- ٨٤ -

SÜLEYMANİYE G. KÜTÜPHANESİ

Kısmı	Sultan Ahmed
Yeri	
Eski	83
Tasnif No	297.4

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمته الباقية واسسه الراسخة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء اوقدت من مشكاة النبي الامي انوارها سراجا وهاجا واوضح لمن جاء للاهتداء على اقتفاء آثارها منهاجا حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم امواجا وراياته للناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من ارسله لساطع الحجة معوانا وظهيرا وجعله لواضح المحجة سلطانا نصيرا محمد المبعوث هدى للانام مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ثم على من التزم بمقتفى اشارته الدلالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واغتنم في شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين ابعدوهم باحسان وبعد فان علم الوصول الجامع بين المعقول والمنقول البالغ في الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتنسم في احكم احكام الشرع قبول القبول واحراها بتخلد لاعلاء اعلام الحق عقول العقول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول ومنبع اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة ولاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط وافي لنصاب كامل من خزائنه كل منتخب كافي بحر محيط تتسنى في كل مديد وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط فيه كفاية لمقوم ميزان الاصول وتهذيب اعصانها وهو نهاية في تحصيل معاني الفروع وتعديل اركانها نعم قد سلك منها جادة بديعة في كشف سراد التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع مناد الدقيق مع شرف في ايراد ما مسته ايدي الافكار ولطيف نكات يانعة بها تنفتق بهاديق اذهانهم اولو الابصار ولهذا طار كالمثل في الافطار وصار كالامثال في الامصار ونال في الاقاصي حظا من الشهار وكالشهاب الثاقب في نصف الليل ولعدها صاف مختاري بها وراء النهر الكثير من فضلاء الدهر قبلة تهوي اليه واكبادا هائمة عليه وعقولا حائرة بين يديه ودرغبات مستوفهم المطايا لادرة معتصمين في كشف اشاراته بالحواشي والاطراف قانعين في ايراد اسراره عن اللآلي بالاصداف كل نحل انامل الاستاد عقد معضلاته وكل نحي بنان البيان ابواب مغلقاته فلطالما فيه بعد تحجب الالفاظ مستوفه وخرايده في خيام الاستناد مقصوره يرى حوالبها

هما مستشرفة الاعناق ودون الوصول اليها اعناق سامية الاحراق فامرت بلسان الالهام لكوثم من الاوهام ان اخوض في لجج فوايده واغوص على غرر فرايده وانشر مطويات رموزه واظهر مخفيات كنوزه واسهل مسالك شعابه واذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا فطفقت افتحم موارد السهو في ظلم الدياجر واحتمل مكابد الفكر في ظماء الهواجر راكبا كل صعب وذلول لا قنعا من شوارد الوصول وناذفا غلاله الجد في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استولت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب واطلت عن وجوه خرايده فناع ه الى دنان ترجمت هذا الشرح الموسوم بالتلويح في كشف حقايق التنقيح مشتملا على تحرير قواعد الفن وتحرير معاقله وتنوير مقاصد الكتاب وتكثير فوايده مع تنقيح لما اثر فيه المصنف بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تقريرات تنفتح لورودها اصداف الاذان وتحقيقات تهتز لايرادها اعطاف الاذكان وتوجيهات ينشط لسماعها الكسلان وتفسيمات يطرب عند سماعها الثكلان معزوا في متون الروايه على ما اشتهر من الكتب الشريفه ومعزيا عيون الدرايه على ما تفرد من النكت اللطيفه ويستجد الغايض في بحار التحقيق الفايض على انواد التوفيق او دعت هذا الكتاب الذي لم يستكشف الغناع عن حقايقه الا الماهر من علماء الفريقين ولاينا هل للاطلاع على دقايقه الا البارع في اصول المذهبين مع بضاعة مزجاة من صناعة النحو والتعليل واحاطة بعوايص الكتاب والتحصيل والله عز سلطانه ولي العاصم والمعين والتاييد والهادي الى بارقة التسديد وهو حسبي ونعم الوكيل

بسم الله الرحمن الرحيم

وبتوفيقك نعتصم يا كريم قوله حامدا حال من المستكن في متعلق الباء اي بسم الله ابتداء الكتاب حامدا اثر تقدم الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله او احمد الله فيه تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا لانه هو او كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد فهو اجذم يفوت الابتداء بالحمد فاما على الجمع بان نقدم احدهما على الآخر فيفيد الابتداء بالآخر حقيقة وبالاضافة الى ما سواه فعل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والجامع المتعارف عليه وترك العاطف للاشعار بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل يقول الآتي قوله وبعد فان العبد على ما في النسخ المفردة عند المصنف قدس الله سره صارف عن ذلك واما على النسخ القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل الحال بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها احدها

فالله

ان الحمد يكون على النعم وغيرها فان الله تعالى يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظم صفاته وثانيا لجميل
نعايه وجزيل الايه التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب والثاني ان نعم الله تعالى على كثرتها
ترجع الى ايجاد وابقاء اولا والى ايجاد وابقاء ثانيا فحمده على النحو الثاني ناشيا بالسود المنتجة
بالتحميد حيث شبه الفائض الى الغير وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي السماء
الى الايجاد وفي الملايكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله ه وله الحمد ٢ لاولي و٢ لاخرة على
معنى ان يستحق الحمد الدنيا على ما يعرف بالحمد من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي ٢ لاخرة على ما
نشاهد من كبريايه ونعايم من نعايه التي لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر والى ٢ اشارة الذين
يقوله ه واخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والجلالة في قوله
الغناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا اي صار فا عطف على حامدا قلت مغناه قصد قوله سماء
تعظيمه وتهيئة التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من ٢ لافوال و٢ لافعال وصرف ٢ لاموال اشارة الى انواع العبادات
فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى
ان الله تعالى خذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف عنة الثناء من جميع الجهات الى جناب
الحق تعالى وتقدس عالما بانه المستحق بالثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المجاز صرف
المذكورة اعني حامدا وغيره لا تقارن ٢ لابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لا بتدئ بل الظرف حال والمعنى
متبركا بسم الله ابتدئ الكتاب و٢ لابتداء امر غرضي يعتبر ممتدا من حين ٢ لاخذ في التصنيف الى الشروع
في البحث وقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان جعلت فعلي الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا
بمعنا ويا الحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من
قبيل المحذوف اي وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع بينهما قوله وعلى افضل رسله مصليا
لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدايم في دار السلام
وذلك بتوسط النبي عليه صلى الله عليه وسلم صار الدعاء له يلو الثناء الى الله ه فاردف الحمد بالصلوة
وفي تركه الشرح باسم النبي عليه م على ما في النسخ المفردة عند المصنف نوع تبسط وتنبيه على ان كونه
افضل الرسل امر جلي لا تخفى على احد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب استعير للمضمار والمجلي
هو السابق من فراس السباق والمصلي هو الذي يليه ه ان راسه عند صلوي الثاني وفي ذلك تكثير الصلوة و
تكريرها او اشارة بالمحلى الى الصلوة على النبي وبالمصلي الى الصلوة على ٢ ل ه نها تكون ضمنا و تبعا
ثم لما نحى حين ما في قرائن الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية
والتخيل والترشيح وما في الرابع من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرائن الثلاث ٢ لاخيرة لرعاية السجع
و٢ هتمام اذ الحمد لما سبب الانعام وان انتصاب اولا و ثانيا على الظرفية واما التنوين في اولا مع انه

من الموصل ٥ وما يدل على ان افعل الذي كما فعل له كايل ولا افعل له كابل والافعل التفضيل اضافة
واصله اوال قلبت الهمزة واوا ثم ادغم فيه ٥
وهو افعل التفضيل
والتنوين للتناسب ٥
وط اصول الحمل على التناسب غير مناسب
من حيث المعنى ٥ كاير
حسب سداد المعنى
على الظرفية لا على افعل
التفضيل ٥

واضافة كوكب
الثناء اشارة
الى دوام
الثناء منه
كقوله يوفا رجح
البصر كرتين
المراد الدوام ٥

وقد اشار الى ان
الثناء اعم من ان يكون
باللسان او بالجنان او
بالاركان وما خذ اشتقاقه
يدل على ان اعم ٥ م

الشهور الرفع بفعال نحو
الفلانا ذا رايع ذكره
وشهرته ٥
والجامع كون كل منهما مفعولا
بالسباق ومختارا ان يكون
مجازا مرسلا ٥ نجار

الخلابة جمع خلاف
قياس واسامي
ظرف والمخرج
من افعطل
واحد مخارج

يعني الموصلات الملك
الى هي الخفاء وعلى افضل
وفي جليله نه قد اشرنا
سبق ان تقديم
اليه للحصر

١ فعل التفضيل بدليل ٢ لاولي و٢ لاوايل كالفضايا و٢ لافاضل فلانة ههنا ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ
منصرف له وصفية له اصلا و هذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول
واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ٥ ومعناه في ٢ لاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل
هذا العام قوله سعد جده ايهام اذ الجد البخت و٢ لاب قوله وقفني الله التوفيق جعل ٢ لاسباب
متوافقة ويعدي باللام وبغيره بالباء يشائح او تضمين لمعنى التشريف والمصنف كثيرا ما يتسامح في صلات
٢ لافعال ميلا منه الى جانب المعنى قوله وفض من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختمت
الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لما حثا به عن نظر الى تمام منزلة
الشيء المختوم الذي لا يطلع على مخزونه ولا يحاط بمنودعاته ثم جعل عرضة على الطالبين بعد ٢ لاختام
وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام قوله موسسة على قواعد المعقول اي مبنية
على الوجوه والشرايط المذكورة في علم الميزان لا كما هو دأب قدماء المشايخ من الاقتصاد على حصول
المقصود قوله وترتيب انيق اي حسن معجب يريد به بعض ما تعرف فيه من التقديم والتاخير في المباحث
و٢ لابواب على الوجه ٢ لاليق والصواب لم يسبقني الى مثله سبقت العالمين الى المعالي قوله
لم ينبله صفة تدقيقات والعايد محذوف اي لم ينبلها فرسان علم الى وصول الى هذه الغاية من الدوران
او المراد ٢ لصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعدية
البلوغ بالي لتضمن معنى الوصول والانتهاء قوله سميته هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع المضمر
لكمال العناية بتميزه فان قلت لما تبوث الثاني لتبوث الاول فيقتضي سببية ما ذكر بعد لما لتسمية هذا
الكتاب بالتوضيح فما وجه قلت وجهه ان الضمير اتمامه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات
التنقيح وضح لمعلقاته وتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا لتسميته بالتوضيح
في حل عوامض التنقيح قوله اليه يصعد افتتاح غريب واقتباس لطيف اتى بالضمير قبل الذكر دلالة على
حضور ذكر الله تعالى في قلب المؤمن لا سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع وإشارة الى ان الله تعالى
منعين لتوجه المحامد اليه لا يتقرر في الشرع بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال وهذه
العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب
الحق تعالى وتقدس يقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا
اضمار قبل الذكر وان لم يستلزم لزم ترك العمل بالتسمية لانا نقول يكفي في العمل بالتسمية ذكرها باللسان
او تخطها بالبنان او تكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل
ذكر الموجع في الكتاب الصعود الحركة الى العالي مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالي مقدارا ومنزلة
والكلم من الكلمة لمنزلة الثمر من الثمرة يفرق بين الجنس والواحد بالتاء واللفظ مفرد لانه كثيرا ما

عاما اول يا دسار

قال الشيخ حامد الا ولا واخرا ان كل شيء بعده او كونه وكل على ما شاء من الوجوه المذكورة ٥ لوبسين منه ٥ العفضل ٥

الزمان
الى عدد العام
يريد ان العام
ليس ظرفا
وعلى ان
يقدر
في

واما حرس ٢ فشاح بالضم فعناه افتتح الكلام متلبسا بالضمير او ٢ فشاح للاصالة
والحكمة او افشاح يكون امرا معتدا كالابتداء وقلم
اشارة الى ان رواة التوضيح افتتح بلفظ
الماضي والي رفعه ما قال ابن ٢ فشاح بالضم
بل مجاز والمحدود والمرسوم كما مر بالافشاح
٢ بتداء بل ٢ ثبات ٥

الفاضل من
الكلام ظلان
الواضح ٥

الفصل والغرض في الترتيب

ذكر الموجع في الكتاب الصعود الحركة الى العالي مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالي مقدارا ومنزلة
والكلم من الكلمة لمنزلة الثمر من الثمرة يفرق بين الجنس والواحد بالتاء واللفظ مفرد لانه كثيرا ما

اي نسبة الكلم وقدره من
الكلمة لمنزلة نسبة الثمر وقدره
من الثمرة فمن في مثل هذا
متعلق بمحذوف
وقيل ابتدايه ٥ نجار

الجواليقي

كما قيل
وجمعها
كلام ٥

انما قلت ٢ ضمار قبل الذكر على تعود ان الكتاب
ضرورة وهذا بعد ٢ ضمار قبل الذكر الاذى
انا ما طوعون بان من ليحمل السعد في السورة
لم يكمل وليس ابانا انزلنا ٥ من قبيل ٢ لتفات
وقوله الم الله من وضع المظهر موضع المضمر ٥ منه ٥ حامد

قيل لانم ان ضمار قبل الذكر على تعود ان الكتاب بحواز عود الضمير الى
وان لم يكن جزءا من الكتاب بحواز عود الضمير الى
ما في الكتاب وان لم يكن جزءا حقيقيا بانه
ان لم يكن جزءا حقيقيا يكون عايدا الى ما ليس
في الكتاب بوجه ما قلنا ان الضمير في قوله سميته
وهو الله اعلم ٥

اقول كله على تعيد ٢ لاستعلاء دون كلمة الى ٥ حمدن
ومن ٢ لتعلاء والتعليل
لم يسبق بعضهم مع
اصرمشعليا
ومانحن بسبيل من العلم ههنا كما لا يخفى
وفي كل الضمير للحمد اي بفعل ما اقتضاه
على منزل هذا السبب

الفصل والغرض في الترتيب

يسعى جعل نظر الى المعنى الجنسي والاعتماد جانبي اللفظ والمعنى يجوز في صيغة الذكير والتانيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اي منقطع عن مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كانهم اعجاز نخل خاوية اي متاكلة الجوف لم الكلام غلب على الكثير المستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة اسامة

وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل عليها ذكرناه مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان تشكل بانه جمع كمر وذكب وانما ليس بجمع كنسب وذئب قوله والكلم ان كان جمعا حذف تاءه كما نحى نحو ولعابل سمهري وان كان بالواو قوله من محامد حال من الكلم بيانا له على ما قال النبي عليه السلام هو سبحان الله والحمد لله مصدره والصواب والله اكبر قالها العبد عن يمين الملك الى السماء فحيثما بلغت وجه الرحمن فاذا لم تكن عمل صالح لم يقبل وانما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المنوف لما سيجيء من ان النكرة تعم بالوصف كما مر في قوله كم قبيلة رأيت وان النكير هنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة لمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او عملا او اعتقادا فالحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب والمشايع جمع مشرعة الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشرعة ما شرع الله لعباده من الدين اي اظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة التي بدء من النبي عليه السلام جعلها على طريقة الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنان فاثبت لها مشايع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا اللطيف اثبت لقبول العبادة التي هي من مكاسب الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التي روح الابدان ونماء الاعضاء فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها المكنوي مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار وتقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تنزع السحاب وتستخفه في الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم تمزقه مطرا فيهي بالاشجار والقبول الثاني من المعاد الشاذة لم تسمع له ثانيا والتاء الزيادة والارتفاع في نمى نماء ونموا وحقيقة النمو الزيادة في اقطار الجسم على ناسب طبيعي فرسخ وبعيد المحامد بما ذكر تلميح الى قوله لم يغرب ليته فعله كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان المحامد لما كانت بعد الكلم الطيب والكلم الطيب كشجرة طيبة فالمحامد شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما عم به الانام الدارج بين الله في تقريره ليس قول القايل الحمد لله بل ما شعر بتعظيم وينبئ عن تبجيله من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما دل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لوله لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لوله لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة روحه لا عضو لها وشجرة لا ثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث اذا لم يكن

عمل صالح لم يقبل فاشار المصنف الى ان الشجرة المحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الى سلامي المبني على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبني على علم الشرايع والاحكام واشار الى الاخلاص في الدوام بقوله اليوم يضعف بتقديم الظرف المفيد للاختصاص لفظ المشايع المبني عن الاستمرار قوله على ان جعل تعليق للحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيرها من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسايل الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول ما يبتنى هي عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة في علم الفقه ومعانيها العلل الحرية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا ونوال العقبى وبدقة معاني الفقه ترفع درجات العلماء وينيلهم الثواب يوم الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية باداتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما تشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والمامور والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام قوله بنى على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان المبلغ الها مامور بها لاعزاز الدين وعذاب الكافر فاضاف المشبه به الى المشبه كما في لجين الماء والاحكام الجزئية تستند الى ادلة جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة هي اركان قصر الاحكام فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي بني الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الادلة الاصولية على الترتيب المذكور ثم القياس بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اي القائلين في التصويب على الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار نزل اعتبر الشيء اذا انظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر الذي يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في عين السنة ولا خفاء في تقديمه وانما يوخر حيث يوخر لعارض من الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشمل الفصل على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستثناء بحيث لا يصل اليه غير رب الفصل وعلى ما دونه كذلك فصر الاحكام يشمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه وسيجيء تفسيرها قوله مقصورات اي محبوسات جعل خيام الاستئار مقصورا به على المتشابه محيطا به بحيث يرجى بذروه

وظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان المنشأ به لا يعلم تأويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين
في العلم بتعهدهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية مقتضاهم من العلم بأسراره وكان الجهال مبتلون
بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقف وترك ما هو
محجوب عنهم اذ ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس مبتغاه قوله يكبح عنان ذهنهم
تمثيل لكبح الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف وكما يجري قوله اودعها فيها اي اودع الله تعالى الاسرار
في المنشأ بها وكلمة في يتعدى بنفسه الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده
وانما عداه بفي تسامحا او تضمينا لمعنى الادراج والوضع قوله منصة هي بفتح الميم المكان الذي ترفع
عليه العروس المجلوة من نصصت الشيء اذا رفعته والعروس تعم الذكر والمؤنث ادام في
اغراسها يجمع المؤنث على عرايس والذكر عرس بضمتين وهذا الكلام نوع حزازة لان المعاني
التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست
نتائج افكار المفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكانه اذا دان المجتهدين يتأملون في
النصوص فيطلعون على معان ودقايق ويستخرجون احكاما وحقايق هي نتائج افكارهم الظاهرة
على النصوص بمنزلة العروس على المنصة قوله وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المميز بين
الحق والباطل او خطابه المفصول الذي تبينت من خاطب به ولا يلتبس عليه على ان
الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره
وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرايع المبني عليه
اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام قوله ما دفع اي ما دام مراسم رايات الدين
مرفوعة عالية باجاج المجتهدين الناذلين وشعائم في اعلاء كلمة الله تعالى واحياء مراسم
الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضعه ومنصور لا يخفض قوله جليل الشان اي عظيم
الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الجادة العظام شبهها بالصخرة الجزلة
لصعوبة التوسل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرموز الاشارة
بالشفتين او الحاجب تعريض بالى فاصل الكلام مرموز الى غوامض حذف الجار واوصل
الفعل فصار غوامض مسندا اليه والنكتة اللطيفة المنفحة من ملكت الارض بالقضيب اذا
ضربته بالارض فاثرت فيها يعني قد اومى الى النكت الخفية في اثناء اشاراته الدقيقة والنظر
التأمل الشيء بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الى الشيء بمؤخر العين والحاظ بالفم مؤخر
العين والنضيح التهذيب يقول تفحص الجذع وشذبه اذا قطعت ما تعرف من اغصانه

ولم يكن ذلك لبيّ وتنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي منزّهة متناسقة والكلام لا يخرج عن تفويض ما
بان في اصول فخر الاسلام رحمه الله زوايد يجب حذفها وشتايت يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه
ليس ينبغي على قواعد المعقول بان يراعي في التعريفات والحدود شرايطها المذكورة في علم الميزان وفي
التفصيات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشايخ قوله مورد انيقة اي زينة ذلك
المنشأ الموصوف بما ذكر كتابه وكذا الضمايد التي ياتي بعد ذلك قوله لاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطرق
هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق على تغيير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو
عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من عجزهم جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في
جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل
بأسلوبه الغريب وقيل بصرف الله تعالى العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطرف
وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الراي الصحيح فبعبارة ان شرط في اعجاز الكلام كونه
ابلغ من جميع ما عداه بكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقة ولطف اخذه وهذا
يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال هداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد
وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كلتينه التي يوخذ عند اخذه وهي اقوى من الهدب فخصها
بالاعجاز الذي هو اوثق من السحر وفي الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر
معنى نمسكه بذلك مبالغة في تلطيف الكلام وتاديه المعاني بالعبارات اللايقة الفايقة حتى كانه يسحر
الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون طريق تاديته ابلغ من جميع ما عداه من الطرق
الخفية الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله ومن الطرق
الخفية والمقدرة حتى لا يكون الاتيان بمثله غير مشروط بان الله قادر على الاتيان بمثل القرآن مع
كونه معجزا فما معنى قوله ابلغ من جميع ما عداه الثاني ان الطرق الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب
العلية الى ما لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلها معجز على ما ذكرتم في المعنا وبهذا لا يجاد وجه طريق
الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز
ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا
ومقدرا ذاهنا لا يمكن للغير الاتيان بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب
منه معتبر باعتبار انه حد من الكلام بحيث هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله كلاف
سحر الكلام فانه ليس له حد يضبطه قوله اصول الفقه الكتاب مركب على مقدمة وقسمين كان
الكلام في المقدمة اما من مقاصد القسم الاول او الثاني اما الاول فلان المقدمة اما ان تكون البحث فيه عن الادلة وهو
القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني او لا بحث في هذا القسم عن غيرهما والقسم الاول مبني

على اربعة اركان هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل ببيان الترجيح والاجتهاد والثاني
على ثلاثة ابواب الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وسنعرف بيان الانحصار والمقدمة مشتملة لتعريف هذا الثاني
العلم وتحقيق موضوعه كل ذلك من حوك لطالب الكثرة المضبوطة بجهة واحدة ان يتوجه بتلك الجهة ليحاز من الحكوم
من قوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهي كثيرة مضبوطة بنفع ما الذي به يتميز عند الطالب
ومقصوده الذي به يتمايز في نفسه عن سائر العلوم فحينئذ تشوقت نفس السامع الى التعريف ليتميز
العلم عنده قال المصنف هذا الذي اذكره اصول الفقه اعتناء للسامع عن السؤال او قال عن لسانه
اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فلنبحث
اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان العلم العلم هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة
البسيط من المركب والمصنف قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه ماخوذ في
التعريف اللقبي فان قدم تعريفه امكن ذكره بنوع من اللف كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها
الى الفقه والا احتيج الى ايراد تعريفه بادة في اللقبي بادة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب
ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا العدام قال فيعرفها
اولا باعتبار الاضافة بتاثيث الضمير وقال فالان يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتلك الكيفية واللقب
علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة
المعاد وذلك مدح قوله اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول
والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرد اذ الغرض البينة ضروري توقف احاد
معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة انها لما كانت من النسب والاضافات
لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة الشئ وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار
مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يحتاج بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يحتاج به
من حيث انه مبنى له ومستند له فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشئ من حيث يبتنى عليه
وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث يبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع
لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات اذ كثيرا ما يحذف لشهرة امره في التعريف الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد بهذه
الدليل واشار المصنف الى ان النقل خلاف الاصل وكل مرجوح الدلالة على البناء كما
يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدار ان ابتناء اعالي الجدار على اساسه واغصان الشجر على
وجه كذلك تشمل ابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فهنا يحمل على المعنى اللغوي و
باضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء هنا عقلي فتكون اصول الفقه ما يبتنى هو
عليه

عليه ويستند اليه وكل معنى لمستند العلم وآ مبتناه الى دليله وبهذا اندفع ما يقال ان المعنى
العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى جعل المعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره
فان قلت ابتناء الشئ على الشئ اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي
كون الشيئين محسوسين ويدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق منه
كالفعل على المصدر او اراد ادق فاهو المعتبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار لكونه
مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يتبادر بالحس ويخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من
الحسي ولا يدخل فيه العقلي بتغييره والحق ان ترتيب الحكم على دليله يصلح تعبيرا للابتناء
العقلي وانما هو مثال له فقط بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد
الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلي قوله اعلم
ان التعريف اما حقيقي الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل
اولا الاول والثاني لما هيات الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر فلا يدخل فيها من احتيج بعض اجزائه الى
البعض ذا كانت مركبة والثانية الماهيات الاعتبارية اي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا
اعتبر الواضع عدة امور فوضع باذائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى بعض
كالوضع باذاء الشئ ووصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع باذاء المسايل
المخصوصة والجنس الموضوع باذاء الكلي المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع
باذاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والعشق المركب من علة امور
لما في كون بعض الماهيات الاعتبارية بسيطا على ان الحق انها اعما تقال لها الامور
الاعتبارية الماهيات الاعتبارية اذا تدبرت هذا فنقول لما يتعقله الواضع ليضع باذائه
اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية اولا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك
الشئ او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لسبع لاسم من حيث انها ماهيته
حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصوير الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات
او بالمركب منها وتعريف مفهوم لاسم وما تعقله الواضع فوضع لاسم باذائه تعريف اسمي يفيد
تبيين ما وضع لاسم باذائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل
ما دل عليه لاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتنى عليه غيره فتعريف المعدوم ما لا يكون الا اسميا
اذ لا حقائق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا
اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية
حقيقي البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت العدول عن ظاهر العبارة

سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد يوخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهيته الثابتة
في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما التي لطلب الحقيقة وهي متاخرة
عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتاخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه
وقد يوخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار
اسمي البتة لانه جواب عن ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون
نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد
يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب
حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادي الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعريف اسمي وبعد
الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا قوله وشرط لكلا التعريفين اي الحقيقي و
الاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد
المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه بعضهم
من عكس الطرد متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية تعينها كما يقال
كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل
حيوان انسانا فلهذا قال اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كلما صدق عليه
الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد
على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي ففسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كلما
لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل
واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها قوله ولا شك ان تعريف الاصل اسمي لانه تبين
ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير
اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له اسميا كان او غيره ففي الجملة تعريف
الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه
او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل
وهو الصورة كالهيئة السريرية له والثاني ان كان ما منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان
ما لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كالات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك
فهذه اقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال اصل
هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية تصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل
فلا يكون التعريف مطردا مانعا وههنا بحث من وجوه احدها منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لا سيما

للحكيم ابن سينا

يا خدام الجسم كم تسعى بخدمته ... وتطلب الربح عما فيه خسران
اقبل على النفس واستكمل فضائلها ... فانت بالنفس لا بالجسم انسان

قوله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار لحرمان الشفاعة
فيه اختلاج ان مستحق العقوبة بالنار اشد استحقاقا
اعني مرتكب الكبائر لا يحرم عن الشفاعة فكيف يحرم عنها
من ليس جنايته قريبا من جنايته ويمكن ان يكون المراد
والله اعلم حرمان الشفاعة في ان ينال الثواب الذي
كان يناله لو ترك هذا المكروه لا حرمان الشفاعة على

الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان
التعريفات الناقصة يجوز ان يكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود وان الغرض من
تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع
فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الثاني منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مرتب
عليه ومسند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك الثالث ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة و
التبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل الرابع اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك
ان الامور مادة للفكر واصله مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف
وهو ترتيب الحكم على دليله قوله والفقه نقل للمضاف تعريفين مقبولا ومزيفا وللمضاف اليه تعريفين
صرح بتزييف احدهما دون الاخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما
عليها يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية
اذ بها الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد
الاخير مما لا دلالة عليه ولا اصطلاح وذهب في قوله ما لها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع
وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا عما ينتفع به او يتضرر في الدنيا من اللذات والالام
والمشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقرير ثلاثة معان ثم ذكر معنيين
آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلاثة منها تشمل جميع اقسام ما ياتي به المكلف واثنان لا يشملها كلها
والاقسام اثنا عشر لان ما ياتي به المكلف ان يساوي فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع
عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني
مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد وهو المناسب ههنا
لان المصنف جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز بل يجب تركه كالحرام
وهذا لا يصح على رايهما وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه
كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم
ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد
بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله لهذا المعنى شايع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف
اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفا فعل
اي ايقاع على ما هو المعنى المصدري وترك اي عدم فعل ويصير اثنا عشر والمراد بما ياتي به المكلف الفعل
بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف
وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت

في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد يطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب
حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما
آخر اذ لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت اي حاجة الى اعتبار
الفعل والترك وجعل الاقسام اثني عشر وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل
والترك ملتئما ثم اذا قال الواجب يدخلها يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد
من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد عدم الاثبات بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله
او سهو من العبد او نحو ذلك وباقي كلامه واضح الا ان فيه مباحث احدها انه جعل ترك الحرام مما
يثاب عليه ولا يعاقب واعترض بانه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى
النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام
والا لكان لكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهي النفس كفها عن الحرام
وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس
اليه مما يثاب عليه الثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل بناء على ما يناسب الامكان الخاص
ليقابل الوجوب وفي الخامس عدم منع عليها ما يناسب الامكان العام ليقابل الحرمة فان قلت اذا اريد بالجواز
عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله فعلها سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لها
لان ما سوى الحرام والمكروه يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب
يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب
عليها الثالث ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل ليشمل الحرام والمكروه
كراهة التحريم الرابع ان ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورها ولا التصديق بثبوتها
لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس
الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذاك حرام
واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان فاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل
وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات تعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها
بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا
بعضها المعين ولا المبهم وارد ههنا فيما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني
المتعددة مع عدم تعين المراد غير مستحسن في التعريفات قوله وقيل العلم عرف اصحاب الشافعي
رحمهم الله الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان
متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا والماخوذ من الشرع اما ان

تعلق

تعلق بكيفية عمل اولا والعملي اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي يتعلق به الحكم اولا
فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام
من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل
كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم
بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع
حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله وجبرئيل والرسول عليهما السلام وكذا علم المقلد
لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية قوله يمكن ان يراد بالحكم الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى
آخر اي نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد
ههنا لان العلم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر
الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى
هذا اشار بقوله يخرج التصورات وبقي التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة
بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة
على هذا التقدير والمصنف جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في تبيين فوائد
القيود وتعسف في تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا
خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما هو يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو
خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان
بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من
هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف
على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف اولا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف
على الشرع ولقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة
النبي عليه السلام وتوقف التصديق بثبوت الشرع اي خطاب الله او شريعة النبي عليه السلام على الايمان بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام
ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على
نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب
عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع قوله ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل
واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني
لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجيء قوله اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها يتعلق

قوله ولقائل ان يمنع توقف الشرع
ولقائل ان يقول هذا غير وارد على المصنف لان قوله كوجوب الايمان
متعلق بالخطاب والمعنى لا يتوقف على الشرع حتى يرد ما ذكر كانه
قال الخطاب بالايمان لا يتوقف على الشرع كالخطاب بالايمان
ليس بشيء بخلافه على الاكابر مولانا ... ه

وهو الكراهة وفد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية
مراد والمخ خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب
بالافعال الا صفة القصد من حيث انها افعال المكلف وهو ظاهر قوله وزاد البعض عرضت
المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متعلقا
بالحصول بعد العدم كقولنا خلق المراة بعد ما لم تكن حلالا او لكونه معللا بالحادث كقولنا حلت
بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشمل على كلمة او وهي للتشكيك والترديد فينافي التعريف
والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية
الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمصنف اهمل الجواب عن الاعتراض بغير الخطاب الوضعي وذكر المانعية
فاجاب اما عن الاول شاعرة عن الاول بانه اضاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المصنف بذلك صرح
والمعنى تعلق الخطاب بها بعد ما لم تكن متعلقا وعن الثاني بانه تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه بل معناه
كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات
والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثالث بان او ههنا لتنويع المحدود
والتفصيل لانه نوعان نوع له تعلق بالاقتضاء ونوع له تعلق بالتخيير فلا يمكن جمعها في حد واحد بدون
التفصيل واما الثالث فالتزم بعضهم وزاد في التعريف قيدا يعمه وجعل شاملا للحكم الوضعي
فعال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نسلم ان
خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه
وعليه يغير التعريف ولو سلم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح
والضمني في خطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية
الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها
او وجوب اذالتها حاله الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف الى ان
الحق زيادة القيد الثالث ان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه
لجعل الوضع داخلا في الاقتضاء او التخيير اي في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما لا في
بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان المفهم بانه
كون الخطاب الوضعي حكما ويطلق على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضع
في تعريف الحكم بل كيف يصح وامانيا فلانه منع كونه خارجا عن التعريف وجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا
له فاي ضرورة له في تقييد مفهومها بل كيف يتحد مفهوم الخاص والعام على ان قوله المفهوم من الخطاب
الوضعي تعلق شيء بشيء قيد لساقط والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شيء بشيء يكونه سببا له او شرطا
او مانعا قوله وبعضهم عرف وكذا في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى الى آخره اشارة الى الحكم الشرعي

مراد من عرف العلم بالادراك فط
مبدا حصول العلم هو الادراك وهذا
قوله من ادلتها صريح في ان
فهو حد لا فضاء به الى
تعلقه بالاحكام لا بالعلم
ما هو
المتن
هذا غير مرضي ان اريد به دفع التكرار لا
فان الوجه انما يندفع به تكرار كل ما فط
سيعيد عالم بطن انه
عن الفائدة ٨ بخار
قوله او الدليل
اي وهم من يعتقد عن هذا
الكلام ان العلم بالدليل
البين وان لم يحل
التعريف شركوه
من الشرح
اي لتعدد زيادة امر
لم تفده خطاب الله

بدليل سوال المعترض
وجواب الشارح ع
بحدوث التعلق الحكم ٢
وهو الكلام
الفظي لان التكليفي
لا وجه لتفاهمه وكذا
بعضه فتدبر ٨
ويمكن ان يجاب عن المنع
بان يجعل قوله ومع تعلقه
الخ جوابا لسوال نشا من قوله
فسر الخطاب الخ وحواله اذا
كان الخطاب بما ذكر فهو مع
تعلقه بافعال المكلفين ٨ بخار
المبنيه ٤

وعلى ان العلم بالدليل ليس علما بالمدلول فلا يكون الدليل مفيدا للعلم بالمدلول فلا يكون
الدليل دليلا فلا يكون العلم بالدليل علما بالمدلول فلا يكون العلم بالدليل علما بالدليل
وهو خلف فالعلم بالدليل ليس علما بالدليل وهو المطلوب

وذلك لان قوله عن ادلة يفيد كمال العلم للاستدلالي ويحمل العلم الحاصل
بسبب الادلة ضروره من غير نظر واستدلال ما وجد طاهرا في الحق الذي
اريد به يكون هذا القيد لغوا كقيد لانه اما تصريح بالمركوز او مجرد ما علم الزاما
واما الذهن مسلم التي اشار اليه وان جعل محلا مشاوي الدلالة يكون هذا
القيد لبيان ما هو المراد من محمل هذا كله اذا اعلى قوله عن ادلتها بالعلم
اما اذا اعلى بالاحكام او بالشرعية لانه في معنى الصفة فهو للاحتراز ٨ من آلهي

اصول العلم من الدليل صريح في انه حاصل
من النظر فلا حاجة الى ذكر الاستدلال
ودفع الوهم والنسيان اذا حصل لها
سبق يكون ذكر تكرارا الا محالة حمدي

ولا يخفى ان هذا الجواب لا يدفع الاعتراض بالتكرار لان الاحكام وان لم تكن علم المقلد حاصلة
عن ادلة فذكره ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء على
انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومع حصول العلم من الدليل انه ينتظر الدليل فيعلم
منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علم المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل
من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود
المانع ليس من الفقه قوله ولا شك ان مذكور ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد
يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل وعلم الرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال ولا استنباط كعلم
المجتهد والاول لم يسم فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلالي او الاستنباط احترازا عنه والمصنف
توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم ان مذكور لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم
عن الدليل مشروط بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا عن الدليل فخروج علم جبرئيل و
الرسول عليهما السلام ايضا قلت لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او
التباس دون الاحتراز ومثله شايع في التعريفات قوله ولما عرف الفقه الخ كذا في كتب الشافعية
ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف الحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا الحكم الماخوذ في تعريف
الفقه والمصنف لم يذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زايد على خطاب الله تعالى وان كونه تعريفا للحكم الشرعي
انما هو راي بعض الاشاعرة كما ذكر لعدم نضجه كيف وقد نقل عن بعض الاشاعرة الحكم الشرعي خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين والخطاب اللغة توجيه الكلام نحو الغير لافهامه نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام
النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لم يستعمل الا في خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجب للافهام او الكلام
المقصود منه افهام من هو منتهى لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والحاصل ان كل خطاب
اصلة اذا كان خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بحيث يقتضي او يخير او يضع ما ليس من فعل المكلف كما يقال افعاله الخطاب
خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهها عن كل ما ليس من فعل المكلف كما يقال افعاله الخطاب
الى الله يدل على ان له حكما الى خطابه وقد وجب طاعة النبي عليه واولي الامر والسيد فخطابهم ايضا
حكم له يقول انها وجب طاعتهم باجاب الله تعالى ايا ها فلا حكم الا لله ثم اعترض على هذا التعريف بانه
غير مانع لانه يدخل فيه الفصص المبينة حوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله
خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه عن افراد
المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال الفصص والاخبار عن اعمال ليس
تعلقا لاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع
عن الترك وهو اما ايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه

وفي لنا ما ذكر في جواب السوال هو ان الخطاب بشيء قولنا الذهن عن الخطاب
منشا هذا السوال هو ان الخطاب بشيء قولنا الذهن عن الخطاب
تاعبارة الموضح وان حق توضيح على صاحب الكشوح
حضرته ٥١٢

فلا يكون نعما ولا نقمة كونها مرادة
بالشكر لا المن كما يوهم ٨
والاراده بالسبب كما قدر انها غير مرضية ٨

مع حسن ظاهره وجوابها مع دخولها
في السببية والشرطية اصلي

والمعنى بسببية اعتباره كما يلزم من وجودها
حدوث مع صيرورتها لا صفة حتى يلزم الحكم لحدوث

ان قيل ان اريد بالاقتضاء الخ
فهو لا يشمل الاقتضاء
الذي هو من اقسام
الخطاب ٨ بخار

فتركه ٨

المراد من نسم الاحكام الى الشرع ان
يستفاد وجود احدها بما يدل على تعلقها به او كون العلم بها الا كون
وجود احدها فمعنى قول الشرع اص
لعدم فلا سماع

فلا يرد ان الاقتضاء والتخيير من اقسام الخطاب
فكيف يجعلان قسيمين له ٨ وانما قال
ذلك لان مراده ان الخطاب ينقسم
الى الاقتضاء والتخيير ٨ بخار

فلا يرد ان الاقتضاء والتخيير احتراز
عن الفصص ولا احتراز انما يكون باعتبار الحيثية
مراد ٨ فيه ما فيه

ان قيل ان الاقتضاء والتخيير
ليسا من اقسام الخطاب
فكيف يجعلان قسيمين له
اجيب بان المراد ان
الخطاب ينقسم الى
ما يتضمن الاقتضاء
او التخيير ٨ بخار

ان قيل ان الاقتضاء والتخيير
ليسا من اقسام الخطاب
فكيف يجعلان قسيمين له
اجيب بان المراد ان
الخطاب ينقسم الى
ما يتضمن الاقتضاء
او التخيير ٨ بخار

المعهود وصح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فتوهم المصنف ان هذا تعريف للحكم عند البعض والحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصنف اذا كان تعريفا للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع لكون فيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الجد اعم من المجدود لنشأ وله مثل وجوب الايمان مع ان المجدود لا يتناول له لعدم توقفه على الشرع

قوله فالحكم على هذا اي على تعريف ان يكون خطاب الله به الى آخره تعريفا للحكم الشرعي استدراكا لما سبق من ان الشرع على هذا التعريف ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل بعد خارج عن الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا نخرج بقيد العلمية

قوله والفقهاء يريدان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به

قوله يرد عليه اشارة الى اعتراض على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما ما هو صفات فعل المكلف نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا ما اورد في كتب لسانية وأجيب عنه بوجوه الاول انه كما يريد بالحكم ما حكم به يريد بالخطاب ما خوطب به المكلف العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقهم على الوجوب والحرمة مسامحة الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس الفعل منه صفة فان القول ليس متعلقا منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا انسب الى الحاكم سمي ايجابا واذا انسب الى المأمور به وهو الفعل سمي وجوبا وهما متغايران بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك توهم بعضهم تعاقب اسامي الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وثمرة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه عند تعلق خروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتولى تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي وردة المصنف اولا بانه لا يصح وصحة استلزام وصلوته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الخطاب بفعل الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مترتب عليه وهذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بما ذكره فانهم مصرحون بان الحكم بالنسبة الى الصبي الخ وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي فلا تحتاج ان تعلق الحق به او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بافعالهم وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون المأتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا امر يتوقف بالعقل كتوقف الشهر هلالا او نارنكا للصلوة ويصح جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولي مأمور بان يحرضه على الصلوة ويأمره بها لقوله عليه مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التوقف

قلت فعل الصبي كيف يكون فعلا للولي حتى يغير به بل ما على الولي فعل نفسه اي الامر بالمعروف وهو حكم اخر وايضا صلوته ما يثاب عليه ولا تعاقب على تركه فكيف تسمى عن فعل الندب

والجواب ان اطلاق الندب على فعل الصبي مجاز وايضا الموصول في قولهم المندوب ما يثاب الخ مبين بفعل المكلف كما صرح به هذا العامل في شرح المنهاج

اي حين اذ كان معنى الشرعي ما توقف على الشرع

والا لزم الدور وقد عرفت مجاز

فصل بل اطلق حكما هو اثبات احد الله به على اثره

اي الوجوب لا المعلول وهو فعل العبد كالصلوة

وضعف شرط الحكم بين الخطاب والمخاطب المقصود بالتفهيم الفعلية منوعة فلا يعتبر واطلاقه على الايجاب مرة وعلى الوجوب اخرى لذلك وضعف الجواب الثالث ايضا في كمال الرفاق عن الشفاء التعليم والتعلم واحد بالذات ومختلف بالاعتبار ما في المتن من قوله افعل يدل على الحكم لا انه احب ان الحكم هو القول اللفظي عند

جواز تبعيضه

لم سوغ المص جواز البيع حتى يكون مثل هذا في الاسلام والصلوة

ان امرأة المجنون اذا اسلمت عرض الاسلام على ولي المجنون فان اسلم فبها وان ابى فرق بينهما

قال العلامة عضد الملة يعلق الحق بقوله من خطاب الوضع فلا يعتبر خروجه او ايراده نزاده او نا وبل

غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله به واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت والا نفي عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلامنها كاشف عن خطاب الله به ومعرف له وهذا يمنع كونها ادلة للاحكام السابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال الغلب مثل وجوب الايمان اي التصديق ووجوب الاعتقاد اي القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم المتعلق بفعل المكلف اخص من العلميات وخرجت الظنيات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح العلمي فيما يتعلق الفقه مستدركا واجاب عنها بان المراد بالفعل ما يعم الغلب والجوارح وبالعمل ما يخص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتقاد عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العلمية مكررا السادس ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه وقابل ان نقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فيذكر العلمية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير خارج بالحكم المصطلح لخروجه عند لا قضاء او الخبر له تعالى مع كون السنة والاجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فلا طارد الا قضاء الضمني لانا نقول فح لا يخرج بقيد العلمية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان نقال ان التقييد بالعلمية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي

قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفي للحكم او ما يدل عليه فخص عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع او القياس حجة على تقدير ان يكون حكما والعالم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان العقل مفسر خطاب الله تعالى فلا يخرج

قوله وح تكون تقييدية بالشرعي تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة ما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله به الى آخره تعريفا للحكم على ما زعم المصنف للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة اقول يغير قوله فخرج بقيد الشرعية ما لا يتوقف على الشرع كالعلم بالجد والجدود والتوابع اي وجوبها او ندبها وفيه البحث والتكرار اي حرمتها او كراهتها وما اشبه ذلك لانها احكام لا يدرك لولا خطاب الشرع على رأيهم مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المصنف العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يزاد عملا على معرفة النفس مالها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة مالها وما عليها من الوجدانيات الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره هنا او ذهل عن قيد العملية ههنا

قوله ولا يزاد المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة يخيب بعلم الهندي وغيره مما لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا ذكروا في حد الكتساب او الاستدلال والاتمام فيدخل حينئذ الحصول الاحكام بالنبي لا بعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به في حد العلمية لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه

نيابة

ملكت كل من الوجود والعوارض يطلق على معنيين ١ نفس الفعل كندب لا امتثال ٢ عام لاحوال وكالكيفية مرة الى السلام على الكرام والقيام ٣ ملكة نفسانية هي منشأ هذه الافعال

لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبها فقيها على ما فهم المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له
الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بما يمهد
غيره استدلالا لنفسه وحدها لم يسم فقيها فاذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من
الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم للفقه فلا يكون الخ لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا
عندهم ولا الى اصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم قوله ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف
الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع واما كل واحد واما بعض لا بعين معينة الى الكل كالنصف و
الاكثر كالثلثين مثلا واما بعض مطلق وان قل و الاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث و ان
كانت متناهية في نفسها بالاقتضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا عزيزة داخلة
تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا كادتنا هي فلا يعلم احكامها جزئيا فجزئيا
لعدم احاطة البشر بذلك كلا كليا تفصيليا لعدم انضباط جمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل
تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كالكل
رجعه الله سئل عن اربعين مسئلة فقال من ست وثلثين لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل
بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يلزم ان يكون
العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصح به ههنا
بل اشار اليه بلفظ ثم اي بعد ما لا يراد البعض وان قل لما يراد الكل الى اخره وههنا بحث وهو ان بين الاحكام
ما يصح على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفعه هذا الحجر لكل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا
كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لكل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضرب كل القوم او كل واحد منهم
وعرفه الاحكام من هذا القبيل اخ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم و بالعكس وان الزم ان معرفة جميع الاحكام
اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر انه حصل بالكل
مجموع الاحكام الماضية والى تية وبكل واحد ما يفيه ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن
المجتهد حيث علم عدم ادائه الاول بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت كما ادرى ولها
اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع في وصف العلم بها النهوض لذلك رده المصنف بان التهيؤ
البعد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ كم يعرف اداي قدر من الاستعداد يقال له
التهيؤ القريب وكما فسير التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالقوة حكم كل واحد من الحوادث لانضمام
الخاطر و الاسباب والشرائط التي بها يتمكن من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده
المصنف بانه يفيد او جه يمكن الجواب عنها بانا لا نلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء
او الخطاء في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او
وجود الموانع او معارضة الوهم العقل او مشاكلة الحق للباطل ونحو ذلك ولا نسلم ان شيئا

من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد بدليل حديث معاذ
رضي الله عنه حيث اعتمد الاجتهاد برائه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي عليه فان لم يكن محلا
للاجتهاد ولا نسلم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة تقتدر بها
على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شايع ذايع في العرف كقولهم في تعريف
العلوم علم كذا فان المحققين على ان المراد بهذه الملكة ونحوها كقولهم الصناعة ايضا لا نفس
الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونها جهتي ادراك قوله بل هو العلم تعريف مخترع
للفقه بحيث ينضبط معلوما و المقصد بكل الاحكام بخ البعض الخ يدل على انه اذا ظهر نزول
الوحي بحكم فالعالم به مع الملكة المذكورة لم يسم فقيها واذا علم ثلثمائة احكام ستمائة وقبل
نزول الوحي بالظهور احترازا عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته قوله
مع ملكة الاستنباط اي العلم باذكن بشرط كونه مفروضا بملكة استنباط الفروع الفياسية من تلك
الاحكام او الاستنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم لوجود ساير النص للعلم باللغة من غير
اقتدار على النظر و الاستدلال لم يعد من الفقه و الاول اوجه قوله لا المسايل القياسية اي
لم يشترط في الفقيه العلم بالمسايل القياسية التي ينهض الفقاهة و الاجتهاد لكونها فروعا
مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور
فان قيل هذا انما يستقيم في اول الفايسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسايل
القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان
يعرف المسايل القياسية باجتهاد فيفوت شرط العلم بها لزم الدور ثم يشترط ان يعرف اقوال
المجتهدين في المسايل القياسية ليلائمه في مخالفة اجماع فان قيل المسايل القياسية مما ظهر
نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط المجتهد الاخير العلم بها قلنا نزول الوحي بها
انما ظهر المجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط
له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا احتمالان الاول ان
المقصود تعريف الفقه المصطلح بين العوام وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كساير العلوم
وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون عبارة
عن جملة من الاحكام ويوما باكثر او الاكثر وهكذا يتوايد الى ان قرض زمن النبي عليه ثم اخذ
يتزايد بحسب الاعصار و انعقاد الاجماعات وايضا ينتقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الاحاد
والثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه لعدم الاجماع في زمانه فكانه اراد به
العلم بما ظهر بنزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان وتمثل في التعريفات
بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسايل
الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده او ظهر عليه بنزول به وح يكون الفقه الوحي

والاجماع والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شبهه من قبلنا و
افعاله وقول الصحابي ونحو ذلك فراجع الى الادلة ولذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا
ظهر للواي في اثبات الاحكام وما جعل بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه استدلالا فمحصله رجع
الى التمسك بمعقول النص والاجماع ثم هذه الثلاثة الاول اصول مطلقة لكونها
ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه كما سيناد الحكم الى ظاهرا دون وجه لكونه
فرعا للثلاثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند
اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصف من الخصوص الى العموم ومن ههنا قال اصول الفقه
ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة واعترض
بوجوه احدها انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر او لم يكن ولهذا صح
اطلاقه على الاب وان كان فرعا وثانيها ان السبب القريب للشيء مع انه مسبب من البعيد اولى باطلاق
اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن سببا عن شيء آخر وثالثها انا لو سلمنا بعض الاقسام في معنى
المعلم لا نسلمه في كل فرعه فلزوم ان يوجد القسم الضعيف فيفعال مثلا الكلمة فسمان اسم وفعل والقسم
الثالث هو الحرف ورابعها ان تغير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتغيير بزيادة صورة اخرى وهو
معنى الاصالة المطلقة وخامسها انه لا اجماع ايضا يتعول السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب
عن الاول انا لا ندعي ان لعدم الفرع حكما في معلوم الاصل بل ان الاصل معقول بالتشكيك وان الاصل الذي
يستقل في معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتنى في ذلك المعنى
على شيء اخر بحيث يكون فرعه في التحقيق مبنيا على ذلك الشيء كالقياس والاضعف عن دخول
في الاصل المطلق بهذا الكامل في الاصالة وهذا بين واما الاب فانما بنينا على ابيه في الوجود
لا في البنوة والاصالة للولد فلا يكون ما ذكرنا في شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر
في فرعه والمفضي اليه واثر البعيد انما هو به الواسطة التي هي السبب القريب في فرعه فبالضرورة
يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس
مثبتا لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قويا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم
الفرع الى النص والاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم ما ذكر لو سلمنا لزوم ما ذكر لو سلمنا
كيف ونحن نجد ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره
ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه عام في الباب ان يجوز
وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير التقرير حسب الواقعة حتى يكون القياس هو الذي يفرد الحكم
ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وان اريد حسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم
حقيقة الى القياس ليكون اصالة كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند
في تحققه كما في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يتفرع الى ملاحظة السند ولا التفات اليه

حد السؤال

كالاستحسان والاستحسان

جعل صاحب المحصول قسما خامسا وسماه

مخالف لما سبق من ان كلام الشيء والاجماع كاشف معرف

حيث كان مختصا بالاصل فهو

ان

لا نسلم ان الاصل المطلق ما كون هو

تعريف المطلق للاصل فقط

بان تعلل النص والاجماع بطريق الوجوب

واما ما ورد به النص انما يكون قطعيا اذا

كان مقطوع الدلالة

بان ظني ثم ما ورد به النص والاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان مقطوع الدلالة

بان الاحكام الثابتة باخبار الاحاد ظنية قوله وثالثها هو الذي ذكر في المحصول وعينه ان الحكم
مقطوع والظن شرط ثبوته ونقيضه انه لم يدل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرة اخبار
الاحاد في ذلك بمنزلة نص حتى صار متواترا المعنى فهذا من اعتبار الشايع غلبة الظن في الاحكام
صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى
فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير نصوبية كل مجتهد
فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان قلنا نكون مظنونا فيصير معلوما
ملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه
ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على نصوبية كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب احد فكما نه ثبت بنص
قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا
علم الله به فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون العلم عبارة
عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته
في الواقع قطعا وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما الممكن في هذا
المقام ما ذكر بعض المحققين في شرح المنهاج ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع
وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى
فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به قطعا معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالعلم
قطعي والظن وسيلة اليه وحاصله انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى به
ان يجب العمل به قطعا بما يظن انه حكم الله تعالى فقوله والعالم يجب العمل به عين النزاع وان سلم ذلك على ان كل ما
هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى به قطعا كما هو راي البعض يكون ذلك وجوب العمل ضروريا بعادة معه له اصلا

قول واصول الفقه ما سبق لك بيان مفهوم اصول الفقه فهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من
الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي
ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا
فالقياس وان الدليل اما ان يصدر من الرسول عليه او لا والاول ان تعلق بنظمه لاعجاز فالكتاب

الى الشرع والى

كان يكون

نحو الثلاثة وحيا

لجواز ان يكون بل المقسم

واقسامه عموم من وجه

لان الخطاء الذي لا يخلو الامة معصوم عن

الخطاء الذي لا يخلو الاجتهاد فان العصمة

الفضلاء بخلاف الاجتهاد فان العصمة

فيهم ليس بشرط

ويدخل فيها اقوال النبي

عليه الصلوة والسلام وافعاله

تحسين

ان يفعل شيء كذلك الاحكام

بخلافه

بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يكون بدون الاعتبار احد الاصول الثلثة والعلم المستنبط منها و
قد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زايدا على الشيئة السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه
لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظني **قوله** وعلم
اصول الفقه بعد ما يفرد ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليها ان
يقصد زيادة توضيح وبيان كشجرة الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها
منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في
السبب القريب من اطلاق المتوصل الى الفقه اذ في البعد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيجمع
العلم بقواعد العربية والكلام لانها من مبادي اصول الفقه والتوصل بها الى الفهم ليس بقريب
اذ يتوصل بقواعد العربية لمعرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة
ذلك يقدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت
الكتاب والسنة ووجوب صرفها ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان
لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل يتعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه
ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما ليس به لتعذر او احاطة بجميع الجزئيات فـ
فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمي العلم
بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعمموها فوجدوا
الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة
والكراهة والاباحة وتأملوا في كيفية استدلال تلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى
تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقها بكيفية استدلال تلك الادلة على
الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه تتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك
الاحكام الجزئية من ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والتمات
وبيان الاخلافات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي
يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقصد الاجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم
الخلاف فانه يدان لم يكن قواعده ما تتصل بها الى الفقه توصلا قريبا بل انما تتوصل بها الى
محافظة الحكم المستنبط او مدافعة ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب
يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا والا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسايل الفقه وبثوا انكاته
عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه **قوله** ويعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل
للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله على الصدق والكذب خبرا ومن
حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزأ من الدليل مقدمة ومن حيث تطلب الدليل مطلوبا
ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يعم في العلم ويسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف

العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع
المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل يتألف لا محالة من مقدمتين تشتمل احديهما على الاصغر
ويسمى الصغرى والاخرى على الاكبر ويسمى الكبرى وكلتاهما تشتمل على امر مكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط
اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى
الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثاله اذا قلنا العالم
واجب لانه متغير وكل متغير واجب فالعالم واجب الاصغر هو الواجب والاكبر هو المتغير والاوسط
وقولنا العالم متغير الشايع وكل ما هو الشايع هو واجب فالعالم واجب وقولنا كل ما هو الشايع هي الصغرى وقولنا كل
متغير واجب هي الكبرى والدليل المذكور من
الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهل الحصول
عند الاستدلال على مسايل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة
الحصول لفرض المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية
موقوف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرايطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة
فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه وتندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف
لا مزيد عليه **قوله** ويكون القياس مذاديا الرأي مجتهد يعني بشرط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد اراء
المجتهدين عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء
في جواز الاجتهاد على خلافه **قوله** ولا بعد ان يقال الظاهر انه لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث
التقليد في كتبهم مصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد **قوله** ولا يقال الى الفقه
لان المقلد يتوصل بقواعد العلم الى مسايل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها التفصيلية
لان علمه بها ليس عن ادلتها التفصيلية **قوله** ببحث في هذا العلم عن ادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالها
على حذف المضاف اذ لا بحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شايع
في عبارة القوم **قوله** فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية والمراد به
بالعرض ههنا المحمول على الشئ الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشأ وكه الذات بان يلحق الشئ لذاته كالادراك
للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان بواسطة تعجبه او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحريك
بالانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب ثبت
الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على
انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى
اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة يعني ان جميع
محمولات مسايل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نسبة ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة و

بعيده

فلمقابل الظاهر ليس ببعيد وعدم ذهاب احد الظاهر الموجود ليس بمعلوم وجميع المتعرضين لم يتعرضوا لبحث التقليد في كتبهم صرحوا بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد عند عدم وجدان الاصل والاستصحاب ولا يخفى ان عدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود ولا يخفى ان هذا لا يصلح للاعتذار عن البعد كيف ومجرد عدم الوجدان لا يصلح كافيا في مقام التحديد

دلالة

والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسايل
الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة قلت لان المقصود
بالنظر في الفن هي التسبيبات المنتهية الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر
الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لعالم اثباته
للحكم بينما كالعدالة الشاهد وخبر الواحد قوله واما الثالث يعني العوارض التي للادلة والعوارض التي
في هذا العلم وكلها داخل في لحوق ما هي مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي
للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسميه او فعليه ثلاثيه
مجردا او رباعيه معربه او مبنيه الى غير ذلك مما لم داخل في الاثبات والنفوذ فلا نبحث عنها في
الاصول وهذا كما ان الفاكهي يبحث في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظه واعوجاجه و
استقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك قوله
اذ تذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول
قوله كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد
اورسم فيوصل الى التصور ومن حيث ان جنس او فصل او خاصة فتركيب منها حدا ورسما وعن احوال التصديق
من حيث انه حجة يوصل الى تصديق ومن حيث انه قضية وعكس قضية ونقيض قضية فالف منها حجة وبالجملة
جميع مباحثه راجعة الى الايصال والمآل دخل فيه وقد نفعه البحث عن احوال التصور الموصل اليه بان ان
كان بسيطا لم تحد وان كان مركبا من الجنس والفصل تحد وان كان له خاصة لازمة بينة رسم والا فلا و
يمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب
دون البسيط فيكون من المسايل قوله لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو
الادلة الاربعة ولا يجب غيره عن احوال الاحكام بل انما تحتاج الى تصورها لتتمكن من اثباتها ونفيها
لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لما رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة
ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعا الى احوال
الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل العضد الكلية التي نتوصل بها الى الفقه فجعل
احدها من المقاصد والاخر من اللواحق بحكم غلبة مباحث الادلة اكثر واهم لكنه
لم ينفع المحاصلة والاستقلال قوله ان اريد بالحكم هذا كلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية
معرفات واماراة ولو سلم انها ادلة حقيقة فلا نسلم ان العلم بثبوت الشيء او انتفائه
غاية ما في الباب ان العلم يوجد بعض الادراك الجازم او الراجح ليعم القطع والظن فيصح في جميع الادلة
وهذا لا تنافي بين الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك اذ لا دليل فيه يعم الدليل ما يفيد نفي الثبوت
ان اراد انها امارات فلا يفيد كيف يستقيم تاويل ثبوت الحكم بثبوت العلم بها
فحواه لانسلم انها امارات بل كثيرا ما توجب العلم بثبوت الشيء او انتفائه
بل الكثير منها يفيد القطع على ما يعرف موضعه
ولئن سلم انها امارات فالمراد بالعلم اعم وان اراد انها امارات بالمعنى الاخص فلا يفيد بعضها
ثبوت الحكم ولا نسلم الملازمة بين الامارة وكون الشيء سببا مثبتا للحكم الحادث فان
اسباب الشرايع بامر الشارع كذلك وقوله ولئن سلم انها ادلة لم يفد القطع حتى يعم الظاهر
انه اراد بالادلة الحقيقة لا ادلة القطع بقرينة معارضته لقوله امارات وانى كلام وهو قوله
ليعم القطع والظني ما نعم ادلة لان الدليل القطعي لا يفيد الظن ط

كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما شعر به كلامهم قوله واعلم ان هذا بلد مباحث
في الموضوع او رد ما خالفا لجمهور المحققين تنجر منها النايرين فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام
الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاشين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه
في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين او لا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لها داخلة في المبحوث
عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف لا اولا فان كان كذلك فموضوع العلم
كلا المضافين كما وقع في البحث عن اصول الفقه في ثبوت الادلة للاحكام والاحوال التي لها داخلة في ذلك بعضها
ناشيا عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم كونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة
والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته
وغير ذلك او كان اضافة لكن لم يدخل الاحوال الناشية عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق
الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق لم يدخل في حوال التصور والتصديق الموصل
اليه في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع لم يكن الا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب
اختلاف المسايل بل الموجب لاختلاف العلم فروقة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات ولهي المسايل وفيه
نظر لانه ان اريد باختلاف المسايل مجرد تكثرها فلا نم انه يوجب اختلاف العلم فظاهر ان مسايل العلم
الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم تكن
الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط
تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تشارك
في جنسها وهو المقدار في الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه وعوارضه
والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تشارك في كونها منسوبة الى
الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية هذا الشرط في وجوب التحقق وان ليس كما حدا ان
يطلق على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين
متناقض نفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسايله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل
للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او الاشتراك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق
في المنطق قوله ومنها انه قد يذكر للحيثية البحث اللاحق في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث تقال موضوع
هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود
من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون
من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجود المجردة
هو الموجود من حيث انه موجود يعني انه يبحث عن العوارض التي يلحق الموجود من حيث انه موجود

اذ قد يبحث في علم عن امور ليست اعراضا ذاتية لموضوعه بل لاعراض ذاتية له كما يبحث في علم الاصول عن احوال الادلة من حيث تكون المبحوث عنه عارضا للدليل والدليل عارضا للحكم وغيرها مما لا تكون المبحوث عنه عارضا للموضوع بل تكون موضوعه اشياء كثيرة

مشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع
علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبعة والحيثية فيهما بيان للاعراض الذاتية
المبحوث عنها لجزء الموضوع والحق لها وقوع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق
الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات
المسايل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي
السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبايعها وحركاتها ومواضعها وتعرف الحكمة في صنعها و
تنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم
المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال والثبات فيها وبحث فيه عما يعرض له من حيث هو
كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيع مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد العروض وههنا نظر
اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تاره جزء من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد
عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقايق انواعا واجناسا
واعتبارات وتحتوا اعما خلطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسايل كثيرة منحدرة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع
وان اختلفت محمولا لانهم جعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا تفرد بالتدوين والتسمية وجودوا الكلي احد
ان يضيف اليه ما يطلبه عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة
البشرية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا مرية للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متشابهة فيبحث عن
جميع عوارضه الذاتية ويطلبها ولا مرية لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر الى احوال الشيء وذلك الى احوال شيء اخر
مغايرة له بالذات او بالاعتبار فيأخذ في احد الحدين مطلقا وفي الاخر مقيدا او يأخذ في كل منهما مقيدا
بقيد آخر وذلك لان المحمول له مطلوبه والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا
فلانه ما لم يعلم الله وشمول موضوعه على اعراضه الذاتية فلكل احد ان يجعل علوما متعددة بهذا الاعتبار
مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما اخر الى غير ذلك فيكون الفقه
علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط للاتحاد والاختلاف وتحقيق هذا المباحث في كتاب
البرهان من منطوق الشفاء قوله وانما قلنا استدلال على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد
الحيثي الذي له كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا وبعضها اضافيا
كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة
انه لا شيء من تلك الصفات بحاله لجزء له لعدم الجزء وللمباينة كما مثناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته
الى امر منفصل وكان ينبغي ان نعرض لهذا اصلا وح اما ان يكون كل منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل في
المبادي اعني الصفات التي كل منها مبداء لصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها

وهو دليل ما بحثنا عنه: اذ المبحوث عنه ما هو من الوجود المقيد بقيده الخيثية فلا يكون البحث عن حيثية الوجود قيدا

كالعلوم الوسيطة فانها موضوع لجميع اللحاظ عند بعض المحققين والتفاوت بالاعتبار فان اللحاظ موضوع العرض من حيث احواله الاضافية وموضوع الغرض من حيث احواله الاضرارية وموضوع المعاني من حيث انطباقي يعني ان الملاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي الا على ما هو الواقع في بعض الاعراض الذاتية علما وعن البعض الاخر علما اخر فيكونان علمين

باتحاد

لذاته فيثبت عرض ذاتي وح فبالبعض الآخر لا يجوز ان يكون لجزء لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب او لغيره فلا يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض لذاتيه ولو سلم فاللازم تعدد ها وهو غير مطلوب والمطلوب نوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض اللازم الذاتي هو في اضاعرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال **قوله** ولا نه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم اشكال الواحد الحقيقي بصفاته بالغير وهو محال لانه يوجب اتصافه في ذاته واحتياجه في كماله وفيه نظر لانه ان اريد بالاشكال بالاعم المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض لاجل تعلقه وان اريد بالاعم من المنفصل والصفة فلانا نم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب اتصافه في الذات كيف والحق توقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مخصصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مخصصا بما يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي آخر **قوله** فنقيضه نفريع على قوله فيثبت عن كذا وكذا يعني نسبة البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام نفس الكتاب اي مقاصده على قسمين والمبحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس لتقدم الاقدم بالذات والشرف

باب الكتاب

واما الترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما تتمة وتذييلا لركن القياس **قوله** الركن الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل نفس الدليل حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن غير للكتاب وبالفي الكلام تعريف للقرآن ويلزم له عما شبهة لان المجموع تعريف للكتاب لا يلزم ذكر الحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء يشمل كلام الله وعينه على ما نوهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشاحة وان كانوا اله ينا فشون في دلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلا زالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف نواترا نم كل من الكتاب والقرآن مطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك في كل آية آية لا بمجموع القرآن فاحتاجوا الى تخصيص صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بها كونه معجزا منزلا على الرسول

مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم لا نزال ولا عجاز لان الكتبة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونها في زمن النبي عليه وبعضهم لا نزال و الكتبة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتبة في المصاحف ولا ينقل عنها في زماننا فهم فيها بالنسبة الينا من ابين اللوازم واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المجزة هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والمصنف اعتمد على ذكر النقل في المصاحف نواتر الحصول الى حد الاضطرار بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصحف ابتداء لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الاحاد كما اختص مصحف ابي او الشهرة كما اختص مصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز والى تاكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التعبير فالمشهور من مذهب ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكره كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها من القرآن لتواتر الكل الا ان التواتر في البعض قد انقطع في الاثناء فصار كاخبار الآحاد في انه يفيد العلم لا العمل فلا يكفر جاحده وهذا هو الاصح من مذهب الشافعي رحمه الله وانما ما بعدها الى واحدى لانه اصح حقيق

الذهب الخالص او اول السورة آية من القرآن اولت للفصل بين السورة بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن فذهب بعضهم الى انكار دخول السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهته في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا لا تنهم الكفر فان قيل فعلى ما اختاره المتاخرون هل بقي اختلاف بين القولين قلنا نعم هي عند الشافعية آيات وتسع عشرة آية من السورة كما ان قوله فباي آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شيء من السور وجاز تكريرها في اول السور لانها نزلت لذلك وتعلن لذلك بخلاف من اخذ ملحق بالمصحف اياتا مكررة مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا فعلى هذا هو المناسب لغرض الاصولي تكون المراد بما نقل بين دفتي المصاحف هو ما شمل الكل والبعض الا انه ان بني على عمومه يدخل في الحد الحرف او الكلمة من القرآن وليست قرانا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه ليس قرانا ويحوم مسته على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للنوع الكلي ولا يرد عليه شيء الا انه لا تناسب غرض الاصولي فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان تكون القرآن ايضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه

حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل و البعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل و البعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل و البعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء **قوله** فان اتمام الجواب يتوقف على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب او القران وتمييزا له عن سائر الكتب و الكلام لا يستقيم لانه لا يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف و الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لما هية الكتاب و القران فلا بد من معرفة ما هية المصحف فهي موقوفة على معرفة ما هية القران ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القران فيلزم الدور ولا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لما هية القران دون الكتاب لانا نقول ما هية الكتاب هي بعينها ما هية القران لما مر من انهما اسمان لشيء واحد فتوقف المصحف على ما هية القران توقف على ما هية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا مرادف للكتاب و القران فالمصنف صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب و القران اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان اريد تعريفها هية القران اشارة الى ان ما هية الكتاب هي ما هية القران فذكر احدهما يغني عن الاخر فان قيل تفسير المصحف بما جمع فيه الصحايف مطلقا على ما هو موضوع اللغة وخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز القريبة فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القران بمعنى المجموع الشخصي هو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه لا يشتبه عليهم فلا دور قلت لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة الكلي فمبنى كلام المصنف على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي **قوله** بل تشخيصه اي تمييزه بخواصه فان كلمة اي يطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شيئا كان او غيره **قوله** يطلق على الكلام الازلي كما في قوله عليه السلام القران كلام الله غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة منافية للسكوت و الآفة ليست من جنس الحروف و الاصوات لا تختلف الى الامر و النهي و الاخبار ولا تتعلق بالماضي و الحال و الاستقبال الا بحسب التعلقات و الاضافات كالعلم و القدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات و الحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله و القران على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القران اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف ان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة **قوله** على ان الشخص لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة ونحوها كالتعبير عنه باسم العلم و الحد لا يفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والشيء

فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي و الكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القران مركب اعتباري لا محالة ثم لا حاجة الى سائر المقدمات والى ما ذكر في تشخيصه من التكلفات وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخص على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان تذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها تزول المحدود ايضا لغير ذلك الشخص فلا يتغير عدم صدق الحد بل يجب و الحق ان الشخصي يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن لشيء اكه بين كونه بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير على ان الحق هذا وهو ان القران عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرأه كل واحد منا هو القران المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرئيل عليه ولو كان عبارة عن ذلك المشخص القائم بلسان جبرئيل عليه لكان هذا مما تلاه لا عينه ضرورة ان الاعراض يتشخص بمحالها فيتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما واذا حققت فالعلوم ايضا من هذا القبيل فمثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القران ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسان جبرئيل عليه خاصة يكون لقوله على ان الشخص لا يحد تاويلان احدهما ان الشخص الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القران لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصيا و الحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه و القراءة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القران هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله في تفسير القران و النحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء **قوله** فان الاعراض تتشخص اي يتميز بواسطة المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التاليف المخصوص بين الحروف والكلمات و الاثبات و الهيئة الحاصلة بالحركات و السكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد الالفاظ حتى اذا انضاف اليه تشخص الالفاظ ايضا يصير شخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمصنف اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصيا قبل ان تنضاف اليه تشخص المحل ويصير شخصا حقيقيا وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد سورة من جنسه في البلاغة و الفصاحة التي هي في الدرجة العالية

وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع كما لا يخفى نعم نوقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو
بعض مترجم اوله واخره توقيفا من كلهم منزل قرانا كان او غيره بدليل سورة ص اى من ذلك الكلام المنزل فافهم قوله ونورد اى بيان اقسامه
ولهذا احتاج الى قوله بسورة ص اى من ذلك الكلام المنزل فافهم قوله ونورد اى بيان اقسامه
واحواله المتعلقة بافادة المعانى واثبات في بافادة الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك و
المراد بالمتعلقة بافادة المعنى ما له مزيد تعلق بافاده الاحكام ولم يبين في علم العربيه مستوفى
كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك مما لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث
العربيه وان تعلق بافادة المعانى لما تقال المراد ما تعلق بافاده الكتاب المعنى وهذه نعم الكتاب في غيره
لما نقول وكذلك المباحث المورودة في الباب لا اول بل الثاني ايضا ولهذا قيل كان حقها ان يوخر عن
الكتاب والسنة الى ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به الف والصق فذكر
عقيبه قوله لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى ولتتعلق فيه ودلالة
عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه لهو لا اول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو
الثاني وان كان باعتبار دلالته فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل مخدوم
الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول ما هو صفة
اللفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعباره وبالاشاره
وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف لعبارة النص اشارته ودلالته واقتضائه وذكر في
غيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم معقولا او غير معقول والثابت بالمعنى النظم والثابت
بالمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا للصحة فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع
اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم
وصرح المصنفان بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط
فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم
الالتفات الى العبارات واختلافها من باب المشاجرة وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة
الى المعنى حمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا واردوا ان
النظم الدال على المعنى للنظم بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ
الدال على المعنى المجموع اللفظ والمعنى وكذا المجاز يتعلق بالبلوغه وهي من الصفات الراجعة
الى اللفظ باعتبار افادة المعنى فانه اذا قصد بها دينة المعاني بالتراكيب عرضت اعراض مختلفة
بعض اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي يقدر الطاقة صار
الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا لم يشبه معارضه صار معجزا فلا مجاز في صفة النظم باعتبار

ثبت

افادة المعنى له صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز لان المطلع عليه
خارج عن طوق البشر كما يقال ان نفير الناقة وفاد من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم
بانه يحمل من المعاني ما لم يحتمل كلام لغو ومقصود المشائخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع
التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة لو جاز قراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عندنا اسم
للمعنى خاصة قوله المراد من النظم هنا اللفظ لما يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ
مترتبة المعاني ومناسبة الدلالات على وفق تشفيع العقل لها نوالها نه النطق وضم بعضها
الى بعض كيفما اتفق وهو لا الفاظ المترتبة بهذا المعنى عبارة لو قيل نه فما يتكلم من ذكرى حبيب تبكي
فمن حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لما نقول هو يطلق نه هذا المقام على المؤدي حيث نعم ايما
الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد بالنظم اللفظ لما غير الهم الا ان يقال المراد باقسام النظم
الاقسام المتعلقة بالنظم بان يتبع صفة لمؤداه الالفاظ الواقعة فيه صفة للنظم نفسه اذ الموصوف
بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ
يطلق على الرمي فكذا النظم على الشعر فينبغي ان تحترز عن اطلاقهم قلنا النظم حقيقة نه جمع اللولوء في
السلك وضم النظم الشعر واللفظ حقيقة نه الرمي والنظم فاوثر النظم رعاية للادب
واشارة الى تشبيه الكلام بالدر قوله بل اعتبر المعنى لان في النظم على التوسع والمعنى هو
المقصود كما سيأتي في حالة المناجاة فرخص نه اسقاط لزوم النظم ورخصة لاسقاط لا تخص
بالعذر وذلك فيمن لا يتم شيئا من البدع وقد يتكلم بكلمة او اكثر غير ما وضع له ويحمله للمعاني وقيل
من غير احلال للنظم حتى يطلق قراءة التغبر تعافا وقيل من غير تحد وله كان مجنونا فتداوى
او نديما فتعقل واما الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون كذا فسيجيء ان قيل ان كان المعنى قرانا
يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد اعني المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه
وان لم يكن قرانا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا اقام العباره الفارسية مقام النظم
المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف كعدد ايات وان لم يكن تحقيقا او حمل قوله فاقرءوا ما تيسر من القرآن
على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل راجح له فان قيل فعلى الاول يلزم في لابة الجمع بين
الحقيقة والمجاز اذ القرآن حقيقة في النظم المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد
الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سيأتي قوله
بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف في الفارسية لا غير قوله
حتى لو قراءة اية اشارة الى انه لا يجوز الاعتماد والمداومة على القراءة بالفارسية والخايض بل للنظم
ايضا فان قيل المتاخرون على انه يحب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المنظم مس مصحف كتب

ثبت

بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بنى الكلام على راي المتقدمين
فانه لا نص عنهم في ذلك والمتاخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى قوله
لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح ابن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله ظاهرا
يخالف كتاب الله حيث وصف المنزل بالعربي وقال ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة لا يتضح لاحد ما قاله
ابو حنيفة وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف قوله باعتبار وضعه بيان
للتقسيمات الاربعة اجمالا وفي لفظ ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار
هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث
عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار
ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان
تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال قريب على ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا
وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام
والمشترك والماول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد
وهو العام فان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو الماول والا فهو المشترك والمضمر
اسقط الماول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح
والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر
فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما
ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص فان لم يحتمل
فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه بغير الصيغة وهو
الخفي او لنفسها فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل
والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق
الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه
بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء الا ان
هذا وجه ضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق
بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف
بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب
والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه لو جعل الجميع اقساما
متقابلة لكفى منها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام القسم الاول فان لفظ العيون

وبطريق صح

وهو قسم الاستناد

وان دل عليه بالمفهوم شرعا وان لم يدل لا لغة ولا شرعا ففي التمسكات الفاسدة كم

مثلا عام من حيث يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا
التقسيم الثاني قوله وهذا ما قال عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل
الصيغة واللغة مترادفان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب
ما ذكره المصنف وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات
وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه
بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى
المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني
بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اي في طرق استعماله وانه في الموضوع له فيكون
حقيقة او في غيره فيكون مجازا وفي طرق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من انه بطريق الوضوح فيكون
صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك طرق اظهار المعنى
ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع
على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما قوله التقسيم
الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه للكثير بوضع
كثير او لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة
اللفظ او لا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من احاد ذلك الكثير فهو العام
والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد
شخصي او نوعي او جنسي ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص
والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل
القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الجنسية
ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في
اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر كالزكوة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما
صرح به البعض والعام لفظ موضوع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا
واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون
لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان
المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما سيجيء فان قيل المراد بالاستغراق اعم
من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجمع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل
كما في مثل من دخل داري اولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلت

منه فهم البدلية

وجه الشيء طريقه والمراد من الوجوه الاقسام تحقيق

النظم اي صح

يقال اراد بالوضع المتعدد في تعريف المشترك الصادر من واضع واحد كواضع اللغة او العرف فلا يشمل تعريف المشترك المقبول والمنبه على هذه العناية لمثيله بالعين على ان مثل هذه العناية في تعريفات المشايخ غير عزيز جوابه انه اراد بالوضع في المقسم الوضع اللغوي

لمعنى آخر صح

بل يحتمل كل واحد على السواء

فيكون المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة مستغرقة فلا يكون القيد السابق للتحقيق بل يكون للاخراج

في يدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثرة قلنا لو سلم فانها تصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الاحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثرة الوضع لكل واحد من آحاد الكثرة او لامر يشترك فيه آحاد الكثرة او لمجموع وآحاد الكثرة من حيث هو المجموع فتكون كل من الوحدانية الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس اجيب بانه موضوع للكثرة بحسب الاجزاء قلنا المعرف هو الاجزاء المنتشرة لا الكل كما في الماهية فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب تلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم يوضع للكثرة قلنا الوضع اعم من الشمول والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم مبني على الكثرة الغير المحصورة واللفظ كذلك مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد عن المجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا مع الوضع النوعي لذلك وكون عمومها غلبيا مزويا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد كما سيأتي في ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز في التعريف للعام المخصوص لانا نقول لو لم نقم انها مجاز كيف ولم نجعل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثرة غير محصورة كما يقال المراد غير المحصور هو ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لا نا نقول في نحو السموات موضوعا للكثرة محصورة ولفظ الالف للكثرة غير محصورة ولا مرية في ان الاول عام والثاني اسم عدد كما يقال هذا القيد مستدرك لان من الموضوع عام الاخراج عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له فنقول ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات لما يلزم لها من ضمها الى الواحد لا نا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته او للكل لاجزائه فاغنى الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الاحاد مستغرقة لما يصلح له فدخل تحت الحد قوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له ما تناوله لذلك حسب الدلالة

قوله والجمع منكرا المعتبر في العام عند من لا يسلمه وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء وجد الاستغراق او لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا او لا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والجمع منكر الجمع الذي يدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت لقوم رجالا وفي الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل

عام مقصود على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على ما سيجيء عبارة المصنف لما خوله في قوله وان لم يستغرق جمعه منكر ونحوه وفساده بيّن قوله او باعتبار النوع كرجل وفرس اشاره الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمراة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك قوله ثم المشترك ذكر في الاسلام وعين ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول وفسر المؤول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي واورد عليه ان المؤول قد لا يكون من المشترك ويرجح قد لا يكون بغالب الراي كما ذكره في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقهم البيان بدليل قطعي سمي مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس سمي مؤولا واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق المؤول بل المؤول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الراي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التامل كما في بلاغة قرءوء مع كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التاويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الراي التامل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجح بالاجتهاد والتامل في نفس الصيغة لتتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة تحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر الى الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وصفا بخلاف ما اذا حمل عليه بنظره فانه يكون تغييرا كما تاويلا او قياسا وخبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او متشابها فازيل خفاؤه بنظره او نظير

قوله وايضا لا سم الظاهر قيد بذلك لان المفسر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه مع الضرب مع الفاعل والمضروب معناه مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واخذوا بقوله وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليست معنى المفعل هو الفعل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الشيء مع المفعال اذ التعبير عما تصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول سايغ بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعل والفاعل اذ يقول هذا التعبير لا تصدق الا على صيغة يكون على وزن الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل

لانه ما من عام الا وقد خص منه البعض فكل عام يكون واسطة بتأمل

وحكموا بارثه على الرجل والمراة بخلاف الجنس لخفي التفاوت حتى قالوا الواو في عبدا فظهر انه لم ينعقد البيع

وكذا الظاهر والنص اذا حمل على بعض محتملاته صار مأولا بلا خلاف بوجه

لانه اضافه الحكم الى الدليل لا قوته اولى ولهذا قالوا الحكم في المنصوص عليه معنى وفي النص لا الى العلة لانه اخوى منه وان كان في غير محل النص بخلاف العلة بخلاف المعبر لان النسبة اللاحق به مثلهم في القوة فجاز اضافة الحكم الى المعبر بحق

وكذا المجمل

فان مفهوم الفاعل كما له الضارب وهو اعم من الانسان وغيره من الجواهر والعرض والزمان والمكان بخلاف المتكلم فان مفهوم مكان محل

ثم الاعلان في جواب هذا السؤال كما توهم صاحب الكشف كذا وهذا تعريض بصاحب الكشف
فان رجلا في قوله ما رأيت رجلا لفظ ابدا وضع لنفي العموم لكن لا على الدوام وضع
الاستغراق

او المفعول له بالا فعل والفعلان والمنفعل والمفعل وخود لكل فليس معنى لا بعض ولا فضل
مثلا هو البياض والفضل مع لا فعل وكل مع العطشان وهو العطش مع الفعلان وكل مع الخير
هو الخيرية مع الفعل وكل مع المنخوح والمدحوج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل و
المفعلك ان منه ذلك يمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع فان القول بان معنى المفعل هو القتل
مع المفعل ليس ما بعد من القول بان لا بعض معناه البياض مع لا فعل و المدحوج معناه الدحرجة
مع المفعلك قوله وهما اي العلم واسم الجنس ما مشتقان كما تم ومقتل ولا يبعد التمثيل نحو ضارب لمن
جعل الصفة فيما لم اسم الجنس اولا كزيد ورجل والاشتقاق تزيادة باعتبار العلم فيقال هو ان
نجارا بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمردود اليه
مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تأخذ من اللفظ ما تناسبه في حروفه الاصول وترتبهما
فتجعله دالا على معنى تناسب معناه فالماخوذ مشتق وللماخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا
باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير قوله وان اريد
منه المسمى بلا قيد فمطلق متعرفان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان اللام
بقوله ثم فتحرير رقبة تحرير فرد من هذا المفهوم غير مفيد بشيء من العوارض قوله فهي ما وضع لما كان له
الخارج من التعيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابله بعض اقسام المعرفة
وهو المعهود اورد تعريفي النكرة والمعرفة على ما شمل الاقسام كلها قوله عند الاطلاق للسامع فندان
للتعيين وعدمه واحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع لمستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع لمستعمل في
شيء لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه رضى ان يكون ذلك بحسب حاله لا اللفظ ولا عبرة بحاله الا بالاطلاق دون الوضع
ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف لانه اذا قال جاني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا
عند المتكلم دون السامع ايضا لا انه ليس بحسب حاله اللفظ قوله اعلم انه لا يرد ان ثمانية اقسام المذكورة ليس
بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير
وقد تتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثر محصور فالوضع الواحد لا يكون عاما
ولا خاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة
الموضوعة خاص من وجه عام من وجه فسيجيء جوابه هذا غاية ما تكلف لتقرير هذا التقسيم وبيان
اقسامه والكلام في هذا موضع نظر فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التعيم اورد شروعه
للاحكام المتعلقة بالاقسام آ في حكم الخاص ب في حكم العام في قصر العام ج في الفاظ العام الخاص

ما العلم الشخصي ما تعلق الشخص واسم الجنس الشخص
مثل الشخص من الخاتم وجه من المواجهة
مما اعتبر فيه المعنى للاولوية لا للصحة
لان الاطلاق كما مر وقيل في مثال اسم
الجنس المشتق انه من قبيل المنقول
منك و هذا بناء على ما توهم من
خروج الظرف من نوعي الصفة
وهذا مما وقفت تحقيقه ٥ ج

كما هو مذهب الشافعي واما عند
الحنفية فلا فرق بين المطلق والنكرة ٤

مثلا المراد بالجمع ما وضع له اللفظ
سواء كان جمعا او مفردا فيما
فلا يرد كيف اشعر لفظ الجمع ان
لا يكون الفرد مرادا فيما سيأتي
فقد لا يشعر انهم اتفقوا على ان المفرد
موضوع للجنس فاختلفوا في اسم الجنس
انه موضوع للجنس فقط او للفرد منها والجمع
لما ذكر المسمى ممكن الفرد اشعر ان المراد
الجنس فيه دون الوحدة تأمل

جوابه دعواه ان اللفظ يكون عند الاطلاق و
اذ هي فهم السامع فقوله لا يمنع حاله الاطلاق
والمراد عند السامع فاسد ومما يستحسن
من التعريف يدل عليه لانا اعتبرنا
وهو بعينه الاطلاق لا على فهم السامع
وقوله اذا قال جاني رجل يمكن ان
يكون الرجل معينا للسامع غير مراد
لانه وان جاز ذلك لا يكون وضعه
لذلك ولا فرق بين ما ذكره المصنف الجمع
بل اللفظ فتأمل

المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا
واحدا واشرنا الى ان لفظ الماء ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعل قسيما
له نظرا الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة فاحتيج في التعريف الى كلمة او وذكر في الاسلام ان الخاص كل
لفظ وضع ليعبر به عن واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول
اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لانه اراد
بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقدم التعريف بهذا الاعتبار فرد خصوص العين بالذكر بطريق
عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصيته بحيث لا شركة في مفهومه
اصلا ولم يخرج ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسيمي
الخاص باعتباري والحقيقة تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في
المعاني وهذا وهم اذ ليست المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى
للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يتم متعدد او اعترض ايضا بانه اذا
كان تعريفا لقسيمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو وضرورة ان المعروض ليس مجموع القسمين
وجوابه ان المراد هذا بيان لقسميته على وجه يوخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص
اسم لكل من القسمين لا لمجموعهما على ان الواو قد تستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول
بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص يعني لا سم الموضوع للمسمى المعلوم اي المعين
المشخص قوله لوجب الحكم اي بسبب اسناد الامر الى اخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فوجب
الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام
لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد وعالم فلنا كانه اراد ان له دخلا في ذلك وعبارتهم
في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا وتعينا لما اديد به من الحكم الشرعي كلفظ الثلاثة في ثلثة
فروء يتناول الثلاث الخصوصة قطعا لاجل ما اديد به من تعلق وجوب التربص به قوله قطعا اي
على وجه لا يحتمل الباقي عند دليل وسيجيء في اخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال
اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشي عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من
مطلق الاحتمال ونفيه اخص اعم من نفيه لاعم فلذا قال والمراد وهنا المعنى الاعم قوله ففي قوله تعالى
ثلثة قروء بيان لتعريف على ان موجب الخاص قطعي تقرير الاول ان القرء حمل على الطهر بطل موجب
الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو
ظاهر فان قيل كلاهما جائز اما النقصان فكانه اطلاق الكل على شهرين وبعض قوله ثم الى اشهر
معلوم ما والزيادة فيلزم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة

الظاهر ان الاشاره انما هي في قوله
لانقال هذا العدد مستدرك الى قوله
او نقصانه

زيد عالم يفيد
اسناد العلم الى المخصوص
والمراد منه قوله على الانفراد كون اللفظ
مفيدا والا لما يتصور قطع النظر عن ان يكون
مفيدا بالمعنى الخارج او لم يكن

لانه توهم ان الخاص من حيث هو خاص يتعين
للتخصيص جريا على عادة الملائكة المرقومة
وليس كذلك بل قد يكون لغرض مطلوب قولهم فيفيد قولهم الخ
كما ان المراد الخصوص اذا اشمل الامكنة والبلاد ٤

هذا الوجه مغاير الوجهين الاولين اللذين
الوضعين والمراد على الاول ان يكون اللفظ موضوعا لمدلول
واحد على البدل وعلى الثاني ان يكون اللفظ موضوعا
لمدلولين او اكثر على البدل او يكون غير
ركون من المعاني والاعيان ٤

اي على وجه القطع اراده الغرعة وتعينا
اي بتيقن ذاته من غير شك بلا شبهة مؤكد
اخر والرض من المؤكد مزيد من المبالغة
من قول عرفا انه ليس بقطعي لبعاء
الاحتمال ٥ ج

من فروع العلم بالخاص ان الخلع طلاق فسيء علا بقوله ثم الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما
افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع علا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان كون ٢ الاول من هذا
الباب ليس بظاهر فلذا اقتصر المصنف على الثاني فهو شيء اثناء تحقيقه الى ٢ الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق
المعقب للرجعة مرتين بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومره
بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف اي التطليق الشرعي تطليقه بعد تطليقة على التعريف دون العدد كذا
قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصنف وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الى اخره بيان لوجوب العدة
وقوله الطلاق مرتان كلام مبتداء لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق الثلثة بدون ما يدل
على تعدد وترتب لا ينفي تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق
لا لذكره اي انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اي اثنان بدليل قوله ثم قال فان طلقها
اي بعد المرتين فانه صرح فيه ان المراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم اي علمتم او
ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي وزر واثم على
الرجل فيما اخذه على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة في الافتداء تنبيه على ان فعل الزوج
على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى جامعهما في قوله ان لا يقيما خص جانب المرأة مع انها لا تخلف بالافتداء ما لم
يتحقق فعل الزوج وكان بيانا بطريق المفهوم ان فعل الزوج هو الذي يتوقف فيما سبق وهو الطلاق وكان
هذا ايذانا للنوبخي الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالشرح بان فعل الزوج في الخلع والافتداء
المرأة طلاق على ما ذهب اليه الشافعي لو اه فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا
يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه محمد ٢ الاسلام بترك العمل بالخاص والمصنف
بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانت على مال او بدونه فدل على مشروعيته
الطلاق بعد الخلع علا بموجب الفاء قوله فساد التركيب هو ترك العطف على ٢ اقرب الى ٢ ابعد مع توسط الكلام
٢ اجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف اجيب
فان طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله وله
يحل لكم الى اخره كلاما معترضا مستقلا وارد ٢ انه بيان الخلع غير مصرف الى الطلقتين المذكورتين
واما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين ودل عليه سياق النظم وهو ان ٢ افتداء منصرف
الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان ياخذوا منه شيئا ان لم نخافا ان لا يقيما حدود الله
فان خافا فذلك فلا اثم في الاخذ والاقتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو في
اتصال بلا افتداء لانه ليس فلا فساد لان اتصاله لا خارج عن الطلقتين وكلام قال فان طلقها بعد
الطلقتين اللتين كملتا هما او احديهما خلعه و افتداء وبهذا يندفع اشكال ان احديهما لزوم عدم

ذكرها صاحب الكشف ٥

وانما قيد الطلاق بالمطلق لان وقوع المراجعة
وكونها طلاقا واحدا ليس للاحد وكذا

وثم يرد بالمرتين العدد ولكن التكرير
فامساك معروف او تسريح باحسان يخبر
بهم معلوم ان عليهم كيف يكون بين ٢ امساك
وقيل معناه الطلاق
الرجعي مرتان لا يملك رجعة بعد الثالثة
فامساك معروف اي برجعة او تسريح
باحسان اي بان لا يراجعها حتى تبين
بانقضاء العدة او بان يراجعها مراجعة يريد بها
تطويل العدة عليها وضرارها وقيل بان
تطلقها الثالثة في الطهر الثالث كما قاله
وقيل بان لا يوقع عليها الطلاق
عرفا وجوز الثاني كما كان جالسا حسن ان يقال
ثم قام ثم جلس ثم قام ثم جلس ثم قام ثم جلس
ثم قام ثم جلس ولم يعد الا الجلوس
ثم شيء الكسائي

واما قول الشافعي ان الكناية تحتمل الصريح كالسب
فغير مسلم فان الكناية بعد ما صار عرفا في غير الصريح
واما الصريح بعد الدخول فلا يحتمل الكناية ٢ منه
ابدع والعقوبة ٥
٢ حرف عاطف وضع لمطلق الجمع وهو الاصل
والتعقيب ٥ فرعا سلام
الضمير للحق الثاني عند ابي حنيفة رحمه الله
وانما تحق للاولى في الحلو والحلقوم على ما اذا
لا سنوه فما سواها عنده ٥

وعلى هذا ينزل بعض الشروح منزلة كلمة كان

فالواجب ثلث حيض وبعض اجيب عن ٢ الاول بان الكلام في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة
وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة ٢ الاولى بالادا بعد فوجب بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية
وقيل جاز نسبة العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس
الواجب عند الشافعي رضه ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى شائي له مثل ذلك وايضا
الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من
الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة النص او اجماع فكان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون
في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى اصل ٢ استدلال فيه لطيفة وهو انا لانم انه اذا لم يعتد الطهر الذي وقع
فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا ثلثة اطهار ثلثة الكاملة ويلزم
من البعض الذي وقع فيه الطلاق والفرد الناقص باعتبار ما موجب العدة لكنه لا يفيد الشافعي لانه لا يقول
بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم نعتد اباحنيفة نعواه في دفع ما يرد من المعارضة
بوجوب ثلث حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض قوله على ان بعض الطهر جواب سوال توجيهه انا لا نم
انه اذا لم يعتد الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لانا نمنع ذلك لو كان
الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة
قبلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما لمجموع فوجبت ما ذكرنا سالما عن
المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل فرد او اشماله على ثلثة اطهار والكثير
باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف ٥ ان لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين ٢ الاول و
الثالث في صحة ٢ الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بقضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على
انقضائه وليس كذلك فان قبل الطهر حالة مستمرة لا تدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه
بالحيض كسائر ٢ امور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء ٢ الاعداد الا عند
انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كون تمام طهرا واحدا
فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض من طهر واحدا
ولا يلزم عدم الفرق بين ٢ الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من ٢ الاول قد انعطف بالحيض
فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لم يكن طهرا واحدا اما لم ينعطف فلنا دخول ٢ الامور
المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فانه كما لا يتصف اول الفرد بكونه طهرا
واحدا فكذلك لفوه فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من ٢ اول لوجود ٢ انتهائها الى الحيض
جاز اطلاقه على البعض من الثالث لوجود ٢ ابتداء من الحيض وان اشتهر هذا استعمال ذاك وان ادعي
جواز ٢ الاول دون الثاني لم يكن بدمن البيان قوله وقوله له فان طلقها ذكر في ٢ اسلم

(وكما ان الوقوع بتمام الشيء بانتهائه بما
تعاده له ما مبدا بما تعاده وليله ابتدا
النكاح لا يوصف بالتعدد والتمام
وانتهاؤه بالموت ونحوه يوصف
بذلك وهذا لو جلد في كل امر
مبدا ومنقطع ٥ اصلي)

الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس للنفي في الجمع والوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء
اثبات الحكم في جمع ما نفاه عن الافراد قطعا ونفيا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين
وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والخاص عند مشايخ سمرقند حتى
يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد وبيان تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدلال على
مذهب الوقف وبيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعي عمومها مجمل اخره بيان انه مشترك
اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية للبعض ولانه توكيد بكل واجمعين مما يفيد بيان
الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج الى ما هو للبعض وليس كذلك فيكون مجملا واما
الثاني فلانه يطلق على الواحد والاثنين والثلاثة الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير قوله
وانه توكيد عطف على قوله له خلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا
على قوله له مجمل فيكون دليلا على مذهب الوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن
ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التأكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان ناسيا
لتأكيد امره بذلك ابدا الى موته وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة
في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع هيهنا ما هو صيغة الجمع
كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان واعد رسول الله عليهم يوم احد ان يوافيه العام
المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي عشرا من الابل على ان
يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا اي الجيش الكثير
اي لقتالكم قوله لانه المبتدل لتبدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز احتمال اللفظ من الجمع فالواحد اخر
الجنس الملتبس في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو احد افراد المراد
فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف القليل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب ان اثبات اللغة
بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا نحني ان التوضيح بقوله الفلاني على دراهم
مبني على ان يريد كون الجمع المنكر عاما وعلى كون لا اقل من الجمع الكثرة ايضا هو الثلاثة على خلاف ما اشار اليه
في دليل الاجمال قوله ولان العموم استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان
العموم مع ظهوره يعقله الاكثرون فتمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ يحكم العادة كغيره
من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله لا بد ان يكون لفظ دال عليه يعني
بالوضع ليثبت كونه عاما وفي نظر لان الخ الظاهر وقد يستغنى عن الوضع فلا حاجة فيه بالمجاز او الاشتراك او
نحو ذلك كالخصوص المتداول والطعوم التي الكثير بالتعبير عنها بالاضافة كما يحكم المستدل على ان اثبات الوضع
بالقياس واما الاجماع فلانه يثبت من الصحابة وغيرهم لاحتجاجهم بالعمومات وشياع ذلك وذاع من غير

نكير فان قيل فهم ذلك بالقرائن فلنا فقه هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان
يفهم بالقرائن فان الثاقبين لنادر بعلوا من القرائن بل احدوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال قوله
وحرمتها اي الجمع بينهما وطئا اي اخره وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات لسابقه
قيل ذلك يطرد الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب فضي الى الوطي فلان يحرم وطيا بملك
اليمين اولى فاعترض بان هذا مما لا يعارض النص الجلي كما نه يطرد لعبادة واحيبا نه فرخص من الجلي لاجل
المجوسية والاختين الرضاعة واخت المنكوحة فلم يطرد قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان يطرد الدلالة
فاستناد المصنف الى ان تحريم الاختين وطئا بملك اليمين ثبت قياسا بالعبارة لا نقوله ان بجمعوا بمعنى مصدر
معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان بنكاح او في الوطي بملك اليمين قوله
في مقدار ما تناوله لا يقال ان كلا من اولات الاحمال لا تتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال
باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار
ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشرا لا يكون منسوخا قوله لكن عند الشافعي قد يتوان الغائبين
بان العام يوجب الحكم فيما تناوله منهم من ذهب الى انه موجب ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بلغ
انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشئا عن الدليل لسلك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص و
التخصيص شائع فيه كثير بحيث ان العام لم يبق عليه الا قليلا بالنسبة الى ما خص منه حتى قال عيسى بن ابان
عليه ولله ما في السماء والارض ما لا يخرج منه شيء ما من عام الا وقد خص منه البعض
وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف الخاص فانه ليس كذلك في الخاص شيوع التخصيص و
في العام حتى يتناشأ عنه احتمال المجاز في الخاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة
لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ما خوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة
كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا تارة ولما كان المختار عند المص
ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه
ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان خلو المعنى عنه زمانا بنا بذلك اللفظ عند اطلاقه
حتى تقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى تقوم دليل الخصوص
كالخاص بثبوت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض
مسميات العام من غير قرينة لم ترتفع الامان عن اللغة لان كل كلام وضع في كلام العرب من الالفاظ العامة
تحتمل الخصوص فلا يفيد ما يفهم السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة
فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصفة العموم ولما استقام منا
الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه

Ahmet III 3404

بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء
والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيدا احد
لتعلقهما بآخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجمل نحو لا تكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء بمثل
ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار
سواء قدم في الذكر او اخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء اولا ثم اخراج البعض منه او
تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا و
الجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير
فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط
وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر
لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب
عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي رحمه الله وعند
ابي حنيفة رحمه الله مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن ساير التقادير
حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت من انت طالق وليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا
وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعي رحمه الله وجواب آخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام اجراء
الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء
على ما سيجيء فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان
المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي وبهذا
يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا
على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص
بعض الآيات بالبعض مع التراخي قوله واما الحس فيه تسامح ان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا
واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شيء رد على من
زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ قوله واما العادة فلو حلف لا ياكل راسا فالراس وان كان
مستعملا عرفا في راس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة راس
العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا ان يكبس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف
العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة اولا براس البقر والغنم والابل وثانيا براس البقر
والغنم وهما براس الغنم خاصة قوله ويسمى مشككا يعني ان اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع
افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم
والتاخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك
او المتواطي اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل

المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه
ولا وطي المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف يتادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام
الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ
واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص
لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل
العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رحمه الله لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا
على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة تخص عن مطلق الفاكهة
قوله ففي غير المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز
فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر
اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط
او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل وسمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان
بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا استثناء وغيره
وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار
عليه واختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان
بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ
الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيده احرار الا سالما
فالعبيد المخرج منه سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ
للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجيء في
فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان
اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي
فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان
الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز
فيه هذا ولننبهك على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على
ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه
له مثل الحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من
مدلول ما الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من
مسميات ذلك الاسم وكل عرف باللام فهو لجمع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب

والمخصص بنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقايق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع
والمصغر والمنسوب في غاية الاقلال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على
المعنى بالهيئة وقد يكون ثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ متعين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند
القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لها يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال
عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز
استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته على المعنى عند قيام القرينة حالها ومثل مجازه
لتجاوزه المعنى الحقيقي الصالح فالموضوع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان
ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بتعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو
المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الوضع التحقيقي والتقديري الاول من النوعي
فلفظ الاسود في مثل قولنا كتب الاسود من حيث قصد به الشجاع مستعمل غير ما وضع له
ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر وامّا الثاني فلانه موضوع للكل فاذا
اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث لا قصد على
البعض الى انه بتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص لم يتغير صفة التناول وانما طراء عدم
ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجي
في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار
حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما حسب وضع واحد فذلك المعنى
اما ان نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا ثم لو كان صيغة العموم موضوعة
للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث
الوضع للبعض لما ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز
اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة فاسمع علما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول للخصم بهذا المعنى لا
يقابل مطلق المجاز ولا اشارة الى ذلك في فصل المجاز على ما وعده المصنف وفي تجاذب الباقي ليس
نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس
كذلك بل باستعمال الاول وانما طراء عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغيير في الاستعمال
فكما ان تناول العبيد لغير السالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى
هذا يكون المعطوف على البعض بغير المستغرق ايضا حقيقة في الكل حسب التناول وان اخرج البعض
عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المصنف بينا بين
المستغرق وغيره قلنا لما كان غير المستغرق صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ

حاصله الا ان اللفظ باستعمال ثان

ان يكون حقيقة مطلقا وكلام

الاعتراض المذكور لسد

كان مجازا وانما يلزم ان يكون مجازا اذا كان

حقيقة في بعض ما وضع له

اي لا اشارة الى جواز كون اللفظ الواحد

حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد

لان من حقها التناول

ليس مجازا بل هو حقيقة

وان اباه ازيد مجاز من جهة

ما لا صرفه جواز ان تكون حقيقة

من حكم الشرع وهو التناول

الخصوص في جهة كون العام

المخصوص حقيقة في

الباقي

من ذلك على وجه يكون الباقي

بعض ما تناوله

جمعا جديدا

بعض الاشياء التي

يكون نظرا الصيغة العموم

بان مات المورث وترك مالا وهو

لم يعلم او الحاضر اشترى عبيدا ولم يعلم

فلنا الاضافة بيان اذ اراد ان العام لفظ

استغرق معناه ما يصلح له فهو لفظ باعتبار

المعنى والمجاز انما هو لفظ فقط وليراد كون

فيلم هو ان العام حقيقة من عمر ذكر اللفظ

لان الخصم لفظ مع اعتبار المعنى

حيث يكفي الاستثناء وعنق الكل والحاصل ان

اذا كان بغير لفظ المستثنى منه و

ليس المراد بالمجهول المجهول في كل الوجوه حتى يرد ان الخارج

كالذي يعقل الا يعقل وضوحه

وانما جعلناه مجازا من وجه لاحتمله من كل
وجه كما في الوجه الاول لان اعتبار القصر على
البعض هما يلين باعتبار دلالة من قبل
الواضع بل لعصمة الكلام عن المعارض والتناقض

موضوع للباقي عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستغرق فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار
الوضع وغير نظر لا شافه بالصغر والمنقول عن اعلام الحرمين رحمهما الله تحقيق كون حقيقة في التناول اذ
العام بمنزلة تكرير الاحاد المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان فلان فلان الى ان
ينقطع وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الاحاد اذا ابطل ارادة البعض لم
يصر الباقي مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نسلم انه كتكرير الاحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض
يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض
لم يصر الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكم في وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه
وذكر شمس الائمة رحمه الله ان حقيقة صيغ العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها
انما تناولته لا من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لم
يتناول البعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل ايضا وان كان بعيدا لعموم نظرا الى احتمال ان يكون
الكثير فلو قال مما يملكه احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون
المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مما يملكه احرار الا مما يملكه قوله اي لفظ العام مجاز
كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ
العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان
اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان
اكتفى باشتمام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلث قوله وهو جمع بعوير
كلام ان العام المخصوص على البعض لا يخلو اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان
كان المخرج معلوما فهو جمع بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مؤدي الشبهة كما اذا قال عبيده
احرار الا بعضا او ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الا ان يبين المراد وعلى الثاني اما
ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرها فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي
لعدم مؤدي الشبهة لان ما تحت العقل اخراجه فهو مخرج وغير باق على ما كان في الاستثناء وفيه
نظر لان العقل قد يتضمن اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم ما يشتمل على الكل دون البعض مثل
الدجاج في الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات
التي خص منها الصبي والمجنون لانا نعلم قطعا ان يكون قطعيا بواسطة الاجماع لانا يقول كان قطعيا
قبل ان تتحقق لاحتمالها دو الاجماع واما كان المخصص غير العقل والكلام فلم يعرض المصنف الظاهر
انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل

في جهة كون العام

المخصوص حقيقة في

الباقي

من ذلك على وجه يكون الباقي

بعض ما تناوله

جمعا جديدا

بعض الاشياء التي

يكون نظرا الصيغة العموم

بان مات المورث وترك مالا وهو

لم يعلم او الحاضر اشترى عبيدا ولم يعلم

فلنا الاضافة بيان اذ اراد ان العام لفظ

استغرق معناه ما يصلح له فهو لفظ باعتبار

المعنى والمجاز انما هو لفظ فقط وليراد كون

فيلم هو ان العام حقيقة من عمر ذكر اللفظ

لان الخصم لفظ مع اعتبار المعنى

حيث يكفي الاستثناء وعنق الكل والحاصل ان

اذا كان بغير لفظ المستثنى منه و

ليس المراد بالمجهول المجهول في كل الوجوه حتى يرد ان الخارج

كالذي يعقل الا يعقل وضوحه

قد لا يدل على المعلوم والاولى ان المستغرق

كلاما او غيره يكون كذا واستثنى

بعد ذلك المخصوص بالعقل فقط

بسبب بدلالة القياس فظهر ان المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه
بطريق القطع **قوله** لكن لم يسقط الاحتجاج بدلالة الخ جواب عما يقال ان المخصص شبه الناسخ بصيغته بكلام مبتداء
مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتعارضه العام وشبه الاستثناء بجامع ان حكمه بيان اثبات
الحكم فيما وراء المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما تردد بين
الشبهين ان يعتبرها ويوفي حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا
اي متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله لا يسقط بنفسه ولا تعرف جهالته الى
العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله بوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعرف
جهالته اليه كالمتصل الا ان الاستثناء المجهول فوقه الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول
بالشك بل يبقى فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما
فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما يبقى تحت العام اذ لا
يدري انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على
ما هو مذهب الجبائي كالا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر
الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص
معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقه الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل
يبقى فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص
المجهول باعتبار الصيغة له يبطل العام وباعتبار الحكم ببطلانه والمعلوم بالعكس فيقف الشك في
بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه **قوله** لما لم يزل بقوله لما كان مع سقوط المخصص
المجهول للشبه الاول انه لشبهه بالناسخ نسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومع ابجاب جهالة العام
للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومع عدم صحة تعليل المخصص
المعلوم للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق
الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ وقوله
وذلك الوهم لان الناسخ لما يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سياتي فان قيل
فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا الشبهين يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ و هو
الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو ضرورة نسخ القياس معارضا للنص
ولا مانع في المخصص فيصح تعليله **قوله** لشبهه بالناسخ اي لاستقلاله **قوله** على ان احتمال التعليل
يصلح دفعا للشبهة المورده من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص كجواب عن
الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كان صحة تعليل المخصص يوجب جهالة في العام قبل

سقط من نسخة المصنف هنا شيء ظاهر

وعدم دخول المخصوص تحت
حكم العام لم يرفع الحكم عن محل
المخصوص مع

حتى يلزم خروج عن شبه
الاستثناء بالكلية وبقضيه
معلوما وبقاء الاحتجاج بالعام وان كان
لا الرفع بل في موضع الخصوص حتى لو دفع

لعدم القطع
بالعلة وبالخروج بها ط

لان التعليل لتعدية الحكم الثابت
في الاصل الى الفرع فما لم يثبت
كيف يتصور تعليله ط

ان لا يصح تعليل المخصص
لان كلا الشبهين يقتضيان
عدم التعليل

وهذا الاشكال الوارد على كلام القوم
ان صح فهو وارد على كلام المصنف
ايضا لانه ذكر في اول البحث ان
المخصص المجهول يوجب جهالة
في العام

وهذا الاشكال الوارد على كلام القوم
ان صح فهو وارد على كلام المصنف
ايضا لانه ذكر في اول البحث ان
المخصص المجهول يوجب جهالة
في العام

ان قوله الخص على اذا احتمال التعليل الخ جواب
عن الاشكال الوارد على كلام القوم تامل وانعم
النظر فانه من مزالق الاقدام ط

سقط من نسخة المصنف هنا شيء ظاهر

الا شكال الوارد على كلام القوم ان صح فهو وارد على كلام المصنف ايضا لانه ذكر في اول البحث ان المخصص المجهول يوجب جهالة في العام

ان قوله الخص على اذا احتمال التعليل الخ جواب عن الاشكال الوارد على كلام القوم تامل وانعم النظر فانه من مزالق الاقدام ط

سقط من نسخة المصنف هنا شيء ظاهر

عرشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى
حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا
وعند البعض ان كان معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما
كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل لكن ان كان مبهما معلوما كان المخصوص ومجهولا والتمسكات مشروحة
في الكتاب **قوله** وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح
دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فينبغي حكم العام على ما كان ولا تعرف جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا
بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام
بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المبنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان **قوله** وعند ما تمكن
فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كون حجة
فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شايعا ذايعا من غير نكير فكان
اجلعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستغلا في الدلالة بل فيما دونه مجازا وما دون الكل
افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا تثبت بعضها لانه ترجيح من غير
مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول اما انه المعلوم فعدم الرجحان
ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المايه عشرة تعين التسعون و
اذا اخرج عشرون تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما
ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل على ان لا يبقى العام حجة
اصلا او يصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد به لا شيء معين منها على
سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراءه
المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجح
بلا مرجح ممنوعا بصورة المجهول **قوله** حتى يخصصه يعني لعالم بقي العام بعد التخصيص قطعيا حاكما
في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر معلوما كان المخصوص او مجهولا ان تخصص بخبر الواحد
والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس ان دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس
لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الحارة ناسيا في
الصوم وكذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص ايضا هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان
يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله واما الاحتمال في طريقه باعتبار تهم
غلط الراوي او ميله عن القصد اي الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز
تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بنواخ القياس عن الكتاب وليس
كما سلم دلالة على المجهول تعليلا ان تسلم في خصوص المعلوم لان دليل الخصوص وان كان
معلوما لكن احتمال التعليل قائم فيه لكونه احتمالا انا سياتي في الدليل وهو التعليل وجواز التعليل قائم وهذا كاف
في زوال القطع عن جميع الافراد الباقية وقوله بل مجموع ما وراء الخصوص متعين لا طايل تحته وكذا تعين مع قيام شبهة التعليل
للناشيء عن الدليل وقوله احدا اخرج من المايه عشرة اي بالخصوص بعد التسعون لا يخلو اما ان يتعين قطعا او لا ان
اريد الثاني فهو وان اريد الاول فهو وكذا تعين بعض المعلوم لا احتمال الناشيء عن التعليل وهو لا يترجح بلا مرجح يكون
مخصصا بصورة المجهول ممنوعا بل ان وجد كذلك في المعلوم كما توهم في المجهول ولو قام الشبه الناشيء عن
دليل الخصوص المعلوم فالحكم ما م ح

هذا مخالف للكتب المعتبرة في الاصول فان المذكور فيها ان الخصوص ان كان معلوما بني العام بعد التخصيص كما كان وان كان مجهولا فمنهم من قال يسقط العام ومنهم من قال يبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل لكن ان كان مبهما معلوما كان المخصوص ومجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب **قوله** وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فينبغي حكم العام على ما كان ولا تعرف جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المبنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان **قوله** وعند ما تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كون حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شايعا ذايعا من غير نكير فكان اجلعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستغلا في الدلالة بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا تثبت بعضها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول اما انه المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المايه عشرة تعين التسعون و اذا اخرج عشرون تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل على ان لا يبقى العام حجة اصلا او يصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد به لا شيء معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراءه المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجح بلا مرجح ممنوعا بصورة المجهول **قوله** حتى يخصصه يعني لعالم بقي العام بعد التخصيص قطعيا حاكما في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر معلوما كان المخصوص او مجهولا ان تخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس ان دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الحارة ناسيا في الصوم وكذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص ايضا هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله واما الاحتمال في طريقه باعتبار تهم غلط الراوي او ميله عن القصد اي الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بنواخ القياس عن الكتاب وليس كما سلم دلالة على المجهول تعليلا ان تسلم في خصوص المعلوم لان دليل الخصوص وان كان معلوما لكن احتمال التعليل قائم فيه لكونه احتمالا انا سياتي في الدليل وهو التعليل وجواز التعليل قائم وهذا كاف في زوال القطع عن جميع الافراد الباقية وقوله بل مجموع ما وراء المخصوص متعين لا طايل تحته وكذا تعين مع قيام شبهة التعليل للناشيء عن الدليل وقوله احدا اخرج من المايه عشرة اي بالخصوص بعد التسعون لا يخلو اما ان يتعين قطعا او لا ان اريد الثاني فهو وان اريد الاول فهو وكذا تعين بعض المعلوم لاحتمال الناشيء عن التعليل وهو لا يترجح بلا مرجح يكون مخصصا بصورة المجهول ممنوعا بل ان وجد كذلك في المعلوم كما توهم في المجهول ولو قام الشبه الناشيء عن دليل الخصوص المعلوم فالحكم ما م ح

هذا مخالف للكتب المعتبرة في الاصول فان المذكور فيها ان الخصوص ان كان معلوما بني العام بعد التخصيص كما كان وان كان مجهولا فمنهم من قال يسقط العام ومنهم من قال يبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل لكن ان كان مبهما معلوما كان المخصوص ومجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب **قوله** وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فينبغي حكم العام على ما كان ولا تعرف جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المبنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان **قوله** وعند ما تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كون حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شايعا ذايعا من غير نكير فكان اجلعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستغلا في الدلالة بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا تثبت بعضها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول اما انه المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المايه عشرة تعين التسعون و اذا اخرج عشرون تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل على ان لا يبقى العام حجة اصلا او يصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد به لا شيء معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراءه المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجح بلا مرجح ممنوعا بصورة المجهول **قوله** حتى يخصصه يعني لعالم بقي العام بعد التخصيص قطعيا حاكما في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر معلوما كان المخصوص او مجهولا ان تخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس ان دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الحارة ناسيا في الصوم وكذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص ايضا هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله واما الاحتمال في طريقه باعتبار تهم غلط الراوي او ميله عن القصد اي الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بنواخ القياس عن الكتاب وليس كما سلم دلالة على المجهول تعليلا ان تسلم في خصوص المعلوم لان دليل الخصوص وان كان معلوما لكن احتمال التعليل قائم فيه لكونه احتمالا انا سياتي في الدليل وهو التعليل وجواز التعليل قائم وهذا كاف في زوال القطع عن جميع الافراد الباقية وقوله بل مجموع ما وراء المخصوص متعين لا طايل تحته وكذا تعين مع قيام شبهة التعليل للناشيء عن الدليل وقوله احدا اخرج من المايه عشرة اي بالخصوص بعد التسعون لا يخلو اما ان يتعين قطعا او لا ان اريد الثاني فهو وان اريد الاول فهو وكذا تعين بعض المعلوم لاحتمال الناشيء عن التعليل وهو لا يترجح بلا مرجح يكون مخصصا بصورة المجهول ممنوعا بل ان وجد كذلك في المعلوم كما توهم في المجهول ولو قام الشبه الناشيء عن دليل الخصوص المعلوم فالحكم ما م ح

وبنقيضه سقوطه وبطلان حجيته كان عدم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لكم قائلون
بصحة تعليل لكن العام المخصوص عندكم فلا يكون صحة تعليل الخصص موجبا الجهالة في العام الخصص
أو لم نخ ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المفروض القائل
بان صحة التعليل يوجب جهالة في العام فان قيل المخصص ذا لم يدرك علة فاحتمال التعليل
باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادرك فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم
وبعد ما تعنت لم ندرك انها في اي قدر من افراد العام يوجد وكل هذا يوجب جهالة العام
وبطلان حجيته قلنا لم بل يوجب تكثر الشمه فيه لعارف بان انه بات يقين والشك لا يوجب
زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا فوله اذ هو اي القياس لا يعارض لانه دون النص
فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي خص منه
البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة المستنبط من المخصص يبين ان قدر
ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدرها بنى او لم يدخل تحته
فان قيل فلم لم يخ التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما بنى او له القياس داخل تحت العام قطعا و
القياس يتبين عدم دخول ظنا فلا يسمه خلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد
بما يشارك له في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد تقول لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح
مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر
لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشيء من افراد
العام والكلام في القياس المتناول له فلا لم يسقط كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا تسلم
عدم صلوح القياس لذلك وايضا لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض اذ يكون اضعف
مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بنطق صادر ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل
لم يتناول شيئا من افراد العام فوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اي بثمن واحد اذ
لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد نصفه في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رحمه الله فوله
لم يدخل الحر تحت الايجاب لانه دخول الشيء في العقد انما يتصور في المال والعموم وذلك لا يوجد في الحر
وكذا اذا جمع بين حي وميت وبين مسلمة وذكية او بين حل وحر فوله فصار البيع بالحصة ابتداء بان ينقسم
الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا نه المفوله الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة
العبد المبيعة نه الثانية خ لو كان فيه كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على الثاني
وصورته البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد
الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع فوله وكان ما ليس بمبيع بمنزلة شرط وذلك لانه لما جمع بينهما

فيكون بعضه ان ثمن والظاهر ان القياس المختار له
والجواب عنها كالجواب عن الاول

نه الايجاب فقد شرط نه قبول العقد نه في كل منهما فبقوله نه الف حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الاخر
فان قيل هذا الشرط انما هو عند صحة الايجاب فيهما ليلا يكون المشتري ملجئا الضرر بالبايع في قبول
احدهما دون الاخر بخلاف ما اذا لم يقبل كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد يبقى في العبد
قلنا الكلام نه كون نه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط
صحيح وفيه نظر لان حاصل السوال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع فوله
العبد الذي في الخيار داخل نه الايجاب لوجود الايجاب على العبدين لا نه الحكم لما عرف في موضعه من ان
شرط الخيار يمنع الملك عن البتوت لا السبب على الانعقاد على ما سبق تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة
فوله وهذه المسئلة على اربعة لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما
والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف نصفه
واحدة على ان البايع او المشتري بالخيار نه سالم ثلاثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على ان البالخيار
نه سالم مثال الثالث باعهما بالفين على انه بالخيار نه احدهما من غير تعيين لثمن كل واحد منهما فيه الخيار فرعاية
شبه السبب لغي كون محل الخيار داخلا نه الايجاب يمنع صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين
بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ودعاية شبه الاستثناء اعني كون
محل الخيار غير داخل نه الحكم يمنع فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد نه الاولى مع
جهالة الثمن نه الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما نه الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة
الاولى دون الثلث الباقية اعني مع في الاولى رعاية لشبه ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء
ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلايم شبه الشيء المتضح للصحة وجهالة
محل الخيار او الثمن ترجح جانب الفساد فيلايم شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل من الصور عملا بالشبهين
اما في الاولى فلان شبه الاستثناء انما يوجب صحتها لكونه استثناء معلوم واما نية البايع فلان شبه الشيء
يوجب لزوم العقد في محل الخيار لان جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا بتث الجواز
بالشك واما نه الاخيرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه الشيء يوجب انعقاده في العبدين
فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان في مع شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل نه الحكم فيكون بهذا الاعتبار
غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة
جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز
اذ لم يوضع في الشرع الا لذلك فيما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور كما نه لا يثبت بالشك
فوله وجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارئة بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تفيد الجواز
كما في بيع الف مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم نه محل الخيار ينقض فيما يرجع من كل وجه وهو الخيار

لزم الخراب من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة
العدم كما في بيع الحر فبقي الايجاب في حق الاخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف ما لو برء من البعض فان
الايجاب بقي ولهذا وافنا فسخ الحكم فيه لفرو لو صالح حقه لبعض فابرأ بقي حقه في الباقي والثابت
بالعرف لا يظهر حكمه في غير موضع العرف فبقي الايجاب بحاله في حق الباقي ولا كذلك فيما وراء هذا العرف
كما في شرح المقوم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيعود الثمن محبوسا لا من ابتداء بخلاف ما لو برء فانه
يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل للبقاء الفاسد فيتحول جهالة الثمن الى العين قوله ولم
يعبر هنا اشارة الى الجواب عن سؤال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على
وجود الشرط الفاسد وهو غير مقبول فاليس بيعه شرطا لقبول البيع كما في بيع العبد مع الحر
وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما
باعتبار شبه النفي فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر او العبد المقر
باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل الخيار قد يبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية
محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا تفسد البيع رعاية لشبه النفي وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى
تفسد رعاية لشبه الاستثناء قوله فصل في الفاظ اي الفاظ العام على ما ذكره المصنف تبعا له والاولى الفاظ
العموم على ما ذكره غيره وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مشمولا
سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال اولا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا
مشمولا لكل ما يتناوله وله بصورة جمع فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا اي العام بمعناه
فقط اما ان يتناول المجموع لا فرادها او يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله
على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد كل واحد على الانفراد
وحيث يثبت للاحاد انما يثبت كما في داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال
لا يكون فيهم امراة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فانه مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويؤنث
الضمير العائد اليه مثل الرهط دخلوا والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم
غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الغايق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قايم كصوم جمع صايم والى فعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما يتناول الجميع احاده
على الكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله
جماعة كان النفل لجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف
صح استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدا ومن شرط دخول المستثنى في حكم المستثنى منه
لولا الاستثناء قلت من حيث ان مجيء المجموع لم يتعود بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا

بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل واحد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم
الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الاحاد
بل على المجموع والثاني ان تعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا
الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم
والثالث ان تعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا
فله درهم فكل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه
متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي
الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما قوله فالجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه
من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلثة الى ما لا نهاية له
يعني ان مفهوم هذه الالفاظ سواء كانت ثلثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق
يحتمل ان يراد به الثلثة او ان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه حينئذ يكون مشتركا غير داخل في الاستغراق
فلا يوجب العموم بل يبنى فيه لان الدلالة له على الاستغراق شرط فيه وكما يجيء ان الكلام في الجمع المعرف واما
المنكر فسيأتي ذكره وكذا اسماء الجموع والى فعل سيأتي ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على
ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسماءها لجميع الافراد قليلا وكثيرا و
ان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات
ولا نفي وجود ذلك واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع اللام وحرف التعريف او اللام بشرط التعريف
وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا شك انه نوعي فكيف
يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم به مثلا على كل جمع او على كل فرد وانه للافراد الحقيقة او المحققة
والمقدرة حقيقة وانه مدلوله الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا تحتمله
المقام قوله لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغ الجمع فذهب اكثر الصحابة و
الفقهاء واية اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امراتين وذهب
بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امراتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له
اخوة والمراد اثنان فصاعدا الى الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل
جمع في المواريث والوصايا حتى ان في الميراث للاختين الثلثين كالاختين في الوصية للاثنين
ما اوصى لاقربائه فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما جعل الله لرجل من
قلبين في جوفه الثالث قوله عليه السلام فوقهما جماعة ومثله جاء من اللغوي فكيف من النبي عليه
وتمسك الذاهبون الى انه ثلاثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع

غير صيغ المتكلم لما سنعرف مثل رجل رجلان رجال وهو نعل ونعلان وهم نعلوا وايضا
ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما يصح
الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلاثة او اربعة ولا يصح رجال اثنان وليس لمراعاة
صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جمعا
ولا لفظ اثنان شيء على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاءني زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون
ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب
الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغ الجمع موضوعة للاثنين فصار المراد
باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانا
اي ممن يرث بالاخوة يعني لاخ لاب وام او لاب اثنين فلهما الثلثان ما ترك ان للاخ
حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة للكونهما قرابة المحاوزة فيكون
للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة للكونهما
قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على
ان حظ الابن مع ابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني البنتين ثم لما كان هذا موهما ان
النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان
قلت يجب ان يعلم ان حظ البنتين مع الابن ثلثان لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن فلت
من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها فمع اختها بطريق الاولى واما
المحبة فلانه بالامتثال على الارث اذ الظاهر ان المحبة بالمواساة بالقوة او بالفعل على ان المحبة بالاخوين
قد ثبت بالاتفاق من الصحابة كما روي ان ابن عباس قال لعثمان رضي الله عنهما حين رد الام
من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس لاخوان
اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استجيز ان اخالف فيما دام اولو رأي منكم ان انقض
امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت للملك
بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع
على الاثنان مجازا بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تنزيل الواحد بالكثير نزلة العظم والخطر
كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما كما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع ان الجمع لا يطلق
على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا
واحدا ليتقبل الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما او انفسهما او رؤوسهما ونحو ذلك احترازا
عن اشتقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد

بالقلوب الميول والدواعي الخلق كما قال لمن له مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين
واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع بلغ وجبنا وبل الحرث وذلك
بان تحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف الامام
وتقدم الامام عليهما او في ابا حة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة
واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجائع بهما وادراك فضيلة الجماعة
وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف احكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه
لا يدل على المطلوب دليل النزاع في ع م ع وما ينشأ من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء
وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغة الجمع وضمايره ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان
النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا لهما في لفظ ع م ع وله في نحو نحن فعلنا وله
في نحو ضعف قلوبكما فانه في فعلا هذا لما جئ الى ما ذكره المصنف جوابا عن مثل
فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بين المثنى والجمع على اشتراك المعنوي دون اللفظي لانه
موضوع للتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين و
الثلثة وما فوق ذلك كما يصدق عليهم فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقها من غير اشتراك لفظ
وتعدد وضع وابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين والكفى بهذا
المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد اخر اسم خاص ليلا يكون الشيء مرادا للاصل الذي المتكلم بهذه
الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة كما ليس لمتكلم
بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير
منزلة الاصل واعلم انهم لم نوقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على
ان الفرق بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة
غير مختص بما فوق العشرة لانه مختص بما فوق العشرة وهذا او فق للاستعمالات وان صح
خلافه كثير من الثقات قوله فيه تخصيص للجمع اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع
يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف
هو ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى
الثلاثة تغليبا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فتصير
نسبيا وان كان مفردا كالرجل او في معناه كالنساء في لا تزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد
لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على المؤدى على ما هو اصل وضع المعرف وفيه نظر من وجوه لا ول ان الجمع
انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وهو حقيقة في جميع الافراد مجاز في البعض و

ذكره المصنف بعد اه نظرا لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض منه
وهذا معارض للاستغراق اعم فايدة واكثر استعمالا لانه الشرح واحوط لانه اكثر الاحكام اعني الاجاب والندب
والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط لانه اباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد بدون
الماهية وقد جعله مشافا عن الاستغراق بناء على انه لا تفيد فايدة جديدة زايدة على ما يفيده لام
بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم منقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفايدة فيه اظهر لان
دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالة لام على نفس الحقيقة ولهذا مر حوا بان المعهود الذهني
في الحق النكرة فان قيل يعرف العهد به الذهن فينبغي عن النكرة قلنا وكذلك يعرف
الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها فينبغي عن اسم الجنس النكرة مثل رجع رجعي ورجع الرجعي
وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق ما نفوا عليه وقد صرح به المصنف ايضا
حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المنافي عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا يقع بالمعهود
الذهني لا مثل ذلك ما يدل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل والمبهم دون المعين
واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم
تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق قوله ولصحة الاستثناء فان قيل
المستثنى منه فد يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا زيدا او غير
ذلك مثل ضمن هذا البيت الا يوم كذا او اكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون للاستثناء دليل العموم اجيب بوجوه
الاول ان المستثنى منه مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكونه بصيغة عموم باعتبار ما يصح الاستثناء وهو
مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان
الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى
وغيره بحسب الدلالة فيكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد
فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد
صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليشاول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو
من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصورة المذكورة لما يقال فالمستثنى في مثل جاني الرجل
الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد لانا نقول الصحيح ان الحكم على الجمع المعرف للفرد المحصور
ان هو على الاحاد دون المجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال او نقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو
هنا الرجل قوله قال مشايخنا بواسطة الحق المعرف باللام مجازا عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان
يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس لقطع بان ليس المقصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج
النساء او لا يشتري العبيد او لا يتكلم الناس يحنث بواحد لان اسم الجنس حقيقة في جنسه بمنزلة النكرة في الجمع
على ذلك البعض اول من حمل على جميع الافراد وليس المعهود خارجيا او ذهنيا فالذكر اولا شرط بانها وذكر بعض الزمن وليس الذكر كالانثى فالذكر لكل منهما من نوع اولا
محبوك كان معهودا ذهنيا لا خارجيا وبعضهم جعل من اقسام الجنس حيث قال ان معنى اللام الاشارة والتعيين اما الى حصة معينة واما الى الحقيقة فذلك قد يكون
بحيث لا يقع الا على اعتبار الافراد وتسمى تعريف الحضور وقد يكون بحيث يقع اليه وهو اما ان يوجد قرينة البعض ثم كما في اخل السوق وليس ذهنيا اولا ومنه الاستغراق
وان لم تذهب المعهد هو الاول وهو الثاني وما ذكره المصنف صحيح فيما قلت والشارح حمل كلام المصنف على المعنى الثاني وقال ما قال

وكون البلاغة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق
وايضا النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر ولا معنى لهذا التفريع اصلا
الثاني ان حمل الجمع على المفرد مثل ما لو تزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سياتي وهو
هنا عموم فلا تخصيص للثالث اذ من قال لغيت كل دعاوي البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال
الا دون واحدا عد له غيا غرفا وعفلا ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغ للجمع والعموم عارض باللام
والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلاثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على
الاستغراق فيكون للاسم الجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصح الحنث لا لترك امراته وهو معنى العموم
والاستغراق في النفي وعن الثالث ان الظالم في الصحيح لغة قوله والمراد التخصيص يستفاد مما سبق ان التخصيص
هذا تاكيد لدفع توهم حمله على المجاز اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى
الواحد في الجمع ايضا بخلاف الدوم الرجال الى الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا قوله والطايفة كالمفرد
في انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس له فانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل
انه مفرد انضم اليه علامة الجماعة في الناء فروعي المعنيان وفي الكشاف الطايفة الفرقة التي
يمكن ان تكون جماعة واقلها ثلاثة او اربعة وهي صفة غالبة كالجماعة للجماعة لحوله الشر او مقصود
المصنف بعد اه انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيفيد تخصيصها الى الواحد قوله ومنها
الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال تقدم الاخير ظاهر وتقدير الاول ان
المعرف قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المراة وقد يكون حصة معينة منها
واحدا او اكثر مثل جاني رجل فعال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها وقد يكون جميع افرادها
بحيث لا يشذ منها شيء مثل الانسان لفي خسر والام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتميز والاشارة اما
الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يتبقى الى اعتبار
الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يتبقى اليه وهو اما ان يوجد قرينة البعضية
كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد
الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة
لم يعلم ان القوم اخذوا بالاحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول
الاصل الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكل التعيين ثم الاستغراق لان الحكم على
نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة
البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد ولا الخارج خصوصا في الجمع فان
الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما علم المحققون وفيما

مطلب في اللام

ذكره

حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه كان جنس الجنس مفردا ولم يغر بكثرة افراده والواحد
هو المنتفي فيحمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الحمامة تنوي القوم ولا تكذب فط ويصدق ديانة
وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين تنعقد لان تزوج جميع النساء مكروه وعن بعضهم انه لا يصدق
قضاء لانه نوى حقيقة لانه ثبت بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة تخص ولا تعم
كما اذا حلف بركب الخيل يحصل البر بركوب واحد وبهيمة النفي مثل لا يحل لكل النساء اي واحدة منهن وقوله
قوله انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك
لان الاستغراق ليس بمتعين اذ يصح ان كل صدقه لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء
ومقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد بالاحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا
نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلق هاهنا وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد قوله فعلى هذا الوجه
وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول للام لانه على تعريف الجنس اي اشارة الى هذا الجنس من الاجناس
ومع الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا مع انه مفهوم كلي لا ينبئ شركة الكثير فيه لما ان
الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قولي فخر الاسلام بعد ان كل جنس يتضمن الجمع مع الجمعية وهو النكرة باق
من وجه وان يطلق من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح
اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهدية وحضورية في الذهن فيكون اللام معهودا الا ترى ان قولك لعبد علم المعاود
في الذهن تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جار تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة
في الذهن لا نسلم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة والصحيح في اثبات كون مجازا عن
الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل قوله وهذا في كلام
فخر الاسلام عباراته ان مثل لا يحل ان تزوج النساء ولا اشتري الثياب نفي على الاقل ويحمل الكل لان هذا جمع
صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا بقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف
اللام لتعريف الجنس وفي مع الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس ولي قوله فعلم بهذه الاجناس الاصل
ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل
ولهذا لو قال لغالبي علي ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمه ثلاثة دراهم ولو حلف لا يكلمه
الايام او الشهور نفع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على
الجنس ولهذا قالوا في قوله لا ولد له انه يصدق على نفي الجنس دون الجنس وان المعنى
لا يدرك كل بصر وهو سلب العموم اي نفي الشمول ودفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا
وليس المعنى لا يدرك شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل احد فيكون سلبا
كليا لا يقال كما ان الجمع المعرف باللام نفي الايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب

الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم
الفاسقين لا نا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار ان الجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن
الاية بانها لا تعم لاحوال ولاوقات وبان لا ادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه
نفيها قوله لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل
صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء
في الكلام من غير تكير فيكون اسنادا الى الاستعمال والاجماع قوله واختلف في الجمع المنكر اذا دخل
في انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام
لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان اذ يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل
فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله
تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ
لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة وعلى كل حمله على ما دون الكل اجمال لا سيما جميع المراتب في
مع الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل للكثرة فايدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم
والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمل على الاستغراق حمل على جميع ما يفيد
فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل هو نفي وكان نصبه وعن
الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه لجواز ان يعتبر البعضية بل هو المقدار المشترك بين الكل
والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ايهام كما في رجل
لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان
اريد به انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد موضوع للمفهوم
الجامع الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق قوله ومنها المفرد المحلى
باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان يدل القرينة
على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق وللعهود الذهني كما في اكلت الخبز و
شربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المتعارف في الذهن انه
يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية فكانه
اراد بالمعهود الذهني المفهوم على الاستغراق مالم يسبق ذكره كقولك للغلام وقد دخلت البلد
وتعلم ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثل عند المحققين معهود خارجي
لكونه اشارة الى معين قوله كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله السارق و
السارقة اي الذي سرق منه بالمثالين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف
والله سبحانه

قوله

الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تخص بفرد واحد
من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما تخص واحدا من الرجال
بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلة عالما يدخل داره وحده فان كل احد فان هذا الوصف لا تصدق
الا على فرد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستثناء في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو
معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع
ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان
الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلايم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد
على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر او بكلامه اي او بالنكرة المنشاة من النفي الثاني ان
تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوف او لم يذكر مشعر بان ما اخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم
فيعم الحكم لعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عموم وبدل على هذا الاصل
انه لو حلف لا يجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين
واكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس عين المستثنى منه حكما انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام
الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا
عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلة والوجه ما اشار اليه بقوله حيث
قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص يتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء
بصفة النوع يخصص ذلك النوع بصورته وتحقيق ذلك ان في النكرة بين الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا
رجلا معناه الا رجلا واحدا فيمن يحل ان يسمى رجلا بين اثنين فريدة الا على ان الفصل منها اي مجرد
الجنسية دون الوحدة فلا يختص بعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف
فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تحضر عند الوصف للقطع بان الفصل
مثل ثمرة خير من جرادة والكوم رجلا بل امرأة الى الجنين دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع
بانه لا عموم في مثل لعبت رجلا عالما والله لا جالسن رجلا عالما وحصل البرلمجالسة واحد فلحاصل ان
النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوف بوصف عام قوله خاص
من وجه عام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا عاما من حيثيتين
قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون
متناولا لا لبعض ما تناوله لفظ آخر لا لمجموع فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو بعض خصوصيه وهذا
كما قال الواسطي قوله تعالى والذين يتوفون وأولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام ومذكر
ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ

واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم قوله ومنها اي من الفاظ العام
النكرة الواقعة في موضع النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء
فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد تقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف
فلا يعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من نحو ما في الدار من رجل
او لا رجل فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق
وبالرفع تجوزه واستدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى
من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت لهم انزل الله التوراة على موسى وانتم
معترفون بذلك فهو الجواب جزما باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء يتعلق ببعض افراده ضرورة
وقد صمم اليهود وردوا قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد
من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي او الايجاب الجزئي كما يناسب
السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب و
السلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية ههنا ليستا في جانب المحكوم عليه بل هما متعلقان بالحكم
واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود
بحق لما كان اثبات الواحد الحق نفيا ولا تقديس توحيدا وللاشارة الى هذا التقرير قال و لكلمة التوحيد
دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او لصحة الاستثناء فان قلت لما قدرت لا اله بالمعبود بالحق لزم
استثناء الشيء عن نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق على ما مر جوابه قلت معناه انه علم للمعبود بالحق
الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم لا اله انما اسلم لهذا المفهوم الكلي كما لا اله ثم لا
اله في الوجود؟ يخفى ان الاستثناء ههنا بدل مما يسلم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود الا الله فان قلت هلا قدرت
لا امكان ولا امكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطاء المشركين في اعتقاد تعدد
الآلهة في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو
بيان وجوده ونفي آلهة غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا
واما موقع الخبر لان الخ على نفي الوجود عن الآلهة سوى الله لا على نفي معاوية الله عن كل اله بهو قوله
والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان تفعل فعبده حر او امرأته طالق للتعميم على تحقيق تعميم
مفهوم الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو بين للمنع بنحو قولك والله لا اضربن
رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو بين للحمل بنحو قولك والله لا ضربن رجلا ولا شك
ان النكرة في الشرط المثبت خاص نفيد الايجاب الجزئي فيجب التعميم للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط
المنفي عام نفيد السلب الكلي فيجب ان تكون في جانب التعميم للعموم والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة

ان تكون في جانب

Abdullah Ahmad Ali Ahmad

بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة قوله والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف
بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة
بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة
خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت
في الانشاء فهي مطلقة تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زايد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض
للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء
للامر لمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رايت رجلا فهي لاثبات
واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله
على قيد الوحدة ولقايل ان يقول لا نم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة
ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم ولهذا
فسر المحققون بالشايع في جنسه بمعنى انه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير
تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والخبر فالحق انه لفظي لان القايلين بالعموم لا يريدون
شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل
بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان وكذا المراد ذبح اي بقرة
كانت وتحرير اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل
هذا الحصن اولا فله كذا عاما ثم من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة
للعموم قوله فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اراد ذكر
ما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد
اللفظ الاول اما مع كيفيته من التنكير والتعريف او بدونها مع كون طريق التعريف هو اللام او الاضافة
ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى
التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها انه ينظر الى الثاني فان كان نكرة
فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان
معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف انه ان اعيد
النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا لتعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض
فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثل لما دخل المعرفة نكرة بقول الحماسي صفحنا عن بني
ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا فمه القطع بان الثاني غير
الاول وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعلى تقدير

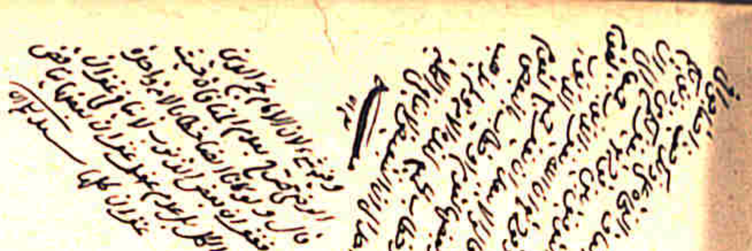
المعهود لا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به
هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة
الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى
اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان
هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القراين والا فقد يعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة
كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا نزل عليه آية قل ان الله قادر على ان ينزل
آية ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب وهو باب التوكيد
اللفظي وقد يعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك الى قوله ان تقولوا
انما انزل الكتاب على طايفتين من قبلنا وقد يعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي
انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة
كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرايت
دارا كذا وكذا ومنه الجناس قوله فكذلك في الوجهين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة
معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره
ولما كان عبارة المتن تحتمل ان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني مغاير
للاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسرها
في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم قوله لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما
وروي عن النبي عليه السلام انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين و
هذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسرا للتفخيم او للافراد وتعريف العسر للعهد
اي العسر الذي انتم عليه او الجنس اي الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقال
فخر الاسلام فيه نظر ووجهه بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب
لانها تكرير صريح لها فلا تدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين
فاشار اليه المصنف بقوله والاصح ان هذا تاكيد قوله وان اقر بالف في صك واشهد على الشهود
فاقر عندهم مرتين ثم اقر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني
هو الاول لكونه معرفا بالمال الثابت في الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف
ثم في مجلس اخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فعند ابي حنيفة رحمه الله يلزمه الفان
بشرط مغايرة الشاهدين الاخرين للاولين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا
بناء على ان الثاني غير الاول كما اذا كتب كل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما

لم يلزم الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان
اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة
وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند
شاهد والف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا
في المحيط بقي صورتان احدهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف
مقيد بما في هذا الصك وينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة والاخرى ان يقر
بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف فيها انه يجب ان يكون
اللازم عند ابي حنيفة رواه الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول قوله
ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كساير
النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا يكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهر
واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لواحد مبهم تصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل
وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد
تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا في قوله تعالى لنبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل و
هو عام فعمت بذلك مع انه لا خفاء في انها مبتداة واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع
للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار والاستدلال على
خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لجريان
ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما قوله فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه
جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق
الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول
العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف
لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها اي وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد
منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان
الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب فيعتق الاول و
اما اذا كانت الخشبة لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا صيرورة
الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل منهم وقد حصل بخلاف الصورة
الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق
الحمل لكن ينبغي ان يعتق الكل اذا حملوها على التعاقب كما في اي عبيدي ضربك قوله وهذا الفرق مشكل

من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان ايا ههنا
موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت
في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف
تحكم الا ترى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى
ضمير المتكلم واجاب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد
بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به وايضا المفعول
به فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه
صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما
اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول
به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين واما ثانيا
فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود
فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم
وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم
وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها قوله وهنا فرق آخر تفرد به المصنف حاصله ان
ايا لواحد منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد
دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فيتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق
من جهة ان عتق كل معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير
وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل
الاولوية وبه يثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما
يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد
يكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي وطئته دابتك او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا
فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فح ينبغي ان
لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكر في الصورة
الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل منفردا بالمضروبية كما في الضاربية واما ثالثا فلانا لا نم في الصورة
الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية
البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد مبهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية
وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض

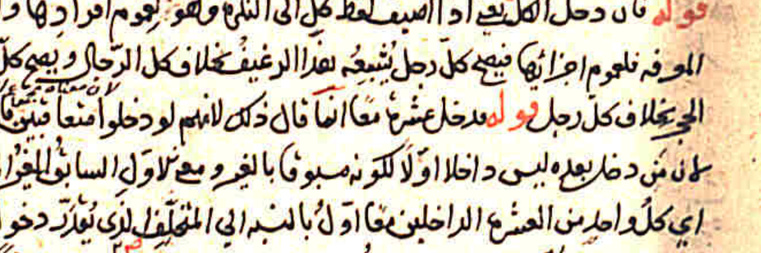
اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعناف واحد ويكون خيار التعيين
الى المولى فان قلت كون اي للواحد انما يعلم في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين
واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضربا كما او للجمع مثل اي رجال ضربوك
قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبدي يضربك او ضربه قوله ومنها من ويكون
شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والمولى يتعان ذوي العقول لان معنى من جاني فله درهم
ان جاني زيد وان جاني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار اي زيد ان اراد ام عمرو الى غير
ذلك فعدل الى الصورتين الى لفظ من قطعا للطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الى خرسان
فقد يكونان للعموم وشمول ذوي العقول وقد يكونان للخصوص واراده البعض كما في قوله تعالى ومنهم
من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان خاص
للبعض الا انه البعض متعدد له محالم فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانظام جمع
من المسميات قوله يعنيهم الا واحدا هو آخرهم ان وقع لاعناف على الترتيب والا فالحياد الى
المولى وذلك لان استعمال من في البعض هو الشايع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل
عليه مالم يوجد قرينة تؤكد العموم ونبح البيان كما في من شاء من عبدي عتق فهو حر فان ضمائر
المشية الى ما يتولى من الفاظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وكقوله تعالى نرجي من تشاء منهن
بقرينة قوله واستغفر لهم وقوله ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها تنبح العموم وكون من للبيان
فصار الفرق بين من شاء من عبدي ومن شئت من عبدي ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون
الثاني وقد يقال ان العموم ههنا بعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولو
سلم فالمفعول عتقه لكل من وصفه ظاهر وبينهما فرق غير تردد المصنف فيه بقوله ان من
تحمل البعض والبيان والبعض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل
واراده الكل محتملة فتحمل على البعض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك فيه فمن
شاء من عبدي امكن العمل بالعموم من وبعض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل بمشيته
مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبد بخلاف من شئت من عبدي فان
المخاطب لو شاء عتق الكل سقط مع البعض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل
واما على تقدير تعلقها بكل من شاء المخاطب عتقه ليس لبعض العبد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال
لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبد ويمكن الجواب بان تعلق
المشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعناف الكل تعلق المشية بالكل
فلا بد من اخراج البعض ليتحقق البعض وههنا نظر وهو ان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية

اي في دليل الكل هذا التعليل انما يرد على فهم الاعم الاغلب من ارادة الكل كانه قال البعض
منتفي بحنث ان تعلق الحكم باصدق عليه البعض منتفي على تقدير البعض هو منتفي بحنث ان تعلق الحكم باصدق عليه البعض منتفي على
هكذا ان البعض منتفي لعدم ارادة الكل بخلاف ما اذا لم يرد شيء اصلا فان البعض متحقق لعدم ارادة الكل
لكن يرد عليه ان البعض متحقق ولكن الحاصل انه لم يوقع شيء على البعض
وقوله وان اراد الكل لم يحنث لعدم صدق البعض
سلمه الله



المجرده المنافيه للكليه لا البعضيه التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل او بدونه وح لا يسلم ان
البعض متيقن وهو ظاهر قوله ومنها ما في غير العقلاء هذا قول بعض ايذا للغ ولا كثرون
على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل بقي قوله تعالى فافرؤا ما تيسر منه فقراءة جميع ما تيسر علما بالعموم
كما في قولهم ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فلنا نباء لا على التيسير دل على ان المراد
ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع كما عند الاجتماع ينقلب متعسرا قوله وقد مر وجهها اما وجه
قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فهو ان ما عام ومن للبيان والثلاث جمع عند الطلاق المرجوع
واما وجه قول ابي حنيفة رحمه الله فهو ان من للتبعيض فيحتمل ان يكون ما شاء بعض الثلث قوله
وهما محكمان ليتأتى المراد انها لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خلق كل شيء وقوله تعالى وشيء من كل
شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقبلان خصوصا يتعان كما يقال كل رجال او جميع الرجال والمراد
واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر من لا يلزم ان
ان كلمة كل تحمل الخصوص نحو كل من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن فله كذا فدخلوا على التعاقب
فالمقبل للاول خاصة لان كل من لا يقبل اسم لموجود سابق وهذا الوصف مختص
فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل كل من العموم الذي يكون ثابتا له على سبيل البدل
قوله فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة وهو لعموم افرادها واذا اضيف الى
المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشفع هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا
الحمل بخلاف كل رجل قوله فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالمقبل للاول خاصة
لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومع الاول السابق الغير المسبوق قوله فكل
اي كل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي يتوارد دخوله بعد فتح الحصن و
ذلك لان الداخل اولا لا يحنث بعد اضافة الى الداخل ثانيا لانه الى من ليس بداخل اصلا قوله بخلاف من دخل
اي لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخله عشرة معا لم تكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم
من على سبيل الانفراد بل عموم الجمعي وههنا لم نحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل والجميع
لكون لكل منهم او لمجموعهم نقل واحد له نعم عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع فصلا
وعموم من انما يثبت ضرورة ايهامها لكلمة في موطنه النفي فلا مشاركة تصحح الاستعارة قوله وهنا فرق آخر
حاصله ان الاول هو السابق على جميعه ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون
مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف مسبوقا بالغير لا يجري فيه
التعدد فيصح اضافة الكل الى افرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي
معرفة لكان كل تشمل الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نقل

الفرق



واحد و في هذا الوقف نظر وهو انه يشف في صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم لدخوله تحت
عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب
بان قيد عدم المسبوقية مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبيه له ان اولا ههنا ظرف بمعنى قبل
وليس من اوصاف الداخلين وكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولا مثلا اسم
لذلك قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن بعد الاولية اما ان يكون مذكورا بلفظ من او مع اضافة
الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب تصير
تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما
في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد
اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل
ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع
للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فانه لعمومه
على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور الثلث اما في من و
كل فظاهر واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا للكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله
وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانه
لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل
الا واحد واجيب بانهم ان دخلوا معا فالكلام يحمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على
المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع
وههنا قد تحقق الجمع في الارادة ليقع الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه كما تقول اقتل اسدا وتريد
سبعا او رجلا شجاعا حتى يكون ممتثلا بايهما كان اذ لو اريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق
الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل وقد دفع هذا الاشكال اورد المصنف كلاما
حاصله ان الجميع ههنا ليس معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهي
ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا
حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا
كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان
معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة كان لكل واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل
اولا مستعارا لبعض معنى كل من دخل اولا فان قوله الكل للافرادي يدل على امرين معناه ان مدلوله
مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منها مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالاول هو

استحقاق السابق النفل احدا كان او جماعة من غير قيد عدم لاستحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا
قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم لاستحقاق كل واحد تمام النفل ليس من
جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد به
المعنى الحقيقي اي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع
على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المفرد كمال النفل بدلالة
النص لكفى قوله مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول ابن الشافعي انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي
عليه بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما ام لا فذهب بعضهم الى
عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون
الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع
لا يكون الا بصفة معينة والمصنف نقل لذلك مثل قول الصحابي صلى النبي عليه داخل الكعبة ولم يجعله انه
لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان
الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وعمومه انما يلحق بدليل من دلالة نص او قياس او نحو
ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل للحديث بمعناه ولو
سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي عليه بانه حكم
بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع
الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام واما ثالثا فلان تجعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عليه بالشفعة
لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعني قضاءه بالشفعة انما وقع في بعض
الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا
فح يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير خلافه قوله اللفظ الذي ورد بعد سؤال او
حادثة يعني يكون له تعلق بتلك السؤال او الحادثة وح ينحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع
ان يكون اللفظ مطلقا في الابتداء لا يحتمل الجواب يعني غير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار
السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى
فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب اكان لي عليك كذا
ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى
يقام كل منها مقام الآخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما وخبرا قوله حملا للزيادة
على الافادة يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب تغد معي يحمل كلامه مبتدأ حتى يحنث بالتغدي
في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه لان في حمله على انه للابتداء اعتبار

العبرة لعموم اللفظ

الزيادة الملفوظ الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب لا وبالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال قوله صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه قوله العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كاية الظهار نزلت في خولة امراة اوس بن الصامت واية اللعان في هلال بن امية واية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص الا بدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد تكون في معرفة اسباب نزول الايات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتها اياهما من جهة ان المطلق هو الشايع في جنسه بمعنى انه حصة من الجنس محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل انهما اذا وردا المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الاخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الاخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكر من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة نفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المصنف ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده تقييدا سواء كان هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو الموصوفة بالسلامة وبهذا لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد

ويجيء ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا تعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او يتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وهو ظاهر وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او لا فان كان فلا حمل كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الراس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الاخر والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلاثة ايام وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته المامور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المامور به وفي المثال اشارة الى الجواب عما قال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني انا حملنا على مثل ما ورد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة يثبت بمثلها الزيادة على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا تزاد بمثلها على النص والشافعي لما لم يشترط التتابع لانه لا يحتج عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت وغير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين قوله لان المطلق ساكت احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جواز الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب اي نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخلا في الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين على انا لا نم ان المطلق ساكت عن القيد قوله لان التقييد فان قلت الاية انما تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلنا لما كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بطريق الاولى على ان المفهوم من الاية ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسؤول عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الاية في هذا المطلوب فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قوله وقال ابن عباس رضي الله عنه هذا لم يقم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الاصول قوله وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه المراة مبهمة في كتاب الله تعالى فابهموها اي خالف تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان

لدليل لاح لهم في هذه الصورة قوله ولان اعمال الدليلين واجب بالممكن

فوله

المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزيه الا المؤمنة
لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز فصل
حكم المشترك الشامل لغة الصيغة او غيرها من الادلة والاماد ات ليتبين احد معنييه او معانيه
ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف تأمل
فيما يحصل به ترجح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وحرر
محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان تعلق النسبة
بكل واحد منها على الجمع من حيث هو المجموع بان تقال رات العين ويراد الجارحة والباصرة
وغير ذلك وفي المراد الجون اي الاسود والابيض واقرأن هذا اي حاضت وطهرت فعيل يجوز وقيل
لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف
ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الاصل بخلاف صيغ افعل على قصد الاولى والتهديد او الوجوب والاباحة مثلا لم
اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رضي الله عنه انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما
عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا في عموم المشترك فالعام عنده قسمان
قسم منع الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فعيل لا يحمل للدليل القائم على
امتناعه وهو الذي اختاره المصنف قيل يحمل لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب
الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم
يجز في المفرد وذهب المصنف الى انه لا يستعمل الا لاكثر من معنى واحد حقيقة ولا مجازا اما حقيقة
فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في الموضوع
له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لصح استعماله في احد المعنيين
على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فان
منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع
فجوابه ان استعماله في المجموع ح يكون استعمالا في احد المعاني ولا نزاع في صحته فان قيل سلمنا
باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل
معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من مجموع قلنا هو المراد وح لا
يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والا لكان كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد
من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الانفراد اي بشرط انفراده عن الاخر او مطلقا اي مع قطع النظر
عن انفراده عن الاخر او اجتماعه معه والاول يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الانفراد لما مر في
بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين يبتني المدعي اما على الاول فظاهر واما على الثاني

ان يكون المجموع واحدا من المعاني ٨

اي وان قلنا انه لا يجوز الخ

وهو عدم استعماله في المجموع ٨

اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه لا يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال الا
للام الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل ا
يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن غير ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد تفهم من المطلق فلو لم يحمل
عليه يلزم القاء المقيد اجيب بانه تقييد استصحاب المقيد وفضله وانه غير ملزم والمطلق رخصة وكون ذلك وبالجملة هو اد
من ابطال حكم المطلاق قوله والنفي في المتنازع عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان ه
القياس ليس بمعدة للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد كما سبق في فصل منو
المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطالا لحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما
ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد
وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لانه يقال ان
المطلق ساكت عن القيد غير معترض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المجزي متصفا بالوصف خاليا عن النص لانا نقول
منوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد وقوله لهم ان المطلق غير معترض للصفات
لا بالنفي ولا بالاثبات انه لم يدل على احدهما بالتعيين هذا او لكن الخصم انما يقول المدعى هو وجوب القيد
لا اجزاء المقيد ولا يسلم ان النفي المطلق يدل على عدم وجوب المقيد بل على وجوب المطلق اعم من ان
يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا اندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعديم لا يلزم عدم
اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لانه اعم منهما نصا ان مطلق ومقيد
تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة
بالنص المقيد ايضا وله اشياع في اجماع النص والقياس حكم واحد على انا نقول المذهب ا
اذا اجتمع المطلق والمقيد حادثة واحدة في الحكم فالحكم احيث انفاقا كما مر قوله لان القيد
يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا ضرر في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات
فيكون حكما شرعيا ما ورد فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا واما
عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته لها لا نحن على
المناظرة السياق والسباق قلت نسلم في العبادة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء
الكافرة باق على العدم الاصلي قوله ودلالة المطلق عليها اي على الافراد ضمنية لان النص
الى نفي الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل
دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما قوله
لا نسلم انهم قدم الرقبة بالسلامة فورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم
الاطلاق بالقياس وانما اورده في المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة تنفي تملك

من طرف الخصم

غير مقيد لانه يكون من القول بالموجب وذلك انما يلزم اذا التزام
وهنا ليس كذلك لان المعلل بان يكون المخالف ملتزما
انه لا يجوز تقويم عدم اجزاء غير المقيد للكونه عاما دل عليه السياق والسباق
فاذا سلم ان العدم مدلول النص كالاثبات فقد سلم كونه
حكما شرعيا فكيف يلزم بطلان النص به

كان ٩

حسن ٥١٢

فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فإذا يقال لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لأن اعتبار كل من الوضعين يقتضي اعتبار الآخر ولقائل أن اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتباره للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة و هذا باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لم يخف عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لأن سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتلاء ان كان الواضع هو الله تعالى واما لقصد الابهام او لغفلة من الوضع الاول او لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الآخر وهذه مغلطة منشاؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فالحق انه اذا ثبت انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا الموضوع له من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتي بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز و اورد عليه انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليس الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع مراد قد دخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان ههنا مراد باللفظ وتعلق كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان تكون كل منها مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله فيه

المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه مناسب للموضوع له لعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع من غير اعتبار للوضع الثالث والعلاقة قلنا سيجيء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه لا يتعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف قوله لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لأن ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلي فاقرؤوا القرآن وفيه نظر لأن ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينها امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه ايها الدعاة يا فكرا المراد ههنا ان الله يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فانتم ايها المومنون بما يليق بكم من الدعاء له والثناء عليه قوله ولما بينوا يعني ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء يشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد تختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعاني مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك قوله وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز ان يراد به في الكل معناه الحقيقي او المجازي قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يقع في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس بمعنى اخص كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فلا ظهور في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من في الارض فحمله الثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله وايضا لا يبعد هذا ايضا بعيد لان تحقيق السجود وضع الجبهة لا وضع الراس حتى لو وضع الراس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر قوله ولا يحكم باستحالته

فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالة من الجمادات ان لم يكن باعتبار انه ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار انه ليس لها وجوه ولا جباه كما حكم عليها باستحالة المشي بلا ارجل والبطش بلا يدي والنظر بلا عين بخلاف التسبيح فان القاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح **قوله** مع ان محكم التنزيل ناطق صريحا بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه ماؤول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المنتفي المعنى وما ذكر من انه لا يفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح ممنوع لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال العارف بل الانسب بحقيقة التسبيح لا يسمعون **قوله** التقسيم الثاني من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعل من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الواضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا لا الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان ذلك يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان اخر حكمه فان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما تعذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا لعدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن الاصح لا استعمال بل لا ولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان يكون موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة سمي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى

كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل ومن جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شايع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطاء وحمله على خطاء العوام من خطاء الخواص فان قيل لا بد في التعريف من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد بالحقيقة ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وح لا نقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح الاصول فان استعمل في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسئل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكره في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة او النقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزايد مستعمل لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق ظاهر واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوع له بل ينافيه والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه لمجرد الذكر

قلنا حاجة الى اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له

لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتبار ارادة
معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من جمع بين الامرين **قوله** واما المنقول لما كان التقسيم المشهور وهو ان
اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان
كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز موهما ان كلا من المنقول والمرتجل
قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز
من جهة والتقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في
غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف
المنقولية انما يحصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى
الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة
في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة وبالعكس شرعا
وينسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا او غير موضوع له باعتباره وباعتبار
انقسام كل من وضعيه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب
الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي
مثلا او غير ذلك بل اللغة اصل والنقل طارئ عليه حتى لا يقال منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد
المعنى الاول كالدابة لذي الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من
افراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من
جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من
جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد
ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا
لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب
اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان هنا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى
الاول اعني المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة
اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني
اعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعني الحقيقي ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني اعني المجازي
فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق
اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع
والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود

اي اعتبار المعنى الاول في المنقول ان كان لكذا ولكذا فهو مستغنى عنه

المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعني الحقيقي ليعرف
العلاقة بينه وبين المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي
ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما
يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث
لا يطلق على افراده من حيث هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتداة التي
ليس فيها اعتبار معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على المعنى الثاني بل لاولوية
هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى
وانسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ ولا
صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك الكتاب التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا
البحث مما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز **قوله** ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز
يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء
الاصول فلان الصريح ما انكشف عنه المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر
المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار
المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف
المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية
لما عرفت من ان هذه اقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان
المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة
او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان
فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا لتعلق به
الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي
ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان
لم يكن له نجاد قط بل وان استعمال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على
العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ
في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وح لا حاجة الى ما قيل ان الكناية
مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل اخر وباستعمال اخر بخلاف المجاز
فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط
في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز عن الاستهانة و
الاهانة

الاول ولا لصحة اطلاقه على المعنى الثاني

داخل

والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجازا
اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في
المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا
والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة
والمجاز مباينا لهما قلنا اراد وبالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب
ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقيين ويفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد
بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي
معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى
المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى
لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة الموضوع له لان ارادته ح لا تكون
للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة
المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا
لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير
الموضوع له لذلك **قوله** ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين
بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة العقليتين او الحكميتين وميل المصنف الى
انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقة والمجاز
دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في التقسيم النسبة
فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله
البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير
نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما في
معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان
الفعل حاصل له وهو موصوف له سواء قام به في الخارج كضرب او لا كمات وسواء صدر عنه باختياره
او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد
جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط فلو قال فاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد
فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل المتكلم والسامع وقد احترز
به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند
المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق يخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع

ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم
بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل له عند المتكلم
في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروب به صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير في غيرها راجع الى
الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل افعم السيل على لفظ المبني للمفعول لان فاعله
الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري
والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد
التاويل ويكون قوله لملابسة احترازا عن مثل انبت الربيع البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الغير
لا بد ان يكون من ملابسات الفعل **فصل** قد سبق انه لا بد للمجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل
فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء ويرتقي ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب
في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الاخر
بالجزئية او بالحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود او العقل او الخيال او غير ذلك والمصنف في تسعة
الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون
حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم
بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تاخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا
بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا لم يكن بينهما لزوم واتصال في الفعل بوجه ما فلا علاقة
وان كان فاما ان يكون لزوما في مجرد الذهن وهو المقابلة او منضما الى الخارج وح ان كان احدهما جزءا للاخر
فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا فاللزوم اما بان يكون احدهما
حاصلا في الاخر وهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا
ايضا ضبط وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي ولو جعلناه دائرا بين النفي والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة
للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الاخر فهو الحلول والا فان كان سببا له وهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع
على الاخير وسنسمع في اثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث اذا اطلقت لفظا على مسمى مدلول اللفظ من حيث يقصد
باللفظ يسمى معناه ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون
الافراد والمسمى يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل
على معنى واورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر
قوله في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان
السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله له في الزمان اللاحق
ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة

له مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم اي
زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان
الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل اتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة
حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا يشرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا
عند المصير ويتيما عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض
في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اي كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي
للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول ان كان في الاسم
فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى
الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به ففي مثل اتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة
اليتم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحال
كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار
ما كان او لاحق فيكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد بالفعل نفس اللفظ وبالزمان ما يدل عليه
الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو
الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال والاستقبال اذ لو كان حاصلا
له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول
المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو
كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين
مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي
في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي
الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز
الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث
له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل
بالحاصل في حقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما
للاخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول بان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة
لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة
على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار
ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فاريقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول

وهو ايتاء المال والعصير

باللفظ نفس الفعل

حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا قوله فلا بد ان يريد معنى لازما لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم
الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا شرط اللزوم
بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصر يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصر تصور الاعمى
بل بالعكس لكن قد ينتقل منه الذهن الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات باعتبار
المجاورة ففي الاول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم
احد المتقابلين على الاخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من
قبيل الاستعارة لتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح وتهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او
تفاؤل كما في اطلاق البصر على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك
قوله او خارجا عن معناه او يكون كل واحد منهما خارجا عن الاخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما
خارجا عن الاخر لم يناف كون احدهما جزاء للاخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزاء للاخر كان
احدهما وهو الكل خارجا عن الاخر وهو الجزء قوله او يكون صفة اي اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على
قوله اما ان لا يكون اللازم صفة الملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع
العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين جزاء للاخر وفي المجاز
باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفا له الى غير ذلك مما يشعر التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع في
اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على
قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو اكثر
من ان يحصى قلت كانه قصد بما مر الاقسام بحسب الاعتبار واراد انه اما ان يعتبر كون احدهما جزاء للاخر او
وصفا له الى غير ذلك فان قلت الاستعارة قد يكون باعتبار جامع داخل في الطرفين او شكل لهما فكيف
حصر الجامع في الوصفية قلت اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم اعني المعنى الحقيقي و
هذا لا ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين او شكلا لهما فان قيل فاللازم اعني المعنى المجازي الذي
اطلق عليه اللفظ في مثل رايت اسدا في الحمام زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعني الاسد الحقيقي
فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذي هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع في الاطلاق على زيد
باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رايت شجاعا وهنا بحث وهو ان اللازم الذي استعمل
فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع وظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعني الاسد وان
كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه
به هو الانسان الشجاع خاصة فح لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضا
لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل لذات لها الشجاعة في

وهو ما لا يكون علاقته التشبيه

مثال ذلك ان الجامع بين الاسد والرجل الشجاع هو الشجاعة وما حصل له الجامع هو الشجاع اذ هو ما حصل له الشجاعة والشجاع وصف للملزوم اي المعنى الحقيقي الذي هو الاسد اذ يقال الاسد شجاع وكذا الجامع بين العنب الكبير والاجاصة الشكل كالاستدارة مثلا وما حصل له الاستدارة هو المستدير وهو وصف للمعنى الحقيقي والاجاصة اذ يقال الاجاصة مستديرة

فلا يصح جعل المجاز الذي هو الاستعارة من القسم الثاني اعني قوله وان لم يحصل له اي المعنى الحقيقي للمعنى المجازي لا بالفعل ولا بالقوة

الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص قوله واذا عرفت يريد ان بعض انواع العلاقة
بين الشيئين ما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال
من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان مع اللزوم هنا الى انتقال ذهنى بالجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم
اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اصل
الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازا واما
جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه
عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كون منزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة
عنه في الخارج الا انها في الذهن علة فاعلية منظورا عليها ولهذا قالوا الاحكام علل عائية والاسباب علل
آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كما العلة فهم المعلول دون
السبب هم المسبب كما في بيان انواع العلاقة كما ان من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه
مجازا كما سيجئ والكل اصل مبتنى عليه الجزء في الحصول من اللفظ يعني انا انما نفهم من اسمه بواسطة ان نفهم الكل موقوف
على فهم الجزء وهذا مع قولهم التضمن يابى المطابقة والتبعيد بهذا المعنى لا ينافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل و
الجزء اصلا بالمعنى المذكور فان قلت لما كان فهم الكل متوقفا على فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يمكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس ولما
كان الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التغيير وهو قوله قد عرفت ان معنى اللزوم هنا الانتقال فالجملة قلت كما مر معنى
الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند
حصول الملزوم في الذهن سواء كان الحكم في الجزء بحقيقة بعد الروال والوجود فان قيل احتياج الكل الى الجزء
ضروري مطرد والحكم الذي يكون اليدا والرجل جزءا منه لا يحقق بدونه فما وجه انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما
معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس فان الانسان لا يوجد بدونها
بخلاف اليد والرجل قلت هذا مبني على العرف حيث يقال للسمكي الذي قطعت يده او رجله هو وكل السمكي بعينه
سواء غاير الجزء الذي سلم بقي الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقبة فانما هو من جهة ان الانسان
يوصف كونه رقبيا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء الكل تحقق كون الجزء
ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون بدون الرأس والرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم
اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلت ذكر المصنف ما لا بد منه بالملزوم واللازم مصطلح اهل البدل
بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالملزوم المشبه وبا للازم ما يشبه فالحكماء يجعلون خواص
الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون ذلك
المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو

منزلة التابع والردف وكل من الرقبة والرأس ملزوم واصل يعتبر له الانسان ويتبعه في الوجود وفي كون
ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون
منشأ لما يبينه وبينها انفكاك كما عرفت فقد يقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا له وملزوما يجب
كونه محتاجا اليه ويلزم من جريان الحاصلة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال من الملزوم
الى اللازم لا انا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما ينشأ انفكاك عن الشيء حتى يحتاج اليه الشيء وقد عرفت
انه ليس بمراد قوله والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء الشيء احتضانه بحيث يصير اولا له
تابعا والثاني متبوعا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشار المصنف الى انا لا نعني بالحال والمحل
هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او
غير ذلك كحصول الرجل في الجنة قوله واعلم ان الاتصالات التي بها يكون المجاز في الاسماء اللغوية اداة وجدت العلاقات
المذكورة بين معانيها فكل لفظ يجوز في الاسماء الشرعية اداة او جد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع
ان يكون نصا فان شرعيان شركان في وصف لازم بين او يكون مع احدهما سببيا لمع الآخر وذلك لما سيجئ
من ان المعتبر في المجاز في وجود العلاقة ولا شرط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة
بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفي التمثيل بالاتصال اشارة الى ما ذكره في الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كابن السماء والمطر او معنى كابن الاسد
والرجل الشجاع فانها لما لم يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وغير عن علاقة المشابهة
بالاتصال في المزوج كيف شرع لان المشابهة اتحاد في الكيف والصفة قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة بحيث
انها عقد موضوع في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة قوله حتى لو كانت امة يثبت الهبة لينفرع عليها احكام الهبة
لا احكام النكاح وشرط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يتطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب البكر من الولي
فقالت هبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما البيع فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لنبوه
عن منبوع الحنفية بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه تحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحنفية قوله الى غير ذلك
اي منفعا الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتخصيص اللعان
بلفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في الايام بمصالح
المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومراعاة الباب قوله ولا يجب الاعلام دعاية
الى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج دعاية الخلو عن معنى الملك فيمنع جعلها عليين للعقد الموضوع في الشرع
لملك المتعة ولعامل ان يقول خلو معناها عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيها على الملك وليس المراد انها تدل على عدم
الملك بل المراد ان لا دلالة فيها على الملك فلا يجب دعاية الملك في وجوب دعاية المعنى اللغوي لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا
لا ينافي اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناها التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه

وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي
بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا يوجد في المعنى اللغوي قوله وكذا ينعقد بلفظ
البيع لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة
لانها لتمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتيع لانها لا توجب
الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يبتلعه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل
توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض
تتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة
هبة عين في يد الموهوب منه فتوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكم الهبة والنكاح بكون
احدهما سببا للآخر كاف في المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين ايضا اعني الفاظ التمليك
والفاظ النكاح بان كلا منهما توجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة قوله فان قال تفريع وتمثيل
لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما
وضع المسألة في عبد منكر لانه قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع
صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين بلغوا في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه قوله وهذا بناء يعني ان قوله ان ملكت او اشتريت
عبدا في معنى ان اتصف بكونه مالكا ومشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى
المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه
الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز
واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا اذا زال ملكه للنصف الاول عند
قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا لغة على الاصح الا انه غلب
في المعنى المجازي اعني من قام به الاشتراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية قوله صدق ديانة اي لو استفتى
المفتي بحيث على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى
ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز قوله بناء على الاصل الذي نحن فيه هو ان السبب اذا كان
سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه قوله فان العتق اي هذا التصرف الذي
هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سيجيء من ان
الاعتاق اثبات القوة لازالة الملك فان قيل المعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي
والمعنى المجازي ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض
من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع له لاجل هذا الغرض
في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قوله

لانها اي الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود و
الحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين
الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ
المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق منبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليته واطلقت البعير عن عقاله
والاسير اساره فنقل الى رفع قيد النكاح فان المرأة قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا تحل لها الخروج
والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق منبئ عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق
الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة
ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده
الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فجوابه عن وجهين الاول
انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعلي
لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء
العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير معدولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من
صدور ازالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيحا لكلامه على ما سيجيء في فصل الاقتضاء الثاني انه مجاز في المسند حيث
اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق
لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والخلاص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات
القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل او سماع
لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب بمأخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان
ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل
شرعي قوله يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا
بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة
لهذا المعنى فلا توجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات
القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ
يجعل مجازا عن اثبات العتق فليتأمل ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو
ازالة الملك قوله لا للفظ الاعتاق على حذف المضاف اي لا لمفهوم لفظ الاعتاق فليتأمل قوله فالجواب يعني لا يجوز استعارة
ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون
المستعار له لازما كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان في ازالة الملك يبقى نوع

تعلق بهو حق الولاد وان المراد باللزوم هنا الى سفال في الجملة امتناع الى بعكاك ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق
الطلاق على ازاله الملك بطريق الاستعاره او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق
المقيد وهو ازاله القيد مخصوص على المطلق وهو ازاله مطلق القيد والعكس كاطلاق المشفر على شفه الانسان والرؤف
على الادراك بالفم ونحوه قوله فان الاستعارة لا تجري الا منطرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى
من الاخر فوجه الشبه وقوات المبالغه في الشبه عند تساوي الطرفين ولقائل ان يقول قد تكون الاستعاره مبنيه
على التهام كاستعارة الصبغ لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغه باطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر
وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما شرط في بعض اقسام التشبيه على ما يتردد في علم البيان
قوله وكذا اجاز الحنيفه لو قال لعبده نفسه منك شهرا بدرهم لعل كذا ينعقد اجاره ولو ترك واحدا من القيود
يفسد العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك بكذا فان لم يذكر المده ينعقد بيعا لامكان العمل بالحنيفه مع
تعذر شرط المجاز وهو بيان المده وان ذكر المده فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل
بعت عبدي منك شهرا بعشره لعل كذا ينعقد اجاره لان اطلاق البيع على الاجاره متعارف عند اهل المدينه
فيجوز عند غيرهم اذا التقى المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا تحمل المده على اجل المثل
او بيعا فاسدا على الخلاف السابق قوله ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحه الاجاره بلفظ البيع المضاف
الى المنفعه مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعل كذا اقول لا يكاد منا هذا اشكالا اولا لعدم الصحه
لازم فقط قوله ثم اعلم ان في الامثله المذكوره يريد ان ما ذكروا من اطلاق السبب على المسبب انما يصح في البيع
والعكس لان العكس مسبب عنه ما يشبه به ولا يصح في غيرها لان ليس البيع والهبه سببين لملك المنفعه الثابت بالنكاح
لاختصاصه بثبوت حكم الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازاله الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها
بقبول الرجعه او بيونته لا تحمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعه الثابت بالاجاره و
لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبه واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات
من قبيل الاستعاره وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الاخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى
واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا ملك النكاح مباين لملك الهبه والبيع لكنهما اشتركا في اثبات
الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان اشتركا في ازاله الملك وهي في العتاق
اقوى وكذا الاجاره والبيع عقدان مخصوصان متباينان اشتركا في اثبات ملك المنفعه واباحتها وهو في
البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعاره انما تجري منطرف واحد لبلا
يفوت المبالغه المطلوبه من الاستعاره فان قيل قد سبق ان الاستعاره هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي المدرك
هو صفه للملزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس الاستعاره في الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم
كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق البيع على النكاح لكونه مثبتا للملك والعتق للملك لازم خارجي

عند الفقهاء كذا نقل عن المصنف وفيه عتاب عن اصل الاعتراض بانا لا نسلم انه عند الجاز باعتبار السببيه ان يكون المعنى الحقيقي
سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالنبات جنس النبات سواء حصل بالمطر او بغيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت
عبدا فهو حر واراد الملك فملكه هبه او ارثا نعتق وعلى ما ذكره المصنف لا تعتق وهذا لا اعتراض بما اورده فعاتب
الكشف واجاب بان ملك المنفعه عباره عن ملك الانتفاع والوطي وهو مختلف بملك النكاح والعين لكن تغايرا لاحكام
تغايرهما صفه على ذاتها فانها ثبتت بالنكاح مقصودا وفي ملك العين تبعا وحتى انها اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك
المنفعه في المحل ثبت على حسب ما يحمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبه مجازا اثبتنا به ملك المنفعه فعند الانتفاع
احكام النكاح لا احكام ملك العين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقه فملك ان تعتبر ايتهما شئت
وتنوع الجاز بحسب ذلك مثل اطلاق المشفر على شفه الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعاره
وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر بعده قوله واعلم انه تعتبر في
ان المعتبر في الجاز وجود العلاقه في المعلوم اعتبار نوعها فلمستعملات العرب في الاشرط اعتبارها بشخصها حتى
يلزم في احاد الجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللغه وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبه البديعه
التي لم يسمع باعيانها من اهل اللغه هو من طرق البلغاء وشعبها التي بها ترتفع طبقه الكلام فلو لم يصح لها كان كذلك
ولهذا لم يدر نوا المجازات بذويهم الحقائق ونسل الخالف بانه لو جاز التجوز بلا وجود للعلاقه لجاز نحو الطويل غير
انسان للمشابهه وشبكه للصيد للمجاوره واب للابن للسببيه وابن للاب للمسببيه واللازم بطل اتفاقا واجيب بمنع
اللازم فان العلاقه مقتضيه للصحه والتخلف عن المقتضي وهو المصنف ليس بفساد ولجواز ان يكون لمانع محذوف فان
عدم المانع ليس جزءا من المقتضي وذهب المصنف الى انه لم يجز نحو الطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعاره وهو
المشابهه في اخص الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعه للاسد فان قيل الطول للنخله كذلك والحق لها
جاز استعارتها لانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوه وتمايل
فيهما قوله مسئله لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقه اي فرع لها يعني ان الحقيقه هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار
وانما الخلاف في جهه الخلفيه فعندهما هي الحكم حتى شرط في المجاز امكان الحاق الحقيقه بهذا اللفظ وعنده البكلم
يكن صحه اللفظ من حيث العربيه سواء صح معناه او لا فعول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجازا اتفاقا ان
كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحه اللفظ وعندهما لغو لاستحاله المعنى الحقيقي
وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفه الاصغر قوله فالخلاف يعني عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوه والحكم هذا
ابني لاثبات الحريه وكذا على العكس الثاني لكلام الامام فلا يتم قوله الخلاف الا في جهه الخلفيه واما على العكس الاول
فالاصل عنده هذا حر فيتبع الخلاف في تعيين الحقيقه التي هي الاصل ايضا ولا يقصر على جهه الخلفيه وهذا مع قوله
فالخلاف يكون في الاصل والخلف اي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات
الحريه بلا خلاف في على كلا التقديرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفيه في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي

فعندهما الاصل ثبوت النبوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل من الاصل
والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل عنده هذا ابني حقيقة بل التكلم به حقيقة وهو مخالف
لثبوت النبوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذاك في
حكمه او في التكلم به وما ذكروه من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك احد بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول
يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هو الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف
على التفسيرين قوله فصحة الاصل من كلام المصنف ولم ينقل جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير
الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل
بحقيقته وظاهر انه انما يصدق على هذا ابني لا على هذا حر قوله لهما المشهور في استدلالهما ان الحكم هو
المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من
اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى
وذكر المصنف في استدلالهما ما يلائم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا
بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما
يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي
لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفي كلام الله ايضا قوله لان الاصل وهو البسر غير
ممكن فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فارتق فاعادة الماء في الكوز
ممكن فينبغي ان يبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت لامكان اعادة حيوته وكما اذا
حلف ليقتلن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الاراقة بقي
ما بقي كذلك ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت اما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت
ابتداء على القدرة في الجملة لا على الامكان الظاهر ولم ينعقد اليمين على ما يخلقه الله تعالى في الكوز كما انعقدت
على حيوة يحدثها الله تعالى في الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الخلف لا يكون الماء الذي في
الكوز وقت اليمين ولا يقدر لاشربن الماء الذي في الكوز ان خلقه الله فيه كما يقدر لاقتلن الشخص ان
احياه الله تعالى لان الماء الذي في الكوز اشارة الى موجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه
فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال قوله فاذا فهم الاول اي كون المشار اليه ابنا له وامتنع
ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب او اكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اي
لازم كونه ابنا له وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث اطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما
في لازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق
السبب على المسبب لان النبوة من اسباب العتق وهي ههنا متاخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا

ولا نسب ثم ادعاه فثبت النبوة والحكم في علة ذات وصفين بصفات الى آخرهما وجودا الا ان المصنف عدل عن
ذلك لان العتق ههنا لا سيما في الاكبر سنا لم يثبت بالنبوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على
مسببه كما مر قوله فيجعل اقرارا جواب سؤال تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل
مجازا لانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو انه عتق علي من حين ملكته اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل
ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالنبوة مستحيل ولم يوجد من
جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز
للاقرار والمستحيل انما هو النبوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق علي من حين ملكته كان صحيحا فان قيل
الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق فقد عتق العبد
قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مواخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير
فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفعة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد
في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم يبين انه اراد الاخوة ابا واما قلنا لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج
الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرية فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه بنتي
قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحلية من الاصل و
ذلك حقها لا حقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم النبوة
بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابني يجب ان يعتق
لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى
معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق فلا بد من تصحيحه بما امكن
فان قيل فينبغي ان لا يعتق بمثل يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه
حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدي حر يعتق قال فان الاستعارة تقع اولا في المعنى ميل الى المذهب المرجوح
في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس باسد اسدا
اي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور
انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه
انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ما له تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف
وهو ما له تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع
بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام
فمبني على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية
تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ما له

غاية الجود في ذلك الشخص المحمود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لكن لم في ذلك الشخص المحمود فيجعل زيد من قبيل الباقي ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف من انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار او لا معناه لم لفظ فغير ظاهر لان العلم دال على معناه العلم بالوضع فلم لا يجوز استعارته لمسمى آخر ادعاء وتخييلا كما جاز لاستعارة الهيكل المحفوظ من الاسد للانسان الشجاع كما قال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه به وانما تقول المعنى الذي يستعار اولا للمشبه وهو المعنى الحقيقي المشبه به كالهيكل المحفوظ من على ما صرح به المصنف كالوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والحق ان الاستعارة تبعية وجود كل منهما مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد كل منهما لو كان سواء كان علما او غير علم جاز استعارته وله قال فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابوة هو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولود مني ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم ادرج فيه سوالها آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل اجاب على انه شرط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وقال قال بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلافا في الكلم لا في الكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعا مع السند قوله اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميلا الى المذهب المرجوح كما بيناه والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به واراده المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن اراده المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن اراده امر ان متداخلان قوله وهذا عين مذهبهما فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل وعندهما عدم الاشعار بان احدهما عن تلاف قوله ويجب ان تعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان قد تقرر في علم البيان ان نحو لا يث اسد ابرى من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق فهم المصنف من ذلك ان الاستعارة لما جرت في خبر المبتدأ اذا كان مشتقا وبتوا الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رايت اسدا ابرى بان الاول تشمل على دعوى امر مستحيل فصدا الى التصديق والتكذيب انما توجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا او مستقيما فينطلق نحو زيد اسد الذي قدر اداة التشبيه لقبحه عن الاشعار الى الاستعارة بخلاف نحو رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقصد بل القصد انما هو الى اثبات الرمي فلا تنتهي الى تقدير

الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد اولم تقصد فلا بد من التاويل وكان لا استعارة وبما وهو اثبات الاسدية لزيد

انا

اداة التشبيه للتصحيح وبتوا الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وبين ما اذا كان مشتقا بان الاول تشمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا تشمل الا على اثبات وصف الحقيقة ليس بثابت لها ام غير ظاهر ان الفرق الاول ضعيف لم لا تشمل على دعوى امر مستحيل قصدا قبل رمي اسد ونحكم بدوام ان المحال وبما يجوز اعراضه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم اراده ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لم لا نقول بما نفرق بين ما ثبت ضمنا وبين ما ثبت قصدا لكن اثبات المحال بطريق ما من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست دينية من لا استحالة اسدية لا يستلزم سواء سمي قلب الحقائق اولم يسم على ان قلب الحقائق بمعناه عند المحققين انقلاب احد امرين الواجب والممكن والممتنع الى الاخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون حمل الممتنع ممكنا هذا لو سلم كلام المصنف واما اطلاق الحال على حمتم الحال بان احكي لكن كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد ولقيني منه اسد ولقيت به اسدا او نقديرا مثل اسد ينام الليل ويصيد الرجال لم تسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قولنا في تحقيق الكلم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر من باب الاستعارة الى باب التشبيه في مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعاره قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي سبقت فتطوى الناطق فلا تعلق له مثل زيد اسد لم يجز ان هذا ابني من قبيل زيد اسد لم من قبيل الحال ناطقة لم لا حاجة الى تاويل لان بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن في بنوة العتق لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة بعكس الى ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة بغير الجهود ايضا لكونه متعارفا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه بدليل قولهم زيدا اسد علي اي مجتر صايد الطير اغر به عليه اي باكيه وقد لخصنا ذلك في شرح التلخيص وهذا بنوع معناه هو تعلق من حيث ملكة كالابن نبوك المثل واطلق عليه اسم المشبه به قوله مسلم الجاز المؤثر في ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه لم يتم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه عم جميع افراد ذلك المحل لما سبق من ان هذه الصيغة للعموم من غير فرقه بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يتحقق به من الدليل لا لكونه حقيقة ولو كان كذلك عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو الجمع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون الغالب هو الحقيقة دون

لفظ المشترك فلا يراد به المجاز المرسل والاستعارة في حالة واحدة بناء على عموم المجاز

ان الفعل لا استعمال له في الشيء بل في ايجاد ما يتعلق به ذلك الشيء

حاصل الوجه ايضا استعمال المشترك في مجموع معنييه

وهو مبني على ان المشبه به هو المشبه

بطريق دلالة انما على العموم وانما قال ولو سلم لانه يمكن الجواب عن الاول بان المؤثر هو الدليل لا انا نجد الواو والنون دلالة الواو والنون على عدم تاثير الحقيقة وحدها وانما قال ولو سلم لانه يمكن الجواب عن الاول بان المؤثر هو الدليل لا انا نجد الواو والنون وغيرهما علامة العموم وانما نجد الصيغة كذلك مثل سلم وضارب ويمكن ان يقال انا نجد الصيغة تختلف عند اختلاف الصيغة مع الدليل الصالح لافادة العموم فنجد صيغة كل جمع قبل الصيغة تلك الصيغة

وهو مبني على ان المشبه به هو المشبه

بعنوان العتق لا بعنوان العبد به فلا يكون مذكورا بهذا الاعتبار

ربما حاصل كلام ان نحو الحال زيد رجل لفظ الاسد فكان الاولى ان يقول الاسد فكان الاولى ان يقول رايت اسدا يرمي

الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك ٢ جمع العقود باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لما نقول هو مشروط بان يكون الكل
موجودا متحققا له اسم وحد كما لو حلف لا يجز بعض انعال الرجل فجز بعض انعال الرجل كالانسان المركب من الرقبة وغيرها و
المجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري تحقق بالجملة لم يثبت باللغة اطلاق لفظ الارض على
مجموع السماء والارض لفظ الانسان على الادمي والسبع ثم الخوان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي
انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه ٢ الاول ان المعنى الحقيقي متبوع
والمجازي تابع على ما مر والتابع مرجوع بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا مدخل تحت ٢ ارادة مع وجود الراجح
الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محلين ومتجاوزا اياه
الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لامكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عن المعنى المجازي وهو محال الرابع
ان الحقيقة توجب ٢ استغناء عن القرينة والمجاز توجب ٢ احتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات
الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص يمتنع استعمال لمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للاخر كما يمتنع
استعمال الثوب الواحد بطريق العلل والعادة بل كما يمتنع لبس الرجل ثوبين ثوبا واحدا في آن واحد بليه
كل منهما بناء على انه ملك لاحدهما عادة للاخر والكل ضعيف اما ٢ الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا
اراد اللفظ بهما المعنيين وانما الكلام فيما اذا اقامت القرينة على ارادة التابع انفرادا فظاهر وانت اسدين يرى احدهما
ونفرس الاخر ولا خفاء في جواز ارادة التابع فقط لمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع واما
الثاني فلانا لا نسلم استعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاقه واللفظ مع قرينة تفيد استواءه وحلوله في
المعنى واما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد
المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي
يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا وان اريد ان المجاز يحتاج الى قرينة مانعة
عن ارادة الموضوع له مسامحة لعدم ورود ذلك محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ
حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لما ارادة المعنى
المجازي اي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي نوع علاقة فان دل عقلي النزاع فان قيل ما للفظ في الجمع مجاز والمجاز مشروط
بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فكون الموضوع له مرادا وغير مراد هذا محال قلنا الموضوع له هو
المعنى الحقيقي وحده فجرينة على انه وحده ليس مرادا وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه
ان كان اتيانا بالحكم بطريق القياس فباطل لان ٢ الامتناع في المقيس عليه مبني على ان لاستعمال الثوب الواحد
في حالة واحدة بطريق الحلول والعادة محال شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد تشغله كل واحد منهما تمام
محال عقلا فمن اين يلزم منه لاستحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا
للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانهما ممنوع ودعوى الضرورة فيهما غير

شرط اطلاق اسم البعض على الكل

وكون اللفظ مجازا لاجل ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا

الحجاز او يكون المجاز ما تعارف نقل عن بعض لغات فيخرج انيسلم نعم حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره
من المكيلات لان المجاز ضروري بالضرورة يندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمنفي واجيب بانه
ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يحط تعاطيه سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز
لاغراض سيدكر ها مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة ولا فرق مجازا بخلاف ايتها
شاء فلا ضرورة والمجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة في الكلام اي علو درجة
وارتفاع طبقة ما لدى الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة ولا اضطرار
الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز
ضرورة ليلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلانا نمنع ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بلا نزاع
اللفظ وارادة المتكلم تتعذر الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واخلاء اللفظ
بحسب القرينة ان ما فعام وان خاصا فخاص فانه لازم عقلا غير ملفوظ تتضمنه على ما يحصل به نفي الكلام
من غير ابهام للعموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال و
المجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية
ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم يجره في كتب اتباعهم ولا نعهد من احد نزاع
بعض قولنا جاءني لاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من عليه اللغة في باب
الربوا الى عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب العموم مما
يعقل ابطال الجواز اذ لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فلكما نعود لا اضطرار
الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا اسد لاجل المعنى العام وانما ملاك الضرورة من جانب السامع لتصحيح
الكلام على ما مر قوله مسلم لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال
الدابة عرفا فيما يدب على الارض وضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث
يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر
واما اذا لم يشترط فلانه اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له نعم لا نسلم
صحة هذا الاستعمال فهو تجاز بالاضافة وانما النزاع في ان استعمال اللفظ وبرادة في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي
معا بان يكون كل منهما مفعولا للحكم أن تقول لا تقتل الاسد او الاسدين او الاسود ويريد البهيمة والرجل الشجاع احدهما
من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال
مجازا والمحقق انه فرع لاستعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين
بمنزلة المشترك فمن جوز ذاك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين بالكناية على ما مر به في الجواب
فليست من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا تعال المعنى الحقيقي جزء متبوع المعنى

مسموعه على انا لم يجعل اللفظ عند ارادة المعنى حقيقة ومجازا لتكون استعمالا فيهما بمنزلة استعمال اللوب طرف
الملك والعارية بل يجعل مجازا فقط لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له قوله فلا تحنث او ورثة المتن
من فروع الاصل الذي تقدم بيانه اما ان يحنث عند ارادة المجاز فمنعه ارادة الحقيقة كما للامة في قوله ان لا تساكن
النساء اردت بها الوطي مجازا بالاجماع حتى حل لمحلف النيم فلا يراد المس باليد فان قيل الاجماع مع مخالفة ابن مسعود
رضي الله عنه فقد اريد بها المس باليد ولا صحة لنيم الحنث ظنا اراد اجماع من بعد الصحابة بل اراد اجماع لا يلزم
وقد يحنث فيهم من حللها على المس باليد وجوز بنيم الحنث بدليل آخر كما يقال هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد الوطي
ويحل بنيم الحنث والمس باليد وكما يحل ذلك كما تقول لم ان فعل ذلك مخالف للاجماع وانما يكون لو رفعه امرا مشتقا
عليه وعدم القول بان المراد المعنى مع جواز النيم ليس قولا بالعدم في نفسه مخالفة واما ان يفعل اراده الحنث فلا
يراده المجاز وذلك اما ء مفرد كالخمر اراد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات لعلاقة المشابهة في مخامرة
العقل وانما يجب الحد بسكر منها بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس
الشامل للوطي وغيره وبالخمر مطلق ما خامر العقل فيثبت الحكم بالجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة
الصارفة عن اراده المعنى الحقيقي وحلوه ولا قرينة ولو سلم فمجاز عن المعنى واما ما نسبه كاد او عسى لموالد بشيء وله
معنى ومعنى نحو الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة شيء معتقه لان اضافة المشتق يفيد اختصاصا ما معناه
بالمضاف اليه باعتبار مفهوم مثلا مكتوب زيد ما يختص به باعتبار مكتوبيته مجازا شيء معتق معتقه لوجود الملابسة
وهي كون زيد سببا لعتقه في الجملة واما لفظ المولى فحقيقة للمعتق سواء اعتقه حر لاصل او غيره فهو ليس مجازا في معتق
المعتق على ما توهم مظاهر عبارة المصنف واما سمي المعتق الاول اسفل لانه اصل والفروع اعالي للاصول كما قيل
السحرة قوله وكذا اذا اوصى بولد ان لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه او اولاده الصلبية مجازا
في ابن الابن فلو اوصى بولد ابنه وله ذكور واناث تستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي
ابي حنيفة رحمه الله وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن وان كان له ابناء وبنو ابناء يستحق الابناء خاصة عند ابي
حنيفة رحمه الله سواء علما بالحقيقة وعدمها لتعذر المجاز حسب تعذر الحقيقة لان الابناء عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده
فللذكور والاناث الصلبية مختلطا او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما
الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان لا اولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو مال
الكفار افتونا على اولادنا مثلا فهم ولهم ابناء وبنو ابناء ينبغي ان لا تشمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفة رحمه الله
كما يورد وانه القياس لكنه تستحسن عنده كما في وصاياه للاستحسان فالجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ
بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسعة اذ الانسان بنيان الرب فيبنى على الشبهات واسم الابناء قد
تناول جميع الفروع مثل بني ادم وبني هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فنا هو نابع في الخلقة
وفي اطلاق الاسم نحلة وما اذا لا منفوهم على الاباء والامهات فانه لا تناول لاجداد والجدات لانهم وان كانوا ابناء

تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الصنعي الذي هو ظاهر لان الاصالة الخلقية تعارضه
وعلى هذا يكون حرمه نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات تناولها قوله والدخول حافيا معناه
الحنث لان وضع الشيء ان يجعل الناظر فالم بلا واسطة كوضع الدراهم في الكيس والكيس بين و
الحنث هنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدم على الدار بحيث يكون باقي الدار بجنب يكون باقي جسده خارج الدار
لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا مع قوله اذ ليس المراد ان تمام وضع القدم على الدار
وباقي جسده يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حنثه وضع القدم ولفظ
تمام ليس على حقيقته كما لا يخفى فان قلت الدخول غير معقول غير وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا
معناه الحنث قلت اذا اراد من افراد معناه الحنث يعني انه اذا دخل حافيا فمعناه ان يقال حنثه انه وضع القدم
على الدار فحالة ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا
حنثه غير مهجور فحتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حنثه عرفا في الدخول
ماشيا وهي غير مهجور فحالة حنثه اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع
القدم بلا دخول لم يحنث حنثه عرفا في مطلق الدخول قوله يراد به ان يكون الدار مضافا الى فلان فيدخل السكنى
بدلالة العادة وهو ان الدار لا يعادى ولا يهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الى ان السكنى قد يكون حنثه
وهو ظاهر وقد يكون حنثه لو ان يكون الدار ملكا له فتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول قوله او يكون ملكا لفلان
وله يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا لقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك على ما
قوله في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة فعل غيره
فاذا تعلق بفعل ممتد وهو ما يصح تقديره مدة مثل لبس الثوب يومين وكتب القرشي يوما بخلاف قدم
يوم وحلب شاة ايام وقعد اشاره الى ان المعتبر هو الامتداد وعدمه هو الذي تعلق به اليوم لا الفعل
الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حنثه في النهار فلا تعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان
الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف لزمان بواسطة تقدير دون ذكره ينبغي
كون الظرف مجازا لغير ذلك بدليل صحة الشهر بدل صوم جميع ايامه نحلة وصمت الشهر فاذا امتد
الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حنثه وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب فاذا
لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد لانه يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل
يجب ان يكون مجازا عن مخرج من الزمان له بعد الغروب ممتدا وهو ان سواء كان من النهار او من الليل
بدليل قوله ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا اولا ان مطلق
لان جزء من الان اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلقا لان جزاء من اليوم فتحقق العلاقة وكلام المحيط
مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار بدليل ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا

استعاله

الوارد على جواب القوم فانه لا يتأتى فيه هذا المقال لكن هذا الجواب لا يتأتى فيه فانا اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما
جميعا فقد يتحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وكلامنا في العموم المجازي فلا يعبر ما اراده الناذر كما لو نوى
من غير تأثير ارادة فكانه لم يرد المعنى المجازي فلا يتناوله في شيء من الصور كما ان المعنى الحقيقي يتناول اللفظ فلا يعبر
ما اراده وكما لا تنزيلها واعلم ان الاشكال المذكور انما يرد في خاص المصنف على سبيل التوارد والا فقد علم صاحب
الكشف عن الامام الرخسي مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعمل الصيغ في محل آخر خرج الصيغ من ان تكون مراده
مصادر كالجنس المهجورة فلا يتبين من غيرتيه والثاني ان تحريم ترك النذر ثبت لوجوب النذر ولا يتوقف على القصد
الا ان كونه ملتزما يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله ملتزما الا عند القصد فحكمه وشرعي الغريب فان الشرع جعله التزاما
قصدا ولم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة لو اراد ان كلمة لله فسم فنذره بالله كما في قول ابن
عباس رضي الله عنهما دخل آدم الجنة فهلك ما غربت الشمس حتى حرم وكلمة على تدل الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق
في النذر عادة فصار محل علم فاذا نواها فقد نوى لكل لفظ ما هو من محتملاته فيصير بمنزلة ما لو نوى جميع المحتملات
كلها واحدة بعد واحدة كلتين قوله سلمه الله بدليل ما ذكرت من قرينة ما نعم عن اراده المعنى الحقيقي سوار جعلت داخلة
المفهوم المجازي كما هو راي علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو راي اهل الاصول قوله او عادة تشمل العرف
العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال قوله كتحريم العود وهو في الاصل
مصدر قارن العدو اذا غلب فاستعير للعرعة ثم سمي به الحال التي لا تثبت فيها ولا تكاد تفصل رجع فلان من وجهه
اي من مرضه قوله من قبل ان يسكن قوله واستفز اي استزله او حركه من استطعت منهم بصوتك ودعائك الى
الشر فهما قرينتان دالتان على ارادة حقيقة الطلب والجاز عقلا وهي كون الآمر به ومدبرا حكيما لما مر ابليس غواد
عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك وافراده عليه بعلاقة ان الاجابة تقتضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه
بسلامة الآلات والاسباب قوله فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل احد انتخاب اي
الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا فرسا نوعا من كلامه اذ لا عذاب على الجبان بما خير فيه واذن وهذه
القرينة لفظية خارجة عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل امر ورد بعد الحظر للتوهم ولانه لا حظر في حقه اما الاول
فبقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء واما الثاني فبدليل العقل وقوله انا اعتدنا الخ به فاتصل
كيف تجعل القرينة التي هي لفظية خارجة عن هذا الكلام فيما القرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار
انها لفظ فيكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فلا يصل ان القرينة اما ان تكون من
المتكلم اولا والثاني اما ان تكون لفظا اولا واللفظ اما ان تكون خارجة من الكلام الذي وقع فيه المجاز اولا
وغير الخارجة فسمان الاول ما لا يكون ذكره لولا على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار او لوجود بعض افراد مفهومه بالارادة
على اللفظ لا خصاص البعض الآخر بقصد كالمكاتب عند افراد المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة يسمى
اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة وذهب المصنف تبعا

وهو بعض مشكل لان اللفظ لم يكن مستعملا في الخاص فكيف يكون مجازا ؛

الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يتبين هنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا واللفظ
انه مانع عادة وقد جعله قياسيا في الدلالة العادة انما لان المراد بالعادة ثمة ما تختص بالافعال دون الاقوال
والثاني ما لا يكون ذلك باعتبار او لوجود بعض الافراد وذكر له ثمانية امثلة بينه الاول على ارادة الحقيقة في الاولين
عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسا مع العرف والخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلذا اعاد
لفظ نحو وفي السابع اما عرفا عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين فلذا خالف به غيره وذكر بلفظ الكاف قوله
لا عمال بالنيات روى مصدرا بانها ومجردا عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى
الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفي هذا الكلام يدل
عقلا على عدم اراده حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالعمال حكمها باعتبار اطلاقه والنبي على اثره
وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب لا عمال المنفعة الى النية ولانها في الافعال المحرمة على
نوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان منى لا اول
على عدد والعزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة
في الشرع حتى لو وجد فتح والا فلا سواء شمل على صدق العزيمة اولا واذا اختار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان
مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي
رحمه الله فلان المجاز لا عموم له بل يحمل على احد النوعين فحمله الشافعي رحمه الله على النوع الثاني بناء على ان المقصود لا يتم
من بعثة النبي عليه السلام بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فكان اولى ان يصح لا عمال كلمة
يكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة رحمه الله على النوع الاول اي ثواب لا عمال لا يكون الا بالنية
وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت بالاتفاق اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة لزم عموم المشترك او
المجاز الثاني اذ لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا كلها والصحة ما قيل قد يكون بدون
النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود
منها الثواب بعد تخلف الثواب عنها بفقد النية في الصحة والوضوء في كونه عبادة بفقد النية في النية وفي كونه مفتاحا للصلوة
بشرط كذا ذكره المصنف وفيه نظر اما اولا فلانا لم نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا
لا يستلزم ذلك كما ان موافقة الحكم للدليل لا تستلزم ارادته منه ولا يلزم عموم المشترك بمراده بل يلزم عموم المشترك بمراده
مثل قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لما عينه واما ثانيا فلان القول
بعدم عموم المجاز مما لم يثبت الشافعي رحمه الله عامة اتباعه ولو سلم فلم لا يجوز ان يقول هذا الحديث من قبيل المجاز وعلى المجاز
اي حكم لا عمال بالنيات اما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها
بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده ايضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع
واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يلزم من انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب

والجواب منع ذلك اذ لا نسلم انه لا غرض في الا يقبل الاعمال بان يكون كل
الثواب بعد ان يراد به ثواب الاعمال بالنيات بخلاف ما اذا اريد به
جواز الاعمال بالنيات حتى يخرج منه مثل البيع

أما لو كانت الصحة عبادة عن الإجزاء أو دفع وجوب القضاء أو كان الفرض هو الامتثال أو موافقة الشرع
فلا وأما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لانم ان الحكم متروك بين النوعين اشتراكا لفظيا
بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لامر انتزاعي ولازمه فنعم الجواز والفساد و
الثواب والاثم وغير ذلك كالعموم الحيوان للانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض وغيرهما
فارادة النوعين لا تكون من عموم المشترك في شئ وأجاب المصنف عن ذلك بانا لانع قولنا الاعمال مجاز
عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشئ انما هو
من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن معهودا للنبي عليه بل المراد ان العمل مجاز عما
يعرف عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والعقاب والجواز والفساد وغير
ذلك والاعمال بالنيات انما تنزل المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة
فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كالنطق بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي
ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس لجنس العمل
ليس هو الثواب او الصحة مثلا لخصوصه بل انه ولازمه ونحو ذلك وهذا لا شمل الصحة والثواب من حيث
ان كلا منهما من افراد الملزوم فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الدرك وضع الحكم
بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تاخر او لم يوضع قط اولم يكن لفظ الحكم متحققا فالنطق مجاز
عن المعنى لا عن اللفظ قوله ونحو لا ياكل خلفا لا ياكل من هذه الشجرة فانه نوى ما يشمله الكلام فعلا ما
نوى والا فان كانت الشجرة مما يوكل كالبر يتناول فعل الحنث والا فلا وان كانت ممره كالنخلة فعل ثمرها
والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا شربن من هذا البر فان كانت ملاءة فعلى الاغتراف عندهما وعلى
الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه بقال كرع
في الماء اذا ادخل اكارعه فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه خافض اولم يخفض قوله
وكالاسماء المنقولة فانها تنقل اللفظ فترفعه ما تعهد عن ارادته حقيقة اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا
كالفاعل او شرعا كالصلوة قوله ونحو التوكيل بالخصومة فانها تنقل اللفظ فترفعه ما تعهد شرعا عن ارادته
حقيقة الخصومة مرادا به على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق تسمية المقيد
بالمطلق والجزء بالكل بناء على عموم الجواب في نفسه افراده على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل
انما يصح شرعا بما تملكه الموكل بنفسه وهو له تملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعي محقا فيكون مقبولا
شرعا وهو بمنزلة المعهود عادة فلا تعتد به كما لا يعتد بالحنث في مسائل اكل الخبز والرقيق والشرب
من البحر بقال فينبغي ان يشترط في التوكيل بالخصومة ان يكون الاقرار مرادا بالنفي من الاصل كما يشترط
المجاز والمعهود هو الانكار بالنفي محقا كان المدعي او غير محق بقال الواجب عند نفوذ الحكم

العدول الى اقرب المجازات كالبخل والدانق لا الى ابعدها كالافراد لانا نقول الدانق هي على الخصوص وكذا
الفلس اذا ورد به المجادلة النحس عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والحقيقة ثم لم تجعل مجازا عن
الافراد الذي هو ضدها بل عادت عليه النفي كما هو الواجب قوله واما اذا كانت عطف هذا البحث على مابنوه
اشتراط القرينة في المجاز ليتبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا
بقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز انفا واذا لم يهجر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل
عند بعض المشايخ وفي النفاع عند البعض فالعمل بالحقيقة انفا واذا هجر متعارفا فعند العبوة بالحقيقة لان الاصل
بقول الماتن وهو عند بعضهم العبوة بالمجاز لان الوجوه في مقابلة الراجح ساقط بقوله المهجور فيترك لمروره و
جوابه ان المتبادر من الاستعمال المجاز لا بجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة ما ترجح بالزيادة من حيث فيكون الاستعمال
المعارض وهذا مسموع نوح المجاز المتعارف وعندهما سواء كان متاولا الحقيقة او لا وفي كلام الاسلام وغيره
ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تاول الحقيقة بوجه كما في مسئلة اكل الخبز حيث قالوا ان هذا الاختلاف
مبني على اختلافهم في وجه خلفه المجاز عندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لغوه حكم الحقيقة اولى وعند
لما كان في الكلام كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى قوله او معروفة النسب قيد لا صفة بذلك لان تعذر الحقيقة
فيها اظهر والا في لامر المجهول النسب ايضا لاشتراكهما في ذلك الحرام فرق بينهما كذا في اسرار المبسوط
قوله نحلا والعفو كان لا نسب ذكوره عشيرة ن تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب النهوة بعد البلوغ على فاطمة
للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق ضمنا فالملك في الهبة ايضا سواء انه وبينته
فاثبات العتق الفاطمة للملك منفورة ثابتة في سعيد فجعل هذا ابنى للاكثر منه وثابت في سعيد سببا مجازا عن ذلك واما الحرام
الثابت بهذه بينة اعني التحريم الذي هو لازم البينونة فهو منافي لملك النكاح فالزوجة لا يملك اثباته اذ ليس
له بد بذلك بحكم الحلف واما بملك التحريم الفاطمة للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من نافيا فيه
فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي هو نفي وسعيد لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه
فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فالازم لقولك رايت اسدا هو شجاع البهيمة فكيف صح جعله مجازا
عن الرجل الشجاع فلنا الشجاعة فيهما بمعنى واحد يصح للتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤية من اتصف به كلوف التحريم
على ما بينا قوله واعلم ان لا استدراك المذكور انما هو على ما اورده المصنف من تعريف الاسلام لا على عبارته
كما يدل المشهور لانه قال وفي الاصوسيا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه منحق يحتمل شبهها منه وفي حق المعنى
تعذر اثبات الحقيقة ايضا حكم التحريم لان هذا الكلام لو صح معناه منافي للملك فلم يصح حقا من حقوق الملك و
كذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر بهذا العذر الذي ابلغناه اي بينا انه يعني ان الحقيقة المعروفة
النسب اما ان تجعل نابذة مطلقا اي بالبدة الجميع الناس لثبت النسب من المعتوه ينتفي من عتوه وهو باطل لان
النسب مشتهر من الغرور لا ما يثير لاقراره في ابطال حق الغير واما ان تجعل نابذة بالنسبة الى المعتوه لا نظر لانظر لا نرى

حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لو صح لصح هذا الكلام ولا يثبت لوجوبه بناء على اشتهاد النسب فلا يثبت مدلول الحقيقي للازم بتبعيته وعلى تقدير صحته يمنع الملازمة بين الكلام وثبوت موجبه فان التحريم اللازم له منافاة لملك النكاح فيتعذر اثباته من المرفوع وهذا مع قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه منافاة للملك فليس بيان تعذر الحقيقي في حق المرفوع ما اورده المصنف من الرد بل النبي ليتضح لم يجعل في ليل تعذر التحريم بطريق الالزام هو منافاته للملك ابتداء بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فبين تعذر التحريم بطريق الالزام على اتم وجه واوكده وانما وقع للمصنف ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المقر متعذر ايضا حكم التحريم فسما آخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخرج لاسلامه احترازا عن الرد بالنبي لا يقال قوله ايضا مشعر بذلك اي بتعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه في حق المقر وحده متعذر ايضا كما تعذر مطلقا قوله والفرق بريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على الشجاع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي فمثل هذه بنبي اذا اريد انها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا واذا اريد بها ثبوت البينونة كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا اشارة الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في الجزء الحقيقي فهم الجزء واللازم في ضمن الكل وبتبعيته فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك وانما يحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت كخلاف في فهمهما على انها تمام المراد كما في المجاز فانه موقوف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو اختيار المصنف والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة قوله اعلم ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا ونوضيحا قوله ربما يكون لفظ الختم لفظا تركيبيا قابل الغرابة بالتركيب وانما قابلا بالوحشي الذي يتنفر الطبع عنه الى انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله ولفظ المجاز يكون اغرب منه لغيره وجود الغرابة في اللفظ التركيبي كما يختفي تحقيقه يمكن ان يحمل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف العسل احلى من الخل قوله واضاف البداية اي المحسنات البديعية من المطابقة والمقابلة والتخييل والتوصيه وغير ذلك فانه ربما ياتي بالمجاز ويغوص بالحقيقة ويدخل فيها السجع ايضا وقد افرده بالذكر قوله ومطابقة تمام المراد بهذا وتلطف الكلام انما من المزايا المعنوي والعطف على اخيه من لفظ لا يناسبه في ذلك

من الرد بالنبي بيان لها

ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان لتحترز بالوقوف على ذلك عن الخطاء في مطابقة تمام المراد وقسموه بان المراد بهذا اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقة انفسها وبهاتها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتاديته المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز وليتيسر ذلك فعا هذا الحاجة الى ابتناء كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المصنف وبتبيانه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالسجود والنور والمعنى المجازي معقولا كالخضوع والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المعنى المطلوب من الحقيقة على ان فيه خفا وهو انه اذا اريد بالمعنى ما قصد بالنطق حقيقة او مجازا كالخضوع والعلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة لفظ الموضوع لهما على وجه عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولوجه الف قرينة واذا اريد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة ولفظ المستعار له وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لجعله مستعارا بل يكون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة في ابتنائه الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا قوله فصل قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم بتبعيته في الفعل وما يتصرف منه مثلا يقدر في لطف الحال او الحال ناطقا بكذا تشبيها لدلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطق بمعنى دلت وناطق بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للوصفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولقائل ان يقول كلام يطلب من شرح التلخيص وقوله هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فتبعية التشبيه اولا في متعلق معنى الحرف وجريها فيها الاستعارة ثم تبعيتها ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعتبر به عند تغير معاني الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك وهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها فمعنى ان معاني كل الحروف راجعة الى هذه بنوع التزام لذلك المقتضى مثال ذلك قوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب فكلوا فتبعية ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الحزن على الولادة يترتب العلة الغائية للفعل عليهم تشبيه ترتب الحزن على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلة والغرضية وبتبعيتها في اللام فحذفت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلة فنزل الاسم المستعار لما يشبه الهيكل المحذوف وهذا وان الحاق المصنف اعتبر زيادة مرفوعة وهو ان التعليل استعارة اولا للتعجب لكونه

وهو مستفاد من المقيد المطلق سلمه الله

عا قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله ونسب الى ابي حنيفه رحمه الله واستدل على ذلك بوجوه الاول
النقل عن ائمة اللغه حيث ذكر ابو علي انه سمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه والثاني استقراء موارد
استعمالها فانا قد رأيناها مستعمله في مواضع لا يعقل فيها الترتيب او المقارنه والاصل عدم الاشتراك الخفيف ولا دليل على
الترتيب والمقارنه حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل قولك زيد وعمرو واخوك بكر وخالد والمال
بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده والبالث انهم ذكروا ان الواو بين
الاسمين المختلفين بمنزله الالف بين الاسمين المتحدين فكما ان قولك جاءني رجلان يفيد ما لم تقل جاءني
ترتب مجيئهما فكذا جاءني رجل وامرأة الى ان في قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا الرابع
ان قولهم لا يأكل السمك وشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما لان شرب اللبن بعد اكل السمك جائز
وتحقيقه ان نصب يشرب يفيد ان ليكون في حيز مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون الجمله السابقه
اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح ذلك لان هذا المقام كما لا يصح المقارنه
وتسامحا فادتها النهي عن الترتب بعد الاكل لا متقارنا ولا مفارقا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنه
الا ان المقصود لا تم في الترتيب قوله فظاهر احتمل ان يكون لسبب التعليل اي لاجل
يجب الترتيب غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو وليا بنا من انها لا يوجب الترتيب غسل اعضاء
الوضوء وان يكون التعليل لسبب اي لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لم يجب الترتيب في الوضوء
قيل لزم الزياده على الكتاب من غير دليل يدل عليه قال قوله فاغسلوا وجوهكم دليل على ان الفاء للوصل والتعقيب
فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة متقدما على غسل سايرالاعضاء وهو يجب الترتيب لعدم
القايل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه من غير ترتيب البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل
الاعضاء فلا يفيد الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم ترتيب فيما بينها الى
يقال لكل عضو غسل على حده فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وهو يلزم ان يعقب القيام
الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب ان نقدر في الكلام متعدده بدليل قولنا
غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف الموجود دون المحل ولهذا لو قال لعبده
اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا الى نفسهم منه تقديم اشتراء اللحم وكما يؤيد تقديم الخبز عاميا لا يقال
فيلزم تقديم الغسل على المسح علا بوجب الفاء وجب الترتيب الكل لعدم القايل بالفصل لانا نقول الوظيفه
الراس الغسل والمسح دخصة اسقاط فكانه هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الى الغسل على انه معارض
بانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء لما ذكر فلا يجب بين الغسل والمسح لعدم القايل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين
والجواب الفاطع لاصل السوال منع دلاله الفاء الجزائيه على لزوم تعقب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ
وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو للقطع بانه لا دلاله في قوله تعالى اذا نودي للصلوة الآيه على

ابراد على ما فهم من كلام سابقا من انه اذا تعددت الافعال
صح بحاله

لا ريب ان التعليل مراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بوا سطه ذلك يستفاد كلام
التعليل للتعقيب كما يستفاد لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا ونقع على تعقيب غير المعلول للعلة
كتعقيب الموت للولاده بناء على ان تعقيب كما يقع اسدا على زيد بناء على كونه شجاعا فكون تعقيب الموت للولاده
شبيها بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنى قولهم جعل كان الولاده علة للموت اي جعل الموت كان الولاده علة له
ويكون لاستعمال اللام في تعقيب الموت للولاده نظير لاستعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان هنا اعتراض ظاهر
وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة يكون متقدما على متعقبه فلا يقع لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال
اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام يدخل على العلة الغايه التي هي الوضع الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة
الغايه وان كانت باعتبار علة لعلية العلة الفاعليه ومتقدمه عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة
الفاعليه ومتاخره عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا متصورا ولا فيصر علة لاقدام النجار على ايجاد السرير
لكنه في الخارج يكون متاخرا عنه فحاصل الكلام ان ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج ومتعقبا في الوجود للفعل
المعلول به فنفهم لاستعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعاره تقول وهو اعم من ان يكون تعقيب
العلة المعلول اذ كان المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الفاعليه فعلها المعلل بها
يقال عقبته اذا جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المصنف يكلف لا حاجه اليه لان في التعليل هو بيان العلية لا بيان
المعلولية فاللام انما دل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في مرثيه للتاديب او لا كما في فعدت عن
الحرب التي الخ اذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غايه
كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لان العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتب على شيء
وانما تقتضيه المعلول فحينئذ يكون مراد الروم ان ترتب المعلول الذي هو من لوازم العلة لا يلزم ان يكون المعلول
يكون لاستعاره في المعلولية لا في العلية لانا نقول لم نر في كلامهم علة الغايه قوله وفي اسماء لا اجناس اراد باسم
الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة قوله قوله وههنا نذكر حروفا نذكر العادة بالبحث عن معاني
بعض الحروف والظروف وغيرها بحث الجميعه والمجاز لاشتداد الحاجه اليها من جهة توقف شيء من مسايل الفقه عليها
وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لمعاني
الثاني من الجمع بين الحقيقه والمجاز او اطلاقا للوصف على مطلق الكلام والظاهر ان المصنف اراد بالحروف جميعها ولو
مسامحا حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لدلالتها على انها من الحروف وسميتها حروفا للمعاني بناء على وضعها لمعاني
تشبهها من حروف المباني التي يتالف الكلام عليها وركبت منها فالهمزة الممدوده اذا قصدبها الاستفهام او الداء
فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني قوله الواو لمطلق العطف اي جمع الامرين ونشركهما في الثبوت مثل
قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد ولا تدل على المعيه والمقارنه
اي لاجماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا على الترتيب اي بافراد ما بعدها

والنسخ الفصد الآتي يستقيم على البعض نحو سعاني الكلام واستكثارا
للتقليل كما قال عمر في لطايفي تفعل شطر عمرها اي بعضه تحقيق

ان يجب السعي عقيب النداء ملائما وانه لا يجوز تقديم نزك السعي على السعي قوله واما في السعي استدل على كون
الواو للترتيب بقوله ثم ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال ابدأ بما بدأ الله به بالبناء للمفعول فقال النبي عليه ابدؤا
بدأ الله به فهم النبي منه الترتيب فامرهم به والجواب انا لا نم ثبوت وجوب الترتيب بالاية وفهم النبي عليه ذلك
منها بل ثبت ذلك لنا بالمواظبة المداومة وللنبي عليه السلام له من وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الاية
هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقديم احدهما على الاخر فان قلت من اين
ثبت وجوب السعي قلت من قوله عليه السلام ان الله كتب عليكم السعي وقد تقدم ان قوله ثم فلا جناح
عليه ان يطوف بهما لما كان عليها في معنى فعليه ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس
كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما قوله وزعم البعض او
قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تقع الواحدة عند ابي حنيفة رحمه الله والثلث
عندهما قرعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب فيقعن بالاولى فلا يصادف الثاني والثالث المحل
كالوذكر بالفاء او ثم وعندهما للمعادنة تقع كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ملتا ورد
ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المعادنة او الترتيب في موارد استعمال الواو كونه
مستفادا من الواو وان المطلوب يتحقق بالبعض اما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده وللمعادنة
عندهما لما تعذر العمل على وقوع الواحدة في انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلث في قبل ان تطلق وطالق
وطالق ان دخلت الدار بتاخير الشرط واما الحل فهو ان الاصل في الحدود مبني على التحقيق لا جرم يثبت بالشرط
عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق
بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فتكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة
بعدهما واذا كان تعليق الاخريين بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك
لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجزين بالاولى ولم يصادف الثانية والثالثة المحل
وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط
فان الكل تعلق بالشرط بلا واسطة بخلاف ما اذا قدم الجزية فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في اول
الكلام ما يقتضي تعلقه بتوقف الاول على الاخر فلا تكون فيه تعاقب التعليق في يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما
تقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتعاقب انما يوجد في زمان التعليق لان ادنى
التطليق لان الترتيب انما يوجد في الكلام في صريحه اللفظ تطليق وكذلك ان عطف انما قد على الكلام كله بحسب
تعذر ما في الكلام تحصيلا للنافع حتى لو قال هذه طالق ملتا وهذه يجب ان تطلق طلاقا لما بينا بخلاف هذه
طالق ملتا وهذه طالق وفي الكلام الشرط مذكور في حكم تعذره في كل من الاخرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير
المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث

مرات عند الدخول تقع الثلث فكذا ههنا لان المعدد كالمجموع بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت
الدار فانت طالق ملتا واحدة بعد واحدة فانه صرح في تعريف زمن الوقوع وشتان من ذلك ما قال ان هذا الكلام
ليس بطلاق للحال بل لغرض ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يفيد وصف الترتيب للحال لان الوصف لا يستلزم الموصوف
وكانت العبرة لحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا لحال التعليق وليس ههنا ما يوجب تغيير زمن الوقوع بخلاف القاء
وثم واعلم ان تاخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو من ميل الى رجحانه على ما اشتهر من الاسترداد قوله
تقدم الجزية تصلح ان تكون جوابا عما تلوتم من كون الواو للقارنة عندهما استدلالا بهذه المسئلة وان تكون من تمة كلام
ابي حنيفة لقوله فرقا له بين تاخير الجزية وتقديمها حيث تقع الاولى للافتراق والثانية للاجتماع قوله بغير اذن مولاها
اذ لو كان باذنه سقط نكاحها ولا يطل بالعتاق فجعلوه للترتيب حيث جعلوا العتاق بالواو بمنزلة العتاق بالفاء وثم
قوله لا حاجة الى التقييد اي بقوله بغير اذن الزوج عرضنا هذا واما فيد به لئلا يسلم له حمل الحديث عليه
النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما جميعا قوله لانه لا يجوز
ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف لهما وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي
بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا ويتوقف قوله وبعض تلك
المسايل يخلف ذكره في الجامع انه لو قال زوج رجل امتي من رجل برضاها في غيبتي وقبل عن الزوج
فضولي فاعتق المولى احديهما بطل نكاح المعتقة لانه لم يلحقها اجازته وتوقف نكاح المعتق ولو اعتقهما
معا فان اجاز الزوج نكاحهما او نكاح احديهما جاز لانها حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان فلا
تحقق الجمع بين الحرة والامة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه
حرة او منفصل بان اعتق احديهما ثم سكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد
الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق
الاولى فلا تلحقها اجازته هذا اذا كان النكاح في عقد واحد واما اذا كانا في عقدين فان كان المولى
المالكين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل امة مولى على حدة فان اعتق احد المولين احدى الامتين
قبل النكاح على حالها فانهما اجاز جاز له نكاحهما لو انشأ العقد واحدهما حرة والاخرى امة لو قبلا لانه
لا تضايق التوقف واحدهما لا يبطل الاجازة في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق
الاولى يصير رادا لنكاح الثانية وانه بمنزلة من ذكر وان اجاز احدهما جاز نكاح المعتقة اولا لان
حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة قوله بطلا اي نكاح هذه ونكاح
هذه قوله فجعلوه للقرآن حيث جعلتم العطف بالواو وبمنزلة الجمع بلفظ واحد له بمنزلة الاجازة متفرقا
فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الا للمعادنة اذ لا لا في مثل جاني الرجلان على المعادنة قلنا
نعم الا ان في الانشاء ثبت الحكم لهما معا لو قال اعتقتهما معا سوى ذلك اي لا وارث له سوى

من العاد بنفسه الزنا ثم ان حد القاذف باللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد التي هي الرفيقة له ان فقئ البد لا يلام للحس بكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من يزجر بالايلام باطنا وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقعه في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير قوله ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الا ترى ان دليل افراد الكاف في اولئك فتح اللام لكون عطفا على الجملة السمية اعني قوله والذين يرمون الى آخره وفيه نظر اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شايع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جايز نحو خطاب الجماعة كقوله ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتداء بل بمفعول بفعل محذوف على ما هو المختار اي اجلدوا الذين يرمون فهو ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الا ترى فالمانع المذكور قايم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتداء فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تاويل وصرفها من الانشائية كما هو راي الاكثر وحينئذ يصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون قوله ولمؤدة هذا اتى من ان قوله الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون او من عينه وان القاذف هل يقبل شهادته بعد التوبة ام لا قوله وقد دخل على المعلول هي بالخصيصة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فنقول بيان ذلك بشكل في ان العلة والمعلول ليس في وجود السببي والاداء الى ما في مفهوميهما والعلم بان يكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود وقلت نسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد والا فالسببي يحصل بوجود وضع الماء على كفه او صبه في حلقه والاداء لا يحصل الا بعد شربه فيفرد الرى ولهذا صح ان يقال سقاه فاداه واما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال يا نوح فقد جادلتنا فاكثرت جدالنا فقد ذهب صاحب الكشاف الى انه في معنى ارادة اي اراد النداء واردت جدالنا فتعقبه البعض وتعقبهم الى ان مرجعه المغايرة ان يكون بعد المغير ومرتبة المعلول بعد العلة فاستغيرت لفاء لتجرد التعقيب والتاخير الرتبي قوله لان جزء ولد الرء يعني ان الوالد السبب الحقيقي فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء ههنا لتجرد التاخير بالمعلولية لا بالزمان فبالشراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشرى لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشرى الا انه يصح اضافة العتق الى الشرى لكونه موجبا لموجب العتق قوله فهو حر مع الفاء ينقض به القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يثبت على الاباق الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان كما قلت فاقطع قوله وقد تدخل على العلل حرف الفاء على الجمل الواردة بعد الامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب مقدما على المسبب متعقبا اياه والما حصل هذا الشيء عقيبه لا انه فلما كان الشرى مما يحصل بعد الملك لا انه اذا استحال ان يحصل عقيب العتق الذي هو زوال الملك والا لزم اجتماع الملك وزواله في حال واحدة واما الملك فيجوز ان يحصل عقيب الشرى ويحصل عقيب الملك العتق الذي هو زواله اذا تحالفا

ذلك لا بين ولا مال له سوى ذلك الى عبد اد لو كان له وارث اخر لم تحقق الحكم الا في نصيب ذلك لا بين وجب السعاية ولو كان له مال آخر وخرج الى عبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت وقيد بتساوي قيم العبيد حتى لو كان قيمة لا وله اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لم يخرج من الثلث قوله لم يبق الباقي محلا ليوقف اي لم يبق محلا لا يتوقف المكاتب بل يبطل توقف كتابة الباقي عتيب عتق لاولى قبل الفراغ عن الكلام باعتاق الباقي ثم لم يعد التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال لتوقف لانها بقيت محلا لا تسلم بعد لغير ورثتها حرة قوله ولا تعتق من لا ول الا بعضه الحاصل ان عند ابي حنيفة رحمه الله يعتق من لا ول الى الرق بقدر ما يجب على الساعي والمسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما يعتق من براه الى شغل ذمته بدون اخر الكلام مبنى على ان الكتابة لا تخرج من الملك وبعد اعتاق الآخرين لم يبق له الا ثلث القيمة ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغيير انما يتوزع اذا كان متصلا فلذا لم يثبت ما اذا وقع الاعتاق او اجازة منفرقا متراخيا سكوت قوله وقد دخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موقع خبر لمبتداء او جزاء للشرط ونحو ذلك قالوا او تعيد الجمع بينهما في ذلك العلق والا فالواو تعيد الجمع بينهما في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس فموقوفة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها قوله وانما يجيء اذا انتفت الاضافة الى الاول هذا حكم في مطلق العطف بالواو واما في عطف الجمل خاصة للعظم بان مثل امتطالف وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدا في الثاني قوله لا يتقدر مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة قوله او يتقدر مثله عطف على قوله يتقدر مثله على ما ذكره المصنف يعرف بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاني زيد وعمرو مما حاجة الا لان المجيء المستفاد من جاء مع كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسلم ندب لونه قوله لانها اي الزكوة عبادة محضة لكونها احدى اركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله تعالى وله بدء العبادة هو الجهد من تيقن وعزيمة ممن عليه الاداء او من له بناء عن باخسادة وهذا مفقود في الصبي فلا تكون من اهل العبادات المحضة وقد تعالى انه لو لم تكن اهلا لها لما صح ايمانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الفرد منع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن عدم لزوم الخطاب والعشر والخراج لما ثبتا من معنى المؤنة قوله لكن اداء الولي عنه يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء بنفسه لانه وان عجز عن اداء العاليات لانها تتادى بالنايب والجواب انه لا بد له الا نايب من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في حق الصبي قوله فدليل المساواة في الجزاء اي فيما هو جزاء للقذف وحده وهو الجلد فان قلت انما تم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحده لا لم قلت لا امر كذلك لانه لانسان ينال لم يرتد كلامه وعدم قبول شهادته نوع ما يلام بالعرف وهذا امر مناسب في الجملة لحق القذف

جاد الشارح بتاجه

تكلف المصنف لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة لـ يا عبادي معلول لـ يا عبادي ودخول الفاء عليه يا عبادي
المعلول ليس يا عبادي العليمة وذلك لان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء كالإبشار مثلا علة غائية للعلة
التي دخلت عليها الفاء كالاخبار بإتيان الموت للكون معلوما منها فيكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء
معلولة بالنظر الى تلك العلة الغايية وانت خبير بان ليس الإبشار علة غايية له بتاتا لفوت ولا الى مربا للزوجة
لكون خبر الزاد التقوى ولا لامر بالعبادة لكون العبادة خفاءه في مثل اعبدوا ربكم فالعبادة حق له ولا
علة ولا شرط لذهاب دولة الى غير ذلك وانما هو علة غايية للاخبار بذلك وايضا العلة الغايية انما تكون علة لعلية
العلة للعلة نفسها فكيف تكون ما دخلت عليه الفاء معلولا ولا فرق في ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل
يا عبادي انها تدوم فتراخي من ابتداء الحكم فان الفوت كما قد يعد لإبشار قوله او الى الفا فانت حر بعتقك الحال
بخلاف ادالى الفا وانت حر فان الواو للحال فتفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو نادية لالف في هذا
مع كون الحال قيدا للعامل اى يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول له
مضمون سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا ايشتي وانت راكب له على كونه راكبا حاله لا استقبالا
وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وهو باطل الحرية قبل ادا واو فاجاب بانه
من باب الغلبة اى كن حرا او اتيت مودي الى الفا او هي حال مقدرة اى ادي الفا مقدرا الحرية في حالة ادا واو الحال الحال
فاية مقام جواب ادا اى ادي الفا نصر حرا او الحال وصف والوصف لا تقدم الموصوف فالحرية متاخرة عن ادا واو
قوله بغير ادا اى في الحال لانه لو ان وجد نا آخر الكلام ما يغير له الى ان من شرط التغير الاتصال ليكون كلاما واحدا فتوقف
اوله على اخره واذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما منزلا كلام منفصل عن الاخر قوله كانه قال ان دخلت
الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان طلقت اولا جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل
هذا في حكم المنطق بما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول اعني الجزاء فيصير كانه قال ان طالق من غير
عاطف ولا ابتداء مع لا اثبت به شيئ فلم تقع بشيئين معا الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي في
الجمع وهو في الواو ثم للاتصال صورة كان في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتداء نحاه في التعليق
بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لم تقع الا
الثاني والثالث قوله وانما جعل ابو حنيفة نحوه التعليل المذكور لخص الانشاء وما ذكر غيره من انها
لمطلق التراخي فيصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فظهر
اثرها فيه ايضا فيعم الخبر والانشاء قوله كان التكلم متراخيا نقدير اجواب عن دليلها ان التكلم متصل حينئذ
فكيف يحال منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال قوله بل للاعراض عما قبله اى جعل في حكم السكوت عنه من غير
تعرض لاثباته او نفيه واذا انتفى الشركة في الاول نحو جاني زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون
على هذا لم يكون معنى الذا دلك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به مما كان ينبغي ان يقع لهم

على ان مبنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني مذاركة لما قبله اولا من الغلط وبالجملة وقوعها
في كلام الله تعالى لا يكون للاخبار به كلام آخر من غير رجوع وابطال قوله ولهذا قال زفر رحمه الله اى ولكونها للاعراض
يلزمه ثلاثة آلاف لانه لا يمكنه ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مذهب بل حتى لو لم تكن بل للاعراض بل للتغيير
صدر الكلام لم يلزمه الا ثلثة ونوقف آخر الكلام على اخره فلزوم الثلثة نفوته على انها للاعراض للتغيير وجوابه
ان الافراد اخبار بما لم يعلم الا ذاك ان الذا دلك في الاعداد يراد به ما قبله اولا الى ما قبله فكانه
قال اولا له على الف ليس معه غيره ثم ذاركه ذلك لا فراد وابطل وقال بل معه ذلك الالف الف وذلك لحكم
العرف كما يقال سنتي سنون بل سبعون يراد زيادة العشر فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس العالم مثل على الف درهم
بل الف دينار حيث يلزمه الجميع قوله بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو يتعلق الثاني بالشرط المذكور
بعينه من غير تقدير متمم لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطته وقوع الاول
فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح
بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ان دخلت فانت طالق ينتين فتقع الثلث بالدخول مرة
واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط واشتراط تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه
لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من مقتضيه اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول
وليس وسع ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط لتصله به بغير واسطة كانه قال بل انت طالق ينتين
ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين لكنا نقول كلامه ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتسلل بعضهم
بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له من نقل عن اهل اللغة كيف وقد اجمعوا على ان شيئ عطف على واحدة عطف
مفرد على مفرد فيقدر عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وما لا يحتمله لم يقال ايقصد
ابطال الاول فكيف يجعل الثاني معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس
الشرط والتعليق قوله لكن للاستدراك اي الذا دلك وفسر المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل
ما جاني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجئ عمرو ايضا بناء على مخالطة زيد وعدم تبينهما وفي المفتاح انه يقال
لكن توهم ان زيدا جاء لكن دون عمرو وبالجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها
مفرد لم يحتمل النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطف بها جملة فهي تحتمل الاثبات فتكون
ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فتكون ما قبلها مثبتا فتكون اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول او الثاني
ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاني زيد لكن عمرو لم يجئ
اولا نحو ما سافر زيد لكن عمرو حاضر قوله وهي بخلاف بل ذكر النحاة انها في عطف الجمل تفيد الرجوع عن الاول
النفي والابطال كما انها في عطف المفردات نقيضة لا حتى تختص بما بعد الا الجاب ولكن بما بعد النفي فكان مظنة ان يتوهم
انها في عطف الجمل مثل بل في عطف المفردات فنفى ذلك التوهم فبل اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني

فقط حتى لا يكون في العطف ببل الا اخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الكلامان متحققان وفيه اخبار ان
احدهما نفي والاخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني زيد بل عمرو
انتفى مجيء زيد بكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنفيه لا جعله في حكم المسكوت عنه قوله
لكن لعمرو كتب الاصل لكن لعمرو فغيره الى العاطفة ولم يغيروه في المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق في هذا بين
العاطفة وغيرها والنفي اعني قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظاهر من
الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون ردا بل تحويلا كانه صادق بانه للعبد مقر ام لعمرو ويكون
النفي مجازا كما اذا قال له علي الف درهم ودينه والمصنف عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان
لا زمنه لم يحتمله التحويل ولا قرينة على ما ذكروا من المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر
انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا
النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا متراخيا لان النفي حينئذ يصير ردا للاقرار ولا يثبت ملكية عمرو بمجرد الاخبار
قوله وعلى هذا قالوا اي اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت
الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد لا يرد اقرار ولا كذبه في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد
باع بكر الدار مني او وهبها لي بعد القضاء ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو
المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير له فكانه تكلم بهما معا فثبت موجبهما معا وهو نفي الملك
عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي اولا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو
المقضي عليه فلا يستدرك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه للغير فلا يصح فالحاصل ان صحة الكلامين
يتوقف اول الكلام على اخره بناء على وجود المغير حتى كانهما جملة واحدة فلا ينفصل بعضها عن بعض في حق الحكم
لا حاجة الى ما يقال من ان النفي هنا لتاكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه اقر وسكت او انه
في حكم المتاخر لان التاكيد يتاخر عن المؤكد او ان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتاخير فيحمل عليه احترازا
عن الالغاء وانما قيدنا بما اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه فيه ايضا يرد الدار الى عمرو المقضي عليه لاتفاق زيد وبكر
على بطلان الدعوى والبينة والحكم قوله ثم تكذيب الشهود اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على بكر
المقضي له وذلك لان قوله ما كانت لي قط نفي للملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا
النفي تكذيب شهوده المستلزم لانتفاء الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو يلازم
نفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولا ذم الشيء مناخر عنه وعما معه فيكون قوله ما كانت
لي قط مشتملا على امرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود
وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى تثبت الدار ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها قوله
اتسق اي انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يتصل ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو

قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا ولكن اهنته بخلاف ما جاءني زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو
ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون فيه
تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا لكن غصب
حيث حمل على وقوع الخطاء في السبب بنفي القرض واثبات الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن
اجيزه بمائة لانه نفي اجازة النكاح على اصله فلا يمكن اثباته بعينه او بمائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه
بمائة لكن اجيزه بمائتين لكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح فلا يبطل ويصح بذلك فجاء ما في خان نواه
وهو الموافق لما يقولون عندهم من ان النفي في الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد رفع تقييد الحكم بذلك القيد لا رفع
من اصله بل انما يفيد اثباته مقيدا بقيد اخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة فاذا
بطل لم يبق شيء حتى ينعقد بمائتين قلنا هو نكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل قوله والاحد الشيئين
فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير من
ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين فرد ذلك بان
وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار عن احد الشيئين
قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما فلا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك
وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم
لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك حتى ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق
انه لا نزاع لانهم لا يريدون انه متبادر لذهن البعد الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على
تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك والا فالشك انما هو معنى مقصود افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب
بانه شاك في تعيين احد الامرين قوله بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه اثبات الكلام
ابتداء فاو في الامر للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين الاية فان معناه الواجب اي فليكفر باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير و
الاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه ان كان الاباحة الاتيان بواحد في
التخيير يجب ويصح ان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك
يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال
الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة قوله انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات
الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء
تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة قوله ويكون هذا
انشاء لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل في مبهم لا في معين فلا يمكن اثباته في عين ما اوجبه والعتق انما

نضعف في المعنى لبيان فيكون في حكم الانشاء قوله ايهما تصرف صح حتى لو باع احد الوكيلين صح ولم يكن
للآخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل قوله وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية
والجزاء انما يرد اذا زيد الجناية وينقص منقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيتعلق مقابلة
اغلظ الجنايتين باخف الجزاءين وبالعكس فلا يجوز العمل بالنص الظاهر من الآية فوزع الجملة المذكورة في
معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة على انه روى عن ابن
عباس رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام دعا ابا برزة على ان لا يعين ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون
الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل
ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم
الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي
والمعنى ان كل جاء قطعوا الطريق ووقع منهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك
النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه فان قتل قطع على اليمنى من يد
الحد فكيف حدوا اذا قطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على ان
هذه الجناية بحيث لا يجوز فيها عفو بل ابت فيه للامام الخيار بين اربعة اشياء القطع ثم القتل
والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع الغارة
فيقتل او يصلب او التعدد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين وقد امر النبي
عليه السلام في العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات
حديث ابن عباس رضي الله عنهما في بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب
فسقط الاحتجاج به وعندهما تعين الصلب عملا بظاهر الحديث قوله ولهذا اي ولكون او لاحد الشيئين
قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يمين قال هذا حر او هذا مشيرا الى عبده وادعى ان كلامه باطل اي لغو
لما ثبت ان شيئا لا يتم ولا يقع واحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم لا يحصل فيه صلة على الاخص والواحد
لا عم الذي تعرف على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح لمبهم الواحد المعين الذي هو العبد دون
بحث لان الحاصل بالعتق انما يوجد ما يصرف عليه اذ احد الشيئين لا على مفهوم العام اذ الاحكام تتعلق
بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط
يعتق بالنية وقال ابو حنيفة يعتق بواحد لغة يعتد بالعدل بالجنس اعني الواحد لا عم فالعدول الى المجاز وهو
الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك عند من

لانه رد الكلام بين عبده وغيره فلا يتعين عبده الا بالنية كما لو سماه
بين عبده وعبد غيره وقال احدكما حر وهذا لانه ما نوى الا ما يحتمله كلامه
الا بالنية فكذا هنا

له فانه يجبر على التعيين خلافا لما ذا قاله في عبده وعبد غيره فانه لا يجبر عنق عبده لان عبد الغير ايضا
محل للجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك قوله ولو قال لعبديه التلثم هذا حر او هذا وهذا عطف
للثاني بأو وللثالث بالواو ويعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين ويعتق ايهما شاء لان سوق الكلام
لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حرا وهذا هو
المعطوف عليه هو الذي اخوذ من مصدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق احدهم في الحال
ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه
قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا او هذا فانه يحنث بالاول او بالاخرين جميعا لا بالثاني وحده
او الثالث وحده فقال المصنف لهذا محتمل الا انا ذكرنا ان ادخ لوجهين تفرد بهما والاول ما خوذ من كلام الشيخ
لانه لو كان حال الخبر المذكور في الكلام حرا وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا
يقال هذا حر وهذا حر لان العطف للاشراك في الخبر المذكور او لاثبات خبر آخر مثله لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا
وهذا بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لهما اكلم هذا ولا اكلم هذين هذا الكلام ولما لم يصلح ما ذكره
سببا للاثناء لان المقدر فيه ما ذكر لفظا كما في قولك هذا جالس وزيد وقول الشافعي نحن بها عندنا وانت
بها عند ك رامز والرأي مختلف جعله المصنف سببا للاولوية والرجحان ولا نخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل اعتق
هذا او هذا او هذا ومقتضى كلام شمس الائمة ان يكون الخبرين الاول والاخيرين بمنزلة اعتق هذا او هذين كما في
مسئلة اليمين واما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتق احدهما وهذا كما في هذا حر او هذا وهذا والعامل ان يقول
على الوجه الاول لما تم ان التقدير هذا حر او هذان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر وهذا هو بعينه يكون التقدير مثل
الملفوظ وانما لزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام
اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر وهذا حر وهذا حر بخلاف التقدير على الوجه الثاني فانه يقدر التقدير هذا
حر وهذا حر وهذا حر بخلاف التقدير على الوجه الثاني فانه يقدر التقدير هذا حر وهذا حر وهذا حر بخلاف
حرية الآخر كما ترى فانه جاز ان يعتق زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب لكون المعطوف عليه مذكورا امر ظاهرا وعلى الوجه الثاني
سلمنا ان قوله وهذا ليس بمغير لما قبله قوله لان الواو للشركة ممنوع وجود لا اول فلنا لم لا يكون للاستيناف
فانه اذا لم يكن هذا الشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعد شريك الثالث مع الثاني بعطف عليه ليس له ذلك بل
يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان معينا او فوات اول الكلام على آخره ولم يتعرية احد الاولين
قوله واذا استهل او في الثنتي حيا كان او انثى يعم الثنتين كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان او لاحد
الاولين من غير تعيين والتثنية والواحد المبهم لا تصور له الا باثنتين فجعل الجمع فيه بمنزلة الجمع في قولك لا تطأ منهم اثما او كفورا معناه
لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النهي فيعم وكذا ما جاءني رجل او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد
المخصوص يعني الواحد وهمزته همزة وصل منقلبة عن الواو وجمعه احاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر
والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يجاب اصلا كما ذكره اية اللغة فقولهم ان
الى كلمات الصلة للخطاب

اولا حد السببين وان مثل اضرب زيدا او عمرا في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على
الاول وهو مضاف فلا تكون نكرة فلا يعم في النفي فلم هو مع الاضافة لمعين غير معين قال ابن يعيش وفي احد من
الابهام ما ليس في واحد نقول جاني احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين وهذا اشكل مسئلة الجامع الكبير
وهي لو قال ان دخلت هذه او هذه اذ بعد اشهر كان مولجا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احدكما كان
مولجا من واحد منهما جميعا والفرق بين عدم القرب الى آخر كلم احدى حاضرتي صبيح ومعنى ولا يعم شيء من دلائل
العموم فلذا يقوم في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان
يقتصر او باحد منكر غير مضاف كما ذكره المصنف الا انه لا يعم في الاجاب على ما مر به ايماء اللغة قوله فان قال
اشارة الى الرد على من زعم ان او في الاثبات بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسلك النبي فانه لما عطف
الثاني على الاول بأو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى الكلم هذا او هذا وهذين فيجتنب بالاول او بمجموع
الاخيرين لا بالثاني او الثالث وحده فان اوفي النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين
العطف على الثاني دون الاول ترجيحا للغرب مع اشتراكها في حصول النفي بخلاف مسئلة الاعتاف فان المنفي
هو احدهما لا بعينه والعطف على المنفي بالحكم هو الراجح قوله الا ان مدلول الدليل اعلم ان او اذا استعملت
في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على ارادة
احد النفيين مخ يفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله في قوله تعالى يوم لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت
من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفي الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط
الساعة وبين النفي التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمل على
عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان مخ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخيرة الايمان لا نافع اذا نفي الايمان
كان نفي كسب الخير في الايمان بالاولى فحمله على نفي العموم اي النفس التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح وان
استعمل الواو في النفي فهو لعدم الشمول كما نهاك للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد لما ان مدلول قرينة حالية
او مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب لزنى واكل مال اليتيم وكما
اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاني زيد ولا عمرو فانه يفيد بطلان ان قامت القرينة في الواو على شمول
العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول او بالعكس وما ذكره المصنف من انه ان كان للاجتماع تاثير في المنع فلعدم الشمول
والا فلشمول العدم ليس بمراد فانه اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهو نفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع
ومثل الكل من ان يحمى قوله وقد تكون للاباحة لا حقا في مثل ان قولك افعل هذا او ذاك تستعمل تارة في
طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلب مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير
قدر يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او والتحقيق ان كلمة او لاحد الامرين وجواز الجمع او
امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك والمصنف يستدل

التخيير يمنع الجمع والاباحة يمنع الخلو فان قلت قد لم يمنع الجمع في التخيير كباقي خصال الكفارة قلت وكما اذا حلف
ليدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلها جميعا لم يحنث وقد لم يمنع الخلو في الاباحة كما في مجالسة الحسن او ابن سيرين
اذا لم يكن للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث فان قلت فحينئذ
بصورة او ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمامور به في صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن اتيانا
بالمامور به امر الاباحة وان جالسهما جميعا كان مجالسة كل واحد منهما اتيانا بالمامور به بخلاف ما اذا جمع بين
خصال الكفارة فان الاتيان بالمامور به انما يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة
الا صلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال به هذا العبد او ذاك او طلق هذه الزوجة او تلك قوله
وقد تعاد الى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتنع كما
كان في كل زمان ونحو انتظاره بالفعل الواقع بعد او نحو لالزمنك او تقضيني حقي ليس المراد ثبوت
احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقوع الثاني كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني فصاعدا او
منعا لحقي والمناسب ان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخياد فاطم لاحتمال الاخر كما ان الوصول
الى الغاية فاطم للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما اي احد المذكورين من المعطوف باو والمعطوف عليه بل نفع بوجود
الاخر كما ان المغيا يبقى بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان او هنا بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد
الى وقوع الفعل الثاني او الى ان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الى وقت وقوع الفعل الثاني فعند ينقطع
امتداده وقد مثل لذلك بقوله لم ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس لك من الامر شيء عذابهم واستصلاحهم
شيء حتى تفعل بهم ما تريد او تعذبهم او تتوب عليهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض و
المعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يعذبهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال وانه لا ادخل هذه الدار
او ادخل بكلا بالنصب كان او لمعنى الا ادخلها ولا بد من دخولها او الا ان يدخل بكلا ولا يجوز ان يكون بمعنى الواو
الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الباقية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما قال والله
لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان يعارد العطف بوجه ان الاول منفي ليس بسديد اذ لا امتناع
في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل بكلا بالرفع كان عطفا على لا ادخل الا ان يدخل بكلا
الا ان يقال ان الفعل المضارع اذا وقع بعد حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاول او دخول الثانية فلو دخل الاول
ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم
شمول العدم لوقوع او في سياق النفي فيحنث بدخول احد الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف ليكلمن زيدا او عمرا او
بهذا يظهر ان او في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة
للتعميم اي عدم الجناح متقيدا بانتفاء الامرين اي المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اي بعجز
بالجناح المهر فتكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من ان منصوب

لعدم تحقق الغرض الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر ان لم اكلك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعني التغدية لا يصلح لان تنتهي اليه الاثبات فالمراد بعلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية تقبل الانتهاء الى المجرور اليه وانقطاعه به كالصيام والسفر وقد تقال ان الصدر اعني الاثبات لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المصنف من قرن الجار بمجموع احتمال الصدر لا الصدر والآخر لانتهاء اليه منتف والاثبات يصلح سببا للتغدية لانه احسان بدئي يصلح سببا للاحسان العالي والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد او عدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى يسألوك ان يسقوهم فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الآية فان اليمين ههنا للحمل دون المنع والتعويل على القرائن ولو قال ان لم اكلك حتى اتغدى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاة نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص واحد مثل اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومنتفيا اليه كالاثبات الى النفي واذا كان حتى للعطف المحض فقيل يجيء الواو فلا يفيد الترتيب ظاهر كلام مخرجي السلام واليه ذهب المصنف انهي الفاء المناسبة الظاهرة من التعقيب والتاخير فلو اتى وتغدى عقيب الاثبات من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يات او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى مراخيا حنث والمذكور في بعض الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى العود والا تصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى مراخيا حصل البر وايضا حنث لو حصل منه التغدي بعد الاثبات متصلا او مراخيا في جميع الوان اطلق الكلام وفي الوقف الذي ذكر ان وقته مثل ان لم اكلك اليوم حتى اتغدى وقال قم لا اسلم اذا اتاه فلم يتغد ثم يتغدى من بعد غير مراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاثبات ثم يتغدى بعد ذلك كان مراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير مراخ وجوابه ان المراد ثم يتغدى من بعد ذلك غير مراخ عن الاثبات بان يأتيه وقتا ما فيتغدى عقيب الاثبات من غير تراخ والاشكال انما ينشأ من جعل التراخي على التراخي عن الاثبات لا اول العدلول عليه بقوله اذا اتاه وحينئذ لا حاجة الى ما قال ان المسلم موقوف في الوقتي وان لم اكلك اليوم والمعنى غير مراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى بإثبات الالف ليس بمسموع والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فانه لا يقال انه عطف على المجزوم بلم حتى يكتسب حكم النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم قوله بل انما فساد المعنى لانه عطف على المجزوم بلم حتى يكتسب حكم النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم قوله بل انما احتروه يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملا للعطف من غير اعتبار الغاية بل هو مرجوحا باصناع مثل جاء زيد حتى عمرو لكن النحاة استعاروها لمعنى الفاء لمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب لكونها شرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يوثق

بقوله ذهب الى ان حتى للعطف المحض فيفيد الترتيب ظاهر كلام مخرجي السلام واليه ذهب المصنف انهي الفاء المناسبة الظاهرة من التعقيب والتاخير فلو اتى وتغدى عقيب الاثبات من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يات او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى مراخيا حنث والمذكور في بعض الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى العود والا تصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى مراخيا حصل البر وايضا حنث لو حصل منه التغدي بعد الاثبات متصلا او مراخيا في جميع الوان اطلق الكلام وفي الوقف الذي ذكر ان وقته مثل ان لم اكلك اليوم حتى اتغدى وقال قم لا اسلم اذا اتاه فلم يتغد ثم يتغدى من بعد غير مراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاثبات ثم يتغدى بعد ذلك كان مراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير مراخ وجوابه ان المراد ثم يتغدى من بعد ذلك غير مراخ عن الاثبات بان يأتيه وقتا ما فيتغدى عقيب الاثبات من غير تراخ والاشكال انما ينشأ من جعل التراخي على التراخي عن الاثبات لا اول العدلول عليه بقوله اذا اتاه وحينئذ لا حاجة الى ما قال ان المسلم موقوف في الوقتي وان لم اكلك اليوم والمعنى غير مراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى بإثبات الالف ليس بمسموع والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فانه لا يقال انه عطف على المجزوم بلم حتى يكتسب حكم النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم قوله بل انما احتروه يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملا للعطف من غير اعتبار الغاية بل هو مرجوحا باصناع مثل جاء زيد حتى عمرو لكن النحاة استعاروها لمعنى الفاء لمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب لكونها شرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يوثق

قوله حتى اتغدى الخ اعلم ان حتى تقع ابتدائية اذا لم يوجد الحامل على تقدير المهد قوله حتى تغدى فهي للسببية الخ اعلم ان حتى تقع ابتدائية اذا لم يوجد الحامل على تقدير المهد قوله حتى تغدى فهي للسببية الخ

عند اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ مخ الاسلام مزج في انها استعينت لمعنى الفاء وتأول صاحب الكشف بان المراد حروف
تدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر من الزيادات وانما لم يجعل مستعارة لما يعم مطلق الجمع
كما قالوا وعلى ما ذهب اليه الامام العتابي سلمنا ان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة لا خرز بالمجاز الاقرب انسب لكن
يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ انسب بتعيين هذا الدليل اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا

قوله الباء للالصاق وهو تعليق الشئ بالشئ واتصاله مثل مررت بزيد اذ الصق مرورك بمكان يلابسه زيد
وللاستعانة اي طلب المعونة به على شئ مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق
بمعنى ان كلا الصفتين الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة مدخل في الوسايل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع
فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك بالمبيع والثمن وسيلة اليه ولهذا لو في الحال من الثمن في البيوع
لم تشفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الحالات وفتح فخر الاسلام لواه دخولها على
الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المعقود في الالصاق هو الملصق والملصق به ثم بمنزلة الحالة فدخل
الباء على الحالة ايضا التي هي بمنزلة الحالات فلو قال بعتك هذا العبد بكر من الحنطة يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في
الذمة حالا ولو قال بعتك كر راس الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد راس المال والكر مسلما فيه حتى شرط
الناجيل وقبض راس المال في المجلس وكذلك ولا يجوز الاستبدال في الكر قبل النهض كما في المقبوضة لان الاولى فاء
يجوز الصرف الكر قبل القبض الاستبدال كما في سايرالامان قوله لا تخرجا الحاء باذني معناه الخروج ملصقا
وهو استثناء منقطع ينبغي ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرجا خروجا الخروج
باذني والكره في سياق النفي يعم فاخذ اخص منها بعض ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا آكل الا
المحذوف في حكم المذكور لما بين فيكون لا آكل لما سبق من ان لا آكل العدول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لو كرر
بنية تخصيصه لم يرى ان قولك لا اتيك اليوم الجمعة او لا اتيك الدار كذا يفيد عموم الازمنة او الاحوال مع ان
على ان قولك لا اتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكره الكشف من ان الفعل
شامل المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة
فهم الامتداد المغيا وبيان لما به يتم كان الاستثناء فهم الشيئ منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل
منهما اخراج لبعض ما يتناوله العدد قوله فلا تحنث بالشك ولقايل ان يقول هناك وجه ثالث يعني وجوب
الاذن بكل خروج وهو ان يكون على طرف الباء اي الحالة باني اذن فيصير بمنزلة الحالة باذني وخلاف حرف
الجمع ان واني شايع كثير وعند تعارض الوجهين بقي هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط
الى الجواب بان قولك الا تخرجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولك الا تخرجا ان اذن لكم فانه مختل لا يدرى
لاستعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله نهاه ان يدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من النص
العقلي والتنبيه وهي قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي عليه قوله قالوا ان دخلت فانت الى المسيح المسيح هو الممسوح

يلاقي الكف فاليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا شرط فيه للاستيعاب
فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود به الصاق الفعل وانبات
وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا لاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفي فيه بقدر ما يحصل
به المقصود اعني الصاق الفعل بالراس وذلك حاصل ببعض الراس فيكون البعض مستفادا من هذا الكلام من
الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي رحمه الله واذا قال جاد الله اذا المخ الصق المسح بالراس وهذا شامل
للاستيعاب وغيره واذا قد ظهر ان المراد البعض فالشافعي رحمه الله اعتبر اقل ما ينطلق عليه اسم المسح اذ
لا دليل على الزيادة ولا اجمال في آلته وذهب ابو حنيفة رحمه الله الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع
عدم تاتي الفرض به انفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي عليه بمقدار الناصية وهو الربع واجاب
الشافعي رحمه الله بان عدم تاتي الفرض بما يحصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف
مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليدين في التيمم مع دخول الباء في المحل فثبت
بالسنة المشهورة اما يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه استيعاب
الا ان نصف بدنك مسح الراس وغسل الرجلين تخفيفا قوله ويستعمل للشرط يعني فد يستعمل على نحو يفهم فيه
كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله انه يبايعنك ان لا تشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في انها
صلة للبايعة تقال بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الخليفة عند الفقهاء ولا بأس في اصل الوضع للالتزام
والجزاء لا دائم للشرط قوله في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى التبرع كالبيع والاجارة والنكاح
وكذا في الطلاق عندها لان الطلاق وان لم يكن معاوضة من جانب الزوجة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام
الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة المال وعنده الشرط على بابه فلو قال للزوج طلقني ثلاثا
على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الف لان اجزاء العوض تقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب
شئ لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط ومعلوم ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة
حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذاك ولم يتم احدهما على الآخر لتنزله المتفانين وثبوت
المشروط والشرط بطريق المعاقدة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلا يحتمل المعاقدة واما اذا
قالت طلقني ثلاثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فثبت التوزيع ولو قالت
طلقني وضرتي على الف فطلقها واحدة وجب ما يخصها من الف لانها للمقابلة بدلالة حال المتكلم ان كل واحدة
الشرط كان البدل كله عليها كما لو قالت انطلقنا فلك الف ولا فايدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها
حتى يجعل الف جزاء لطلاقهما جميعا خلاف ما تقدم فان فايدتها في الشرط الترحيث لا لزوم بعض الطلاق
شئ قوله واما من فقد يكون للتبيين او البعض او غيرهما والمجموع على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي
راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض فعلى الاشتراك وهذا ليس بسديد لان خفاء الآلة

اللام على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة
اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء قوله بعت الى شهر اي الثمن الى شهر على ان
حال قوله انت طالق الى شهر ان نوى التعجيز او الناجيل فذاك والا تقع بعد مضي شهر رفقا للاجل الى لانتفاع به
احترازا عن الالغاء وعند زفر يقع في الحال لان الناجيل والتوقيت ضده لوجود فلا بد من الوجود في
الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا تقبل قوله ثم الغاية اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبلها حتى
يشملهم الحكم ام لا فالمحققون من النحاة على انها لا تدخل بعد الاتفاق على ان ما بعد الغاية من حيث هو لا
راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فاذا دخلت على اول الحد وان يقع على شيء من المكان لكن لتسمح المجاورة كان
الغاية غاية وما كان بعده شيء لم يتم غاية وفصل المصنفان الغاية اما ان تكون غاية في الواقع او في وجود الكلام وحصول
الى عليها فان كانت غاية قبل الكلام فهي لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسكنى اولا كالتسعين المحايط وهذا ما
قالوا ان الغاية اذا كانت قبل منتهى الكلام غير متقررة في الوجود الى المعيا لم تدخل لانها
غاية منتهى فلا يمكن ان يستتبعها المعنى لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قابلة
بنفسها او لا في مسئلة السكنى تناول المحايط الراس عندهم ولا يتناولها عند المصنفين ان لم تكن غاية قبل الكلام فاما
ان يتناولها صدر الكلام اولا فان تناولها يتناولها الدليل المرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم الى ما بعدها لان الحكم
ممتد بلا انقطاع ما وراءها فيبقى هي داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم يدخل
لان ذكرها لمد الحكم اليها ممتد اليه ويتبين بالوصول اليه بعدم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام انكان
عاما فظاهر وان كان خاصا فلانه لا قابل له الا بعضا اي بحرمة الوصال في رمضان وجوازه في غيره فقوله وان لم يكن
شرط جوابه الجملة الاسمية التي مبتدأها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤه
قوله فكذلك اي فهو مثل الاول في عدم الدخول وقوله فهي لمد الحكم اعتراض لا جزء ليكون قوله فكذلك جزاء الشرط
مدخولا لان المقصود ههنا اثبات ان الغاية داخلة او غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي ان
يكون جزاء قوله وان تناولها هو قوله فدخل تحت الحياء لا قوله فذكرها لا سقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها
على علة الحكم فافهم واعلم فعلم المرء ينفعه قوله للنحويين دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول
انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انها لا تدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منها يرد ومع الدليل
ولهذا اختلف في مثل قراءات الكتاب من اوله الى اخره فخلافي قولي فرأيت الى باب العباس مع ان الغاية من جنس المغيا
الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يجادر من القول بعدم الدخول والى ذهب
كثير من الفقهاء الثالث انه ما ذكره يستلزم في مسئلة السكنى دخول الراس في الاكل على ما هو مذهب الذاهب والمختار
العموم لان العدد تناوله وجدا دخلا ولا انه لا يدخل فكيف يكون ما اختاره هو المذهب الذاهب قوله وهي غاية للاسقاط
لما كان المختار عند المصنف لزوم غسل المرافق الوضوء مع وقوعها بعد الى فذهب بعضهم الى ان الى لمعنى مع كما في

قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول او عدمه فجعل داخلا
في الوجوب اخذا بالاحتياط او لان غسل اليد بلا تمام يدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد او لانه صار مجملا وقد اراد
الذي عليه العامة على مرافقه فسقط بيانه وذهب بعضهم الى ان غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان
صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للجزء الى لا يطلق كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها
لان لا مناد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرفق عن حكم
الغسل والثاني ان غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مستقلين الى المرافق فخرج عن الاسقاط مبقى ما
داخلا تحت الغسل والاول اوجه للظهور ان الجار والمجرور يتعلق بالفعل المذكور وللفاء في الامر هنا تحت وهو انه
اذا اقترن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع الفعل جملة واحدة
بالفعل مع الغاية كلام واحد للاجماع على انه لا اجماع ولا اسقاط لها منها صدران فلا يثنيان الا بنصين والنص مع الغاية
نص واحد قوله فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول شاء على الوقف ودلائل الحال لا بناء على امتناع
وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف فانه مغلطة من باب استثناء المعدوم على العارض فان الواحد جزء من كل
عدد لكن اذا اذن معدود اي عشرة مثلا فالكلام ان الواحد الذي هو الاول صالح لان يكون جزءا فوقه والفاء هو جزء من المجموع
المركب منه ومما فوقه فيما بينهم وبين العشرة لم يكون الى الثاني والثالث وهكذا الى التاسع وهذا المنزلة
العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الا ترى ان لو قال علي
من عشرة الى ثلثين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين الثلثين لم يقال مراده ان الواحد
جزء من العدد الذي فوقه كالاشياء مثلا ونبوت الكل لا يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة
واربعين منزلة على اثنان وثلثة واربعة الى عشرة الى احاد القيد عشرة ثم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني
على ان المراد الاحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما ويدل على ذلك انهم
لم يميزوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فليتامل ولا بناء على انه اوجب ما بين الاول والعاشر وفيه
الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يثبت بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلثة
فانه اتباع للثانية وهي لا يثبت بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثنتين غاية لم يقع الا واحدة و
يلغو الوسط لانه لم يجز للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظ على ما ذكره لان التضايف انما هو بين وشيء الاولية
والثانوية لا بين ذاتها فاتباع ما هو ثاني لا يوجب اتباع ما هو اول اذ لا يلزم بين المتضايفين وهذا كما
قال ان كون لابن الدار يوجب كونه لابن فيه ضرورة ان لا ابن فيه يثبت بدون لابن ولا يدخل الابن عند ابي حنيفة
رحمه الله مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمد الحكم الوجوب وعندهما يدخل الغايتان الاول
والعاشر لان هذه الغاية عينوا غاية بنفسها لا لوجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول
الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين فلا يوجب اللغو وفر حاجيه الاصمعي من ذلك فقال فاقول لك

ثابت في جلة معلوماته اذ لولم يتم لم يكن هذا المعنى معلوم الله ولا ظهر انه لا حاجة الى العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه
ثابت في علم الله بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شامل لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق ان شاء
الله اجيب بانها بمعنى تعلق بها من حيث المشيه والارادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند تعظيم
سلطانه وعظيم قدرته الله تعالى اجيبه بانه على حذف المضاف اى اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة
بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا نسلم رجوع الحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو بمعنى ايجاد القدرة
بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم ان كون التعليق بمشيته الله تعليقا قول ابي يوسف وعند محمد هو ابطال
للكلام بمنزلة الاستثناء واعدام لحكمه اذ لا طريق للوقوف عليها وروى الحلاف على العكس ونظهر اثره في انه
يكون بمنا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله انت طالق لم يقع عند من يقول بالتعليق لعدم
حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين المتقدم والمتاخر وفي شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشأ
الله او ما شاء الله فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا علق بمشيته من لا يظهر مشيته مثل ان شاء فلان
الجن وهنا نكته وهي ان مثل انت طالق ان لم يشاء الله يقع وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشيه فلوجوب
وقوع مراد الله منه واما على تقدير عدم المشيه فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نم ان هذه الكلمة للتعليق بل
للابطال ولو سلم فلانم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير
عدم مشيته الله محال فالتعليق بها يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم ان
ان شاء الله وان لم يشاء الله فتطليقتين فهذه طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين
معلق بعدم مشيته الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه
اعني عدم مشيته الله تعالى الواحدة اذ لو شاء الله تعالى الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيد باليوم فعال انت
طالق واحدة ان شاء الله وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله فلا يقع شئ اما الواحدة فللاستثناء واما
الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشاء الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث المعنى لانه لو وقع الطلاق
بثبت مشيته الله لان وجود الاشياء كلها بمشيته الله وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله
وان لم يشاء الله في اليوم فانت طالق ثلثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلثا ولو لم يقيد باليوم في اليمينين
فوالى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما مر من النوازل وقد ذكر في المنتقى ايضا
قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشاء الله طلاقك لم تطلق بهذا اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل
كذا في المحيط والقول بالمخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علق الثلث بعدم مشيته
الله تعالى الطلقتين وقد وجد المعلق عليه فتبين الموت اذ لو شاء الله الطلقتين لاوقعها الزوج وفي مسئلة النوازل
علقت الطلقتان بعدم مشيته الله تعالى ايا ما فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى مسئلة ان لم يشاء الله تعالى طلاقك
والدليل على ما ذكرنا ان اعادة النوازل مع المفيد صيغة الطلاق فعال وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله تعالى خبر

قوله لامتناع ان يقع في مكان الا ووجوده ممكنة على نسبة بلا تراخ بينهما كذا قال
فاذا اعتبر وقوع الطلاق في مكان كان في الجميع الا ان يلاحظ معنى الدخول والزمان في بظهر ما
الى الوجدان

رجل قيل لكم سنة فقال ما بين سنين الى سبعين ان تكون ابن تسع سنين فتخير فرق لما ذكرنا ان المراد ان مدلول
بالجميع وحاصله ان الجنس وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التأبيد فذكر الغاية تكون للاسقاط
لا لقيد الحكم فيدخل الغد في الجنس ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعندها لا يدخل على ما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق
نحو بعت الى شهر انه متعلق باجل الثمن وعدل عنه هنا الى ما اطلب الثمن لتكون نفيا فينتفي التناول اذ قد تبين
بشائع فيكون التاجيل موبدا فان المقصود من التوقيت وهو حاصل بادنى ما يتطلق عليه لانهم اطلقوا فيه في قولك
انا عاملك الى الحصاد في الكتب نسخ اصول فقه الاسلام وفي الاجال وفي الايمان جمع اجل وبيع والصواب ونسخ الاجال في الايمان
اذ لا اصلاف رواية في اجال البيوع والديون بل الغاية تدخل في الاجال بالاتفاق كما في الاجارة والعارية وانه
الحق في اجال اليمين قال شمس الائمة وفي الاجال والاجارات لا يدخل الغاية سواء المطلق لفظ التأبيد وسواء نوى
المطالبة وقيل المنتفع في موضع الغاية سئل وكذا اذا جعل اليمين لا يدخل بظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان
حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شيكا قوله في الظرف بان يشمل الوجود على ما قبلها
اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في الجمعة
او شبيها مثل زيد في نعمة والدار في بيع ونحوه كذا قوله ضمن هذه السنة ضمن الكلام لان الظرف جاء بمنزلة المفعول به
حيث انتصب بالفعل فيضيف الاستيعاب كالمفعول به يضيف تعلق الفعل بجميع ما هو له بدليل خلاف ضمن هذه السنة فانه يصدق بصومه
ساعة بان نوى الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى ان انت طالق غدا آخر النهار تصدق
ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد لصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم
ويخالف هذا ما روى ابراهيم عن محمد رحمهما الله لو قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فلها سواء ولكذا غدا او في غد
ولكون الامر بيدها في رمضان او في الغد كله قوله تطلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع في
مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يراد انت طالق في دخول
الدار بحذف المضاف واستعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخول الدار اي في وقت دخولها
ووقع المصدر موقع الزمان فانه شايع او على استعارة في المقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة
المفهومة فيصير مع الشرط مرورة ان مقارنة الشئ بالشئ تنفي وجوده فلزم تعليق الطلاق بوجود الدخول بنفسه
قيل وفي قوله مع الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه وتظهر الاثر فيما
لو قال للاجنبية انت طالق ان تزوجتك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتك
قوله فلا تقع على كونها عند الاستعارة للمقارنة مع الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار
معلقا كالمشيئة المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق ان مشيئة الله تعالى متعلقا بمنزلة انت طالق
ان شاء الله ولا تقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط وانما فلا كالعلم المتعلق بالجمع فلا يكون انت طالق ان علم
الله تعليقا اذ لا يقع انت طالق ان علم الله بفعل شئ في الحال ويراد به انت طالق ان معلوم الله اي هذا الخ

الوجود كقوله واستغن ما أغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل اى ان تصبك فقرو مسكنة
ناظم الغنى من تملك بالتزيين وتكلف الجميل او كل للجميل وهو الشيم العذاب بعفتا قال الشاعر فدكنت
فدما مترثيا مفوها متجملا منعفتا فالآن صرت وقد علمت متجملا منعفتا متدينا اى كنت ذا
مروة وعفة ودياثة فصرت اكل ثوم مذاب وشارب بعفاقة اى بعين مليء الفرج من اللبن وذا دين
وفى كلام فخر الاسلام لو عينه اذا اخاه ليس براسم وانما هو حرف لمع ان بدليل لسنعالم فما ليس تعلمى
وجوابها هم عند علماء المعانى فان اذا اكثر ما يستعمل فى المشكوك تنزيلا لمنزلة المقطوع لنكتة وهى ههنا
التنبيه على ان شيمة الرجال لقاء المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه امر لا يشك فيه ليوطن
المخاطب نفسه على ذلك فيما يأتى من مفاجاة المكروه وعند البصريين اذا احتيج فى الظرف تضاف الى جملة فعلية فى محل
الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اى وقت غشيانه على
انه بدل من الليل الخ وليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منه المحذوف كونه حالا
من الليل ولا ايضا تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت
خرجت اى اخرج وقد خرج كل تعليقا بخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه كمال الشرط
ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان فوك انك اذا احمر البسر بمنزلة ايتك الوقت الذى
يحمر فيه البسر فعه بينهن وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه فى معنى ان تخرج اخرج اليوم او ان تخرج غدا
اخرج غدا الى هذا ذلك من لا زمان مجزوم الفعل باذا الا كونه فى ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جليها بما بين
جلنار الى هذا اسناد المحذوف من الغاية واما استعمالها فى الشرط من غير جزم الفعل فشايع مستفيض لا نقال فى
استعمالها فى الشرط من غير سقوط معنى الظرف جئ بين الحتمية والجهاد لانا نقول عهم لم تستعمل الا فى معنى الظرف لكن تضمنت
معنى الشرط مثل الذى ياتينى اوكل رجل ياتينى فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى غير ما وضع له اصلا وقد
تقال ان اسناع الجهاد انما هو باعتبار المعانى ولا يخفى ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه يا ذكرنا من انه لم تستعمل فى
غير الوقت اصلا واما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت فى مجموع الوقت والشرط لاستعمال
الجزء فى الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله دخول اى دخول اذا انما
يكون كذلك اذا كان معنى فى الحال مثل قوله واذا تكون كريهة ادعى لها عند نزول الحادثة او امر منتظر لا محالة اى او
يقطع بوقعه اى فى الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهى تغلب الماضى الى المستقبل لانها حتمية فى الاستقبال وما توهم
من دخوله لا وكان فاما هو من جهة انه قد تستعمل فى الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا الآية كما
تستعمل نعل المضارع واسم الفاعل لذلك كما ذكره المحشون قوله ومتى للظرف خاصة يعنى انه لا تستعمل فى الشرط خاصة
مع سقوط معنى الظرف بمنزلة كلما ان كما جاز ذلك فى اذا فى قوله واذا تصبك حصاصة يبنى على ما ذهبوا اليه والى فلا نزاع
فى ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تجئنى اجئك قال الشاعر متى تأتنا تلمم بنا فى ديارنا تجد حطبا جزلا ونارا تأججا

الشرط على معنى ان لم يشاء الله الاستثناء بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفى المنع لم يعد حتى يبقى التعليق بالمشيئة
الشرط كلما المقيد فيصرف عدم المشية الى ما اضرف اليه المشية وهو ان يطلقها ثنتين قوله اسماء الظروف عجب
حروف لمعانى يعنى اسماء الظروف ما تعلق به مسايل فقهية ثم عنيت بكلمات بعضها حروف وبعضها اسما
وهى كلمات الشرط واورد دينا من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضمنا لا دوات الشرط فى سلك واحد التعليق
مناسب بعضها بالبعض قوله قبل واحدة منعت للواحدة السابقة لان عامل الظرف ضمير عايد اليمين وقبلها واحدة صفة للواحدة
الثانية لانها عامل الظرف فيكون هى المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوى والا فالجملة الظرفية
اعنى قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها
مقارنا كما اذا اقال معها واحدة بنت من فصاعدا قد يقع ما كان فى وسعه كما اذا قال انت طالق فى الرمان السابق يجعل ايقاعه
فى الحال الذى من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع عن الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحا للكلام وقيد مسايل الفصل
والبعدية لغير المدخول بها لانه هى المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين الا الاولى ولهذا ابلغ فى درهان سواء
مثل له على درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم بحد دينا قوله
عندى الف درهم للوديعة لان الحفظ كما يوقال وضعت الشئ عندك يفهم فيه الاستحفاظ وهو
يدل على اللزوم فى الذمة حتى تكون دينا لكن لا بينا فهو حتى لو قال بغدى الف دينا تبين قوله كلمات الشرط ظاهر
كلام فخر الاسلام هو ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعانى ولا شك انه يكون ويتغلب ولا امر فى
اعتبار ظن ونحوها كما فى اذا وفى فتدخل امر على خطر الوجود اى متردد بين ان يكون وان لا يكون
ولا استعمل فيما هو قطعى الوجود او قطعى لانتفاء الا على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة قوله فتقع فى آخر
الحيوة اى حيوة الزوج او الزوجة لانها ما دامتا حيتين لكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه لهم ان لم يكن
فلا ميراث وان دخل فلها الميراث لحكم الفراق فان قيل هو فى الحال الآخر من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق
ومن شرط القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط قلنا هو امر حكمى فلا شرط له ما شرط لحنث المطلق
ويكتفى بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه فانه يقع الجزاء وان
لم يوجد منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغى ان لا يقع الطلاق بوقعه لان التطليق ممكن ما لم تنقض العدة
انما يخلو بالموت وهو لا يتصور الوقوع قلنا يلحق الوقوع عن الايقاع قبيل الموت لما ان من حكمه ان يعقب
الوقوع ولا يتصور ذلك قوله واذا عند الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم
به الفعل ويكون لمستعاله فيما هو قطعى الوجود كقوله واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يجاش الجيش
تدعى خندف الجيش الخلط ومن يسمى الجيش وهو من يخلط بسمو اقط وحاس الجيش اخذه والشرط
بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة اخرى بكلمة ان او احد ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون لمستعاله او على خط

يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الخ انكار لاصل الكفر انكار
احواله ضرورة امتناع انفكاك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالامور الشرعية من الطلاق
والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله سواء لان وجوده لعالم لكن محسوسا كان معرفة وجوده بالاثار وامارته والا فلا
فانصرفت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا منتف في الاصل
ثابت اما وصفا فلانه لا جهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا
ويمكن دفعهما بان الكلام في النوع الذي هو اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما
عن الاخر لزم من تعلق احدهما بالمشيئة تعلق الاخر بها سواء قام احدهما بالمحل او قام بالاخر فلا مدخل لما مناه وقام
العوض بالعوض في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفيته ما لا بخصوصها والمعلق بالمشيئة انما
هو خصوص الكيفية ودفع ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشيئة لزم تعلقها بها فرد بانه

قوله فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية وهذا بيان لحكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية في ان الحكم
الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او حر يقع
الطلاق او العتاق نعم لو اراد ان انت طالق رفع حبس القيد فصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى
النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لبزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه قوله ولاستتارها
اي لخفاء المراد بالكناية وقصور في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح
بنسبة الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه
بما يوجب الحد لم يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحتاج بالتعريض وهو ان يذكر شيئا ليدل به على شيء لم يذكر كما لو قال
المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك وانظر الى وجهك الكريم وحقيقته ما لاجله الكلام الى غرض اي جانب
يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لم يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية
يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول عرض بن يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده
تعريضا بذلك الى نفي الاسلام عن المؤذي قوله قالوا وكنايات الطلاق مثل انت بائن انت بتة حرمتك و
استبرئي طلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ
معانيها غير مستورة بل هي ظاهرة على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما نصلح به هذه
الالفاظ وتعمل فيه مثلا انيا بن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة
النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعير لها
لفظ الكناية واحتاج الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح ونعم الطلاق البائن اللغوية مراده
بوجب الحكم نعم من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه

خبر مبتدء والعجب انهم جعلوا اذا متى ما للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع مستدلا بما هو على خلاف الوجه
ولم يجعلوا متى ما متى ما للشرط مع دوام ذلك فيه قولها اذا مثل متى ما انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين
وعند مثل ان في المحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون قوله فاحتاج ابو حنيفة الخ اقول لك ان تمنع لزوم الاحتياج
فان طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان مع انهم الطلاق الى اخر الجملة و
في الثاني للظرف بمنزلة متى مع انه لا يشعر بالمشيئة في الحال حاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا نعم بالشك وفي التعليق
الاصل الاستمرار فلا نسقطه بالشك فان قيل طلاقي نفسك مقيد بالمجلس اذا زيد عليه متى يثبت تعلق بما وراء المجلس ايضا
بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت فالشك في تعليقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس
طلقي نفسك انما ثبت على خلاف الاصل فيرد ولذا اجاب الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا الى اصله شاملا للازمنة
واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشيئة بناء على ان الاصل هو التعلق وهو جمع الارضه قوله وكيف للسؤال
وقد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو راي الكوفيين وعلى ما هو التباس بناء على انها للحال
والاحوال شروط لما انها تدل على احوال ليست بقيد العدم مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يقع التعليق
لما ذا فهمت لها ما نحو كيف ما تصنع اصنع والمقصود انها من الكلمات التي تبحث عنها في هذا المقام من غير ان تكون من اسماء
الظروف في كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام خاصة اذ السؤال عن الحال خاصة لكن لا خفاء في انها لم تبق على مثل انت طالق
كيف شئت على حسنها ولما كان الوصف موقوفا الى مشيئتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق اروجعيا تريد ام بائنا
على قصد السؤال بل يصار فيه مجازا والمعنى انت طالق بائنة كيفيته شئت فالظاهر من كلام المصنف انها في الاصل بمنزلة اي
للاستفهام غير انها مع كيف شئت عند الاستفهام اي حال شئت فاستعرف لاي الموصولة والجامع الابهام على معنى انت طالق
بائنة كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكي قطرب عن بعض
العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعه وملى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض قوله واما العين فلا
كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه النذر وغيرها مطلقا او مقيدا بها باني من
الكيفيات وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط في مسئلة انت حر كيف شئت انه يقع عند ابي حنيفة بواه ولا مشيئة له وعندهما
لا يقع ما لم يشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بعد رد الكلام انما هو عند ابي حنيفة بواه قوله وتطلق في انت طالق
كيف شئت اي نوع واحد قبل المشيئة فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشيئة بعد وان كانت مدخولة فالكيفية تفوض اليها
في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففي الغني وغير المدخولة لما مشيئة بعد وفي
الاصل فيلغو التفويض وفي المدخولة تكون التفويض اليها بانها تجعلها بائنا او ثلاثا فمع هذا التفويض لان الطلاق يدخلها
رجعيا فيصير بائنا بمضي العدة وقد تكون واحدا فيصير ثلاثا بضم اثنين اليه وهي الحرة عليه فلما احتمل كلامه ما احتمل فالتفويض
التفويض الى مشيئتها واما تفويض الاصل نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس في كلمة كيف بل في لفظ طلقي وكيف بعد التفويض
لا وصاف وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشيئة لانه فوض اليها كل حال من الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق وهو انه

ضرب تكلف اذ لقايل ان يقول ان اريد ان مفهوميتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار المراد
المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراده المتكلم بها ظاهر له استنادا فهو ممنوع كيف ولا يمكن التوصل
اليه الا ببيانه من جهة المتكلم وهم ممتنعون بانها من جهة المحل بهمة مستترة ولم يشترطوا الكنايات الا بما استتر
منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم لا نسلم ان ما ذكر دال على الملزوم بدليل انهم
جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية مع وجود استتار المراد فلهذا قال المصنف انهم لو فسروا الكناية بما
فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتعريفه ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه
لكن لا لذاته بل ليتنقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه
من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق فيطلق المراد
على صفة البينونة ولا تكون انت بائن بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد
بالكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي بالكناية لمجرد جواز ارادة
المعنى الحقيقي فلا شائبة ذكر لما لا نسلم ان اللازم متحيث انه لازم يجوز ان تكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر
مختصا به حتى تكون لانتقال من الملزوم الى اللازم او البائن ليس بلازم للطلاق لجواز ان تكون الطلاق رجعيا
ولا ملزوم له لان البينونة قد تكون عن غير وصلة النكاح لما نقول المراد بانها للازم ههنا ما هو بمنزلته بان يراد الى
ورد به وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال او نحو ذلك وههنا بحث وهو ان لو سلم
ارادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا اولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا لم تثبت
الواقعة حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة او كثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول
النجاد او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة ولهذا جعل صاحب الكشف من علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ
ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل منتقل من معانيها الى شيء آخر فان المراد بها البينونة
والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاسناد قوله الا في اعتدي لتي تتلفظ بصفة البينونة في الكنايات
الا اعتدي واستبرئي وانت واحدة فان الواقعة بها رجعي وظاهر كلامه ان هذه الالفاظ كنايات بتغيير علماء
البيان بناء على انه اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق والملزوم الا انها لا دلالة في معانيها على البينونة
بخلاف لفظ بائن وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدي تحتمل عدي الدراهم او الدنانير او غيرها
به عليك او ما يعد من الاقراء فالمراد مستترا واذا نوى ما يعد من الاقراء يثبت الطلاق بطريق الاقتضاء
ان وجوب العدة بالاقراء يقتضي سابقة الطلاق تحقيقا للاداء والفرقة بر تفع بانقضاء واحد رجعي فلا يصار الى المراد
وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكنايات قد يكون لازما منتفيا عما هو له لمعجزة الاقتضاء هذا
اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء واراد به حينئذ
ما يعد للاقراء لينتقل منه الى الطلاق لا نطلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي

البينونة ثم

من كونه طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي
اذ لا يفيد طلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم شرطوا التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادته
مع الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما بتغيير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستناد
المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب
مقصودا من السبب لينزل منزلة علة غائية فيعتق لها فيما نحن فيه على عاقبة باب الحاذ وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو
الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب لينتفي الانصال من جانبه ايضا كاختصاص
الفعل بالارادة والخوف بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق لا صالة يختص الطلاق لا يوجد شيء منها الا بطريق التبع
والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد تقال ان اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك
فاعتدي او اعتدي لاني في طلقتك فمن الدخول يثبت الطلاق ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق علا بينيته ولا
يجب العدة قوله وكذا اي مثل اعتدي استبرئي لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم
من الحمل الا ان يحمل ان يكون للوطي وطلب الحمل لا دوان يكون لنيزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق ايضا
المباحث المذكورة في اعتدي ايضا تجري ههنا قوله وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد
انت واحدة في توصيل او واحدة النساء في الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف
للمصدر ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتغيير علماء فاذا نوى ذلك وقع الطلاق لمنزلة انت
طالق تطليقة واحدة والاجمل ما ذكر في انت واحدة من باب الكناية بتغيير علماء وانما يقع من قبل المحدود لكونه كناية باعتبار
اسناد المراد به قوله النعيم الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه مراتب الظهور والخفاء فباعتبار
الظهور تنحصر اقسامه في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر الظاهر ظهور المراد منه سواء
كان مسوقا له اولا وسواء النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل اولا ولو سوغ المفسر عدم احتمال التخصيص
والتاويل سواء احتمل النسخ اولا وتحتي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتاخرين وقد
مثلوا للظاهر بنحو يا ايها الناس اعبدوا ربكم ونحو الزانية والزاني لانه ونحو السارق والسارقة لانه فيكون لا ربعة
اقسام متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية فيدا خله بحسب الوجود الا ان المشهور بين المتاخرين انها اقسام
حقيقة بذواته شرط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يحمل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص والتاويل اي احدهما
والا فلا يكون شيء من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام المصنف ما يدل على هذا قوله ايم ان زاد الوضوح
اي بمرجع الوضوح دون الضمير العايد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور وهو الذي اعتبره العلماء في حدود عبارة العوام
النص والمفسر والمحكم دون الظهور قوله بان سيق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح في النص هو كونه مسوقا
للمراد فان الطلاق للفظ على معنى شيء وسوقه له شيء آخر غير الانهم للاولى فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له
فهو نص غير من خصصت الشيء رفعته ونصصت الدابة استخرجت سيرها بالكلف سيرا فوق سيرها المعتاد قوله

حتى سد باب التأويل من أولت الشيء صرفته ورجعته وهو اعتبار دليل يصير المعنى به أغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير
مبالغة في الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التأويل
لأنه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لأن الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا
والنص يحتمله احتمالا أبعد دون المفسر لأنه لا يحتمل غير المراد أصلا قوله ثم إن زاد أي الوضوح حتى سد احتمال
النسخ أيضا كما سد احتمال التخصيص والتأويل والمراد نسخ المعنى إذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بأن
لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض سمي محكما من أحكمت الشيء أتقنته وبناء
محكم مأمون الانتقاض وقيل من أحكمت فلانا منعته فالمحكم يمتنع من التخصيص والتأويل ومن أن يرد عليه
النسخ والتبديل وأعز فخر الإسلام بعراه في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فإذا ازداد
قوة وهو المناسب للأحكام وعدم احتمال النسخ وأيضا إذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير أصلا
فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تأكيد وتأبيد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم
إنه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو أنه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم
لأنه قد يكون بوجوه مختلفة كما إذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التأويل ولا النسخ أو لحقه قول أو
فعل قاطع لاحتمال التأويل أو اقترن به ما يمنع التخصيص ويفيد الدوام والتأبيد قوله كقوله وأحل الله
البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص وإشارة إلى أن الكلام الواحد بعينه يجوز أن يكون ظاهرا
في معنى نصا في آخر فإنه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا إلا أنه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين
بتماثلهما ثم أورد مثالا آخر بكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما
طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع أي انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد مثنى مثنى
وثلاثا ثلاثا وأربعا أربعا فإن لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح إذ ليس الأمر للوجوب إلا أنه مسوق لإثبات
العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع واستدل على كونه مسوقا لإثبات العدد بوجهين
الأول أن حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة
أولى إلا أنه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك الثاني أن الأمر إذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم
يكن ذلك الشيء واجبا فهو لإثبات القيد كقوله صلعم بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره أئمة العربية من
أن الكلام إذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الإثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الإفادة ومتعلق الإثبات
والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه السلام أدوا عن كل
حر وعبد الحديث قوله النظير أن الأولان أورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الأول للمفسر
هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون والمثال الأول للمحكم هو قوله تعالى إن الله بكل شيء عليم وللمصنف
في التمثيل بهما نظر لأنه إن شرط في المحكم أن يكون احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأبيد

عدم

ولا التخصيص

كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض إلى يوم القيامة فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وإن شرط
أن يكون ذلك بحسب محل الكلام بأن يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل أو لم يشترط شيء من الأمرين على التعيين
بل أريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه أو باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون أيضا
محكم لأن إخبار الله تعالى يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الأقسام الأربعة واشتراط
احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بأن المفسر هو قوله الملائكة كلهم أجمعون من غير نظر إلى قوله فسجدوا إلا فالأقسام
الأربعة متحققة في هذه الآية فإن الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله
أجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد إخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لأن نسخ المعنى
لا يتصور إلا في كلام دال على حكم للقطع بأنه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فإذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد
أن يكون كلاما مفيدا للحكم واعترض أيضا بأن قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لأنه قد استثنى
إبليس فيكون محتملا للتخصيص وأجيب بأن الاستثناء منقطع لأن إبليس من الجن ورد بأن الأصل في الاستثناء الاتصال
وعد إبليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا يتناوله الأمر في قوله تعالى وإذ قلنا
للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر أن الاستثناء ليس بتخصيص فإن قيل إن قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة أيضا
لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي وأما بعده فلا شيء من القرآن يحتمل
النسخ ومثله يسمى محكما لغيره يشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم قوله والكل أي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب
الحكم أي يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا
ويقينا لأن الاحتمال وإن كان بعيدا قاطع لليقين ورد بأنه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق أن كلا منهما
قد يفيد القطع وهو الأصل وقد يفيد الظن وهو ما إذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل قوله إلا أنه يظهر
التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لأن العمل بالأوضح والأقوى أولى
وأحرى ولأن فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى وأحل لكم ما
وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الأربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على
الأربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة يتوضأ لكل صلوة نص في مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام على أنها للتوقيت
وقوله عليه السلام المستحاضة يتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به قوله وإذا خفي أي المراد من اللفظ فخفاؤه وإما
لنفس اللفظ أو لعارض الثاني يسمى خفيا والأول إما أن يدرك المراد بالعقل أو لا الأول يسمى مشكلا والثاني
إما أن يدرك المراد بالنقل أو لا يدرك أصلا الأول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الأقسام متباينة بلا خلاف
والمشكل مأخوذ من أشكل علي كذا إذا دخل في أشكاله وأمثاله بحيث لا يعرف إلا بدليل يتميز به والمجمل من
أجمل الحساب رده إلى الجملة وأجمل الأمر أبهم فإن قيل ينبغي أن يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لأنه في مقابلة
الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون

خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر قوله انه كان الخفاء اي خفاء اللفظ بما
خفي فيه بالنسبة له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور
المالك وتيقظه فله مزية على السارق من الجنس مع السرقة وهو لا خلاف على سبيل الخفية فيقطع وانكان بنقصان
في ذلك لم يشتبه كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم الحافظ بالموتى فلا يقطع قوله وهذا اي الخاف باطن
الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهر هو المذكور
في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهر وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر
وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف انسب وترك المبالغة فيه ارفق واما داخل العين فلما كان ايصال الماء يورث العمى الحق
بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه في داخل الفم
ولا نفي كاية السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نم انه معلوم شرعا قبل الطلب
والتامل كيف والاختلاف فيه باق وتحقيقه ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا
لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه
قوله او لاستعارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى قوارير قوارير من فضة
اي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير
لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة
لا تكون الا من الزجاج فكان استعارة غريبة بديعة قوله والمجمل هو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ
خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك
او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا
قوله والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم
سميت بذلك لانها اسماء لحروف وجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الاخر على هيئتها وتسميتها بالحروف
المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف ولان الحرف يطلق على الكلمة قوله وكاليد والوجه ونحوهما
مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجيء وجواز الرؤية بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته
لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله
من قبيل المتشابه تعتقد حقيقته ولا تدرك كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه
مجازا عن الرضا واليد عن القدرة او يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا بعبر
في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها
صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا
قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه فيكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب انه

ثم

هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء
الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولو الالباب ربنا لا تزغ قلوبنا
بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب والله اعلم بالصواب

هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق وقد تعالى ان الشيء عين هو اهل للرؤية والكرامة يكون عن عيب
ونقصان في المستور والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية او لغاية
العظمة كما قيل ولا يستولي له هيبة وجلالا والحق انه تثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا
يرجى دركه الكيفية فيكون من المتشابه لا نقال الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا تكون
من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام قوله وحكم الخفي الطلب اي الفكر
القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل اي التكلف والاجتهاد في الفكر
ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا
فيصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولهذا قال عمر
رضي الله عنه خرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فحينئذ يحتاج الى طلب الضبط لا وصاف
الصالحة للعلية ثم التامل لتعيين البعض وزيادة سلوكه لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء
على قراءة الوقف على الا الله ايذانا على ان تاويل المتشابه لا يعلم غير الله وتحقيقها بوجهين على قراءة الوقف على
الراسخون في العلم الدال على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه الاول انه ابلغ بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها
جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المتمكنين الذين لا يتهيأ
استنزالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه
منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون في
العلم يقولون آمنا اي يصدق بحقيته سواء علمناه او لم نعلمه هو من عند الله وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين
في العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم الثاني انه على ذلك المذهب
اي مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطف للراسخين على الله وتركا للوقف على الا الله
يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا
صرح جار الله في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدأ في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة
للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني
الراسخون لعدم الالتباس قوله فكما ابتلي لما ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب
بما لا نفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال اعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكهما بين المعطوف
والمعطوف عليه اهون من الخطاب بما لا يفيد اصلا ولانا نفرق في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بلحق انفرادهما
بذلك دون غيرهما مثل ما جاءني الا زيد وعمرو اي لا بكر وخالد اشار الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء
فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لكن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به
وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف الجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولكن له ضرب

للجبل يزع أف وابتلاء الواسعة اعظم النوعين بلوى سلمان البلوى فى ترك المحبوب اكثر من البلوى فى تحصيل غير المراد
واعمها جروى اى نفعا سلمنا انه اشق فثوابه اكثر فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء فى تاويلها من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب الوقوف قلنا المشابه اجيب بان الوقف مذهب السلف لهم اعلم
انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمشابه فى اديانهم الباطلة اضطر الخلف الى الكلام فى المشابه ابطالا لآرائهم
وبيانا لفساد تاويلهم وفيه نظر لان ذلك كان فى القرن الاول والثانى حتى نقل تاويل المشابه بهان عن الصحابة
والتابعين رضى الله عنهم وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه كان يقول الراسخون فى العلم يعلمون تاويل المشابه وانا من
يعلم تاويله وقد تقدم ان الوقف لما هو عن طلب العلم حقيقة كان ظاهرا ولانه انما يكلموا فى تاويله ظاهرا اما
حقيقة وبهذا يمكن ان تدفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يختص المشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بعد
لم تنقض عجائبه ولم تبلى غرائبه فانى يتيسر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه مافيه ومن ههنا قيل هو معجز
بحسب المعنى ايضا قوله مسلم نرجح هذا البحث بالمسلم ليست كذلك يبنى ولا يضر انه اعترض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد
القطع وجوابه غير مفيد لاعتراض ان الدليل اللفظى مبنى على امور وجودية كوضع اللغة لمعرفة معانى المفردات
والنحو لمعرفة معانى هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معانى هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك
والمجاز ونحوهما اذ كل دال لا يدل على تعيين المقصود مع احتمال شئ من ذلك والامور المذكورة كلها ظنية اما
الوجودية فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الاحاد والا فعلى التواتر وكلاهما مشكوك اما
العدمية فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا يمكن بناء علم المجاز
عدم المعارض العقلى على الاستقراء وتقرير الجواب انا اذا بينا ان بعض الدلايل اللفظية غير قطعية فلا تنازع وان اردت
انه لا شئ منها بقطعى فالدليل المذكور بعده سلمنا لانا نمنع ان الامور المذكورة ظنية فمن كل دليل لفظى قولنا الوجود
لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لانا نمنع عدم التواتر سند الكل فان منها ما هو متواتر لغة كلفظ الارض والسماء وكل
كقاعدة رفع الفاعل ونصب المفعول بل مبنى كل قضية كلية على ان لا اشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التى يتوقف الدلالة
على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام فى خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فالكلام عند عدم
قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عند عدم قرينة خلاف الاصل فمجرد ان
اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد به وحينئذ لزم بطلان فايدة التخاطب اذ لا فايدة له الا العلم
بمعانى الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا سلمنا انه حجة لكن لم قلتم انه دال على تحقق معناه فلم
وهو بلوغ رواته حدا يمتنع تواطئهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعى الدلالة على ان معناه هو
المراد لم يكن المتواتر قطعيا قوله وقد اورد عليه مثال لقدر يتبين به بطلانه لم قلتم ان هذا مثال للوجود القادح فى قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين القدر والقادح ليس على ما ينبغى لانها معا شرط واحد

شهود اقتداؤها قوله كيلا يكون من قبيل الكلونى البراغيث فان قيل هو باعتبار القديم لا يخرج من هذا القبيل
لان الكلونى البراغيث ايضا محمل للقديم على ان يشبه البراغيث شدة تكاثيفها بالعقلاء فيفعل وامثاله
الجمع لها قلنا المراد بقبيل الكلونى البراغيث اللفظ الضعيفة التى تؤتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء
كان الفاعل من العقلاء او شبيها بهم او لم يكن كذلك والآية باعتبار القديم والآخر يخرج من هذا القبيل قوله
والمعارض شرط عدم المعارض العقلى لان النقل بقبل التاويل بخلاف العقل ولا نزاع فى رجوع للعقل الى حيثما يحتاج اليه من غير
عكس فلا يكون ملكا بل الاصل تصديق الشرع الموقوف صدقه على صدق الاصل قوله ومن ادعى او رد بطريق المعارضة
دليلا على بطلان قول من زعم ان كل شئ من التركيبات اى الادلة اللفظية مفيدا للقطع مدلوله بقوله ان القول
بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا فانه انما يثبت بالتركيب الخبرى وانكار ذلك
ان كان مقرونا بقطع ودليل مؤخر فهو سفسطة وهى فى اصل الحكمة الموضوعة استعملت فى اقامة الادلة
على نفى ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اى انكار للضروريات وكلامها باطل وقد يطلق انا لانا لم انه انكاره
للتواتر لان كون كل خبر ظنيا لا ينافى افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلى اليه وهو جزم العقل
باستناع اجتماعهم على الكذب قوله كالحكم اى كالعلم الحاصل من الحكم فانه قد انضم اليه قرائن قطعية الدلالة
على عدم ارادة خلاف الاصل قوله النعيم الرابعة فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها فى عبارة
النص واشارة النص ودلالة النص واقتضاء النص ووجه ضبطها على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون
ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثانى ان كان الحكم مفهوما
من لغة فهو الدلالة او شرعا فهو لا اقتضاء والا فهو الاستكمال الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف ان المعنى الذى دل عليه
النظم اما ان يكون هو المقصود بالسوق له او جزؤه او لازمه المنافى او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له
يتسع دلالة عليه عبارة او لا فاشارة والثانى ان كان المعنى لازما مقررا للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان
يوجد فى ذلك المعنى على كل تقدير يوجد فى الملفوظ له فدلالة النص كدلالة حرمة الضرب على حرمة التاذى
والا فلا دلالة اصلا والمثال بمثله فاسد فالاقسام المذكورة صحيحة الدلالة وحصل باعتبارها يتم النظم لانه اما
ان يدل بنفس العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر المصنف ان تغير الدلالة يوجب على ما ذكره
من كلام القوم وما خوذ من مثلهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان
ان كلا من الموضوع له وجزئه ولازمه المنافى ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم فقوله للفقراء المهاجرين
الآية وقوله ثم وعلى المولود له رزقهن ولما كان معنى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام
للموضوع له وجزؤه ولازمه المنافى اورد امثلة اخرى مما للمقصود نوضحها له ولزم تكرير بعض الامثلة فروعى
ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشئ يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم ههنا لطائف الاول ان كلام المصنف
مشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكره فى النفى المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما

محصل الكلام فى الاشارة سبكى
محصل الكلام فى العبارة سبكى

ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم وما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا واتقوا الله ان الله شديد العقاب للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم

والذين تبوءوا الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما اوتوا ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين امنوا ربنا انك رؤف رحيم الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الادبار ثم لا ينصرون لانتم اشد رهبة في صدورهم من الله ذلك بانهم قوم لا يفقهون لا يقاتلونكم جميعا الا في قرى محصنة او من وراء جدر بأسهم بينهم شديد تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى ذلك بانهم قوم لا يعقلون كمثل الذين من قبلهم قريبا ذاقوا وبال امرهم ولهم عذاب اليم كمثل الشيطان اذ قال للانسان اكفر فلما كفر قال اني بريء منك اني اخاف الله رب العالمين فكان عاقبتهما انهما في النار خالدين فيها وذلك جزاء الظالمين يا ايها الذين امنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون ولا تكونوا كالذين نسوا الله فانساهم انفسهم اولئك هم الفاسقون لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله وتلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنى يسبح له ما في السماوات والارض وهو العزيز الحكيم

سورة الممتحنة مكية وهي ثلاث عشرة آية وركوعها اثنان بسم الله الرحمن الرحيم يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء تلقون اليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق يخرجون الرسول واياكم ان تؤمنوا بالله ربكم ان كنتم خرجتم جهادا في سبيلي وابتغاء مرضاتي تسرون اليهم بالمودة وانا اعلم بما اخفيتم وما اعلنتم ومن يفعله منكم فقد ضل سواء السبيل ان يثقفوكم يكونوا لكم اعداء ويبسطوا اليكم ايديهم والسنتهم بالسوء وودوا لو تكفرون لن تنفعكم ارحامكم ولا اولادكم يوم القيامة يفصل بينكم والله بما تعملون بصير قد كانت لكم اسوة حسنة في ابراهيم والذين معه اذ قالوا لقومهم انا برءاء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء ابدا حتى تؤمنوا بالله وحده الا قول ابراهيم لابيه لاستغفرن لك وما املك لك من الله من شيء ربنا عليك توكلنا واليك انبنا واليك المصير ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا واغفر لنا ربنا انك انت العزيز الحكيم لقد كان لكم فيهم اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر ومن يتول فان الله هو الغني الحميد عسى الله ان يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة والله قدير والله غفور رحيم لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين واخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم ان تولوهم ومن يتولهم فاولئك هم الظالمون يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن وآتوهم ما انفقوا ولا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا آتيتموهن اجورهن ولا تمسكوا بعصم الكوافر واسألوا ما انفقتم وليسألوا ما انفقوا ذلكم حكم الله يحكم بينكم والله عليم حكيم وان فاتكم شيء من ازواجكم الى الكفار فعاقبتم فآتوا الذين ذهبت ازواجهم مثل ما انفقوا واتقوا الله الذي انتم به مؤمنون يا ايها النبي اذا جاءك المؤمنات يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن اولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين ايديهن وارجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن الله ان الله غفور رحيم يا ايها الذين امنوا لا تتولوا قوما غضب الله عليهم قد يئسوا من الآخرة كما يئس الكفار من اصحاب القبور

سورة الصف مكية وهي اربع عشرة آية وركوعان بسم الله الرحمن الرحيم سبح لله ما في السماوات وما في الارض وهو العزيز الحكيم يا ايها الذين امنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كانهم بنيان مرصوص واذ قال موسى لقومه يا قوم لم تؤذونني وقد تعلمون اني رسول الله اليكم فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم والله لا يهدي القوم الفاسقين واذ قال عيسى ابن مريم يا بني اسرائيل اني رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين ومن اظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعى الى الاسلام والله لا يهدي القوم الظالمين يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون يا ايها الذين امنوا هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله باموالكم وانفسكم ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون يغفر لكم ذنوبكم ويدخلكم جنات تجري من تحتها الانهار ومساكن طيبة في جنات عدن ذلك الفوز العظيم واخرى تحبونها نصر من الله وفتح قريب وبشر المؤمنين يا ايها الذين امنوا كونوا انصار الله كما قال عيسى ابن مريم للحواريين من انصاري الى الله قال الحواريون نحن انصار الله فآمنت طائفة من بني اسرائيل وكفرت طائفة فايدنا الذين امنوا على عدوهم فاصبحوا ظاهرين

سورة الجمعة مكية وهي احدى عشرة آية وركوعان بسم الله الرحمن الرحيم يسبح لله ما في السماوات وما في الارض الملك القدوس العزيز الحكيم هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين وآخرين منهم لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا بئس مثل القوم الذين كذبوا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظالمين قل يا ايها الذين هادوا ان زعمتم انكم اولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ولا يتمنونه ابدا بما قدمت ايديهم والله عليم بالظالمين قل ان الموت الذي تفرون منه فانه ملاقيكم ثم تردون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون واذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة والله خير الرازقين

سورة المنافقون مكية وهي احدى عشرة آية وركوعان بسم الله الرحمن الرحيم اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون اتخذوا ايمانهم جنة فصدوا عن سبيل الله انهم ساء ما كانوا يعملون ذلك بانهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون واذا رأيتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم كانهم خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله انى يؤفكون واذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لووا رؤسهم ورأيتهم يصدون وهم مستكبرون سواء عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم ان الله لا يهدي القوم الفاسقين هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا ولله خزائن السماوات والارض ولكن المنافقين لا يفقهون يقولون لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون يا ايها الذين امنوا لا تلهكم اموالكم ولا اولادكم عن ذكر الله ومن يفعل ذلك فاولئك هم الخاسرون وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان يأتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى اجل قريب فاصدق واكن من الصالحين ولن يؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها والله خبير بما تعملون

سورة التغابن مكية وهي ثماني عشرة آية وركوعان بسم الله الرحمن الرحيم يسبح لله ما في السماوات وما في الارض له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن والله بما تعملون بصير خلق السماوات والارض بالحق وصوركم فاحسن صوركم واليه المصير يعلم ما في السماوات والارض ويعلم ما تسرون وما تعلنون والله عليم بذات الصدور الم يأتكم نبأ الذين كفروا من قبل فذاقوا وبال امرهم ولهم عذاب اليم ذلك بانه كانت تأتيهم رسلهم بالبينات فقالوا ابشر يهدوننا فكفروا وتولوا واستغنى الله والله غني حميد زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم وذلك على الله يسير فآمنوا بالله ورسوله والنور الذي انزلنا والله بما تعملون خبير يوم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يوم التغابن ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا يكفر عنه سيئاته ويدخله جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا ذلك الفوز العظيم والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب النار خالدين فيها وبئس المصير ما اصاب من مصيبة الا باذن الله ومن يؤمن بالله يهد قلبه والله بكل شيء عليم واطيعوا الله واطيعوا الرسول فان توليتم فانما على رسولنا البلاغ المبين الله لا اله الا هو وعلى الله فليتوكل المؤمنون يا ايها الذين امنوا ان من ازواجكم واولادكم عدوا لكم فاحذروهم وان تعفوا وتصفحوا وتغفروا فان الله غفور رحيم انما اموالكم واولادكم فتنة والله عنده اجر عظيم فاتقوا الله ما استطعتم واسمعوا واطيعوا وانفقوا خيرا لانفسكم ومن يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون ان تقرضوا الله قرضا حسنا يضاعفه لكم ويغفر لكم والله شكور حليم عالم الغيب والشهادة العزيز الحكيم

سورة الطلاق مدنية وهي اثنتا عشرة آية وركوعان بسم الله الرحمن الرحيم يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم واقيموا الشهادة لله ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتوكل على الله فهو حسبه ان الله بالغ امره قد جعل الله لكل شيء قدرا واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر واللائي لم يحضن واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ومن يتق الله يجعل له من امره يسرا ذلك امر الله انزله اليكم ومن يتق الله يكفر عنه سيئاته ويعظم له اجرا اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن وأتمروا بينكم بمعروف وان تعاسرتم فسترضع له اخرى لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها سيجعل الله بعد عسر يسرا وكأين من قرية عتت عن امر ربها ورسله فحاسبناها حسابا شديدا وعذبناها عذابا نكرا فذاقت وبال امرها وكان عاقبة امرها خسرا اعد الله لهم عذابا شديدا فاتقوا الله يا اولي الالباب الذين امنوا قد انزل الله اليكم ذكرا رسولا يتلو عليكم آيات الله مبينات ليخرج الذين امنوا وعملوا الصالحات من الظلمات الى النور ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا يدخله جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا قد احسن الله له رزقا الله الذي خلق سبع سماوات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا ان الله على كل شيء قدير وان الله قد احاط بكل شيء علما

سورة التحريم مدنية وهي اثنتا عشرة آية وركوعان بسم الله الرحمن الرحيم يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك تبتغي مرضات ازواجك والله غفور رحيم قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم والله مولاكم وهو العليم الحكيم واذ اسر النبي الى بعض ازواجه حديثا فلما نبأت به واظهره الله عليه عرف بعضه واعرض عن بعض فلما نبأها به قالت من انبأك هذا قال نبأني العليم الخبير ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما وان تظاهرا عليه فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير عسى ربه ان طلقكن ان يبدله ازواجا خيرا منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثيبات وابكارا يا ايها الذين امنوا قوا انفسكم واهليكم نارا وقودها الناس والحجارة عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يا ايها الذين كفروا لا تعتذروا اليوم انما تجزون ما كنتم تعملون يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم ويدخلكم جنات تجري من تحتها الانهار يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم يقولون ربنا اتمم لنا نورنا واغفر لنا انك على كل شيء قدير يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيئا وقيل ادخلا النار مع الداخلين وضرب الله مثلا للذين امنوا امرأة فرعون اذ قالت رب ابن لي عندك بيتا في الجنة ونجني من فرعون وعمله ونجني من القوم الظالمين ومريم ابنت عمران التي احصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا وصدقت بكلمات ربها وكتبه وكانت من القانتين

سورة الملك مكية وهي ثلاثون آية وركوع بسم الله الرحمن الرحيم تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم ايكم احسن عملا وهو العزيز الغفور الذي خلق سبع سماوات طباقا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين واعتدنا لهم عذاب السعير وللذين كفروا بربهم عذاب جهنم وبئس المصير اذا القوا فيها سمعوا لها شهيقا وهي تفور تكاد تميز من الغيظ كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير فاعترفوا بذنبهم فسحقا لاصحاب السعير ان الذين يخشون ربهم بالغيب لهم مغفرة واجر كبير واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير هو الذي جعل لكم الارض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه واليه النشور ءامنتم من في السماء ان يرسل عليكم حاصبا فستعلمون كيف نذير ولقد كذب الذين من قبلهم فكيف كان نكير اولم يروا الى الطير فوقهم صافات ويقبضن ما يمسكهن الا الرحمن انه بكل شيء بصير امن هذا الذي هو جند لكم ينصركم من دون الرحمن ان الكافرون الا في غرور امن هذا الذي يرزقكم ان امسك رزقه بل لجوا في عتو ونفور افمن يمشي مكبا على وجهه اهدى امن يمشي سويا على صراط مستقيم قل هو الذي انشأكم وجعل لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون قل هو الذي ذرأكم في الارض واليه تحشرون ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين قل انما العلم عند الله وانما انا نذير مبين فلما رأوه زلفة سيئت وجوه الذين كفروا وقيل هذا الذي كنتم به تدعون قل ارأيتم ان اهلكني الله ومن معي او رحمنا فمن يجير الكافرين من عذاب اليم قل هو الرحمن امنا به وعليه توكلنا فستعلمون من هو في ضلال مبين قل ارأيتم ان اصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين

سورة ن والقلم مكية وهي اثنتان وخمسون آية وركوعان بسم الله الرحمن الرحيم ن والقلم وما يسطرون ما انت بنعمة ربك بمجنون وان لك لاجرا غير ممنون وانك لعلى خلق عظيم فستبصر ويبصرون بايكم المفتون ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين فلا تطع المكذبين ودوا لو تدهن فيدهنون ولا تطع كل حلاف مهين هماز مشاء بنميم مناع للخير معتد اثيم عتل بعد ذلك زنيم ان كان ذا مال وبنين اذا تتلى عليه آياتنا قال اساطير الاولين سنسمه على الخرطوم انا بلوناهم كما بلونا اصحاب الجنة اذ اقسموا ليصرمنها مصبحين ولا يستثنون فطاف عليها طائف من ربك وهم نائمون فاصبحت كالصريم فتنادوا مصبحين ان اغدوا على حرثكم ان كنتم صارمين فانطلقوا وهم يتخافتون ان لا يدخلنها اليوم عليكم مسكين وغدوا على حرد قادرين فلما رأوها قالوا انا لضالون بل نحن محرومون قال اوسطهم الم اقل لكم لولا تسبحون قالوا سبحان ربنا انا كنا ظالمين فاقبل بعضهم على بعض يتلاومون قالوا يا ويلنا انا كنا طاغين عسى ربنا ان يبدلنا خيرا منها انا الى ربنا راغبون كذلك العذاب ولعذاب الآخرة اكبر لو كانوا يعلمون ان للمتقين عند ربهم جنات النعيم افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ام لكم كتاب فيه تدرسون ان لكم فيه لما تخيرون ام لكم ايمان علينا بالغة الى يوم القيامة ان لكم لما تحكمون سلهم ايهم بذلك زعيم ام لهم شركاء فليأتوا بشركائهم ان كانوا صادقين يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون خاشعة ابصارهم ترهقهم ذلة وقد كانوا يدعون الى السجود وهم سالمون فذرني ومن يكذب بهذا الحديث سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأملي لهم ان كيدي متين ام تسألهم اجرا فهم من مغرم مثقلون ام عندهم الغيب فهم يكتبون فاصبر لحكم ربك ولا تكن كصاحب الحوت اذ نادى وهو مكظوم لولا ان تداركه نعمة من ربه لنبذ بالعراء وهو مذموم فاجتباه ربه فجعله من الصالحين وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر ويقولون انه لمجنون وما هو الا ذكر للعالمين

سورة الحاقة مكية وهي اثنتان وخمسون آية وركوعان بسم الله الرحمن الرحيم الحاقة ما الحاقة وما ادراك ما الحاقة كذبت ثمود وعاد بالقارعة فاما ثمود فاهلكوا بالطاغية واما عاد فاهلكوا بريح صرصر عاتية سخرها عليهم سبع ليال وثمانية ايام حسوما فترى القوم فيها صرعى كانهم اعجاز نخل خاوية فهل ترى لهم من باقية وجاء فرعون ومن قبله والمؤتفكات بالخاطئة فعصوا رسول ربهم فاخذهم اخذة رابية انا لما طغى الماء حملناكم في الجارية لنجعلها لكم تذكرة وتعيها اذن واعية فاذا نفخ في الصور نفخة واحدة وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة فيومئذ وقعت الواقعة وانشقت السماء فهي يومئذ واهية والملك على ارجائها ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية فاما من اوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرءوا كتابيه اني ظننت اني ملاق حسابيه فهو في عيشة راضية في جنة عالية قطوفها دانية كلوا واشربوا هنيئا بما اسلفتم في الايام الخالية واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه ولم ادر ما حسابيه يا ليتها كانت القاضية ما اغنى عني ماليه هلك عني سلطانيه خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين فليس له اليوم ها هنا حميم ولا طعام الا من غسلين لا يأكله الا الخاطئون فلا اقسم بما تبصرون وما لا تبصرون انه لقول رسول كريم وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون ولا بقول كاهن قليلا ما تذكرون تنزيل من رب العالمين ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من احد عنه حاجزين وانه لتذكرة للمتقين وانا لنعلم ان منكم مكذبين وانه لحسرة على الكافرين وانه لحق اليقين فسبح باسم ربك العظيم

سورة المعارج مكية وهي اربع وأربعون آية وركوع بسم الله الرحمن الرحيم سأل سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع من الله ذي المعارج تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة فاصبر صبرا جميلا انهم يرونه بعيدا ونراه قريبا يوم تكون السماء كالمهل وتكون الجبال كالعهن ولا يسأل حميم حميما يبصرونهم يود المجرم لو يفتدي من عذاب يومئذ ببنيه وصاحبته واخيه وفصيلته التي تؤويه ومن في الارض جميعا ثم ينجيه كلا انها لظى نزاعة للشوى تدعو من ادبر وتولى وجمع فاوعى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا الا المصلين الذين هم على صلاتهم دائمون والذين في اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم والذين يصدقون بيوم الدين والذين هم من عذاب ربهم مشفقون ان عذاب ربهم غير مأمون والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون والذين هم بشهاداتهم قائمون والذين هم على صلاتهم يحافظون اولئك في جنات مكرمون فمال الذين كفروا قبلك مهطعين عن اليمين وعن الشمال عزين ايطمع كل امرئ منهم ان يدخل جنة نعيم كلا انا خلقناهم مما يعلمون فلا اقسم برب المشارق والمغارب انا لقادرون على ان نبدل خيرا منهم وما نحن بمسبوقين فذرهم يخوضوا ويلعبوا حتى يلاقوا يومهم الذي يوعدون يوم يخرجون من الاجداث سراعا كانهم الى نصب يوفضون خاشعة ابصارهم ترهقهم ذلة ذلك اليوم الذي كانوا يوعدون

سورة نوح مكية وهي ثمان وعشرون آية وركوع بسم الله الرحمن الرحيم انا ارسلنا نوحا الى قومه ان انذر قومك من قبل ان يأتيهم عذاب اليم قال يا قوم اني لكم نذير مبين ان اعبدوا الله واتقوه واطيعون يغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم الى اجل مسمى ان اجل الله اذا جاء لا يؤخر لو كنتم تعلمون قال رب اني دعوت قومي ليلا ونهارا فلم يزدهم دعائي الا فرارا وانى كلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا اصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم واصروا واستكبروا استكبارا ثم اني دعوتهم جهارا ثم اني اعلنت لهم واسررت لهم اسرارا فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا ويمددكم باموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم انهارا ما لكم لا ترجون لله وقارا وقد خلقكم اطوارا الم تروا كيف خلق الله سبع سماوات طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا والله انبتكم من الارض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم اخراجا والله جعل لكم الارض بساطا لتسلكوا منها سبلا فجاجا قال نوح رب انهم عصوني واتبعوا من لم يزده ماله وولده الا خسارا ومكروا مكرا كبارا وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا وقد اضلوا كثيرا ولا تزد الظالمين الا ضلالا مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا فلم يجدوا لهم من دون الله انصارا وقال نوح رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا انك ان تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا الا فاجرا كفارا رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا وللمؤمنين والمؤمنات ولا تزد الظالمين الا تبارا

سورة الجن مكية وهي ثمان وعشرون آية وركوع بسم الله الرحمن الرحيم قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن فقالوا انا سمعنا قرآنا عجبا يهدي الى الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا احدا وانه تعالى جد ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولدا وانه كان يقول سفيهنا على الله شططا وانا ظننا ان لن تقول الانس والجن على الله كذبا وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا وانهم ظنوا كما ظننتم ان لن يبعث الله احدا وانا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرسا شديدا وشهبا وانا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهابا رصدا وانا لا ندري اشر اريد بمن في الارض ام اراد بهم ربهم رشدا وانا منا الصالحون ومنا دون ذلك كنا طرائق قددا وانا ظننا ان لن نعجز الله في الارض ولن نعجزه هربا وانا لما سمعنا الهدى آمنا به فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا وانا منا المسلمون ومنا القاسطون فمن اسلم فاولئك تحروا رشدا واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا وان لو استقاموا على الطريقة لاسقيناهم ماء غدقا لنفتنهم فيه ومن يعرض عن ذكر ربه يسلكه عذابا صعدا وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا وانه لما قام عبد الله يدعوه كادوا يكونون عليه لبدا قل انما ادعو ربي ولا اشرك به احدا قل اني لا املك لكم ضرا ولا رشدا قل اني لن يجيرني من الله احد ولن اجد من دونه ملتحدا الا بلاغا من الله ورسالاته ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا حتى اذا رأوا ما يوعدون فسيعلمون من اضعف ناصرا واقل عددا قل ان ادري اقريب ما توعدون ام يجعل له ربي امدا عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم واحاط بما لديهم واحصى كل شيء عددا

سورة المزمل مكية وهي عشرون آية وركوع بسم الله الرحمن الرحيم يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا نصفه او انقص منه قليلا او زد عليه ورتل القرآن ترتيلا انا سنلقي عليك قولا ثقيلا ان ناشئة الليل هي اشد وطئا واقوم قيلا ان لك في النهار سبحا طويلا واذكر اسم ربك وتبتل اليه تبتيلا رب المشرق والمغرب لا اله الا هو فاتخذه وكيلا واصبر على ما يقولون واهجرهم هجرا جميلا وذرني والمكذبين اولي النعمة ومهلهم قليلا ان لدينا انكالا وجحيما وطعاما ذا غصة وعذابا اليما يوم ترجف الارض والجبال وكانت الجبال كثيبا مهيلا انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فاخذناه اخذا وبيلا فكيف تتقون ان كفرتم يوما يجعل الولدان شيبا السماء منفطر به كان وعده مفعولا ان هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه وطائفة من الذين معك والله يقدر الليل والنهار علم ان لن تحصوه فتاب عليكم فاقرءوا ما تيسر من القرآن علم ان سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله فاقرءوا ما تيسر منه واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واقرضوا الله قرضا حسنا وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا واعظم اجرا واستغفروا الله ان الله غفور رحيم

سورة المدثر مكية وهي ست وخمسون آية وركوع بسم الله الرحمن الرحيم يا ايها المدثر قم فانذر وربك فكبر وثيابك فطهر والرجز فاهجر ولا تمنن تستكثر ولربك فاصبر فاذا نقر في الناقور فذلك يومئذ يوم عسير على الكافرين غير يسير ذرني ومن خلقت وحيدا وجعلت له مالا ممدودا وبنين شهودا ومهدت له تمهيدا ثم يطمع ان ازيد كلا انه كان لآياتنا عنيدا سأرهقه صعودا ان فكر وقدر فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر ثم عبس وبسر ثم ادبر واستكبر فقال ان هذا الا سحر يؤثر ان هذا الا قول البشر سأصليه سقر وما ادراك ما سقر لا تبقي ولا تذر لواحة للبشر عليها تسعة عشر وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين اوتوا الكتاب ويزداد الذين امنوا ايمانا ولا يرتاب الذين اوتوا الكتاب والمؤمنون وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا اراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وما يعلم جنود ربك الا هو وما هي الا ذكرى للبشر كلا والقمر والليل اذ ادبر والصبح اذا اسفر انها لاحدى الكبر نذيرا للبشر لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحاب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين حتى اتانا اليقين فما تنفعهم شفاعة الشافعين فما لهم عن التذكرة معرضين كانهم حمر مستنفرة فرت من قسورة بل يريد كل امرئ منهم ان يؤتى صحفا منشرة كلا بل لا يخافون الآخرة كلا انه تذكرة فمن شاء ذكره وما يذكرون الا ان يشاء الله هو اهل التقوى واهل المغفرة

سورة القيامة مكية وهي اربعون آية وركوع بسم الله الرحمن الرحيم لا اقسم بيوم القيامة ولا اقسم بالنفس اللوامة ايحسب الانسان الن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه بل يريد الانسان ليفجر امامه يسأل ايان يوم القيامة فاذا برق البصر وخسف القمر وجمع الشمس والقمر يقول الانسان يومئذ اين المفر كلا لا وزر الى ربك يومئذ المستقر ينبأ الانسان يومئذ بما قدم واخر بل الانسان على نفسه بصيرة ولو القى معاذيره لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه كلا بل تحبون العاجلة وتذرون الآخرة وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة كلا اذا بلغت التراقي وقيل من راق وظن انه الفراق والتفت الساق بالساق الى ربك يومئذ المساق فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ثم ذهب الى اهله يتمطى اولى لك فاولى ثم اولى لك فاولى ايحسب الانسان ان يترك سدى الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى فجعل منه الزوجين الذكر والانثى اليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى

سورة الدهر مكية وهي احدى وثلاثون آية وركوعان بسم الله الرحمن الرحيم هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا انا اعتدنا للكافرين سلاسلا واغلالا وسعيرا ان الابرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيرا يوفون بالنذر ويخافون يوما كان شره مستطيرا ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا انما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا انا نخاف من ربنا يوما عبوسا قمطريرا فوقاهم الله شر ذلك اليوم ولقاهم نضرة وسرورا وجزاهم بما صبروا جنة وحريرا متكئين فيها على الارائك لا يرون فيها شمسا ولا زمهريرا ودانية عليه

لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون
اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم واحفظوا ايمانكم كذلك
يبين الله لكم اياته لعلكم تشكرون

دلالة النص ان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا تكفي لكل حاجة لانها اكل فاقيم التمليك
مقامها اي مقام حوائج المساكين كلها بعد مقام قضائها كلها اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفعها كلها بالطريق الاولى
واذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا يشترط له ما يشترط في الاطعام الجمع بين الحنطة وهي الاباحة والمجاز هو التمليك
قوله فوجب ان تصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا تكون عينا لانها عبادة وفي الحنطة اسم للغلة التي تكون الخطة
فلا بد من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك قلنا نعم لكن انما جعل الكفارة
بحسب الظاهر بمعنى الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته اذ لا اعارة
تصير الكفارة منافع الثوب عينا فان قلت الخز كور في كفارة الاطعام ايضا هو العين لانه قوته من اوسط ما يطعمون
بدل من الاطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولهذا حمل صاحب الكشاف اوكسوتهم عطفا على محل من اوسط على
الاطعام فلزم ان تشترط في الطعام ايضا التمليك قلت يكفي ان يكون وصفا للمزكور اي طعاما من اوسط على انه مفعول
ثان لاطعام او نصب بتقدير اعني كما جنح مع احتمال فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير
ومشتملا على زيادة البيان والتقرير وموديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل
بدلا تكثر مخالفة الاصل اعني جعل الكفارة عينا لا معنى وصيرورة عطف تحرير رقبة من عطف الخاص على العين ويغفل ايضا
الى الفقير اي طعام من اوسط ما يطعمون ونعم لفظ الاطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المعرف
اعني عشرة مساكين اولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما يطعمون اهليكم اذ ربما يتوهم ذلك من
الاطلاق بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير المقصود وما هو دونه مقصودا خروج عن القانون ولهذا
بجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لما الى اهليكم والعطف انما وجه الاعراب فينبغي ان يكون
كسوتهم في موقع البدل من طعام وكم خفاء في انه غلط لا مساغ له في فصيح الكلام اذ لا يحصل الملابسة المصححة
للبدل للاشتمال بوجه اصلا فيهما الى شيء واحد كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد كتابه ومررت بغير سيء حماره قوله على ان
لا يجاب جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب الغريب واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى اللباس سمي للثوب
من قبيل الاشارة فوله ثم اتموا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم
للتراخي فاذا اندرج الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة
وكان موجب الكل وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالنص وصارا فضل لما فيه من المسارعة
الاحذ بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الخباز السمرقندي هو الذي استدل بالآية على الوجه
المذكور لكن الاصح ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الافطار وهو اسم للركن مع الشرط واقتضى ان يوجد
الركن الذي هو الصوم الشرعي عقيب اخر جزء من الليل متصلا ليصير الصوم موجودا به ممتدا ولن يكون مسارعا
شرعيا بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان تقترن به او حكما بان تحصل في الليل وتتصل
بالفجر الى الآن قوله ويسمى نحو الخطاب اي معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه اي مما تشتمل من مزاياه

وهذا اندفع ما قيل لم حصلت النية
بعد مضي جزء من النهار لما
وهو قوله عليه الصلاة والسلام
من لم يبيت الصيام من الليل
فجوز الواحد وان كان يوجب العلم لكن لا يوجب العمل
بانه لا يجوز الا من الليلة المقبلة
وذلك لان الليلة الماضية
حيث بقي النفي عنه كما كان
الاول منقطع في الثاني
الاول متصل في الثاني
وفي البيان ان ما لا يكون فرضا
للظهر والاربع لا يكون فرضا
للعصر والاثنتين لا يكون فرضا
للمغرب والثلاث لا يكون فرضا
للعشاء

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

نظم وتدبيج لحن الخطاب ومفهوم الموافقة ما تدل عليه اللفظ في محل المسكوت موافقا للمذكور له في حكم المنطوق اثباتا
ونفيا وبقابله مفهوم المخالفة قوله وكالكفارة تنبيه بالمثالين على ان الثابت بدلالة النص فدركون ضروريا كحرمة
الضرب حرمة التأفيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة الا انه يرد عليه ان الشافعي يعده
مع علو طبقته في العلم انهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل انهم انما جعل فساد الصوم بالجماع التام
والحرام بجعلها واجبة على المرأة لان صومها يتصور وجود دخول شيء من الحشفة في فرجها فهو لا تم ان سبب الكفارة
هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي عليه عن وجوبها
على المرأة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف
حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم احيب بانه منسوخ على ما ستعرف انشاء الله وهو ممنوع
قوله بل اولى اي ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب لما ان بقاءهما غليظ بالجماع لانهما
احوج الى الزاجر من الجماع لغلبة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما بالنهار لا لفاعتهما بها وفرط الحاجة اليهما
وفي هذا تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود فان
قيل هذا معارض بوجوه لا ول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالمحل الذي اشرف من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني
ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض الثالث
على العبادة لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المنافاة وانما تبطل بعد الورود تخلفا للسانه فان العبادة
تعدم قبل ورود النقيض لمنافاة الاجزاء الثالث ان الوقاع يوجب فسادا صوميين عند كون المرأة صائمة و
لهذا قال علماؤنا هلكت واهلكت الرابع ان شاهي غليظ الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة لاباحة
بخلاف شاهي غليظ الشبق لحبيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف ضائع البضع حتى لو زنى عامدا يجب الكفارة
لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لم يجب الكفارة لعدم الافساد وكذا يجب الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام
حتى لو اكل طعاما عامدا تجب ولو اكل طعاما غيرنا سيا لم يجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن
والفرج فالوقاع ايضا تنقصه وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد
صوم حتى لو وافقه غير صائمة يجب الكفارة وعن الرابع ان البضع هو خوف التلف لا نهاية الجوع كيف والصوم انما
شرع لكف الجوع نعم نهاية الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة يكفي بعض الشرط مع عدم العلة قوله
الحق الرجم فيه اي في ذلك المقول الوارد في الزنا اذ وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كان ينبغي ان يسمى
بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار وما غير وغيره فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالعبارة
والمفهوم ان لفظ فهم كل من عرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد حتى على كثير من المجتهدين
العارفين باللغة قوله لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بصبغ الحرام في محل
محترم مشتهى بل مع هتك البشرة وافساد الفراش واشتباه النسب قوله لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته

وهذه المعاني لا توجد في اللواطة فلا يجب فيها الحد عنده بل فيها التعزير بالنوافق
بالتعازير في روايته وهو لطلاقة الحر والسكر من هلك على بالنوع
الاجماع ثالث في الموضع ان الطلاق في الغلام
لحد بلا خلاف ولو فعلت المرأة لكن
بعيده او امته او مكرهة
لان الملك يتقيد بالاتفاق
الانتفاع اورث طلاق
شهوة الفعل

على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المراة لعجزها عن الكسب لا انفاق عليه بملكه ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنى بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل فان قيل الحد واجب بوطي الخنثى والزنى بالعجوز والعقيم التي لا ترجى لها الولد مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنى قوله والشهوة فيه اي في الزنى من الطرفين لميلان طبعها اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنى اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج وهذا بيان كون الزنى اكمل في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك محل الزنى في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فتكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل قوله والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنى في الحرمة وسفح الماء وتساوي الشهوة فرده ببيان زيادة الزنى في الشهوة وسفح الماء ولم يتكلم ببيان زيادته في الحرمة مزولة ان حرمة اللواطة مما لا يزول ابدا اجاب بان زيادة اللواطة على الزنى في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شي مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا يزول ابدا وحرمة الخمر يزول بالتخليل مع انه لا يجب به الحد قوله لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين على المعنى الثاني وهو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رضي الله عنه الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية لا انسانيته ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بازهاق الروح وافساد الطبائع المدبرة فانه حينئذ اي عند نقض البنية ظاهرا او باطنا تنعدم الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف لكونه يتكون من الطف اجزاء الاغذية وتكون سببا للحس والحركة وقواما للحياة وهي صنو نفس الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب البدن فيكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل الخطأ او نقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل ترتب عليه الجزاء الاكمل ويختص بها لنعم كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية قوله فيجب ان يكون سببها اي سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة ليضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيتبع لانه قضاء وفعل الموت في القتل الخطأ مع الاباحة من جهة الرمي الى صيد او كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت اصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والدائر بين الحظر والاباحة لا يكون صغيرة يمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات كالقتل العمد والغموس فانه كل منهما كبيرة محضة فلا يمحوها العبادة لقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر ولانا نقول الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد

عند البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا يجب الكفارة بالزنى وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت للافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شي ينتفع به الشهوة قوله فان قيل حاصل السوال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند ابي حنيفة رضي الله عنه وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطاء من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتاديب ففي التاديب جهة الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما يكفي لدرء العقوبات وحاصل السوال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وبين قتل المستامن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشي واسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشي والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة القاصدة ندخل في فعل العبد وبالشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستامن فان دمه لما قابل دم المسلم في العصمة لانه حربي يمكن من الرجوع الى دار الحرب فكان فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لانه من الزواجر اجزية الافعال فيثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق كقوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض لما روي انه قال عليه السلام اقل الحيض ثلاثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون وربعها ايام الصبا وربعها ايام الحيض لا غلب فما سوى النصفان في الصوم والصلوة وتركها اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبي مشتركة بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فتقدم على خبر الواحد والقياس واما في قبول التخصيص فلا لما ثبت لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض لا يقبله صح بذلك شمس الائمة قوله الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة او الاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة والكفارة في اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم ان اشارة فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه قوله وتقول ان الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس في الملك الذي علم الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس بالراي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعاني

في التأكيد والتأكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة لم يصدق ديانة وقضاء بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص قوله فالدلالة اي دلالة الكل على ان كل واحد منه فرد من افراد الكل بطريق الاقتضاء ثم لو سلم ولكن نفيه عموم ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد يثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة قوله فان قيل تقرير السؤال انه لا نسلم المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضي سابقة العموم فللمقتضي عموم وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد معنوي المشترك او احد مفهومي نوعي الجنس بتوفيته كونه الكامل المعهود بين الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهو المكث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي فعل تقوم بهما بان يفعل كل منهما فعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون لاتصال توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا اتصال السكنى نفسها ولكن قد اشتهر المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها اولا ولهذا حمل عليه عند عدم النية ولا يجوز بنية بيت دون بيت او دار دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضي قوله وقد عرفت كما في نسخة الاصل قوله وما نقل بذلك الى قوله فيجري فيه معدوما على قوله ولذلك قلنا افتداء بفخر الاسلام فاخترم ليتم جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضي وخصوصه مجتمعة قوله ولذلك قلنا قد وقع في باب الطلاق عبارات تثبت بها صحة عندنا اي صحة نواه نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا اتى بالمصدر مثل انت طالق الطلاق او طلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيعم حملا على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس ومعنى ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق الثابت بطريق الانشاء من الرجل امر شرعي يثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال وكان ينبغي ان تكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصار ذلك لازما على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت من الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء

فيكون بمنزلة الملفوظ فيعم حملا على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت فكذا لا نسلم ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة له على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان قلت فمن اين صحت نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما شرحه المصنف فان قيل فلم لم تجز نية الثلث في المقتضي بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز من صفة اللفظ والمقتضي ليس بلفظ وهذا الكلام منافي لبنائه على عدم عموم المقتضي ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء فقد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضي ولهذا قال المصنف اذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضي ولان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح فيه المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص ويرد على المصنف انه فرع عدم عموم المقتضي بانه لا يجب لثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافي الجواز اعني صحة نية الثلث قوله فان قيل هذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موقوفة على ثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون مقدرا فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف لم يثبت بهذا اللفظ بل بقول المأمور اعتقته لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر اولا البيع مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الآمر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول انه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولها الحقيقة حكما بل معناه انها تتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فيحتمل ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبت بهذا النوع من الكلام سمي انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان تقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع اخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وايضا لو كانت طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقف امر على امر وايضا يتوقف على احدهما فيما اذا قال للرجعية انت طالق ينوي ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وينوي ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا لم يلتفت المصنف عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا اولا

هو ثابت بالعبارة فطعن الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد في ذاته
بل يتعدد بمحله وهو الرجل وهو هنا غير ثابت له بل انتفاء فلا يصح بنية الثلث فيه
فلا يصح فيما يتثنى تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل طالق وهذا الذي اعترض
على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لصاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا
عن قول الشافعي رحمه الله ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق
هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطليق هذه عبارته ولا يخفى انه لا يرد على ما ذكر اولا ان الطلاق الثابت من
قبل الزوج ثابت بتطليق لا انتفاء فلا يصح بنية الثلث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وقولهم ان التطليق
الذي هو صفة الرجل ليس بثابت انتفاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك وانا اشاء لا يفيد الا
فيكون الطلاق الذي هو صفة الزوج منتفيا عنه ثابتا به بطريق العبارة فيصح بنية الثلث وكذا قوله لزيد الا
منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقة الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول
وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه لغو
المرأة وقد صحت بنية الثلث انتفاء واجاب بانه لما نوى الثلث تعين له ارادة الطلاق التطليق على الثاني
المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على ان تاويل انت طالق ذات طلاق وعليك التطليق ليس ببعيد من ذلك
يصح بنية الثلث لا نقال صحة نية الثلث لزم الدور لانا نقول الموقوف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق
التطليق لا نفس ارادته لا نقال الجواب الثاني ليس لان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدد ولا يصح نية
الثلث فيه اصلا بل ارادته لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه ايضا بتبعية التطليق وهو لا يرد النقض لانا نقول التعدد
الذي يتعدد لذاته ثابت في انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعدد بلى
كانت صحة نية الثلث في الطلاق مبنية على صحتها في التطليق لما صحت هنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره
المصنف قوله لان المنفي اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون يعني لا يكون قوله اي اذا كان كالملفوظ ثم
جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم جنس
لكنه اسم جنس قوله قلنا نعم يعني ان صحة نية الثلث انما يتبين بسببه على عموم المنفي بل من قبل ارادة
احد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس باب المنفي وهو جائز وذلك ان البينونة قد يطلق على الخفيفة وهي
الغاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلل بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح
في حقه فان كان لفظ البينونة [illegible] من المعنيين ونعما على حد فكان مشتركا بينهما لفظا والا كان
جنسا لهما قوله ولكن لا يصح فيه [illegible] نية عدد معين فيه اي كائن في المنفي وهذا اظهر مما سبق
وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد معين المنفي لا على وجه العموم ولا على انه مجاز قوله
فيها اي في النوعين لان المنفي يشكل بما قالوا انه اذا لم تبق شيئا بعين الا دنى اي الخفيفة لان المنفي

لان الاقل جزء من الاكثر واحد النوعين ليس جزءا من الآخر

قوله لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما نفوهم ذلك في الرجعي من جهة انه لا يثبت الحال حكم الطلاق الذي هو
ازالة الملك المؤقتة معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله بائنا ولما ازال الاصل المحلل لتوقفها على انضمام الطلقتين
الذي هو عدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرطه ليس رفعا قوله وما ينفصل وجه اتصال المحذوف بالمنفي ظاهر حتى
ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المنفي وفسروا المنفي بجعل غير المنطوق منطوقا نصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا
او لغة وبعضهم حذفوا بانه المحذوف معلوم لتغير انبائه المنطوق والمنفي معلوم لا يغير انبائه المنطوق فالمحذوف
يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالة على معناه عبارة او اشارة او دلالة
او اقتضاء وفيه بحث لانا نختار ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمنفي وجود التغير وعدمه فلا نغير مثل ما نجوت
اي نفسه فانا نجوت في قوله تعالى حكاية فارسلوني يوسف ايها الصديق اي ارسلوه فاتاه وقال يا ايها الصديق ومثل
هذا كثير في المحذوف وان اريد عدم التغير لا نسلم ان المنفي ولين بلازم في المحذوف لهم تميز المحذوف الذي
لا يتغير فيه عن المنفي قوله فصل قسم الشافعية تعميم المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان
يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو
ان يكون مخالفا له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المصنف هنا وتمموا في آخر كل الشرائط
او غيره ذلك مما ينفي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير
نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف حصل الشرائط في المحدود الذي سكت عن تعميمها لينهض عن الاعتراض على
دليلهم في مفهوم المنفي والشرط بابرادهم صورة يوجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه
على ما ستدركه انشاء الله تعالى قوله انه يظهر اولويته وحينئذ لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه
ثابتا بدلالة النص اي مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص
في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة ينقسم
بالاجلى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص صورة الاولوية
والمساواة ايضا اذا كان بحيث لا يقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقف شيء على
ان دلالة النص لا تتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني بدلالة النص في رد في ماعز قوله والا يلزم الكذب والكذب
في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعني يلزم الاول اذ في كل من القولين ان الاول يدل على ان غير محمد ليس برسول
وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان عمرو زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود الباري تعالى والمصنف
خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا لم تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز
ان يكون المنفي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى النص في
بالاسم فلم تحقق مفهوم اللقب اصلا لانا نجيب هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور قوله ولاجماع العلماء يعني ان
القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيهما بشاركه في العلة

قيل هذا الجواب مناقض لما ذكره اولا من ان شرط ان لا يظهر لتخصيص الحكم
بالمنطوق فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه اذ حصول الفائدة يوجب نفي ذلك
وانت خبير بان ما ذكره هنا كلام النزاعي وحاصل انه لو كان ما ذكره
مقتضيا للتخصيص بالذكر لوجب ان لا تحقق مفهوم اللقب اصلا
[illegible] ان يكون [illegible] الاصل مخصوصا عليه ما ذكره [illegible]
[illegible] ان يكون [illegible] وانت خبير بان [illegible]
[illegible] لغوا وبهذا ظهر ان تخصيص [illegible] اخ الاجماع [illegible]
[illegible] الكفر [illegible]

بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجبا فلذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت شئ والمطلوب منع ذلك
وتقيم كفى في المطلوب ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف الم نقم عليه الدليل وانما سكت عن رد
البعض لظهوره على ان ما ذكره المصنف يمكن ان يجعل دليلا على مذهبه كما تبين انشاء الله تعالى فان قلت اول
شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولويته ولا مساواته على ما صرح به المصنف ايضا كيف ادعى انهم حصروا
موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية والمساواة وان شرط
عدم في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى قوله نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير
بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض وبطير بجناحيه هو زيادة التعميم والا فالمراد
من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر يرفرف في جو السماء يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها
غير مهملة امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة وبطير بجناحيه مع طائر ليبان ان المقصد من لفظ دابة
ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعني ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شيع بما هو
خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه المصنف كلام صاحب المفتاح
من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس ان به محظورا بعينه لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة
المنفية لا سيما مع من لاستغراق فتطعيم في العموم ولا استغراق في محل الخصوص اصلا بالاجماع اهل العربية قوله
فلم يوجد الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم ما عداه مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص
سوى ذلك والشرط منتف دايما فلزم انتفاء المشروط دايما اما المشروط فظاهر واما انتفاء الشرط دايما فلان
فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلامه لله تعالى وكلام الرسول عليه فانه يجوز ان يكون للكلام الواحد
منافع كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى
الدلالة على نفي الحكم وههنا نظر اما اولا فلان ما نقلتم من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة ونفي نفي
الحكم عما عداه مشهور ظاهر لما ذكره اصوليو ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولويته ولا مساواته ولا خفاء في
انه غلب على الظن بالسؤال وكلا الجوابين لا يفيد بعد ان ظهر رجحانه او حوقل او غير ذلك مما ينافي تخصيصه بالذكر ولو سلم
حمل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فايدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف او المدح او الذم
او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شئ لما عرفت فكان مرادهم من الخصص بالوصف ذكر الوصف للجهل وانما المراد
به الوصف الذي يكون للتخصيص اي نفي الشيوع وتعليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارضه
القياس فلا يوقف على الجزم بانتفاء الموجبات لاحتمال ان يكون الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شئ من الموجبات
بعد التامل والتفحص قوله لكان ذكره ترجيحا بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث سلمنا
انتفاء الفوائد المذكورة لم يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجحا غير ما ذكر قوله ولان اقصى درجاته ان يفيد
ان الغالب في المفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وهو يحصل الظن وهو

قوله والاقوم الترجيح ٥

قوله ٩ المفهوم اذ هو دليل ظني لا قطعي والاحتجاج بالعام بعدم العلم بالمخصص وورد بان الظني يعلم العمل به بعد البحث والتفحص

قوله ٩ عدم استلزام الاول للثاني لا يضر

وذلك لان الفرع انما تناول اسم الاصل فلا قياس لاثبوت الحكم فيه بالنص فان لم يتناوله فقد دل النص
بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس لذلك لا يجوز القياس بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع
القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة انما قلتم من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها
على ما مر واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول
غير المنطوق لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبيان ما يكون موثرا في اثبات شئ ما يكون موثرا في اثبات ضده
ورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل المنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شئ
في محل واثبات ضده في محل غيره في ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق غير النزاع بل تناول لا اثباتا
قوله وهو اي اللام للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشئة من وجود المني بغير هذه الوجوه والحاصل ان غسل
الجنابة واجب على وجوب الغسل من الحيض والنفاس قوله ومنه تخصيص الشئ بالصفة اي نفض شيوعه وتقليل اشراكه
وذلك بان يكون الشئ مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف ليختص على الدلالة على ماله تلك الصفة دون
الغير الآخر ولهذا افتقر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتي الذات فانه يدل على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك
الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستبعد مثل الانسان الطويل اذا قيل يطير والجواب بان الاستبعاد
انما هو لعدم فايدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا
من اهل اللغة فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والوضع من المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن
فايدة اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون بانه لغة لما فهموه الثاني ان الحال على اثبات شئ
المذكور وهو نفي غيره اكثر فايدة من اثبات المذكور وحده ونكثر الفايدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان
قيل لم يحتمل ورود الامر للدلالة على نفي الغير على تكثير الفايدة اذ يوجب تكثير الفايدة انما يحصل بدلالته على النوع على الغير
وذلك دور اجيب بان الموقوف على الدلالة هو تكثير الفايدة معقولا وهو ان يعلم انه لو دل كثر الفايدة لا تكثير الفايدة
عينا وهو حصولها في الواقع والموقوف على الدلالة هو تكثير الفايدة عينا لا معقولا اي حصولها في الواقع لا تعقل
حصولها عند الدلالة وجزاء بظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفايدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره
الثالث انه لو لم يكن مرجح لان التقدير عدم الفوايد الا هذا واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص احاد الالفاظ من غير
فايدة يرجحه فكلام الله ورسوله احد دون هذا انما بالوضع بما فيه من الفايدة بل بالاستواء عندهم ان كل واحد
ان لا فايدة لفظ سواه يجب ان يكون مرادا وهذا كذلك فانه في القاعدة الكلية لاستوائه ولا يجري هذا الجواب
مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه باسم لاختل المقصود لا تعال المرجح هو ينقل الجواب
باجتهاد بان تعاسر المسكوت على المنطوق لانا نقول محل الغنا بين ليس محل المفهوم المخالف لما مر الرابع ان تعليق
الحكم بالشئ المذكور صفة مع بقية الوصف للحكم فيضعف عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء
العلة قوله وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تعم فما ذكر فان قلت هذا استدلال على اثبات مذهبه

عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا يبقى الجواز بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلم يجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لما لم يدل على هذه الاحكام قبل هذه الشروط يبقى على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وهذا فيما يثبت قبل الشرط بمجال كجواز نكاح الامة قلنا يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص اخر كما في الايات المتعددة في وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الغائب محال قوله وهذا بناء التحقيق على اصله الشرط عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرط خبر ايضا وان كان انشاء فانشاء وعند اهل الظاهر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على انتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر فالشافعي يجعله الاول وجعل المعلق اجاما الحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده مخصصا وقف العموم المتعاقب وعلى بعضها ومال ابو حنيفة رحمه الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط مخصصا اذ لا دلالة على عموم العام حتى يقصر على البعض قوله وكفارة اليمين اي وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط وانما الشرط انما هو في تاخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السبب فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شئ لان المعلق الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل في نحو انت طالق ان دخلت الدار حتى كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى ان حاصل في السبب والشرط مطلقا سواء وجد صورة التعليق او وان الشرط اولا فان الحالف عند الحنث يكفر لانه اتى بالسبب الذي هو اليمين فيجوز تعجيل الكفارة بدليل انها تتكرر بتكرر اليمين ولا تتداخل كما في الحدود فلما جاز تعجيل الكفارة بعد السبب قبل الشرط جاز تعجيلها بعد الشرط قبل الحنث فيصير معاقبا فيه قوله بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب قوله وفي البدني لعالم يثبت اي نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب البدني اما عيني وجوب الاداء او اداؤها ثلاثة ازمان لانفكاك بينها فلا يثبت الوجوب حتى لا يثبت وجوب الاداء تعجيلا قبل وجود الشرط بكون تعجيله قبل الوجوب فلا يصح كالا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجوب السبب وتعلق الخطاب ليس بواجبة الاداء او بل نظهر لا يتوجه خطاب القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق قولهم لان الحكم لا تتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف

كاف اذ لا قايل بان المفهوم قطعي وبهذا ظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت لثبت ما بالتواتر وهو منتف انفاقا او بالاحاد وهو غير مفيد لما ان المسئلة من الاصول قوله مع انه تحمل الخروج مخرج العادة كان العادة ان لا تنكح المؤمن الا المؤمنة ليس على ما ينبغي لان مع الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف لكون الربائب في حجوركم فلو كانت الفتيات اي الاماء مومنات فهو الغالب و العادة جارية بذلك لكن ما ذكره قوله في بطون مختلفة بان يكون بين لولد بن سنة اشهر فصاعدا قوله اما هنا فلا يعني ان الفراش انما يثبت لهما من وقت الدعوة وكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيهما فيكونان ولدي الامة قوله في ارض كذا يحتمل ان يكون صفة دارا ثانيا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بما لا نعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه يفيد وهذا كما اورد واجاب عن بحث التخصيص بالصفة قوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق قوله عملا بشرطيته فان شرط الشئ ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشئ ولا مؤثرا فيه فالمفروض ينتفي بانتفائه وهذا دليل تفرد به الشرط والمراد بما ذكرنا الصفة من المقبول والمزيج بها وبالجملة دلايل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة قوله يعني ما ذكرنا اي بناء على عدم علة الحكم بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكرنا من ثمرات الخلاف يعني لو قال ان كانت حبلى معلوفة فلا تؤذوها ذكوا ثم لا يجب ذلك الزكوة في السايمة خلافا لهم وانما الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعلق الله به الغياس لان ليس كل شرعي وعنده يجوز قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نم ان الشرط ههنا ما توقف عليه الشئ بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا نم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شايعان في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما توقف عليه وجود الشئ وفي اصطلاح المتكلمين ما توقف عليه الشئ ولا يكون هو داخلا في الشئ ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل على شئ من الادوات المخصوصة الدالة على سببيته الاول وسببيته الثاني ذهنا او خارجا سواء كان عدما او مثلا ان كانت الشئ طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غيرهما ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النظاع هو الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفايه والا فانتظم سبب اخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم ينتظم فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع قوله ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في اصل يقدر بها على نكاح الحرة فليتزوج مملوكة من الاماء المومنات بعقده لا يجوز نكاح الامة عند استطاع نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بالنظم لا للمفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم على ما ذهب الشافعي رحمه ان المخصص يجب ان يكون موصولا بالعام والا ناسخا له على ما هو مذهبنا في المزاحي انه نسخ لا تخصيص في ذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدميا اصليا وقد يقال المراد انه لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان

جواب سوال مقدر وهو ان نفقة الاقارب لا تجب بعد مضي زمان وتجب نفقة الزوجة بعد مضي زمان

ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم أمهاتكم أنه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل
على أن الأحكام إنما تتعلق بالأفعال دون الأعيان ونحو ذهب شيء لأحد ومخرج سلام رحمها الله ومنابعها
إلى أن الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل وفي حرمة العين خروجها من أن تكون محلا للفعل شرعا كما
أن حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة إلى اعتبار الحذف أو المجاز وأيضا في الحرمة المنع فعن
حرمة الفعل أن العبد منع كون اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا
الماء وهو بين يديه وفي حرمة العين أنها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه
وذلك كما إذا أريق الماء بين يديه فهذا أولى وأبلغ وذكر في الميزان أن المعتزلة إنما أنكروا حرمة الأعيان
لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح إلى الله بناء على أن كل محرم قبيح والأقرب ما ذكرنا لا سيما وأن الحل والحرمة إذا
كان يقع في العين أضيف إليها لأنها سببه كما يقال جرى النهر فتقول حرمت الميتة لا تحريمها لمنع فيها ولا يقال
حرمت شاة الغير لأن حرمتها حرام المالك قوله وعند لا تنعقد أي المعلق سببا للحكم إلا عند وجود الشرط
وتمام في بيان ذلك طرفان أحدهما أن المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من أن انتطاق قبل الدخول
بمنزلة انتطاق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني أن التعليق مانع المعلق من الوصول إلى المحل ولا سبب شرعية كالنصب
سببا قبل الوصول إلى المحال لأنها عبارة عما يكون طريقا إلى الشيء ومفضيا إليه فلا تكون شطر البيع على شرط
بعدم الملام كذلك بيع الخمر بعدم الوصول إلى المحل أورد على الأول أن الإضافة أيضا ينبغي أن يكون ما تعلق
على انت طالق غدا واجيب بأن التعليقين وهي لتحقيق البر وفيهم إعدام موجب المعلق لوجوده فلا تكون التعليق
مفضيا إلى وجود الحكم بخلاف الإضافة فإنها لثبوت الحكم بالإيجاب وقد لم يمنع الحكم فتحقق السبب حين وجوده
من غير مانع إذ الزمان من لوازم الوقوع أورد على الثاني أنه لما لم يصل إلى المحل كان ينبغي أن يلغوا كما إذا قال
للأجنبية أنت طالق وأجيب بأنه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كالملا صحيحا له عرضية
أن يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق ببشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل أنت طالق إن شاء الله قوله
فيكون تعليق الطلاق والعتاق بالملك تشكل بما روى عن عبد الله عمرو بن العاص أنه خطب امرأة فأبوا أن يزوجوها
إلا مزاذه صداق فقال إن زوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح
فإن الحادث مضاف تبطل الباء ولا بد من أن يبين نسبهم أو عدم تحققهم قوله والسبب للكفارة وهو الحنث عندنا الوجهين
الأول أن اليمين انعقدت للبر ووضعت للانصراف إليه والكفارة إنما تجب على تقدير عدم البر فلا تكون مفضية إليها لانتفاء
الانصراف إلى ما لم يتحقق إلا عند عدم ذلك الشيء الثاني أن السبب يجب بقدره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى
عند وجود الكفارة لأنها إنما تكون بعد الحنث الذي هو نقض اليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا إلى الكفارة
من حيث إنه جناية وهتك لكنها لا يوجد بدون اليمين فيكون شرطا ولقائل أن يقول على الأول لم لا يجوز أن
ينقض اليمين إلى الكفارة بطريق الانقلاب والتخليفة عن البر كالصوم والإحرام يمنعان عن ارتكاب محظوراتها وبعد

لا يكاد يصير أن سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز أن ينفي الحلف إلى الكفارة بعد
انقطاع العلة كالمهر ينفي بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك أن العلة علة لإيجاب الحكم للبقاء والحلف يخالفه في
البقاء وفي كون سبب الكفارة هو لا أحرام أو الصوم نظر بل السبب هو الجناية عليها قوله وفرق أي فرق الشافعي
بين الحقوق المالية والبدنية بأن سقوط المالية الموجب عن وجوب الأداء يستعقد السبب وإن لم يجب الأداء
خلافا للبدنية باطلاق لأن الحق لو اجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء
لمرضاة ربه فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية
في أن المقصود بالوجوب هو الأداء وأن تعليق وجوب الأداء بالشرط يمنع تمام السبب فيها جميعا وإنما جاز البناء
المالية لحصول المقصود وهو المسبب ومخالفة هو الذي يخالفه في البدنية وسيجيء في باب الأيمان أن الوجوب يتصل عن
وجوب الأداء في البدنية وإنما قال حقوق لله لأن المال هو المقصود في حقوق العباد وإذ به يتم الانتفاع وقوله
الشرع أن قوله وتبين الفرق لما جعل الشافعي سواء التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار أن لم يمنع السبب عن الانعقاد وأفاد
بوقوع الحكم فقط إشارة إلى الفرق بأن التأجيل إنما دخل على الثمن فيعقد تأخير لزوم المطالبة ولا يمنع لمنعه السبب عن الانعقاد
والملك عن الثبوت لأنه لا جهة لتأثير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل على الحكم فقط لأنه ثبت على خلاف القياس للضرورة
دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بأن تعقد السبب وتباشر الحكم لحصول المقصود بذلك حتى لو
لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك إلا بسبب دخول على السبب دخوله على الحكم وتأخيره
ضرورة أنه مانع للسبب ثابت وأما الطلاق والعتاق فهما من الإسقاطات دون الإثباتات فيحملان الشرط
على الأصل وهو أن يدخل التعليق على السبب ليلزم تأخير الحكم عن سببه وإذا حمل الشيء على كماله وكمال التعليق
دخوله على السبب إذ لا ضرورة هنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على إلغائه فهو خلاف البيع فإنه لا يحمل الخطر
إلى الشرط لكونه من الإثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض ولقائل أن يقول الإعتاق أيضا من الإثباتات
دون الإسقاطات على ما سبق من أن إثبات القوة الحكمية لإزالة الرق قوله الباب الثاني من البيان الذي
أورد فيها أبحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بإفادة اللفظ للحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك بحال
ورود النص قوله اللفظ المفيد له الظاهر أن الضمير للحكم الشرعي إلا أن الجبر والإنشاء من أقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم
فيد اللفظ بالمفيد لتخرج المؤول عن مورد القسمة فلا يتوقف حد لا نشاء به ضرورة أنه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب
وقيد الاحتمال بكونه بالنظر إلى نفس اللفظ المفيد للحكم لأنه بالنظر إلى العوارض قد يحتمل الكذب كخبر الشاهد ولم
يقيد بما لم يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القايل السماء تحتنا لأن الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا
غير متصور فيه فعلى هذا لم حاجة إلى أن يقال المراد احتمال أحدهما ونفي احتماله لها لإمكان أضافه بها فإن كلا منهما
كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها تعريف الخبر بهما دور
لأنا نقول هذا لفهم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والإنشاء واضحة عند العقل والمقصود

أفاده ظهر أن عرض القسم الخبر والإنشاء للفظ ليس باعتبار
فظهر أن الأصح الشرعي لا باعتبار أفاده لحكم المطلق
المتن كونه حقيقة بل ليس المراد بها إلا الأصح
حكم شرعي تأمل نبذ ان الكلام في الباب الأول لا الأصح
التعريف لا يلزم الدور الواضح في الكتاب والإبداء
كل التعريف ليستلزم التعريف فيعود الإشكال على أن هذا
مخالف قولهم والا فلا ينتقض حد الانشاء حسن

حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان ادام وحقيقة في صيغة افعل استعلاء بالانفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة
عند البعض حتى يكون مشتركا فورد ذهب ابو الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل
والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور وردّ بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة في
القدر المشترك من القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للاشتراك والمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت
اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالاصل الدالة على كون لا و للايجاب دل على ان فعل النبي عليه الصلاة والسلام
لايجاب مرة او تكرار امر للايجاب كما مضى ان افاد تسليم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شامل للقول و
الفعل فالقول يكون فعله عليه للايجاب فرع على كونه امرا والكلام انه اذا نقل عن النبي عليه فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا
به فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان نقول حقيقة او نبينا النبي عليه بكذا وهل
يجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار والمخالفون معنا على احد هذين الامرين اما الاول او
الثاني متفرع عليه وهو ان فعل النبي عليه للايجاب فاحتجوا على الاول بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله سماه امرا
بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر اتجيبون من امر الله وافعال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله
عليه الصلاة والسلام صلوا كما رايتموني اصلي فانه حين اشتغل عن اربع صلوات يوم الخندق قضاها مرتبة فيثبت بهذا ان فعله واجب
اتباعه وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت اي حاجة الى الاحتجاج
على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع اثباته على الاصل ونبوته بادلة ثابت بدليل مستقل قوله قلنا لما
اخبر الحكيم على كل من الاصل والفرع على حدة اخبر المصنف بقوله على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاج الاصحاب
على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بحيث انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة
الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لما خلا له بالتفاهم فلا يترك الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه ارجح
على الاشتراك لكونه اكثر واما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب
الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطي
الثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح تقييد غيره كامر الايجاب النفي من لوازم الطبيعة واللازم بط للقطع بان من فعل
فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال ان لم يامر والدليل الاول اعم لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو
مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل وامر بمعنى فعل ولا يدل على ان الامر الذي
هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر
يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر
والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعني الشان والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل
بمعنى شان اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز
باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من آثاره وقد يقال بشبه الداعي
واطلق الشبيه وهو الامر على المشبه به وهو الفعل الذي يدعو الى الفعل وهو الداعي

تغيير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس
ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور قوله واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت
مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم
الربوا فلا حاجة الى قيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يحمل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته الحكم الشرعي ان
يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بالتزام وجهه كانه اذا احكم بثبوت شيء او نفيه فان لم يحتمل
ذلك لزم كذب الشارع وهو محال مخالف للاجماع بالاتيان بالمامور به وكذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور
اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا اجعل مجازا عن الامر والنهي اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا الى ظاهر
صورة الخبر فان قلت فعلى هذا لو الداك برفع الخبر الذي هو مجاز عن الامر او هو مجموع المبتدا والخبر لم خبر المبتدا وحده
قلت ميل صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدا
لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص قوله واما الانشاء فهو لفظي او غير لفظي وكل منهما اقسام
كثيرة والمعتبر منها في تحت افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاستدلال ولهذا
صدر بعض كتب الاصول ببيان الامر والنهي قال ثم لما كان احق ما يبتدا به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء
بهما ولمعرفتهما يتم معرفة الاحكام وتميز الحلال والحرام واما قال هنا لما تقدم علما المعنى هو الاستفهام لكثرة مباحثه
قوله فالامر قول القائل لغيره افعل اعلى سبيل طلب الفعل وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الالتماس والدعاء والسؤال
لانها ليس مما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الله تعالى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا يثبت
الى سوى الله ورد على هذا ليكون قول فرعون لقومه ماذا تامرون مجازا اي تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون منشئا من
مصدر على طريق اشتقاق افعل من الفعل ثم لا يخفى ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن العالي على سبيل الاستعلاء
وعلى الكلام بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء والحد
لقوله غير كف على التي ورد عليه نحو الكف الاتم لما ان مراد غير كف عن الفعل الذي اشتق منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار
الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر تشتق منه الفعل وغيره فقال امر يامر والامر والمامور وغير ذلك وكذا القول يطلق
على المقول وعلى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء
والانشاء قسم من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح النحوية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم ليست
كذلك وان اريد اصطلاح الاصوليين فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء امر وغيره وان اريد اصطلاح الاصوليين
كذلك وليس بمراد لقوله الآتي المراد بصيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول لم يكون قيد الاستعلاء
مستدركا وهو ظاهر فان قيل يرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل سليما او حكاية عن الاعلى للمتعلم
فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من العالي فلنا مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل بل مقول المبلغ
عنه وفيه استعلاء من جهته قوله والاولى حذف اللفظ دون الكناية لانه اداء للمراد دون الحد كما يقال في
اعني نفسه افعل

الاستدلال

بالباب

اي الطالب المستفاد منه لانه بصدد تعريف الامر بجميع الطلب
لا الامر بجميع الصيغة المخصوصة حسن
فيكون ناقصا لانه انما يكون مستدلا لو لم يكن فيه فائدة وفائدته وجوب
قبول الادنى ناظر ح

هنا شيء من علم الكاتب بصوابه ان يكتب هكذا او بيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا او الياس نحو لا تعتذروا
قوله وهذا الاحتمال اي اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقائق قوله وعند العامة اي اكثر العلماء موجب الامر
واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ابطال القول
باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي رحمه الله او بينهما وبين الاباحة او بين الثلاثة
وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لان
موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما
ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه حينئذ ايضا واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان
موجبه واحد من الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلاثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب
وجود الفعل وادناه المتيقن الاباحة وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي
الشافعي رحمه الله انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب سنوله الان
الوجوب والاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والامر
لانه الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال
عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المصنف وتمسك بالنص ودلالة الاجماع
اما النص فآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق
الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم عن اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الآخرة يجب ان يكون
بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المامور به كما ان موافقته الاتيان به لان المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيته
ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او الندب مثله فيحمل على غيره تقول خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه
وانت قاصد اياه فيعلق عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله او امر النبي عليه السلام ويجوز ان يكون على تضمين
المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا ياتون بالمامور به فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما
يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة
الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المامور به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب الى قوله تعالى هذا انما
يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر الذين هو اول المسألة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره
عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الامر للوجوب لانا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب
فلمجرد الامر بالحذر في هذا الفصل بقرينة السياق وانه لا معنى هاهنا للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه
واجب وامره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب
لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن والاقرب ان يقال
المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب

يلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة
من امرهم الضمير لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم و
المعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم الطاعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما
جميعا او امرهما بدليل قوله صريح لا امر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه
في سياق النفي لانه لا يتم هاهنا من بيان امرين احدهما ان القضاء هاهنا بمعنى الحكم وتخييره انه امام النبي فعلا
كان قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سماوات اي خلقهن و
ليس امرا لانه لا يخفى ان لا اسناد الى الرسول يابى هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة
الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل او الشيء على
ما ذكروا اي قوله تعالى اذا قضى امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين
فيه ولو اريد حكم بفعل او شيء اخذ اي تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ذلك لا يفيد نفي الخيرة على
الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل او اباحته وثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة
يثبت المدعي وهو ان الامر بالشيء ينفي نفي الخيرة للعباد ولزوم الاتيان به والانقياد فظهر ان المراد من الامر
في قوله من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفي الصيغة سواء جعل امرا نصبا على المصدر او التمييز
لان في الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاءني زيد راكبا فاعجبني ركوبه ومنها
قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان
المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر
للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك ما الزمتني السجود فعلام اللوم والانكار فان قلت
هذا انما يدل على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع فيه لجواز استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه
حقيقة له وخاصا به قلت اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك
امر ايجاب الزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل له
وفي غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا
الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته وتمثيل للغائب اعني تاثير قدرته في المراد بالشاهد
اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة
وليس هناك قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب
بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها
والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب
من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله

تعالى ولما لم يوقع خطاب التكوين على العدم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب
التكليف ايضا لان في فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشيء الذي سيوجد ماموربه بذلك ويفهم على ان الكلام
الازلي لا يتبع خطابا واحدا يختلف الى مخاطب وعلى المذهب اي سواء كان قوله لكن تكونه مجازا او حقيقة يكون الوجود
والطلوب مرادا من هذا الكلام اعني امر التكوين اما على الثاني فظاهر لان معناه نقول احدث يحدث اي كلما وجد الامر
بالوجود تحقق الوجود غيبة واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة لا يجاد اي تكلم الواقع موقعه النازل
منزلة الوحي مثل سرعة الايجاد بالكلام بهذه الكلمة وترتب وجود الماموربه عليها فلو لم يكن الوجود مطلوبا
بامر التكوين لصحة هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا
بامر التكوين وكالتكوين الوجود مرادا بامر التكوين يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى كلها من قبيل امر التكوين كما في
اقيموا الصلوة كونوا متهيئين للصلوة وعلى هذا القياس فان قيل ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث
كان الناهية وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة فان كان الامر كذلك فاذا كان كل امر من الله طلبا
للكون يجب تكون المطلوب اي حدوث الشيء في امر التكوين وحصول الماموربه في امر التكليف قلنا انه لو
جعل الوجود والتكون مرادا من جميع اوامر التكليف لزم اعدام اختيار العبد في الايمان بالفعل المكلف
به بان يحدث الفعل شاء ام لم يشأ كما في امر الايجاد وهو يبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للماموربه نوع اختيار و
ان كان مرجوحا بالنسبة الى تركه لقوله ان يشأ الله والا لصار ملجأ فالجواب فلم يبق كون الوجود
مرادا في كل امر تفاديا عن لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب للامر لان الوجوب يضاف الى الوجود نظرا الى
العقل والدراية فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازم الوجود والحاصل ما ذكره فخر الاسلام بقوله
ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود الماموربه حقيقة واعتبار كون الماموربه مخاطبا مكلفا يوجب التراخي
الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر الكف ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن
الوجود وقلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون لا حقيقة في طلب الوجود و
ارادته مجازا في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ هكذا وجوب العمل بالشرع فان قلت
الكلام في مدلول صيغة افعل بحسب اللغة وقد صرحوا بان الوجوب قلت نعم انه للطلب وجود الفعل وارادته
مع المنع عن البعض وهو ايجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجوب لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر
حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى
الحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب بمعنى ارادة وجود الفعل والدلالة يدل بعضها على الاول وبعضها
على الثاني ولقائل ان يقول لم لا نجعل صيغة افعل اللغوية ارادة الماموربه بل لطلبه وهو لا يستلزم ارادته
بل قد يكون معها فتحصل الماموربه في اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا تحصل ولا قائل بالفرق بين اوامر
الله تعالى واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا يقال اوامر الشرع مجازات لغوية لانا نقول لو كان اوكد

لطلب وجود الحادث ارادته يكون من غير تخلف وتراخ وكان ازليا لزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا
لم يبق ندبه على تعلق الارادة لوجود الشيء على ما ينبئ عنه لانه فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين
من غير قول وكلام ومناقوله تعالى فعصى امر ربه اي ترك المامور به عاص وكل عاص
يستحق الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها اي ماكثين الماكث الطويل والوعيد
على الترك دليل الوجوب وهو معنى قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب
فان قيل من ان لنا ان نعلم ان الوعيد والذم على ترك الماموربه ولو سلم فمن اين نعلم الوجوب مطلقا او فلم
قلت ان اهل العرف واللغة على ان من يذم على ترك الفعل مع المنع عن تركه بطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على ان الطلب
الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف
في اثبات مدلول كلام الله تعالى قوله مسئلة اختلف القايلون بان الامر للوجوب هل هو موجب الامر بالشيء بعد حظر او كرره
ما لم يعاد انه ايضا للوجوب بالدلايل المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره ولقايل ان يقول الدلايل
المذكورة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم كما انه المتبادر الى الفهم
وهو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب دليل ولا بد لهما من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب
المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن الجبير اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وقيل
للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يقبح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب
والاباحة في الآيتين بقرينة اخرى وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه
تعود على موضوعه بالنقض وذكر بعضهم ان آية فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله للاباحة لما روي عن رسول الله
عليه السلام انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة ولا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة الآية واعلم
واعلم ان المنهود في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض
الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا ينازع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام
القرينة قوله مسئلة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فعند زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي الجصاص
مجاز والظاهر ان هذا الخلاف ليس في صيغة افعل او لوحين اصرحا ان فخر الاسلام بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب
خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما
انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي في مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض وكما نحن انه دلالة في هذا
على كون صلوة الضحى او صوم ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة
ليس كحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ الامر مجاز على الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب كما في قولهم كلوا و
اشربوا وقوله وكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكره اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب

ما مور به خلافاً للكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمامور به خلافاً للكعبي فالجمهور على
ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به ولان اهل اللغة مطبقون
على ان الامر ينقسم الى الايجاب او الندب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب اما الاباحة فالجمهور على ان
لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه
ترك الحرام او مقدمة له فيكون مامورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يحصل
ان يحصل بغيره اه ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحدا مبهما من امور محصورة معينة
والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل جيد لكلام فخر الاسلام لولا نظم الندب
والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا
الاصل فيما هو صيغة الامر واولوا كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق
وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي
مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التاويل ظاهرا لتاديه الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة
حقيقة في المعنى المجازي وكما يجب الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة ذكروا له تاويلا اخر
وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع
له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين هما موجودان يجوز وجود كل منهما بدون وجود
الاخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى
خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب
فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤول الخلاف الى ان استعمالها في الندب
والاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة
فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع
الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب و
الاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع
تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في محل واحد لامتناع
صدق احدهما على الاخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل انه ليس الندب والاباحة جواز
الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب
بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام ان
معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا قاصرا بالتحقيق
وذهب المصنف الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره

على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله انه ليس معنى كون الامر للندب والاباحة انه يدل على جواز
الفعل مع جواز الترك مرجوحا او متساويا ليكون المجموع مدلول اللفظ بان الصيغة لطلب الفعل ولا
دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب والاباحة اعني جواز الفعل
الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت
جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب
المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز
الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب استعمالها في جزئهما الذي
هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان
الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض
او الاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا
او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما
نقل من المصنف من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل ممنوع بل هو منفية قلت هذا مبني على
ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج لا في الفعل ولا في الترك
وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب فالمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه ماذونا
فيه والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا يرى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه
ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع
عن الترك فان قلت فقد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وارادتهما منه ولا ضرورة في حمل كلامهم على ان
المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكره من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان
اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل حتما في
طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت
هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه ان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من
حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن
فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية
كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا يرى انه
لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل انما يطلق على مطلق
الحيوان من غير دلالة على خصوصية وبالجملة لا يخفى على المتأمل ان المصنف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند

قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثانى جواز الترك لان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز
الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه مستعمل فى جواز
الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل فى جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه
خال عن ذلك كما اذا قلنا يرمى حيوان ويطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل فى الانسان و
الثانى فى الطير ولا يخفى ان هذا البحث لا طريق لنا الى العلم به بما ذكرنا من التعيين قوله هذا اذا استعمل يعنى ان الوجوب
هو عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك فاذا رتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع
احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت ضمن الوجوب وعند الشافعية بقاء يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافى الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى
دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان الجواز الواضح
لا يرتفع بشئ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم وقوله الدال بالحقيقة على مدلولها
الخاص لا دلالة المجاز على مدلولها المجازى فعلى تقدير نسخ الوجوب فبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة فاصبح
على اختلاف الرايين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز فى اطلاق واحد قوله فصل عموم الفعل
هو لغة افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وجد له بافعال متماثلة او فان متعددة فان كان لا مطلقا
يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب اقتضاء فى ذلك الوقت مرة مثل صلوا الظهر يجب العود الى الصلوة
كل يوم فيتناول الازمان فى مثل صلوا وصوموا لم يتناول افراد فى زمان وتفرقا فى مثل طلقى نفسك
لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة او آخر الشرح مما يستلزم فيه العموم التكرار فليعد يتحرير
البحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افرادها فى الجملة ثم لا خلاف فى
ان الامر المقيد بفرد من العموم والتكرار او الخصوص والمرة بقيد ذلك وانما الخلاف فى الامر المطلق فيه اربعة
مذاهب الاول انه يوجب العموم فى الافراد والتكرار فى الازمان اما العموم فلدلالة على مصدر معرف باللام لان ايها
مخصوص من اطلب منك الفرد على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وسنعرف جوابه واما التكرار فلان لا فرق بين
الجاسوس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالجاسوس حين سئل الغامنا هذا ام لا بد له يقال لو فهم لما
سئل لانا نعلم علما ان لا حرج فى الدين وان فى حمل الامر بالجاسوس على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل على
فسئل وجوابه انا لا نم انه فهم التكرار بل انما سئل لاحتماله الجاسوس بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة
حيث تكرر تكرر الوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه راى الجاسوس متعلقا بالوقت هو متكرر وبالسبب
اعنى اليقظة واليقين متكرر وفى اكثر الكتب ان السبايل هو سراقة قال فى حجة الوداع الغامنا هذا ام للابد وسلم
تعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبى عليه قال ايها الناس قد فرض
الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن الحابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم

لوجبت ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر فلينا بل معناه انه صار
الوقت سببا لانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرايع الثانى مذهب الشافعية بعواده وهو انه لا يوجب العموم
والتكرار لكن يحمله على انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا او لهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه قليلا او
كثيرا مرة او مرات وكل لها مر من سوال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او افعل ضربا والنكرة سيجئ
الثالث يخص لكن يحمل ان يقيد المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووجد الفرق قوله لكنه باعتبار ان المقصود
من العموم والتكرار واحد الرابع مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله لها
ان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى افم الصلوة لدلوك الشمس فيفيد الامر بالصلوة بتحقق وصف
دلوك الشمس وجوابه ان التكرار من اقتال هذه الامور انما يلزم من تكرار السبب المفيد لتجدد المسبب لا من مطلق
الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا ينفى
وجود المشروط بخلاف السبب فانه ينفى وجود المسبب فان قلت الكلام فى الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف
مقيد فلا يكون مما نحن فيه قلت لما لم يقيد المطلق بامر لان المتكلم لم يقيد انه مطلق لا امر بل مقيد بشرط او وصف
قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او المرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط
او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وحق لا اشكال وظاهر عبارة المصنف ان المعلق بالشرط او الوصف
يحمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينتفى الا بدليل كما صرح به المصنف فى مسئلة ان دخلت الدار
طلقى نفسك ولذا عبر فى التعميم عن هذا المذهب بان المطلق لا يفيد تكرارا لكن المعلق بشرط او وصف تكرر
بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق فى اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله
كتقييد الطلاق او العتاق عند الاطلاق يوجب الوقوع فى الحال واذا علق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان وجود
الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان
مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يفيد الا اشتراء اللحم مرة
واحدة وانما يفيد العموم والتكرار من دليل خارجى كتكرار السبب مثله وهذا امر فى قول شمس الايمة السرخسى المذهب
الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل
يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به مثله وكمال كل الجنس بدليله وهو النفوذ وذلك لان الامر يدل على مصدر
مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعلق او اعتبارا اعنى المجموع من حيث
هو مجموع فانه تعال للحيوان جنس واحد من ان خاص وانواعه على اختلاف جنوا احد من التصرفات وكثرة من خواص او الخرجات
لا شئ الوحدة وهو من اعتباريه وهو محتمل فلا يثبت الا بالبينة فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره بمثل طلقى نفسك
اثنين وصم عشرة ايام وكل يوم ونحو ذلك قلت الامر انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ وهذا لان الواو
اذا قرن بالصيغة ذكر العدد فى تعالى يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامراته طلقى ثلاثا او واحدة

وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث
الاقتضاء ولقائل ان يقول لا نم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات
العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري
فهو المطلوب اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل
قوله وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة
عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائه على ان المصدر الذي يدل
عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام رحمه الله وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل
دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كل اسم فاعل دل على مصدره
لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره وبه يحصل الربط فيصح
الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه
الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات
والا لتوقف قطع السارق على آخر الحيوة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا حينئذ وهو باطل بالاجماع
ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع
من كل منهما يد واحدة وهي اليمين بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه
ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين
بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف ظاهر في ابتناء هذه المسئلة
على مصدر الامر اعني اقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع
اليمين مرادا اجماعا فلا يدل الآية على قطع اليسار ولا يتناوله النص وانما عدل عن تقرير القوم لان
اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع
وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا قوله فصل
لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة
والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح
الفقهاء فعند اصحاب الشافعي رحمه الله مختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه
القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء
استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه
قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف
وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول

قال بعضهم بوجوب الصوم عليهما نظرا الى عموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه

وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا تكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم
الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسيم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا على
انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان
قوله في تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا
ثانيا حيث قال فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة النائم او الناسي عند التذكر قد فعل
في وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه الاداء والقضاء من اقسام المامور به
موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب
بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وحينئذ يصح
تسليم عين الثابت مع ان الواجب وهو في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان
الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها او
ايتاء ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا
لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك
الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله
تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كان
العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوات والامانات
والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب ليعم اداء النوافل واعتبر في القضاء الوجوب لانه
مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فانشده فقد صار بالشروع واجبا
فيقضى والمراد بالواجب هنا ما يعم الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه
احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا اذا
نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل
مع ان المماثلة فيه ادنى فان قلت يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد
الاحلال ولا يسمى اداء قلت المباح ليس بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا و
لهذا قال فخر الاسلام رحمه الله بعدما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل
على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به فان جعل
ام راسما للطلب اللازم كما هو راي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام المامور به فان
جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا على الترك او مساويا دخل في المامور به الواجب والمندوب والمباح
فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يثاب تاركه وهذا معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب

اي الاداء على قول من جعل الامر حقيقة في الندب ايضا كما في الوجوب

او المندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا
ما ذكر صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب
الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة
في الاباحة والندب اي يجعلها مشتركا بين الوجوب والندب والاباحة لفظا او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل
فيكون حقيقة في كل من الثلاثة فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لاكتفى بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار
الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر هنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف
في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور
انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب
فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي
قوله ومطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء
الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولنا اديت
الدين ونويت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه
الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج
عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل قوله والقضاء لا خلاف في ان القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب
جديد اي نص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء وفي عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب هنا ما يعلم
به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا
كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء احتج الاول بان اقامة الفعل
في الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس
كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير
عقيب الصلوات في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه
قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للرأي في مقادير العبادات وهيآتها واثبات المماثلة بينهما لا يقال لو وجب بنص
لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول يسمى قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق
بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه اي بدليله الدال عليه لا يسقط
وجوبه بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يبرر
ترك الامتثال وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله ولو مثل من عنده من الجمعة وتكبيرات التشريق
حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيآت
والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر القرآن على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف

الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت
آخر ويماثله في الهيآت والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المآثم شرعا وان لم يماثله في احراز الفضيلة فان قيل الواجب
بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كان الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك
لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم
على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل الفائت يقابل بالمثل او الضمان فما الذي قوبل به
شرف الوقت الفائت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان
فقد انتفت في غير العمد بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان ويثبت بتحقيق الاثم في التعمد بالنص والاجماع
على تأثيم تارك الواجب بتأخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد الآية والحديث في هذا المقام للتمسك
بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت الا ان المصنف صرح بانه تعليل لما يفهم من قوله
اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء
الترك غير عامد هو الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت آخر من غير تعرض لشيء آخر بل مع ايماء الى
انه بمنزلة المأتي به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت
الا انه نبه في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي
الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز في حق اصل العبادة فيثبت
الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها
فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء
غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدأ لا بما اوجب الاداء قلنا لا نم ان
النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج
الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور او الاعتكاف ثابتا بالنص الوارد
في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول
لكان الامر مقتضيا له ونحن له قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وايضا لو
اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصي
بالتأخير لانا نقول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال
المأمور به بقي الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون
صوم اليومين سواء قوله فان قيل لو قال لله علي ان اعتكف رمضان او اعتكف رمضان او اعتكف
هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصام ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدأ ولا
يجوز ان يقضيه في رمضان آخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر

لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما
لم يجز علم انه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا
نذر ابتداء ان يصوم شهرا وظاهر هذا التقدير مشعر بان المراد بالسبب الجديد والسبب الاول هو سبب الحكم
لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب
الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما
ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو
التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام
اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على
نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول وكذا
في ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا
يقتضي صوما للاعتكاف اثر في ايجابه وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت
وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد
يستوي فيه الحيوة والممات فلم يثبت القدرة فسقط فبقي مضمونا باطلاقه فكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت
بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى
الكمال اولى فاذا عاد لم يتأد في رمضان الثاني فقوله يقتضي صوما مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب
لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرائطه التي لا يتوصل اليه الا بها ويكون مما
يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ جاز اداؤها
به ولم يحتج الى وضوء لاجلها وقوله وانما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في
هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد
فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا
الوقت الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي
فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام ساير الايام قوله فلم يثبت القدرة على اكتساب
مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة لتحقق
العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا
بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت بخروجه فبقي اصل الصلوة مضمونا
بشرائطها وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا
باطلاقه احوط الوجهين اللذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة و

وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص به والآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من
الزيادة وذلك بان يقضي الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه احوط الوجهين هو ان ما ثبت
بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة
بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم
مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه
عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا ووجه اولوية سقوط النقصان
امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير
من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان
عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو تكثير العبادة وتكميل الاعتكاف فيكون اولى وثانيهما
ان موجب سقوط الزيادة امر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب
سقوط النقصان امران هو خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل
دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف فلا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم
مخصوص واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم له اثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر
بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فاولى
ان يثبت ما يثبته خوف الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجوب
المسبب ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام و
الاقتضاء لا التأثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت ويسقطان
بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر ولا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون
سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه
فلا بد في اثبات المط مما ذكروا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على
وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل كذا لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم
مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود
سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي
مبتدأها ان يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عائد الى النقصان والرخصة وحده لاتحادهما معنى
اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف
تارة وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد وزيد
آخر فاراد برمضان آخر رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه ايا كان وبرمضان الثاني الذي

بليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السوال ولم يجئ في شهر رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال المصنف رمضان آخر لابهامه والى رمضان الآخر لتعيينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود وذكره قبيل هذا على قصد التغير وههنا على قصد التقرير ليستقيم فيه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له قوله اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الا ثنى عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان قوله وقد فسره بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرنا فقيل احدهما ايجاب القضاء بالاوصاف الاداء والآخر ايجابه بسبب جديد بل هو التفويت والاول احوط والآخر ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثله وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبعه له بوجوبه وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان وجه الاول احوط من الثاني بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التادي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التادي في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المصنف لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعرض الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليله على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقوط النقصان هو عدم وجوب الصوم والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط عاد الى الكمال لم يتادّ في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ قوله قد سبق ان المامور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الآخر او غير محض ان كان فيه فيصير اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله موجب الامر بنوعين نوعين ولكل منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض يتنوع قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول

بهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام بان هذه حكم الامر اداء او قضاء وكل منها ثلاثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد فتصير اثنا عشر قسما وظاهر عبارة المصنف ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منها وقد جعله رحمه الله قسيما لهما الا ان المراد ما ذكرنا وفي العبارة اختصار اي الاداء اما محض وهو كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء قوله كالجماعة يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان تؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدى بعضها بالانفراد فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ المصنف اشارة الى ذلك حيث جعل القاصر صلوة المسبوق حال كونه منفردا والشبيه بالقضاء فعل اللاحق اي ما يفعله حال كونه لاحقا لا جميع صلوته ففي التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كالصلوة وقد يكون بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل وتوان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن مما كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء سواء الصلوة نفيها في الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت المقصود زيادة ونقصانا قوله كفعل اللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اي بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء قوله في الوقت فلو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير بحال قوله وقد فرغ حال من ثم اتمام والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام قوله والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير نفسه لا قضاء فيه والخلف لا يفارق الاصل قوله واما القضاء يعني انه اما محض بمثل معقول او غير معقول واما غير محض قوله وثواب النفقة في الحج مشير الى قول الشافعي ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة البدنية يقع عن المامور ومن جهة الانفاق عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة في الحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء او للمثل والثواب ليس شيئا منها قوله لانه لا تعديل له ذكان الغاية الصلوة ولا صفة الجودة الغائبة في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه

التسليم

الجنس على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على الرضى وكذا الحكم في سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها فروره تملك الدين وصف بايجاب الدفع والعين المودى مغايرة له ان الشرع جعل عين الواجب لما ذكرنا من قبل القضاء وهي على تصور الاداء كما مضى له الا تسليم مثل ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل فلنا العين اعم من ان يكون بحسب الجنس او اعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الجنس والتفاوت الخاص لا يوجب ايفاء العام فالمودى في الدين غير المثل في الجملة وان كان مثله للعين بحسب الحقيقة لانه مضمون بخلاف الغاير في الجملة وهذا بخلاف الوديعة فان المودى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت لانه لعدم التفويت لان رد المقبوض ممكن فيبقى الثابت في المقبوض بكونه المودى مثله واما ما يقال من ان مع قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته كما كان مال دينا في ذمة المديون فتقاصا مثله فيفيد نظرا لان قضاء الدين لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التعليل هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على العين الحال المودى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين بمثل والقرض فرق وقد صرح محمد الاسلام وغيره بان تاديه القرض قضاء بمثل معقول وتاديه الدين دائما كامل قول والغاصب يعني اذا غصب عبدا فاعدا فرده مشغولا بجناية يسعى بها فيه او طرفه او بدين بان استهلك في يده مال انسان وتعلق الضمان برقبته او بمرض حادث في يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية ساكتا عن ذلك فسلمه باحدى هذه الصفات فهذا اداء لورود على عين ما غصب او باع كذا قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه ويتضرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية مثل الجناية او تعفن العبد او اتى حتفه لم يكن اداء حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع بكل الثمن لا بيد المشتري زالت عن المبيع بسبب كائن او الثابت به مستحق في يد الباعة بمنزلة ما لو استحق مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعند هما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين عن الثمن فبقي لفظ هلك وفي لفظ التسليم اشارة الى الخلوص من الشغل بالجناية دون الدين ومن البيع دون المغصوب قول وكاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويرجح فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد فاداها زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث قوات وصف الجودة قاصر فلرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان يفسخ لاداء الكامل ويطالب المديون بالجياد احيا لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين يطالب حقه في الجودة بالطبع فلا يرجع الى المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف منفردا لما شاع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف لهما ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا او افسخ الرجوع الى العين لتاديه

اما الاستهلاك في هلك ان ان التلف في الضمان بالجناية دون الدين فان الاستهلاك تحقق فيها دون الدين والاداء تحقق في المبيع دون المغصوب فان التسليم ليس بتسليم لانه لم يرجع بسبب العقد

لم يجعلوا

لانه يمكن ان يرد ما اخذ قبل النقض بان كان قائما فيفسخ الاداء وهو سقوط المطالبة

ولان هلاك العين لا يعدم المثل فقضاء المثل قضاء من كل وجه

لان هلاك العين لا يعدم المثل فقضاء المثل قضاء من كل وجه

ولان هلاك العين لا يعدم المثل فقضاء المثل قضاء من كل وجه

لانه تكلف في الجواب بانه لما صار تسليم المودى جعل كانه تسليم لم يقبض

وفي كل موضع ذكر الاداء فالمراد منه الاداء الكامل

اما الاستهلاك في هلك ان ان التلف في الضمان بالجناية دون الدين فان الاستهلاك تحقق فيها دون الدين والاداء تحقق في المبيع دون المغصوب فان التسليم ليس بتسليم لانه لم يرجع بسبب العقد

اما الاستهلاك في هلك ان ان التلف في الضمان بالجناية دون الدين فان الاستهلاك تحقق فيها دون الدين والاداء تحقق في المبيع دون المغصوب فان التسليم ليس بتسليم لانه لم يرجع بسبب العقد

اما انه يفيد الوصف وحده وهو باطل لانه لا يتعقل قائما بنفسه لا يوجد له نفس او مع الاصل بان يفيد صلوحه معتادا له للاركان او بفيد نفس الركن بصفة الاعتدال ويفيد دراهم جيادا وهو ايضا وهو باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف فهو نقض للاصول وقلب للمعقول قول فقلنا بالوجوب احتياطا اي لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب القدية كالجزء مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالجزء يكون القدية في الصلوة اقصا واجبا بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة للحوطة فكون القول بالوجوب احوط ويرجح قبولها ولهذا قال محمد في الزيادات في قدية الصلوة يجزيه ان شاء الله قول وفي الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اي قلنا بوجوب القدية في الصلوة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية تتنفل بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين يقع في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال التصدق من او ساخ الذنوب والآثام فيما لا اراقة فيه يتعلق الجنس الى الدماء وبعرضيته انه تو باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويسوى فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلة من غير اعتبار مع التصدق في الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت علقنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة قول ان استهلك المعينة او لم يعين شيئا احتياطا في باب العبادة واخذا بالمتيقن عملا بالعياس نبالا بعتار معناه قوله في الوقت في معرض النص تعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشيخ قول لم يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة اصلة وقد قدر على المثل بمجيء ايام النحر فان قلت كيف يتعلق الحكم الى العموم فيمن وجب عليه القدية عن العموم فقدر على العموم قلت لان كون الاصل في التدارك هو العموم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر يتيقن بقاء وجوب العموم لقدرته من ايام النحر قول لكن للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الاشعاب والسواد في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانتفاء السواد في الاسفل لان السواد اعالي البدن موجود في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقي لكان الانحناء قول ينعم الى هذا الوجه الجواب على هذا الوجه كما هو لفظ في الاسلام قول والبيع اي وكتسليم عين المغصوب في البيع وفي عود الضمير والسلم فيكون هذا العطف من قبيل عطف الشيء بنفسه باعتبار وصفين بارد الان الرد نقيض سابقه الاخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالاسلم لا شك ان فيه اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الجنس كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتياد الشرع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشارع جعل المودى عين ذلك الواجب الذمة ليلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام وليلا يلزم ايفاء

الى الذي يرد مثل المغصوب كما يرد عبده اذا كان قائما تعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الخف ينبغي ان يجعل
قيدا للتمكن من رد المغصوب لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة قول والاداء الذي يشبه
القضاء كما اذا تزوج الرجل امراة على عبد له هو اباق فعتق الاباق لمالك المهر ينفسخ العقد فان اتفق
العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمراة لانه تعذر تسليمه مالا وعجز عن تسليمه
فان لم يقض القاضي بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث ويخير لذلك لزم على
الزوج تسليم العبد الى المراة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المراة لانه استحق بالنسبة
لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل الهبة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا
كانه مثل ما استحق بالنسبة لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المراة لكونه عين
حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر
على تسليمه على المشتري اذا طلبه لانه تسايح اليه لانه ظلم بالاستحقاق فوقف اليه على اجازة المستحق فحين لم يجز
بطل واتقى ويتفرع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف
في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه وتنفذ
على كون العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المراة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم
والى الزوجة على القبول لان حقها فيه قد انتقل من العين الى البدل بالقضاء ولو كان له حكم العين لعاد
حقها فيه بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه
بقول الغاصب مع يمينه قول دخل على بريرة وهي مولاة عائشة رضي الله عنها وعائشة من بني تيم ولا يحرم
الصدقة على مواليها بل على موالي بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم الا على النبي عليه السلام
قول ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع
المركب من الشيء ومن وصف مملوكيته فان الشرع بحكمه التصرف فيه على بعض المكلفين وبحله
للبعض الاخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة
لا تخفى ولعل ان نقول لم لا يجوز ان تكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف
لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالنص قوله ومن الاداء القاصر
فعلى هذا المثال من الامثلة السابقة واخرج عن ذلك الاداء الذي يشبه القضاء افتداء فيخير الاسلام وان كان
المناسب لقيده يعني لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فاكله جاهلا بانه الطعام الذي غصب منه ثم
اداه قاصرا يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي رحمه الله خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله الطعام
المغصوب الى انه لو اطعمه ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لم يبرأ وقيد بالاطعام لانه
لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكل من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاعلام

اما الابراء الى قوله هذه الصور لا تصح ملا للغاصب
والواجب عليه الضمان للاردد العين

مسلك الشافعي رحمه الله بان الغاصب مامور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تعذير منهي فلا يكون اداء
مامورا به وانا قلنا انه تعذير لما جرت به العادة من ان الانسان يأكل شيئا موضوعا لاباحة فوق ما يأكل
من مال نفسه لعدم العلم بالحبي او النزع وحاصل هذا التعذير ان وجد صورة الاداء بتسليم عين
حق اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة
وقد يقال انه يمكننا ان احد هما انه تعذير والتعذير لا يكون اداء لان التعذير منهي عنه والاداء مامور به
وثانيا في اللوازم يدل على نفي الملزومات والبراءة لا يحصل الا بالاداء المامور به والثاني انه اداء
قاصر فلا يتبرئ نفيا للغرور قول ولنا انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار
متمكنا من التصرف فيه فان قيل اذا لم يبرأ لم يكن مطلقا لجميع التصرفات وما اعاد الا يد اباحة والعام لا ينوب عن
الكامل قلنا على تعذر نيابة المغصوب فيه مقدم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك
لا يبطل الاداء كما فيه من الغرور قلنا الجهل عارض ونحن نضمنه فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من
الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب
وما ذكرتم العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يجتنب فيه المسلم ما
يخاف فيه فيكون لغوا لا يبطل الاداء قول والقضاء بمثل معقول قيل يجري مثل هذا التسليم في حقوق الله تعالى
كقضاء الغائم بالجماع فانه كامل وبالانفراد ناقص وردت بان الثابت بالذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة
فالقضاء بجماعة او منفردا ايفاء بالمثل الكامل لما ان الاول اكمل قول في قطع اليدين العمد اما ان يصدرا
عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكون خطأين او عمدين او احدهما عمدا والاخر خطأ وعلى التقادير
اما ان يكون القطع قبل البرء او بعده وتفاصيل احكامها في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا
كان القاطع والقاتل شخصا واحدا عامدا ويكون القطع قبل البرء قول وعندهما ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل
لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم اليقين واذا افضى الى القتل بان قتله صار مستوفيا حكم
القطع في نفسه وصار قتلا وقد دخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القطع القتل لان القتل قد انعدم الاثر
الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكم السراية فيكون القطع مع القتل جنايته واحدة بمنزلة ما اذا قتله
بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الاقضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب
في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف تعيين لما صدق عليه
الموجب الموضعين بلا بيان اختلافهما بالمفهوم قول والقتل قد يحوي اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به والاصوب
الانعدام والسراية بعد فوات المحل قول وعند ابي يوسف لوارثه يجب فيه يوم الغصب لانه لما انقطع المثار الشبهة بما
انقطع لانه انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فتعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد لوارثه قيمته يوم
الانقطاع كما ان الميراث الغيبة للعجز عن ادائه المثل وذلك بالانقطاع فتعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس

المعصوم عن الهدر بالكلية قوله والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم العين فيما اذا تزوج رجل امراة
على عبد غير معين فان الحيوان يثبت الزفه كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا اجلى له في الوصف
سلم في الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فيحتمل فيما ينبني على المسامحة كالنكاح واجز لم تحمل البيع
تسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب عينه لكنه يتم الاداء لما في العين من جهة
المالية بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يكون اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلة
يرجع الدين اليها مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل فينبغي ان تتعين القيمة ولا يجبر الزوج بن
اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فالنظر الى الاول يجب هو كالو اسلم عبدا بعينه
والنظر الى الثاني يجب القيمة كالو اسلم عبدا غير فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فيخير الزوج اذ التسليم عليه
لا على المراة فايها ادى يجبر المراة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب في الاصل الوسط وذا
يقف على القيمة فصارت اصلة من وجه لا يصلح وجها بدائه في اصل القيمة بل يقوم فيه "وتسليم" لما سبق على ما
ورد اذ الوجوب العجز عن الاصل وهو العبد لا بفوات صالة البدل وهو القيمة لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون
الا عند تعذر الاداء قوله فصل من قضايا الشرع انه لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر
بالقبيح واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القايل اشرب على سبيل الزام اقرانه وقد اختلفوا في ان
حسن المامور به من موجبات الامر يعني انه يثبت اولا ومن مدلوله ثانيا ام يثبت بالعقل والامر دليل عليه
ويعرف له والمصنف تبعا قبل تفصيل المذاهب والدلايل اجمل القول بانه لا بد للمامور به من الحسن سواء ثبت
بنفس الامر او بالعقل قبله قال في الميزان كما عند نا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان و
اضدادها اذ كان الامر دليلا ومعرفا لما يثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به قوله هذه المسلة يعني الحسن
والقبح من امهات مسايل اصول الفقه بل هي معظم ابوابه بل امر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به وقبح المنهي
عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن الحسن لنفسه او لغيره وكذلك قوله ومن مهمات
مباحث المعقول الكلام في المقبول الفقه فان هذه المسلة كلامية من جهة البحث عن افعال الباري تعالى هل يتصف
بالحسن وهل يدخل القبايح تحت ارادته وهل يكون بخلقه ومشيته واصولية من جهة انها يبحث عن ان الحكم الثابت
بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها من مهمات علم الفقه ليلا يثبت بالامر ما ليس بحسن
وبالنهي ما ليس بقبيح قوله ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسلة يعني انها اصل لفروع كثيرة
وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعذر الوصول اليه ويؤدي مسلة الجبر والقدر الذي هو كالتي يطلب فيها
الطرف الموصل اليها ومباحثها المقدمات المرتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها ويحادها ما اوصل كل احد
بقوة فكره ولم يستطع مجاوزتهم في هذه المسلة فمن زل قدمه في البوادي اوضل فهمه في المبادي فعد
يرجى ان يعود الى طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن عرف وتحرى ولم يتنبه للخطاء في مقدماته فقد هلك

فانقطع قوله فلا تضمن المنافع بالمال المقوم قيد بالمقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند
الشافعي تضمن بالمال المقوم وتوطئة لما قاله الدليل فانه يقوم على سلب المقوم عن المنافع سواء كانت
مالا او لم تكن اقتصارا على المقصود وهو اتلاف المالية بانتفاء المقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال
لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة
والمقوم يستلزم المالية عندنا حيث يجوز والملكية عند الشافعي حيث يجوز عندنا منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يسكن العين
المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة
رحمه الله لا تضمن بالاتلاف بل بالغصب لان المنفعة عرض والعرض يتمزق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة ولا احراز
لوقت الحاجة فتسوقط على البقاء كالمالية وغير المحرز ليس بمتقوم كالعبد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة
فلا تكون مثلة للمال المتقوم فلا يقضى الا بتقوم ولا تقوم على عدم بقاء لاعراض منع طاهر ولا يخفى ان انعدام
الاجزاء في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وقد سبق ان الكسوة
اللهم الا ان يخص الحكم بالاعراض المتصرمة مثل المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل المقوم باعتبار
الملكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتضمين المجوز انما لا ينفي الاحراز
قوله تقومها في العقد يثبت بالرضى حتى لقوله مالا يتقوم في نفسه لا يصير مقوما بورود العقد متقوما فان
ملك فيه تسليم العدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضى ثم لما اشتمل العقد على الرضى كان التقوم
بالرضا تقوما بالعقد لان ما يثبت الشيء في الشيء يجوز ان يكون باحد اجزائه او لوازمه قوله فلانها اي
لا يصح اثبات المعدوم العاطل بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات العدم
الاصلي وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في العقد اما الاول
فلان الحكم في الاصل يثبت بالنص على خلاف القياس كالاستصناع والحرز اذ فلا يصلح مقيسا عليه واما الثاني
فلوجود الفارق وهو الرضى فان له اثرا في ايجاب المالية مقابلة مالين بمال كما في الصلح عن دم العمد
لا يقال كل من المالين موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف
القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم مالين بحرز
لا مقابلة غير المال بالمال المتحقق لانتفاع المقصود وقضاء الحوايج بكل منهما والرضا انما يوثر في صحة
استبدال مال بمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بما يليق
قوله وهو اي استيفاء العضاء من معنى لا يعقل له مثل والمال ليس له مثلا له صورة وهو ظاهر
ولا معنى لان في استيفاء العضاء من معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء
المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حيوة اولياء المقتول وابنايه حيوة للمقتول وبقاء
لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت الخطاء على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم

قول وحقيقة الحق الجزء افراط في تفويض لا دليل الله بحيث يصير العبد بمنزلة جماد كالة ارادة له ولا اختيار والكذب تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق الثابت في نفس الامر وهو الحاق اي الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال الجبر والتفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اي عما يشبه الحق وليس بحق قول ووفقت اي جعلته موافقا عليه ووفقت اي جعل اسباب متوافقة لايراده فالاول من التوفيق والثاني من التوفيق قول اعلم ان العلماء تحرير للبحث وتحقيق لمحل النزاع على ما هو الواجب المناظرة وكل من الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان فبالمعنى الاول للحسن والمرتفع والثاني العلم الحسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومع كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب او العقاب بعض الشارح عليه او على دليله وهو بناء في جواز العفو ولهذا قالوا الكون متعلق العقاب ولم يقولوا الكون يعاقب عليه ومحل الخلاف في هو الثالث فهذا المعنى للفعل الحسن قبيح لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعلى هذا الاشعرية لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته بحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل وله ادلة اخرى على مذهبه مبينة عن الامرين قول لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية ان الله تعالى لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما لا نهي فيه عنه بمعنى ان افعال الله تعالى بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وقد ذكروا ان تفسير الحسن بما امر به والقبيح بما نهى عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لانه فاعلهم على انه ليس بما مور به على ما مر ولانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن ولا وضح ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل البهائم تم قول وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبح تفسير ان احدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا او عقلا والقبح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح

الثالث

شاكل؛

ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن الملجأ وبالعالم عن المجنون لان حاله ان يفعله او لا يفعله ولا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لانتفض التعريفان جميعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس فتبين ان الواسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما تشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين كما يشمل الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور والذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم ما يثاب على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح والفرقان من جهة انه يثاب تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف نحواه ولعايل ان يقول ان اريد بحاله ان يفعله او لا يفعله ما يجوز ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شان القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي له يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين بل الثاني اعم لشمول المكروه كراهة التنزيه قول لما ذكر ان هذا الحكم طائفة هذا الكلام مشعر بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين لادلة اثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية كما ننوه على ان فعل العبد ليس باختياره وكما نتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لكن الظاهر ان يقال لان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته فلا يرد ما ذكره المصنف بهواه اذ يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه بهو وجودي كما ان نقيضه اللاحسن وهو عدمي يعرف له ما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي ليس محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون هو عرضا قائما هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به بلا بشاع ان توصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر بنعت وحسنه قيام الشيء بالشيء هو كونه نائبا عنه في التحيز وايضا معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما معا

تقرير قيام العرض بالعرض لا يكون الا بان يكون القيام بالعرض بنائبا محل فيكون محالا

ويجوز ان يكون آخر هو ان المراد بما فعل ما فعل صفته للطالب بقرينة المقام فلا يرد

يمكن ان يجاب بعدم التسليم بان هذا السبب بعينه هو المقتضي لاتصاف الفعل بالحسن والقبح بل المقتضي هو ذات الفعل مع قطع النظر عن الاتصاف بهما وان سلم فلا نسلم ان هذا السبب بعينه هو المقتضي لاتصاف الفعل بالحسن والقبح بل المقتضي هو ذات الفعل مع قطع النظر عن الاتصاف بهما وان سلم فلا نسلم ان هذا السبب بعينه هو المقتضي لاتصاف الفعل بالحسن والقبح بل المقتضي هو ذات الفعل مع قطع النظر عن الاتصاف بهما

نعم هذا المنع لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته هو الحكم الذي هو حسن الفعل او قبحه بالشرع لا بالعقل

الاظهر ان يقال لا استبعاد في ان يكون الشيء صفة الشيء ان يكون قائما بالآخر

حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به
وضعفه من وجوه ١ انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى محلا والآخر نعتا
ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء
وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل ثابتا ولا يكون تابعا
له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل ٢ ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم
كلي يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة كاللاممتنع الصادق
على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة
النفي لزم الدور ٣ انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون
الامكان ذاتيا له ٤ انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل
به قيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتباري لا تحقق لها في الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض
ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي
جار ههنا بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد اختياري لانه ان كان لازم الصدور
عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح
يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح
آخر بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري
لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا جهة للتخصيص بفاعل القبيح على ما وقع في تقرير المصنف رحمه الله
وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختياري
الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله ان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به
عدم توقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي
الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من
وجود العلة اعني جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علته ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نم انه اذا وجب
عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او نفس اختياره اشار
الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لان الاختيار
صفة متحققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعترض
على هذا الدليل بوجوه ١ انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود و
حركتي الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا ٢ انه يجري في
فعل الباري تعالى فيجب ان لا يكون مختارا وهو بط ٣ انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف لغير

المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع ٤ انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل
او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين
بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع
عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان مرجح
فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كاف في الشرعي
وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل
عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فلهذا قال المصنف رحمه الله انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به وانه
قد خفي منشأ الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا
والمصنف اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح
ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب
عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك على اربع مقدمات قوله المقدمة
الاولى ان كثيرا من المصادر مما يحصل للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام او تسخن فحصل
له صفة هي الحرارة او تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل
ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تاثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات الموقع والمحدث فانه تحرك لا
كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاعه القيام او القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل
للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التي
يكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو امر
اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة ١ انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع آخر وهكذا الى
غير النهاية فكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدأ
اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون
ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدأ لان استحالة التسلسل
في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق
ليس بتام على ما عرف في علم الكلام ٢ انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امورا متحققة غير متناهية
الايقاعات المرتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع فاعل آخر
كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع ايقاعه بايقاع فاعل آخر قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا
لم يلزم التسلسل ايضا ٣ وهو الزامي ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة
في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية

مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل الحدوث في اثناء

هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم لانا نسلم قدم الحادث ضرورة او

لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به قوله المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب

وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى

عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن و

هو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج

الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلذا قال والا اي وان لم يتوقف

وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون

علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما

يتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان احديهما قولنا كلما عدم جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده

والثانية قولنا كلما وجد جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن يجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم تصدق لصدق

قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن

على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان

اللازم توجب استحالة الملزوم فرد اذا امتناع الملزوم بدون اللازم كيفا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما

بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف

عليه موقوفا عليه وهذا محال وبيان اللزوم ظاهر واما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجد

جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير

وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود

جملة ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة اما ان يتوقف وجوده على شيء آخر اولا وكلاهما محال اما الاول فلانه يلزم

ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لتوقفه على شيء آخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن

وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم

وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف

عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المط فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير

ان يوجده شيء آخر اي مغاير لذات الممكن فلا نم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده

فان تلك الجملة علة موجدة غايته ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك فتخلف المعلول مع علته الموجدة تارة

وعدم تخلفه معها اخرى فلانم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد

غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر فيتحقق حالة الوجود اذ يحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن

لان من جملة الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان

بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المصنف رحمه الله زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه

لا شك ان في زمان عدمه لم يوجده شيء الى آخره فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع

والوجوب بحسب الذات ففساده ظاهر لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا يناقضهما فلا وجه لقولكم والا

لامكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه

عدم استحالته بالنظر اي عدم العلة وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود

العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما وهذا ما يقال ان الممكنة

تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء

علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا عرض المعلول نوعيا فعلته احد الامور وانتفاؤه انما يكون

بانتفاء كل واحد منها وح يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المصنف رحمه الله مبني على ان الايجاد

امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي بحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى

المعلول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه اذا امكن عدم الممكن

عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا

مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن

اولويته من غير ان ينتهي الى الوجوب وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على

ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولويته لا وجوبه قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية

فوقوعه ان كان بلا سبب لزم رجحان المرجوح وان كان بسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود

عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود قوله وهذه القضية وهي احتياج

كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء والاكثر من اهل

السنة يعني انها مع كونها اولية مشهورة ولم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا الى ان

الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود

الشيء واجب بعد تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره اي وفق ارادته فالله تعالى مختار والمعلول

حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان

حادثا ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وقدم المعلول قوله واعلم انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان

وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده

ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لما مر

وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم

واعترض عليه المصنف بقوله بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المعدوم موجودا
في زمان قبل زمان كشف الخارج يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السبق
بالاحتياج وهو ان يكون المعدوم محتاجا اليه الخارج كسبق الجزء على الكل او العلة على المعلول حتى يكون المراد
ان وجود الممكن عن العلم يحتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم منهوضا باطلا كما نه ان اريد بالاحتياج
العقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن كما يتوقف على ما يتعقل وجوبه بل بالعكس وان اريد في الخارج وفي
نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلان الوجوب
مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما
الثاني فلان الوجوب اذا كان محتاجا اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة
التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من ان اذا وجد العلة التامة بجميع اجزائها و
شرائطها وجب المعلول فعلى كون الوجوب اثرا للعلة التامة مناقشا عنها وكونه جزءا منها ينفض تقدمه عليها هذا محال
والحاصل ان كون الوجوب اثرا للعلة التامة التي هي من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود
بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثرا لشيء وجزءا منه وقد ثبت في الاول فيتنفي الثاني والجواب

ما يحتاج اليه

قلنا المراد السبق بمعنى الاحتياج في العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبارها لما مر فالوجوب ايضا محتاج اليه في نفس الامر ومنشأ الغلط في ما يحقق قطعا بانه لم يجب لم يوجد علة احتياجه هو وما لم يجب لم يوجد

هذا جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على ما اعتبارنا على انه اعتباري فعلى هذا كذا الوجوب حتى كانه هو بعينه فلم يجعله
من اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علته الناقصة لسلمنا انها بعض ما يحتاج اليه
وجود الممكن فنقول ان اردتم بتوقف الكل على الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب
الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحقق تحقق الوجوب وهي
جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثر لها مناقش عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات
بمعنى احتياج اليه ولا فساد في ذلك قوله مع العلة الناقصة او التامة اراد المعية الزمانية والا فالمعلول متأخر
عن العلة بالمعية قوله ثم العقل كانه تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك لانهما معا معلولا العلة
واحدة هي الموثر التام فلا تكون تحتاج احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار وضوء العالم المعلولين لطلوع
الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا ناظرا الى نسبتهما على العلة من غير لزوم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متأخرا عن الآخر
من حيث انه محتاج الى الآخر ومتوقفا عليه من حيث ان الآخر محتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد متوقفة على اخوة
عمرو متأخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي نقال له دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود
الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات ومقارنة الوجوب ايضا باعتبار احتياج الى
الوجود وقد تبين هنا كل ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولي علة

واحدة هي العلة التامة بل العلة الموثرة وهذا لا يوجب مغايرتهما ولا ينافي تقدم احدهما بمعنى احتياج الآخر
اليه وايضا لا خفاء في انه يصح ان نقال وجب صدوره فوجد دون ان نقال وجد فوجب صدوره وان توقف
المعية لا يقتضي السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي
علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايفين اللهم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم قوله المعدوم الخ
ان جعل ما يتوقف عليه وجود الحادث كلا بدان يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالابتداء الذي هو امر
اضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له كون فهو
المعدوم والا فان استعقل بالكائنية فموجود والا فحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة ما يلزم بوجود وتقرير
الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما يجب اجزائه لان وقت الحدوث ان كان
من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها
كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح يعني وجود الممكن من غير ايجاد شيء اياه لانه لم يكن قبل
الوقت ايجاد وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فلم الوجود بلا ايجاد وبهذا اندفع ما يقال
لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود ارادة الله التي من شانها ترجيح ما شاء متى شاء والآخر
ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه
بل الظاهر انه لا حاجة الى المقدمات وبكفي ان يقال لو لم يكن من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر لين بوجود
ولا بعدم لكان ما هو موجود محضا او معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان ملك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبداء
فان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام
المعلول بدوام علته التامة وان كان شيء منها معدوما فعدمه يكون بعدم شيء من علته التامة وهلم جرا
الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب شيء من الازمنة وهو محال وقد يقال في تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت
الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم ينته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله
وهي مستندة الى الواجب على هذا التقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غاية ما في
الباب انه لا يدل على وجوده واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي وان
الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه
معدوما محضا واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع
الموجودات الى ينتفي ابدا وجود الحادث ممتنعا لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات
ايضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي ينتفي ابدا وجود
زيد بوجد زيد من غير توقف على عدم شيء ما لفرض توقف على عدم شيء وفرضه غير وفاما ان يتوقف على عدمه

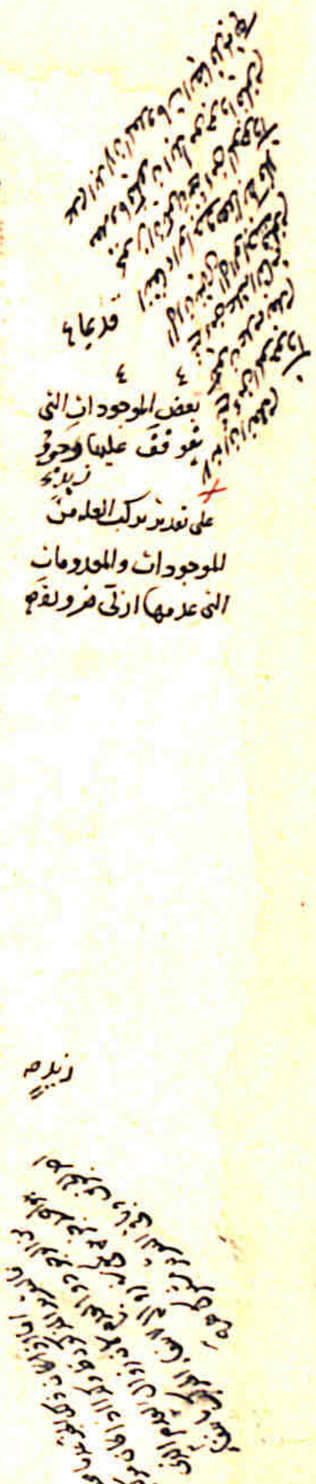
هذه ج

عدمه

لقائل ان يقول لا يجوز ان يتوقف على امر اعتباري مثل عدم الايجاد ومعنى معناه من الانتفاع ونحوه فلا يكون هناك عدم سابق ولا لاحق فلا يتحقق التدبير بما يكون المعنى المعلوم منه عدم الايجاد ولا يخفى ما فيه

ذكر الالف لا اعتبار له ولا يكون المعنى المعلوم منه عدم الايجاد ولا يخفى ما فيه

السابق او عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم زيد
الحادث هذا خلف وايضا نختار جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل هب ان العدم الذي
هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود
الممكن على هذا التقدير يستند الى الواجب والى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود
زيد قديمة فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة
فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم الا انه يلزم قدم بعض الموجود بالضرورة
استنادها الى القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث
بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء ما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه
اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما قرر من وجوب وجود الممكن عند وجود
علته التامة وذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما
واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم وكما يكون زواله بزوال
الموجود فقط لانه ليس الشق الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعني للوجود والمعدوم
وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلهذا عبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم
مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكانه قال اما ان لا يكون
لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي بانعدام عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول
فلان انعدام ذلك الجزء لم يكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما
معدوم صار موجودا او باقي الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء
ما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم
استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام في الموجود واما الثاني فهو ان يكون لزوال العدم مدخل
في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود والفرض وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما
يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر فرد توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علته
الموقوف على وجود بكر هذا خلف لانا فرضنا مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون
مجموعا مفروضا بقاء بكر الموجود لما يحال لم يكن بد من ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات لكنا نقول لو كان بكر
من جملة تلك الموجودات التي فرضنا ها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر
فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا مفروضا زوال المعدوم بزوال علته فيلزم تحقق عدم
عمرو المفروض انتفاء جزء ما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد مفروضا وجود علته التامة بجميع اجزائه
الموجودة والمعدومة هذا خلف لان التقدير في الاول الموجود الموجود وفي الثاني كون الحادث عند فروضا



بعد ما المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا وهو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد امرا اعتباريا
غير موجود في الخارج اذ لا يلزم من اسناء مبداء المحمول اسناء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان لا وكذلك سواء
وجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان الحق امر عدمي فاذا قيل زيد عمر اصدق انه اوجد العدم ولم يصدق ان
الايجاد معدوم لجواز ان لم يوجد العقل لكنه لا ينافي صدق قولنا الايجاد معدوم لجواز ان ليس امرا منحققا موجودا
في الخارج فان قيل نعيد السؤال على ما ذكرتم الا ترى ان الايجاد انما يتعلق بالموجود والمعدوم مالا يتصور معه الواسطة
لان كلا منهما لكن ان يتصور فهو اما ان يثبت فهو للموجود ازلا وهو المعدوم ولا واسطة بين القسمين فالاولى الذي
سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا فهو في
المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلها على امتناع تركب العالم
من موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا تحت عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل
الذي انا اقرره على تقدير مطلوبه والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عن له ادنى تميز فكيف ينسب الى المصنف هو اه
وهو عالم التحقيق وعلم التدقيق ومنشاء التوجيه والتوضيح ومنشاء التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان
ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات و
المعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها المواد لا موجوده ولا معدومة وهو ان المواد بالمعدوم نقيض الموجود
اي ما ليس بموجود وهو يحتمل احد الشقين فعلى المواد اما ان يكون موجودة او لا فيكون معدوما فالمركب
منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبا من الموجودات والمعدومات والكل
باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان
ذلك الجزء الذي بانعدام عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله
بجواز ان يدخل في علة وجود عمرو امورا لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالانتفاء والاختيار ونحوهما من
الامور التي ان جعلتموها داخلة في الموجود فلانم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة
الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات
الاختيار الذي من شانه الانتفاء اي وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار ومن غير ان يلزم الوجوب بل
يلزم الامكان لما مر في الخلاف بين المتكلمين واستحالة ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم
ان زوال كل معدوم لا يكون الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك
الجزء المعدوم الذي هو انتفاء زوال العدم بعض وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الانتفاء الذي لا يدخل
العدم في منهو ما نها كالابوة والاخوة والانتفاء وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا
التقدير وزوالها لا يكون لوجود شيء كما اذا تعلقت الارادة بشيء ثم انقطعت وكما في انه اذا جعلت تلك الامور
داخلة في الموجود مع دفع لزوم قدم الحوادث او ابقاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودا ليس

محققة الا انه لم يصرح به ١٢ انسياقا للذهن الى ما ذكرناه لانه ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المنتهية الى
الواجب ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما ينتفي اليه وجود الحادث مرارا افاده الى عدم المانع بقوله
انه يتحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد بناءً على توقفه على عدم شيء فرضناه عمرا واذا
ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي ينتفي اليها وجود زيد على عدم شيء ما ثبت قولنا
كلما وجد جميع الموجودات التي ينتفي اليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس
النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي ينتفي وجوده اليها بل لما بد من عدم شيء منها وهذا
معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي ينتفي اليها وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى
الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال هذا تقرير الدليل على
امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة
لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي ينتفي هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء
وهذا لا يوجب عدم تركب علته الناقصة من الموجودات والمعدومات لجواز ان يركب عليها ويكون وجود جميع الموجودات
المنتفي اليها مستلزما للعدم الذي له مدخلية العلية ولا شك ان لعدم المانع دخلة في علة الحادث فان قلت الشرط المذكور
في القضية المذكورة يوجب وجود زيد على جميع اوضاع العدم وتقاديره فيشتمل على تقدير ان لا يبقى شيء من الاعدام التي جعلوها داخلة
في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم كل من الاعدام من اللوازم البعيدة بالمكنة الاجتماع مع العدم وهو ممنوع لجواز ان يكون العدم
اعني وجود جميع الموجودات المنتفي اليها مستلزما لكل من الاعدام وليس عدم كل من اللازم مع كل من الملزوم وبالعكس فان قولنا
اذا ثبت القضية المذكورة يلزم ان كلما عدم زيد لم يكن عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات الى آخره مما لا دخل له
في اثبات المطلوب ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان تكون موجودات مع معدومات
لان القضية المذكورة مسلمة بعد ان كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المنتفي هو اليها المستندة الى الواجب وهذا محال
لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما ينتفي هو اليه من الموجودات وهلم جرا الى الواجب فيكون
عدم زيد محالا مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم تبن
على الامكان بالذات لكن الانتفاء في انتهائي الحوادث الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود
العلة لم يكن علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات
فاعل بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة فتأمل
وقد اوجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التي ينتفي هو اليها مما يسعه ارادته او اختيارا
او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فنقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان علة
لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات التي ينتفي هو اليها وهلم جرا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب
وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلة ينتفي شدة المناسبة بين العلة والمعلول ليلا يكون صدور

والا نقول له مما سبق من الدليل على الانقسام الثلاثة

الفاعل

وجوده

بلا مرجح وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان للوجب استعدادا مناسبا بالموجب من المختار فلا يفيض من
الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان واذ قد بطلت ١٢ اقسام الثلاثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود
المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب فان
قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق
منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان تكون لها بداية والحركة امر غير قار الذات فنوع لا يشاع
بقاءها لاستلزام دفعة شيء من الموجودات التي ينتفي هي اليها صحة تلوم ارتفاع الواجب وحينئذ لا يتم البرهان على
امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور لا هو موجودة ولا معدومة
اجيب بانه لا شعور الحركة الا بان يوجد آنا اي كون في مكان او وضع فينعدم ويحدث آنا او وضع اخر
فالآنات او الاوضاع ١٢ اول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوبا بحب بقاؤه فالحادث حركة اصلا فالماهية
الغير القارة لا يكون اثرا للموجب والذات التي تتسم بزوالها كيف توجب اثرا يحب زوالها فان قيل الذات
يكون علة لمطلق الحركة وهو امر سرمدي وان كان افراده بحسب زوالها قلنا ما هية الحركة ليست ما هية
مختصة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة ١٢ افراده بل هي ما هيات عتيدة تركبنا العقل من حدوث كون
ثم عدمه وحدوث كون آخر فان قيل لعل ان يكون المطلق باقيا بنجدد الافراد منه ان لا افراد غير آنية
قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد
والمطلق يكون على نهج واحد في الامكان والامتناع وهنا طبيعة كل فرد تقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق
طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا افراده ايضا لامتناع بقائها كذا
ذكره المصنف تبعا وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة من النفوس
الفلكية لما الى بدايتها وتحقيق هذا المقام موضع علوم اخر وقد يستدل على اثبات الواسطة من الموجود و
المعدوم بان ١٢ ايجاد ليس اعتبارا عقليا للفطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد ولا
امرا متحققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ في ١٢ امور الموجودة
ويلزم كون ايجاد ١٢ ايجاد عين ضرورة بقاء المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان
الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون ١٢ ايجاد امرا اعتباريا عن تحقق ذات الخالق اذ لا يلزم من انتفاء
مبدأ الحمل انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان ١٢ وكذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد
مع ان المعنى امر عدمي فاذا قتل زيدا عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان ١٢ ايجاد معدوم بعض
انه لم يوجد القتل لكنه لا ينافي صدق قولنا ١٢ ايجاد معدوم بعض انه ليس امرا متحققا في الخارج فان قيل نقرر السؤال على ما يبقى اليه ١٢ دفعا انا نقف بالموجود والمعدوم ما لا ينصور معه الواسطة
لان كل ما يمكن ان تفرض فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين

قوله موجودا

وان

مشعر بان الكلام في الحركة بمعنى التوسط
وفيه فيما فان الذات لا يكون لها شعور
بكون الكلام في الحركة بمعنى التوسط فتفهم
خاطر فتدبر

بعد الوجود ١٢

الآخر والا لم يكن الفاعل الاول فاعلا بالفعل
فكذا يجب ان لا يكون فاعلا بالفعل ما لم ينضم
اليه ما ينضم اليه

فالامر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود
والا فهي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لسلامة ورود المنع على بعض مقدماته ودليلنا على امتناع
تركب علة الحادث عن موجود اه ومعدوم اه وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه
يلزم منها بطلان الدليل الذي اتى اورده على تقدير مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عن له ادنى
تمييز فكيف ينسب الى المصنف هواه وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل
والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودا محضا او معدوما محضا او
مركبا من الموجود والمعدوم دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد
بالمعدوم نفي الوجود اي ما ليس بموجود ولا متحيز عن النفيين بتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة اولا فتكون
معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان تكون موجودا محضا او معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم
والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك
الجزء الذي يعدم عمرو بزواله اما ان تكون موجودا محضا واما ان تكون لا موجودة ولا معدومة لان الجواز الذاتي
يدخل في علة وجود عمرو امورا لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان معللوا
داخلة في الموجود فلانم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من العدم
انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان تكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شانه الايقاع اي ترك
شاء ومن غيران يعلل الاختيار ومن غيران يلزم الوجود بلا ايجاب بل لا يلزم الا من جميع احاد المساويين واستحالة
ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم ان زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم
بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التي لا مدخل العدم في مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع
وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلقت
ارادته بشيء ثم انقطعت لا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود بدفع لزوم قدم الحوادث او امتناع
الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يخطر ببالي انسياق الذهن اليه من قوله لا نسلم ان كل ما
يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما ينتهي اليه وجود الحادث
مع ان سياق افاداته الى عدم الغائبة واعلم اني لو لم اجد في شرح هذا الكتاب على تحرير هذا الباب بل توجيه هذا
السؤال والجواب لكفى فلقد رأيت فيه كثيرا من الحذاق فيما ذادوا على اتعاب الكواهل والاعناق واتى لواقفت
بالمصنف في الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق للمرام قوله يثبت اي لما ثبت الدليل
المذكور سالما عن النقض بيثبت توقف وجود الحوادث على امور ليست بموجودة ولا معدومة وكل امور ممكنة
فيجب اسنادها الى علة لا محالة ولا يمكن اسنادها الى الواجب بلا توسط لما بينا ان كانت منتفية في شيء من
الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيء بلا توسط لا يكون لا زمانه وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم

كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال هو هو

وان لم تكن منتفية في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لا ينتفي في شيء من الازمنة
فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كالكلام في هذا الحادث ويلزم قدمها فثبت ان
هذه الامور كلها تستند الى الواجب بلا توسط لا يجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك انها منتهية اليه
بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل العيني والاختياري والوجوب
اذ لو كان اسنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها لمرورة قدم الوسايط
ولزم قدم الحوادث قوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لا استناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة
اليه واذ قد انتفى تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او الوجوب اما ان يكون بطريق
التسلسل بان يعتبر كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون
بطريق كون ايقاع لا ايقاع عن لا ايقاع بالذات حتى ينتهي الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا لبين بعيد بدليل ان العقل جازم
بان ايقاع الحادث مغاير لا ايقاع ايقاعه وهذان الطرفان وان امكن تشبيههما بالنسبة استحالة ان يكون غير الموجودات في بابه
مغايرة ايقاع لا ايقاع للايقاع بالذات بل لا مغايرة الا بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار
دون الوجوب اظهر عند العقول واجرد بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب
ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللا ايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح احد المتساويين وذلك لان
الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح
بل وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة فانها من الحاصل من المصدر وهي الحالة
الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت
بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللا موجودة واللا معدومة اعني الايقاع فلو لم يجب كان
وجودها رجحانا من غير مرجح بعض وجود الممكن من غير موجد واجد والاظهر ان نقول انها تجب على
تقدير الايقاع مرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامور اللا موجودة واللا معدومة
كالايقاع الحركة وبين الامور الموجودة كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثاني
يجب قوله واعلم ان اثبات الامور اللا موجودة واللا معدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن
لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه
موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جايز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة و
قد يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو سلم تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل تنقل
الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث
بذات الله تعالى ولا مخلص عن ذلك على تقدير اثبات الامور اللا موجودة واللا معدومة الا بالتزام جواز وجود
الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه

هذا الرد بدلا يخ
عن تكلف سعد

اولا على سبيل الوجوب

ان يعتبر صدور الايقاع بطريق الصفة وصدور الايقاع بطريق
الايجاب بان يتسلسل الايقاع الى ايقاع لا ايقاع
ان يعتبر صدور
الاحداث الوجوب

مع وجود جميع ما توقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اى وجود الممكن بلا موجد وايجاد وامّا
على تقدير ابطال ٢ امور اللاموجودة واللامعدومة كما يلزم القول بالايجاب كما ان من جملة ما توقف عليه وجود الممكن
٢ نفاع و٢ اختيار و٢ نفاع كما يجب تنبيهه عند يحتف عليه الناظر اذ لا يلزم من عدم وجوده المحال المذكور اعنى الرجحان
بلا مرجح بعض وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للنفاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما واما الثانى فلان هذه والاختيار
٢ امور لا يمكن اسنادها الى الواجب بطريق ٢ ايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انفكاك الواجب فيلزم اسنادها الى
بطريق ٢ اختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب قوله المقدمة الواجبة ان الرجحان بلا مرجح اى وجود
الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اى ٢ ايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهى غنى عن البيان وامّا ترجيح
احد المتساويين او ترجيح المرجوح فمايز واقع واستدل على ذلك بوجوه ٢ الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا
او يكون للراجح او للمساوى او للمرجوح و٢ الاولان باطلان فتعين ٢ الاخيران اما ٢ الاول فلانه لولا الترجح لما وجد
ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون ٢ ايجاد و٢ ترجيح واما الثانى فلان الممكن لا يكون الا بواسطة مرجح خارج
عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اى اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان
الذى هو ثابت فلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على مال من الرجحان
فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهكذا فيلزم تسلسل الترجحات والمرجحات الى غير نهاية
فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح فى الجملة ولو
من الترجيح بترجيح الراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهى الترجيحات لجواز ان ينتهى الى ترجيح المساوى او المرجوح
اى الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح فى ترجيح الراجح بمعنى ان ليس كل
ترجيح ترجيحا للراجح فلا يضر قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوى او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح
فى ترجيح الراجح ثبوت انحصاره فى ترجيح المساوى او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوى
او المرجوح وهو المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوى او المرجوح الثانى ان وجود الممكن مساو لعدمه
نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو العلة اعنى عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد
الممكن يكون ترجيحا للمساوى نظرا الى الذات للمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان ارادة صفة من شأنها ان
يرجح الفاعل بها احد المتساويين على ٢ او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا للملك
فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا ارادته و٢ اختياره لا يعلل بانه لم اختار
هذا دون ذاك لان الترجيح صفة ذائبة لها كما ان ٢ الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون
ذاك فان قيل الترجيح يستلزم ترويحة مرجح المساوى او المرجوح بوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة
قلنا الممتنع هو رجحان المساوى او المرجوح ما دام المساوى مساويا والمرجوح مرجوحا ممنوعة
امتناع اجتماع النقيضين اعنى الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياها لم يبقيا مساويا ومرجوحا

ان مع الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشئ راجحا واخراجه عن حد التساوى مفتقر عن المرجوحية قوله
وهو اى الفضية البديهية ويذكر الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والحكم بوجود الواجب
مبنى على هذه المقدمة اذ العاقل فيما انه لا شك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا
فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجح احد الطرفين بلا مرجح فينتقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل
وهو محال او ينتهى الى الواجب وهو المطلوب وبهذا يظهر ما ذكره المصنف لعله من ان الاستدلال انما يبنى على بطلان
وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق ارادة بوجود
الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد وتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد قلنا ارادة ارادة و٢ ارادته عينها او ٢ ارادته
ترجح لذاتها او تعلق ٢ ارادته ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكماء انما
هو فى ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا فى ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة قوله مع انه ممكن غير محتاج
والاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتنى على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لاحتياجه فى وجوده
الى المرجح فلا تسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل او ذهب الى نهاية او الدور وان عاد الى
الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهى التوقفات و٢ احتياجات فلا الكتفى بذكره واقول
الموجود الذى لا احتياج فى وجوده الى الغير اما ان يلزم ان يكون واجبا لذاته على تقدير ابطال الرجحان بلا مرجح والا لجاز
ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه المقدمة وان
لم يذكرها فى اللفظ قوله وايضا يعنى ان المكلفين فى مقام المنع لا فى مقام ترجيح احد المتساويين وانما يذكرون
المثال سندا للمنع اى لم يجوز ترجيح احد المتساويين كما فى الهارب فى السبع يسلك احد الطريقين المتساويين
فان قيل كيف يتم نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء
اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بديهية وامّا ما ذكره المصنف من ان يجب اقامة البرهان على وجود
المرجح فى المثال المذكور فخارج عن فانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان
السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس
للحكيم الا منع التساوى او عدم المرجح فيه قوله على انا نقول على سبيل الترقى باثبات سند المنع وبعد اثباته يصير
سندا لدعوى الحكماء ويتم بزه ظاهر والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح فى نفس الامر باطل قطعا
اذ كثيرا ما يكون الطريق الذى يختاره الهارب مرجوحا مؤديا الى مهالك وسباع اكثر فبقى الاحتياج
الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا فى المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض
وهو عدم المرجح فى علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان فى اعتقاده لا يستلزم عدم
الرجحان فى اعتقاده لجواز ان يكون راجحا فى اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت فقد سلم
المصنف بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح فى المثال المذكور قلت بطلان
المسلم هو

الترجيح

فان يعنى ان الاحتياج الى المرجح بالذات ولا يستلزم العلم
بالعدم وهو خطأ لانه لو سئل عنه بان نحو الاكل يقبل
الحل واعتقاد كون مرجح الاكل اكلا يقبل الحل واعتقاد كون
ليس فى محل واعتقاد كون مرجح الاحتياج الى المرجح بحسب الفاعل ع

ان ارادته

والاختيار

فيه بحث لان النقض للمدعى والنقض
اعتبر مقدمة فكيف يصح نقض

الايجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره الذي يصير احد المتساويين راجحا
ليؤثره الفاعل قوله فعلم مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في
ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب
ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان
هو الوجود لا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه حينئذ يكون معدوما
فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص
الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود
الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال قوله اذا
عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره
ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما
المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي
وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالجبر اي عدم
اختيار العبد في فعله منتف اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظ اذ الجبر انما
كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه في المقدمة الثانية الا
ان اثبات المطلوب اعني عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط ليلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من
التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل
وباختياره قولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار
قلنا هو باختياره ولا نم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب
عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام اي و
جود جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على توقف ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل
ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست موجودات
حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو
الظاهر لما مر من ان اسناد الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل
بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع
اي وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا
لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد
اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشر المصنف رحمه الله ههنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان عدم الوجوب

اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة قوله فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق قد ورد في الحديث ان القدرية مجوس
هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر
والقبيح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله تعالى
خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضاها فبهذين الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى و
المحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى
واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمصنف اورد على ذلك دليلين الاول
حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود
ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم
انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بان الله تعالى يخلقه عقيب قصد
العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول خوارق العادات
وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز
ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد
الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله
بخلق الله تعالى على ما هو المدعى قوله وان لم يكونا صادرين عنا لا يكون الارادة الا مجرد شوق هذا الكلام عين صالح
للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد او داع يدعو الى تحصيله لما يعقل او
يتخيل من ملائمته وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي نشتاق اليها ليس بلازم
لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق
الارادة دون القدرة وبالعكس قوله وايضا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وما لا نقدر فان قيل
كيف يستقيم هذا والاختياري ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك
كميل الاثقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى صبب وهو ما انحدر من الارض وكذا الفرق في الترك بين ما
نقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالي وايضا قد نجد
في الفعل الاختياري باعثا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالمشي الى محبوب بخلاف المشي الى مكروه قوله كقطع مسافة
بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الا ان الفقهاء ينكرونه قوله
ثم القصد جواب سؤال مقدر تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيار
للعبد والا لتسلسلت الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات
الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ
لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن عن الترك وهذا

يريد ان هذا القدر انما نقول به في الامور اللاموجودة فقط فغاية ان يكون
المخلوقية لله تعالى في تلك الامور بالمعنى المذكور مما لا يقع فيه نزاع وان هذا
لا ينافي ان يقع نزاع في الفعل الموجود اعني الحالة المذكورة انها مخلوقة
لله تعالى لا بالمعنى المذكور في الايقاع بل بمعنى انها مخلوقة لله تعالى قصدا بحسب
الله تعالى الموجد اياها والمؤثر فيها قصدا ويكون للعبد فيها بالكسب لا غير
مدخل

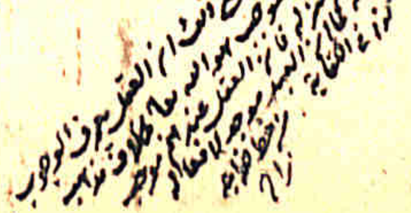
بنا في خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك ولقايل ان يقول لو كان الاستناد الى مخلوقات الله
لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى
بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه
الجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يمكن في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في
الموجود كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثانية قوله برهان اخر هذا هو الدليل
الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا اي فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر
لا موجود ولا معدوم لا في امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شيء
او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع
العبد فيه اي تاثيره الاختياري واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات
المستندة الى الواجب فيخرج عن صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما
سابقا فهو قديم لا صنع فيه وان كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء
ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم مدخل في
زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك
الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر في امر ما
ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة
حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجود خالقا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها
كوجود العبد وقدرته وسلامة الاته ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد
امر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما مقرون بقدرة الا انه
في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة
وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد
ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل
امر خارج من ذاته واثر الكاسب صنعه في فعل قايم به هذا ولكن لقايل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد
وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل
الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقايلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينازعون في توقفه على
امور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين هذه

المسئلة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس
بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها مما له قصد الى صدوره وصحة الصدور غير القصد اذ ربما
يصح صدور الفعل لا بقصده وربما بقصد ما لا يصح صدوره عنه وصحة صدور الفعل عن الفاعل واللاصدور
هي المسمى بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور الا بعد ان يرجح احد الجانبين على الاخر والترجيح انما هو بالقصد الذي
هو المسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور عنه وعند فقد احدهما يمتنع و
القول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيح
بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله
بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل
انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن
ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا تكون بقدرته و
ارادته دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر الى
اسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب
القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا
ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدوره وعند مراده فالحق لا جبر ولا تفويض و
لكن امر بين امرين قوله ثم اختلاف الاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما
هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات
راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح
ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله خلقها ويقبح من العبد كسبها
فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو
ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن او قبيح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند
الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السالفة انما يكون لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي
عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا واعجب من ذلك توضيحه سند المنع
بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقايصه حيث يحمد عليها ويذم وادعاؤه التناقض في كلام
الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح
بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب او العقاب في الاخرة ولا ادري كيف ذهب هذا على المصنف
هواه حتى ذكر في سند المنع ما ذكر ثم اورد ما هو مذهب الاشعري ~~من ان الفعل ليس لذاته~~ على سبيل الترديد
والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته او

او لصفة من صفات ذاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة الثواب او العقاب بل
كل ما نص الشارع به او بدليل على استحقاق المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل
يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المصنف من تلفيق العبارات وتحقيق الاستعارات وتعديد الاسجاع وتكثير
الافراع فلعله عند الاشعري كصرير باب او كطنين ذباب والله اعلم بالصواب قوله في ورائه الصواب من ورائه
قوله وعند بعض اصحابنا رحمهم الله تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق
اول اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا
لتوقف على نص آخر بوجوب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان
بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على
ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي
عليه موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص
آخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او باول فيدور او بثالث فيتسلسل
والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة
الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونهما عقليا كا
لتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله
وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او بحكم الله القديم
بوجوب اطاعة الرسول غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي
قوله وكذلك امتثال او امر النبي عليه ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب
امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت
بالادلة القطعية بمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله
اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم
تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشارع
في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات قوله فلان الاصلح واجب لا خفاء في انه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل
والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله
تعالى شيء ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره
عن الله تعالى كرعاية ما هو اصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك قوله وعندنا الحاكم
بالحسن والقبح هو الله تعالى لا يقال هذا الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا
يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بهما اما بلا كسب كحسن تصديق

علما ضروريا

ومعنى ذلك ان العقل يعرف الوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب لافعاله [illegible]



رد على صدر الشريعة

بوجب

هو

مذهب

النبي عليه وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان
الا بالكتاب والنبي كاكثر احكام الشرع قوله بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح
والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى
بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان
لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل ووقوعه دائما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد
الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد
العلم وتوجيهه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وقد يقال ان
النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف رحمه الله اقرب وانسب بتفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا
بتوسط فعل آخر قوله ثم ذلك الشيء لفظة ثم اشارة الى ان الشيء الذي لاجله يحسن الفعل او يقبح يجب ان يكون بالآخرة
حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير
متناهية نظرا الى نفس الاشياء بمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن قوله فيجب ان نعلم المركب المشتمل على
حسن او قبح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه او ببعضها مع قبح البعض الآخر او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع
اجزائه او ببعضها مع حسن البعض الآخر او بدونه فالمصنف رحمه الله خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعني
ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا
حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح
والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى
انه اذا كان الشيء حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح قوله وكذا القبيح ينقسم
خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته او لا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه وكل من الجزء
والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق من ان الحسن او القبح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو في بعض
الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء وانما اطلق لما ذكر ان
الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشيء
معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه تغليب باعتبار
ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي
لا محالة تكون جزئيات مشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا
المركب الاعتباري يكون الحسن راجعا الى جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن
لمعنى في نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف
بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما يقال ان الدار حسنة في نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها قوله

قوله

والفرق بين الجزء قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون
الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره و
الكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن او القبح لذاته فيما يختلف باختلاف
الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن او
القبح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه قوله اما الاول اي المامور به الحسن لمعنى في نفسه ثلاثة اضرب لانه اما ان يكون
شبيها بالحسن لمعنى في غيره اولا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف به اولا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره
مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال
لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به لا لذاته ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان
الاتيان بالمامور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام
انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف او لا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه و
اعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا
ولذا عبر المصنف الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا
به لمعنى امر الوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار امر الندب
لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المصنف رحمه الله بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر
بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره قوله واعلم ان المنقول يعني ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان
ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه
مع تمكنه من ذلك كان مومنا عند الله غير مومن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون
التصديق كان مومنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق
وانه عمل القلب وبان من احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان انتفى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء
من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون الشهادة من الايمان وبان النبي عليه السلام كان يامر بها ويكتفي بها
اهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففي حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون
تارك الاقرار مع تمكنه منه مومنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان
من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فسيجيء جوابه ولقد طال
النزاع بين المصنف رحمه الله وبعض معاصريه في نفس التصديق المعتبر في الايمان فانه التصديق الذي قسم العلم
اليه والى التصور في اوايل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية كرويدن
وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها
وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع

كما فعله ذلك المعاصر

كما فعله هو ايضا

ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالايمان
وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى
هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار
وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية
كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وذكر المصنف رحمه الله ان التصديق امر اختياري وهو نسبة الصدق الى المخبر
اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا
قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي
يعبر عنه بالفارسية بكرويدن من غير ان يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو
عمل اللسان داخلا في الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان فجوابه ان الايمان وصف الانسان المركب من الروح
والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان
وتعين فعل اللسان لانه المتيقن واظهار ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي هو فعل اللسان راس
الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان المامور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود
الامر به او لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل نفسه قوله كالزكوة يريد ان اعلى درجات
الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة
التي تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره ثم في الزكوة والصوم والحج
فانها مع احتمال سقوطها ومع عدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري
وشكرا للنعم وعبادة لمن يستحقها لا يقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود ولذا لا تحسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافي
الحسن لعينها بل يوكده الا ترى ان الايمان بالله حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت
حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف
كالايمان والصلوة المامور بها ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود الاصلي بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل
المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه تشبه الحسن بالغير وتحقيق
ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر
فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فههنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست بالنظر الى نفسها بل بواسطة
امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسايط وانها في حكم العدم
حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص للمال
وانما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من
النعم وانما يحسن بواسطة قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى الانسان زجرا لها عن ارتكاب

اي ما مر بطريق التفصيل واما بالاجمال فلا نفهم منه الا المعنى الذي يعبر عنه الخ

للبيان م

حسنة م

الشهوات وابتاع الشهوات والحج في نفسه فعلٌ للمسافة الى امكنةٍ مخصوصةٍ وزيارةٌ لها بمنزلة السفر للجهاد وزيارة
البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم ابتداء ياه واضافته اليه تعظيمًا له ولما
الثاني فلان الغير والبيت وان كانا يحسنان لاحسان والزيارة نظرا الى النفع والشرف لكنهما لا يحسنان هذه
العبادة اعني الزكوة والحج اذ العبادة حق الله به خاصةً ولا حسن ان تقال الغير انما يحسن لاحسان من جهة مولاه
وهو انه لا من جهة العباد والبيت لا يحسن الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت
بحسب النظرة محلًا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها وكانها
مجبولة على المعاصي بمنزلة العادي على الاوراف فما لنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فشرط حسن ذبح الحاج وزيارة
البيت وقهر النفس عن درجة الاعتياد وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنًا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة
خالصة بمنزلة الصلوة وقد قال ان هذه الوسايط لم تعبد لها دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم تجعل الحسن باعتبارها
واعترض بان الوسايط كذبح الحاج وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد لا تفي الحاج وشهوة النفس
وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس
الحاج او الشهوة ليست كذلك فلم يصح المصنف دعواه بان الوسايط هي الذبح والقهر والزيارة المخصوصة
ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة صح لا سلام ان الواسطة هي قهر النفس حاصل
الفقير وشرف المكان والمقصود حاصل بالمصنف دعواه قول يرد عليه فقد مضى بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو
ان حسن هذه العبادات الثلاثة وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناءً على ما ذكرنا
فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحسن بها هو حسن لعينه كالصلوة وجعل من قبيل الحسن لمعنى
في نفسه لما يجد كونه مامورًا به كما هو راي الاشعري واما المصنف فعد احاب بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل
جهة حسنها كونها مامورًا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها الا ان لا نسلم
المطلق ينفي حسن المامور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان
العقل يحكم بان طاعة الله وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانًا بالمامور
به وعند الاشعري لا يحسن ذلك عقلًا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان
نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانًا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون
حسنه لكونه اتيانًا بالمامور به كالزكوة ونحوها ويشرط في هذا النوع ان تكون الاتيان به لاجل كونه مامورًا
به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد
الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانًا بالمامور به صار
النوع الثاني مغايرًا للنوع الاول والا فالاتيان بالمامور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا
بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانًا بالمامور

حسن لمعنى في نفسه

والاول يثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لم يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء المنوي
لذاته باعتبار كونه اتيانًا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطًا للصلوة فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة و
نحوها هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مامور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمامور به والاتيان
هو نفس المامور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريًا ومعنى حاصلًا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو
الهيئة الحاصلة الموقعة فاراد بالمامور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه
واحداثه فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المامور به مع ان الكلام فيه قلنا المامور به في الحقيقي هو الايقاع والاحداث
فحسن المامور به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسن لعينها فتكون كل
منها حسنا لجزئه فتكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا تفيد
كون العبادة جزاءً منه لجواز ان تكون خارجًا عنه صادقًا عليه ولا كذلك اذ ليس جزء من مفهوم شيء منها
كالصلوة قول نفي كونه عدلًا واحسانا لا نزاع للاشعري في كون العدل عدلًا ولا احسان احسانا قبل
الشرع وانما النزاع في كونه مناطًا للمدح عاجلًا والثواب اجلًا قول فالاول بالزكوة وامثالها دل على حسنها
لمعنى في نفسها لعايل ان يقول لم انه امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه
قول ذلك الغير اما منفصل عبادة فخرج لاسلام فخرج منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودًا لم يتأد
بالاتي فيدخل حال اداء المامور به الحسن لغيره فخرج بقيد ان الاتيان بالاتي بالمامور به بل ينفع الى اتيانه به
على حدة وهذا معنى كونه منفصلًا فكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقايم بنفسه
ما لا تنفع في الخير والاشارة الى التعيين للغير كالجواهر له فان مثل اداء الحج مثلًا عرض وكيف يقوم
بنفسه وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قايم بهذا المامود
به تنبيها على ان المراد بالقايم بنفسه وبالمامور به الحاصل بالمصدر المنفصل عنه وغير المنفصل قول فلا يحتاج اي
الوضوء في كونه وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة انما تنفع الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه
طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته قول كالجهاد فانه
حسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة فانها تحسن بواسطة الغير الذي
هو قضاء حق الميت فالغيران امران حسنان حاصلان بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة
لا منفصلان عنها وعبارة فخر الاسلام انهما صار احسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت فهما تاديا
نفس المامور به اعني الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان ان لا انفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين
عدم الانفصال بمعنى تاديه بنفس المامور به وعدم قيامه بنفسه الا ان اداءه بالاتصال التغاير و
التباين بحيثيتين لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير قول ولما كان المقصود يعني ان المامور
به الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرًا له بحسب الخارج ايضا كاداء

ما حسن لمعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير تاديه بنفس المامور به والمراد بالقايم بنفسه ه

وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت

الا ترى ان ه

المخ والسيئ فلا شبه له بالحسن المخ في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله
فهو شبيه بالحسن المخ في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن المخ في نفسه فان قلت لم جعل
هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لغيره دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه
لما جعل ههنا الارتباط الوسايط وصيرورتها في حكم العدم بخلاف تلك فهناك وقد يقال لان الواسطة ههنا كثيرة
الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت فيما قبل قوله والامر المطلق عبادة فخر الاسلام ان الامر
المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور
به وكذلك لكونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحمل الضرب الثاني بدليل فيحمل المصنف القسم الاول على الحسن لغيره
في نفسه والضرب الاول على ما لا يحمل السقوط لمعنى في غيره كالجهاد وما يحمل السقوط او شبه الحسن لغيره من
الحسن المخ في نفسه كالصلوة والزكوة في الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال
سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان استدلاله وهو ان كون المامور
به بطريق الاداء عبادة يوجب ذلك لا يدل على كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف
به ولذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به فالاولى ان
المذكور في سائر الكتب ان الاول والمطلق ينصرف الى المامور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به
وذكر في شرح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول وهو ما يحسن لعينه حتى لا يحتمل
به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يحتمل القسم الاول اعني ما يكون
حسنا لمعنى في غيره وفصل هذا غير عزيز في عبارته في الاسلام بنحوه قوله والفرق بينهما ان المنهي متقدم لمعنى ان
الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر فيكون ان الامر والمنهي بعد ما تعلق بما هو حسن والموجب منافاة بمعنى ان الامر يوجب حسنه
من جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا ما قال ان حسن المامور به عندنا
من مدلولات الامر عند الاشعري من موجباته قوله ولهما ان نحاطب المحذور بالجمعة معناه انه لم يؤمر بالفاظ الجمعة بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى احدهما انذفع الامر قوله فصل ذكر في الاسلام ان من الحسن لغيره ما
ثالثا يسمى الحاصل وهو ما يكون حسنا لحسن شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من
اداء ما لزمه وحاصل كلامهم ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة فتوقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار
حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث لقدرة وتفاريعها والاولى ان فيه نوع تكلف وان جعل من اقسام
الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته فلذا افرد المصنف لهذا لكل المباحث فصله على حدة
ذكر ان التكليف بالايطاف اي لا يتعلق عليه غير جايز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله والسعي
حصول ما لا يكون حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على ان الحسن والقبح العقليين الثاني انه مما اخبر الله تعالى
بعدم وقوعه في ايات كثيرة كقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما

اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال فهذا الطريق لكن لا يستدل
الا به على عدم الجواز والحال فالظاهر فيها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال الحال انه يشعب
البحث الى قسمين احدهما انه لا تاثير للقدرة الحادثة في افعاله بل الله تعالى خلقها عقيبها ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما
سعى والتكليف قبل الفعل لعدم تحقق الفعل فيه لان استدعاء الفعل متقدم عليه ان لا يشعر به في المستقبل فهو حال التكليف غير
يتطيق قوله وهو غير واقع بالايطاف اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقايق والاجماع منعقد على
عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والايات ناطقة واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا
في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا
للاشعري والنزاع في وقوع التكليف بما علم الله انه لا يتاتي او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل
النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليفا بما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو
ما لا يطاق لمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى لما ثر العبد في
افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق المتوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب
علم الله جهلا او وقوع الكذب في اخباره فايمان الجهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع
واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن كونه مقدورا له اي عن كونه متمكنا من ايجاد الايمان بقدرته واختياره
القصد اليه غايته ان في الباب ان الله تعالى لا يخلق فيه القصد عقيب قصده وانما قصر الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذاتي
غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب الا انه دفع بما قال ان وجه التكليف
تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع
باستطاع بمقدور ولقايل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم الازل
بكل شيء انه يكون اولا يكون وهو يلزم الوجوب او الامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم
ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على تبع المعلوم وقوعا وعدما وقوعا ويمكن في الجواب ان الوجوب
او الامتناع بواسطة علم الله تعالى او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى علم انه يؤمن اولا يؤمن
باختياره وقدرته فعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار وقد تعالى في نحو دليل الاشعري
او لما جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته دلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه
بان لا يصدقه وهو محال فلزم وقوع التكليف بالمحال بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك ولا
تعلق الجواب بما قال ان تكليف بجميع ما انزل انما كان قبل اخباره بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق
بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه قوله وعنده اي لو كان التكليف بما لا يوجد لتعذر العبد تكليفا بالايطاف بناء
على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري في ان العبد
مجبور في افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم قوله

العلة ٤
حتى حال لا خرج عن جو
الامكان اي عن ان يكون
مقدورا او مختارا الخ

لمعنى في نفسه

منع على قال لا يحمل السقوط

بخلاف وعدل عن قوله ويحمل
الضرب الثاني الى قوله ويشرف
عليه شمل الحسن لغيره

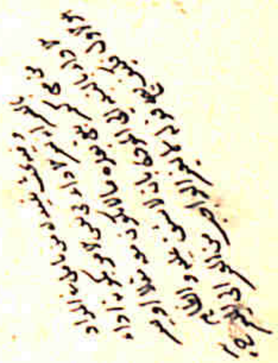
والجواب

ثم عندنا يعني ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده وكل حسنا يعني ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا تكليف بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب وما لا تكليف بالحكمة والفضل بيته وترك الاحسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا تكليف بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف بما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لم يجب عليه الترك لكن تركه تفضلا واحسانا قلنا نمنع عدم الجواز وهو المدعى بل سنبين عدم الوقوع قوله لعدم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل نفي الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الاول والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفي الوجوب عن القدرة واجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفي الوجوب ليس كذلك لما سيعرف من ان نفي وجوب الصلوة هو لزوم الوقوع بهيئة مخصوصة موضوعة للعباده عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك نمنع ان التكليف لا يبقى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الركوع قبل الحول الثاني ان سلم اشتراط التكليف بالقدرة هو انما لم يتم التكليف الا بامكان تطبيق العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند وجود الاداء وعدم تحققه عند تحقق سببه لوجوب قبل المباشرة لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة مع قوله لانه قد تنفك اي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فح لا يحتاج الى القدرة التي منشأها الجانب الايسر هو الاداء قوله من غير حرج غالبا قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يمكن منه بدونها الا بحرج عظيم في الغالب في قدر بين الغالب والكثير وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعز بالصحي والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والبالستانادر وهي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب الاداء كل واجب فضلا من الله تعالى قبل العذرة التي يمنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل شرائط سلامة الاسباب والآلات قبل قوله بكثير ناد به قوله فعل الفعل ومعه وبعده واراد بالقدرة الموثرة المجموعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات على احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان تكون قبل الفعل لم يمتنع تكليف المعلول عن علة التام اعني جملة ما توقف عليه لما مر في فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة التي شرط بقدمها على وجود اداء العباد ات هي سلامة الآلات والاسباب لا القوة الموثرة المجموعة لجميع الشرائط الموثرة فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة يعني القوة الموثرة المجموعة لجميع الشرائط فنقول ان الفعل يدوم بها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والجواب ان قبل المباشرة مكلف بانتفاء الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل هذه الحالة بناء على عدم علة التام مما شانه كون الفعل مقدورا ومختارا له يعني صحة تعلق قدرته واراداته وقصده الى انتفاعه وانما المنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا اندفع ما قال ان الفعل بدون علة التام ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال سلمنا في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل قوله او نقول جواب بالنقض عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية الحاصلة بان ما لا يجب اداوه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء قوله ولا يشترط تمثيل ان يكون جوابا نقضيا عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلام يعني ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المنتفي بحيضه هذه القدرة وبقاؤها هو حيضه لا الاداء واما الممكن من الاداء مع بقائها بل يمكن مع دوام امكانها وبوجودها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ايضا بدونها وكما لا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو الظاهر وكما يلزم تكليف ما لا يطاق في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المعتاد من ان القضاء انما يجب بالسبب الاول لا بنص جديد وقد استدل على عدم اشتراط هذه القدرة بالاداء بانه يلزم في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس في كل ليلة اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت فلا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما يعز ليظهر اثره في المواخذة في الاخرى كما يجب بقي عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمواخذة مع ان الموت مجوز كما يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قال لا فرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما ان كان مطلوبا لبقاء الفعل فليس بقاء القدرة اذ لا تصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا لا واجب يكفي بوجود القدرة في النفس الاخير في الواجبات بوجوب امتداد الوقت ليظهر اثره في حق المواخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة بقي في الذمة لوجود القدرة قوله لان الزاد والراحلة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى اشترط بقاءهما لبقاء وجوب الحج تم الظاهر انهما من قبيل الآلات التي هي وسايط حصول المط فجعلهما من القدرة الممكنة مسامحة غير صافية بسلامة الآلات والاسباب على ما زعم المصنف لزوال القدرة اليسرة ما لو وجب السير على الاداء اي ليسر قدرة العبد على

اداء الواجب ولا ظهر ان يقال يشترط لاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كما مر من الدرجة الثانية من القدرة الممكنة فلهذا اشترط في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه لما انه يتيسر به ايسر حيث لا ينقص اصل المال وانما تفوت بعض النماء والقدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واداءه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم تشترط بقاءها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرطا للانعقاد دون البقاء بخلاف اليسر فانها شرط فيه مع العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب لمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فلا تؤثر فيه القدرة الميسرة واذ جعلت بصفة اليسر فشرط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا تصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان تكون لا او بالعكس اذ الفعل لا تصور بدون الامكان وتصور بدون اليسر **قوله** فلا يجب بعد ما امكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يسقط لوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي رحمه الله واما اذا لم يمكن بان هلك المال كله تمام الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل في صورة الاستهلاك بان سقط المال برفع حامله او يلقيه في البحر فدا سقط القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر فلم يسقط الوجوب عنه او نقول بجعل القدرة الميسرة ما فيه تقدير اذ جرا على المتعارف ورد الما فضله من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير **قوله** وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من اداء الزكوة لما توقف على ملك النصاب بل بكفي ملك قدرة الموذى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والآلات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل هو من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لا من شرائط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسير الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله وتبع ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما تكون ايتاء الدرهم من الاربعين اعسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاءه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب شيء واحد لا تتكرر فلا شرط دوام شرطه فان قيل ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينفي بانفاء البعض وبتدارك ما فيل

نظر للتغيير

ان نفرع قوله فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب على قوله وشرط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع **قوله** لما صدقه الله عن ظهر غنى اي لله صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب ظهر الثلب وهو كناية عن القوة اذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده والله استناده وقد استدل على اشتراط الغنى له عليه وجوب الزكوة بآية هذا الحديث فانه ينفي الوجوب عمن لا غنى له اذ كثيرا ما يوجد الصدقة عن الفقير وبآية بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير وهو لا يعد المرء اهلا للاغناء الا بالغنى كما لا يعد اهلا للتمليك الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكوة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السوال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلذا جمع المصنف رحمه الله بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف اهلية اغناء الغير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدايد الفقر والجزع على مكابد الحاجة فلا بد من اهلية الاغناء المامور به عن الغنى الشرعي لئلا يودي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه افضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لا منافاة بين عدم وجوب الصدقة الا على الغني وبين كون الصدقة الغير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال ما هو اصعبها واعلاها واذا لم يمكن بان هلك المال كله تمام الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل في صورة الاستهلاك بان سقط المال برفع حامله او يلقيه في البحر فدا سقط القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر فلم يسقط الوجوب عنه او نقول بجعل القدرة الميسرة ما فيه تقدير اذ جرا على المتعارف ورد الما فضله من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير **قوله** وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من اداء الزكوة لما توقف على ملك النصاب بل بكفي ملك قدرة الموذى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والآلات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل هو من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لا من شرائط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسير الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله وتبع ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما تكون ايتاء الدرهم من الاربعين اعسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاءه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب شيء واحد لا تتكرر فلا شرط دوام شرطه فان قيل ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينفي بانفاء البعض وبتدارك ما فيل



التكفف

لتناوله المعدم والمنزه

قوله لان ذا اي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في آخر العمر وبعده لا تصور اداء الصوم فلا يتم ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى تعلم ان المراد به العجز عن المال مع احتمال تحصيل القدرة في الاستقبال **قوله** في ان تحقق القدرة اداء بها ملك الرقبة او تبعا لا القدرة الحقيقة المجتمعة لجميع شرائط التاثير لانها لا تكون بدون الاغناء فلا معنى لوجوبها و

وشروط الاعداء قوله الا ان المال هنا غير معين بعد الخ جواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب الكفارة بعد هلاك المال بما به مال اذا قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فكون دون الزكوة قوله واعلم اعترض المصنف بقوله على قولهم شروط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لانا نعلب العسر عسرا اولانا نودي الى فوات اداء الزكوة فانا اذا اخرنا اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لانم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انعلب العسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد العسرين وهو الفناء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسرا وبقاءها عسرا آخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانا انما فوتنا بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفوات ان يعين محل للصرف اليه ولصاحب المال اختيار في اختيار محل الاداء فلعله حبس به هذا المحل لعلمه بانه لو مضى عليه الحول لودي من محل آخر الا ترى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحيث لو سلم اليه لودي من ثمنها لا يوجب ضمان الدار ومنع المولى العبد المديون عن البيع او عن العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان منع انعلاب العسر الى العسر انما يجب بطريق ابجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبنا على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نعين الميسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير السير عسرا وبالعكس فلشمول قوله انه الميسر لكل غير قوله فصل في تقسيم المامور به باعتبار او غير قائم به وهو الوقت كالصلوة وما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حالة المامور به في نفسه فلهذا اجعله في الاسلوم في الدرجة الاولى وقال في هذا التقسيم لا بد من تدنيه على الدرجة الاولى اي لا بد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذي في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية مبتنى عليه ادلة عام القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الوقت وغير الوقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك مقطع احكام الاسلوم قوله مطلق ووقت المراد بالوقت ما يتعلق به وقت محدود بحيث لو كان الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت محاله قوله اما المطلق فعلى الذي اختلفوا في موجبه فذهب كثير الى ان حقه الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهو والمراد بالفور المبادرة بالعود امتثال المامور به عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به متراخيا عن ذلك الوقت المتصل بالاداء اصلا على ان المراد بالتراخي عدم التعيد بالحال لا التعيد بالاستقبال فالتراخي عندهم اعم من العود وغيره وذلك لانه يدل على كون مطلق الامر للتراخي فان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق في عدم القرينة يثبت التراخي بضرورة عدم قرينة الفور لانه لا واسطة بينهما لانه لو كان لمعارض ان يقول جاء للفور وللتراخي فلا يثبت التراخي الا بالقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها بان الفور زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المقصود ولا دلالة للامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة قوله او لا يكون كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارة والنذور على

النذر وقضاء رمضان من الوقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والاظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا لوجوبه قوله ونسلم انه مشكل حتى التعميم ان يقال الوقت اما ان تضيق وقته اولا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته وقوعا اما ان يكون سببا كصوم رمضان او لا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج او يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء او لا هذا ولا ذاك او سببا لا معيارا او بالعكس قوله واما وقت الصلوة المودي من الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزومها ووقوعها في ذلك الوقت شرط فيه فوقت الصلوة ظرف للمودى اي زمان يحيط به ويفضل عليه وهو ظاهر وشرط لاداء ادائها بحيث لو اداها بدونه مع انه عزيمة داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمودى لان المختلف لاختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة فان قلت نظر فهم الوقت للمودى تستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فله نسلم انه لزوم بين حتى يستغني عن ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت واستناد الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المودى اي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كان المؤثر فيه بالنظر الينا بسببيته من الله على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشراء مع ان المؤثر في الحقيقة هو الله وان في العبادة شكا فاقيم المحل مقام الحال والمتعارف على ان السبب نعم الله ثم اختلف في الحال لتختلف نعم الله واستدل على سببية الوقت بوجه كل منها اما ان يفيد الظن بالعلة لغيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان دخان المطعون مزايد بكسر الراء اذا زاد الى ان بلغ حد القطع كشجاعة علي تفيد القطع بوجوده وفيه مناقشة لا تخفى قوله او لغيرها اي لغير الصلوة كغير الوقت حيث يصح في وقته الكامل ويكره في اوقات مخصوصة ولنسدة غير وقته ولاصالة اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف والشرط الا انه لا قدح في كونه اماراته السببية بعم يرد عليه ان المتغير هو المودي او الاداء والعدمي سببيته لنفس الوجوب قوله ولتجرد الوجوب بتجرد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشيء مع الشيء اماراته كون المدار علة للدائر قوله فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما قال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكوة على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري كانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب اولا الاداء بل لوجوب الاداء ولا شك ان وجوب تقديم الاداء عليه بالاجماع شرطيته له لا سببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق ان بطلان تقديم الشيء

على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية
وقد يقال ان احتمال الشرطية قايم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد
مدلوليه بمعونة القرينة قوله ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ولكل منهما سبب حقيقي
وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه
الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك وجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى
وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرايط التاثير فهي لا تكون الا
مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا اي ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب
كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب
الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الالات فتعين ان تكون مع الفعل وقد صرح بذلك في
بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على
الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء
فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل قوله والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف
الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في
الاجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون
وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من
غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى ياثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض
او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتاخر الى زمان ارتفاع الموانع وحينئذ افترقوا ثلاث فرق فذهب الجمهور
الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق
الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النايم والحايض ونحوهما قضاء بعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى
لا يكون فعل النايم والحايض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم
يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع وتسميته وجوبا بدون
وجوب الاداء ليس هذا الا بعبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب
الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين رحمه الله بالغ في رده وانكاره وادعى ان
استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا وانما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهار الله تعالى
والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصايم فاعلا فعلين الامساك
واداء الامساك وكذا كل فاعل كالاكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والاخر
اداه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء للواجب البدني مبني على

عين

مذهب ابي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات
والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها فبالسبب يجب تلك المعاني ويشتغل الذمة بها
وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي يحصل تلك المعاني بها او معها فيكون التحرك والسكون من
العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نايم مثلا بعد زوال النوم
ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرايط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكفر وهو يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختياره الوقت تخفيفا ومرخمة فان
اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف
الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي
من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم
من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل
الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في
تغايرهما ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المال
البدني اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه عن العدم الى الوجود الخارجي
الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال اخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة و
جعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين
الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور
مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون عاقلا كالنايم والصبي ولا التصور في الجملة
اذ لا معنى لاشتغال ذمة النايم او الصبي بصلوة او مال يوجد في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء
بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المصنف رحمه الله الى ان نفس الوجوب هو
اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا
وهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم
ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في
الذمة نفس وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء اخر فهذا
وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النايم والناسي وصوم
المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب
واهلية المحل وايقاعهما من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن
اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن فلا

يجب اداؤه الخ بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة غيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنايم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل لاختيار ذلك الشخص بدون لزوم انتفاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الانتفاع وان اريد لزوم وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بانتفاء اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء والظاهر ان بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه بحال فيما مر العذر ان يوقعه الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشرع يلزمه قبل المطالبة ان يودي الخ عند المطالبة ولا يلومها الا انتفاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم انتفاع الفعل واداء الحال في زمان ما بعد تجرد السبب وجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم المريض المسافر اداء للواجب وانتانا للمامور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب فيلزم الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل الخ اشار بمثل المامور به الى انه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء الخ اي المطلق فقد يكون نفس الفعل فيما تم بتركه وتفسد الى العذر ه يعني سلامة الاسباب والآلات وقد يكون بقاء الى وجوب القضاء بنوعيه حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب بتعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شئ غير الوقت والخطاب بتعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب لكل شئ غيرهما صالح للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب والعلة ان نفس عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يتعرف حاله النوم قبله وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يتعرف الوقت في ايام افاقته كما في الواجب المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود الخ قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن العامور من الاداء الخ انه لا يشترط وجودها عند الاداء بل عند الاداء فان الذي عليه كان يعود الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم وتمكنوا من الاداء وفاقا في ذلك كالمريض يؤمر بالقعود لتمكنه لذا بناء قال الامام فاذا اطاقوا ائتموا فاتموا الصلوة اذا امنوا من الخوف فصلوا بلا ايماء قوله فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد المؤثر حصول الخ في نسخ صلاحية للوقت للسببية قوله لو كان السبب بذاته الخ يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشئ الذي تدعيه السبب انفعا او غير انفاع في لزوم

انفاعا من الوجوب هو لزوم انفاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع لا انفاع وفي هذا دفع لما قال ان الواجب ربما يكون الفعل فيه لا انفاع فيكون نفس لزوم لا انفاع نفس الوجوب لا نفس وجوب الاداء قوله اذا كان الوقت لا خفاء في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى نفع اذا اتى بأي جزء من اجزاء الوقت فيه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يودي بنية الفرض والاداء ولا يسمى بالتأخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت الخ اخرج به الظرف عن وقفه على ما بيأتي وقله فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان العلة ان وجبت بعد الوقت فهو الاول والثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين طرفي كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرف يقتضي احاطته والسببية التقدم وقد يثبت اول فاتنفي الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين وقله لما وجب على من صاد اياه للعلة في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا اقل الوقت على التعيين والا لما صح اداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب وادائم سعين الاول ولا آلة فهو الجزء الذي يتصل به اداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا جهة للعدول عن القريب الى البعيد المتعذر فان قيل المسبب هنا نفس الوجوب على الاداء الخ يعني لا اتصال به قلنا نعم لكن الوجوب يفضي الى الوجود اعني الاداء فيصير هو اذا فيه مسببا بواسطة فيتعين الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول بعين لعدم المزاحم ولا تشغل السببية الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطئا من القليل الى الكثير بلا دليل واضافة جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء الغايم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فعند تقرر عليه السببية من غير انتقال وقله فلا سببية لشئ تشغل عنه واذا ما كان فلا انتقال قلنا لا نسلم انتفاء انشغال السببية عن الجزء على تقدير عدم اتصال الاداء به واتما الملتفت عنه بعد السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن بعد السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا اندفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببيته وفساده بين قوله ومدها اي صلوة العصر الى ان غربت الشمس اي قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام لتحققوا عذرا من الفساد اذ لو جعل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا

قول فلنا لما كان الوقت كله لما ليس شيء موقعها اذ ظرف ليسع الاول للثاني وعبارة فخر الاسلام ان
الشرع جعل الوقت منسحا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء ان الفساد الذي يتعذر الاحتراز
عنه مع الاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو خروج كالغروب العصر مثلا ووجه تعذره ان ليس
في وسع العبد ان يقع في فراغه من الصلوة مع تمام الوقت تمام نا بل لا يحصل اليقين بشغل كل الوقت بالاداء
الا بامتداد الاداء الى اليقين بخروج الوقت ولما كان في تعذر ذلك نوع خفاء لوهم ان المراد
بالفساد هو وقوع في بعض الاداء في وقت الناقص فلا يخفى انه حينئذ لا يتم الجواب الا بان يقال ولما
لزم هذا الفساد اي النقصان لم تفسد الصلوة بخروج الوقت لان طريان الفساد على الناقص لا يفسد وحينئذ
لا تشكل بالفجر وقد اجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر او بان في الطلوع
دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها واما جواب المصنف رحمه الله فغير نقي لان شغل الوقت على وجه لا
يعرض الفساد بالطلوع على اداء الكامل متعذر على ما قرر عند الاسان بالعزيمة اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم
احتمال اعراض الفساد بالضرورة فذهب بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو
الجزء الذي قبل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل هذا
رأيه وعلى هذا لا يرد اصل السوال في العصر المتذكر لان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب لسببية ناقص
قول ولو لم يؤد فالسبب كل الوقت في حق القضاء وفي حق الاداء السبب هو الجزء المتصل بالاداء فوجد احد الاداء
لو كان السبب في حق الاداء ايضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب بالوقت ولم يأثم المكلف بالترك قول فوجب
القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بخمس شيء منه في وقت الكراهة فان قيل السبب هو
كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار دينا في الذمة بسبب بصفة الكمال لان
نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بالكفر فاذا انتفى خالينا عن النقل
ذاك محليته وبقيت سببيته وكان الوجوب بها بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا لاداء
العصر كذا ذكره شمس الائمة وقد جاب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فوجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل
الفاسد قوله ثم وجوب الاداء انما يثبت اذا الوقت وهو ما اذا ضيق على الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت
اذا ثم بالتاخير عن ذلك الوقت يقال فالمصلي في اول الوقت لا يكون آثما بالاداء الواجب بالمواظبة
لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء وتوجه الخطاب على ما مر قول وهو ما لو كان الوقت فاضلا على الواجب
يسع الواجب الموسع ان لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعين العبد نصا بان نقول عينت هذا الجزء للسببية
او قصدا بان ينوي ذلك وهذا لا نعلم نظير له اولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشارع
وليس للعبد ذلك وانما للعبد الاداء فعله اي اختيار فعل فيه وقت وليس ذلك بتعيين جزء لانها

ناظر الى ما مر من حكم هذا القسم

ينتشر فيه الاداء بل الى اختياره في تعيينه فعلا بان يودي الصلوة في اي جزء يريد فتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقد
لفعله كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا بتعين شيء منها
بتعين المكلف قصدا وكلا نقلا بل باختياره ايها شاء فيفعل فيصير هو الواجب بالتعيين اليه وفي هذا اشارة الى
ما هو المختار من ان الواجب الموسع هو الاداء في جزء من الوقت بتعين لفعله وفي المخير هو احد
الامور وبتعين لفعله كما قال في الموسع انها وجبت اول الوقت وفي الاخر فضاء او وجبت في الاخر و
في الاول نفلا يسقط القضاء وفي المخيرات الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالتعيين
الى كل احد شيء اخر وهو ما يفعله او الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالاخر قول كما ان الصوم
يقدر بالوقت يزداد بازدياده وينقص بانتقاصه وعرف به اي علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير
الاوزان بالمعيار واما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله فلا
دخل له في المعيار به الا بتكلف قوله ومثل هذا الكلام للتعليل اي لاخذ عن الموصول مشعر بعلية
الصلة للحكم عند صلوحها لذلك بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على ان الظاهر ان في ههنا
شرطية فتكون على السببية اذ لا قوله ولنسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاضافة لادنى
ملابسة وهو ان يكون ما بها بالوقت لوقوفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذي هو وجودي شرعي
مقام الوجود الحسي مقامه قول الصحة الاداء فيه يعني ان السبب ما الوقت واما الخطاب للاجزاء
او لعدم العالم وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض شهر الشهر مع عدم الخطاب بخصها فتعين
الوقت المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه كما ان صوم كل يوم عبادة على حدة منوية
بالاتفاق عند طريان الناقض كالصلوات في اوقاتها فتعلق كل بسبب ولان الليل ناف في الصوم فلا يصلح سببا
لوجوبه وذهب شمس الائمة الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص واضافة فان الشهر
اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه ليلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول
ليلة من الشهر ثم جن قبل الصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز تقديم اداء الزمن على
الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببه الليل كما نقض جواز
الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت وايضا قوله عليه صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة
الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا وجه للتعيين بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من
هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها اذا اتت تفيد مجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا قول
والاداء وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا اخر يقع عنه لانه لما رخص
وكان وجوب الاداء ساقطا عنه فصار رمضان في حقه اي في حق المسافر بل حق اداءه وتسليم ما

عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق ادائه لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان ليتحقق سببا لوجوب فيه
دون شعبان قوله وهنا روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن
النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل
وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن
فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل كيف صار ترك
الدليل الثاني بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك
بنية صريح النفل او واجب آخر قوله في هذا الكلام نظر جوابه ان الكلام في المريض الذي لا يطيق
الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على تسويته كلام شمس
الائمة رحمه الله في المبسوط من ان قول الكرخي رحمه الله لعدم الفرق بين المسافر والمريض سهوا او مأول بالمريض الذي يطيق
الصوم وكان منه ازدياد المرض قوله وقال زفر رحمه الله عطف على قوله يقع عند ابي يوسف رحمه الله وهذا ابتداء تفريع
آخر على تعيين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يحضره النية فعند زفر
رحمه الله يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان دينا باعتبار ذاته بمعنى انه
يجب ايجاده لكنه اخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجود فعلى اي وصف وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعة
والغصب وهذا كما اذا استأجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع
او اداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب
لا منافع الاجر وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قيل ايتاء ما بقي
درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر رحمه الله فكيف بالهبة قلنا الهبة متفرقة او الفقير المديون او الكلام
الزامي والجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا لمنافع العبد وامساكاته عليه لانه ح يكون
جبرا لعدم اختيار العبد في صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى
الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا
الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذي يكون قربة لا يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك
بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة
عليه فلو لم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بانه
لا استحقاق فيه اصلا وظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختياري لا جبري انما نشأ من عدم تحقق معنى
الكلام واما هبة النصاب فانما صارت زكوة من جهة انها عبادة تصلح ان تكون مجازا عن الصدقة بناء على ان
المبتغى بها وجه الله تعالى لا عوض عن الفقير وذكر شمس الائمة رحمه الله ان معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة
بحاجة المحل لحصول الثواب لمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع قوله فقال الشافعي رحمه الله لما كانت منافع

ويخاف ايضا

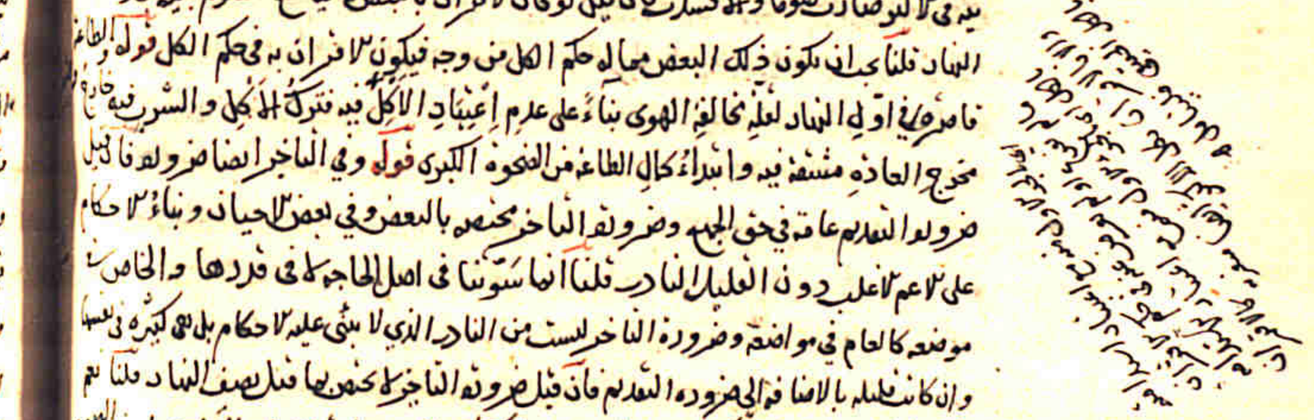
والمراد بالفقير الجنس لا الفرد

العبد على ملكه من غير ان يصير مستحقة لله تعالى على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون
امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد او ابى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا
يختلف ثوابا حكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احتراز عن الجبر
وتعيين المحل انما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد واما تأدي فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس
فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع او واجب آخر او مطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب انا نسلم
وجوب التعيين الا انا لا نسلم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في التعيين تعيين كما اذا كان في الدار
زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونويت
مطلق الصوم تعين هو للايجاد وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطاء في الوصف
بان نوى النفل او واجبا آخر كما لا ينال زيد باسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف
وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم فان
قلت الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان
الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود
فبطلان وصف معين لا يوجب احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب
انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشرع فله ان يحكم ببطلان
الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفي الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية
النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل
وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب عن اصل استدلاله بانا لا نسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل الزام
من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل
على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية
كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فنية النفل او واجبا آخر لا
تسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر اذ لا اثر لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثاني يتصف بالاخوة وان
ظن الناس انه ليس باخ بناء على ان امه لم تلد مولودا آخر ظنا فاسدا قوله فيفسد الكل لعدم التجزي لا
يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجود فيفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا
ترجيح الفساد في باب العبادات احوط قوله والنية المعترضة يعني ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء
متعسر وحرج فلا بد من التقديم عليه بان يعزم في الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم
على الترك فيعتبر استدامته كالنية في اول الصلوة يجعل باقية الى آخرها واما النية المعترضة في خلال الصوم
فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشيء انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلوة لا

في باب ترجيح الفساد العبادات احوط

تعتبر مقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة في الزمان المتقدم
المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر
مقارنة لها تقديرا ولا خفاء في انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة
بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامساك فان قيل المعدوم
المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على
النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ عنه او لم يعزم على تركه واما
المعدوم بالعدم الاصلي فعلى معنى التقدير تحققه قلنا كما ان المنفي يجعل كائنا تقديرا فكذلك الآتي لانه بصدد
الكون وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات
في اليوم شيء واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام
فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان تقترن النية
وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت
نية في الاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف
النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه فيكون الاقتران به في حكم الكل قوله والطاعة
قاصرة في اول النهار لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج
مخرج العادة مشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى قوله وفي التأخير ايضا ضرورة فان قيل
ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التأخير مختصة بالبعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام
على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما سوينا في اصل الحاجة لا في قدرها والخاص في
موضعه كالعام في مواضعه وضرورة التأخير ليست من النادر الذي لا يبنى عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها
وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا تختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم
الا ان فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم
لان الاقل يقابله الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف
النهار الصومي اعني من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس
الى غروبها والمختار انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار
الصومي قوله خلافا للشافعي رحمه الله المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز الفعل بنية قبل
الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار وانه يكون صائما من اول اليوم بيان ثواب صوم الجميع
كمن ادرك الامام في الركوع قوله ومن هذا الجنس يعني لو نذر صوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا
فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان

النفل



في تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعيين وقت
المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين
له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيدوا
النذر في امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا
للصوم افتقر الى نية من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء في ان
الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني ايضا بل قسما برأسه فلا ينحصر الاقسام
في الاربعة قلت ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين
كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعيين الوقت وقد بينوا حكمه افتقروا في امثلة القسم الثالث و
احكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت في المنذور المعين شرط
وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك ان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين
خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول قدم شرطية الوقت
ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر من انه عبارة عما يكون معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير
مشروط قوله واما النفل جواب سؤال تقريره ان عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية
النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان هو النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر
وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية يكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان
والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من المحتملات فاذا صادفت
قبل نصف النهار بنية ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت النية والا فلا فصح الفرض والنذر المعين
والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات قوله واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل في
الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة
ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا
حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على
الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لوقوعه في الوقت الا ان عند ابي يوسف رحمه الله يجب
مضيقا لا يجوز تأخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين
من جنس واحد وعند محمد رحمه الله يجوز تأخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش ادى وكان
اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كا
لنهار للصوم فثبت الاشكال فان قلت كلامهما في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب
في العام الاول بحيث لم يجز تأخيره عنه على قول ابي يوسف رحمه الله تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر و

فكيف يكون في العام الثاني اداء ولما ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد رحمه الله تعين ان وقته جميع
العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف رحمه الله بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية
ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد رحمه الله بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق
بالكلية فلهذا يأثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان
الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيار به عند ابي يوسف رحمه الله والظرف عند محمد رحمه الله قوله احترازا عن الفوت يعني
ان التعيين هنا ثبت بعارض خوف الموت الا انه امر اصلي فاثر التعيين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول
الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في
الاثم وعدم جواز النفل جميعا قوله لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته
ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان
يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت
لم يكن الوقت معيارا فان قلت اي فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم
والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس
بمعيار من غير ان يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي قوله فصل
في ان الكفار مخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في اخر اصول فخر الاسلام رحمه الله في بيان الاهلية حيث قال الكافر
اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب
الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعات الله تعالى وكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه
الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه راس اسباب
اهلية احكام نعيم الاخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى وقيل ان ترجمة الفصل بما ذكر خطاء فان الصلوة غير صحيحة من
الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان
وقد يقال ان ترجمته هو ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل
هو شرط في التكليف بوجوب ادائه ام لا ثم صوروا المسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا
للمناظرة قوله في حق المؤاخذة في الاخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب
الامر اعتقاد اللزوم والاداء واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء
واجب عليهم وهو مذهب الشافعي رحمه الله وعند عامة مشايخ ديار ما وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط
واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام رحمه الله عليهم وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف
في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما تظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون
في الاخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان وهو الموافق لما ذكر

في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو
الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب قوله لقوله تعالى ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الاية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الاخرة
على ما هو المتفق عليه وقد نبهناك على ان محل الوفاق ليس هو المؤاخذة في الاخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب
فالاية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم يكن من
المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل فان قيل لا حجة في الاية
لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب على الله تعالى تكذيبهم كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا
مشركين ما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك او يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم قلنا الاجماع على
ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الاية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل
مستقلا بكذبه كما في الايات المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لا مخصص بالمرتدين قوله واما عندنا فلعدم الدليل
على الفرضية ممنوع فان العمومات الواردة في فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس
الفرضية قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به ولاستحقاق العقاب على
تقدير الترك فالكفار ان توصلوا الى المامور به بتحصيل شرائطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير
عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب فان قيل الايمان راس الطاعات
واساس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع الا يرى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت الحرية
بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لا انه يثبت في ضمن الامر بالفروع قوله وليس سقوط
العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف بل
لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المؤاخذة على ترك العبادة
لا يستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا اذ لا نسلم المؤاخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما المؤاخذة
على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر قوله وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحة انما تبتني على ورود الخطاب
وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي رحمه الله انما هو بسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدي قوله لقوله تعالى
ومن يكفر بالايمان الاية هو عند الشافعي رحمه الله محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت
وهو كافر الاية وهي مسئلة حمل المطلق على المقيد قوله عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند
الشافعي رحمه الله بل لتحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان قوله والاستدلال الصحيح
لا يقال انه خرج بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا في السيئات ونذر الصوم من الحسنات وقد
يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة قوله فصل النهي هو قول القائل لا يفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او
طلب كف من فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او في الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق

ان م

ع لا مرة النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقادا نهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان
يكون مطلقا او مع قرينة دالة على البتة لعينه او لغيره فالمقصود ببيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على
الشرع والحسي بخلافه واعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغيرذلك تحققه عن المطلق من غير يتوقف على الشرع
واجيب بان المنفي عن الشرع هو نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقدا فمحققها يتوقف على شرائط وشروط عليه
احكامه فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان الموقوف على الشرع حينئذ هو وصف كونه عبادة ونحوذلك وفي الحسيات ايضا
وصف كون الزنا او الشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع نفسه المصنف بهذا بما يكون له مع تحققه للحسي تحقق شرعي بان
وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يحصل الشارع ذلك الفعل ولا يحكم بتحققه كالصلوة بالاطهار
والبيع الوارد على مالين مجل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل
ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب شرعي والا فحسي قوله تنفيذ البتة لعينه اشارة بلفظ لا فتقضاء الى ان البتة
لازم متلازم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى لاجله عنه لا ان النهي يوجب قبحه كما هو راي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل
الحسي يحمل عند الاطلاق على البتة لعينه اي لذاته او لجزئه وبواسطة القرينة يحمل على البتة لغيره فذلك الغير ان كان وصفا
قائما بالمنهي عنه فهو كمقولة البتة لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق
على البتة لغيره وبواسطة القرينة على البتة لعينه وقال الشافعي بعكسه بالعكس وعلته ان كل من اهل شرب علة
احكام امة لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصوده كالصوم للثواب والبيع للملك وغيره
نهى عن ذلك في بعض المواضع فعلى بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد صائما
للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او اذا نهى ذلك الوضع فيها من حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي عنه قبيحا لعينه ومن
لا فلا لشافي الوضع الشرعي والبتة الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على ان قبح لعينه فباطل وان
دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا فما صار عند ابي حنيفة رحمه الله باطل
عند الشافعي رحمه الله وان لم يدل الدليل على ان قبح لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي رحمه الله حتى يترتب عليه احكام
وعند ابي حنيفة رحمه الله يصح باصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان النهي لوصفه قوله فلنا حشيفه النهي اصل هذا
الدليل ما قال محمد رحمه الله في باب الرد على من زعم ان الطلاق في غير السنة لا يقع لان النبي عليه السلام نهى عن صوم يوم النحر
انها نا عما تكون اوعما لا تكون والنهي عما لا تكون لغو لا يقال للاعمى لا تبصر وللاعمى لا تطرف وتحقيقه ان المنهي
عنه يجب ان يكون متصورا الوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيتعاقب وبين
ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق مقصود الوجود شرعا كالتوجه
الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالي في المنخول ان قتل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعمل
في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطاري وما وجد ما ذكر العرف في النواهي فبقي على اصل الوضع في
المعاني اللغوية كقوله ثم ولا تكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النهي

وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا سلم احتياجه الى امكان المحل الشرعي وجوابه ظاهر
وهو الغلط بان الحايض انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس الامساك والدعاء والمصنف يجوابه
فصل الكلام بعض التفصيل وحاول الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب الغواطع
انه وجود الفعل المشروع بامر من فعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي انتفى الاطلاق فلم يتوجد مشروعا لكن تصور
الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه مثاله العبد مامور بالصوم وليس وسعه الا الامساك مع
النية في النهار فاما صيرورته عبادة فالى الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يتوجد صوما مشروعا
مع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل الموصوف
بدون اعتبار الشرع ولا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم شرعا الا الامساك
من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه فحاصل يوم النحر بمنزلة الليل فلا
يكون عبادة مترتب عليها الثواب وحاصل المسئلة احتمالان وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي
عنه غير الشرعي اي المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه
في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما
انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا نهي لان النهي من الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس بمعناه المعتبر شرعا
بل ما يعتبره الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحة ام لا نحو صلوة صحيحة وصلوة
غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحايض باطلة وعن الثاني انه ممتنع بهذا النهي وانما المحال فيه الممتنع بغير هذا
النهي كما لخاصل ليتم تحصيله اذا كان حاصله بغير هذا التحصيل قوله ولان النهي جواب عن كلام الخصم لما استدلال
على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والبتة منتفي النهي لكنه لا يصلح لالزام الخصم لانه لم يقل بالبتة لذاتها بل الفعل
الحايض للاوقات والبتة للنهي وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان الفعل الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلوة
والبيع وكذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع
وترتب الاثار عليه كالملك وكل دلالة لشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضي ان يكون المنهي بهذه الصفة فوله فتثبت على عدم
الوجه الذي ادعيناه يعني ان النهي يقتضي البتة والمنهي يقتضي الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك بان
يحمل البتة على البتة للغير ولكونها منافية للصحة فتكون محافظة على المقتضي وهو البتة وعلى المقتضي وهو النهي بان لا تكون
نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل البتة على البتة لعينه وحكم ببطلان المنهي فانه يلزم اسقاط النهي لغوا عبثا
قوله والبعض سلموا ذهب الكلوذاني والجبائي وابو هاشم واحمد وما لك في احد الروايتين الى عدم صحة
الصلوة في الدار المغصوبة وذهب القاضي ابو بكر الى انها لا تصح الا ان قال يسقط الطلب عندها لا بها يقتضي
عدم القضاء والمختار انها تصح استدل المانعون بانه يجب عليه الاتيان بالمامور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون
مامورا به لتضاد الامر والنهي والجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو بعض مفهوم المامور به فهو محال

اذ المانى به لا يكون الا معنيا عنه هو غير المامور به ضرورة تغاير المطلق و المقيد و ان اريد انه يجب لا تيان
بما هو من جزييات المامور به و افراده فلا نسلم ان المنهى عنه بالغير لا يكون من جزييات المامور به قوله لها
منتفيا ان قلنا التضاد انما هو بين المامور به و المنهى عنه لذاته و اما المامور به بالذات و المنهى عنه
بالعرض فلا نسلم تضادهما و انما يلزم لو امتاع لو اتحد جهتا الامر و النهى و ليس كذلك بل يجب بهذا الفعل لكونه
صلوة و يحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب و لا تخط فى هذا المكان فلو خاط فيه يعد
ممتثلا بالخياطة و عاصيا بكونه فى ذلك المكان قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اى منهيا به اذ لو كان منهيا
لجزئه ننقل الكلام اليه و يلزم التسلسل اى وجود اجزاء غير متناهية لا مر موجود اتى به المكلف فانه قيل لم
لا يجوز ان يكون فيه ذلك الجزء لا مرخارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا
من قبيل القبيح لجزئه و ان كان داخلا فيه ننقل الكلام الى قبحه قوله يعلم من هذا ما سبق بيان ذلك فى الحسن فانه
لم يجز ان يكون حسنا لمعنى فى نفسه بان تركب عن جزئين احدهما حسن لعينه و لا قبح لعينه قلنا هو جايز الا
ان مثله قبيح لمعنى فى نفسه بحسب الشرع و العقل اذ الحسن شرعا و عقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه كان الحسن بمنزلة
الوجود و القبيح بمنزلة العدم و وجود المركب يتوقف الى وجود جميع اجزائه بخلاف العدم قوله بل واقع كالطهارة
بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مامورا بها امرا مطلقا اى من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما تادى بها
المامور به قوله و اما الرابع هو ما يكون منهيا عنه لذاته و مامورا به بالعرض فلا يتادى به المامور به
مطلقا لانه يقتضى الحسن لذاته قوله و عنده اى عند الشافعى لهواه الباطل و الفاسد عبادتان عنا بل
الصحيح لمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الوعد ان و لمعنى خروجه عن العهدة للتمران
المطلوبة منه فى المعاملات و لا نزاع فى التسمية فانها مجرد اصطلاح و كما ان المنهى عنه قد يكون منهيا
لذاته او لجزئه و قد يكون منهيا عنه لا مرخارج عنه و انما النزاع فى ان هذا النوع هل يكون صحيحا يترتب عليه
اثاره ام لا قوله لان صحة الاجزاء و الشروط كافية فى هذا بحيث لا تفيد الوصف اللازم بان لا يكون من
الشروط ثم لا خفاء فى ان الوقت من شروط الصلوة و الصوم و قد جعلناه الصلوة مجاورا و فى الصوم
وصفا لازما لها سيجئ قوله كالبيع بالشرط يعنى شرطا لا تقتضيه العقد و كاحد المتعاقدين فيه نفع او
للمعقود عليه و لعدم من اهل الاستحقاق و قد نهى النبى عليه عن بيع و شرط و النهى راجع الى الشرط فبقى
اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن يصفه الفساد و الحرمة فالشرط امر زايد على البيع لا زم له لكونه
مشروطا فى نفس العقد و هو المراد بالوصف فى هذا المقام قوله و الربوا اى و كالبيع بالربوا و هو
الفضل الخالى عن العوض و ان فسر الربوا بالمعاوضة مال بمال من جنسه و فى احد الجانبين فضل خالى
عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لما على الشرط قوله و البيع بالخمر فاسد لان
الخمر جعلت ثمنا و هو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان و لهذا

شرط وجود المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة آلات الصناع فيفسد البيع لكون
احد البدلين غير مقصود اذ المقصود ما يجب ايفاؤه بعينه او بمثله او بقيمته و الخمر يجب اخفاؤها بالنص لعدم تقومها
كما يسلم للثمن بانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع و يدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمى و يجرى فيه الشح
و البذل قوله و صوم ايام المنهية اعنى العيدين و ايام التشريق فانه فاسد لانها باطلة لان الصوم نفسه مشروع لكونه
امساكا على قصد القربة و فهو النفس لما لذ هواها و تخريبها لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم و
الغنى انما هو لهذه الاوقات عباد انها ايام الاكل و شرب على ما ورد به الحديث و الوقت معيار للصوم متقدر به و
ظرف له فكان بمنزلة اللازم خارج او باعتبار ان الصوم فى هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى و هو وصف لازم
للصوم خارج عنه اى غير داخل فى مفهومه و بهذا اندفع ما قيل لا نسلم ان ترك الاجابة معيار للصوم بل هو عينه
كترك السكوت فانه عين التحرك و بالعكس و فى الطريق المعينية ان النهى ورد عن الصوم فصرفه الى غير معمول
عن الحنفية فلا يجوز الا بدليل و وجه ما سبق من ان النهى عن الفعل الشرعى يقتضى عند الاطلاق فى نفسه لغة اذ لو فى
نفسه لكان مشروعا و ايضا فوايد الصوم اول دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال و الحقيقى ان الصوم
فى هذه الايام ترك للمفطرات للملائة و للاجابة فى حيث الافضاء الى المفطرات يكون عباده مستحسنة و من حيث
الافضاء الى الاجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب و الضد الاصلى للصوم هو الاول دون الثانى
لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التى هى الاكل و الشرب و الجماع بمنزلة الاصل و باعتبار
الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فيترك الاجابة صار بمنزلة الوصف و ترك المفطرات الثلاث بمنزلة الاصل فبقى الصوم
فى هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لما باطلا قوله لكن صح النذر به اى بالصوم فى الايام المنهية
لان الصوم فيها طاعة و انما المعصية فى الاعراض عنها لله تعالى و هى فى فعل الصوم لا فى ذكر اسمه و الاجابة
على نفسه و الحاصل ان للصوم جهة طاعة و جهة معصية و انعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى
لو صرح الوفاء بالنذر بان نوى بصومه عن النذر كان له ذلك و لو نوى عن واجب آخر كان عليه قضاء ما افطر فيه
كما لو قال لله على ان اصوم ايام حيض بخلاف ما لو قال عدا و كان الغد يوم نحر او حيض و اما ضرب
الزوج امته فلاجهة لغير المعصية فلا يصح النذر به اصلا و تحقيق ذلك ان النذر اجاب لغة القول اعم
من التمييز بين المشروع و المنهى عنه و الشروع ايجاب بالفعل و فى الفعل لما يمكن التمييز بين الجهتين و هذا كما جوزوا
بيع السمن الذايب الذى مات فيه فاره لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة و لا يجوز اكله مع
استحالة التمييز بينهما قوله و اما الصلوة يثبت الفرق بين الصوم فى ايام المنهية و الصلوة فى الاوقات المنهية
حيث يفسد الصوم دون الصلوة و يلزم بالشروع الصلوة دون الصوم و ذلك لان الوقت للصوم من قبيل
الوصف اللازم لكونه معيارا له و للصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها و فى الطريقة المعينية المركب قد
يكون جزؤه كالكل فى الاسم كالماء و قد لا يكون كالحيوان و الصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات

الزم

لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة
فما كون كل جزء منها صوما عنده لكونه صوما

صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من
تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا وان كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه
تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فرجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد
بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا تسمى صلوة ما لم تجتمع ولم تتقيد
بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فيكون المضي في حق ما مضى امتناعا عن
ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا
عن المعصية اعني ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا لمعصية هي ابطال عبادة
فرجحت فيها جهة المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليها المضي فيها فيلزم القضاء قوله وهذا الفرق
انما يظهر اثره في النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات واما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا تتاتى في هذه
الاوقات صلوة كانت او صياما لوجوبها بصفة الكمال قوله الملاقيح جمع ملقوحة موافق لما في الصحاح وذكر
في الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار قوله وليس
اي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى
الآخر والآخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع
نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا
يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف
الثمن قوله وكذا اي مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لا في ان النهي فيه لذاته اذ
لا نهي هنا لان قوله عليه السلام لا نكاح الا بالشهود نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وانما يثبت
بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهي وجود
صورته في محله لا لصورة النكاح ولما كان هنا مظنة ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا
رفث ولا فسوق وايضا قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وايضا
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى جواب اعم واتم وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة ضرورة بقاء
التناسل وبالنهي يثبت الحرمة وينتفي الحل اجماعا فينتفي مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما
تراد لاحكامها لا لذاتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح
حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور اثره في المآل اعني بعد زوال هذه العوارض لا
يقال البيع مشروع لحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه لا يلزم ان
يكون معصية الا اذا كان النهي لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر قوله فان قيل ظاهر السؤال نقض
على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبح لعينه

لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسي نهي عنه وقد ثبت
بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلاثة
ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي ان يجعل السؤال ابتداء اشكال
وهو ان المنهي عنه في الصورة المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان النهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح
لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى
هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم استناد المنع بالطلاق
والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما في الشرع شرائط وخصوصيات لا
حسيات بمنزلة الشرب والزنا وليته اورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير
استقامة ما ذكرنا فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه
بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع ونبه على فساد ما يتوهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة
من احكام الظهار والآثار المطلوبة به ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة قوله فان المعصية
لا توجب النعمة تاكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغي ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما اما
الملك او الرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت الحرمية والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى
وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع قوله الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله
تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون قوله ثم يتعدى منه اي من الولد
الحرمة الى اطرافه اي فروعه من الابناء والبنات واصوله من الآباء والامهات الا انه ترك في حق النساء ضرورة
اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام فلذا صرح بذكر امهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف
بالاب والام ومنع تفسيره بالاب والاجداد والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى الا
الى الاب وكذا حرمة آباء الواطي وابنائه لا تتعدى الا الى الام حتى لا يحرم ام الزوجة او جدتها على ابي الزوج او جده
فان قيل هب ان حرمة الولد يتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل
يختلط في الرحم بماء المراة ويصير شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطي واصوله وبعضية من الموطوءة
واصولها فاذا صار الماء انسانا تعدى البعضية منه الى الواطي والموطوءة باعتبار ان جزءا من كل منهما
قد صار جزءا من الآخر اذ الولد بكماله يضاف الى كل منهما فكان كلا منهما بعض من الآخر بواسطة الولد فيثبت
الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفي حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف
فلا يعتبر في حق الاباعد والاسباب معناه ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر
في السبب كالوطي مثلا كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى
قولهم حرام زاده انه ولد من وطي حرام لا يقال هو مخلوق من ماءين امتزجا امتزاجا غير مشروع بفعل

غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عليه السلام ولد الزنا شر الثلثة ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين لانا نقول
لا معنى لاتصاف امتزاج المائين والخلاف الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد نشاهد ولد الزنا اصلح
من ولد الرشدة في امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق ولد الزنا جميع
الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك قوله والملك
بالغصب فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله
لم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان على
الغاصب بل السبب هو الغصب لكن من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب
الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر
بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا بحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة
لعدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضى وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا
لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك لان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير
مضمون بالقيمة وليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت
الاصل فان قيل هذا بدل خلافه كما في التيمم لا بدل مقابله كما في البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة على
الاصل كما اذا عاد العبد الآبق قلنا نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء بثبوت ملك البدل
احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما
اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل
الانتقال فههنا قد زال كالوقوف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل ينبغي
ان يكتفى بذلك في جميع الصور لانه يندفع الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص
واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكية ولان
الغرم بازاء الغنم فلا يرتكب الا عند الضرورة كما في المدبر كيلا يبطل حقه قوله او هو اي ضمان المدبر في
مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه المقصود والمضمون الاصلي الواجب الرد و
المتقوم الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل
بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال ايجاد شرط اعني تمليك العين كما في القن ولا يجعل
بدلا عنه عند عدمه كالمدبر وام الولد قوله واما الاستيلاء يعني لا نسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء
منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي
عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني كون الشيء محرم التعرض محضا بحق الشرع او بحق العبد وعصمة اموالنا
غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة

اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه السلام فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على
الصيد ولما كان هنا مظنة ان يقال لا نم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون
عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما تثبت ما دام المال محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار وبعد
استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء
محظورا والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على
مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد قوله وسفر المعصية ليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على
ما سبق قوله فصل اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة الامر
افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل انه ليس
نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون النهي عن
الشيء نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في امر
الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما
دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا
عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف ان ضد المامور
به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين زمان لوجوب
المامور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن
الدار فباي ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن التحقيق
ان حرمة كل منها انما يكون من حيث انه من افراد ضد المامور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان توجب
حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب الا ضد واحد اذ ترك
القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة
الشيء تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع قوله وهو في معنى النهي يعني ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن
وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم
الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الامر اي ليتربصن ان يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح
آخر ووطي آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف
عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كالاول الا ان فيه بحثا وهو
ان المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطيها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى ويحتسب ما ترى من
الاقراء من العدتين قبل الانقضاء عدتها وعند الشافعي رحمه الله هو يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مامورة
بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور كفان من شخص

واحد في مدة واحدة كما اذا صوموين في يوم واحد فانه يجاب بان المقصود بالامر بالعدة ليس هو الكف بل الخروج عن النكاح والخروج لما انها كانت بائنة حال النكاح والطلاق شرع لازالة النكاح ان الشرع اخر بتوقيت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء العدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان للخروج او النكاح حرام في نفسه فلم ينبغي ان يأثم الا اذا ترك الكف لا اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمات والنزول بدا خلت العدتان اذ لا انقضاء في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والنزوج موجلة الى انقضاء مدة ولهذا سمي الله تعالى العدة اجلا والاجال اذا اجتمعت على واحد او لواحد انقضت بمدة واحدة كما في الديون فكذا العموم فان الكف وكنه المقصود بالامر ولا تعدد انصاف التي في زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين والمامور بالقيام تقريبا على ان ضد المامور به اذا لم يقم به كان مكروها لا حراما فان قعود المصلي لا تفوت القيام المامور به لجواز ان يجود الله لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لم يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب بان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها قوله والعدم تقريبا على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم يقم به كان ضدوبا لا واجبا فان المحرم عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار ليس بمقوت للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار مسنونا لا واجبا لان الاجال ضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس شيا اخر او لا وعدم الترك مقوت للبس ضرورة لما نقول هذا مبني على اصل اتهم من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوها لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط فهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا قوله والسجود تقريبا على اصلين مما سبق وذلك ان السجود على الظاهر ما مورد به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمامور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا يفسد الصلوة عند ابي يوسف رحمه الله وعندهما رحمهما الله يفسد بناء على انه ما مور بالتطهير بعين لا ركان فاستعمال النجس عمل هو فرض مع وصف ما يكون مفوتا للمقصود بالاداء وانما قال في عمل هو فرض احترازا الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لم يفسد صلوته خلافا لزفر رحمه الله وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مشغلا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة حقيقة او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه عليه فان النجاسة يصير وصفا للوجه باعتبار ان اتصاله بالارض لصوقه بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يقوي هذه القوة توضيحه لقطف الابهام في قوله انه امهل لكل عسير قوله الركن الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي اصطلاح فقهاء الحنفية قسمان الثابتة بالدلالة وهي الاتباع في الدين بالنبي عليه السلام والمواظبة عليها من غير ترك الا لعذر وهو المراد هنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول او فعل ليس الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث هنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام بانه يطلق السنة على ما يعم الفرض والواجب والنفل

اي تقرير الغير بما فعل من غير منعه

او غيره وعن حال الراوي وعن شرائطه وعن مبدإ الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في المبداء وهو السماع او المنتهى وهو السليقة او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه وهو الطعن وعما خص نوعا خاصا من السند وهو الفعل وعن مبداء السند وهو الوحي وعما يتعلق بها تعلق السوابق كشرايع من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة رضي الله عنهم فاورد هذه المباحث في احد عشر فصلا قوله فصل في الاتصال فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وهي السنة مع ان المذكور في النظم بل الفعل انما يتقبل بالطرق المذكورة قلت لان المصنف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى انصاف الامر والنهي به ان اخبار بكون كلام النبي عليه السلام متواترا ومعنى التواتر على ما سبق كلام ما يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يضبط بحد الضبط وفيه احتراز عن قوم محصورة واشارة الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين قولا من غير دليل وقوله لا يمكن تواطئهم اي تواطؤهم على الكذب عند المحققين بخلاف الكثرة مع ان العبرة بكثرة المخبرين بلوغهم حدا ينتفي عند العقل تواطئهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز تواطؤهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا واما ذكر الدلالة وتباين الاماكن فلتاكيد عدم تواطئهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام وتابيد دين موسى عليه السلام فلانهم تواتره وحصول شرائط كل عهد لهم المتواتر لا بد ان يكون مسندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة علمية لم يحصل لنا اليقين بها بقول البرهان قوله والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان انتفاء الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا يثبت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا يعني ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر وغير محتمل للنقيض لان سلب الامكان العقلي عن تواطئهم عن الكذب والاحسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يتخيل النقيض اصلا مع ذلك لا بالاخبار ثم حصول العلم من المتواتر ضروري لا ينافي تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز تواطؤ كذب كل واحد يوجب جواز كذب الكل لان احد النقيضين احد المتناقضين مع ان الجمع ليس بواحد فجواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الجميع وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وايضا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف اثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لكان تردد ايضا الضروري يستلزم الوقوف وهو منتف بالمتواتر بخلاف السمنية والبراهمة اجيب

السمنية قوم من عبدة الاوثان ينفون النبوة بالكلية ويكرون العلم بالاخبار

لان في عهد يخرج نصف الحفظ عن عرف الجمهور ويبقى ضعف الاصل فليحصل التواتر بالجمع

اي حال الراوي باعتبار وصوله الى الرسول وباعتبار نقله الى غيره فيما يتعلق بحاله

اليه سماعا وباعتبار الوصول اليه بعد النسخ ضبط

اي جعل السنة النوع الاعم مورد القسمة

هل ينبغي ان يجعل الخبر والصلوة بل

خبر الواحد والصلوة بل

ينبغي ان يحصل التواتر بالجمع والاثنان والثلاثة لا يحصل التواتر

اي كثرته وبعضهم قدروا بعشرين وبعضهم بثلاثمائة وبعضهم بخمسمائة وبعضهم بالف وبعضهم بما يقرب منه

السفسطي يشك في الكل حتى في وجود نفسه

عليه بان الكلام في الكل كما لا يخفى

فعلم ان عدد لا يحصى كما ترى

سيد

لان في عهد يخرج نصف الحفظ عن عرف الجمهور ويبقى ضعف الاصل فليحصل التواتر بالجمع

وجه الاحسنية ان كلام المصنف يحتاج الى تاويل وكلام المصنف يحتاج الى تاويل والاول اولى لان الظن الذي ذكره الشارح يقوي بتعدد الاسباب وما ذكره الشارح لا يقوي بتعدد الاسباب فقال عنه فان احسن

اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد كالعسكر
الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب الشرعية والوضع
بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك والاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري
لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية قوله والثاني اي المشهور يفيد علم الطمانينة والطمانينة
زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين و
كماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة وبغداد بعد مشاهدتهما واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي
وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله
سكون النفس عن الاضطراب لشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى
وفي خبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر ومعنى حيث لم يتلقه الامة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة
صورة لكونه احاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن فان
قيل هو في الاصل خبر واحد ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عليه السلام ما يزيد على الظن فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد
قلنا اصحاب النبي عليه السلام تنزهوا عن وصمة الكذب اي الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن
النبي عليه السلام ثم يحصل زيادة ورجحان بدخوله في حد التواتر وتلقته الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة وليس المراد
بتنزههم عن وصمة الكذب ان نقلهم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا علم اليقين لان
القرن الثاني والثالث لم يتنزها عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار
الاحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه رحمه الله اشارة
الى ان خبر الواحد اذا لم يكن راويه الاول متنزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة وان دخل بعد
ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم
اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل
دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان تبتغوا الا الظن على استلزام العمل العلم
فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب
العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والمصنف منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره
غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم في الآيتين في الاشخاص
والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم و
استدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
الآية وذلك لان لعل هاهنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة
واحدا واثنان اذ الفرقة هي الثلثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان

قول الاحاد يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين
بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللمجتهد فيه مساغ ومجال على ان كون لعل للايجاب
والطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلثة واما
السنة فلانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتي بطبق رطب فقال هذا صدقة
فلم ياكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتي بطبق رطب فقال هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام كان
يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا اولى من الاول لجواز ان
يحصل للنبي عليه السلام علم بصدقهما على انه يدل على القبول دون وجوبه فان قيل هذه اخبار احاد فكيف يثبت به
كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت احادا الا ان جملتها بلغت حد
التواتر كشجاعة علي رضي الله عنه ووجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع
وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر
ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على
ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار الاحاد انما كان عند قصور
في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق قوله والاخبار في احكام الآخرة دليلان مستقلان على كون خبر الواحد
موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب
والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من الفروع وتقرير الثاني
ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم
وجوابه انا لا نم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا
يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما
وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الآخرة منها ما استشهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر
الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو الجمل والاصول فيفيد
القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب وهو العمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم
عقد القلب في غير احكام الآخرة وهو معنى العلم وقد بين فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الآخرة انما وردت لعقد
القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منهما قوله فصل حاصله
ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس
ام لا والا فاما ان يوافق قياسا فيقبل او لا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او لا
فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد له السلف بصحة الحديث فيقبل او يردوه
فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا يقبل والا فلا

اي ان لم يظهر في القرن الثالث لا يجوز العمل به بعد القرن الثالث وان ظهر بعده م

قوله وجد بنقله اي بعدل يحدث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء افق القياس حتى يكون ثبوت الحكم
به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس وذهب اصحاب الشافعي رحمهم الله الى ان العلة
ان ثبتت بنص اخ على الجزء الدلالة فان كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس معدوم وان كان
ظنيا فالوقف وان ثبتت لا بنص اخ فالخبر مقدم وعن ابي الحسن البصري ازلا خلاف في تقديم القياس ان
ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقديم الخبر ان ثبت بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما استنبط
من اصل قطعي واستدل المصنف بوجهين على تقديم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يفيد بالصلة ما لم من حيث انه قول
الرسول عليه السلام يحتمل الخطاء وانما الشبه في عارض الفعل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل
بالصلة اي بعلته التي بني عليها الحكم فانها لا تخلو يقينا اما بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان ما ثبت
بالاصل راجح على محتمله الثاني انه على تقدير ثبوت العلة قطعا يحتمل ان تكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم
او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيتوقف عن الخبر الذي لا يتطرق اليه
الا احتمال واحد في طريق نقله وهو عارض لم يترك الصحابة القياس بخبر منفرد اذا لم يكن راويه فقيها وان كان
منفردا فيكون اجماعا قوله لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الافيسة التي
لم تكن ثبوت اصولها بخبر راوي غير معروف بالفقه لم تعمل عندنا وفيه بحثا لها اولا فلان البحث في القياس
انما هو بعد حكم الاصل وتعليله بالجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع وفي
شيء من هذه الامور لا يتصور المعارضة في الاصل وفي تعيين الوصف في الفرع وثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا
نجدهم في كثير من الاحاديث يسكتون الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتعذر لفظ الحديث بالرواية
والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الخبر المعروف بالفقه
وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير
تفصيل مما روي من استبعاد ابن عباس رضي الله عنه خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس بقادح
للقياس بل استبعادا للخبر لظهور خلافه وقد استدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله
تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب واجاب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت به قياس يعارضه
خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي تعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان
العام الذي خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس قوله كحديث المصراة من مرئيته جمعه والمراد
الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالتشديد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقول المصنف ليظنها
المشتري سمينا وفيه نظر وكذلك المخلفة روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا تمروا الابل والغنم
فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر في يروى باحد النظرين ويروى من اشتري شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة ايام الحديث

موضوع

وذلك

المحفلة

وجه كون الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهي قوله عليه من اعتق شقصا له في عبد
قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب الاصل او القيمة عند فوات العين
فان قيل فيكون رد هذا الحديث مناقضا على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب بان هذه الصورة
ليست من ضمان العدوان صرحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف ملك الغير بلا رضاه لان البايع انما رضي بملك
الشاة على تقدير ان تكون ملكا للمشتري فتبين فيما الضمان بالمثل او القيمة فيما ساعي صورة العدوان الصريح وهذا
تكلف ذكره المصنف لعداه وظاهر كلام مخالفه التسليم ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان
العدوان بالمثل او القيمة واولوا بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول
بنفي القياس انما حدث بعد القرون الثلاثة وسيصرح المصنف لعداه في فصل الانطباع بان هذا الحديث معارض لقوله
تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قوله واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهولا لعدالة
والضبط اذ المعلوم العدالة والضبط لا باس بكونه منفردا بحديث وحديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة
بالاية والاحاديث الواردة في فضايلهم فلنا ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عليه السلام
على طريق التبعية له والاخذ عنه وبعضهم انه اسم لمن راى النبي عليه السلام سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة
مختص من اشتهر بذلك والباقون كسايرا لناس فيهم عدول وغير عدول قوله يروح بفتح الباء
واصحاب الحديث يكسرونها قوله لما خالف القياس عنده وذلك ان المراد بالوجوب الالتزامي
او بالقضاء الفاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها سالما لم يستوجب
بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض قوله لحديث فاطمة بنت
قيس لقايل ان يقول هو معارض بما قبله ابن عباس رضي الله عنه وقال به الحسن وعطاء والشيعة واحمد فكيف
يكون مما رده الكل اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة قوله قل
عليه خير القرون الحديث فان قيل وقد قال عليه مثل امتي مثل المطر لا يدري اوله خير ام اخره
فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بمثل شرف
قرب العهد بالنبي عليه والزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المحاش ونحو ذلك على ما اشار اليه
قوله عليه ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الاخرة فلا يدري ان الاول
مع كثرة طاعته وقلة معصيته ام الاخير لما فيه من الغيب طوعا ورغبة مع انقضاء زمان مشاهدة
انوار الوحي وظهور المعجزات والتزام طريق النبوة مع فساد الزمان قوله فصل شرايط الراوي
لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل المميز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لجهله بانه
لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون متيقظا على معتقده ولهذا يسأل الغائم عن عدالة الكافر اذا

النرم

زين

شهد على كافر عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة من غير
بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر او المباحات
مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع
الارذال والاشتغال بالحرف الدنية فلا خفا في شمولها الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد
العدالة الكافر كما يخرج الفاسق المبتدع قوله واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى ليس شرط في
قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصفون فيهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع
من غير نكير الا ان هذا يفيد الرجحان على ما صرح به في سائر كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو
مذهبنا في الترجيح قوله فصل في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لامر يرجع
الى نقل الخبر لكونه معارضا للكتاب والخبر المتواتر او المشهور او لكونه شاذا فيما يعم به البلوى واما
لامر يرجع الى نقل الناقل كنقصانه في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة
كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما لامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح
المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة
بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل نتيج الفساد وان لم يذكر الواسطة اصلا
فمرسل قوله ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا باحد امور خمسة ان يسنده
غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده قول
اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل فان قيل اشتراط اسناد غيره
باطل لان العمل حينئذ بالمسند والاربعة الباقية ليس شيء منها بدليل وانضمام [illegible] المقبول الى
غير المقبول لا يصيره مقبولا قلنا المسند قد لا يثبت عدالة رواته فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام
امر الى امر قد يحصل الظن او يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند لنا استدل الشافعي
بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من
الصفات المعتبرة في الرواة وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون
بالقبول بثلاثة اوجه ثالثها يدل على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود
الواسطة في البعض الثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذي لو اسند لا يظن انه كذب على من
روى عنه واذا لم يظن به الكذب على من يجوز ان يكذب فعدم ظن كذبه على النبي عليه السلام وهو معصوم
اولى وقد عرفت انه ليس النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا برواية
عن عدل الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد
واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليحمل الناقل ذلك الخبر المبين الذي حمله هو اي الناقل فالمرسل

يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند وقد ينبه جرى العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطته
بالرواة وكيفية الاتصال ويستند الى العدول تخفيفا للحال وانه على ثقة في ذلك المقال قوله ولا
باس جواب عن استدلال الشافعي تقريره انه جهل الشافعي تقريره بصفات الراوي لا يقدح لان التقدير ان
الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه من عدل وقد يقدح
بان امر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا الا يرى انه اذا قال اخبرني ثقة كان
نظرا الى ان الشافعي كثيرا ما يقول اخبرني الثقة وحدثني من لا اتهمه الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل
ومن لا يتهمهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم قوله كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث اما اولا فلان
الكلام في خبر العدل وهذا منكر يتهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب والا
لما كان لقوله حفظت ام نسيت صدقت ام كذبت معنى وايضا لا خفاء في ان القراءة الشاذة غير متواترة
ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بها دفعا وكيف يقبل من الراوي ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل ان ذلك
كلام الرسول وهو متراءي فيه وسمعه قوله وكحديث القضاء بشاهد ويمين هو ما روي عن ابن عباس رضي
ان النبي عليه السلام قضى بشاهد ويمين الطالب فهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا الآية وذلك من وجوه الاول ان
امر بالاستشهاد بمجلس حقنا من شهادة فتقسم برجلين او رجل وامرأتين وتقسم المجمل يكون بيانا لجميع ما
تناوله اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا يقتضي ان ادنى
ما ينتفي به الريبة هو هذان النوعان وليس بعد الادنى شيء الثالث ما ذكره المصنف تعالى وانما اقتصر عليه
لانه ربما نسخ الآجال والخمس فيما ذكر بل الشارح ان ترك بعض الامور التي الاجتهاد او الى الحاديث لا يقول
ذلكم اشارة الى ان يكتبوه وادنى معناه اقرب من انتفاء الريب ما هو المذكور في التفسير قوله وذكر في
المبسوط ليس المراد ان ذلك امر ابتدعه معاوية رضي الله عنه في الدين بناء على خطائه كالبغي في الاسلام
ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه امر مستبدع لم يعمل العلماء الى زمن
معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق
وروي عنه ايضا ان النبي عليه السلام وابا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين
المدعي وعن علي رضي الله عنه انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية قوله وكحديث
القراءة صريح في كونه مخالفا للكتاب بالجزء والقياس على ما ذهب اليه المصنف فيما نقل عنه قوله وانما يرد خبر
الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف
انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فنحن نجعلها ظنية فنعين بخبر الواحد اذا كان على شرائطه عملا بالدليلين
وانتم تجعلون العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب به
ولا يزاد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل في ذلك بقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي

حكم حديث عارضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فردوه واجيب بانه خبر
واحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول على
انه مما يخالف عموم قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في رواته يزيد بن ربيعة
وهو مجهول وترك اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعه
الزنادقة وايراد البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع او كون احد رواته غير معروف بالرواية
فان قبل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعارض عموم الكتاب وهو قطعي اجيب بانه يفيد علم
طمانينة وهو قريب من اليقين والعام ليس بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظني وقد انعقد الاجماع على
تخصيص عموم ما في الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها وغيرها
تحكل قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا
يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر لهوما روي عن سعد
بن ابي وقاص رضي الله عنه عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اوينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن
الا انه لما اورد هذا الحديث على ابي حنيفة رحمه الله اجاب بان هذا الحديث رد على زيد ابي عياش وهو من
لا تقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف تقال ابو حنيفة لا يرد
الحديث وهو يقول زيد ابو عياش من لا تقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد
بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا
لغوات وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند ضرورة تمرا كالحنطة المعفنة ليست حنطة على الاطلاق
لغوات وصف الانبات لا نوعا آخر بوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق لا عبرة لاعتبار الاطلاق
بالجودة والرداءة وعدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المغير بعض اختلاف لا وصاف
وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاشتراك بالتمرة لا يعد اشتراكا لاطلاق الرطب
كالذبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الربا هو الطعم لان الوصف ليس من صفة العباد قلنا ممنوع بل
العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة ولو سلم فلا يضر بالقياس شيء مقابلة الخبر قوله واما بكونه شاذا عطف على
قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وكذا قوله واما بانه اخبر الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة
اما الاول فلان الخبر الشاذ من عموم البلوى يعارض ما دل الدليل على وجوب تبليغه من الاحكام وتاديته معاينة
الى علمائه او ما دل الدليل على عدالة الصحابة بان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان
لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان فعل فعلى هذا لا يكون فسقا اقبل من الانقطاع بواسطة
معارضة الكتاب والخبر المشهور فلنا جعله فسقا اقبل باعتبار انه يحمل كل ما ذكرتم من احتمال المعارضة
للقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا كفى

[illegible] عنه

[illegible] الزم

[illegible] بن

[illegible] حتى يرد

[illegible] في العرف

[illegible] ان الاولة العطفية والرفع كونه خبرا

ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بعارضها ثم لا اصل هو لاشتهاره لكن يرد باصل فلعل الحديث
ايضا ليس وجوب التبليغ ان يبلغه كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء ولهذا قال لم نسالوا
اهل الذكر واما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل
معاذ ورد وه عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة وعن انس ايضا الا انه اضطرب
في روايته فروي انه سبب ان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو امية محوه آثاره فبالغوا
في الترك فخفي انس وروي الجهر عن عمر وعلي وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفي والجهر اثبات
وربما لا يسمع الراوي سماع مثل انس وقد كان نفق خلف النبي عليه السلام بعد من هولاء وهذا لا ينافي سماعه
الفاتحة على انه روي عن انس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم و
ايضا روي ان انسا رضي الله عنه سئل عن الجهر والاسرار فقال كان ابو بكر هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه
واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة سبب اعراض الصحابة فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك
العمل به فيحمل على انه منسوخ او منسوخ لا يقال الاجماع لا يعارض النص كيف والقول بان الطلاق بغير حال
الرجال ما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضي الله عنهم وراوي الحديث زيد بن ثابت لانا نقول ليس المراد الاجماع على
الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث وكما نفى ان المراد انتفاء غير هذا الراوي والا فهو يتمسك به بلا محالة قوله الى الصدر
الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه نقل ان العدالة فيها اصل ثابت الى النبي صلى الله عليه وسلم وفي غير الصدر الاول
المنزل بمنزلة الفاسق لان الفسق اهل الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق قوله وصاحب الهوى
هو الميال الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع الميال الى ما يهواه في امر الدين فان
ذهب الى ان مخالفه كفاره كفلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام
والا فالجمهور على انه تقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك
الحديث فقوله للشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يودي الى الكفر او الفسق قوله فصل
في محل الخبر سواء كان خبر اعن النبي صلى الله عليه وسلم او لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال
اذ الاعتقاديات لا تثبت باخبار الآحاد لابتنائها على اليقين قوله واما اخبار الصبي فان قيل ان ابن
عمر رضي الله عنه اخبر اهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا فقد
ابى انه اخبرهم بذلك امر فيحمل انهما جاءا جميعا فاخبروا هم قوله لكن الشبهة فدكان عنه بانه لا عبرة
بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلايل القطعية وانما لم يثبت بالقياس مع الدليل
القطعي على كونه حجة لان الحدود تدرء بالشبهات ولا مدخل للراي في اثبات ذلك قوله مع
ما يذكر شرائط الرواية يخرج الفاسق والمغفل ونحوه ذلك وقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج
بكل من القيدين بعد تفرد كل منهما بفائدة قوله صيانة لحقوق العباد يعني شرط الامور المذكورة

[illegible] وابن عباس

[illegible] والبيوع

[illegible] حال كونها في الصلوة

ليلا يثبت الخوف المعصوم بمجرد اخبار عدل او هو تعليل لثبوت خوف العباد بخبر يكون في معنى الشهادة و
قوله وكان فيه مع لا لزام تعليل لاشتراط الى مورد المذكوره فان قوله لا يثبت الخ بكذا ينفهمن لا مرين جميعا قوله
فنحتاج الى زيادة توكيدا ما لفظ الشهادة فلانها ينبئ عن كمال العلم لان المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط
في الشهادة لقوله عليه اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها يتضمن كون المخبر
حرا عاقلا بالغا ممكن من تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان
اطمينان القلب يحصل بالاثنين اكثر منه بقول الواحد وكان الشاهد الواحد معارضا بمثله البينة الاخرى فيبقى
جانب الصدق بانضمام شاهد اخر اليه قوله والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد
وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها مع لا لزام لان الفطر مما تخاف فيه التهمة والتزوير دفعا للتهمة
بخلاف الصوم وهذا اظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد يتسامحون بالفطر فلا
من حقوقهم ويلزمهم لا متناع على الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى لا لزام اذ لا تهمى ان انتفاعهم بالصوم
اكثر والزامهم فيه اظهر مما انه يكفي فيه شهادة الواحد قوله وما ليس فيه الزام ذكره في لا سلام في موضعه من كتابه
ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام النحرى وفي موضع اخر انه شرط النحرى وهو المذكور
في كلام لا مام السرخسي ومحمد رحمهما الله ذكر القيد في كتاب لا ستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز ان
يكون المذكور في كتاب لا ستحسان تفسيرا لهذا الشرط ويجوز ان يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون
في المسئلة روايتان قوله على ان المتعارف لا يشترط في المخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية
سواء اخبر بانه وكيل فلان وماذونه او اخبر فان فلانا وكل المبعوث اليه او جعله ماذونا لان لا انسان قد
يجد المتبع للشرائط بعثة الي وكيل او غلامه قوله وان كان اي المخبر بما فيه الزام من وجه دون وجه فيشترط
بشرط اما العدد او العدالة على لا صح وقيل لا بد من العدالة و لا اختلاف في انهما وقع من لفظ المبسوط
حيث قال اذا حجر المولى على عبده واخبر بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا نه قياس قول ابي حنيفه
لو اخبر رجلان او رجل عدل يعرف العبد فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو لا صح
لان للعدد تاثيرا في الاطمينان ولا نه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضائعا ويكفي ان تعلم
بخبر رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط عن المذكورة والحرية والبلوغ
لا نها وان انثانا فلذا قال في لا سلام وعندي انه يحتمل ان شرط سائر شرائط الشهادة عند ابي حنيفه لتواني
في لا شعار خبر العبد والمراة والصبي واما عندهما فالكل سواء اي يكفي في هذا القسم قول كل منهم كما
في القسم الذي لا الزام فيه لكان المروية والمصنف لو اجزم باشتراط سائر الشرائط لكن لا يخفى انه
يحصل المقصود في رعاية شبه عدم لا لزام فقوله رعاية للشبهين تعليل لما كتفاء باحد لامرين العدد او
العدالة قوله وهو لا جازة بان تقول له اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او مؤلفاتي

العدد اي العقل والضبط والحرية ولا سلام

فصل

وكذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد
اعطاء الكتاب وانما جوز تعريف لا جازة مروية ان كل محدث لم يجز اغبا الى سماع جميع ما سمع عنده فيلزم تعطيل السنن
وانقطاعها فلذا كانت رخصة قوله وهذا من نبيرة به جواب عما قال ان السلف كانوا يعتبرون لا جازة والمناولة
من غير علم المجاز له بما فيه قوله وامام يحتج ان الراوي لم يستغفر فيه الذكر بل اعتمد على اعتماد المتروي على اعامه قوله
والثاني لا تسبل عند ابي حنيفه لعدم العلم لان المقصود من النظر في الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ
ان تكون الروايه عن حفظ تام اذ الحفظ الدايم مما يتعسر على غير النبي عليه لا سيما في زمان لا شتغال بانواع العلوم
وفروع الاحكام وذكر في المصدر ان الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب ولا
يراه ولكن غلب على ظنه ذلك قوله وديوان القضاء هو المجموع من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جعتها وقد يقال
الديوان لمجموع الحاكم قوله للقوله عليه لصلوة لا سلام امواء الحديث اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم
فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته ان دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم
فلم يوجد في الحديث لفاظ يسيرة جامعة لمعاني كثيرة لا يقدر على ادائها تلك المعاني بعباراته وذلك كقوله
عليه لصلوة والسلام بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في لا سلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم
مع الفطنة بانه مع التدريب لمعرفة الناقل لمواقع لا لفاظ والعلة فجواز ذلك ما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم امر
النبي عليه بكذا ونهي عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير وكان اتفاقا قوله فاكان محكما اي متضح
المعنى حيث لا شبهة معناه ولا تحتمل وجوها متعارضة على ما مر به في لا سلام لا ما لا تحتمل النسخ على ما
هو المصطلح في اقسام الكتاب قوله كحديث عائشة رضي الله عنها قد نقال ان غيبة لا ب لا توجب ان يكون النكاح
بالولي للاولى ان الولاية تنتقل الى لا بعد عند غيبة لا قرب قوله وان عمل اي الراوي بخلاف ما روى فعلى
الرواية لا يخفى لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لا نه حجة بيقين فلا
يسقط بالشك قوله عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها ذكر عروة وهو الراوي عن عائشة رضي الله
عنها قوله لعبد ذي اليدين هو عمير بن عبد عمرو سمي بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه
استدل بالقصة على ان رد المروي عنه لا يكون جرحا وذلك بان النبي عليه قبل رواية ابي بكر وعمر رضي الله عنهما
انه سلم على راس الركعتين مع انه انكر ذلك اولا لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بقولهما لا بدليل
آخر وكلام النبي عليه انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة فكان في حكم الناسي لا يبطل الصلوة والقول
بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة كان في مكة وحديث
هذا لامر انما كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة وهو متاخر لا سلام وقد روى عمران بن الحصين
وهجرته متاخرة كذا في شرح السنة قوله ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه فان
قيل ان اريد بالتكذيب النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وان اريد اعم

وكلام الناسي

فصل

من ذلك فلا او لو به كما ان المروي عنه ايضا تركه فلنا نعارض ما بقي اصل الخبر معمولا به وفيه نظر وظاهر كلام المصنف
يواه يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صح المروي عنه بالانكار والتكذيب لا يشعر بالحكم فيما اذا توقف فيه
كما اذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بالاتفاق وقيل ان ترجح احدهما على الآخر فالحكم
المعتبر وان تساويا فقد تساقطا بالاتفاق فلا يعمل بالحديث قوله ويكون جرحا عند ابي يوسف يواه لتعمد
وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع بكون احدهما مغفلا وجوابه ان عدم التذكر قد يحادثه كما يوجب كونه مغفلا
بحيث يرد خبره وقلما يسلم الانسان من النسيان وكالاتفاق ان كلا من عمر وعائذ عدل ضابط والمراد
عدالة الكل وضبطهم بعين فلا يرد نقض بالسكل قوله ولم يعمل به عمر وعلي فان قيل قد روي ان عمر قد تبين رجعه
فلحق بالروم مرتدا فحلف والله الذي ابدا اجيب انه كان سياسا اذ لو كان حدا لما حلف اذا الحد لا
بالارتداد وفيه بحث لان المسلم اجتهاديا لا قطع بها فيجوز ان يكون تغير اجتهاده بذلك ولا نصاف ان قضاء عمر
وفعل كوة في المسجد وفقهه الصحابة الصلوة بحضرة من كبار الصحابة وامر النبي عليه ايا هم باعادة الوضوء و
الصلوة ليست اخفى من تخريب تقريب العام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي عليه ورواه عبادة بن الصامت
قوله فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او رأيته متروكا لحديثه وغير ذلك
لم يقبل لان العدالة اصارت كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما في الصدر الاول فلا تترك بالجرح المبهم
لجواز ان يكون بعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان العادة من حال الجارح الصدق في
باسباب الجرح وموافقة الخلاف والحق ان الجارح ان كان ممن يصح اباسباب الجرح وموافقة الخلاف قبل
بذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا قوله وما ليس بطعن شرعا مثل دفن الخيل والمراد وبحمل الحديث على العفو
ومثل الارسال والاستناد من فروع الفقه وامثال ذلك قوله فصل في افعاله عليه السلام افعاله التي
لم تتضح فيها امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فيكون خارجا
عن الاقسام او مدرج في المباح الذي يعتدى به بمعنى انه يباح لنا ايضا فعله فعلى هذا انما حصر غير المختار
به في المخصوص من الزلة اذ لا يجوز الكبائر ولا الصغائر قوله واجب وقد من بعض ان فعله النبي ايضا يستفاد
بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه لا مستحقا او فرضا والا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لا محالة
حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا تقرر على الخطاء على ما سياتي قوله وهي فعل من الصغائر رد
لما ذكره بعض الشافعية من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاولى الى الصواب
لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم وكان ترك الافضل
بمنزلة ترك الواجب عن الغير قوله من غير قصد فان الثاني يواه اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها
ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى
الوقوع ولا الى الثابت بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يؤاخذ عليها لانها

خالية عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام بقصد
الى نفسه مع العلم بحرمته قوله فعل المطلق اي الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحسان والاباحة
وكونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبي عليه فيه اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم
ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عليه والى الخلاف في انه هل لزمنا الاتباع او توقف في الاتباع ايضا وحاصل
الاخرين الاتفاق على انه له اباحة للنبي عليه والى الخلاف في انه هل يكون لنا الاتباع ام لا واعلم ان
على مذهب الوقف يتأتى ان لا نعلم انه منهي الامة عن الفعل وندمهم عليه فيكون حراما او لا فيكون مباحا فلا
نحتاج القول بالوقف والجواب انا لا نسلم عدم علمنا بالحكم في حقهم لا نسلم الاباحة وقد تقال على
الاول ان المراد بالمباح ما تعم مجرد الاباحة بالفعل وهذا لا توقف على العلم بصفته وعلى الثاني انا لا نسلم ان
المعرف لا يه لمعنى الفعل والطريق بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز
الفعل بل مع جواز الترك ولا نم انه منتف وانما في اباحة الحرمة بله دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة
على الرابعة انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليه وان اريد
مجرد جواز الفعل فلا نزاع للوافقية ولكن ان قال المراد الاباحة بالمعنى المصطلح وبثبت بحكم الاصل قوله
بعد البعض حظه الوحي الظاهر الاجتهاد واستدل عليه صريحا لقوله ان هو الا وحي يوحى فانه
دل على ان كل ما نطق به انما هو وحي لا غير والمعلوم من الوحي ما الفي الله تعالى الملك او
غيره واجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لانطقا عن الهوى واستدل
ايضا اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يكون الا عند التجويز عن دليل لا يحتمل الخطاء ولا يجوز بالنسبة الى النبي
عليه لوجود الوحي القاطع واشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل الا الخطاء بتقرير على تجويز باطل
الاصال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وبهذا اندفع الجواب عن استدلاله الآخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد
لجاز مخالفته له وهو محال لانه من لوازم احكام الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله تعالى والملازم باطل
بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من
الجواب فاشاعة تقرير القول الخصم الى جوابه وهو انه مامور بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على ان نفس
الاجتهاد ايضا ينعقد زمانا واستدل على المختار بخمسة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه بعموم قوله
تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والثاني وقوعه من بعض من الانبياء عليه كداود وسليمان عليهما السلام
والثالث بالعرف والثالث وقوعه منه عليه في قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم والرابعة انه عالم
بجميع النصوص وكل من هو عالم بها يلزم العلم بصورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد
والخامسة انه عليه شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقرير
وجوه وتحسين الراي اذ لو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برايهم كان ذلك ايذاء واستهزاء بهم

اعم من ان يكون واجبا او مندوبا او مباحا او جواز الترك

والمراد هنا

وهو قياس في مقابلة النص على ما نص عليه الشافعي رضي الله عنه في كتاب الصلاة

فقال عليه السلام

بالاجر وليس في الصوم هذا المعنى لان هذا اغما يحصل بالتكليف
والصوم هو الذي يكسر الشهوة ويضعف الباطن
يؤثر فيه ويمنع الشيطان عن قضاء الشهوة بين فقالوا
لا يؤثر فيصل افضل وتبين الفرق بل اعدم الفساد
والتخصيص يمكن ان يناسب الحكم

نطيبا وان عمل فلا شك ان دايه اقوى واذا جاز له العمل برايهم عند عدم النص فخبرانه اولى لانه
اقوى **قوله** ولانه لا اصلح الشرايع اى شرايع من قبلنا الخصوص بزمان الا ان يدل دليل على ان الثاني
نبي للاول فى الزمان وداع الى ما دعا اليه كابراهيم للوط وهارون لموسى عليهم كما كان الاصل
فيه الخصوص بمكان كشعيب عليه فى اهل مدين واصحاب الايكة وموسى فيمن ارسل اليهم واذا الاصل
هو الخصوص فلا يثبت العموم فى الامكنة ولا الازمنة والامم **قوله** وما ذكروا غير مختص بالاصول دفع لورود
الفريق الثاني من اختصاص التعبد بالاصول دون الفروع ولما ورد عليهم ان بعض احكامهم مما لم
النسخ فلا نقتدي به ويكون مخبر الاله مصدقا اجاب بان النسخ ليس تغيرا بل بيانا لمدته فما انتهى
مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقى لزمنا الاتباع على انه شريعة لنبينا محمد عليه **قوله** واختلف
في غيرها محل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير الصحابي لم يظهر له دليل من كتاب
او سنة **قوله** واما التابعي فما ذكر رواية النوادر في ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال ونحن رجال
بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الراي ببركة صحبة النبي
ذكره شمس الائمة رحمه اذ لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف في انه هل
يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي رحمه لا
يعتد به **قوله باب** فيما يلحق الكتاب والسنة من البيان وهو يشارك العام والخاص و
المشترك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء
بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل
وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود
بالدليل وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب المصنف رحمه اه وحصره في بيان التقرير وبيان التبديل
وبيان التغيير وبيان الضرورة وبيان التفسير وذكر فيه وجه ضبط وجعل بعضهم الاستثناء بيان
تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادث
الا ان فخر الاسلام اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد
اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد
اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس بيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق
كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء فلا يتعول
الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يذكر
مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قلت الغاية ايضا بيان للمدة فكيف جعلتها بيانا لمعنى
الكلام لا للزمن قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لثبوت جملة الكلام ومراده بخلاف

ينبغي ان يجعل من بيان التبديل

الغاية فانه بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا نتم الكلام بدون اعتباره مثل واتموا الصيام الى
الليل فلهذا اجعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا
انما هو بالنسبة الينا حيث نفهم من اطلاقه الحكم التابيد **قوله** فلا يجوز التخصيص اى تخصيص الكتاب بخبر
الواحد لانه خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يخصصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء
لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما يتناوله والجواب قد يجاب
بان يكون عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما نفع في الدلالة لانه دفع الدلالة في
بعض الموارد فيكون تركه ظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان
لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة كانوا
يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند
الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمع من النبي عليه مع انهم كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد
ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذي خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز
تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز التكليف
بالمحال ولا اعتداد به وما روي من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود
ولم ينزل من الفجر فكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان ياكل ويشرب
حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنيع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم
الفرض **قوله** فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي رحمه الله
والا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت
فما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلت فائدته العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه
يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا واستدل على جواز تراخي
بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبريل عليه
عليك فاتبع قراءته وتكرر فيه حتى يترسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما
حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ودفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح
ولو سلم فبيان التغيير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام و
ليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع **قوله** وبيان التغيير ان كان مستقلا في حكمه وان كان
بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس او سعال
ونحوها وعند ابن عباس رضي الله عنهما يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه من حلف على يمين الحديث
وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عليه التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر فاوجب .

احدها لا بعينه اذ كلاهما حث مع الاستثناء فلا كفاره على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل
كلام المصنف لدوامه على انه لو جاد التراخي لما وجب الكفارة اصلا معينا ولا مخيرا فان قيل قد روي ان
النبي عليه قال لاعزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف
في كهفهم فقال ايجيكم غدا فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء
الله فقال ان شاء الله فقد مضى الفصل الى استثناء عن قوله غدا ايجيكم ما يام فالجواب عن الاول ان السكوت
العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس او شمال جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان
يعود الى قوله غدا ايجيكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق كل ما اقوله له اني فاعل غدا بمشيئة الله ثم لا كان فعال
كل افعل كذا وكذا فنقول ان شاء الله فيما هذا يحمل قول ابن عباس على ان مراده انه يصح دعوى الاستثناء بعد
ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز اتصال الاستثناء به وان لم يعد متلفظا فان قيل بيان التعبير
على تقدير الاتصال مشتمل على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد وهو محال قلنا كان تغير الجواب انما وقع بناء
كلام الله تعالى يحمل على وجه لا يلزم منه ذلك الثاني وذلك لانا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير
الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى
بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة فان قلت فما معنى التغيير على هذا التقدير
قلنا معناه انه تفهم الاطلاق على تقدير عدم المجيء فبعد ذلك تغير المراد الذي كان تفهم السامع على تقدير
عدم المغير وقد يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع ما تعلق بالفعل من قبيل بيان التغيير وقد تقال انه كان ينبغي
للامام بعد البيان ضمير تفهم ويبين ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا في غيره قوله واختلف
في التخصيص بالكلام انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص
بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس للخلاف في جواز تخصيص العام على بعض ما سبق وله يكلم متراخيا عنه وانما
الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل الخاص
القطعي وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العلماء
في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا مشاحة
الجري على هذا الاصطلاح لتم لهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا جوز تخصيصه بخبر الواحد
والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار
في كل ظاهر مستقل خلافا للمطلق في المفيد والنكرة في المعين ولهذا صح استدلال الشافعي رضي الله عنه بقصة
البقرة والله فلفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء وجه الاستدلال انهم امروا بذبح
بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير
في قولهم انها بقرة صفراء فاقع للبقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا بانبا ناتجدد وبان

الامثال انما حصل بذبح البقرة المعينة والجواب منع ذلك بل المامور بذبحها كانت بقرة مطلقة على
ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس رضي الله عنهما وهو من المفسرين لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم ولكنهم
شددوا على انفسهم فشدد الله وقد دل قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على
الفعل وان السؤال على التعيين كان تعنتا وتعللا لم ينبه لاول المطلق وامر بالمعين وعرفه بنوع
الى النسخ قبل الاعتاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العمل بالواجب قبل السؤال والبيان و
الجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في التعيين
قوله في قوله نوح فاسلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل
بها اسأك او لادك ثم خص لقوله انه ليس من اهلك قوله لان ما لغير العقلاء مذهب البعض وجمهور ابل اللغة
على انها يعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعري هذا السؤال وهو
الفصيح العارف باللغة ولما سكت النبي عليه عن تخطئته فالجواب انه انما اورده تعنتا بطريق المجاز او التغليب ان
اليا نوع من المجاز وقد روي ان النبي عليه قال له اما علمت ان ما لا يعقل تغليبا لما يعقل على هذا يكون
قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون من هذا القبيل ويحتمل ان يكون
بيان تغيير عندنا وبيان تغيير عند الشافعي لواو ترد ذلك بانه لا فرق عند الشافعي بين التخصيص المستقل و
الاستثناء في ان كلا منهما بيان تغيير وانما افترقا في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه واقول
المخصوص من اصحاب الشافعي على ان الاستثناء تغيير بخلاف التخصيص المستقل وغيره من المخصصات وذلك
لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا تعلق للحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص
ليس كذلك بل هو بيان وحمله على ان المراد البعض قوله فهم منه في الاستثناء قد اشتمل
نبأ بنهم ان الاستثناء حقيقة اصطلاحية في المتصل مجاز في المنفصل والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء
فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يوقف كل
على حدة والمصنف رحمه الله ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنفصل فلم يجعل من اقسام الاستثناء
ثم المعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن مقدر بالا واخواتها وعدل المصنف
رحمه الله عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد بالاخراج المنع عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى
يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وافهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول
انما يعرف بعد واذ اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز بحسب صيانة للحد وعدم وانت خبير بان
تعريفات الدباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز ايضا لان الدخول هو الحركة
من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس قوله بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع التخصيص
عن الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار

Aligarh Muslim University

انها قصر للعموم ونقض للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل هذا التعريف الوصف بالاول وغيره وسوى
وبخود لك قلنا ان كفونا تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول
قوله قالوا التحقيق كون الاستثناء بيانا بغيرا ما التغير فبالنظر الى شمول الحكم الجميع على تقدير عدم الاستثناء
واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر مذهب الحنفية المذهب الاول وليس مختارا عنده
وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل فيتغير الى الثبوت البعض وفي بيان ان المراد
ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي قوله
واختلفوا في كيفية عمله فذهب الى الفهم ان في الاستثناء المتصل نقضا من حيث ان قولك لزيد علي عشرة
الا ثلاثة اثبات للثلاثة في ضمن العشرة ونفي لها ثم عارضوا وقالوا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه كاشف
ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلاثة المذهب الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والى ثلاثة قرينة الثاني ان المراد
بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة والى ثلاثة معانم اخرجت منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم
اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلاثة فلم تقع الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع اعني عشرة الا
ثلاثة موضوع بازاء سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلاثة قوله مع
فرق آخر يعود مسئلة اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفي ام لا فعند الشافعي هو اه نعم حتى يكون
معنى الا ثلاثة انها ليست علي وعند الحنفية يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة وجعلها في حكم
المسكوت عنه لا اثبات ولا نفي بخلاف التخصيص بالمستقل فانه تثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام انتفاء قوله
وهذا المذهب ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يجعل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت من
الاصل حتى كانه قيل علي سبعة ولم تتعلق الكلام بالعشرة فحينئذ لزوم الثلاثة فان الاستثناء تصرف في الكلام بجعل
عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي هو اه بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام انعقد للكل لكنه لما تبين لوجود
المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلاثة فانها ليست علي فلزم الثلاثة
للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق
المعارضة بعد ما انعقد ينفذ كما في التخصيص وقد لا ينعقد لحكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق
الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه اولا لوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما بين
من مخلوقات اللفظ اذ السبعة لا تصلح مستعملة للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد
بعض في مدلوله لا يجاز على غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاسدال المفسد له هذا
الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن العدد الباقي مجازا والاستثناء قرينة
على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم للعشرة في الثمانية مجاز والآحاد قرينة المجاز قوله
او نبذ عطف على بعد الحكم اي اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة

وهو السبعة قوله حينئذ قد اجاب المذاهبون الى المذهب الاول بانه لا بد ان يراد بعشرة كمالها او سبعة اذ الثالث
والاول باطل للقطع بانه لم يقل الا سبعة فتعين الثاني وانما لو كان المراد عشرة بكمالها لا فتئ من الصادق مثل
قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما لزم من اثبات لبث خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الكل
والحكم انما تعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام تام بانفراده فلا فساد ولا ورود ولا سلم فهو ملتزم من قبل
الشافعي هو امنى ان الاستثناء يجعل بطريق المعارضة دون البيان ولما ذهب المصنف هو اه الى ان القول بانه يجعل
بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حجة على المذهب الاول تعريض اه وليس كذلك سبيل الجعل المبني
على حكم المسكوت عنه لا على عدام المتكلم اي القول بعدم المتكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للمعارضة بخلاف
وجود المتكلم مع عدم حكمه اي لاثر الباقي به بناء على مانع فانه سائغ مستفيض كالعام الذي خص منه البعض
فان الحكم في العدد المخصوص فيهما ثبت للمتكلم بالكل وبعد الكلام في نحو الا ان مثنى الحكم في العدد المستثنى لوجود
المعارض وهو الاستثناء وتغيير البيان ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي
وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له في الحكم المسكوت عنه وتغيير
البيان انهم اهل اللغة اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اي افراد لوجود الباري تعالى ووحدانيته ولو
لم يكن الاستثناء بطريق المعارضة واثباتا حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم من الافراد بوجود الله تعالى بل بنفي الالوهية
عما سواه والتوحيد لا ينتهي الا بالاثبات اه لو هم سبق ولحق عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد وهي
مسكت لوجود الصانع تكلم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر
هذا تقرير الحجج علي وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات
وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فتكون حجة على اثباته وايضا انها تدل على بطلان المذهبين
الاخيرين فتعين الاول وذلك لانه لا يخفى على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفي والآخر اثبات بل حكم واحد
فقط واما على المذهب الثاني فلانه انما تعلق الحكم بالعدد بعد اخراج البعض فيه فلا حكم فيه الا على الباقي
واما على المذهب الثالث فلان المجموع المستثنى منه والمستثنى والة الا استثناء عبارة عن الباقي ولا حكم الا
عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام المتكلم بل قول بان عشرة
الا ثلاثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخير الى التكلم بالاطول قوله فان قيل تقرير السوال
ظاهر من الكتاب ووجه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان المراد نصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء
نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم ان لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول
اي ما تناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع وجوار بعض ما تناوله
العدد في حكمه وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما تناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم
لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض افراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي لاستثناء

مثلا مثل جعلوا الاصابع في اذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول بناء على
انه استثناء متصل وما ذكره المصنف يجوابه من هذا القبيل لانه اريد بالجارحة نصفها مجازا او اخراج
النصف منها باعتبار انها تشاول الكل بحسب الوضع واما ما بنا فلان غير اغراض ابن الحاجب هربا
من اشكال الغير وتقريرا اعتراضه انا قاطعون بان مدلول اشترت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية
نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثناء
النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد به الربع واخراج
النصف من الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا انا قاطعون بان الغير يعود الى الجارية
بكمالها لا الى نصفها مع العطف بان مدلول الجارية وغيرها واحد وعلى ما ذكره المصنف يلزم ان
يراد بالجارية معناها المجازي وبغيرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور من صحة الاستخدام
قوله والجواب اجاب عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء يعارض بطريق المعارضة وان المراد بالمنتهي
منه هو البعض مما لا يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم
لم يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على
البعض شايع حتى يجري في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اعضايه قال ولو صحت اي لارادة المجاز لما دل
عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وهنا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض وهو خفي عليك
ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول وكان بدا من جعله جوابا عن الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثاني
بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز لوجوه الاول انهم اجمعوا على ان الاستثناء
وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي تخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا وتجعل الكلام عبارة
عما ورد المستثنى وظاهر الاجماع على منافاة فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وانما عدل المصنف عن
هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني ممنوع ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحينئذ
الاثبات والنفي بحسب اشارتهم علي ما صرح به فخر الاسلام من ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصيغة
الكلام الا ان موجب صدر الكلام ما ثبت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان
الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي
اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا المذهب الاول مما سبق من
الدليل فيبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب ان يحمل الاجماع عليه الثالث ان
القول بكونه من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقولك علي لا صلوة الا بطهور على ما
سياتي واعلم ان كلام المصنف مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح
على المذهب الاول بل هو عنده واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات

٢٢٩٩ ١٨١ ٢٢٩٩ ١٨١

ثم

وفيه نظر لان الجمهور القايلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قايلون بان الاستثناء من النفي اثبات و
بالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ملاة ثم تعلقت بالعشرة المخرج منها اللام الحكم بالثبوت وبالثلاثة
الحكم بعدم الثبوت قوله ووجه المجاز اي طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك
لان انتفاء حكم الصدر يلزم للحكم بخلافه حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر من غير عكس
كما في قوله لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم تتحقق
الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فغيروا عن انتفاء حكم الصدر بنقيض حكم الصدر الاول
بغيرا عن اللازم بالملزوم فعالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التلويح ان قولهم من النفي اثبات
ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانك اذا قلت لفلان علي الف الا عشرة لم يحب العشرة
كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب على المقرلين بنفي نافي الوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب قوله
وليس نفيا واثباتا اورد دليلين على ان الاستثناء في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا
وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابت وهذا اي صحيح وقد سبق ان النكرة
الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيح وهذا باطل لان بعض الصلوة الملصقة
بالطهور باطلة كالصلوة التي يخرج بعضها قبل وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد للتعظيم بان
مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة لما فيه الحكم بحيث يحتاج
الباقي اخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول لعموم النكرة الموصوفة مما قد يفيد
كثير من العلماء المنفيد فصلوة عن الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس لانزاع لاحد في ان من حلف لا اكرمن
رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد وانما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانه لا يحنث مجالسة عالمين او اكثر
جار على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان
القايلين لعموم النكرة الموصوفة ولا شرطون في الاستغراق الثاني ان قوله لا صلوة سلب كلي يعني لا شيء
من الصلوة بجايزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع يفيد الايجاب الكلي المعدولة المحمول فيكون المعنى
كل واحد من افراد الصلوات غير جايزة الا في حال اقترانها بالطهور فحينئذ ان تعلق الاستثناء بكل صلوة
او تعلق البعض لزم جواز البعض الخالي بالطهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوات وهو باطل
واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد من افراد
الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جايزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر فانا قلنا معنى
تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت
له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملتصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال
لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الثاني مبني على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى لا صلوة جايزة في حال

العايلين بان

العموم

بالاستثنا لزم جوازها
بالاطهور

من الاحوال الا في حال اقترانها بالظهور بمعنى ان كل صلوة فهي غير جايزة الا في تلك الحالة فانها جايزة ح كما تقول ما
جاني القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو
المنع في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوات بلا ظهور وانه
مما لا تدل عليه شبهة فضلا عن حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة له على ان
المشروط بالظهور هو جواز البعض دون البعض بالظهور نعم لقايل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام
نكرة دالة على فرد ما وانما جاز عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء يوجد
ايضا ذلك الموضوع ولا نعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جايزة الا في حال الاقتران بالظهور
فان فيها ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي ايجاب
جزئي كما يقال ما جاني احد الا راكبا قوله فان قيل حاصل السوال انكم قايلون بعموم النكرة الموصوفة
وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح كل
صلوة بظهور وهذا قول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا قايلون بالعموم
لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلوة بظهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بظهور وهذا
اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فانما هي بالاباحة الاصلية
لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه بالتعيين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء اخرج العالم عن
تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل قوله وايضا لما لم يسلم الخصم قاعدة عموم النكرة
الموصوفة اثبت لزوم العموم في مثل لا صلوة الا بالظهور بطريق الزامي وهو انه سلم في باب
القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء
كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض وههنا لو كان
الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالظهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة
مقترنة بالظهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظني وقد عارضه الادلة
القاطعة على ان مجرد الظهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى اشياء اخر على انه لو ثبت العلية لم يضر
لجواز انتفاء الحكم لعدم الشرط او وجود مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة بظهور والحاصل
انهم قايلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان
لا تتوقف الكتابة على شيء اخر قوله وهذا اقوى دليل للخصم ان يمنع كونه دليلا اذ لا دلالة مع احتمال
الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور
ما يصلح استثناء منه والاوجه ان يقال ان قوله الا خطاء مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف
فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى

لما ثبت بما قال الشارح اتصال الاستثناء
فثبوت الحرمة فيه بناء على ترك الروي
كما قال المص

تقدير مستثنى منه عام مناسب له من جنسه ووصفه قوله واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثلثة وتقريره ظاهر
فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة
بمعنى ان يكون السوق لاجله بل يدعي انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على وجه المذكور يقتضي
ان لا يصير الدهري النافي للصانع مومنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو
اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في هذه الصورة لا يوجب
الاطراد لانتفائه في مثل لا صلوة الا بظهور وعن الثاني بانه بني الامر على الاعم الاغلب وحكم باسلامه
عملا بظاهر قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث قوله وما قيل حاول ابن الحاجب
وغيره رد المذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه وآلة
الاستثناء معناه الافرادي والمفرد لا يقصد بجزء منه الدالة على جزء معناه الثاني انه خارج عن قانون
لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلاثة الفاظ ولا مركب اعرب جزءه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم
عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء
اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلاثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المصنف رحمه الله
الى منع الوجه الثاني ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فهو انا لا نم انه لم يعهد
في لغة العرب لفظ مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره
وامثال ذلك واما البعض فهو ان مثل ابي عبد الله علما مركب من ثلاث كلمات مع ان الاعراب في وسطه
بدليل قولنا جاني ابو عبد الله ورايت ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو انه ان اريد
انه ليس في لغة العرب تركيب الموضوع الشخصي من اكثر من كلمتين فمسلم ولكن القايلين بان المستثنى منه
والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الثاني لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك ومعديكرب
بل ارادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت
منه انه اذا عين صيغة فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منه معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد
مع قائم وجعلا من نوعين ومنه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها او
قياع كلية وان اريد انه ليس في اللغة تركيب الموضوع النوعي من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع
المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم حساس
متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس
ووصف بما يخص بعض انواعه لهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثيرا ما هو تركيب من اكثر من كلمتين
ويكون الاعراب في وسطه كما ترى وقد يكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ولا يصير المجموع
كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزءا من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه

هذا اشارة دفع الوجه الثالث

بمنزلة عوده الى المبتداء فى مثل زيد ابوه قايم مع انه جزء من المركب الموصوف بالنوع وهذا المعنى لا ينافى الاخراج
المجمع عليه لانه معنا فيد اداة الاستثناء والمعانى الافرادية ليست بمقصودة فى الموضوعات النوعية والقول اما النقض
فجوابه بالاستعراء ونحل ايه اللغو واما النقض بمثل شاب قرناها فمدفوع بما ذكر فى الكشاف جوابا عما قيل انه
لم يعهد التسمية بمثله اسماء فصاعدا فكيف يكون الكلمات المبنية اسماء للسود وذلك انه قال بمثله اسماء فصاعدا
مستكره لغة وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت فاما غير مركبة منونة
من اسماء العدد فلا استكاد فيها لان من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكايته كما سموا شابط شرا وبرق نحره
وشاب قرناها وكما لو سمى بزيد مطلق وبيت من الشعر وكما خفاء فى ان مثل عشر الى مثله ليس محكيا بل من
حسب العوامل واما النقض بمثل ابى عبدالله حيث اعرب وسط فى غاية الفساد كما فى ابن الحاجب فقد اخر عنه
حيث قال ولا يعرب الجزء الاول من المركب وهو غير مضاف ولا ادرى كيف خفى هذا على المصنف واما الحل فلان
المسمى كان المقصود فيه التناقض الموهم فى الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون
المركب موضوعا للباقى وضعا كليا ليس مما يخفى على احد ولو سلم فيه اجماله بان يكون مقابلا للمذهبين
الاولين الكل يعنى بالمقصود كان المؤدى حينئذ مشعرا فى معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة فى قولنا
له على عشرة الا ثلثة عشر افراد ويحكم بانبائها وهو التناقض او يراد سبعة وهو المذهب الاول او يراد عشر افراد
لكن يعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثانى فجرد القول بان الجمع موضوع للسبعة بالنوع لا يفى بالحل
بل التحقيق فى هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلثة تجاز للسبعة لانه العشرة التى اخرجت
منها ثلثة عشر وكل شئ من السبعة بعشرة و العشرة بعد اخراج ثلثة وقبله معلوم واحد وليست السبعة بعشرة على
حال اطلقتها او قيدتها انما هى الباقى من العشرة بعد اخراج الثلثة كما قال انها اربعة ضمت اليها ثلثة فانها ليست باربعة
اصلا انما هى الحاصل من ضم اربعة الى الثلثة ثم ان السبعة مراده فى مثل عشر الا ثلثة فان قلنا هذا التركيب حينئذ
عشر موصوفة بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازا فى السبعة من باب التخصيص وهو المذهب الاول وان قلنا هو
موضوع للباقى من العشرة بعد اخراج الثلثة فلا نعلم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مبهمة
فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له واحدا كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب والشئ قد يعبر عنه وضعا ما
باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك كالعدد فانه يعبر عن عدد من عدد
حتى يبقى المقصود كما تقول ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال السائل بنت
شبه واربعة وثلث وهى حبيب المنيم المثناف والمراد بنت اربعة عشر وبعير عنه لغيرها كما يقال العشرة
جلد الماية وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغى ان يحمل المذهب الثانى والمذهب الثانى يرجع الى احد هذين
وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التى ابطلوا بها المذهبين قوله شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا
ان موجب صدر الكلام ينتهى بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفى بالوجود كما ينتهى بالغاية اصل الكلام ولزم

من انتهاء الاول ابتداء الثانى فصار كل من الاثبات والنفى فى المستثنى نابيا بدلالة اللغة كالعدد الا ان حكم العدد ثابت قصدا
وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح فى غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جانى الا زيد وما زيد
قايم مسوق لاثبات مجئ زيد وقيامه بلغ وجه واولاه حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد قوله حكم العرف يعنى ان العرف
شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للعدد بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يتم على المذهب الثانى دون الاول
لانه يفيد بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيده اصلا الا ان الكلام فى ثبوت هذا العرف وفرق بين العددى وغيره وايضا
مبنى هذا الكلام على انكون الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس منوط على المذهب الاول دون الثانى وقد عرفت فيما قبله ان
المختلف خلاف المذهبين قوله وهذا انما يسلم فى القول بان الاستثناء الغير العددى يفيد النفى والاثبات بطريق الاشارة
توضيح بين الاجماعات الاربعة الاول ما قال علماء البيان فى افادة ما والا للقصر مثل جانى الا زيد ان الاستثناء موضوع
لنفى الشركة يعنى انه لما يشارك المستثنى فى الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص باثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما
سواه وهو معنى القصر الثانى اجماع اهل اللغة على انه اخراج اى المستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم
بالباقى اى قصد الى الكلام على ما بقى من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات ونفى فى قدر المستثنى وان كان لازما
الرابع اجماعهم على انه من النفى اثبات ومن الاثبات نفى اى ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة قوله صلة شرط الاستثناء ان
يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف
فى المستثنى منه بحيث لو سكت عنه على ما ناوله اللفظ ولم يحل فيما ثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عندانى
يوسف لهما ان الاقرار يثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قايم مقام الموكل بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا اجيب
بمنع الاصل سلمنا لكن الاقرار يثبت ضمنا بواسطة الوكيل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا اجيب
بمنع اخراج منها فلا يصح الاستثناء وكلا ابطال بطريق المعارضة الا ينقض الوكالة ويصح عند محمد بواحد بوجهين الاول ان
الخصومة لما كانت مفوضة شرعا صار الوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيها الاقرار والانكار فصدا
فصح استثناء الاقرار موصولا لانه منفصلا لانه بيان تغيير الباقى انه بيان تغيير لانه يفيد انه اراد بالخصوم معناها
اللغوى الذى هو الخصومة لا الشرعى الذى هو مطلق الجواب فصح موصولا ومنفصلا ولو وكله بالخصومة واستثنى
الانكار نيل لم يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعنى المنازعة والانكار ومجازه اعنى مطلق الجواب
وانما على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد بواحد وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز الاستثناء
ايضا كان وكلا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما تقول رايت الحمام الا سودا الا هذا
الاسود وذلك ان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقى بل من حيث انه من افراد المعنى المجازى نظرا الى
عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب اصالة واما
عند ابى يوسف فلانه استثناء الانكار كان كما للدليل الذى ذكره عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكار ثبت
للخصوم قصدا لا ضمنا بل كان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشئ من
نفسه وفيه بحث لان قول الاقرار يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وحقيقة لا يتعذر اخراج الانكار ولم يلزم ابطال الصيغة

ولا قدر ان يقال الاخراج بمعنى ان لا يكون داخلا عنده فاذا استثنى لزم استثناء الشيء من نفسه **قول** مسئلة المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع ولفظ الا استثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة

قول وقد اورد اصحابنا ان الظاهر ان الاستثناء في قوله واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اي اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله وقد جعله في الاسلام نواه وعينا متغطعا وتقديره بوجه آخر ما اختاره المصنف وهو المذكور في التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل في الصدر لكن لم يتصل اخراجا من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم اخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يحكى انهم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق الدوام والا فلا شك ان الاستثناء لا يتصل وما وجه للاضطرار الثاني ما ذكره في الاسلام نواه وهو ان المستثنى عن داخل في صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة فعبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبني على ان شرط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فتصح التناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بخارج فمن كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق لا يزول الحد والقذف بالتوبة لا يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج من لازمه وهو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقا في الحال واعترض المصنف نواه بان المستثنى متى قدر اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم لقوله اولئك ولا شك ان التائبين اخطوا فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كما قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم خرجوا مطلقون الا زيدا على استثناء زيدا استثناء متصلا بناء على الا زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فمع الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب وان عمل الصيغة في المستثنى اظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم لانه واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمع الكلام ان زيدا داخل في الذوات المحكوم عليه بالانطلاق فمخرج عن حكم الانطلاق وكان قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الاية واجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقي ان الكلام هنا اما ان يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي او من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا فان اريد الاول قلنا التائب ليس بفاسق ضرورة فضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم متناولا للمستثنى عند عدم السكوت عن الاستثناء وهذا مراد من قال بعدم تناول الفاسقين التائبين بخلاف منطلقون

يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا صحة لاخراج التائبين عن فاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولا يخفى ان الدخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى وليس بوجه وان لا شك لا يدل على دخولهم بانهم قد حكم بالفسق على اولئك المشار بها الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكني به مخصصا وذكر بعض الفاضل دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته له في الواقع ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه فههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يتوجه صحة استثناء انهم ليسوا بفاسقين في الواقع وان التوبة نافية في ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل زيد في الانطلاق يصح استثناؤه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه لكي في الاستثناء المتصل دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله كل شيء الا ذاته وصفاته ولكن الجواب بانه لا فايدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى عن المستثنى منه معلوم فحمل على المنقطع المفيد لفايدة جديدة وهذا مراد من قال بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وحينئذ لا يرد اعتراض المصنف لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون لان الاستثناء لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الحد على اولئك القاذفين والاثبات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدتنا اعتنوا بهم الا زيدا يعني ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحد على الكرام لانا نقول فحينئذ يلزم ان يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه محتاج الى تكلف في التعبير اي الا حال توبة الذين تابوا او الا توبة القاذفين او وفقوا بتوبتهم على ان يجعل الذين حرفا مصدريا لما اسما موصولا وضمير يابوا عايد الى اولئك وبعد اللتيا والتي تكون الاستثناء مفرغا متصلا **قول** مسئلة اذا ورد به الاستثناء عقيب جمل معطوف بعضها على بعض بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخير فانما و انما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فمذهب الشافعي نواه ان ظاهره العود الى الجميع و ذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابي حنيفة رضوانه ظاهره العود الى الاخير

وجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصل به منقطع عما سبقها من الجمل فالى الاخير احق ان اتصل به باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحمل ان يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا اخر يعني ان الاخيرة بسبب انقطاعها يصير بمنزلة جامل بين المستثنى منه والمستثنى كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا تتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان عود

Uploaded by Sayyid Ali Hussain Sabzwari

والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون

الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد
الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها والمصنف رحمه الله اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام
وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع
بتوقف جملة واحدة ولا تتجاوز الى الاكثر ولما كان هنا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك
فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب بان العطف لا يفيد شركة الجمل التامة في الحكم على ما سبق
من ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم
فلانه لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير للكلام لا حكم له اولى قوله وصرفه الى الكل تنزل
بعد اثبات المطلوب الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر الكلام وهي اية القذف المشتملة على جمل
ثلث هي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعي رحمه الله في
الاحكام على انه جعل جملة لا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها اظهر
من ان تخفى وجعل جملة واولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها اسمية اخبارية
ظاهرها الاستيناف بيان لحال القاذفين وجريمتهم غير صالحة ان تكون جزاء للقذف وتتمة
للحد ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود في
القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فيلزم من ذلك تعلق الاستثناء
بالاخيرين وقطع لا تقبلوا عن اجلدوا اذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو
الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد في ان قوله ولا تقبلوا عطف
على فاجلدوا الا ان الشافعي رحمه الله لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم
على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقطه بعفو
المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل
وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب
عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل قوله ثم اولئك هم
الفاسقون جملة مستانفة مبتداة غير واقعة موقع الجزاء بل هي ازالة لما عسى يستبعد من صيرورة
القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما
يكون حسبة يعني انهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن
اقامة اربعة شهداء فلهذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة
حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم
بالواو بل ربما يذكر بالفاء كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة

انما

فان قيل الواو لمجرد النسق والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها في معرض العلة لرد
الشهادة مع انه اقرب قوله ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما تغيير فلانه غير الصيغة عن ان يصير ايقاعا وتثبت
موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع
الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله الى انه بيان تبديل لان مقتضى
انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة الحكم بنفسه فبالشرط بتبديل ذلك وتبيين انه
ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذا لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا
فذكر فخر الاسلام رحمه الله ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا
فيه لا في الحال ولا في المآل والتعليق يمنع انعقاده في الحال لا في المآل ولا يفسد اي البيع الواقع بقوله بعت هذا
العبد منك بالف على ان لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من ان كلمة على يستعمل في الشرط مع ان
هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا للشرط بل هو بيع شيء من شيئين اي احد النصفين من نصفي
العبد والحاصل انه شرط في من جهة فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع قوله فصل النسخ في اللغة
الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى اخر ونسخت النحل نقلتها من موضع
الى موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي
متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج
ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد
المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق
الانساء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق
بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخية لا من المبني للمفعول وهو المنسوخية
وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على
وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل
شرعي متاخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل
قائما ما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا
الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون قوله ولما كان الشارع
يعني ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله تعالى وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاءه
عندنا قوله ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد
به التنزيل وانما النزاع في ورود نص يقتضي حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على
الاطلاق الذي يفهم منه التابيد ولهذا كان تفصي المخالف عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقتة

انه م

بالواجب

قوله م

النسخ

لانه لو لم يكن شرطا لم يفد التوزيع

الى ظهور خاتم الانبياء كلا مطلقة بنهم منه التابيد ولا خفاء فى ان قوله تع ما ننسخ من آية او ننسها
الآية كما فى ذلك بل الجواب انا لا نم ان بشارة موسى وعيسى بشرع النبى عليه وابجابها الرجوع اليه
بقتضيان توقيت احكام التوراة والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا او مؤيدا
او مبدلا للبعض دون البعض وان سلم ان يلزم التوقيت بل هى مطلقة نعم منها التابيد فيبدلها يكون نسخا
فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع قول اما القايلون ببطلان نسخ شرع
موسى فقالوا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا فى كل منها انه متواتر اما الكتاب فما نقلوا الا فى التوراة
تمسكوا بالسبت اى العبادة فيه والقيام بامرها ما دامت السموات والارض ولا قايل بالفصل بين السبت
وغيره واما قول النبى عليه فما نقلوا عن موسى ان هذه شريعة موبدة الى يوم القيامة وفى لفظ الابد
اشاره الى الجواب وهو التواتر والوقوف على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واخذه فى النسخ ومناقضة احكامه
كيف ولم يبق من تحت نظر من اليهود عدد يكون اخبارهم تواترا وخبر نا بيد شريعة موسى مما انفرد
ابن الراوندى لمعارضته دعوى الرسالة من نبينا عليه والوصه ذلك لاشتهار معارضتهم به مع حرصهم
على دفع رسالة محمد عليه والقايلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشئ
مامورا به منهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممنوع الثانى ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون
مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تع بل يكون لحكمة خفية او لافظهر ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة اولى
بالاطلاع على مصلحة لغرى فيلزم البداء او الجهل وكلاهما محال على الله تعالى فالمصنف بدل اولا
بثبوت النسخ بما نسبه فرجحه على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة فى زمن النبى عليه السلام
لكن لما نجز انه لا يدفع القول بتابيد شريعة موسى عليه بدليل نقلى لم يعارض الاحكام العقلية كانت بالاباحة
الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت خفة المحظورة او
كانت هو فقه الظاهرية شريعة لا نا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم يتشاء عن دليل فلا يجوز
به والله اعلم الاصل عندنا ان الشرع لما كان الناس لم يتركوا سدى فى زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا
لا محالة واجاب ثانيا عن دليل القايلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار بالثانى الى
بطلان دليلهم الاول بانه لا مثبت بدل الافعال الحسنة والقبيحة بحسب تبدل الازمان والاحوال والاضافات
على ما سبق فى مسئلة الحسن والقبح قوله وقد خطر ببالى لقائل ان يقول ان نقول الاعم اغلبى انما هو
على فى الاسلام وهو قايل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه حجة فى صفة ما يكون رجوعا عن مذهبه
فلا يتم الجواب الاول وكذا الثانى لانه قايل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب
يكون دفعا للكلام بلا توجيه له قوله واما محله اى محل النسخ حكم شرعى فرعى لم يلحقه تابيد وكما لو ثبت
فحق الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة فى الحال او الاستقبال فيما

بودى نسخه الى الكذب او الجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واخبار عن حل الشئ وحرمته مثل هذا حلال وذاك حرام والمراد
بالتابيد دوام الحكم ما دامت ذات التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيامة تابيدا له وقتيا
فان قيل قد يجعل صيغة التابيد بمدة المكث الطويل نحو ان يلحق الحكم تابيد يفهم منه الدوام ويكون مراد الله
تع قول الزمان مردد بين امتداد وه فيكون نسخا مجازا لمساغ فى حقنا قلنا حقيقة التابيد هو الدوام
واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض مجاز لا مساغ له بدون القرينة فعند الدلالة على ثبوت الحكم فى جميع
الازمنة كان رفعه فى بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تع محال هذا اذا كان التابيد فى الحكم كالوجوب
مثلا اما اذا كان فى الواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد فى الدلالة على ثبوت
الزمان على دلالة قولنا صوم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التابيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه
يلزم التناقض قلنا لا نم بل التابيد ما فاده بنو الحاجب فعل مفيد بالا وعدم ابدية التكليف به كالا ما فاده بنو الحاجب
صوم مفيد بزمان وان لا يوجد التكليف به فى ذلك الزمان كالتابيد صوم غدا ثم نسخ قبله وذلك كما
يكلف صوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابدا على ان صوم كل شهر من شهور
رمضان الى الابد واجب للجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم
استمراره منافيا له وذلك كما نقول صم كل رمضاني فان جمع الرمضانات داخل فى هذا الخطاب واذا
مات المكلف الوجوب قطعا ولم يكن بنيا لعلو الوجوب شيء من الرمضانات وناول الخطاب له والحاصل
انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثانى فان قلت
قوله تع واجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة يقتضى ان يكون اتباعه فوق الكفر ابدا
وهو ينافى ما ذكرتم من جواز النسخ قلنا المراد بالاتباع الايمان به وبكتابه وشريعته ما دامت شريعته
باقية وقد انقطع ذلك بعد نسخ شريعته بشريعة اخرى ثم ان الاتباع قد يكون بالقلب وقد يكون باللسان
وقد يكون بالجوارح وقد يكون بالكل فالمراد بالاتباع ما يعم الكل فان قلت
قوله تع وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعل من قبيل الاحكام الشرعية قلت من جهة ان حكم
بوجوب تعظيم المؤمن على الكافر فى باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها قوله وذبح ابراهيم عليه
ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عليه امر بذبح الولد بنسخ بورود الفداء بذبح الشاة واما الاول فلقوله
تعالى حكاية افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان ماموريا به ولقوله تع وفديناه بذبح عظيم والفداء
انما يكون بدلا عن الماموربه ولو كان الماموربه مقدمات الذبح لما اجيب الى الفداء لانه قد اتى بها
وايضا لو لم يكن بدل الذبح ماموريا به لما منع شرعا وعادة استقباله بذلك واقدامه على الذبح ليس ايثارا
للذبيحة على حظ الولد وقلبه للجبين واما الثانى فلانه لو لم يكن نسخا لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح
لما روى انه ذبح وكان كلما قطع شيا يلتحم عقيب القطع قلنا خلاف العادة والظاهر ولم نعلم انه يعتد به ولو كان
لما اجيب الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما فى نسخ الصلوات ليلة المعراج
لقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لما فيه من المشقة واما كونه قبل الفعل فانما يكون لو كان الامر لاجل
المامور به ماضيا ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع هو متعلق بما كان تقاربا وقوعه فى المستقبل
فان النسخ لا يتعطف على معدوم سالف بل الغرض انه اذا فرض ورود امر او شيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان

مضى من وقت الصلاة الاولى ما يتسع لفعل المامور به والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهر لاستواء فعله
بجواز نسخه قبل ان يوتى بشئ من جزئياته كما لو قال صوموا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجئ وقت الصبح
والغد لا تصوموا او لا تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع هنا ولا بيان للانتهاء وانما هو
استخلاف وجعل الذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الغد اسم لما يقوم مقام الشئ في قبول ما توجه اليه من
المكروه تعالى فداء نفسي اي قبلت ما يتوجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يكن الى قيام
شئ مقامه وحيث قيام الخلف مقام الاصل لم تتحقق ترك المامور به حتى يلزم اثم فان قيل هب ان الخلف قام
مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم الشئ بعد وجوبه نسخ وكل محال فجوابه انا لا نم كون
نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فرارا بالوجوب غير
عادة لقيام الشاة مقام الولد فلا تكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب قوله لا القياس كما زعم
التعدي الى فرع لا نص فيه قوله فلا نسخ حينئذ اي بعد النبي عليه لان الاحكام صارت موبدة بانقطاع الوحي
وكما نمنع ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة قلوبهم بالاجماع المنعقد زمان ابي
بكر رضي الله عنه وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما
تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاع ودلالة
النص على عدم الحجب بالاخوين ينبئ عن كون المحجوب حجبه دون اقل الجمع بلا ثم ولا قطع بذلك وذكر في الاسلام
في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جايز فكانه اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة مخالفا للكتاب والسنة بل لا بد
ان يكون ناسخا لهما ومنصورا ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على
انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا منصور بعده بعد النبي عليه ولا ظهور لاستناد اجماع
اولا على الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الناسخ
قلنا لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس كما ان
النفي بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ ولعايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الاجماع المخالف للنص خطاء وانما يكون كذلك لو
يكن مستندا الى ما هو ارجح على النص لاحتمال ان يكون المستند ما هو مساو للنص او راجح عليه
لانا نقول يجوز ان لا نعلم تراجح ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا فلا يجوز ان يكون الناسخ هو النص الراجح لاجماع
فيصلح ناسخا قوله والى هذا المعنى اشار بقوله ثم يوصيكم الله الى ان الانبياء الذين فوض الله اليهم العباد
تعالوا بنفع لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان المواريث كانه لا يتعلق ولذا الله
في قوله عليه ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو لسبب
شرعية الميراث كما يقال زيد ذي فاكرمه وقد قال ان الثابت بالمواريث هو حقوق بطريق الارث
وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا دافع للوصية الا النسخ وذكره الامام السرخسي ان المنسوخ

بآية المواريث انما هو وجوب الوصية لكن لا يخفى ان جواز ما ليس بحكم شرعي بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما
هو الوجوب المنتفي بآية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة قوله وكان هذا مما يتلى في كتاب الله
يعني ان حكمه قوله ثم فاسكوهن في البيوت فدل نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فهذا
منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فاسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرانا متواترا املوا
مكتوبا في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رضي الله عنه لولا اني اخشى ان يقال زاد عمر
في القرآن ما ليس منه لكتبت الشيخ والشيخة اذا زنيا بالمصحف قوله فنسخ السنة بالكتاب مشكل فيه بحث اذ لا دليل
على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب النسخ كالتوجه الى الكعبة قبل
التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب والسنة مع انه لا يتلى في القرآن للقطع بان آية التوجه الى
المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شعائر الدين فقبلنا
وهي بامره بقوله ثم فبهداهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبي عليه يتوجه الى الكعبة قوله
وحديث عايشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيجب لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف
بمرد اخبار الرواي من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل
انه قوله ثم انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن واشار الشيخ ابو اليسر الى ان حرمة الزيادة
على التسع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله ثم من بعد بمنزلة التاييد اذ البعدية المطلقة يتناول الابد قوله وليس
ذكر من تلقاء نفسه فان قلت يجوز ان يكون بالاجتهاد فيكون راجعا الى الوحي حيث اذن الله تعالى
له في الاجتهاد من غير ان يقرره على الخطاء قوله بدليل سيأتي والحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا نبطع بصحته
حتى لم نعمل فاذا سمعهم منه وقبل هذا الحديث مما نخالف كتابه الله هو الدال على وجوب اتباع الحديث
مطلقا قوله واما المنسوخ فلم يعلم ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون
منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد ههنا ما تعلق بهذا الكتاب بنظمه قوله فالواو قد يرد فعان
بمعنى اطراد ي نحو كما يدفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا فدل بغير ذلك وكيفيته ان المراد
بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء او بذهاب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم
وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا احال هذا البحث على عمر قوله
ستقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات اشاره وان
لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة التوبة قوله فقد اخلفوا ان
الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا
فلا نزاع من الجمهور في انها لا تكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل وقتلوا له بزيادة جزء او شرط
او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ وايده ذهب العلماء الحنفية

الثاني ليس نسخا واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة يرفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع
ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار
الخامس ان احدث الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والا تصال بينهما فنسخ والا فلا السادس ان
الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي ايضا ذكر
لزيادة البيان والتاكيد سواء تعلق لفوله رفعا او ثبوتا لان الزيادة على النص الواقع لحكم شرعي
لا تكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لم نجد ان الدليل الذي يثبت به الزيادة يجب ان يكون
مما يصلح نسخا هذا تفصيل المذاهب على ما في اصول ابن الحاجب وللمصنف عليه مؤاخذتان في احديهما
انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع انه حينئذ يجوز ان لا يقول به فلا يتصور رفعه وانت خبير
بانه لا مواخذة في ذلك على ابن الحاجب لعلمه من عادته في الاعتماد بالسكوت عما هو معلوم خصوصا في حكم المنسخ
والثانية ان ابن الحاجب اورد الزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم مثله بالاول
زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف الثالث التخيير في ثلثة
امور بعد التخيير بين امرين كما يقال تصدق او اعتق ثم يقال صم او اعتق واطعم وقد فسر غير المحصول وغيره
تغير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم زيادة تكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث لو نوفي به كما هو فعل الزيادة
يجب الاعادة والاستيناف وكما يجب ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلاث ركعات
من صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها الثلث كذلك في المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر
على ثمانين جلدة بزيادة عشرين من غير اعادة للثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين او اللين اعني العموم
او الاعتاق كان كما فيما من غير وجوب شيء اخر عليه وان اقتصر غير الاصل على ما ذكره ان الخاص
وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في ان
لا يحصل بها اقام الحد وبقي الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على الاطلاق
التخيير بين شيئ امور يحصل الاتيان باي ما مور به على تقدير ان لا يكون المنوع عنه من الامور الاولين وعليه توجيه ما ذكره
بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم
في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على الثمانين من قبيل النسخ عند القائلين
وان المثال الثالث نسخ عندهم لكن لا من حيث دخوله في ضابط تغير الاصل بل من حيث ان مذهبهم هو ان
الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ولزم استيناف او كانت زيادة فعل ثالث بعد
التخيير بين فعلين فنسخ والا فلا فكزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدي في الاحكام حيث قال ومنهم من
قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على
حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استيناف كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان

لا يجب الاتم

فائدة تركها بين بعدام كتعلقها

ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا كتخيير ترك الفعلين السابقين والا فلا
وذلك كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف وزيادة شرط فيصير من شرائط الصلوة
كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار هذه عبارة الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال قاضي
القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغيرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد
الذي كان يفعل قبلها لم يجزه ولزم استيناف فكانت نسخا وان فعل بعد الزيادة يصح ولم يلزم استيناف وانما
يجب عليه شيء آخر اما اذا لم يكن نسخا وقال لو خيرنا الله تعالى بين واجبين لكان زيادة ثالث نسخا لتعلق تركها
بطل ان تعليل ابن الحاجب خلاف بيننا قوله فانه فسر نسخي ان يكون بلفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يتعرض
هذا التفسير قوله يرفع اجزاء الاصل قيل مثل الاجزاء الاصل مثل الاوامر والخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء
وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقع على شيء آخر ليس
بشيء كما مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا فيلزم ان التخيير
بين الاثنين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم
النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا قوله وايضا المطلق يعني ان الاطلاق يعني مقصود فله حكم معلوم هو الجواز
بالمطلق عليه الاعم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه
فثبوت حكم احدهما يوجب انتهاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز
بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول لمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو كما يكون حكما شرعيا
قوله ولو كان الاعم كما توهم اي لو كان الوقوف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون
شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء او حرمة تركه ينبني على عدم الخلف وفيه بحث لان ثبوت الخلف
لا ينافي الوجوب عليه ما في الباب اذ لا يجتمعان ولا يجبان معا في شخص واحد فيكون فرضية الصلوة والصوم
فعلا ثابتة بالنص وحرمة تركها موقوفة على عدم الخلف وايضا لا معنى للوقوف على حرمة الزنا والسرقة ونحو
ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيا
قوله وايضا التخيير لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف فحق سوى بين التخيير بين رجل وامراتين وشاهد
ويمين وبين التخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ ابطله المصنف بان الواجب في التخيير
احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا
كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الاصل حتى كانه لم يترفع فلهذا لم يكن الاستخلاف
نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الواجب او لاعلى التعيين قوله وفوله بل مخير رجل وامراتين
خبر مبتدا محذوف اي فان يكن رجلان فالواجب رجل وامراتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين
رفعا لذلك الواجب وفيه بحث لان الاصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التعذر فليشهد رجل

وهو ح

وكالتيمم ح

وامرتان او فالمستشهد رجل وامرتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة
الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله تعالى فاستشهدوا مجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم
الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل وايضا قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من
حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع وقد يقال ان غايته الدلالة على انحصار
الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند التداين لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك فلا يراد
التغريب بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه السلام
ابدأوا بما بدأ الله تعالى وبقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم
يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك بما روي
انه عليه السلام كان يوالي في وضوئه او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على الطواف بقوله
عليه السلام لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه السلام
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل اركان الصلوة بقوله عليه السلام لاعرابي اخف في صلوته قم فصل فانك
لم تصل فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا يرفع
اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها يرفع حكم
الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقصود بالفرضية والوجوب هنا هو فوات الصحة وعدمها
اذ لا نزاع في شيء من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت فهلا زيد تغريب العام على سبيل الوجوب قلت
لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض على الفساد على ما مر فان قلت اذا اقتصر المصلي على
الفاتحة يكون فرضا لا محالة فيكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضا لا فيما
يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا بالاجماع فان قلت فحينئذ
يكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني لا قطعي
قلت فرض من حيث كونها قرآنا واجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة
قوله بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلوة واما كونه قربة فيفتقر الى
النية بلا خلاف اذ بها تتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب واجبين في
الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما قوله بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به لقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي آثما باعتبار تركه النية او الترتيب في الوضوء مع صحة
صلوته كما في ترك الفاتحة وح لا يلزم النسخ قوله فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلوة التي هي
الاصل الا نسب ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الراس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف
في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي يرفع الزيادة

اجزاؤه قوله ولم تجعل تلك اي الواجبات بمعنى انه يأثم تاركها في الوضوء والا فلا خفاء في ان غسل المرفق و
مقدار الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده قوله اصله ثابت اقتباس لطيف بتغيير
يسير مع ما فيه من لطف الابهام وذلك ان الامام ابا حنيفة رحمه الله اسم ابيه ثابت كما ان قواعد فقهه واصوله
ثابتة محكمة ونتائج فكره عالية مشهورة كفروع فقهه قوله للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيص
على الشركة في الربح وبيان نصيب احد الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الآخر فاذا قال على ان لي نصف الربح
فكانه قال وكل ما بقي فهو في حكم المنطوق قوله بدلالة حال المتكلم اي الذي من شانه التكلم في الحادثة كالشارع
والمجتهد وصاحب الحادثة قوله وكذا السكوت في موضع الحاجة كان الانسب ان يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع
وسكوت الصحابة وسكوت البكر من امثلته فان الامر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لاحتيج الى تغييره ضرورة
ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل قوله وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء هي الاجازة
المنبئة عن الرغبة في الرجال وعبارة فخر الاسلام رحمه الله ان سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب
ذلك اي السكوت وهي اي تلك الحالة هي الحياء والمقصود ان السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما حصل
لها من الرضا والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا لحال توجب ذلك اي كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها
دليلا لمنع الحياء من التكلم به وهو الاجازة والصواب ان اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو تعليل
اذ المعنى جعل السكوت بيانا للرضا لاجل حال في البكر توجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال
ومعنى عبارة المصنف انه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال وكذا النكول جعل
بيانا لثبوت الحق عليه واقرارا به لاجل حال في الناكل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من ان البيان يثبت
بدلالة حال المتكلم قوله كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا فان قيل يحتمل ان يكون سكوته
لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان العبد محجور شرعا قلنا يرجح جانب الرضا بدلالة العرف والعادة
في ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه والاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت
البيان بدلالة حال المتكلم قوله وعند الشافعي رحمه الله المائة مجملة يعني ليس عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف
على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد قوله لنا استدل على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل علي مائة ودرهم
بان حذف المعطوف عليه اي حذف تمييزه وتفسيره متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلثة اثواب
حتى ان ذكره يستهجن في العربية ويعد تكرارا فصورة عطف غير العدد ايضا تحمل على ذلك اي على حذف مفسر المعطوف
عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهته
العدد حتى يصلح قياسه على مثل له علي مائة وثلثة دراهم مع مانع آخر وهو ان تفسير المائة بالعبد او بالثوب لا
يلائم لفظ علي لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم للضرورة فلا يرتكب الا
فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم

لان المغيّا مثل مائة وثلثة دراهم هو مجرد المعطوف اعني المضاف الا لان المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم
قلنا ممنوع بل المغيا هو المعطوف فانه ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان او دينارا او غيرهما
وقد جاء به فيما مر في اللغة وان اريد انتباء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وايضا لانا نعلم ان العلم
هو كون المعطوف عليه كالمجزوم بالشرط فكذا الشيء مائة وثلثة اثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام في المعطوف
فلا احتياج الى التفسير **قوله الركن الثالث الاجماع** هو في اللغة العزم تقال اجمع فلان على كذا اذا عزم ولا تقال
تقال اجمع القوم على كذا اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه في عصر على حكم شرعي والمراد
بالاتفاق الاشتراك في اعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام
الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد صلعم عن اتفاق مجتهدي الشرايع السالفة
وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفايدته الاحتراز عما يرد علي من ترك هذا القيد من
لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لم يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الى حينئذ ولا يخفى ان من تركه اعني
ترك لفظ عصر فقد اشعر به لكن المصرح به انسب بالتعريفات واطلق ابن الحاجب وغيره الاولى الشرعي وعينه في بحث اجماع
اجماع اهل المجتهدين في امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان ذلك لا يسمى اجماع ان اتم فهو امر شرعي والا فلا مع ان الاولى
والمصنف خصصه بالشرعي زعما منه انه لا فايدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وقد ذكرنا في
البيان نظرا لان العقلي قد يكون ظنيا والاجماع يفيد قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكفر من انكر اعتقاد يا وايضا الحق
استقبالي فقد يكون مسالة يصرح به المجتهد الصادق بل استنبط المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته **قوله** والحق
هنا في امور ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه اعني السند والدليل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه
الا انه اراد بالبحث المعنى الجنسي فكانه قال والابحاث هنا في امور فهذا الى عباده مع قوله الاول في ركنه **قوله** اهل الحل
لجناية روى ان امراة غاب عنها زوجها فبلغها موته فتزوجت بعض الرجال وتحدث بهم فاستفتى الباقيا ليمنعها من ذلك
فاملصت من هيبته اي القت الجنين واسقطته **قوله** وقد يكون اي سكوت المجتهد للتامل وعينه كما عاد هنيدة
كل مجتهد او يكون القايل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما او استراد الخلاف حتى لو حضر مجتهد والحنفية والشافعية
وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه وسكت الاخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتوقف الخلاف لم لا حتى ان
اشتراط مضي مدة التامل انما يدفع احتمال كون السكوت للتامل ولا يدفع احتمال كونه لصعوبة المجتهدين او استولاء
الخلاف او نحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع والشيخ لا اجماع السكوتي لا يكون حجة وان كان هو من ادلة العلماء
بمنزلة العام من الخصوص **قوله** في العيوب الخمسة هي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والجب او العنة
في الزوج والرتق والقرن في الزوجة **قوله** فشمول العدم هو في حكم الغسل ان لا يجب غسل الميت ولا غسل
اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان يجب غسلها جميعا وفي حكم النقض شمول الوجود ان ينتقض الطهارة بكل
من خروج الخارج من غير السبيلين ومس المراة وشمول العدم ان لا ينتقض بشيء منها **قوله** وقال بعض المتاخرين

ذكر الآمدي في الاحكام ان المحقق في هذه المسالة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق
عليه القولان فهو ممنوع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين
من وجه وان خالف من وجه وتبنى كثيرا من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قايل بالتفصيل
فيقول لم يقل به قايل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم
في واقعة مجتهد لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق
للاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم
يرفع القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل في التفصيل بخطية كل من القولين في بعض ما ذهب
اليه وهو بخطية للامة فيلزم قلنا المتبنى بخطية لا يسلم فيما اتفقوا عليه لا بخطية كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان
عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس ما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح
الزاما للخصم بانه يلزمه من التفصيل بطلان قول بعينه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه
اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات وكلا يخفى على الناظر المتامل ان القول الثالث هل يشمل على رفع
ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاولى التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه
الخصم من ان القول الثالث يستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل كما
بالنا نبون احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج او الزوجة مع البون كيف وقد تصدق
انه لا شيء من الشمولين يجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا اعترف التابعون قولا بالثالث فقال ابن
سيرين بثلث الكل في زوج وابون دون زوجة وابون وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في
العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم مجمعا عليه وكذا في البواقي مثله لا اجماع عليه وجوب
غسل الميت لمخالفة ابي حنيفة اياه ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي اياه واذا
عرفت انه لا شيء ولا واحد من الطرفين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احدهما واجب اجماعا تامة
ما في الاوان ركبت مغالطة بحسب التعبير عن الامر بن بما يوهم بشيئا على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم
كل من القولين باعتبار فرد اخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد خلاف
مسئلة العدة والجدة مع الاخوة لان قول الاخوين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى
عدم جواز جعل الجد واما مسئلة علي الربوا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار
القيمة العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الا قوال الثلثة الا على اعتبار الجنس مع
العلية **قوله** اما عند ابن مسعود رضه فلان خبر قوله لم يقل به اصلا فلا يبان الجمع المركب
من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انقضاء الحبل المحرم منتف باجماع ابن مسعود رضه وغيره اما
عنده فلان الجزء الثاني اعني انقضاء الحبل منتف لان الحبل ثابت واما عند غيره فلان الجزء

آخر عن ابن سيرين

بشملهما بدل

الاول اعنی کون العدة بوضع الحمل منتصف لكونها بابعد الاجلين والمركب ينتفي بانتفاء احد جزئيه قوله
في الضماد هو المال الغايب الذي لا يرجى فان رجي فليس بضماد وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال قوله
فلا بد من ضابط تحرير كلامه ان القولين السابقين ان اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث
ابطال للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالجنس كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا
فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرر هذا الضابط لا بد من النظر في انه اي موضع يشترك
فيه القولان في حكم واحد شرعي واي موضع لا يشتركان فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين الاولين قد يكون حكما
متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول وهو ان يكون حكما متعلقا بمحل واحد
فالقولان قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر
عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة الربوا فلا يبطل وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك في حكم
واحد شرعي وافتراق بين امرين وحينئذ ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين
فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الاخر
بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا
او بشمول العدم اعني ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج
من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون
الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الاخر فالقول الثالث ان كان
قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود
اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان
في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني وهو ان يكون
المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فخلاف القولين انما يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما
قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والاخر قائلا بالعكس كقول ابي حنيفة رحمه الله
بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي رحمه الله بالانتقاض بالمس دون الخروج
فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض بشيء منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون
احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والاخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم
فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كنسوية الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع
والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في
احدى الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والاخر قائلا بالثبوت في كلتا الصورتين فيكونان اتفقا على
الثبوت في صورة بعينها او بالعدم فيهما فيكونان اتفقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول

الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا ويحتمل هذه المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد في
القسم الثاني نعم ينبغي ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا يشتركا فيه واما
مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى انها خارجة عن البحث فان بطلان بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع
بالشرط مختلف فيها لا تعلق لاحديهما بالاخرى والبحث هو انه اذا سبق في مسئلة اختلاف على قولين فاحداث قول ثالث
هل يكون ابطالا للاجماع ام لا قوله واما مسئلة الربوا فاحد القولين فيها علية القدر مع الجنس والاخر الطعم مع الجنس
او الادخار مع الجنس وهما لا يشتركان في واحد حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل
من العبارة دون الحقيقة ومع ذلك ليست العلية حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد تستنبط نعم يمكن
ان يقال ان القولين اتفقا على انه لا ربوا في غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلية
رفع لذلك قوله فالتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه لا يصدق لشيء من التطهيرين انه مجمع على وجوبه اما غسل المخرج
فلمخالفة ابي حنيفة واما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعي رحمه الله فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع قوله ولو جعل
الحكمان نعم لو اعتبر تركيب بين الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم
الانتقاض بالمس حكم واحد لابي حنيفة رحمه الله والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي رحمه الله فهذان
يشتركان في امر واحد هو الانتقاض حتى يكون نفيه ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الافتراقين اعني
الانتقاض بالخروج دون المس او بالعكس فالجواب ما مر من انه مع كونه واحدا اعتباريا ليس بحكم شرعي فان قيل
ينبغي ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب
ان بطلانها ليس بمجمع عليه وانما قال فالذي يخطر بالبال لان الظاهر انه لا خلاف في بطلان الصلوة وانما الخلاف
في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير في العلة قوله واما الاجماع المركب فاعم من
ان يكون ما يسمى عدم القايل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قايلا بالثبوت في احدى الصورتين فقط
والاخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما قوله وليس هو اي صاحب البدعة الذي يدعو الناس اليها من الامة على
الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة المشهود لها بالعصمة فالمحسن
رحمه الله صاحب البدعة اذا لم يكن يدعو اليها ولكن مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر
قوله بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميله الى جانب قوله لا يكفر بالمخالفة في صورة
عدم تمام الاجماع بناء على نفاة المخالف واحد قوله انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد
بالوقف نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفايدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض ودخول من
سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القايل
بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع قوله فجعلوا الخلاف
والسلام مما تعارضه اذا لم يكن على طريق البحث عن الماخذ كما هو دأب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقيقة ما

ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعي وقد روي عن محمد بن الحسن انه ان كان ما نعا ونفاه عن اهل حيه جاز
ما يشعر بالمنع ولكن كيف امهات اولاد كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض
لا ينفذ عند محمد بن الحسن وروي الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا ينقض قضيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل
على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع قوله الكلام مبتدأ اي لم يتوجه ليلة يعتد به ويعمل وعبارة
غيره الاسلام انه نسخ واعترض عليه بانه لا يصح بعد انقطاع الوحي واجيب بجواز ان يكون ثبت الحكم بالاجتهاد على ما ان
لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله المجتهدين للاتفاق على القول الآخر وفيه الخلاف وان لم يجز فوائد
الحكم وتبدل المصلحة قوله وهو ان يثبت الحكم اي الحكم الشرعي اذ الحكم الدنيوي لا يثبت قطعيا لان الاجماع لا يكون قول
صح قول الرسول صلعم وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما
كان يترك رأيه في الحروب باجتهاد الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة
واما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه قطعيا لا يكون اجتهاده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان
نحو العبادات الخمس معلوم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا واما الحلال في غير وسيأتي لها
تفصيل واستدل على افادة الاجماع ثبوت الحكم قطعيا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه اوعد بالجمع
بين مشاقة الرسول ومتابعة غير سبيل المؤمنين بقوله الى مشاقة الرسول التي هي كفر فهو حرام اذ لا يتم مباح الى حرام في الوعيد واذا ثبت
ان اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم اذ لا ممحي عنها لان ترك اتباع غير سبيلهم فيدخل فيه اتباع غير سبيلهم والاجماع
سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير موجود لم نجد العموم فلا يلزم من وجوبه اتباع كل ما يكون من سبيل المؤمنين بل
يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء
فطعا ولو سلم فيكفي الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشي فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله
على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع
غير الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول اي مخالفته حكمه اذ القياس ايضا مستند الى النص فحمله
يلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات واتباع الحكم الى الدليل الذي استند اليه المؤمنون اجماعهم الوقتي
خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان اتباع سبيلهم بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه ما شاهد
اليه الدليل مثل ايمان المؤمنين بالله وبنبوة موسى عليه لا يعد اتباعا لليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين
الموجودين في عصر فان قيل يجوز ان يراد بسبيل المؤمنين متابعة الرسول او معاندته او لا قيد اصلا او
كيفما كان وانه مؤمنين وليهود ايمان به وقد نزلت ٣ آيه في طعمة بن ابيرق حين سرق درعا واودعها
المشركين اجيب بان العبرة للعمومات لا للاطلاقات وبخصوصيات الاسباب والحالات والثابت بالعموم
ما دلت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة وقد تقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها الغائب

خبر ان

الآية

خبر

عزا الاعتراض على نوح واجيب بان العبرة لما وقع
فلو انشق تحتنا بالظواهر وجهنا الثاني بالاجماع
بان فجنة الذي هنا بمعنى مجهوه وعلى التواتر بتبت
بالظواهر من الكتاب والسنة وجه
فلا يكون دوريا

بالاجماع ولو لم يجب العمل بالاجماع لما نفعه عن اتباع الظن واعترض المصنف بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين هنا
الى به الرسول صلعم ويكفي في صحة العطف تغاير المعنوين وجوابه انا لا نسلم ذلك من جهة ان ما يصح العطف بل وجهه
ان سبيل المؤمنين عام لا مخصص له بما ثبت اتباع الرسول به مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى من حمله
على التكرار وتغاير المفهومين لا يدفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله والتنزيل ونحو ذلك قوله ولما امكن
ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عليه هذا مما لا حاجة اليه في الاستدلال وعلى تقدير
كونه غيرها اتى به النبي عليه لا يدخل اتباع ما اتى به النبي عليه في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة
الرسول عليه والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به وامتثال اوامره لا يدخل في الوعيد
وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لا حاجة الى ما التزمه من ان الجزء الذي ليس بحجة مع انه امر اتفاقي على بطلانه
جهور المسلمين بهذه الآية على حجيته الاجماع قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت لهم وصف الامة العدالة وهي تقتضي
البيان على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل
والاحقاء في انها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ
مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا ليختارهم الحكيم الخبير للشهادة على
الناس قوله وكل الفضايل منحصرة في الوسط تقرير هذا الكلام ان الخالق له وتعالى قد ركب الانسان من
قوى احدها مبدأ ادراك الخيانين والسوق الى النافع والتمييز بين المصالح والمفاسد ويقع عنها
بالقوة النظرية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ جذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل و
المشارب وغير ذلك ويسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدأ الاقدام على الاهوال
والسوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة وتحدث من اعتدال
الحركة الاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضايل هي هذه الثلثة وما سوى
ذلك اما هو من فروعها وتركيباتها وكل منها محفوف بطرفي افراط وتفريط بها رذيلتان
اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعرف بمعرفة النفس
مالها وما عليها المشار اليه بقوله نه ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي
استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرايع نعوذ بالله من علم لا ينفع
وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالاعراض والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة
واما الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقة ليكون اقدامها موقوفا على حسب الروية من غير اضطراب
والاقدام الهايل حتى يكون فعلها جبلة وصبرها محمودا وافراطها التهور اي الاقدام على
ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقة ليكون
تقرشها بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم عن استيعاد الهوى اياها واستخدام اللذات وافراطها

استعباده

عن ما تقتضيه في مشاهد الفضائل

ما لا مورد

خص المؤمنون بالمجتهدين

لعموم

الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما تحب وتفريطها الخمود اي السكون عن طلب
اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع وايثارا للخلقة فالاوساط فضايل والاطراف رذايل
واذا امتزجت الفضايل الثلثة حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر
عن العدالة بالوسايط واليه اشير بقوله عليه السلام خير الامور اوساطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء
البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللايق بها ومقصدها المتوجه اليه وفي
السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشترط التوسط في افعالها
ليلا تستعبد الناطقة في هواها وتصرفاها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف
سبعا للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل
بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الفرس الى العلف والا هلك الكل فقوله النفس الحيوانية اراد
بها ما هو اعم من البهيمية والسبعية واما الكلام في ان هذه الثلثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة
بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه علم آخر قوله واما غيره من الآيات فدلالته على ان
اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية اما قوله تعالى كنتم خير امة الآية فلان الظاهر ان الخطاب
للصحابة على ما يشعر به قوله لن يضروكم الا اذى وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطاء في الاجتهاد بعد
بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين العاملين بالشرايع الممتثلين بالاوامر خير الامم ولان المعروف والمنكر ليسا
على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الراي والاجتهاد لا يلزم ان
يكونا كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تعالى
وكذلك جعلناكم الآية فلان العدالة لا تنافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو ماجور ولان المراد كونهم
وسطا بالنسبة الى ساير الامم ولانه لا معنى بعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد وبعد التسليم
لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر قوله وما ذكر من الاخبار قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار
في عصمة الامة عن الخطاء مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبر واحد قد تظاهرت حتى صارت منها
المعنى بمنزلة شجاعة علي رضه وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان
مثل هذا يرد على كل ما ادعي تواتر معناه قوله فانا اذكر قد ذكر المصنف مما سنح له على قطعية الاجماع
ستة اوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مهملا ولا
شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل واحد
وحينئذ اما ان لا يمكن للامة استنباط وهو باطل اذ لا فايدة في الادراج او يمكن لغير المجتهدين منهم
خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وحينئذ اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو
باطل لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى القيامة وهو ايضا باطل لعدم الفايدة فتعين استنباط

نستعبدا
وبهيمة
تعدل

جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وحينئذ لا ترجيح للبعض على
البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على
وجوب اتباع البينة هذا غاية تقرير هذا الكلام ولقايل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل
على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في
عصر آخر قبله او بعده وايضا اكمال الدين هو التنصيص على قواعد العقايد والتوقيف على اصول الشرايع وقوانين
الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة في القرآن والمصنف جعل القضايا المتفق عليها نوعين احدهما ما اتفق عليها
جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلعم في عصر وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها
جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا تدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود
الا بيان ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها
في نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات قوله وايضا قوله تعالى فلولا نفر الآية لقايل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق
عليه طوايف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا
يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو صح ما ذكره لزم ان
يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر قوله وايضا قوله تعالى وما كان
الله ليضل قوما الآية لقايل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطاء
كجماعات العلماء وايضا هذا لا ينفي وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع
الاضلال من الله تعالى وايضا لو اجري على ظاهره لزم ان لا يخطاء جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين
من عصر قوله وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها الآية الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس آدم
ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامهما وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم
والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل
خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر والعجب من المصنف كيف رد
استدلالات القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد مما سنح له ما لا دلالة فيه على
المطلوب بوجه من الوجوه والحاق هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق في آخر عهده ولا يوجد في النسخ القديمة وقد يقال
ان مراده الاستدلال بمجموع الآيات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا
دلالة للمجموع ايضا قطعا قوله وايضا العلماء استدلال جيد الا ان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث
الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والمصنف قد منع ذلك ثم لما كان هنا مظنة ان يقال ان العلماء لم يتفقوا
على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة
او اجماع العترة اجاب بان ما تدعي كونه حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون

اهل

من اهل المدينة والعترة خلاف اجماع العترة او العترة فانه لا يسلم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر
مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون احق ولا اولى ادلتهم على مطلوبنا لان دليلهم
اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد انفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل
الاهواء والبدع قوله ثم الاجماع على مراتب فالاولى منزلة الآية والخبر المتواتر بكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور
يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف في مثل هذا الاجماع يجوز النسخ به ذهب فخر الاسلام الى انه
انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور
هو التفصيل على ما اشار اليه المصنف وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز نسخه ولا هو المراد لما سبق من ان الاجماع
لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز نسخه كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف عن الصحابة ثم اجمعوا
بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي هذه الحكم الثابت بالاجماع فيوقف الله تعالى اهل الاجماع
للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فمختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك
والمصنف قد تحامى عن اطلاق لفظ النسخ اي لفظ التبديل تحاميا فطنا على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا يسخ
به قوله واما الخامس في السند والناقل جعلوا في بحث واحد لما سبق ان الاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره و
الجمهور على انه لا يجوز الاجماع لما عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطأ في الحكم في الاكثر لا دليل
خطأ وليس اجماعا لانه على الخطأ وايضا انفاق الكل من غير نزاع يتحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد و
فائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا فذهب الجمهور الى انه لا بد
ان يكون قياسا وانه واجب كالاجماع على خلاف النص بكى رضي الله عنه قياسا على امامته في الصلوة حيث قيل رضيه رسول
الله صلعم لديننا افلا نرضاه لدنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع
ذلك واما جواز كونه خبر واحد ينتفع عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول شمس الائمة ان الخلاف
خالفوا في الظني قياسا كان او خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبنى الا على قطعي كالنص
لا سند القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اي سنده بل لوجوب لذاته كما مر لهذه الامة
واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا اذ لا
ثبوت الحكم بالدليل القطعي فان قيل هذا ينتفع ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو
اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا مع انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مفقودا
في شيء من الوجود اذ الناكيد ليس بمفقود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو ليفيد ان
الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو ليفيد الناكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد ولا يكون لغوا
بين لادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا نفع انتفاء ومجتهدي عصر على
حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الخلاف في عليه وان اريد

انه لا يثبت الحكم فلا يتصور فيه نزاع لان اثبات الثابت محال قوله واما الناقل فنقل الاجماع اما قاطع يكون بالتواتر فيفيد
القطع وقد يكون بالشهرة فيتوسطه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلالة
المذكورة قال الامام الغزالي بعد وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي صلعم واما فيما نقل عن
امته من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نقول الاجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشرع هذا ابو الطيب
ولسنا نقطع ببطلان من تمسك به في حق العمل واستدل بان نقل الظني مع خلل الواسطة بين الناقل والنبي صلعم يوجب
العمل بنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد انما ما دام ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والمنقول في الاصل قطعي كالاجماع
بل اولى ادلا مشبهة لما مر سيما ان الخبر المسموع قوله الركن الرابع في القياس هو في اللغة التقدير و
المساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوى وقد يتعدى بعلى لتضمين
معنى البناء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة فرع للاصل في علة حكمه وذلك لانه من ادلة الاحكام
فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل ليثبت في محل آخر يقاس هذا
به وكان هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كانا متساويين
امر مشترك يوجب ذلك الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ بثبوت عينها فيه محال لان
العين الشخصي لا تقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه
تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متعدية واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لو صح لتعذر الحكم على
الاصح لانه انتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتفاء علته ولو سلم فالثابت في الفرع
لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال فالمصنف زاد تقييد العلة بما لا يدرك بمجرد
اللغة احترازا عن دلالة النص وغيره لتعديته حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن
الاعتراض المذكور ولا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما ستشير اليه قوله والمراد بالاصل المقيس عليه
فان نفس الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يلزم الدور لتوقف معرفتها على معرفة القياس فلم يبق هذا
تغيير للاصل والفرع بل بيانا لما صدق عليه اي المراد بالاصل المحل الذي سمي مقيسا عليه لحكم
ولا يخفى على عارف عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثله اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربوا
فالاصل هو البر والفرع الذرة لاشتمالها عليه في الحكم كما يقال فصح عن التعريف قياس المعدوم على الموجود
لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشيء لانا نقول لفظ ما عبارة عما هو اعم
من الموجود والمعدوم لان المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في الشيء قوله بل يسعى بقاؤه في الاصل
فيه نظر لان معنى التعدية في اللغة جعل الشيء متجاوزا ذلك الشيء ومتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح التعريف
مجازا ومنقول وانه لا حاجة الى هذا الا عند ارادة بعد تغيير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى
الا عند ارادة عن تركه قيد المتحد بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبني على ان يكون

هذا جواب عن سؤال وارد على قولنا الاجماع حجة لانه لو كان حجة لكان ثابتا بالدليل القطعي لان ما يثبت بالدليل القطعي
الاعتراض بان الاجماع يجب العمل به مع انه ليس بقطعي لانه مثل خبر الواحد
عن النبي صلعم
بان يكون قطعيا
الاعتراض
كما يقال بالقياس مستنبط من النص الذي هو قطعي
وليس بمعلوم لان الظني لا يصير قطعيا بالانضمام الى القطعي
كما يقال بان جميع ما يثبت بالقياس ثابت بالنص
وضعف التعليل واعتبر هذا الاعتراض بما اعترض به على قولنا
فلا يدان يعلم علة الحكم في الاصل ويعلم ثبوت مثلها في الفرع شرح عضد
واعلم ان الاصطلاح المتعارف بين الفقهاء ان الاصل والفرع هما المحلان وهي عما عرفا
تشمر شرح عضد
حكم المشبه به وعرفا ذكره الامام في المحصول
فالموجود
الى دليل حكم المحل المشبه به من النص او الاجماع
وهو مذهب بعض المتكلمين

التعدية حقيقة هنا وهذا باطل اذ لا تصور للتعدية في الاحكام والاتصال على الاوصاف قوله وبعض اصحابنا
ذكر في الاسلام لو اراد ان ذكر القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه
بوجوده وقال اما الحكم الثابت بتعليل المنصوص فتعديته حكم النص الى ما لا نص فيه لتثبت فيه بغالب الرأي على احتمال
الخطاء وهذا مدخل في ان العلة ذكر والتعدية حكم وقد اشاره الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة
لاصل لتثبت الحكم في الفرع فذهب الصيرفي الى ان مراده ان العلم بالعلة ذكر القياس اي ما يقوم به ويتحصل وقيل
يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ما هية الشيء على ما اشاد اليه في الميزان من ان ذكر القياس هو الوصف
الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن ما
الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع
واما حكم الفرع فثمرة القياس لا يتوقف عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد
بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه كون القياس وجوده في نفسه فان قيل فلم ذكر
قلنا لاسلام ان من جملة شروط القياس تعرى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع يقع بنظر ولا نص فيه وشرط
الشيء منعدم عليه فكيف يكون اثباته المراد ان كون التعدية حكم القياس وأثره شرط له لا ان التعدية شرط
للعلم بصحة القياس لا للقياس نفسه قوله وهذا احسن من جعل القياس نفس التعدية هذا ظاهر على تفسير التعدية باثبات الحكم
في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الذرة هو القياس وكما يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا
فيها قوله لانه مثبت الحكم هو الله تعالى غير واف بالمقصود كما نبه عليه على هذا التقدير ان لا يحتاج شيء من الاصل مثبتا للحكم بل
يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع ثبت
بالنص والاجماع الوارد في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح ثم الظاهر ان
تغيير التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور لعله ان القياس اباذ مثل حكم احد المذكورين مثل علة
في الفرع قوله واصحاب الظواهر نفوه اي القياس يعني انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في احكام الشرع ولا في غيرها
من العقليات والاصول الدينية والى هذا ذهب الخوارج او يعني انه ليس للعقل ذلك في احكام الشرع خاصة اما الاول فباطل
عقلا والى هذا ذهب بعض الشيعة والنظام واما الثاني فمتنا ع سمعا والى هذا ذهب داود لا اصفهاني ثم اختلف النافون
بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا يخلو الوقائع عن احكام اذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه
ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب
النهروا ني والغاشاني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع
ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل قطعي وقيل قطعي وبه يشعر كلام المصنف استدل عليه بدليلين الكتاب
والسنة المشهورة والاجماع قوله المراد بالكتاب النوع عن ابن عباس رضي هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين
السماء الى الارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه

سد مطبع العلوم في عقول الناس وقيل يوعلم الله به وعلى هذا لا استدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن
فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور عطف على ورقة
قوله تسقط من ورقة الا يعلمها اي ما تسقط من رطب ولا يابس وقرئ ابن عباس رضي برفعهما بتنوين وغير تنوين ولا
يخفى ان التعميم المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس لا جمعهم كوحل فرأه الرفع على الابتداء
دون العطف على محل من ورقة لكان تمسك يحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو ان كل شيء فرض فهو كائن في القرآن
يعني وان لم يكن عينه لفظا على ما ذكر في قوله تبيانا لكل شيء لحكم المبين مذكور يعني وهو لا ينافي كون القياس مظهرا
على انه اورد تمسكهم لزم ان لا تكون غير القرآن حجة فان قيل الكل في القرآن اما لا يعلمه النبي عليه او اهل الاجماع
قلنا فليكن في حكم القياس ويعرفه المجتهد قوله اولاد السبايا جمع سبية يعني امهم الخارجة الجواري غير بنات
ولدان لهم اولادا غير نجباء قوله فلم يخرا ثباتا بما فيه شبهة اخرا عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان
من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة من طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه
شبهة كالشهادات لتحرجهم عن الاثبات بقطع قوله بخلاف او الحرب حاصله انا انما نفهم العمل بالرأي والقياس فيما لم يكن فيه
العمل بالاصل ولكون من حقوق الله تعالى ولا تكون مدركة بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا قوله ولنا قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بأن يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة
وهذا شامل للاعتبار العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاعتبار فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة
فان قيل الاعتبار هو الاعتبار وحقيقة تنبيه الشيء بالمنقول على ما شهد به الاستعمال ونقل اهل اللغة وقد يستعمل القياس
في امور العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبر بالمراد وهل يمكن حدوثها بغير صانع فالظاهر ان لا يدل احد من
اهل اعتبر قلنا الآية بالمحفوظة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشعر به فان التعليل
بالعلة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاعتبار توجب الاعتبار بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود
السبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يفيد العلية الناصرة بل لزم ان يكون علة وجوب
الاعتبار هي القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب
يحكم عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشكل فيه من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه
لا تكون مما يوقف كل من يوقف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما يتنفي فيه شرائط القياس
وما تعارض فيه الاقيسة وصيغة الامر تحمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتعميد
بعض الاحوال والاوامر فكيف يثبت بذلك وجوب العمل بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا
يتناول الاعتبار الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعمل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق
كاف ولقطع اولي الابصار يعم المجتهدين بلا تراخ ولا عبرة ببناقي الاخلاف والاقاصح التمسك بشيء من المنصوص
قوله ولما كان الامر للاحتمال الظاهر ان الامر للاباحة والتعميد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة

هذا الجواب من تتمة الدليل على عدم الاستدلال بالآية
لان تعلق السقوط بالعلم اسقط هذا التعميم المراد
السبايا اسير
اذا انتهى به من قبل الامهات فصار كل منهما
الى الام الضلال والاضلال وهو الفاسق
الاعتبار هو قياس الامر بالامر
وانبات مثل حكم في محل آخر
من الاعتبار بمعنى الانعاظ فانه فوقه
للانتقال بالغير فتدبر
علة
اي لانه ان جميع الاعتبار الانعاظ
ولو سلم ان الاعتبار الانعاظ
الآخر او
والتعليل
فقوله من قوله ويحتمل الخطاب

عند انتفائها لكن لما لم يُتلقَّ بمفهوم الصفة ولم يمكن ان يجعل جوازا البيع عند انتفاء الصفة منفيًا بحكم ٢الاصل اذ ٢الاصل هو
الجواز لرجوعه المصير الى ان لا ولا للاجماع باعتبار الوصف يعني ان بيع الخنطة مباح الا ان دعاية المائلة فيه واجبة كان ٥
اخذ الرهن جائزا والنفض فيه واجب فان قلت معنى كون ٢الاصل للاجماع ان المامور به واجب وهذا لا يستقيم فيما كان فيه
اذ لا وجوب لبيع الخنطة بوصف المائلة ولا اخذ الرهن بوصف النفض قلت مراده ان ٢الامر مصروف الى دعاية الوصف وهي
واجبة كانه قيل اذا بِعتم الخنطة فراعوا المائلة واذا اخذتم الرهن فانفضوا قول وايضا حديث معاذ فانه مشهور
يثبت به ٢الاصول فان قلت ٣اجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من المنصوص الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة
٢الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ قلت ٣الاستنباط من المنصوص ما يوجد في الكتاب
والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى ٢الاجتهاد لقوله ثم قال لا احابا فيما اوحي الي مخالفا لما مر يبقى القياس
وهو مطلق ولو اقصر على منصوص العلة لما سلك الصحابة ٢الاكثر من ٢الاحكام ولبقي الذي يبقى على قياس غير منصوص العلة
وجواز ذلك لمعاذ دفعه انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت به بدلالة النص فدخل عليه حكمي على الواحد حكم على الجماعة
قول وقد رويا في اخبار السنة احاديث تدل على ان عليه كان تعمل في بعض ٢احكام بالقياس وهي وان كانت آحادا
آحادا الا ان جملة ٢الاحاديث حد التواتر وهي انه عليه كان يعمل بالقياس وربما يجعل وجه ٢الاستدلال انه عليه كان يذكر
بعض ٢احكام بعللها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص علته بالمنصوص علته لما كانت لذكر العلل فايدة وقد يجاب بان ذكره
٢احكام بعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فايدتها معرفة الحكم والعلم بمعانيها او هي في النفوس ادخل في القبول
ولا يلزم ان يكون لصحة القياس قول وعلى الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس بوجهين احدهما انه ثبت بالبراهين
كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كان تفاصيل ذلك آحادا والعادة تحيل ان مثل ذلك لا يكون
عن قاطع على كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين وثانيهما ان علمهم بالقياس وبنائهم فيه يخرج البعض على البعض بكرة
وشاع من غير نكير وهذا واقع واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الرأي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود
رضي الله عنهم انما كان في البعض لكونه في معارضة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع لا في سيئ الكثير بلا انكار منظور فيه
الجزم بان العلل كان بها للظنون لا لخصوصياتها قول كان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه قد نقل
بكثير من ٢الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزئبق مع انه لا دليل عليها الا ان ٢الاصل
في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم و٢الاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية
شايع فيما بين العلماء بحيث لا يتم انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة قول فصل في شرائط القياس وهي
٢اسلام لقوله ٣الشرط ٢الاول ان لا يكون ٢الاصل مخصوصا بحكمه بنص كاي لا يكون المبنى عليه منذورا بحكمه بسبب نص خاص دال
على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده ونعال خص زيدا بالذكر اذا ذكر هو دون
غيره وفي عبادة الضحاء خص النبي عليه بكذا وكذا وفي الكشاف ايا كنعبد تخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال
الباء في المفعول عليه فعلى كما في قولهم ٢مر بزيد الا ترى انهم لم يجعلوا زيدا بمنزلة الدابة كذا في شرح التنقيح

ان يحمل ٢استعمال الشارع على الغلب فلذا غاير المصنف عبارته فخ ٢اسلام اي قوله ان لا يكون حكم ٢الاصل مخصوصا به كاختصاص
قبول شهادة الواحد بخزيمة لقوله عليه من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي عليه في اداء اوقية ٢اعرابي ثمن ناقته
او انه باع ناقة على اختلاف الروايتين ج ذلك التخصيص ثبت بدليل اكرامه او باعتبار انه فهم من يمين الحالف جواز
الشهادة للرسول صلعم بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة قول فان لا يكون معدولا اي معدولا به لما من المعدول او هو
لازم ولا بعد ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا قول فانه لا يتاتى ركن العموم فان قيل فكيف يصح
قياس الوقاع ناسيا على ٢الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء الصوم
الناسي في ٢الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية ٢الاكل قول وكعموم المنافع جعله من امثلة المعدول عن
القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تبتنى عن التعادل بين ما يبقى وما لا يبقى لكنه ثبت ٢اجارة بقوله ثم وانهن اجورهن وقوله انه اخبارا على ان ما جرى ثماني حج وقوله عليه اعطوا الاجير حقه قبل ان
يجف عرقه وجعل فخ ٢اسلام لواء من امثلة كون ٢الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل العين ان الشرط الثاني مغني
عن ٢الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره ٢الآمدي في ٢الاحكام من ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا
يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ
به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له
فالاجرى فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة قول وان يكون
المعدى فيه اشعار بانه شرط ان لا يكون حكم ٢الاصل منسوخا اذ لا تعدية قول ٣الحد ٢الاصول اللائم اشارة الى
ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحد العلة في القياسين فذكر الواسطة ضايع و
ان لم تتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة
في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اذا قياس شيء آخر على الذرة فان وجد فيه العلة اعني الكيل والجنس
كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم
قول من غير تغير اي لا يغير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما تعلق بنفس الحكم
وانما قيد التغير باعتبار المحل وباعتبار صوره ظنيا في الفرع قول الي فرع متعلق بمحذوف اي وان يكون
المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظا فللفصل
بالاجنبي واما معنى فلانه لم يفد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون ٢الاصل حكما موصوفا
بما ذكره في جميع الصور لان معناه حينئذ انه شرط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا
ثابتا بامر ٢الاصول الملائم قول فلا يثبت اللغة بالقياس يعني اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد
في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا
وذلك كاطلاق الخمر على غير العصير من المسكرات اصح الى قوله لما لم يوجد ان ٢الحاق بالقياس الشرعي

واجيب بانه شرط في الدوران صلوح العلة وهو ممنوع هنا فان علة اطلاق اللفظ على المحل حقيقة هو الوضع لا غير وبان العلة في صحة القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع هنا ويرد على الممسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار على ما حققه المصنف من دلالة النص وجوابه انا لا نم ان دعاية المحل سبب للاطلاق بل هي سبب للوضع وترجيح لا نم على الغير على ما سبق ولا نسلم في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله من استعمال الفاظ الطلاق والعتاق وبالعكس لانشائها على ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة او هو قول بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء على البيت في الحدوث يجامع العالم قياس كثير من لا اعلمه على العسل في الحرارة يجامع الحلاوة وامثال ذلك مما ليست شرعية لم يتوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي وحينئذ لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك وهذا ايضا ظاهر والتحقيق ان هذا شرط للقياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز ان المطلوب ابثبات حكم شرعي المساواة في علته ولا يتصور ذلك فلو قال النبيذ شراب مسكر فيوجب الحد كالموجب للسكار او كالبيع حرام كان باطلا من القول خارجا عن الدين وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة وكما في العقليات من الصفات والافعال وفائدته تظهر فيما اذا قاس النبي الاصلي لشبوته بدون القياس وبالاجماع وقد يذكر في كثير من المسائل ولذلك نقول المناط لما بد من بيان المثبت في الاصل وما ذلك الا لتكون العلة حكما شرعيا وقد سبق بد من ذلك في فصل المطلق والمقيد قوله لكن لا يحمل الامر المطلق للوجوب على سائر ما اشتركا به مجازا عند ارادة معناه الحقيقي في ذلك لانه لا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا اطلق مجازا على شراب خامر العقل يشمل العصير وغيره بطريق المجاز وهي في الاصل مفيدة بعدم المساواة عند الحكم في الاصل شبيهي بالمساواة بالكيل فان قيل قد اثبت الحرمة في بيع المكيل بغيره وبيع الموزون بالخرص مع انها لا تثبت بالكيل قلنا بطلان الانتهاء بالكيل انما جاء من قبل العجز وهو الغلي والطحن لا باسم الشرع والشرع انما انشأ منا هيم بالمساواة كيلا اعني قبل الغلي والطحن قوله والمساواة بالعدد غير معتبر شرعا قيل عليه ان المساواة بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة قوله لان عزته اي عزة الخطاء دون عزة النسيان لامكان الاحتراز عن الخطاء بالنسبة والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض فجعل عليه الانسان قوله لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به فقد الى نعاضد الادلة كالاجماع عن خاطر والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس قوله وان كان مخالفا بطل كثير من العمل العامل على خطاء واليمين المحموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي انه قال عليه

من الكبائر لا كفارة فيهن وعدها المحموس وقتل النفس بغير حق قوله ولان لا يتغير حكم النص لا الاطعام هو جعل الخطر اطعاما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد قدر الكفارة بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر فان المراد بتغيير حكم النص في الجملة سواء كان هو النسخ او غيره فان قوله باطعام عشرة مساكين وقوله فتحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا الحاجة الى هذا القيد لما ان اشتراط عدم النص في الفرع معنى عنه لان معناه عدم نقد الحكم المعدى او عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق دال على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانما اشتراط التمليك والايمان وقد تقدم ان تغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر وعبر فخر الاسلام تعرا عن هذا الشرط بان يبقى في الحكم في الاصل على ما كان قبيل ثم قال وانما اشترط ذلك لان تغير النص نسخ باطل ثم مثل بهذه الامثلة وغيرها قصدا الى ان ههنا تغير النص بالرأي ففهم الشارحون انها امثلة لعدم تعدية حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان المغير في هذه الامثلة انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل قوله وكذا السلم الحال في الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجواز الشافعي رحمه الله السلم الحال قياسا على الموصل بجامع دفع الحرج باحضار المسلم فيه مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين احدهما ان النص دل على عدم شروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اقتضاء او الزاما ولا عبرة بالقياس المغير لحكم النص لما ان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادحة في صحة القياس عند الشافعي رحمه الله وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود لما ان الشرع رخص فيه لما فيه من ما هو سبب الغدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة الغدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل اعني السلم الموصل لم يشتمل على حصول الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغير لهذا الحكم لانه ليس فيه حصول الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تقدير الحكم من غير تغير وقد يقبل ان يمنع اقامة الخلف مقام الاصل وهو جعل الخلف كالمنه هو الاصل فيما عدا حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك لا تغيرا او يكون اولى بالجواز لانه تغير الى الاصل دون الخلف عدولا عما هو خلاف مقتضى العقد اعني الاجل وقد يجاب بان اقدامه على عقد السلم دليل على ان ما عداه مستحق الحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للعطشان في جواز التيمم وفيه نظر اذ قد يكون لدفع الحرج في احضار المبيع ولغيره من الاغراض فلا معين للحاجة المذكورة قوله وانما كان تعجيل الكل او بعضه كالتعجيل في الاقساط الزكوة فيما شا على العين لاجل دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل بغير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارفاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء ومصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يعرف لهم انتفاعهم وارفاقهم وايجاب الجدة ادفاقهم ولاغنائهم في ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بشاة شاة وانما تندفع بطلق لما له فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المال دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة بدون الله تعالى بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الاغنياء من جنس

النصاب اصلى ويده اليه اوصلى لكونها بعيدا لمداد الواجب اذ يلزمها صرف الفيه فان قيل اذا ثبت وجوب النشاه بعبارة
النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجه اجيب بان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون النشاه صالحة للصرف
الى الغير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقه حتى تمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب النشاه لان المراد
حدثت بعد ما كانت باطله في لامم السالفه باعتبار كون الصدقه من لاوساخ ولهذا كان يقبل القرابين بالاحراق فانها
محال الفقرات انما تصرف شرعا كصلاحيه المحل مجانا للبيع دون الخزف ولما كان هذا حكما شرعيا علللناه بالحاجه اي حاجه الفقير
لان الحاجه الى الفيه اشد وهي الحاجه ادفع فصار الحاصل ان ههنا حكما هو وجوب النشاه واثر هو جواز الاستبدال و
ثالثا هو صلاحيه النشاه للصرف الى الغير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحيه النشاه للصرف وليس فيه اي في هذا
الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب النشاه انما يكون بالنص اي بدلالة النص لا قولا بقياء حتى للفقراء وهذا التغيير فاد ن
للتعليل في حكم آخر هو صلاحيه النشاه للصرف ليس فيه اي في ذلك الحكم آخر تغيير النص اصلا اذ النص يدل على عدم صلاحيه
النشاه للصرف الى الغير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والمثبت هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص جزء صار محاله
حال او هو جزء صار وبالنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكره المصنف صار الاصل هو النشاه والفرع الفيه والحكم الصلاحيه العلة
الحاجه ولما كان هذا مخالفا لنظائر عباره محمد عليه السلام حيث جعل النوع هو سائر الاموال والعلة النعوم اورد ها
وشرحها تنبيها على ان العلة قد يعبر عن جانب الصرف وهي الحاجه وقد يعبر عن جانب الواجب وهي النعوم وان المستبدل
به يجوز ان يعبر عنه بالقيمة وحينئذ لا معنى للتعليل بالنعوم وان يعبر ماله الفيه فيعلل بالنعوم والمعنى واحد وهو
صلاحيه صرف النشاه وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على وجوب النشاه دل على صلاحيها للصرف كذلك النص الدال على جواز
الاستبدال دل على صلاحيه غير النشاه للصرف فلا حاجه الى التعليل قلت لا مع لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار النشاه
وجواز ايقاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحيه الفيه وكل منهوم للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحيه
باطله في لامم السالفه كخلاف ايجاب النشاه عينا فان معناه لا يصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحيه فلا يدل
اباحه كون الفيه او كل منهوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يفيد في
دفع الحاجه حتى لو اسكن الفقير داره ملء عين الزكوه لم يجزه فالحاصل ان الصدقه تقع الله تعالى ابتداء وللفقير بقاء بدلا
من يقينها حقا لله تعالى اولا ومن صلوحها للصرف الى الغير ثانيا في النشاه مثله ثبت كلا من بالنص وفي الذهب ثبت
بالاول بدلاله النص والثاني بالتعليل والقياس على النشاه وفد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلاله النص بانه
انما يلزم لو لم يكن في حبس الواجب ما يصلح لايقاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المملوكه
لهم للاشياء على الاطلاق ووسيله الى الارتفاق قول وذكر الاصناف وجه السوال انكم جوزتم صرف الزكوه الى
صنف واحد فيما سا على صرفها الى الكل بجعل الحاجه وفي هذا التعليل يغير النص الدال على كون الزكوه حقا لجميع
الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوه حالص حق
الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقراء بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبه دون التمليك وانما اصال ذلك على ما بينا لان

كون اللام للعاقبه مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند تعذر الحقيقه وهذا ممكن حمل اللام على الاختصاص والدلاله على ان المصارف
انما هي هذه الاصناف لا غير يعني انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف اولم يصرف فما الصرف
الى البعض مع تغير كون الكل مصارف انما يلزم التغير لو كان اللام للتمليك فعندنا ان الزكوه ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها
الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير المصنف لا يخلو عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الحبسيه وثبوت الحل على الجنسيه
انما يكون عند تعذر الانتفاع فلا معنى لتعليل عدم امكان ايراد البيع الفقراء الجهه بطلان الحبسيه اولا وتعذر الانتفاع
بالبناء في العباده ثانيا والمطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا تعاوت بكون الفقراء الجهه او الجنسيه فلا
يحصل ما ذكره من ان الفقراء للحبسي اثبات كون اللام للعاقبه دون التمليك لجواز ان يلزم الخصم بطلان الجهه ويدعي كونه
كون الزكوه ملكا للاجناس المذكوره ولا مدفع له الا ما ذكرنا قول على انه ان اريد هذا اي توزيع جميع الصدقات على جميع
الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي رحمه الله لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منها فان ذلك اذا كان
الاصناف كان المعنى كل صدقه لكل فقير وهذا الظاهر تبطلانا فلم يعدل اليه توزيع الجنس على الجمع فلم لا يجوز ربما ندعي ان معنى الاصناف
الشمول والاحاطة بمعنى الجموع وان معاملتهم بالجمع بمعنى انقسام الاحاد بالاحاد فلا بطلان ولا سكت عما هو ظاهر البطلان
قول واستعمال الفاء لان ازاله النجاسه يعني ان المقصود هو الازاله لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسه او غرفه وكون الماء آله صالحه للازاله فيحكم شرعي معلل بكونه مزيلا فتعدى الى كل ما يزيل كشاركه في كل وكونه مزيلا نعلم امرين
طهاره المحل وعدم بقاء الآله بالملاقاه والا لما وجدت الازاله بل الزياده فان قيل بل الحكم بطهاره المحل قلنا الحكم
بالطهاره عن الحدث يعني زوال المانع الشرعي ليس بمعقول اذ المعقول ما يجس به شيء ومن شرط القياس كون المحل معقولا
قيل لو سلم انه معقول فالماء يوجد مباحا لا بباني بخبثه ولا يحق به حق يخلاف سائر المايعات وفيه نظر اما اولا فلانه
لا يمنع بالغرف بعد تحقق العله وهي الازاله واما ثانيا فلانه منقوض برفع الحدث فان قلت فقد ذكر في بحث المياه
ان الطهور بالماء معقول وفي الهدايه ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعه واما الحدث فمعقول قلت
بما في حواشيه في بحث المياه وذكر في الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لم يكلف شيء مع لا يفعل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا
الى النيه كالتراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند اراده الصلوه فيتوضوا الى النيه فان قيل هب ان فعل
التجنب واراده الله بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم نجاسه الماء باول الملاقاه قلنا لا باس بذلك بعد
كون الفعل معقولا اذ لا يلزم ان يكون كل مأمور به معقولا قول وهو ان لا نجس كل ماء يعلم الله انتفى الشمول لا الشمول انتفى قول
ان الماء مطهر طبعا لوفور لطافته وقوته او لتدوره وسرعته لنفوذه وسهوله خروجه فيزول به الحدث لا بنيابه على
الرفع والفلع دون الحدث لعدم معقوليته بنوا وزوالا قول ويشكل بالعلامه وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير
ان يعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلوه والاحصان للرجم يعني ان توسيع العله بالمعرف للحكم ليس بمعان لزوال
العلامه بل ولا جامع لخروج المستنبط عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفه علته الوصف منافره عند طلب علته
المانعه عن معرفه الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفه الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف

للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مثلان يشتركان في الماهية
ولوازمها قلنا لا ينافي كون احدهما اجلى من الآخر بعارض قوله بل في الوجوب الحادث لقايل ان يقول الوجوب الحادث
على ما زعمتم اثر للخطاب القديم وثابت به فكيف يكون اثرا لشيء آخر هو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه
من ان معنى تاثير الخطاب القديم فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم
ويكون معنى تاثير العلة تاثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد قوله وكل من جعل العلل العقلية موثرة بذواتها يجعل العلل
الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجبا لوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل
لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتاثير قلت معنى تاثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل
العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا في كل ما تحقق عندهم انه علة قوله كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه
الوجوب فان قلت كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت
معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشيء بشرايطه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى
فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء قوله الا ان يقال بالنسبة الينا يعني ان الموجب للاحكام هو الله
تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب
اليها فيما بين العباد قوله ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي عليه السلام باهتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل
اظهار المعجزة على يد النبي بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قوله والوصف
المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او
يدفع ضررا وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملايم
لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من
يابى ذلك وقال القاضي الامام ابو زيد هو المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل
ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا
عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار بحرمة
الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في القسم المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع
ضررا ولا ما هو ملايم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلذا قال المصنف وقد ذكروا ان المناسب
اما حقيقي واما اقناعي فاحاله على الغير لما انه لا يستقيم على تفسير المصنف بل على التفسير الذي ذكره الآمدي
في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يحصل
يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم
من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما
يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى اي المناسب

هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه لقبله وانما عدل عنه الآمدي
لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الي
وليس بالاحتجاج بقبول الغير علي اولى من العكس ويمكن ان يقال المراد عامة العقول ولذا ذكر بلفظ الجمع قوله
الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل
التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل
بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي رحمه الله وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان
الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف
الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتميز من دليل يدل على ان هذا النص الذي نريد استخراج علته معلل
في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث
لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية
ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا
يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو محال لان المقصود هو التعدية وتمتنع وجود جميع او
الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه المجتهد محتمل للعلية
وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل هنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا
اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف
ما او يراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فيفضي الى التناقض اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها
قاصر على ما سيجيء فلذا لم يتعرض هنا لهذا القسم ووجه الثاني ان الادلة قايمة على حجية القياس من غير تفرقة بين
نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان
يقوم مانع كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر
ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية
الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان
علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتميز الى الدليل
لا ينافي كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا اقتصر المصنف على جواب
الدليل الاول ووجه الرابع ظاهر ولقايل ان يقول لا نسلم ان التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غايته انه
لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدية
ويكون القاصرة لتاكيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتم من ان نص الربوا في النقدين معلل عند الشافعي
بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين الى المطعوم قوله نظيره اي نظير الاصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة

مثلا بمثل يدا بيد ان قوله يدا بيد يوجب التعيين كما ان البداية التعيين كما لا اشاره ولا احضار وذلك من باب الربوا ايضا
ووجوب التعيين من باب منع الربوا والاحراز عنه كوجوب المماثلة لانها شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احرازا
عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احرازا عن شبهه الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في
القدر احرازا عن شبهه الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم تجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه
مع الطول وذكر لا وصاف وحتى شرط الشافعي بقاء التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف
ليحصل التعيين فثبت باجماعهم على تعديه وجوب التعيين الى غير النقدين ان نفس الربوا معلل فنحن في وجوب التعيين اذا لم
نعديه بدون التعليل نحتاج ان نكون معللا فنحن وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان
ربوا الفضل وهو مبني تعديه وجوب المماثلة اشد ثبوتا وتحققا من ربوا النسيئة وهو مبني تعديه وجوب التعيين لان في
شبهة الفضل ما عتبار مزيته التقد على النسيئة وحقيقة الشئ اولى بالثبوت من شبهه والحاصل ان تعليل هذا النص اي
ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستند الى الاجماع او النص هو قوله عليه
انما الربوا في النسيئة وان الذي عليه نفي عن بيع الربوا والربيئة والمراد بالربيئة شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسيئة
شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليله آخر ونبني الآخرة الى بعض آخر
فنقول التسلسل وليس كلامهم ما توهم ان كل تعليل متوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده المصنف
من لزوم التسلسل او الاستغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا ونحن نرجوا به انا نشترط في العلة التي نراها اعتبار
الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه فكلما ثبت علية الوصف ثبت تاثيره وكلما ثبت تاثيره ثبت كون النص معللا
في الجملة ضرورة انه قد اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه او لجنسه وعلة الجنس علة للنوع وربما يقال ان استخراج العلة
واعتبار كونها موثرة او غير موثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور هذا ما قالوا انما قال ذلك
لانه توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل في ربوا النسيئة كاف في كون النص من المنصوص العلة في الجملة والباقي
الى باقي المقدرات وبيان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من ثمرة التعليل
والتعديه عدم النقض في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويمكن ان
الغرض والتقدير قوله الثاني اشارة الى نفي شرائط اعتبرها بعضهم في العلة وهي ان تكون وصفا لا امرا جليا منضبطا على
لين مركب والحكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انتفاءه لحكمه وجواب ان المعتبر صلاحيته الحمل للاتيان
به ولا بالخفي كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه باني في فصل الاستحسان وهو ان الخفي قد يكون اخوى واعتبار الجلي
اولى ولا نجد المنصوص لما سياتي مع جوابه وكما بالمركب من وصفين فصاعدا والا لكانت العلة صفة زايدة على المجموع ضرورة
ان اما نفس المجموع فجهل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة
المجموع باطل لان نفي الكل اذا لم نعلم شيئا من الاجزاء لم يكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه
واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسايد الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع وحينئذ ان لم يكن له جهة وحدة

نظام وان كانت تشمل الكلام البعيد والى كيفية تيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا مانع لكون الوصف علة لاقتضاء الشارع
ثبوت الحكم عندها رعاية لمصلحة وليس في ذلك صنعه له بل بجعله الشارع شعلقا به ولو سلم فالعلة وجهه الوحدة من اعتبار باب
الى سلك التسلسل فيتاتى بانقطاع الى اعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي كما مر اما مسلم بالزمان على ما فرض معللا لا يلزم تخلف
المعلول او تاخره فلزم تقدم المعلول او مقارنة فلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان باثر العلل الشرعية ليس
بنحو الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون امر الحكمين صالحا للعلية من غير
عكس او يكون الثابت بالدليل علية احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان ما ذكره المصنف دليلا على اشتراط الشروط
المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة صحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض او الجلي
والخفي الى غير ذلك فثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان تعلق الحكم بمعناه القايم بنفسه مثل كون
الخارج من المخاضة دم عرق منفجرا ان تعلق بنفس لام المخلف باختلاف اللغات قوله لان الحكم ثابت بالنص
اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلم دون النص لانه لا
يمكن تعليل ما ثبت به الشئ ولا شئ ههنا يثبت بها سوى الحكم ولذا يعزى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل
بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة الغائمة
المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقولا لمعنى او لم يكن على ان يعلل فيتعدى التعليل
لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع
الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع
وتعليل حكم الاصل مضاف الى النص نفسه والى العلم في حق الفرع وهذا القدر من الاثر لك كاف في القياس
قوله وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوص لان الشارع
لما اعتبر الاعتبار المبني على التعليل مع تاخره العلة المنصوص كان ذلك اذنا بيانا ليتم الاحكام لاجل القياس
فبقي بيان العلة بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع قوله اذ الفايدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم لعلل
ان قوله ان اريد بالفايدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسب اليه فلا تم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون
موجبه الاذعان وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها وان اريد المسلة الفقهية
فلا تم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفايدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل
الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة كما يوجب العلم وهو ظاهر وكما العمل لانه واجب بالنص والاطلاع
على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حقه التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الادلة الشرعية ولو
سلم فمفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو موجب سرعة الاذعان وشدة الاطمينان وانما ممنوع ما التعليل بالعلة
القاصرة المنصوص بنص ظني واعلم انه لا نزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم
بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن بعد ما غلب على راي المجتهد عليه الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بامارة

معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم على ما زعم المصنف رحمه الله واما عند عدم رجحان ذلك
او عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي **قوله** فان قيل تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل
موقوفة على تعدية العلة لم يكن تعديتها موقوفة على صحتها واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت
العلة الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل
موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم
اذ العلة لا تكون الا متعدية تثبت اولا ثم تكون علة **قوله** هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير فيه نظر لان اقتصار
الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس
الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص او اجماع **قوله** ويكون مانعا من علية
وصف اخر قيل عليه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار
المتعدية دون القاصرة **قوله** وان اراد اعتاقه يعني ان اراد انه يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاق قصدي
واقع بعد الملك فلا نم وجود هذا الوصف في الفرع اعني الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك **قوله** او ثبت عطف
على اختلف اي لا يجوز التعليل بعلة اختلف في عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان علة
عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الجهل بان مستحق استيفاء القصاص هو السيد ام غيره من الورثة
بناء على عدم العلم بانه هل يفي ببذل الكتابة ام لا **قوله** اداء بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير
وهو موجود في الاصل دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ اداء بعض البدل
لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع
وصف يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هي باء المصاحبة وحينئذ لا اشكال **قوله** الثالث
لا شك ان كون الوصف الجامع علة حكم جزئي غير ضروري فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك
يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لها ولما يتعلق بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلثة النص والاجماع والمناسبة ثم
النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح مراتب منها ما صرح فيه بالعلية
مثل لعلة كذا ولاجل وكي يكون كذا ومنها ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا او بكذا وان كان كذا فان
هذه الحروف قد تجيء لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما
دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم
تشخب دما واما في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث
متقدم في العقل متاخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله
لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجد
وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقرن

بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه
من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن
وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان
الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول
السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية فانها سالت النبي عليه السلام عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه علة للنفع
والا لزم العبث والايماء ايضا مراتب كذا ذكره المصنف ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عليه السلام فانه يحشر ملبيا من
قبيل الصريح على ما ذكره المصنف دون الايماء على ما وقع في المحصول واما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من
الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع تقع
موقع الفاء وتغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه
المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسال عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة
كلمة ان مع الفاء او بدونها قد تورد في امثلة الصريح وقد تورد في امثلة الايماء ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار
ترتب الحكم على الوصف واما ما ذكره المصنف في تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في
ان بالفتح **قوله** واعلم ان هذه المواضع فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون
بمسلك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا اخر قادحا في كلامهم بل يدعون
فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة
التي لا يمكن بها القياس فجائز اتفاقا في المنصوصة التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس
والسارق والسارقة فاقطعوا والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فمقصودهم بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء
امكن بها القياس او لم يمكن **قوله** وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع
او دفع ضر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضرا بحسب الطب
وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها وللمصنف في تحقيق هذا المقام تعليق اورد فيه غاية
ما ادى اليه نظره فنحن نورده ونزيد عليه بيانا من كلام القوم نطلعك على اختلاف كلمتهم في هذا المقام عسى ان
تفوز في اثنائه بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة
بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار
صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا
لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم
الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي
فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور

ان والفاء وايماء باعتبار صح

التاثير نفعا ولم ينفيه ومع الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يقع اضافة الحكم اليه فلا يكون نابيا عنه
كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام كما نبينا سببا لا الوصف الاسلام كما
نابعنه لان الاسلام عرفا معا المعروف لا فاطعا لها وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما علم
من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا المناسبة عنها فظهر من هذا ان معنى الملائم هو
المناسب وانها تقابل الطرداغي وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تاثير او وجود
عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرائين والمذكور في اصول الشافعي ان المناسب هو كون
الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضرا او هو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه
انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مائعا تقذف بالزبد ويخط بالدن وان من المناسب ملائما وغير ملائم
خلط المصنف كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون منطبقا لمصلحة اعترفها الشارع كحفظ النفس والمال
والدين والنسب والعقل وغير ذلك ما سيتى ذكره والملائمة شرط زايد على ذلك فلا بد من ان نفسر لها تعابير هايه
ويكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن المصنف ان المراد منه اعتبار
الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم والمراد الجنس الذي هو اخص من كونه منطبقا لمصلحة اعترفها الشرع كعلى
حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا
يخفى ان شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يعلم لانه تعليل بالمناسب دون الملايم ومجرد حفظ النفس قد لا تكون
مصلحة كما في الجبها وبد لا بد من خصوصيته اعترفها الشرع ثم الجنس الذي اعترفه الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا
سلا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا منتهاعدا الى اول جنس يعلم الذي
هو اعم من الكل واخص من المنفس لمصلحة حفظ النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف اي اقرب واسطة
واشد خصوصية كان المناسب اقوى وبالقبول احرى لكونه بالتاثير انسب والى اعتبار الشارع اقرب قال الآمدي
في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عاليه وقريبه ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم او
اخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا ضابطا
للاحكام به واخص منه المناسب لمصلحة المزدجرة ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار
خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك فيه بالجنس اقوى من الظن الحاصل باعتبار العموم في الجنس
فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسط متوسط
على الترتيب الصعود والنزول ثم قال ان من الفاس موثرا يكون علة منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين
الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم وسنه ملايما اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه
وما ذكره المصنف من المراد بالملايم كان مناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس

من جعل ما اثر عينه في عين الحكم موثرا وما سواه من الاقسام الثلثة ملايما وقال ايضا الملايم ما اثر عين
الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي اصول ابن الحاجب
ان الملايم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل سر ترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك يثبت بنص او
اجماع اعتباره عينه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم وايضا الملايم هو المرسل الذي لم يعلم الغاوه بل علم
اعتباره عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل عالم يعترشرعا لا بنص ولا
اجماع وكل ترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يعود اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين او الجنس في
الجنس فيما لم يعترشرعا اصلا وهل هذا الا انها فات قلت مع الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين
الحكم وعلى هذا الاشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ذكره المصنف قوله والملايم كالصفة
ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتر جنس ذلك الوصف وهو القرابة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي
يدفع به الضرورة واعترض المصنف بانه يجب في الملايم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة
حفظ النفس ونحوه ايضا قال ولي ان نقول الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض
عن التهمة اي الفاحشة بالنكاح ونجاسة سوء الطوافين مانعة تعتبر لاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن
تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين دفع الضرر العام عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس للطهارة
والولاية هو الحكم الذي تدفع به الضرر المذكور قوله وعند بعض الشافعية يعني ان الغاية من وجوب العمل بالملايم
ترتب الحكم عليه فقط توجب العمل بالملايم بشرط شهادة الاصول يعني ان تقابل بنوعين الشرع ضابطها شاهدا على المناقض
في ابطال نفس التاثير او نفس الاجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف
يوجب خلافه فيما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما تقابل لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا
يجب انا ثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث واحتج ما يكي في ذلك اصلان وذلك
لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول بمنزلة العرض على المزكين واما العرض
على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر والمصنف فسر شهادة الاصل بان يكون
الحكم المعلل بعين من نوع موجبا فيه جنس الوصف لا نوعه وفرقة توجب العمل بالملايم لمجرد كونه مخيلا
اي موقعا في القلب خيال العلة والصحة والاوصاف التي يعرف عليها لمجرد الاحالة يسمى بالمصالح المرسلة والمذكور
في اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعين العلة في الاصل لمجرد ابدا المناسبة بينها وبين الحكم من
دليل الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم الى موثر وملايم وغريب ومرسل لانه اما معتبر
شرعا او لا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع وهو الموثر او لا بل بترتب الحكم على وفقه فقط
وذلك ملايم اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في
جنس الحكم او لا فان ثبت فهو الملايم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا باجماع

وكما شرب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم
الى ملائم فذهب اعتباره عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى مالم يعلم منه ذلك وهو
الغرس فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين بحواه وكذا امام
الغزالي بحواه بفصوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا ملائما ان يكون ضروريا لحاجته وقطعيا لظنيه وكليا
لجزئيه اي مختصا بشخص فقط العلم ليس محل الضروريات وحرق والاستيصال من غير قطع لم يجوز الرمي للكونه ظنيا والقطع
بعض اهل الغينه لنحاه البعض لم يجوز لان المصلحه جزئيه فالملائم كعين الصغير المغرم جنس الولاية اجماعا وكجنس
الجرح المغرم في عين زخصة للجم وكجنس الجنايه العمدا لعدوان المغرم جنس القصاص والضرب كما تعارض نقيض مقصود الشارع
فيحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حتى عورض نقيض مقصوده وهو لا ارث فحكم بعدم ارثه فهذا له وجه وكذا
وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحه هي نفيه عن الفعل الحرام لكن لم تشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع وما علم الغاؤه
كتعيين الصوم في كفارة الملك على من سهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحه الزجر لكن علم عدم اعتباره
الشارع له قال الامام الغزالي بحواه من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي اعتبارات القياس وجمعه ومنها ما شهد بطلانه
كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم تشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحه
المحافظه على مقصود الشرع من المحافظه على الخمسه الضروريه فكل ما يفوت حفظ هذه الخمسه الضروريه وكل ما يتوهمها
من مصلحه ودفعها مفسده واذا اطلقنا المصلحه المخيل او المناسب باب القياس وارد دائم هذا الجنس والمصالح
الحاجيه او التحسينيه لا يجوز الحكم لمجردها مالم تعتمد بشهاده الاصول لانه يجري مجرى الشرع بالرأي واذا اعتمد
باصل فهو قياس واما المصلحه الضروريه فلا بعد في ان يودي اليها راي المجتهد وان لم تشهد لها اصل معين كما في مسئله
الترس فانا نعلم قطعا بادله خارجه عن الحصر ان تعليل العمل بمقصود للشارع يكتفي بالقليه لكن قليل من لم تشهد
غريب لم تشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا لا ينساد نخصص قول
الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع يوثر الكلي على الجزئي وان
حفظ اصل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم وهذا وان سميناه مصلحه مرسله لكنها راجعه الى الاصول
الاربعه لان مرجع المصلحه الى حفظ مقاصد الشرع المعلوم بالكتاب والسنه والاجماع ولان كون هذه المعاني
معروفه بدليل واحد بل بادله كثيره لا حصر لها في الكتاب والسنه وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات
سميناه مصلحه مرسله لما قياسا اذ للقياس اصل معين وقال بعد ما قسم المناسب الى موثر وملائم وغريب
ان الخ اربعه اقسام ملائم شهد له اصل معين فمقبول قطعا ومناسب ملائم ولا شهد له اصل معين مثل
مقبول قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنفي فساده ومناسب شهد له اصل معين كنفي
في محل الاجتهاد وملائم لم شهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد قوله لكن وهو
اعتبار الضروريه في الرتبه الخ اشباه المحرمات العدد المصنف عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار

حفظ اصل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم

الجنس الى بعد وهو غير كاف في الملائمه فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير
وجميع التكاليف الشرعيه مبنيه على ذلك قوله والمناسب عندنا الخ قال عندنا لانه عند امامنا الشافعي رحمه الله
احسن من ذلك وهو ان يثبت بنص واجماع اعتبار الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي نعم المؤثر
مقبول بالاتفاق الفاسيين وصرح ابو زيد الدبوسي بحواه القياس علة لكن اورد للموثر امثله عرف بها انه فعل
الملائم لكن سماه اقساما موثرا فالقياس سنقسم باعتبار عين الحكم او جنسها وعين الحكم وجنسه اربعه اقسام
الاول ان يظهر بالاثر عين الوصف في عين الحكم وهو الذي تعالى انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يتوهم
ذكرنا القياس اذ لا فرق في مجرد المحل الثاني ان يظهر بالاثر عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر بالاثر جنسه في عينه
وهو الذي خصصناه باسم الملائم وخصصناه باسم الموثر بما يظهر بالاثر عينه الرابع ان يظهر بالاثر الجنس في الجنس
وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنسيه مراتب عموما وخصوصا فمراعاة ذلك سفاوت درجات الظن والاولى
تقديم الاعلى على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسيه فالمصنف اخذ من كلامهم تفسير الموثر وقيد الجنس بالقرب
ليميز عن الملائم على ما سبق واورد بدل العين النوع ليلا يتوهم ان المراد هو الوصف في الحكم مع خصوصيه المحل
كالسكر المخصوص بالخمر والحرمه المخصوصه بها فتوهم ان للخصوصيه مدخلا في العليه فالمراد بالوصف الوصف الذي
يعلل به مطلق الوصف وكذا المراد الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس
انواع لمطلق الوصف والحكم فلا بد من فرق بين علي السكر المحرمه وعليه الضروله للتخفيف فاضافه للنوع الى الوصف
والحكم يغني من البيان اي النوع الذي هو الوصف والحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد بينت
بالاضافه الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع العالم والمتوسطه الى وقع التعبير عنها بلفظ
الجنس واضافه الجنس الى الوصف والحكم فمن بعض اللام على ان المراد بها الوصف المعين والحكم المطلوب كما
في حاله اضافه النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم مثاله عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج
اليه الوصف هو علة لحكم فيه تخفيف للخصوص الدال على عدم الحج والقصر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز
المجنون نوع اخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهره
والباطنه على ما شمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي عن الفاعل بدون اختياره على ما شمل المحبوس
وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما شمل المسافر وانما وفوقه مطلق العجز الشامل لانشاء عن
الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والى تخصيص
الانواع والاجناس بافسامها مما يعسر في المهمات الخسيسه فصلوا عن الاعتباريات فالحاصل ان الوصف المؤثر
هو الذي ثبت بنص او اجماع عليه ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل بسقوط
ما يحتاج الى النيه او عليه جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم لعدم دخول شيء في الخوف لعدم فساد
الصوم او عليه ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عن لا عقل له فان العجز بواسطه

عدم العقل موثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او عليه جنس ذلك الوصف لنوع
ذلك الحكم لعدم دخول شي في الجوف كعدم فساد الصوم او عليه ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في
سقوط الزكوة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل موثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط
الزكوة او عليه جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتاثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط
ما يحتاج الى النية واما امثلة المتن ففي بعضها نظر لما سياتي من ان السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق
من ان المراد هنا الجنس القريب الضرورة للطوف ليست كذلك بل قد عرفت انه ليس بملايم فضلا عن المؤثر
وقد تركب بعض الاربعة لا خفاء في ان اقسام المفرد اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان
المعتبر في جنس الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم ويلزم انحصار المركب في احد عشر لان التركيب اما
ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد لا غير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من
الرباعي فذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس
واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد يتركب مع كل من الثلاثة الباقية يصير اثني عشر
حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة فيسقط ستة بموجب التكرار او نقول اعتبار النوع في النوع اما ان يتركب مع
اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع مركب
من اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون
الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع في النوع يستلزم التركيب الرباعي البتة
واعتبار النوع في الجنس او عليته يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا حتى ان الرباعي
ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه موثر في الحرمة وكذا
جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء موثر في الحرمة ثم السكر يوثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون
اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع
العداوة والبغضاء موثرا في وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار
النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز بحسب المحل عما يحتاج
اليه شرعا موثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة
لاحد العناصر مقام الاخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب نشف النجاسات وايضا عدم وجدان
الماء وهو النوع موثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يوثر
في النوع اي في التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذا
لم يجد الا ماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا موثر في سقوط
الاحتياج فهذا تاثير الجنس في الجنس ثم النوع موثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وايضا

عدم وجدان الماء وهو النوع موثر في الجنس اي عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير موثر في النوع
لان العجز المذكور لا يوثر في التيمم من حيث التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في
حرمة القربان ولجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى الجنس في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة
الصلوة فهذا تاثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلوة
او خارجها ولجنسه وهو الخروج من السبيلين تاثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير في الجنس وهو
حرمة القراءة مطلقا واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع
كما في طهارة سور الفارة فان الطوف علة للطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين عليكم وجنسه وهو
مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنه علة للطهارة كاثار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع
النوع في الجنس كافطار المريض فانه موثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافطار بسبب الضرر
والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث
انه عجز بسبب عدم العقل موثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح
للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في
الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل موثر في مطلق الولاية ثم هو موثر في الولاية في المال
للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه موثر في
وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما في اليد وهي آلة للتطهير موثر في وجوب ازالتها والمركب من
اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل موثر
في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز يخلل في القوى موثر في سقوط العبادة كذا ذكره
المصنف ولا شك ان المركب من اربعة اقوى من الجميع يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التاثير والتاثير بحسب
اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوي الاثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من
المركب من اجزاء اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص
حتى يكاد يقربه منكروا القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه وقد سمى البعض
ذكر في اصول الشافعية ان المناسب الغريب ما يوثر نوعه في نوع الحكم ولم يوثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا
فان نوع الطعم وهو الاحتياج موثر في ربوية البر ولم يوثر جنس الطعم في ربوية ساير المطعومات كالخضراوات
والملايم هو الاقسام الثلاثة الباقية ثم لا يخلو اي الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل
او لا يكون ففي الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخ من ان يكون له اصل او لا يكون لما ذكر ان كلا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار
الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس

ة النوع بشهادة الاصل وهو بين العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس
فلا يشهد شهادة الاصل بل هما مجتمعان وقد يفترقان وهذا من العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف
الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لانه حمل المعلل على العلة والاصل الشاهد متفق عليه
وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا
كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا لا
بعلة مشبهة بالرأي بمنزلة ما قال الشافعي رضي الله عنه ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة
لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية الحكم وقال شمس الائمة رحمه الله عندي انه قياس على كل حال فان مثل هذا
الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يتنبه المستدل عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون
الحال في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المصنف بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستدلا بشهادة
الاصل لكن قد يذكر وقد لا يذكر وحينئذ يجب ان يحمل قوله ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين على ظاهره واذا وجد
شهادة الاصل بدون التاثير يعني ان شهادة الاصل قد توجد بدون كل من الانواع الاربعة للتاثير وحينئذ مسمى الوصف
غريبا لعدم تاثيره فلا تقبل عندنا اي لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التاثير او المراد انه لا تعمل حالة يكون فيها
فان قلت الملايم يجب ان يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملايما قلت احد الاحتمالين
هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمجتهد الملايم هو الجنس البعيد الذي
يعني غير المؤثر يجوز ان يكون ملايما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم
ملايما خلافا لاصحاب الطرد واشار المصنف في اثناء كلامه الى ان شهادة الاصل بدون التاثير بانها قد توجد
بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس النوع لكونها اعم منهما مطلقا وبدون الاخيرين يعني اعتبار النوع
او الجنس في الجنس لكونها اعم منهما من وجه فيوجد بدون التاثير لجواز ان يشهد في الانواع الاربعة وما يوجد كذلك
وفيه نظر لان التحقيق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقيق بدون المجموع نعم يجوز ان يكون اعم من الاولين
باعتبار ان توجد في الاخيرين وبالعكس فيجوز ذلك لا يلزم ان توجد بدون التاثير واما اعتبار التاثير فلان العلة لو ثبتت
الحال بالقياس لوجهين احدهما ان القياس او شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاصل المنقولة عليه الحكم
والتابعين لم ينبه كلها منبه على العلة المؤثرة واجيب عن الاول بان كون القياس او اشرعيا لا يتصف الحال ان يكون له
اصل في الشرع واما لزوم ان تثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه
القريب على قسميه بالتاثير ممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه اخر من مسالك العلة كما سيجيء وقد
جوزتم الحاق غير المؤثر ايضا وعن الثاني بانه لا يدل الا على ان الاصل المنقولة كلها مبنية على علل مقبولة

مناسبة وليس النوع في ذلك بل في التاثير بالمعنى المذكور ولا نعني ان في كثير من الاقيسة المنقولة فداعي
الحاجة من البعيدة ولم تثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم بالتاثير في هذا
المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما لمضادة الحكم ايا سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي
ذكره المصنف او لا وحينئذ لم يستدل ولا هذا ظاهر من كلامهم في هذا المقام ومن تعريفهم التاثير
بشهادة المذكورة في قوله عليه انها من الطوافين لجنس الطوف وهو المرفوعة اثر في الشرع في التخفيف
واسقاط الطهارة ورفع النجاسة كمن اكل الهرة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم للمرفوعة و
ايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يكن احترازا عن سؤرها الجامع عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا
للحرج كما في حلة الميتة وكذا الانجاد الدم في قوله صلعم انها دم عرق الخ وقوله ائتي موضعه يجب تطهير عنه وهو
في النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون انجاد الدم ضعفا وفي كونه مرضا لازما موثرا في التخفيف
اما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما في عدم كونه حيضا فلان الحيض
دم تبعادة دائمة في بنات ادم خلقها الله في ارحامهن وانجاد دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موقعا
في الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما في كونه مرضا فلانه لين في وسطها امساكه ورده فيكون له تاثير
في التخفيف لا يحكم مع وجوده لقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للمرفوعة اذ لو وجب عليها
الطهارة لكل حدث لتعذر عليها ان بالطهارة ابدا ولم تقع الصلوة قط وفي قوله صلعم اذا ايت
بعارة محجنة اكان يفرك لعدم دفع الشهوتين اثر في عدم انتقاض الصوم فكان المضمضة مذهب شهوة البطن
فليست بمعنى الشرب كذلك القبلة مذهب شهوة الفرج وليست مع الجماع لاصورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا
بمعنى لعدم الانزال في الاصلين المذكورة ليس التاثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب وغيرها اي ولغير
المذكورات من اقيسة المبني عليه واقيسة العصابة بعضهم كما قال المبني عليه في تحريم الصدقة على بني هاشم اذ ايت
لو تصدقت بها ثم محجنة اكنت سارقا به كذا اورده فخر الاسلام وغاية تقريره ان هذا تعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة
مطهرة لاوساخ الناس فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذا لمعالي الامور
وتكارم الاخلاق عن الصدقة على بني هاشم تعظيما لهم والكرام واحتقارا من لعالي وكما اختلف العلماء رضي الله عنهم في الحد مع الاخوة
واجمع كل فريق بعمل مشتمل على معنى مؤثر لقوله الوارد من الجانبين الاول والاصال بالميت بطريق الحزن فعال على
رضي الله عنه انما مثل الجد مع الاخوة مثل الشجر انبتت غصنا ثم نبع من الغصن غصنان فالقرب بين الوعين
اولى من القرب بين الفرعين والاصل ان الغصن بين الوعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الوعين فهذا
يقتضي رجحان الاخ على الجد لما ان بني الفرعين والاصل حرثة وبعضهم لست بين الفرعين بنفسها وكان لكل
منهما ترجح فاستويا وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه مثل الجد مع الاخوة كمثل نهر تشعب من وادي ثم تشعب من هذا
النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين تشعبا من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادي والجدول

اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضي الله عنه لا يبقى الله زيد بن ثابت يجعل
ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الاخر وهو الجزئية
في القرب قوله وعلى هذا الاصل وهو اعتبار التاثير جرينا في اقيستنا في المسايل المختلف فيها فعللنا
بالمعلل المؤثرة فان للمسح اثرا في التخفيف فانه ايسر من الغسل وينادي به الفرض ولا شرط فيه استيعاب
المحل كما في المغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكون التثليث سنة اللهم
الا ان يقال ان الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فيناسب التكرار ليحصل باليقين او بالظن
قريب منه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه
باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض في
رمضان مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو للتمييز بين العبادة والعادة
وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة فحيث لا يزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يقبل
تاثيرها في ايجاب التعيين قوله وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم
وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها ليثبت عليه الباقي فيكون هناك
مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحيث فلم اجد سوى هذه الاوصاف وتصدق لان عدالته و
تدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير وح للمعرض ان يبين وصفا
اخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض
الاوصاف ويكفي في ذلك ايضا الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية
لانتفى الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول او القصر او بالنسبة
الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان
يقول بحيث فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه عدل اخر عما لا طريق الى
معرفته الا خبره وحينئذ للمعرض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح المتمسكون
بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام
مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم الكلية
فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم الغير
بنص او اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بينا واما على ما ذكره المصنف فيكون هذا من مسالك القطعية
بمنزلة النص والاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب رحمه الله ان الاخالة هي المناسبة
وهي المسمى بتخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به ومآله الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف
الفارق او المشترك لكن الفارق بمعنى معين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي رحمه الله ان النظر

والاجتهاد في مناط الحكم اي علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في موضع
وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط لا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة
معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف للاوصاف التي
لا مدخل لها في الاعتبار كما تبين في قصة الاعرابي ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او من الاعراب
او غير ذلك حتى يتعين وطي المكلف الصايم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر منكري القياس فهو دخل
الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دخل النص او الاجماع عليه دون علته كالنظر في اثبات كون
السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولذا انكره كثير من الناس قوله وبالدوران فتح بعض
الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه عليه وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر
فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا ويزول حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلا وشرط بعضهم وجود النص في حالتي وجود
الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فان
الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمرا وتزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار
الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص
مجازا جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص
عليه ولا يكون له حينئذ موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا يتناول اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلوة بل قعد لم يتناوله النص
الا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم
النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب قوله فانه يحل القضاء
وهو خصمان يعني ان النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند
الغضب وايضا النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة
القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية او النصوص المطلقة في القضاء ويجعل من حكم
النص المذكور مجازا قوله والوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم
لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق اتفاق كلي او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا
مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير
مانع من العلية من معية كما في المتضايفين او تاخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي فالعادة
قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعي انسان باسم يغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر
ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى انه لا يتاتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه
في الطرف يدعونه بذلك الاسم ويجاب بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وفيما ذكرتم من المثال
ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته

ان يفيد بقوته الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضروري وفيه نظر فيجب التجريب فان
الاطفال يعطفون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجري
مجرى العقليات دور ان الشيء مع الشيء انه يكون المراد عليه الدوائر وكتب بان الاحكام التعليلية لا تختلف
باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة او اعتبار من
الشارع اذ في العقول بالطرصة لباب الجهل والفرق ان الشرع وجه ولا شرط لها ايضا زيادة تنبيه على العلم
المساوي بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بلازم للعلية
فكذلك ليس بلازم لها فجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم تمامها حينئذ ولا
يوجد عند عدمها بناء على بقاء العلة او على امر آخر كالحدث ينقض بخروج النجاسة والنوم وغيرهما لكن وقد يقال في
تقرير الكلام ان الوجود عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبار الحالة الموافقة
بحال المخالفة في الصحة والفساد وجه وتمام النقض عنده الى بطلان كلام المعترف الثالث وذلك ان ما اشترطوا
من قيام النقض الحاصل من غير حله امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا لها
هو من ادلة الشرع بان يبتني عليه بيقين العلية على ان وجوده بطريق الندرة ايضا في محل النزاع فانا لا نم في المثال
المذكورين قيام النقض الحاصل من غير حله مع عدم حكمه اما في الاول فلانا لا نم قيام النقض بدون الحكم حال انعدام
الحدث وانا لو نم ذلك لم يكن النقض مفيدا بالحدث ومعيدا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من
وجهين احدهما ان اشتراط الحدث به وجوب البدل وهو التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء منهم ان وجوب الوضوء
بالماء مرتب على الحدث وبانيها ان العلل الظاهرة النقض منعارض لاقتضائه وجوب التيمم عند كل قيام وفي كل ذلك ما ينقض
اذ الصلوة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم واذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من النوم
كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول ذكر الحدث بطريق الدلالة النقض واما على الثاني فالحكم
انه من قبيل المجاز واطلاق دلالة النقض عليه اما لغوي بمعنى انه يفهم من النص او من قبيل المشاكلة او التغليب او
باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة عادية وهذا انسب فان قيل للبدل حكم الاصل وكانت نقضه
التيمم انما يصح بالحدث في وجوب الوضوء ويكفي بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكستم اجيب بوجهين الاول ان
الماء مطهر بنفسه ما يحاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المعتبر الى ان انها مخالفة لما يحاب استعمال الطهور
فانه ملوث لا ينفي سابقة حدث فصح معه بالحدث الثاني ان في ترك التيمم بالحدث في نفس الوضوء اشارة الى
ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص
والاجماع عند عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فحمل على الاجماع عند الحدث على الظاهر

الطلاق وتركه هذا الايماء في الغسل على انه ليس لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصح معه تذكر الحدث وهذا مبني على
ما شاع البلغاء في تراكيبهم من الرموز على ان تناول الامر للمجاز احيانا وليغير ندبا لانه لا يراد من اللفظ
معنياه المختلفان فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان سبب ايجاب
الصلوة هو الحدث مثلا مبني على التقدير اي لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم واما بنص
الحديث فلا نم انتفاء حكم النقض وهو حرمة القضاء مع وجوب الوضوء وهو الغضب وانما يمنع ذلك لو وجد الغضب
بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان صفة مبالغة بمعنى الممتلئ غضبا على ما نقل من الزجاج فلا تزول
بزوال شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان صفة مبالغة بمعنى الممتلئ غضبا على ما نقل من الزجاج فلا تزول
بزوال شغل القلب ما دام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو نفي قيام النقض الحاليين مع عدم حكمه لان الكل ينتفي
بانتفاء البعض الا ان يعوض في الشرح بحال العدم ايضا زيادة لتحقيق المقصود فيقال لانم ان من حكم بهذا النقض حل
القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع وجه وجعل
ذكر فخر الاسلام ان التعذر حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي رضي الله عنه لانا لا نجوز التعليل الا لمعرفة
الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر فتكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة القبول وسرعة
الوصول او لاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص
ثم جعله مانعا التعليل له جعله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه
الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعديه حكم مسموع معلوم بصفته الى محل آخر بما تقل في التعليل
فالتعليل محتمل بالتعدية لا يجوز له جعل اثبات سبب او صفته لانم اثبات الشرع بالراي ولا اثبات
شرط لحكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالراي ولا
اثبات حكم او صفته ابتداء لانم تعلق احكام الشرع بالراي فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد له في
الشريعة اصل صالح للتعليل فتعلل ويعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط
او وصفها او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرها فحاصل ان التعليل لاثبات العلم
او الشرط والحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية
من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية
او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت بالشرع يعني انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا فهل يجوز
ان يجعل شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة
سببا لوجوب الحد قياسا على الزنى ويجعل التيمم في الوضوء شرطا لصحة الصلوة على التيمم في التيمم فذهب كثير
من علماء المذهب الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام واتباعه فلذا احتاجوا الى
التفصيل والاشارة الى التوفيق بين الحكم والسبب والشرط في انها يجوز ان يثبت بالتعليل ان وجد لها اصل
في الشرع ومنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا ندعي قبول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون

اثبات السبب والشرط لانه اذا اراد معرفة الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جايز في الجملة لان المعرفة لا تختلف وان
اراد ان الجمع بين الفرع والاصل مقصود له في الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل مقصود للجميع وان اراد
ان القياس ليس مثبتا فمسلم والجميع سواء في انه لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف
به الحكم واحتجاج العرقيين مذكور في اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهود فيما بنى القوم في كتبهم قوله
وقولنا الجنس فذتوهم ورود اشكال بانكم اثبتم بالقياس علة مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلة الاكل و
الشرب لوجوب الكفارة وعلة الفعل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فاجاب بانا لم نثبت ذلك
بالقياس بل بالنص عبادة في الاول ودلالة في الاخرين على ما بيّن في كتب الدلالة النص ولم يرد فحرم الاسلام بهذا
هذا المقام مثله وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مثله وجوب القصاص بالفعل بالمثقل لان جعلها من فعل
دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس لا يجري في الحدود والكفارات على انه لا يجري في الاسباب والشرط لان
مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط بالراي والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل
والشرب والفعل بالسيف اصل للفعل بالمثقل فكيف يتوهم ان يرد هذا الاشكال على اثبات السبب بالتعليل فانا لا نريده
اصلا وانما وقع ذلك للمصنف من اصول ابن الحاجب وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد الفعل
بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لا نثبت سببية الفعل بالمثقل قياسا على سببية الفعل بالسيف بل بيّن ان السبب هو اصل
العدوان سواء كان بالسيف او بغيره فالسبب واحد لا غير واما علة حرمة الربوا بالجنس فاورد ها
فخر الاسلام مثالا لا اشكالا فقال اما نفرق الفرع الاول اي بيان اثبات الموجب فقولهم في الجنس بانفراده انه
يحرم النسيئة وهذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته ولا نفيه بالراي اذ لا مجال لاصلة نعم عليه بل يجب الكلام
فيه بالنص اشارة او عبارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وذلك
ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الربوا حكما تسوي شبهة بحقيقته لما روي انه صلعم نهى عن الربوا والربوة
والاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويها في راي المتبايعين ووجدنا
في الشبيه بالفضل وهي الحلول اذ النقد خير من النسيئة وهذا وان كان فضلا من وجه الوصف لكنه ثبت بعض العلة
فاعتبر كما في بيع الحنطة المعلبة بغير المعلبة لا مكان الاحتراز عنه كلا في الفضل من حيث الجودة فانه ثبت بعضه انه يفعل
عفوا للتعذر والاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس اذ الجنس اذ شهد العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا به
شبهة الربوا احتياطا فثبت بسبب الجنس لحرمة النسيئة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة الفضل قوله
والحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت عليه شيء لحكم ما وعلى معنى صالح لتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا او ملايما
فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملايم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا كون هذا من اثبات العلة بالقياس
لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليه بما هو من مسالك العلة فتكون العلة واحدا
تعدد باعتبار المحل مثاله اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على ان يوجد في هتك حرمة صوم رمضان

قد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فنحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان
عليه ذلك الشيء الحكم مبني على اشتمال على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعليه الحكم لم يصح الحكم لعليه
شيء اصلا يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليه لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت ان يؤثر ذلك المعنى
المناسب ملائما وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا
يجوز عند من يشترط التاثير او الملايمة قوله وفصل نقل الاسخسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه
المدافعة والرد على المدافعين ومنشاها عدم تحقيق معنى الوجهين ومعنى الطعن من الجانبين على الجواز وقلة
المبالاة فان القايلين بالاسخسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقايلون بان من استحسن
فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم وحيث لم يأخذوه
الشارع والحق انه لا يوجد من يسمى الاسخسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين
يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن ابي حنيفة اطلاق
الاسخسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقا ونحو ذلك وعن الشافعي رضي الله عنه قال استحسن في المتعة ان تكون
ثلاثين درهما واستحسن ترك شيء من المكاييل من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل انه دليل ينقدح في نفس
المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح البروز فالانقداح في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى
قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظاهر لدليل اقوى والانقداح في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه
يخرج الى تخصيص العلة قوله وقال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظايرها الى خلافه لوجه هو اقوى وينقل
به التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل سمول الالفاظ لوجه هو اقوى
منه وهو في حكم الطاري على القياس فيما اذا قالوا بركنا الاسخسان بالقياس واورد على هذا التفسير ان ترك
الاسخسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانا نمنا انه يكون بالاتمام منه الى القياس بل يصير
اقوى واما اصلحف العبارات في تفسير الاسخسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان وقيل الله وان كان مستبعدا عند
الجمهور اشعاله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا فتبين المراد
من هذا الوجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعدما اشعر الراي على انه اسم لدليل منتف عليه نصا كان او اجماعا
او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق الى الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو وجه عند الجميع
من غير شعور بخلاف ثم انه غلب في اصطلاح الحنفية حمل العام على الخاص والقياس الجلي على القياس الخفي
فيرادان بالقياسين واما في الفروع فاطلاق الاسخسان على النص والاجماع عند وجودهما في مقابلة القياس الجلي
شايع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص او الاجماع فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا
عند عدم ظهور النص او الاجماع قوله وذكروا الوصفين الصحيح يقارب التاثير والضعف يقارب الفساد وبهذا الاعتبار
يختلف قابل الوصفين في كل من الاسخسان والقياس والمراد بظهور الصحيح في الاسخسان ظهور ركنه بالنسبة الى فساده

الخفي وهو لا ثاني خفاها بالنسبة الى ما قابله من النجاسة والمراد بخفا الصحة في النجاسة الجلي خفاها بان سبيله
وجه النجاسة مخفي دقيق يدرك فوة وترجحا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعين العمل بالراجح
وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية في جواز العمل بالمرجوح وجه فالاول لان سور سباع
الطير من الباذي والصقر ونحوهما نجس قياسا على سور سباع البهائم كالفهد والذئب لتخالط اللعاب المتولد من لحم
نجس فان اختلاط المتحللين لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالزكاة لان الحرمة قياسا يصلح للاعدام اذا لم تكن للاحترام
او للاستخباث او للاحترام انما تنجس لما اجتمع في السبع ما لا يؤكل وهو ظاهر كالجلد والعظم والعصب
والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم اشبه دهنا ما تشربه فارة مجعل لحكم من النجاسة والطهارة
بانه حرام اكله ونجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم يجعل نجاسة سباع الطير قياسا بهذا الطريق لان الروايات
انما وردت بسباع البهائم دون الطيور فاخذ فيها الى القياس هذا قياس ضعيف لاثر قليل الصحة لقصوره عن
التنجس لنوع اخف من الخالط وهذا قابله استحسان قوي لتعين طهارة سورها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الالتقاط
ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا تنجس الماء بملاقاته فتكون سوره طاهرا كسور
الادمي والهاكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الحال الشاربة الا انه تكره لحالة
سباع الطيور لانها تحتمر عن الميتة والنجاسة كالدجاجة الجلالة وجه والثاني لما كان عدم تاديه المامور به
بالاتيان بغير الماموربه امرا جليا وعكسه خفيا اشتبه على المكلف جهة جعل تاركي السجدة بالركوع تاركا
عدم تاديها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه اذا جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرا لما بينهما
من المناسبة اعني لسنا لهما على التعظيم ولانحنا فجاز اقامة مقام فعلة لتلك المناسبة وهذا امر جلي لسنوح الى
الافهام فيكون قياسا الى ان الاستحسان ان لا تاديه به كالسجدة الصلبية تيسر تاديه بالركوع لان الواجب
تعيين حسنه لذاته فيكون مطلوبا لعينه فلا تاديه بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا
وفيه نظر اذ لا كفي ان عدم تاديه الماموربغيره قياسا على اركان الصلوة اظهر واجلى من تاديه قياسا
على جواز اقامة اسم الشيء مقام اسم غيره والاقرب ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم
كان القياس فيما وجب للصلوة ان تاديه بالركوع كتاديه بالسجود لما بينهما من المناسبة
الظاهرة ولهذا وقع التجزء عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا اي سقط ساجدا فهذا قياس جلي تبين
فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصح خفيه هي ان سجدة الصلوة لم تحدد به
مقصوده ولهذا لم يلزم بالتدرد كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المستكبرين و
موافقة المطيعين على قصد الاباحة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل الركوع
في الصلوة الى ان الماموربه هو السجود وهو مغاير للركوع فيمتنع ان لا يفوت الركوع عنه كما لا يفوت
عن السجدة الصلبية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة وكما لا يفوت

الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يسم بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي فسمي
استحسانا وقيد اثر ظاهر هو العمل بالمجاز بغيره وعدم تاديه الماموربغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود
شاهدا بالمقصود فعلمنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة مؤداة بالركوع
ما قلنا به كاشتراط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم تشرع عبادة
السجدة الصلبية فانها مقصود بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا وجه وبالتسليم القياس
القياس والاستحسان مؤيد باعتبار القوة ومؤيد باعتبار الصحة والفساد اما بالاعتبار الاول فاما ان تكون
قوتي الاثر او ضعيفي الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس فان الرابع ترجح الاستحسان قطعا
وفي الثلاثة الباقية متفق عدم ترجح القياس في الاول والثالث متفق على ان في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان
والقياس لضعفها ونسبة الاستحسان في جميع الاقسام تكون باعتبار خفاء الحال انه يشكل بما ذكر فخر الاسلام من انا
سبيا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا واما بالاعتبار الثاني فاما ان تكون كل منهما صحيح الظاهر
والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس وفي الجميع تكون القياس جليا لسبق الافهام
اليه والاستحسان خفيا بالاضافة الدقيقة المعارضة على سنن عشر وجها حاصله من ضرب الاقسام الاربعة
للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع اقسام الاستحسان
والقياس الفاسد الظاهر والباطن تكون مردودا بالنسبة الى الكل فيبقى ثمانية اوجه حاصله من ضرب
اقسام الاستحسان في اخوي القياس فالاول من الاستحسان يرجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا والثاني يرد
مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقي اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخوي الاستحسان في اخوي القياس
الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني
بالعكس والثالث تعارض استحسان الصحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض
الاستحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وسمي اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد
الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم ترجيح الاستحسان في الوجه الثاني من
هذه الاربعة وترجيح القياس في الثلاثة الباقية وادعى الى الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان
متباينين في قوة الاثر او صحة الباطن سواء كان مع اتفاق في صحة الظاهر او بدونه وبعد اقامة الدليل حزم
بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على
خلاف تلك الصفة مقيد بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان يعارض قياس ضعيف او صحيح الظاهر
فاسد او فاسد الظاهر والباطن او الظاهر فقط استحسان كذلك وجه بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد
ذلك الوصف مطلقا او ملاما به يوجد ذلك الحكم وجه وما ذكروا في هذا الكلام قليل الجدوى لان تداخل
الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء بقسمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي او خماسي

وباعتبار آخر اسم او فعل او حرف وباعتبار آخر معرب او مبنى الى غير ذلك نعم ما ذكره البعض من ان المراد
بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان احد القسمين مستدركا **ف** والمستحسن فقد سبق ان
الاستحسان دليل ينقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فعلى هذا الفرق بين
المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره هو ان الاول يعزى الى صورة اخرى كان من شان القياس التعدية
والثاني لا يقبل التعدية لكونه معدولا به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن
فالقياس ان تكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر وحده ولانه مدعى شيئا حتى تكون البينة بينهما كما
فهذا قياس جلي على سائر التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف ثم وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري
اما قبل قبض المبيع فالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان
المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فوجب اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين تكون على المنكر
واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله صلعم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا
فوجوب التحالف قبل النقض يعزى الى ورثة البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري
كان الوارث يوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يعزى الى الاجارة قبل العمل حتى لو
اختلف الفساد ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ الفصاد في العمل تحالفا لان كلا منهما تصلح مدعيا
ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف بعد القبض فلا يعزى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة كما ذكر
معقول المعنى اذ البائع لا شك شيئا ينتظر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما ذكر
من قوله صلعم اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا هو ايضا لفيد التفسير بقيام السلعة لانه ان اريد رد
الماخوذ فظاهر وان اريد رد العوض فكذلك اذ القبض لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت ذكر في
ان من شروط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق من الجلي والخفي فكيف يصح تعدية
بالقياس الخفي قلت المعزى بالكتيفة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات
الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي
اضيف التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات غير المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على
المتنازعين في شيء واحد **ف** والاستحسان ليس من خصائص العلة على ما توهمه البعض من ان العلة من
شانها في صورة الاستحسان وفي سائر الصور الصور وقد يترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع ويعمل به في غيرها
لعدم المانع فتكون باطلاق ما سيأتي من ابطال خصائص العلة وانما قلنا انه ليس من خصائص العلة لان العدالم
الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سؤر سباع الوحش وهو الرطوبة
النجسة والعلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فما ينفي لذلك وهذا مع ترك القياس الجلي للضعيف
لاثر مدلول قوي هو قياس خفي قوي لاثر فلا يكون من خصائص العلة في شيء **ف** وصل في ذكر

العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي يورد عليها في دفع تكلم الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور ههنا سته وهي
النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والكسر والمانعة والمعارضة والجمهور على ان المنافع اعتراض
صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه ويذكر فيه اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في
صورة النقض والثاني الدفع بمنع الوصف وهو منع وجود الحكم الذي صار العلة علة لاجله والثالث الدفع
بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالفرق وهو ان تقول الفرق البين
بين الاصل والفرع فكان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد تتاخر في الفرع فكذا
في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال **ف** فنقول بالقليل يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا
كان القليل الذي لم يسل من راس الجرح حدثا وليس كذلك نجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو
الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهور النجاسة بزوال الجلدة
الساترة لها فخلاف السيلان فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج **ف** وهو اي المنع الذي لا جله
صار العلة علة بالنسبة الى العلة كالبناء بالنسبة الى المنصوص يعني ان الوصف بواسطة
معناه اللغوي يدل على معنى انه هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح
لغة لانه الصابه وهي بنيت عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا تتم فيه الثلثية لانه انما شرع ليؤكد
تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين
النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي الثلثية تؤكد لذلك ومبنى هذا الكلام على ان يكون المراد
بعدم سنية الثلثية كراهيتها ليكون حكما شرعيا فيعلل **ف** فاجاب بالاولوية بانه هو في المتناقضة
الحدث ودفع الخبث وفي الحدث النظر له وعدم فائدة التطهير للمحلوكم يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث
بالاتفاق حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت
بانه يزداد الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا محل يزيل المغصوب لمالك المغصوب اعني الحدث
كالبئر المتنجس لو جمع في البئر بين قرب ومدر يرجح في الاقرب حصته من الثمن خلاف الجمع بين قرب وحجر
بانه لم يثبت في الحدث بانه اورد في الاسلام هذين المثالين على هذا الوجه احد اصحاب المتقدمين و
قال في توجيهه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة **ف** الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم
الحدثي وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة الخمصة والفرع صورة الجمل الصابل والبعض
هو مال الباغي وظاهر انه لا وجه لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون
هذه الصورة نظيرا للدرقة بالحكم وانما حاصل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التاثير وحاصل
التقرير الثاني وهو ان يجعل نظير الدرقة الحكم ان الحكم هو عدم منافاته حل الاتلاف لبقاء العصمة
بعد ان لا يسقط عصمة الجمل الصابل باباحته قلنا لا نسلم ان الحكم المقبول عليه كما في الخمصة والعلة

حل لا تلاف فيه وفرض بحال الباقي حتى وجد العلة وهي لا تلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة فيزيد
تحقق المنافاة اذ قد سقط العصبة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقصان
لا نسلم تحقق منافاته حل لا تلاف في بقاء العصبة في حال الباقي بل عدم المنافاة محقق لما ان العصبة انتقل بالميت
وعدم المنافاة بين الشيئين لا توجب الملازمة بينهما حتى يمنع مع وجود احدهما انتفاء الثاني لسبب من الاسباب و
اعترض المصنف بان حل لا تلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تحققه في حال الباقي مع المنافاة تعقلا وذلك
لانا نسلم ملازمة عدم المنافاة وعدم سقوط العصبة فصلا عن ما نحن فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان
يجعل حل لا تلاف علة مؤثرة ويكفي في التمثيل الفرض والتقدير فان اي الخارج الفلاني جزء السببين لكن
اذا انضم الخارج كما في لا تلاف وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث بكل الحالة فيزول وجوب الحطار
بادا الصلوة فكذا ههنا اي في غير السببين يكون حدثا ويعبر عند لا تلاف عفوا كما في الرعاف الدايم وهذا راجع
الى منع انتفاء الحكم وذلك لان الناقض يدعي امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يمنع دفعه الا بمنع احدهما
ثم اعلم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لانه اثر لا يثبت الا بنص او اجماع ولا مقبول لمناقضه
فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيمنع لا عتراض بالنقض وحينئذ ان اندفع باحد الطرق المذكورة فقد
بطل التعليل لا متناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد لم يبطل التعليل اما قولا تخصيص العلة كما ذهب
اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير
منحصرا على المحال الاخر واما فعلا بان عدم المانع جزء العلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض
مستندا الى انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المصنف كما سياتي القول
بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور تاثير العلة فانتفاء الحكم في صورة
النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى اصح
القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على لا دلة الشرعية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة لكلية
النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونها من لا دلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين وسره ان
نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده والنقض لما نع معارض للعلة نسبة التخصيص لمخصص لما نع على الحكم
فيما لما نع هو دليل لا نحسار ولما تعين تخصيص العلة لهذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون
لفساد في العلة ويحتمل ان يكون لما نع من ثبوت الحكم والعلل قد تبين انه لما نع فحينئذ لو سلمنا ان احد
المحتملين وهو ما جعل له العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لما نع كما لا عراف بالنار عن الحشب الملقى بالطين المجلوب
ذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي لا تكتم لما اشرنا في تعداد شروطه او
ردوا فيما المانع من انعقاد العلة ومن تمامها واذلم يكونا من قبيل المانع المغير تخصيص العلة وهو ما يمنع
الحكم بعد تحقق العلة والمصنف عبر عن بعضها وعبر عن سوائها الحكم لموجبات عدم الحكم لتحصل المانع من الحكم

ومن العلة انعقادا وتماما والعدة في اقسام المانع هو السواء والمذكور في التقويم اربعة لانه ان كان بحيث لا
يحدث معه شيء من الاثر او هو المانع من ابتداء الحكم ولا انعقاد والا فهو المانع من التمام وكل منهما في العلة
او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان الحكم ابتداء وبقاء ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام بل
التمام كالخروج النجاسة للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليهما الحيثيتين
لزيادة التوضيح وهي كون امتداد الخرج وصيرورته بمنزلة الطبيعة مانعا من لزوم الحكم نظرا لانه اريد بالحكم
الفعل غريب وان اريد الخرج فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبيعة وقد كان بان الحكم هو الخرج على وجه
ينتهي الى الفعل لعدم مقاومة المرئي والا لزوال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الخرج وكون
الخروج صاحب فراش فلا تمنع تحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالا بدمال
ويكمل الدفع ما لم يقض به الى الفعل فاذا صار طعاما فقد منع دكل افضاءه الى الفعل وكان مانعا لزوم الحكم
ثم لا يخفى انه يشكل مبنى على السابع والحادي عشر لاصابه ولا اصابة الجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو
لزهوق الروح ولقائل ان التخصيص جاب عن لا حتجاج لا ول بان المخصص من لا حكام التي لا يمكن تعدادها
وما لا صل اعني للدلة له اللفظية الى النوع اعني العلل لان التخصيص لزوم المجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص
اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بانا
لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم المجاز بل التخصص لا لفاظ لدلك ومعنى تعديه الحكم اثبات مثله في صورة النوع
بتبعية العلل تخصص بعض الموارد لتخصص لا لفاظ بعض لا فراد وتخصيص اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير
ما وضع له وتسميه اضعاف العلة به اولى من شانها الا نضاف بالحقيقة والمجاز عن لا حتجاج الثاني ان اثبات
الحكم بطريق لا نحسار تمسك النياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصص العلة في شيء الحكم لما نع مع كون العلة
بوجهين احدهما ان القياس بل الوصف منه ليس بحجة عند وجود المعارض لا قوى لما سبق ان شرط القياس ان
لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة النقض مبني على عدم العلة لا على كون المانع مع وجود العلة
وثانيهما ان العلم في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل لا جماع على وجوب تعديه الحكم الى كل صورة
توجد فيها العلة من غير تقييد لعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع
لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار الى بقوله
مع ان هذا السند راجع الى اخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من
غير توقف على التقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من بركتهم
التقييد ان المراد بالعلة ما يتجه جميع ما توقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على ان شرط العلة
او شرط لها بعد وجود المانع يكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان غلبة
الظن يكفي في العلل سواء استلزم الحكم ام لا ولا نسلم لا جماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود

كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب
والمراد عند عدم المخصص ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون
عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه
الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة فالمراد بالمطلق الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع
بالخيار وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرايطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه
كالخارج النجس مع عدم الجرح علة لانتقاض الوضوء فعند وجود الجرح لا يكون علة كما في المستحاضة
ومنه اي من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستحاضة فيعترض بانه
قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع من الشارع
اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه ومنه اي من دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا
يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية
فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع لو اورد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه
يقتضي ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الاخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلل
الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الايجاد وقد صرحوا بان المتوضي اذا حصل منه البول والغايط والرعاف ونحو ذلك
حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا
يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء اخر وهو مقبول عند كثير
من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل بوجهين احدهما انه غصب منصب التعليل اذ السايل جاهل مسترشد
موقف للانكار فاذا ادعى عليه شيء اخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام
الدليل فالمعارض حينئذ لا يبقى سايلا بل يصير معللا مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع
الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت
الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق ام لا يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علة
وصف لا يوجد في الفرع وهذا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم
في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجوب العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض
مع عدم المانع لكن لم يجب اي القود لما قلنا ان قصور الجناية بالخطاء لا يوجب المثل الكامل فوجب المال
خلفا عنه فايجاب المال في العهد بان يكون الوارث مميزا بين القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا له لانه بطريق المزاحمة
دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل ولا يثبت الا عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل
في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل هو الخطاء ايجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد
ايجاب مزاحمته له ومنه الممانعة وهو منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع

مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة وجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرايط
التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان
للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية وهذا ممانعة في نفس الحجة
ولو سلم فلا نم وجودها في الاصل او الفرع او لا نم تحقق شرايط التعليل او تحقق اوصاف العلة واختلف في قبول
الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه
لا بد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة
عبثا مثل ان يقال الخل مايع فيرفع الخبث كالماء فلهذا احتاج المصنف في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله
لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي
ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره كما قيل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فقيل لا نم ان العلة في الاصل
اعني المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد ذكر ذلك في مسئلة الاختلاف في العلة واعلم
ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما يكون العلة قطعية وعند ايرادها
يرجع المعلل في التفصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول القيل والقال ويكثر الجواب
والسؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة ولا
يخفى انه يصح الممانعة بعد ظهور تاثيرها لجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه او جنسه في نوع
الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير
ولهذا جعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا نعم قد
يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك واعلم ان المعترض
ينبه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله
وغرض المعترض عدم الالزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن
المعارض لينفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته
بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وعدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضة بما يقابلها وبمنع
ثبوت حكمها مما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس
والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في
المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنها وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع
السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات
من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له فان قيل ينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول
الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المط حيث قوبل بما يمنع ثبوت

مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السابل قد قام عن موقف لا نكاد ان موقف المستدل فالحاصل ان قدح المعرض اما ان يكون بحسب الظاهر والمقصد من الدليل او في المدلول او لا ول اما ان يكون بمنع شئ من مقدمات الدليل وهو المانعه والممنوع اما مقدمه معينه مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضه واما مقدمه لا بعينها وهو النقض يعني انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شئ من العهود واما ان يكون باقامه الدليل على نفي مقدمه من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعدا قامه المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضه في المقدمه فتدخل في اقسام المعارضه واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بعد كل من المعلل والسائل بما كان فيه وخلافها عا هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالها وانعكاس مقامها كل ساعه والمانع هو القدح في المدلول من غير نقض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابره لا التفات اليه واما باقامه الدليل على خلافه وهي المعارضه ويجري في الحكم بان تقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب في علته بان تقيم دليلا على نفي شئ من مقدمات دليله و ٢ و في يسمى معارضه في الحكم و الثانيه المعارضه في المقدمه و تكون بالنقيض الي تمام الدليل مناقضه في الحكم اما ان تكون بدليل المعلل ولو بزياده شئ عليه وهو معارضه فيما منع المناقضه اما المعارضه فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضه فمن حيث ابطال الدليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت المعارضه تسلم دليل الخصم وفي المناقضه انكاره فكيف هذا قلت يكفي في المعارضه التسليم من حيث الظاهر بان لا تعرض للانكار قصدا فان قلت فني كل معارضه معنى المناقضه لان نفي حكم الخصم وابطاله تسليم نفي دليله المستلزم ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا انكر الدليل فرد دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فعلت وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل اخر وهي المعارضه الخالصه وابطاله لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بغير ما كان منهما مرجحا او التزاما فالمعارضه في المقدمه ان كانت بجعل علة المستدل معلولا او المعلول علة فمعارضه فيها معنى المناقضه والا فمعارضه خالصه وهي قد يكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليه وقد يكون لاثبات علة عليه اخرى اما قادح واما متعديه الى محل عليه او مختلف فيه وبعض هذه ١٢ اقسام مردوده واشلتها مذكوره في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر ما يثير العلة يقع معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير ولا تاثير ورد ما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضه او قلب وليس بذلك فالمناقضه انما هي بين التاثيرين ٢ و تمام المعارضه على القطع ولا قابل بذلك وهكذا حكم فساد الوضع فخصمه بانه لا يكون بعد ثبوت التاثير معا لاجهه له وان كان بزياده شئ عليه يعني زياده تقرير او تغيير اسلوب لا بد منها ليكون قلبا او مأخوذا من قلب الشئ ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعرض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه او عكسا وهو ماخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريقه ٢ و ل وقيل رد اول الشئ الى الذي

واخره الى اوله نظرا لعكس ما اذا قال الشافعي في بيوع صلوة النفل عبادة لا تجب بالشروع فيها اذا افسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء نقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود و ٢ و ل باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني و هو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعرض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع اعلم ان كل عباده يعني ادى المعلل ان كل عباده تجب بالشروع تجب المضي فيها عند الفساد و يلزمها تحكم عكس النقيض ان كل عباده لا تجب المضي في فاسدها لا تجب بالشروع وهذا مشعر بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر في ٢ لا سلام من ان الشروع مع النذر في ٢ لا يجاب غير له النوافل كما تنعقد احدهما عن ٢ لا في لا تنعقد الفاسد عهد ان يطيع الله فلزمه الوفاء بقوله ثم او فوا بالعقود وكذا الشارع عزم على ٢ بقاء فلزمه ٢ تمام عباده لما ادى عن البطلان المنهي عنه بقوله ثم ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى كون ان هذا التقرير غير وافيا بالمقصود وهو كون ٢ اعتراض من قبيل العكس الا ان فيه تقريبا الى ان هذه معارضه فيما فيه المناقضه لنقيض ابطال علة الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالنذر و ١ و ل يخ ان الغلبة اقوى من العكس لوجوه ١ و ل ان المعرض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعرض بالغلبة فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو لاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والغالب جاء بحكم مفسر هو نفي وجوب المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من وجه الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام المصنف فيه بعض التخالف للكلام في ٢ لا سلام لما فيه من ٢ فيط اب وذلك ان قال المعارضه نوعان معارضه فيما فيه مناقضه ومعارضه خالصه اما ٢ لا ولى فالغلبة في مقابلة بالعكس و الغلبة نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلب الشئ جعله منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعدما كان شاهدا عليك من قلب الشئ ظهرا لبطن واما العكس فليس من باب المعارضه لكنه لما استعمل في مقابلة الغلبة التي هي بهذا الباب وهو نوعان احدهما رد الشئ على نفسه ١ و ل وهو يصلح لترجيح العلل لدلالته على ان الحكم زياده تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع وثانيهما رد الشئ على خلاف نفسه كاشتغال هذه عباده لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء نقول لما كان كذلك لو وجب ان تستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من الغلبة ضعيف لانه لما جاء حكم اقتضى ذهاب المناقضة لا ان المعرض لم

نيف التسوية ليكون اثباتها دفعا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب الخفيه ولان لا استواء حكم مجمل وكله
حكم مختلف في المخ بالنسبه الى النوع و٢ الاصل واما الثانيه اعني المعارضه الخالصه فخمسه انواع اسان في نوع
وثلاثه في ٢ الاصل وجعل احد ٢ انواع الخمسه المعارضه بزياده هي نحو للاول و تغيير كما يقال المسح وكن فيتمش
شليثه كالغسل فيقال وكن فلا يتمش شليثه بعد اكماله كالغسل وهذا احد وجهي القلب فاورده نادره في المعارضه
الى فيما مناقضه نظرا الى ان الزياده تغيير فكون من قبيل جعل دليل المسدل دليلا على نقيضه وهو عاء بطلان
ابطاله وزياده في المعارضه الخالصه نظرا الى ان الظاهر و هو انه مع تلك الزياده ليس دليل المسدل
بعينه فرايط جعل احد انواع الخمسه القسم الثاني من قسمي العكس فوجه و هذا اقوى الوجوه لدلالته
صريحا على ما هو المقصود بالمعارضه و هو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه فوجه و كقولنا في صغرى بعض مسائل المعارضه
الخالصه التي تثبت نقيض حكم المعلل بغير ما قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيره التي لا اب لها و لا جد
لغيرها من ٢ اولياء صغيره عليها ولانه لا نكاح كما لي لا اب لها بعلة الصغر فنقول المعرض صغيره فلا ولاية
عليها بولاية الجبر كالمال فانه لا ولاية للاب على مال الصغير لعدم الشفقه فالعلة هي فقد الشفقه
لا الصغر على ما نفهم من ظاهر العبارة و الا لم يكن معارضه خالصه بل قلبيا فالمعلل اثبت مطلق الولايه والمعارض
لم ينفها بل نفى ولايه الاجبار فوقع في بعض الحكم بغير هو النقيض بالاجبار و انه نفي حكم المعلل من جهته ان الاجبار
اقرب الى انتفاء بعد الولاد فمبنى ولايه يستلزم نفي ولايه الجبر ونحوه و بهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من
المعارضه وجه صحة فوجه و هواي كون ٢ اول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الزاني حاملا
مع فساد الفراش لان صحة الفراش توجب لحقيقه النسب والفاسد شبهه وحقيقه الشيء اولى بالاعتبار من شبهته
و ربما يقال بل في الحقيقه و حقيقه النسب لان الولد من مائه فوجه و هي قلب ايضا من قلبت ٢ الماء جعلت اعلاه
اسفل لان العلة اصل و هو اعلى و المعلول فرع و هو اسفل فتبديلها بمنزله جعل الكوز منكوسا لكن هذا
انما يكون معارضه اذا قام المعرض دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلل علة و الا فهو مانعه مع التسليم
صح به عباره المصنف نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي علية لان معلول الشيء لا يكون علة له و ما يقال
من انه معارضه في الحكم من جهته ان السايل عارض تعليل المسدل بتعليل اخر لزم منه بطلان تعليله فلزم
بطلان حكمه المرتب عليه فغير نظيف لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى فوجه
و المخلص لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل ٢ اخر اعن ورود ه و ذلك بان لا نورد الحكمين
بطريق تعليل احدهما بالاخر بل بطريق ٢ استدلال بثبوت احدهما على ثبوت ٢ اخر اذ لا امتناع في جعل المعلول
دليلا على العلة بان يعتبر التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبه قد مسها النار لانها محترقه وهذا الشخص
معين ٢ اخلاط لانه محموم وهذا المخلص انما يمكن عند تساوي الحكمين بحيث ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت
٢ اخر ليصح ٢ استدلال كما في النذر و الشروع كالولاية في النفس و المال بخلاف الرجم و الجلد بخلاف الزنا

في الولاية فان فيصل قد يخفى للاجنبي

ع تاولين و ٢ اخرين فان قيل ان اريد المساواه من كل وجه فغير مقصود كيف و المال مبذل و النفس مكرمه و
ان اريد المساواه من وجه فالعرف لا يفرق اجيب بان المراد المساواه في المخ الذي هي ٢ اسد لال على كل كما حاجه
الى التعرف في المال كيلا ياكله الصدق بخلاف النفس فانها تافه الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج
ع النفس لعدم الكثرة بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته فتساويا فوجه فان كانت طامع لا تقبل المسبق من ان التعليل
لا يكون الا للمعدوم وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزونا مقابلا بالجنس فلا يكون متفاضلا كالذهب والفضه
تعارض بان العله في ٢ اصل هي الثمنيه دون الوزن و تقبل عند الشافعي رحمه الله فان مقصود المعرض ابطال عليه
وصف المحل فاذا بين عليه وصف اخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعليه و ان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح
الجزم بالاستقلال ع قالوا ان الوصف الذي ادعى المعرض عليه لو كان متعديه لم يكن على المعرض اثبات ع
اصل اخر و بهذا اندفع ما ذكرتم بطلان المعارضه باثبات علة متعديه الى محل عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى
وذلك لان وصف المعلل حينئذ يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف بغرض المعرض اعني القدح في عليه وصف
المعلل لا يقال الكلام فيما اذا اثبت عليه الوصف وظهر تاثيره لانا نقول نعم لا قطعا بل ظنا و حينئذ يجوز ان يكون
بيان علة وصف اخر موجبا لزوال الظن بعليه وصف المعلل استدلالا فوجه و ان تعدى اي الشيء ٢ اخر الذي ادعى المعرض
عليه الى الفرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل فوجب بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطه فيعارض بان العله هي الطعم فتتعدى
الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الجفنه بالجفنتين وجريان الربوا فيما ضلف فيه تمثل هذا تقبل عند اهل النظر
لان المحلل المعرض قد اتفقا على ان العله انما هي احد الوصفين فحيث اذا استعمل كل بالعليه لما وقع نزاع في
الفرع المختلف فيه ما ثبات عليه احدهما توجب نفي عليه ٢ اخر بخلاف ما اذا تعدى الى فرع يجمع عليه فانه يجوز
ان يلزم المعلل عليه وصف المعرض ايضا فتولا تتعدد العلة كما اذا ادعى ان عليه الربوا هو الكيل و الوزن ثم يلزم ان
٢ نساء و ٢ ادخار عليه ايضا لتعدي الى ٢ ارز لكن لا يمكن ان يلزم ان الطعم علة ايضا لانه ينكر جريان الربوا
ع النساء مثلا فان قلت فيما اذا ثبت عليه وصف المعلل و تابع فانعقاده يثبوت عليه وصف المعرض ليس اولي
من العكس قلت المراد اذا ثبوت عليه كل منهما استلزم انتفاء عليه ٢ اخر بناء على ان العله و احد لا غير فلا يصح الحكم بعليه
احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يطل عليه وصف المعلل و يثبت صحة عليه وصف المعرض لمجرد المعارضه واما عند
الفقهاء فلا تقبل مثل هذه المعارضه كما انه ليس لصحة عليه احد الوصفين تاثير في فساد علة ٢ اخر نظرا الى ذاتهما
فوجه اذا استدلال العلتين و انما وقع ٢ اخر اف على فساد احدهما لما تعينه يعني فيه لصحة ٢ اخر بل كل من الصحة
و الفساد الى معنى توجيه و فيه نظر لان عدم تاثير صحة احدهما في فساد ٢ اخر لا ينافي فساد احدهما عند صحة ٢ اخر لانه لا يقال
كل منهما مثل الصحة و الفساد اذ الكلام فيما ثبت عليته ظنا لا قطعا لانا نقول لما يعني فساد العليه لما هذا و هو
ان لم يبن الظن بالعليه ما لم يرجح للانتفاء على ان العله احدهما و لا اولويه بدون الترجيح فوجه فصل
ع اعلم ان الذي يورد على الفياسات التي لا يظهر تاثير عللها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العله اما وجودا

وعدمًا وينبغي ان يراد بالطرد ههنا ما ليست غوائله يعم المناسب والملايم فيصح الحصر في المؤثر والطرد
وليس المقصود من ايراد المعلل اختصاص كل من القبيلين بنوع من العلل فان الكلام من تتبع في اشر الكتاب في الممانعة
والمناقضة وفساد الوضع ولا تخفى جريان المعارضة والطرد في بل هي فيها اظهر واسهل نعم كلام المصنف يوهم
باختصاص المعول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجأ المعلل الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول
بالموجب دعوى المعارضة ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطرد
وهو ان القول بموجب العلة التزام السايل ما يلزم المعلل تعليله مع بقاء النزاع وهذا ايضا مما لا اختصاص له بالطرد في الحكم المقصود
وهذا مع قولهم هو تسليم ما اخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويرد على ثلاثة اوجه الاول
ان يلزم المعلل تعليله ما توهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اصلا بحسب عبارة المعلل
كما اذا قال الفعل بالمثقل قتل عمدا فلا ينافي القصاص كما نقول بالحرف نجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة
بل في ايجاب القصاص وما يحمل الحرف عبارتهم على ما ليس مرادهم كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد
بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من وجه الصايم والسايل يحمل التثليث على جعله
ثلاثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم او بتعيينه تعيين الشارع حتى لو صح المعلل مراده لم يكن
القول بالموجب بل تعيين المانعة والثاني ان يلزم المعلل تعليله ابطال ما توهم انه ماخذ الخصم كما اذا قال في السرقة
واخذ المال في الغيلة اعتماد اما جزما وتاويل فوجب القصاص فيقول نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط
القصاص الثالث ان يسلك المعلل عن بعض المقدمات شيئا كالسايل يسلم المقدمة المذكورة وينفي النزاع في المطلوبة
المطلوبة وربما يحمل المقدمة المطلوبة على ما يتم مع المقدمة المذكورة بعيض حكم المعلل فيصير قلبيا كما في مسئلة غسل
المرفق في الغسل والسايل يريد انها غاية للاسقاط فلا مدخل للاسقاط فينبغي ان اصله في الغسل فلو منع بالمقدمة
المطلوبة لتعين منعها ثم كما يحتمل ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فصلا ان يكون العلة طردية وقد ينبه عليه
ان لا عبرة باضافة لا يحصل القياس بل هم لا دله فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب المراد ما ذكرته
المعلل تعليله ومن حيث ان معللا وهو هنا لا يلزم من عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد الزم السايل
فظهر بما ذكرنا ان المصنف لو اورد مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان السرقة او نحوها لتكون شبيهة بالاقسام
الثلاثة لكان انسب قال الاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث فعل المصلين وفي الاستيعاب ثم
ثلثه لا مثال اذ قد يكمل الفرض بالربع والكثرة قد يحاصل من الربع واحاد المحال ليس من ضرورة التثليث
بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة
كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان التكميل بالاطالة يتم في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما
المسح فمحله سلب الرأس من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع مزيد على مقدار الفرض فيكمل تكميله
في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب على ان التكرار بما يعم غسله زيادة توضع وتحيض لكون المسنون

هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس باعتراض آخر على هذا القياس لانا نباسب الحكم الثاني المانعة وهو
منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع
تسمية الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما يفيد لاثبات الحكم في الفرع يمنع الحكم في الفرع يكون منعا للدليل من
غير قدح في الدليل فلا يكون موجبا قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لمخالفة شرايط
القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال مسح الراس
فيباح مسحه فيتيمم بثلثه كالاستنجاء فنعرض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة من النجاسة الحقيقية واما
في الفرع فكما نقول كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل كحد الزنا فيقال لانا نمنع عقوبة متعلقة
بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب
بالاكل الوصف المعقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السايل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما قال ان هذا
منع لنسبة الحكم الى الوصف يعني ان وجوب الكفارة لا تعلق بالجماع بل بالافطار وكما نقول بمثله النقاحين بالنقاحين
بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا او في الصنف
او في الدار بحسب الاصل فلا نم تحقق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردي وكذا بيع القز بالقز مع كون احد
احدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نم بطلانها في الفرع اعني النقاحين فلانها لا تدخل
تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول منع على احد التقادير وان
ادعيت اني ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانها اذا
كيلا ولم تفصل احدهما على الاقل عاد التعليل الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرفة فمنع عدم انتهاء الحرمة
اجيب بان شرط القياس تماثل الحكمين واثبات الاصل هو اخذ بنفي الحرمة المطلقة اعني المتناهية بالمساواة
وهو غير ممكن منع الفرع الثالث فساد الوضع وهو ان يرتب على العلة نقيض مقتضيها وهو يبطل العلية بالكلية
لمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذ الشيء لا يرتب عليه النقيضان فلا يمكن الاخراد عنه سعيا لكلام بخلاف المناقضة
فانه يمكن ان يخرد عن ورودها بان يسير الكلام نوعين نفي وبقرار في بغير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم
فشرط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث والمراد بالاخراد عن ورود المناقضة ان ساق الكلام بحيث لا يصح ان
يرد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة بعد ايرادها ممكن بوجوه اخرى بغير الكلام على ما سبق ولا بقاء
النكاح عطف على قوله لاجل الفرقة وعدل عن الباء الى اللام مع حتى لم تقل بالبقاء لاحدها لظهور ان
الشافعي رضي الله عنه لا يقول بان علة بقاء النكاح هي الارتداد اذ لا تعطل النكاح قبل انقضاء العدة وعدم
كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وحتى صح في الشرح بان الشافعي يجوز جعل الردة علة
لبقاء النكاح فسرع يعني انه كما يجعلها قاطعة للنكاح وانت خبير بانه لا تعليل حينئذ فلا فساد وضع نعم لو قيل
النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فتكون منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان اشد لا

براسه على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس هنا بيان ان الخصم قد يترتب
على العلة نقيض ما تقتضيه وكذا مسئلة الحج بنية النفل فان الشافعي رحمه الله ذهب الى انه يقع عن الفرض
كما اذا حج بنية مطلقة لان مطلق النية في العبادة التي تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى
النفل كما في الصلوة وصوم غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل
للفرض وليس في هذا فساد الوضع بمعنى انه رتب على العلة نقيض ما تقتضيه بل بمعنى ان فيه حمل المطلق على
المقيد نعم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب
والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما يذكر وصف مشعرا بالتغليظ
في روم التخفيف وبالعكس ولا خفاء في ان المثالين المذكورين من النوع الاول المطعوم
شيء ذو خطر اذ يتعلق به قوائم النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك ان
الخطر بمعنى كثرة الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق
الوصول الى الماء والهواء ايسر لكون الحاجة اليهما اكثر ففي ترتيب اشتراط التقابض في تملك المطعوم على
كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض ما تقتضيه من التوسعة والتيسير الوضوء والتيمم طهارتان
نقل عن الشافعي رحمه الله في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتا صلوة فكيف افترقا ولما
كان واضحا بينا ان مراده بانكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية صح صرح به المصنف و
نوقض بتطهير البدن او الثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد في التفصي عن المناقضة
بان يقال المراد انهما تطهير حكمين اي تعبدي غير معقول لان معنى التطهيرين ازالة النجاسة وليس على
اعضاء المتوضي نجاسة تزال ولهذا لا ينجس الماء بملاقاته وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا
بصحة الصلوة عند عدم القدر وحكم بان الوضوء يرفعه فشرط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه
حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى او لم ينو فنقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير اي رفع الحدث
وازالته بالماء حكمي غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مرو وقد خلق له للطهارة في
اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير
مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة لنجاسة حكمية حكم بها الشارع في
حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها
بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول كان لهم في اشتراط النية طريقة اخرى وهي ان الوضوء قربة اي
عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله صلعم الوضوء على الوضوء
نور على نور وكل قربة فهي مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله تعالى وتمييزا للعبادة
عن العادة اشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح الصلوة

فقط بمنزلة غسل البدن عن الخبث وان اريد البعض فلا نزاع في انه محتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة
بدون النية لكن صحة الصلوة لا يتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة من الحدث ليصير العبد
اهلا للقيام من يدي الرب فان قلت هو مامور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل الانفعال من
غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فناسب معناه تاهب له فيكون معنى الاية اذا اردتم القيام الى
الصلوة فتوضؤا لذلك قلت لا كلام في ان الاتيان بالوضوء المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا يتوقف
عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهي تحصل بالمامور وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف
التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام قال في الاسرار ان
كثيرا من مشايخنا يظنون ان المامور به من الوضوء يتادى بغير نية وذلك غلط فان المامور به عبادة والوضوء لغير النية
ليس بعبادة لكن العبادة لما لم يكن مقصودة سقطت بحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود
هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان يشترط النية في مسح الراس لان التطهير بمجرد الاصابة غير
معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير والثاني ان المسح خلف عن الغسل
دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث و
افادة الطهر لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية
عينية وخص الراس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج فان قيل هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد
استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلاثة مع مسح الراس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء
الاربعة على طريقة التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهير
عنها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن خصوصا للنهي هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية
ليست بمعقولة فيجب ان لا يحصل بدون النية كالتيمم اجيب بانا لا نم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع
الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يعتاد تكرره ويتكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة
حدود الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها لكون مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها
مظنة لاصابة النجس في مظنة السهولة الغسل امر معقول البيان مقبول الاذهان فيستغنى عن النية واحترز
بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض
واعلم حاصل هذا الكلام بيان المباينة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية في هذا المقام وايراد
الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير وصف
محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة في زوال
الطهارة معقول واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين
في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على

كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المايعات على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث
اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلامين ودفع فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية
زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان ينجس اليد او
الوجه بخروج النجاسة عن السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقولية ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن
عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف فانه ليس ببعيد محض لا يقف
العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك شيء بين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده
واما حل الاشكالين فالوجه في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على
الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين
فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني ان قياس المايعات على الماء في رفع الخبث انما يصح باعتبار انها قالعة مزيلة
بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل اي معبرة له من
النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المايعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص
الذي جعل مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة لتزال واذ لا ازالة حقيقة وعقلا
فلا تعديه الى ساير المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى ساير المايعات
بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا يناقض ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء
معقول ولهذا لم يحتج الى النية لا يقال تطهير النجاسة معقول في الخبث والحدث الا ان العلة في الخبث هي
القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء
لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا
يلزم صحة قياس المايعات الاخر كما في الخبث وان كان وصفا غيره يجب ان يبين حتى انظر انه هل يوجد
في ساير المايعات ام لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر اما اولا فلان
ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول
القائل ان الوضوء تطهير حكمي لا يقبل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء
معقول لانه مطهر بطبعه دائما يعني بالنص الذي لا يعقل محل وصف الغسل من الطهارة الى الخبث يعني
ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا
النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما تغير بالنص اي ان الباب بالنص
الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء في ان المعتبر في القياس
هو المعقول بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص عليه ولانه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال
العقل بدرك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة و

وبهذا القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول
وهذا لا ينافي ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله
وبهذا القدر اشارة الى المعقول ههنا هو مجرد تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لا
سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان
الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في السميع والبصير وانما لم ينجس الا بملاقات الخبث اذ
المحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان الى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا
لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المصنف بقوله اتصف البدن بالنجاسة
بحكم الشرع واما ثالثا فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال
الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحين ذهب صاحب البداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين
بالسبيلين ولم يجز الحاق ساير المايعات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال بزوال
الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية فاجاب بان هذا الحكم وان كان
غير معقول الا ان تعديته انما يثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجيد
مع الردي في باب الربوا يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل واباحته عند التساوي
وتحقيق ذلك ان شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء
الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الاشكالين على المص حيث ذهب
الى ان تغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة معقول لا يقال
المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول ح لا ينطبق الجواب
على دليل الخصم لان المعتبر في الاحتياج الى النية او الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا او معقولا
بمعنى ان لا يدرك العقل معناه اي علته او يدرك لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل وايضا يلزم ان
يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه ولا خفاء
في فساد ذلك **قوله** وفي هذا الفصل اي فصل دفع العلل الطردية فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام لم
يذكرها المص مجازفة التطويل اي الزيادة على المقصود لا لفائدة فان مقصود الاصول معرفة فروع الاحكام و
يكفي في توضيح المط ايراد مثال او مثالين **قوله فصل** في انتقال القايس من قياسه من كلام
الى اخره والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث والا فاما ان يكون في
العلة فقط والحكم فقط والعلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او لاثبات
حكمه اذ لو كان لاثبات حكم اخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الحكم لا
يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الحكم يحتاج اليه حكم القياس

فلا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا وهو انتقال في الحكم والعلة بحيث لا يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا لكان حشوا في القياس فصارت اقسام هذه الانتقالات المجموع في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة لا تثبت علة القياس الثاني الانتقال الى علة لا تثبت حكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لا تثبت حكم اخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان تثبت علة القياس

تعذر انطاعا في عرف النظار اشار الى ان كلا من مصطلحات اهل المناظرة واد اجهم في البحث كما اول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من عدد الى عدد لاثبات حقوق الناس وهو معقول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال ان الوقف في المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطال المناظرة بانتقال المحلل من دليل الى دليل ولم تظهر الصواب ولقائل ان يقول لما كان الوقف اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود ظهور الحق اي دليل وليس في وسع المحلل الانتقال من دليل الى اخر سلمنا انه نعم لو انتقل فيعرض لاسئدلال الى ما لا يناسب المط اصلا وقد يظهر انه فيكون انقطاعا اما قصة الخليل جوابه ان نمسك الشق الاول ونقوله ان كلامنا انما هو في ما اذا ابان بطلان دليل المحلل وانتقل الى دليل اخر اما اذا اتم دليله وكان قدح المعترض فاسدا لا انه استدل على خلاف ما ذهب اليه بعض المسامحين فلا يتجه في جواب الانتقال كما في قصة الخليل صلوات الله عليه فان معارضة الملوك كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة الصور ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل صلى انتقل الى دليل اوضح وجه ابهر ليكون اوقد على توقد واضاءه عقب ضاءه ومع ذلك لم يعدل اعداء خلوا عن توكيد الاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتعجيز كما قال المراد بالاحياء اعادة الروح في البدن فالمعنى تنزله روح العالم لما ضاقت بها واطلاقه تغرد بها فان كتب تجدد على احياء الموتى فاعل روح العالم الرباني يأتي بالشمس من مجانيق المغرب قوله فصل عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي تمسك بها المعض في اثبات الاحكام ليبين فسادها فنظهر احكام الادلة الصحيحة في الادلة وهذا غير ممكن الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة استصحاب الحكم بقاء امر كان في الزمان الاول ولم نظن عدمه وهو حجة عند الشافعي لنوا في كل شيء اي كل امر ثبتا كان او انتفا ما ثبت وجوده اي تحكم بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم تعلم ظن عدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع والجواب شمول العدم اجيب بان حجية الدفع ان لا تثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل عدم الدليل فنظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما كثف وجوده او عدمه في زمان ولم نظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه امر ضروري ولهذا ارسل العقلاء الهدايا الى بلادهم بما كانوا نشأ فيها ونهم ويرسلون به الودائع والهدايا ويعاملون بما شغل ذمما من التجارات والقروض والديون والاقرون استودعوا

ومن الضرورة في محل الخلاف فمنكروا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما دفع الخصم بل للطن ببقاء الشرائع لما قال طرمان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه الى زمن نبينا صلعم وبقاء شرعه ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك وطرأ الشك في الحدث والفقد واجيب عن الاول بانا لا نم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع لعدم نسخها بدليل اخر وهو في شريعة نبينا صلعم احاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حيوته فهو استصحاب الحال غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النص يدل بدل على شريعته موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي صلعم للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك توجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض فكجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى نفس هذه الاقوال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيما هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو زعم الاستصحابي هذا ما قال ان الاستصحاب حجة للبقاء ما كان على ما كان لا ساقط ما لم يكن ولا للالزام على الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا بد وان يدل على البقاء وهذا ظاهر مزورة ان البقاء الذي هو غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجودا لحدوث شيء دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن ممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة بعضه وايضا لا يدري ان موجب الحكم دل على البقاء لجواز ان يعتبر ظن البقاء والظن واجب بالاجماع وبهذا تظهر ان قوله وكلامنا فيما دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمزاحم هل يصلح دليلا على البقاء والصلح على الانكار اي مع انكار المدعى عليه كما يقع عند الشافعي بعوله لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعي ينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلت بل لالزام المدعي واثبات براءة ذمة المدعى عليه ومنها بالتعليل بالنفي كما قال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد وكما قال الزوج لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم التعصيب كابن العم فان عدم المال لا يوجب الحكم بعدم الثبوت شهادة النساء مع الرجال وكذا عدم التعصيب لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يعتق كل منهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما قال ولد المغصوب لا يضمن بانه ليس بمغصوب لجواز ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا فايدة بان التعليل بالنفي احد اركان الحجة الشرعية لان الاستصحاب حجة في هذا القسم بل هو تمسك بقياس فاسد لمنزلة الحاقية

لا ؛

على علية نوازل تعلقها ونوطئة جمع قومه على العمل بها الى زمن نبينا صلعم وشريعته نبينا صلعم

الطردية وغيرها وبمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو
استدلال صحيح مرجعه الى النص والاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل من وجود الملزوم على
وجود اللازم او من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم او من ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في
معارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة براسها **قوله باب المعارضة والترجيح** لما كانت
الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقيب مباحث الادلة بمباحث
التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه في محل واحد
في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز بايجاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة
وحرمة امها وبايجاد الزمان عن مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان
احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما ولقائل ان يقول ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه
الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل
المنكوحة وحل امها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط
ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو
ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع
وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا الظنيين وفي قوله فان تساويا
قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف
وجعل الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح
بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى
به على معارضه واشترط ان يكون تابعا حتى لو قوى احدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص
راجح على القياس لعدم التعارض وهذا ماخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة احد المثلين على الآخر
وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل اولا
ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا تقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن
المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احدى الجانبين رجحانا
لان المماثلة تقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا في قوله
صلعم للوزان حين اشترى سراويلا بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا فمعنى ارجح زد
عليه فعلا قليلا يكون تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا
في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله
في حكم العدم على ما ذهب اليه المصنف لانه اوفى بتحقيق معنى التقية **قوله** والعمل بالاقوى يعني اذا دل

دليل على ثبوت شيء والآخر انتفاءه فاما ان يتساويا في القوة او لا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة احدهما
بما هو بمنزلة التابع او لا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة
لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المبني على التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل الاقوى
ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة
سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية او لا كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنتين او قياس
وقياسين فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لا كثرة ولا قوة بكثرة الادلة حتى يترك الدليل الواحد بالدليلين
فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او قراءتين او سنتين قولين
او فعلين او مختلفين او آية وسنة في قوتهما كالمشهور والمتواتر فان علم المتاخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح
المتاخر ناسخا كخبر الواحد المتاخر عن الكتاب والسنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض التساوي بل المتقدم راجح
والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار مخلص من الحكم او المحل او الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين وحينئذ ان
امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي يصار اليه ولا يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود
الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتاخر
وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر وهي من نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف لفظي وانه لا ترتيب بين
القياسين وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل باحدهما بشرط التحري كما في القياسين وعند من اوجب تقليد
الصحابي ولم يدرك بالقياس يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس على ما ذكر فخر الاسلام في شرح التقويم من انه ان
وقع التعارض بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس
وبين قول الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله فاذا قرئ
القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضتا فصرنا الى قوله صلعم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة **قوله** ومثال
المصير الى القياس عند تعارض سنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه صلى الكسوف كما يصلون ركعة وسجدتين
وما روت عائشة رضه انه صلعم صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضتا فصرنا الى القياس الى
سائر الصلوات وههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي
جانب آيتين او في جانب حديث وفي جانب حديثان لا يترك الآية الواحدة او الحديث الواحد بل يصار من الكتاب
الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على آيتين فيما اذا كان
الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوي
الآية بالسنة او تقوي السنة بالقياس فاذا جاز تقوي الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويته بما هو مثله و
ان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط
الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض كذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى

يجوز ان يغير عنزله العام للاصل فيرجحه خلاف المماثل او يقال القياس يعتبر مناخرا عن السنة والسنة عن الكتاب
فالمتعارضان متساويان ونعمل بالمتاخر والى هذا اشار كلام الامام السرخسي كما انا نحقق التعارض
اذا تحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما
والمتكلم بهما على ما سبق الى الاوهام العامة من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين
وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل شيء زمان واحد زيد قايم لان زيد ليس بقايم عند ما لم يكن متناقضا
ولو قيل زيد قايم وقت كذا لم قيل بعد سنة انه ليس بقايم في ذلك الوقت كان متناقضا بل المقصود ان
الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى محاصل اذا لم يعلم تقدم احدهما على الاخر اذ لو علم لكان المتاخر ناسخا
للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتعارضين لا يصدران من الشارع الحكيم كما في سور الحمار فعمل الشك في
الطهارة لتعارض الحدث انما ورد ذلك ما روي عن ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم وتعارض الاخبار كما روي عن جابر ان
النبي صلى الله عليه وسلم سئل التوضؤ بما اصلت الحمير قال نعم وبما افضلت السباع وروي انه اذا ابتلي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوضوء
الا هليه فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور لخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان اوثر الطهارة
ظاهرا قياسا على العرق ظاهرا لورائه او اثر النجاسة قياسا على اللبن لخارجه من النواتين وفعل الشك في الطهارة
لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السور لخالطة اللعاب المتولد منه
وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمة ما تكاد يجمع عليه كيف وانها ثابتة
لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حتى حكم بنجاسة سوره وقد قيل انه لا خلاف في الحل لان الشك في الطهارة
انما نشاء من احتمال الاثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان حكم بطهارة
الماء وعدم طهورته لانه كان طاهرا سابقا والمتوضي محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا اثر المتوضي
وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون اهدارا
لهذا الدليل في الجملة لا تقريرا للاصول واذا لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة افتضاء الحكم ببقاء
الطهورية في الماء والحدث في المتوضي احدهما لا محل والزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين
بالكلية كما في الوجهين واذا حكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا من تعارض الشك في الطهارة والنجاسة او الطهورية وغيرها
شرع كلام المصنف حيث قال اولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث لم
يزل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر انه ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه
تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسور الحمار حيث لا ساواه ثم نعم النجس اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته
وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اخبر عدل بطهارة واحد
بنجاسته فانه طاهر ولا شك في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم يجعل الماء لما فيه من الضرورة والبلوى
اذ الحمار يربط في الدور والمياه فسلم فيشرب من الاواني الا ان الفرع يدخل المضايق فتكون الضرورة فيها

نسبة القضيتين

ادلة الاباحة

اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى حكم بطهارة سوره ولا في عدم الضرورة حد الكلب فحكم بنجاسة
سوره بقي امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه حينئذ يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء
الطهور احوالا وهو اما بين اثنين او فرائض يعني في انه واحدة كفرائض الجمعة والعصر فقوله ثم فاسمحوا بروسكم
وارجلكم فان الاولى تنصب منصب الرجل في الغاية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان
عطفا على المغسول توفيقا بين القراءتين كما في قولهم جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول ذهير لعب الرياح
بها وجرها بعدي سوافي المور والقطر فان القطر معطوف على سوافي والجر بالجوار وقول الفرزدق فهل
انت ان مانت اما لك راكب الى آل بطام بن قيس فخاطب فخصها حيث عطفها على راكب عورض بان النصب
محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما في قوله يذهبن في نجد وغورا غائرا على ما هو اختيار المحققين من
النحاة وهو اعراب شايع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه انه
على القراءتين معطوف على وجوهكم اذ المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح
لم يتقدر له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله ملك الطوال جبة وقميصا وفايدة التعبير عن
الغسل المنبي عنه اقرار الرجل مظنة الاسراف نصب الماء عليها فقطعت على الممسوح لا للمسح لكن لزم على
وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا حقيقا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقدر الذي
يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشير ان النبي صلى الله عليه وسلم وامحابه
رضي الله عنهم كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل مشقة وزيادة اذ لا اسراف بدون الاصابة وان المقصود
من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل والمسح الرائق خلف عنه كغيره فمن اتيانه الغسل جمع بين الادلة وموافقة
القراءة ونظر لحصول الطهارة وخروج عن العهدة سعين والمخلص يعني مراعاة التعارض لاتحاد الحكم والمحل
والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن ترجيح احدهما تطلب المخلص من قبل الحكم والمحل والزمان بان يدفع
اثاره اما الاول اي المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين احدهما التوزيع بان يحمل بعض اثار الحكم بابيا باثر الدليل
وبعضها منفيا بالاثر كقسمة المدعى بين المدعيين نصفين وثانيهما التغاير بان يبين مغايرة ما ثبت باثر الدليل
لما ينفي بالاثر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع اخر ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذة على اليمين المحلوف على انه من كسب القلب اي القصد والنية توجب
عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفايدة اذ فايدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق
وذلك لا يتصور في اللغو والمخلص ان يقال المؤاخذة التي توجبها الاية الاولى على العموس هي المؤاخذة في الاخرة
والتي ينفيها الاية هي المؤاخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقود
ثم فسر الكفارة بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند
الشافعي رحمه الله يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل اللغو ويجعل معنى الايتين واحدا

وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والخوض وذلك لان كسب القلب مفرد والعقد محمل
فحمل على المفرد بقرينة التعارض وردّ ذلك بوجوه ١ اولا ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط
الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الكلمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سلب
العمل فسمي به مجازا وفيه نظر لان العمل في الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فتكون في الآية مجازا كما
على ان عقد القلب واعتقاده يجعل ربطا بالشيء وجعلا بانيا عليه اشهر في اللغة من العمل المصطلح في الفقه فانه من
مخترعات الفقهاء الثاني ان اقتران الكسب بالمواخذة يدل على ان المراد بها المواخذة بالخوض لانه اذا عبر بالعقد
وعدم في المواخذة الدنيوية وردّ ذلك في حق لغو اليمين لا سيما الحنفي لان الفرق بين العبادة والعقوبة الثالث
سلمنا انه على هذا التقدير يكرار للآية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة وردّ بان سوق الآية لبيان
الكفارة فلا تكرار وذكر المفسر دفع التعارض ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد وبالمواخذة المواخذة
في الآخرة والخوض في المكسوبة سلمنا في المعقودة ولكن في اللغو فالآية الاولى اوجبت المواخذة على الخوض والثانية
لم توجب لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا اقرب مما ذكره الشيخ ابو منصور لانه جعل نفي المواخذة
عن اللغو في الآية الاولى واسنادها في الخوض والمراد منها الاثم ونفي المواخذة في الآية الثانية عن اللغو انتهى
في المعقودة وفسر المواخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المواخذة في المعقودة بالكفارة وفي الخوض بالاثم وفي اللغو
سلمنا مواخذة اصلا لم ان المسلم حمل المواخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان داد المواخذة انما هي الآخرة
فان قيل قوله ذلك كفارة ايمانكم تفسير للمواخذة والمواخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما
هي المواخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المواخذة في الآخرة
اي اذا حصل الاثم بالحنث لمنعقدة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الى اخره واعلم
ان اللائق بنظم الكلام عند قولنا لا يواخذكم الله بكذا ولكن يواخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا
للاول من غير واسطة شيء فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الخوض في اللغو وفيما عدا يتم ٣ وجه
بجعل الكلام في ١ آية الباقية خلوا عن التعرض للخوض فان قيل قد علم حكمها في ٢ آية السابقة فلما
وكذلك اللغو والحقيقي ان اطلاق المواخذة على الدنيوية و٣ اخروية ليس بمشترك اللفظ اذ
سلمنا اختلافا في المفهوم بل في ٣ افراد باعتبار التعلق فعند العايلين بعموم المعنى المنفي يكون المعنى
سلمنا يواخذكم شيئا من المواخذة عفويته كائنا ولكفارته في اللغو ولكن يواخذكم بها او باحدهما
المكسوبة والمعقودة عند الحنث فما التخفيف اي قراءة تطهرن لتخفيف الطاء والهاء توجب
حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل ٢ اغتسال او لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل
مستفاد من قوله حتى يطهرن لا من مفهوم الغاية فانه منتفع عليه وكمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي
قد انعقى بالطهر فبقي الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم رفع ٢ آية الحل باحدهما اياه

بعد ان قال فيل لو كان المراد بقراءة التخفيف حتى يطهرن لكان المناسب ان يقال اطهرن فانون الوقاية
في يطهرن اي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد تحتيم واما
على قراءة التخفيف فجاز ان يكون باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند ٢ انقطاع فيكون حرمة القربان عند
الدم مستفادة من قوله فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون قوله ولا تقربوهن كالتأكيد لبيان انتهاء الحرمة وعود
الحل حبيبا ان تفعل فيها لمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فعل عليه في قراءة التخفيف اذ في ٢ انقطاع على العشرة
لا يجوز ان خرج الى الزوج الى ٢ اغتسال وقيل معناه تغتسلن اي صرن اهلا للصلوة وفي شرح التأويلات ان الآية
محمولة على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال
بقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه تغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعي
من ان ليس بعد من ذلك سلمنا ان ٢ اباحة الصلوة ليست حكما شرعيا فانا نقول هي حكم شرعي بيّن بقوله تعالى خلق لكم
ما في الارض جميعا فانا انما نقول لو بيّن تعدم هذه ٢ لانه على النصين المزوجين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار
بقوله فان اي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قدر ورودها اي ان كان قد ورد او على تقدير قد ورد في
الزمان الماضي اي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع ٢ اشياء
حين ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على ٢ اطلاق وفي جميع الصور بل قد
يقال وبهذا تبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المصنف ليس تاما لان عدم العقاب على
الانتفاع انما يعرف حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع ٢ اشياء فتخصيص بالنص المحرم لا يكون نسخا
بالمعنى المصطلح ٢ اذا تأخر المحرم عن دليل اباحة ٢ اشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا
متأخر ورود الناسخ ولا يثبت ذلك ٢ الا اذا تقدم دليل اباحة ٢ اشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص
عما تكرر النهي بهذا المعنى اي تكرر النهي لغير سواء كان لغير حكم شرعي او لا فان تكرر النهي لغير زيادة على نفس النهي فلا
يمنع ما لم يتم الشك واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم ٢ افعال قبل الشرع فان قلت ما لا
يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها فلم خص المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان ٢ اباحة قد يطلق على
عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهة فكانه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل
على ندبه اي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم ٢ افعال قبل البعثة فان
كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فليس بممنوع ٢ الا عند من يجوز تكليف الملجأ وان كان اختياريا كالاكل فالمعتزلة كلهم ٢ اباحة
عقلية بمعنى انتفاء الحرج وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغداديين وبعض الشيعة والوقف عند
الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف هي ٢ افعال ٢ اختيارية التي لا يقتضي العقل فيها حسنا ولا قبحا واما التي يقتضي فيها العقل فقط
عدم بعضهم تنقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احدها فقد علم مما قدمناه فاما فعله
فحرام وتركه واجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه مكروه وان لم تشتمل على

المصلحة ايضا قبيح وهذه المسئلة تورد في اصول الشافعية والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة في ان
العقل حاكما بالحسن والقبح والا فالفعل قبل البعثة لم يوصف عندهم بشئ من الاحكام اذا تقرر هذا فيقال على المنع
ان اردت بالاباحة انه لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم
بل ليس بمعلوم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل حسن ولا قبح في حكم الشارع فان استدل بان الله تعالى خلق العباد
وما ينتفعون به فالحكمة تقتضي اباحة تحصيله لمقصود خلقها والا كان عبثا خاليا عن الحكمة وهو نقص فجوابه
المعارضة بانه ملك الغير فحرم التصرف فيه والجامع انه ربما خلقها لتشتهيه فيمتنع عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم
الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت بحكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح
بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان اردت العقاب على الافعال
فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت
الحكم بالحظر والعقاب على الافعال مثلا زمان تكليف جزم ببطلان الثاني دون الاول قلت الحكم بالحظر لاستلزام
العقاب لجواز العفو وقد تقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فاين ملك الغير الا ترى ان ما في فضاء
الجود واجب ملوكة قطعا من ذلك البحر لما يدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فنحن
اجبنا بان حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه فرعية ممنوعة فانها مبنية على المنع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر
بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر فان قلت اذا كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه او
قبحه على ما ذكرتم تكليف بمعنى القول بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المنع
وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل فيه بخصوصيه صفة محسنه او مقبحه واما الوقف فقد فسر بارادة
عدم الحكم وبارادة عدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت حكم في الجملة اي لا يدرك ان الحكم حظر او
اباحة وهذا هو المختار عند المحققين لما مر اول فتوى الوقف بمعنى عدم الحكم فبطل من وجوه احدها انه حرم عدم
الحكم لا الوقف والقول بانه سيجئ توقفا باعتبار المحل بمعنى انه لتحقق عدم العلم بالفعل يكلف وثانيها ان الحكم
قديم عند الاشعري فلا تعود عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا توقف لتعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا يجب
للوقف سعي التجرد عن تكليف المحال وورد بان وجود تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم من جواز
تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان لم يشأ بسبب اخر وجواز التكليف قبل البعثة ليس مذهبنا للاشعري بل هو
بنا في مذهبه في الحسن والقبح فلا يصلح الزاما له وثالثها ان الفعل اما ممنوع في حكم الله تعالى فيحرم او غير ممنوع
فيباح اجاب الامام بانا لا نسلم ان عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله
وتركه من غير رجحان وهذا ممنع اعلام الشارع نصا او دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم
المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم واعترض المحصل عليه بوجهين احدهما ان هذا الخلاف انما هو على تقدير
التنزل الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة فيقال لم لا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك

بمعنى لا جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فما لا شعور فيه فلا خلاف
ومنشاء هذا الجواب مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مرام الامام فان محل النزاع هو
ان الفعل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كاكل الفواكه
مثلا فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في حكم الشارع ما دون فيه او ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه اي
ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم اذ يكون مباحا اي ما ذونا فيه من الشارع اعلاما بان
يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله وتركه او دلالة بان يرشد الشارع العبد بفعله الى ان يدرك ذلك فلا يكون
مبنى كلامه ان الشئ الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه ليكون
متواطئا على ما ذكره المحصل بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل
والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا كلام لا غبار عليه واما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك
الفعل حكما لله تعالى فباطل لانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع والمخصم ان لم يمنع
ولا ناقض بين الحكم بالمنع عنه والحكم بعدم المنع حتى يرتفع اشاعها واما الناقض بين الحكم وعدم الحكم
وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بالحكم لا بالحرج او الحظر فحاصل ذلك التقدير انه لا دليل
ولا محال من العقل وهذا تساوي القول بالاباحة من جهة انتفاء العلم على انه لا عقاب على الفعل والا على الترك فلا
خلاف في المعنى بينهما وفيه نظر لان مذهب الواقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من
القول بعدم العقاب تكليف بشئ وبيان فظهر ان قوله ومع ذلك لا عقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب قول
بالاباحة لا نعم معنا بها على ما فسروها فلا توقف ولقوله صلعم دليل اخر على جعل المحرم ناسخا للمبيح وهو
مقطوع به لان قبل البعثة كان لا فعل لا باحة فالمثبت ولي اذ لو جعل الباقي اولى يلزم كون النسخ
غير المثبت للنفي لا صلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت مشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل يجعل
التعديل اولى وكما ان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتاسيس خير من التاكيد وعن عيسى بن ابان ان الناسخ
كالمثبت وانما تطلب الترجيح من وجه اخر وقد دل بعض المسايل على تقديم المثبت بعضها على تقديم النافي فلذا
احتاج المحوالي بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على الاخر وهو ان النفي ان كان منفيا على العدم الاصلي
كالمثبت قدم والا فان تكرر انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين بنظر لسببين الامر وعلى هذا الحاصل الذي ذكره
بابن الحاجب تقوع الشهادة على النفي بان تساوي النافي والمثبت ان علم ان النفي بدليل وتقدم المثبت ان علم
ان النفي عن الاصل والا سقط فيه لسببين واتفقوا على انه لو لم يكن في الحال الاصلي كان يريد انفاق الزوجين و
الا فقد روي ان النبي صلعم بعث احد اصحابه مولاه ورجلا من الانصار فزوجا ميمونة بنت الحارث رسول صلعم
بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للبغوي واما في الناس فلا يحمل على النبي اذ لا مدخل للراء في بيان
انتهاء مدة الحكم بعد شهادة قلبه اي قلب طالب الحكم ومن هو مصدر معرفته وانما اشترط ذلك لان الحق واحد

نا المعارضان لا بعينان حجه فحق اصابه الحق و لعل الجمع نوجد ذلك به ما هو باطل لا دليل عليه ترجح الجمع
قوله فكل واحد يعني لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل
صحيح وصفه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر الى المدلول مزوره ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين
دليلا فحق العمل وان لم يكن دليلا فحق العلم وهذا خلاف التعيين فان الحق فيها واحد في العمل والعلم جميعا
لجواز النسخ قوله فصل ما نفع به الترجح كثير يعرف بعضها ما سلف لاسيما وجوه الترجح في النص
و ١٢ اجماع اما ترجح النصوص فنفع بالمتن و السند و الحكم و لا و الخارج و المراد بالمتن ما تضمنه الكتاب و السنة
و ١٢ اجماع من ١٢ و و النبي و العام و الخاص و نحو ذلك و بالسند لا اخبار عن طريق المتن من تواتر و مشهور و احاد
مقبول او مردود فالاول كترجح النص على الظاهر و المفسر على المجمل و نحو ذلك و الثاني نفع في الراوي
كترجح المجموع من لبني صلعم على ما تحمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت و قال ١٢ خر قال رسول الله صلعم و في المروي
عنه كترجح ما لم يثبت نكاد لرو انه على ما ثبت و الثالث كترجح الحظر على ١٢ باحه و الرابع كترجح ما يوافق
القياس على ما لا يوافقه و لكل من ذلك تفاصيل مذكورة في موضعها و اما القياس نفع فيه الترجح بحسب اصله
او فرعه او علته او امر خارج عنه و تفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب و قد اشار المص هنا الى
بعض ما نفع بحسب العلة كترجح قياس عرف علة الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء في ١٢ ايماء صريح
ما نفيد ظنا اغلب و اقرب الى القطع على غيره و ما عرف بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة بما ذكر من الاقلال
و لان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا نعني ان الراجح ما يؤثر العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم ١٢ اقرب
فالاقرب و ان اعتبار بيان الحكم لكونه المقصود اولى و اهم من اعتبار بيان العلة فترجح ما يؤثر جنس العلة
في نوع الحكم على ما يؤثر نوع العلة في جنس الحكم و عند التركب ما تركب من راجحين تعارض على المركب من
مرجوحين او مساو و مرجوح لتعارض المركب من تاثير النوع في النوع و الجنس القريب في النوع على
المركب من تاثير النوع في الجنس القريب و الجنس القريب في النوع و في المركب الذين شمل كل منهما
على راجح و مرجوح تعارض ما تكون الراجح منه في جانب الحكم على ما تكون في جانب العلة و هذا مع قوله
و اقسام المركب بعضها اولى من بعض و كل ذلك ما تظهر بالمباحث الماضية الا انه قد ذكر هذه
القوم تذكيرا مورد اربعة ما نفع به ترجح القياس و هي القوة ١٢ اثر و فقوه اثبات و كثرة ١٢ اصول و
العكس قوله كما ترجح القياس و ١٢ استحسان من ان ١٢ استحسان لقوة اثره تعارض على القياس و ان كان
ظاهر التاثير اذ العبرة للتاثير و قوته دون الوضوح او الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير
فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس و هذا بخلاف الشهادة فانها لم ترجح بالعدالة لتخلف
بها خلافها بل بالولاية العامة بالحرية و هي معدومة لا تفاوت و انما اشترط العدالة لظهور جانب
الصدق و قد قال ان العدالة معدومة لا تختلف بالشدة و الضعف لانه امر عدمي جميع ما تعتبر الحرية

به تعدله و الحاصل فلا قوله و كما في مسئلة طول الحرة اي الغنا و القدرة على تزوج الحرة و ١٢ اصل الطول
على الحرة اي الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الصلة ثم اضيف ضاف المصدر الى المفعول فالحر الذي
له طول الحرة مما يجوز له تزوج الامة عندنا شافعي رضي قياسا على الذي يجد حرة بجامع ارفاق المنع
للاستغناء و ١٢ ارفاق بمنزلة الا هلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة و خشي العنت اي الوقوع في الزنا
فانه لا يغنيه عن ١٢ ارفاق فيجوز بخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارفاق
لما يأتي امتناع عن تحصيل صفة الحرية و هو ليس بحرام و بخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه يبقى
نكاح ١٢ امة كما لو ليس بارفاق ابتداء بل بقاء عليه و هو لما حرم كالوقف بقي مع ١٢ اسلام اذ ليس
للبقاء هنا حكم ١٢ ابتداء و ملنا نكاح ١٢ امة مع طول الحرة نكاح مملك العبد فيملك الحر كسايد
١٢ امة التي يملكها العبد و هذا اقوى نا يؤامن ١٢ ارفاق مع ١٢ استغناء لما ذكر فمنعه من صفات الكمال فينبغي
ان يكون اثرها في ١٢ اطلاق و ١٢ اسباع في باب النكاح الذي هو من النعم و الرق من اوصاف النقصان فينبغي
ان يكون اثره في المنع و التضييق فاتساع المحل الذي هو من باب الكرامة للعبد و تضييقه على الحر بان لا يجوز
له نكاح ١٢ امة مع طول الحرة ملائم المشروع و عكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة
الرق و لهذا جاز لمن كان فاضل البشرة ما فوق ١٢ اربع و ربما جاز بان هذا التضييق من باب المجوسية
الكافرة دون المسلم قوله و تضييع الماء اشاره الى وجه ضعف في قياس الشافعي رضي ١٢ اول ان ١٢ ارفاق
الذي هو الهلاك حكما دون تضييع بالنزل نفوت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارفاق اولى فانقبل هذا امتناع
عن الكتابة سبب الوجود و في ١٢ ارفاق مباشرة السبب على وجه يفضي الى الاهلاك قلنا في الترجيح ايضا امتناع
عن اكتساب صفة الحرية اذ الماء كما يوصف بالرق و الحرية بالهوة فان لم يوجد منه الرقيق و الحر فوجود ١٢ امة امتناع
عن مباشرة سبب وجود الحرية فحين خلق خلق رقيقا لا انه تنزل من الحرية الى الرق و معنى العقوبة و ١٢ اهلاك
الثاني اولى ارفاق الحر الثاني ان وصف ارفاق الماء مع ١٢ استغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سريه او ام و لد
مع جواز نكاح ١٢ امة له و فيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح ١٢ امة عند الشافعي رضي
كيف اذا كان له سريه او ام و لد قوله و كما في نكاح الامة الكتابية لا يجوز للمسلم عند الشافعي رضي قياسا
على نكاح المجوسية و على ما اذا كان تحته حرة اما الاول فلان للرق اثرا في تمام النكاح في الجملة كما في نكاح
١٢ امة على الحرة و كذا الكفر كما في نكاح الحرية للمسلم فاذا اجتمع الرق و الكفر تقوى المنع ككفر المجوسية فلم يحل
للمسلم و اما الثاني فلما مر من ارفاق الماء مع ١٢ استغناء اذ الضرورة مذار تنعدم جواز نكاح ١٢ امة المسلمة
على اظهر من الكافرة و عندنا يجوز قياسا على العبد المسلم و على الحرة الكتابية و هذان القياسان اقوى تاثيرا
اما الاول فلا سبق و اما الثاني فلان اثر الرق يزيد فيما الا ترى انهما قبل ١٢ سرقاق لم يحل الا بالنكاح
العبد ملك النكاح و ملك اليمين جميعا فملك حل النكاح نعم من الجانبين فنصف بالرق كما نصف

برفع وطء الوطي ملك اليمين انما هو بطريق المفهوم دون الكرامة ولهذا لا يطالب بالوطي ولا يشفي عليه بخلاف
فاما ء المفاداة فقد غلبت الحرمة فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حمله النصف بان نقول النكاح لا يحتمل
التجزي حالة الانفراد عن الحرية وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمفاداة او الباقي فحملت احدى الحالتين نظرا
تحقيقا للنصف فلنا المفاداة والباقي حالتان مختلفتان متعاندتان فحيثما تعذر احداهما تعين الاخرى بالانضمام فلا يدرن القول بالتشطير الحاق المفاداة بالباقي تغليبا للحرية احتياطا كما جعل نصف الطلاق واقعا
منكما ملاحيث جعل طلاق الامة تنتين كطلاق واحدة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد التيقن بعدد
الطلقات الثلث وذلك في الثنتين دون الواحدة فالشيع بالطلاق انما هو لحق تكميل المنعة بالواحدة بخلاف
الثلثة اثنين كما في جعل طلاق الامة تنتين تغليبا للحرمة فيرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وكما في
الهداية الحل زيادة تحتاج الى فضل الاهوارض وكما في مسح الراس اعني على تقدير تسليم تاثير الركنية في السابق
فتاثير المسح في التخفيف اقوى منه كما في الاكتفاء بالمسح حتوما بعض الجمل مع امكان الغسل او مسح الكل بين الا
للتخفيف واما السابق فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق في اركان الصلوة والايمان هو اقرار
سمي اصول فعلا سلام بكسر الهمزة بمعنى لا شروط بنية التعيين والايمان بالله تعالى بان يعين اذ تودي الفرض مع انه
اقوى الفروض بل على اي وجه ما تي به بمنع عن الفرض للكونه منعتا عن صنوح الى فرض وفعل ونصب الفعل
وفع على الايمان بالفتحة جمع يمين وكونها لتصرف النصاب على الفقير بدون نية الزكوة وكما طلاق البدعة
في الحج تحقيقا للجبر بالمثل نظرا وذلك لان المنع مالي كالعوض الفائت الحاصل بالعبد والوسيلة
مجبور بكثرة الاجر في جانب المنعة لظهور ان منعة شهر واحد اكثر اجرا من درهم واحد فان قيل ان الصلاة
الفائت فيها وراء الفيه منزلة الفائت في الحيطة من حيث الجبابة اللوث وهذا ممتنع المثل نظرا
ولزوم منه نسبة الجود ابتداء الى صاحب الشرع عليه السلام الذي يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة ان نقال ان الصلاة سبب
تبعضا للفائتي وهو ثابت الشارع والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه
كما يوجد وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فيرجح على ما يوجد وصف الركنية في السابق
حتما في الغسل فقط وذلك لما ذكرنا كثرة الاصول توجب زيادة توكيد ولزوم للحكم بذلك الوصف فيصير بموجبه
مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة وهذا اولى
من الثاني اي قوة ثبات الوصف على الحكم لما انها تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة بل الحق ان
العلة راجعة الى قوة التاثير لكن شده التاثير بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول
بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولذا قال شمس الائمة رحمه الله في كل واحد من هذه الانواع اذا انفرد
مسئلة الا وسنتكلم انه امكان تقرير النوع على الاجزاء في فيه وقال المص اذا كان التاثير بحسب اعتبار الشارع
جنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم بشهادة الاصل فقوة الثبات حينئذ مستلزم كثرة شهادة الاصل واذا

كان بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا يستلزم الآخر فبينهما عموم من وجه
وذا قال هو قريب من الثاني والرابع العكس بمعنى الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى
الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحدود والمحدود وهذا اصطلاح متعارف في الناس بين المناطقة فيه بانه
يلزم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان فقولنا
كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لا يلزم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو
بعكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا مبيعه عين اي معين فلا شرط
بعد الوصف هو تعيين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث شرط القبض في بيع
الدراهم بالدراهم في السلم لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل في العرف هو النقود وهو لا تعين فيه العقود
فكان دينا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة وراس المال من النقود غالبا فيكون دينا فان قيل قد تعين
المبيع في العرف والسلم كبيع اناء من فضة بانا ء من فضته وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي ان لا شرط
التعيين لنا نعم الا ان معرفة ما تعين وما لا تعين امر خفي عند التجار فادير الحكم مع ما اقيم الدين بالدين وهو
اسم العرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض
هو راس المال وليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما ان المراد ان كل مبيع متعين كما شرط قبض بدله وبعكس الى
قولنا كل مبيع لا يكون متعينا لم يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن كما
في السلم اصلا وبعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع والا لم يشترط فيه القبض لحله ثم اختلفوا
ان التعاين شرط صحة العقد او شرط بقائه على الصحة والى كل اشار محمد بقوله وبتوجه على الاول سوال وهو
ان شرط الجواز يكون مقارنا كالسجود في النكاح لا متاخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه
لما لم يكن ههنا المعاوضة من غير تراخ لما فيه من ابطال الايدي على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حاله
العقد واصل القبض الواقع فيه واقعا في حاله العقد حكما كذا في المحيط مسئلة التعارض كما يقع بين الوقف فيتساقط
الى الترجيح كذلك بالحال لوجهين يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجح من وجه فيعدم
الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى
ما يقوم به وثانيهما ان الذات اسبق وجودا في الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما حدث بعده كما جاء
ان حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشيء حاله كما في مطلق الذات والحال اذ قد يعدم حال الشيء على ذات شيء
او كمال او ذات لا بعين قلت الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزاءه
وبما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب
اجزاءه والثاني بحسب الشارع ولهذا قال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي والا فكما
ان العبادة حال للامساك فكذلك الكثرة وذكروا له اي للترجيح بالوصف الذاتي امثلة اخرى منها مسئلة انقطاع

حق المالك من العين الى القيم بصنعه فى المغصوب خياطة او صباغة او طبخا بحيث يزداد بها قيم المغصوب بان
كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف
الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لكونه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وهى
المغصوب منه باعتبار بقاء الصنع بالمغصوب والبقاء حالة بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنع قائم من كل وجه
ومضاف الى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها تغيير ولا اضافة الى المغصوب منه فخلاف المغصوب فانه مات من وجه
هالك من وجه حيث انعدم صورته وبعض معانيه اعنى المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب
من وجه وهو الوجه الذى به صار هالكا فيجب ان يكون فعل الغاصب مدخلا فى وجود الثوب بهذه الصفة مثلا وبهذا
ترجح ابن ٢ لاخ على الام فى المغصوب بكون رجحانه فى ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان الام فى حال الولادة
وهى زيادة القرب بكونه متصلا بواسطة واحدة وهو ٢ اب ومثل هذا اكثر فى باب الميراث **وج** **مسئلة**
كما ختم مباحث ٢ ادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات
المردودة والمذكور منها ههنا ثلثة الاول الترجيح بغلبة ٢ اشباه لا فادتها الظن بكثرة ٢ اصول والثانى الترجيح
بعموم الوصف لزيادة فايدة والثالث الترجيح بمناط الوصف لسهولة اثباته ولالحاق على صحته والكل فاسد لان العبرة فى القياس
بمعنى الوصف وهو مؤثر وتاثيره لا بصورته بان بكثرة الاوصاف او بكثرة محال الوصف او بعدد احاده وايضا الوصف مستنبط
من النص فيكون فرعا له ودعوى الاجزاء فيه عزيز الا يجازى النص ولا خلاف فى عدم ترجيح النص المرجوح على المطنب ولا العام على الخاص على ما
اشار اليه رضى الله عنه بعدم العام ونحن نقول الكلام اما على تقدير تساوى الوصفين فى الاثر او لا ولا سبيل الى الاول لان ترجيح
احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخطاء واما عند تاثر احدهما دون الآخر فلا نزاع فى تقديم المؤثر لان كثرة
الاصول اكثر او اعم او ابسط ثم لا يخفى ان فى قوله عليه ذات حوتسامى اذ لا تركيب من افعل من الوتر وكان ينبغى
المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحدا لاجزاء له **وج** لها ان كل دليل يقوى الشئ يعنى ان الترجيح بقوة الاثر
وذلك بما يصلح وصفا ومعنا لا بما ليس بدليل وهو مستقل بالتاثير اذ القوى الشئ انما تكون بصفة يوجد بها
ذاته ويكون بعاله واما ما يستقل فلا يصلح للترجيح بانضمام اليه بل يكون كل منها معارضا للدليل المرجح
للحكم على خلافه فتساقط الكل بالتعارض وهذا مع تساوى وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان
الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل الدليل بانضمام الغير اليه وصف يقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاول
وموجبا لزيادة الظن **وج** خلافا لابن مسعود رضى الله عنه فى ٢ اخ وهو ما اذا ترك ابنى عم احدهما اخ
له من ام بان تزوج امه عمه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود رضى الله عنه المال كله للاخ لام لانه انما استوفى
سببى قرابة ٢ اب وقد رجحت قرابة ٢ اخ بانضمام قرابة ٢ ام لان العلم يرجح بالزيادة من جنسها اذا كانت
غير مستقلة و٢ اخوة لام كذلك لكونها من جنس القرابة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها تسببت بما
بالتعصيب فتكون مثل ٢ اخ لاب وام مع ٢ اخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا يصلح

للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقى بينهما بالعصوبة فيحجب من اثنى عشر سهما
لابن عم هو اخ لام وخمسة للاخ لاب ٢ اخوة لام وان لم يستقل التعصيب لكنها استقلت باستحقاق
القرابة وليست من جنس الاخوة بل اقرب فلا تكون معارضة لها فلا تصلح موجبا لخلاف ٢ اخوة فانها جنس
واحد ساكد بانضمام اخوة ٣ ام اليه تنزل الوصف الاخر انه لو اجتمع ٢ اخوة لاب و٢ اخوة لام لا يصلح
اخوة ٢ ام سببا للاستحقاق بالفرضية **وج** مالم يبلغ حد التواتر نزل الشهرة لانها اذا كانت مرجحة
للخبر بطريق الاولى لانه لما بلغ حد التواتر مالم يبلغ حد الشهرة وليس كذلك بل لكون
المشهور احد قسمى المتواتر على راى نوقش فى الشرح للتواتر وحاصل الكلام فى هذا المقام ان الكثرة ان تناسب
الى حصول هيئة اجتماعية من وصف واحد قوية الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غايته
ان الكثرة حصلت بالكثرة والا فلا مكثرة اجزاء العلة توجب القوة كما فى حال ٢ ائتلاف بخلاف كثرة جزئيات كما فى
القارعة اذ المقاوم واحد واما الرجوع الى القياس او العباس عند تعارض النصين او الحديثين فقد سبق
انه ليس من قبيل الترجيح **وج** ولا العباس بقياس آخر يعنى قياسا يوافق فى الحكم دون العلة ليكون من كثرة
اجزاء العلة اذ لو وافق فى العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة اجزاء العلة اذ لا تحقق لتعدد القياسين حقيقة الا عند
تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذى به يصير حجة هى العلة لا الحمل **وج** وعلى هذا ينبغى كما ان كل ما
يصلح دليلا مستقلا على ٢ احكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لا استقلال له
لا مع الحاق ولا بمجرده لتفيد القوة ثم بين ذلك فى العلل الحقيقية للاحكام الشرعية التى وقع فيها الاجماع
على عدم الترجيح بكثرة العلة يعنى ان يسقط الاخذ بالكلية وذلك كما فى مسئلة اختلاف عدد جراحات القاتل والقاتلين على مجروح
واحد مات من مجموعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل هلا رجح بكثرة ٢ لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم ٢ اسقاط لكن
لم لا يعتبر موجبة للتوزيع الدية على الجراحات كما فى تعدد الجناة قلت لان ٢ انسان قد يموت من جراحة واحدة ولا
يموت من جراحات كثيرة فلم تعتبر بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما فى مسئلة الشفعة وهى ما
اذا باع احد ثلاثة نصفها وللاخ ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الآخر ان الشفعة
لم يرجح جانب الثلث حيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء سهميهما
علة مستقلة فى استحقاق شفعة جميع المبيع وليس جانب صاحب الثلث لكثرة العلة هى لا تصلح للترجيح فقد رأينا
كون النصف المبيع بينهما ايضا فالترجيح لحكم على العلة المشفعة فى كل جانب وعند الشافعى رحمه الله اثلاثا تنزيلا لصاحب
السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك اى منافعه ثمرة كالثمر للشجر والولد للحيوان
والشركة تستدعى تعدد الملك والجواب ان المراد المشفوعة عليه فانه يثبت بها الشفعة لا على ما قد يتولد منها
المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت فى علم الكلام ان مؤثر العلة الفاعلية من المعلول ليس بطريق التولد بل بايجاد
الله تعالى اياه عقيبه فلا تكون مرتبة استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع

قد جعل مجموع الملك علة للحكم فتقسيم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع
بالراي وهو فاسد **قوله باب** لما كان بحث الاصولي عن الادلة من حيث انه يستنبط منها
الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي
الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود
ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه
في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي او في الظن بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد ان
يحوي اي يجمع العلم بامور ثلاثة الاول الكتاب اي القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني
المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف
ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط
ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي وباقسامه من الخاص والعام و
المشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ
الى غير ذلك ولا خفاء ان هذا مغاير لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم
بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان
يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر او شهرة او احاد وفي ذلك تعرفه
حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة
الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني و
غيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما
الثالث وجوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود كل ذلك ليتمكن من الاستنباط
الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفته مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز
الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا
ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان
الصحابة رضي ذلك ويمكن الان سلوك طريق الصحابة ثم هذه الشرائط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع
الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي فان قلت لا بد من معرفة
جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسألة مخالفا للنص والاجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم
لا يتصور الذهول مما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقي مثلا الاجتهاد في حكم يتعلق بالصلوة
لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح **قوله** وحكمه اي الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال
الخطاء فلا يجري الاجتهاد في القطعيات ومما يجب منه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند

اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان الله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا ام
الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام
ان المسألة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وحينئذ اما ان لا يدل عليه او يدل
وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسألة قبل الاجتهاد
بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة و
بعضهم الى كون احدهما احق ونسب ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسألة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده
الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على معين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر
الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مامور بطلبه واليه
ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب وفي ان حكم القاضي بالخطاء هل ينقض الرابع
ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابتها لغموضها وخفائها فلذلك
كان المخطئ معذورا بل ماجورا ثم اختلف هؤلاء في ان المخطئ يخطئ ابتداء وانتهاء معا او انتهاء فقط وهذا هو
المختار عند المصنف **قوله** لهم احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما
انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل لما مر بيان الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة
الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته بعينه وظاهر ان ليس
في وسعه لفحص طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده الثاني ان اجتهاد
المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق
فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة
قبلة لما تادى فرض من اخطأ جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلوة فان قيل تعدد الحق يستلزم
اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه اذا اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد
فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة فجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند
اختلاف الرسل بان بعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا
على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فذهب بعضهم
الى تساوي الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اي اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب
الشيء فهو اكثر ثوابا فمن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال
على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت
بين الحكمين في الحقية وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل
الآخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايها شاء من غير تعب في بذل

المجهود وطلب نيل المقصود وهذا مع سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولا فلان المقدر انه لا حكم قبل
الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليحق الحكم واما ثانيا فلانها وان تساوت في الجهد
الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده فلا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيرها ولا ان يترك
الاجتهاد ويقلد مجتهدا اخر واما ثالثا فلانه على تقدير تعدد الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد
اي حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيمكن من اختيار احد الحقين الذي يميل كل مسئلة اجتهاد فيما
يتعدد فيه الحق بل قد يجب الاجتهاد اداء على حكم واحد فيكون الحق واحدا بجمعا عليه والحاصل ان التعدد
لا يكون الا عند اختلاف اداء المجتهدين وهو يتوقف على الاجتهاد لا محالة واعلم ان مراد المستدل هو
انه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدي اليه من غير مبالغة في الطلب واجتهاد
لتساوي ما ينال بهذا الطلب وما ينال بادنى الطلب وهذا مع قولهم سقوط الاجتهاد يدل على ذكرناه وذكر
في الشوم انه لو تساوت الحقوق لمطلق ما يثبت الحق بها وتساوى الباذل كل جهده في الطلب المبلغ
عذره بادنى طلب وعلى هذا لا يرد عليه الاعتراض قوله وانا اقول اصحابنا على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ
ويصيب بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والفهم
للحكومة او الفتوى ووجه الاستدلال ان داود عليه حكم بالغنم لصاحب الحرث وسليمان عليه حكم بان تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها وتقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما
كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه
على من له معرفة بقواعد الشرائع وهذا منع على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم فيه على ما ثبت في كل في
موضعه وقد يجاب بان المفهم سليمان الفتوى او الحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراض سليمان
مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم لشعوره بذلك قوله نعم وكلا اتينا حكما وعلما
فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان على نبينا
هذا ارفق للغنم والفلاح كان قال هذا احق لكن غيره احق واما السنة والاثر فالاحاديث الاتية الدالة
على تردد الاجتهاد بين الصواب والخطاء وهي وان كانت من قبيل الاحاد الا انها متواترة من جهة المعنى
والا لم تصلح للاستدلال على الاصول واما دلالة الاجماع فهو اما القياس فظهر كما مثبت فالثابت بالقياس
ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد غير دائر بين نظر
وسلامة القياس عند الخصم مثبت لا مظهر وكان الحكم الاجتهادي اعم فان يكون ثابتا بالقياس او بغيرها
من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحوذلك والخلاف في احاد الحق وتعدده جار في الجميع

فلا اجماع على احاد الحق الا مما لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا او مباحا او صحيحا
وفاسدا او واجبا وغير واجب معنى لا استلزام انصاف الشئ بالنقيضين والممنع لا يكون حكما شرعيا فان
قيل لم لا يمتنع ذلك بالنسبة الى شخصين فان المتناقضين لا يكونان الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين المتناقضين
بالنسبة الى شخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا صلعم لانه مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق بصريح
النصوص لا معنا فما من غير تعرفه بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى ابتناء هذا الجواب على
ان الغائب بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات ثابت بالنصوص واما اجاعا والصواب ان يقال يلزم
الجمع بين المتناقضين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا اشتغى عامي لم يلزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا
وشافعيا فاصاب احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يرجح احدهما عنده ولم يسعه على شئ منهما وايضا
اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتناقضين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد
وكذا المقلد اذا اختار مجتهدا قوله والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في
الوسع وتوجيه انا لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد و
الاجتهاد حق النظر الى دعاته شرائط تعدد الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله او خطاء والتكليف به يفيد
تاثيره وجوب العمل به فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل ما هو كذلك فهو حق
اجيب بانه يكفي في المامور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطا عند الله تعالى كما اذا
قام دليل على خلاف راي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه وان
كان خطا لقيام النص على خلافه وبهذا اندفع ما قال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده وحرم تقليد غيره فلو كان
اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان تكون وتعلم بالخطاء واجبا وبالصواب حراما وهو ممنوع قوله يدل على
ذلك هو ان المجتهد يخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لكان كل منهم على صلوة من خالف الامام عالما بحاله لما صابها جميعا
وجه القبلة قوله وهو وجه الله اي المقصود هي الجهة التي رضيها الله تعالى وامر بها وعند حصول المقصود لا مانع من توجه
الوسيلة قوله وعند البعض مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل يخطئ انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا شئ في الاتيه
الترغيبية والادلة الظنية ان شاء فعل المطالب الاحكام مع دعاة الشرائط قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف المجتهد
اجتهاده واوجب عليه بالحكم والعلم في مقام السائلة والامتنان مع كونه خطا بدلالة سوق الكلام في تخصص
سليمان عليه باصابة الحق فلو كان خطاء من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطاء وقد تقدم انه لا دلالة له
على انتفاء الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فغاية ما يثبت انه لو لم يكن اجتهاده حينئذ حكما وعلما لما كان
لذكرها في هذا المقام فايدة اذ لا شبهة على امتنان النبي فداود في علما وحكما في الجملة قوله وتصويب اجراء المخطئ
في اجتهاده لقوله صلعم ان اصاب فله اجران وان اخطاء فله اجر واحد يدل على ان مخطئ انبياء لا ابتداء فان الاجر انما
يكون على الصواب فلا كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه ايضا كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف

لان اجر المخطي انما هو على كده في الاجتهاد و امتثال الامر قوله و اما قوله صلعم القائلون بان المجتهد مخطي ابتداء وانتهاء
تمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطا في قوله صلعم وان اخطات فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو
الخطاء ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الاية اي لولا ما كتب في اللوح ان لا يعذب اهل بدر
او ان يحل لهم الغنائم او ان لا يعذب قوما الا بعد تاكيد الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد
الخطاء الذي هو اخذ الفدية فلو كان جوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة
ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به في مسايل الاصول لم يتعرض لجوابه
واجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن او القتل وقد رخص النبي صلعم في الفداء ايضا فالمعنى لولا
سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن
المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه
نظر لان لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطاء الاجتهاد انما كان لوجود سبق
الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطاء من
كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب قوله والمخطي في الاجتهاد
لا يعاتب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا وماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق
لخفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطاء المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه
يعاتب وما نقل عن طعن السلف بعضهم الى بعض في مسايلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين في
زعم الطاعن وانما قال المخطي في الاجتهاد لان المخطي في الاصول والعقايد يعاتب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها
واحد اجماعا والمطلوب هو التعيين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع
وعدمه فالمخطي فيها مخطي ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسايل الكلامية اذا لم يوجب
تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف
لا حقية كل من القولين قوله القسم الثاني من الكتاب قد وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع في مباحث
الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحاكم فرتب الكلام ههنا على ثلاثة ابواب لمباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم
به ومباحث المحكوم عليه وابتداء بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم المحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا
وبواسطته انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب الاول اختراع تقسيم
حاصر اي ضابط لما يفرق من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دايرا بين النفي والاثبات
مفيدا لتكثر مفهوم واحد الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة
كالفرض مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدايرا بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل
المكلف والى ما يكون اثرا له وانا القي اليك محصل الباب اجمالا ليكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما

حكم يتعلق بشيء اولا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثرا له فان كان اثرا كالملك فلا بحث ههنا
عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول ينقسم الفعل
بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة
الى لازم وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى
من الفعل او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي فرض او بظني فواجب والا فان كان
الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل وندب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث
مباح وغير الاصلي رخصة وهي اما حقيقة او مجاز والحقيقة اما ان يكون اولى واحق بمعنى الرخصة اولا والمجاز اما
ان يكون اقرب الى الحقيقة او لا يصير اربعة اقسام وان كان حكما يتعلق بشيء بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن
والا فان كان موثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف عليه الشيء فشرط والا فعلامة
قوله وهو اي الحاكم هو الله تعالى فان قلت الحكم يتناول القياسي المحتمل للخطاء فكيف نسب الى الله تعالى قلت الحاكم
في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور في ذلك فان قلت اذا قال الشارع الصلوة
واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه و
المحكوم به طرفي الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به ما تعلق به
الخطاب كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعلقي
كالسببية ونحوها فانه خطاب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرط او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك
الرقبة او المتعة او المنفعة وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك
نفس الحكم ههنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما واما
وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما تعلق بفعل المكلف فالوضعي ايضا كذلك على ما صرح به
ههنا وان اراد ما وقع التكليف به فالاباحة ليست كذلك قلت اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا
لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما
الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب واما ما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه انما يثبت بفعل المكلف لا الخطاب
قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الله الثابت بخطابه على ان قول المص الحكم اما
ان لا يكون حكما يتعلق بشيء بشيء او يكون مشعرا بان مراده بالحكم اسناد امر الى اخر مصدر قولك حكمت بكذا لا الخطاب
ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى اخر مما له تعلق بفعل المكلف
من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس ففي جعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم
بهذا المعنى تسامح ظاهر على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على المعقود
والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع قوله والاول

الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه
هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل
وما وقع من الخطاء للمجتهد فليس بحكم صح

اى ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اى فى مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اى الحاصلة فى الآخرة كالثواب
على الفعل والعقاب على الترك فى مفهوم الوجوب وقيدنا بالاعتبار الاولى لانه قد يعتبر فى نحو الصحة والثواب و
فى نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوى والاخروى اثبات الحكم على حكم
واغراض متعلقة بالدنيا او الآخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على
حكمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم اما يعتبر فيه مقصود دنيوى او اخروى اعتبارا اوليا ليس حاصرا دائرا بين
النفى والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل ليس فى صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزمت بالشروع فحصل بادائها
تفريغ الذمة واما عبادة الصبى ففى حكم المستثنى لما سيجى ذكره فى بحث العوارض فالكلام ههنا فى فعل المكلف لا غير
وفى المعاملات الاختصاصات اى الاعراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة فى البيع وملك المتعة
فى النكاح وملك المنفعة فى الاجارة والبينونة فى الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة
ترتب لزوم القضاء عليها فمرجع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوى ان وقع بحيث يوصل اليه
فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه من جهة خلل فى اركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة
والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا بخطاب الشارع وكذا
الكلام فى الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى
صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم يتعلق
شئ بشئ تعلقا زائدا على التعلق الذى لا بد منه فى كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم به وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة
بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع
لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالفعل يحكم بكونه موجلا اليه عند تحققها وغير موجل عند عدم تحققها بمنزلة
الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والفساد والبطلان معان متقابلة حاصلها ان الصحيح
ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا
باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا فى حق الحكم
والفاسد ما كان مشروعا فى نفسه فاتت المعنى من وجه الملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور
الانفصال فى الجملة والباطل ما كان فاتت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة
والدم او لانعدام اهلية المتصرف كبيع الصبى والمجنون وقد يطلق الباطل على الفاسد وعند الشافعى رحمه الله
الباطل والفاسد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه ونفيا واثباتا و
لقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم يكن مقابلة للفاسد بل اعم منه
لان الصلوة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغى ان يكون
صحيحا بل نافذا لترتب الاثر عليه ثم على ما ذكره النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق

بين الصحيح والنافذ فالفعل فرض اشارة الى ان المص بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذى
بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذى بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع
للفعل اولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرض والوجوب
والحرمة ونحوها ومعنى اولوية الفعل او الترك اولويته عند الشارع بالنص عليه او على دليله وفى اطلاق الاولوية
على ما هو لازم يمتنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك فى المباح استواؤهما
فى نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام فى متعلق الحكم الشرعى فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين
ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس فى هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت
يجوز ان يكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففى الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب
والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة
الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطى الثابتة بالطلاق قلت هى من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطى فعل
المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له ثم لا يخفى ان الحكم الاصلى اعنى الذى يبتنى على اعذار
العباد ايضا يتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالحكم الاصلى
فالفرض لازم علما اى يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعى حتى لو انكره قولا واعتقادا كان كافرا
والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظنى ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة
على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان ماولا لا يفسق ولا يضلل لان التاويل فى مظانه
من سيرة السلف والا فان كان مستحقا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن ماولا ولا مستحقا
يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا اشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للآيات و
الاحاديث الدالة على وعيد القضاة الا ان يعفو الله بفضله وكرمه او بتوبة العاصى وندمه للنصوص الدالة على
العفو والمغفرة ولانه حق الله فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهى مسئلة وجوب
الثواب والعقاب على الله تعالى والشافعى رحمه الله لم يفرق بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعى فى تفاوت مفهومى
الفرض والواجب فى اللغة ولا فى تفاوت ما ثبت بقطعى كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظنى كمحكم خبر الواحد فى الشرع
فان جاحد الاول كافر دون الثانى وتارك العمل بالاول ماولا فاسق دون الثانى وانما يزعم ان الفرض
والواجب لفظان مترادفان منقولان عن معناهما اللغوى الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا
سواء ثبت ذلك بدليل قطعى او ظنى وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان تفاوت بين الكتاب وخبر الواحد
يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض فى اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه
مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعى ساقطا علينا على
ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوى فلا نم امتناع ان يثبت كون الشئ مقدرا علينا بدليل ظنى وكونه

ساقطاً علينا بدليل قطعي الا ترى الى قولهم الفرض اي المفروض المقدر في المسح هو الربع وانما الخلاف في الوجوب
غة اللغم هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض
فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شايع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك
وليس فرضا عليا وكقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك والى هذا اشار لقوله وقد يطلق الواجب
عندنا على المحتم لاعم انما فلفظ الواجب نقع على ما هو فرض عملاً وعلما كقولهم الوتر واجب وعلى ظني هو في قوة الفرض
في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لم يكفر بجحوده بل بتركه سهوا وعمدا الا ان تاركه عمدا يفسق
وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن تجب سجدة السهو والسنة المطلقة كالاذان والوتر
من السنة كذا اعمل عند الشافعية بعضهم وكثير من اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنهم على سنة النبي صلعم وعند جمع من المتاخرين وهو
اختيار في الاسلام مطلق عليها وعلى غيرها ولا نعرف الى سنة النبي صلعم بدون قرينة بدليل قولهم سنة العرس والاكل
ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا ظهر الجواب عن قوله صلعم من سن سنة حسنة الحديث فان قوله من
سن قرينة صارفة عن التعميم بالنبي صلعم ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي
وكما خفاء في ان المجد عن القرآن نعرف الشرع الى سنة النبي صلعم للعرف الطارئ كالطاعة نعرف الى طاعة
الله تعالى ورسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة رحمه الله ان الوتر سنة وعليه عمل قولهم عبدان
اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اي واجب بالسنة والنفل شاب فاعلم اي يستحق الثواب ولا يلزم تاركه فعله
حكم النفل وبعضهم عرفه واورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث بايات في قراءة الصلوة فان كلا منهما
نفع فرضا ولا يلزم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحقيقها
كانت نفلا فانعقدت فرضا بعد التحقيق لدخولها بصفة تم فافترا واما تيسر كما انا فلم بعد الشروع يصير فرضا
حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره ابو اليسر والنفل دون سنن الزوايد لانها صارت سنة
مسلوكة في الدين وسيرة للنبي عليه خلافا للنفل والحاصل ان النفل لا يلزم بالشروع عندنا فمعنى قوله
نفع فرضا لو افسد يجب القضاء ولا يعاقب على تركه لانه حكم النفل التخير فيه فاذا شرع فهو مخير فما لم يات بما يسقط
النفل اذ النفل لا يتغلب فرضا وانما لا يكون اسقاطا لوجوب ذلك اذ النفل وهذا بيانه ح ابطال بعض
العنيفة واذا كان مخيرا فما لم يات بما يدل تركه تحقيقا بعد التخير وحينئذ يلزم بطلان المودى ضمنا وسقوطا لا فعلا
فلا يكون ابطالا له لخلوه عن الفعل لكن سعى زدعه فتفرد زرع الغير لزمانه لا يجعل ابطالا فما وجواب عن
التخيير النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه
بوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمودى فان قيل لم يطل هنا وانما يبطل
اذا ثبت الله امر مباح له هو ترك النفل قلنا سلمنا ان مضي الوقت يحصل به البطلان لكن لم قلت ان ترك
له فرد مأذون فيه ولا سلم ان بطلان ما اتى به من النفل انما حصل بفعله المنافي للعبادة اذ لم يوجد شيء

سواه خلاف فساد دع الغير فانه نضاف الى ذخاوه لا دخل له الى فعله الذي للعبد سلمنا ان الحرام الذي
اذا صاد عباده لله تعالى فحاله فحب صيانته كما ان النوم في وقت الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة المودى سوى لزوم
الباقي اذ لا صحة بدون الباقي كما ان اكمل عباده ولعدة بناءها تحتمل سقوط الثواب لا نيال صحة الاجزاء المتاخرة
وكونها عباده متوقعة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عباده فلو توقف شيء منها لزم الرد ولانا نقول بوجود
معنى بمنزلة المتضايفين كالابوة والبنوة متوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب متقدما فكذا هنا متوقف صحة
كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول تتعدد عباده لكونه متعلقا فصار بمنزلة
الايمان لكن فيه هذا الوصف متوقف على انعقاد الجزء الباقي عباده وانعقاد الجزء الباقي عباده متوقف على صحة
الجزء الاول لا على وصف كونه عباده فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المودى وكونه عباده لا صيرورته
عباده والموقوف على صحة المودى هو صيرورته الاجزاء الباقية عباده فلا رد وقد يقال بعد الشروع في الجزء الثاني
من الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف صحته والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص او الاجماع
الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان قيل فمن مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط
بناء المودى عباده قلنا الموت معنى لا مبطل فجعل العبادة كانها هذا القدر لقوله تمام عباده الحي للدليل الدال
على كونها عباده فان قيل هب ان صيانة المودى تنفي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه ينفي جواز ابطال
المودى فنعارضنا قالجواب ان الترجيح للمودى اولى من العكس اي صيانة المودى اولى من ابطاله احتياطا في باب
العبادة وهو منا لها عن البطلان وايضا المودى قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان مستند حتمي على قائم
سلم حقيقة وحكما وهو غير المودى الثالث ان المنذور قد صار لله تعالى فيجب لقوله الوفاء بكل ما
صار لله تعالى وهو المودى ثم انما يجب الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب احدى الامرين
وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فيجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل
لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى اولى والحرام قد يضاف الى الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة و
الدم ولحم الخنزير ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبني على حذف المضاف
اي تحريم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة الفعل على الحذف والمقصود الاظهر على التعيين للمحذوف
اذ الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن الام نكاحها
ومن الخمر شربها وذهب بعضهم الى ان حقيقة لوجهين احدهما ان مس الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم
البئر فمن حرمه الفعل كونه ممنوعا عنه ان المكلف منع عن اكله وبضعه ومس حرمة العين انها منتفع بها للعبد
فيما فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما نقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومس حرمة العين منع الشيء عن
الرجل بان نصب الماء مثلا وهو اولى وثانيهما ان مس حرمة العين خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار
محقق فيها فلا تكون مجازا وخروج العين عن ان تكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اولى والزم بحيث لا ينفي

اصال الفعل اصلا منع الفعل عنه واذ كان شيئا اقوى من غيره اذا كان مقصودا ولما لاح على هذا الكلام الرقعي
بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي الى كون الفعل منهيا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله
وكان مع ذلك اضاف الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنه جدا الحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير
سلك المص في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة
اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما لا يكون منشأ الحرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير
فانها ليست لعين ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم منهي لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكله
ماكله كحلاف فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله فمن الحرام لعينه
المحل اصلا والفعل تبعا بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل وقبح ثم صار الفعل منهيا ومحرما من
٣ اعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه بمنزلة صالح للفعل شرعا هي كانه الحرام نفسه ولا يكون
ذلك من اطلاق المحل وارادة الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن
صلاحية الفعل بخلاف الحرام فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال
فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه اذا قلنا حرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام
اما مجازا او على حذف المضاف كما في قوله تعالى واسئل القرية بحمل ما فيه على حذف المضاف اي اهل القرية وما روي
ان القرية مجاز عن ٣ اهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متغايران وذكره لا يراد ان المحل والحرمة صفتا فعلا لا
صفتا محل الفعل لكن مني ثبت المحل او الحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها سببه كما قال جرى النهر لانه سبب الجريان
وطريق الجري فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك
وهو في المحل اقرب بمعنى انه لا تعلق فاعله اصلا لكن يباح تركه اذ في تواب ومعنى الترك الى الحرمة انه
تعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كما ان الشفاعة تترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك
السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله صلعم من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد يواخذ
ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظني تعتده ما يلزم تركه ان ثبت ذلك
بدليل قطعي سمي حراما والا سمي مكروها كراهة التحريم كما ان ما يلزم ٣ الاسان به ان ثبت ذلك فيه بقطعي سمي فرضا
والا سمي واجبا واما الثاني من قسمي ما يعتبر فيه اولا المعاصد ٣ اخروية ثم رخصه وثوابها العزيمة فحرمة
اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي واباحتها للكره رخصة لانها غير اصلي بل مبني على اعذار العباد
فان قيل الرخصة قد تضمن الاباحة والندب والوجوب وهي اقسام الحكم ٣ اصلي فلم كونها حكما اصليا غير اصلي ولا
مجال للغاير ٣ اعتبار لان الرخصة ليست حكما اصليا لشيء من ٣ اعتبارات اجيب بانه لتخصيص الوجوب والحرمة وكونهما
بالكره حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه ما تفرد به المص وهو خلاف اصطلاح القوم
وانما وجه فيه لاخراج اللمم الحاصل واما كون الرخصة ما تعلق به معفو اخروي بمعنى انه يعتبر في كل شيء

ترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار

شيء منهوم اعتبارا اوليا فمطلقا يا لما مل في عبارات القوم في تغيرها في اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام
لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان المكلف عنه لما منع
طارئ في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة فمنع الحكم ابتداء او نسخا لتحريم او تخصيصا من نص محرم و
ذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على الاعذار العباد و
هو ما تسبيح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المواظبة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل و
ترك المواظبة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وعنه ابو اليسر ان الرخصة اسم لما عبر عن ٣ امور ٣ اصلي الى التكليف
ويسر فيها والتوسعة على اصحاب ٣ اعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد باكتساب الله به والرخصة ما وسع للمكلف فعله
لعذر مع قيام المحرم وهي قريب من جهة العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يتقبل ورود الرخصة
واما بعده فقد يكون العزيمة حراما كتحوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب على هذا لا يكون العزيمة قبل ورود
الرخصة مباحا ولا مكروها اما الاول فلانه لو كان مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا وهو لا يكون احدهما حكما اصليا
واقوى سببا على اعذار العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي لو كان حراما او كراهة لكان الطرف المقابل
له اعلى وجوبا او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد اذ المناسب للعذر هو الرخصة والتوسعة لا التضييق
فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم ٣ اصلي الذي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما يكون في مقابلة الرخصة فالحاصل
ان الطرف الذي تعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف ٢ الذي تعلق به الرخصة لا ما دونه لتكون مباحا
ولا مرجوحا لتكون حراما او مكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كما ذكره المص وفيه نظر اما اولا
فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا اذ العذر قد ينافي ٣ الايجاب
كالاكل لمن به عند خوف على نفسه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف ٢ الآخر وجوبا
او ندبا يجوز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام وبيانه عند ٣ الاكراه وكيف ما كان الرخصة تطلق
الشامل ولو سلم فلا نسلم ان الوجوب ٢ والندب لا تناسب ٣ البناء على ٣ الاعذار كوجوب اكل الميتة عند ٣ اضطرار ندب
افطار المريض عند بعض ٣ الامراض لا يقال العزيمة في جميع ذلك يرجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب
ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الرخص قد تكون هو الفعل كالصوم وقد تكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل
الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء كلمة الكفر واكل الميتة
ولا شك ان الحرمة لا الوجوب واستلزامه لوجوب الترك لا ينفي كون الحرمة والا لانتفى الحرمة من بين ٣ احكام والحق
ان العزيمة تشمل ٣ احكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم ٣ احكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل و
المباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم ٣ اصلي في النوع على ٣ اقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب
والسنة والنفل ونحوها اما ٣ اول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كالاصر في هذا التسمح مشعر بانحصار
صفة الرخصة في ٣ اباحة وبلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها نقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة ههنا

مجرد يجوز الفعل اعم من ان تكون بطريق التساوى او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة
والتحريم فى الرخصة اعم من ان تكون فى جانب الفعل او فى جانب الترك فيشمل الفرض والواجب وقوله من فرض
وواجب وسنة ونفل اعم من ان تكون ذلك فى طرف الفعل او فى طرف الترك ليشمل الحرام ولا تكون بين الكلامين منافاة
نعم يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة فى الفرض والواجب والحرام وهذا ينافى ما سبق من انها قد تكون سنة او
نفلا كما اذا كان الحكم الاصلى فى صلوة نفل او سنة كونها مندوبة ما عرض حالة لم يبق تلك الصلوة معها مندوبة
كما له الخوف مثلا فيكون تركها رخصة اى حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن الجواب عنه بان المراد بالحرمة ما هو
اعم من ان تكون بطريق اللزوم او الرجحان وحينئذ لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة
توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة فى شئ واحد اجيب بان معنى الاستباحة فى القسم الاول ان يعامل معاملة
المباح بترك المواخذة وترك المواخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفى عنه فان قيل المحرم قائم فى
القسمين جميعا فكيف اختص تأبد الحرمة فى الاول دون الثانى قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخى الحكم
عنها وقد ورد النص بذلك فيهما بخلاف اداء وجوب الامان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخى عقلا ولا
شرعا فيقوم الحرمة بتمامها وبدوام بدوامها لكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق
الروح اى بخروجه عن البدن حسبة اى طلبا للثواب فهى اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة
اولى لما فيه من رعاية حق الله صورة ومعنى بتعويض حق نفسه صورة ومعنى ولما روى ان مسيلمة الكذاب
اخذ رجلين من اصحاب النبى عليه السلم فقال لاحدهما ما تقول فى محمد فقال رسول الله قال فما تقول فى قال انت ايضا
فخلاه وقال للاخر ما تقول فى محمد قال رسول الله قال ما تقول فى قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه
فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلعم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثانى فقد صدع بالحق فهنيئا له
وكذا الامر بالمعروف تنبيه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كاجراء
كلمة الكفر او الى الترك كما فى الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح الترك
اذا خاف على نفسه لان حق الله ثم انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفى اكل مال الغير المحرم وهو
ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه من التعليل
به اشارة الى ان النص الدال على اولوية الاخذ بالعزيمة وان ورد فى العبادات وفيما يرجع الى امر الدين
لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليه لما فى ذلك من اظهار التصلب فى الدين ببذل نفسه فى الاجتناب عن
المحرمات ولذا قال محمد رحمه الله فيه كان ماجورا ان شاء الله ثم وكذا فى الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو
شهود الشهر من غير سفر ومرض فى توجه الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى
قتل كان اثما لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات والعزيمة اولى عند الشافعى
الى ما ذكره فخر الاسلام ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعى رحمه الله وقيده صاحب الكشاف باحد القولين والحق

ان الصوم افضل عنده قولا واحدا عند علماء المذهب حتى انه وقع فى منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو
للصوم فاعترضوا عليه بانه لا نطق يرد انه يدل على تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر وبه فالصوم من غير
اختلاف رواية بخلاف الفصل الاول اى الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن ماثوما
لان الفعل صدر من المكره الظالم والمكره فى العذر مندوب للعباد مستقيم على الطاعة فيوجر من الاصر
وهو الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه من الحراك جعلا مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس
فى صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كان فى شرائعهم من الاشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او
خطاء وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كان فى الشرائع السابقة من حيث انها كانت
واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما فى حقنا و
الحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى
كونه مجازا كاملا لا حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا فلم يبق واما الثانى فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى اخر الكلام
النوع الاخير فان العزيمة فيها بقيت مشروعة فى الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذى يخاف التلف فانه صار
غير مشروع فى حقه لا غير فمن حيث انه سقط كان مجازا فان قلت فى القسم الثانى ايضا سقط الحكم ايضا فينبغى
ان يكون مجازا قلت لا بل تراخى لعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب بمحل
الرخصة لانه لم يبق مشروعا فى الجملة بخلاف الفصل الثالث النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق
مشروعا اصلا فكان كاملا فى المجازية بعيدا عن الحقيقة كقول الراوى نهى النبى صلعم عن بيع ما ليس عند الانسان
ورخص فى السلم فمن حيث ان العينية مشروعة فى البيع فى الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة فان الاصل فى البيع ان
يلاقى عينا لتحقق القدرة على التسليم ولانه صلعم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالى بالكالى
فلما كان لكون السلم حكما غير اصلى لتحقق كونه رخصة وان لم يبق التعيين فى السلم مشروعا لانه انما يكون للتحرز
عن التعيين ولما للبائع فاء ومن عنده كشى الثمن وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حالة الاضطرار ان
كان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لانه حرام رخص فيه بمعنى ترك المواخذة ايضا كالجهة كما فى
اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما فى اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناولها حالة الاضطرار
لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل ويدل قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء
من الاثبات نفى يكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك ان قوله تعالى الا ما اضطررتم استثناء
واخراج عن الحكم الذى هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر فى حرم اى قد فصل لكم الاشياء التى حرمت
كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون منزعا على ان ما فى ما اضطررتم مصدرية وضمير العائد
الى ما حرم اى فصل عليكم فى جميع الاحوال الا فى حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم لكون
الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان الا بالنطق

ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من الزام
الغضب لحق الحرم معاشه اذ لا يفيد نفي الغضب على المكره لاعدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن
اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه اذ الله غفور رحيم شعر بان الحرمة باقية واذ المنفي هو الاثم والمؤاخذة
قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما تتم من تناول الضرورة الزائدة على ما يحصل به ابقاء المهجة لا يعرى على
المضطر غالبا فتدبر الا باحة واما في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اي القوة المميزة بين الاشياء الخفية والجلية
وكما سبق ذلك عند فوات النفس اي البنية لانسيابه لفوات الفاعل بها عند فواتها وانحلال تركيبها وان كانت النفس
الناطقة التي هي الروح باقية وذكر في الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تعرى خبث الميتة لقوله تعالى و
حرم عليهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس لم تنتف صيانة البعض لفوات الكل اذ في فوات الكل فوات
البعض وكان اراد بالنفس اولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح ونعوا بها مفارقة الروح
وانحلال التركيب البدني روى عن عمر رضي الله عنه الراوي هو علي بن ربيعة الوالبي قال سالت عمر ما بالنا نقصر
الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسالت رسول الله صلى الله تعالى ان
هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة
والثاني باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتدوا بها كما يقال فلان قبل الشرائع و
ذكر الامام الواحدي بهذا باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب فما اقصار الناس الصلوة
اليوم وانما قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكر
ذلك لرسول الله فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سؤال عمر رضي الله عنه وتعجبه واشكال

ما استدل

بما استدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما يحتاج لكون
العمل واقعا على خلاف ما فهمه واجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على اعتقاده استصحاب
وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من التعليق بالشرط ولا نحن ان نساق القصة شعر بانه كان مبنيا على
مفهوم الشرط والمصنف لم يرتض رأسا براس حيث جعل سؤال عمر رضي الله عنه دليلا على ان التعليق بالشرط
يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا على ذلك لفهمه فلم يسأله وهو ممنوع لجواز ان يكون
السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به ساق القصة وكذا استدلاله بالآية ايضا ضعيف
لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فائدة اخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما في هذه
الآية فان الغالب من احوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فان امنتم فكانوا يرون ان علتهم قبيحا فان الغالب
ان الامن انما يكون لعباد اذا علم به خيرا وذهب فخر الاسلام الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم للبيّن
وان لم يكن مدلول اللفظ وانما كان التعليق بالشرط نفوا وان في آية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة
وهو منتف عند عدم الخير في المكاتب في ام القصر المراد التقصير لاحوال كالاكتفاء في الغزاة والتعنيف التركيع
والسجود والاكتفاء بالايماء ولا نخ ضعف كيف والآية كالمجمعين على انه في قصر اركان الصلوة والتصدق بالا
بعمل الكيل اسقاط لا تحمل الرد احترز بقوله ما لا تحمل التكميل عن التصدق بالعين المحمل للتكميل وعن التصدق
بالدين على من عليه الدين لان الدين تحمل التكميل بحمل عليه الدين ولان الخيار انما ثبت للعبد اذا تضرر فيما
يرد عليه بخيار العيب اما دون بين الجمعة والظهر لان في كل منهما دفعا من وجه اما في الجمعة فباعتبار فضيلة
الوقتين واما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة السعي ولا يرد بخير من قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة مدخل
رمضان بين صوم النذر وبين صوم ثلاثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم النذر
فرض مقصود خالص عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة لان مضمنة معنى العقوبة والزجر فيقع
الفجر طلبا للارفق فالاول بين الفجرين الركعتين والاربع قبل الظهر وبعد العشاء لان السنن اخف عملا و
الاربع اكثر ثوابا بخلاف الظهر والاتمام فانهما متساويان الثواب الحاصل باداء الفرض والتم متعين للرفق
بالقافلة في الفجر وانما فقد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة الواجب
والاذكار كما اذا طول احدى الفجرين واكثر فيها الواجب والاذكار وكلامنا انما هو في اداء الفرض
على ما ذكرنا في باب القياس اشارة الى ان المراد بتاثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اما بحسب نوعه او
جنسه القريب الشيء لا فرد كما في العلل العقلية ولا نخ ان العلة في مثل هذه النعمان هو الانثواء
والمذكور في بيان الانحصار انما هو مجرد الضبط والا فالاولى ان يقال او اقل مما يدل على الجواز
العلق بوجب اخص مثل الماء نعم لتعلق النجاسة بعين الصلوة ثم بعد ما صار ركن الشيء بما هو داخل فيه لا يتغير
بما يقوم به الشيء لانه تغير بالاخص مع انه تصرف على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر للعرض

وقد شنيع بعضهم الناس وجه الشنيع بحسب الظاهر ظاهر لان قولنا ركن زايد بمنزله قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل فى الشئ ومعنى الزايد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصى انا لا نعنى بالزايد ما يكون خارجا عن الشئ بحيث لا ينفى الشئ بانتفايه بل نعنى به ما لا يكون منفى بانتفايه حكم ذلك الشئ فمعنى الركن الزايد الحر الذى اذا انتفى انتفى حكم المركب بما هو مركب باعتبار الشايع وذلك ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفى حكم المركب بانتفايه كان سبيلها سبيل الاوصاف الخارجة عن المركب فيسمى زايدا بهذا الاعتبار وهذا فد يكون باعتبار الكيف كالاقرار فى الايمان او باعتبار الكمية كالاعداد المركب منها ومن الاكثر حتى ان الاكثر حكم الكل واما جعل الاعلى داخلا فى الايمان كما نقل عن الشافعى فهو ليس من هذا القبيل لانه انما جعلها داخلة فى الايمان على وجه الكمال لا بنية حنث الايمان واما عند المحرله فهى داخلة فى حنث الايمان حتى ان الفاسق لا يكون مومنا فاذا قلت لمثيل فى ذلك بالانسان واعضايه ليس بيد بل ان المجموع المتخصص الذى يكون اليد جزءا منه لا نسلم انه ينتفى بانتفاء اليد بعينها ان ذلك الشخص كالميت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو عزمزاد التحقيق ان شيا من الاعضاء ليس جزءا من جنسه الانسان فلان المقصود بالتشبيه ان الراس مثلا جزء ينتفى بانتفايه حكم المركب من الحيوة والعلم والخطاب وكذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما تبعها عند فوات اليد مع ان حنثه المركب المتخصص ينتفى بانتفاء كل واحد من اجزايه وقد تقال فى توجيه الركن الزايد ان بعض الشرايط والامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق واعتبار فى الشرع بحيث ينزل جزءا له فحينيذ يكون مجازا فالحاصل ان لفظ الزايد او لفظ الركن مجاز اولا او فى كلام العوام

واما العلة فقد سبق ان العلة هى الخارج المؤثر بالجعل ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب اشتراك او تجوز على احدها فخر الاسلام حاول فى هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما تقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرها او الاسد الى السبع والشجاع وحاصل كلامهم اعنى فخر الاسلام وغيره ان حقيقة العلة بالاتفاق هى الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها فى الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثانى العلة معنى واضافة العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما فهم من قولنا قتل بالرمى وعفى بالشرى وهلك بالجرح وهو ظاهر وتقسيم العلة اسما بما يكون موضوعه فى الشرع لاجل الحكم ومشروعه انما يجعل فى العلل الشرعية كما فى قتل الرمى والجرح وتركه المصنف تبعا لاضافة تكونها بلا واسطة كما فهم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة فى ثبوت الواسطة فى الواقع فانه يقال هلك بالجرح وقتل بالرمى مع تخلل السرايط فيما بعد باعتبار حصول الامور المتخللة

اعنى العلة اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها بصير الاقسام سبعة كما انه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلاثة اقسامها اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلاثة انفسها لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم وبوجه اخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلاثة بسيطة فثلاثة والا فان تركب من اثنين فثلاثة ايضا وان تركب من ثلاثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هى العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التى تسمى بالسبب

الوصف الذى يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التى الى وحكما لا معنى ولما كانت العلة المشبه السبب داخلة فى الاقسام لا فرد مقابلا لها استطها المصنف عن درجة الاعتبار واورد الاقسام العلة حكما فقط ونبه فى اخر كلامه على ان المراد بالوصف الذى يشبه العلل هى العلة معنى فقط لانها جزء العلة المؤثر مع عدم اضافة الحكم اليه ولا تنبيه عليه وانما لم يعرض فخر الاسلام ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكرها فيما يتم به الشروط وهو الشرط الذى يشبه العلل هى مقارنة العلم الناصة المعلقة معلولها بالزمان ليلا يلزم التعليق واما فى العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب لمقارنة بالزمان اذ لو جاز التعليق لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينيذ يبطل غرض الشايع من وضع العلل للاحكام وقد يتمسك فى ذلك بان الاصل ايقاع الشرع والعمل بالتعليق ضعيف وفرق بعض المشايخ كالشيخ ابى محمد بين الفعل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز فى الشرعية تاخر الحكم عنها وظاهر عبارة فخر الاسلام من ابى اليسر وفخر الاسلام يدل على انه عند القايلين بعدم المقارنة ان يجعل الحكم العلم بفعلها وقد ذكر ابو اليسر قال بعض الفقهاء حكم العلة ثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشايخنا من قال ومن صفة العلة بعدمها على الحكم والحكم بعقبها ولا تقارنها خلافا لاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابى اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالفرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم عدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بازمنة بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل عقيبها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك فى العلل الشرعية لانها فى معنى المزلة باعيان بدليل قبولها النسخ بعد ارتفع متطاولة كنسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقولهم العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعد به زمانيه فهو ممنوع بل عين النزاع وان اراد بعد به ذاتيه فهو لا توجب ما هو المعلول عن العلة ما خوذا ما نا على ما هو المدعى ولو سلم فجواز اشتراط الاتصال بحكم الشرع مما لا يجوز التاخر زمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكر فى مسالة الاستطاعة فدليلهم منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا حفاء فى بطلانه فانها كلمات لا وجود لها دون محلها حال قيام عرف افراد النسخ انما يرد على الحكم دون العلة ولو سلم فالحكم بقايها ضرورى يندفع بحاجة الى النسخ فلا يثبت حق غير الناسخ كالمعلق بالشرط على ما ياتى فى اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ليس بانشاء للطلاق السابق ومضاف اليه فكون علة له اسما لكنه ليس بموثر فى وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما على ما ذكرنا فى اخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشايع جوزه للضرورة وهى تندفع بخروجه عن الحكم دون السبب الذى هو المتروط افان قيل فيلزم القول بتخصص العلة اذ نفى الحكم عنها لما نعه مثلنا الخلاف فى تخصيص العلل انما هو فى الاوصاف الموثرة فى الاحكام لا فى العلل التى هى احكام شرعية كالعقود والفسوخ فالجواب ان الخلاف انما هو فى العلة المتنبعة اعنى العلة اسما ومعنى وحكما وليس كذلك لانه لا وجود للراجى

لا نزاع فى عدم العلة على المعلول بعد احتياجه اليها وبسبب التعلق بالعلة وبالذات وحال فى مقارنة مع

وهى دليل ان البيع على جواز الفاسخة الشرعية

هذا مبنى على ان العلل من صنع العقود والاحكام بنفس العقود والارتباطات والتصرفات الشرعية وقوله ولو سلم على ان العلل نفس العقود

فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع ودلالة كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى تتراخى عنها حكمها كما في
السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف اذ البيع بالخيار علة لا سبب وذلك
انه اذا زال المانع بان يأذن المالك في بيع الفضولي او يمضي مدة الخيار او يخير من له الخيار في بيع
الخيار يثبت الملك مستندا الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملكه المشتري بزوائده
المتصلة والمنفصلة لان المنفعة معدومة فان قلت لم لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى
ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت
كالثمن والمثمن لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب وهذا استدراك من كونها علة والمصنف بين
مشابهة العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود
العلة كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة رمضان
بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكانه ليس
هناك تخلل زمان واما فخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا جدد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى
الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليها الحكم اذ الوصف تابع
فلا ينعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول
الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون العلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال ان ما ذكره
فخر الاسلام في الرمي من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب يدل على ان معنى شبه الاسباب على تراخي الحكم
لانا نقول لما ذكر في جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة شبه الاسباب اختصر
الكلام ههنا ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى الوساطة المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء و
الوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة شبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضي الى
الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض
والا فهو علة شبه الاسباب وذلك بان يكون الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او يكون علة حقيقية
غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضي في الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلام المص يدل على ان كون الاجارة
متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة
رمضان وان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال اجرتك الدار من هذه
الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا يشبه الاسباب والذي ذهب
اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة اي الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك او لا وتحقيقه
ان الاجارة وان صحت في الحال اقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان
وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة لتقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة

عقود متفرقة تتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وكذا كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل
مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فشبه
الاسباب لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلذا يقتصر وقوع
الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق
الاضافة والتأثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم تراخى الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه
مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله صلعم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة شبه الاسباب
لانها ليست مما تقارنها الحكم من غير تراخ حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن اي
الحكم متراخيا اليه اي الى وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس ايضا سببا حقيقيا لان
ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي لا مجرد
وصف النماء فانه قائم المال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان
سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة بمنزلة شرى القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب
وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو الدور والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمي هو
حولان الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير الاسعار ونحو ذلك و
هذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذي تراخى
اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه سببه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء
الذي هو بالحقيقة فضل على المعنى توجب مواساة الفقير بمنزلة اصل المعنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا
له لم يجعل جزء علة بل جعل شبه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى صار تعجيل الزكوة قبل الحول اذا تقرر هذا
فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلية المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير
فسرقه فان الدلالة سبب حقيقي لا شبه العلة اصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان
توسط حقيقة العلة المستقلة توجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة توجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو
كان النماء شيئا مستقلا الى آخره وانما قال شيئا مستقلا اي غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم
كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلية في الملك لا توجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا تبين
ان ما سبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة
ما يكون مستقلة بنفسها وبهذا اندفع ما قيل انه لما انتفى من النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما
انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالمال الى آخره وههنا
بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما سيجيء فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز
عنه بالشرطية الثالثة اعني قوله ولو كان متراخيا الى شيء حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يوجب

اذ المراد بقوله لكن النماء ليس
بعلة حقيقية هو انه ليس بعلة مستقلة كما
يدل عليه كلامه وذلك لا يستلزم عدم كون
النصاب علة العلة فلا بد من نفيه بما ذكره

حصوله بالمال لا تيال انما نفي ذلك لانه على كونه علة العلة لم يكن مما تراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لاحكما
على ما هو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان تكون في الوسايط امتدادا كما في الرمي
والهلاك وعبارة فخر الاسلام في هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب الا ترى انه انما تراخى الى مالين
بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان شبه السببية في النصاب بوجهين احدهما تراخى الحكم عنه الى مالين
حاصلا به وهذا اوجب تاكيد الاتصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبهة العلة فتوجب
في النصاب شبهة السببية على ما مر وغير المصنف هذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخي الى مالين بحادث به لا توجب
شبهة الاسباب كالبيع بالخيار موقوف فيه وجوابه ان المراد التراخي الى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخي انما هو
الى مجرد زوال المانع كما الى الوصف فاندفع قول المصنف الشرطية الباقية والباقية لكن النماء ليس بعلة حقيقة
والا لاتجب حصوله بالمال في المؤجر وهو لا توجب في اللازم لجواز كونه اعم فلت من الطرفين في الشرطيين بلازم ساو
على ما لا نحن فيه كل فيهما توجب ٢ لاخ ٢ يعني لكون النصاب هو العلة من غير ان تكون النماء جزء
في العلة مع ٢ اداء قبل تمام الحول ولكونه علة شبهة بالاسباب لم يتبين كون المؤدى زكوة له بعد تمام الحول لجواز
وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فحينئذ صار المؤدى زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا
ما قال ان ٢ اداء بعد ٢ كامل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف الى اول الحول يستند الوجوب الى ما قبل
٢ اداء وكذا مرض الموت يعني ان ٢ مود المذكوره علة اسما ومعنى لوجود ٢ اضافة والتاثير لا حكما لتحقق
التراخي فيفرض الموت علة للحجر عن التبرع بما تعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة وكذا كل وتراخي
الحكم الى وصف اتصاله بالموت الجزء علة للهلاك وتراخي الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت وتراخي الى
نفوذ السهم في الرمي وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند الى حنيفة رحمه الله اذا
رجع المزكون وقالوا تعمدنا بالكذب فضمنوا الدية خلافا لهما ولما كانت هذه ٢ امثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى
الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك وهو للعتق فالعلة في جميع ذلك شبه ٢ اسباب من جهة
تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شرى القريب فانه لا تخلل به
التراخي تشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة ساقط لهذا لم يصرح فخر الاسلام فيه بانه علة اسما ومعنى حكما كالقتل
بالمثقل وذهب الجص الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل هو قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود ٢ اضافة والتاثير
والمباشرة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى وحكما وبين العلة التي شبهة ٢ اسباب
عموم من وجه تصدقهما معاني ٢ امثلة السابقة وصدق ٢ اول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل
شرى القريب واما ما له شبهة العلة ما سوى القسم الرابع لكونه عطفا على واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى
لوجود التاثير لجزء العلة لا اسما لعدم ٢ اضافة اليه وحكما لعدم الترتب عليه اذ المراد بهو الجزء الاخير او اول
الجزئين الغير المؤثرين كالقدر والجنس وهو عند ٢ امام السرخسي سبب محض كما ذا حفر بئرا في طريق فتلف الى المتعدي

ولا ما تبر ما لم يفهم اليه الجزء الخلاف وذهب محمد ٢ اسلام الى انه وصف له شبه العلة تماما موثر والسبب المحض غير
موثر وهذا مخالف ما نقل عنهم من ان ما تاثيره في اجراء العلة في اجراء المعلول وانما الموثر هو تمام العلة في تمام
المعلول فعلى ما ذكر هنا لما كان علة الترابط هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبه العلة فتشبث
ربوا النسيئة به شبهة الفضل لما في القدر من المزية فلا يجوز ان يسلم خطر في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل
فانه اقوى الجزئين فلا تشبث شبهة العلة بل يقوم تقوم على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو
قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد واما معنى وحكما فيما اذا كان علة ذات وصفين
موثرين متباينين في الوجود والمضاف وجود اعلة معنى وحكما لوجود التاثير و ٢ اتصال بها اسما لعدم ٢ اضافة اليه
بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة بين الملك فان لكل منهما نوع تاثير في العتق لان لكل
منهما اثرا في ايجاب الصلات ولهذا يجب صلة القرابات وتنفق العبيد الا ان للاخير ترجيحا بوجود الحكم عنده فيجعل
علة معنى وحكما ونصير ٢ اول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا لشبه العلة وفي كون الملك علة معنى وحكما
نظر اما اسما فلان اضافة الحكم الى الملك وبنوته به امر ظاهر شايع في عبارة العوام ولفظ المصنف صريح فيه فكيف
لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء
الاخير كالمن لا خير في اتلاف السفينة والقدح لا خير في السكر وذكر في التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير
اذا لم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كانه العلة فتكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة لا تكون علة اسما كما لم يقل
به احد بل الحق ان يقال انه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به ٢ امام السرخسي وغيره والملك لم يوضع
لشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة كشرى القريب حتى يجب به الكفارة عند الشراء فان قلت
الجزء الاخير هو الملك دون الشرى فكيف يضاف هذا التوجيه قلت الشرى علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم
غير مضاف ههنا فالنية عند الشرى نية عند ايجاد العلة التام للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول
وتفرع على اشترى رجلان قريبا هما لاحدهما فان اشترى ٢ اجنبي شقصا من القريب بعده من القريب
نصيب ٢ اجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب او معسرا لانه افسد على ٢ اجنبي نصيبه بما هو علة وهو
الشرى وان اشتراه معا فعند ابي يوسف ومحمد ايضا نصفه لما مر سواء علم ٢ اجنبي او لم يعلم لانه
من جهته وعند ابي حنيفة هو لا يضمن لان ٢ اجنبي رضي بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا له في الشرى
سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه نقص منه بخلاف ما اذا اشترى ٢ اجنبي نصيبه
اولا فانه لا رضى منه بالفساد فان قيل لم لا يجعل الرضى في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو
لا يشهد الا مع العلم بها اجيب بان الرضى امر باطن فاقيم الحكم مع السبب الظاهر الذي هو
٢ شراء وما شرع الشرى وايضا لما لم يعتبر جهله وجعل في حكم العدم صار كان العلم حاصل وفي
قوله وكما لا يعتبر جهله اشارة الى هذا وان باع القرابة يعني اذا وجد ما عبدا مجهول النسب فادعى

احدها انه قد يتم الحدّ كما ان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضف بالاتلاف لان الملك بالارث ليس من صنعه ويمكن ان يعود ما في القرابة في الثاني ايضا ما ان اشرنا عبدا وادعى احدهما انه ابنه ولم يخف حكمه او بافاهم الدليل السبب الداعي هو الذي يفضي الي الشيء في الوجود فلا بد من ان شعوره والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء قد يكون منافيا في الوجود كالاخبار عن الحبة وتقسم على المجلس كما ان تعليق الطلاق مما لا تطلع عليه الا باخبارها فانزله بخبرها وهو مقسم على المجلس والطهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع مزولا انه قد يحتاج اليه عند الجور عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا تو قف عليه فاقيم دليلها وهو زمان يتجرد فيه الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة يسرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه واستحدث الملك يعني ان الموثر في وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطي ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها اي الفضاء الغير الا انه امر خفي فاقيم دليله وهو استحداث ملك الوطي لملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك من استحدث منه وتلقي من جهته وملكه تملك من الوطي المودي الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطي والملك ممكن منه مودع الدواعي وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطي العالم والملك يمكن من وطي المشتري والاظهر ما في الكتاب ان علة الاستبراء صيانة الامن الاختلاط بما قد وجد واستحداث ملك الوطي لملك اليمين سبب مودي اليه فان هذه الاستحداث يتبع من غير استبراء يلزم من العالم ومن غير ظهور براءة رحمها من ماء ملوكها الوطي الثاني يفضي الملك لا دي الى الخلط فكان الاطلاق ونفس سببا مودبا الله فظهر انه دليل باعتبار سببه باعتبار ولذا سماه الامام السرخسي السبب الظاهر الدليل على العلة كما في تحريم الدواعي اي دواعي النكاح من المس والتقبيل والنظر الى ما هو حيث اقيمت مقام الزنى في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاشتهاء وان مقام الوطي في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الروجة او الامة يعني ان اللوم وان لم يعرجوا بالعلم يعني فقط الا ان التسليم العقلي يقتضيها والاحكام تدل على ثبوتها اما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع ما يتراخى في الجملة فتكون علة مع وجود الباقي لا اما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فما لا شبهة العلة وهو الجزء الاخير من العلة تكون هذا القسم بعينه واما الثاني فلانه لا مع للعلة حكما فقط الا ما توقف الحكم عليه وتتعلق به من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير مثل السبب الداعي الى الحكم وان كان بحيث يتعلق به الحكم تكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي فكيف لجزئه وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار

فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فتصل الحكم من غير اضافة ولا تاثير فتكون علة حكما فقط واما السبب هو لغة ما يتصل به الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا او يعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات اذ الحدّ الواحد قسم تحت الدوائر لذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب فيه شبه العلة كوقوف الدابة لما تلف بها وسبب مجازي كالعين وسبب في معنى العلة كالطلاق المعلق بالشرط وما رأى المصنف ان الرابع بعينه هو السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام وان عدّ المجازي من الاقسام ليس بمستحسن فالسبب الذي ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمي الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اي مما يطلق عليه اسم السبب ولم تعرض للسبب الذي ليس فيه شبه العلل فاعلم ان تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعني ان السبب ينقسم الى الحكم وطريق الله لا موثر فيه فلا بد للحكم من علة موثرة فيه موضوعة لها والسبب اما ان يضاف اليه العلة او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يوثر فيه وانما هو طريق للوصول الى العلة هو وطي الدابة بقوائمها ذلك الشيء وهو مضاف الى السوق وحادث به فتكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل الحمل لما فيما يرجع الى اجراء المباشر فوجب على السائق الدية لا الجزاء عن البراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة توجب القصاص فانها لم توضع له ولم توثر فيه وانما هي طريق اليه والعلم ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشر للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان مباشر الفاعل مضاف اليه الشهادة حادثة بها من وجه انه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة فيصلح لايجاب فان الحمل دون حرا المباشر فوجب على الشاهد اذا رجعا لانه لا القصاص لانه دون المباشر ولا مباشر من الشاهد لان شهادتهما صارت فعل اي موديه اليه بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي القصاص على العفو وعند الشافعي لو اوجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم انهم لم يخبروا عليهم انه تعمل شهادتهم لانه جعل السبب القوي الموكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشر في ايجاب القصاص بخلاف الرمي وجوابه ان بين القصاص وما تحمله بين المباشر والتسبيب وان قوي وتاكد والباقي السبب الحقيقي باذ تتوسط بينه وبين الحكم علة من فعل اختياري غير مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقته ولا يكون في ذلك موجبا لكون العلة فعلا اختياريا كما في مسئلة الشاهد بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشرح فالسبب سبب حقيقي لم نجد موقعه على حال يعني بخلاف ما اذا زوجها يعني لو زوج المراة وكيلها او وليها على شرط ايها حره فاذا هي امة ضمن الوكيل او الولي للمزوج قيمة الولد لان المزوج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فتكون المزوجة صاحبة العلة رابطا للاستيلاد مبنيا على الزوج المشروط بالحرية وصفا لازما له فيصير وصف الحرية بمنزلة العلم كالمزوج فتكون الشارط صاحب علة ازاله الملك سبب للضمان اي ازاله المحرم الامن الملزم بعد الاحرام اذا تورث حالة كونه محرما علة للضمان وموجبة فلو لم يكن الزال محرما حين فعل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة

الدلالة الا علام اي احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون الدليل عالما بكذا الصيد وان لا يكذب الدال ودلك
وصيد الحرم اي بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لانه دلالة سبب محض لان
كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه اتلافا له بل هو موجب للضمان بل هو محفوظا
بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى آمنا لشيء مدة بقاء الدنيا فتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة
والموقوفة ولهذا يكون ضمان المحرم ضمان الجناية بتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم
على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بالدلالة على ما قالوا فان ملك الصحابة الى السلطان الظالم سبب
محض وقد وجب الضمان على الساعي دلك مسلما اجتهاديا فتواريا فلم ير الناس اشتهارا لعليه السعاة
فوجاء به من الوجي وهو الضرب باليد او الكبن كالتطليق اي كالتنجيز الدال على تعليق الطلاق او العتاق
او الذبح فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما سرت عليها من الحرام وهو وقوع الطلاق او العتاق
ولزوم المذبوح به لا قضاياها الا في الجملة لا اسباب حقيقة اذ ربما يضاف اليه بان لا تقع المعلق عليه فتقوله للحرام
حال من التعليق وما عطف عليه اي كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للحرام ولو كان معلقا بقوله ما هو سبب على
ما زعم المصنف لكان اللغو ومنه ما هو سبب مجازا للحرام كالطلاق المعلق ونحوه وكاليمين للكفارة وفساد وانما
لم يسمه هذه الصيغ مجازا انما هي قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فيقع بكل الثلاث عاجلا
حقيقة لتأثيرها في وقوع الاجزاء مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للكل وذلك ان الشرط كان
مانعا للعلة من الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقة بمنزلة الثلاث المنجزة وهذا بخلاف ما اذا
قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان عليه الكفارة لا يصير هذا اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يقع الا
الكفارة وانما يضاف اليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة لثبوته وانما علة الكفارة هي
الحنث لانه الموثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان قلت فدا عرفت حقيقة السبب الاقضاء وعدم التأثير
فكان هذا القسم جعل مجازا لعدم الاقضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التأثير
قلت نعم لما ان عدم التأثير لما كان متراخيا وكان حقيقة السبب العلة ما تكون طريقا الى الشيء موصلة
اليه خصوا هذا القسم الذي ينبغي فيه الاتصال والاقضاء باسم المجاز وتنبهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا
السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوي ايضا فحصوه
باسم المجاز والعلاقة ان تؤول الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر
لانه في المال لا يصير سببا حقيقيا بل على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة
هي المشابهة السبب من جهة ان له نوع اقضاء الى الحكم في الجملة ولو بعارض ثم عندنا لهذا المجاز اي
للمعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا شبه الحقيقة اي جريه كونه على حقيقة من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز محض
وهذا الخلاف تظهر ثمرته فيما لو ابطل بحنث الطلاق المعلق ونحوه وذكر في الكتاب استدلال زفر على عدم ثبات الاول ولا

رد ليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر اما الاول فلانا اما وجه استدلاله فهو ان المنجز وجودا لكل حال وجد
الشرط بان التعليق لا ينسب الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان يقول ان تزوجتك فانت طالق بل
يضاف اليه حال وجود الشرط لتظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلته فلا
بد ان يكون غالب الوجود او متحققا عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك لتمام الملك حال وجود
الشرط فان علقه بالملك كما اذا تزوجك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر وظهر فائدة اليمين
بخلاف ما اذا علقه بغير الملك كدخول الدار مثلا وجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق
فالشرط الملك حال التعليق لترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه
بخلاف فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيقع التعليق وبعد الكلام فيما و بعد صحة التعليق بناء على سبب دليل
وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك ما دون الطلاق ما دون الطلاق لا يبطل التعليق بناء على احتمال
وجوده عند وجود الشرط انفاذا فكذا لا يبطل بزوال المحل بان تطلقها الثلاث بناء على هذا الاحتمال انفاذا
الحاصل انه لا شرط في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال لمطلقة الثلاث ان تزوجتك فانت طالق حتى
لو تزوجها بعد الزوج الثاني تقع الطلاق فلان لا شرط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من
الابتداء واما دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق بتقريره ان اليمين سواء كان بالله او لغيره انما شرع للبر
بتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتعويته حانثا على حانث بتقضه فلا بد من ان تكون اليمين بحيث يتوهم
بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق ونحوه كما ان اليمين بالله تصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو
المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان الجزاء شبيه البقوت الحال قبل فوات
البر والضمان شبيه البقوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب
شبه بالحال القيم قبل الفوات حتى يبرأ عن الفعله والعين والكفالة حالة قيام العين المغصوب في يد الغاصب
جاز ان لا يصح هذه الاحكام قبل الغصب لان البقوت التعليق وانما وجب لخوف لزوم الجزاء والواجب يختلف فيكون
بالنظر وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند
عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود لسببه ليكون السبب باقيا على قدر السبب هذا
معنى شبه البقوت الحال وكما لا بد لتحقيق الشيء من المحل كذلك لا بد منه لشبهه ولهذا لا يشترط بشبهه النكاح في غير النساء
وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول المانع وهو شيء ذلك في غير المحل فيبطل التعليق بزوال المحل
بان يطلقها ملاقا لفوات محل الجزاء كما يبطله بطلاق محل الشرط بان يجعل المراد جنسا ولا يبطله بزوال الملك
بان يطلقها ما دون الثلاث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا
كان المحل ثلاثا فان ما لا بد يحتمل البطلان والملك لم تقم دليل على انه لا بد منه في الابتداء لتحقق بقوله
البطلان واما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده حينئذ فلاجهة للبطلان وفي الطريقة البرغرية

انه اذا لم تشرط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط الحال في تحليل الطلاق يثبت لتحليل النكاح وهي تفتقر الى بقاء الملك فحاصل هذا القول ان المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فتبطل بفواتها بالتطليقات الثلث واما ما ذكره المصنف من ان طلقات هذا الملك متعلق الجزاء فيبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق الخصم للاصحاب بهذه المسئلة وهو ان هذا اليمين انما يقع باعتبار الملك القائم وليس فيه الا ثلاث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فتبطل اليمين كما اذا اضاف الشرط بان جعل الزمان بستانا او حائطا اذ اليمين لا تنعقد الا بالشرط والجزاء بل انعقادها الى الجزاء اكثر لانها به تعرف كيمين الطلاق واليمين الحناف ونوقض هذا الطريق بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج اخر ووقع الشرط فانه يقع الثلاث عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فلو تعين طلقات هذا الملك لم تقع الا واحدة فانها البائنة فقط ولهذا صح تسمية ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله سلما بان بطلان التعليق بانعدام المحل سلما بان المعلق بالشرط تطلقات ذلك العقد واما الجواب عن استدلال فهو انا انما اشرط في التعليق بغير السبب شبهة الخلف في السبب ليلزم من ثبوت السبب للجزاء في الحال فيلزم اشراط المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط حكما لاستصحاب فنحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا حاجة الى ذلك في التعليق بالزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق فضرورة ان الشرط انما يمين كعقد الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة والاكتفى ان هذا الجواب مستغنى عما ذكره المصنف من ان الشرط فيه اي في هذا التعليق يمنع العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة وانما هو جواب اخر تقريره ان الشرط سنا اعني في صوره التعليق بالزوج يمنع العلة كما ان ملك الطلاق انما ينعقد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه لم شبهة ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا اثبتنا له اعتبار الشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشيء لا تثبت حتما لا تثبت حقيقة كشبهة النكاح في غير النساء وانما لم يبطل الطلقات الثلاث تعليق الطهارة لان محل حكم الطهارة هو الرجل لان عمله المنع عن الوطي وذلك في الرجل وهو قائم لم يتحدد ولان عمله ليس في ابطال محل الحلف حتى تنعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطي الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلاث فتثبت الطهارة لما ان ابتداء الطهارة لا تضاف الى غير الملك لان معناه شبهة الحلف بالموهمة اعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا في مباحث اقسام الحكم بابا لبيان اسباب الشرايع اي الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف لما ضبط ما تعرف من المباحث المتعلقة بالعلم والسبب والشرط وبحوذلك اورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدره بكلام اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما يزعم بعضهم من انه لا يجدي بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى مرتجا او دلالة نصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرايع اجماعا فلو انتفت

الى اسباب اخر لزم تواردة العلل المستقلة على معلول واحد وانها لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما كانت احكاما عنها ولم تتوقف على ايجاب الله تعالى وانكر ذلك بعضهم في العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها ترتب على افعال العباد فيجوز ان تضاف الاموال ونسليم النفي للعقوبة الى الاسباب ونقل الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام في ان شارع الشرايع هو الله تعالى وحده وانما المتفرد باحكام الاحكام انما نصيف ذلك الى ما هو سبب الظاهر بجعل الله تعالى وبجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد لتتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات لا مؤثرات وبعضهم ذلك فترتيب النفي والاجاع كما يسمى الملك والفعل تصرفا والزنا للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا اشار بقوله سببا ظاهرا ترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر

فسبب الايمان بالله اي التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي حدوث العالم علما على وجود الصانع به تعلم ذلك والاعتقاد في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى ترتب الى سبب ظاهر نصبه الله تعالى على العباد قطعا لحجج المعاندين والزاما لهم ليلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك ان حدوث العالم دليل على ان له محدثا صانعا مدبرا عالما قادرا قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينفي عن صانع العالم النقائص وسلب جميع الصفات لما يقال لو كان السبب هو الحدوث الزماني على ما فرض لما كان الفاعل مؤثرا لتقدم العالم بالزمان وهو محال بالذات لان معنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائمين لوجود الايمان بالله تعالى فنقول من جملة الايمان بالله الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره واثر المختار لا يكون الا حادثا وهم يقولون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب ما نظر الى كل احد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما اشير اليه فنقول نستدل عليهم اولا بنا في الافاق وفي انفسهم لانه لا استدلال بالافاق والانفس هو اسد المراتب وسوحا واكثرها وقوعا واثبتها دواما اذ كل احد يشاهد ذلك في السموات والارض فكان مما يعد املا وما كل من هو من اهل الايمان فلزم ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الافاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتامل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه بعا تلا يوثر فلو افتقر صحته لم تكن الا بحجر شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا بل هو غير محتاج الى الايمان لعدم التكليف الحجزي الخطاب فسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يوثر الكفر على السكوت عن كلمة الايمان قال ابو اليسر وجوب الاداء موقوف على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في سائر الجهل ولم يبلغه الدعوة فمات لم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ في وجوب الاداء بالخطاب لم يبلغه وعند الاخرين لم يكن معذورا لسلمان وجوب الاداء انما شرط فيه الخطاب اذا كان

في حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما بني صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المؤدي كما في جمعة
المسافر وللصلوة اي سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في الفصل المقصود لبيان ان المامور
به نوعان مطلق وموقت وللزكوة اي سبب الوجوب للزكوة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك
المال لاضافتها اليه مثل قوله صلعم هاتوا ربع عشور اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد
واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون
بالنماء لينصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء فصار النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا
للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تاثير في
النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده تجدد
للنماء وتجدد النماء تجدد للمال الذي هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء
فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط وللصوم اتفق المتاخرون على ان سبب وجوب
صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر
اعني الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك بالايام والليالي جميعا ولهذا
لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم
يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون
وهو المختار عند المصنف الى ان كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك
اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة يختص بشرائط وجوده منفرد بالانتقاض بطريان نواقضه فيتعلق بسبب على
حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعض الشهر فقد مر بيانه في باب الامر وعن اما لانتزاع
الحكم يعني ان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء
فهي بحكم الاستواء اما ان يكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او يكون
للدلالة على ان ما وجب على محل قد اداه عنه غيره فانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل
الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف
ضرورة دخولهم فيمن يمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل
القربة والفقير فمن يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عليه اذ لا خراج على الكافر وذكر في الاسرار ما
يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة انها عليه كالصفقة والمولى
ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما ملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد و
على اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وكذا يقول في الصبي
والكافر بخلاف تضاعف الوجوب فامر امر حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ كذا قيل وليس

بسديد لان مراد السائل بالاستعارة انه كما جازت الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير
السبب بناء على انه شبه السبب في احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد في الشرع كحجة الاسلام
وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الا ان يجعل تضاعفا للسبب كالحول على ما مر
واما تكرر الواجب بتكرر الوقت فيتكرر بتكرر السبب ايضا لان السبب هو الراس بصفة المؤنة والمؤنة يتكرر وجوبها
بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم النظر وقت الحاجة فتجدده تجدد للحاجة فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع
ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية النظر هو الاضافة فقط ودليل سببية الراس هو الاضافة
وغيرها فصرح بانه ترجيح بالقوة وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الراس لان تعلق الحكم بوصف المؤثر في قوله
صلعم ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن راس بل عليه كما في
العبيد والبهائم ففيه تنبيه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية وللحج اي سبب الوجوب للحج هو البيت
بدليل الاضافة لا الوقت او الاستطاعة اذ لا اضافة اليه ولا تكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في
النفل بل الوقت شرط لجواز الاداء او الاستطاعة للوجوب اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة
وللعشر يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقي والخراج بالنماء
التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج
مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري فقوله بحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض
في لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها
فيجب عمارتها وما يخرج منها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن
الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم تستنزل النصر على الاعداء وتستمطر في السنة الشهباء فيكون النفقة
على الفريقين نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعني الخارج
من الارض قليلا من كثير بمنزلة الزكوة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لما في الاشتغال
بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنو
من راس الخطيئات وهذا يصلح سببا للذلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية ولا خفاء في ان الارض اصل و
النماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتباينان
باعتبار الوصف ولا يجتمعان في سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي رحمه الله يجب العشر من الارض
الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من
الارض وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي
اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا مشعر بالسببية واضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها
بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث بوجوب الطهارة لان العرض

شرطه

من الطهارة ان تكون الموقوف بين يدي الرب بعد الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وكل بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كان له ان يتوضأ قبل الصلوة واستدام الى الوقت جاز ان يصلي بها لان المعنى في الشرط هو الوجود قصدا ولم تقصد وليس الحدث سببا لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلائمه والحدث مزيل الطهارة ومنافيها وقد كان بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يقتضي الدلالة فان قال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلوة مشروطة بالطهارة فمتى عدمنا فلو كانت سببا للطهارة لتعدمت عليها وهذا محال سلمنا انه يجب عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالكل انما يوجد بوجود كل جزء من اجزائه وعن الثاني بان المشروط هو نفس الصلوة ومشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو ادائه الصلوة لانها والسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمنعدم غير منافٍ وللحدود والعقوبات يريدان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنى والسرقة والقذف واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة مثلا الفطر في رمضان من حيث انه يلائم فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهارة والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهتين من الحظر والاباحة بخلاف قتل الحربي والزنا فانه يلائمها محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين مع انها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب المحض هو الحنث واليمين سبب مجازا قلنا بنى الكلام ههنا على السببية الحقيقية سلمنا ظهور اشعار ما ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لا ضافتها اليها الا انها سبب لنفسه كونها محظورة سلمنا انها دائرة بين الحظر والاباحة لا نسلم ان الواجب باليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر لبر كانه لم يحنث فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين واذا انعدم بعد الحنث صح اصل اعني البر لكنها قائمة في حق الخلف فلا يثبت الا اصل والخلف واحد

ولشرعية المعاملات يعني ان ارادة الله تعالى مع بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحوهما لكل واحد بعينه اذ لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط احتياجه لمنافع لا يتوصل الى امور صناعية من الغذاء واللباس والمكن وكل منفرد لا يقوم بها فاحتاج الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم تكامل للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام المصالح وكل واحد منهم محتاج الى اصول كلية مودعة من عند الشارع يحفظ بها الاصل والنظام ينتهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع او المعاملات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يسعى لما يلائمه ويتغلب على من يزاحمه فتفوت الجودة ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات وللاختصاص قد سبق انه من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في البيع

والحل في النكاح والحرمة في الطلاق مع انها سواء لاختصاص الشرعية فيها بالافعال التي هي آثارها وهي المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما عرفت فهي اما ان تتعلق بامور الآخرة وهي العبادات او بامور الدنيا وهي اذا تعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات وببقاء النوع بالعبادة المنزل وهي المناكحات او بالعبادة المدنية وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل الامام الشافعي رضي الله تعالى عنه اربعة اركان فاسباب كل من ذلك ما نبا سببه على التفصيل واعلم لما كان المعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير ولا توجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلم تاثيرا دون السبب فكان بعض ما سماه ههنا سببا فجعله فيما سبق علة ونفى كونه سببا اشار ههنا الى اخلافه في الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ونفيا لوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات ما وجده من اطلاق الفقهاء ولا مشاحة فيها

واما الشرط فعلى ما ذكره المحققون اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا اي اسما ومعنى كما ذكره الضابط ان وجود الحكم اذا لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان كان بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منتسب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كعلق عبد الغير بدخول الدار وقد انت طالق ان دخلت الدار وذكر في الاسرار مسألة خامسة وهي ان الشرط في معنى العلامة وهو العلامة نحو ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولهذا سمي صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا يعني ان علة الرجم ليست بمعنى العلة او السببية وقد قال ان الشرط اذا لم يعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضه فان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط وفيه نظر

وهو اي الشرط المحض ما حتفي متوقف عليه الشيء في الواقع او حكم الشارع حتى لا يصح الحكم اصلا كالشهود للنكاح او لا عند بعضهم كالطهارة للصلوة واما جعل تعبير المكلف وتعلق عليه فمن اما تكلمه الشرط مثل ان يقول لزوجته ان طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق وان لم تكلمه الشرط عليه مثل المرأة التي ان تزوجها طالق فكلمة ان في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط وقد مر اشارة الى بيان ان الشرط المجعل وان ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه فيضاف اي اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجد حنثه العلة الصالحة فانه لا يجوز حنثه بالشبهة والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخول بدخول الدار واقروا بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وعدهم ضمن الزوج ما اداه الى المرأة من نصف المهر لانهم شهود الشهر السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين ايضا ضمنا جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤل اليه او باعتبار ان العلة

اعم من الحنفيه ومعانيهم في السببية او باعتبار انه بعد شهادة الزنيين وقضا القاضي انقل الحكم بالعلة فكل العلة ومع وجود العلة الصالح لاضافة الحكم اليها سلاحيه الى الاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المراة بالف واقرون بانه دخل بها ثم رجع الزنيان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والمزوج علة طنا هذا مبني على ان شهود الدخول ابراؤا شهود النكاح عن الضمان حيث لا دخول الى ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة ولاختياره على تحصيلها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب فان قال لما شرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا تعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد تمثالا لين فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود فسط وحكم وجوب الضمان عليهم على ما ذكرنا من الاسلام واما المذكور في اصول شمس الائمة وابي اليسر فهو انهم لا يضمنون شيا وهو المنصوص في الجامع الصغير اسم او رد شيا لانه يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل اذا كان قيد عبده عشرة ارطال فعبده حر ثم قال وان حللت قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان قيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد بحل قيد العبد فاذا هو ستة ارطال فعند ابي حنيفة رحمه الله يضمان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات المعروف المشهود به متعذرا على القضاء ببطلانه لانه قضاء بما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فانه لا عبرة به لتصحيح لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وتباين فيه فرسقط حقيقة معرفة ودين العبد لما لم يمكن الحاق العبد واذا حل بعتق العبد واذا القضاء ظاهرا وباطنا بعتق العتق قبل الحل فلم اضافته اليه والعلة اعني التعليق غير صالحة للاضافة اليها لانه تعرف من الماكل في مكله من غير تعد ولا صابه كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين لاضافة الى الشرط وهو كون العبد عشرة ارطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فوجب الضمان عليهم وعند نفاذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه مبني على الحجة الباطلة لجواز ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فتعذر حتمه وجوب العمل واذا لم تعذر باطنا كان القيد قائما بعد القضاء وتعتق محل لكون قيده فلا تنعم الشهود وما ذكرنا من ان العلة هي تعين الماكل اعني تعليق العتق بهو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما نقل عندهم من ان علل الحنفية امارات الشرعية هي المعرفات المشروعة حتى لو اوجد في سري الدار واقام البينة وقضى القاضي كانت على الملك دون القضاء فما ذهب اليه المصنف من ان العلة هي قضاء القاضي بضمان العتق محل نظر والعجب انه صرح في مسئلة رجوع الزنيين اي شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبت العتق بل تلف المتعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق الماكل والعتيق انه بان

في الصورتين ان العتق لم يكن منعقدا في الواقع وانما لزم بنفاذ القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم مودى الى هلاك الماكل في صورة رجوع الزنيين شهود التعليق عليه متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها فلا تضاف اليه شهود الشرط اعني وقوع المعلق عليه وفي مسئلة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فتضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مساغ للاضافة الى الظاهر لتعين العتق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان وجود القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان مؤديا بعرف به الماكل الشهود بان شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتخيير فكانوا شهود العلة سلما لهم العتق المحقيقي فان قيل كيف سلمتم ثبوت الضمان حتى تضاف الى العلة او الشرط بل ثبت العتق بلا شيء اجيب بان العتق حكم له مودى الى هلاك الماكل فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء نزله الضمان على السواء فلا بد من الاضافة والمشي مباح يعني ان المشي وان كان سببا وهو يستلزم العلة معنى لا قضا الى الحكم ولا تصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان تضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان غرور فلا بد فيما تضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح محض وهذا مستغنى عنه لو كان الماشي اضافا متعديا كما اذا كان الجوز على الفرس فسقط الماشي بجراحة الماكل لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الكافر المتعدي لا تعالى مراده اذ المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لما نقول الحرمة لصاحب كذلك والظاهر ان قيد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف في بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي رحمه الله حيث يضمن الحافر عند تعدي الماشي بخلاف ما اذا اوقف نفسه بغير تعد وان فانه لا ضمان على الحافر لان الاتلاف حصل مستندا صالحا للاضافة الى الشرط واما وضع الحجر بغير حق ان هذه الامور تفضي الى التلف فيكون اسبابا لها حكم العلل بخلاف الحفر فانه اذا لاقاه اعني اصاب الماء رض فيكون شرطا وههنا نظر وهو ان لا يعني للسببية الا الافضاء الى الحكم والمادي اليه من غير تاثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب وكل وجوابه المنع وهو اي الشرط الذي يحكم السبب شرط اعرض عليه اي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط نحو الشرط المحض مثل ان دخل الدار فانت طالق اذا التعليق وهو فعل المختار لم تعرض على الشرط بل بالعكس ونحو ما اذا اعرض على الشرط فعل غير مختار بل طبعي كما اذا شق ذنب الغير فسال الماء فتلف ونحو ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه تطاير فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا ضمن واما وجوب الضمان عند محمد في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران الطير منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطير هدر فتعلق الفعل الغير الاختياري كسيلان الماء لا نهم عندنا يشقون بخلاف ليس كذلك فان الحل بيان لكون حل القيد في علم السبب سلما لتعليل لعدم الضمان ونقيضه ان الشرط المحض ينافي عن صورة العلة والسبب بعدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينها فيكون متعذرا لا محالة واما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتعذر على

انعقادها عليه لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد الزنى مع العلم
بان العلة هنا منعقد غير مضاف الى السبب ولا حادث بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق
فابق فانما نضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه فخدمه وما قال في بيان تقدم
السبب على صورة العلة ان ما هو منضم الى الشيء ووسيلة اليه لا بد ان يكون سابقا عليه ليس بمسلم لانه منضم الى الحكم
والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب نفاذ الشرط عن صورة العلة انما يتوهم في الشرط التعليقي لا التنجيزي
كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والفراغ المتفرقات على ما سيجيء قوله له اي لمحمد رضي الله عنه ان فعل الطرف
البهيمة هدر شرعا فلا تصلح لاضافة الاتلاف اليه فتضاف الى الشرط وايضا هما لا يقران عن الخروج عاده حقا للمنن
بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان الغالب فظهر ان كلا من كون فعلها هدرا وكونه بمنزلة فعل الطبيعة مستدرك لاستدلال
على الضمان فسوق كلام المص ليس كما ينبغي وابي يوسف رحمهما الله ان ارادا ان فعل الطرف والبهيمة هدر شرعا
اضافة الحكم اليه تسلم لكنه لا ضير في اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى في قطع الحكم عن الغير
فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم ابتعه فانه لا يحل لان فعله وهو الميل عن الصيد
هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول لنظر
من استدلال محمد بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد فان قيل هب ان في الباب شرطا سلمناه لكن ما ذكرتم ان
الشرط اذا لم تعارضه علة ما تضاف اليها الحكم اليها فالحكم تضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان
وقد نقل الحكم ههنا هو التلف بالضمان ولا نزاع في تضاف افعاله الى فعل البهيمة قلنا وكذلك الى الفعل الطبيعي يعني
ان لا تضاف في صورة شق الزق قوله واذا قال الولي فان عورضان الظاهر ان الانسان لا يلتفت في امر الغير
اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي يحتاج الى استحقاق الدفع على العاقلة فلا بد من اقامة البينة
على انه وقع في البر بغير تعهد منه قوله واما شرط اسلامه حكما كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه طالق
طالق فاول الشرط بحسب الوجود شرط اسلامه لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تعلق الحكم عنده فان دخلت الدارين
وهي في نكاحه طلقت ايقاعا وان ابانها قبل دخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها قبل دخلت الاخرى لم يقع ايقاعا
وان ابانها قبل دخلت احديهما ثم تزوجها قبل دخلت الاخرى يقع عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لتحقق
وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين وهي غير مالك لم تحلف اليمين ولا لبقاء اليمين حتى لو حلف
اليمين هو الذي تبقى ببقائها فلا شرط بقاء عند الشرط الثاني حال نزول الجزاء المعلق الى الملك وبهذا اندفع
الجواب عن وجه قول زفر رحمه الله ان الشرطين شيء واحد فيه وجود الجزاء وفي احدهما شرط الملك فكذا في الآخر
قوله واما العلامة هي على مقتضى نفس المضمر تعلقا بالشيء من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه بل فرجه انه يدل على
وجود ذلك الشيء فسبب الشرط والسبب والعلة والمشهود انها ما تكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به
وجوب ولا وجود لها انهم شرطوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا بتوسع العلامة

وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما تعذره على وجوب الزنى فلانا في دلك فان باقي الشرط
من صورة العلة ليس بلازم بل غير الشروط ما تعذرها كشروط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل ما
قاله الشمني الذي ذكره المص واجاب عنه بان لزوم الباقي عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي واما التنجيزي
اعني ما توقف عليه الشيء عملا او شرطا فقد تعذر على صورة العلة كشروط الصلوة وشهود النكاح فقد تباعد كالحفر
الباقي عن وجود تعلق زيد وقطع الحبل الباقي عن وجود تعلق العقد بل والباقي لكونه اقوى بواسطة التعلق بالحكم
يسمى شرطا في معنى العلة والمتعذر لتعذر مقارنة الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه يسمى
علامة بشابهة العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المصنف محل نظر اما اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون منعقدا
واما الباقي فظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد بكون فيه عشرة اطفال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متعذر
يسمى علامة كالطهارة للصلوة واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد تعذر على صورة العلة كما اذا كان ولاده
في البر بعد حفر البئر فان فعله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض قوله ولما
كان في نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة تأمل ان نقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه
الاحصان انه ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم تعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها
كالردة ههنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال جميلة بعضها مذكور اليه وبعضها مأمور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة
الموجبة للعقوبة المخصصة قوله فان قيل مبنى هذا السؤال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا
العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الردة ودلك لان قبول
الشهادة في الاعتاق قبل الردة يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية واكثر الكتب
ان شهادتهما تقبل في الاعتاق على المولى الكافر ولا يثبت بها تاريخ الاعتاق على الردة لما فيه من ضرر المسلم بوجوب الرجم عليه
فالحاصل ان شهادتهما تنضم بثبوت العتق وتعذره على الردة ومر الاول يرجع الى الكافر فعتق والثاني الى المسلم
فلا تقبل قوله وههنا لا سبيل الى صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لما ثبت شهادة النساء مع
العقوبة لان الاحصان علامة محضة او سبب لا شرط في معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة قوله وهو يصلح الضمير للشهادة
وتذكيره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل قوله وهو ما ذكرنا اي في امراد المسلم في هذه الصورة تكذيبه
ادعاء الزوج ودفع انكاره لاستحقاق الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء بخصوصه في المشهود
به وهو الحدود لكل منصف لاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار بخصوصه في المشهود عليه
وهو كونه مسلما فلا تقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحدود خير من العتق مع الرجم قوله
وعندهما حيث يقولان لا تقبل شهادة الفاسق في الصورة المذكورة لان الولاية في حقنا ليست علامة بل بمنزلة
العلة للنسب ضرورة انا لا نعلم بثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان
كالمال اذا وجد الفراش القائم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فانه كلام من ذكل دليل ظاهر يستند

وان كانت شهادتهما تقبل في حق اثبات العلامة
فتقبل فيها شهادة النساء مع الرجال
عند ابي حنيفة رحمه الله

اليه ثبوت النسب وتكون الولادة علامة معرفة قوله واذا علق بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراده
اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة رحمه الله يثبت لوجود افرادها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه
المسئلة هنا ان الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا تعليقيا نعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى يثبت بشهادة
امرأة فيثبت ما يثبت بها من الطلاق وغيره وعنده نعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت به حق الطلاق الحاصل بشهادة رجلين
او رجل وامرأتين ولا اشكال في ثبوت الولادة في حق نفسها لان في وقوع الطلاق كما ادعاه اشكال في ثبوت ولادته
المرأة في نفسها لان حق استحقاق الرد على الباعة فما اذا اشترى امة على انها مكاتبة فادعى المولى انها ولدت و
شهدت امرأة في ذلك وتحقيق ذلك ان للولادة اصلة ووصفا هو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول
دون الثاني واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم
وصف العلوق كذا في شرح التلويح قوله بخلاف الجلد جواب عما قال ان الجلد ورد الشهادة مردودان على الزنى
والعجز عن اقامة البينة بقوله ثم والذين يرمون المحصنات لانه فاذا كان العجز علة لعدم قبول الشهادة فكذا
في حق الجلد فينبغي ان يعدم الجلد على العجز سيما اذا القرآن في النظم يوجب القران في الحكم عند الشافعي رضي الله عنه فان قيل
ان قوله ثم لم يأتوا عطف على يرمون فتكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم تكلمت زيدا فانت طالق
وعبدي حر كان تكلم زيدا شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل الدخول فلو جعل مجرد الدخول شرطا في حق العتق لزم
الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوهم لكن الجلد والرد لما كانا مسببين
فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة لما لاح من الدليل على ان في حقه
علامة لا شرطا حقيقيا وفي حق الجلد شرط لا علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة ويكفي في رد الشهادة
ويلزم الجلد على العجز لكن يمكن بل يتوقع عليه فيكون شرطا قوله قلنا نعم ان القذف في نفسه كبيرة
موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون حدا فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة لله تعالى محضا
للفاحشة ولو كانت في نفسها كبيرة فاحشة لم تكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل
الحسبة ولم يكن حدا محضا كان ينبغي ان لا تتعلق به الحدود الشهادة قلنا هو ان احتمل ان
تكون حسبة لكنه لا يحمل لا قدام عليه وان كان صادقا لكنه ان لم توجد الشهود في البلد فاذا في
زمان يمكن من احضار الشهود وهو اي اخر المجلس ظاهر الرواية واي ما يراه الامام وهو المجلس
الثاني في رواية عن ابي يوسف رحمه الله ولم يحضرهم صار القذف كبيرة مقصورة على الحال لا مستندة الى
الاصل لاحتمال انه قذف وله سنة عادلة لكنه عاجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم او اغمائهم عن
الاداء واذا كان بثبوت العتق ورد الشهادة مقصورة على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة فان قيل
لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية فكما اعتبر جهة الجناية دعائم لجانب المقذوف فكما فاته الحد على القاذف
ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة دعائم لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك في انه ان اتى بالبينة على زنا المقذوف

قبل تقادم الحد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعده بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة لكن
لم يقم الحد على المعروف بان تقادم العهد بشبهة درئ بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار في الجامع
الصغير الى شهر وفوضه ابو حنيفة رحمه الله الى راي القاضي في كل عصر والجامع انه متعذر شهادة قوله
باب المحكوم به وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع ولا بد من تحققه حسا اي من وجوده
في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل او الخطاب لما يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما لم
يدرك كان العقل اغلب لدخوله في مثل تصديق القلب والتبني في العبادات لم يصح وجوده الشرعي اما ان يكون له
وجود شرعي اولا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي اولا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع
اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع صالح باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها
كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو صفة
لذلك المكلف كالزنا لوجوب الحد او اثره كالبيع للملك بخلاف ما لا كل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم
مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه ثم ما له وجود شرعي وجد بجميع اركانه وشرائطه
مع اوصاف اخر يعتبرها في الشرع في ذلك الفعل لكن سلم من حيث انها ذاته له فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد
بالصحيح عند الاطلاق وان وجد الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الزائلة كالبيع بالخمر والخنزير
سمي فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان انتفى شيء من الاركان والشرائط
سمي باطلا كبيع المنابذين والملامسة لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما
على الآخر فالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل واطلقوا على البيع باطلا بيعه والدم نادرا لغط
الفاسد واخرى لفظ الباطل وعند الشافعي رضي الله عنه هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح قوله
والمحكوم به اما حقوق الله تعالى والمراد بحق الله تعالى ما تعلق به النفع العام من غير اختصاص بأحد منتسب الى الله تعالى
بطريق خطاب وشمول نفع والا فما عباد المخلوق الكل سواء حتى لا اضافة الى الله تعالى والله تعالى في السموات وما في الارض
وباعتبار الفقراء والاغنياء هو منتفع عن الكل ومعنى حق العبد بما تعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا لو جاز
لهم اجمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على الفتوى في اعتبار الشارع قوله اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات
خالصة كالايمان وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعباده
تتاخم المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شائبة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه
في كل العبادات وذلك حكم الاسقوط قوله وكل اي كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والمراد
بقوله ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزيادة لما يعلم ان كل واحد من الفروع تشمل على اللائم والمراد بالفروع
ما سوى الايمان من العبادات لبنائها على الايمان واحتياجها اليه مع انه لو لم تصدق بالله لم تعتبر منه التقرب
اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها مسائل اصلية وملحقا به وزوائد فاصل

على مسئل ه

ان الايمان من فروع الايمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها مسائل اصلية وملحقا به وزوائد فاصل

الايمان هو التصديق فمن ادعى ان القلب وحده لوجود العلم به وحده انيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو فمن الايمان فى اللغة الا انه قد ناسب خصوصه ولذا قال النبى صلى الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما الاختصاص المؤمن به فمن التصديق هو الذى يعبر عنه فى الفارسية بكرويدن وراست كردن واشتن وهو المراد بالتصديق الذى جعله المتقنون احد قسمى العلم على ما مر به ريبهم ولهذا خطره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع انهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبى صلى كما يعرفون ابناءهم ويستبينون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والمخالف بالاصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما فى الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس بالاصل لان محل التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند العذر كما فى الاخرس او تعذره كما فى المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا بالاصل انما هو عند بعض العلماء كالشافعى رحمه الله ونحن والاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله وهذا او فق باللغة والعرف لكن فى عمل القلب خفاء وسقط الاحكام بدليله الذى هو الاقرار ولهذا انعقد الاجماع على ان اصل احكام الدنيا لاجرائها على الظاهر حتى لو اكره الحربى والذمى فاسلم ايمانه فى حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق لو اكره المؤمن على الردة اى تكلم بكلمة الكفر وسلم بها لم يصر مرتدا فى حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وقد وردت الاحاديث من ان الاعمال من الايمان بدون الاعمال نقصان فى الايمان على انها من متمات الايمان ومكملاته الزايدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة سلمنا عماد الدين وتاليه الايمان سوغ سلب النعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والمخل به العموم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيما يظهر الا قادة لخدمه خالقها لا مقصوده بالذات وقد ايدها مثلا الاعتكاف المودى الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة او حكما بالانتظار على شرط الاستعداد وعبادة فيما مؤدة كصدقة الفطر وحيث بذلك لان جهة المؤنة فيها هى وجوبها على الانسان نسب الى الغير كما النفع وجهات العبادة كثيرة مثل نسبتها صدقة وكونها طهرة للصايم واشراط النية فى ادايها وكون كل مما هو اما داء العبادة لما فيها من معنى المؤنة لم تشرط لها كمال الاهلية المشروط فى العبادات الخالصة فوجب مال الصبى والمجنون واعتاق الجانى المؤنة خلافا لمحمد رحمه الله فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح ومؤنة فيها عباده لما كان المؤنة غالبا فى العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه فى بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف هو النماء فى العشر والتكن من الزراعة فى الخراج تحقيقا مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء فى العشر فلما كان فى الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل للكرامة والعز لم يجب ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسرا فى دار بين المسلمين لم يجب وضع الخراج عليهم لكن يجب انقاذ

والمخالف

والموجب بالكفر

الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لما تردد بين العقوبة العز اللايق بالمسلم والمؤنة اللايق به لم يجب ابطاله بالشك لما فى الخراج ضرب اهانة ولا سلام مانع عن امكان العشر لان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعنى الارض والمؤن على اهل المؤنة فيجب بقدرها ولما كان فى العشر معنى العبادة لم يجب ابتداء على الكافر لان الكفر مانع من الاهلية من كل وجه ولا ذل فى العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كالذمى الخراج ضرب اهانة ولا سلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاء كما اذا املك ذمى ارضا عشرية فعند محمد رحمه الله يبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر اهل للمؤنة ومع القرينة مانع فيسقط فحقه وعند ابى يوسف رحمه الله تعالى عليه العشر لان الكفر منافى للقربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فكان اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف تغيير للوصف فقط فكان فى حق الكافر مشروعا فى الجملة كصدقات بنى تغلب فى ما مر وله الذى على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صارت حكم الخراج الذى هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند ابى حنيفة رحمه الله تغلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا لوصف القربة والكفر ينافيه يسقط بسقوطه والتضعيف امر ثبت لاجل على خلاف القياس فى قوم معين بعذر اكتساب الجزية والخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم فلا حاجة الى مع امكان ما هو اصل فى الكافر هو الخراج وخوفا من تسلى ثانية بدانه من عجز ان سقط عنه عبد لو دم بطريق الطاعة كحق الغنايم والمعادن فان الجهاد حق الدين اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمطالب به كله حق الدين الا انه جعل اربعة اخماس للغانمين لغنائهم واستبقى الخمس حقا لهم مما لزمهم اداوه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس الغنم الى الغانمين وابنائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة وقاصر كحرمان الميراث فانه حق الدين اذ لا تهمة فى المقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث حرم مع علمه بالاستحقاق وهى القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم فى بدنه ولا نقصان فى ماله بل افضى الى ثبوت ملك له فى تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقاتل ان المباشرة الفعل نفسه بان شغل فعله بالمقتول وحصل اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حتى ما لو اصاب القاتل لم يثبت فى حق الصبى اذا قتل مورثه عمدا او خطاء لان فعله لا يوصف بالخطر والنقص لعدم الخطاب والجزاء بترك المحظور وكما فى القتل بالسبب بان حفر بيرا فى غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع عن شهادته فان السبب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الخبر باعتبار انه شرط فى معنى السبب اى العلة فان قتل قد يثبت الحرمان بدون النقص كما قتل مورثه خطأ فالحوالة ان السالم الخاطئ يوصف بالنقص لكونه محل الخطاب الا انه لم يرفع حكم الخطأ فى بعض الحوائج نقصا منه ولم يرفعه فى القتل لعظم خطر الدم كما انها اى الكفارة عند الشافعى رحمه الله ضمان القتل فى الفرق فى القتلين بين المباشرة والتسبب واعترض بان ضمان القتل لا يجب فى حقوق الله تعالى لانه مبنى على ان القتل خسران يتحاباه اى جبر بل الضمان فى حقوق الله تعالى قتل المراد بالمتلف هو الحق الفائت

لصاحب الشرع الناسك لفعل وليس المراد بالمسلف هو الحمل اما في الفعل فلان ضمان الدية او القصاص واما في
فطاهر وهي اي العباده غالبه في الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقه ويوديها بطريق الفتوى دون الجبر
واستثنى القوم من هذا الحكم كفاره الفطر فان جهه العقوبه فيها غالبه فيمكن ان يقال له صلم من افطر في رمضان
متعمدا فعليه ما على الظاهر فذهب المصنف الى انهم لما جعلوا الشبهه بكفاره الظهار مشكل من القول وزور
فكون جهه الجنايه غالبه فلزم ان تكون في احرابها جهه العقوبه غالبه وهو فاسد نقلا وحكما واستدلالا اما
الاول فلان السلف صرحوا بان جهه العباده في كفاره الظهار غالبه واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبه
فيه غالبه ان يسقط بالشبهه وتداخل كفاره الصوم حتى لو افطر في رمضانين مرارا لم يلزمه الا كفاره واحده وكذا في
رمضانين عند اكثر المشائخ ولا تداخل في كفاره الظهار حتى لو ظاهر من امرأته مرتين او ثلاثا في مجلس واحد
او مجالس متفرقه لزمه بكل ظهار كفاره واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح جهه
للكفاره جنايه على ما هو مذهب اصحابنا الكفاره على اذ كان في الاصل للطلاق وتحمل الشبهه للكرامه وبهذا يزول ما يرد
الجنايه فصلح سببا لجانب الخطوف الدايره ولو لا ذلك لكان جزاوه عقوبه محضه وايضا ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار
الذي هو جنايه محضه والعود الذي هو امساك بالمعروف في بعض القول الزور فلا يصلح سببا للكفاره الا
الموصل الى الجنه لانها مع حكمها الذي هو الثواب الموصل الى الجنه يعرف احكام المعصيه فيصير المعصيه بواسطه
الصوم لما كانت قوته باعتبار ان شهوه البطن امر معود للنفس اخيه فيها الى زاجر فوق ما في سايز
الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعباده تبعا فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحه فتامل فيما يترتب
عليه من المشقه ازجر لها محاله وفي في ما ذكر الكفارات بالعكس الا ترى انه لما عرف للزجر عن الفعل الخطا
وان كفاره الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيله فما يعلق الكفاره به يعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفاره
اليمين شرعت فيما يجب تحصيله فما يعلق به الاحكام بالشروط مثل حلف لا يكلم اباه وشرع الزواجر فيما يتلذذ
او يجب تحصيله لا يليق بالحكمه وكذا كفاره الفطر يعني ان العقوبه غالبه فيها بوجوه الاول صلم
من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على الظاهر فعلى ما ذهب اليه المصنف من كون العقوبه غالبه
في كفاره الظهار وجه الاستدلال ظاهر واما هو المذهب فعلى وجهه انه قيد الافطار بصفه التعمد
الذي به يكمل الجنايه ثم رتب عليه وجوب الكفاره فدل ذلك على علم العقوبه كما هو مقتضى كمال الجنايه
الثاني الاجماع على ان الكفاره لا تجب على من افطر خطا ان سبق لما حلفه في المضمضه فلو لم يعتبر

سببها كمال الجنايه لما سقطت بالخطاء كالكفاره وفي كمال الجنايه كمال العقوبه الثالث انه ليس في الافطار
شبهه لا باحه بوجه وبهذا يدل على ان جنايته كامله حتى كان ينبغي ان تكون كفارته عقوبه محضه الا
انه لما كان منعا عن تسليم الحق الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت اذ لا تصور الجنايه بالافطار بعد
اتمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجنايه فلم يحل الزاجر عقوبه محضه ولا يخفى ما في هذه الوجوه اللائقه
بما قاله جدا وهي اي الكفارات عقوبه وجوبا منعا انها وجبت احرابا لافعال يوجد فيها معنى الخطر
كالعقوبات وعباده ادا يعني انها تاتي بالصوم والاعتاق والصدقه وهي قرب وتودى بطريق
الفتوى كالعبادات دون الاشياء كالعقوبات وهذا الكلام مما اورده في الاسلام في كفاره الفطر خاصه يعني
انها وجبت قصدا الى العقوبه والزجر بخلاف سايرالكفارات فان العقوبه فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن
الفعل الخطا سلا وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق كما مر الحدود فان الحدود واجبه بطريق العقوبه
وتودى بالقيام عباده لانه مامور بها فيها واما عكس ذلك وهو ان يجب الشي عباده وقربه ويكون
ادائه عقوبه للمكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور حتى يسقط هذه تعريفات على ان العقوبه
غالبه في كفاره الفطر الا ان توسيط قوله وهي عقوبه وجوبا عباده ادا منع للنظم عن نظامه ولولا ان للمصنف
محل الضمير في قوله وهي عقوبه لكفارات لكنا نجعله كفاره الفطر نحن النظم ونستقيم المعنى التعريف الاول
ان كفاره الفطر سقط بشبهه تورث جهه اباحه فيما هو محل الجنايه كما اذا جامع على ظن طلوع الفجر او غروب
الشمس فاذا بان خلافه بخلاف سايرالكفارات فانه لا اختلاف بين محل ومحل واما جماع زوجته واكل طعامه فلا
تورث شبهه في اباحه الافطار لكن قيل لسيف او شرب جزع الساعي انها سقط شبهه قضا القاضي كما اذا راى
هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته لتفرده او لفسقه فصام لقوله عليه صوموا لرويته
ثم افطر وافي هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفاره لان القضا هنا فاد ظاهرا وباطنا لاورد حتى
الحل وزعم ان قضا القاضي برد شهادته خطا لا يخرجه عن كونه شبهه كما اذا شهد رجلان على رجل بقتل
القاضي به فقبله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم حال الشهود ثبت حيا لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعي
رحمه الله يجب الكفاره سلما ان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطع وجوب الغرما يورث شبهه في حقه كما اذا ترتب
جماع على ما يوجد وعلم بالبعض دون البعض الثالث ان المراه اذا افطر عمدا حتى لزمتها الكفاره و
كذا الرجل اذا افطر ثم وضعت اما الحيض فلانه يعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق
الصوم يستحق هذا اليوم ما بقي الصوم او استحقاقه فتكون شبهه الرايه انه لو اصبح صايما ثم سافر
وافطر لم يلزمه الكفاره وان لم يبح له الافطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهه واما
اذا ان السفر بعد الافطار فلا يسقط الكفاره لانها تجب جزاء بما هو من فعل العبد احتراز عن خلاف
الجنس اذ المرض فانه من فعل من له الحق وما اجتمعا اي وما اجتمع فيه الجناني وحق الله غالب جد الغرف

فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول يجري فيه التداخل
حتى لو قذف جماعة بكلمة او بكلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف
وينتصف بالرق ويفوض استيفاؤه الى الامام واما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب القصاص فان لله في نفس
العبد حق الاستبعاد وللعبد حق الاستمتاع ففي شرعية القصاص ابقاء للحقين واخذا للعالم من الفساد
الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الخمر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجحا ولهذا فوض
استيفاؤه الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال قوله واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى قطعا كان
او قتلا لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى لمقابلة الفعل
وعند الشافعي رحمه الله اذا كان الحد قتلا ففيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط
بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص لا يجب الا بالقتل قوله ثم تبعية اهل الدار اي بعد ما صار
اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما اي احد الابوين اذا
لم يوجدا واذا لم يوجد تبعية اهل الدار صارت تبعية القائمين خلفا مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه
مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية
وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن
في مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه
كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابيه لئلا يلزم للخلف خلف
فيكون الشيء خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في كون الشيء اهلا من وجه خلفا من وجه قوله لكنه اي التيمم
خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا نقل الحكم في حال
العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في تادية الفرائض به وتحقيق ذلك
انه جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم
براسه لما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضؤ فحكم التوضؤ اباحة الدخول في الصلوة بواسطة
رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم
براسه وهو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعي رضه هو خلف ضروري بمعنى انه ثبت خلفيته ضرورة
الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اذا
فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تبح واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت
ومن قال فيمن له اناءان من الماء احدهما طاهر والاخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا
يجوز التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر في الشرع هو التحري فلا ضرورة ح وعندنا
لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتقابض الموجب للتساقط في

كان الاناءين في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي رضه انما هو اذا لم يوجد ماء اخر طاهر بيقين واما
اذا وجد فالتحري جائز فلهذا عدل المص عن عبارة فخر الاسلام حيث قيد جواز التحري عند الشافعي رضه مبني على انه
لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز عن امكان التحري ولذا جوز
التيمم فيما اذا تحير متفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة
اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهو مما لا
يتصور فيه نزاع قوله ثم عندنا اي بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف فقال ابو حنيفة
وابو يوسف رحمهما الله الخلفية في الالة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء
وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجد العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الالة
ايضا كذلك وقوله صلعم التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الالة
لا تتعدى الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالحجر الاملس قلنا هذا ليس من
الزيادة في شيء لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الاثار الا يرى ان استغناء التيمم عن مسح الراس والرجل
لا يوجب زيادة على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضي اذا لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة في حق
كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الاخر كالغاسل على الماسح مع ان الخلف بدل عن الرجل في قبول الحدث
ورفعه واما اذا وجد المتوضي ماء فان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح
اقتداؤه به كما اذا اعتقد اي امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر رحمهما الله الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف
عن التوضي لان الله تعالى امر بالصلوة اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمومي
وما ذكر ان زفر مع محمد في هذه المسئلة يوافق ما ذكر الاسبيجابي في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه
يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضي ماء قوله وشرطه الخلفية اي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل
ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم الاصل في الحال لعارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة
انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف
ليمس السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم
الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او على ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي لانه لا تثبت
الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك قوله باب المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق
الخطاب بفعله واهليته لذلك يتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم لفظ
العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التصرف والتدبير ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان
انسب ليخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما
صدر عن الواجب سبحانه واليه الاشارة لقوله صلعم اول ما خلق الله تعالى العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا

على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها
قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق وهذا معنى الاثر الفايض علمها من العقل بالمعنى الاول
ومنها مراتب قوى النفس على ما سنبينها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك
وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجايزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب
يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور
الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة
والمتقاربة فاحتيج في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضيء به طريق يبتدا به من حيث ينتهي
اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه العقل بتامله وبتوفيق الله عز وجل ومعنى ذلك انها قوة
للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتاج
المصنف الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو
اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من
صفات الراوي والمكلف ثم فسره هذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفايض من هذا الجوهر على نفس الانسان
كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعدها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه
حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس ندرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره
ندرك المعقولات فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك يضيء اي يصير ذا ضوء اي بذلك
النور طريق يبتدا به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضائتها
صيرورتها بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها يوصل الى المطلوب وقوله من حيث يهتدي اليه
متعلق بيبتدا والضمير في اليه عايد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيبتدي اي يظهر المط للقلب اي الروح
المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتامله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامه
لا بتاثير النفس وتوليدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المط انما هو بالهام الله تعالى واعلم ان
العقل الذي يحصل الادراك باشراقه وبافاضة نوره ويكون نسبته اي النفوس نسبة الشمس الى الابصار على
ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات ففي كلام المص تسامح
وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم اشارة الى معنى اخر للعقل باعتباره يحصل للنفس مراتبه
الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول شرايط الوصول الى المط وانكشاف الحجب بينه وبين المطالب والتهدي
الى التوصل الى المقاصد واما على هذا فمعناه قابلية النفس لهذه المعاني فان قيل من شان القوة التاثير والعقل
ومعنى القابلية التاثر والانفعال فكيف يفسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادي وتهيئة المعدات والتصرف
فيها وقابلية من حيث ان حصول المط انما هو بالالهام وبتوفيق ملك العلام فان قلت القوة التي بها تكتسب النفس

العلوم تشمل مراتبها الاربع فكيف تفسر بقابلية الاشراق التي هي المرتبة الاولى اعني العقل الهيولاني قلت
المراد قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع الاثار ويحصل غاية المط وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت
كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها الاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب
بواسطة العقل فيما ارتسم في الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في
اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية
اي التي بها يتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها في المبادي ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم
في الحواس ان يدرك الغايب من الشاهد يستدل من الاثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلاله
من العالم وتغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريا عن التعارض وان ينتزع الكليات من الجزئيات
بان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نارة حار وكذا في جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة
بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقايقها الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين
احديهما مبدا الادراك وهي باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدا الفعل
وهي باعتبار تاثرها في البدن الموضوع مكملة اياه تاثيرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في
تصرفاتها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك ان النفس في مبدا الفطرة خالية عن العلوم
مستعدة لها وتسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها
وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة
لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الادمي لتعلم الكتابة واذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى
شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي
لا يكتب له ان يكتب متى شاء واذا كانت نظريات حاصلة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه
القوة والحالة عن العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد
هو حضور الغيبيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل
الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمصنف جعل الهيولاني
استعدادا للنفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات
اي مرتبة المبادي الى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية و
كونه الرئيس المطلق الذي يخدمه ساير القوى والا فالمستفاد متقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون
بعد التحصيل والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلث
الاول او كمال لها كالرابعة ويطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس في كل حال من
تلك الاحوال قوة لم تكن قبل فيطلق على نفس القوى ايضا ونعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا او

منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهي ان يدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات مناط التكليف اذ
بها يرتفع الانسان عن درجة البهايم ويشرف علمها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات فاعلم
انه بذاته درك الحواس يعني لما ذكر في تعريف العقل لدرك الحواس نهاية لزم ان يكون له بذاته ولما ذكر
لطريق ادراك العقل بذاته لزم ان يكون له نهاية لان ادراكاتنا امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من
حيث متعلقا بيبتدا والضمير اليه عايد الى حيث اي طريق يبتدا به من المقام الذي ينتهي اليه درك الحواس
لزم ان يكون نهاية درك الحواس بذاته درك العقل فذكر ان بذاته درك الحواس هو ارتسام المحسوس
في احدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس اعني قوة سارية في البدن كله بها يدرك الحار والبارد و
الرطب واليابس ونحو ذلك والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها
الطعوم والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهي
قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ فتفترقان الى العينين يدرك بها
الالوان والاضواء ولا خفا في ان المرتسم فيها هو صورة المحسوس لا نفس هذا اللون الموجود في الخارج مثلا
وهو ليس بمرتسم في الباصرة ونهاية درك الحواس بل صورة كما ان المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في
النفس صورته ومعنى معلومية حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس
الباطنة والمشهور انها ايضا خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي
عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فتدركها والخيال وهي قوة مرتبة في اخر التجويف المقدم يجتمع فيها
مثل المحسوسات ويبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهي قوة مرتبة في اخر التجويف
الاوسط من الدماغ لا في مؤخره على ما ذكره المصنف بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم
تتادر اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي
قوة مرتبة في التجويف الاخر من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي ادركها فهي خزانة للوهم بمنزلة الخيال
للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب و
التفصيل بين الصور المحسوسة الماخوذة من الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كانسان له راسان
وانسان عديم الراس وهذا معنى اخذه المدركات من الطرفين وهذه القوة يستعملها النفس على اي
نظام يريد فان استعملها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية
وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوة هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح
واستدلوا عليه بان الافة في ذلك المحل توجب الافة في فعل تلك القوة ولفظ ثم في كلام المص ليس لترتيب
هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وافعالها فانه يرتسم اولا صورة المحسوس ثم يجري
ثم يرتسم منه المعاني ثم يحفظ ثم يقع بينها التركيب والتفصيل ولذا قال ثم بعده الحافظة فاشار بلفظ بعد

الى ان محلها بعد محل الوهم فاذا تم هذا اي ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اياها من الطرفين
تنزع النفس الناطقة من المفكرة علوما اي جوهرا ومعاني كلية لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية
تكتسب استعدادا نحو قبول صورة الانسان مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا
عن العقل الفعال المتنفس بها لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته وهذا تمام التقريب ان نهاية درك الحواس
هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث فمما لا يليق بهذا الكتاب
ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المص وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل و
ان عود الضمير الى حيث وهو لازم للظرفية مما لم يعهد في العربية بل المراد ان العقل نور يضيء به الطريق الذي يبتدا
به في الادراكات من جهة انها ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه لا محالة فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك
الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان
والمجانين بل البهايم فلا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك طريق ادراك
الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور
للنفس يهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدا الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب
المقدمات على ما ينبغي يبدي المطلوب للقلب بفيض الملك العلام ثم معلومات النفس يريد بهذا الكلام الاشارة
الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الموجود ان لم يكن لاختيارنا اثر في وجوده يسمى العلم
به نظريا والا فعليا لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشيا يتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية
ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية وللاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك البدن عن
الشرور الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما خير وشر وبالعكس اما الاول فلان
الشرور مستلذات البدن وملايمات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل
عن الملايم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات
والنفس قابلة الى الكمالات مهيأة لتطويع القوى وامرها بالخيرات فاذا اكتسبت العلم بالخير والشر وعرفتهما
من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور يستلزم قابلية النفس لاشراق
نور العقل عليها بمعنى حصول الشرايط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية يستلزم المعرفة لان
ذلك الجوهر المفيض دايم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا ضنة من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل
الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالفعل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا
بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على وجود العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم
الملزوم ثم لما كان يعني ان العقل متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس
متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل

وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الفايضة عليه اكمل واقبل للخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها
بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول
النور ولا خفاء ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفايض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واما
بقاء واليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي
تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة
نوره عليها لازدياد الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل
شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه
كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرايط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة
بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب
للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد وبمعونتها تظهر آثار الادراك
وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهي تأمرها بالاخذ واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات
قدر ما يجري من المصلحة فيحصل الكمالات وقد سبق في باب الامر اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير المبحث
وتلخيص محل النزاع لتتأتى النظر في ادلة الجانبين ويظهر صحة المط ولا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك
كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمته في اول شوال ولا نزاع للاشاعرة في
ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من
عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان حدوث الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع في ان
العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال
ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند
الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك قطعا للدور يعني ان ثبوت الشرع
موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم
الدور وثانيها معارضة الوهم للعقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك
الا الكليات فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات
بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك لان الفها
بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر فهو اي العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به امر
الشارع لما ذكرنا من تطرق الخطاء وليس المراد ان لا يستقل في ادراك شيء واكتساب حكم البتة على ما هو رأي
الاسمعيلية في اثبات الحاجة الى المعلم فالصبي العاقل يجب عليه لا يكلف بالايمان هو الصحيح وذهب كثير من
المشايخ حتى الشيخ ابو منصور بعراه الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله لانها بكمال العقل والبالغ والصبي

الى استعمال ح

سواء في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف
للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد
موجد لافعاله كذا في الكفاية وان كفرت اي المرأة بنفسها بين عن الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع
كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال
والكفر فلا عذر فان قيل اذا نيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يعتد بحقيقة
السبب فينبغي ان تقدر المرأة بنفسها التي كفرت كالمسافر سفرا علم انه لا مشقة فيه اصلا فانه يبقى
الرخص بحالها قلنا ذلك في الفروع واما في الاصول لا سيما الايمان فيجب اذا وجد السبب الخفي او
دليله لعظم خطره وكذا اي مثل الصبي العاقل البالغ في شاهق الجبل اذا لم يبلغه الدعوة
فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقده لم يكن من اهل
النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة
والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمقدور والا فمقدور
وليس في تقدير الزمان دلالة عقلية او سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق تعذيبه والا فلا وهذا
هو مراد ابي حنيفة رضه حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من الآفاق والانفس واما
في الشرايع فيعذر الى قيام الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يهدر دمه
بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم
يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا قتلا في دار الحرب قوله فصل
ثم الاهلية بعد ما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية
ضربان احدهما اهلية الوجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اهلية الاداء
اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاولى بالذمة ولما وقع في كلام البعض ان
الذمة امر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف
بثبوته في ذمته حاول المصنف الرد عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا اثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان
الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة صار اهلا لوجوب
الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرمة والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة
ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله وعباده يوم الميثاق
المشار اليه بقوله واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهور ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم
قالوا بلى على ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على
حسب ما يتوالدون الى يوم القيامة في ادنى مدة كموت الكل بالنفخ في الصور وصورة الكل بالنفخ

الماضيه فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا في صلب آدم ثم انشانا نكل الحاله بلاآه الدين بالغيب وحاصل كلامهم المصنف من الاستدلال بالايات ان الانسان فارق من بين الحيوانات بوجوب اسباله وعلمه وتكاليف يواظبها فلابد فيه من خصوصيه بها نصير اهلا لذلك والمراد بالذمه فهي وصف تصير به الانسان اهلا لما له وما عليه واعترض بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وان الآيه لا يدل على ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب بانا لانم ان العقل بهذه المثابه بل العقل انما هو مجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على هذا الوصف الحقي بالذمه حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو دلت العقل في حيوان غير الادمي لم يثبت الوجوب او عليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزله السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزله الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار كل الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزله ظرف لسغوفه الوجوب له او لما على كمال التعلق واشاره الى ان هذا الجواب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والمروه ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكره فجواب الاسلام من ان المراد بالذمه في الشرع نفس ورقيقه لها ذمم وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقيه نفير للنفس والعهد نفير للذمه وهذا عند العجبي من تسميه المحل باسم الحال والمقصود واضح قال الله ثم واذا خذ ربك ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادله الداله على الربوبيه والوحدانيه المميزه بين الضلال والهدى وكذا قوله ثم وكل انسان الزمناه طائره في عنقه تمثيل للزوم العمل له لزوم العلاده للعنق من غير اعتبار استعاره في العنق على انفراده كما قال جعل الاصابع في اذانهم من الصواعق حذر الموت ولم يرد بالاصابع في عنقه لما يراد وصف به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالزام يحيق ذلك الى علماء البيان واما قوله ثم وحلها الانسان فالمراد بالامانه الطاعه الواجبه الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه العوالم العظام وكانت ذا شعور وادراك لابين ان يحملنها وحلها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوه قوته لما عرم ما ذا الرائي لها والعالم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه ما فيها وهذا وصف الجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله ثم هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال اني عرضت بضعه وخلقت جنه لمن اطاعني وبارز لمن عصاني فعلق بحمل مسخرات على ما خلقنا ولا تحمل فريضه ولا تعني ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه تحمل ما لو شئ عليها جهولا بوخامه عاقبه وقيل الامانه العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافه الى استعداد من واما تعين عرم الانسان لها استعدادا وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوه الغضبيه والشهوه وعلى هذا يجب ان تكون عله للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لها عن المعاري ومجاوزه الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلها وكسر سورتها فظهر انه لا دليل في هذه الايات على ان للانسان وصفا به صار اهلا لما عليه وليت شعري اي دلاله للعنق على ذلك واي حاجه الى اعتبار الاستعاره

في كل مره من مرات الكلام وايضا لما كان مبنى هذا الاستدلال على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شي فلا بد فيه من وصف به صار اهلا لذلك لم يكن حاجه الى هذه التكلفات بل دلالة قوله ثم اقيموا الصلوه واتوا الزكوه على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمه لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمه لكل دابه ولان مرساني الساعه ما وكلاكم ميامنه اي بغته من مياسرك الي ميامنك والباء بالعكس والوجه بتنزيل الباء في بحرف بهذا الما عباد استغير الطاير لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله ثم وقدره وعمل العبد فان ما قدره للعبد فهو بمنزله طاير يطير اليه من عش الغيب وذكر القدر وكما نفى ما في كلام المصنف من الساعه حيث جعل الطاير استعاره لسبب الخير والشر الذي هو قضاء الله وقدره واعمال العبد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر فجعل الطاير عباره عن نفس الخير او الشر المقضي به ثم القضاء هو الحكم من الله ثم والاولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاطباق والاتحاد وفي كلام العلماء ان القضاء عباره عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ بجمعه محمله على سبيل الاجمال والقدر عباره عن وجودها مفصله منزله في الاعيان بعد حصول الشرايط كما قال عز وعلا وان من شي الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما قال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد قال ان الله ثم اذا اراد شيا قال له كن فيكون فهناك شيان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر فصل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه تشعل بانتفاعها وتعد بقرارها وتشعل بنفسه من جهة التردد بالحيوه والتهيو للانفصال فكونه لها ذمه من وجه حتى تصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصيه والنسب لا بوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيا لم يجب على الثمن واما بعد الانفصال عن الام فتبرز ذمته مطلقه ليصير ورثه نفسا مستقلا من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان تجب عليه كل حقوق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب الاداء اخص واجبائه بما امكن اداوه عنه فلهذا اضيفه الى تفصيل الواجبات وتبرعا يجب عليه عما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب كيفيه الوجوب فانها صلاحيه الشخص من وجهه انها يجب على الغني كفايه لما يحتاج اليه اقاربه منزله النفقه على نفسه بخلاف نفقه الزوجه فانها شبيهه بالاعراض من وجهه انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صله لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضه بطريق التسميه على ما هو المعتبر في الاعواض ولكونها صله يسقط بمضي المده اذ لم يوجد التزام كفايه الاقارب لبنائها بالاعواض يصير دينا بالالتزام وان كان عاجزا اي الصبي لا يتحمل الدين وان كان ذا عقل ويلزم الدين وان كانت صله الا انها ثبتت جزاء للنصرة حفظا للعامل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لم يجب على النساء بقوله وان كان عاجزا ثم في قوله وان كان عاجزا ايهام ان المراد وان كان من العاقله لكن ليس المراد ان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقله فلا معنى للتاكيد بقوله وان كان من العاقله فالعبادات انما تجب عليه اي على الصبي فان قلت من جمله العبادات الايمان وهو ليس ببدني ولا مالي لكونه عمل القلب قلت جعله من البدني

تغلب او باعتبار اثمانه على الافراد الذى هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام الى ان الصبى اذا عقل يجب عليه نفس الايمان واذا لم يجب عليه اداء سائر نفس الوجوب ثبت باسبابه على طريق الجزاء اذا لم يعقل عن مايدركه وحدوث العالم وهو السبب مقرر فى حقهم واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالافراد مع التصديق وقع فرضا لان الايمان انما يعقل الفعل ولهذا انما يلزمهم بعد البلوغ فالصبى يصلح عذرا فى سقوط وجوب الاداء كما انه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبى سائر فيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلم امرأة الصبى وهو ابواه بعد ما عرضه العاقل عليه يفرق بينهما وذهب بعض اصحابنا الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون ايمانا الموجود فرضا لان عدم الوجوب انما كان لسبب عدم الحكم فقط وهما فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا واما المالية فالمقصود هو الاداء يعنى ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء لنظهر المطيع عن العاصى لا المال لان الله تعالى غنى عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال بل المعنى انه لم يخلق الخلق ولا نصب لهم قبلة ولا الزم من عرف منهم معرفة البعض خلاف مراد الله تعالى بل هذا لما حاجة الى ما قيل ان المعنى ان المقصود هو الاداء حتى من علم منه الامتناع واما فى حق عجز فالمقصود هو البلاء والزام الوجه فاذا قيل فلم يجرى النيابة فى المالية كالاداء عن الزكوة فينبغى ان يجب على الصبى ولو ادى عنه وليه ان يقع عن الثانى قلنا انما جرى النيابة هناك لخيار يثبت للولى المنوب عنه فيصلح عباده بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولى مؤنة محضة كالعشر والخراج يعنى بالمحض ان سبب وجوبه اعنى الارض والنصاب لا يشتمل على شئ من معنى العبادة والعقوبة وسيجئ ان معنى العبادة فى العشر والعقوبة فى الخراج وانما هو بحسب الوصف وليس بمقصود والكاملة اى القدرة الكاملة بان يكون بالفعل الكامل اى للمؤدى قدرة البدن وذلك لان المعجز فى وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كاملة القدرة من منحطة عن درجة الكمال كما فى الصبى الغير العاقل او امرأة كما فى الصبى العاقل او المعتوه لبالغ كانت لا هلية ناقصة اقساما ما ثبت بالقدرة الناقصة اقسام لها حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل السقوط بحال كالايمان فيما يحتمل الحسن واما مترددا بينهما والثانى اما نفع محض او ضرر محض او مترددا بينهما صار ذكره واحكامها مذكورة فى المتن وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض يعنى ان الايمان وفروعه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكم بالحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالتزام والعهدة حتى لو ترك فاجاب انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبى لانه مما يحتمل السقوط بعذر النوم والاغماء والاكراه واما بنفس الاداء ومحله فنفع محض لم يتردد فيه فان قيل بنفس الاداء ايضا يحتمل الضرر فمحض احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انه سلم انهما مضافان الى اسلام الصبى بل الى كفر المورث والزوج ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكام الاسلام

منه ضمنا لما من احكام الاهلية الموضوعة هو لها لظهور ان الايمان وضع لسعادة الدارين وصحح الشئ انما يعرف من حكمه الاصلى الذى وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من لوازمه وبهذا كان الصبى لو ورث قريبا او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصل للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذى يترتب عليها فى هذه العقود الا ترى انهما اى الايمان والارث عن المورث الكافر والعرفة عن الزوج الوثنية سيان فانما اذا ثبت ايمان الصبى بتبعية ابويه او احدهما اذا سلم احدابويه ولم يعقلا مرتدا فسخ صح بدون الايمان لكونهما من اللوازم السابقة من المقاصد والاحكام الاهلية للايمان واما الكفر فمعتبر من الصبى ايضا كما هو معتبر الايمان اذ لو عفى عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجاهل بالله تعالى عالما به سبحانه لان الكفر جهل بالله وصفاته واحكامه على ما هو عليه والجهل لا يجعل علما فى حق العباد فكيف فى حق رب العباد باب قبول الصبى ارتداد الصبى فى حق احكام الاخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا فى حق احكام الدنيا عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى تبين منه امرأته المسلمة وتحرم الميراث عن مورثه المسلم فى حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما تقبل توبته لان وجوب الفعل ليس بموجب الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة وانما لم تقبل بعد البلوغ كما ذهب اليه بعض العلماء فى صحة اسلامه حال الصبى صار شبيها فى اسقاط الفعل بالاعهدة اى لا يلزم الصبى والعبد شيء فانها بخلاف الوكالة اعهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبى الا ان يأذن الولى فيتم فعله بانضمام رأى الولى فيلزمه العهدة وكما يباشر توكيلا لان ولاية الولى نظرية وليس من النظر ابطال الولاية بما هو ضرر محض وقال الامام السرخسى الحق انه لا ضرر فى اثبات اصل الملك حتى يملك ابقاع الطلاق عند الحجر فلو اسلمت الزوجة والى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده والفرض اى الافتراض اذا استقرض مال الصبى يجوز للاب والوصى والقاضى واما الافتراض فانما يجوز للقاضى لان الافتراض قطع الملك عن العين سدل شيء ذمة من هو عليه فى الغالب فيشبه البيع فلا يملكه الولى واما القاضى فيملكه ان طلب عليا ونفقه مال الصبى والمرأة تكون البدل مامون التلف باعتبار الملاء وعلم القاضى والقدرة على التحصيل من غريمه وبينه وهذا معنى كون القاضى اقدر على استيفائه وفى ظاهر الرواية انه يجوز للاب ايضا وما كان متردد بينهما اى محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشرى والاجارة والنكاح والمضاربة لاحتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشئ باضعاف قيمته كان مربحا ونفعا وللولى ان لا يتدبع الضرر بحال فقط وقد ذكر ان احتمال الضرر يتدفع بانضمام رأى الولى فانه اى الصبى اهل لحكمه اى حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولى نفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولى ماله ويملك المبيع اذا اشترى له ويملك الاجرة اذا آجر عقاره وتوسيط طرق حصول المقصود حتى ثبت بمباشرة الولى وبمباشرة الصبى وعندهما اى ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله انما هو بطريق ان يجعل الولى بمنزلة مباشرة الولى نفسه حتى كان الصبى اهلا فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولى وعباراته فى الاسلام ان رأى الولى شرط الجواز

التصرف اما بنفسه او بالصبي وراية فيما اذا تصرف الصبي عام حيث جاوز تصرفه اي تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه
خاص ولا يتجاوزه فيجعل عموم رايه بان يعمل بيد الغير لخصوصه بان يعمل بيد نفسه فيصير كان الولي باشر بنفسه **قوله** واما
وصيته فباطلة جواب سوال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه تحصل بها الثواب في الاخرة بعد
الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تضرر زوال الملك في الحيوة فعلى هذا التقرير كان ينبغي ان
تذكر هذا عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية مما تردد بين النفع والضرر لاسيما اذا كانت
جهة الخير لحصول الثواب الاخروي مع تضرر ابطال الحدث الذي هو نفع للوارث وعلى هذا الانسب جواب المصنف لان غاية
بيان التضرر في الوصية ويلزم منه محض لما فعل الولي ولا يرد انه في ذلك بل الطرف الجواب الا انه ايضا نفع تقع نفعا نفعاً ...
بل هي ضرر محض والنفع الذي يتضمنه انما وقع باتفاق الحال وهو انه حال الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ما له
باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه ويمكن
تطبيق جواب المصنف على التقرير الثاني بان يقال مراده ان ضررها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا
وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وتركه للاقارب حكم الضرر
المحض وبهذا يشعر قوله لما انها شرعت خلف لنابع كالطلاق يعني ان الضرر المحض شرع للبالغ لكمال اهليته
كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر **قوله وفصل الامور المعترضة** لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليها
فيزيلها احديها او يوجب تغييرا في بعض احكامها وسمي العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة
كاتب وكاهل من عرض له كذا اي ظهر وبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية
كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم ولم يصح في الصغر
الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان
كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغيرا واشد تاثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون و
الصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة
المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر اثارها وتتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه
في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ من الاعتدال بسبب خلط او افة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات
الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا **قوله** لمنافاته اي لمنافاة الجنون القدرة التي بها يتمكن من
اداء العبادات على الوجه الذي امر به الشرع وبانتفاء القدرة ينتفي الاهلية فينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب
قوله لكنهم قالوا الوجوب اما ممتد وغير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد
مطلقا يسقط العبادات وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا لوجوه الاول الالحاق بالنوم والاغماء
بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء الثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب
لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك ولا دية والملك من باب الولاية ولانه بدون الذمة الا انه اذا انتفى الاداء

قوله

تحقيقا وتعذرا بلزوم الحرج في القضاء فينعدم الوجوب الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد
الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء
ثابتا تقديرا بتوهم الوقت ورجاء بعد الوقت هذا اذا كان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند
ابي يوسف هو ايضا كذلك بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد يسقط بناء للاسقاط على الامتداد
فقط ولا خلاف في اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصلي والطارئ امران احدهما ان الاصل في الجنون
الحدوث والطريان اذ السلامة عن الافات هي الاصل في الجبلة فيكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو
الجنون الطارئ وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان
جبل عليه دماغه وكان مثل الطارئ وجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل
عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فحكمه حكم الصغر ولا يوجب قضاء ما مضى و
ثانيهما ان الاصلي يكون لافة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل اللحاق بالعدم والطارئ قد اعترض
على محل كامل للحوق افة فيلحق بالعدم **قوله** ثم الامتداد في الصلوة بان الصلوة عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له
قدر معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس
الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب لان الليل ليس بمحل للصوم
فالجنون والافاقة فيه سواء ثم اشترطوا في الصلوة التكرار ليتاكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا رحمه اعتبر نفس الواجب
اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت فاقام السبب الظاهر اعني الوقت
مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد
رحمه لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم يصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت بزيادة على اليوم والليلة بحسب
الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرط المصير الى التكرار ان لا يزيد على الاصل
ووظيفة الصوم لا يدخل لما يلي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولا يلزمنا زيادة المرتين في غسل اعضاء
الوضوء تاكيدا للوضوء لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها والامتداد في
الزكوة باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه وعند ابي يوسف رحمه في رواية هشام عنه تقام الاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا
في سقوط الواجب **قوله** وذكر لا يكون حجرا لان الحجر هو ان يقوم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر
حكمه نظرا للصبي او المولى وايمان المجنون استقلالا لا يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه
فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا وهذا اظهر الجواب عما يقال انه غاية امر الشرع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا
لم يصح بنفسه لعدم صلوحه لذلك فتبعا اولى **قوله** واذا اسلمت امرأته لو ذكر بالفاء على انه تفريع على
صحة ايمانه تبعا لكان انسب يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي له ولي كتابي نعرض الاسلام على الولي فان اسلم
صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان العباس الى اخره لا الى افاقة كما في الصغر الا ان هذا استحسانا

لان للصغير حدا معلوما بخلاف المجنون فنى التاخير ضرر بالزوج مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطي في الجملة
يصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا ابلغ مجنونا و ابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار الحرب وذلك لان الكفر يابى
تبعيه لاصل العقوبة بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا ارتكبه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا
اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا ثم جن بعقل البلوغ فانه صار اهلا للايمان متقررا وكنه فلا تعدم بالبعيه او عروض
الجنون فانه اى المجنون يواخذ بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو
المال وادائه يحصل للنائم بخلاف افواله فانه لما تعذر بها شرعا لانعدام العقل المعاني فلا يعتبر اقاريره وعقوده وان
اجازها الولي ☜ ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي العاقل او استرق فانه لا يحجب الارث
اما الكافر فلانه لما ورث بالاسلام لم يحجب بالكفر لان الكفر لما لم يصلح سببا للارث على ما مر لم يصلح حكما عن ذكريا عليه ولانه مرتفق ومرتفق من
آل يعقوب اما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك ☜ وحكمه اى حكم العدم حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي
اول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفي لاخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يصح منه القول والفعل في نفسه
اسلامه ويتوكل في بيع مال الغير والشرى له وفي طلاق امرائه واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا يصح وشراءه
لنفسه بدون اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المبيع وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات
ولا العبادات وفي النوم اذ يجب عليه العبادات ☜ احتياطا لها ان امراه المعتوه اذا اسلمت لا يوخر عرض
الاسلام على المعتوه الى كمال العقل هذا الذي استدركه ليس بشئ لانه لا فرق بين الصبي العاقل والمعتوه في علم
ما فرض الاسلام لان اسلامها صحيح ومع حظابها والزامها لان ذلك حق العبد وهو الزوج وانما سقط
عنهما خطاب الاداء فما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما اخر في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وعنه ☜
ومنها النسيان وهو عدم ملكة الصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يمكن
من ملاحظتها اي وقت شاء وبين ذلك ذهولا او سهوا او يكون بحيث لا يمكن من ملاحظتها الا بعد تنبيه لسبب
جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق
العباد لانها مبنية على المضايقة لحاجتهم سيما للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الالتزام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب
عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فانما ان يقع الترك في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر
مع وجود المذكر وهو بقية الصلوة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا
الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند
الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال او اجراءها على اللسان فصار النسيان
في المعنى كانه لا يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته اذا لم تتغير من جهته والنسيان غالبا تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي
في المعنى فهي داعية الى السلام ☜ وهو اى النوم لما كان عجزا عن ادراكات اى احساسات الظاهرة
اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات الارادية اى الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات

الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لما مشى النوم وايجاد الفعل حالة النوم ولم توجب
تاخير نفس الوجوب واسقاطها حال النوم لعدم ابطال النوم بالذمة والاسلام ولا مكان الاداء حقيقة بالانتباه اوخلفا
بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يحقق المنع كتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك
عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقضاء الصلوة من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة
واجبة لما امر بقضايها قيل وفي لفظ عن اشاره الى وجوبها حال النوم والا لما كان نائما عن الصلوة ☜ وابطل
اى النوم عبادات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشرى والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانعدام الارادة
والاختيار في النوم حتى كان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف
بصدق ولا كذب ☜ فما ورد في صلوة سلمان بعد هذا محتاج الى الاسلام وذكر النوادر ان قراءة النائم تنوب على
الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم بعد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر
في التحفة ان عامة المشايخ على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير
المعارض بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة رحمه الله يفسد الوضوء دون
الصلوة حتى كان له ان يتوضاء ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك
بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحديث فانه لا ينقض الا باختيار وقيل على العكس لان القهقهة من معنى الكلام حتى
كانها جنس العبادات صح تفويض مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبادات النائم ☜ ومنها الاغماء اعلم ان ضعف
من الغلب بخار لطيف يكون من اللطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد انتفض عليهم قوة سريانه في الاعصاب
الساديه في اعضاء الانسان فتتاثر في كل عضو قوة يليق به وتتم بها منافعه وهي تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة
فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب او ارخايها لينبسط
الى المطلوب او تنقبض عن المنافي فمنها ما هي مبداء الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها مبداء
الحركة الى دفع المفاسد وتسمى قوة غضبية والكثير تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت الغلبة والدماغ
انه بحيث يتعطل بتلك الفوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغمانا هو مرض ليس زواله كالفعل كالجنون
والاصم منه الا نبيا عليهم السلام ثم الاغماء فوق النوم في اسباب تاخير الخطاب بابطال العبادات لان النوم
حالة طبيعية كثيرة الوقوع عادة الا طبا من مرور دماغ الحيوان استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فكون اشد
في العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان مورده غليظ بطيء التحلل ولهذا لم ينبه فيه النبيه
ويطؤ الا نبيا بخلاف النوم فان سببه بخار لطيف سريع التحلل الى الدماغ فلذا ينتبه نفسه او بادنى
تنبيه ولعلة وقوع الاغماء وبدونه لا سيما في الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم
يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني
على صلوته لان النقض بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع ☜ ومنها الرق هو في اللغة الضعف

ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر
مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا
عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتامل في ايات الله التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد
عبيده متملكين متبذلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بمعنى ان الشارع
جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى قوله وهو اي الرق
لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزي و
كذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد
ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزي الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزي الرق ابتداء لكن لا نم امتناعه بقاء فان
وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الاخر مشاعا
ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي ولانها مبنية على كمال الاهلية فينعدم برق البعض فان
قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه لا يدل الا على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا
بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما مشاعا كما اذا ملك زيد نصف العبد مشاعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد
وعدم ملكيته باعتبار النصفين قوله وكذا الاعتاق اختلف القائلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه اعتقه
فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هو حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له والعتق
ليس بمتجزي اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزي العتق
ضرورة والحاصل ان المحل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزي احدهما تجزي الاخر وذهب
ابو حنيفة رحمه الله الى ان الاعتاق متجزي وانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت حريته في البعض ولا في الكل
بل يكون رقيقا في الشهادة وساير الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزي ولا سبب لذلك مع
تضرر المالك به فيتوقف الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق
ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجزي فكذا ازالته كما اذا
باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت جزاء للكفر
وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم
العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى مالك اخر يكون ايجادا للبعض من علة ثبوت
العتق وهو لا يوجب العتق كالعبد بل لا يسقط ما بقي شيء من المسكة فان قيل ففي ازالة كل الملك عن الرقيق
ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك واجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصلا لا ضمنا
وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية

ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا
وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي
البقاء بالعكس فان قيل فان اثر الاعتاق عند ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا
يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاءه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة
يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان
سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ والى هذا اشار الى قوله فمعتق البعض مكاتب عند ابي
حنيفة رحمه الله الا في الرد الى الرق قوله والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون
مالكا مالا لان المملوكية المالية شيء عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان
وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من
جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه ادمي مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين
المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس والرقيق وان كان مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام
ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسري لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص
المكاتب والتسري بالذكر ليعلم الحكم في غير ذلك بطريق الاولى لان في المكاتب الرق ناقص حتى
انه احق بمكاسبه وفي التسري مظنة ملك المتعة كالنكاح ولهذا صح عند مالك رحمه الله قوله ولا يبطل
اي الرق مالكية النكاح والحيوة والدم لان الرق ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبقى
على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المميز المتعلق
برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحد والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه
اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال
فيصح ان كان العبد ماذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجورا فعند
ابي حنيفة رحمه الله يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد رحمه الله لا يصح في شيء منهما وعند ابي يوسف رحمه الله
يصح في حق القطع دون المال لابي يوسف انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه ما كمل ذمة فيثبت
والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد رحمه الله ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى
ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه وايضا المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت
التبع فلابي حنيفة رحمه الله ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك ذمة فيصح في حق المال بناء عليه لان اقراره
بالقطع قد لا في حالة البقاء والمال في حالة البقاء مانع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفى
القطع بعد استهلاك هذا كله او اكذبه المولى وقال المال لي وان صدقه يقطع في الفصول كلها
قوله وينافي يعني ان الرق مبني عن العجز والمذلة فيتاتى كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية

من الذمه والحل والولايه اما الذمه فلانها صفه بها صار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر
الحيوانات واما الحل فلان استفراش الحرايره السكن والازدواج والمحبه وتحصين النفس والتوسعه
في مكيز النسل على وجه لا يخفى انتم من باب الكرامه ولهذا اراد النبي صلعم الحاق النسخ وجاز له ما فوقها واما
الولايه فلان سقيد القول على الغير شرعا اولم يشا غاية الكرامه ونهاية السلطنه واذا انتفى كمال الامور المذكوره
ضعفت مرتبه الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا اعتقه الى الذمه ماليه الرقبه والكسب جميعا فتعلق
تعلق الدين بها تستوفى من الرقبه والكسب جميعا فتعلق الدين بها تستوفى من الرقبه والكسب بان تصرف
اولا الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن اولم يف تصرف الى ماليه الرقبه بان يباع ان امكن والا تستسعى
كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في بيوت الدين تفهم واما اذا كان كالدين الذي اقره المحجور والعقر الذي
لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فانه اذا تزوج بعد اذن المولى فلا يباع في الرقيق ولا تصرف الكسب بل يوخذ اداؤه
الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه تم في حق المولى كما في حق نفسه واما العقر فلانه تيقن بسبب
العقر لانه في حق المولى لعدم رضاه فلا تظهر بيوت العقر في حقه فلا تستوفى من ماليه الرقبه ولا من الكسب لانهما
حق المولى ح وتضعف الحرمان تعلق العقوبه تعلق الجنايه على حق المتم وذلك بوافر النعم وكمال الكرامه
وهي ناقصه في حق العبد بالاضافه الى الحر فتنصف حده الغير القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع في السرقه وكذا العدد
في بعظم النكاح في حقنا فتنصف وتكون عدته لامه حيضتين لان الواجب لا تنصف فلا بد من التكامل احتياطا
وكذا في القسم تكون للامه نصف الحره وفي الطلاق تكون طلاق لامه تنتين كما لو لم تكن تنصيف للامه على
مخبار تنصف اللام تنتين اعتبارا للحاله الموجوده فيها بالى ما هو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعي رحمه الله
تنصيف لطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد تنتين سواء كانت الزوجه امه او حره لقوله صلعم الطلاق بالرجال
والعده بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فتعتبر حاله واجيب المنصف على كون المعتبر رق الزوج ان
عدد الطلاق عباره عن انساخ الملوكيه يعني ان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صار المراه محلا للنكاح فحل
التصرف حل الحليل فمتى كان حل المراه ازيد كان محليه الطلاق في حقها اوسع فظاهر انحل ثلاثه اضعف من حل
الحب كما ان حل العبد انتصف من حل الحر على التناصف فصوت حل محليه ثلاثه تصف ما تفوت به حل محليه الحره ثم لا نعني
ان ليس عدد الطلاق عباره عن انساخ الملوكيه بل معناه ان تعدد الطلاق ربما يتحقق عند انساخ الملوكيه حتى
تنصف بطلاق واحد شي من الملوكيه المتحده وبالتنتين اكثر وبالثلاث الكل فالمعتبر عدده رعايه جانب الملوكيه
لا المالكيه ومعنى الملوكيه ههنا حل المراه الذي هو من باب الكراهه ولانه ناقص لان الملوكيه الماليه التي هي في ثلاثه
اقوى فان قبل الملوكيه لا تتحقق بدون المالكيه وكلما زادت الملوكيه زادت المالكيه فتكون انساخ الملوكيه مستلزما
لانساخ المالكيه قلنا مالكيه ثلاثه عبيد اوسع من مالكيه عبدين فجاز ان تعتبر بالرجل ايضا لان مالكيه الحر اوسع
من مالكيه الرقيق فلزم تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا لتنصف مالكيته فتكون طلاق الحره بحب العبد تنتين لطلاق

لكن ح

ام تحت الحر فالجواب ان حال الزوج في الانساخ والعتق قد اعتبر مرة حيث يتضعف عدد زوجات الرقيق
من اربعه الى التنتين بالاجماع فلو اعتبر في حق الطلقات ايضا لزم التنصف من التنصف لان الحر يملك اثنتي عشر
طلقه فحسب اربع زوجات فجب ان يملك العبد ست طلقات لوقوعها على زوجتين بحسبها للتنصيف فلو تنصف
الطلاق في حقه ايضا لزم انه لا يملك الا اربع تطليقات وهذا اقل من السته التي هي نصف اثنتي عشره ح ولما كان
احد الملكين يريد انه يتفرع على منافاه الرق لكمال الكرامات تنصف دية الرقيق حتى لو قتل خطا يجب على عاقله
الجاني قيمته بشرط ان تنقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي رحمه الله تجب القيمه بالغه ما بلغت
وكذلك سلمنا ان في الرقيق جهة الماليه وجهة التقويم فاعتبر الشافعي رحمه الله جهة الماليه لان المال يجب للمولى ويملكه به
العبد ملك مال وكان الواجب فيه التعود دون الابدال وكانه تخلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرها
والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفه رضي الله عنه جهة التقويم لانها اصل والماليه تبعيه
يزول بزوال التقويم كما اذا مات العبد دون العكس وكما اذا اعتق وضمان التقويم انما هو باعتبار خطرها
وذلك بالمالكيه فانها كمال حال الانسان والمالكيه نوعان مالكيه المال وكمالها بالحريه ومالكيه النكاح وثبوتها
بالذكوره فالمراه فاتتها في احد المالكتين وثبت لاخرى بكمالها فانتقصت بها بالتنصيف واما العبد
فثبت له مالكيه النكاح بكمالها وانما توقف على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لا انتقصان في مالكيه العبد
ولم تنتف عنه مالكيه المال بالكليه حتى ناسب التنصيف ديته بل انما تكمن فيها نقصان لانها بين ملك الرقبه وهو منتف
في العبد وملك اليد اعني التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطه نقصان ملك اليد نقصان شي من قيمه فقدرناه بعشره دراهم
لانه قدر اعتبر الشرع في اقل ما يستولى به على الحره استحسانا وهو المهر وفي اقل ما تقطع به اليد التي هي بمنزله
نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه انه لم تبلغ بقيمه العبد دية الحر ونقص فيها عشره دراهم فان قيل المسمى
في العبد هو احد شقي مالكيه المال وكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع لوزيعا على ما به خط المحل اعني مالكيه
النكاح ومالكيه المال رقبه ويدا قلنا مالكيه اليد اقوى من مالكيه الرقبه اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود و
ملك الرقبه وسيله اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلامنهما امر مستقل وكانا على التناصف بعد التقرير كلامهم
واعترض عليه المصنف بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري التنصيف في شي من احكام العبد اذ لم تكن
في مالكيه الانسان ما اقل من النصف بل من الربع على ما قرر تم ان تكون نقصانا في النكاح والطلاق وغير ذلك اقل
النصوص اللازم بطلانه اجماعا وثانيهما ان مالكيه النكاح لو كانت ثابته للرقيق كما لها لزم ان لا يجري التنصيف في شي مما تعلق
بالنكاح ولا زدواج كعدد الزوجات والعده والقسم والطلاق لانها مبنيه على مالكيه النكاح وهي كامله فالملزوم
ثابت والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خط النفس اعني المالكيه حتى يلزم ان يكون
النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامه والرقيق ناقص في تقصانا لا تتعين فقدره
الشرع بالنصف احتياطا بخلاف الدية فانها باعتبار خط النفس المبني على المالكيه ونقصان الرقيق بذلك

اقل من النصف والحاصل ان النقصان في الثنى لوجب النقصان في الحكم المترتب عليه كما في حكم سائر المالك فالنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية كما في عدد المنكوحات والنقصان بالجهل بالعكس وعن الثاني ان نصف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان المحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه سلمنا ان يوجب امتراف هو نقصان المحل ثم ما ذكره من ان يثبت كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء ليس كذلك فان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما تكون باعتبار الزوج والامة لا ملك النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية قوله وانما النقص يرد ان العلة في نقصان دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل الثلث فيه لكنها اذا بلغت دية الحر وزاد ثلثها شيء من شيء اعتبر الشرع في صورة اذى كعشرة دراهم احترازا عن شبه ما واه العبد بالحر او زيادته عليه فان شبه الشيء معتبر بحقيقة وكان حقيقة الما واه متنفية فكذلك شبهها وانما جعل ذلك شبه الما واه لا حقيقتها كما ان فيه العبد انما تكون باعتبار الملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثاني حقه وان زاد عليه بصوره فلا ما واه وينبغي ان يحمل كلام المصنف على ما ذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني لهذا من ان الواجب في نفس ضمان النفس ولكن في جانب المحل هو ضمان مال فنظر حكم المالية فحق السيد والاستيفاء العبد مقصوده عن الهدر معتبر في ايجاب الضمان بالغصب والكفارة حفاظا لنفوس والمالية عليه بها تابعة لها مزول بزوالها كما في المرض دون العكس كما في العتق وانما المقصود بالاتلاف في القتل هو النسبة عادة الى المالية والضمان للمتلف وانما الضمان يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفس وكون الدية للمولى لا ثناني ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا يقضي ديونه منه لا ان المولى احق المتاس به هو مستوفيه قوله وهو اصل للشرف يعني ان الرق لا ثناني مالكية اليد والتصرف ثم ان الماذون تصرفه بطريق الاصالة وثبت له اليد على اكسابه بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه منزلة الكتابة حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الكل وكما يصح الحجر بعض بعد الاذن العام او الخاص ولا فصل الاذن الثابت سلما فاسقاط وقال الشافعي نعم ليس تصرفه لنفسه باهليته بل بطريق الاستعارة من المولى كالوكيل وبيده في الاكساب بدناته كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له والسبب لا يشرع الا لحكمه واللازم بطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما تستفاد بملك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتملك ومعنى التمليك الصيرورة مالكا ومعنى التملك الخروج من ملكه الى ملك الغير وكما تملك الله المولى وحاصل الجواب ان المقصود الحاصل من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم الاهلية للوسيلة لا توجب عدم الاهلية للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن للمقصود طريق الا ملك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل

للكلام والذمة صح ان يلزم شباي ذمة يجب ان يكون له طرف الى قضاياه دفعا للصحيح اللازم من اهلية الاحكام الذمم بدون اهلية القضاء واذا في طرف القضاء ملك اليد فلزم بموته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لما يدا وكما رقبة احيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا والبد ليست مالا بدليل ان الحيوان شتري بالدين في الذمم لمقابلة اليد كما في عقد الكتابة مثله في النكاح والطلاق ولا ثبت لمقابلة المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف ومسبب عنه فاذا كان تصرف العبد نفعا لنفسه فكيف يثبت ملك الرقبة للمولى احيب بان التصرف منعقد للعبد فيكون حكمه له لانه يتضمن تصرفه لان له ما لم يثبت الا للملك بعد ما وقع الملك له استخدم المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه بكونه مالك رقبته فالمولى انما تلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث ولهذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا يعني ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك تظهر مالكية العبد كما في الوكيل لانه تصرف في مال غيره فثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان تصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استفيد عنه يخلو الملك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المصنف من ان الماذون كالوكيل في ايداء اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى ما لا كما يقع للموكل ابتداء واما قوله وفي بقاء الاذن نعناه على ما ذكره المصنف ان الماذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسايل عرض المولى وعامة مسايل الماذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكيل لا يثبت له ما وكل به والاذن يعم وله انما قال عرض المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولا يصح من الوكيل وانما قال عامة مسايل الماذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل بالاشراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من الماذون ولا يصح من الوكيل وقال صحة الاسلام والملك اي ولان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة حملا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسايل عرض المولى وعامة مسايل الماذون يعني يكون للمولى حجر الماذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيز نفسه قوله وهو اي الرقيق معصوم الدم يعني انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقا له وصاحب الشرع سلمان العصمة نوعان موقتة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومؤقتة توجب مع الاثم الضمان اي القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين مساواة في العصمتين فيتقابل الحر بالعبد قصاصا كما ان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا يحل بها وقال الشافعي رضي الله عنه الضمان مبني على المالية والما واه ومبني على الكرامات البشرية والمالية تدخل بذلك على ما مر قوله والرق يوجب نقصانا في الجهاد كما انه ثلاثة في مالكية منافع البدن الا ما استثني من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث ان كان صلح يرضخ للمماليك ولا سهم لهم وهذا خلاف يقتضي الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتال او بالاثخان

من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك قوله وتنافي الولايات كلها بمنزلة التفسير لما سبق من انه ينافي كمال اهلية
الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فعلى هذا
لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما
واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان المأذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن
صار شريكا للغزاة في الغنيمة يعني انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق
كما في ساير اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فيصح في حقه اولا ثم يتعدى الى
الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه
يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان
يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عن الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال
لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة في الغنيمة حال
الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده قوله فلا يجب الدية في جناية العبد يعني اذا كانت خطاء واما في العمد فيجب
القصاص ويكون هذا ضمانا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في جانب المولى وعوضا
في جانب المتلف عليه اعني المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فيكون رقبة العبد بمنزلة الارش
فان قيل المهر يجب في ذمة العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان اذ لا
تلف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك او المنافع قوله الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه
دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل في الجناية الخطاء لانه الثابت بالنص وانما صير الى
الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل
ولم يبطل بالافلاس وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال ما
بالواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان يصرف الجاني اليها كما في العمد وقد عدل عن ذلك في الخطاء في الحر
لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل
قوله ومنها الحيض والنفاس جعلهما احد العوارض لايجادهما صورة وحكما وهما لا يسقطان اهلية الوجوب والاهلية
الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما
من الاحداث والانجاس وللصوم على خلاف القياس البادية مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلوات خرج
لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا خرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر
والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب ادائه ولم القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت قوله ومنها المرض
يعني غير ما سبق من الجنون والاغماء مستندا الى اوله اي حال كون الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر
مرض مميت وسبب الموت هو المرض عن اصله لانه يحصل لضعف القوى ويرادف الالام قوله وما لا يحتمله

اي الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على
حق الوارث بان يعتق عبدا يزيد قيمته على ثلث ماله قوله نظرا له وليعلم كلاهما متعلق بقوله جوزها الا ان
الاول تعليل لتجويز الوصية والثاني لتقييده بالقليل وهذا ما قال فخر الاسلام لكن الشرع جوز ذلك نظرا له
بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة اي تهمة ايثار الاجنبي على الاقارب
باعتبار صفته له اصل في باب الايصاء عليه لتقييد الاستخلاص بالقليل قوله بان يبيع يعني لو باع من احد
الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصيته صورة حيث ابرأ الوارث بعين من اعيان ماله
بمقابلة لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة رحمه الله لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق
بالعينية فيما بينهم ويجوز عندهما لعدم الاخلال بثلثي المال واما بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض
من التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالثلثين قوله ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة
هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل
القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما تعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث
ان يستخلص العين لنفسه وبعض الدين من مال اخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى
لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولا ان ياخذ التركة ويعطي الباقين القيمة واما اذا قضى المريض
حق بعض الغرماء فانما يشاركهم الباقون من جهة ان المريض ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق
بعين المال فيما بينهم قوله ومنها الموت وهو اخر العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله
تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه او زوال الحيوة ومعنى الخلق في الاية التقدير والاحكام
في حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها السقوط الا في حق الاثم او غيرها وهو اما
ان يكون مشروطا بحاجة غيره او لا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او الذمة ووجوبه اما
بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة
والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما تنقضي به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها
البقاء سواء يجب على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب
بواسطة المعاصي وهذا جملة ما فصله من الكتاب قوله واذا كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت
بالموت فوق ما يضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة ويستحيل
مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل تقوى الذمة لان المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود
من الوجوب وذمة الكفيل مضمونة لذمة الاصل ومتهيئة لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة
عن الميت عند ابي حنيفة رحمه الله لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان الموت لا يبرئ
الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الاخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر مال ويثبت حق الاستيفاء لو تبرع

احد من الميت واما التجهيز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا ويدل عليه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او دينار ان فامتنع عن الصلوة عليه فقال علي رضي الله عنه اد انا قاده رضي الله عنه علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب عن المطالبة الزيلعي ساقطة بمعنى ضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحتمل هذا وايضا لا ظاهر انه لا يصح الكفالة للغائب المجهول على انه سكت دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الانصاف راجع الى الاثم فلا ينتشر الى بقاء الدين فصلا عن قوتها واذا ظهر مال فالدين يسعى به لكونه محل الاستيفاء والشيخ اتباعا من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه لان السقوط بالموت انما هو لفرط قوة المحل بتعذر تقدير التركة فتظهر في حق من عليه دون من له حتى تزكى منها اي من التركة حقوق الميت كفن تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي واما تقدم التجهيز على الدين اذا لم تعلق بالعين كالمرهون والمستاجر والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق احق بالعين ﻫ لحاجته اي لحاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق واما اضعف على ذلك كان الجاني التي هي باعتبار المالية حاصله في عود المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته منقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر الحيوه كحربه اولاده اذ الرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي فيبقى الكتابة بعد موت المكاتب كما بقي بعد موت المولى بل بطريق الاولى ﻫ واما المملوكية فلانهم يعني اذ مملوكية الميت ان لم تكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب بعد ما بقي عليه درهم وهنا بحث وهو ان حرية المكاتب الكتابة لم يكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية فيه اذ المكاتب عند ما بقي عليه درهم وهنا بحث وهو ان حرية المكاتب الميت من ان تستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت وانه لذلك وان جعل الحرية مستندة الى اخر اجزاء الحيوة على ما قيل ان بالموت تحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة يحصل فراغ ذمة المكاتب وهو موجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم حينئذ بانه عتق من حين موته فعاد استدراك المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا تكون المملوكية باقية بعد الموت بل تكون عند الكتابة باقية والجواب انه يعني بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونحو ذلك مما يعود الحق فيه المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا واذا لم يكن المحل قابلا له كالملك في المغصوب لم يثبت شرطا لملك البدل ثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب وقت اداء البدل هالكا ﻫ وثبت الارث اي ولاية بقي ما ينتفي به حاجة الميت ثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا لسلامة تحتاج الى من يخلفه في اموالها تعرض الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا له من جهة ان انتفاع اقاربه باموالها عنزلة انتفاعه بنفسها ﻫ والخلافة اذا ثبت سببها وهو موت الموث فانه ينتفي الى الموث الذي هو السبب حقيقة بصير الميت الى المرض موض الموث محجورا من التصرفات التي يبطل بها حق الخلافة فكذلك اذا ثبت الخلافة تنصيص الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال لعبده انت حر بعد موتي واذا مات فانت حر فان كلا من الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الايصاء

اثبات عمد الخلافة في ملكه للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر الحال سببا لاثبات الخلافة واما الثاني فلان التعليق بالموت لما قطع السبب عن الانعقاد كان تعليقا كحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب حال قيام الملك ويثبت الحق على سبيل التاجيل وبهذا تبين ان التعليق بحلول الموت من الاموال التي على خطر الوجود كحلول الزراد او من الاموال الكائنة سقيا لكي الفريقين استخلافا اذ لا يلزم فيه انعقاد السبب الحال في الصورتين اعني الوصية والتعليق بالموت يثبت الخلافة الا ان الحق ان كان مما لا يحتمل النسخ كالعين يحتاج الاصل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل في ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا فالا انه لما كان ووصية بالمال ونحوها يحتمل النسخ والابطال ﻫ دون سقوط التقويم اي المدبر لا يصير كام الولد في سقوط التقويم لان الاداء للمالية اهل في الحالة والمنع منع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل كالحال في ام الولد فانها لما استغرقت واستولدت صارت محرزة للمنع وصارت المالية بها ساقطة تقومها حتى لا تضمن بالغصب باعتاق احد الشريكين نصيبه منها ﻫ واما ما لا يصلح لحاجته اي حاجة الميت فالقصاص فان الجناية وقعت على حق اولياء الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص لتبراء شفاء الصدور وردعا للشر لا انتفاعا من الميت فان قيل المتلف نفس الميت فلكان انتفاعه بحيوته اكثر من انتفاع غيره ينبغي ان يثبت انتفاعه حقا له قلنا نعم لكنه انما خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب فيثبت بدا للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل بالسبب المتقدم في حق المورث والحق وجب للوارث فصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيح تقرر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لحق الغير قبل ان يجب ﻫ حتى لا تنصب لعصمة المورثة خصما من البينة بعد لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف باعادة البينة ولا تسمع لها بالقصاص قبل اعادة البينة لانه ثبت لها ابتداء فكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس للثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الاخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله القصاص موروث لانه حلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوح حاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت العائد من حوائج الميت لورثته خلافة لا ابتداء ﻫ واما العوارض المكتسبة اي التي يكون الكسب العائد مدخلا فيها مباشرة كالسكر او بالتعاطي كالجهل فهي اما ان تكون من عوارض علم كالاكراه فمن الاول اي التي تكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان فارق اعتقاد السفه فمركب وهو الجهل بالسفه والمراد بالسفه ما السفي على خلاف ما يدعوه والا فبسيط وهو المراد بعدم الرشد واضداده فما تعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في العامة وجهل هو دونه وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا فالاول ﻫ

جهل الكافر بالله و وحدانيته وصفات كماله و نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وانه مكابرة اى ترفع عن انقياد الحق
و اتباع الحجة انكارا باللسان و ابآء بالقلب بعد وضوح الحجة و قيام الدليل فان قلت الكافر المكابر يعرف الحق
و انما ينكره جحودا او استكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها و استيقنتها انفسهم ظلما وعلوا و مثل هذا لا يكون جهلا
قلت من الكافر من لا يعرف الحق و مكابرته ترك النظر فى الادلة و التامل فى الايات و منهم من يعرف الحق و ينكره مكابرة
و عنادا قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الاية و معنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر
بالاذعان و القبول «قوله» ونحوها اى مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها و التصدق و اخذ العشر من قيمتها وكذا
الخنزير «قوله» فيحد قاذفه اى قاذف المسلم الذى وطئ فى نكاح المحارم حال الكفر و هذا تفريع على ثبوت الاحصان
و قوله وتجب النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فيكون عطفا على قوله فيحد قاذفه بل على ما قبله
وكذا قوله ولا تفسخ اى نكاح المحارم برفع احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضى وطلب حكم الاسلام الا ان يجتمع
الزوجان على الرفع فى نفسه و اذا لم تكن هذه الفروع الثلاث متعلقة بثبوت الاحصان كان فى تاخيرها عنه ثم
ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضما الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد و سوء ترتيب انما وقع فى ذلك
لتغيير اسلوب كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعى رضه ان ديانتهم تغيير دافعة للتعرض
لا للخطاب لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا فكيف المكابرة و العناد لكن امرنا بتركهم و ما يدينون و عدم التعرض لهم
بسبب عقد الذمة فلا يجد شاهدهم لكن لا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم
ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقوم المال و احصان النسل يثبتان من باب العصمة وهى الحفظ عن التعرض فكانت
الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك «قوله» واكلهم الربوا و قد نهوا عنه من سهو القلم و الصواب و اخذهم الربوا
«قوله» فان ديانة الكافر يعنى ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام لا يكون صحيحا بخلاف ما توافق الاسلام كحرمة الربوا
وحرمة القتل بغير حق «قوله» بل المراد ان معتقدهم اى ما كان سابقا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به
شريعتهم او لم يرد وسواء كان حقا او باطلا دافع كنكاح الكافر فى دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت
كتابهم الا انه شائع فيما بينهم لم يتشرع منه عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة فى التوراة
فان نكاحهم فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد جواز السرقة
او القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذى يعتمد على
شرع فى الجملة قال شمس الاسلام فى المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه يثبت بالدليل جواز
نكاح المحارم فى شريعة آدم عليه ولم يثبت كونه سببا للميراث باعتقادهم و ديانتهم لانه لا يصلح للديانة الدافعة
فى حكم اذا لم يعتمد على شرع «قوله» ولا كذلك من ليس فى نكاحها لسارة الى الجواب عن القياس على مجوسى حلف
بنفى امرأتها زوجته ونقريره ان من ليس فى نكاح المتناكحين يعنى البنت التى ليست بزوجة و هو المراد بالوارث
الاخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى لو اخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون تعديا بخلاف بعض الزوج

بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغى ان يؤاخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا التفات الى
نزاعها فى زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج فى النفقة اجيب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه التزم هذه الديانة
حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة «قوله» وعما يقع ان المال فى لغة المحقق و ان كثر والحاجة دائمة لامكان
الحيوة الى الفيمة «قوله» كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى وعلمه الرائى وكونه مرئيا فى الجنة
بالابصار وكونه خالقا للشرور و القبائح وبجواز الشفاعة لحط الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر و عدم خلود
الفساق فى النار و انه لم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة و المعقول وانما كان
دون جهل الكافر لان صاحب الهوى متأول للقرآن اى تصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض معتقده وحمله على وفق
معتقده لانه سلك ودا طريق مثل الكافر و فى عبارة فخر الاسلام انه متأول بالقرآن اى متمسك به صادق باه الى
ما يوافق اعتقاده وانما لزمنا مناظرته و الزامه لانه مسلم ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقية القرآن ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم
«قوله» وكجهل الباغى هو الخارج عن طاعة الامام ظانا انه على الحق و الامام على الباطل متمسكا بشبهة طارئة فان كان له منعة فقد سقطت ولاية
الالزام لتعذره حسا و حقيقة فيجعل تأويله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما اتلف من مال او نفس لكن ينفرد منه ما كان
فى يده لانه لا يملكه و المراد انه يقع وجوب اداء الضمان فيما بينهم لكن لا يلزمون ذلك فى الحكم لانه بلغ الحجة الشرعية
فقد انقطعت منعته فانه حسا فيما يملك السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا يبطل حق الشارع ولا يسقط حقوقهم وان
لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة و الزام الحكم فيؤاخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغى لقوله تعالى فقاتلوا التى
تبغى حتى تفئ الى امر الله ولان البغى معصية ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما يجب معاناتهم
اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع «قوله» ولم يحرم الميراث بقتله اى قتل الباغى
لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان اجزاءه علمه لا اذا
كان مأمورا به كقتل الباغى و القتل رجما او قصاصا وكذا لا يحرم الباغى الميراث بقتل مورثه العادل لانه
قتله بحق فى زعم الباغى بناء على تأويله وتمسكه بما يعرض له من الشبهة ولا سيما منقطع عنه بمكان المنعة فكان
تأويلهم اهل الحق فى حق الاحكام لا فى حق الامام بمنزلة الجهاد لانه انضم المنعة وانقطاع ولاية الالزام الى هذه
التأويل الفاسد يجعل بمنزلة الصحيح فى حق التوريث كما فى حق الضمان و هذا اذا قال الوارث كنت على الحق
وانا الان على الحق واما فيحرم اتفاقا «قوله» ولما كان الدار واحدة يعنى ان يملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف
على كمال اختلاف الدار و وجوب الضمان بالاتلاف يبنى على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فحيث
لا يملك مال الباغى حتى ان انكسرت شوكة البغاة يرد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم فى دار الاسلام لكن
لا تضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة
من وجه فلو قلنا بعدم الملك و بوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة و لو قلنا بالملك
وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان ابتناء الملك

معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك
وضمان البدل كما في المغصوب قلنا لو ملك لم يجب رده بعينه والملك بالضمان انما يصح استنادا لا ابتداء
قوله وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين واصوله وهو الغاية
اولا وهو دونه وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا
للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا او للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد
السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواتر يكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك فمخالفته انما
لا يكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن
والسند فالمخالف كافر لا محالة فلا بد ههنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بان يكون
مشهورة او يكون متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بكل متروك التسمية عمدا عند ذبحه
تمسكا بقوله صلعم ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن ذاكر للتسمية وان تركها عمدا
لقوله صلعم تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روي ان رسول
الله صلعم قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس
بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان
يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر اسم غير الله لقوله تعالى وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل
لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة التي هي
الشهادة في رجلين ورجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البينة هي شهادة الواحد
مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة اعني قوله صلعم البينة على المدعي واليمين من انكر ما ذهب اليه الشافعي
رضه في مسألة القسامة وهي ان يوجد قتيل لا يدرى قاتله وادعى الولي قتله على واحد او جماعة من انه
لو ظهر او ثبت اي علامة تغلب على الظن صدق دعواه يستحلف الولي يمينا ثم يقضى له بالدية على العاقلة ومن
القديم بالقصاص وهو مذهب مالك واحمد رضه تمسكا بقوله صلعم لاولياء مقتول وجد خيبر اتحلفون و
تستحقون دم صاحبكم الى آخر الحديث فظهر ان كلام المص في تقرير القول ليس على ما ينبغي وانه لا جهة
لتخصيص القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام الولد تمسكا بما روي عن جابر بن عبد الله رضه
انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلعم وبان المالية تعين وارتفاعها بالولادة
مشكوك فان الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول فصار مجمعا
عليه قوله كمن صلى الظهر اورد مسألتين اوليهما مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم و
تكميل للاولى لا مثال لان فيها مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا قوله ولم يقض الظهر بناء اي بنى عدم
قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان الصلوة المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك لا

يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع قوله واذا عفى احد الوليين واقتص الآخر لجهله بالعفو او بان عفو احد الاولياء
يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد لما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص
اذا ثبت لوليين كان لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للآخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع
فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص وما ثبت بالظاهر بقاؤه وايضا الظ
عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل اشتباه ويصير شبهة في درء الحد قوله اذ هذه الكفارة يعني كفارة الصوم فحصل
له الظن بذلك يندرئ بالشبهة لترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له
الظن بذلك او بلغه الحديث اعني قوله صلعم افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تأويله والا فعليه الكفارة اتفاقا و
عند ابي يوسف رحمه الله يجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الاخذ بظواهر الاخبار وانما
التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعي الا انه ليس اجتهادا صحيحا
لمخالفته الاجماع قوله ومن زنى بجارية امرأته او والده يظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة لفرط او حل
الزوج يوجب حل مملوكتها وان ملك الاصل ملك الحر او حلال له فهذا شبهة اشتباه اعني الشبهة في الفعل وهي ان
يظن ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل يسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل قد يمحض
زنا بخلاف شبهة المحل ويسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي الثابت للحرمة لكن يخلف الحكم عنه لمانع كما
اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله
صلعم انت ومالك لابيك واما جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد
قوله واما جهل يصلح عذرا كمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله بالاحكام من الصلوة والصوم
ونحو ذلك يكون عذرا له في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة اللبث لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا
لشهرته في محله قوله فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين نزل التوجه الى الكعبة
فقالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا قوله وقصة تحريم الخمر وهي ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم
لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعن ابن
كيسان لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضه يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا
الميسر وكيف بالغائبين عنها في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت قوله والبكر اي وكجهل البكر
بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب والجد من غير الكفو او بغبن فاحش
فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب او الجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها
الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما
صرحت بذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد نقلا عن المصنف انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ
وهكذا اورد في شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية اصلا قوله لان طلب العلم واجب عليها اي على البكر وتعزير

للقاضي

العموم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لانتفاء العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم في جانبها بخلاف الامة فان اشغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم تكلف الشرايع سيما المسايل الخفيه قوله حتى شرط القضاء ثم اي نسبة البكر بعد البلوغ لا بنا اي لا في فسخ العقد سلمنا فسخ البكر للالزام على الغير وهو هم بترك النظر من الولي وهو غير مسلم فلا نسلم لها بالقضاء ولو فات احدهما بعد الفسخ قبل القبض برئ الاخر وفسخ العقد ثبت بين الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل الدفع اصل الملك فلا يفسخ الى القضاء وتحقيق ذلك ان المراة بطل حقها مشركا لدفع زيادة عليها والزوج ثبت زيادة حق عليها لاستيفاء حق مشترك فلذا جعلنا الدفع في حق المراة قصدا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا واستيفاء ضمنا ومنها اي من العوارض المكتسبة السكر وهي حالة عرض للانسان من امتلاء دماغه من ابخرة المنعاده اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الخفيه والقبيحه والسكر حرام اجماعا لما ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادويه او لاعذرة المتخذه من غير العنب والغراء ما ينعقل عن الطبيعه فتصرف فيه وتحيله الى شاكلة المعتدي فيبرء جزاءه وبدلا عما تحلل والدواء ما يكون فيه كيفيه حارجه عن الاعتدال بها ينفعل الطبيعه عنه ويعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رفق الماء وترك حتى اشتد كل شربه عندابي حنيفه وابي يوسف رفع لاستمراء الطعام والسكر على ثلاثة ايام وصيام ثلاثة ايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه كرارا فاقاما فعليه الزبيب وهو الماء الذي القي فيه الزبيب ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد يحرم وان طبخ ادنى طبخه كل شربت القليل منه في ظاهر الروايه قوله حتى الطلاق والعتاق خرج بذلك نفي ما روي عن ابي حنيفه رحمه الله ان الرجل اذا كان عالما بفعل البغي يصح طلاقه وعتاقه قوله فهذا خطاب متعلق بحاله السكر ليس المراد ان قوله وانتم سكارى قيد للخطاب اعني لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حاله سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب النهي وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وانت صاح او لا تفعل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهي بل للمامور والمنهي لما ان طلب صلوة مفروضه بالصحو وكف النفس عن الصلوة المفروضه بالسكر وذلك لان العاقل في حال السكر لا يعقل المذكور فلا يفعل الطلب فقوله غير محلي الصيد فمن جعله حالا عن قوله او هوا لكون قيدا للامر ايضا لا للطلب حتى يلزم عدم وجوب القضاء عند كونهم محلين الصيد اي منعوصين له في الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا في حال الصحو بان لا تقربوا الصلوة حاله السكر فلزم كونهم مخاطبين اي مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الاداء فالسكر من الشراب المحرم او المثلث لا يبطل اهليه الخطاب لعلة لتحقق العقل والبلوغ الا انه تمنع استعمال العقل بل اسقط عليه السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما وان كان لا تقدر على الاداء ولا يصح عباداته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزوج العقاد والتزوج والاقراض والاستقراض وسايرالتصرفات سواء شرب طايعا او مكرها وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد فيم البلوغ عن عمل مقامه نسيرا

بالصحو

منه الاداء ولصحته

وبالسكر لما تعذر الاخذ به فهم الخطاب بسبب معصيته فجعل في حكم الموجود حقا له وبنى التكليف موجبا في حق لازم وجوب القضاء ايفاء خلاف ما اذا كان بافة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دافعا للوجوب قوله واذا اسلم اي السكران يعني شرحيا لما بنا بيان وكون الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يريد بها كان الاعتقاد سالما يدفع الا بالقصد الى تبدله وانما دل عليه ظاهر او هو المتكلم في حاله تعتبر فيها القصود وهي حاله الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده قوله لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقيم على اوفقام مقام الرجوع لسكران حقوق الله تعالى على السواء بخلاف ما اذا فر بها لا يحمل الرجوع كالقصاص والقذف او بانت بسبب الحد بان زنى او قذف في حاله السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بها لا يحمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله واما في الباقي فلانه معاند فلا اثر لدليل الرجوع لكن نتوقف اقامة الحد الى الصحو لعسى الى يرتدع فان قلت السكر موجب للحد فما ذا يحمل انه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على اقراره في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم او المثلث والسكر منها قد يكون بالشرب كرها او لضرورة فتوقف الحد على اقامة البينه او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا مشروط الاقرار حال الصحو قوله وزادا بوحنيفه رحمه الله في اعتبر حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز في السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فتدرء به الحدود اما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يريد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد قوله ومنها الهزل سمي هزلا لان المتكلم به لا يريد بالتلفظ ما لم يوضع له فنفوه بعضهم من طابع انه يشمل المجاز الا ان اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التعرفات الشرعيه لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من وضع اللفظ الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقيه او النوعي كوضعها لمعانيها المجازيه وهذا معنى ما قال ان الوضع اعم من العقلي او الشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقه او مجازا وان التعرفات الشرعيه لاحكامها والمصنف او مع المقصود نفي الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي ولا المجازي بالتلفظ ودخل في ذلك التعرفات الشرعيه لانها صنع والفاظ موضوعه لاحكام تترتب عليها ويلزم معانيها حسب الشرع قوله ولا شرط كونه بحيث يسمع اي بحيث الواضع في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعه وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لرفع الغبن ومنه الحكم على الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد قوله ولا اختيار المباشر والرضا يعني ان الهازل متكلم بصيغ العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه ولا اختيار هو للعقد الى الشيء وارادته والرضا بوجوده واستحسانه فالكفر على الشيء مثله يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبايح بارادة الله ولا برضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر قوله وهي اي التعرفات اما انشاءات او اخبارات واعتقادات لان التعرف اذ كان اخبار حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاءات اما ان تحتمل الفسخ او لا والاول اما ان تتوقف المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التعاقد اللائق فاما ان يتنفعا على الاعراض عن الهزل او المواضعة او على بناء العقد عليها او على ان لم يحضرها شيء واما ان لا

شيئا على شيء من ذلك وحينئذ اما ان يدعي احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حصول شيء او يدعي احدهما البناء والآخر عدم حصول شيء واحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسياق الذهن اليه قوله لعدم الرفع بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه احترز به عن الملك لان عدم الرفع كما يشمل عدم الحكم من المكره فانه يملك بالبيع لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضى قوله فان بعضه اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين اتفق لان كلا من الاصل والتبع يتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازه احدهما لم يبطل خيار الآخر وقدر ابو حنيفة رضه مدة الخيار بثلاثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى شرط الفساد مضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتفق المضي وانما قال في الثلاث دون الثلاثة اعتبارا لليالي قوله عملا بالعقد يعني ان الاجل في العقد الشرعي اللزوم والصحيح حتى يقوم المعارض كما انه اشتراط للكل والجد هو الظاهر فيه باعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لما تم العقد الصوري من صورة الاتفاق على ان لا يحضرها مني والاختلاف في الاعراض والبناء كما هو العادة جاريا بان بنى على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فانها انما تواضعا ان للبناء على ما مال من يد المشتري والقول بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسابق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد منافاة والمنافاة تصلح مانعا للحكم اذا لم تعارضها منافاة كما اذا اشترى على البناء وههنا لم يحصل المعارض لان احدهما يدعي عدم المضي فالعقد باعتبار انه اصل الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون مانعا للمواضعة السابقة قوله فعلى اصل ابي حنيفة رح انما يجب ان يكون حكم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور ترجيحا للمواضعة بالعادة والسنن فلا يصح العقد في شيء من الصورتين وهذا ماخوذ من صورة انشائها على ان لم يحضرها شيء فانه عند ابي حنيفة رح بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء وههنا شيء وهو ان انحصار الاقسام في الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول اي عدم الحضور واما على تقدير اعتبارها من ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام فان الاقسام ثمانية وسبعون كما ان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضها واما على بنائها واما على ذهولها واما على بنا احدهما واعراض الآخر او ذهوله واما على اعراض احدهما وذهول الآخر وصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضها واما بناءها واما ذهولها واما بناؤه مع اعراض الآخر او ذهوله واما اعراضه مع بنا الآخر او ذهوله واما ذهوله مع بنا الآخر او اعراضه بصورتين وعلى كل تقدير من التقادير الستة يكون اختلاف الخصم بان يدعي احد الصورتين الثمانية الباقية فيصير اقساما اختلافية اثنين وسبعين حاصلة من ضرب الستة في الثمانية ولا خفاء في ان نسبة ابي حنيفة رضه بان الاصل في العقد الصحة ونسبتهما بان العادة جارية بتحقق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف

في الاعراض والبناء بان تبرءا كلاهما باعراض احدهما وبنا الآخر فلا قايل بالصحة واللزوم وهذا ظاهر قوله والفرق بين البناء بنا وثم يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وسنا عليها فابو حنيفة رح اه لم يجز المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالف المتواضع عليه وقد كان يجز البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وبثبوت الخيار فنحتاج الى الفرق بين البناء سنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثم اي في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم توجد ما يعارضها ويدفعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفي نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كما حققه في الفتن في صورة البيع بالعين المواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد حدا في اصل العقد فلزم فحشه وانما هزلا في الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالف اعتبارا للاصل والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني ترجيحا للاصل فتبقى الاول وبهذا اندفع الجواب عما قال انها قصدا ذكر الالف لان السمسم من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح وكان ذكره والسكوت عنه سواء قوله والفرق لهما بنا اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باعا بما يتبايع به دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا المواضعة او اعرضا او لم يحضرها شيء اما ابو حنيفة رح فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سبا من البدل ضرورة افتقاره الى تصحيح البدل واما ابو يوسف ومحمد رضهما فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع في صورة البناء لا يصح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في العلانية قوله واما ان لا يحمل البعض عطف على قوله اما ان يحمل البعض وفي الكلام خلل وذلك انه قال اما ان يحمل النصف او لا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فيما يحمل كالبيع فكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحمل اي النصف يعني انه لا يجري فيه النسخ والا فالقسمة ثلاثة اقسام كما ان يكون فيه قال بان بتات بدون شرط وذكر اولا وثانيا اما ان يكون المال بعا او مضمونا قوله وكله صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث المعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة العلانية المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول

تفيد صحة الكل وحاصله ان الهزل لما لم يمنع انعقاد السبب فغدا انعقاد السبب يوجد حكمه من غير توقف عدم التراخي والرد في حكم هذه الاسباب بخلاف البيع واعرض لطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب محض والا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار

قوله وفي قدر البدل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان تذكر في العقد الف فان وتكون المهر الف فان التعافا على الاعراض عن المواضعة فاللازم هو المسمى في العقد اعني الف وان اتفقا على بنا النكاح على المواضعة دون التسمية وفي البيع فاللازم الف اما عندهما فظاهر كما في البيع واما ابو حنيفة فهو محتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا ويعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده اوجهالته وبدون ذكره فترجح البيع بالثمن بمعنى انه يجب بصحيح البيع الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهار الخطر الحل لما مقصودا وانما المقصود بقوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل

قوله وعلى البناء يعني اذا وقعت المواضعة في جنس البدل بان يذكر في العقد مايه دينار على ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزله الزوج بدون المهر اذ لا ثبوت الى سبيل المسمى لان المال لا بالهزل ولا الى بدون المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في العدد فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه فروقا الى اعتبار التسمية لانه يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وان اتفقا على ان لم يحمرها شيئا او اختلفا

لا ثبوت

لانه لا اعراض والبناء فاللازم عندابي حنيفة في دوانيم محارضم هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل ليلا يصير المهر مقصودا بالبعض كما بمنزله الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا ثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فبقي مهر المثل قوله ومنه اي مما تحمل النقص ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امراته على مال يذكر في الهزل او طلقها على الفين مع المواضعة على ان المال الف او طلقها على مايه دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم عمد فيصح بالاعراض والعفو على ان لا شيء او على ان لا شيء او اطلاق في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال اما عندابي حنيفة فلان المال ليس بمقصود واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار يبطل عندهما سواء قبول المراة شرط للتسمية فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامراته انت طالق ثلاثا على الف درهم على ان لي بالخيار ثلاثة ايام فعلى قياس هذا يقع الطلاق ويلزم المال وعندابي يوسف ردت الطلاق في الثلاثة الايام بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا مع قوله وعندابي حنيفة سواء

الطلاق ولا يجب المال حتى ان المراة لو فسخت الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على ما مر وهذا مع قوله هكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين واما في صورة الاعتاق على البناء وعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لما مر لا اثر للهزل في ذلك فان ذلك الهزل وان لم يؤثر في الشرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لم يثبت الهزل احيب بان المال هنا يجب بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لما مر بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقد يعني انه لا يثبت الا بالذكر فان ذلك المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه فلان يتعدى في النكاح ليس بشيء حتى البتوت لما مر يثبت وان لم يذكر بل نقول ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي كون المال لا صالة في البتوت بدون الذكر وعندابي حنيفة سواء توقف الطلاق على قبول المراة لما مكان العمل بالمواضعة بنا على ان الخلع لا تفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة على ان سقط الطلاق يجب البدل ولا تبع الحال بل يتوقف على اختيارها

قوله واما تسليم الشفعة طلب الشفعة لما مر اما ان يكون طلب مواثبة بان يطلبها كما علمها حتى بطل لتاخيره او طلب تقرير بان يمضي بعد الطلب ويشهد ويقول اني طلبت الشفعة واطلبها الآن او طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والملك يسلم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة بطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم ويكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى الاجارة لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فتوقف على الرضا بالحكم وكل من اختيار الهزل مع الرضا بالحكم يبطل به التسليم

قوله وكذا الابراء اي ابرا الغريم او الكفيل يبطل الهزل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط

قوله واما الخيارات فيبطلها الهزل سواء كانت اختيارا عا يحتمل النسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اختيارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يوالاها بينها نكاحا او بانها بائعان في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا اقرا ان لزيد عليه كذا وذلك لان الخيار يحتمل هم المجزوم به اي يحتمل الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما يثبوته او نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه فكانه بمنزلة الافراد بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الافراد بها هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يكن له اجازة اذ الحق شيئا منعقدا يحتمل الفسخ والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوها مما لا يحتمل النسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق

قوله فيكون اي الهازل بالردة مريدا بعض الهزل لما بينا بزيل به ما فيه من معنى الاستخفاف بالدين وهو من اماراته بدليل الاعتداد بدليل قوله تعالى انا كنا نخوض ونلعب في قوله وفي هذا جواب عما قال ان الارتداد انما يكون بمبطل الاعتقاد والهزل بنافيه لعدم الرضى بالحكم

قوله ترجيحا لجانب الايمان يعني ان الاصل في الانسان هو الاعتقاد دون الاعتقاد

قوله ومنها اي ومن العوارض المكتسبة السفه فان السفه باختياره يعمل عمله في موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر غير محمد الاسلام يكون كالفاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع لان الدلائل القائمة على وجوب اتباعه وفروعه المصرية بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين الخفة الشرعي والدنيوي فان السفه في اللغة هي الخفة والحركة ومنه زمام مسفه للسفيه وتخصيصها له بما هو مصطلح

كل فاسق سفيه

الفقهاء من السفه الذي ينبني عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك هو د لان التبذير اصلا مشروع التبذير هو
تفريق المال على وجه الاسراف اي مجاوزة الحد والمراد باصل التبذير نفس تفريق المال هو د واجمعوا على منع مال
ح اذا بلغ الصبي سفيها يمنع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين
اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم
كما قال تعالى ولا تقتلوا انفسكم اي لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد
وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال تعالى فان آنستم منهم رشدا اي ان عرفتم ورايتم فيهم
صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة رحمه الله السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن
الجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال
يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة او انس منه الرشد او لم يونس وهما تمسكا بظاهر الآية فقالا لا يدفع اليه
المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ
فجوزه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر لانه يستحق
النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز ان يعفو الله تعالى في الآخرة
عن صاحب الكبيرة وان لم يتب ويحسن عفو الولي والمجني عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات فلا شك ان المسلم
حال السفه يحتاج الى النظر له فيحجر الثاني القياس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف
فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لا يبطل ملكه بالاتلاف بالتصرفات ولم يكن للولي في الحفظ الا الكلفة والمونة
الثالث انه اي السفه منع عبارات العاقل وجوز تصرفاته لكون تصرفاته تفويت المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان
نعم في الحجر فيجب الحجر الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باسرافه والاتلاف يصير مطية الديون
الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيضر على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيالا كما حكاه
المصنف فانه وان كان حذاقة واحتيالا في الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة ان من لا يملك فلسا مثلا عند
جاريه بالفرح ينادي وقوله ودخل في سوق النخاسين لفظ في زايدة والمكابرة المغالبة والتلبيس التخليط
واخفاء الامر على الغير التطريق يمشي امام الرجل ويتأطر ويواطئ وذلك عادة الكبار والتمرنة
وسادة صغيرة والعثنون شعرات طوال تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله عرف فنونه ابهام
اي فنون الحيل والتزوير والعلوم التي من جملتها الفقه الذي به يعرف هذا الحكم وكذا في قوله ينتف
عثنونه تحمل عود الضمير الى البايع والمشتري ولما كان هنا مظنة الاعتراض بانه لا وجه للحجر لانسان عن التصرف
في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جايز عند ابي يوسف رحمه الله كما في استحداث الطاحونة للاجرة ونصب المنوال
لاستخراج الابريسم من الفيلق وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع ولا الظاهر انه ليس من هذا
القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العام فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل و

والمكاري المفلس وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب ذا الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز
والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل علم عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا انما طولب بحقوق الشرع ويحبس في ديون
العباد ويصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس
اشد من ضرر المال فضرره يكون صادرا عن اهل في محله فلا يمنع واما ما تمسكا به فالجواب عن الاول ان
عدم فعله موجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له لكن فيه صيانة حقوق الله تعالى ولو مجانة وسفها لا يستحق رفع
الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له لدينه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل
في ترك الحجر تفويت المسلم من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حيوة اجيب بان في حجر السفيه
اتضامنا ضررا هو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثاني انا لا نم كون الحكم في منع
المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه
وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى الاولياء دون
الايمة لكونه عقوبة تعزير وتاديب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظر لا عقوبة
فلا نسلم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زايدة والحاق للسفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة
اصلية هي العبادة والاهلية اذ بها امتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت نعمة عظيمة و
الحاق له بالبهائم وفي تركه للجواب عن الوجهين الاخيرين ميل الى اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هو د ثم اذا كان
الحجر بمعنى حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر له وهو اختلف حسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة بما يكون الالحاق
به انظر له وابقى حاله ففي الاستيلاد يجعل كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه وفي ملك ابنه بالشرى والقبض يجعل
كالمكره حتى يعتق الابن وفي لزوم الثمن والقيمة في مال المحجور في هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك
فان قيل في هذه الصورة يجب ان يكون سعاية العبد المحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم
فاذا لم يجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء وكانت سعاية الغلام في قيمته للبائع هو د وهذا الحجر يعني الحجر المختلف فيه الذي
يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون بسبب فيه كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف
زوال ما بقي من المال بالتصرف الى الديون او تلجئة المديون عن الصرف فالاول اي الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد بنفس
السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبي والجنون والعته في ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند ابي يوسف رحمه الله
يتوقف على ان يحجره القاضي لانه متردد بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار عبارته فلا بد من ترجيح احد الجانبين
من القضاء والثاني اي حجر المديون خوفا من التلجئة يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر
للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون
بان يبيع القاضي امواله عروضا كانت او عقارا لما روي ان معاذا رضي الله عنه ركبته الديون فباع رسول الله صلعم
ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة فينوب القاضي

منابه كما اذ الاسلم عبد الذمي و الى الذي ان بيعه فان القاضي يبيعه و لما كان هذا الحرف امر خاص قال فقال امر بـ
حجـ قوله البجيرمي هي المواضع المذكورة اي في اصل الشرف او في قدر الميل او في جنس على ما سيف في باب
الهزل الخ انها لم تكون الحاء ساكنة و الهزل مذ تكون مفارنا فيهما الخ عباد هو اخص قال البجيرمي هو ان يلجيك الى
ان ناتي امرا باطنه خلاف ظاهره و في المبسوط ان معنى الجئ اليك دراي اجعل ظهرا لك حتى تكون بجانبك من صيانة
ملكي قال الجاء فلان الى فلان و الجاء ظهره الى كذا و قيل معناه انا ملجئ مضطر الى ما ابا شره من البيع منك و
لست بقاصد حقيقة قوله على ان لا يبيع تصرف العام يعني في المال الذي يكون في يده وقت الحجر و اما فيما
يكتسبه فيصح تصرفه مع كل احد قوله و منها السفر و هو خروج مدة فان قلت الخروج مما لا يتعمد فكيف الحاله
ان خروج عن محل اقامة الوطن على قصد مسيرة ثلاثة ايام و لياليها تقريبا سيرا لابل و مشي الاقدام قوله
و اختلفوا في العلوة يعني في الضعيف الحاصل بالسفر فعند الشافعي رضي هو رخصة حتى يكون الاتمام عزيمة
و عندنا انزه في اسقاط للشطر حتى يكون ظهر المسافر و فجرها سواء و استدل على ذلك بادبعة اوجه الاول ما ثر كاروي
عن عايشة رضي قال مقابل كان النبي صلى الله عليه وسلم بمكة ركعتين بالفجر و ركعتين بالعشاء فلما عليه بر الى السادات
بالعلوات الخمس فصار الركعتان للمسافر نافلة الى ان قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي رضي الثاني ان
سلمنا و لكن نقول اذ الركعتين انما تكونان فرضا اذا لو تم الاتمام و حينئذ لا نسلم انه لا يلزم تاركها العالم ان النبي عليه
سماها صدقة حيث قال ايها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته و الصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير له
الرابع ان التخير انما يشرع فيما يكون للعبد فيه غرض لحصال الكفارة و صوم رمضان و هنا لا يرضى لاكمال فلا فايدة
في التخير و قد سبق ذلك في بحث الرخصة قوله و لما كان السفر لا اخيار يعني فرق بين المسافر و المريض بان المسافر
ان يودي صوم رمضان و شرع فيه ان لم ينسحم قبل انجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض و لكل لان العذر
في المريض معلوم له فربما ينوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر و بعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا يدري
له بخلاف المسافر فانه يمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر و لغط قبل نوهم ان هذا قول
البعض و ليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك و كذلك لغط محلا سلام قبل له معناه حكم للمسافر و اثنى في حقه و ضبط
المسايل في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قايما في اول اليوم الى لا فان كان قايما فان نوى الصوم فله ذلك و ان
صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار و ان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة و ان لم تكن فالمسايل
انما طرء في اثناء النهار فلا بد من نية الصوم و الشروع فيه فان مضى عليه فذاك و الا فاما ان يطرء العذر ثم الافطار
او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار و ان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة و على
الثاني لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر في المرض يسقط الكفارة و في السفر لا يسقط لان المرض سماوي مبيح
اذ الصوم لم يجب علمه و السفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه سبب مبيح في الجملة فان قادت الافطار كان شبهم

نانه جعل رخصه اكل الميتة منوطة
بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ
و لا خارج على الامام و لا عاد مع

يسقوط الكفارة و ان كان مناف لم يوثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اذن الشرع
قوله على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعي رضي على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين
احدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية و بجعل الفر مفروما في حقها كالسكر يجعل مفروما في حق الرخص للمتعلم
بقال العقل للكونه معصية و ثانيهما قوله ثم فمن اضطر غير باغ و لا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق
فيبقى في غير هذه الحالة على اصل الحرمة و يكون الحكم كذلك في سايل الرخص للناس او بدلالة النص او بالاجماع
على عدم الفصل اجيب عن الاول بان المعصية هو البغي و التمرد و الاباق مثله لان السفر المعصية منفصلة
عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالبغي و الاباق للغنيم و قد يكون السفر مندوبا فنفع المعصية كما لو
اذا خرج غازيا فاستقبلهم الفر فقطع عليهم الطريق و النهي لغير متصل عنه من كل وجه لما ثنا في مشروعيته كالعلوة
في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لما ثنا في سببية الحكم مع ان السبب وسيلة اولى و اضافة العزيمة في
المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في السبب لانه وسيله و منافاة التي لصفة العزيمة المبنية على الطلب و الاشد
من منافاته لصفة الحل الثابت لوجود الاباحة فالنهي لغير متصل اذا لم ينع صفة العزيمة عن المشروع فلان لا ينع الحل
الثابت عن السبب اولى و بهذا ظهر الفرق بين السكر فانه حرم من شرب المسكر و هو حرام و عن الثاني بان الاثم و عدمه
سيان لعلوة بين الاضطرار بل بالاكل فلا بد في الاثم من قدر يزيد على ما يندفع به الهلاك و يكون ذلك الفعل هو العامل
في الحال اي اكل حال كونه غير باغ و لا عاد فحينئذ ان يعتبر البغي و العدوان في الاكل الذي سبق لاجله بيان حرمته و حله
اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكرر للاكيد او غير طالب للمحرم و هو بحد غنيا و لا متجاوز قدر ما يسد
الرمق و يدفع الهلاك او غير متلذذ و لا متزود او غير باغ على مضطر اخر و لا متجاوز سد الجوعة قوله و منها
الخطاء و هو ان يفعل فعلا من غير ان يقصد فعله اصلا و ذلك ان يرمي الفعل بقصد محله و في الخطاء يوجد قصد
الفعل دون قصد المحل و هذا المراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه و يجوز المواخذة
بالخطاء لقوله ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فاما لو لم يجز لم يكن للدعاء فايدة و عندنا المعتزلة لا يجوز لان
المواخذة انما هي على الجناية و هي بالقصد و الجواب ان ترك التثبت فيه جناية و قصد و بهذا الى عباد جعل الخطاء
من العوارض المكتسبة قوله و يصلح مخففا اي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبا بالفعل دون المحل كالرمية في القتل
الخطاء فانها صلة لا نها لم تقابل بمال كالضمان و وجب على الفعل دون المحل فوجب على العاقلة في ثلاث سنين
تخفيفا على الجاني و قد مر في الدية قوله و قد مر في الاسلام في بحث الاكراه ان الدية ضمان المتلف و الكفارة حق الفعل و صور كثير
من المحققين ان الدية حق المحل دون الفعل بدليل انه يجب باتحاد المحل و قد مر تحقيق ذلك في بحث الصبي و
عبارته هنا الاسلام هنا ان الخطاء لما كان عذرا يصلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لما تقابل بالمال قوله اذ لا نسلم
ان الخطاء عذر بغير و هو ترك التثبت و الاحتياط فهو باصل الفعل مباح و ترك التثبت مخطور فيكون جناية فاصح
يصلح سببا لجزء قاصر قوله و نعم طلاقه اي طلاق المخطي كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق

وعند الشافعي رضه لا يقع لان الاعتبار بالكلام بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطي كالنايم وجوابه مذكور
في الكتاب وفي قوله لا مقام اليقظة والرضى جواب عما يقال لو كان البلوغ عن عقل قايما مقام القصد في الطلاق يوجب
ان يصح طلاق النايم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المفتقرة الى الرضى كالبيع
والاجارة لان الرضى امر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشي اذا كان ذلك الشي
خفيا بغير الوقوف عليه وعدم القصد واهلية استعمال العقل في النايم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه
لان الرضا نهاية الاختيار بحيث يقتضي اثره اي الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد
في النايم ووجود الرضى في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شي مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما
وهذا ظاهر لكن في قوله لا مقام اليقظة تسامح لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان
انتفا يقظة النايم امر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الامر
الباطن الذي يحتاج الى اقامة شي مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من
الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشي عند خفا وجوده وعدمه وعدم القصد في النايم مدرك
بلا حرج وكذا عدم الرضا في المكره قوله كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضا لكونه مما يحتمل الفسخ
بخلاف الطلاق فانه ينبي عن القصد دون الرضا فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشي
منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه في ان البيع انما جرى على لسانه خطا فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى اصل
الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضى
حقيقة قوله واما الذي من غيره اي القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو الذي يكون من غير المكلف هو
الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه فيكون مقدما للرضى لا
الاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار اخر وقد لا يفسده
بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم
ترجيح احد جانبيه على الاخر فان استقل الفاعل في قصده صحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه
اما ملجيا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو واما
غير ملجي بان لا ينافي اهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره عليه
اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من اثار الخطاب حتى انه يوخر على ذلك الفعل المكره عليه مرة
كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم في الفرض والمباح مرة اخرى كما اذا كان حراما كا
الاكراه على قتل مسلم بغير حق او يوخر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من
الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم
ولم يوجر والرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يوجر عملا بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض بانه

ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه يأثم
فهو معنى الفرض وقال الامام البزدوي ان فعل المكره مباح كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة
ومرخص كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير ولعل فخر الاسلام انما فرق بين كلمة الكفر والافطار
للفرق بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها
لا تسقط قبل الاكراه بحال قوله ولا الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون
عند الحامل اي اوفق له ويحتمل ان يريد ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به قوله واصل
الشافعي رحمه الله اي القاعدة التي قررها الشافعي رحمه الله في باب الاكراه اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه
بغير حق او لا وهو الاكراه بحق والثاني لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه الحربي على الاسلام فيصح اسلامه
بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق لقوله صلعم اتركوهم وما يدينون والاول اما ان يكون عذرا شرعا او لا
فان كان عذرا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء اكره على قول او عمل
لان صحة القول بقصد المعنى وصحة العمل باختياره وللاكراه يفسد القصد والاختيار وايضا نسبة الحكم الى الفاعل
بلا رضاه الحاق للضرر به وهو غير جايز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضي ان يدفع عنه الضرر بدون
رضاه لئلا يفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل اي
المكره كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على الاقرار وساير
الاقوال وان لم يكن عذرا شرعا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل او الزنى لا يقطع الحكم
عن الفاعل حتى يجب القصاص على القاتل والحد على الزنى مكرهين قوله وطلاق المولي بالضم اسم فاعل
من الايلاء يعني لو اكره المولي على التطليق بعد مضي مدة الايلاء وطلق دفع الطلاق لانه يستحق التفريق
بعد مضي المدة كامراة العنين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه
باطل فلا يقع الطلاق قوله والاكراه بالقتل والحبس عنده اي عند الشافعي رحمه الله سواء لان في الحبس
ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر قال الامام محيي السنة للاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال من
بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح و
قطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك قوله واصلنا يعني ان الاصل المقرر
عند ابي حنيفة واصحابه رضه ان الاكراه ان كان ملجيا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل
فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا
ينفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقارير وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون
الفاعل الة للحامل كالزنى كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله الة تبديل محل الجناية
كان مقتصرا على الفاعل كاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتدا كالاكراه على

اتلاف المال او النفس والمراد بالاكراه المحلي ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس والضرب ومعنى افساد
الاختيار ان الانسان مجبول على حب حيوته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا
الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار
كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل قوله فاقوال كلها
لا تحتمل ذلك يعني ان شيئا من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما
ما يقال من ان الكلام الرسول كلام المرسل فمجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون
بواسطة وذكر في الطريقة البرغرية انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور وانما النظر
الى المقصود من الكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة له ومتى لم
يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعل
فاعلا تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح
ان يجعل الفاعل آلة قوله فلان تنفذ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار
الشرط في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضى بهما جميعا ففي كل من
الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضى في جانب الحكم وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف
الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء شرائط
كمال النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اظهر واعترض المصنف بان ههنا امورا اربعة
هي اختيار السبب والحكم والرضى بهما ففي الهزل يوجد اختيار السبب والرضى به مع الصحة وينتفي اختيار الحكم
والرضى به وفي الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع النفاذ وينتفي الرضى بهما ففي كل من الهزل والاكراه
يوجد اثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولى
بالقبول والنفاذ والمصنف لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه ليتوهم غاية مرجوحيته فيظهر
قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الذي
في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وصيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام و
نفاذ التصرفات والرضا قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما
لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم قوله واذا اتصل اي الاكراه بقبول المال بان اكرهت
امرأة بوعيد تلف وحبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخولة يقع
الطلاق لانه لا يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه توقف على الرضى ولم يطلق كما اذا اطلق
الصغيرة فقبلت يقع الطلاق ولا يلزمها المال لبطلان الزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال اي ان
يتحد محلهما بان يكره المرأة لانه لو اكره على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع ويلزمها المال

لانها

لانها التزمت المال طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة واما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق لكن يتوقف
وقوع الطلاق على الزام المرأة المال والرضا به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند
ابي يوسف ومحمد يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضا وجه قول ابي حنيفة رضه انه قد تحقق في الهزل الرضا
بالسبب دون الحكم فيصح الزام المال موصوفا على تمام الرضى بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم
فقط لم يمنع وجود الرضى بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم اعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضى بالحكم فان
وجد ثبت والا فلا وانما قال في جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل
بعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره في المنع ولم يؤثر في احد
الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الآخر وهو لزوم المال لانه تابع فيتبع الطلاق ويلزم لزومه وما يدخل على السبب
كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن في البيع فلا بد له من صحة
الايجاب كثبوت الثمن والداخل على السبب يمنع الايجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن يمنع اللزوم
وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم
التابع يوجد من المتبوع ابدا قوله وان كانت اي الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا ينعقد فاسدا اما
الانعقاد فلصدورها عن اهلها في محلها واما الفساد فلان الرضى شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه
صريحا او دلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب سواء فيما
ينفسخ ويتوقف على الرضى لان الرضى منتف في النوعين فينتفي النفاذ والنظر في حد الاكراه من الضرب او الحبس مفوض
الى رأي الحاكم قوله وكذا اي مثل التصرفات التي تنفسخ الاقارير كلها من الماليات وغيرها في انها تفسد بالاكراه
الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر يتمثل بين الصدق والكذب وانما توجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق اي
وجود المخبر فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضا وهو دليل على الكذب اي عدم المخبر به لم يثبت الحقوق فان قيل الاكراه
يعارضه ان الصدق هو الاصل في المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليل على عدم المخبر به قلنا
المعارضة انما يبقى المدلول لا الدليل فغاية ما في الباب انه لا يبقى رجحان لجانب الصدق والكذب فلا يثبت الحقوق
بالشك قوله والافعال منها ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل
الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامهما المتعلقة بهما من حيث انهما اكل وشرب كما اذا اكره صائم
صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال
الغير فقد اختلفت الروايات في ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا في الولي لو اكرهه عليه كان العقر على الزاني
لكن لو اتلفت الجارية بذلك ينبغي ان يكون الضمان على الحامل اي المكره والثاني هو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل
قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية او لا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل
اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضوعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة

الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما
يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضى الفاعل وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره كان طايعا بالضرورة
لا مكرها واورد فخر الاسلام لذلك مثالين لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول
كما اذا اكره محرم محرما على قتل الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه لاحرام على الجناية على احرام
نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق
الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة تجب في الصورة المذكورة
على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل
واما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هي مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما في الدلالة عليه او الاشارة
اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل حالا على احرام نفسه اما
الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذي هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل في حق
ما وجب به من الجزاء والثاني وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كما اذا اكره الغير على
بيع الشيء وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل في محل التسليم
بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا
اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع و
عدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل في المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان
يجعل الشخص آلة للغير في القتل من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يقدر احد على الجناية
على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكر فخر الاسلام من انه لو جعل آلة لتبدل محل الجناية
معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض يبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل
ذلك في نفسه وبالنظر الى صورته ولا خفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة السيف و
الظرف وانما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف وهو امر زايد على نفس الفعل قوله والاعتاق
وان كان لا يحتمل ذلك يعني ان من التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن نسبة احدهما الى الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك
في الآخر كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان
الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا ويكون الولاء للفاعل
لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء لغير من وجب عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة
على العتق ثم لا يخفى ان ايراد هذا الكلام في غير هذا المقام انسب قوله وان لم يلزم منه هذا هو القسم الثاني
وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل
ابتداء لا نقلا من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية

والكفارة

والكفارة تجب على الحامل ابتداء فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه
على قتل الغير عمدا فعند زفر يجب القصاص على الفاعل لانه قتله لاحيا نفسه عمدا وعند ابي يوسف يجب القصاص على احد بل
الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلاث سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في كل من الحامل فقط لان
الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوصل به الى بقاء الحيوة بقضية الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد
القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل لا يصلح آلة لانه لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم
لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبدل محل الجناية
اذ الجناية ح تكون على دين الحامل وهو لم يامر الفاعل بذلك فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل من
الفاعل والحامل اما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة واما الفاعل فلاطاعته المخلوق في معصية الخالق وايثاره نفسه
على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول بما في وسعه وفي هذا الكلام تصريح بان لزوم تبدل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل
آلة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى ان نفس الفعل يحتمل ذلك لم يكن لقوله لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة معنى
لان المعتبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل قوله والمحرمات انواع ما مر كان حكم الافعال المكره عليها في انها بمن يتعلق والى
من ينتسب هذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا
او مرخصا فيه فالحرمات اما ان يحتمل السقوط او لا والثاني اما ان يحتمل الرخصة او لا فهي بهذا الاعتبار ثلاثة انواع نوع لا يحتمل
السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد
وحقوق الله تعالى اما ان يحتمل السقوط او لا ولكل من هذه الاقسام حكم مبين في الكتاب قوله والزنى يعني زنا الرجل بالمراة
لانه الزاني حقيقة وانما المراة متمكنة من الزنا فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة قوله لان حرمة نفسه فوق حرمة يده
اذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبها واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق
حرمة اليد حتى لو اكرهه بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كما في الاكراه على القتل لان طرف
المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير ليأكله واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو
في حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك قوله والزنى قتل
اما من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا يجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المراة لعجزها
عن ذلك فيهلك الولد والولد في صورة كون المراة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش ويجب نفقته على الزوج الا
ان الزوج ربما ينفي مثل هذا النسب فيهلك الولد قوله والاكراه الملجي يبيحها اي يبيح المحرمات حرمة تحتمل السقوط
لانه قد استثني عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه
الملجي بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه
من خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة
وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كذا في المبسوط واما الاكراه الغير الملجي فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث

الشم حتى لو سرق الخمر باكراه يجب قطعه لا يحل قوله وحرمته لا تسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لم تحمل السقوط بعفو الله تعالى متعلقا فقط لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد يعني ان الحرام قد يكون ترك حق من حقوق الله تعالى غير محمل للسقوط كالايمان او يحمل له كالصلوة وقد يكون ترك حق من حقوق العباد كعدم النعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراها على حرام لا تسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محمل للسقوط بحال وكذلك سائر الكفر حرام صورة ومعنى حرمة موبدة واجراء كلمة الكفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان لقوله تعالى من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراها على حرام لا تحمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة مع هي هو اهل للوجوب موبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى محمل للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات قوله وزنى المراة من هذا القسم يعني اذا اكرهت المراة على الزنى فمكنتها من الزنى حرام حرمة موبدة هي في حقوق الله تعالى محمل للسقوط فان حرمة الزنى حق الله تعالى غير محمل للسقوط في حق المراة مع بقاء الحرمة في حق المكره لا اكراه الملجي ولا يترخص في غير الملجي لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنى مما تحمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنى المراة من هذا القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن تحمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي اي تلك الحرمة اما في حقوق الله تعالى الى آخره لم يشعر بان تلك الحقوق غير الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هو الصلوة فيكون في قوله فان حرمة الزنى عليها حق الله تعالى الى آخره تسامح والتحقيق ان الحصة من الزنى حق الله تعالى وتركها حرام حرمته لا تسقط ابدا لكن يحمل الرخصة قوله ويجد هو اي يجد الرجل المكره على الزنى اكراها غير ملجي كما ان الاكراه الملجي لا يكون رخصة في حقه كما في حق المراة حتى يكون غير الملجي شبهة رخصة نعم لا يجد الرجل في الاكراه الملجي استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان مزجرا الى حين خوف فوات النفس او العضو فالاعدام عليه دفع للزنى لا قضاء للشهوة وانتشار آلته لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالتحول المزكية قوله وفي حقوق العباد اما في حقوق العباد فاتلاف مال المسلم حرام حرمته هي في حقوق العباد كان عصمة المال وجوب عدم اتلافه حق العبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكرنا في حرمة اجراء كلمة الكفر فان الايمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعني حرمة اتلاف مال المسلم اكراها لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم موبدة لكنها تحمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجيا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مباح مبتذل ربما يحل صاحبه صيانة لنفسه الخراوط فيه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا يزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر عن الفعل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل لانه لما لم يكن في معنى العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين صار

ممن يرد

عطف على قوله اما في حقوق الله تعالى صح

الحكم بالاستثناء فقالوا لو كان شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة في حقوق العباد مثلها في حقوق الله تعالى في الحملة للسقوط وحقوق الله تعالى محملة له قال وحكمه حكم اخويه يعني ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما فعلان لهذا القسم وبهذا يظهر ان في قوله المراد باخويه حرمة لا تحمل السقوط وحرمة تحمله لكن لم تسقط وهما حق الله تعالى وحق العباد لان اتحمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين انما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان والصلوة فان حرمة تركها لا تسقط اصلا لكن نفس الصلوة تحمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان قوله وجب الضمان اي وجب على من اكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا تسقط بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق ان في صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم اوكد من نسب الفعل الى الفاعل ويجعل الفاعل كالة لا الا ان في ذكره ههنا تمرينا للمقصود وختما للكتاب على لطف وجود العصمة وقد اتفق صبحه يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمايه

فراغ سان اللسان واسنان الاقلام عن رسم ما جمعت من الفرايد ودقم ما سمعت من الفوايد وضبط ما دكتبه به له مطايا الفكر في ظلماء الهواجر وافصحت له مواد السهر في ظلم الدياجر وودعت في تعبيته جنب الدعة والوطر الكسري وعند الصباح يحمد القوم السرى فالحمد على نعمه العظام وتتمة الجسام والصلوة على نبيه محمد واله واصحابه البررة الكرام كتبه اضعف عباد الله واحوجهم الى غفران الله تعالى بن علي محمود فرغ منه حامدا لربه ومصليا على نبيه ثم هذا الكتاب في بلدة ابيورد في شهر رجب المرجب سنة تسع وعشرين وثمانمائة

SÜLEYMANİYE C. KÜTÜPHANESİ
Kısmı . Sultan Ahmed
Yer[illegible]
Eski Kayıt No. 83
Tasnif No. 297.4