هذه حاشية التلويح على شرح التوضيح

للمحقق المدقق التفتازاني

في اصول الفقه

لابي حنيفة والترجمة

لصدر الشريعة

SOLEC E G. KÖNYVTÁRA SI
Esad ef.
463
337.3

بسم الله الرحمن الرحيم رب اتمم بخير

الحمد لله الذى احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحه البيضاء حتى اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء او قد من مشكات السنة لاقتباس انوارها فاستجاوها واوضح لاجماع الآراء على اقتفاء اثارها قياسا ومناهجا والصلاة 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 بمقتضى اشارته الدلالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واعتم فى شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع فى الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتنسم فى احكام احكام الشرع قبول القبول واعز ما يتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول العقول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الورى معدل ميزان المعقول والمنقول ومنقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته فى دار السلام كتاب شامل بخلاصة كل مبسوط وافى ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كافى بحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط وكنز مغنى عما سواه من كل وجيز ووسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها وهو نهاية فى تحصيل مبانى الفروع وتعديل اركانها نعم قد سلك منها جا بديعا فى كشف اسرار التحقيق واستولى على الامة الاقصى من رفع منار التدقيق مع شريف زيادات ما مستها ايدى الافكار ولطيف نكات ما فتق بها رتق اذانهم اولو الابصار ولهذا طار كالامطار فى الاقطار وصار كالامثال فى الامصار ونال فى الافاق

منتم اى تنفرد فى الحديث تنتموا اروح الحيوانى وجدوا نسيمها صحاح

ونال فى الافاق حظ من الاشتهار والاشتهار الشمس فى نصف النهار والقد حاوزت مجاذى بادراك النهار لكثير من فضلاء الاعصار شهى البه واكباد اعاديه ملتهبه وعقولا جاثيه بين يديه ورغبات مستوفزة لمطالعاته مستصغين فى كشف اسراره بالحواشى والاطراف فانفس فى مخازن اسراره من اللآلى بالاصداف لاهل الامل الاظفار مقدمة ولا يفتح بنان البيان ابواب مغلقاته فلطالعه بعد تحت حجب الالفاظ مستور وحرايده وخبايا الاستار مقصوره ترى حوالبها همما مستشرفة الاعناق ودون الوصول اليها اعناقا ساهرة الاحداق فامرت بلسان الالهام لاكوهم من الاوهام ان احوض فى لجج فرايده والغوص على غرر فرايده وانشر مطويات رموزه واظهر مخبيات كنوزه واسهل مسالك شعابه واذلل شوارد صعابه بحيث يهجر المعن مشروحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا فطفقت اقتحم موارد السهو فى ظلم الدياجر واحتمل مكابد الفكر فى ظلماء الهواجر واكابد كل صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول وتارة تملانى الجدوى الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب واحطت عن وجوه خرايده قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقايق التنقيح مشتملا على نثر بوارع الفن وتحرير معاقده وتنوير مقاصد الكتاب وتكثير فرايده مع تنقيح لما آثر عنه المصنف بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام وضمن تزهيرات تفتح لورودها اصداف الاذهان وتنويهات تفتر لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات تنشط لاستماعها الكسلان وتشبيهات يطرب عند سماعها الثكلان مع لآلى متون الروايه على ما اشتهر من الكتب السنيه ومعترجاى عيون الدرايه على ما تؤثر من النكت اللطيفه وبجمد الغائص فى بحار التحقيق الفائض عليه انوار التوفيق ما اودعت هذا الكتاب الذى لا يستغنى الشباع عن حقايقه الا الماهر من علماء العربيه ولا يستاهل للاطلاع على دقايقه الا البارع فى اصول المذهبين مع ضباعة من صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بفنون الكتاب والتحصيل والله عز سلطانه ولى الاعانه والتسديد والملهم لمحاسنه الاصابه والتسديد وهو حسبى ونعم الوكيل قوله بسم الله الرحمن الرحيم حامدا لله تعالى حامدا احاله المستكن

ترف ما اليه وحركه الهلاله البقيه

الى الغنى المقدر وتدبيلا تلاه وصد انكاته على اصل الوصل وضبه وله شرح اخصر واجل كلا من اما قوله واحاله الى الله تعالى الحكم بان الله

في مستهل الباء اى بسم الله ابتدا الكتاب حامدا آثر طريقة الحال على ما هو المتعارف فانهم
من الجملة الاسمية او الفعلية فهو الحمد لله واحد الله نسبوه بين الحمد والتسمية ورعايا
للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدا فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر
ذي بال لم يبدا فيه بالحمد لله فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد قيد الابتداء حالا عند كما وقيت
التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان التخصيص متعارضان ظاهرا اذ الابتداء احد الامرين
بقيت الابتداء بالاخر وقد امكن الجمع بانه يبتدئ احدهما على الاخر فيقع الابتداء بجميعه
وبالاخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد
عليه وترك العاطف ليلا يشعر بالتبعية فيخل بالتنويه ولا يجوز ان يكون حامدا
حالا من فاعل بسمل لان موكله وبعد فان العبد على ما في النسخة المقررة عند المصنف
صارف عن ذلك واما على النسخة الغائبة التي عن هذا الصارف فالظاهر ان حال عنه
واما تخصيص الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان الحمد يكون على
النعم وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا لجميل نعمائه
وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق للتاليف هذا الكتاب الثاني ان نعم الله تعالى
على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولا وايجاد وابقاء ثانيا فحمده على التسمية ثانيا تنبيها
بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف
الى الابقاء اولا وفي سبا الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظ
لقوله تعالى وله الحمد في الاولى والاخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما خولنا الحمد
من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الاخرة على ما يشاهد من كبريائه وعظمة
سلطانه التي لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر والبعد الاشارة
تعالى واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين حال عند وقع التعريض للحمد
على الكبرياء والالاء في دار البقاء والبقاء فما معنى قوله ولعنا الثناء البتة ثانيا الى اخره فانه
عطفا على حامدا عند معناه قصد تعظيمه وتنبيه المخاطب السديد على ما يصلح للذكر من
الاقوال والافعال وصرف الاحوال الى ائنا زه عما لا يليق بجنابه فان نعم الله تعالى
تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان
وغيبة اشارة الى ان الاخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب المخلوق

ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق حال وتقدس عالما بانه المستحق
للثناء وحده عال علت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني
حامدا وغيره لانها ترادف الابتداء بالتسمية علت ليس الباء صلة للابتدى بل الظرف
حال والمعنى متبركا ببسم الله ابتدى الكتاب والابتداء امر عرفي يتغير بحسب ان
حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث وبقارنة التبرك والحمد والصلوة
عال علت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا اثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازما عليه
ليكون مقارنا للعامل وحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز علت لجعل من
قبيل المحذوف اى وحامدا اثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع قوله وعلى افضل الرسل
مصليا لما كان اجل النعم واصله الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى
النعيم الدايم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه السلام صار الدعاء له تابعا
للثناء الله فاردف الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام على ما
في النسخة المقررة تنويه لشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد
والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب استعيرت للخيل وهو السابق
من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان راسه عند صلوته وفي ذكر المكبر
الصلوة وتكريرها او اشارة بالمحلى الى الصلوة على النبي عليه السلام وبالمصلي الى
الصلوة على الال لانها تكون ضمنا وشبعا ثم لا يخفى حسن ما في قرائن الحمد والصلاة
من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما
في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرائن الثلث الاخيرة لرعاية السجع
والاهتمام اذ الحمد لائق بالمقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية
واما التنوين في الاربع انه افخم التفخيم بدليل الاولى والاوايل كالفضلى
والافاضل فكانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ منصرف لا وصفية له اصلا وهذا
معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة
صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا
العام قوله سعد جده ايهام اذ الجد البخت وابو الاب قوله وفقني الله
التوفيق جعل الاسباب متوافقة وعدى باللام وتعديته بالباء شايع او تضمين لمعنى

التشريف والمضيف كثيرا ما يتسامح في وصلاة الاضمار بلا منة الى جانب المعنى وقوله وفض
من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختمت الكتاب بلغت اخره
والختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة
الشيء المختوم الذي لا يطلع على مخزونه ولا يحاط بمكنون دعائه ثم جعل عرضة على الطالبين
بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام قوله مؤسسة
على قواعد المعقول اي مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة في علم الميزان لان
هو دأب قدماء المشائخ من الاقتصار على حصول المقصود قوله وترتيب انيق
اي حسن معجب بريء بعض ما تعرف فيه من التقديم والتاخير في المباحث والابواب
على الوجه الاحسن الاليق والصواب لم يسبقني الى مثله سبقت العالمين الى المعالي
قوله لم يبلغ صفة تذييلات والعايد محذوف اي لم تبلغها فرسان علم الاصول
الى هذه الغاية من الزمان او المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من
التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعديته البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول
والانتهاء قوله سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير
لتكميل الغاية بتعيينه قال ملا لما للثبوت الثاني للثبوت الاول فيقتضي
سببية ما ذكر بعد لما للتسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه حلت وجهه ان الضمير
في ان حامد للشرح المذكور المدصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته وانما
مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا لتسميته بالتوضيح في
حل غوامض التنقيح قوله اليه بصدد افتتاح غريب واقتباس لطيف
بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام
اصول الشرع وانارة ان الله تعالى متعين لتوجه الحامد اليه لا يفتقر الى التصريح
بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ونعته العطاء والنوال وربما 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 لاحتمال ان ابتدى المتن
بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدا لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل
بالسنة ان يذكر التسمية باللسان او ان يخطر بالبال او يكتب على قصد التبرك من غير

ان تجعل جزاء الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب الصعود الحركة
الى العالي مكانا وجهة استعير للتوجه الى المعالي قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة
يفرق بين الجنس وواحد بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسي
والاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى كانهم اعجاز
نخل منقعر اي منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كانهم اعجاز نخل خاوية
اي متاكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لاستعمال الواحد البتة حتى توهم
بعضهم انه جمع كلم وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا
مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه جمع كثير وركب وانه ليس لجمع
كلب وريب فيما حوله والكلم ان كان جمعا جاز ان يكون الخبر والصواب وان كان
بالواو قوله من محامد حال من الكلم بيانا له على ما قال النبي عليه السلام هو
سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك
الى السماء فتحيا بها وجه الرحمن ما ذا لم يكن عمل صالح لم يقبل وانما صلح الجمع المنكر بيانا
للمعرف المستغرق لما سبجيء من ان النكرة تعم بالوصف كما مر انه كوفيه ولان التنكير ههنا
للتكثير ومن يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة او
غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او عملا
او اعتقادا فالاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب والمشارع جمع
مشرعة الماء في مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين اي
اظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة النابئة من النبي عليه السلام جعلها على طريق
الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات فاثبت لها مشارع يردها المتقون
وسال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العباد الذي هو هبة
الطاف الرحمن ومطلع انوار العرفان ريحي الصبا التي بها روح الابدان وضياء
الاعيان فان القبول الاول في الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس اذ الاستوى
الليل والنهار وفاقا لها البوراء والعرب تزعم ان الدبور تزجي السحاب وتشحنه
في الاهوية ثم تسوقه فاذا اعلاك التقت عنده واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض
حتى يصير كسفا واحدا ثم تنزل مطرا تحيي به الاشجار والقبول الثاني من المصادر

الشاذة لم يسمع لها ثان والنماء الزيادة والارتفاع فمعنى نما وبنو انموا حقيقة النمو الزيادة
في اقطار الجسم على تناسب طبيعي ثم في وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة
طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة
الطيبة كشجرة طيبة فالمحمد شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال
والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان من اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله
تعالى على ما صرح به الامام الرازي رحمه الله في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل الشعور
بتعظيمه ونهيه عن تجديده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والشروع من ذلك الشعور
والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لتولد الكلام الحمد كشجرة طيبة
اجتثت من فوق الارض مالها من قرار والعمل فرع لتولده لما كان للحمد نماء الى الله تعالى
وقبول عنده بمنزلة دوحة لاغصن لها وشجرة لا ثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة
الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث
فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المص الى ان شجرة المحامد اصلا ثابتا هو
الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبتني على علم التوحيد والصفات وفرعا نامیا الى السماء
مقبولا عند الله هو العمل الصالح المواقق للشريعة المطهرة المبتني على علم الشرايع
والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله الى يوم يبعثون بتقديم الظرف المفيد
للاختصاص وتوسط المضارع المنبئ عن الاستمرار قوله على ان جعل تعليق الحمد
ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذي وقع التصنيف عنه ودلالة على جلالة قدر
والشريعة نعم الغنة وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية وامر
وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية
الاصول ما ابتني عليه غيره من علم الذات والصفات والنبوات وفروعها شرائعها
اصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المقصود
في علم الغنة وعنوانها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ودفنها كونها غامضة
لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا
وثواب العقبى وبدقائق الغنة رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا
الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الغنة ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية

باد لتها 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 يشتمل
عليه الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على
قانون الاسلام قوله بني على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه
الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان المنجي الهاربا من غوايل عدو الدين وعذاب النار
فاضاف المشبه به الى المشبه كما في لجين الماء والاحكام شبهت بالقصر بجامع
توقف كل على تقررها الى اربعة هي اركان مقرر الاحكام فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب
الذي بين الشارع الاحكام عليها من تنديه الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس
ذكر ثلثة الاول صريحا والقياس بقوله وضع هذا العلم على مسالك المعتبرين اي
القايسين المماثلين في النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
يقول اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر يستدل به على
الطريق فاعتبر 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 متن السنة والاجماع من تقدم به وانما يوخر حيث يوخر لعارض الظني في ثبوته
ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل المفسر على ما هو غاية في الظهور وعلى
ما هو غاية في الخفاء والاستتار يجب ان يحمل المجمل والمتشابه على المفسر والمحكم
ما هو دونه كذلك مفسر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه
ومتشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه وسيجيء تفسيرها قوله مفصولات
ساق جعل جنام الاستتار مفروضة على المتشابه محيطة به بحيث لا يدرجي
ظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله وفائدة
انزال المتشابه الرد على الراسخين في العلم بتنبيههم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية في تمام
من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم
والاتعاب في الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ
ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس مثناه قوله كمفاتيح
عنان ذهنهم يصول بجمح الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف والجرى

او دعا فيها اى اودع الله الاسرار المتشابهات والابداع مفعول ثان لاودع
ما الاذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده والمعاد اه بغى يشاى او ضمنها بعض الادراج
او الوضع قوله منتقى بتشديد الميم المكان الذى يرفع فيه العروس المجلوة من خصت الشئ
رفعته والعروس يقع بستوى فيه الرجل والمراة مادام اعم اسمها لجمع المؤنث
على عرايس والمذكر على عرس بضمتين وفى هذا الكلام نوع حزازة لان المعانى
التى اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هى منهوما لقاد والاحكام المستفادة
منها وهى ليست نتايج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكانه اراد
ان المجتهدين يناظرون فى النصوص فيطلعون على معان ودقايق ويستخرجون
احكاما وحقايق هى نتايج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة
قوله وفصل خطابه اى خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول
الذى يتميز من خاطب به لايلتبس 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 المبنى عليه اكثر الاحكام المتفق
على حجيته بين الانام قوله ما رفع اى مادام رياض الدين مرفوعة عالية بايدى
المجتهدين الباذلين وسعهم فى اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه
مرفوع لا بوضع ومنصوب لا بخفض قوله جليل الشان اى عظيم الامر باهر البرهان
اى غالب الحجة فايثها مركوز اى مدفون من ركزت الرمح غرزته فى الارض والكنوز
الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عبارته الصعبة الجزلة
لصعوبة التوصل بها الى فهم المعانى التى هى بمنزلة الجواهر النفيسة والدرر الثمينة
بالنفقتين او الحاجب بمعنى باقى فاصل الكلام مرموز اى غامض حذف الجار اوصل
الفعل فصار غامضا مستعدا البدو النكتة اللطيفة المتفجة من نكت فى الارض بالقضيب
اذا ضرب فاثر فيها يعنى قد اومى الى النكت الخفية فى اثناء اشارته الدقيقة والنظر
تامل الشئ بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الى الشئ بوخر العين واللحاظ بالفتح
موخر العين والتثقيح التهذيب يقول تحث الجذع وشذبته ما تفرق من اغصانه ولم
يكن فى لبته وتنظيم الدرر فى السلك جمعها كما ينبغى مشبه بمناسبة والكلام لا يخلو عن تجوز

بان من اصول فخر الاسلام زوايد يجب حذفها كشايب يجب نظمها وفضايل يجب حتمها
وانه ليس يعين على قواعد المعقول بان يراعى فى التشبيهات والحجج تمثيلها المذكوره فى علم
الميزان وفى التشبيهات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يبلغ البه المشايخ قوله
مورد اضافى اى ذلك المنهج الموصوف يعنى كتابه وكذلك الضماير التى تاتى بعد ذلك قوله الاعجاز
فى الكلام ان يودى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس بتفسير المفهوم اعجاز
الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته
والاتيان بمثله من المعجزة جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا فى جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق
على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل
بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق
وهو كونه فى غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الراى الصحيح فيما عتبار انه
يشترط فى اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه بمكون واحد الا شك فيه بخلاف
سحر الكلام فانه عباده عن دقة ولطف ماخذ وهذا شايع على طرق متعدده ومراتب
مختلفة فلهذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وهدب
الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كلمته التى تؤخذ عند اخذه وهى اقوى من الهدب
فخصها بالاعجاز الذى هو اوثق من السحر وفى الصحاح السحر الاخذ وكل ما لطف ماخذه ودق
فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك بما لقنه فى تلطيف الكلام وتادية المعانى بالعبارات اللايقة الفايقة
حتى كانه يتوسل الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول كون طريق تادية المعنى ابلغ
من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف فى الاعجاز بل لابد من العجز عن
المثل والاتيان بمثله من الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله
على ما مر وقد يقال ان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فما معنى قوله
ابلغ من جميع ما عداه الثانى ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يوجب منه من المراتب العلية
التى لا يمكن للبشر الاتيان بمثلها كلاهما معجز على ما ذكره فى المفتاح ونهاية الاعجاز وح
يتعدد طرق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة
منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا فى كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما
عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا ومقدرا حتى لا يمكن للغير الاتيان

بمثله وعن الثانی ان الایجاز سواء کان فی الطرف الاعلی او فیهما یوجب ان یکون متحدا باعتبار
انه حد من الکلام هو ابلغ مما عداه بمعنی انه لا یمکن للبشر معارضته والاتیان
بمثله بخلاف سحر الکلام فانه لیس له حد یضبطه **قوله** اصول الفقه الکتاب
مرتب علی مقدمة وقسمین لان المذکور فیه اما من مقاصد الفن او لا الثانی المقدمة
والاول اما ان یکون البحث فیه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحکام
وهو القسم الثانی اذ لا بحث فی هذا الفن عن غیرهما والقسم الاول مبنی علی اربعة
ارکان فی الکتاب والسنة والاجماع والقیاس وهو مذهب بعض الشرذمة
والاجتهاد والثانی علی ثلثة ابواب فی الحکم والمحکوم به والمحکوم علیه وشروع
بیان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعریف العلم وتحقیق موضوعه لان من حق
الطالب للکثرة المضبوطة بجهة واحدة ان یعرفها بتلک الجهة لیأمن فوات المقصود
والاشتغال بغیره فکل علم فهی کثرة مضبوطة بتعریفه الذی به یتمیز عند الطالب
وموضوعه الذی به یمتاز فی نفسه عن سائر العلوم فحینئذ تتشوف نفس السامع
الی التعریف لیتمیز العلم عنده قال المص هذا الذی اذکره اصول الفقه لغة
للسامع عن السؤال او قال عن لسانه اصول الفقه ما هی ثم اخذ فی تعریفه و
اصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مرکب اضافی فله بذلک اعتبار تعریف قدم
بعضهم التعریف اللقبی نظرا الی ان المعنی العلمی هو المقصود فی الاعلام وان الاضافی
بمنزلة البسیط من المرکب والمص قدم الاضافی نظرا الی ان المنقول عنه مقدم
والی ان الفقه ماخوذ فی التعریف اللقبی فان قدم تفسیره امکن ذکره فی اللقبی کما
قال المص هو العلم بالقواعد التی یتوصل بها الی الفقه علی وجه التحقیق والا احتیج
الی ایراد تفسیره تارة فی اللقبی وتارة فی الاضافی کما فی اصول ابن الحاجب ولما
کان اصول الفقه عند قصد المعنی الاضافی جمعا وعند قصد المعنی اللقبی مفردا .
کعبد الله حال فیهما اولا باعتبار الاضافة بتأنیث الضمیر وحال ثانیا
تعریفه باعتبار انه لقب للعلم مخصوص بتذکیره واللقب علم یشعر بمدح او ذم و
اصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بکونه مبنی الفقه الذی به نظام المعاش ومناط
المعاد وذلک مدح **قوله** اما تعریفها باعتبار الاضافة فیحتاج الی تعریف المضاف

وهو الاصول والمضاف الیه وهو الفقه لان تعریف المرکب یحتاج الی تعریف مفرداته
الغیر البینة ضرورة توقف معرفة الکل علی معرفة اجزائه ویحتاج الی تعریف الاضافة
ایضا لانها بمنزلة الجزء الصوری الا انهم لم یتعرضوا له للعلم بان معنی اضافة المشتق
وما فی معناه اختصاص المضاف بالمضاف الیه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دلیل
المسئلة ما اختص بها باعتبار کونه دلیلا علیها فاصل الفقه ما اختص به من حیث انه
مبنی له ومستند له والاصول جمع اصل وهو فی اللغة ما ینبنی علیه الشیء من حیث
ینبنی علیه وبهذا القید خرج ادلة الفقه مثلا من حیث ینبنی علی علم التوحید فانها
بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقید الحیثیة لابد منه فی تعریف الاضافیات
الا انه کثیرا ما یحذف لشهرته امره ثم نقل الاصل من العرف الی معان اخر
مثل الراجح والقاعدة الکلیة والدلیل فذهب بعضهم الی ان المراد به ههنا
الدلیل واشار المص الی ان النقل خلاف الاصل والضرورة فی العدول الیه
لان الابتنا کما یشمل الحسی کابتنا السقف علی الجدران وابتنا اعالی الجدار
علی اساسه وامغصان الشجر علی ذوحته کذلک یشمل الابتنا العقلی کابتنا الحکم
علی دلیله فحملنا ههنا علی المعنی اللغوی وبالاضافة الی الفقه الذی هو علم عقلی
یعلم ان الابتنا ههنا عقلی فیکون اصول الفقه ما ینبنی هو علیه ویستند
الیه والمعنی لمستند العلم ومبتناه الاتی دلیله وبهذا اندفع ما قال ان المعنی
العرفی اعنی الدلیل مراد قطعا فای حاجة الی حمله بالمعنی اللغوی الشامل
للمقصود وغیره **قال صاحب** ابتنا، الشیء علی الشیء اضافه بینهما وهو امر عقلی
اقول اراد بالابتنا، الحسی کون الشیء محسوسا وحینئذ یدخل
ابتنا، السقف علی الجدار وابتنا المشتق علی المشتق منه کالفعل
علی المصدر او اراد ما هو المعتبر فی العرف من ان ابتنا السقف علی الجدار
لیس کونه مبتنیا علیه وموضوعا فوقه مما یدرک بالحس وحینئذ خرج مثل ابتنا
الفعل علی المصدر من الحس ولا یدخل فی العقلی بتفسیره والحق ان ترتب الحکم
علی دلیله لا یصلح تفسیر الابتنا، العقلی وانما هو مثال له فتقطع بان ابتنا المجاز
علی الحقیقة والاحکام الجزئیة علی القواعد الکلیة والمعلولات علی عللها والافعال

على المصادر وما يشبه ذلك ابتنا عشل **قوله** اعلم ان التعريف اما حقيقي الماهيه او
ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل اولا الاول الماهيه الحقيقيه
او الثابته في نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعضها لاجزا الى البعض اذا كانت
مركبه والثانيه الماهيه الاعتباريه اى الكائنه بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر
الواضع عده امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى بعض
كالاصل الموضوع بازاء الشيء وصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء
المسايل المخصوصه والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثره المختلفه بالحقيقه
والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثره المتفقه الحقيقه في جواب ما هو
والمشتمل بالمركبه من عده امور لانها كون بعض الماهيات الاعتباريه بسايط
على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتباريه لا الماهيات الاعتباريه اذا
لمهد هذا معلول ما يتعلقه الواضع ليضع بازايه اسما اما ان يكون له ماهيه حقيقيه
اولا وعلى الاول اما ان يكون متعلقه نفس حقيقه ذلك الشيء او وجوها واعتباراته
منه فتعريف الماهيه الحقيقيه لمسمى الاسم من حيث انها ماهيه حقيقيه تعريف حقيقي
يفيد تصور الماهيه في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او
بالمركب منها وتعريف مفهوم الاسم وما تعلقه الواضع فوضع الاسم بازايه تعريف
اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازايه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ
يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتني عليه غيره فتعريف
المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقايق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات
قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقايق **قال قلت** ظاهر
عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقيه حقيقي البته كما ان تعريف الماهيات
الاعتباريه اسمي البته **قلت** في العدول عن ظاهر العباره نكته لانا نمنع ان التعريف
ان الماهيه الحقيقيه قد تؤخذ من حيث انها حقيقيه مسمى الاسم وماهيته الثابته في
نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البته لانه جواب لما الذي لطلب الحقيقه
وهي متاخره عن هلية البسيطه الطالبه لوجود الشيء المتاخره عن ما الذي لطلب تفسير
الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعلق الواضع عند

وضع

وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البته لانه جواب عن ما الذي لطلب مفهوم
الاسم ومتعلق الواضع وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقته ذلك الشيء بان يكون
متعلق الواضع نفس الحقيقه وقد يكون تمرها ولهذا صرحوا بانه قد يجتمع التعريف الاسمي
والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده يتقلب
حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادي الهندسه شكل محيط به ثلاثة اضلاع تعريف اسمي
وبعد الدلالة على وجوده بالبرهان هو بعينه تعريفها حقيقيا **قوله** وشرط الكلي التعريف
اى الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه
الحد مطردا كليا اى كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد
الحد وجد المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا من دخول غير المحدود فيه واما العكس
فاخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع
رعاية الكميه بحيثيتها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس اى كل ضاحك انسان وكل
انسان حيوان وللعكس اى ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال اى 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 فقسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اى
كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بالسلب بالمحدود
بالسلب الحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها **قوله**
شك ان تعريف الاصل اسمي لانه تبيين ان لفظ الاصل في اللغه موضوع
المركب 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 الجمله 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 بالقوه وهو المادي كالخشب للسرير او بالفعل وهو
الصوري كالهيئه السريريه والثاني ان كان ما فيه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير
وان كان ما لاجله الشيء فهو الغايي كالجلوس على السرير والاخير والشرط كالآلات

التجارة وغالبية الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل الخ
الاعلى واحد منها هو المراد كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق
على كل منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا كما تقدم وهو ايضا
من وجوه الاول منع انتفاء الطرد في مطلق التعريف لا سيما الاسمي فان كتب اللغة
مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من فصولها كما تقدم وقد صرح المحققون بان التعريفات
الناقصة يجوز ان تكون اعم بحسب الافتقار الاشتمال الاعم بعض ما عدا المحدود وان الغرض
من تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفى بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد
التمييز بين الاصل والفرع فتفسير الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الثاني مع
عدم صدق الاصل على الفاعل كسب والفعل مترتب عليه ومستند اليه والامر
للابتداء الا ذكر الثالث ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة
والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل الرابع انا اذا قلنا
الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور مادة الفكر واصل له مع ان ابتنا
الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف وهو ترتب الحكم على الملزوم

قوله والغفلة تقل للمضاف تعريفين منقولا ومرتجلا والمضاف اليه تعريفين صريحا
بتعريف احدهما دون الاخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس بالقوى
وما عليها لجواز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة بالبدن
البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الايمان وبها الخطاب وانما البدن
آلة وعشر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والعبد الاخير مما لا دلالة عليه صلا
ولا اصطلاحا وذهب في قوله ما لها وما عليها الى ما قال ان اللام للانتفاع وعلى
للتضرر وقد بينا بالاطراد في احتراز ما ينتفع به او يتضرر في الدنيا من اللذات والآلام
والمشهور هذا التقييد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر بعضا هذا التقييد تبرئة له
عما ان ثم ذكر تعريفين اخرين فصارت الحدود اربعة لانه منها يشمل جميع اقسام
ما يأتي به المكلف وان كان لا يشملها كلها والاقسام اثنا عشر لان ما يأتي به المكلف ان
شاء فعله وتركه فمباح وان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب
وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني

مكروه

مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأي محمد
رحمه الله وهو المناسب ههنا لان المصنف جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله و
المكروه تحريما مما لا يجوز بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رأيهما ويجوز ان 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 اذ في ثواب
وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون
العقوبة بالنار كما ان الشفاعة تنال المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان
استحقاق الشفاعة بهذا المعنى شائع عندهم كتوقف الزكوة والحج واجب بخلاف
اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل
فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفا فعل اي ابتاع على ما هو المعنى المصدري
وترك اي عدم فعل بصير اثنا عشر والمراد بما يأتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل
من المصدر كالهيئة التي تسمى صلاة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك فما هو اثر صادر
عن المكلف فطرف فعله ابتاعه وطرف تركه عدم ابتاعه والامور المذكورة من
الواجب والحرام وغيرهما وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة
الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام و
عدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل
لصحة شمول اخر اذ لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه

قال قلت اي حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثني عشر
وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك **قلت**
لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك عن الواجب بعض عدم
فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاثبات
بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى او سهو من
العبد او نحو ذلك وباقي كلامه واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك
الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض بانه واجب والواجب يثاب
عليه وفي التنزيل وامّا من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة

هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لاعدم مباشرة الحرام والامكان للكل
احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه وفي النفس كفها عن الحرام
وهو من قبيل فعل الواجب والنزاع 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 والترك على ما يناسب الامكان الخاص ليقابل الوجوب وفي الخامس
عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام ليقابل الحرمة قال **ملت** اذا اريد
بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل ما سوى الحرام والمكروه شرعا وترك
ما سوى الواجب يجوز لهما لان ما سوى الحرام والمكروه يشمل الواجب مع انه لا يجوز
بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه شرعا مع انه لا يجوز
ملت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليها الثالث ان ما يحرم عليها
في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم الرابع
ان ليس المراد بمعرفته ما لها وما عليها تصورهما ولا التصديق بثبوتهما لظهور ان ليس
الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجوبها في نفس الامر
بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذاك
والبه الاشارة بقوله كوجوب الايمان واحكام الوجدانيات من الوجوب
ونحوه تدرك بالوجدان وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات نعرف وجوب
الصلوة بالوجدان ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا
ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد ههنا فيها وما
ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعين المراد منه مستحسن
قوله وقيل العلم عرف اصحاب الشافعي الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية
من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم
الشرع اولا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والعملي اما ان يكون
العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط 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

العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع و
الاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وسمي اعتقادية
واصليه لكون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله وجبريل والرسول
عليه السلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية **قوله** يمكن ان يراد
بالحكم الحكم بالحق في العرف على اسناد امر الى اخر اي نسبته اليه بالايجاب والسلب
وفي الاصطلاح الاصولي خطاب الله المتعلق باعمال المكلفين بالاقتضاء او التخيير
وفي اصطلاح المنطقي ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وبسمى تصديقا
وهو ليس مرادا ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني
ايضا ليس مرادا والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة
بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله فخرج التصورات
وبقي التصديقات فنكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية
العمل بتصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت من 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 ويضعف في تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد
بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب
بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه
كوجوب الايمان بالله ووجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم لان ثبوت الشرع يتوقف
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 او لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع والغاية
ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى
او شريعة النبي عليه السلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الايمان
بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب
الايمان والتصديق والاعلم العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو

غير مفيد للامتناع للوقف وجوب الامتثال وتحتمه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا
وجوب الا بالسمع قوله ثم الشرعي اني المتوقف على الشرع اما نظري لا متعلق بتقييد العمل
واما عملي متعلق بها فالتقييد بالعملي لاخراج النظري لكون 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 متعلق بالاحكام وحينئذ لا يخرج علم المقلد لانه
علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا من الادلة
فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء
نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قد يحصل من شيء ومن حصول العلم
من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم به الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول
المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة
بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او جد م وجوبه لوجود المانع ليس
من الفقه قوله ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام من
الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق
الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا ولا بد
من زيادة قيد الاستدلال او الاستنباط احتراز اعنه والمصنف توهم انه احتراز
عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية قال قبيل حصول
العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم مأخوذا
عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول انتهى قلنا لو سلم فذكر الاستدلال
للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز وهذا شائع
في التعريفات قوله والمعروف الفقه المشهور في كتب الشافعية ان خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين للحكم المأخوذ
في تعريف الفقه والمصنف ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زايد على خطاب الله
وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو رأي بعض الاشاعرة كما ذكر لعدم تضمنه كما يتوهم فيقول
عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب
في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو هنا الكلام النفسي

الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام
المقصود منه افهام من هو متهيء لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بمعنى من افعالهم
والا لم يوجد حكم اصلا اذ الاخطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي صلى الله عليه وسلم
كالمباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وغير ذلك
وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لانتفاء اضافة الخطاب الى الله تعالى تدل على ان لا حكم الا
خطابه وقد وجب طاعة النبي عليه السلام واولي الامر والسيد فخطابهم انما حكم لانا نقول
انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه ثم اعترض على هذا التعريف
بانه غير مانع لانه يدخل فيه الخصائص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة
باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصص
ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب
بالافعال في الخصائص والاخبار عن الاعمال ليس بتعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة
الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع من الترك وهو الايجاب
او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع من الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة
وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى
خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال
في صور النقض من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر قوله وزاد البعض اعترض
المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه
متضمنا بالحصول بعد العدم كقولنا طلقت المرأة بعد ما لم تكن طالقا ولكونه معللا بالحادث
كقولنا طلقت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه مشتمل على كلمة او وهي للتشكيك والتردد
فينافي التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب
الصلوة وشرطية الطهارة لها وما نعية النجاسة عنها والمصنف اهمل في تعريف الخطاب الوضعي
ذكر المانعية فاجاب الاشاعرة عن الاول بمنع اضافة الحكم بالحصول بعد العدم بل المضاف
بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى
تاثير الحادث فيه بل بمعنى كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات
ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني

بان او هنا لتقسيم الحدود و تفصيله لانه نوعان نوع لا تعلق له الا اقتضاء و نوع له تعلق التخيير فلا يمكن
جمعهما في حد واحد بدون التفصيل و اما الثالث فالتزمه بعضهم و زاد في التعريف قيدا بجعله
شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله و اجاب بعضهم
بانا لا نلم ان خطاب الوضع حكم و نحن لا نسميه حكما و ان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة
معه و عليه يتغير التعريف و لو سلم فلا نسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء و التخيير
اعم من التصريح و الضمني و خطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة
عنده و معنى شرطية الطهارة وجوبها او حرمة الصلوة بدونها و معنى مانعية النجاسة
حرمة الصلاة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة و كذا في جميع الاسباب و الشروط و
الموانع و ذهب المصنف الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي و وضعي
فلما ذكر احدهما وجب ذكر الاخر و لا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير اي في التكليفي
لانهما متغايران متضايفان و لزوم احدهما للاخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما و انت
خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما و لا فلان الحصر يمنع كون الخطاب الوضعي حكما
و يصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي
في تعريف الحكم بل كيف يصح و اما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف و لجعل الخطاب
التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر له في تغاير مفهومهما بل كيف يتخذ مفهوم العام و الخاص
على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح و المعنى ان المفهوم منه
الخطاب تعلق شيء بشيء بكونه سببا له او شرطا او مانعا **قوله** و لبعضهم عرف ذكر في بعض
المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى الى آخره اشارة الى الحكم الشرعي المعهود و صرح
في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فتوهم المصنف ان هذا تعريف للحكم عند
البعض و الحكم الشرعي عند البعض و لا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم
الشرعي حال المصنف اذا كان هذا تعريفا للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا
مفيدا مخرجا لوجوب الايمان و نحوه و اذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد
به خطاب الشرع الا يتوقف على الشرع و الا لكان الحد اعم من المحدود لثبوته مثل
وجوب الايمان مع ان المحدود لا يثبت له حينئذ لعدم توقفه على الشرع **قوله**
فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله الى آخره تعريفا للحكم الشرعي باسناد امر

ال

الى آخر لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف و الا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان
الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع حتى يدخل
في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه فلما خرج بقيد العملية **قوله**
و الفقهاء يريدون ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب و الحرمة
و نحوهما و هو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به **قوله**
يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود
تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء و هو ما ثبت بالخطاب كالوجوب و الحرمة و غيرهما مما هو صفات
فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى و هذا مما اورد في كتب الشافعية
و اجيب عنه بوجوه الاول كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة
العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب و التحريم
و نحوهما و اطلاقه على الوجوب و الحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى
فالايجاب هو نفس قوله افعل و ليس للفعل منه صفة فان القول ليس متعلقة منه صفة
بالمعدوم و هو اذا نسب الى الحاكم سمي ايجابا و اذا نسب الى ما فيه و هو الفعل سمي وجوبا و هما
متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذا كرهما فجعلوا نفس الحكم الوجوب و الحرمة
مرة و الايجاب و التحريم اخرى و نازعه الوجوب و التحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني
انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاول ان يقال المتعلق
بافعال العباد و قد اجيب عن ذلك عن كثيرهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي
انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي و رده المصنف
اولا بانه لا يصح في وجوب الصبية و صحة اسلامه و صلاته و كونها مندوبة و ثانيا بان تعلق الحق
بمال الصبي او ذمته حكم شرعي و اداء الولي حكم آخر مترتب عليه و هذا السؤال الاتباني
على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم يصرحون بان الحكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب
اداء الحق من ماله و ذكر على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف
الحكم و ان افعال العباد و اقسام المكلفين لا تنتفي التعلق بالافعال و بان الصحة و الفساد
ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الشيء به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا امر يعرف
بالعقل كالكون الشخص مصليا او تاركا للصلاة و معنى جواز البيع صحته و معنى كون صلاته

مندوبة ان الولي يامر ربان يحرضه على الصلاة ويامره بها لقوله عليه السلام مروهم بالصلاة
وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله
تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السوال وارد فيما ثبت
بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منها كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرف له و
هذا معنى كونها ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب
مثل وجوب الايمان اي التصديق ووجوب الاعتبار اي القياس لان الظاهر من
الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف
اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر
العملية في تعريف الفقه مستدركا واجاب عنها بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح
وبالحمل ما يخص الجوارح فلا خرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم والاكون
ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه والقابل
ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان
مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعي على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل
في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لما قال معنى كون السنة والاجماع
والقياس حجة وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول نخرج الاخير
بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية
يقيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي قوله والشرعي
ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المنبئ هو عليه فيخرج
عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع او القياس حجة على تقدير ان
يكون حكما والعالم بغير الشرعي جاء ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم بغير
خطاب الله تعالى الى اخره وحينئذ يكون تقييده بالشرعي تكرارا وعند الاشاعرة
ما ورد به خطاب الشرع وعرفه بما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا مجال للعقول في درك
الاحكام فلو كان خطاب الله الى اخره تعريفا للحكم على ما زعم المصنف لا للحكم الشرعي لكان
ذكر الشرعي تكرارا البتة اي بتقدير قوله فيدخل بريد ان تعريف الفقه على راي
الاشاعرة شامل للعلم عن ذينك لحسن الجود والتواضع اي وجوبها او ندبها وفتح الخل

والتكرار

والتكرار اي حرمتها وكراهتها وما يشبه ذلك لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على
رايهم 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 ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة ما لها وما عليها
من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق وفي العمليات
علم الفقه وكانه شيء ما ذكره ثمة او ذهل عن قيد العملية ههنا قوله ولا يزاد المصطلح
بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما سمي فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال
حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة
لا يسمى بعلم الفقه ونحن وغيره لا يعدس الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب او
الاستدلال فالاحكام قيد في حصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة
وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا
يدخل من يسمى الفقه ولا بعد منه على ما صرح به من قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحترز بها لزم
ان يكون العالم بجميع ما فقهها على ما فهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء
على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما بجميع الاحكام وان قل حتى يكون العالم
بمسالة او مسالتين فقيها بل العالم بمادة مسالة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها
ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من
اخراجها من تعريفهم الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا الغول بكونها من الفقه
صحيحا عندهم ولا الاصطلاح 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 له نسبة معينة الى الكل كالنصف والاكثر كالثلثين مثلا واما البعض
مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية
في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة
تحت حاصر حاصر وضبط المجتهدين وهذا المعنى بقوله لاشتمالها على ما لا يحصى فلا يعلم احكامها
جزئيا فيجز بها لعدم احاطة البشر بذلك وكليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف

الحوادث اجمالا فلا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه
بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كما لو سئل عن اربعين مسالة فاجاب في ست وثلاثين
لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكسور
المضافة اليه من النصف وغيره ضروري وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه
عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم
بمسئلة او مسالتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق
فلم يصرح به ههنا بل اشار اليه بلفظ ثم ان بعد لا يراد البعض وان قل لا يراد الكل
الى اخره وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح على الكل دون كل واحد كقولنا كل العلوم
يرفع هذا الحجر لكل واحد منهم وليس كذلك وما بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه
هذا الطعام لكل الناس وليس كذلك لاختلاف كقولنا ضربت كل القوم او كل واحد منهم
ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم
ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فمدفوع بتناهي الحوادث
لانباتي ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد
ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل وبلتفت اليه ذهن المجتهد حتى على عدم ارادة
الاول بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادري ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد
بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لغير
الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اي مقدار من الاستعداد يقال له التهيؤ
القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يحكم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاشتماله
الآخذ والاسباب والشرائط التي يتمكن من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها في معرفة الاحكام
رده المصنف بارجاء اوجه يمكن الجواب عنها بانا لا نسلم 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 شاكلة الحق الباطل
ونحو ذلك ولا نلتزم ان شيئا من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا سبيل فيه للاجتهاد
بل عليه حديث معاذ حيث اعتمد على الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص ولم ينكر النبي عليه
السلام فان لم يكن محلا للاجتهاد فلا نسلم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص

فان

فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها
شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان
المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا نفس الادراك وكقولهم وجه الشبه
بين العلم والحياة كونهما جهتي ادراك قوله بل هو العلم تعريف مخترع للفقه بحيث
ينضبط معلوماته والتشهد بكل الاحكام يخرج البعض الا ان يدل على ان
اذا ظهر لهم نزول الوحي بحكم فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها
واذا علم ثلاثة احكام سمي فقيها وعند نزول الوحي بالظهور احتراز عما نزل
به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته قوله مع ملكة الاستنباط
اي العلم بما ذكر بشرط كونه بقوة بالملكة الاستنباط الفروع الفقهية من
تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد
سماع النص للعلم بالغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد
من الفقه والاول اوجه قوله لا المسايل القياسية اي لا يشترط
في الفقه العلم بالمسايل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد
لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص
فقيها فلو توقف الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم
في اول القياسيين 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 فلو شرط
العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسايل
القياسية ليلتفت في مخالفة اجماع فان قيل المسايل القياسية مما ظهر
نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فينبغي ان يشترط للمجتهد الآخر العلم
بها قلنا نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد
الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر
نزول الوحي به ولا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود
تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسايد

العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار
فهو ما يكون علما بجملة من الاحكام وهو ما بكثر واكثر وهكذا متزايد الى ان تنقراض زمن
النبي عليه السلام ثم اخذ متزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا
ينتقض بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الاحاد الثاني ان الشرط
لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الاجماع في زمانه وكانه
اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد
عليه الاجماع ان كان وشتان ما بين البرهانين الثالث انه يلزم ان يكون
العلم بالاحكام الفقهية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسايل الفقه
اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر
عليه نزول الوحي به وحينئذ يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا اخر
الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقها
الصحابة لم يعرفوا الكثير من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة
كما رجعوا في كثير من الوقايع الى عايشة رض الله عنها ولم يقدح ذلك في فقاهتهم
وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة و
تفاوتهم في الاسناد والاشغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم
الذي يرد به الاحاد من الفقه حتى يصير شانها ظاهرا على الاكثر فيصير فقها و
بالجملة هذا الشرط لا يخلو عن الاشكال والاختلال قوله فخرج به اولا
مشعر بان ما اظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه القطعي بانه
ظني ثم ما ورد به النص او الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتها
ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الاحاد ظنية قوله وثانيا
هو الذي ذكره في المحصول وغيره ان الحكم قطعي والظن في طريقه وتقريره
انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الاحاد في ذلك
حتى صارت متواترا المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام
صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو
ثابت في حكم الله وحكمه ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على

ادراكه

ادراكه هذا على تقدير ثبوت كل مجتهد حال حمل المظنون بالحمل الشخصي والمعلوم
بالاجمالي فيتبادر فيما لو كان مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس
وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا
في نفس الامر قطعا بناء على ثبوت كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب
واحد فكانه تثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب
العمل او هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون
وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول
ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون
الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت
تعلم ان الثابت القطعي بالاحتمال عدم الثبوت في الواقع وغايته ما امكن وهذا
المقام ما ذكره 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 والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا
انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون
للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وحاصله انا لا نسلم ان كل
حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا
بما يظن انه حكم الله تعالى فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بنى
ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله قطعا كما هو راي البعض
يكون ذكر وجوب العمل قيدا لا معنى له اصلا قوله واصول الفقه كما سبق
كان 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 الائمة من عترة فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يحمل
من الرسول عليه السلام او لا والاول ان تعلق بنظم الاعجاز فالكتاب
والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنها فالاجماع والا فالقياس

فاما شرايع من قبلنا والمقاصد وقول الصحابي ومخوذلك فمرجعه الى الاربعة وكذا المعقول
نوع السند لان باحدها والا فلا دخل للمرأى في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا
خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص
او الاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثالث الاول اصول مطلقا لكونها ادلة
مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون
وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة
والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغيير
وصفه من الخصوص الى العموم ومن هنا قال اصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة
والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض
بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشيء
اخر او لم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا للثاني ان السبب القريب
للشيء مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن
مسببا عن شيء اخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لا تزيله عن كونه
فيلزم ان يتعدد القسم المقسم فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث
هو الحرف الرابع ان تغير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتغيره وصورة
اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع انما يفتقر الى السند
فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان
لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل
الذي يستغني عن معنى الاصالة هو الذي يبتنى الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل
الذي يبتنى في ذلك المعنى على شيء اخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة مبنيا على ذلك الشيء كالقياس
والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين واما
الاب فانما يبتنى على ابيه في الوجود لا في البنوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا
في شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه واثر البعيد
انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة يكون اولى واقوى
من البعيد في معنى السببية والاصالة للذكر الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس يثبت

لحكم الفرع فضلا ان يكون مقدما ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع
الى النص او الاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم
وكيف يتصور 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 غاية ما في الباب انه لجواز وعن الرابع انه ان اريد بالتغير التغير بحسب الواقع
فمن يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير
بدونه وان اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا
له كما ملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في حقه
لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات
اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة
والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زايدا لا يثبته السند
وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث مظنة بان يكون
حكم الاصل قطعيا وحكمه ظني **قوله** وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه بعد
ما تقرر لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان
وتوضيح كشجر الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزيياته لتتعرف احكامها منه كقولنا
كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية
الظاهرة في السبب القريب ومن التوصل الى الفقه اذ هو البعيد يتوصل الى الواسطة
ومنها الى الفقه فخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانها من مبادي اصول الفقه
والتوصل بها الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة
الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يتقدر على استنباط الاحكام من الكتاب
والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما
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 به لبل بعضه ليستنبط منه
عند الحاجة ولما تعاسر على ذكر الحكم لما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزيئات فحصلت
قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فمتى

العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقهائهم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعمموها
فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة
الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال
بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب
المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام
اجمالا وبيان طرقه وشرائطه بتوصلوا بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك
الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها مباحث الالفاظ
والمتمات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة
عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بتقيد الاجمال وزاد
المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به
الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظ الحكم المستنبط او مدافعة وشبهة
الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا
الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسايل الفقه وبنوا اشكاله عليها حتى يتوهم ان له اختصاصا
بالفقه قوله ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب
يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث
افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزء من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل
مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسال عنه مسالة
فالذات واحد والاختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية
يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل
يتالف لا محالة من مقدمتين تشتمل احديهما على الاصغر ويسمى الصغرى والاخرى على الاكبر
ويسمى الكبرى وكلتاهما تشتمل على امر مشترك بينهما 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 مثلا
اذا قلنا الحج واجب لانه مامور الشارع وكل ما هو مامور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر
والواجب الاكبر والمامور الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع هي الصغرى وقولنا

كل مامور الشارع واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل
بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تنتج كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال
على مسايل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القاعدة الكلية الى الصغرى
السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه
لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان
شرائطها وموانعها المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذكر هي مطالب الاصول
الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بما لا مزيد عليه قوله
وان تكون القياس وذا دى الكبرى رای مجتهد يعني بشرط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد
ارار، لبحترز عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في المسالة اجتهاد او سبق
اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه قوله والمثال
الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسايل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم
بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن الادلة الاربعة قوله يبحث
في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالها على حذف المضاف اذ لا
يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف
شايع في عبارات القوم قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم
عن اعراضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض
الذاتي ما يكون منشاؤه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة
امر يساويه كالضحك للانسان بواسطة تعجبه او بواسطة امر اعم منه داخل فيها كالتحرك
للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على
موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد
الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد الذي خص منه البعض يفيد
الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة و
الاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بعض ان جميع
محمولات مسايل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل في ذلك فيكون
موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة

فان قلت فما بالهم يجعلون من مسايل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام والجعل انما اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي الكيفيات المفترقة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لشهرته في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينا كالمرة الشاذة وخبر الواحد قوله واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا تكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا لفا دخل في كونها من مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والعدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفردا ته او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والنفي والبحث عنها في الاصول وهذا كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بجسمانه لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك قوله نذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول قوله كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه بحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى تصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فيتركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة فيوصل الى تصديق ومن حيث انه قضية وعكس قضية ونقيض قضية فتؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وما له دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل البديهي بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل حد وان كان لخاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذكر راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فتكون من المسايل قوله لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة والبحث فيه عن احوال الاحكام بما انها تحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام

اجمالا

اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل العضدية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احد مباحثه والاخير من اللواحق تحكم نبه في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال قوله ان اريد بالحكم هذا الكلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات واما رات ولو سلم انها ادلة حقيقية فكما يتوقف الدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غايته في الباب ان العلم يوخذ بعض الادراكين الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا يتناوب بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذكر اخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه قوله واعلم هذا ثلاثة مباحث في الموضوع او رد هما خالفا لجمهور المحققين يتعجب منا الناظر فيها الواقف على كلام العلوم في هذا المقام الاول ان اطلاق العقل يجوز ارشاد الموضوع وان كان فوق الاثنين 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 دخل في المبحوث عنها بعضها ناشيا من احد المضافين وبعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الاخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن ادلة الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناشيء عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواطؤ وبعضها من الحكم كونه عبادة او معاملة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في القصد الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشية عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا الان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسايل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسايل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسايل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسايل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك

وانى يلزم لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والمقدم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها فى ذاتى كالخط والسطح والجسم التعليمى للهندسة فانها تشتاركى فى جنسها وهو المقدار اعنى الكم المتصل القار الذات او فى عرض كبدن الانسان واجزائه والاعضاء والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تشتاركى فى كونها منسوبة الى الصحة التى هى الغاية من ذلك العلم فعلم انهم لم يعلموا ربما بمعنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين تناقض نفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسايله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او التشاركى بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق **قوله** ومنها انه قد يذكر الحيثية البحث الثانى فى تحقيق الحيثية المذكورة فى الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشىء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشىء واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود اى من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة فى الموضوع قد لا تكون فى الاعراض المبحوث عنها فى العلم كقولهم موضوع العلم الالهى الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التى تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلة والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك والبحث فيه عن حيثية الوجود والعين لاثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها فى العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعى الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها فى الطب وكذا الحركة والسكون فى الطبيعى فذهب المصنف الى ان الحيثية فى القسم الاول جزء من الموضوع وفى الثانى بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها فى العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع كما فى القسم الاول لما صح ان يبحث عنها فى العلم ويجعل من محمولات مسايله اذ لا يبحث فى العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية والحق ان هول لا نسلم انها فى الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التى تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا

الحيثية فى القسم الثانى ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها فى العلم خارجا عن اجزاء الموضوع ولم يلزم ما لزم المص من تشاركى العلمين فى موضوع واحد بالذات والاعتبار وغير يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا تكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها فى العلم ضرورة انها ليست عارضة للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشىء على نفسه ضرورة انا به يعرض الشىء للشىء لا بد وان يتقدم على العارض مثلا ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض الجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور فى جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض او الحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها فى العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث فى العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اى بلاحظ فى جميع المباحث هذا المعنى الكلى لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة **قوله** ومنها ان المشهور البحث الثالث فى تشاركى العلوم المختلفة فى موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم فى جواز تعدد الموضوع العلم واحد كذلك خالفهم فى امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشىء واحد اعراض ذاتية متنوعة اى مختلفة بالنوع يبحث فى علم عن بعض انواعها وفى علم اخر عن بعض اخر فيتمايز العلمان او العلوم بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعنى المسايل وكما تتحد المسايل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الاخر علما اخر فيكونان علمين متشاركين فى الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا احد اقسام العالم وهى البسايط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة

والحيثية فيها بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لاجزء الموضوع والالما وقع البحث عنها
في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الفنية 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 وشرف الحكمة في صنعتها وتشييدها وهو من اقسام
العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس
من حيث هو معرض للتغير في الاحوال والنبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو
كذلك كما ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد العروض
وههنا نظر اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع واخرى
بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان
الموجودات وضعوا الخمايق انواعا واجناسا وتحتوا عما احاطوا به من اعراضها الذاتية
فحصلت لهم مسايل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلف محمولاتها
فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا بخلاف الثنوية والتثليث وجوزوا الكل احد اصناف
السبعة يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط
به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع
شيء او اشياء مناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ويطلبها ولا معنى لتمايز العلوم
الا ان هذا ينظر في احوال شيء وذلك في احوال شيء اخر مغايرة له بالذات او بالاعتبار
بان يوخذ في احد العلمين مطلقا وفي الاخر مقيدا او يوخذ في كل منهما مقيدا بقيد اخر
وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم يتبين الوجود وهو الصالح سببا
للتمايز واما ثالثا فلانه ما من علم الا ويشمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد
ان يجعله 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 الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفا

واما قولنا استدلال على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي
الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة

وبعضها

وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف بامور
ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شيء من تلك الصفات لا يحتاج لجزء له ولا لمباين لامتناع
احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا وحينئذ اما
ان يكون كل منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي او ان يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي
اخر وحينئذ فالبعض الاخر لا يجوز ان يكون لجزء له لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي اخر
وهو المطلوب او لغيره ولا 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 حال فيجوز ان ينتهي
الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فالا لزم تعددها
وهو غير مطلوب والمطلوب نوعيتها وهو غير لازم فلتنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي
الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة من محل واحد متنوعة لا
محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال

قوله ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان لغيره مهما بل لانه يلزم
استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج
في كماله وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز
ان يكون كون البعض الاخر صفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان
احتياج بعض الصفات الى بعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف
على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق
مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل ويتم بمجموعهما المطلب
من اثبات عرض ذاتي اخر قوله متضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا اعني بسبب
ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام نضع الكتاب اي مقاصده
على قسمين والا فبحث الشريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه
غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الاربعة الكتاب ثم
السنة ثم الاجماع ثم القياس نقدمها للاقدم بالذات والشرف واما بالتاخير فلوجود الاجتهاد
فكانه جعلها تتمة وتذييلا للركن 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 في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في عرف العام على المجموع المعين من كلام
الله المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا اجمل
تشهيره حيث قابل الكتاب بصور القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول
الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن يشهر للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن
وتشهير له بما يشتبه به لان المجموع تعريف الكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولان القرآن
مصدر بمعنى المقروء ويشمل كلام الله وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بحيث يفهم
وان كان صحيحا في اللغة والمشايخ وان كانوا لا يتناقشون في ذلك الا انه لا وجه لحمل
كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلا يرد ان هذا الوهم صحيح للنص
بحرف التفسير وحال ان القرآن وهو ما نقل الينا في المصاحف متواترا انما هو كل من الكتاب
والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يحثون عند من
حيث انه دليل على الحكم وذلك انما يوجد في المجموع والقرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات
مشتركة بين الكل والجزء مختصة بها بكونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف
منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات ليرتبط به التعريف صحيح وبعضهم الانزال
والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي
عليه السلام وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن
لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف
ولا ينفك عنهما في زماننا هذا بالنسبة اليهم من اللوازم او صحبها دلالة على المقصود
بخلاف الاعجاز فانه ليس من لوازم الكتابة ولا الشاملة للكل حتى اذ المعجز
هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والمصنف اقتصر
على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول المقصود بذلك عن جميع ما عدا القرآن
لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث لا الهية والنبوية ممنوع التلاوة
ولم ينقل شيء منها بين دفتي المصحف لانه اسم لهذا المجموع المعلوم عند الناس حتى الصبيان
والقرآن الشاذ لم ينقل بطريق التواتر بل بطريق الاحاد كما اختص بمصحف ابي
او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى

تاكيد القرائن بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها وما في الشبهة فالمشهور من مذهب
ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن لا ما روي
بعض ابائه من سورة النحل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتاخرين ذهبوا الى
ان الصحيح من المذهب انها مع اوائل السور ابعاض من القرآن انزلت للفصل بين السور
بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة
بها انما هو للشبهة في كونها ايات تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد
التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة
وعده تكفير من انكر كونها من القرآن من غير سورة النمل انما هو لقوة بشبهة وذلك
بحيث لخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير
كما فصل فيما اختاره المتاخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم حتى عند الشافعية
انها ليست اجزاء من السور كما ان قوله تعالى فباي الاء ربكما تكذبان عدة ايات
من سورة الرحمن عليم القرآن وعند الحنفية انها مع واحدة من القرآن كررت
للفصل والتبرك وليست بابعاض من شيء من السور وجاز تكرارها في اوائل السور
لانها نزلت لذلك ونقلت كذلك بخلاف من اخذ ملحقا بالمصحف اياه مكررة مثل
ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زيادة او مجنونا فعلى هو
المناسب لغرض الاصول لكون المراد بما نقل بين دفتي المصاحف ما يشمل الكل
والبعض الا انه ان ابقى على عمومه يدخل في الحد الحرف او الكلمة من القرآن ولا يسمى
قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه
يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب ودل عليه سياق الكلام فالمراد
المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي ولا يرد عليه
شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولي حال قيله فالكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسير القرآن
قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل حال قيل يلزم
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 والبعض من عموم المشترك
بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف

نوا ثرا فيكون حقيقة في الكل و البعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك
في شيء قوله فان تمام الجواب متوقف على هذا يعني ان جعل الشريف المذكور تفسيرا
للفظ الكتاب او القرآن و تمييزا له عن سائر الكتب او الكلام الالهي يجوز في معرفة المعنى
الاكتفاء بالعرف او الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب
او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة
انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا
لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن
لما مر من انهما اسمان لشيء واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب
وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المنزل لا يدفع الدور لانه ايضا عبارة عن الكتاب
والقرآن فالمصنف صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب او القرآن اشارة
الى انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال و انما يلزم الدور ان اريد بتعريف
ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية القرآن فذكر احدهما مغن عن الآخر
فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع اللغة و يخرج منسوخ
التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وهو الحقيقة
الى المجاز العرفي فلا يجوز في التعريفات قال فيها تعريف الاصول انما هو للمفهوم
الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض و معرفة المصحف انما تتوقف على القرآن بعض
المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس لحفظهم و تواتر رسومه لا يشتبه عليهم
فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي لحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فبين كلام المص
على ان الشريف المجموع الشخصي دون المفهوم الكلي قوله بل تشخيصه اي تمييزه لخواصه
فان كلمة اي تطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصا كان او غيره قوله يطلق على الكلام الازلي
كما في قولهم صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة قائمة بذاته
والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار والا تتعلق
بالماضي والحال والاستقبال بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام
اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف الثابتة بحالها يسمى كلام الله والقرآن
على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام للكائنات في نظر الاصوليين بالكلام

اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما له و اعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا محالة
التمييز يحصل بمجرد ذكر اللفظ فلا حاجة الى ما في الشرح و لانا نقول الشريف وان كان للتمييز
لا بد وان يساوي المعرف فذكر ما في الشرح لتحصيل المساواة قوله على ان الشخص الحاضر
معرفته لا تحصل الا بتعيين شخصه اما بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسم العلم و الحد لا
يفيد ذلك لان غاية الحد التام وهو ما يشتمل على مقومات الشيء دون شخصه والقائل
ان مقول الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفته
الا من لا يحتاج تعريف المركب الاعتباري لفظ و الكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم
ذلك فمجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة فحينئذ لا حاجة الى سائر المقدمات والى ما ذكر في
تشخصيه من الكلفات 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 يذكر معها العرضيات
المختصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا يمنع ذكر الشخص فلا يغني عدم صدق الحد بل
يجب والحق ان الشخص يمكن ان يحد بما يفيد اشارة من جميع ما عداه بحسب الوجود
لا بما يفيد تعيينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بينه كثيرين بحسب العقل فان ذلك
انما يحصل بالاشارة لا غير قوله على ان الحق هذا وبعد ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف
المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتكلمين القطع بان ما يقرأه كل واحد منا هو القرآن
المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل حاكيا عن الله عليه و لو كان عبارة عن ذلك
المشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا مما لا له لا عينه ضرورة ان الامر العرضي المتشخص
بمحالها متعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه ايضا لذلك
المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحقق فالمعلوم ايضا من هذا
القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك
هذه الوحدة وفي غير المحال فعلى هذا التقدير الخ وهو ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي
القائم بلسان جبريل خاصة لكون لقوله على ان الشخص لا يحد ناوليان احدهما ان الشخص
الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد
لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره وثانيهما هو هذه الكلمات بهذا

الترتيب وثانيها ان يكون اصطلاحا على شيء مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال
شخصيها وبحكم انه لا يقبل الحد لاشتباه معرفة حقيقته بالاشارة اليه والمراد من اوائل
اخره والا فحتى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا اعتد التمييز فهو على بان يقال القرآن
هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا الى يقال الكتاب هو الكتاب الذي صنفه
جار الله الزمخشري في تفسير القرآن او النحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء قوله
فان الامر اما ان تنتهي الى شخص لا يمكن تعددها او لا يتعدد
المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى اخر القصيدة فانه بواسطة
شخصانه من الثالث المخصوص بين الحروف والكلمات والاتيان والهيئة الحاصلة
بالحركات والسكنات يلزم حدا لا يمكن تعدده لا يتعدد اللافظ حتى اذا اضاف اليه
شخص اللافظ ايضا يصير شخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمصنف اصطلح على تشخيص
مثل هذا المؤلف شخصيا قبل ان يضاف اليه شخص المحل ويصير شخصا حقيقيا قوله وقد
عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه المجموع الشخص دون المفهوم الكلي الا ان مراد
بسورة من حيث في البلاغة والفصاحة وعلى التقدير من لزوم الدور ممنوع لانا لا نسلم
توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله واخره توقيفيان من
كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة
منه اي من ذلك الكلام المنزل فافهم قوله وتوردها تاكيد اي بيان اشاده واحواله
المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذكر والمراد بالاجزاء
المتعلقة بافادة المعنى ما له مدخل بتعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص
والعموم والاشتراك ونحو ذلك للاكالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك
من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعاني لا يحال المراد ما تعلق بافادة الكتاب
المعنى وهذه يعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك مباحث الموردة في الباب الاول
بل الثاني ايضا ولهذا قيل كان حقها ان تؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان
مؤثرا محفوظا كانت مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبه قوله لما كان القرآن
بيان ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه
فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه

فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والاخير
الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة
من التقسيمات الثلاث الاول ما هو صفة للنظم واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع
فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال
بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الموقوف بعبارة النص
وبإشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا
وغير مقصود والثابت بالمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام
التقسيم الرابع اقسام المعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام
للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف 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 دأب المشايخ
وعلى ما ذكرنا من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن
هو النظم والمعنى جميعا واريد انه النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا ومكتوبا
في المصاحف متواترا بالتواتر صفة للفظ لا الدال على المعنى المجموع اللفظ والمعنى وكذا
الاعجاز متعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى
فانه اذا قصدت تادية المعاني بالتراكيب حوشيت اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات
وخصوصيات في النظم حان رومعت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا
بلغ من ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة
النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن
البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة اوقار من الحمل والجواب ان هذا ايضا من اعجاز
النظم لانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر وقصود المشايخ من قولهم هو النظم
والمعنى جميعا رفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية
في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة قوله المراد من النظم ههنا اللفظ الا ان
النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مرتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق
ما يقتضيه العقل لا نور الهي في النطق وضم بعضها الى بعض كيف اتفق او هو الالفاظ المترتبة

بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفانبك من ذكرى حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما
لانا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث ينقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك
فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع
صفة للمفرد اذ الالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك
ونحو ذلك غير فاهو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على المفرد فكذا النظم
على الشعر فينبغي ان لا تنزع عن اطلاقه على النظم حقيقة فيجمع اللؤلؤ في السلك ويقال نظم
الشعر واللفظ حقيقة في المفرد ويقال لفظ بعض المتكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة
الى تشبيه الكلمات بالدرر قوله بل اعتبر المعنى لان كون النظم على الهيئة المخصوصة والمعنى هو
المقصود لا سيما في حالة المناجاة فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط الاخص
بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلمه بكلمة او اكثر غير ما وله ولا محتملة للمعاني وهل
من غير اختلال النظم حتى يبطل بقرأة التفسير اتفاقا وقبله من غير تعمد والا كان ملحونا
فيه اوى او زيدنا فيقتل واما الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون لازما فسيجيء
فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد على
المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضيته فرضية القرآن
في الصلوة به قلنا اتمام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فيجعل النظم مرعيا
منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر على وجوب
رعاية المعنى دون اللفظ لدليل كما حمل فعل فعل الاول يلزم في الآية الجمع
بين الحقيقة والمجاز اذ القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجازا في غيره قلنا
ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة وشبه الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص
نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق قوله بغير العربية اشارة الى ان الفارسية
وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف في الفارسية لا غير قوله حتى لو قرأه اشارة
الى انه لا فرق في الاعتداد والمداومة على القرأة بالفارسية بين الجنب والحائض بل المنظور
ايضا فان على المتأخرين على انه تجب سجدة التلاوة بالقرأة بالفارسية وكذا
لغير المتطهر من مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح فرضا خاصا
قلنا بنى كلامه على رأي المتقدمين فانه لا نص عندهم في ذلك وكذا المتأخرون بنوا الامر على

الاحتياط لتمام الركن المقصود اعني المعنى قوله لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح
بن ابي مريم عند فان فخر الاسلام لان ما قاله مخالف لكتاب الله ظاهرا حيث وصف المنزل
بالعربي وقال ابو السعود هذه مسألة مشكلة لا يتجاسر لاحد ما قاله ابو حنيفة وقد ضعف الكرخي قولها
ضعفها طويلا ولم يأت بدليل شاف قوله باعتبار وضعه بيان للتشبيهات الاربع اجمالا اولى
لفظ ثم دلالة على ترتبها على الوجه المذكور لان السابق هو الاعتبار هو وضع اللفظ المعنى
ثم استعمال له 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 استعمال هو في المعنى نظرا الى ان التعرض
من الكلام نوعان تعرف من اللفظ وتعرف من المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال
مرتب على ذلك حسا كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ
بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند العدم الخاص والعام والمشترك والمأول
لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد
وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا
فهو المشترك والمصنف اسقط المأول عن درجة الاعتبار واورد الجمع المنكر بالتقسيم
الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا
فمجاز وكلما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر
والنص والمفسر والمحكم والى مثالها لانه ان ظهر معناه فاما ان لا يحتمل التأويل او لا
فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل
فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه
لغير الصيغة وهو الخفي او لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان
البيان من جهته فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة
وبطريق 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 ما
فان على سبيل الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف وهذه الاقسام ضرورية

تقسيم الاول بالتقسيم الى المعنى بالتقسيم الاول

تقسيم الثاني

تقسيم الثالث

تقسيم الرابع

صدق بعضها على بعض كما لا يخفى فلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة ولا 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 من المعرب
او مبني على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالجهات والاعتبارات
كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث يتناول جميع افراد
الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني بقوله وهذا ما قال
غير فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله من وجوه النظم صفة واللفظ صفة والصفة واللفظ
مترادفان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع
والاقرب ما ذكره المصنف وهو انه عبارة عن الوضع لان الصفة هي الهيئة العارضة
للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللفظ هي اللفظ الموضوع
والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصفة اليها والوضع
كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عينين هيئة بازاء معنى المضي والفظ الاول
على معناه الابوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني
بقوله من وجوه استعمالا لذكر النظم وجريانه في باب البيان اي في طرق استعماله وانه
في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طرق جريان النظم في بيان المعنى
واظهاره من انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية
وعن الثالث بقوله من وجوه البيان بذكر النظم اي طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن
الراجح بقوله من 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 للكثير او للواحد والاول اما
ان يكون وضعه للكثير 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 للجميع بما يصلح له من احاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه
وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون موضوعه لواحد شخصي او نوعي
او جنسي ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص

والواسطة

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 اخر لمعنى اخر كالنركوة والغسل
والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع
وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا اخرج المشترك
بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون للافراد
العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان حال هذا العلم التحقيق
والانصاف لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما سيجيء
فان حمل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في وضع الجموع
واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري
او لا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل فلم يدخل واحد العام
النكرة المثبتة فانها مستغرق كل فرد على سبيل البدل فان حمل هي بوضعه
للكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع فانه يستغرق الاحاد
على سبيل البدل عند النافين بعد عمومه اياها والمراد بالوضع للكثير الوضع
للكل واحد من واحد ان الكثير او لا مر يشترك فيه واحد ان الكثيرة او المجموع واحد ان
الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الواحدان نفس الموضوع له او جزئيا من
جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء
العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير
بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كاحاد المادة فانها تناسب
جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المتفقة عام ولم
توضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المتفقة
ان الحكم منتف عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق للكل فرد في حكم النفي بعض عموم النفي عن
الاحاد من المفرد وعن الجموع من الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي للذكر وكون
عمومها عقليا ضروريا يعني ان استغراق افرادهم لا يمكن الا باستغراق كل فرد لا بناء ذلك

رد على هذا البحث

وجوهه بغالب الرای وارد علیه ان المأول قد لایکون من المشترک وترجیح قد لایکون بغالب الرای کما ذکروا فی المیزان ان الخفی والمشکل والمشترک والمجمل اذا لحقها البیان بدلیل قطعی سمی مفسرا واذا زال خفاؤها بدلیل ظنی شبیه بخبر الواحد والقیاس سمی مأولا واجیب عن الاول بان لیس المراد بتعریف مطلق المأول بل المأول من المشترک لانه الذی من اقسام النظم صیغة ولغة وعن الثانی بان غالب الرای معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القیاس او التأمل فی الصیغة کما فی ثلثة قروء ومعنی کونه من اقسام النظم صیغة ولغة ان الحکم بعد التأویل مضاف الی الصیغة وقیل المراد بغالب الرای التأمل والاجتهاد فی نفس الصیغة وقید بالاشتراک والترجیح بالاجتهاد والتأمل فی نفس الصیغة لیخرج کونه من اقسام النظم صیغة ولغة فان المشترک موضوع لمعان متعددة فیحمل کلا منها علی سبیل البدل فاذا حمل علی احدها بالنظر فی الصیغة ای اللفظ الموضوع لم یخرج عن اقسام النظم صیغة ولغة ای وضعا بخلاف ما اذا حمل علیه بقطعی فانه یکون تفسیرا لا تأویلا او بقیاس وخبر واحد فانه لایکون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صیغة ولغة وکذا اذا لم یکن مشترکا بل خفیا او مجملا او مشکلا فازیل خفاؤه بقطعی او ظنی

وانما الاسم الظاهر فقید بذلک لان المضمر خارج عن الاقسام وکذا اسم الاشارة فکانه اراد بالاسم ما لیس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضی هذا التقسیم اسم مشتق یکون معناه عین ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق والضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنی الضرب مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول وهذا معنی قولهم ما دل علی ذات مبهمة بوجه معین یفهم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمکان والآلة وخرج ذکر من المشتقات اذ لیس معنی المقتل هو القتل مع المفعول بل معنی المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبیر عما یجد عند الفعل او یقع علیه بالفاعل او المفعول شایع بخلاف التعبیر عما المکان والآلة بالمفعل والمفعال ولقائل ان یقول هذا التعبیر لایصدق الا اذا وضعت بکون علی وزن الفاعل او المفعول لان التعبیر عما یقوم به المعنی انما یکون بالفاعل او المفعول لا بالافعل والفعلان والمستفعل والمفعال وغیر ذلک فلیس معنی الابیض والافضل مثلا هو البیاض والفضل مع الافضل ولا معنی

حد الصفة هذا التقسیم

الاشتمال النکرة المنتفیة بجاز والتعریف للعموم الحقیقی لانا نقول لانسلم انها مجاز کیف والاشتمال الاخیر وصفت له بالوضع الشخصی وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحی اصول ابن الحاجب بانها حقیقة ومعنی کون الکثیر غیر محصور ان لایکون فی اللفظ دلالة علی انحصاره فی عدد معین والا فالکثیر المتحقق محصور لامحالة لانا نقول المراد بغیر المحصور ما لایدخل تحت الضبط والعد بالنظر الیه لانا نقول فح یکون لفظ السموات موضوعا للکثیر محصور ولفظ الوالق موضوعا للکثیر غیر محصور والامر بالعکس ضرورة ان الاول عام والثانی اسم عدد لاجمال هذا التشدید مستدرک لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقید الاستغراقی لما یصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما یصلح لجزئیات المائة لا لما یتضمنها المائة من الاحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الکل لجزئیاته او الکل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صیغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمین والرهط والقوم بالنسبة الی الاحاد مستغرقة فلما یصلح له فدخلت فی الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنی استغراقه لما یصلح له تناوله لذلک بحسب الدلالة بقوله والاجمع منکر المعتبر فی العام عند فخر الاسلام وبعض المشایخ هو انتظام جمع من المسمیات باعتبار امر تشترک فیه سواء وجد الاستغراق او لا فالجمع المنکر عندهم عام سواء کان مستغرقا اولا والمصنف لما شرط الاستغراق علی ما هو اختیار المحققین فالجمع المنکر یکون واسطة بین العام والخاص عندهم حتی لایجوز تخصیصه بدلیل منفصل ویجوز عندهم بدلیل متصل بقوله باستغراقه وعلی هذا التقدیر یکون المراد بالجمع المنکر فی قوله والاجمع منکر الجمع الذی یدل قرینة علی عدم استغراقه مثل رأیت الیوم رجالا فی الدار رجال الا ان هذا غیر مختص بالجمع المنکر بل کل عام مقصور علی البعض بدلیل العقل وغیره یلزم ان یکون واسطة ایضا منکرا او نحوه علی مقتضی عبارة المصنف لدخوله فی قوله والاجمع منکر نحو رجال ومسلمین فانه جمع منکر ونحوه قوله او باعتبار النوع کرجل وفرس اشارة الی ان النوع فی عرف الشرع قد یکون نوعا منطقیا کالفرس وقد لایکون کالرجل فان الشرع قد جعل الرجل والمرأة نوعین مختلفین نظرا الی اختصاص الرجل باحکام مثل النبوة والامامة والشهادة فی الحدود والقصاص وغیر ذلک قوله ثم المشترک ذکر فخر الاسلام وغیره ان اقسام النظم صیغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترک والمأول وغیر المأول یترجح علی المشترک من

العطشان هو العطش مع الفعلان والاعم الخبر بتع الفعل والاعم المستخرج والمدحرج
هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك لمنع خروج اسم المكان الآلة
للقطع بان العقول بان معنى المعتل هو العتل مع المفعل ليس بابعد من العقول بان الابيض
معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل قوله وهما اى العلم
واسم الجنس اما مشتقان كحائم ومنطلق ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما الاسم
الجنس او لاكزيد ورجل والاشتقاق يعتبر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين
اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمردود
اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسب في حروفه
الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق والماخوذ 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 ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق
شائع بان المراد من المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقولهم
فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير متعذر بشئ من العوارض قوله فهي
اوضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس
المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهد اورد تعريفي النكرة والمعرفة
على ما يشمل الاقسام كلها قوله عند الاطلاق للسامع قيد ان للتقسيم وعدمه والاحسن
ما قيل ان المعرفة ما وضع لمشتمل في شئ بعينه والنكرة ما وضع لمشتمل في شئ لا بعينه فالمعتبر
في التقسيم وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع
ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف لانه اذا قال جاني رجل يمكن
ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ قوله اعلم انه
يجب بيان ان غير الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات
والحيثيتان هذا لا يتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد
كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية
والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد يتنافيان كالوضع الكثير غير محصور
والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين

لان الحيثيتين متنافيتان لاجتماعهما في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص
من وجه عام من وجه فسيجيء جوابه هذا ما يمكن تقرير هذا التقسيم وتبيين اقسامه
والكلام بعد موضع نظر قوله فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد عليه
فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث
في حكم العام الرابع في الفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك
وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا او اشارة
الى ان مثل لفظ الماء ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف
جعله قسيما له نظرا الى استعمال معناه على اجزاء متفقة فاجيج في التعريف الى كلمة او
وذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى 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 يحترز بالتثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة
بين الافراد وقد تم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف
الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه
بحيث لا اشتراك في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل
العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي بتنبيههما على جريان الخصوص
في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد
بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان لفظ العلوم
والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يتعدد او يعترض ايضا بانه اذا كان
تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود
ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للقسمين على وجه يوخذ منه تعريف
قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحدهما على
ان الواو قد تستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على قسمين
احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم المعين
المشخص قوله يوجب الحكم اي يثبت اسناد امر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا
خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم وقد فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص

الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد حمله على الموجب للحكم هو الكلام لازيد او عالم فلما كانه
اراد ان له دخلا في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا وظنيا كما اريد
به من الحكم الشرعي كلفظ الثلثة من ثلثة قروء يتناول الاحاد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من
تعلق وجوب التربص به قوله قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وسيجئ في آخر
التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل
وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونفي الاخص
اعم من نفي الاعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم قوله فنفي مدلوله نحو ثلثة قروء
بيان للتفريعات على ان موجب الخاص قطعي تفريع الاول ان القرائن حمل على الطهر
يبطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق
واما بالزيادة وان لم يعتبر وهو ظاهر حال فعلى كلاهما جائز اما النقصان فكما في الطلاق
الا شهر على شهرين وبعض حي مدلوله الحج اشهر معلومات واما الزيادة فبلزم كما في حمل
العشرة على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلاث
حيض وبعض اجيب عن الاول بان الكلام في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام او دوري
وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالقرينة فوجب بقاؤها ضرورة ان الحيضة
الواحدة لا تقبل التجزي به ومثله جائز في العدد كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة
وقد جعلت قرءين وليس الواجب عند الشافعي رحمه الله ثلاثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه
الطلاق حتى يتأتى له مثل ذكره 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 نص
او اجماع وكان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى
اصل الاسنذ لا حاجة لطيف وهو زنا لانم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان
الواجب ثلاثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا اطهارا ثلثة كاملة قوله يلزم
بعض البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد
الشافعي لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد اباحنيفة
رضي الله عنه في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلث حيض وبعض فيما اذا طلقها في
الحيض قوله على ان بعض الطهر جواب سؤال توجيهه انا لانم انه اذا اعتبر الطهر

الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لانا نمنع وانما يلزم ذلك ان لو كان الطهر
اسما للمجموع ما بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة
مثلا وتوجيه الجواب عما ذكره المتم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سلما عند
المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة استثنائه عن ثلثة اطهار والكثير
باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف انه ان لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول
والثالث فرضية الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة ببعض 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 الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا يتصف
بها الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة
طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما
يلزم ذلك ان لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول
والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا
بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا الم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة
تحت العدد لما يتوقف على انتهائها يتوقف على ابتدائها فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما
واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء
الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع
ذلك وان ادعي جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان قوله وقوله تعالى
فان طلقها ذكر فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لانه يسمى عملا بقوله
تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع
مشروع عملا بالعام في قوله تعالى فان طلقها الا ان يكون الاول من هذا الباب ليس
بظاهر فلهذا اختار المصنف على الثاني مشيرا الى اثناء تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان
الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى
قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف اي التطليق
الشرعي تطليقه بعد تطليقه على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عباده المص
وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الى آخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق

مرتان كلام مبتدأ للبيان كبعقب الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق الف مرة بدون ما يدل على تعدد
وترتب لا تقتضي تعدد، حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتان
عقب للطلاق لا للذكر، اى انه تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان
اى اثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين فانه صريح فى انه اراد بالمرتين
الطلقتين ثم ذكر احتمال ان المراد بقوله فان خفتم اى علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما
اى الزوجان حدود الله اى حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اى فلا اثم على الرجل فيما اخذ
ولا على المراة فيما افتدت به نفسها وفى تخصيص فعل المراة وفى الافتداء اشعار بان فعل الزوج على ما
سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جعلها قوله الا يقيما ثم خص جانب المراة مع انها لا تخلص
بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذى تقرر فيما سبق
وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعى الطلاق اعنى بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار
كالتصريح بان فعل الزوج فى الخلع والافتداء المراة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعى
فيما روى عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا
البيان الذى هو فى حكم المنطوق وهو الذى يعتبر عند فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والنص
بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فلا
على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء، قوله فساد التركيب هو ترك العطف
على الاقرب الى الابعد بتوسيط الكلام الاجنبى قال فصل اتصال الفاء بقوله الطلاق
مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف اخيرا حيث قال فان طلقها اى
بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله
والا يحمل الحكم الى آخره كلاما معترضا مستقلا وارد اى بيان الخلع غير معترف الا الطلقتين
المذكورتين والامر كما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين ودل عليه سياق النظم وهو
ان الافتداء معترف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا من الطلقتين شيئا ان لم
تخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم ذلك فلا اثم عليكم فى الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله
بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه
قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كانتا بمال او احديهما بخلع وافتداء وبهذا اندفع
اشكال ان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء، وقوله تعالى

فان خفتم الا يقيما حدود الله الاية الثانى لزوم ترتيب الطلاق بقوله فان طلقها الترتيب على الخلع الترتيب
على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمترتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور
بعقيب الشئ ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لاجناح فى الافتداء لكن يرد اشكالان
احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعى على ما صرحوا به
لان الخلع طلاق بائن وثانيهما ان لا يصح التمسك بالآية على ان الخلع طلاق وان بالجملة
الصريحة لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا
انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثانى بان الآية نزلت فى الخلع لا الطلاق على
مال وقد اجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد
يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا فى
ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه فى انه طلاق و
انه بالجملة صريح الطلاق قال قيل الفاء، فى الآية للجزاء المعقب من غير تعقيب
والا ترتيب وانما لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة وجوب التخلل بعدها
من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء،
فى قوله فان طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة
لانه ان الترتيب الذكرى لا يوجب الترتيب فى الحكم لانا نقول الفاء للترتيب فى
الوجود والا فالترتيب والذكر حاصل فى جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبنى
على ان يكون التصريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى
الطلقة الثالثة على ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فلا بد ان يكون قوله تعالى
فان طلقها بيانا لحكم التصريح على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك
بالمعاجمة او التصريح بالطلقة الثالثة فان اثر التصريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره وحينئذ لا دلالة فى الآية على مشروعية الطلاق عقيب الخلع قوله
ان يضعوا مفعول له اى بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تتبعوا النساء بالمهور
ويجوز ان يكون بدلا مما ورد ذكره والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجازة والمعنى
لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد
اجماعا بل يتراخى الى الوطى قوله والخلاف هنا فى مسئلة المفوضة من التفويض

وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا يصح حملا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد بالمفوضة هي التي نكحت نفسها باذن وليها بشرط نفي المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو وعلى ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله الباء لغط خاص يعني انه حقيقة في الالصاق مجاز في غيره فترجحا المجاز على الاشتراك قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب وبعض الائمة قد علمنا ما اوجبنا على المؤنثين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بصريحه شد به بعل وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج يعني ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لغط خاص حقيقة في التقدير بالدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اي قدرها او تفرضوا الذين فريضة اي تقدروا او فرضتما هاذ قدرتما هاو منه الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره وقوله للاشتراك وشد به بعل للتضمين معنى الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم عطف على ما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب والمعنى قد اخذنا منهم ما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم من الاموال والانفس وقد يقال خص فرض المهر الى تقديره بالشارع وحقيقة ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه حكما ان لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا وان مقدر المهر هو الشارع عالما بلوح وضع الاسناد وهذا لا يدفع ان الآية بتوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب قوله وهما مسئلتا القديم والقطع مع الضمان هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي رحمه الله فيذهب البه بترك العمل بالخاص بتقرير الاول ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية وانه الغاية في انتهاء ما قبلها الى انتهاء ما بعدها فوطء الزوج الثاني يكون غاية في الحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من نساء الامم خالية عن المحرمات كما في الصوم يثبت حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطء الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلاثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلاث

اذ لا ثبت الحرمة به ولا تصور لغاية الشيء مثبتا وجود اصله فمعنى القول بانه يهدم ما دون الثلاث انها كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله بناء على ان وطء الزوج الثاني يثبت حل جديد بترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما يثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوق عسيلته ويذوق عسيلتك فاذا وجد يثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اي مثبتا للحل فيهما دون الثلاث فيكون الزوج الثاني مثبتا للحل الناقص بطريق الاولى وتقرير الثانية ان من قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة فالقول بان القطع يوجب ابطال العصمة الساقطة للمال قبل القطع لا يجب الضمان بهلاكه او استهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان اسقاط الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء بما كانا يكسبان والجزاء المطلق هو ما فيه العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فوجب ان تكون الخيانة واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحويل العصمة التي هي محل الخيانة الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بالاباحة له كالعصير اذا تخمر وفي المسلمين اعتبارات سوى الاوجوبا امر فضا عنها مخافة التطويل قوله فضل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يعتبر دليل عموم او خصوص وعند الثلجي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد من الجنس والثلاثة في الجميع التوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما تناوله من الافراد قطعا وبينها عند مشايخ العراق وعامة المتاخرين ظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد وصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس والاستدلال على مذهب الثوفت تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعي عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية للبعض ولانه يوكد بكل واجمعين ما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج الى ذكره للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه

ما في الكل الى الجزء وهو الصحيح
وهي كلية الا ما يستثنى بعضه والكل الى الجزء الاولى
سبب البعض الى الكل ما يكون سببا للكل الى الجزء الاولى
ع ١٢ الجمع

يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه
مؤكد معطوف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا اخر على الاجمال ويحتمل ان يكون
معطوفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب الشوفث والجواب عن الاول انه محمل
على الكل احتراز اعن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التاكيد
دليل العموم والاستغراق والالكان تاسيسا لا تاكيدا صرح بذلك ائمة العربية 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 ههنا
جمع صحة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان واعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم يوم احد ان يؤتيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد
رعب ونادم 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 الحشد لكم اي لقتالكم قوله لانه المتبفن استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز
اخلاء اللفظ عن المعنى والواحد في الجنس والتثنية والجمع هو المتبفن لانه ان
اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم شيوعه على
التقديرين بخلاف الكل فانه متكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه
اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح
ولا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان على دراهم مبنى على تقدير كون الجمع المنكر عاما
وعلى ان الاقل من جمع الكثرة اجماعا والثلثة على خلاف ما صرح به اهل الاجمال قوله
لان العموم استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان
العموم معنى ظاهر بمثله الاكثر وعسى الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ لكم
العادة تكثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها
فقوله لا بد ان يكون لفظ يدل عليه بين بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان
الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز او الاشتراك او نحو ذلك كخصوص
الروائح والطعوم التي اكتفى في التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك فان هذا
اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت عن الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات

وشاع ذلك وذاع من غير نكير فكان مثل قولهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي
الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان النافين لم يتمكنوا
من الوضع بل اخذوا الاكثر من شيوع ورود الاستثناء قوله وحرمتها اي الجمع
بينهما وطيا اية اخرى وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة
مثل ذكر بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين كما حرم نكاحا وهو سبب بغض
الى الوطي فلان يحرم وطيا بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا حينئذ لا يعارض
النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية
والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان
كان بطريق الدلالة فاشار المصنف الى ان تحريم الاختين وطيا بملك اليمين ثبت الحاقا
بالعبادة لان قوله ان تجمعوا اي معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم او
الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطي بملك اليمين قوله وعدا ركما تناوله
الاتيان لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين
يتوفون اي ازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله
والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر الا يكون
منسوخا قوله لكن عند الشافعي قد سبق ان الخاص بين بان العام يوجب الحكم فيما تناوله
منهم من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بعض انه لا احتمال الخصوص
احتمالا ناشيا عن الدليل عند القرينة الاول ما بنى كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص
شايع فيه كثير بعض ان العام لا يحلو عنه الا قليلا بعونة القرائن كقوله تعالى ان الله
بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام
الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز
فانه ليس بشايع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشا عنه احتمال المجاز في الخاص
فان قيل بل الامر لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة الما تعرف عن ارادة
الموضوع له ما خوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو كاف
اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصنف ان موجب العام قطعي استدل

على اثباته او لا وعلى بطلان مذهب الخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثانيا اما الاول فتقريره
ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم
الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما وقطعا حتى يقوم دليل الخصوص
كالخاص مثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز وهذا الثاني فتقريره ان لو جاز ارادة
بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كلما وضع في كلام العرب
من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستفيد بها من السامعون من العموم وعن الشرع
لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم
الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعشر جميع عبيد من قال كل عبيدي احرار
حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه المحال حاش قبل العالم بكلامنا اسوة البشر
في الوضع فقط اعتبارا للارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر
لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم
الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع والبشر في وسعهم الوقوف
على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام
الباطن تيسيرا وبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم على القلب وهو
الاصل ولما لم يعتبر الارادة الباطنة في حق الشيخ وهو العمل فاولى ان لا يعتبر
في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس والاجماع عدم
اعتبارها في حق الشيخ احتياط وذكر في حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى
من الشيخ فيجوز ان لا يقوى مثبت الشيخ على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب
عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالوقوف في
العموم بانه يوكد بكل واجمعين وتقريره انه ان اريد باحتمال العام الخصوص مطلق
الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وبعدم الاحتمال الناشئ عن الدليل
يجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما ان
الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك فيوكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه
احتمال الخصوص اصلا كما يوكد الخاص وما جاني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال
المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا فهو ممنوع

قوله

قوله لان التخصيص شايع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث
الشبهة والاحتمال شايع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام
على ما سيجيء وفيه نظر لان اشتراط الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء
كان بغير مستقل او بمستقل موصول او مفصول ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا
وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي فله
ان يقول قصر العام على بعض المسميات شايع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على
البعض فتورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد ويصير دليلا على احتمال الاقتصار
على البعض فلا يكون قطعيا في العام سواء ظهر له مخصص اولا وحينئذ لا ينطبق الجواب
المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى والمصنف توهم ان المراد بالخصم
ان التخصيص شايع في العام فتورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص كما
هو المذهب في العام الذي خص منه البعض ولهذا قال لا نسلم ان التخصيص الذي
يورث شبهة في العام شايع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص الى القصر
على البعض شايع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فتورث شبهة البعضية في كل عام
فيصير ظنيا في الجمع وحينئذ لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا فلا يكون لقوله
بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فانه كان مشعرا بالتسليم
انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ما اراده الخصم وحينئذ لا فايدة
في منع كونه مخصصا بالمعنى الاخير الاخص قوله واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا
عندنا خلافا للشافعي فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت حكم و
الاخر على انتفائه فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الاخر او لا فان لم يعلم حمل على المقارنة
وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا للتاخر منهما والاخر منسوخا للمتقدم
وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع مقصورا بالعام فيكون
مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص لانه ظني
والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي
تناوله الخاص والعام جميعا لان القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت
بلا معارض وسيجيء حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون

منكم وقوله تعالى واولات الاحمال على ارادى اسرعند فثبت حكم التعارض فى الحامل
المتوفى عنها زوجها لانى الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا فى غير الحامل المتوفى
عنها زوجها اذ لا يتناولها الثانى فان قيل كل من الاسمين عام قلنا المراد بالخاص ههنا
الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا فى نفسه او عاما
متناولا لشئ اخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما فى هذا المثال او غير متناول فيكون
العموم والخصوص مطلقا كما فى اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ
فالمتاخر اما العام والخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثانى الخاص مخصص
للعام ان كان موصولا به وناسخ له فى قدر ما تناوله ان كان متراخيا عنه كما فى الاسيفين
على ارأى ابن مسعود فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون
منكم حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا للمتاخر العام عن الخاص وعكسه
ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت
انتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغى ان يعتبر بقدر ما تناوله لان ذكر الخاص
يجوز ان يتناول افراد الا يتناولها العام فلا ينسخ فى حقها كما فى قوله تعالى والذين
يتوفون فى حق غير الحامل فلم هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون
خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام فالخاص
المتقدم ينسخ بالعام فى حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما
يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتاخر
وغيره قوله حتى لا يكون تخريجا على جعل الخاص المتراخى ناسخا لا مخصصا يعنى يكون العام
فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا به على ما سيجىء
قوله فصل قصر العام على بعض ما يتناوله التخصيص عند الشافعى واما عند الحنفية
فقيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص
بل ان كان بالاواخر انها فاستثناء والا فان كان بيان وما يودى مؤداها فشرط
والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو الغنم السائمة الزكوة او
غيرها لخروج العموم الكثير علم انه لا ينحصر فى الاربعة والثانى هو التخصيص سواء كان
بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادة

وغير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لاتصال انه غير شامل للشرط
المقدم على الجزاء والاستثناء المقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق
وما جاءنى الا زيد احد لتعلقها باخر الكلام لابصدره والا للوصف بالجمل نحو لا تكرم
رجلا ابوه جاهل والاستثناء مثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام لا ناقص
المراد بصدر الكلام ما هو متقدم فى الاعتبار سواء تقدم فى الذكر او اخر ولا يخفى انه
لا بد من اعتبار البنى اولا ثم ترجيح البعض منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير
والمراد بالكلام التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا او الجمل الموصوفة والاستثناء
مثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى
للقصر الا اثبات الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو
خلاف المذهب قلنا بل المراد ههنا ان يدل على الحكم فى البعض ولا يدل فى البعض الاخر
لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت بدليل اخر ولو بعدم العدم بالعدم الاصلى وبهذا
يخرج الجواب عن امثال اخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو
مذهب الشافعى رحمه الله وعند ابى حنيفة رحمه الله مجموع الشرط والجزاء كلام واحد
موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت طالق
طالق وليس هو بعد التكلم على جميع التقادير والشرط تعليقها وقصره على البعض
كما هو مذهب الشافعى رحمه الله والجواب اخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام
الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام فى الاستثناء
على ما سيجىء فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخى وغيره وقد
سبق ان المتراخى نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا
يفيد بعدم التراخى ولهذا قال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المفيد بعدم
التراخى والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخى يوجب بطلان كلام القوم
فى كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الايات
بالبعض مع التراخى قوله واما الحس فيه شامح لان المدرك بالحس هو انه لم يكن
وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفى التمثيل بقوله تعالى واوتيت
من كل شئ رد على من زعم ان التخصيص لا يجرى فى الخبر كالنسخ قوله واما العادة

فلو حلف لا يأكل رأسا فأكل رأس سمك او رأس طير حنث وان كان مستهجنا عرفا على رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا ان يكبس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات يحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة اولا برأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس البقر والغنم وهما برأس الغنم خاصة قوله ويسمى مشكلا بين اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في الغنى والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن سمي مشكلا لانه يشكل الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطئ اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه بملك رقبته لا يد احق بكونه احق بملكه ولا يملك المولى اسكابه ولا وطي المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد حتى حلف على ذلك فكاتب ثم دخل لم يحنث بالكتابة دون المدبر وام الولد عندنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد باق عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد لان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا يأكل فاكهة ولا نية له لم يحنث بأكل 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 فيهذه الزيادة خص عن مطلق الفاكهة قوله فغير المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز والجمهور على انه مجاز وقال الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة بحسب العرف بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسن البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع 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 الكرخي حقيقة في الثاني ومجاز في الاول واختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل

فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتضاء عليه جميعهم من حيث الشمول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض بالاستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيدي احرار الا سالما فالعبيد المخرج منه سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الواضع الشخص بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقتران بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع واما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الواضع 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 التواضع حينئذ ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك فالمراد بانه مجاز فيه هذا والتنبيه 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 تلك الكيفية له مثل الحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لغة تثنية من مدلول ما الحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير آخره بهذه الصفة فهو لغة جمع

به الشجاعان مستعملا فی غیر ما وضع له ومن حیث قصد به العموم مستعمل فیما وضع له فلیتدبر وا ما
الثانی فلانه موضوع للکل فاذا اخرج منه البعض بقی مستعملا فی الباقی وهو غیر الموضوع
له فیکون مجازا من حیث الاقتصار علی البعض الا انه یتناول الباقی کما کان یتناوله قبل
التخصیص لم یتغیر التناول وانما طرء عدم ارادة البعض وهو لا یوجب تغیر صفة التناول
للباقی فیکون حقیقة من هذه الحیثیة ویسمی فضل المجاز لان اللفظ الواحد بالنسبة الی
المعنی الواحد یکون حقیقة ومجازا باعتبار حیثیتین وفیه نظر لان ذلک انما هو باعتبار
وصفین وانما حسب وضع واحد فذلک المعنی انما نفس الموضوع له فیکون اللفظ حقیقة او
غیره فیکون مجازا نعم لو کانت صیغة العموم موضوعة للکل والبعض بالاشتراک لکان
عند استعماله فی الباقی مجازا من حیث الوضع للکل وحقیقة من حیث الوضع للبعض
الا ان التقدیر انها موضوعة للاستغراق خاصة لاجمال مراده ان هذا النوع
من المجاز عن اطلاق الکل علی البعض حقیقة قاصرة علی ما هو مصطلح فخر الاسلام
لانا نقول الحقیقة بهذا المعنی لا یتاتی علی مطلق المجاز ولا اشارة الیه وفضل المجاز علی
ما وعده المصنف وقد یجاب بان الباقی لیس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما
یکون مجازا فیه اذا کانت ارادته باستعمال ثان ولیس کذلک بل بالاستعمال الاول
وانما طرء علیه عدم ارادة البعض وهو لا یوجب التغیر فی الاستعمال فکما ان تناول
العبید لغیر سالم لیس بطریق المجاز عند عدم اخراجه فکذا عند اخراجه وعلی هذا یکون
المقصور علی البعض بغیر المستقل ایضا حقیقة فی الکل بحسب التناول وان
اخرج البعض عن الدخول فی الحکم علی ما اختاره فی فصل الاستثناء فان قیل فما وجه
فرق المصنف ههنا بین المستقل وغیره قلنا لما کان غیر المستقل صیغا مخصوصة
مضبوطة امکن ان یقال ان اللفظ موضوع للباقی عند انضمامه الی احدی تلک
الصیغ بخلاف المستقل فانه غیر محصور فلا ینضبط باعتبار الوضع وفیه نظر لما نقل
عن امام الحرمین فی تحقیق کونه حقیقة فی التناول ان العام بمنزلة تکریر الاحاد
المقصودة علی ما نقل عن اهل العربیة ان بعض الرجال فلان فلان فلان الی ان یستوعب
وانما وضع الرجال اختصارا للذکر ولا شک انه فی تکریر الاحاد اذا بطل ارادة البعض
لم یبق الباقی مجازا فکذا ههنا واجیب بانا لا نسلم انه کتکریر الاحاد بل هو موضوع

للکل فباخراج البعض یصیر مستعملا فی غیر ما وضع له فیکون مجازا بخلاف المذکور فان
کل واحد موضوع لمعنی فباخراج البعض لا یصیر الباقی مستعملا فی غیر معناه ومقصود
اهل العربیة بیان الحکمة فی وضعه لا انه مثل المتکرر بعینه وذکر شمس الائمة ان
حقیقة صیغة العموم للکل ومع ذلک فهی حقیقة فیما وراء المخصوص لانها انما تتناوله
من حیث انه کل لا بعض کالاستثناء یصیر الکلام عبارة عما وراء المستثنی
بطریق انه کل لا بعض حتی لو کان الباقی دون الثلاث فهو کل ایضا وان کان
بصیغة العموم نظرا الی احتمال ان یکون اکثر فلو قال عمالکی احرار الا فلانا
وفلانا ولا مال لہ سواهما کان الاستثناء صحیحا لاحتمال ان یکون المستثنی
بعضا اذا کان سواهما بخلاف ما لو قال عمالکی احرار الا عمالکی **قولہ** ای
لفظ العام مجازا کان الاحسن ان یقول ای اللفظ العام بالوصف دون
الاضافة اذ الکلام فی صیغ العموم لا فی لفظ العام علی ما یشعر به کلام من قال
ان هذا الاختلاف مبنی علی الاختلاف فی اشتراط الاستغراق فان شرط
کان اطلاق لفظ العام علی ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار ان العام لولا الاخراج
وان اکتفی بانتظام جمیع ما من المسمیات فهو حقیقة حتی یتناول التخصیص الی ما دون الثلاث
قولہ وهو حجة لتقریر کلامه ان العام المقصور علی البعض لا یخلو اما ان یکون
بغیر مستقل او بمستقل فعلی الاول ان کان المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة
کما کان قبل القصر علی البعض لعدم تمکن الشبهة لانه اما جهالة المخرج او
احتمالة التعلیل وغیر المستقل لا یحتمل التعلیل وان کان مجهولا کما اذا قال
عبیده احرار الا بعضا اورث ذلک جهالة فی الباقی فلم یصلح حجة الا ان یبین
المراد وعلی الثانی اما ان یکون المخصص عقلا او کلاما او غیرهما فان کان
المخصص هو العقل کان العام قطعیا فی الباقی لعدم تمکن الشبهة لان ما یقتضی
العقل اخراجه فهو مخرج وغیره باق علی ما کان کما فی الاستثناء وفیه نظر لان
العقل قد یقتضی اخراج بعض مجهول بان یکون الحکم مما یمتنع علی الکل دون البعض
مثل الرجال فی الدار فالاول ان یفصل کالاستثناء ویجعل قطعیا اذا کان
المخصوص معلوما کما فی الخطابات التی خص منها الصبی والمجنون لاستحالة

يجوز ان يكون قطعيها بواسطة الاجماع لانا نقول قطعيا قبل ان تحقق الاجتهاد والاجماع
وان كان المخصص غير العقل والكلام فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات
وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء، اللهم الا ان يعلم
العام المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام فعنده 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 يمكن فيه شبهة معلوما كان المخصص او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب
قوله وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول
لا يصلح دليلا ولا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة
المخصص اليه ليكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء، فانه بمنزلة وصف قائم
بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة
كلام واحد فجهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان
قوله وعندنا يمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة
حتى لا يكون موجبا قطعا وبقينا لكونه حجة فلا احتجاج السلف من الصحابة وغيرهم
بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا وانما يمكن
الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا
وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان
فلا يثبت بعض فيها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح
في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما دار المخصوص
منه من مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين
الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم وانما قلنا فلان الدليل
المذكور على تقدير تمامه لا يدل على ان لا يبقى العام حجة اصلا
ويصير مجملا موقوفا على البيان وغايته توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد اتعين
فيها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما

يترجح مجموع ما دار المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض اخر بالتعليل فعلى
هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول قوله حتى لخصه بعض
العلماء بين العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والسنة غير
معلوما كان المخصوص او مجهولا ان لخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا وهما من
تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا
لخبر الواحد حتى يقدم اخبار الفاهوية على القياس وكذا اخبار الاكل ناسيا في الصوم وذلك
لان ثبوت الحكم فيما دار المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان
يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه لجواز
توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له
وقد يستدل لجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان
يكون معارضا للقطع بخبر اخبر القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس
مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل والا يجب ان يكون
بطريق القطع قوله لكن لا يسقط الاحتجاج بدليل المخصص بشبهة الناسخ بخلافه
لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتعد به العام وبخلاف الاستثناء
بخلافه لان حكمه بيان انتفاء الحكم فيما دار المخصوص وعدم دخول المخصوص
تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه
دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويعطى حظا من كل منهما و
لا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي متناولا لما هو مجهول عند
السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ
المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي
جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان
ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين
فتوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله
كما هو الاصل في النصوص من المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام
اذ لا يدري انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله

لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجباني كما لا 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 ورد المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام حاله
فوقع الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل يمكن فيه ضرب
شبهة لكونه ثابتا بنا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص
المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس
فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه قوله لا يريد بقوله
لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبهة الاول انه لشبهة بالناسخ يسقط كما يسقط
الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبهة الثاني انه لشبهة بالاستثناء يوجب
ذلك كما يوجبه الاستثناء، ومعنى 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 فرفع ذلك الوهم لان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس
على ما سياتي فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا شبهيه يقتضيان
عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم
يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص
فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اي الاستقلالية قوله على ان احتمال التعليل
يصلح دفعا للشبهة المورودة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص
اجوبا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص
توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية
العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور
لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال كما فيه من تسليم بطلان المعدة القائلة بان صحة
التعليل توجب جهالة في العام حالة اصل المخصص اذا لم يدرك علته فاحتمال
التعليل باق على ما هو الاصل في المخصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم بها
في الحال من التزاحم وبعد ما ثبت لا يدري انها في اي قدر من افراد العام يوجد

وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت
من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا قوله
اذ هو اي القياس لا يعارض النص لانه دون النص ولا ينسخه لان عمل الناسخ
انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي خص منه
البعض لان عمله المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس
المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تناوله السبب الحكمة لم يدخل تحت العام كما ان
النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان عمل فلم يلزم التخصيص
بالقياس ابتداء قلنا لان ما تناوله القياس داخل تحت العام قطعا فالقياس
يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه انما يظن والقياس
مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذي
يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله القياس 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 والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان
لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وانما لم يشترط طواي القياس المخصص
للعام الذي خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خصص
العام بقطعي صار ظنيا فجاز تخصيص بالقياس وان كان مستقلا الى اصل لا يتناول
شيئا من افراد العام قوله مقتضى الاستثناء اذا باع الحر والعبد بثمن اي
بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد لخمسمائة صح في العبد
عندهما خلافا لابي حنيفة رحمه الله قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول
الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والمتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع
بين حر وميت او بين ميتة وذكية او بين خل وخمر قوله فصار البيع بالحصة ابتداء
بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة
الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل
واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على التقاصف وصورة البيع

بالحصة اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف المدفوع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قوله ولان ما ليس ببيع بصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبول الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر فان محل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا الضرر بالبايع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد يصح في العبد لما بينا ان الكلام في كونه شرطا فاسدا او ذكرنا انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع قوله وهنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لورود الايجاب على العبد بن لان الحكم كما عرف هو حضه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما سيجيء لتشبثه في فصل معلوم المخالفة قوله وهذه المسئلة على اربعة اوجه 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 كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البايع او المشتري بالخيار في سالم ثلاثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين لثمن كل واحد منهما الخيار فرعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب يبيع بجاء واحد اذ لا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلاث الباقية اعني صح في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فلائم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن ترجح جانب الفساد فلائم شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل من الصور عملا

بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء انما يوجب صحتها لكونه استثناء انما يوجب صحتها لكونه استثناء معلوم واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في محل الخيار لان جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخيرتين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان معنى الاستثناء ان محل الخيار يبقى داخلا في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا لعقد البيع وعلى هذا الاستثناء لا يدفع ذلك ولهذا جعل لا استثناء وصورته جهالة الثمن وحده يوجب الفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم يوضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك قوله وجهالة المبيع او الثمن عارض قبل جهالة الثمن طارئة فيعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا يمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد كما انعدم في محل الخيار ينعدم قائما من كل وجه وهو الخيار يلزم انعدامه 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 الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب ثمة ولها وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانته جعله لان النص قائم بمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فبقي الايجاب منعقدا ولانه فيما ورا هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقبل محل الخيار لا يدخل في الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل لما يقضي القاضي ثم خرج فحدث جهالة ثمن القن قوله ولم يعتبر هنا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس ببيع 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 النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر او

العبد المصرح باستثنائه فانه ليس لمسمع اصلا والحاصل ان محل الخيار مسمع من وجه دون
وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية
لشبه النسخ وفي غير هاجهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء قوله في الفاظ
اي الفاظ العام على ما ذكره المصنف والاول الفاظ العموم على ما ذكره بقيره وهي لا لفظ
عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد
من لفظه كالرجال او لا كالنساء والعام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا
لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لابد من تعدد المعنى
وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد
والمتناول للكل واحدا اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول
ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على الانفراد وحينئذ يثبت للاحاد
انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون
فيهم امراة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فالفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع
ويوحد الضمير العايد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل
مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لشبههم بامور النساء ذكره في القاموس
وينبغي ان يكون هذا تاويلا ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والا فعقل ليس
من اينية الجمع وكل منها متناول لجميع احاده لا لكل 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 اذا لم يتناول كل واحد فكيف
صح استثناء الواحد منه من مثل جاني القوم الا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى
منه قلت الاستثناء قلت من حيث ان جمع الجموع لا يتصور بدون جمع كل واحد
حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح
الاستثناء مثل بتطبيق 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 يتعلق 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 منهم

او متفرقين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد
وعدم التعلق بواحد اخر مثل من دخل هذا الحصن او لاقله درهم فكل واحد
دخله او لا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جملة او متعاقبا مشتركوا شيئا ولو دخلوه
متفاوتين لم يستحق الا الواحد السابق بعد سبات تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط
بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما قوله فالجمع مثل الرجال
والنساء وما معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي
عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له يعني ان موضوعه جميع الاحاد سواء كانت ثلاثة
او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة
وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه حينئذ يكون بها غير دال على
الاستغراق فلا يوجب العموم بل نبافيه لان الدال له على الاستغراق شرط فيه
والا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر فسيأتي ذكره وكذا اسماء الجموع
والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في
كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسمائها يجمع الانفراد
طلب او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط والعشرة
فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك والتحقيق ان
الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف و
على الثاني فلا يصير منكرا كما حقق وضعه بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع
لا ينكر انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على الكل جمع
او كل فرد وانه للافراد الحقيقة خاصة او الحقيقة والمقدرة جميعا وان عد قوله الاستغراقي
الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام قوله لان اقل
الجمع ثلاثة اختلفوا في اقل العدد المطابق صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء
وائمة 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 ما روي
فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس
كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع من المواريث والوصايا حتى ان للاختين الثلثين

وللاثنين ما اوصى لاقربا فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اى قلباكما اذ لما جعل
الله لرجل من قلبين الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من
اللغوى مكتسب من النبى صلى الله عليه وسلم وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلاثة
باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع من غير ضم المتكلم الى مشرف
مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وربما فوق الاثنين
هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وربما يجمع بين الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار
رجال بل رجلان وربما يجمع رجال ثلاثة وارجعة ولا يجمع رجال اثنان وليكن اعلم
صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسما الاعداد
ليست جموعا ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يجمع جاني زيد وعمرو والعالمان
ولا يجمع 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 صيغة
الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما
الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كان له اخوة اى من يرث بالاخوة يعني الاختين
لاب وام او لاب اثنتين فلها الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في
استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فلكون
للبنتين اجتماعا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما
قريبة لكونها قرابة الجزئية وانما علم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فللذكر
مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك
حظ الانثيين اعني البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب بزاد بزيادة العدد
نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب
انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن
قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها فمع اخت لها بالطريق
الاولى واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او
بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روى ان ابن عباس
رضي الله عنهما حال لعثمان رضي الله عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين

حال

حال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك
فقال عثمان رضي الله عنه نعم لكن لا استجيز ان اخالف فيما راه وروى لا استطيع
ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث
من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت
واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم
الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد
تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد
حقيقة واما كثرة مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا
بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك
احترازا عن استعمال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا
الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة
كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب
عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلاثة وجب تاويل الحديث
وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المراتب استحقاقا وحجبا او في حكم
الاصطفاف خلف الامام والتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما او ارتفاع
ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار او
في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال
النبي صلى الله عليه وسلم تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير
تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة
ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمايره ولذا
قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا الا ترى ان
وقائع نحو نحن فعلنا في نحو صفت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المص
جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على
الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير
او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق

للاثنين اهل اللسان
على كونه موضوعا للمتكلم مع
كان واحدا او جماعة

ثم نقلوا على الثلاثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظ وشذوذ وضعف وابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكثر بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع الغير اسم خاص ليلا يكون الجمع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي من جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لانه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات واصرح بمخالفة كثير من النحاة

فصل تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة تمسكا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في معناه كالناس لا التزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا خروج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند عدم الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة في جميع الافراد مجاز في البعض ويكون الثلاثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وانما النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فحينئذ لا معنى لهذا التفريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا التزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سبق وحينئذ لا عموم ولا تخصيص الثالث ان من قال لغيبة كل رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عدا لا يعد هازلا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجميع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلاثة وعن الثاني بان المقتضي لحمل اللام على الاستغراق هو كون الاسم للجنس وقد يكون نفيا لجميع الافراد فيصير لمعنى لا التزوج امرأة وهو ضد العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصيغة الموضوعة

بالتخصيص بالمستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بمستقل فهذا تاكيد لرفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العام الا واحدا قوله والطائفة كالفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس لانه اسم للقطعة من الشيء سواء كان واحدا او اكثر وقيل لانه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة اعني التاء فرد على المعنيين وفي الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة واقلها ثلاثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء ومقصود المصنف انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد قوله منها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقريره الاجير ظاهر وتقرير 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 جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهدها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد او الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحسب الاعتبار الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحسب بعض الافراد وحينئذ اما ان يوجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني او لا وهو الاستغراق احترازا عن جمع تتميم بعض المشاة وبات فالعهد الذهني والاستغراقي من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان العزم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام تتضح وتشهيلا اذا عهد هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراقي لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراقي مفهوم من الاطلاق حسب لا عهد في الخارج حضورا في الجمع فان الجمعية قرينة العهد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لانه جعل العهد الذهني معدا على الاستغراقي بناء على ان البعض مشكوك وهذا معارض بان الاستغراقي اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب

والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة ويعترض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فيعترض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالة على نفس الحقيقة ولذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يشترط فيه العهد بتوسط الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يشترط في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها ليتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعي ورجعي والرجعي وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اشتمل عليه وقد صرح به المصنف الصاحب مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتاخر عن الاستغراق بنحو الكلب الحقير وشرب الماء اذ لا معنى بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما يدل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراقي وما اسم تعريف الماهية حينئذ لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق قوله وللصحة الاستثناء قال في المستثنى منه فانه يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا او اكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه بتضمنه صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واجزاء زيد واجزاء 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 ليكون الاستثناء اخراجه ومنعه من الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للاحاد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليتناول الاستثناء المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال

الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الاحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال او نقول ان المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو ههنا الرجل قوله قال مشايخنا رحمهم الله الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ابو الحسين في مثل فلان يركب الخيل وليس الثياب البيض انه للجنس القطع بان ليس المقصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس حنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال ثم اذا صلوات الله عليه كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيحمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم فحينئذ لا يحنث قضاء ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه والبعض يشكل لان عدم تزوج جميع النساء مشهور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية قضاء كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا اركب الخيل لكل النساء اي واحدة منهن ففي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء تكون معناه ان جنس الزكوة لجنس الفقراء فيجوز الصرف الى واحد وذكر ان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يهجر المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد لا ثبوت كل فرد من ذا الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى غير واحد قوله فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع الجنس حرف اللام معلوم الدلالة على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس على الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة بتضمنها بمعنى انه مفهوم من كل لا بمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو الكثير باق من وجه وان بطل من وجه حتى صح الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهد بيته وحضوره في الذهن فيكون اللام معهودا والجمعية باقية من كل وجه

لاحتمال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير
باطل لان كل لفظ علم مد لوله جاز تعريفه باعتبار الفصد الى بعض افراده من حيث انها
حاضرة في الذهن محسوسة لا نسلم انتفاء المعهد الذهني في شيء من الصور المذكورة فالصحيح
في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى الا الجال لكم النساء
وقولهم فلان يركب الخيل **قوله** وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل الا الرجال
النساء ولا اشتري الثياب يتناول على الاقل والجمع الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم
الجنس لانا اذا بقيناه جمعا لم تعرف المعهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف اللام
لتعريف الجنس ويبقى معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى **قوله** فعلم من هذه
الابحاث لانسلم ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى المعهد او الاستغراق حقيقة والصحيح
للحلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قال والله لا لبست من الدراهم ولا شيء فيها
لزمها ثلاثة دراهم ولو حلف لا يكلم الايام او الشهور يتناول على العشرة عنده وعلى الاسبوع
والسنة عندهما لانه امكن المعهد فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه
الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم
اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من
الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل احد فيكون سلبا كليا لا تعالى
كما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم للكل فرد كذلك هو في النفي لسلب
الحكم عن كل فرد كقوله تعالى والله لا يريد ظلما للعباد وان الله لا يحب الكافرين وان الله
لا يحب الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذكر بانتفاء الجنس والجنس في النفي
يعم وقد يجاب عن الاية بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من
الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها **قوله** الصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم
سلطان الا من اتبعك فان قبل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها
دور قلنا يثبت العموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون السند الاتفاق
بالاستعمال والاجماع **قوله** واختلف في الجمع المنكر لا شك في عموم بعض اسقام جمع من
المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام
لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان فيصح 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 الهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق
لكان للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان حمله على ما دون
الكل احتمال لا مزية لجميع المراتب من هذا الجمع فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او
على الكل لكثرته فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد
ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه
فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان
استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم
اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث
والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ايهام كما
حمل الرجال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده واذكر
من الجمع بين الحقائق ان اريد به انه موضوع للكل مرتبة وصفا على حدة ليكون مشتركا
فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة
فهو مسلم **قوله** ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام
اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان مدلول المرتبة هل انه لنفس الماهية
كما هو مولى الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء
فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقدر في الذهن انه
يؤكل ويشرب وهو مقدار ما علم من كثرة ذكره المحققون والمصنف جعله للتعريف
الماهية فكانه اراد بالمعهود الذهني المعدم محل الاستغراق مما لم يسبق ذكره كقولك
للغلام وقد دخلت البلد وعلم ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد
وشكله عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى معين **قوله** كقوله تعالى ان
الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقوله السارق والسارقة الذي سرق والتي سرقت
فيه بالمثالين على ان المراد باللام هنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مما في
المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم **قوله** ومنها اي من الفاظ العام
النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان يتسلط عليها حكم النفي فيلزم منها العموم ضرورة

ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يعتبر بالنكرة الواحد بصفة الوحدة
غير جميع النفي الى الوصف فلا يعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة
او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف
ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه والاستدلال المصنف على عموم
النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي
جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بعض انزل الله التوراة على موسى وانتم تعترفون
بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء يتعلق ببعض افراده
ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون
المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب
الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا يجامع السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض
البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة
لان الحكم والبعضية هنا ليست في جانب المحكوم عليه بل من متعلقات الحكم واما الثاني
فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا للكل بعود الخلل
لما كان اثبات الواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا وللاشارة الى هذا التقرير قال
والكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او لصحة الاستثناء قال فلت
لما فسرت الاله بالمعبود بالحق لزم استثناء الشيء عن نفسه لان الله اسم للمعبود
بالحق على ما صرحوا به قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم
الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لا ان اسم هذا المفهوم الكلي كالانسان ثم لا يخفى ان الاستثناء
ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود او في الوجود الا الله قال فلت
هلا اخرت في الامكان ونفي الامكان مستلزم نفي الوجود ومن عكس فلت لان هذا
رد لخطأ المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي الجنس
انما يدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي الغير
لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واضحا
موضع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله لا على نفي مغايرة الله عن كل
اله قوله والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان ضربت عبده حر او

ان ضربت رجلا فكذا فهو بمعنى المنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان مثبتا مثل ان ضربت
رجلا فكذا فهو بمعنى التحقيق بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة
في الشرط المثبت خاص بعيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم و
السلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام بعيد السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب
النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس لاجل
النكرة في موضع النفي قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد
واحد من افراد النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العالم ليس مما يختص
بواحد من الرجال فخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده فتبصر فانه
احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين
الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف ومغفرة 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 انكاح 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 بكلمة اي او بالنكرة المستثناة من النفي الشافعي ان تعليق الحكم بالوصف المشتق
سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان مأخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم
الحكم بعموم علته وهذا امر اذا من حال الصفة والموصوف كثيرا وجد معها عدمه ودليل
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 بمستقل فحكمه انما يوخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر 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 رجلا والوجه
ما اشار اليه شمس الائمة رحمه الله حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة حالا،
باسم الشخص فتتناول واحدا واذا كانت موصوفة حالا استثنا بصفة النوع فتخص ذلك

النوع بصير وربما مستثنى وتحقيق ذلك ان النكرة بعض الوحدة والجنسية فتكون لا اجالس
الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينعدم البعضية والوحدة
على ان المقصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا تحنث بعض الافراد كما اذا
وصف بصفة عامة والحكم عما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد
فيه الوصف الا ان العشرينية لا تنحصر في الوصف للقطع بان المقصد في مثل تمرة خير
من جرادة واكرم رجلا الا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل فرد وصف يصلح عرضة
للقطع بانه لا عموم في مثل لعبت رجلا عالما ووالله لا اجالس رجلا عالما وحصل البر
بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد يعم بحسب اقتضاء المقام الا
انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام **قوله** خاص من وجه عام من وجه فان قلت
قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جهتين قلت ليس المراد
بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع للكثير محصورا او لواحد بل الاضافي اي ما يكون
متناولا للبعض متناولا له لفظ اخر كالمجموع فانه وان تناول اقل منه لكنه لا بالاضافة اليه وهو في
خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون ويذرون ازواجا الاجمال ان كلا
منهما بالنسبة الى الاخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص
يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ
المجرد بعد تسمياته مثل العشرة **قوله** والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط
المثبت والوصف بصفة عامة تعم 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 واضحة من غير هذه
المواضع مع انها عام ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وصفت في الاثبات فهي مطلق
دال 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 بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وصفت
في الاخبار مثل رايت رجلا عالما فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين
عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة والحاصل ان المقول

لا تسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة واحدة ومعنى
فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذكر البعض بلا لازم ولهذا فسر المحققون
بالشايع في جنسه بمعنى انه لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يتبادر حيث اسم مشترك من غير
شعبين واما النزاع في عموم النكرة في الاثبات والجزاء فالحق انه لفظي لان الشافعي باثبات
بالعموم لا يريد به دون 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 فلا مشاحة والا فلا يخفى انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن
اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا
جهة للعموم **قوله** فاذا اعيدت نكرة لما اخر الكلام الى ذكر النكرة واراد بها
العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير
الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول او مع كيفية من التنكير
والتعريف اوبدونها وحينئذ تكون 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 يبدا نكرة او معرفة فهذه اقسام
وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا فالاتيان المناسب
هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا فان الذكر وان كان معرفة فهو الاول حقيقة
على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف انه ان اعيدت
النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس
والنكرة تتناول البعض فتكون داخلة في الكل سواء قدم او اخر ومثل لاعادة
المعرفة نكرة بقول الحماسي شجو صخنا عن بني دهمل وقتلنا الفوم اخوان عمس
الايام ان يرجعن هوما كالذي كانوا مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر
اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند
تقدم المعهود لا يلزم ان تكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين
الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك

وامّا ما ثنّاه فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كقوله تعالى انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول وقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه وقال 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 القرائن والا فقد يجاء النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه اية قل ان الله قادر على ان ينزل اية ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في [illegible] الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فخرجت دار كذا وكذا ومنه بيت الحماسة

قول 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 الثاني غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني مغاير للاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة وان اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم قوله لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسر للتفخيم او للافراد وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه او الجنس اي الذي يعرفه كل احد وحال فخر الاسلام فيه فقد وجهه بان الجملة الثانية هنا تاكيد للاولى لتقرير معناها في النفس وتمكينها في القلب لانها نكرة صريح لها فلا تدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على انه معه كتابان فاشار اليه المصنف بقوله والاصح ان هذا تاكيد

قول وان اقر بالف بعين لواحد او على الشهود فاقر عند هم مرتين او اكثر بالف في ذلك المجلس فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معرفا بلام العهد في الصك وان لم يشهد 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 في الاخرين للاولين في روايته وبشرط عدم مغايرتهما في رواية وهذا بناء على ان الثاني غير الاول كما اذا كتب لفلان الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعند هما يلزمه الا الف واحد لانه للعهد على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فالملزم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها كحكم كلام واحد وانما فيدنا بكلامين الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد اخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي فالملزم واحد اتفاقا كذا في المحيط يعني صورتان احديهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم في مجلس اخر عند شاهدين بالف مقيد بما في هذا الصك ومعنى ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة تعاد معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس اخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف فيها انه يجب ان يكون اللازم عند ابي حنيفة رحمه الله الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول قوله وهنا اي وهي نكرة ثم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والعقد الى الفرد كسائر 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 منهم بطريق البدل 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 ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بنكرة مع انه لا اختصاص في انها مبتدا واحسن عملا خبره والاظهر ان عدمها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي ودخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار

والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل ان الرجال اتاكى وبجعة الجواب
بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لجريان ذلك فى كثير من كلمات العموم مثل ما ومن وغيرهما
قوله فان قال اى عبدى ضرب زيدا فهو حر فضربوه جميعا صح او على الترتيب عتقوا جميعا
وان قال اى عبيدى ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول
ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فاختيار المولى لان نزول العتق
من جهته ووجه الفرق انه وصف فى الاول بالضرب وهو عام وفى الثانى قطع عن الوصف
لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التى تناولها اى وانما لم يعتقوا
جميعا والا واحد منهم فيجاز 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 يعتق الكل واما اذا كانت الخشبة لا يطيق حملها واحد فحملوها معا
عتقوا جميعا لان المقصود هناك صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا الحمل
يطلق فعل الحمل من كل منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود
معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بطلق الحمل
قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوى فلا نعت
فى شئ من الصور ثمة اذ الجملة صلة او شرط لان اتاها هنا موصولة او شرطية
باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهى موصوفة فى الصورتين
لانها كما وصفت فى الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت فى الثانية بالمضروبية
له والمعول بان الاول وصف والثانى قطع عما الوصف فحكم الاثرى ان يقال
فيما اذا قال والله لا اضربكما الا واحدا فضربهما فيه عامر بعموم الوصف مع انه يسند
الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب
لاستحالة قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به بحيث
فيجوز ان يصير اليوم عاما به واتجا المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدر ما
فلا يظهر اثره فى التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وعضد 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 استبعاد فى قيام الاضافيات بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل
المتعدى يحتاج الى المفعول به فى التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه فى الوجود
فقط فالصاقه بالاول اشد واثر المفعول به هو ما ذكرنا من ربط الصفة بالموصوف لان
التعميم وكونه ضروريا لا ينافى الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضرورى فينبغى ان لا يظهر
اثره فى التعميم وكونه غير متصل لا ينافى الضرورة بل يؤكدها قوله وهنا فرق اخر تفرد
به المصنف حاصله ان اتاها لواحد منكر ففى الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان
الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض
فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل معلق بخبر به مع قطع النظر
عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفى الصورة الثانية يتعين الواحد
باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب فى تعيينه فحصل الاولوية
الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل فى الصورة الاولى لانه انما يعقل
فى متعدد والاشد فى المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة
الثانية قد تكون بحيث لا تصور فيها التخيير مثل اى عبدى وطئته فانت حر وعضد
كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض
بالضرب الجميع معا او على الترتيب محسنا يتبين ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع
الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكر فى الصورة الاولى يتعين الجواز
ان يعتبر كل منفردا بالمضروبية كما فى الضاربية واما ثالثا فلا نسلم فى الصورة الاولى
عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربهم معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من
عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد بعينه ويكون الخيار الى
المولى كما فى الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدى
فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم
بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين
الى المولى فان قلت كون اى للواحد انما يصح فى المضاف الى المعرفة مثل اى الرجال
واى الرجلين واما اذا اضيفت الى النكرة فقد تكون للاثنين مثل اى رجلين
ضربا كما او الجمع مثل اى رجال ضربوكما قلت مراده المضاف الى المعرفة لان

الكلام فى اى عبيدى ضربك او ضربته قوله ومنها ان يكون شرطيا واستثنائيا وهو الذى
هو صورته والاول ليبان نعمان ذوى العقول لان بعض من جانى فله درهم ان جانى زيد
وان جانى عمرو وهكذا الى جميع الافراد وبعض من فى الدار اريد به الدار ام عمرو
الى غير ذلك فعدل فى الصورتين الى لفظ من خطا للتطويل المفسر والتفصيل
المتعذر واما الاخريان فقد تكونان للعموم وتشمل ذوى العقول وقد تكونان للخصوص
واراد البعض كما فى قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير
وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد
فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفى فى العموم باننظام جمع من المسميات قوله
يشتمل الاول احد امرين احدهما ان وقوع الاعتاق على المرتب والا فاختيار المول
وذلك لان استعمال من فى التبعيض هو الشايع الكثير حيث يكون مجرورها اسما بعاض
فيحمل عليه ما لم يوجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما فى من شاء، من عبيدى عتقه
فهو حر بقرينة اضافة المشيئة الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
وقوله تعالى فرجى من شئنا منهن بقرينة قوله واستغفر لهم وقوله وذلك دين ان تعالى فانها ترجح العموم وكون من للبيان فضلا عن الفرق بين من شاء من عبيدى ومن
شئت من عبيدى ان فى الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض
بخلاف الثانى وقد يقال ان العموم ههنا بعموم الصفة والمشيئة صفة الفاعل دون
المفعول ولو سلم فالمفعول عمدة لا كلها من وجه فظهر وبينهما فرق اخر تؤيد به
المصنف تقريره ان من تحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت
على التقديرين فضرورة وجود البعض فى ضمن الكل واراده الكل تحتمله فيحمل من على
التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك فمن شاء من عبيدى يمكن
العمل بعمومه من وتبعيضه من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل بمشيئة مع قطع
النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدى
فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط عنه التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير
تعلق المشيئة بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما
على تقدير الترتيب فتنبه لاشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه

حال كونه بعضا من العبيد والجواب بان تعلق المشيئة بكل على الانفراد امر
باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من اخراج
البعض ليتحقق التبعيض وههنا نظر وهو ان البعضية التى تدل عليها من هى البعضية
المجردة عن المنافية للكلية لا البعضية التى هى اعم من ان تكون فى ضمن الكل او بدونه
وحينئذ لا نسلم ان التبعيض متيقن وهو ظاهر قوله ومنها ما فهم العقلا هذا
قول بعض اهل اللغة والاكثرون على انه يعم العقلا وغيرهم حالا وعلى فى قوله تعالى فامشوا
فى مناكبها جميع افرادها جميعا بالعموم كما هو لهم ان كان ما فى بطنك غلاما فانت
حرة قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع
لانه عند الاجتماع يتغلب المذكر قوله وقد مر وجه قول ابى يوسف ومحمد
رضى الله عنهم فهو ان ما عام ومن للبيان والمعنى جميع عدد الطلاق المشروع وما
وجه قول ابى حنيفة رضى الله عنه فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاء
بعض الثلث قوله وجا محمل لسبب المراد انها لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله
تعالى والله خلق كل شئ وقوله تعالى واوتيت من كل شئ مخصوص عليها سيق بل المراد
انهما لا يقبلان خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف
سائر ادوات العموم على ما سبق فى المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الائمة فخر الاسلام
ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمن دخل داري فاكرمه اذا قال لكل من دخل هذا الحصن اولا
فلا كذا اخذوا على الشافعى فالمعول للاول خاصة لاحتمال الخصوص فى كلمة كل
فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده
وقد جعل المصنف امثال ذلك من العموم الذى يكون ثبوته على سبيل البدل قوله
فان دخل الكل يعنى اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فقد للعموم افرادها واذا
اضيف الى المعرفة فللعموم اجزاءها فيصح كل رجل بشيعه هذا الكرعنيف بخلاف
كل الرجال ويصح كل الرجال هذا الجمع بخلاف كل رجل قوله فدخل عمرة
معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالمتقدم للاول خاصة لان من دخل
بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق
قوله فكل اى كل واحد من العبيد فخذ الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذى

لقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى الكائن ليس بداخل اصلا قوله بخلاف من دخل اى لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف درهم فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون للكل منهم او المجموع منهم جعل واحد لانه عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع فصلا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا شركة قوله وههنا فرق اقول حاصله ان الاول هو السابق على جميع 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 لبعذر في عهد السعد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الاجزاء اعني كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نقل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو لا يقتضي في صورة الدخول فرادى ان يستحق النقل كل واحد منهم غير الاخر لدخوله بعد عدم هذا المختار اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصور انهم بان النقل للاول خاصة ويمكن الجواب بان مثل عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبيه له ان اولا ههنا ظرف لبعض فعل وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولا مثلا اهم لذلك قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان المشروط بالنقل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بلفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلاث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب بصيرورة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النقل في الصور الثلث واما من دخل وكل من دخل فظاهر واما جميع من دخل فلان هذا التفعيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شئ لهم في صورة من دخل ولكل واحد نقل تام في صورة كل من دخل

وللمجموع نقل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنقل للاول منهم في الصور الثلث اما من فلما مر واما من الجميع فلانه لجعل مستعارا للكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى منه بالنقل اخرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان من ذكر جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النقل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بالمجاز كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل على الحقيقة فان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز اورده صاحب الكشف واقول المصنف بان اشتراع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوضع وههنا قد تحقق الجمع والارادة فيصح الحمل تارة على الحقيقة الجميع واخرى على مجاز كما يقال اقتل اسدا وبرا سبعا اورجل شجاع هل يصير ممتثلا بايها كان اذا اراد به حقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو اراد به مجازه لم يستحق الجميع نقلا واحدا بل يستحق كل واحد نقلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فاندفع هذا الاشكال اورد المصنف كلاما حاصله ان الجميع ههنا لبيان معناه الحقيقي حتى يتحقق استحقاق النقل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا بما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النقل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نقل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا لمعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النقل وانه لو كان جماعة كان لكل واحد من احادها كمال النقل فصار جميع من دخل اولا مستعارا لبعض معنى كل من دخل اولا لان قوله كل الافرادي يدل على اكثر من معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منها مدلولا على حده حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النقل واحدا كان او جماعة من غير شئ بعدم الاستحقاق

كل واحد من الجماعة تمام النقل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا العدد فلا يكون المراد هو
الامر الاول وطلب عدم استغراق كل واحد تمام النقل ليس من جهة انه معتبر في الحض
المجازي بل من جهة انه لا دليل على الاستغراق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد
المعنى الحقيقي ان اعتبر وصف الاجتماع ولهذا استغرق الواحد ولا الامر الثاني الى استغراق
كل واحد تمام النقل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الدرهمين معا نقل واحد وقوله
حتى لو دخل جماعة تحريم على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا الكلام على
حقيقته وجعلوا استغراق المفرد كمال النقل ثابتا بدلالة النص لكفى قوله مثله
تحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من
افعال النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة
للجار هل يكون عاما او 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 بالحكي لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا الحكي ضرورة
ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمصنف تمثل لذلك بقول الصحابي صلى النبي صلى
الله عليه وسلم داخل الكعبة ولا يخفى 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 وغيره انما يلحق به بدليل من دلالة نص او قياس او نحو ذلك
ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث
بعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا
الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل
الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يفيد بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما
يكون حكاية الصحابي بلفظ عام واما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى
صلى الله عليه وسلم بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل
ضرورة ان الفعل لا معنى قضاه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين
فلا يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار
فلما تحيثذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه قوله

اللفظ الذي ورد بعد سوال او حادثة بحيث يكون له تعلق بذلك السوال او الحادثة وحينئذ
تنحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء لاحتمال الجواب
وبعين بغير المستقل فلا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السوال او الحادثة مثل نعم
فانها معتبرة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة
بايجاب المنفي السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب كان لي عليك كذا
ولا يكون نعم في جواب ليس لي عليك كذا اقرارا لان المعتبر في احكام الشرع هو
العرف حتى يقام كل منهما مقام الاخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما
او خبرا قوله وحملا للزيادة على الافادة بعض لو قال ان تحدثي اليوم فكذا في
جواب تحدثين بجعل كلامه مبتدا حتى لحنث بالتحدي في ذلك اليوم فكذا في
اليه او غيره معا او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة
والغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس 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 والاصل
اعتباره 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 حق امراة اوس بن الصامت واية اللعان في هلال
بن امية واية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله عليه السلام
انها اهاب دبغ فقد طهر وردفي شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا
لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وردجوابا للسوال عن بير بضاعة فان حمل لو كان
عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجماع لان نسبة العام الى جميع الافراد
على السوية ولما كان لنقل السبب فايدة ولما طابق الجواب السوال لانه عام والسوال
خاص اجيب عن الاول بانه لا يجوز ان يكون بعض افراد العام بحكم دخوله تحت الارادة
قطعا حيث لا دليل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فايدة نقل السبب لا تنحصر
في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الايات وورود الاحاديث

وجوه الفصل فايدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السوال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولانسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص **قوله** فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشايع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مومنة اخرجت عن شيوع المومنة وغيرها وان كانت شايعة في الرقبات المومنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان تختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يمكن 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 عن رقبة ولا تملكن رقبة كافرة فان نفي تملك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمومنة حمل المطلق على المقيد حال طلب بعض حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم بما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمومنة فلم يطلب فهم بعضه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فيا بجا به وان كان منفيا فتقييده وههنا قيد الكافرة منفي فتقييد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المومنة وينقل عن المصنف ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجزاء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بدليل انهم اوردوا عليها الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المومنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد ويجب ان ابراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحدا 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 تختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل حملا حمل خلافا للشافعي رحمه الله وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب وحكمه او لا فان كان فلا حمل لوجوب الصلوة في الحدث فانه الظهر بسبب الراس مطلقا

في احد الحدثين ومقيدا بالاسلام في الاخر والاجماع المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة الحايض مضيهم ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلاثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما فروعة ان المطلق يوجب اجزاء غير المشايع لمواخذة المامور به والمقيد يوجب عدم اجزايه لمخالفة المامور به في المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهر حيث شرطتم التتابع في الصوم بعين ما حكمتم به على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة فمثلها يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي فانه من ايام اخر متتابعة في قضاء رمضان فانها شاذة لا تزاد بمثلها على النص والشافعي انما لم يشترط التتابع لانه لا يعمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين **قوله** لان المطلق ساكت فحيث من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او وجبان الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فكون اولى لان السكوت عدم وجوابه المنع بالموجب ان نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخلا في الحكم والحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القاتل اعتاق رقبة مومنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلام متعارضين **قوله** لان التقييد حال طلب الاية انما تدل على ان السوال والاجابة والبحث عن الشهود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التفتيش والمساءلة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك حتى اذا كان البحث عن العدد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بطريق الاولى على ان المفهوم من الاية ان يوجب المساءلة هو تلك الشهود والاشياء المسول عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسوال عن المسكوت منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الاية وهذا المطلوب فاسلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون **قوله** وحال ابن عباس هذا لا يصلح حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الاصول **قوله** وعامة الصحابة حال عمر رضي الله عنه

المراد بها في كتاب الله تعالى فابلوها الى خال فحرمها عن قيد الدخول الثابت
في الرباب 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 لدليل لاح لهم في هذه الصورة قوله ولان اعمال
الدليلين واجب ما امكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده
عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء
المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال للامر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به
الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ الحمل بالمقيد
يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن غير ذلك المقيد فان قيل
حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب
المقيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال
حكم الاطلاق قوله والنفي في المقيس عليه بين ان حمل المطلق على المقيد بالقياس
فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس مفيدا للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو
عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سيجيء في فصل مفهوم 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 اشتباهه 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
لان المطلق ساكت عن المقيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون
الحمل من حمل الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في
المحل سواء وجد المقيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات
لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المعلوم
هو وجوب المقيد لا اجزاء المقيد ولا يسلم ان النص 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 التقريرات لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين

لان غاية الامر انه يجتمع فيها نصان مطلق ومقيد تقدير او الادلالة للمقيد على عدم
الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة به وبالنص المقيد
ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على ان اصول المذهب ان اذا
المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر قوله
العقيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان
النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا فيرد ما تقدم
من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي
والاصح ان يكون من باب مجاز اراة الحكم بتسليم بعض مقدماته مما لا يخفى على الناظر
في السياق والسباق فلا تسامح في العبارة ولا المقصود انه لما ذكر المقيد فهم
ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي قوله ودلالة المطلق عليها
اي على الافراد ضمنية لان المقصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير
معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل
دون الشمول لظهور ان مؤمنة فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما
قوله لا يقال انهم قيدوا الرقبة بالسلامة مورد الاشكال ليس حمل المطلق
على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده في المحصول جوابا
عما قيل ان قوله اعتق رقبة مقتض بمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من
رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزيه الا المؤمنة لكان القياس دليلا
على زوال الممكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز قوله
فصل حكم المشترك الشامل في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات
ليترجح احد معنييه او معانيه ولما كان هنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على
كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجح احدهما اورد
فيجب ذلك مسالة استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه
هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان
يتعلق الحكم بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع فانه يقال راى العين
ويراد الباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار العين اي الاسود والابيض

واقراء هذا اى حاضت وطهرت فقابل يجوز وقابل لا يجوز وقابل يجوز فى النفى دون
الاثبات والبه مال صاحب الهداية فى باب الوصية والاصح ان محل الخلاف ما اذا
امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد
او الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقابل حقيقة وقابل مجاز
وعن الشافعى رحمه الله انه ظاهر فى المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن
والحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده كذلك.
قسم شقق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقابل
لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذى اختاره المصنف وقابل يصح لكنه ليس
من اللغة ثم اختلفوا فى الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف
فيه مبنى على الخلاف فى المفرد فان جاز جاز والا فلا وقابل يجوز فيه وان لم
يجز فى المفرد وذهب المصنف الى انه لا استعمال فى اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا
مجازا اما حقيقة فلانه متوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله
فيه استعمالا فى نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا
لمجموع المعنيين لما صح استعماله فى احدهما حقيقة ضرورة انه لا يكون
نفس الموضوع له بل جزؤه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا
بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه
ان استعماله فى المجموع حينئذ يكون استعمالا فى احد المعانى والنزاع فى صحة ذلك
لا فى جواز استعماله فى 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 معنى ثالث هو المراد وحينئذ لا يلزم الا كونه موضوعا لكل
واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من
المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الاخر اى بشرط انفراده عن الاخر او
مطلقا اى مع قطع النظر عن انفراده عن الاخر او اجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون
موضوعا لكل واحد بشرط الاخر لما مر فى بيان امتناع وضعه للمجموع وعلى التقديرين
يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه

بالمعنى اى جعله بحيث ينتصر على ذلك المعنى لانتجاوزه والاراد به غيره عند الاستعمال
فهذا لا يمكن الا باعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار
الاخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة
واعتبار وضعه للمعنى الاخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان فى اطلاق
واحد لزم فى كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الاخر والاجتماع معه بحسب
الانفراد بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مرادا فى حالة واحدة وهذا
باطل بالضرورة والبه اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك الخ على
اشتراط استعماله اى اللفظ المشترك فى المعنيين حقيقة فى اطلاق واحد وذلك
لان سببه هو الوضع للكل واحد من المعنيين اما ابتداء ان كان الواضع هو الله
تعالى واما لقصد الابهام او الغفلة عن الوضع الاول او لاختلاف الواضعين
ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل فى المعنيين حقيقة
لكان كل منهما نفس الموضوع له اى المعنى الذى خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء
التخصيص عند ارادة المعنى الاخر وهذه غلطة نشأ عما اشتراك اللفظ
تخصيص الشىء بالشىء بين قصر المخصص على المخصص به كما تعالى فى ما زيد الا قائم انه تخصيص
زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به
كما يقال ما رأيت غير معناه تخصك بالعبادة وفى ضمير الفصل اشارة الى تخصيص المسند
اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اى ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص
اللفظ بالمعنى اى بشيئه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا الاوجب
ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فالخصم ان ختار انه موضوع للكل واحد من المعنيين
مطلقا اى من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة فى هذا من غير استعمال
فى الاخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه فى الحالين نفس الموضوع له
فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل فى اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم
منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتى 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 الحقيقى والمجازى من اللفظ فى اطلاق

واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز وارد 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 وقد دخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع من المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد فيه دخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان ههنا مجموع يراد باللفظ وتعتبر 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 يكون كل منهما مرادا باللفظ وملحوظا للحكم لا اختلاف بين ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه مناسب للموضوع له بعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع 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 يشملهما او لكل منهما من اخر اده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال ويجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين ما جعل بالاتفاق حائزا فحينئذ 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 فيجيء ان اطلاق اسم الكل على البعض مشروط بلزوم وانتفاء بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الانسان واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا حائل بحيث على انه حينئذ يجود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف قوله لكن ان هذا الكلام في غاية السكاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب لاقتداء في مثل فلان يصلي فاخروا الوزن وفيه نظر لان سكاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينها امر مشترك هو

اذا اريد بالمجموع

المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخذ سوه وعظموه ايها الرعايا وكذا المراد ههنا ان الله يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فانوا ايها الموسوم بما يليق بكم من الدعاء 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 الناس دعاء مشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك وهذا جواب حسن لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الابهى بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة ويجوز ان يراد به في الجملة معناه الحقيقي او المجازي قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد استعمال اوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد استعمال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس بمعنى اخر يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الابهى ما ذكره الشارح منا انها على حذف الفعل اي وبسجود كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من والارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله وايضا لا يبعد هذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس حتى لو وضع الراس من جانب القائم لم يكن ساجدا ولو سلم فانبات حقيقة الراس في كثير من المذكورات كالسماوات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم فمثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يحال عليه قوله ولا يحكم باستحالته ايضا نظرا لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار ان ليس ذلك في قدرته تعالى بل باعتبار انه ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه للفاظ وحروف

لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روى عن الحصى والجذع
وكذا شهادة الاعضاء والجوارح **قوله** ان محكم التنزيل ناطق لهذا ينبغي
ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين
على انه محمول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما
اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من ان لا يفهمون غير مناسب للمعنى المذكور
وانما يناسب حقيقة التسبيح مجموع لان معناه ان المشركين لا يفهمون هذه الدلالة
ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق 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 العلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فغلط بل هو رضا من قسم الحقيقة
لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا
فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غيرما وضع له نظرا الى الوضع
الاول فانه اولى باعتباره فان عمل المستعمل في غيرما وضع له في الجملة لا يخرجه عن المجاز
والمرتجل بل قد يكون منقولا على ما سيجيء انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة
مجازا من جهة الوجود العلاقة وكان تقسيمه الى زيادة تفصيل وبيان اخر حكم فان عمل
الاستعمال للعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا
في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول على ما فسر الاطلاع عليه ان الناقل هل اعتبر
العلاقة امر لا اعتبر الا مر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول
منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها
لكن لا يصح الاستعمال بل الاولى به 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 عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين

لام

كافيا في ذلك حال 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 فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع
المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعة
لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء
من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع
الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان
الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا
وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع
وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع 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 من 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 الاخطار وحمله على خطا العوام من خطار الخواص فان عمل لا بد في
الشرعيتين من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضها فان
لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة و
حقيقة 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 على ما عند الحنفية فاحفظ في
في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من
اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحقيقة فالمراد

نسخة جعلوا منقولا

ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل فيما وضع
له من حيث انه غير الموضوع له وحينئذ لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة
في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من
حيث انه 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
مخصوصا 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 المعنى 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 استعملت 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 التشكيك على ما ذكر 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 لانتقال اللفظ الزائد
مستعملا لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال
في معنى لا ما يقول لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق واضح على ان
الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه
وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب
دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا لانتفاء
العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة صاحب الاسلام لاعتبار ارادة معنى غير الموضوع له
فكيف في عبارة من جمع بين الامرين **قوله** والمنقول اما ان كان التقسيم
المشهور وهو ان اللفظ اذا استعمل فيما وضع له فان لم يحتمل معنى نقل فهو المشترك

وان احتمل فان لم يكن النقل لمناسبة غير محتمل وان كان فان هجر المعنى الاول
فمنقول والا فالاول حقيقة والثاني مجاز وهما ان كلا من المنقول
والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز وفي ذلك بيان ان المرتجل في المعنى الثاني
حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على غلبة الاقسام بالحقيقة و
الاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث
يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وبحسب ان الناقل ان
وصف المنقولية انما حصل من جهته فنقل 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 الموضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان
المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وبحسب حقيقته ومجازه ان يكون المعنى المستعمل
فيه موضوعا له 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 وغير ذلك بل اللغة اصل والنقل
طار 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 المعتبر 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 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 للمعتبر الخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه

لفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما
كان هنا مظنة سوال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني
ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كما هو المفهوم
يعتبر منعدما ليصح اطلاقها على 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 لعرف العلاقة بينه
وبين المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم
المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق
اللفظ على المعنى انما تكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغن عنه
لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق
على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود 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 المبتدأة التي ليس فيها اعتبار معنى
سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على المعنى الاول ولا لصحة
اطلاقه على المعنى الثاني بل الاولى به هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك
المعنى فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الجدار لها
لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة
اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس
في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز قوله
وكل من الحقيقة والمجاز بين ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز
وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد
منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء
كان المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في
الصريح بواسطة عزابة اللفظ او ذهول السامع عن اللفظ او عن العزابة او نحو ذلك

وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان مثل المفسر والمحكم داخل
في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية مما عرفت من ان هذه اقسام متمايزة بالحيثيات
والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما قال من ان المراد بالاستتار والانكشاف
بحسب الاستعمال بان يستعمله قاصد بيان الاستتار وان كان واضحا في اللغة او
الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترز به عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف
وما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ
استعمل في معناه الموضوع له لكن ليتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق
والكذب بل ليتنقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق
والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا لطول النجاد الى طول القامة فيصح
الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال 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 وحينئذ لا حاجة الى ما قيل ان
الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل
احتروا باستعمال الاخر فخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن
ارادة المعنى الموضوع له وقيل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى
الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز عن الاستهانة
والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند
الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون
الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره حاش صلى 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 فلنا اراد بالحقيقة ههنا
الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية
تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا بانفراد احداهما بالكلمة

معناها معا بلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي او المجازي معا لانا نعول الممنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما يريد 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 فتبين ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لا تكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قطعا من غير شبهة 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 لانكم قول ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز يقول بالاشتراك على النوعين وربما يفيد ان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين ومراد المصنف ان انما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولذا وصف المسند بالحقيقة والمجاز به دون الحقيقة والمجاز الا ان اضافة الكلام بها انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في التقسيم المنسبة فمرادا الحاصل ان الحقيقة العقلية حملا اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل المجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل و ذلك الغير نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له وارادة بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بقيد ان الفعل حاصل وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب اولا كمات وسواء صدر عنه باختياره اولا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر اولا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا اولا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل المتكلم او السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ ولو اريد بالفاعل عند المتكلم

ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق ليخرج الاقوال الكاذبة التي لا يطابق 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 وهو فاعل ثم الضمير وغيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل انعم السيل على لفظ المبني للمفعول لان فاعله الواقعي 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 التأول ويكون قوله لملابسة احترازا عن مثل انبت الربيع البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا بد للمجاز لان الغير لا بد ان يكون من ملابسات الفعل قول فصل قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء وبرعي ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطها ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الاخر بالجزئية او الحلول وكونها في محل وكونها متلازمتين في الوجود او العقل او الخيال وغير ذلك والمصنف في شعبة 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 فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما في مجرد الذهن وهو المقابلة او متضمنا الى الخارج وحينئذ ان كان احدهما جزء الاخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم

صفة اللازم وهم خذوا الحالية او سببا له وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو
الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا ضبط وتشبيه عرفي لا حصر وتشبيه عقلي ولو جعلناه دائرا
بين النفي والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في
الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع
على الاخير وسيجيء في اثناء الكلام ما على التقسيم من الانحاء قوله اذا اطلقت
لفظا على مسمى هو اول اللفظ من حيث يقصد باللفظ بيسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ما
من حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى
بها فيقال الكلي من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال ان له معناه فلذا قال
على مسمى ولم يقل بمعنى وارد بلفظ التنكير للتلبيه على ان المراد مسمى ذكر اللفظ
فلا يتناول المجاز بيه 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 وبمنع جهتا حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى حين اراد
الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع
حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم اي زمان وقوع
النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتل قتيلا وعصر خمرا مجاز وان
صار المسمى في زمان الاخبار عصيرا وخمرا حقيقة وكذا في مثل انوا البنا في امر الهم
وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا بنائين حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف هو ثمانون الا ابرب
العصير اذا صار خمرا او اكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه
خمرا عند العصير ويتيما عند التخليف فلذا امتنع حصول المعنى الحقيقي للمسمى بعض الازمان
يعني البعض خاصة ثم منشأ ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ
للحصول فيه اي كان تبا 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 بالاسم نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى
ان وضع الجملة دال دلالة على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به

فتى مثل انوا البنائين امر الهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة البنائين حاصلة
لهم وقت ابتناء الاموال ارباهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى
الحقيقي في هذا 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 ليكون مجازا
باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه
الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد 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 يعود اليه دلول الفعل اعني الحال او الاستقبال
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 المعنى الموضوع له وفي الفعل جزء المعنى
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 تغير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه
الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ
احدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان 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 في اطلاق

الله ابدا على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل
ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤل بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فاريت في
الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤل مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالعنب اصلا **قوله**
فلابد 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 يشترط اللزوم
بعض اشتراط الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور
البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة
وكذا عن الغايط الى الخلاء 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 اشتراط اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل
الاستعارة بالتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق
الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او شاكلة كما في اطلاق
السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك **قوله** او خارجا عنه معناه ان يكون كل
واحد منهما خارجا عن الاخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن
الاخر لم يناف كون احدهما جزء الاخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزء الاخر
كان احدهما وهو الكل خارجا عن الاخر وهو الجزء **قوله** او يكون صفته اي اللازم
صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع
من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات مقابلة مقابلة
حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين جزء الاخر وفي المجاز باعتبار
السببية ونحوها ان لا يكون وصفا له الى غير ذلك مما ينشعر به 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 مما اطلاق
الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى حتى كانه قصد تمايز
الاقسام بحسب الاعتبار وارادة انه اذا ان يعتبر كون احدهما جزء الاخر او وصفا له
الى غير ذلك فان حلت فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع دائر بين الطرفين او شاكلها

تكليف حصر الجمع في الوصفية حلت اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم
اعني المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزء من الطرفين او شاكلهما فان حمل
فاللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في مثل رايت في الحمام اسدا هو
زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد
بالاسد لازمه الذي هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه
من افراد الشجاع وههنا بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا
ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعني الاسد وان
كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد
وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فحينئذ 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 من الجملة وتحقيق هذه المباحث
يطلب من شرحنا للتلخيص **قوله** واذا عرفت يريد ان بعض انواع العلاقة بين
الشيئين مما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز
على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال
في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال
واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث
يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الاخر مجازا
والا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة
احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة
الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متاخرة عنه في الخارج لكن انتفاء الوجود
علة لفاعليته متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام على مالية والاسباب على
المالية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب
وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان انواع العلاقة
لان من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا
كما سيجيء والكل اصل ينبني عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم

المعلول ص

الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم المتضمن تابع للمطابقة والتبعية
بهذا المعنى لا يتاتى كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج
الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا تسليم لما منعه في صدر الكتاب من اطراد
تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن
الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر
من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم
متاخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم
في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب قال قيل
احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد في المجموع الذي يكون اليد او الرجل جزءا
منه لا يتحقق بدونها ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز
اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس فان الانسان
لا يوجد بدونها بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال
للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء
الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب
فانما هو من جهة ان الانسان يوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق
اللسان على الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء للكل كون الجزء ملزوما
والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الراس او الرقبة انما يدل
على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم
قلنا ذكر المصنف انه لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل
بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه
فالحكما يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوما لها لانها لا توجد بدون
الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلما البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال
من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم
ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والردف وكل من الرقبة والراس
ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان ومتعذر الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح الحكمة

نظر فانهم يسمون الخاصة اللازم وغير لازم وانما يطلقون اللازم على ما يكون
مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لامتناع كل ملزوم فهو محتاج الى لازم ويكون
اللازم اصلا له وملزوما بعض كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة
والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال من الملزوم
الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء
من الحتاج الشيء اليه وقد عرفت انه ليس بمراد **قوله** والمراد بالحلول
المتعارف عند الحكما في حلول الشيء في الشيء اختصاصه به بحيث يصير الاول
قابلا والثاني متبوعا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشار
المصنف الى انا لا نقف 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 الرحمة في الجنة **قوله** واعلم ان الاحتمالات
بعض كما تجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين
معانيها فكذلك تجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات
المذكورة بحسب الشرع بان يكون نقل فان شرعيان في وصف لازم بينهن
او يكون معنى احدهما سببا لمعنى الاخر وذلك كما سيجيء من ان المعتبر في المجاز
وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء
كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء
وفي التمثيل بالانتقال من معنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر
الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين
السماء والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان
من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن
علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق
في الكيفية والصفة **قوله** فان الهبة موضوعة لملك الرقبة بمعنى انها عقد
موضوع في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة **قوله** حتى لو كانت امة مثلا
الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح

بشتركان ه

بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا وانما لم ينعقد بلفظ الهبة فلاحاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لتعذره عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة **قوله** الى غير ذلك اى غير ما ذكر منتهى الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج وان كانا بالدلالة على هذه المصالح لكونه متبنيا عن الضم والالتحاق وبينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الالتحاق كزوجي الخف ومصراعي الباب **قوله** ولا يجب اى لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة والغاية ان يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يجب الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا لا يتاتى باعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما 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 حيث 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 ويرد عليها يلزم العوض فيكون اشبه بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المنفعة للحال وكذا الاباحة والاحلال والتمليك لانها لا يوجب الملك حتى ان من اباح طعامه لغيره وهو انما يبلغه على ملك البيع وكذا الوصية لانها لا يوجب الملك بنفسها بل بوجود الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تاخر العوض تاخر الملك الى ان يقوى بالقبض ولا ينبغي

ذلك الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة عين في يد الموهوب منه فيوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح يكون احدهما سببا للاخر كاف في المجاز والاحاجة الى اعتبار فخر الاسلام من الاتصال بين الشيئين ايضا اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة **قوله** فان قال شرع ويمثل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وقع المسألة في عبد مشترك لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الاخر فملك الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين والملفوظ في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه **قوله** وهذا بناء يعني ان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا في معنى ان اتصف بكوني مالكا ومشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيامه بمعنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه ورؤيته على الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى ومثل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز وما قيل قيامه المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا للكله على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي

من ص

يعني فيما قام به الاشتراء حالا او ماضيا فعلا رحقيقة عرفية **قوله** صدق ديانة اي لو استثنى المعتق بقلبه على وفق ما نوى لافتضاء اي لو ترافع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يثبت الى ما نوى لامكان التهمة لانعدام جواز المجاز **قوله** بناء على الاصل الذي نص فيه من 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 ولا يكون هذا منافيا لما سيجيء من ان الاعتاق اثبات القوة لا

لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي
والمعنى المجازي فيكون 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 لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين
لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المنفعة **قوله** لانها الى الاستعارة
لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السما للارض مع اشتراكهما في الوجود
والحدوث 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 ينبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد حيث يقال اطلقت المسجون فانطلق
واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فينقل الى رفع قيد النكاح فان
المراة بوقوعه صارت محبوسة لحق الزوج مقيدة شرعا لاجل لها الخروج
والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق ينبئ عن القوة والغلبة يقال
عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير كواسيها جمع عتيق لزيادة
قوة فيها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من الملكية والولاية
والشهادة ونحو ذلك ولا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي شرعا عليه فاذا
لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى الملك
في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة به بخلاف ازالة الملك
فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى
السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان الملك سبب قاعلي
لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر من الملك سبب
غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق
بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير معقولة الا بالكلمة عن المعاني الاخبارية
فلا بد من صدور ازالة الملك من المتكلم قبل التكلم تصحيحا للكلام 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 والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا
الى الملك 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 وسماع لانه العمدة في اثبات
وضع الالفاظ وكون اثبات القوة اسبب يأخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا
على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره اسبب بأخذ الاشتقاق منه على انا لا نسلم
ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية كما يظهر اعليها على نقل شرعي **قوله**
هو دليله 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 لجعل
العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى
فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك
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 والامتناع لذلك فيما نحن فيه لانه اذا
جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن
اثبات العتق 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 فلتأمل **قوله** فالجواب يعني لا يجوز استعارة
ازالة القيد لازالة الملك لانه ليس في الاستعارة ان يكون المستعار
منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما له
كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا والمخصم ان يمنع ذلك بناء على ان في ازالة
الملك بقي نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الانتقال
في الجملة لا استتباع الانتفاء ثم لقائل ان يقول لو سلم استتباع اطلاق الطلاق
على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق المسبب على السبب
لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص

على المطلق وهو ازالة مطلق العبد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان و
الوقوف على الادراك باللمس ونحوه قوله فان الاستعارة لا تجرى الا
من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الاخر من وجه الشبه وفوات
المبالغة في التشبيه عند تساوى الطرفين ولقائل ان يقول قد تكون الاستعارة
مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة
باطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى
في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان قوله
وكذا اجارة الحر بعني لو قال بعتك نفسك شهرا بدرهم لعمل كذا انعقد اجارة
ولو ترك واحدا من القيود لفسد العقد ولو قال بعت عبدى او دارى منك
بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز
وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه
مثل بعت عبدى منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع
على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق
المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا لحمل المدة على
تاجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة قوله ولا يلزم
اى لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت
منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعمل كذا ولا يلزمنا هذا اشكالا واردا لانعدام
الصحة الازم قطعا قوله واعلم ان الامثلة المذكورة هي بدل ان ما ذكروا
من اطلاق السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب
عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المنفعة الثابت
بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار والايمان
سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بثبوت الرجعة او بتوقفه
لاحتمال الملك في النكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت
بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا
على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة

الثابتة بحر

وهي اطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو
في احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا صفة النكاح
مباينة لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى
وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في
العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان
في اثبات ملك المنفعة واحدهما وهو البيع اقوى فاستعير اسم احدهما
للاخر ولم يجز العكس لما عرفت من الاستعارة انما تجرى من طرف واحد لئلا
يفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة
هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا
قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لازالة اللازم
كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا
للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المصنف وقد اجاب
عن اصل الاعتراض بانا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى
الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالقتل جنس الاثبات سواء
حصل بالمطر وغيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك
فملكه عبدا او ارثا يعتق وعلى ما ذكره المصنف لا يعتق وهذا الاعتراض مما اورده
صاحب الكشف واجاب بان ملك المنفعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطي وهو
لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تظاهر الاحكام لتظاهرهما صفة لازما فانه
يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات
ملك المنفعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا
اثبتنا به ملك المنفعة قصدا اينما يثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم
انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت و ينوع
المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها
به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المشبه في المطلق فمجاز
مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه الله قوله واعلم انه يعتبر بعض

ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في احاد المجازات ان ينقل باعيانها من اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم يسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها يرتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات بل دونوا الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز تخلله للطويل غير انسان للشابهة وشبكه للصيد للمجاورة واب للابن للسببية وابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون للمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي وذهب المصنف الى انه لم يجز تخلله للطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في احض الاوصاف الى فيها له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة بالاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها لانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها

قوله مسئلة لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا فعول النقابل هذا ابن لصغير معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز يسب به العمر لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر قوله فالخلاف يبنى عندهما الاصل هذا ابن لاثبات البنوة والخلف هذا ابن لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني للامام ولا يتبع الخلاف الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في تعيين الجهة التي هي الاصل ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف اي في تعيين كل منهما لان كل واحد منهما اذا المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابن لاثبات الحرية بلا خلاف

على كلا التفسيرين لانتقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابن مجازا فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابن حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة 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 اخذا بالحاصل وتوضيحا للمقصود فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده ظاهرة لما ان الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا كما لا يخفى على التفسيرين قوله فخر الاصل من كلام المصنف ولم ينقل جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الخطاب للحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انه انما يصدق على هذا ابن لاعلى هذا حر قوله لما المشهور في استدلالها ان الحكم هو المقصود والنفس اللفظ فاعتبارا الاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبارا الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المصنف بانه استدلالها بلازم كلام اهل العربية من ان بنى 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 المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفي كلام الله تعالى ايضا قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن فان مثل هذا ظاهر فيما اذا لم يمكن في الكوز ماء واما اذا كان فيها ماء قاربت فاعادة الماء في الكوز ممكن فينبغي ان يبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الاراقة ما بقي

ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت اما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتدا على المقدرة من الجملة لا على الامكان الظاهر ولم ينعقد اليمين على ما ذكره الله تعالى من الكون كما انعقدت على حديثه لحدثنا الله تعالى عن الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لا شربن الماء الذي في الكوز خلقه الله فيه كما يقدر لا قتلن الشخص ان احياه الله 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 واشتمل اراده 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 البنوة من اسباب العتق وهي اذ ذاك متاخرة عن الملك كانا تبنا ولا نسب ثم ادعاه فثبت البنوة و الحكم في علة ذات وصفين يضاف الى اخرهما وجودا الا ان المصنف عدل عن ذلك لان العتق ههنا لاجماع الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر قوله فيجعل اقرارا جواب سوال تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا للانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو عتق على من حين ملكته اقرار لا انشاء، ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا ظهر به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق على 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 ويؤاخذ به باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء، لازم على تقدير حال فيحتمل ان يكون مجازا عن

السعه

انه

لان الملك ص

66

من الشقيقة ونحوها ولا بد من التنبيه كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة من الدين والاخوة في القبيلة والاخوة من النسب فلا يعتق ما لم يبين انه اراد الاخوة اما اذا قلنا احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل لان السابق الى الفهم عند سماع لفظ الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر حال قبل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه بنتي فلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتقال الملك من الاصل وذلك حقها لاحقه ولا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق حال قبل اذا قال لعبده يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع اللفظ الاستخدام المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفترق الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه للتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بمثل يا حر فلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم الاستعلاء الرق فيفهم منه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدي حر يعتق قوله فان الاستعارة تقع اولا ان المحقق ميل الى المذهب المرجوح في التحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس باسد اسدا الى 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 اسد ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد مشتركين مشتركا وهو ما له تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير مشتركا 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 له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به

الواو بمعنى او قاله العزيزي

بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا
اذا تضمن نوعا وصفة اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ما له غاية
الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ما له غاية الجود لا في ذلك الشخص
فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف من انها
لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار او لا معناه ثم لفظ فتنبه تظر
لان العلم دال على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص اخر
ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع
لاشتمال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لانا نقول المعنى الذي
يستعار له للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به
المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان
الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك
في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا قوله قال 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 ابني وهو لا يوجب العشق
بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال
ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولود لي ومخلوق من ماي
فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم ادرج فيه سؤالا اخر وهو ان اتفاق المحققين
على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل اجماع على انه
يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد
والقابل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلافي
الحكم لان المتكلم وان قال الجواب بانهم يشترطون بجاز 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 بان
يجعل سقايم السند هو قوله اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء
معنى الحقيقة في الشيء بمثل ما ذهب المرجوح كما بيناه والمحققون على انها عبارة

عن ذكر المشبه به وارادة المشبه ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده
قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان
ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امر ان متدافعان
قوله فحذا عن مذهبهما فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى
امر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فاين احدهما عن الاخر قوله ويجب
ان يعلم ان الجواب الذي اورده في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان
قد تقرر في علم البيان ان نحو رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف
زيد اسد فانا المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة
كذا من باب الاستعارة بالاتفاق فتفهم المصنف من ذلك ان الاستعارة لا
تجري في خبر المبتدا الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو
رايت اسدا يرمي بان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق
والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق
هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فتتصف الخبر بكونه محالا
او مستحيلا فيتعثر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه للخروج عن الاستحالة
الى الاستعارة نحو رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسد بعينه
لزيد لكنه لم يقصد قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرمي فلا يتعثر الى اداة
التشبيه للتصحيح وبين الفرق بينهما اذا كان الخبر جامدا واما اذا كان مشتقا
بان الاول يشتمل على قلب الحقايق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد
بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة ليس بثابت لها
ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد
او لم يقصد فلا بد من التاويل ولان الاستعارة ربما يشتمل على دعوى امر مستحيل
قصدا مثل رمى اسد وتكلم بدر ولان المحال ربما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات
لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد
والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما مثبت ضمنا وبين ما يثبت
قصدا لكن اثبات المحال ما طل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر

من لزوم قلب الحقايق في الاول دون الثاني فرعايته الضعف لظهور ان استحالة
نطق الحال ليست اذن من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقايق او لم يسم
على ان انقلاب الحقايق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن
والممتنع الى الاخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فانتفاء ان يكون جعله الممتنع ممكنا هذا
تقرير كلام المصنف وانا اطلقنا على حقيقة الحال بان احكى الكلام على 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 رايت اسدا ويعني منه اسدا ويثبت به اسدا او تقديرا
مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدا او
غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود من الفجر بيان لسلة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب
التشبيه فحتى مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لاشتماع حمل
الاسد على زيد ونحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة
قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق فلا تعلق
له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا ابين من قبيل زيد اسد لان في قبيل الحال
ناطقة لانه لا حاجة الى تاويل الابين بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن
في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان
على الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول
بد استعارة بتبعية الجمهور احتجا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل
الشجاع لا معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد
علق الى محبتي صايل والطير اغبرة علقية اي باكية وقد لخصنا ذلك في شرح التلخيص
التلخيص فهذا ابين معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه واطلق
عليه اسم المشبه به قوله مثله المجاز المقترن ببعض ادلة العموم كالمعرف
باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول
والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ

العام المستعمل بحلة فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ
للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية وقد يستدل بان
عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما
والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها
ان لا يكون لها دخل في التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون المقابل هو الحقيقة دون المجاز
او يكون المجاز ما تعارف نقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم
انتفاقا لا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة
بعض الافراد فلا يثبت الكل كما يقتضيه واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة
المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا للافادة الا هذا المعنى سواء فممنوع لجواز ان يعدل
الى المجاز لاغراض سنذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في ارادة المعنى
طريقين احدهما حقيقة والاخر مجاز فختار ايهما شاء بل في طريق المجاز من المحاسن
الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام او علو
درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل
عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار 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 فلا نسلم
ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق به دلالة اللفظ وارادة المتكلم
فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده
المتكلم واحتمله اللفظ بحسب الوضعية ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف
المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير
اثبات للعموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم
انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي
غير موضوع فلما المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة
المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز
مما لم اجده في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود

الثالثة الا زيد او تخصيص الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علمه الطعام في
باب الربوا الا على عدم عموم المجاز وبعد ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على
ما هو المسطور في كتب الكلام مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم الفاظا يدل
على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكيف يتصور الاضطرار الى المجاز
لاجل المعنى الخاص فكذا الاجل المعنى العام واما بلية بعض الملائكة الضرورة
من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر فهو له مسلمة لا نزاع في جواز استعمال
اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب
على الارض ووضع العدم في الدخول والاتي استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي
بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا انما اذا اشترط في المجاز
قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وظاهر وانما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع
للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة
هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد
في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم
مثل ان يقول لا تقتل الاسد واراد من الاسد الرجل الشجاع واحدهما من حيث انه
انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا
والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي
بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذاك جوز هذا
ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست
من هذا القبيل كما عرفت من ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا يقال
المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور
باعتبار اطلاق البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل
موجودا متحققا له اسم وحد لازما للجزء، يعني انتقال الذهن من الجزء اليه
كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد
ليس كذلك بل هو اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض

على

على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الاد مي والسبع ثم الحق ان استعمال
استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت
ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي مشروع
والمجازي تابع له ولا مرجح للتابع بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به
ولا يدخل تحت العبارة مع وجود المرجح الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة
المحل للفظ والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا
اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته
للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو محال الرابع ان الحقيقة يوجب
الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتناقض اللوازم
يدل على تناقض الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فمنع
استعماله لمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للاخر كما يمتنع استعمال الثوب
الواحد بطريق الملك والعارية بل يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا اي ان
واحدا يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما عارية للاخر والكل ضعيف اما الاول
فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا اريد اللفظ بين المعنيين واما اللام
فجاز اذا اقامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رأيت اسدا يرمي
احدهما ويفترس الاخر والا فان جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة
فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثاني فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ
في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير حضور استقراره وحصوله
في المحل واما الثاني فسلمنا انا 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 استعمال الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى
الحقيقي مفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي
ايضا وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع
له فقد عرفت ان 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 الا ارادة المعنى المجازي اي الذي
متصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك معنى النزاع فان قيل فالفظ المشترك
مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له مكون الموضوع له
مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة
على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه
ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الاشتراك لا المشترك علة مبنية
على ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال
شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد يشغله كل منهما بتمامه محال عقلا فمن اين
يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان
توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين
فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا نجعل اللفظ عند ارادة لاه
المعنيين حقيقة ومجاز لكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال اللفظ الثوب
بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا فيهما لكونه مستعملا في المجموع الذي
هو غير الموضوع له قوله فلا يستحق الوارث المشتق من فروع الاصل المذكور
ثلاثة لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة فيحمل على
الوطء او لا يتحقق فيصار الى الحقيقة كما لو اوصى لمواليه وليس له الا معتق
واحد فانه يستحق الكل بالاجماع حتى حل للجنب التيمم ظاهرا اراد
المس باليد فان قيل لا اجماع لمخالفة ابن مسعود رضي الله عنه فحمله
المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب قلنا ارادة اجماع من عدا الصحابة بل
اجماع الائمة الاربعة وغيرهم حتى لو كان منهم من حملها على المس باليد وجوز
تيمم الجنب بدليله او قال هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد الوطء
وحل تيمم الجنب او المس باليد ولا يحل ذلك لا نقول لا نسلم ان مثل ذلك مخالفة
للاجماع وانما يكون لو رفع امرا مشتركا عليه وعدم القول بان المراد بالمس باليد
مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته وامكان ان يتحقق ارادة الحقيقة
فلا يراد المجاز وذلك انما في مفرد لكن اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المشتركات
بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحذر عن السكر منها بدليل اجماع

اوسنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره وبالخمر
مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة
الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث واما
في نسبة كالمواوصي لمواليه بشيء وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان مولى
زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق تفيد اختصاص مبناه بالمضاف
اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد ما يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في
معتق معتقه لوجود الملابسة وهو كون زيد سببا لعتقه في الجملة واما لفظ المولى
فحقيقته المعتق سواء اعتقه حر الاصل او غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق
على ما يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وانما سمي المعتق الاول اسفل لانه اصل والفروع
اعالي للاصول كاغصان الشجرة قوله وكذا اذا اوصى بزيد ان لفظ الابن او الولد
المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه او اولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى
لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما
وهو احد قولي ابي حنيفة وان كان اناثا خاصة فلا شيء لهن وان كان له ابناء وبنو ابنا
يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز
حيث يطلق الابناء على الفريقين وان اوصى لاولاده فللذكور والاناث الصلبية
مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة
وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد مطلق عرفا على
اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل لو قال الكفار امنونا على اولادنا فامنوهم ولهم
ابناء وبنو ابناء ينبغي ان لا يشمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفة كما هو في رواية
القياس لكنهم يشملهم الامان كما هو رواية الاستحسان فالجواب
ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو
مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبني على الشبهات واسم الابناء قد يتناول
جميع الفروع مثل بني ادم وبني هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت لها الامان
لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنوهم على الاباء والامهات
فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة
فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تقاومه
وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات يتناولها قوله
والدخول حاصل معناه الحقيقي لان وضع الشيء في الشيء ان يجعل الثاني ظرفا له بلا

واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعني الحقيقي ههنا مهجورا اذ لم
اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لايقال
عد فانه وضع القدم في الدار وهذا معني قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين
في الدار وليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ
ينام ليس علي حقيقته كما لايخفي فان قلت فالدخول غير معتبر
في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت
اراد به من افراد معناه الحقيقي يعني انه اذا دخل حافيا يصح ان يقال حقيقة
انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا فانه قلت
قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتي
لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة
عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف حقيقته اللغوية اعني
وضع القدم سواكان مع الدخول او بدونه حتي لو وضع القدم بلا دخول لم
يحنث ذكره قاضي خان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن الدخول ~
مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول قوله
يراد به اي يكون الدار مضافة الي فلان نسبة السكني بدلالة العادة وهو ان الدار
لاتعادي ولاتهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الا ان السكني قد تكون حقيقة وقد تكون
دلالة بان تكون الدار ملكا له فيتمكن من السكني فيها فيحنث بالدخول في دار تكون
ملكا لغلام ولايكون هو ساكنا فيها سواكان غيره ساكنا فيها او لا لقيام دليل
السكني التقديري وهو الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس
الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لايحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره قوله
واذا تعلق بفعل ممتد هو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين
وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلاثة ايام وفيه اشارة
الي ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي
اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند
تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل ~
المنسوب الي ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف
معيارا له غير زايد عليه مثل صمت الشهر تدل علي صوم جميع ايامه
بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح
حمل اليوم علي حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الي الغروب واذا لم يمتد

الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لايكون معيارا لغير الممتد فحينئذ لايصح حمل اليوم علي
النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لايعتبر في العرف ممتدا وهو
الان سواكان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالي ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي
عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا وان مطلق الان جزء من الان اليومي وهو جزء من
اليوم فيكون مطلق الان جزءا من اليوم فتتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان
اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في
مطلق الوقت اذا اقترن بفعل لايمتد وفي بياض النهار اذا اقترن بفعل ممتد واستعمال
الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ مايدل
علي ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك
ان التكلم او التزوج لايمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وايمان الهداية قلت
هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه
في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد افترقوا
في ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتي لو قدم ليلا لايكون الامر
بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة
فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد امثال
كالضرب والجلوس والركوب مما يكون في المرة الثانية مثلها في الاولي من كل وجه
فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لايكون مثله في
الاولي فلا يتحقق تجدد امثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق
به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم ~
امتداده فيحمل علي الان عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف
له من حيث المعني الا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر حتي يلزم كون
الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب
بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد
يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لاضمنية وحاصله لفظا ومعني
لامقتصرة علي المعني بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولي عند اختلافهما

بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعما قيل
سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه لكن من اين يلزم في الاول
حمله علي بياض النهار وفي الثاني علي مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل
مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم
يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تنكسف الشمس
قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته
بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة علي انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول علي بياض
النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني علي مطلق الوقت ويحصل التقييد
باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين تنكسف الشمس فان
قيل كيف جعل التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد
انشاء الامر وحده وثم فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد
فكذا كونها مطلقة وهو غير كون العبد معتقا ممتد قلنا اريد في الطلاق والعتاق
وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل
التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون
يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت
ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت
ليس مبنيا علي ان اليوم لمطلق الوقت بل علي انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي
مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد
فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما يراد باطنها اي ما في الحنطة
من الاجزاء يقال فلان ياكل الحنطة اي طعامه من اجزاء الحنطة واكل ما في الحنطة يعم اكل
عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عند هما جنس دون جنس
الدقيق وقيل يحنث به عند محمد واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل علي نفس
الحنطة بان يضعها في الفم فيمضغها قوله لله علي صوم رجب وقع في عبارة محمد
الاسلام غير مسنون للعلمية والعدل عن الراجب لان المراد رجب بعينه اي الذي
يأتي عقيب اليمين والمسألة علي ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيأ او ينوي
النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر

واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الخبرين
خلاف واليهما الاشارة بقوله ونوي اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له
بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعند هما كلاهما
نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفا بالملزم والقضا عند
الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة علي البر والكفارة عند الفوت
لا القضا واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم حقيقة وعرفا ولغة ولهذا لا
يتوقف علي النية بخلاف اليمين فاراد انهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير
الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اي
لازمه المتأخر عن اليمين لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب
المباح بوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب
الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالي قد فرض الله لكم
تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمي تحريم النبي صلي الله عليه وسلم
مارية او العسل علي نفسه يمينا فعلي تقرير المصنف الموجب هو نفس اليمين
وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي اثره الثابت به لان
موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جايز الترك في نفسه اذ النذر في الواجب
بنفسه فصار النذر بتحريما المباح بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة
اللفظ علي لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم
مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل علي جزء المعني
ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا فهم الجزء او اللازم قد
يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حينئذ مجاز وقد يكون من حيث انه
جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل
في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل
ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق
غير مرة من ان معني الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعني الحقيقي
والمجازي معا لكون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط
بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المصنف في تحرير المبحث عن عبارة

القوم الي قوله لايراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعني الحقيقي
للصيغة ولزمه المتاخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواسميت الصيغة
مجازا اولا **قوله** ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال يعني اصل الاشكال علي مسالة
امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد علي جواب القوم فانه لايندفع
بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوي اليمين فقط واما اذا نوا بها
جميعا فقد تحقق ارادة المعني الحقيقي والمجازي معا ولا معني للجمع الا هذا
فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير
تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعني المجازي قلت فلا يمتنع الجمع
في شي من الصور لان المعني الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تاثير
لها واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المصنف علي سبيل التوارد والا
فقد نقله صاحب الكشف مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة
في محل اخر خرجت اليمين من ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا
تثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولانه
يتوقف علي القصد الا ان كونه يمينا يتوقف علي القصد لان الشرع لم يجعله
يمينا الا عند القصد بخلاف شرب الغريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد او لم
يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ماذكره شمس الائمة رحمه الله ان
كلمة لله قسم لمنزلة بالله كما في قول ابن عباس رضي الله عنه دخل ادم
الجنة فلله ماغربت الشمس حتي خرج وكلمة علي نذر الا ان هذا الكلام
غلب عند الاطلاق في معني النذر عادة فحمل عليه فاذا نوا بها فقد نوي
بكل لفظ ماهو من محتملاته فتعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
في كلمة واحدة بل في كلمتين **قوله** مسالة تابد للمجاز من قرينة مانعة عن
ارادة المعني الحقيقي سواجعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو راي علماء
البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو راي ائمة الاصول **قوله** او عادة
يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال
والعرف في الاقوال **قوله** نحو يمين الغور هو في الاصل مصدر قارت القدر
اذا غلت استعيرت للسرعة ثم سميت به الحالة التي لاريب فيها ولا لبث

فتقيل

فقيل رجع فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن **قوله** كقوله تعالي
واستفزز من استطعت منهم بصوتك ودعائك الي الشر
فههنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهي كون الامر تعالي
وتقدس حكيما لايامر المبيس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه علي ذلك واقداره
عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المامور من الفعل وقدرته عليه بسلامة
الالات والاسباب **قوله** كقوله تعالي فمن شاء فليومن ومثل هذا الكلام حقيقة في
التخيير والاذن لكل احد ان يختار اي الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة
عن ذلك عقلا اذ اعداب علي الاتيان بما خير فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج
عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لحقيقة
اما الاول فبقرينة من شاء اذ لايختص الايمان شرعا بمن شاء واما الثاني فبدلالة العقل
وقوله انا اعتدنا الاية فان قيل كيف صح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا
الكلام فيما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ
فتكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام علي الاطلاق فالحاصل ان القرينة
اما ان تكون معنوية من المتكلم اولا والثاني اما ان تكون لفظا اولا واللفظ اما ان يكون
خارجا من الكلام الذي وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج فسمان الاول مايكون
دلالته علي المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة
من اللفظ لاختصاص البعض الاخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او بزيادة
كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاول
وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة وذهب المصنف فيما سبق الي
انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة
عقلا او حسا او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق
قسيما لدلالة العادة ايضا لانه اراد بالعادة ثمة ما يختص بالافعال دون الاقوال
والثاني ما لايكون ذلك باعتبار اولوية بعض الافراد وذكر له ثمانية امثلة تمنع
القرينة عن ارادة الحقيقة في الاولين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسا
مع العرف في الخامس 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** الاعمال بالنيات روي مصدرا بانما ومجردة عنها وكلاهما

يفيد الحصر والمراد بالنية قصد للاطاعة والتقرب الي الله تعالي في ايجاد الفعل فلو
سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل
عقلا علي عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها
باعتبار اطلاق الشيء علي اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالاخرة وهو الثواب
في الاعمال المفتقرة الي النية والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو
الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبني
الاول علي صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبني
الثاني علي وجود الاركان والشرايط المعتبرة في الشرع حتي لو وجدت صح والا فلا
سواء يشتمل علي صدق العزيمة او لا واذا صار 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 فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله علي احد
النوعين فحمله الشافعي علي النوع الثاني بناء علي ان المقصود الاهم من بعثة النبي
صلي الله عليه وسلم بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الي
الفهم فيكون المعني ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية
وحمله ابو حنيفة رضي الله عنه علي النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية
وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ الثواب بدون النية فلو اريد
الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل علي الثواب لكان باقيا
علي عمومه اذ الثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع
والنكاح ثم علي تقدير حمله علي الثواب يدل الحديث علي عدم صحة العبادات بدون
النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا تنفي الصحة فالوضوء في كونه
عبادة يفتقر الي النية وفي كونه مفتاحا للصلاة لا يفتقر كذا ذكره المصنف
وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون
النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي ارادته منه
وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعني ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم
ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه واما ثانيا
فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي علي ما سبق ولو سلم فله ان
يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف فالمجاز اي حكم الاعمال بالنية واما ثالثا

فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي علي ما سبق ولو سلم فله ان
يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف وفي المجاز اي حكم الاعمال بالنية عدم بقاء الاعمال
علي العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب
فيخصص عنده ايضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الي
النية بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو
كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب تترتب الغرض والغرض هو
الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او كان الغرض
هو الامتثال او موافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور
وهو انا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع
بازاء كل منهما وضعا علي حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز
والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الانسان الحيوان والفرس وغيرها
واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك
في شيء واجاب المصنف عن ذلك بانا لا نعني بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم
ان هذا الكلام قايم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعني الاثر الثابت
بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتاخرين ولم يكن في عهد النبي
صلي الله عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه
وذلك معان متباينة هي الثواب والاثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال
بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا
علي حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع
المجاز كاللفظ بالنسبة الي سببه معناه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله
ونحو ذلك لا بالنسبة الي افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس لحقيقة العمل
ليس هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه او نحو ذلك
وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعني المجازي
فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعني الذي وضع الحكم بازائه سواء
تقدم هذا الوضع او تاخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ

مجاز عن المعني لا عن اللفظ قوله ونحو لا يأكل حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يوكل كالرمان فعلى الحقيقة فان كانت مثمرة كالنخل فعلى ثمرتها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملكا فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء فيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا ادخل فيه اكراعه بالخوض فيه ليشرب واصل ذلك في الدابة لانها تكاد تشرب الماء وفمها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب فيه خاض او لم يخض قوله وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلاة قوله ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة الخصومة ودالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسايل اكل النخلة والدقيق والشرب من البير لا يقال فينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما صح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان المدعي او غير محق لما بيناك الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار لانا نقول المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب قوله واما اذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليبين ان تعارف المجاز هل يكون

قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا بضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط لمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسالة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز كحكم الحقيقة اولي وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولي قوله او معرفة النسب قيد الاصفر بذلك لان تعذر الحقيقة فيها اظهر والا ففي الاصفر المجهولة النسب ايضا لا يثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار والمبسوط قوله بخلاف العتق كان الاولى ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق فقطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء العتق منافي للملك ولهذا يصح شراءه وبيعه فاثبات القاطع للملك متصورهنه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه بنتي اعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو منافي لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابتة بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فاللازم لقولنا رايت اسدا هو شجاعة السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا

الشجاعة فيهما معني واحد فصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رويبة من اتصف
به بخلاف التحريم علي ما بينا قوله واعلم ان الاستدلال المذكور انما هو علي ما
ذكره المصنف من تقرير فخر الاسلام لا علي عبارته في كتابه المشهور لانه
قال وفي الاصل هنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق لمن اشتهر
نسبها منه وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا
الكلام لو صح معناه منافاة للملك فلم يصح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل
بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي ابديناه اي بيناه
يعني ان الحقيقة في المعروفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا اي بالنسبة
الي جميع الناس ليثبت النسب من المقر وينتفي من غيره وهو باطل لان
النسب مشتهر من الغير وانا نهر اقراره في ابطال حق الغير واما ان تجعل
ثابتة بالنسبة الي المقر وحده ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازما له
للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعني هذا الكلام ولا ثبوت
لموجبه بناء علي اشتهار النسب فلا يثبت المعني الحقيقي ليثبت اللازم
بتبعيته وعلي تقدير صحة معني الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له
منافاة لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معني قوله لان التحريم
الثابت بهذا الكلام لو صح معناه منافاة للملك فليس هذا بيان تعذر الحقيقة
في حق المقر فقط ما اورده المصنف من التزييف القبيح وايضا المراد بقوله
دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل اشار الي
ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلي تقدير ثبوته لا يثبت
التحريم ايضا للمنافاة فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام علي ابلغ وجه
واوكده وانما وقع للمصنف ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج
من قوله وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم قسما اخر منافيا للحكم
التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن التزييف القبيح
لا يقال قوله ايضا مشعر بذلك اي تعذر 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 يريد ان فهم
اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون
اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد علي السبع وفهم الشجاعة بتبعيته
علي انه مدلول التزامي فمثل هذه بنتي اذا اريد به انها محرمة علي كان ثبوت
الحرمة مدلولا مجازيا واذا اريد به ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا
التزاميا وهذا مشير الي ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعني او لازمه مجاز
فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ علي تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو
كذلك وانما يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعني الحقيقي
وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك وبتبعيته فان قيل هذه ايضا
دلالة علي تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك
لتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواثبت الوضع النوعي
او لم يثبت بخلاف فهمهما علي انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف علي الوضع
النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو اختيار
المصنف والاكثرون علي ان دلالة المجاز علي معناه تضمن او التزام لمطابقة
قوله اعلم ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا قوله
ربما يكون لفظ الحقيقة لفظا تركيبيا قابل العذب بالتركيب وانما يقابله الوحشي
الذي يتنفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن اسم التفضيل
في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ
التركيبي الحقيقي كالمتفقيق فيجب ان يحمل من قبيل قولهم الشتا ابرد من
الصيف والعسل احلي من الخل قوله واصناف البديع اي المحسنات
البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك
فانه ربما يتاتي بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها السجع ايضا وقد
افرده بالذكر قوله او مطابقة تمام المراد هذا او تكلف الكلام ايضا
من الداعي المعنوي والعطف علي اختصاص لفظه لا ينافي ذلك
ذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعني الواحد في طرق

مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف علي
ذلك عن الخطا في مطابقة الكلام تمام المراد وفسروه بان المراد هو ادا المعني
بكلام مطابق لمقتضي الحال وتمام المراد ابراده بتراكيب مختلفة الدلالة
عليه وضوحا وخفا ولا خفا في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ
الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما
يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في
الوضوح والخفا فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعني بالعبارات
المختلفة في الوضوح والخفا يعدل عن الحقيقة الي المجاز ليتيسر ذلك
فعلي هذا الحاجة الي اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة
كما التزمه المصنف وبينه بانه اذا كان المعني الحقيقي للفظ محسوسا
مشهورا كالشمس والنور والمعني المجازي معقولا كالحجة والعلم
كان المجاز اوضح دلالة علي المطلوب من الحقيقة علي ان فيه بحثا وهو
انه ان اراد بالمعني ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة والعلم
مثلا ولا خفا في ان دلالة لفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع
من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع الف قرينة وان اراد المعني الجامع
المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار
منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو في المستعار منه اوضح
واشهر فلا معني لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة في
اثباته الي اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا

قوله فصل قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة
تسمي تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم بتبعيته في الفعل وما يشتق
منه مثلا يقدر في نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال
بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يوخذ منه نطقت بمعني
دلت وناطقة بمعني دالة وغير ذلك واستدلوا علي ذلك بان كلا من

المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية
هو الحقايق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من
شرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان استعارة التبعية لا تختص بالافعال
والصفات بل تجري في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معني الحرف
وتجري فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معني
الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لابتدا الغاية والي
لانتها الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الي غير ذلك فهذه ليست معانيها
والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها بمعني ان معاني تلك الحروف
راجعة اليها هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالي
فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر،
لدوا للموت وابنوا للخراب فكلكم يصير الي تبار
شبه ترتب العداوة علي الالتقاط وترتب الموت
علي الولادة بترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا
في العلية والغرضية وبتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها
لما يشبه العلة بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا
واضح الا ان المصنف اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا
للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون
تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل
للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا
ويقع علي تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء علي انه تعقيب
كما يقع اسد علي زيد بناء علي كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها
بتعقيب المعلول لعلته وهذا معني قوله جعل كان الولادة علة للموت اي
جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة
بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان هنا اعتراض ظاهر وهو
ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معني
لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا

مبني علي ان اللام تدخل علي العلة الغايية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق
به اللام والعلة الغايية وان كانت ماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة
عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتاخرة عنها بحسب
الوجود كالجلوس علي السرير مثلا بتصورا ولا فبصير علة لاقدام النجار علي
السرير لكنه في الخارج يكون متاخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام به
معلولا بحسب الخارج متعقبا في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها
في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون
تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا به
فمعناه تعقيب العلة الغايية فعلها المعلل بها يقال عقبته اي جئت علي
عقبه ولا يخفي ان ما ذكره المصنف تكلف لا حاجة اليه لان معني التعليل
هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام الما يدل علي ان مجرورها علة سوا
كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتاديب اولا كما في قعدت عن الحرب للجبن واذا
كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة
معلوليته وكونه علة غايية كان في اعتبار الترتب علي الفعل من غير اعتبار
كونه معلولا لا يقال العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتب علي شي
وانما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو
غرض استعير لترتب ما ليس بمعلول وغرض فتكون الاستعارة في المعلولية
لا في العلية لانا نقول لا نسلم ذلك في العلة الغايية **قوله** وهي في اسما الاجناس
اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فتكون اخص مما هو مصطلح النحاة **قوله**
وههنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف
عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر
من مسايل الفقه عليها وكثيرا ما يسمي الجميع حروفا تغليبا او تشبيها
للظروف بالحروف في البنا وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع
بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحرف علي مطلق الكلمة والظاهر ان المصنف
اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسما

لا علي انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بنا علي وضعها لمعان تميز لها من
حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد
بها الاستفهام او النداء هي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني **قوله**
الواو لمطلق العطف اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد
عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد ولا تدل علي المعية
والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الي ابي يوسف ومحمد
ولا علي الترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي ونسب
الي ابي حنيفة واستدل علي ذلك بوجوه الاول النقل عن ايمة اللغة حتي
ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه
الثاني استقرا موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها
الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل علي الترتيب
او المقارنة حتي يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد
وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك
وجاني زيد وعمرو قبله او بعده الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين
المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما ان الالف لا تدل علي مجيي رجلان
علي مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا مجيي رجل وامراة الا ان في قولهم الالف
بين الاسمين المتحدين نشاحا الرابع ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن
معناه النهي عن الجمع بينهما حتي لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه
ان نصب تشرب باضمار ان حتي يكون في معني مصدر معطوف علي مصدر
ما خوذ من مضمون الجملة السابقة اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن
فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفا وثم لافادتهما النهي
عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفي ان هذا الاستدلال انما
ينفي المقارنة لا ان المقصود الاهم نفي الترتيب **قوله** فلهذا لا يجب
الترتيب في الوضو يحتمل ان يكون لسلب التعليل اي لا يجب الترتيب في
غسل اعضا الوضو بنا علي تعاطفها بالواو ولما بينا من انها لا توجب الترتيب

وان تكون لتعليل السلب اي لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لم
لا يجب الترتيب في الوضوء ليلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال
قوله فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل
الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلاة متقدما على غسل سائر الاعضاء وحينئذ
يجب الترتيب لعدم القايل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه من غير ترتيب لما
في الباقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضي الا كونه عقيب
القيام الى الصلاة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية ترتيب فيما بينها لا يقال
لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم
وحينئذ يلزم ان يعقب القيام الى الصلاة بغسل الوجه خاصة لانا نقول
تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب ان تقدر في الكلام متعددة بدليل قولنا
غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل الاجماع على ان قوله وايديكم من عطف
المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا
لا يفهم منه تقديم شراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم
الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القايل بالفصل
لانا نقول الوظيفة في الراس الغسل والمسح رخصة استباط فكانه هو هو
فلا يلزم تعقيب ارادة القيام الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب في
غسل الاعضاء لما ذكر فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القايل بالفصل
ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع اصل السوال منع دلالة الفاء
الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزا المضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب
تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو للقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي
للصلاة الاية على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك
البيع على السعي قوله واما في السعي استدل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى
ان الصفا والمروة من شعاير الله وقال الصحابة رضي الله عنهم بايهما نبداء
فقال النبي صلى الله عليه وسلم ابدوا بما بدا الله به فهم النبي صلى الله عليه وسلم
منه الترتيب فامرهم به والجواب انا لا نم ثبوت وجوب الترتيب بالاية وفهم

النبي

النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها بل ثبت لنا ذلك بالحديث المذكور والنبي صلى الله عليه وسلم
عالج له من وحي غير متلو وذلك ان الحكم في الاية هو كونهما من شعاير الله وهذا لا يحتمل
الترتيب اذ لا معنى لتقدم احدهما على الاخر في ذلك فان قلت من اين ثبت اصل
وجوب السعي قلت من قوله عليه السلام اسعوا فان الله كتب عليكم السعي
وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعليه ان يطوف بهما لانه
ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية
من صنمين كانوا يعبدونهما قول وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق تقع الواحدة عند ابي حنيفة والثلاث عندهما
فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف
الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفا او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلاث دفعة
كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما
المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في موارد استعمال الواو كونه
مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقض فلانها
لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في انت
طالق وطالق وطالق منجزا والثلاث في مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت
الدار بتاخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق
الجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لما قوله ان دخلت الدار فانت
طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق
جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق
الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الجزية بالشرط على سبيل التعاقب
دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وقوع
الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا
بمنزلة الجوامد المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف
ما اذا اخر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الجزية
فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في اخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول
على الاخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندها

فاعتق المولى احدهما يبطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة وتوقف نكاح المعتقة
ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احدهما جاز لانهما حالة العقد امتان
وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متعاقبا
بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او منفصل بان
اعتق احدهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد
الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية ويبطل
نكاح الثانية باعتاق الاول فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة
واحدة واما اذا كانا في عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر
وان كان لكل امة مولى على حدة فان اعتق الامتان على التعاقب فالنكاحان
على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشئا العقد واحدهما حرة والاخرى امة
توقفا لانه لا يجانس في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة في ملك الاخر بخلاف
ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاول يصير راد انكاح الثانية وانه سبب
من ذلك وان اجاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الابتداء
فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة **قوله** بطلا اي نكاح هذه ونكاح هذه
قوله فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد
لا بمنزلة الاجازة بعد فان قلت هذا دليل على جعل الواو للمطلق الجمع لا
للمقارنة اذ لا دلالة في مثل جاءني الرجلان على المقارنة قلت نعم الا ان في الاثبات اذا
يثبت الحكم لهما حاصل لو قال اعتقتهما عتقا معا **قوله** سوى ذكر اي لا وارث
له سوى ذكر الابن والمال له سوى ملك الاعبد اذ لو كان له وارث اخر لم يتحقق الحكم
لان نصيب ذكر الابن وجب السعاية ولو كان له مال اخر خرج الاعبد من
الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن من مرض الموت وقيد بذلك اذ لو كان قيمة
كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث **قوله** لم يبق الثانية
محلا للتوقف اي لم يبق محلا للتوقف النكاح بل يبطل فتوقف نكاح الثانية عتق
عتق الاول فتبين الفراغ من التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح الشارح بهذا لفوات
المحل وانما قال ليتوقف لانها تبقى محلا لان ينكح بعد الصبر وانما حرة **قوله**

بيتج الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو في ازمنة
التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا
وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقديرها في الكاملة تكميلا للناقصة
حتى لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه
طالق ثلاثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين
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 فعند الدخول يقع
الثلاث فكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفا او ثم او قال ان
دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفريق ازمنة
الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان تاخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو
عن ميل الى رجحانه على ما اشير اليه في الاسرار **قوله** وان قدم الاجنبية يصلح
ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالا بهذه المسالة
وان يكون من تتمة كلام ابي حنيفة فرقا له بين تاخير الاجنبية وتقديمها حيث
يقتضي الاول الافتراق والثاني الاجتماع **قوله** بغير اذن مولاهما اذ لو كان
باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق **قوله** فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم
الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا **قوله** لا حاجة الى التقييد به
اي بقوله بغير اذن الزوج في عرفنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام لانه
جعل الحكم توقف النكاح على رضى كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح
اذا كان بدون رضاهما جميعا **قوله** ولا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد
طرفي النكاح خلافا لابي يوسف وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي
بكلام واحد اما اذا قال تزوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا
ويتوقف **قوله** وبعض تلك المسايل تخالف ذكر في الجامع انه
لو زوج رجل امتيه من رجل برضاهما في عقدة وقبل عن الزوج فضولي

ولا يعتق من الاول الا بعضه الحاصل ان عند ابي حنيفة يتقيد الاول الى الرق لانه
يجب عليه السعاية والمستسعى كالمكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعند هما يتقيد من
الى شغل لانه بدون اخر الكلام عتق مجانا لانه خرج من الثلث وبعد اعتاق الاخرين
لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التقييد انما يؤثر اذا كان
متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجارة شهر خاصة اشباع سكوت
قوله وقد يدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو وان وقعت في موضع خبر لمبتدا
او جزاء لشرط او نحو ذلك خلوا او يقيد الجمع بينها في ذلك التعلق والا فالواو يفيد الجمع
بينها في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب والزيادة
على ذلك من اعتبار بعض هذه الاولى في الثانية او بالعكس فموضوعه الاول الواو
والفاء ولا يرجحها ولا يدل عليها قوله وانما يجب هذا اذا انقطع الاخر الاول
حكم من مطلق العطف بالواو ولا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل اكرم طالق
وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدا في الثاني قوله لا بتقدير
مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة قوله او بتقدير
مثله عطف على قوله بصيغة لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المصنف يعرف بالتامل
ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد
من جاء يعم كل يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات
دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء قوله لانها اي الزكوة عبادة
محضة لكونها احد اركان الدين ولان الزكوة تجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرف
الى الفقير ليكون كفاية من الله ولا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة من عليه
الاداء او من له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات
المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح ايمانه وصلاته وصيامه فالاولى
ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة
المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة قوله لكن
اداء الولي عنه يعتبر عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا له ولا
عجز عن اداء الماليات لانها تؤدى بالنائب والجواب انه لا بد في النيابة

من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهو لا يوجد في الصبي قوله فدليل المشاركة
في الجزاء اي فيما هو جزاء للقذف وحده وهو الجلد حال حلت انما يتم ذلك لو كان عدم
قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحده له حلت الا ترى كذلك حال الانسان
بتمامه يرتدع كلاهما وعدم قبول شهادته حق ما تمام بالضرب وهذا امر مناسب لازالة ما لحق
المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد اللسان الذي منه صدر جريمة القذف
كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعمد به جميع الناس
فان منهم لا ينزجر بالايلام باطنا وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة من قبيل الم نشرح
لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الايهام
ثم التعبير قوله ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك هم الفاسقون لكونها جملة
خبرية غير مخاطب بها الا به بدليل افراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطفا على
الجملة الاسمية اعني قوله والذين يرمون الى اخره وفيه بحث اما اولا فلان عطف
الخبر على الانشاء وبالعكس شايع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد
كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جاء في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم
من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتدا بل منصوب بفعل محذوف
على ما هو المختار اي اجلدوا الذين يرمون فهذا ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها
الا به فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم
ان الذين يرمون مبتدا، فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تاويل وصرف لها
عن الانشائية كما هو راي الاكثر وحينئذ يصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون
قوله وثمرة هذا ما قيل من ان قوله الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون
او من غيره وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا قوله وقد يدخل
على المعلول هي بالحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فناقب حال حلت
لا شك في ان العلية والمعلولية في وجود السبق والارواء لا في مفهوميهما والعلة يجب
ان يكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود
حلت سامحت في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد والا فالسبق
بالحصول بمجرد وضع الحمار على كفه او حبته في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه

بقدر الرق ولهذا صح ان يقال شاء فاراده والمراد نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب
وبا نوح فجاد لتنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف الى انه من معنى الارادة اى اراد
النداء واراد جدالنا فيتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان يكون بعد المفسر
ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت الفاء المجرد التعقيب والتاخر فى المرتبة **قوله**
لنا لجرى ولد والده يعنى ان الوالد سبب لحدوثه الحقيقى فهو بالاعتبار يصير سببا لحدوثه
الحكمى لان الرق موث حكمى فالفاء ههنا لمجرد التاخر بالمعلولية لا بالزمان فلا استشكال
تحصل الملك وبالملك تحصل العتق لان وضع الشرى لاثبات الملك والاعتاق لازالته
فلا يكون طلبا للشرى الا انه يصح اضافة العتق الى الشرى لكونه موجبا لموجب العتق
قوله فهو حر مع الفاء يقتضى القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب
على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون رد الايجاب
بثبوت الحرية فلذا وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مشروط
اى اذا كان كائنا فاقطعه **قوله** وقد يدخل على العلل دخول الفاء على الجمل الواقعة
بعد الاوامر والنواهى مستفيضا فى كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما
كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لا متعقبا اياه تكلف المصنف للتحقيق
التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية
لا باعتبار العلية وذلك ان المعلول الذى هو الحكم السابق على الفاء كالاشتراء مثلا
علة غائية للعلة التى دخلت عليها الفاء كالاخبار باثبات العتق لكونه مقصودا
منها فيكون تلك العلة التى دخلت عليها الفاء معلولا باعتبار النظر الى تلك العلة الغائية
انت خبير بان لبس الاشتراء علة غائية لاثبات العتق ولا الامر بالتزود يكون خير
الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لتكون العباد حقا لله تعالى فى مثل اعبد ربك
فالعبادة حق له ولا الامر بتركه لذهاب دولته الى غير ذلك وانما هو علة غائية
للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية انما تكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها
فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على
العلل باعتبار انها تدوم فتخبر اخيرا عن ابتداء الحكم فان العتق باق بعد الاشتراء **قوله**
اذ ان الفاء فات حر يعتق فى الحال بخلاف اذ ان الفاء وانت حر فان الواو للحال

منتقيد ثبوت الحرية بمقارنة المضمون العامل وهو نادية الالف وهذا معنى كون الحال
قيدا للعامل اى يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة
على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة للشرط انتفى وانت
راكب الاعلى كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على
العامل لكونها مبتدا له وشرطا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب
القلب اى كن حرا وانت مؤد اى فى حال مقدرة اى اذ ان الفاء تقدر الحرية
فى حالة الاداء والجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اى اذ ان الفاء تصير قيدا
والحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية بتاخر عن الاداء **قوله**
بفتح الاول اى فى الحال لانه وان وجد فى اخر الكلام لا يعتبره الا ان من شرط التعبير
الانشائى ليكون كلاما واحدا يتوقف اوله على اخره واذا اعتبر التراخى فى الكلام
صار كل منها بمنزلة كلام منفصل عن الاخر **قوله** كانه قال ان دخلت الدار فانت
طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان طلب لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه
لتقدير الواو وما جعل هذا فى حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به
الاول اعنى المبتدا فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدا فحينئذ لا تثبت
به شئ فلم يتضمن معنى الجمع والتراخى فاذا قام السكوت مقام التراخى بقى الجمع
وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف فى صحة العطف واثبات المشاركة فى المبتدا
بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت
الدار فانت طالق طالق طالق لا تتعلق الثانى والثالث **قوله** وانما جعل
ابو حنيفة التعليق المذكور يخص الاتصال وما ذكره غيره من انها لمطلق التراخى
فينصرف الى الكامل وهو فى اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخى على اللفظ
فيظهر اثرها فيه ايضا بعدم الخبر والانشاء **قوله** كان المتكلم بتراخيها تقدير اجواب
عن دليلهما ان المتكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا والاصحة للعطف مع الاتصال
قوله بل للاعراض عما قبله اى جعله فى حكم السكوت عنه من غير تعرض لاثباته او
نفيه واذا انضم اليه لا صار يضاف نفى الاول نحو جاءنى زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون
فعلى هذا لا يكون معنى الدار كما ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به

ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله
واثبات الثاني تدارك لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى
يكون للاخذ في كلام اخر من غير رجوع وابطال قوله ولهذا قال زفر اي
ولكونها للاعراض يلزمه ثلاثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع
عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل لتغيير صدر الكلام الى
الثلاثة ويتوقف اول الكلام على اخره فلزوم الثلاثة تقريبي على انها للاعراض
لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك
في الاعداد يراد به نفي انفراد ما اخر به اولا لانفي اصله فكانه قال
اولا له علي الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال
بل مع ذلك الالف الف اخر وذلك بحكم العرف كما يقال سبع سنوات كل سنة
يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل علي
الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع قوله بخلاف الواو
يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه
من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على
الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة 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 فانت طالق واحدة ان دخلت
فانت طالق ثنتين فيقع الثلاث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل
على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام
انه لما كان للابطال الاول واضافة الثاني مقامه كان من مقتضاه اتصاله
بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال
الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط المتصل به بغير واسطة كانه قال
انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصير كالحلف بيمينين لكنا لا نسلم
ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان
ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له من نقل عن اهل اللغة كيف وقد اجمعوا

على ان تثنيتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن
تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وما لا يحتمل لا يقال انه قصد ابطال الاول
فكيف يجعل الثاني معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف
عليه كما لو اوجده لا نفس الشرط والتعليق قوله لكن للاستدراك الى التدارك
وفسره المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاني زيد لكن
عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايجابا على مخالطة وملابسة بينهما وفي
المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو فيجاء بالجملة وضعها للاستدراك
وتغايرها بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لاحتمال النفي فيجب ان يكون
ما قبلها منفيا للحصول المغايرة واذا عطف بها جملة فهي لاحتمال الاثبات فيكون
ما قبلها مثبتا ولاحتمال النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين سواء
كان المنفي هو الاول ام الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا
واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاني زيد لكن عمرو لم يجيء اولا
نحو ما سافر زيد لكن عمرو حاضر قوله وهي بخلاف بل ذكر النحاة انها في عطف
الجمل نظيرة بل اي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات
نقيضة لاحيث تختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي فكان مظنة ان
يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل فرق الاعراض ففي ذلك التوهم فبل اعراض
عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف ببل
الا اخبار واحد وليس ولكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان
وفيه اخبار ان احدهما نفي والاخر اثبات وقد تقال ان موجب بل وضعا
نفي الاول واثبات الثاني حتى ان في جاني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل
وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله
في حكم المسكوت عنه قوله لكن لعمرو في كتب الاصول لكنه لعمرو وغيره
الى العاطفة ولم يتعرض المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق وهذا بين العاطفة
وغيرها والنفي الخ قوله ما كان في فقط يحتمل احد من احدهما تكذيب المقر وارد
اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون

رد ابل نحو بلا حتى كانه صار قابلا للعبد بقرابه لعمرو ويكون النفي مجازا كما اذا قال لعلي الف درهم ودينار المصنف عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل والاقرار به على ما ذكروا من المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان في بعض زمان ماوا شتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له فقط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيانا لتغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا مترا خيا لان النفي حينئذ يصير ردا للاقرار ولا يثبت ملكية عمرو بمجرد الاخبار قوله وعلى هذا قالوا الخ اذا ادعى بكر دارا في يد زيد عمرو وانكاره وجحد عمرو فاقام بكر بينة قضى القاضي بالدار له ثم قال بكر اكانت الدار لي فقط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له فقط وهذا معنى قوله فقال زيد بل باع بكر الدار مني او وهبها لي بعد القضاء في هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له بقيمة الدار لعمرو المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير له فكانه تكلم بهما معا مشتملا موجبها معا اعني نفي الملك عن نفسه واثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي او لا نقض القضاء بصير الملك لعمرو المقضي عليه فالاستدراك بكون اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه لغيره فلا يصح فالحاصل ان مقارنة الكلامين تثبت بموقف اول الكلام على اخره بناء على وجود المغير حتى كانا جملة واحدة ولا ينفصل بعضها عن البعض في حق الحكم وحينئذ لا حاجة الى ما يقال من ان النفي هنا التاكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه اخر وسكت او انه في حكم المتاخر لان التاكيد يتاخر عن المؤكد وان المغير قصد تصحيح الاقرار وذلك بالتفهم والتاخير فيجعل عليه حتى لا ازا عن الالغاء وانما قيدنا بما اذا كذبه زيد في المقر لانه لو صدقه فيه ايضا ترد الدار الى عمرو المقضي عليه لاعتراف زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم قوله ثم تكذيب الشهود اشارة الى الاليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على بكر المقضي له وذلك لان قوله ما كانت لي فقط نفي الملك عنه وجميع الازمنة الماضية فيشتمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم لانتفاء الدار

ملكا لعمرو المقضي عليه بعد ثبوت الملك لزيد لان انتفاء الملك لعمرو لازم لنفي الملك عن نفسه وهو متاخر عن ثبوت الملك لزيد بما سبق ولازم المتاخر متاخر عنه وعما معه فيكون قوله ما كانت لي فقط مستلزما لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويعتبر حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها قوله ثم ان الشيخ اي انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تدارك لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما جاءني زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو وليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث ينتظم منه المخاطب عكسه او بان يكون فيه تدارك لما فات على مضمون الكلام السابق والا فسابق مدار الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله الا لكن عضب حيث حمل على وقوع الخطاف السبب صمي الغرض واثبت العضب فاشتمل الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيز بما ثبتين لانه نفي اجاز النكاح عن اصله فلا يمكن لاثباته بما به او ما ثبتين وانما يكون مستانفا قوله لا اجيز بما به لكن اجيز بما ثبتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح قوله او لاحد الشيئين فان كانا مفردين بينهما تثبت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين بينهما حصول مضمون احديهما وقد ذهب كثير منا ايه النحو والاصول الى ان اتيان الخيار للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك في محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين قد يكون للشك في المتكلم فيه بان يعلم ان المجيء احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون للشك السامع لغرض له في ذكره وقد يكون لمجرد ابهام وانظهار نصفه مثل واراك ويا كم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم عدم الشك فمن هنا ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لانتزاع لانهم لم يريدوا الا ما تبادر الى الذهن السليم عند الاطلاق

وما ذكرنا من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان اولم يوضع للتشكيك والاخالشك ايضا ينتفي بتصدر افهامه بانه لخبر المتكلم الخاطب بانه لتماس في شيئين احد الامرين قوله بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاذا في الامر للتخيير او الاباحة او المشورة او نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية فانه يقتضي الامر اي فليكفر باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بينهما التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق هنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وحينئذ 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 لحكم 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 لكلامه لغة اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة قوله وثبوت هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء وانما تنزل به بعض لانه لم يعين فلا يمكن اثباته في غير ما اوجبه العتق انما تحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء قوله ايهما شرع صحيح حتى لو باعه احد الوكيلين صح ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى الملك الموكل قوله وقلنا ذكر الاحرم مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينقص بنقصانها وجزاء السيئة مثلها فبعد مقابلة غلظ الجناية باخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الاية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المختلفة والمعاقبة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة على انه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا ابا برزة على ان لا يعقبه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل بالحد فيهم

ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك ومن رد ابقه عطيته عنده ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع منهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وسبب المعنى ان كل فرد من الجماعة تجري عليه جزاء ما صدر عنه فان قطع الطريق على المسلمين لا يوجب الحد فكيف حدود بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام حتى معناه يريدون معلم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال صلب حملها ابو حنيفة على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيه للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الالحاق من حيث انها قطع الطريق فتقتل او تصلب والقتد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين وهذا امر النبي صلى الله عليه وسلم في العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات وحديث ابن عباس رضي الله عنهما في بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث قوله ولهذا اي ولكون او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد فيمن قال هذا حر او هذا اشيرا الى عبده ونوى انه كلامه باطل اي لغو لا يثبت به شيء لان وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على الشيوع والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد لا عم الذي يصدق على العبد والحر ايهما غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالموجودات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يعتق بالنية وقال ابو حنيفة لما تعذر العمل

بالشفعة من الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اول من الغاء
الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذكرت عبدين له فانه يخبر
على التعيين بخلاف ما اذا قاله في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد
الغير ايضا محل للايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك قوله
ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر وهذا وهذا عطفا للثاني بالواو وللثالث بالواو
وعتق الثالث في الحال ولم يفرق الاولين بعينهما شاء لان سوق الكلام
لايجاب العتق في احد الاولين وشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة
احدهما حرا وهذا المعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لاحد المذكورين
بالشفعين وقلنا 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 وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين
جميعا لا بالثاني وحده او الثالث وحده فقال المصنف هذا محتمل لما ذكرنا
ارجح الوجهين تمسك بهما والاول ماخوذ من كلام شمس الائمة حيث قال الخبر
المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبر الاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين
حران ولا وجه لاثبات خبر اخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور او لاثبات
خبر اخر مثله لا لاثبات خبر اخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة اليمين فان
الخبر يصلح للاثنين لانه يقال لا اكلم هذا ولا اكلم هذين هذا كلامه ولما لم يصلح ما ذكر
سببا للاشتراع لان المقدر قد يتغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جاءتني
وزيد وقول الشاعر لحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف
جعله المصنف سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في
مثل اعتقت هذا او هذا او هذا ومقتضى كلام شمس الائمة ان يكون التخيير بين الاول
والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما في مسئلة اليمين واما على الوجه الثاني
فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما في هذا حر او هذا او هذا ولقائل ان يقول
على الوجه الاول لا نسلم ان المقدر هذا حر او هذان حران بل هذا حر او هذا
حر وحينئذ يكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم 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 او هذا حر وهذا حر تكميلا للحمل الناقصة بتقدير الملك لان
الحر يتم الغاية بكل شقا بر حرية الاخر كما مر في جاء زيد وعمرو ولو سلم فمعارض
بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لا نسلم ان قوله
وهذا ليس بغير لما قبله قوله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول
قلنا لا نباقي التغيير ههنا بل بوجه فانه اذا لم يكن هذا الشريك كان له ان يختار
الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب
اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان غير الوقف اول الكلام
على ارضه ولم يثبت حريه احد الاولين قوله واذا استهل او هي النفي خبرا
كان او انشاء يعم النفي كلا واحد من المعطوف عليه والمعطوف لان اولا
الامر من غير تعيين وانشاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانشاء الجمع نحو قوله
تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق
النفي فتعم وكذا اجاء رجل او عمرو وجاء فلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد
المخصوص بمعنى الواحد وهمزته حينئذ منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد
يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب بستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والجمع
وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كما ذكره
ابة اللغة فعلوم ان او لاحد الشيئين وان نحو اضرب زيدا او عمرو في معنى
اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهو خلاف
الا يكون نكرة فلا يعم في النفي فلت مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن هشام
وفي احدى الابهامين كالسبحاني واحد يصول جاز احدهما او احدهم والمراد واحد
غير معين وهذا بخلاف بسائة الجامع وهي انه لو قال والله لا اضرب احدا او
هذا او اربعة اشهر كان مولما منها جميعا ولو قال لا اضرب احدا كان مولما بواحد
واحد لا منها جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احد خاصة صيغة
ومعنى ولا تعم بشيء من دلايل العموم فكذا لا يقع عليها في موضع النفي بخلاف كلمة
او فانها قد تفيد العموم وتقع عليها في موضع الاباحة كالاول ان اضرب احدا

او ذاك يشمل ما ذكره من طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما وبين اباحة ذلك
في طلبه مع امتناع الجمع وبين تخيير او الاباحة والتخيير فيما فان الصيغة
الامر وقد يجاء فيها للكلمة او والتخيير ان او لاحد الامرين وجواز الجمع او
امتناعه انما يحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك
والمصنف فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو حاصل فلا يمتنع
الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار وهذه
فانه لو دخلها جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن
او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا وعمرا
فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث فلت ما ذكر مختص بصورة الامر ومعناه منع
الجمع او الخلو في الاتيان بالمامور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا
منهما لم يكن اتيانا بالمامور به امر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة
كل منهما اتيانا بالمامور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان
بالمامور به انما يكون من واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية
حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بعت هذا العبد او ذاك وطلق هذه المزوجة
او تلك قوله وقد تستعار اي تستعار الحتى اذا وقع بعدها مضارع
منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل معتد يكون كالعام في كل
زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعده او نحو لازمنك او تعطيني
حتى ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية
هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لازمنك حتى تعطيني فتعارا وستعارا
لحتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الجهات
تقاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى
قوله لان احدهما اي احد المذكورين من المعطوف بأو والمعطوف عليه
يرتفع بوجود الاخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب
النحاة الى ان او هنا بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثاني
او لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل

باحد منكر غير مضاف كما ذكره المصنف لا انه لا يجوز الا يجاب على ما صرح به ايمة اللغة
قوله فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او في الاثبات بمعنى الواو وتنبيه
على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني على الاول بأو والثالث
على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا ولا هذين فحنث بالاول او بمجموع الاخيرين
لا بالثاني او الثالث وحده فان او في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول
وانما تعين العطف على الثاني دون الاول لترجيحا للقرب مع استوائهما في قصد
النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا بعينه والعطف على
المقصود بالحكم هو الراجح قوله الا ان يدل 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 انه لانتفاء احد النفيين فحينئذ
يفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله في قوله تعالى يوم يأتي بعض اياث ربك لا
ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انه يدل على عدم
الفرق بين النفس الكافرة اذا امنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس
التي امنت قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم
يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ للنفس التي لم تعدم الايمان
والكسب الخير في الايمان لانه اذا نفى الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان
بالطريق اولى فيجب حمله على نفي العدم اي النفس التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح
واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان
يكون بنفي واحد الا ان يدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب
الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا والخمار الخنزير وكما اذا قال بلا
الزيادة المذكرة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابط انه ان قامت القرينة
في الواو على شمول العدم فذاك وان لا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المص
من انه ان كان للاجتماع تأثير في المنع فلعدم الشمول وان لا فلشمول العدم ليس
بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تأثير للاجتماع في المنع
ومثله اكثر من ان يحصى قوله وقد تكون للاباحة الاختاري ان مثل قولنا افعل هذا

الثانى فعنده ينقطع الابتداء وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اى ليس لك من الامر فى عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يتوب عليهم او يعذبهم وذهب بعض صاحب الكشاف الى انه عطف على ما يسبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان امرهم كلهم امرهم فاما ان يهلكهم او يعذبهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل فلانا بالنصب كان او بالجزم حتى او لم يكن قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب ابتداء لعدم دخول الامر الاول فى دخول الثانية حتى لو دخلها او لا حنث ولو دخلا الثانية او لا يبر فى يمينه لانتفاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما قال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفى ليس بمستقيم اذ لا امتناع فى عطف المثبت على المنفى وبالعكس حتى لو قال او ادخل فلانا بالرفع كان عطفا لا محالة ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفى حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث ولا فلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان فى سياق النفى ويلزم شمول العدم لموقوع او فى النفى فتحنث بدخول احدى الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرو وبهذا يظهر ان او فى قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة بعيدة للعموم اى عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اى الجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اى شبه بايجاب مهر فيكون تفرضوا مجزوما معطوفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا اى اذا لم يوجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر قوله حتى للغاية اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزأ منه كما فى اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما فى قولهم سرت حتى مطلع الفجر وامتداد الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة تشبه ما بعدها ما قبلها فى الاعراب وقد تكون ابتدائية تشبه

بعدها

بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفى الكل معنى الغاية وفى العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزأ من المعطوف عليه افضل او ادون فلا يجوز جاءنى الرجال حتى هند وان يكون الحكم ما ينقض شيئا فشيئا حتى ينتهى الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان ينتفى الحكم بالمعطوف اولا كما فى قولك مات الناس حتى الانبياء ولا ينتفى العاطفة الا فى صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والاصل هى الجارة لكن العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية بنظر الى ان المعطوف يجب ان يكون جزأ من المعطوف عليه وهذا الحكم بقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل فى العطف الغاية والمباينة كما فى جاءنى زيد وعمرو ولم يشتم حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش قوله فان ذكر الخبر جواب محذوف اى فيها ونعمت والمعنى فهو حسبا بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجرى فى جميع موارد هذه الكلمة فافهم قوله وان دخل الافعال حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض اى الشريك فى غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا لانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تنفقوا اى تنفقوا فانه ان امتنع دخول بيت الخبز يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهى داخلة حقيقة على الاسم قوله والا اى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثانى اى للفعل الواقع بعد حتى تكون حتى بمعنى كى مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشيء وسببه يكون مقصودا منه

بمنزلة الغاية من المعنى نحو اسلم حتى ادخل الجنة فانه اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام حينئذ اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حينئذ حيث احتمل الصدر اعني السبب الامتداد والاخر اعني المسبب لانتهائه اليه قوله والاول اي وان لم يصلح الصدر سببا للثاني فحتى للعطف من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى في المحلوف عليه ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف بشرط وجود الفعلين ليتحقق الشركة ولنوضح ذلك في الفروع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى يصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بخلاف الامتثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تشتمني ففي السببية دون الغاية لان آخر الكلام اعني الشتم به لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو ادعى الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لان ينتهي الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد يقال ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المصنف اقرب فيما لجملة مجموع احتمال الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه متنف والاتيان يصلح سببا للشتم به لانه احسان بدني يصلح سببا للاحسان المالي والشتم به صالحة للمجازاة عن الاحسان والمعنى عليك ان الامتداد او عدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى تنفقوا مما تحبون فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين هنا للحمل دون المنع والشرط على الثواب ولو قال ان لم اتك 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 اخر مثل اسلم كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدي واذا كان حتى للعطف المحض فتفيد بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب المصنف انها بمعنى الفا للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى ولم يتغد بعقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يات او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور في نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق في الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان وقته مثل ان لم اتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان يأتيه وقتا اخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وحينئذ لا حاجة الى ما يقال ان المسألة موضوعة في الوقت ان ان لم اتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى بإثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثلا فاتغد لانه عطف على المجزوم بلم حتى يشبه حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وللالتباس الحكم قوله بل اخترعوه يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف

من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بانه متاع مثل جاء زيد حتى عمرو لكن الغوها استعارة لمعنى الغاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يوخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صرح في انها استعيرت لمعنى الغاء وتاوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما لم تجعل استعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام الفنائي لان الترتيب اسبب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الاسبب اسبب ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الغاء اعني التعقيب من غير تراخ اسبب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا قوله الباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله مثل مررت بزيد اذا الصق مرورك بمكان يلابسه زيد وللاستعانة اي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبثوب فيش اسد محمد وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فالكون بها للاستعانة تدخل على الوسايل اذ بها يستعان على المقاصد كالايمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الالات وفرع فخر الاسلام دخول الباء في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الالة فتدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الالات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد راس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط التاجيل وقبض راس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز

التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان قوله لا يخرج الا باذني معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له من جنسه وصفته فيكون المعنى لا يخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا اكل الكلا الا ان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا آكل الا سمكا حتى يرد ان الا كلا لا تدل عليه بالفعل ليس بمرام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه لا يقال ان قولنا لا اتيك الا يوم الجمعة او لا اتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة او الاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا اتيك يدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف من الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهايه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله المصدر قوله فلا يحنث بالشك لقايل ان يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن للكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا باني اذن مبصر بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان اذن لكم فانه محتمل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن للكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يوذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يوذي النبي قوله قالوا ان دخلت في آلة المسح المسح هو اللمس بباطن الكف فالبد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود ولا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة ولا يشترط

استشهاد به ايضا لان المقصود حينئذ الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق
في الفعل فيصير الفعل مقصودا لاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة
اليه فيكتفي فيه بقدر يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالراس وذلك
حاصل ببعض الراس فيكون التبعيض مستفادا من هذا لان الوضع
واللغة على ما نسب الى الشافعي ولهذا قال جابر رضي الله عنه امسح
بالراس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذا ظهر ان المراد التبعيض
فالشافعي اعتبر اقل ما ينطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا
اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة الى انه ليس بمراد مخصوص فيتضمن غسل
الوجه مع عدم تادي الفرض به اتفاقا فيكون المراد بعض معين فصار مجملا
بيانه النبي صلى الله عليه وسلم بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي
بان عدم تادي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب
وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما
وجوب استيعاب الوجه واليدين بالتيمم مع دخول الباء فقد ثبت بالسنة
المشهورة بكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف
عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه نصف بتركي مسح الراس وغسل
الرجلين تخفيفا **قوله** ويشتمل للشرط بحتى قد يشتمل على في معنى بعضهم منه
كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يا يحيى خذ الكتاب بقوة
الا بشرط عدم الاشتراك والاختلاف في انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا
وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام و
الجزاء لازم للشرط **قوله** في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى
الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح **قوله** وكذا في الطلاق عندهما لان
الطلاق على المال معاوضة من جانب المراة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام
الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا
بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب
ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء

لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض
مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذاك
ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق
المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط
على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة
واما اذا قالت طلقني ثلاثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف
لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي
على الف فطلقها واحدة يجب بحصتها من الالف لانها للمقابلة بدلالة
ظاهر الحال اذ لو حمل على المعاقبة كان البدل كلمة عليها كما لو قالت
ان طلقتني فلك الالف ولا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يجعل
الالف جزاء لطلاقها جميعا بخلاف ما تقدم فان فائدتها في الشرطية اكثر
حتى لا يلزمها بعض الطلاق شيء **قوله** واما من فقد يكون للتبيين
او للتبعيض او غيرهما والمتفقون على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي
راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا
للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء
الغاية والمراد بالغاية في قولهم من للابتداء الغاية وان لا تنفك الغاية هو
المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء
او انتهاء **قوله** بعت الى شهر اي موجلا الثمن الى شهر على انه حال
قوله انت طالق الى شهر ان نوى التنجيز او التخيير فذاك والا يقع بعد
مضي شهر صرفا للاجل الى الابتداء احترازا عن الالغاء وعند زفر يقع
في الحال لان الموجبين او الموقعين صفة لموجود فلا بد من الوجود
في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله **قوله** ثم الغاية
اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم ام لا
والمحققون من النحاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على
الدخول او عدمه بل امور راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية مجاز

ان يقع على اول الحد وانما يتوقف في المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية غاية
وما كان بعد شيئ لم يتم غاية وفصل المصنف بان الغاية اما ان تكون غاية في
الواقع او بمجرد التكلم والدخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهي لا يدخل
سواء تناولها الصدر كالسمكة او لا كالبستان للحائط وهذا ما قالوا ان
الغاية اذا كانت غاية بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير متفرعة في الوجود الى
المحاكم لم تدخل لانها غاية بنفسها فلا يمكن ان يشتبها المتكلم كلهم ذهبوا
الى انها اذا تناولها الصدر دخل سواء كانت غاية بنفسها او لا ففي مسئلة
السمكة يتناول الاكل للرأس عند الجميع ولا يتناوله عند المصنف وان لم
تكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام او لا فان تناولها تناول
المرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد بلا استظاط
ما وراءها فتبقى هي داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول
الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليها الى البعد وينتهي بالوصول
اليه فحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان
عاما فظاهر وان كان مخصصا برمضان فلانه لا قابل بالفصل اي لحرمة الوصال
في رمضان وجوز في غيره فقوله وان لم يكن شرط جوابه الجملة الاسمية
التي مبتداها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها
قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اي فهو مثل الاول
في عدم الدخول وقوله فهي لمد الحكم اعتراض لاجزاء لتكون قوله فكذلك
جزاء شرط محذوف لان المقصود ههنا اثبات ان الغاية داخلة او
غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او غيره فعلى هذا ينبغي ان تكون
جزاء قوله وان تناول فيدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما
وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم فعلم المرء
بنفسه قوله وللنحويين دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر
من وجوه الاول انه نقل مذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه
لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا يدخل

في مثل قرأت الكتاب من اوله الى اخره بخلاف قولنا قرأت الكتاب الى
باب الفياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول يكون تحته
في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول
بعدم الدخول والبه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكر يستلزم
في مسئلة السمكة دخول الرأس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع
ومختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار اولا انه لا يدخل
قوله هي غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب
غسل المرافق مع الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان
الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم
وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول او عدمه فيحتمل دخولها
في الوجوب اخذا بالاحتياط اولان غسل اليد لا يتم بدونه كالشابك
بعظمي الذراع والعضد اولانه صار مجملا وقد دار النبي صلى الله
عليه وسلم الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية
غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام
اذا كان متناولا للغاية كاليد فانه اسم للمجموع الى الابط كان ذكر
الغاية لاسقاط ما وراءها لامد الحكم اليها لان الامتداد حاصل
فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل
اسقاط ما وراء المرفق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط
ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم ساقطين الى المرافق فيخرج
عن الاسقاط فتبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان
الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضي الامام ههنا تحت
وهو انه اذا اقترن بالكلام غاية واستثناء او شرط لا يصير بالمطلق
ثم يخرج بالمقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل
مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها وللاسقاط لانها
ضد ان فلا يتناولان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد قوله

فان قال لم على درهم الى عشرة يدخل الاول بيانا على العرف ودلالة الحال لا بيانا
على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف فانه مغالطة من باب
اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا ثبت
عدد وراء عشرة مثلا فلا نسلم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء مما
فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر
لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا الى التاسع وهذا بمنزلة العاشر
والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد
والعشرة الا ترى انه لو قال علي من عشرة الى ثلثين او ما بين عشرة
الى ثلثين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من الشقة التي بينها وبين
الثلثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه
كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك
كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة له على اثنان وثلثة واربعة الى
عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم 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 يفرقوا بين هذا وبين قولنا
ما بين واحد الى عشرة فانهما مل ولا نباء على انه اوجب ما بين الاول والثاني
وغيره الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب
ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلثة فانه ايقاع للثانية
وهي لا يتصور بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق
ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجز للواحدة ذكر
والطلاق لا يثبت الا بلفظ على ما ذكره غيره لان التضايف انما هو بين
وصفي الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يوجب
ايقاع ما هو اول اذ لا يلازم بين المعروضين وهذا كما يقال
ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور
بدون الابن ولا يدخل الاخر عند ابي حنيفة رضي الله عنه لان مطلق الدرهم

لا يتناول العاشر فذكر الغاية لم يحكم الوجوب وعند هما يدخل الغاية في
الاول والعاشر لان هذه الغاية لم تميز غاية بنفسها اذ لا وجود للعاشر
الا بوجود التسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان
غايتين ما لم يكونا مابتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر
لا يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد حاجه الاصمعي في ذلك
فقال ما تقول في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين يكون
ابن ستين سنة فيخير زفر قوله لما ذكرنا في المرافق متعلق بالجميع
وحاصله ان الخبار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق
الى التابيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا لمد الحكم فيدخل الغد في
الخبار ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعند هما لا يدخل عملا بما هو
الاصل في الكلمة الى وقد سبق في نحو بعت الى شهر انه متعلق ما جئت
الثمن وعدل عنه ههنا الى لا اطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول
اذ ربما ينازع في كون الثاجيل مؤبدا فان المقصود عند الشرع فيه وهو
حاصل بادنى ما يطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في اكثر
نسخ اصول فخر الاسلام وفي الاجال وفي الايمان جمع اجل وبين والصواب
وفي الاجال في الايمان اذ لا اختلاف رواية في اجال البيوع والديون
بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما روايته الحسن
في آجال اليمين حال الاكام السرخسي وفي الاجال والاجارات لا يدخل الغاية
لان المطلق لا تقتضي التابيد وفي تاخير المطالبة وعليك المنفعة في موضع
الغاية بذلك وكذا في اجل اليمين لا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان
في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في هو موضع الغاية شكا قوله
في الظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا امكانيا روزانا تحقيقيا
مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلاة
في يوم الجمعة او شبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك قوله
صمت هذه السنة يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب

بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به فيقتضي تعلق الفعل بجميع الآباد لبل الخلاف
صمت في السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل ثم يظهر ان
الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا الخبر الفتها ويصدق ديانة
لا قضاء، وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الخبر
الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم وخالف هذا ما روى ابراهيم عن محمد رحمه الله
انه لو قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا غدا او في غد
ويكون الامر بيدها في رمضان او الغد كله قوله تطلق حالا لان الامكان
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 دخولك الدار بحذف المضاف او استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا
بمنزلة انت طالق في دخولك الدار اي وقت دخولها على وضع المصدر
موضع الزمان فانه شائع او على استعارة في المقارنة لما بين الظرف
والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمنزلة الشرط ضرورة ان مقارنة
الشيء بالشيء يقتضي وجوده فيلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول لمقارنتها
قبله وفي قوله بعض الشراح اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق
بعده بل يقع معه وتظهر الاثر فيما لو قال للاجنبية انت طالق في نكاحك
فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق ان
تزوجتك قوله فلا يقع تنزيلا على كونها عند الاستعارة للمقارنة بين
الشرطان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشيئة المعلقة
ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مشيئة الله تعالى
تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم
بوجود الشرط والاطلاق العلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم
الله تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير
المعنى انت طالق في معلوم الله اي هذا اللفظ ثابت في جملة معلوماته اذ
لو لم يقع لم يكن هذا اللفظ في معلومه الله ولا ظهر انه لا حاجة الى جعل العلم

بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله بمعنى ان علمه محيط بذلك فان مثل القدرة
ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله اجيب
بانا بمعنى تقدير الله فيصير من قبيل المشيئة والارادة حال ما قد يستعمل بمعنى
المقدور ومثل ذلك عند استقلام الامر شاهد قدرة الله تعالى اجيب بانه
على حذف المضاف اي اثر قدرته ولا يخفى ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة
بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول
ولو سلم فنقول انا نرى القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدور اعلم ان كون
التعليق بمشيئة الله تعليقا قول ابي يوسف وعند محمد هو ابطال للكلام بمنزلة
الاستثناء واعدام لحكمه اذ لا طريق للوقوف عليها وروى الخلاف على العكس
وتظهر ثمرته في انه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه
لو قدم مثل ان شاء الله انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف
الجزاء، ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتاخير
وفي شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشأ الله او ما شاء الله فهو ايضا مبطل للكلام
بمنزلة ان شاء الله فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا علق
بمشيئة من لا يظهر مشيئته مثل ان شاء الجن وههنا نكته وهي ان مثل انت
طالق ان لم يشأ الله يقتضي وقوع الطلاق البتة على تقدير المشيئة فلو جوب
وقوع مراد الله والا على تقدير عدم المشيئة فلوجود المعلق عليه والجواب
انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على
تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم
مشيئة الله محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو ذكر في النوازل
انه لو قال لامرأته طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشأ الله فثنتين
فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين
معلق بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء، وان لم يطلقها قبل مضي اليوم
يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشيئة الله تعالى الواحدة اذ لو شاء الله
الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يشأ به باليوم فقال انت طالق واحدة

ان شاء الله تعالى وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله فلا يقع شئ اما الواحدة فلاستثناء
واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله كلام باطل اذ لو صح
لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق بمشيئة الله لان وجود الاشياء
كلها بمشيئة الله تعالى وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء
الله وان لم يشأ الله في اليوم فانت طالق ثلثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت
ثلثا ولو لم يعتد باليوم في اليمينين وهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبل الموت
بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل قبل هذه المسئلة وقد ذكر في المنتقى ايضا انه
لو قال انت طالق ان لم يشأ الله طلاقك لا تطلق بهذه اليمين ابدا وهذا موافق
لما في النوازل كذا في المحيط والقول لا يخالفه وانما اختلف الجواب لاختلاف
وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت الثلث بعدم مشيئة الله تعالى التطليقتين
وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعهما
الزوج وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشيئة الله تعالى ابدا فلا
يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشأ الله طلاقك والدليل على
ذكرنا انه اعاد في النوازل في غير المعتاد صيغة الطلاق فقال وانت طالق ان
لم يشأ الله بتاخير الشرط على معنى ان لم يشأ الله التطليقتين بخلاف المعتاد فانه
فيه مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلث مقدم الشرط كما في المعتاد
فينصرف عدم المشيئة الى ما انصرف اليه المشيئة وهو ان يطلقها ثنتين قوله
اسماء الظروف بعضها حروف المعاني ببعض اسماء الظروف مما يتعلق
به مسايل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وفي كلمات الشرط
واورد بعضها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لاذوات
الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض قوله قبل واحدة اضافة
للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عايد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة
الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة
المعنوية لا اللفظ النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة
السابقة كما وصف الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل

ايقاعها متقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا
قال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد
الى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فيثبت
تصحيحا للكلام وقد مر مسايل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول
بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاول ولهذا يلزمه درهمان في قال له علي درهم قبل درهم
او قبله درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا قوله عندي
الف للوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندك يفهم منه
الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال
عندي الف ودينا يثبت قوله كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء
الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب ولا ضرورة
في حمل كلام المصنف عليه قوله ان للشرط اي للتعليق حصول مضمون
جملة بحصول مضمون جملة فقط اي من غير اعتبار ظرفيه ونحوها كما في اذا ومتى فيدخل
في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما
هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة قوله
فيقع في اخر الحياة اي حياة الزوج او الزوجة لانها ما دامت حيتين يمكن ان
يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل فلا ميراث وان دخل فلها الميراث
بحكم الفرار فان قيل مؤدى الجزاء الاخير من الحياة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن
شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط قلنا هو امر حكمي فلا
يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ويكفي بوجود ذكر عند التعليق كما اذا
علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة
التطليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت
والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن
الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك قوله
واذا عند الكوفيين يستعمل للظرف بعض وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا
يجزم به العقل وكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله واذا تكون كريهة

واذا يكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جنذب الحيس الخليط وسمى
الحيس وهو ثمر يخلط بسمن ودقيق وحاس الحيس اتخذه والشرط بعض تعليق حصول
مضمون جملة لحصول مضمون ما دخل عليه وجزم به المضارع ويكون استقبالا في امر
على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنا واذا تصيبك خصاصة فتجمل اى
ان تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى منا تنسكا بالتزيين وتكلف الجميل او كل الجميل وهو
الشحم المذاب تعفقا قال الشاعر قد كنت قدما منزلا بتمولا منعفقا منه بنيا فالان
صرت وقد عدمت تمولى منحلا منعفقا منه بنيا ان كنت ذا ثروة وعفة ودباغة فقرت
الكلام شحم مذاب وشارب عفاقه اى بيعته ما في الضرع من اللبن وذا دينا وفي كلام
عمر الاسلام وغيره ان اذا حينئذ ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله
فيما ليس بمقطوع وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك
تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهي ههنا التنبيه على ان بغتة الزمان رد
المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه امر لا يشك فيه لتوطن
المخاطب نفسه على ذلك فيما من معاجاة المكروه وعند البصريين اذا حقيقة في
الظرف مضاف الى جملة فعليتها في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية
من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اى وقت غشيانه
على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده
بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد
القسم بذلك الوقت وقد يستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل
اذا خرجت خرجت اى اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة
تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه كمال الشرط ولم يجزموا به المضارع
لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك اتيتك اذا احمر البسر بمنزلة
اتيتك الوقت الذي يحمر فيه البسر فتيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج
فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الا ترى ذلك
متى لا يزمان فجزم الفعل باذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين
حملتيها بما بين حملتي ان اى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط

من غير جزم الفعل فشايع مستفيض لا يحتاج فيه الى ان يقال انها في الشرط متى يسقط معنى
الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت
معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تشييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة
المبتدا المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني فله درهم والجزم
من ذكر استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان استاع الجمع انما هو
باعتبار الشتات ولا شتات ههنا لان الوقت بسيط وعناه ما ذكرنا من انه
لم يستعمل في غير الوقت اصلا واما ما قيل من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ
الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده
للقطع باشتاع اطلاق الارض على مجموع السماوات والارض **قوله** ودخوله
اى دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق في الحال مثل قوله واذا يكون
كريهة ادعى لها عند نزول الحادثة او امر منتظر لا محالة اى بقطع بتحققه
في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهي تقلب الماضي الى
المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وما توهم من دخوله لامر كائن قائما
هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا
قالوا امنا الاية كما يستعمل الفعل المضارع واسم الفاعل لذلك كما ذكر
المحققون **قوله** ومتى للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع
سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك في اذا في قوله واذا تصيبك خصاصة
على ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع في ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل
متى تخرج اخرج حال الشاعر متى تأته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار
عنده خير موقد والعجب انهم جعلوا اذا متضمنا للشرط بواسطة وقوعه
في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى
متضمنا للشرط مع دوام ذكر فيه **قوله** فعندها اذا مثل متى في انه لا
يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التخصيص
للشرطية على ما جوزه الكوفيون **قوله** فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق
بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقني فقلت اذا شئت حيث جعل

وكلا هذه كيفيات وقد قال في المبسوط في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند
ابي حنيفة ولا مشيئة له وعندهما لا يقع ما لم يشأ في المجلس فعلم ان تعليق
الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابي حنيفة قوله وطلاق في انت طالق كيف
شئت اي شيء واحدة قبل المشيئة فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشيئة بعد وان
كانت مدخولة فالكيفية معوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض
الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق وغير المدخولة لا مشيئة بعد وقوع
الاصل فلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان يجعلها بائنة
او ثلثا وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضي
العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلثا بضم الثنتين اليه وحينئذ تصير الحرمة غليظة
فلما احتمل ذلك في الجملة جاز التفويض الى مشيئتها واما تفويض الاصل وهو
طلاق نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلاق وكيف يفيد تفويض
الاوصاف وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشيئة لانه فوض اليها كل
حال من الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون
حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى
كيف تكفرون بالله الآية انه انكار للاصل الكفر بانكار احواله ضرورة
انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم ان ما لا يكون
محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح
وغيرها فحالته واصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده
بآثاره واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت
الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا
وصار تعليق الوصف تعليق الاصل واما ظنه المصنف من انشاء ذلك
على المشايخ فمما لم اعرض بالعرض فتنبه نظرا واولا فلانه لا جهة للتخصيص
ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم
ان يكون عرضا ويمكن دفعها بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة
واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما

حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الا في الحيوة وفي
الثاني للظرف بمنزلة متى حيث لا يتقيد بالمشيئة في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل
عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فاذا قال
طلقي نفسك متى شئت واذا زيد عليه متى شئت تعلق بما وراء المجلس ايضا خلافا
لما اذا زيد عليه ان شئت متى اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق
بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك انما ثبت على خلاف الاصل
ضرورة اجماع الصحابة فاذا اقترن بمتى شئت صار راجعا الى اصله شاملا للازمنة
واذا اقترن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشيئة بناء على ان الاصل
هو التعليق بالمشيئة في جميع الازمنة قوله وكيف للسؤال قد يظن من
سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو راي الكوفيين وعلى ما هو
القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط لا لانها تدل على احوال
ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق
بها لانا اذا ضممنا اليها ما نحو كيف ما تشتمي اصنع والمقصود انها من الكلمات
التي بحث عنها في هذا المقام من غير ان تكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط
وذلك لانها للاستفهام اي السؤال عن الحال خاصة لكن لا خفاء في انها لم يبق
في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف معوضا الى
مشيئتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ارجعيا تريد بها ام بائنا على قصد
السؤال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق بائنة كيفية شئت فالظاهر من
كلام المصنف انها في الاصل بمنزلة اي الاستفهامية لان معنى كيف شئت
عند الاستفهام اي حال شئت فاستعيرت لاي الموصولة لجامع الابهام
على معنى انت طالق بائنة كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها
معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر
الى كيف يصنع اي الى حال صنعته وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع
الخافض قوله واما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا
ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا او مقيدا بما دون الزمان

بالمشبه تعلق الاخر بها سواء قام احدهما بالاخر او قاما بشئ اخر فلا مدخل للاشتباه
فيها مع العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق
والبينونة لا الخصوصها والمتعلق بشبهها انما هو خصوص البينونة **قوله** فصل
قد سبق تفسير الصريح والكناية فقد ابان لحكمها فالصريح لا يحتاج الى النية بمعنى
ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول
بحسبان الله فجرى على لسانه انت طالق او حتى شبع الطلاق او العتاق ثم لو اراد
في انت طالق رفع حقيقة العتق يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية
او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليتزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه
قوله والاستتار هاهنا اي لخفاء المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت
فيها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا
مثلا زنيت او انت زان بخلاف فلانة او وارفعتها او طلقتها وكذا اذا اقر
على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا بد بالتعريض وهو ان تذكر
شيئا للتدل به على شئ لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك
وانظر الى وجهك الكريم وحقيقته اماله الكلام الى غرض اي جانب يلائم
على المقصود فاذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد
لان التعريض نوع من الكناية لكونه مسبوقا بالمقصود غير مذكور كما يقول
في معرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده تلويحا بذلك
الى نفي الاسلام عن المؤذي **قوله** قالوا وكناية باب الطلاق مثل انت
باين انت بتة انت حرام مطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة
لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة
على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل
به هذه الالفاظ ويجعل فيه مثلا البائن 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 فاستعيرت لها لفظة
الكناية وراحت الى الكناية لبيزول ابهام المحل وتعين البينونة عن وصلة

النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين
كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان قيد ضرب
تكلف اذ لغا بل ان يقول ان اريد ان مفهوم ما تبنا اللغوية ظاهرة غير مستترة
فهذا لا ينافي الكناية باستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد
ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل البتة الا
ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفرقوا
الكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا
ارادة اللازم ثم الانتقال من الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة
والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد فلذا قال المصنف انهم
لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف و
تقريره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لانه
بل لينتقل 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
المرأة على صفة البينونة ولا يكون انت باين بمنزلة انت طالق على ما هو
شان المجاز لملزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم
بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي في الكناية
بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يحتاج الى تكلف لانتقال اللازم من حيث
انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى
يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم وانت باين ليس بلازم للطلاق لجواز
ان يكون الطلاق رجعيا والملزوم له لان البينونة قد يكون من غير وصلة
النكاح لانا نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشبه وردفه
فحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال او نحو ذلك
وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في انه لا يكون
مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم شبوته في الواقع 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 البينونة
ولهذا جعل صاحب الكشف بتشبيه علما، البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات
اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شيء اخر فان
المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكنها على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاشكال
قوله الا في اعتدي اي يطلق بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدي
واستبري رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر كلامه ان هذه
الثلثة كنايات بتشبيه علما، البيان بناء على انه اريد بها معانيها ليبتنقل منها
الى الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف لفظ بائن
وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عدي الدراهم او الذخائر
او نعم الله عليك او ما يعد من الاقراء والمراد مستبرئة فاذا نوى ما يعد من الاقراء
ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء ينقض سابقة
الطلاق نقضا للامر والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى الزايد
وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما منتقدا
على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها واما
اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء واراده حقيقة الامر بعد الاقراء
لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله
اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق
سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقتي اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت
طالق او طلقتك لانهم يشترطون الشواهد في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة
المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولا تعتبر ذلك جعل مجازا واما بتشبيه علما، الاصول
فهو كناية على التقدير من لاستثناء المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق
بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون السبب
مقصودا من السبب لتصير بمنزلة علة غائية فتتحقق اصالته على ما مر في باب
المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط

في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب بحيث لا انفصال من جانبه ايضا
لاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق
الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت
وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدي من باب
الاضمار اي طلقتك فاعتدي او اعتدي لاني طلقتك فتفي المدخولة بثبت الطلاق
وجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق عملا بنيته ولا يجب العدة قوله وكذا
اي مثل اعتدي استبري لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني
طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد وان يكون
ليتزوج بزوج اخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة
في اعتدي اتية ههنا قوله وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او
مدغمة فانه يحتمل ان يراد انت واحدة في فوتك او واحدة النساء في الجمال او
متفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا
نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة
في الصور الثلث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب
الكناية بتشبيه علما البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار
المراد به قوله التقسيم الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنى عنده وخفايه و
مراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينقسم الى اربعة اقسام الظاهر والنص
والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء
كان مسوقا له او لا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل
او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم
عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد تمسك الظاهر
بنحو ما يهما الناس اشتراكهم ونحو الزانية والزاني الاية السارق والسارقة
الاية فيكون الاربعة اقساما متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة
بحسب الوجود الا ان المشهور بين المتاخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط
في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يحمل ظاهر اعليه وفي النص احتمال التخصيص

والتاويل اى احدهما والا فلا يكون شئ من الخاص ايضا وفى المفسر احتمال النسخ وسيجئ
من كلام المصنف ما يدل على هذا قوله ثم ان زاد الوضوح الى يصير الوضوح
دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور فى عبارة
القوم فى النص والمفسر والمحكم دون الظهور قوله بان سيق الكلام لاجل
على ان زيادة الوضوح فى النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى
شئ وسوقه له شئ اخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو
نص فيه من نصصت الشئ رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق
سيرها المعتاد قوله حتى سد باب التاويل من اولت الشئ صرفته ورجعته وهو
اعتبار دليله يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والمفسر بالفتح الفسر
وهو الكشف فهو اى به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد وكذا الحرم المفسر
بالمراى دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بما حزم فيقابله
الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا او النص يحتمله احتمالا
بعيدا دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا قوله ثم ان زاد الى الوضوح
حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتاويل والمراد نسخ المعنى
اذ المحكم يحتمل فى زمن الوحى نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة والحرمة
العزائمة على الجنب والحائض سمى محكما من احكمت الشئ اتقنته ونباء محكما من
الاشتقاق وقيل من احكمت فلانا منعته فالمحكم يمنع من التخصيص والتاويل و
من ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام فى المحكم زيادة القوة لا
زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم
احتمال النسخ وايضا اذ بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى
لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيد وتابيد يدفع عنه احتمال
النسخ والاشتقاق ثم انه يبين وجه زيادة الوضوح فى النص وهو انه يكون بكونه
مسوقا للمراد ولم يبينه فى المفسر والمحكم لانه يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان
الكلام فى نفسه مما لا يحتمل التاويل ولا النسخ او لحقه قول او فعل قاطع لاحتمال
التاويل او اقترن به ما يمنع التخصيص او يفيد الدوام والتابيد قوله كقوله تعالى

واحل الله البيع وحرم الربوا امثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام
الواحد يجوز ان يكون ظاهرا فى معنى نصا فى معنى اخر فانه ظاهر فى حل
البيع وحرمة الربوا الا انه مسوق للتفرقة بينهما رد على الكفرة القائلين
بمثل كلامهم اورد مثالا اخر يكون الظاهر باعتبار لفظه والنص باعتبار لفظ
اخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم مثنى وثلاث ورباع اى انكحوا الطيبات
لكم بعدد وراء هذا العدد مثنى مثنى وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا فان
لفظ انكحوا ظاهر فى حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات
العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع واستدل على كونه
مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح من غير هذه الاية
كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على مقصد فائدة جديدة اولى الا انه
يتوقف على كون هذه الاية متاخرة عن تلك الثانى ان الامر اذا ورد بشئ
مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشئ واجبا فهو لاثبات القيد كقوله عليه
السلام ابيعوا البر بالبر سواء بسواء وهذا هو الذى ذكره ائمة العربية من ان
الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفى فذلك القيد
هو مناط الافادة ويتعلق الاثبات والنفى ومرجع الصدق والكذب
وقيد الشئ يكون غيره واجب احترازا عن مثل قوله عليه السلام اذوا
عن كل حر وعبد الحديث قوله النظير ان الاولان اورد لكلا من
المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شئ عليم وللمصنف
فى التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط فى المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ
باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما فى قوله عليه السلام الجهاد
ماض الى يوم القيمة فليس فى قوله تعالى والله بكل شئ عليم ما يدل عليه فلا
يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى
فى نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شئ من الامرين على التعيين
بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام

قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل
النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام
الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله
الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والاقسام الاربعة متحققة
في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا
وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل
النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ الحكم لا يتصور الا في كلام دال على حكم القطع
بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون
كلاما مفيدا للحكم واعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح
مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء
منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس
من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية وبهذا اندفع ايضا ورود
الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا الآدم بل الجواب ما مر ان الاستثناء
ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ
لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده فلا
شيء من القرآن يحتمل النسخ ومثاله يسمى محكما لغيره يشمل الظاهر والنص والمفسر
والمحكم **قوله** والكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم
اي يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل
والمقتضى حقيقة المراد لاثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان
كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينبئ عن الدليل الحق
ان كلا منها قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان
احتمال غير المراد مما يعضده دليل **قوله** الا انه يظهر التفاوت عند التعارض
فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لكان العمل بالاوضح
والاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله
الاخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق

الاربع

الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار
على الاربع فيحمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص في ايجاب
الوضوء لكل صلوة مفسر فيحمل به **قوله** واذا خفي اي المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس
اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل اولا
الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل ولا يدرك اصلا الاول
يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل ما خوذ
من اشكاله على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل
يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهمه فان قيل
ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه 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** ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي
فيه لكونه له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم يثبت في حقه
الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويغطه فلما
مزيته على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على طريق الخفية
فيقطع وان كان لنقصان في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة
لعدم الحرز فقط بالموتى فلا يقطع **قوله** وهذا اي الحاق باطن الفم بالظاهر
في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس
لان التطهير وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك
في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فبنى
بالتخفيف البيان وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فيحال الماء
اليه بورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج فما قيل معنى التطهير
معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه في حق داخل الفم والانف كالسرقة في الطرار
والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل ممنوع لانسلم انه معلوم شرعا قبل

الطلب والتامل كيف والاختلاف فيه باق بعد 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 اوبعضه **قوله** او لاستعارة عطف على قوله
لغموض في المعنى كقوله تعالى واكواب كانت قوارير قوارير من فضة اى تكونت
من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير لما يشبهها في الصفاء
والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة
لا تكون الا من الزجاج فحاك استعارة غريبة بديعة **قوله** والمجمل
وهو ما خفي المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل
سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة
اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة
والزكوة والربوا **قوله** والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا
يدرك اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم سمي بذلك
لانها اسماء الحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الاخر على هيئته
وشبهها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولها انما حروف اولان
الحرف مطلق على الكلمة **قوله** وكاليد والوجه ونحوهما مثل العين
والقدم والسمع والبصر والمجيء وجواز الرؤية وامثال ذلك مما دل
النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها المواقفة لما في الشاهد
على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجوهرية والمكان فهذا كله من قبيل
المتشابه نعتقد حقيقته ولا ندرك كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات اسماء
السور والوجه مجاز امن الرضا واليد عن القدرة او يجعل الكلام المذكور
فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون بيانا
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 تعالى
فتكون الكيفية مجهولة لا يدرك كما والجواب انا هو كمال في المخلوق

ربما

ربما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال ان السكوت عن ما هو اهل للربوبية
والكرامة يكون عن عجز ونقصان في المنشد والله تعالى منزه عن ذلك
فيجب ان يكون مؤولا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية او لغاية
العظمة كما قيل والاستدلال والحق انه يثبت بالدليل القاطع
ثبوت هذه الامور فتكون خفاء الا انه لا يدرى درك الكيفية فتكون
من المتشابه لا يقال 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
اى التفكر القليل لتنبك المراد والاطلاع على ان خفاءه لمذهب او
نقصان وحكم المشكل التامل اى التكلف والاجتهاد في التفكر ليتميز
المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار
وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا يصير به المجمل مفسرا
كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث
الوارد في الاشياء الستة وكذا قال عمر رض الله عنه خرج النبي
صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فحينئذ
نحتاج الى طلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تامل لتعيين
البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب
المراد مع اعتقاد حقيقته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة
على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله ورجحها بوجهين على قراءة الوقف
على الراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه
الاول انه اليق بالنظم لانه لما ذكر من القرآن متشابها جعل الناظرين
فيه فرقتين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اى الثابتين
المستهدين الذين لا يهتدوا لسنة لالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه
حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه
منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقيقة مع العجز

عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون امنا به
اي نصدق بحقيقته وسواء علمناه او لم نعلمه هو من عند الله وفيه نظر
لما لا يخفى على الراسخين في العربية انه لو قصد ذلك لكان اللائق بالنظم
ان يقال والراسخون في العلم الثاني انه على ذلك المذهب اي مذهب
القائلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفا للراسخين
على الله وشركا للوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ توضيحا
لحال الراسخين بحذف المبتدأ اي هم يقولون والحذف خلاف
الاصل وهكذا صرح به 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 اللباس
قوله فكما ابتلى لما ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تاويل
المتشابه لانا الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا والتخصيص
الحال اعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف
والمعطوف عليه الهون من الخطاب بما لا يفيد اصلا ولا تناقض في
حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف لجواز انفرادهما بذلك دون غيرهما
مثل ما جاءني الا زيد وعمرو اي لا بكر ولا خالد اشار الى الجواب بان
فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن
ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن لم يضرب من الجهل لان العلم غايته ظنا
تكليف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي
لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء، ولمن لم يضرب من الجهل
نوع اخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب
اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وانما جدوى اي نفعا لانه اشق
تثوابه اكثر فان قيل ما من امر الا وقد تكلم العلماء في تاويلها من غير نكير
من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب الوقف في المتشابه اجيب

بان الوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه
في ارائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا
لفسادتاويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل
تاويل المتشابه بعامة على الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله
عنهما انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم
تاويله وقد يقال ان الوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا
والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يرفع نزاع
الفريقين والحق ان هذا لا يخص المتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل
لانه لحد لا ينقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه فاني للبشر الخوض على الاليه
والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا قوله
مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض
على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عند تقرير الاعتراض
ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظن لا يفيد اليقين
اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه متفق على امور وجودية كنقل اللغة
لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب
والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم
الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لا دلالة على تعيين المقصود مع احتمال
شيء من ذلك والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف
قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطرق الاحاد والافعلى التواتر
وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما
يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لابتناء عدم المجاز ونحوه المعارض
العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل
اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور
لا يفيده لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي قوله
في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر

ذي الكلف فان منها ما هو مؤثر لغة كمعنى الارض والسما ونحو اكقاعدة رفع الفاعل
ونصب ما كقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يؤلف منها دليل لفظي وقوله
في العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على ان الاشتراك
والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل
فالحاصل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فالفظ
عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعيته
دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان تنضم اليه قرينة
قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد به وحينئذ يعلم قطعا ان الاصل
هو المراد ولا يلزم بطلان فايدة التخاطب اذ لا فايدة الا العلم بمجاني
الخطابات ولوازمها وبطلان كون المؤثر قطعيا لانه خبر انضم اليه
قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهو بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم
على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو
المراد لم يكن المؤثر قطعيا قوله وقد اورد ورد اني مثاله هذا على تقدير
ثبوته يصلح مثالا لمجرد التقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد وتوسيط
هذا الكلام بين التقديم والتاخير ليس على ما ينبغي لانها ما شرط واحد ولا
يتصور افتراقهما قوله كقبيلا يكون من قبيل الكلوني البراغيث قال قيل
هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان الكلوني البراغيث ايضا
يحتمل التقديم على ان بنية البراغيث في شدة نكايتها بالعقلاء فيشمل
الواو ضمير جمع لما قلنا المراد بقبيل الكلوني البراغيث اللغة الضعيفة
التي تؤتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من
العقلاء او شبيها بهم او لم يكن كذلك والا فباعتبار التقديم والتاخير يخرج
من هذا القبيل قوله والمعارض اشترط عدم المعارض العقلي لان
النقل يقبل التاويل بخلاف العقلي ولانه فرع العقل لاحتياجه اليه
من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه
على صدق الاصل قوله ومن ادعى ورود بطريق المعارضة دليلا

على بطلان قول من زعم ان لا شيء من التركيبات اي الادلة اللفظية بمفيدة
للقطع بدليل تقريره ان العقول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالنواميس
كوجود بغداد مثلا لانه اثبات بالتركيب الخبري وانكار ذلك ان كان
مقرونا بغلطة ودليل من خرف فهو مغلطة وهي في الاصل الحكاية المموهة
استعملت في اقامة الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اي
انكار للضروري وكلاهما باطل وفيه نظر لانا لا نسلم انه انكار للمتواترات
لان كون كل خبر ظنيا لا يفيد الا افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل
عقلي اليه وهو جزم العقل باستحالة اجتماعهم على الكذب قوله كالمحكم
اي كالعلم الحاصل من المحكم فانه قد انضم اليه قرائن قطعية الدلالة على
عدم ارادة خلاف الاصل قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ
على المعنى وقد حصرها في عبارة النص والاشارة والدلالة والاقتضاء بوجه
ضبطه على ما ذكره العلوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس
النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة
والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا
فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان
يكون معنى الموضوع له او جزؤه او لازمه المتاخر او لا يكون كذلك والاول
اما ان يكون سوق الكلام له فمفهوم دلالة عليه عبارة او لا فاشارة
والثاني ان كان المعنى لازما مقدما للموضوع له فالدلالة او الاقتضاء والاقتضاء
كان موجبا في ذلك المعنى علة فهم كل من يعرف اللغة اي وضع ذلك اللفظ لمعناه
ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص والا فلا دلالة اصلا والتمسك
بمثله فاسد والاقسام المذكورة صفة الدلالة وتحصل باعتبارها تفهيم
النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة
ولما ذكر المصنف ان تغيير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم
وماخوذ من استدلالهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة
ثابت بنفس النظم كرره بيانا ان كلا من الموضوع له وجزئيه ولازمه المتاخر

ثابت بالنظم غير ذلك على ما ذكره العلوم من قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن وكما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة
ثلاثة اقسام نفس الموضوع له وجزؤه ولازمه المتأخر او رد امثلة اخرى لثلثهما
للمقصود وتوضيحها له ولزم تكرر بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة
وان ثبوت الشئ يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم ههنا ابحاث الاول ان كلام
المصنف مشعر بان معنى المسوق ههنا ما ذكر في النص المقابل للظاهر حتى ان غير
المسوق له يجوز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربوا
اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان
مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب
التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزايد في الربوا وفي كلام
بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان
مقصودا اصليا كالعدد في اباحة النكاح او غير اصلي بان يعتمد باللفظ
افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى اخر كاباحة النكاح فيما حتى لو انعزد من الزوجة
صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد
بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر
حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من
قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص
اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزؤه ولا لازما له فدلالة النظم عليه وتبوته به
ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في المطابقة والتضمن
في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط
في فهم العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على
علة في نفس النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق اعني
كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة ونحو ذلك مما لا
يحصى فاشتراط فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له اصلا

الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو
عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم تتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة
النص قد يكون خافيا بحيث لا يفهمه كثير من الاذكياء العالمين بالوضع
كانفراد الاب بالانفاق واستيفاء اجزاء الرضاع بمن التقدير ونحو ذلك
ولهذا خفي افادته الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع
وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق
اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء
وعند الدلالة عند هم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع
وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل

قوله وانما جعلوه كذلك اي انما جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس
النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء
لان نسبة الملزوم الى اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم
المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا فيصح اللازم
فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل
على معلولها كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول
انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان
اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او القمر و
المطرد الكلية اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم
دالا على اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على
الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه
شبها ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول
قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم
المتأخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن ان يقال
العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم

قوله للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه وهو الى

ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الاية وقيل هو عطف عليه بتقدير العاطف
وحقيقة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال
ولهذا الايتمي ابن السبيل فقيرا في اطلاق الفقر عليهم مع كونهم ذوي
دينار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وان
الكفار يملكون بالاستيلاء، بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة
شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بغير نية
ان الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي
لا الحسي وبغير نية اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك
اجيب بان الاصل الحقيقة ومعنى تلك الاية نفي السبيل عن انفس المؤمنين
حتى لا يملكونهم بالاستيلاء، لا عن اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم
مجازا باعتبار ما كان لان حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز
مصير الى الخلف فيلي تعذر الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر الحقيقة
والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار
الحكم من الثبوت والانتفاء حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل
زيد من السنين الماضية قتيلا مجازا باعتبار ما يؤل وقولنا خلف هذا الرجل
ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان المعتبر حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة
والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذكر اللفظ من متعلقاته
للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه
السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس
بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة
الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان
لم تكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة
هو ما ان اي قسم من الاقسام الثلثة قلت جعله المصنف من قبيل
جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر
وهو عدم ملك شيء ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم

عما خلفوا ولا نسلم انه جزء لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لانه يجب
ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شيء ما فظهر ان الثابت
بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متاخرا قوله فان اراد الى الوالد
استيجار الوالدة المطلقة لرضاع الولد يكون استثنا اجرها عن
التقدير نابتا بالاشارة لان مثل قوله بالمعروف انما يحال على مجهول
القدر والصفة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوت استثنا
اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستئجار من
التقدير مبني على ان هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون
في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولان الكسوة
لان الولد في حجرها لا باشارة النص لانه ليس ثابت بنفس النظم
لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات قوله لان
الاطعام جعل الغير طاعما اي اكلا لان حقيقة طعم الطعام الاكلة
والعزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعلته اكلا واكلوا طعامك
هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعله طاعما
قالوا والضابط انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة
هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم
من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما
اي اكلا ليس في وسع العبد قوله والحق به اي بالاطعام
التمليك بعض كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق
بالاطعام بقرينة دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين
وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا يفي الا بحاجة الاكل فاقيم التمليك
مقامها اي مقام حوائج المساكين كلها بعين مقام قضائها لانه اذا جاز
دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى فاذا كان جواز التمليك
ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم من الاطعام الجمع بين الحقيقة
وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك قوله فوجب ان يصير

العين كفارة قال فلما الكفارة لا تكون عينا لانها عبادة وفي الحقيقة
اسم للفعل الذي يكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة
سواء كان بطريق الاباحة او التمليك قلت نعم الا ان الله تعالى جعل
الكفارة بحسب الظاهر نفس الشيء فوجب التقدير على وجه يصير
هو كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اباحته اذ بالاباحة يصير
الكفارة منافع الثوب لا عينه قال فلما المذكور في كفارة الاطعام
ايضا هو العين لان قوله من اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل
هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا على محل
من اوسط لا على اطعام فيلزم ان يشترط في الطعام ايضا التمليك قلت
يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف اي طعاما من اوسط على انه مفعول ثان
لاطعام او نصب بتقدير اعني والاصح مع الاحتمال قال قلت البدل
راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة
البيان والتقدير موديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف
قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل اعني جعل الكفارة
عينا لا معنى وبصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويحتاج ايضا
الى التقدير اي طعام من اوسط ما تطعمون ويشيع لفظ اطعام ثم يقصد
بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعني عشرة مساكين اهم واولى
بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم
ذلك من الاكلات فيتبادر بديهة العرف فجعل ما هو غاية المقصود وغير مقصود
وما هو دونه مقصود احترازا عن الفاسدين ولهذا جعل ضمير كسوتهم
عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا العطف انما يتم اذا جعل
فيه بقي ان يكون كسوتهم في موقع البدل من اطعام ولا يخفى انه غلط
لا يسوغ له في فصيح الكلام اذ لا يحصل الملابسة الصحيحة لبدل الاشتمال
بمجرد اضافتها الى شيء واحد كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد كتابه ومررت
بغرسه جاريه قوله على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور في كثير

من كتب اللغة ان الكسوة مصدر بمعنى اللباس لا اسم للثوب ومن
امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة
الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدأ الصوم بعد تبين الفجر
جعلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة
فكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا
بالسنة وصار افضل كما فيه فان المسارعة والاحد بالاحتياط قال الشيخ
ابو المعين نفهم ان ابا جعفر الخباز السمرقندي هو الذي استدل بالآية
على الوجه المذكور ولكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار
وهو اسم للمركب لا للشروط ايضا ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو
الصوم الشرعي عقيب اخر جزء من الليل متصلا به صورة ومعنى وان
يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منافاة اول جزء من اجزاء
النهار حقيقة بان يتصل به او حكما بان يحصل في الليل ويجعل باقيا
الى الآن قوله وشمل محتوى الخطاب اي معناه تعالى فهمت ذلك
من محتوى كلامه اي فيما تشمس من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب
ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله
في حكم المنطوق اثباتا ونفيا ومقابله مفهوم المخالفة قوله وكما
الكفارة نبه بالمثال على ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا
كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع
على المرأة الا انه يرد عليه ان الشافعي رحمه الله مع علو طبقته في اللغة
لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد
الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد
بمجرد دخول شيء من الحشفة في فرجها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو
الجناية الكاملة المشتركة بينها بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة
بالرجل ولهذا سكت النبي صلى الله عليه وسلم عن وجوبها على المرأة في الحديث
الوارد في قصة الاعرابي فان محل البيان فيما جاء به بيان في جانبها لاتحاد

كفارتها بخلاف حديث العسيف الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم
اجيب بانه مبني على تحقيق السبب في جانبها وهو ممنوع **قوله** بل اول ما
ثبوت الكفارة بالجماعة على الصوم بالاكل والشرب اول من ثبوتها بالحاجة عليه
عليه بالجماع لان هما احوج الى الزاجر من الجماع لغلبة الصبر عنها وكثرة الرغبة
فيها لاسيما بالنهار لالف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا التحقيق
ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس
لا يثبت الحدود فلا يصلح هذا معارضا بوجوه الاول ان الجناية
بالوقاع لشدة ما يلاقي من الجناية بالاكل المتعلقة بالمال الثاني
ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور
فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاول يرد على العبادة لبقائها عند
ورود المحظور عليها لعدم المضادة وانما يبطل بعد الورود خلافا
الشافعي فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لاتناهي الاجتماع
الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة
وهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان الاشتهاء عليه الجوع
بسبب الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف ما هي
غلبة الشبق اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا
الالاف فانه يتضح حتى لو زنى عامدا يجب الكفارة لوجود الافساد
ولو زنى ناسيا لا يجب لعدم الافساد وكذا يجب في الاكل لهذا الافساد
لا الالاف الطعام حتى لو اكل طعاما عامدا يجب ولو اكل طعام غيره
ناسيا لم يجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن و
الفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها و
وجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير صائمة
يجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع
كيف والصوم انما شرع لكسر الجوع نعم تناهي الجوع شرط خوف التلف
ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة **قوله**

فان المعنى الذي يفهم منه اي في ذلك النص الوارد في الزنا ان وجوب الحد
بسببه موجود في اللواطة حتى كان يتبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل
المحل كالسارق والطرار وما عرف بغيره فوجوب الحد في اللواطة يكون
بالدلالة لا بالقياس والفحص ان يمنع فهم كل من شرف اللغة ان ذلك المعنى
هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين
باللغة **قوله** لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب
للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محترم مشتهى بل مع هلاك
البشر وافساد الفراش واشتباه النسب **قوله** لان ولد الزنا
هالك حكما لانه لا يجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على
المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام
على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل بل فعل
الحد واجب بزنا المحصن والزنا بالعجوز والعقيم التي لا زوج لها مع انه لا
يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش فلنا المراد تحقق ذلك في جنس
الزنى **قوله** والشهوة فيه اي في الزنا 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 الزنا اغلب
وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج وهذا بيان كون الزنا
اكمل في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك محل الزنى
في اللين والحرارة لكن ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون
شهوة الكباع السليمة فيها اقل **قوله** والشرجيج بالحرمة غير نافع
ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء وشاركه في الشهوة
فزاده بهيجانا زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته
في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا يزول ابدا فاجاب ان
زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة
بعض اجزاء العلة لا تحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء

وانتفا البعض كهلاك البشرة وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت
الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة
الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب به الحد قوله لا فوات الا بالسيف لخلل
معنيين فعلى المعنى الثاني وهو ان القصاص لا يسبب القتل بالسيف بثبت
القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الاولى لان المعنى الموجب للقصاص هو
الضرب بما لا يكثف البدن سواء كان بالجارح او غيره بل الضرب بالمثقل
ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية والاخفى
ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يتنبه له كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب
ابو حنيفة رحمه الله الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية
الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخرب الجثة وباطنا اي بازهاق الروح
وافساد الطبايع الاربع فانه حينئذ اي عند نقض البنية ظاهرا و
باطنا يشتبه الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف
الذي يتكون من اللطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقوامها
للحيوة وهي صفة تنتفي الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية
التي لا تنتفي بخراب البدن فتكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد
كالقتل الخطاء او بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا
فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل
ويختص بها ليتقابل كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية قوله فيجب ان يكون
سببها اي سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة لمضاف العقوبة
الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيتقابل الاثران على وفق المؤثر في القتل الخطاء
من الاباحة من جهة الرمي الى صيد او كافر ومن الحظر من جهة ترك التثبت
واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة تغلب الاباحة من جهة
انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومن
الحظر من جهة الحنث والكذب والدائر بين الحظر والاباحة يكون ضعيفا
فيلحقها العبادة الخ ص الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيات

بخلاف الحدود والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تلحقها العبادة لقوله
صلى الله عليه وسلم الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى
رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان قيل الكفارة عام
فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالنص
بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل
فينبغي ان لا يجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان
قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وقد وجد الاباحة
من حيث انه تناول شيئا مما يتناوله الشهوة قوله فان قيل حاصل
السوال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت
به الكفارة عندنا وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطاء ان
المثقل ليس بآلة للقتل خلقة بل للتاديب وفي الكفارة جهة بين
الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما يكفي لدرء العقوبات
وحاصل السوال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل
وقتل المستامن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني
مع عدم القصاص فيهما لامكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما
انما تؤثر في اثبات الشيء او اسقاطه اذا امكنت فيما يماثل ذلك
الشيء والقصاص مماثل للفعل من جهة وللمحل من جهة فسقط بالشبهة
في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة هي الآلة لكونها موجبة للتاديب
القدرة الناقصة فتدخل في فعل العبد وتظهر الشبهة فيها شبهة
في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستامن فان دمه لا يماثل دم
المسلم في العصمة لانه حربي يمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها
والكفارة تماثل الفعل من كل وجه لان الزنا واجب اجزائية الافعال
فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان المحل كما في قتل
المستامن قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبادة
والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر

الا انه عند التعارض تقدم العباره على الاشاره لكان القصد بالسوق
كقوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين اما الحديث سبين
لبيان نقصان دينهن وفيه اشاره الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما
وهو معارض بما روى انه قال عليه السلام اقل الحيض ثلثة ايام
واكثره عشرة ايام وهو عباره فترجح ما دل عليه لما معارضته لان المراد
بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون
ربعها ايام الصبا وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النقصان
في الصوم والصلوة وتركهما اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر
اعمار الامة ما بين الستين الى السبعين على ما ورد في الحديث وترك
الصوم والصلوة مدة الصبا مشترك بين الرجال والنساء لا يصلح
سببا للنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعباره والاشارة
في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة
ولهذا سميت دلالة النص فتقدم على خبر الواحد والقياس وان كان قبولها
التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة
عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك الامام السرخسي رحمه الله قوله
الا عند التعارض فان الثابت بالعباره او الاشاره يقدم على الثابت
بالدلالة لان فيها النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فحينئذ
النظم سالما عن المعارض صالحا لاثبات الكفارة في القتل العمد بدلالة
النص الوارد في الخطاء فعارضه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشاره الى نفي الكفارة فترجحت على
الدلالة النص فان فيه ذكر الجزاء الاخرة والا لكان فيه اشاره الى
نفي القصاص فلما القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل
هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعباره النص الوارد
فيه قوله وهو اى الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس
لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس بالراى

والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعاني فصير بمنزلة الثابت
بالنظم وفي التعليل اشاره الى انه لا تقدم على القياس المنصوص
العلة واى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل
على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزاء
من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال لصبيه لا تشعل نارها ذرة
فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء مندرج تحت
المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما
فوقها بصفة الاجتماع فلما لو سلم فمثله ممتنع في القياس بالاجماع الثاني
ان دلالة النص ثابت قبل شرع القياس فان كل واحد يفهم من لا تعل
له ان لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس او لا وسواء شرع القياس
او لا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه
من الحاق فرع بالاصل لعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة الناقصين
فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا
النزاع لفظي قوله فيثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة
فان حكمها حينئذ يستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت
الحد والقصاص وهو اختلال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة
الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك
اثبات الرجم بدلالة نص ورد في من تقطع بانه انما رجم للزنا في حالة
الاحصان قوله ولا يثبت ذا اى ما يدرى بالشبهات بالقياس الذي
معناه يدرك بالراى دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحد بخلاف
ما اذا كانت منصوصة فانه حينئذ بمنزلة النص قوله واعلم ان في
بعض المسايل بعض انه تابع للعموم في ايراد الامثلة لكونه كدلالة
النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد بالمواطئة والقصاص بالقتل بالمثقل
لان المعنى المرجب ليس مما يفهم لغة بل رايا فهو من قبيل القياس
الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص اورد فيه دلالة النص

قوله واما المقتضى بالكسر على لفظ المبنى للفاعل فنحو اعتق عبدك عني بالف و
مقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالته الغير ونيابته يتوقف
على جعله ملكا له وسبب الملك ههنا هو البيع بقرينة قوله بالف فتكون البيع
لازما مقتضيا لمعنى الكلام واللازم مقتضاه هو دلالة هذا الكلام على البيع ولان
الاسبب بما سبق ان معنى واما الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد بالمقتضى
ههنا اعم من الشرعي والعقلي السببي وغير السببي وغرضه من قوله ان الاقتضاء
هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعيه او
العقليه وقد يقيد بالشرعيه احترازا عن المحذوف نحو واسال القرية و
لهذا قيل المقتضى زيادة تثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله
شرطا حال من المستكن في ثبت بهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا
الى الزيادة والشرط يتقدم المشروط لا محالة فتبين منه ان المقتضى لازم
متقدم وقد صرح بذلك شمس الائمة حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص
بشرط تقدمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم قوله فصار كانه قال
بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق فعلى هذا التقدير ليس بمستقيم
لانه يحتاج الى القبول وردا بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان المحفوظ
هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم
القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغري من ان الآمر كانه قال اشتر بيتك
منك فاعتقه عني واما مورد حسن قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقه
عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه
جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني وكيلا لاصالة للبيع على
وجهه المصنف اذ لا امتثال بعد عتك بل منك والتحقيق ان عني حال من
الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني بيعا
من بالف قوله فتثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرائطه الضرورية
التي لا يسقط حال فلا يشترط القبول ولا تثبت خيار الرؤية والعيب
نعم يعتبر في الآمر اهليته الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في

المصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام قوله لا القبض اي لا يحتمل
القبض في الهبة المشروط بالحال اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض في
الصورة المذكورة يقع العتق عن الآمر دون الآمور وانما قيد بالقبض
في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط
حتى يقع العتق عن الآمر فيها اذا قال اعتقه عن بالف دينار ورطل
من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح
يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا
الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا تعمل هي الا به
ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوي
بتقبيضه في ضمن العتق قوله ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول
اي اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد
لا يجب اثباتها جميعا لان الضرورة تندفع باثبات فرد فلا دلالة له
على اثبات ما وراءه فيبقى على عدم الاصل بمنزلة المسكوت عنده ولان
العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد يتسبب القول
بعموم المقتضى الى الشافعي وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل
عنده ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا والمقتضى على لفظ اسم
المفعول فاذا وجد تقدير اثنان سقدرة ويستقيم الكلام بكل واحد
منهما فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل
فان لم يوجد دليل صار مجملا لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل
فهو كالمذكور لان المحفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان
من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون
اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وبهذا الخلاف تبين اذا
قال والله لا آكل اوان اكلت فعبدي حر فعند الشافعي يحنث بكل
طعام دون طعام تخصيصا للطعام من النكرة الواقعة في سياق النفي
او الشرط لان المعنى لا اكل طعاما وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يحنث

لانه ليس بطعام فلا يقبل التخصيص والاختلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل
الشيوع عند ابي حنيفة اوكد لانه لا نقض اصلا لكنه مبني على وجود المحلوف
عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى
ظاهر على تقدير المصنف واما على تقدير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه
ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فتكون صحة
الحلف على الاكل شرعا موقوفة على امتناع الماكول **قوله** فان قيل
تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح تنزيل طعام دون طعام بناء على ان المقتضى
لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي الكل دون الكل على ان يكون العموم في
الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب
اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا اكل اكلا فانه
يصدق في نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر النائب لفظا
اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل يتوقف الكل على الخبر وهو
الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد
بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص
بخلاف المصدر في نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر
ههنا للتاكيد والتاكيد 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 صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع
النفي فيعم فيقبل التخصيص **قوله** فالدلالة اي دلالة لا اكل على انه لا يوجد
منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفي 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 مفرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة **قوله**
فان قيل تقرير السؤال ان دلالة الخ ممنوعة بل هي دلالة على المكان اقتضاء وقد صحت

نية بيت واحد وهذا التخصيص يقتضي سابقة العموم فالمقتضي عموم وتقرير
الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومي المشترك او
احد نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة
مما علم من السكنى وهي المكث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي
فعل يقوم بالمكان بان يتصل فعل كل منها بفعل صاحبه وذكر في البيت يكون
بصفة الكمال وهي الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى من اراقة
الماء وغسل الثوب ونحوهما لا اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة
عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها او لا ولهذا يحمل
عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت او دار دون دار لانه
يودي الى عموم المقتضى **قوله** وقد عرف كان في نسخة الاصل مؤخرا
وما يتصل بذلك الى قوله فيجري فيه العموم والخصوص بعدما على قوله و
لذلك قلنا اقتدا بفخر الاسلام فاخره ليشمع جميع المباحث المتعلقة بعموم
المقتضى وخصوصه بجملته **قوله** ولذلك قلنا وقد وقع في باب الطلاق
عبارات مشايخنا بانه صحت عند ابي حنيفة رحمه الله نية الثلاث في البعض منها
مثل طلقي نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح
بالمصدر مثل انت طالق طلاقا 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 فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق
ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المراة بالطلاق لا على ثبوت
الطلاق من الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق الثابت بطريق الانشاء
من الرجل امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا
على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة
فان قيل انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على
ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالة بحسب اللغة

انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون 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 فصارت
دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقتك فانه يحتضر من فعل
فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير للمثبت في ضمن الفعل لانه
لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على حضور وجوده فيكون الطلاق
الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا بالغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة
الملفوظ فيصح حمله على الكل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرف في نحو لا
اكلت ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو
طلقتك طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة له على العموم
كيف وهو نكرة في الاثبات حال طلب فمن اين صح نية الثلث من جهة
ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث
هو المجموع اعني الطلاق الثلث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى
اشار بقوله كما اعتبر ابن عباس على ما شرحه المصنف قال فصل فلم يجز نية الثلث
في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم فلت لانه مجاز والمجاز صفة
اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا الانيافي البناء على عدم عموم المقتضى
ايضا تظر الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد
اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال المص
واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى و
لان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري
ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص ويرد على المصنف انه فسر
عدم عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا الانيافي
الجواز اعني صحة نية الثلث **قوله** فان قيل هذه معارضة تقريرها ان صيغ
العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع
انشاءات موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج

بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون متاخرا عن المقتضى فيكون ثابتا
بعبارته لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث لان هذا وارد على
جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف انما ثبت بهذا اللفظ
بل بقول المامور اعتقته لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر اولا البيع
مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الامر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا
لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا يصح الا بايقاع بل الامر
بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع فهذا الكلام
فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول ان لسلم معنى كون هذه الالفاظ
انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه
الامور بحيث يكون مدلولا لها الحقيقية دون معناها انها صيغ يتوقف
صحة مدلولا لها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع
ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور
لم تكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام سمي انشاء ولهذا كان جعله
انشاء ضروريا حتى لو امكن الحمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول
للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد
بهذه الصيغ الحكم بنسبته خارجية مطابقة لما دل على بيع اخر غير البيع الذي
يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار اعني احتمال
الصدق والكذب للقطع بحكمه من لحكم عليها باحدهما وايضا لو كان طلقت
اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا
يقتضي كل احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق بالفرق بينما اذا
قصد انشاء طلاق ثان وبينما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة
كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا نص المصنف عن التصريح
بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون
الصيغة خبرا والاصل ثابت بالعبارة فطعن الثاني ان الطلاق الذي دل عليه
طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل يتعدد ملزومه اعني التطليق

الذى هو صفة الرجل وهو هنا غير ثابت لغة بل اقتضاء والا يصح نية الثلث فيه فلا يصح فيما ينبغى تقديره عليه حال وهذا الوجه مذكور فى الهداية وهو غير شامل المثل طالق ثلثا وهذا اليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن معارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعى ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر الطلاق هو صفة للمرأة لا الطلاق هو تطليق هذه عبارته ولا يخفى انه لا يرد على ما ذكر اولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذى هو صفة الرجل ليس ثابتا اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطالق فى الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذى هو صفة الزوج متاخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فيصح نية الثلث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضى سابقة الطلاق من قبل الزوج فيصير بمنزلة الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور فى الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلث اتفاقا واجاب بانه لو نوى الثلث تبين انه اراد بالطلاق التطليق على التاويل المذكور فى الكتاب ولا يخفى بعده على ان تاويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك فحينئذ يصح نية الثلث لاحتمال صحة نية الثلث بتوقفه على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور لان معول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لانفس ارادته لا يحتمل الجواب الثانى ليس ان الطلاق الذى هو صفة المرأة لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بشعبة التطليق وحينئذ لا يرد النقض لان معول التطليق الذى يفتقر الى نية العدد لانه ثابت فى انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما فى انت طالق بمعنى فلو كان صحة نية الثلث فى الطلاق مبنيا على صحته فى التطليق لما صح هنا وهو النقض

ولا يندفع الا بما ذكره المصنف قوله لان المقتضى فى اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون قوله اى اذا كان كالملفوظ شرط جواب قوله لانه دال على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم جنس قوله قلنا نعم يتبين ان صحة نية الثلث فى انت بائن ليست مبنية على عموم المقتضى بل قبيل ارادة احد معنى المشترك او احد نوعى الجنس فى باب المقتضى وهو جائز وذلك ان البينونة قد تطلق على الحقيقة وهى القاطعة للوصلة الثابت للزوجين فى الحال وعلى التغليظ وهى القاطعة فى المحلية بان لا يبقى المرأة محلا للنكاح من حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما قوله لانه لا يتصور فيهما اى من النوعين الاقل المبتغى بشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيئا تعين الادنى اى الحقيقة لانه المتيقن قوله لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك فى الرجعى من جهة انه لا يثبت فى الحال حكم الطلاق الذى هو زوال الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله بائنا ولا ازالة حل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين البه وعدم ثبوت حكم الثنتين ثبوت شرائط البعض رفعا له قوله وبما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوهما المقتضى والمضمر والمقتضى يجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم بغير اثبات للمنطوق والمقتضى مفهوم لا بغير اثبات للمنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور بجميع ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالة على معناه عبارة على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وفيه بحث لا يخفى ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمقتضى وجود التغيير وعدمه فلا تغيير فى مثل قوله تعالى فانفجرت اى فضرب فانفجرت وقوله تعالى حكايته فاكله الذئب ويوسف ايها الصديق اى ارسلوه فاتاه وقال يوسف

وقال ابو يوسف ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد ان عدم التغيير
لازم في المقتضى وليس بلازم في المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا تغيير
فيه عن المقتضى قوله فصل قسم الشافعي المفهوم الى موافقة
وهو ان يكون المسكوت عنه اولى بمعنى الحكم من المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور
في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيهما وشرطوا
المفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المصنف هنا وقالوا انما اخر ذكر
الشرائط وغيرذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم
المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت
عنده فالمصنف حصر الشرائط في المحدود اث وسكت عن تعليلها بالتمكن
من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة بانه اذا صدر بموجب فيها الشرائط
المحدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنده على ما سنذكره ان شاء الله
تعالى قوله ان لا يظهر اولويته والا مساواته حتى لو ظهر احدهما كان
الحكم في المسكوت عنده ثابتا بدلالة النص اي مفهوم الموافقة او بالقياس
محتمل 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 تنبيه بالادنى على الاعلى
ولذلك كان الحكم في المسكوت عنده اولى ويحتمل ان يكون الثبوت
بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت
بحيث لا تتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنده على الاجتهاد وبالقياس
اذا توقفت بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت
الرجم في الزاني بدلالة النص الحقيقي ورد بانه غير لازم قوله والا يلزم الكفر
والكذب حاصل ما قال محمد رسول الله وزيد موجود يعني يلزم
الاول ان من كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد ليس برسول
وهو كذب وكفر لوجود الباري تعالى والمصنف خصص الكفر بالاول
والكذب بالثاني قال صدر الشريعة ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة

وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد
الاخبار برسالة محمد ووجود زيد لا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم
قلنا فحينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع
الصور قوله والاجماع العلماء يعني ان العقول بمفهوم اللقب يؤدي
الى نفي المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما
يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس
لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم
على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس
المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم
المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم
المخالفة عدمها على ما مر واستدل ابقيا بان النص لم يتناول غير
المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره
لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون مؤثرا في اثبات
شيء لا يكون مؤثرا في انتفاء ضده وردكلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول
النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق وتفيد عن محل اخر بالمفهوم ويدل
على اثبات شيء في محل وانتفاء ضده في غيره دلالة المحل وعدم تناول
النص لغير المنطوق ممنوع بل يتناوله نفيا لا اثباتا قوله
وهو اي اللام للاستغراق اي يعني ان جميع افراد غسل الجنابة يشبه
من وجود الماء بغرته وجود الحدث في غسل الجنابة والاجماع
على وجوب الغسل من الحيض والنفاس قوله ومنه تخصيص
الشيء بالصفة اي نقض شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون
الشيء مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فتقيد بالوصف ليقتصر
على الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد
يعتبر من ذكر بتعليق الحكم باحدى صفتي الذات واستدل على دلالة
على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر

الا الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب بان
الاستقباح انما هو لعدم فايدة التخصيص فهذا المثال والمثال الجزي
لا يحقق القاعدة الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة قد
فهموا ذلك على ما نقل عنهم وصدر جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل
صورة خلت عن فايدة اخرى غير منذ اهل اللسان هذا المعنى فلو لا انهم
عارفون انه لغة لما فهموه الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره
اكثر فايدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفايدة مما يرجح المصير اليه
لكونه ملائما للغرض العقلاء حال حمل فحينئذ يتوقف دلالته على النفي
عن الغير على تكثير الفايدة اذ به تثبت وتكثير الفايدة انما يحصل
بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور اجيب بان ما يتوقف عليه
الدلالة هو تكثير الفايدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل كثرت الفايدة
لا تكثير الفايدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة
هو تكثير الفايدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها
عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا تثبت بما فيه من
الفايدة بل بالتعقل فلم يذكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص
بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح
لان الشق بر عدم الفوايد الاخر واللازم باطل لانه لا يستفهم من
تخصيص احاد البلغاء من هزفايدة مرجحة فكلام الله ورسوله
اجدر وليس هذا انتهاكا للوضع بما فيه من الفايدة بل بالاشتراك
عندهم ان كل ما ظن ان لا فايدة للفظ سواه تعين ان يكون مرادا
وهذا كله فاندرج فيما لقاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري
هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعتبر
عند بالاسم الاخص المقصود لاتمال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد
بان قياس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس
محل المفهوم المخالفة لما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور

صفة مشعر بعليته الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف
لانتفاء المعلول بانتفاء العلة قوله وعلة ما لا يدل لان
موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكروا فان قلت هذا استدلال
على اثبات مذهبه بابطال ادلة الحكم بما بعضها فلا يكون موجبا
قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت شيء والمطلوب منع ذلك
ونفيه كفى في المطلوب رد ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف
ما لم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما
ذكره المصنف رحمه الله يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما يتبين ان
شاء الله تعالى فان قلت اول شرايط مفهوم المخالفة ان لا يظهر
ورود النص والاجماع على ما صرح به المصنف رحمه الله ايضا فكيف
ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي
نفي الحكم بما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان
شرط عدم في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على الاطلاق قوله
فهو وما ثم دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف
ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة
كانه قيل وما ثم دابة قط في جميع الارضين السبع وما ثم طاير قط
يوجد في السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها
فيرسل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير
بجناحيه مع طاير ليبان ان المقصد من لفظ دابة ولفظ طاير انما هو الى
الجنسين وان تغاير بهما بمعنى ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية و
الوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل
على ان المقصد به انما هو الى الجنس لا الفرد وهو المعنى الذي حمل
عليه المصنف رحمه الله كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف
ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوص بعينه لان ذكر معلوم قطعا
بدون الوصف لان النكرة المنفية لا يصح منها الاستغراق قطعية

في العموم والاستغراق لاحتمال الخصوص اصلا باجماع اهل العربية قوله فلم
يوجد الجزم فقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروطة
بالجزم بانه لا يوجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم
انتفاء المشروط فظاهر واما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف
غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه
السلام فانه يجوز ان تكون للكلمة واحدة منها فوائد كثيرة يعجز عن
ادراكها فهم العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء
الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم وههنا نظر اولا فلان ما نقلتم انهم حصروا ايجابات
التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه ممنوع ظاهر كما ذكره في
اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة والا خرج
مخرج الاغلب والسوال والحادثة ولا تقدير جهالة او خوف او غير ذلك
مما ينقض التخصيص بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر
للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف او المدح او الذم
او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء مما عرف وكانه فهم من
التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون
للتخصيص اي نفض الشيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع
لهم في ان المفهوم ظني بمعارضة القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء
الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شيء من
الموجبات بعد التامل والتفحص قوله لكان ذكره ترجيحا يعني
بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد
المذكورة لا يوجب انتفاء المدعى لجواز ان يكون مرجح اخر غيرها
قوله ولان اقصى درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون
بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وحينئذ
يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب
عما يقال انه لو ثبت الوصف لثبت اما بالفوائد وهو منتف اتفاقا او

بالاحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول قوله مع انه يحتمل الخروج
مخرج العادة لان العادة ان لا تنكح المؤمنة الا المؤمنة ليس على ما ينبغي لان
معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية
باتصاف المذكور بذكر الوصف وان الغالب هو الاتصاف كقولك الربا
في المجوسي ولو كانت الغنائم اي الاماء مومنات في الغالب والعادة
جارية بذلك لصح ما ذكره قوله في بطون مختلفة بان يكون بين الولدين
ستة اشهر فصاعدا قوله اما ههنا فلا بين ان الفراش انما يثبت لها من
وقت الوطوء فكان انفصال الولدين لاكثر من ستة اشهر قبل ظهور الفراش
فيها فيكونان ولدي الامة قوله في ارض كذا احتمل ان يكون صفة وارثا
وان يكون ظرفا للغو متعلقا بلا نعم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من
جهة انه تقييد وهذا كما اورد في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا
تقتلوا اولادكم خشية املاق قوله عملا بشرطيته فان شرط الشيء يتوقف
عليه بخلافه ولا يكون ذا خلاف في ذلك الشيء ولا مؤثرا فيه فبالضرورة ينتفي
بانتفائه وهذا الشرط دليل يتفرد به وزالا فجميع ما ذكروا الصفة من المقبول
والمزيف جار ههنا وبالجملة دلالة بل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض
من لم يذهب الى مفهوم الصفة قوله بعين ما ذكرنا اي بناء على عدم علة الحكم
لانبناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكرنا من ثمرة الخلاف
يعني لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا بد وزكوتها لا يجب بذلك الزكوة في
السائمة خلافا له وانما الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تشبيهه بالقياس
لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال
المذكور وحاصله انا لا نسلم ان الشرط ههنا مما يتوقف عليه الشيء بل مما يعلق
عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفاء
المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائعان في عرف الشرع
والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف
عليه الشيء ولا يكون ذا خلاف ذلك الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه

بين من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا
سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان
كانت النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق
ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد
يجاب بانه ان اخذ السبب فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع
في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه وحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم
القطع قوله ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح
الحرة فله نكاح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند
استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا
لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي للاحكم شرعي فلا يصلح مخصصا
لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي في ان المخصص لا
يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا في المتراخي انه نسخ
لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد تعال
انه لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال
وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا بقي
الجواز بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد
فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان الجد والاطعام فيهما صعبا
طبعا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فيثبت على العدم
الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وهذا فيما ثبت
قبل الشرط محال كجواز نكاح الامة قلنا يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ
وهو لا يثبت ثبوته في الخارج قبل ذلك بعض اخر كما في الاباحة المقصودة في
وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان ثبات الثابت
محال قوله وهذا اي التخصيص في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو
الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان
خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط

والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء
عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المسند والخبر فمال
الشافعي الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط وعدما
له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا
ومفهوما وصار الشرط عنده مخصصا وغير العدم الانتفاء دليل على بعضها ومال ابو حنيفة
الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات
على تقدير عدمه فصار الانتفاء الحكم عدما اصليا مبقى على عدمه لدليل الثبوت لا حكما
شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط مخصصا اذ الدال على عدم الشيء غير
حتى يقصر على البعض قوله وكفارة اليمين اي وجوب 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 واثر الشرط
انما هو في تاخير الحكم الى زمان وجوده لان منع السببية فاسد فعلى هذا اليمين من
التعليق بالشرط في معنى الذي يحنث فيه فلما اثر هذا الاصل في نحو انت
طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا
اشار الى انه جاء في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق و
ادوات الشرط او لا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها
اليه والحنث شرط لتوقف وجوب اداءها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال
انه في معنى من حلف فليفكر ان حنث فيجيء مما نحن فيه قوله بناء على هذا الاصل
متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب قوله وفي
البدني كالصلوة يثبت اي نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب
الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني كما عين وجوب
الاداء وهما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت
وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط كمون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا 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 لوجود السبب وتعلق الخطاب وليس بواجبة الاداء بل يظهر الاثم في حق القضاء والحقيقة انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بصفة زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف لقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما يتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان تكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف او المجاز وانما معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن الاتيان به وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا يشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد بقرفانها فالعين ممنوع عنها والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صبت الماء الذي بين يديه فهذا اوكد وابلغ وذكر في الميزان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكرنا لان الاسراف ان الحل او الحرمة اذا كان لمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فسال حرمت الميتة لان تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك قوله وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في طريقه ولك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل وارد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان يكون انما تنال انت طالق غدا واجيب

بان التعليق يمين وهي للتحقيق البر وهو لعدم موجب الحنث لا وجود فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان لا يوازم الوقوع وارد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية ان طلقتك فانت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وبطلان التعليق جعل كلا ما صحيحا له عرضة ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل ان طلقتك ان شاء الله تعالى قوله فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك بشرط بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد من ان يبين نسخه او عدم صحته قوله والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للاقدار به والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء الثاني ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا تبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا ولقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والحقيقة على البر عن الصوم والاحرام يمينان ثم ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب يصير ان سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الحلف الى الكفارة بعد انقطاع العلقة كما مهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلقة علة لايجاب الاصل لا للبقاء والحلف بالعكس فان البقاء وفي كون السبب الكفارة هو الاحرام او الصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما قوله وفرقه اي فرق الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب

عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطلا ان
الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف
هوى نفسه ابتغاء لمرضات الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا في الكل بل الذي
يؤدي به الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود
بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السبب
فيها جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المنفعة وفي البدنية
هوى النفس فلا قدرة في البدنية ويستوي في باب الامر ان الوجوب يتصل من
وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله لان المال هو المقصود في حقوق
العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الضرر ان **قوله** وبين الفرق لما جعل
الشافعي التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار رضي انه لا يمنع السبب من
الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التأجيل انما دخل على الثمن
فينعقد تأخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنع السبب من الانعقاد والملك عن الثبوت
اذ لا جهة للتأخير الشرعي فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على
خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان
ينعقد السبب وتتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حتى يكون لصاحب الخيار فسخ
البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول
على الحكم وتأخيره لضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما
من الاسقاطات دون الاثبات فيحتملان الشرط فيحملان بالاصل وهو ان يدخل
التعليق على السبب ليلا يلزم تأخير الحكم عن سببه وان يحمل الشرط على كماله وكمال التعليق
ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة هنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق
على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات
فيطهر بالشرط فخيار او هو حرام محض والغالب ان يقول الاعتاق اضافي الاثباتات
دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لا ازالة الرق **قوله**
الباب الثاني من الباب الذين اورد فيهما ابحاث الكتاب في المباحث المتعلقة
بافادة اللفظ للحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي **قوله**

اللفظ المفيد له الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي الاتي الخبر والانشاء من
اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم فقيد اللفظ بالمفيد يخرج المهمل ومن يورد
المشترك فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب
وقيد الاحتمال يكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى
العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق
بامتناع عروض كقول القائل السماء تحتنا الان الكلام في اللفظ المفيد للحكم
الشرعي وهذا العارم انما يتصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال
احدهما او معنى احتمالهما لهما امكان اضافة بهما فان كلا منهما كما يوصف
به القائل يوصف به القول لاحتمال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع
والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دورا لانا نقول هذا تقسيم باعتبار
اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند
العقل والمقصود تفسير 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** واختار
الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم المحمول او نفيه عنه
فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام
واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي
من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك جوز افادته للحكم
الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي
فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه فان لم
يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم
من عدم الامتثال بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور
اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور
الكذب عن تقدير الاتيان بالفعل قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر
فان قلت فعلى مثل الوالد ان يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الامر

هو مجموع المبتدا، والخبر ام خبر المبتدا، وحده طلب سبيل صاحب الكشاف
الى الثاني وانا المعنى والوالد اثبت لبعض صفتي وبعضهم يميلون الى الاول
زعما منهم ان خبر المبتدا، لان يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح
التلخيص **قوله** واما الانشاء، فهو اما طلبي وكل منها اقسام كثيرة
والمعتبر منها في هذه افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما يثبت
اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول
بباب الامر والنهي قال شمس الائمة رحمه الله احق ما يبدا به في البيان
الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما ومعرفتهما ثم معرفة الاحكام وبتمييز
الحلال والحرام وانما قال ههنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام
لكثرة مباحثه **قوله** فالامر قول القائل لمن دونه استعلاء، اي على سبيل
طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء، عن
الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو
ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء، ولهذا
ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تامرون
مجازا اي تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر على
طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس
صيغة افعل صادرة من القائل على سبيل الاستعلاء، وعلى التكلم بالصيغة
وطلب الفعل على طريق الاستعلاء، ولهذا قال ابن الحاجب الامر
اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء، واحترز بقوله غير كف عن النهي وبرد
عليه نحو اكفف اللهم الا ان يراد بغير كف عن الفعل الذي اشتق صيغة
الاقتضاء، وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل
وغيره منك امر بامرو الامر والمامور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى
المقول وبمعنى 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 العربية فالنهي

غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء، او غيره
وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء
قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لما قال المراد صيغة افعل
مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول مخصصنا تكون قيد الاستعلاء
مستدركا وهو ظاهر فان قيل ورد على عكس التعريف قول الادنى
للاعلى افعل ثبلغنا وحكايته عن الامر المستعلي فانه امر وليس على
طريق الاستعلاء من القائل قلنا لا جد مثله في العرف يعقل هذا القائل
الادنى بل يعقل المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته **قوله** والامر اعاد
صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما قال الاسد
حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان امر حقيقة في صيغة افعل استعلاء،
بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض
حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو الحسين البصري الى ان لفظ الامر
مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشأن لتردد
الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور وردا لمنع بل يتبادر الى القول
المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين القول والفعل اعني
مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف
للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة
الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عليه السلام ايضا
يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم
عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل
فالقول يكون فعله للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن
النبي عليه السلام فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب
اجماعا وان كان بيانا لمجمل الكتاب يجب اتباعه اجماعا وان كان غير
ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة امرنا النبي عليه السلام بكذا وهل يجب
علينا اتباعه ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار

وللمخ لفظان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني مشتق عليه
وهو ان فعل النبي عليه السلام للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى
وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى
وامرهم شورى فنشأ زعمهم ان الامر انجبين من امر الله وامثال ذلك
واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي فانه حين شغل
عن اربع صلوات يوم الخندق قضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان
فعله واجب الاتباع 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 وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل قوله قلنا لما احتج الخصم
على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع
الاشارة الى الجواب على احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل
من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع
له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك
وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز
وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكثرته اكثر وانما
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 متواطئ
الثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان انتفاء
اللازم من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم
يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يأمر 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 و
بامر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على
الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشأن ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى
ما سبق من ان الامر مطلقا حقيقة على نفس صيغة افعل استقلالا وعلى
اقتضاء الفعل بطريق الاستقلال والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول
والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر
اعني الشأن او الثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل بمعنى ثم
اجاب على احتجاج الخصم بان شمة 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 شبه الداعي الى الفعل بالامر فسمي الامر فعلا الفعل
امرا شمة للمفعول بالمصدر كشمة المشؤون اي المقصود بالشأن الذي هو
مصدر شأنت اي قصدت وذكر الامام في المحصول ان الظاهر ان المراد
من لفظ الامر في الآية هو القول كما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون
اي اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد
مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه قوله سلمنا لما كان الاصل
وهو كون الامر حقيقة في الفعل لغة يا ريا يمكن اثباته بالنقل عن
ائمة اللغة او الشيوع في الاستعمال سلمه ولكن اشتغل بما هو من مباحث
الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع اولا
والتفريع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول فلان الدليل المذكور على كون
الامر للايجاب انما يدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب
والدليل على ان الامر بمعنى فعل النبي عليه السلام للايجاب على ما سبق
بيانه واستدل المصنف على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا
فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم
المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل
على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فنقول ان سلمنا ان
الامر بمعنى الفعل مراد من الآية لكن الدلالة على كون الامر للوجوب انما هي في غير

قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ظاهر على ما ستعرفه وامّا في هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع والثاني وهو ابطال ان يكون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصيرا الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال وعن الاشتراك واطلاق المترادف على توافق القول والفعل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعاني انما هي العبارات لا غير وهي واحدة بالمقاصد بل زائدة عليها فكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر انما اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة لا يحصل بغيرها كمقاصد الماضي والحال والاستقبال لا تحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان الحصار الموضوع في اللفظ ووفاءه بالمقاصد من حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي عليه السلام في افعاله التي ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدليل الدال على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام والثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي وهو صيغة الامر لان نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بمثله وقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف مسامحة لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارض فسكم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدري رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم

يصلي بأصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت فالقينا فقال عليه السلام ان جبريل عليه السلام اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روى انه رأى اصل فخلع اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم ونعم ما قال الامام الغزالي انهم لم يشعروا في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا **قوله** وبوجه لما فرغ عن بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه اعني لصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي الى ان موجب الامر اي الامر الثابت بالتوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجازا اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد والتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا **قوله** الثاني هو قريب من الندب الا ان الندب للثواب الاخروي والثاني للندب الاخلاق واصلاح المعاد وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلغ مع تخويف وقوله كلوا من للامتنان على العباد بتوسعة مؤنة معايشكم اسد وقوله ادخلوها اي الجنة للاكرام بتوسعة مؤنة بسلام آمنين وقوله انجلي انكشفي جعله للتمثيل لانه استمثال تلك المسئلة حتى كان انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها وقوله القوا اختار السحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد **قوله** قلنا الجواب دليل التوقف بانه معارض بالنهي فانه انما يستعمل للحظر مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بان ليس موجب افعل والافعل واحدا

ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم ابطل المعارضة بانا نمنع الاحتمال بوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقايق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات او بطلان حقايق الالفاظ بانا لا نحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا يحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر اما اولا فلان الواقفين في الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف عن ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف عن ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما احتملته فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق بين الفعل والترك واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال نسخ الاشخاص او احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق **قوله** وبيان الحاشية ولا عند واهكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تتذر وا والحق انه سقط ههنا شيء من قلم الناسخ والصواب ان يكتب هكذا وبيان الحاشية نحو ولا تحسبن الله غافلا والباس نحو لا تتذروا **قوله** وهذا الاحتمال اي اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقايق **قوله** وعند الحاشية اي اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي او بينهما وبين الاباحة او بين الثلثة 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 يعتبر عند بعض

الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه حينئذ ايضا واحد هو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك انه الاباحة لانه للطلب وجود الفعل واد ناه المتيقن اباحته وقال ابو هاشم وجماعة من المعتزلة وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك واد ناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع من الترك امرا زايدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن حمله للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو خلاف المعقول ولما كان هذا الاخير هو الراجح عند المص وتمسك بالنص والاجماع اما النص فاياته منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان يصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الاخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المامور به كما ان مواقعة الاثنين به لانه المتبادر الى الفهم لامر اعتقاد حقيقته لا حمله على غيرها هو عليه بان يكون للوجوب او الندب مثلا فيحمل على غيره بقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصد اياه مقبل عليه فالمعنى فليحذر المؤمنون من امر الله تعالى او امر النبي ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا يأتون بالمامور به فسوق الاية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المامور به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر وهو اول المسألة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب

في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى ههنا للندب الى الاباحة
بل الحذر من 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 والنزاع في انه قد يكون لغيره مجازا او بمعونة القرائن والاظهر
ان يقال المفهوم من الاية التهديد على مخالفة الامر والخلق الوعيد بها
فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب لما لحق بها الوعيد والتهديد
ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون
لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم لمؤمن ومنه جمع لعمومها بالوقوع في سياق
النفي وفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان تكون لهم الخيرة من امرهم
شيئا ويمكنهم ان تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما
في جميع امورهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق النفي فيعم اذا جاء
رجل فاكرمه وهذا اول من العقول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا
من بيان امر من احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم والخلق انه اتمام
الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا
كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن والا يخفى
ان الاسناد الى الرسول ما يدل هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه على
تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيا ان
الامر دون الامر هو القول دون الفعل او الشيء على ما ذكر واما قوله تعالى
اذا قضى امرا ان يقول له كن فيكون فانه لو اريد فعل فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين
منه وليس لاحد حكم بفعل او شيء احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى
تقدير ان الكلام لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل
او اباحته وحينئذ تثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل يوجبا لنفي
الخيرة تثبت المدعى وهو ان يكون الامر بالشيء مقتضيا نفي الخيرة للصاد ولزوم
المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله من امرهم هو القول المخصوص
اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امرا اضيف على المصدر او الشيء لما ان

الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما يقول
جاءني زيد وركبانا 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 كيف يستحق
تارك المأمور والمأمور به ان يقول انك ما الزمتني السجود فعلام
اللوم والانكار وعلى هذا الاحتمال لا دليل في الآية على كون الامر بالسجود
للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه
حقيقة له وخاصا به فلا يطلق قوله اسجدوا للادم من غير قرينة
مع قوله اذا امرتك دون ان يقول اذا امرتك امر ايجاب والزام
دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى واذ لا نزاع
في ان المقيد بالقرينة مستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى
انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين
الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله
تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب عما شاهد قدرته في الحاضر
بالشاهد عن امر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير
امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال الة وليس
هنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين معروفا
بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله
تعالى قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان تكونه بهذا الكلمة
وان لم يمتنع تكوينها بغيرها وللمعنى يقول له احدث فيحدث عجيب
هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى
لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث
فيحتاج الى خطاب اخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت
والحروف بذات الله تعالى والكلام يتوقف خطاب التكوين على الفهم

واشتمل على اعظم الفوايد هو ورود الوجود جايز تعلقه بالمعدوم بل خطاب
التكليف ايضا ازلى فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى انشاء الشخص الذى
سيوجد ماموريا بذلك وبعضهم على ان الكلام فى الازليات لا يسمى خطابا حتى
يحتاج الى مخاطب وعلى المذهبين ان سواكان صورته كذلك فتكون مجازا
او حقيقة تكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعنى امر كن
اما على الثانى فظاهر لان معناه صور احدث فيحدث ان كلما وجد
الامر بالوجود تحقق الوجود حقيقة واما على الاول فلانه جعل الامر
قرينة الايجاد وتلك سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود
المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل
فصار، جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود
مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا لجميع
اوامر الله تعالى لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة
كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس لان ان المراد من امر
التكوين هو الكون بعد الحدوث من كان الناقصة واذا كان
بعد الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان
كل امر من الله طلبا للكون يجب تكون المطلوب ايجاد الشيء فى
امر التكوين وحصول المامور به فى امر التكليف الا انه لو جعل
الوجود والتكون مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم
امر الله اختيار العبد فى الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث
الفعل بعلمه او لم يشأ كما فى امر الايجاد وحينئذ يبطل قاعدة
التكليف اذ لا بد فيه ان تكون للمامور نوع اختيار وان كان
ضروريا تابعا لمشية الله تعالى وما تشاءون الا ان يشاء الله والا
لصار ملجئا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا فى كل
امر التكليف بل بنقل الشرع لزوم الوجود للامر اذ لزوم الوجود
له لان الوجوب مقتضى العلم الوجود بنظر الى العلم والدليل

فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجوب والحاصل
ما ذكره فخر الاسلام من اعتبار جانب الآمر يوجب وجود المامور
به حقيقة واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخى الى
حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين فاثبتنا بالامر اكدا يكون من وجوه
الطلب وهو الوجوب فتلقانا من الوجود وتلقانا بتراخى الوجود الى حين
اختياره وحاصل هذا يكون الامر حقيقة فى طلب الوجود
واراده مجازا فى الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة
شرعية فى الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فاين قلت الكلام
فى مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه للوجوب قلت
نعم بمعنى انه للطلب وجود الفعل واراده مع المنع على النقيض وهو
ايجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف
مطالبهم من المطلوب فالامر حقيقة لغوية فى الايجاب بمعنى الالزام
وطلب الفعل واراده جزما وحقيقة شرعية فى الايجاب بمعنى
الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى اراده
وجود الفعل ولا دلالة تدل بعضها على الاول وبعضها على الثانى والقايل
ان يقول لا نسلم ان صيغة الامر فى اللغة للاراده الى المامور به بل للطلب
وهو لا يستلزم الاراده بل قد يكون معها فيحصل المامور به فى
اوامر الله وقد يكون بدونها فلا يحصل والقايل بالفرق بينها وامر الله
واوامر العباد فى نفس مدلول اللفظ والاتيان اوامر الشرع مجازات
لغوية وايضا لو كان امر كن للطلب وجود الحادث واراده
لتكونه من غير تخلف وتراخ وكان ازليا لزم قدم الحوادث وايضا اذا
كان ازليا لم يصح تعليق الاراده بوجود الشيء على ما هو
مبنى عنه الادلة والاول ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين
من غير قول وكلام ونداء كما قوله تعالى اقصصت انترى اى تركت
موجبه والثانى ان تارك المامور به عاص وكل عاص بمخالفة الوعيد بقوله تعالى

ومنا بعض اصحابه ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها الى ما شاء الله من الوقت الطويل
والوعيد على الشرك دليل الوجوب وقد قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب قال فصل من ادعى
ان الوعيد والذم على ترك المامور به ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب
في مطلق الامر جلبا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر
المطلق واما دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب
فلاتفاق اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع من
تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فندل على انه لطلب الفعل جزما وهو
الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب
من غير نكير وهذا العلم كاف في اثبات مدلولات الالفاظ قوله
مسالة اختلف القائلون بان الامر للوجوب هل يوجب الامر بالشيء بعد
حظره وتحريمه فالمختار ايضا انه للوجوب بالادلة المذكورة فانها
لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره والقائل ان يقول الادلة المذكورة
انما هي في الامر المطلق والوارد بعد الحظر قرينة على ان المقصود
رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب
او الندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق
وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت
عن الجمعة فشاء بعضهم ان لم يشتر وقيل للاباحة لان الامر بالاصطياد
بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية
لجواز ان يثبت الندب والاباحة في الاشياء لقرينة القرينة وهي
ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا
عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قول
واشتغوا انما فعل امر للاباحة لما روي عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة
وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الاصول

ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض
وذهب البعض الى التوقف وليس المقول بكونه للندب مما ذهب اليه
البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انتفاء القرينة قوله
مسالة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم
بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف
ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما 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 فقال ما امرت بالصلوة
الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة في هذا على كون
صلوة الضحى او صوم ايام البيض مجازا وانما يدل على ان
اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس لحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق
لفظ امر على الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب كما في قوله تعالى
كلوا واشربوا وقوله تعالى وكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا
ما ذكره في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به خلافا
للكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمامور به خلافا
للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب
طاعة والطاعة فعل المامور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر
ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا
في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان
الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على مقابله والاباحة
فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقدمة له فيكون مامورا به وجوابه
ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح
اخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحدا بينها من امور
محصورة شرعية والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا

بجعل جيد الكلام فخر الاسلام لو لا نظم الندب والاباحة في سلك واحد
وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان
هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واورد الكلام 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 تنادي الى
ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي والا نه
يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة ذكر
والتاويل اخرجه عن ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز
بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس
غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين يوجودان
بجوز وجود كل منهما بدون 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 والا فحقيقة قاصرة
وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة
الامر المدضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فبدال الخلاف الى ان
استعمالها في الندب او الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا
او 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 اشتراك وفيها مع جواز الترك على السواء
في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب وكل من الندب والاباحة
مفيد بهزك بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المفيد باشتاع الترك
فلا يكون جزأ له لان اشتاع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة
اشتاع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا اشتاع صدق احدهما
على الاخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب

او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزأ للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلثة
انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم تحقق الوجوب باشتاع الترك
والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على السواء ولهذا قال
فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير
كانه قاصر لامتناعه ولم يجعله جزأ وقاصرا 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 ان ليس
يمتنع كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز
الترك مرجوحا او متساويا من كون المجموع مدلول اللفظ المطلق بان
الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه
انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعني جواز الفعل الذي
هو بمنزلة الجنس لها والوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك
او اشتاعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ الاصل عدم
حرمة الترك والاقتضاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب
المركب من جواز الفعل مع اشتاع الترك فتكون استعمال الصيغة
المدضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل
في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب استعمالها في
جزئيها الذي هو بمنزلة الجنس لها واثبت الفعل الذي هو جواز الترك
بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ واثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة
القرينة فان طلب الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل و
منع التقيض او الاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا ممنوعا الترك
او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله
ويعاقب او يستحق العتاب تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من
مفهومه وما نقل عن المصنف من ان عدم العقاب جزء له وهو عبارة
عن جواز الفعل فممنوع بعد منعه على ان هذا مبني على ان الوجوب

هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج في الفعل
والاذن في الترك وان الماذون فيه حسن للواجب والمندوب والمراد الجواز
الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه ماذونا فيه والمناقشة في امثال ذلك
مما لا يليق بهذه الصناعة الاترى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس
معناه ان وجوب القياس مثلا هو المدلول المطابقي للفظ افعل بل معناه
انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد
صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وارادتها منه والاصل
في جميع ما استعمل فيه ان يكون حقيقة قلت هذا مسلم لكن
عدولا عن الظاهر وما ذكرنا من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد
بحسب الحقيقة فمسلم وان اراد بحسب المجاز ممنوع لم لا يجوز
ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل
مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا بجامع اشتراكهما
في جواز الفعل والاذن فيه فلك هو كما صرحوا باستعمال الاسد
في الانسان الشجاع وارادته مدعيا ذلك من حيث انه من افراد الشجاع
لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذات 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 وبثبت خصوصية كونه مع جواز الترك وبدونه
بالقرينة كما ان الاسد استعمل في الشجاع وبعلم كونه انسانا بالقرينة الاترى
انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس لجامع كونه حيوانا او ماشيا
او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية وبالجملة
لا يخفى على المتامل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد
الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني 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 يستعمل في جواز

الفعل قلت المراد بكونه للندب انه يستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على
اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا اطلق بري حيوان
ويظهر حيوان فان مدلول اللفظ احد الامرين لا على التعيين مستعمل في الانسان
والثاني في الطير ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا باذكرنا من التحقيق

قوله هذا اذا استعمل يعني ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج
في الترك فاذا تقاعد لجواز ان يكون بارتفاع الحرجين جميعا وان يكون بارتفاع
احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي
يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وارتفاع الترك ودليل النسخ
لا ينافي 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 جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة
امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز
على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا
او حقيقة قاصرة على اختلاف الرايين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة
الى المجاز في اطلاق واحد **قوله** فصل عدم الفعل شمول افراده وتكراره
وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان
كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك
الوقت مدة العمر مثل صلوا الفجر يجب العود الى الصلوة في كل فجر مستقبلا زمان
في مثل صلوا وصوموا الامر شامل لايقاع الافراد في زمان وبتكرار في مثل طلقي
نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم
فيه العموم التكرار فلذا يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم
ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم الاختلاف في ان الامر
المعتبر فيه العموم والتكرار او الخصوص والمرة تفصيل ذلك وان الخلاف
في الامر المطلق فقيل ازيد من مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد
والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اقرب

مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه
واما التكرار فلان الافرع من الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر
بالحج حين سال أكل عامنا هذا ام للابد لانقال لو فهم لما سأل لانا نعلم علم ان الحج
في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل
وجوابه انا لانسلم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتياده الحج بسائر العبادات
من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه
الامر من جهة انه راى الحج مشتملا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني البيت وليس
بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل هو شراقة حال من حجة الوداع الكل عامنا هذا ام
للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث الافرع من الحابس فهو ما روى ابو هريرة ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الافرع
من الحابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجب
ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر
قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه السلام كان صاحب الشرع والسبب
الشرايع الثاني مذهب الشافعي رضي الله عنه وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن
يحتمله بعض انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او تكرارا ولهذا يتقيد بكل منهما
مثل اضرب به قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من سؤال الافرع ومن كونه
مختصرا ان اطلب منك ضربا او افعل ضربا والنكرة في الاثبات لخص لكن يحتمل ان يقول
المصدر معرفة بدلالة العرفية فيفيد العموم ووحد الضمير في قوله لاحتماله باعتبار ان المقصود
من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا
اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا باثبوت وصف كقولهما
اقم الصلوة لدلوك الشمس فيفيد الامر بالصلاة بمجرد وصف دلوك الشمس وجوابه ان
التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لان
مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر
الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب
فان قلت الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه

وحينئذ لا معنى لقوله لا المطلق الامر لانه الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل للمقيد 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 وحينئذ لا اشكال
وظاهر عبارة المصنف ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه
على هذا المذهب حتى لا ينتفي الابد لبل كما صرح به المصنف في مسئلة ان دخلت الدار
فطلقي تفكر ولذا جزم في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا ينتفي بتكرار الكن المعلق
بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا
ليس ببعيد فان التقييد ربما يجرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند
الاطلاق يوجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان وجود
الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار
بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف
مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا ينتفي الا باشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد
العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي
رحمه الله المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او
معلقا بشرط او مخصوصا بصفة لان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى
ما يجد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو السنة وذلك لان الامر يدل على مصدر
منكر والمنكر لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المثنى فيثنى او اعتبارا
اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والاطلاق
جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء او الجزئيات لا ينفي الوحدة الاعتبارية
وهو محتمل فلا يثبت الا بالسنة فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تشبيهه به مثل طلقي نفسك
اثنتين وصم عشرة ايام او كلم بعض ونحو ذلك قلنا لا نسلم انه تشبيه بل تشبيه الى ما لا يحتمله
مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد دل الاتباع يكون الوقوع بلفظ
العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامراته طلقتك ثلثا او واحدة وقد مات قبل ذكر العدد
لم يقع شيء والفرق بين طلقتك وطلقي نفسك قد سبق في بحث الاقتضاء والقائل ان يقول
لا نسلم ان المفرد كما يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق

يكون بعض كل فرد لا بعض 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 فرعوا
على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لاحتمال العدد مسئلة عدم قطع يسار
السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على ان المصدر
الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لاحتمال العدد قال فخر الاسلام
وعلى هذا الخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق
والسارقة لم لاحتمال العدد اي كل اسم فاعل دل على مصدره لم لاحتمال
مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير
لم لاحتمال مصدره وبه لحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر
الذي يدل عليه اسم الفاعل لاحتمال العدد بمنزلة المصدر الذي يدل
عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد
الواحد الاعتباري هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق
على اخر الحبوة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا حينئذ وهو باطل بالاجماع
ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق
والتي سرقت صرقة واحدة تقطع من كل منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل
الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه اما الاولى
فلا تكون 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 تقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا تدل الاية
على قطع اليسار ولا يتناوله النص وانما عدل عن تقرير المتن 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
اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد
فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب
الشافعي يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما
يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء فعل في وقته المقدر له شرعا
اولا والقضاء فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب
مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه لبدخل
فيه قضاء الناسي والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان
السبب لوجود المانع كيف وجواز الشركة يجمع عليه وهو ينافي الوجوب
والاعادة ما فعل من وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وفيه لعذر
كالصلاة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على الثاني لان
طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان
الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله
اولا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لاولا
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 صلى الله عليه وسلم فليصلها اذا ذكرها
فذكر وقتها قضاء صلوة النائم والناسي عند التذكر فقد فعل في وقتها
المقدر لها ثانيا لاولا وعند اصحاب ابي حنيفة الاداء والقضاء من
اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ثابت
بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد
بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه اذ الوجوب انما هو
بالسبب وحينئذ يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة
لاستحالة التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين

الثابت ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لاتسليم عين ما علم بثبوته بالامر كفعل
الصلوة في وقتها او ابتاء ربع العشر والحاصل ان الطنبذ والمثلية
بالقياس الى ما علم من الامر لانه ثابت بالسبب في الذمة وعلى هذا الحاجة
الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ ما حصل
به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان
يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى 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 كالعبادة حتى لو تعالى فالعبد
يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوات والامانات
والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليعم
اداء النوافل واعتبر في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا
والنفل لايضمن بالترك واما اذا شرع فيه وافسده فقد صار بالشروع واجبا
فيقضي والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايجابا وبعضهم قيد مثل الواجب
بان يكون من عند من وجب عليه احترازا عمن صرف دراهم الغير الى دينه
فانه لايكون قضاء وللمالك ان يسترد ها من رب الدين وكذا اذا نوى
ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لايصح
مع قوة المخالفة بخلاف صرف النفل مع ان المخالفة فيه اذني فان قلت
يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كما لاصطياد بعد
الاحلال ولايسمى اداء طلب المباح ليس بمامور به عند المحققين فالثابت
بالامر لايكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام بعد ما فسر الاداء
بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء متسلم اخر وهو النفل على
قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من
اقسام المامور به فان جعل اسما للطلب الجازم كما هو راي البعض
اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل
اسما للطلب جازما كان او راجحا على السواء وبالجملة دخل في المامور

الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما ينال فاعله
ولايسمى تاركه وهذا يعني المندوب اداء فيفسر تسليم عين الواجب او المندوب
والبعض 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 يوهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء متسلم
اخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي يجعلها
مشتركا بين الوجوب والاباحة والندب لفظا او يجعلها موضوعة
للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلثة 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 ههنا 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 او المندوب وان كان صيغة الامر
مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجاز به ثابتة بالنص
لامحالة ولايدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي قوله
وبطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على الاخر مجازا شرعا لتباين
المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب
كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت
الدين ونوبت 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 في تسليم العين دون المثل قوله والقضاء لاخلاف
في ان القضاء بمثل غير المعقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول

فقد البعض بسبب جديد اى نص مبتدا، مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء،
فى عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم
لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا واى هذا يشير كلام المصنف واشار الدبوسى
وعند جمهور اصحابنا كالقاضى ابى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام العضا،
يجب بالدليل الذى اوجب الاداء، احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل
فى الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل
هذا الفعل فى وقت اخر مقامه بالقياس كما فى الجمعة وتكبيرات التشريق
فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة فى غير ذلك الوقت وكذا الجهر
بالتكبير عقيب الصلوات فى غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف
الوقت لا يعرف له اى للفعل الذى عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للراى
فى مقادير العبادات واثباتها وانما ثبتها لاتصال الوجوب
بنص لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول
سمى قضاء لكونه استدراكا للوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج
الفريق الثانى بان الفعل كما وجب فى وقته بسببه اى لدليله الدال عليه لا
يسقط وجوبه بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يعرفه
الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يعذر بترك الاشتغال وهو يعذر ما عليه
من العهدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث
لم تشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير فى غير ذلك الوقت
فان فيها من جملة العبادات والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا
فنقتصر الفوات على ما تحقق العجز عنه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى
اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يعرف السبب
الموشروع له فى وقت اخر ومماثله فى العبادات والاذكار حسا وعقلا وفى
ازالة الاثم شرعا وان لم يماثله فى احراز الفضيلة فان مثل الواجب
بصفته لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم
اذا كانت 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 حصل
الغائب مقابلا بالممكن او الضمان فما الذى حوول به شرف الوقت الفائت
قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالممكن اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت
واما المقابلة بالضمان فقد انتفت فى غير العمد بقوله صلى الله عليه وسلم
رفع عن امتى الخطا، والنسيان وثبت بتحقق الاثم فى العمد بالنص والاجماع
على انا بينا ترك الواجب بما ذكره عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد
الآية والحديث فى هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم
والصلاة 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 الشرك غير عامدا
الاتيان بالصوم فى ايام اخر والصلاة فى وقت اخر من غير تعرض
لشئ اخر يلحق ايام، اى انه بمنزلة المأتى به فى وقته ويمكن ان يكون مراده
الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلاة بخروج الوقت
الا انه نبه فى اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب
بعد الوقت ثابت فى الصوم بنص الكتاب وفى الصلوة بنص الحديث
وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا معجزا فى حق
اصل العبادة فثبت الحكم فى غير الصوم والصلاة كالمنذور و
الاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منها عبادة وجبت بسببها فان قيل
هذا حجة عليكم لانكم لان وجوب قضاء الصوم والصلاة ثبت بنص الكتاب
والسنة ووجوب قضاء سائر الواجبات بالقياس فتكون القضاء
بسبب جديد ودليل مبتدا لا بما اوجب الاداء، قلنا لا نسلم ان النص
لا يجاب 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 والاعتكاف

ثابتا بالنص الوارد فى بقاء وجوب الصوم والصلاة ويكون الوجوب فى الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضى صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء لانه لا يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصى بالتاخير لانا نقول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه فى يوم الخميس فلما فات ايقاعه فى يوم الخميس الذى به كمال المامور به بقى الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولانه اداء فيه وللاكون صوم السبت مبنى سواء **قوله** فان قال لله على ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر شهرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدا، ولا يجوز ان يقضيه فى رمضان اخر يمكنه قضاؤها بصومه خلافا لزفر رحمه الله فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الاخر مثل الاول فى كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق موجب للاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يعتكف شهرا وظاهر هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد والسبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا كان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلاة بل النص الوارد فى 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 والصلاة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفى 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 انما اوجبه المكلف على نفسه

يكون

بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا فى ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضى صوما للاعتكاف اثرى ايجابه وانما جاء هذا التقضان فى مسئلة شهر رمضان لعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يمكن من الكتاب مثله الا بالحيوة الى رمضان اخر وهو وقت مثله يستوى فيه الحيوة والممات فلم تثبت القدرة فسقط فبقى مضمونا باطلاقه وكان 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 يبق فى رمضان الثانى معوله يقتضى هذا مبنى على اشتراط الصوم فى الاعتكاف الواجب لقوله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشئ ايجاب لشرائطه وشرائطه التى لا يتوصل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء فى الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلاة وهو متوضئ جاز اداؤها به ولم يحتج الى وضوء لها وقوله وانما جاء هذا النقصان اى عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف وهذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفريضة الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف فى هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف فى هذا الوقت الشريف فثبت معارض شرف الوقت فنقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هى فضيلة العبادة فى هذا الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فلم تثبت القدرة اى على الكتاب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن الكتاب به فبقى الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضى صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلاة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت فخرج به

فبقي اصل الصلاة مضمونا بشرائطها وكان هذا اسقوط ما ثبت بشرف الوقت
من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه احوط الوجهين اللذين
احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب
القضاء بصوم مقصود مخصوص والاخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت
بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضي الاعتكاف في رمضان اخر
والدليل على كونه احوط الوجهين هو ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة
لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت به والرخصة الواقعة
بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل
في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الا
الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتأد الا 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 والاتيان بها اولى من تفويتها وزيادتها خير من النقصان فيها
فسقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان
عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف
فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد هو خوف الموت
قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت
والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني
يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان والاتيان
صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم له اثر في ايجابه
حتى لا يسقط الا بعارض فيبقى النذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو
معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فاولى ان يثبت
ما يثبته خوف الموت وشيء اخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته
ادعى الى وجوب المسبب ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد
لان المراد بالاثبات ههنا الالتزام والاقتضاء لا التأثير والايجاد

مار حلب الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان
بقوله لا بعدام الاثر بانعدام المؤثر ولا حاجة الى ما ذكر ثم من النظر بان حلب
السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة
وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد في بيان المطلوب مما ذكروا
وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط بعض الاجزاء دليل على وجوب
صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بالدليل وذلك لان النذر بالاعتكاف
موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا من ثبوت
الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان احتمال
بفتح اللام على تقدير اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتدأ وهاء احتمال
وخبرها اولى وضمير احتمال عائد الى النقصان والرخصة وحده لاتحادهما
معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان اخر
ورمضان الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذا
قصد به معين وتنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وبزيد
اخر فاذا دبر رمضان اخر رمضان ما بعد الرمضان الذي نذر الاعتكاف
فيه ايا كان وبرمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير
السؤال والاجزاء في شهر رمضان الاخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير
ولذا قال المصنف في رمضان اخر لابهامه وال رمضان الاخر للتعيين
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 ذكره تمهيدا لهذا على قصد التفسير وههنا على قصد
التقدير ليستفاد منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب مقصود لانه
يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط
العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب

صوم مقصود فيكون موجبا لسقوط موجبا له قوله اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا يوجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان قوله وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء بالاداء والاخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والالزم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والاخر 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 تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بجزئي التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم القادي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو القادي في رمضان الثاني بان يجب القضاء بما رعاية للزيادة كما ذكره المصنف لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول والاسقوط القضاء من اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود بعد ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد يسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلاة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود الى الكمال اولى لان للاول عودين الى الكمال الى النقصان وهذا العود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يبق في رمضان الثاني والا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ قوله والاداء قد سبق ان المامور به

اما

اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبهة الاخر او غير محض ان كان فيه شبهة والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله موجب الامر بشتى نوعين وكل نوع منها بشتى نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مسبوقا بجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة والى هذا اشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منها ثلثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد يصير اثني عشر قسما وظاهر عبارة المصنف ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسما على الاثر ان المراد بما ذكرناه في العبارة اختصار اي الاداء اما محض وهو كامل وقاصر واما شبيه بالقضاء قوله كالجماعة حتى فيما شرعت فيه الجماعة كالمكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والشفع والاضحى والاضافة الجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلاة التي شرعت فيها الجماعة اما ان يؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر ويؤدى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الاخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ المصنف اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفردا اي فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا فتى التمثيل للقاصر بما لين تنبيه على انه قد يكون عبادة ناقصة كالصلاة وقد يكون بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك من الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا لان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلاة نفسها في الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا قوله كفعل اللاحق هو الذي ادرك اول الصلاة بالجماعة وفاته

الباقي بانفرام خلف الامام ثم اقتدى بعد فراغه او بسبقه الحدث خلف الامام فنوى قضا وجاز بعد فراغه وان صلوته فصلة اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار حدوث ما التزمه من الاداء مع الامام فهو بقضي ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اى بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة في حقه الاداء مع الامام لكونه معتدا به وقد فاته ذلك بعذر حعل الشرع اداءه وهذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف حعل اداء شبيها بالقضاء شبيها بالاداء قوله في الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير بحال قوله وقد فرغ حال من تمام الاقتداء والمعنى انه دخول المصر وقيد الافاقة تكون مع حصول فراغ الامام قوله والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل قوله واما القضاء يعني انه اما محض مثل معقول او غير معقول واما غير محض

قوله وثواب النفقة للحج مشير الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللامر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المامور ومن جهة الانفاق عن الامر وظاهر المذهب انه يقع عن الامر عملا بظواهر الاحاديث وعلى المقدمين فالواجب على الامر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمكافئة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج شائع اذ التمثيل اما للقضاء او للمثل والثواب ليس شائعا منها قوله ولا يقضي بدل الاركان الفائت في الصلاة ولا صفة الجودة الفائتة في الدراهم كالجودة في الزكوة لانه اذا ان يقضي الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد فيه او مع الاصل بان يقضي صلاة بعشر ركعات او يقضي نفس الركن بصفة الامثال ويقضي دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما

فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول قوله قلنا بالوجوب احتياطا اى لاحتمال ان لا يكون الاداء قضاء لان المعنى المؤثر في ايجاب القدية كالعجز مثلا مشكوك لاحتمال ان لا يكون العجز مؤثرا في ايجاب القدية في الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل يكون حسنا مندوبا اليه فيكون القول بالوجوب احوط ورجح قيد الاحتياط لهذا قال محمد رحمه الله في الزيادات في فدية الصلاة يجزيه ان شاء استحسانا قوله وفي الاضحية معطوف على ما يدل عليه الكلام اى قلنا بوجوب القدية في الصلاة كما ذكر وبوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية بسنة قرن بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بشرى المحبوب لان التصدق بالعين نقل من الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والاثام فبالاراقة يتقل الخبث الى الدماء ويصير ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان تكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق في الوقت لم يعمل بالتعليل المنصوص ولم يقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلك العين او لم يعين شيئا احتياطا في باب العبادة واخذا بالمتيقن عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه قوله لم يبطل بالشك اى باحتمال ان تكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل بجزء من ايام النحر فلا يسقط بالشك كما لو شك المتمتع ان الصوم فيمن وجب عليه القدية عن الصوم قدر على الصوم فلا يسقط لان الاصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل شيئ فيتقدر زوال العذر شيئ بقاء وجوب الصوم بقوله تعالى فعدة

من ايام اخر **قوله** للرجوع شبه بالغنائم من جهة ثبات الاستحقاق والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق المقصود بانتفائه لان استواء الحالين موجود في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحطاط **قوله** بتسليم ان هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام **قوله** والبيع اي وتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا الحكم من قبيل علفها تبنا وماء بارد الآتي الرد تفتض سابقة الاخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل في الامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لان الديون انما تقتضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فعلى القضاء مبني على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل فلما العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لانفسه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى فيه مثل الجملة الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا وما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته كما كان ماله دينا في ذمة المديون فبقاء ما مثلا غير ظاهر فيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تأدية القرض قضاء بمثل معقول وتأدية الدين اداء كامل **قوله** والقاصر بين اذا غصب عبدا فاراقها فرده مشغولا بجنايته يستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان استهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته او بعرض حدث في يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية ساكتا عن ذلك فسلمه باحدى هذه الصفات فهذا اداء لورود ده على عين ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا يحل الوصف الذي وجب عليه اداؤه ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع على البائع بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كان ازالتها به مستحقة فيد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا **قوله** والاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرد بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد فاداها زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فضرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون بالجياد اصالة في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا مثل

للوصف بتفرد الاشياع فتأمله بنفسه وقال ابو يوسف رحمه الله لان يرد مثل المقبوض وبطاب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا او امتنع الرجوع الى العشرة لتأديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يجعل عند التمكن من رد المقبوض لا يكون الاداء قاصرا على ما يتبادر الى ظاهر العبارة قوله والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امراة على عبد له هو اب المراة فعتق الاب بالملك الحادث بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي ببطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمراة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد للمراة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المراة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان يبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد الملك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية 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 البايع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ الاصل البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ 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 ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المراة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد منه اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة

للمغصوب منه بعينه وحقه بقول الغاصب مع يمينه قوله وعلى هذا هبة ام ولد ابي بكرة هي مولاة عائشة رضي الله عنها وعائشة رضي الله عنها منعت بني تيم ولاء الصدقة على مواليها بل على موالي بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم الاعلى النبي صلى الله عليه وسلم قوله ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف مملوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وجعله للبعض الاخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا تخفى ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المضمونة بالمثل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاول التمسك بالسنة قوله ومن الاداء القاصر فصل هذا المقال عن الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واراه اياه فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه صار اداء قاصرا براء به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي رحمه الله خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله لطعم المغصوب الى انه لو اطعمه ما هو منحد من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله منه غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق خلافا للشافعي رحمه الله بان الغاصب مامور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه بعد رده منهي فلا يكون اداء مامورا به والجواب انا نقول بموجب ما قلتم انا نقرر به ما جرت به العادة من ان الانسان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي او الشرعي وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه يبطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للضرر المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه تكتنف احديهما انه تقرير والتقرير لا يكون اداء لان التقرير منهي عنه والاداء مامور به وتنافي اللوازم

يدل على ثبات الملزومات والبراءة لا تحصل الا بالاداء المامور به والثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيا للضرر **قوله** ولنا انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه كان قبل ازال يده مطلقة لجميع التصرفات وما اعاد الا يد اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاخلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عارض ونقيضه فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبد انسان للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكر من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة لا اعتبار ان يجب لاخيه المسلم ما يجب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء **قوله** والقضاء مثل معقول فيجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الغائبة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر وردبان الثابت في الذمة هو اصل الصلاة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل **قوله** فمن قطع اليد ثم القتل اما ان يصدر عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطائيين او عمديين او احدهما عمدا والاخر خطأ وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل السراية او بعده وتفاصيل الاحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا او يكون القتل قبل السراية **قوله** وعندهما ليس للاول ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر القتل بحكم القصاص فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا وخلا موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد تم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع مع القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للاولى منه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية فظهر ان المراد بالموجب

في الموضعين اثر الثابت بالقتل الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف شبهين لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم **قوله** والقتل قد يجوز القطع من حيث ان المحل يعوث بدو لا ظهور للاعدام والسراية بعد فوات المحل **قوله** وعند ابي يوسف رحمه الله يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والمخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رحمه الله يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع **قوله** فلا تضمن المنافع بالمال المغصوم فيد بالمغصوم تنصيصا على موضع الخلاف وهو انها عند الشافعي رحمه الله تضمن بالمال المغصوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب المغصوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء المغصوم والتحقيق ان المنفعة هلك لا مال لان المالك من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والمغصوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة رحمه الله وعند المكنة عند الشافعي رحمه الله فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة رحمه الله لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة وما لا ادخار لوقت الحاجة فيه لا وقف على البقاء لاحالة وغير المحرز ليس بمغصوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمغصومة فلا تكون مثلا للمال المغصوم فلا تقبض الا بقبض والا بقبض وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر وقد يمنع ان انعدام الالوان في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وقد سبق انه سفسطة اللهم الا ان يخص الحكم بالاعراض المتصرمة مثل المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل المغصوم باعتبار المكنة واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال **قوله** تقومها في العقد تثبت بالعرض منع لقولها

ما ليس بمقوم في نفسه لا يصير بورود العقد مقوما كان حلف فيه تسليم لعدم صيرورته مقوما بالعقد بل بالرضى حلف لما اشتمل العقد على الرضى كان المقوم بالرضى كان المقوم بالرضى مقوما بالعقد لان ما غير الشيء في الشيء يجوز ان يكون واحد احترازا عن الواو لانه قوله فلا يقاس عليه اي لا يصح اثبات المقدمة الغائبة بالمقوم المنافع في الغصب بالقياس على مقوميتها في العقد ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصلح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضى فان له اثرا في ايجاب المال في مقابلة ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لانقال كل من المانعين 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 ما ليس بمحرز لا مقابلته بغير المال بالمال" لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بكل منهما والرضى انما يؤثر في صحة اسقاط ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بما يليه قوله وهو استيفاء القصاص فعن لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة ومعنى وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء كما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول عن يده بناء على قيام العداوة وفي حياة اولياء المقتول وابنائه حياة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما يثبت في الخطأ على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية قوله والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة كالمالي في الديون والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسليم ثوب او دابة فيتحمل ما يبنى على المسامحة كالنكاح وان لم يتحمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه شبيه

الاداء

الاداء الما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن ادائه الا بتعيينه ولا يتعين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا برجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد حلف عند فاته صلى ينبغي ان ينصرف القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو اسلم عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو اسلم عبد غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين صحح الزوج اذا التسليم عليه لاعلى المرأة فايها ادى يخير المرأة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها برأسه معنى اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم للاستدلال على ما قررنا اذ بمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة كجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء قوله فصل من قضايا الشرع انه لا بد للحكم مدرك من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر بالقبيح وامر من حيث اللغة فلا اشتباه لان قول القائل امر على سبيل الالزام امر لغة وقد اختلفوا في ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه تثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه تثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له والمصنف قبل تفصيل المذاهب والدلايل اجمل القول بانه لا بد للمامور به من الحسن سواء تثبت بنفس الامر او بالعقل قبله حاكما في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به قوله هذه المسئلة يعني مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من الحسن حسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك

ان

قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن ان افعال الباري تعالى هل تتصف بالحسن وهل يدخل القبائح تحت ارادته وهل تكون مخلوقة ومشيئة واصولية من جهة انها تبحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه لانها تثبت بالامر بالشيء حسن وبالنهي عنه قبيح قوله وسمي ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة يعني انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وهو ادى مسلكة الجبر والقدر المدركات التي يطلب منها الطرق الموصلة اليها ومبادئها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها والحاذر منها ما وصل اليه كل احد بقوته فكره ولم يستطع تجاوزه في هذه المسئلة فمن زل قدمه في البوادي او ضل فهمه في المبادي فقد برئ جمعوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق في بحره ولم يتنبه للخطاء في مقدماته فقد هلك قوله وحقيقة الحق الحسن افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد الشر وورد القبائح وكلاهما باطل والحق اي الثابت في نفس الامر هو الحق اي الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اي عما يشبه الحق وليس بحق قوله وفقت اي جعلت واقفا عليه ووفقت اي جعلت الاسباب موافقة لمراده فالاول من التوفيق والثاني من التوفيق قوله اعلم ان العلماء حرروا للبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبيح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول الكمال حسن والنقص قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة

والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب او العقاب شرعا نص الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو لذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه يحب بما ثاب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصادق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم يوم اخر من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا تثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار منه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين بمعنى انه لابد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة المطلوب به بل وله ادلة اخرى على مذهبه مستقلة عن الامرين قوله لان الحسن والقبح لا يثبتان الى افعال الله تعالى عنده اي عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على وجه الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا على لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهي عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق الفاعل المدح والثواب فان الله تعالى منزه عنه كما ذكروا ومن فسر الحسن بالامر به والقبيح بما نهى عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بما مور به على ما مر ولانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاوضح

ان نقال القبيح ما نهى عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل الباري تعالى قوله
وعند المعتزلة الحكم بن الحسن والقبيح تفسير ان احدهما الحسن ما يحمد على فعله
شرعا او عقلا والقبيح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله
ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترز بالقادر
اى الذى ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان كلا
ان يفعله خذ لا يكون حسنا ولا قبيحا فلو لم يعتبر لانتقض التفسيران جمعا ومنعا
والحسن بالتفسير الثانى اعم لشموله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر
على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة
بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثانى الاول واسطة لان الحسن
يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملها
بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون
التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور
والذى لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله اولا
يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثانى ويمكن الجواب بانه داخل فى القبيح
اذ ليس للعالم القادر بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله
الثانى ان المكروه عندهم مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل فى القبيح
بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة ان يمدح تاركه بخلاف
المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه يقبح بالتفسيرين
واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يعترض له المنع
والقابل ان يقول ان اريد بحاله ان يفعله او لا يفعله فيجوز له ان يفعله
ولا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل فى الحسن وهو بعيد وان اريد
ان شان القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغى له ذلك وليس من شانه
ذلك ولا ينبغى له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه فى القبيح بناء على ان
من شان العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا التفسيرين للقبيح
شاملا وينبغى بالثانى اعم شموله المكروه كراهة التنزيه قوله لما ذكرت

ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبيح انما يثبتان
بامر الشارع وليس مبنى على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات
الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية
ونقلية لا تقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا تعرض لنفى كون
الحسن والقبيح لذات الفعل او صفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم
فى هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبيح لذات الفعل او لصفة من صفاته
لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المصنف فى هذا المقام دليلان
لهم على هذا المطلوب قد اعترفوا بضعفها وعدم تمامها اما الاول
فتقريره ان الحسن مفهوم زايد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد
يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودى لان نقيضه لا حسن
وهو عدمى والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودى
يقتضى محلا موجودا فهو بعض زايد على المحل وجودى فيكون عرضا ثم
هو صفة للفعل الذى هو عرض فيكون قايما به لامتناع ان يوصف
الشئ بعين هو قايم بشئ اخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل
لانه يلزم انتفاء الحكم لمحل الفعل لانه لان الحاصل قيامها معا بالجوهر
اذ هما معا حيث الجوهر بحاله وحينئذ قيام الشئ بالشئ هو كونه بحاله
فى التحيز وايضا معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض
هو حيث ذلك الجوهر الذى هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر
وقيامهما به فلا معنى لقيام احدهما بالاخر غاية ان قيامه بالجوهر مشروط
بقيام الاخر به وضعفه من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام
اختصاص الشئ بالشئ بحيث يصير احدهما متعوتا وبهيئ محلا والاخر
ناعتا وبهيئ حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا
المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وان اريد كونه
بحاله فى التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن
صفة للفعل ثابتا ولا يكون بحاله فى التحيز بل بحاله للجوهر الذى يقوم به

الفصل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون
معدوم كلي يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون
حصة منه معدومة كالامتناع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة
عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل
ان اللامعدوم وجودي فلو اثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعد بنية
صورة النفي لزم الدور الثالث انه معتوض بانصاف الفعل بالامكان
الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا
الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل الذي ذكرتم
فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قلت هو امر
اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض
ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا على الدليل الذي ذكروه
على اثبات وجودية الحسن العقلي جار بعينه ههنا واما الثاني فتقريره
على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور
عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائز الوجود
وعلمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يجب الفعل فيه بان يقال ان كان
لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر
الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي حالتي من غير
تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاضطراري لا يوصفان
بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا جهة للتخصيص بفعل القبيح
على ما وقع في تقرير المصنف وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك
الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختياري
الا ما يمكن فيه من الفعل والترك وان قوله ان لم يتوقف على مرجح
كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من
الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من
غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف

على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لابد للاتفاقي من وجود العلة اعني جميع
ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علته ولئن كان ضروريا فنطلب ان يقال
لا نسلم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك
لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او نفسن اختياره انا نقول 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 اختيارا والاختيار عين
الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة
ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالصعود والسقوط
وحركتي الارتعاش والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا لا لما هو بديهي الضرورة
فلا يسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى فيجب ان لا يكون
مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف حسن ولا قبيح شرعا
لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه نبيح والرابع انا نختار
انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب بمرجح 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 تعالى قديم
فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ عند الاحتياج الى المرجح عند الحدوث
دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار وعدم تاثير الفعل
كاف في الشرعي وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته
فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من
الله تعالى مثل استقلال العبد به فتقبح التكليف عندكم كما اذا كان يوجد
الفعل هو الله تعالى فلهذا قال المصنف انهم لم يوردوا على مدعاه

منا معتد به وانه قد خفي منشاء الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني
الذين يعتقدون تاثيرها والذين لا يعتقدون تاثيرها والمصنف اورد
المنع على المقدمة القائلة بانه لو توقف على مرجح يجب وجود الفعل
عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كالمتحرك
في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود
المرجح لا يكون اختيارا بان اريد بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقيق
ذلك على اربع مقدمات قوله المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر
مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام
او شخص فحصل له صفة هي الحرارة او نحوها 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 الموضع والمحدث فانه تحرك لا كايقاع الحركة في جسم اخر حتى يكون
متحركا وكايقاعه القيام او القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف
الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر و
يكون وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التي يكون
للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدا والمنتهى والاول صفة بمعنى المصدر
وهو الخبر عن مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج
لوجوه ثلثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موضع فيكون ايقاعا
وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات
امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدا اي العلة في امور
موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع
بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع لا كايقاع عين الايقاع كما في لزوم
الدور والامكان لا كالامكان وانما قال في المبدا لان السبق لذات التسلسل
في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف
جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق لسبق بتمام على ما

عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند الخاد الفاعل سابقا ان يوجد امورا
متحققة غير متناهية هي الايقاعات المتشابهة وبديهة العقل قاطعة باستحالة
ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايقاعا فعله اما لو اوجد
شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل اخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك
وان انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي سيجيء تكونه بما لم يلزم التسلسل
ايضا الثالث وهو الزامي ان الايقاع بمعناه 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 ان ليست مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الخاد
عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا
المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات ويمنع انتهاؤه الى ايقاع
قديم لانه يستلزم قدم الخادث ضرورة انه 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 الموجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو
الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري
واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه
من ذاته وانما تحقق على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان او
معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد يثبته
عليه بصورة الاستدلال فلانا حال والا اي وان لم يتوقف وجوده
على موجد لكان واجبا اذ لا معنى 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 في صلة مقدمتان احدهما قولنا كلما
عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا

كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده. اما الاول فلانا لو لم نصدق 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 استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم فحقيقة المعنى 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 المتوقف عليه متوقفا عليه هذا محال وبيان اللزوم ظاهر واما الثانية فلانا لو لم نصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت 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. فعلى ذلك الحال اما ان يتوقف الوجود على شيء اخر او لا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شيء اخر واما الثاني فلاستلزامه البرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده. فان الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني البرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالبرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شيء اخر اي مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده. فان تلك الجملة عند موجده غاية الامر ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك فمثل تحقق المعلول مع علته الموجبة تارة وعدم تحققه معها اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير

متحقق حالة العدم وهو ظاهر فغي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اما هو هو او غيره والكل باطل بل يرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان ما في عبارة المصنف زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المحذور لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء الى الاخر فان قيل لم لا يجوز ان يقال لم لا يجوز ان يقال لم يمتنع وجوده او يجب وجوده الا امتناع والوجوب بحسب الذات فقط. ظاهر لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافضها فلا وجه لقولكم والا امكن وجوده او عدمه فلما المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه والاخفاء في تناقضها وهذا ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية في حال فعل المعلول الشرعي قد يشهد عليه كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول فلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته احد الامور فانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها وحينئذ يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المصنف مبني على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الاعيان متاخر عنها وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى فخصصها بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري قال فعلى لا يبقى في وقوع الممكن او لا وقوعه من فرق ان ينتهي الى الوجوب وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يتعقبه اولا لا وجوبه قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب

لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود هو له وهذه المقدمة وهي احتياج كل ممكن الى علة تجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة بمعنى انها مع كونها اولية مشهورة لم تنازع فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يحدث عنده الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره اي وقت اراد فالله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول هو له واعلم قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وهو وجوب صدوره عن العلة واحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد الاستواء ولم يبلغ الى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المصنف بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء على الكل او العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة محتاج الى وجوب به على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج في العقل فظاهر ان بعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوب به بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب 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 مما يحتاج اليه الوجود وكان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة التامة متاخرا عنها وكونها جزءا منها يقتضي تقدمه عليها هذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثر العلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثر الشيء وجزءا منه وقد ثبت الاول فينتفي الثاني والجواب ان المراد بالسبق هو الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا محتاج اليه وجود الممكن لكنهم حيث قالوا بوجوب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة اردوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي هو تاكد الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن معلول ان اردتم بقولكم لا يجب 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 تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه والاستناد الى ذلك هو له مع العلة الناقصة او التامة اراد المعية الزمانية والا فالمعلول يتاخر عن العلة لا محالة هو له ثم العقل كانه تنبيه على منشاء الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انها معا معلولا لعلة واحدة وهو المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الاخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين للطلوع

الشمس ان يعتبر هما معا نظرا الى تاثيرهما على المعلول من غير تقدم احدهما على الاخر
وان يعتبر احدهما متاخرا عن الاخر من حيث انه محتاج الى الاخر ومتوقف عليه
من حيث ان الاخر محتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو
ومتاخرة عنها ومتوقفة عليها لكنه بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يحال
دور معية ممن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود
ولم يلاحظ مقارنتها بالذات وتاخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج
الى الوجود وقد بينا لك ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب
وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلول علة واحدة هي العلة التامة بل
العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتها ولا بانا نمنع تقدم احدهما بمعنى احتياج
الاخر اليه وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد دون
ان يقال وجد فوجب صدوره وان يتوقف المعلول لا بعض السبب كما بين
وجود النهار وانارة 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 المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث
لا بد ان يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالانقباع الذي هو امر اضافي
مثلا وهذا قول بالحال وانضمام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة
لانه ان لم يكن له كون فهو المعدوم وان استقل بالكاينية فهو موجود
والا فحال وهو صفة غير موجودة ولا معدومة فاية بوجود وتقرير الدليل
ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان تكون قديمة بجميع
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 بعض وجود الممكن من غير ايجاد
شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شيء اخر يتوقف عليه
الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وبعدا يتدفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من
جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شانها ترجيح ما شاء على شاء

والاحوال

والاخصر ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر
من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بالاظهر انه لا حاجة
الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث
امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة او معدومات
محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة بادنى
اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة
التسلسل في طرف المبدا، فحينئذ ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما
في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول
بدوام علته التامة وان كان الشيء منها معدوما فحينئذ يكون بعدم شيء من علته
التامة وعدم جزء الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من الازمنة
وهو محال وقد يقال في تقريره ان تلك الموجودات انتهت الى الواجب
كانت قديمة ولزم تقدم زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب
ولا يخفى انه لا يصح للمعتزلة وهي مستندة الى الواجب على هذا التقدير
وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه فانه ثابت في الباب
انه لا يدل على وجوده واما الثاني فلان العدم المحض لا يصلح علة للوجود
الممكن وهذا بديهي ولان الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف
على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة
واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لكان
وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما للوجود
الحادث ضرورة يتوقف على المعدومات ايضا واللازم باطل لان هذه
القضية تا بثة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود
زيد موجود زيد من غير يتوقف على عدم شيء ما اذا يتوقف على عدم شيء ويفترضه
عمدا فاما ان يتوقف على عدم السابق او عدم اللاحق وكلاهما باطل اما
الاول فلان عدم السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة
تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل جب

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 هذا الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه
وجود زيد قلنا نعم الا انه يلزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات
والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استناده 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 مما يتوقف عليه
وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء لجميع اجزائها امتنع
عدم المعلول كما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك
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 ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه حينئذ
يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعني الموجود
والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلذا اعبر عن هذا
الشق بقولنا 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 ينعدم عمرو بزواله او
يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا
بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه
اما معدوم صار موجودا او سيأتي الكلام عليه واما موجود صار معدوما
وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب
فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فتقدير استحالة
وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني

وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم
وجود والمفترض وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف
عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو
الموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر هذا خلف لان ما فرضنا
مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة
بقاء بكر الموجود لاستحالة لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات
لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها محققة لكان
زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال
ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال
علته فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده
فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع اجزائه الموجود
والمعدوم هذا خلف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي
يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه
عمرو اذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات
التي ينتشر اليها على عدم شيء ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي ينتشر
اليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة وينعكس
بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي
ينتشر اليها وجوده بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قولنا كلما عدم زيد
لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي ينتشر اليها وجوده
ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه
وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبينها الواجب واسطة
فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال وهو محال وهذا اشتمل البرهان
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 ينتشر هو اليها من غير ان يسمى

موقوفا على عدم شئ وهذا لا يوجب عدم تركب علة الحادث من الموجودات والمعدومات
لجواز ان يتركب عدمها وكون وجوب جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما
للعدم الذى لم يدخل فى العلة ولا شك ان لعدم المانع دخلا فى علة الحادث
فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المعدم
وتقادير فثبت على تقدير ان لا يتحقق شئ من الاعدام التى جعلتموها داخلة
فى العلة حلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة
الاجتماع مع المعدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المعدم اعنى وجود جميع الموجودات
المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم
قلنا لما ان مقتضى اثبات القضية المذكورة يلزم ان كلما عدم زيد لا يكون
عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات الى اخره مما لا دخل له فى اثبات المطلوب
ويمكن تقريره بوجه اخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز
ان يكون موجودات مع معدوم لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا
كلما عدم زيد عدم شئ من الموجودات المفتقر هو اليها المستند الى الواجب
وهذا محال لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم
شئ مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد
محالا مع ان الكلام فى زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة
الاستناد الى الواجب وان لم تنف الامكان بالذات لكن لا تخفى على الفطن
الحدوث الزمانى وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود
العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت
لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث
فى وقت ما، قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند
وجود العلة فى اى وقت اوجد المختار ذلك الحادث اما ان تحقق قبله جميع
الموجودات التى يفتقر اليها على ما سيجئ اراده او رجحانا او غير ذلك ولم
يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فتنقل الكلام الى ذلك البعض
الذى لم يوجد بان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شئ من الموجودات التى يفتقر

هو اليها هكذا الى الواجب على امر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد اجاب
عن هذا السؤال بان العلية تقتضى شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون
صدوره رجحانا بلا مرجح وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا
شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا ينقض من الموجب
الا المختار وضعف هذا الكلام غنى عن البيان واذ قد بطلت الاقسام
الثلثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من
ان يدخل فى جملة ما يتوقف عليه الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المط
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 يكون لها بداية والحركة امر غير قار الذات فيرتفع
لاستناع بقائها لا لارتفاع شئ من الموجودات التى يفتقر اليها حتى يلزم
ارتفاع الواجب وحينئذ لا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث
من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا معدومة
اجيب بانه لا تتصور الحركة الا بان يوجد ابن اى كون فى مكان او وضع
فينعدم ويحدث ابن او وضع اخر فالابن او الوضع الاول ممكن البقاء
فلو استند الى الواجب وجبا بوجوبه فلا يحدث حركة اصلا فالماهية
الغير القارة لا يكون اثر الموجب والذات التى يمتنع زوالها كيف
يوجب اثرا يجب زوالها فان قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو
امر سرمدى وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة ليست
ماهية محققة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هى ماهية عنبارية
ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون اخر فان سلم يمكن ان
يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن
ان يكون فى طبيعة الافراد امتناع البقاء وفى طبيعة المطلق امكان البقاء
بل طبيعة الافراد والمطلق يكون على نهج واحد فى الامكان والامتناع وههنا
طبيعة كل فرد يقتضى عدم البقاء، فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة لتحتها

افراد فلا كون المطلق معلول الواجب ولا افراده ايضا لامتناع بقائها كذا
ذكره المصنف وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات
الى ارادات حادثة من النفوس الفلكية لا اول بدايتها وتحقيق هذا المقام موضعه
علوم اخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد
ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد والامر
محققا موجود او لا والا احتاج الى ايجاد ولزم التسلسل من جانب المبدا،
فى الامور الموجودة ويمتنع كون ايجاد الايجاد عين ضرورة تغاير المحتاج
والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا
لا ينافى كون الايجاد امرا اعتباريا غير متحقق فى الخارج اذ لا يلزم من انتفاء
مبدا المحمول انتفاء الحمل كما فى قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد
اعتبار العقل او لم يوجد مع ان العمى امر عدمى فاذا قيل زيد عمرو اصدق
انه اوجد العقل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد العقل لكنه
لا ينافى صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا فى الخارج
قوله فان قيل تقرير السوال على ما سبق اليه الاذهان انا نفى الموجود
والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت فهو
موجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذى يتخيلونه
حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل
فى الموجود والا فهو فى المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود
المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث عن موجودات
ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم
منها بطلان الدليل الذى اتانا ورد ته على نقيض مطلوبه والظاهر ان مثل هذا
الكلام لا يصدر عن له ادنى تمييز فكيف ينسب الى المصنف وهو علم التحقيق و
عالم الله فيه ومنشاء التوجيه والتوضيح ومنشئ التعديل والتنقيح بل التوجيه
السوال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات
محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال

بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم
نقيض الموجود اى ما ليس بموجود ولا مخرج عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة
فتكون موجودة او لا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون
موجودات محضة او معدومات محضة او مركبا من الموجودات والمعدومات
والكل باطل بما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجرى فيها ذكر ثم لورود
المنع على المقدمة الثالثة بان ذلك الجزء الذى ينعدم عند وجود الباقى اما ان يكون
موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل فى زواله لجواز ان يدخل
فى علة وجود امر او امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالانتفاع والاختيار
ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة فى الموجود فلا نسلم 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 ذلك الموجود
الاختيارى الذى من شانه الانتفاع الى وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار ودون
غير ان يلزم الوجود بلا ايجاب بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين
ممنوعة وان جعلتموها داخلة فى المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا
بزوال العدم الذى هو عبارة عن وجود شىء حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم
الذى هو اضافى زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم المحذور وذلك لان الاضافيات
التى لا يدخل العدم فى مفهومها كالابوة والاخوة والانتفاع وتعلق القدرة
والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود
شىء كما اذا انقطعت الارادة بشىء ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور
داخلة فى الموجود سرى منع لزوم قدم الحوادث او انتفاء الواجب على تقدير
كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لاشتباك الذهن اليه
من قوله لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب
وان الواقع دخول المعدوم فى جملة ما يعتبر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره
الى عدم المانع والعلم انى لم ار فى شرح هذا الكتاب على تشريح هذا الباب بل توجيه
هذا السوال والجواب لكن فى تقرير جمع فضيه كثير من الحذاق فجازاه الله احسن

النواظر والاحداق وانما لم اتحدث بالمصنف في الاشارة الى ما تفرد به لطال الكلام
وكثر الملام والله الموفق للمرام **قوله** فثبت اي فاذا ثبت الدليل المذكور
سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحادث على امور ليست بموجودة ولا معدومة و
تلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لامحالة ولا يمكن استنادها الى الواجب
بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية في شيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب
لان الصادر عن الشيء بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستدعي عدم
الملزوم وان لم يكن منتفية في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستنادها الى الواجب
بواسطة الايجاب الذي لا ينتفي في شيء من الازمنة فان قيل يجوز ان تتوقف على امور
اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في هذا الحادث ويلزم قدمها فثبت
ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها
عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة او بواسطة الايجاد المعلول الاول مثلا
او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار
دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات
المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ولزم
قدم الحوادث هذا لكن لا على سبيل الوجوب فقد لا تستند الموجودات
الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذ قد انتفت تلك الامور الى الواجب
فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب
والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايجاد الى ايجاد قبله
لا الى نهاية او التسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق
كون ايجاد الايجاد هو الايجاد بالذات حتى لا تفتقر الى ايجادات غير متناهية
وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايجاد الحادث مغاير لايجاد
ايجاده وهذان الطريقان وان امكن تشبثهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات
وبمنع مغايرة ايجاد الايجاد بالذات بل لا يتغاير الا بالاعتبار لكن العقول الجاوزة
الايجاد عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقل واجدر بالقبول
فانا نجد من انفسنا ان المتحرك بوضع اليد مع عدم وجوب ايجادها بل مع تساوي

الايجاد والا ايجاد بالنسبة اليه والا متناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك
لان الايجاد ليس بموجود لما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من تشبثها بعلة تارة
وعدم تشبثها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بعض وجوده الممكن بلا موجد والايجاد
اذ لا وجود للايجاد بخلاف الحركة بعض الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة
للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايجاد
كان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللا موجودة
واللا معدومة اعني الايجاد فلو لم يجب كان وجودها ترجيحا من غير مرجح بعض
وجود الممكن من غير موجد وايجاد فالاظهر ان يقال انها تجب على تقدير الايجاد
ضرورة امتناع الايجاد بدون الموضوع فظهر الفرق بين الامر اللا موجود
واللا معدوم كالايجاد الحركة وبين الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة هي
فان الاول لا يجب مع علة التامة والثاني يجب **قوله** واعلم ان اثبات الامور
اللا موجودة واللا معدومة لا لاختيار والايجاد مخلص عن لزوم القول
بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار لما الاول
فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله
جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علة التامة وقد سبق انه يلزم منه
الرجحان بلا مرجح ولو سلم تمام العلة بناء على ان الاختيار الذي من جملة ما
يتوقف عليه الفعل ينقل الكلام الى الاختيار رابعة اما قديم فيلزم قدم الحادث
او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى
والمخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللا موجودة واللا معدومة
الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون موجب بحيث ان الفعل يصدر عن
الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بالجواز عدمه مع وجود
جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن
بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللا موجودة واللا معدومة فلا يلزم
القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايجاد والاختيار
والايجاد لا يجب فجوز عند تحقق علة التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال

المذكور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن مع انه يوجد اذ لا وجود للاجماع ولا للاختيار كما لا عدم لما وراء الثاني على ان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او استنادها الى الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب **قوله** المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اى وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اى الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز واضح واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوي او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الاخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا للا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اى اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زايد على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح اخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية وان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا ينفي ان الترجيح يثبت للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات فيجوز ان ينتهي الى ترجيح المساوي او المرجوح والى الاترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى ان ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالراجح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح فلسنا مراده انه لا يكون الترجيح بالاخرة الا للمساوي او المرجوح ويثبت

به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل والسابق اعني عدم العلة الموجودة فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الاخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان فعل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح فلسنا الارادة والاختيار لا نعلل بانه لم اختار هذا دون ذاك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذاك حال حال الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة فلسنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح مادام المساوي مساويا او المرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد المساوي فضلا عن المرجوحية **قوله** وهو اي الفضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح فنقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وبهذا يظهر صحة ما ذكره الخص من ان هذا الاستدلال انما يبتني على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان فعل تعلق الارادة بالوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد ويتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد فلنا ارادة الارادة اعني اما او الارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكماء

انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لان ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة قوله مع انه حين يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يتبين على بطلان الترجيح بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى مؤثر لزم التسلسل او الدور ان ذهب لا الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي الشوفقات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره والمعقول الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يجب ان يكون واجبا لذاته على تقدير امتناع الترجيح 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 في اللفظ قوله واجيب بمنع ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين وانما يذكرون المثال سندا للمنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في الهارب من السبع بسلك احد الطريقين المتساويين فارجع نفس المدعى قلنا بل هو جائز من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على المحكم اقامة الدليل على هذه المقدمة او على كونها بديهية وانما ذكره المصنف من انه يجب اقامة الدليل البرهاني على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهاني على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم عنه وانتفاء عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع المساوي او عدم المرجح منه قوله على انا نقول على سبيل التبرع بانتفاء سند المنع وبعد انتفائه يصير نقضا للدعوى الحكمية وتقريره ظاهر والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحا موديا الى مهالك وسباع اكثر فبقي الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب

واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المصنف بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره به فصير احد المتساويين واجبا الشوفقات الفاعل قوله فعلم مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وانه لا امتناع في ثبوت الاحتياج من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية الممنوعة عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالموجود لا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه حينئذ يكون بعد وما لم يكن جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جائز الا ان تخصيص الرجحان بالوجود كيف كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فلما ان وجود الممكن بلا علة الوجود ومحال كذلك عدم بلا علة العدم وعدم علة الوجود ومحال لا 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 يكون للمتحرك في اي جزء تفرض من اجزاء المسافة وامانفس المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالجبر اي عدم اختيار العبد في فعله مسلم لكن ممنوع توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر 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 التقدير من اقرب الى الاحتياط ليلا يتوهم ثبوت الجبر

على شئ من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز
ان يكون المرجح من الفاعل باختياره قوله لكم ننقل الكلام الى الاختيار
انه باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا
هو باختياره قوله لانسلم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار
عين الاختيار او بقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر اخر
ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام الى وجود حملنا يتوقف عليه
لا بناء التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالابتداء فاقول
ننقل الكلام الى صدور الابتداء عن الفاعل فلما يجب بطريق التسلسل
والابتداءات بناء على انها ليست بموجودات حتى يستحيل التسلسل
فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ابتداء الابتداء عين الابتداء
او لا يجب اصلا وهو الظاهر لما مر من ان اسناد الامور اللاموجودة
واللامعدومة كالابتداء مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة و
الاختيار فان الابتداء وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل
فهو لاختيار الابتداء اتى وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره
وان اريد الثاني اى الفعل بمعنى الابتداء فلا جبر ايضا لانه يصدر عن
فاعل لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود
الممكن بلا موجد اذ لا وجود للابتداء وانما لم يشر المصنف ههنا الى بطلان
طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في
المقدمة الثالثة قوله فالان حينا الى اثبات ما هو الحق فنقول
في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس غالبين بالعين
احدهما مبدأ الخير والاخر مبدأ الشر وهذا يلايم القول بكون خالق
الشر والقبيح غير الله تعالى وايضا فانهم قالوا بان الله تعالى خلق شيئا
ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلايم القول بكون الله تعالى خالقا للشر
والقبائح مع انه لا يرضاها فبهذين الاعتبارين يناسب لقب كل من
الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر

واثبات

واثبات امرين امرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى
واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدريا
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 بمثابة ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جرى العادة بان الله
تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وفي الكلام تنبيه على تلك
المقدمات وتوضيح لها وللقابل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع
المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الالات 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 لامتناع
الانتفاء بشرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله مخلوق الله تعالى
على ما هو المدعى قوله وان لم يكونا صادرين عنا لا يكون الا راد
الا مجبورا يشوش هذا الكلام غرضا لائقا للمرام فان المحققين على ان الارادة
في الحيوان ان يشوق الى حصول المراد او داع يدعوا الى تحصيله كالعقل
او يحمل من ملاءمة ونحوه وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاضطرار
والاختيار ربما يتشاق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختياري ما يكون
مع صحة تعلق الارادة به بحيث يتعلق الارادة القدرة به ويعترف
ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس قوله
نعترف في الاختياريات بين ما يقدر على تركه وما لا يقدر فان قيل كيف هذا
والاختياري ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن هذا قد ينتهي السبب
ما يمنع التمكن من الترك كميل الانسان الى المركز بالطبع في صورة الانحدار
الى صعب وهو ما الحذر من الارض وكذا يفترق في الشرك بين ما يقدر على فعله

كشرك الحركة في ارض مستوية ولا يقدر على فعله كشرك الحركة الى البناء العالي والثياب
فقد تخلف الفعل الاختياري بما علمته وداعيا اليه من انفسنا كالمشي الى المحبوب
بخلاف المشي الى مكروه **قوله** كقطع مسافة بعيدة في ظرف قليل لا نزاع في
جواز ذلك على الانبياء وقد تؤثر عن الاولياء ايضا لان بعض الفقهاء نكيره
قوله ثم القصد جواب سؤال تقديره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري
لانه انما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسل الاختيارات
فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بعض استناده لا على سبيل الوجوب
الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللا موجودة واللا معدومة
فلا يجب عند وجوده ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة
الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن
من الشر وهذا انما في خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والشر
ولقائل ان يقول لو كان الاستناد الى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب
لاحتمل 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 الانباني
كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب
انما يمكن في الامور اللا موجودة واللا معدومة كالقصد مثلا لان الموجود
كالحالة الحاصلة من الابتداع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثانية **قوله**
برهان اخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد
صنعا ما وان فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون امرا موجودا لا
معدوما لان 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 بالموجود
المستند الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث
فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع للعبد فيه وان كان عدما

لاحقا

لاحقا يتوقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا
كان واجبا بالاستناد الى الواجب تعالى فيمتنع للعبد ازالته وان كان الزوال
العدم موجودا من زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون
بواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة الموجود المستند الى
الواجب فيخرج من صنع العبد فثبتت ان صنع العبد لا يكون الا امرا
لا موجودا ولا معدوما وهو ذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة
الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر في فعل ما وهو
يلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الابتداع
والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجد الذلك الشيء
الموجود خالقا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها
كوجود العبد وقدرته وسلامة آلاته ونحو ذلك فثبت ان ذلك
الامر اللا موجود واللا معدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده وجود
الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما مؤثر
بقدرة الا انه من الخلق بمعنى انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب
لا بمعنى 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 في امر
خارج عن ذاته واثر الكاسب صفة في فعل قائم به هذا ولقائل 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 التاثير والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعي
لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر
والقائلون 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 وهذه المسئلة انه لاشك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها
كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس باراده كمرضه وصحته ونومه ويقظته
وبعضها مما له قصد الى صدوره وصحة الصدور بغير القصد اذ ربما يصح صدور فعل
لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره عند فقد الصدور والا صدور هو 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 وعند فقد احدهما يمتنع والقول 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 فاعل
بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس
باختياره وسوال السايل 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 وارادته
دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع
فالذي ينظر الى الاسباب 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 باسبابه كلها فقدوره ومراده خالق ان لا جبر
ولا تفويض ولكن 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 القبايح حاول النفي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية
اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فتستند 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
قوله فنقول له ان الاتفاق والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح فلم سلم

منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري والاشيء من غير
الاختياري بحسن ولا يقبح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم
فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السالفة انما كان لتحقيق منع
المقدمة الاولى والتعرض لما ورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان
يكون فعلا اختياريا وبالعجب من ذكر تلويحه سند المنع بصفات الله تعالى
وانه يحمد عليها ويكمل الانسان وتعاضده حتى 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 حتى ذكر في سند المنع ما ذكر ثم اورد ما هو مذهب الاشعري على
سبيل الترديد والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون في معرض ذكر وهو
ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس له اثر او لصفة من صفاته بحيث
يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الاخرة الثواب
او العقاب بل كل ما نص الشارع به او دل دليله على استحقاقه المدح والثواب
فحسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للمكلف دليل يعتمد به والمنع بقول
عليه وما ذكره المصنف من تلويح الصبا وراث وتضمين الاستغفار وقوله
الاجماع وتكرير الافراع فلعله عند الاشعري كصرير باب او كطنين
ذباب والله اعلم بالصواب **قوله** في ورايه الصواب من وراية **قوله**
وعند بعض اصحابنا مشكل على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين
حاصل الاول ان تصديق اول اخبار اث من ثبت نبوته واجب عقلا
وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعيا لتوقف
على نص اخر يوجب 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 احض من الحسن عقلا على ما سبق
ويلزم من ذلك ان يكون شرك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل

الثاني ان وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقليه اذ لو كانت شرعيه لتوقفت على نص اخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية يستلزم 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 كونه عقليا كالتصديق 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 عليه الصلاة والسلام غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي صلى الله عليه وسلم بعد ثبوت صدقه بالدليل القطعي **قوله** وكذا امتثال اوامر النبي صلى الله عليه وسلم ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول دار او الا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو عين المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر اخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات **قوله** فلان الاصلح واجب الاختيار في انه لا معنى للوجوب عليه تعالى بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه قال قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله شيء ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كما يحكم بما هو اصلح لعباده وكقبول الشفاعة

واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك **قوله** وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا بالعقل هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب وحي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم عليهما ضروريا او اكتسابيا كما يحسن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي والكتاب كاكثر احكام الشرع **قوله** بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل اخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل اخر كحركة اليد والتوليد عند اهل السنة لا سناد 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 وقوعه دايما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح بعد الذهن لغير فان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه 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 اقرب وانسب بمقتضى هم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل اخر **قوله** ثم ذكر الشيء لفظة ثم اشاره الى ان الشيء الذي لا حاجة بحسن الفعل او بقبح يجب ان يكون بالاخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء اخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الامر وبمعنى ترتب امور غير متناهية فظرا الى وصف الحسن **قوله** وجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون حسنا بجميع اجزايه او ببعضها مع قبح البعض الاخر او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزايه او ببعضها مع حسن البعض الاخر او بدونه فالمصنف خص الحسن بالاعتبار جزيه بالقسم الاول اعني ما يكون حسنا بجميع اجزايه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض اجزايه

حسنا وبعض اجزائه لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئيا لا يكون
شيئ 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 والا يخفى انه اذا كان الشئ
حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح ز

قوله وكذا القبيح ينقسم خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته او لاو الثاني
اما ان يكون قبيحا لجزئيه او لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير
محمول وما سبق من ان الحسن او القبيح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو في
بعض الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول
كالصلوة للوضوء قوله واما اطلق لما ذكر ان الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن
لعينه والحسن لجزئيه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئيه ضرورة ان جزء الشئ
معنى كائنا فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشئ 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 يكون
جزئياتها مشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالصلوة
مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتباري يكون الحسن راجعا الى جزئيه الذي هو
المعنى الكلي والمذكور في كتب العلوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه انه يتصف
بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئيه بخلاف الحسن لغيره
فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا اقرب مما يقال ان الدار حسنة في نفسها
اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها 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 والكذب قبيح ثم الحسن اذا كان فيه مصلحة
غير من ظلم فانه يشار الى الجواب بان الحسن او القبيح لذاته مما يختلف باختلاف
الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات
فصول مقومة لانواعه والحسن او القبيح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه

قوله اما الاول اي الماموربه الحسن لمعنى في نفسه ثلثة اضرب لانه اما ان يكون
شبيها بالحسن لمعنى في غيره او لا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف به او لا و
انما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلا للذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم
الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كلمة يحتمل السقوط وقد يقال بان المراد به ما يكون
حسنه لكونه اتيانا بالماموربه لا لذاته ولا لجزئيه بخلاف الاولين وليس بمستقيم
لان الاتيان بالماموربه 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 و
الظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان
الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل
كان ماجورا فلذا غيره المصنف الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا
الوصف اشارة الى كونه ماموربه بمعنى امر الوجوب لا اتيانا حسنا كما زيا لامر
فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول
هذا هو مذهب الاشعري وسيصرح المصنف بعيبه وعندنا لبس الحسن بالامر
بل انما يتحقق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئيه او لغيره قوله واعلم
ان المنقول بين وهب 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 مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان
المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند
الله تعالى وتمسكوا الى ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل بالقلب
وبان من احدث الايمان موصوف به على التحقيق وان نفي الاقرار وذهب بعضهم
الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادتين
من الايمان وبان النبي صلى الله عليه وسلم كان يامر بها ويكتفي ويجعلها اهم من
الاعمال والاظهر ان الاقرار جزء له تارة بيه الحرجنيه والشعبيه ففي حال الاختيار لعذر
جهة الجزئية حتى لا يكون تاركه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال
الاضطرار لعذر جهة العرضية والشعبية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار

واما ان ركن الشئ كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشئ فسيجئ جوابه ولقد طال النزاع بين المصنف وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي قسم العلم اليه وال التصور فقط او اليه المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذي يقابل بالفارسية كردن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وشمئية تسليمي زيادة توضيح للمقصود وجعله مغاير اللتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان وكثيرا من المصدقين المقرين يكفرون بما صدر عنهم من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان طلبا 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 والسفر ونحو ذلك وذكر المصنف ان التصديق امر اختياري هو 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 يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكردن ومن البين 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 شئ من الجسد ايجادا خلافيه لتحقيق الكمال باتصاف الانسان بالايمان وبين فعل الانسان لانه المتعين للبيان 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 اعلم ان اعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلاة التي تحتمل السقوط

ولبعض بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا يشتبه الحسن لغيره ثم الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها يشتبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها لا بمال حسنها بواسطة استحقاق المعبود لذا الا لحسن لغيره لانا نقول هذا الاتيان الحسن لعينها بل بوكده الا ترى ان الايمان بالله تعالى حسن لعينه فخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان منها ما حسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة المامور بها ومنها ما حسن 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 يشبه الحسن بالغير والتحقيق 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 فهو يشابه قسمان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصف بالحسن وثانيها انه لا عبرة بهذه الوسايط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها الا ول فلان الزكوة في نفسها تنقيص للمال وانما حسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من التنعم وانما حسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارات وزيارة البلدان والاماكن وانما حسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله سبحانه اياه واضافته اليه تعظيم له واما الثاني فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقير والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعني الزكوة والحج اذ العبادة حق لله تعالى خاصة والاحسن ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لان جهة العبادة والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق

فنا لنظر الى هذا المعنى لاحسن وظهر حاسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وظهر
النفس عن درجة الاعتبار وصار كالامر بالزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير
واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة وقد قال ان هذه الوسايط لم تعتبر لانه لا دخل
فيها لقدرة العبد واختياره فلم تجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسايط
هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد لان نفس الحاجة وشهوة
النفس وشرف الاماكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر
النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف تكون وسايط حسنها والما
الوسايط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان والاختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة
ما تكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك
فلذا صرح المصنف بان الوسايط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة والاخفاء
انما ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الواسطة
هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المصنف قوله
يرد عليه قد خرج مما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات
الثلثة وان كان لغيرها بد لانه العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا
فصارت كانها حسنة لابواسطة امر خارج عن ذاتها فالحق بما هو حسن لعينه
كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لامتيازه كونه مامورا به كما هو راى
الاشعري واما المصنف فقد اجاب عنه بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة
حسنها كونها مامورا بها بل يستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم يدل كل جهة
حسنها لما ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان
كلما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى
وامتثال امره حسن لذاته فحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا
بالمامور به وعند الاشعري لا حسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة
وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لجزيه بحيث يقطع النظر
عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلاة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا
بالمامور به كالزكوة ونحوها وشرط في هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل

كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبهذا اندفع لزوم حسن
جميع ما امر به لجواز ان يوتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن بالغير
لا لعينه وبما ذكرنا من شبه قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني
مغايرا للنوع الاول وان الاتيان بالمامور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان
وان اشتركا بحسب المفهوم والاعتبار فلا شباب بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان
حسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به والاول يثبت قبل الشروع دون الثاني
وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء المنوي حسن
لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة
فان فعل المامور به هو الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء
اذ العبد انما هو مامور باتباع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمامور به
والاتيان هو نفس المامور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا
بالمصدر والاول هو الاتباع والثاني الشيء الموقع ايرادا بالمامور
به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به اتباعه
واحداثه فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المامور به مع ان الكلام
فيه قلنا المامور به في التحقيق هو الاتباع والاحداث فحسنه حسن المامور
به فان فعل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة
حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزيه فيكون حسنا لمعنى في نفسه والحاجة
الى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة
جزا منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست
جزا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة قوله يقتضي كونه عدلا واحسانا
لانزاع للاشعري في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع وانما
النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب اجلا قوله فالامر بالزكوة
وانشائها دال على حسنها لمعنى في نفسها والغاية ان يقول لانسلم انه امر مطلق
بل العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه قوله وذلك
الغير اما منفصل عبادة فخر الاسلام قصر منها ما هو حسن لغيره وذكر الغير

قائم بنفسه مقصود الاتيان به لذاته كالمأمور به الحسن لغيره وضرب منه ما هو حسن لمعنى في غيره لكنه اى ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به والمراد بالقائم بنفسه ان الاتيان بالمأمور به بلا يفتقر الى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقائم بنفسه الا يفتقر في التحيز والاشارة الى الشبيه للغير كالجواهر لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض (ا) فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم بهذا المأمور به تنبيها على ان المراد بالقائم بنفسه وبالمأمور به المنفصل عنه وغير المنفصل قوله فلا يحتاج الى الوصف في كونه وسيلة للصلاة الى النية لان الصلوة انما تفتقر الى الوصف باعتبار ذاته وهو كونه طاعة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه كذا ذاته قوله كالجهاد فانه حسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله تعالى وصلاة الجنازة حسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغير ان لم يقارن حسن ان حصلا ان بنفس المأمور به اعني الجهاد والصلاة لا ينفصلان عنها وعبارة فخر الاسلام انما صار حسنا لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلاة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتأدى بنفس المأمور به اعني الجهاد والصلاة وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال بمعنى ما دنيه بنفس المأمور به وعدم قيامه بنفسه لكنه اراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلاة الجنازة بالغير قوله ولما كان المقصود بيان ان المأمور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير للاول الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كالجهاد والسعي فلا شبهة له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم

والحج قلت لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثم وقد يقال لان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه قوله والامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المأمور به وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل فحمل المصنف القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط او تشبيه الحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصلاة والزكوة في الجهاد دون الاول على كونه حسنا لغيره وفي الصلاة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان استدلاله الثاني وهو ان كون المأمور به بمطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتمال له سقوط التكليف به ولهذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه الا ان المذكور في سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضي حسن المأمور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر في شروح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو الحسن لعينه حقيقة لا الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره وهل هذا غير عزيز في كلام فخر الاسلام قوله والفرق بينهما هو ان المقتضي متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر وذلك ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متأخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمأمور به ولا يخفى ورود ذكر الامر به وهذا وهذا ما يقال ان حسن المأمور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته قوله والمأمور المخاطب المعذور بالجمعة معناه انه لم يؤمر بافاتة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى احدهما اندفع الامر الآخر قوله

فصل ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان من الحسن لغيره ضربا ناقصا يسمى الجامع وهو
ما يكون حسنا لحسن شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد
من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة فتوقف
وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد
مباحث القدرة وتقاريرها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن
لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته فلذا افرد المصنف لتلك المباحث
فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق اى لا يقدر عليه غير جائز لوجهين
الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن
حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثاني انه مما
اخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكلما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا
يجوز والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال فبهذا الطريق
يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز وان كان الظاهر منها الدلالة على
عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب
اليه لاحد امرين احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة
لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سبجيء والتكليف
قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الامر في
المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع **قوله** وهو غير واقع بالاتفاق
اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقايق والاجماع منعقد
على عدم وقوع التكليف به والاستقراء الكتابي شاهد على ذلك والا يأبى ناطقة
به 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 هو وقوع التكليف بما علم الله انه لا يقع 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 مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم
يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى لتاثير العبد في افعاله الا هذا
على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو محال لاستلزامه
المحال وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا او وقوع الكذب في اخباره فايمان
ابي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع فاجيب بان علم
الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان وعن كونه مقدورا والا يأبى جهل
ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه فما ثبت في الباب ان الله تعالى
لا يخلقه عقيب قصده وانما ضر الامكان بذلك لان التفاعل الامكان
الذاتي غير معتبر لانه غير محل النزاع وهو له العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه
في الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق
ضرورة ان علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع
والباقي من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور والقايل ان يمنع كون العلم
تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم
في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون وحينئذ يلزم الوجوب او الامتناع
ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر
من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوعا ويكفي
في الجواب ان الوجوب او الامتناع بواسطة علم الله تعالى او اخباره
لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا
يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان و
عدمه وكذا في الاخبار وقد يقال في تقرير دليل الاشعري ان ابا جهل
مكلف بالايمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في مجيء جميع ما علم
مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه
وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وفيه ذكر
لا يصلح جوابا عن ذلك ولا يخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما
كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق

والا بحث ما فيه قوله وعنده اى لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعرى لزم ان تكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعرى من ان العبد مجبور فى افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعرى وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم قوله ثم عندنا بحث ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبنى على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده والاخفاق فى ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبنى على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الشر بالضرورة ويستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وشر كما ان ما هو احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى بل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الشر كما بل اللزوم وعدم جواز الشر فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه شر كما تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الشر لكنه يشركه تفضلا واحسانا قلنا مجرد لا تثبت عدم الجواز وهو المدعى بل تثبت عدم الوقوع قوله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا تصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فتكليف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك كما سيوقف من ان نفس وجوب الصلاة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب والتكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثانى ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يصح التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة به والا فلا كلام فى صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة

لان

لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه قوله لانه قد تنتفى اى قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فحينئذ لا يحتاج الى القدرة التى تنتفى الاحتياج اليها هو الاداء قوله من غير حرج غالبا قيد به لانه قد يمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يمكن منه بدونها الا بحرج عظيم فى الغالب وفرق بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثانى كثير والثالث نادر قوله وهى اى القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله لان القدرة التى يمتنع التكليف بدونها هى ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلا من الله وتتمة قوله فامكان القدرة على الاداء بامكان استدراك الوقت كما كان لسليمان صلى الله عليه وسلم كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة فى الحج بدون الزاد والراحلة وامكان القدرة الشيخ الفانى على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال العمى الاعمى مع ان هذا اقرب من استدراك الوقت لان القضاء ايضا متعذر فى هذه الصور قوله كما فى مسئلة الحلف بمس السماء هذا بخلاف يمين الفدوس لانه يمتنع امكان اعادة الزمان الماضى ولو سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضى لا يصير الفعل الذى لم يوجد من الحالف موجودا منه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله قوله فالقدرة الحقيقية قد اختلفوا فى ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التى تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهى توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهى مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بعض احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة امن جملة ما يتوقف عليه كما مر فى فصل الحسن والقبيح فلهذا قال ان القدرة التى شرطا تقدمها على وجود الاداء العبادات هى سلامة الآلات

والاسباب لا القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فان قيل يجب ان يكون
التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة
ان الفعل بدونها ممتنع والتكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند
جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف والتكليف بالواجب لانه
غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم
لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصى بترك المامور به لعدم
التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع
الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم
علة التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته
وارادته به وقصده الى ايقاعه واما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان
يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا
يندفع ما يقال ان الفعل بدون علة التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف
الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا
بتحصيل الحاصل **قوله** او بقول جواب ثالث عن دليل زفر رحمه الله
حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه
والسند هو وجوب قضاء المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء **قوله**
ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا اخر عن دليل زفر رحمه الله وان يكون
ابتداء كلام يعني ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب
السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى حقيقة
هذه القدرة وبقاؤها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فمستغن
عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب ماقيا بدون
بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بالاداء
فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء
تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو
بالامر الاول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه

يلزم

بلذته في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المشروطات من الصلوة والصوم مع
عدم القدرة وليس ذلك الا لظهر اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت
اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر لظهر اثره في المواخذة في الاخرة
كما مر بقي عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمواخذة مع ان الموت عجز
كلي يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا ظهر الفرق بين القضاء والاداء في ان كلا
منهما ان كان مطلوبا بالنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل
بدونها وان كان مطلوبا بالامر اخذ بمقتضى توهم القدرة ففي النفس الاخير تبقى الواجبات
بتوهم امتداد الوقت لظهر اثره في المواخذة وكذا الصلوة بعد فوات
العذر تبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة **قوله** لان المراد والمراد
دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما للبقاء وجوب الجمع
ثم الظاهر انهما من قبيل الالات التي هي وسائط لحصول المطلوب فجعلهما
من القدرة الممكنة لا تنافي تفسيرها بسلامة الالات والاسباب على ما زعم
المصنف **قوله** والقدرة الميسرة هي التي توجب اليسر على الاداء اي يسر
قدرة العبد على اداء الواجب والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بحيث
ما ثبت بالامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية
من القدرة الممكنة ولهذا اشترط في اكثر الواجبات المالية التمام اذ هي
اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه
الا انه يصير به ايسر حيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء
ثم القدرة الممكنة كما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحدا به كانت شرطا
محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها للبقاء الواجب اذ البقاء اقوى
من الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في
النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى
العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب
بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبته
بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلة لان هذه العلة مما لا يمكن

بقا الحكم بدونها اذ لا يتصور الميسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى الا دون صفة الميسر لانه لم يشرع الا لتلك الصفة فلهذا اشترط بقا القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون الميسر **قوله** فلا يجب بعض بعد ما يمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقا القدرة الميسرة خلافا للشافعي رحمه الله واذا اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فاما فعل ففي صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته او يلقيه في البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقا القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه او يقول لجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي ورد المقصود من اسقاط الحق الواجب من نفسه ونظرا للفقير **قوله** وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك مقدار المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجع 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 من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لان شرائط الميسر بنا على ان ذا لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سوا في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقادير سوا بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقا الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب فرد واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه حتى قيل ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما سقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النما لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط

هلاك

هلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفا البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا يجب الزكوة وهلاك النصاب على قوله ويشترط بقا القدرة الميسرة لبقا الواجب يشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع **قوله** لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى والظهر يتحرك في ظهر الغنى وظهر القلب او هو كناية عن القدرة اذ المال للغنى بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده والبه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه لنفي الوجوب لانتفي الوجود اذ كثيرا ما يوجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغنا الفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء الا بالغنى كما لا يصير 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 بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف اهلية اغنا والفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغنا بصفة الحسنى يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدايد الفقر والجزع على مكابد الحاجة فلا بد من اهلية الاغنا الما فوز به من الغنى الشرعي لعلما يودي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب فاما على كيف كان فلا منافاة بين هذا الحديث وبين قوله صلى الله عليه وسلم افضل الصدقة جهد المقل فلعل ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا عن الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملايم لقوله صلى الله عليه وسلم خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد بتفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر والجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بانا يد وتوفيق الله تعالى الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة

وقد يقال المراد بالعفو عن القليل حتى يصير على فوره وبتثبيت عن الكثير ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلب بما تصدق به بحيث يفضي الى البخل له بالجود والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك بالمذكور **قوله** ولا حد له اى للعفو لانه يكثر المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار العفو ما دونه والكثير ما فوق النصاب وهو اعم من القليل المقابل للمكثر بمعنى ما دون نيف **قوله** لدلالة التخيير ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بينها امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد وانه لا بد من الاداء البتة **قوله** لان ذا اى كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر ببطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في اخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان تحصل القدرة في الاستقبال **قوله** حتى ان تحقق القدرة اراد بها ملك المرتبة او تمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التاثير لانها لا تكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوم الصوم وسقوط الاعتاق **قوله** الا ان المال هنا يتعين بهذا لخرج الجواب عن اشكال اخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال اخر مثل الاداء ولا يعود في الزكوة فيكون دون الزكوة **قوله** واعلم اعترض على قولهم بشرط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا يتقلب الميسر عسرا او لانه يودي الى فوت اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب الميسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد الميسرين وهو انما مثلا دون الاخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة بهما وبقاؤها بهما اخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال والمحذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا ايدا بل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير في ان تعين محلا للصرف اليه وصاحب المال راض باختيار

محل

محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليودي من محل اخر فلا يخفى الا ترى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار حرا او منع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيارا والارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير اليسر عسرا وبالعكس فليتامل انه المسير لكل عسير **قوله** فصل في تقسيم الماموربه باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حاله للماموربه في نفسه فلذا جعله فخر الاسلام في الدرجة الاولى وقال في هذا التقسيم لا بد من تثبيته على الدرجة الاولى اى لا بد من ذكر هذا التقسيم و ايراده عقيب التقسيم الذي في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل الاحكام التي تثبت عليه ادلة عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذكر معظم احكام الاسلام **قوله** مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون ما الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلاة خارج الوقت او لا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا محالة **قوله** اما المطلق فعلى الشافعي اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الى ان حقه الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة والمراد بالفور امتثال الماموربه عقيب ورود الامر بالتراخي الاتيان به متاخرا عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية انه للتراخي الا ان مرادهم بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عندهم اعم من الفور وغيره ولهذا استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي بضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر كما توهم ان معقول جاء للفور والتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها بان الفور امر زائد ثبوتي

يحتاج الى القرينة بخلاف الشراحي فانه عدم اصل قضاء ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان
مطلق الامر ليس على الفور ولا على الشراحي بالمعنى المشهور ولا دالا لزوم الامر على احدهما
بل كل منهما بالقرينة قوله او لا يكون كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارة والنذور
المطلقة وقضاء رمضان من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والظاهر انه
من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم
لا مقيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث
ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا لوجوبه قوله وقسم آخر مشكل حيث
التقسيم ان يقال الموقت اما ان يتصيق وقته او لا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة
واما ان يعلم مساواته وحينئذ 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
بمعنى الاداء او لا هذا والاداء او سببا لاعتبار او بالعكس قوله
اما وقت الصلوة هو المودى من الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة
الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب
لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمودى اي
زمان يحيط به ويفضل عليه وهو ظاهر وشرط الاداء به اذ لا يتحقق الاداء
بدونه مع انه غير داخل ولا معدوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمودى
لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الصلوة فالظرف
ظرفية الوقت للمودى ستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها فلت
لو سلم فلا نسلم انه لزوم بينا حتى يستغني عن ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك
الصلوة والصوم في شرطية الوقت واختلافهما نظر فيه والوقت سبب
لوجوب المودى اي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الباطن
من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشراء
مع ان المنعم مراده في الاوقات والعبادة شكر فافهم المحل مقام الحال
والمتفقون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف
نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة اوجه كل منها اما راث بفيد الظن

لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون متزايد
بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاع على رضى الله عنه وجود حاتم وفيه
مناقشة لا تخفى قوله ولتغير ما اي تغير الصلوة بتغير الوقت حيث يصح في وقته
الكامل ويكره في اوقات مخصوصة وتفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم
ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه
لا قدح فيه كونه اما بوجه السببية نعم يرد عليه ان المتغير هو المودى او الاداء
والمدعى سببيته لنفس الوجوب قوله والتجدد الوجوب بتجدد الوقت
هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للاثر
قوله فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما يقال ان يطلان تقديم وجوب
الصلاة على الوقت لابطال 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 يطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف
على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب او الاداء بل الوجوب
الاداء ولا يتصور تقديمه عليه بخلاف وقت الصلاة فانه شرط للاداء فيجوز ان
يكون يطلان تقديم الاداء عليه بانتفاء شرطيته له لا سببيته لنفس الوجوب
على ما هو المدعى والحق ان يطلان تقديم الشيء على شرطه اظهر من يطلان تقديمه
على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فيطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية
وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الاداء لما سبقه ترجح جانب السببية
كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة قوله ثم هو سبب
لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها
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 ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى و
ارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع
شرائط التاثير فهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام

رحمه الله ولهذا ان وجوب الوجوب جبر ان الله تعالى يأمر بالايجاب لا بالخطاب كانت
الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت امرا بالوجوب وهو جبر لا اختيار
فيه او مع وجوب الاداء وقد عرف ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات
فحسبنا ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض نسخ هذا 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
انما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل **مسئلة**
والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب لما عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم
في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل
فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاثمان بالفعل وانه
لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بعض الاثمان بالفعل اعم من الاداء والقضاء
والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى
يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او
نوم او نحو ذلك فالوجوب بتأخر الى زمان ارتفاع الموانع وحينئذ اختلفوا
ثلث 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 النائم والحائض ونحوها قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب
عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوها قضاء لعدم الوجوب عليهم
بدليل الاجماع على جواز الشرك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد
السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع وبسببه وجبا بدون وجوب
الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق
بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق
ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان استحالة غفلته عن البيان قال الصوم
مثلا انما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد
فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك

واداء

واداء الامساك وكذا الكف فاعل كالآكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك
الفعل والآخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير
وجوب الاداء في الواجب البدني مبنيا على مذهب ابي الهذيل العلاف من شيوخ
المعتزلة وهو ان الصوم والصلاة والحج ليست عبادة عن الحركات والسكنات
المخصوصة بل عن معان وراءها قائمة بها بالسبب يجب تلك المعاني وتشتغل
الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها
او معها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع
اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال الصوم ما كان يوجبه في الوقت
لولا الصوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكفر وهو فعل ما ينبغي
ويكفي ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر مفطرا باختيار الوقت
تخفيفا ومرحمة فان اختيار 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 المتصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المال
اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم
الى الوجود الخارجي لانه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه
في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل 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 متصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا
كالنائم والصبي ولا متصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم والصبي بصلاة اول

بوجد في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود
شامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو
اشتغال الذمة بفعله او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت
به والشبهة ان للفعل معنى مصدريا هو 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 المال
لزوم المال وثبوته في الذمة ووجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق ووجوب
اداء الواجب في كل منها صفة لشيء اخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما
يشتركان في الوجود اما في البدني فكما في صلاة النائم والناسي وصوم
المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلاة او الصوم
لازم نظرا الى وجود السبب واصلية المحل وايقاعها من هو لائم غير لازم
لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل
شيئا بثمن غير شار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة ايقاع
البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا احاصل كلامه وفيه نظر
لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها
من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري
من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل ولزوم الوقوع عنه
في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد
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
في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب
بدون وجوب الاداء كان بينهما فرق يعتبر التغيير عنه فان المعذور
يلزمه في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري
يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء
في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان

ما بعد

بعد تقدر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا
قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب قال قيل فينبغي ان لا يكون صوم
المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا بالمامور قلنا بعد الشروع يتوجه
الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب
واحد لا على التعيين قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان
بمثل المامور به الا انه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء يبنى
على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر
الى القدرة بعض سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي
فيه توهم ثبوت القدرة ففي مثل النائم يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون
وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام
في شرح المبسوط قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب
غير الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت
بعض ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب ولا شيء
غيرهما يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب
فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب والقائل ان
يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم
مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب
بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير والعجب انهم جوزوا
خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال
شمس الائمة من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المامور من
الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي صلى الله
عليه وسلم كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم
الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يصرح بذلك كما مر بنا يوم حنين قال
المشركين اذا ابرا، قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلاة اي اذا امنتم
من الخوف فصلوا ابلا ايماء قوله فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد المؤثر

في حصول الشرط حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية قوله حتى لو كان السبب
بذاته بمعنى ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء
لزوم ايقاعه عدما كان ذلك الشيء الذي يسند عدم السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى
لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو
لزوم ايقاع الايقاع وبهذا دفع لما قال ان الواجب ربما يكون الفعل
بعض الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء قوله
ثم اذا كان الوقت لاحقا في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف
هو مطلق الوقت حتى يقع اداء في اي جزء من اجزاء الوقت او مقصورا على الاول هو
الصحيح من المذهب بدليل انه يودى بنية الفرض والاداء ولا يحصل بالتاخير من
اول الوقت واما السبب فملك الوقت ان اخرج الفرض عن وقته على الصحيح
والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب
الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة
ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني 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 والوقت وسببيته تفاوتا
ضرورة ان الطرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول
فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا
لما وجبت على من صار اهلا للصلاة في اخر الوقت بقدرها بسببها واللازم
باطل بالاجماع ولا اخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت
لامتناع التقدم على السبب فما بقي هو سبب لنفس الوجوب لا الوجوب
الاداء فلما لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب
واذا لم يتعين الاول ولا الاخر فهذا الجزء الذي يتصل به الاداء وبلغة المؤدي
منه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا جهة للعدول
عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فما بقي من المسبب ههنا نفس الوجوب
لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به فلما تم الامر ان الوجوب مضاف الى الوجود

الى الاداء فيعتبر هذا ايضا سببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل
الاداء بالجزء الاول بعين تقدم الملزوم والا ينتقل السببية الى الجزء الذي
يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل به الاداء فان حينئذ لم يجز ان يكون السبب
حينئذ هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال فلما لان فيه تحطا من القليل
الى الكثير بلا دليل وايضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو
الجزء القائم المتصل فان حينئذ ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت
عليه السببية كمن غير انتقال والا فلا سببية له حتى ينتقل عنه واما كان
فلا انتقال فلما لا تسلم انتقاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال
الاداء به واما المنتفي عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل
ان كل جزء سبب على طريق الترتب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف
على اتصال الاداء وبهذا اندفع ما قال لو توقف السببية على الاداء وهو
موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما قال يلزم
ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين قوله
فلما كان الوقت كله محلا للسبب سمي موقتا اذ لا معنى للسببية الا ول للثاني
وعبارة فخر الاسلام ان الشرع جعل الوقت مشتركا ولكن جعل لوقت
مشغلا كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب
كامل كما في الفجر او ناقص كما في العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان
بالعبادة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء
خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف حيث صرح باعتراض الفساد
بالغروب على ما ابتدى في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه ان ليس
في وسع العبد ان يقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت تقارنا بل الاحتمال
الشيخين مشغل كل الوقت بالاداء الا بمقدار الاداء الى التحريمة خروج
الوقت واما على مقتضى كلام العدم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة
كما بعد الفجر وما قبل الغروب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد عنده لما
ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر

او المغرب او العشاء ولم يؤد حتى خرج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء، وظاهر
ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد يمنع من العصر دون الفجر بلا
اشكال وقد اجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلاة
في الجملة بخلاف الفجر او بان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا
عنها واما جواب المصنف فغير ظاهر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض
الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما مر عند الاتيان بالعزيمة
اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة
وذهب بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان
السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء
الى اخر الصلاة سبب لوجوب الجزء الذي بلا فاصلة ومحل الاداء هو على هذا
لا يرد اصل السؤال في العصر المتمثل لان الجزء الذي طرأ عليه الفساد
بالغروب وجب بسبب ناقص قوله ولهم ان قالوا السبب كل الوقت
في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء المتاخر على ما مر قوله
موجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الغائب بحيث يفسد
شيء منه في وقت الكراهة حال عمل السبب هو كل الوقت ناقص بنقصان
البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار دنيا خرج الذمة ثبت بصفة الكمال
لان نقصان الوقت لسببه باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه
تشبيها بالكفرة فاذا مضى خالية عن الفعل زالت محليته وبقيت سببيته
فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على ما صار
اليه في اخر العصر كذا ذكره شمس الائمة وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة
اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد قوله
ثم وجوب الاداء يثبت اخر الوقت وهو ما اذا ضيق عليه الواجب بحيث
لا يفضل منه جزء من الوقت اذ باتم بالتاخير عن ذلك الوقت لا محالة
فالمودى في اول الوقت لا يكون ثابتا بالاداء الواجب وبالمامور به
لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء، وبتوجه الخطاب على ما مر قوله

ومن حكم هذا السبب وهو ما يكون الوقت فاضلا على الواجب وسببية الواجب
الموسع ان لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان ينوي
عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي ذلك وهذا اظهر بالطريق الاولى
وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشرائع وليس للعبد
ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا اي اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك
بتعيين جزء لانه ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار في تعيينه فعلا بان
يؤدي الصلاة في اي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقضاء الفعله
كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة
والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل لخيار انها
شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا اشارة الى ما هو المختار
من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي
المخير هو احد الامور ويتعين بفعله لا كما يقال في الموسع يجب في اول الوقت
وفي الآخر قضاء، او يجب في الآخر وفي الاول نفل يسقط القضاء، وفي المخير ان
الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى كل احد
شيء آخر وهو ما يفعله او الواجب معين لكنه يسقط به وبالآخر قوله
لان ادى الصوم قدر بالوقت ولهذا يزاد ويازداده وينقص بانتقاصه
ويعرف به اي علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار واما
التعريف به بعض دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه المصنف فلا دخل
له في المعيار به الا بتكلف قوله وبمثل هذا الكلام التعليل اي الاخبار عن
الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلوحها لذلك لخلاف قولنا الذي هو الاداء
رجل عالم على ان الاظهر من هذا شرطية فيكون على السببية اول قوله
ولنسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص
الاكمل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه
الاختصاص الا ان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت للوقفة
على اختيار العبد فاتهم الوجوب الذي هو وجود شرعي ونفض الى الوجود الحسي

شامه قوله والصحة الاداء فيه بحث ان السبب اما الوقت واما الخطاب
للاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض
في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء
الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع
عند طريان المناقض كالصلوات في اوقاتها فتتعلق كل بسبب والا ان الليل
ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب شمس الائمة الى ان السبب مطلق
شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع
الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا الحب
على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد ما مضى
الشهر حتى يلزمه القضاء فهذا يجوز تبعيضه اداء في الفرض في الليلة الاولى مع عدم
جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببيته
الليل لا ينفي جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت واما قوله عليه السلام
صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت
بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم
وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها اذا دارت تفيد المجموع فيما نحن
سببية شهود الشهر مطلقا قوله ولان وجوب الاداء عطف على
مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص
ولان وجوب الاداء ساقط عند فضاء رمضان في حق المسافر فلا خلو اداء
وتسليما كما عليه بمنزلة شعبان واما قلنا في حق اداءه لانه في حق نفس
الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب منه دون شعبان قوله
وهذا رواية ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن
انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية فعليه يقع عن
الفرض على معتمد 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 كما تقدم فيما قبل

تكليف

تكليف جائز ترك الدليل الثاني بالكلية علما لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان
اذا تحقق منه الامر اضافة عن العزيمة وذلك بنيته صريح التفل او واجب آخر
قوله وفي هذا الكلام نظر وجوابه ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم
ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف منه ازدياد المرض فهو
كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام شمس الائمة في المبسوط فان قول الكرخي
بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو او محاول بالمريض الذي يطيق الصوم
ويخاف منه ازدياد المرض قوله وقال زفر عطف على قوله يقع عندابي
يوسف وهذا ابتداء تفريع آخر على تعيين الوقت في الصوم ومحل الخلاف
اذا ذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يحضره النية فعند زفر يكون
صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان
دنيا باعتبار وذاته بعين انه يجب ايجاده لكنه اخذ حكم العين المستحق
باعتبار الوجود فعلى اي وصف وجد يقع عن الواجب بكر الوجبة والغصب
وهذا كما اذا استاجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا عن جهة ما يتعين
عليه وقد قصد به الشروع او اداء ما وجب عليه بالعقد وعند الاخير بالخاص
لان المستحق هو الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب الصانع
الاجير وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير بنية الزكوة فانه يخرج عن
العهدة عما عليه اتفاقا ولو وهب خمسين درهما الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر
رحمه الله تكليف بالمحال على المراد الهبة شائعة او الفقير المديون والكلام
الزامي والجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا للمانع
العبد واما كانه عليه لانه حينئذ يكون جبرا للعبد على اختيار العبد في صومها
فلا يصلح عبادة وضربه لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله
تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره وعلى ما مضى تعيين
الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان فلما معناه انه عين
امساكه الذي يكون قربة لانه يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك بوصف
القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد على ما ذا كانت

المنافع على ملك العبد لم يستحق عليه فلم يجز صرفها الى الصوم اخر فلنا لعدم التسليم
صوم اخر في ذلك الوقت كما بين الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا فظهر
بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختياري لا جبري انما ينشأ من عدم
تحقق معنى الكلام والماهية الخطاب فانما صارت ذكوة من جهة انها عبادة
يصلح ان يكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله لا عوض على الغقير
وذكر شمس الايمة رحمه الله ان معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القدرة بحاجة
المحل لحصول الثواب بمجرد الصدقة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع **قوله**
وقال الشافعي رحمه الله لما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان يصير مستحقة
لله تعالى على العبد لزم تعيين النية لغرض التقرب لانها بالجبر وصفة العبادة
بان يكون امساكه على قصد التقرب للعبادة المفروضة فنا العبد اولى و
تحقيق ذلك ان وصف العبادة ايجابا عبادة ولهذا اختلف نوعا فكما لا بد
لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا من
احتراز عن الجبر وتعيين المحل انما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد واما
ادى فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا الابتداء
نفرض الصوم بنية التطوع او واجب اخر ومطلق النية ينصرف الى الصحيح
المتيقن والجواب انا لا نسلم وجوب التعيين الا انا لا نسلم انه لا يحصل
التعيين باطلاق النية فان الاطلاق والمقيد تعيين كما اذا كان في الدار
زيد وحده وطلب بانسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال فكذا ههنا لما
لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونوى مطلق الصوم تعين هو للايجاد
وطلب الحصول حاز على سلمنا ذلك فنى اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطأ
في الوصف بان ينوي النفل وواجبا اخر كما لا يقال زيد باسم عمرو فلنا لما
نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة
بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اقتضى البطلان على الوصف
وبقي اطلاق اصل الصوم حاز طلب الوصف هنا 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 احدهما بطلان الاخر ملت
اللازم احد الاوصاف لاعلى التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء
الاصل لجواز ان يوجد مع وصف اخر كالفرض ههنا ثم انها اوصاف راجعة
الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف التعلق
من الصوم لا بمعنى انه ينتفي الشرع الذي هو نفل ليكون ذكر نفيا للصوم فاقبل
نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فصير بمنزلة ترك النية
فلب الاعراض انما ثبت ضمن نية النفل وقد لغت فلغو ما ضمنها وقد
اجاب عن اصل استدلاله بانا لا نسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد
بل هو التزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وثبت
ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما حصل على سبيل الاخلاص
لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد تعلقه بوجه تعلقه الى الله تعالى وحده فاذا وجد
الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا تكون بفعل
العبد بل بوجود الالتزام من الله فنية النفل او واجبا اخر لاسقاط
الفرضية الثابتة في نفس الامر اذ لا اثر لظنه ان اللازم ليس بلازم
كالمولود الثاني بتوأم الاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على ان امه
لم يلد حكم بولادة اخر فلنا فاسد **قوله** فيفسد الكل لعدم التحري
لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التحري لانا نقول الصحة وجود فيتفرع الى الصحة
جميع الاجزاء خلاف الفساد وانما ترجح الفساد في باب العبادات احوطا
قوله والنية المعترضة بعض ان اعتراض النية لجميع الاجزاء متعذر
وباول الاجزاء متعسر وحرج فلا بد من التقديم عليه بان يعزم في الليل انه
يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يجزيه عليه عزم على الشرك فيعتبر
استدامة كالنية في اول الصلوة بجعل ماضيها كالحاضر واما النية المعترضة
في خلال الصوم فلا تشبه التقديم على ما مضى من الامساك لان الشيء انما
يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلاة لا يعتبر بتقدمه وحاصل

الجواب انا لا نجعل النية المتاخرة مقدمة بل نجعل النية المعدومة في الزمان المتقدم
المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لا تقارننا
شيأ من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا او اضطرارا في انه لما صح الصوم بالنية
المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل
الشرع بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال 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 يرجع عنه او لم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم الاصلي فلا يمنع
التقدير بتحققه فلما كما ان المقتضي يجعل كائنا تقديرا فكذلك الباقي لانه بصدد الكون
وانما يجعل الاكثر ان بعض الاجزاء بمنزلة الاكثر ان بالكل لانه من حيث
كونه صوما جملة الامساكات في اليوم شيء واحد فالمتحقق بجزء منه متحقق بالكل
حكما وانما للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اكثر ان الاكثر بالنية
بمنزلة اكثر ان الكل بخلاف حال البعض الاول فسد قبل ان يتحقق ان النية
وجدت الفساد لا يعود صحيحا حلما لابطال تلوث الامساكات المتقدمة لطروها
للصوم حال فسادها فتبين انها صارت صوما واما اذا فسدت حال عدمها لو كان
الاكثر ان بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار حلما فيجب ان يكون
ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه لكونه الاكثر ان به وحكم الاكثر ان بالكل

قوله والطاعة قاصرة في اول النهار لحرمة مخالفة الهوى بناء على عدم
اعتياد الاكل عنده فتركه الاكل والشرب عنده خارج مخرج العادة لا مشقة
عنده وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى قوله وفي التاخير ايضا
ضرورة فان حمل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التاخير مختصة
بالبعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل
النادر قلنا انما سوغنا في اصل الحاجة لان قدرها والخاص وهو وضعه كالعام
في وجود وضعه وضرورة التاخير ليست من النادر الذي لا يبنى عليه الاحكام بل
كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قبل ضرورة

الماخر

التاخير لا تختص بما قبل نصف النهار فلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار سر كالكل
الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم
لان الاقل مغلوبة الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو
الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصوم 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 المختار من مذهبه على
ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك
والاهلية في اول النهار احتياطا وانه يكون صائما من اول اليوم فينال ثواب
صوم الجميع كمن ادرك الامام في الركوع قوله ومن هذا الجنس يعني
لو نذر صوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا لزمه الصوم وان كان من القسم
الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان
في تعيين الوقت لانه الصوم حتى تنادى بمطلق النية وبنية النفل لكن تنادي
بنية واجب اخر لان تعيين وقت للمنذور انما حصل بتعيين الناذر لا تعيين
الشارع حتى لو اخر قضاه عن وقت الناذر كالنفل حتى يتصرف الى ما تعين له الوقت
ولا يؤثر قضاؤه عن وقت الشارع وهو الواجب الاخر فلا يتصرف الى المنذور
بلا بقية عما نوى حال حلت فقد جعلوا المنذور المعين مثلة القسم الثالث بان يكون
مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم
اختزل ثلثة من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث
والاخفى ان الوقت حينئذ ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون من
القسم الثاني ايضا بل هو شبيه برأسه فلا ينحصر الاقسام في الاربعة حلت
ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت حينئذ معيارا لا سببا ولا شك ان
المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعيين الوقت وقد بينوا
حكمه اقتصروا على امثلة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني
فقيدوا النذر بالمطلق لاحتمال الوقت في المنذور المعين شرط في القسم الثالث

معيار لا غير وذلك لان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار
المعين خارج بيوقت عليه الاداء في المنذور لا المعين فيكون شرطا فيه دون
المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر
من انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا السبب فانه غير مفروض الكونه شرطا او غير
شرطا قوله واما النفل جواب سؤال تقريره ان عدم شغل الوقت
لو كان موجبا للتشبيث لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المسترسل من الاصل
في غير رمضان هو الصوم النفل كما في الفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر
وتحقيقه ان الامساك الغير المقترنة بالنية يكون موقوفة لاجل ما هو مشروع في
الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك
واما الواجبات الاخر فانما هي من المحتملات فاذا صادف قبل نصف النهار نية
ما هو من مشروعات الوقت وشغلها له انصرف اليه والا فلا يصح الفرض والنذر
المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات قوله واما
القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل من الزيادة والمساواة وبيان
ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته بشبه الظرف
من جهة ان اركان الحج لا تستغرق في جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلاة وشبه
المعيار من جهة انه لا يسع في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما
بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو
اخر حجه الى العام الثاني كان اداء بالاتفاق لو فوته في الوقت الا انه عند ابي
يوسف رحمه الله يجب مضيقا لا يجوز تاخيره 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 تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش الى
وكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلاة وان مات
قبلهن الا شهرين من العام الاول كان الصوم فيثبت الاشكال فان قلت
كلاهما في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما يضيق الواجب في العام الاول
بحيث لم يجز تاخيره عنه على قول ابي يوسف يتبين ان وقته العام الاول لا جميع العمر

فكيف يكون في العام الثاني اداء والحال هذه قلت التوسع وجاز التاخير على قول محمد تبين
ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني على حكم ابي يوسف
بالتضييق للاحتياط الا ان انقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني
وحكم محمد بالتوسع للظاهر الحال في بقاء الانسان الا ان انقطاع 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 وهو عند ابي
يوسف والظرف عند محمد قوله احترازا عن الموت بعد ان التضييق
هناك ثابت بعارض خوف الموت لا انه امر اصلي فاثر التضييق انما يظهر في حرمة
التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء مشروعية النفل بخلاف تضيق رمضان للفرض
فانه امر اصلي ثبت بالتضييق الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا
قوله لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا يستغرق جميع اجزاء
وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت بمعنى ان كلا واحد من الوقوف والطواف
والسعي والرمي لم يقدر بانه 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 على 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 وان غير ان يكون مشبها بالمعيار
وقد علم من ذكرنا فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي قوله فصل في ان
الكفار هل يخاطبون بالشرايع ام لا وهو مذكور في اخر اصول فخر الاسلام في بيان
الاهلية حيث قال الكافر اهل الاحكام لا يراد بها وجه الله لانه اهل لاداء ايها
فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا للثواب الاخروي لم يكن اهلا
لوجوب شيء من الشرايع التي هي طاعات الله وكان الخطاب بها موضوعا
عنه عندنا ولزمه الايمان بالله لما كان اهلا للاداء به ووجوب حكمه ولم يجعل
مخاطبا بالشرايع بشرط تقديم الايمان لانه راس اسباب اهلية احكام يعقبه الاخرة
فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى وقيل ان ترجمة الفصل باذكر خطا فان الصلاة

الكفار بالشرايع ام لا

غير صحيحة من الكافر ولا منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الشرجمة 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 الصلاة هل هو شرط في التكليف بوجوب ادائه ام لا ثم صور والمسئلة التي
في حيز بين جزئيها ثم وهو تكليف الكافر بالفروع شهيلا للمناظرة قوله في
حق المؤاخذة في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤاخذون
بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء لا في حق وجوب
الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء
واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعند عامة مشايخنا رحمهم الله الكفار لا
يخاطبون بالاداء لاحتمال السقوط والى هذا ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس
الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ومحل الخلاف في عدم جواز
الاداء حال الكفر واما في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما ظهر
فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة
على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في المغني ان وهو المراد
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 الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق
المؤاخذة في الآخرة على ما هو المتفق وقد بينا لك على ان محل الوفاق ليس
هو المؤاخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب
فالآية بمسك للفريقين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال
ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نكن من المعتقدين
فرضية الصلاة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد وردبانه مجاز فلا تثبت
الا بدليل فان قيل الحجة في الآية لجواز ان يكون نوع الكافرين في اضافة العذاب

في ترك الصلاة والزكوة والجواب على اسلوب الحكيم بتكذيبهم كما في قوله تعالى والله
ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك او يكون الاخبار عن الكفرة
الذين تركوا الصلاة حال ردتهم على ان المراد نصد بتهم فيما
قالوا وتخذيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب
انما لحسن اذا كان العقل مستقلا بتكذيبه كما في الامثلة المذكورة وههنا
ليس كذلك والمحرمون عام لا مخصص له 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 لتنال الثواب اجيب بانه لتنال الثواب على تقدير
الاتيان به ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار لما لم يتوصلوا
الى المامور به بتحصيل شرطه فالثواب والعقاب لا عطية
انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وانما منقوض اذ
بالامر بالايمان فانه ايضا لتنال الثواب فان على الايمان والاسلام
وسائر العبادات تكليف بثبت شرطا وشبها لوجوب الفروع
الاترى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا تثبت الحرية
بذلك فلما ليس كذلك بل تثبت وجوب الايمان بالامر المستقل
الوارده فيه لا انه تثبت في ضمن الامر بالفروع قوله وليس في شروط
العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول
يعني ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للعجز بل التحقق معنى
العقوبة باخراجهم من اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم
الاول فهو ان المؤاخذة لا تستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء
في الدنيا ولا 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 تبنى على ورود الخطاب
وتعلقه الا على بناء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي انما هو لسقوط

تعلق الخطاب في حق المودي قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الآية
هو عند الشافعي محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن
دينه فيمت وهو كافر الآية وهو مسئلة حمل المطلق على المقيد قوله عندنا
ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي بل هو
لتحقيق ان الخلاف ليس منتظما على الخلاف في كون العبادات من الايمان
قوله والاستدلال الصحيح لاصحابنا ان حرج بقوله تعالى انا نتهوا
بتقريرهم ما فعلوه لان معنى هذا اي السيئات ونذر الصوم من الحسنات
وقد تعالى ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة قوله فصل النهي
هو قول القائل لا تفعل استدعاء او طلب ترك الفعل او طلب كف
عن فعل استدعاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا
لفظيا او معنويا كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين دون
اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان
يكون مطلقا او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لغيره فالمقصود
بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع والحسي
بخلافه واعترض بان مثل الصلاة والزكوة والبيع وغيرها ذلك يتحقق
من المكلف من غير توقف على شرع واجيب بان المسمى بالشرع هو نفس
الفعل وانما هي وصف كونه عبادة او عقد مخصوصا يتوقف على شرعها
ويترتب عليه احكام ولا يتحقق بدون الشرع وردبان المتوقف
على الشرع حينئذ هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك في الحسيات ايضا
وصف كون الزنا او الشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع فتفسيره المص
بما يكون له مع تحقق الحسي تحقق شرعي بان كان وشرعا مخصوصة اعتبرها
الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولا حكم بتحققه
كالطهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي
من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد تعالى ان الفعل
ان كان موضوعا على الشرع لحكم مطلوب فشرعي والا فحسي قوله فيقتضي

القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم مستلزم بمعنى انه يكون
قبيحا فنهي اي عنه لان النهي موجب قبحه كما هو راي الاشعري والحاصل
ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه اي لذاته
او لجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبيح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا
قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا
والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبيح لغيره وبواسطة القرينة
على القبيح لعينه وقال الشافعي بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام
ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة
كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل يبقى
في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا
للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع
الوضع جعل المنهي قبيحا لعينه ومن لا فلا للتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي
ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دله دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل
على انه لغيره فكذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا
فعاسد عند ابي حنيفة باطل عند الشافعي وان لم يدل الدليل على ان قبحه
لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة
يصح ما صله لكن لا يفيد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه قوله
قلنا حقيقة النهي اصل هذا الدليل كما قال محمد في باب الرد على من زعم ان الطلاق
لغير السنة لا يقع ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم النحر ايهانا
عما لا يكون ونهي عما لا يكون نفي لا تعالى للاعلمي لا نبصر وللادمي لا تقدر
تحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه
يوجد حتى يكون للعبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان
يكف عن الفعل فيثاب بامتثاله بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل
لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات
وذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر

مستعمله في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطاري وما وجدنا ما ذكر العرف في النواهي
فنبقي على اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله
عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك فانه في معنى النهي وحاصله ان امكان
الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نسلم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي
وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحائض انما بعثت عما سماه الشرع صوما وصلاة
لا عن نفس الامساك والاعداد المصنف فصل الكلام بعض التفصيل وحاول
الرد الى البيع الذي بمعناه اللغوي قريب من بعناه الشرعي وذكر صاحب
التقويم ان وجود الفعل المشروع باذن الشرع بفعل العبد وباطلاق الشرع
فبالنهي انتفى الاطلاق فلم يبق مشروعا فلم تكن صورة الفعل من العبد باقية
على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلا العبد كان مامورا بالصوم وليس في وسعه الا الامساك
مع النية في النهار فما صار شرعا عباده قال الشارع ففي يوم النحر لما زال
اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء صورة الفعل من العبد واعترض
عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص
بدون اعتبار الشارع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه
ان الحقيقة للصوم شرعا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا
متصور من العبد وقد نفاه الشرع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون
عبادة فلا يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان
النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير المشروع اي المعتبر في الشرع لان
المشروع المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم
يوم النحر وصلاة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلاة المشروعان
لا الامساك والاعداد وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان
المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر
شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة
صحت ام لا يقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب وصلاة الحائض
باطلة وعن الثاني انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع

لا الحاصل ممتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل قوله والان النهي
جواب عن كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والقبح
يقتضي النهي لكنه لا يصلح للالتزام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انما
الحسن للامر والقبيح للنهي وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي
يسمى في الشرع بالصوم والصلاة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع
في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وهو فرع امر الشارع و
ترتب الاثار عليه كالملك ولا دلالة لشيء مما ذكر ثم على ان النهي يقتضي ان يكون
المنهي عنه بهذه الصفة قوله فيثبت على الوجه الذي ادعيناه يعني ان
النهي يقتضي القبح والنهي يقتضي الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذكر بان
يحمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضي وهو
القبح وعلى المقتضي وهو النهي بان لا يكون نفيا عن المستحيل خلافا لما ذا حمل
القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه فانه يلزم اسقاط النهي وجعله
لغوا عبثا قوله والبعض سلموا ذهب المتكلمون والجبائي وابو هاشم
واحمد ومالك في احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة
وذهب القاضي ابو بكر الى انها لا تصح الا انه قال يسقط الطلب عندها لا بها
هي لا يجب القضاء والمختار انها تصح استدل المانعون بانه يجب على الاتيان
بالمامور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مامورا به لتضاد الامر والنهي والجواب
انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المامور به فهو محال
اذ المأتي به لا يكون الا معينا وهو غير المامور به ضرورة تغاير المطلق و
المقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المامور به وافراده
فلا نسلم ان المنهي عنه بالغير لا يكون من جزئيات المامور به قولهما متضادان
قلنا التضاد انما هو بين المامور به والمنهي عنه لذاته واما المامور به بالذات
والمنهي عنه بالعرض فلا نسلم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهة
الامر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا
كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تخطه في هذا المكان فلو خاطه فيه

بعد ممتلئا بالخياطة وعاصيها يكونه في ذلك المكان قوله فهذا الجزء القبيح يكون
قبيحا لعينه اي منهيا عنه لان قبيحا لجزء ينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل
اي وجود اجزاء غير متناهية لامر موجود دائي به المكلف حال صلاته لا يجوز ان يكون
قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا
لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزء به وان كان داخلا فيه ننقل الكلام اليه قوله
فعلم من هذا قد سبق بيان ذلك في الحسن حال صلاته لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى
في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب عن جزئيها احدهما حسن لعينه والآخر قبيح
لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن
شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبيح بمنزلة
العدم ووجود المركب يقتضي وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم قوله بلا واسطة
كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة بها مامورا بها امرا مطلقا اي من غير
قرينة على انها مطلوبة للغير كما في الماء المامور به قوله واما الرابع هو ما
يكون منهيا عنه لذاته وما مور به بالعرض فلانه يتادى به الماء المامور به مطلقا لانه يقتضي
الحسن لذاته قوله وعنده اي عند الشافعي الباطل والفاسد عبارتان
عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء وعدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى
خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع في الثمرة فانها
مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا
عنه لامر خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه اثاره
ام لا قوله لان صحة الاجزاء والشروط كما فيه فعلى هذا يجب ان يعد الوصف
اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء في ان الوقت من شروط الصلوة
والصوم وقد جعله في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما فيما سيجيء قوله
كالبيع بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد ولا احد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود
عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط والنهي
راجع الى الشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة
فالشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف

في هذا المقام قوله والربوا اي وكالبيع بالربوا وهو الفضل الخالي عن العوض
وان فسر الربوا بعقد وقع على عوضين خاليين عن العوض فضل خالي عن العوض
مشروط في العقد او عقد وقع على احد الجانبين فضل خالي عن العوض مشروط في العقد فهو عطف على البيع بالشرط الاعلى الشرط قوله والبيع
بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع
بالاعيان لا بالاثمان ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار
الثمن من جملة الشروط بمنزلة الات الصناع فيفسد البيع لكون احد البدلين غير
مقوم اذ المقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها
بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمنية لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر
لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الادمي ويجري فيه الشح والضنة قوله وصوم
الايام المنهية اعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم
نفسه مشروع لكونه اسما كاملا على قصد التقرب به وقهر النفس لمخالفة هواها وتحريضها
لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لهذه الاوقات
باعتبار انها ايام الاكل والشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم بمقدار
به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض
عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اي غير داخل في مفهومه وبهذا
يندفع ما قيل لا نسلم ان ترك الاجابة يقابل للصوم بل هو عينه كترك السكوت
فانه عين التحدث وبالعكس وفي الطريقة المحمدية ان النهي ورد عن عين الصوم
فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان
النهي عن الفعل الشرعي تقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان
مشروعا واجبا فوات الصوم ادل دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال
والتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات الثلاث والاجابة من حيث
الاضافة الى المفطرات تكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة
يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني
لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل
والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة

صار بمنزلة الوصف وذكر المغطرات الثلث بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا **قوله** لكن صح النذر به اي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم لنفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله وهي في غير الصوم لما في ذكر اسمه وايجابه على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى لو نوى الوجه المنهي عنه بان يقول لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله كما لو قال لله علي ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم نحر او حيض واما ضرب ابيه او شتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وبالقول امكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن الذاب الذي مات فيه الفارة لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز الكفالة لاستحالة التمييز بينهما **قوله** واما الصلاة فبخلافه الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلاة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلاة ويلزم بالشروع الصلاة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له والمطلق من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المحمدية ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لانعقاد 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 فترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلاة فان ايجابها من القيام والقعود والركوع

والسجود لا يسمى صلاة ما لم يجتمع ولم يتشهد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كانت 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 وكان المضي طاعة ومعصية والامتناع عن المعصية اعني ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا للمعصية هي ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزم القضاء **قوله** وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات واما نفل القضاء والمنذور اثر المطلقة فلا ثاني في هذه الاوقات صلاة كانت او صياما لوجوبها بصفة الكمال **قوله** الملاقيح جمع ملقوحة موافق لما في الصحاح وذكر في الغايق انها جمع ملقوح يقال لغت الناقة وولدها ملقوح به اذا انهم استعملوه بحذف الجار **قوله** وليس اي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لقائل ان يقول كم لا يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا لصيانة 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 لما في ان النهي فيه لذاته اذ لا نهي هنا لان قوله عليه السلام لا نكاح الا بالشهود نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وانما تثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا لصحة النكاح ولما كان هنا منظنة ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي لقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وانها قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى جوابه بقوله وهو اثم وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي تثبت الحرمة وتنتفي الحل اجماعا فتنتفي مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية

انما يراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاء حل الانتفاع
لانتفائه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور اثره
في المآل اعني جواز زوال هذه العوارض لاحتمال البيع مشروع لحل الانتفاع
والصوم للطاعة فيلزم بطلانها بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لانا
نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم ان يكون
معصية الا اذا كان المنهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر **قوله** فان قيل
ظاهر السوال نقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي
يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا
من الزنا والغصب والاستيلاء الكفار وسفد المعصية فعل حسي نهي عنه وقد ثبت
بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفد المعصية رخصة
الافطار وقصر الصلاة والمسح ثلاثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان
مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي ان يجعل السوال ابتداء اشكال
وهي ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان النهي
عنه لقبحه وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي
فينتج ان لا شيء من الافعال المذكورة بمفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون
المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انها اجماعيتان
ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانها فعلان شرعيان بمنزلة
البيع والنكاح اعتبر الشارع شرائطها وخصوصياتها لاحتباس بمنزلة الشرب
والزنا والسبة اورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى
تقدير استقامة ما ذكر فالجواب عن الطلاق والظهار كالكلام على السند وكانه
سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع ونبه على فساد
ما يوهم 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 الحرمة تاكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال
المذمومة ينبغي ان لا يوجب الاحكام المذكورة لكونها انعاما كالملك والرخصة

فظاهره والمصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والمعصية وقد اشار اليه
قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع
قوله الاستثناء بالجر لا يجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون
وقوله ناكح اليد ملعون **قوله** ثم تعدى منه اي من الولد الحرة الى اطرافه
اي فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات الا انه ترك في حق
النساء ضرورة افضاء النسل كما سقطت حقيقة المعصية في حق ادم عليه السلام
فلذا صح بذكر امهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام وتغيير
بالاب والاجداد والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى
الا الى الاب وكذا حرمة اباء الواطئ وابنائه لا تتعدى الا الى الام حتى لا يحرم
ام الزوجة او جدتها على ابن الزوج او جده فان قيل بث ان حرمة الولد تتعدى
الى فروعه لوجود المعصية فما وجه تعديها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل
يختلط في الرحم بماء المراة ويصير ان شيئا واحدا وتثبت لهذا الماء بعضية من
الواطئ واصوله وبعضية من الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا تعدى
البعضية منه الى الواطئ والموطوءة باعتبار ان جزا من كل منهما قد صار جزا
من الاخر اذ الولد بكل له يضاف الى كل منهما فكان كلا منهما بعض من الاخر
بواسطة الولد فتثبت 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
قوله والاسباب معناه ثم تعدى الحرمة الى الاطراف وابناء الحرمة الى
الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطء مثلا كونه حلالا او حراما فانه حلف على الولد
وهو عين لا نصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام مزاده انه ولد من وطء حرام
لانه مخلوق من ماءين امتزاجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل
غير مشروع ولهذا قال عليه السلام ولد الزنا شر الثلاثة والقرينة على تخصيصه
بهذا المعنى لانا نقول لا معنى لاضافة امتزاج الماءين والخلاق الولد بكونه حراما
وباطلا وغير مشروع وقد شاهدنا ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة من امر الدين و
الدنيا فيكون دليلا على ان الحد ليس على عمومه ولهذا يستثنى ولد الزنا جميع الكرامات

الى يستحقها ولد الرشده من قبول عباده وصحة قضايه واما منه وغير ذلك قوله والملك
بالغصب فان صح لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب
منه كما ثبت الملك قبله فلم يفد مع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان
سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب
لكن لا من حيث كونه مغصوبا بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب
الضمان المتوقف على خروج المغصوب من ملك المغصوب منه ليكون الفضا بالقيمة جبرا
لما فات اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا لحسنه و
ان قبح في نفسه ويعتبر عند ما عليه ضرورة تقديم الشرط على المشروط فزوال ملك
الاصل مقتض وملك البدل يترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في
الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك ان الملك شرط للقضا بالقيمة والولد
غير مضمون بالقيمة وليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب
فانه تبع محض ثبت بثبوت الاصل فان صح هذا بدل خلافه كما في القيمي لا بدل فانه
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 القضا، بثبوت ملك البدل احترازا
عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على
الاصل كما اذا اتهم وحلف ثم وجد الماء قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان
ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فمتى ما قد زال كالوقف يخرج عن
ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان صح فينبغي ان يكتفي بذلك في جميع الصور
اذ به يندفع الضرورة عن اشتراط اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد
والحاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال
المملوكة ولان الغرم بازاء الغنم فلا يترتب الا عند الضرورة كما في المدبر كيلا يبطل
حقه قوله او هو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك السيد يعني ان الضمان في الغصب
في مقابلة العين لانه المقصود والمضمون الاصلي الواجب الرد والمتقوم الا انه
عدل عن ذلك في المدبر لتعذر اعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي
الذي حل بيده، كضمان العتق جعل بدلا عن العين عند احتمال ايجاد شرطه امن

تملك العين كما في القن والاجعل بدلا عنه عند عدمه كما قد يرد ام 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 لعدم كون الشيء محررا للتعرض محصنا لحق الشرع او لحق 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 صلى الله عليه وسلم فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد ولما كان
هذا مظنة ان يقال لا نسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعترفون ذلك ولكنهم
يجحدون عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما تثبت ما دام الكمال
محرزا بالمحل عليه حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار
الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب للعصمة 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
وسر العصمة ليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزء يحل المحاورة على ما سبق قوله
فصل اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف
في المفهوم من القطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف لمفهوم النهي 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 متضمنه ثم اختلف القائلون
بان الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلها
نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد
تحريما دون الندب ومنهم من خص الحكم بما اذا كان الضد كالحركة والسكون
ومنهم من قال انه عند التضاد 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
منوعا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا

تعيين زمان وجوب المامور به فالضد المنهي له يكون حراما في ذلك الزمان سواء
الضد او يضاد حتى لو امر بالخروج من الدار فما دام مشتغلا من القيام والقعود
والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن المحققين ان حرمة كل منها
انما تكون من حيث انه من افراد ضد المامور به وهو السكون في الدار كالامر
بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر
والنهي 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 و
حرمة الشيء يدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع قوله
وهو في معنى النهي يعني ان قوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره
اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي
وجوب الاظهار لكنا بينا عدم الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى و
المطلقات يتربصن من معنى الامر اي ليتربص اي يكففن وليحبسن انفسهن
عن نكاح اخر ووطئ اخر فيقتضي حرمة التزوج للكونه 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 لا الاول لا لان فيه خفاء وهو
ان المعتدة اذا تزوجت بزوج اخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة
اخرى ويحتسب ما مرى من الاقراء من العدتين وعند الشافعي يجب عليها استيناف
العدة بعد انقضاء الاولى لانها مامورة بالكف وذكر المدة تقدير للزمن الذي
هو الكف كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة
واحدة كما اذا صام يوما وواحد فاجاب بان المقصود بالامر بالعدة ليس
هو الكف بل الحرمات من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح
والطلاق شرع لازالتها الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب
الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج او النكاح
حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي ان لا يأثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج
والجماع ولما كان المقصود هو الحرمات والتزوج قد اخلت العدتان اذ

لا اشتباه في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج بوجه
الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمي الله تعالى المدة اجلا والاجال اذا اجتمعت
على واحد او على واحد انقضت بمدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان
الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور انضاف الشيء من زمان واحد بفعلين
متجانسين كما بينا قوله والمامور بالقيام يترجح على ان ضد المامور
به اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان مقصود المصلي لا يفوت القيام كالمامور
به لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به
في زمان تعينه حرم القعود عنه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان
لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلاة ولا يبطلها قوله
والمحرم يترجح على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا او واجبا فان
منهي عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار
ليس بفوت للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا
شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة او واجبا لاقال
ضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس شيئا اخر او لا وعدم الترك يفوت للبس
ضرورة لانا نقول هذا مبني على اعتبار انهم من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع
ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح
المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا قوله والسجود يترجح على اصلين مما
سبق وذلك ان السجود على الطاهر مامور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا
للمامور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا يفسد الصلاة عند
ابي يوسف وعندهما تفسد بناء على انه مامور به وانم التطهير في جميع الاركان هو
ما يستعمل النجس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال
في عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا يفسد
صلوته خلافا لزفر وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعها
على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس
اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع

الوجه لنجس فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار ان اتصالها بالارض وصوفها بها
فرض لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا كان لم يكن الصوف لازما فانه
لا تقوى هذه القوة ثم لا يخفى لطف الابهام في قوله اندراسها لكل مبصر قوله
الركن الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات
الفاضلة وفي الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن
من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث هنا بيان اتصال
السنة بالنبي صلى الله عليه وسلم الا انه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق
التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو
الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلى الى الادنى
في المبدأ وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وعن قوادح
الطاعن وهو الطعن وعما يخص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن
مبدأ السنة وهو الوحي وعما يتعلق بها تعلق السوابق كثيرا بحي من قبلنا او
تعلق اللواحق كما قال الصحابة فاورد هذه المباحث في احد عشر فصلا قوله
فصل في الاتصال ما ملخصه كيف جعل مورد القسمة الخبر في السنة الامر والنهي
بل الفعل ايضا سيعلم بالطرق المذكورة ملخص لان المنصف حقيقة بالمتواتر
وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف الامر والنهي به ان الاخبار بكونه كلام النبي صلى
الله عليه وسلم متواترة ومعنى المتواتر على مقتضى كلامه 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 يدخل
تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر 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 مثلا من غير دليل وقوله ولا يمكن تواطؤهم اي تواطؤهم على
الكذب عند المحققين تفسير للكثرة ببعض ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا
يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز تواطؤهم على الكذب
فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا واذكر العدالة وتباين الاماكن فانك تجد

لعدم تواطئهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلده
بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى وتابيد دين موسى فلا نسلم
تواتره وحصول شرائطه في كل عهد ثم التواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا
او بصرا حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان
قوله والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور
على شيء مخترع لا يثبت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واختلافهم واوطانهم مستحيل
عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا واعلى الكذب وان ما اتفقوا
عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم
على الكذب والاحسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد الناسية
كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك
الا بالاخبار ثم حصول العلم من المتواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجة حتى انه
يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض
الضروريات حاصل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الاخرين لعدم
المنافاة مع ان المجموع ليس الا نفس الاحاد فجواز كذب كل واحد جواز كذب
المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وايضا اذا عرضنا على انفسنا
وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا
ضروريين لما كان فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر
لمخالفة السمنية والبراهمة اجيب 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 السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخبار
بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق
لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية قوله والثاني اي المشهور
يفيد علم طمانينة والطمانينة زيادة توطين وتسكين تحصل للنفس على ادراكه
فان كان المدرك يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين وكما لم يحصل للمتيقن بوجود

مكذا بعد ما يشاهدها والبه الاشارة بقوله تعالى حكايه ولكن ليطمئن قلبي وان كان طمأنينة
فاطمينانا راجحان جانب الظن بحيث لا يتاخل وجه اليقين وهو المراد ههنا وحاصله
سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل فالمؤثر لا
شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر 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
وان صل هو في الاصل خبر واحد لم ينضم اليه في الاتصال بالنبي صلى الله عليه وسلم
ما يزيد على الظن فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد فلما اصحاب النبي صلى الله عليه
وسلم تنزهوا عن وصمة الكذب اي الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن
بمجرد اصل العدالة عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم تحصل زيادة ورجحان بقوله
في حد المؤثر وتلقته الامة بالقبول فيوجب علما طمانينة وليس المراد بتنزههم
عن وصمة الكذب ان يعلم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور
موجبا علم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم ينزهما عن الكذب الا انه
دخل في حد المؤاثر وما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الاحاد نقلت بطريق
المؤاثر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة
الى ان خبر الواحد اذا لم يكن راويه الاول منتزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم
الطمانينة وان دخل بعد ذلك في حد المؤاثر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد
قوله 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 يتبعون الا الظن
على استئثار الظن العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجا بانتفى
اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجا
بوجود الملزوم على وجود اللازم والمصنف منع الملزوم من غير تعرض لدفع الدليل
وظاهر انه غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا
عموم للايقين ولا اختصاص والازمان على ان العلم قد استعمل والادراك جاز ان كان

او لم يجز لزم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب
والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية وذلك ان لعل ههنا للطلب
والايجاب لاشتمال الشرجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحدا واثنان
اذ الفرقة من الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد المؤاثر فدل على ان قول الآحاد
يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد المنذرون من الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص
العموم بغير المجتهد بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظن
والمجتهد 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 ثلاثة واما السنة
فلانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين
اتى بطبق رطب فقال ما هذا صدقة فلم يأكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب
وقال هذا اهدي به فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام كان يرسل الافراد
من اصحابه الى الاقاليم لتبليغ الاحكام والاجماع قبول لها على الانام وهذا اولى
من الاول لجواز ان يحصل للنبي عليه السلام علم بصدقها على انه انما يدل على القبول
دون وجوب العمل وفي 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 المؤاثر كشجاعة علي وجود حاتم وان لم يلزم المؤاثر فلا اقل من الشهرة وربما
يستدل بالاجماع وهو انه نقل عن الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد والعمل به
في الوقايع 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 الوقايع
كان بمقتضى خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار الاحاد انما كان عند قصور
في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق قوله والاخبار وراء احكام الاخرة الى
الاخره دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعمل فقرير الاول ان خبر الواحد
في احكام الاخرة 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 و
تقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالجملة انه يترجح جانب الصدق

بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا نسلم 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 الاخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الاخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في جميع احكام الاخرة وهو معنى العلم وقد بين فساده وجواب بان الاحاديث في احكام الاخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد لوجب 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 حدثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل او يرد وه فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا يقبل والا فلا قوله وحد ثقته يقبل اي يجعل حديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت بوجبه لا بموجب القياس وذهب اصحاب الشافعي الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في الفرع معلوما قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسين البصري انه لا خلاف في تقدم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر ان ثبتت بنص ظني واستنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي فاستدل المصنف

على تقديم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يفيد بنفسه باصله لانه من حيث انه قول الرسول صلى الله عليه وسلم لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي علته التي يبنى عليها الحكم فانها لا يتحقق بقينا الا بنص او اجماع وهو ادعى عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثاني انه على تقدير ثبوت العلة قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم وخصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيوخر عن الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال الا الى طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواترا المعنى وان كانت احادها غير متواترة فيكون اجماعا قوله لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت اصولها بخبر راو غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فلان الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع وفي المعارض في الاصل وفيه في الفروع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا الحد في كثير من الاحاديث شك الراوي واما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار يحمل تقديمها للقياس بل استبعادا للخبر الظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب ويجاب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت به قياس معارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس قوله كحديث المصراة

مصريه جمعه والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة
ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقول المصنف ليظنها المشتري سمعها فيه نظر وكذلك
المحفله روى ابو هريره ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم
فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها
ردها وصاعا من تمر ويروى باجد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة
فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه كون هذا 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 السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان
كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات
العين حال فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفته الكتاب والسنة و
الاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان
صريحا لكنه بعد فسخ العبد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البايع انما
رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فثبت فيها الضمان بالمثل
او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا تكلف ذكره المصنف
وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض
للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة واوله بعضهم بان المراد انه
ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والعقول لبنى القياس
انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المصنف في فصل الانقطاع بان هذا
الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قوله
واما المجهول فذهب بعضهم الى ان هذا كناية عمن كونه مجهول العدالة والضبط
اذ المعلوم العدالة والضبط لا باس بكونه منفردا بالحديث او حديثين قال اهل
عدالة جميع الصحابة ثابتة بالايات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا
ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي صلى الله عليه وسلم على طريق
التتبع له والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمن راى النبي صلى الله عليه وسلم سواء

سواء طالت صحبته ام لا الا ان الحكم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون
كسايرالناس منهم عدول وغير عدول قوله مرفوع صحيح الاسناد واصحاب الحديث
يكسرونها قوله لما خالف القياس عنده وذلك ان المهر لا يجب الا بالفرض
بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا اعاد المعقود
عليها الى الزوج بالطلاق قبل الدخول بها وهلاكه في المبيع قبل القبض قوله كحديث فاطمة بنت قيس لما بلغها ان
ابو عمرو طلقها البتة فقال لها ليس لك علينا نفقة ولا سكنى فاتت رسول الله
صلى الله عليه وسلم فذكرت له ذلك فقال ليس لك عليه نفقة ولا سكنى
رواه احمد فكيف يكون معارضا للكتاب والسنة قوله قال عليه السلام خبر الواحد
الحديث قال صلى وقد قال عليه السلام مثل امتي مثل المطر لا يدري اوله
خير ام اخره فكيف التوفيق بينهما الجواب بان الخبر يتكاثف بالاضافات والاعتبارات
فالقرون السابقة بسبب شرف قرب العهد بالنبي صلى الله عليه وسلم ولزوم
سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما اشار اليه قوله
عليه السلام ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات
في الاخرة فلا ندري ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الاخر
لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور
المعجزات وبالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان قوله فصل في شرائط
الراوي لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل التمييز ضابط
لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بانه لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما
على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن اعدالة الكافر اذا شهد على كافر عند
طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بالمحافظة على ما يعتقد حقا في دينه يحمل على ملازمة التقوى والمروة
من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبايروترك الاصرار على الصغاير وترك
بعض الصغاير والمباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة
لقمة والتطفيف في الحبة ونحو ذلك مع الاجتناب عن الارذال والاشتغال
بالحرف الدنية فلا خفاء في شمولها الاسلام لان الكفر اعظم الكبايرفيخرج بقيد

ربما يكون مع

العدالة الكافر كما خرج الفاسق والمبتدع قوله واما الضبط لا يخفى ان الضبط
بهذا المعنى لا يشترط في قبول المرويه لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب
الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير فكان هذا اجماعا
يرجحان على ما صرح به في سائر كتب الاصول والسير اشار فخر الاسلام
بقوله وهو مذهبنا في الترجيح قوله فصل في الانقطاع وهو ثلثة اقسام
ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لان امر يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا
للكتاب او للخبر المتواتر او المشهور او بكونه شاذا فيما يعم به البلوى واما
لامر يرجع الى نفس الناقل بنقصان في العقل كخبر المغفل او الصبي 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 في جميع الوسايط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة
بين الراوي ومن انقطع وان ترك واسطة فمعضل بفتح الضاد 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 اخر 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 بمرويه عن عدل وان عد اشتراط
اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالمسند والارسال الباقيه ليس بشئ
منها مدار ليل وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا فلما المسند
فقد لا يثبت عدالة رواته فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام امر الى امر
قد يحصل الظن او القوي فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند استدل
الشافعي بان قبول المروي موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل
والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواية وعند عدم ذكر الراوي
لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بثلثة اوجه بالكتاب
على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة
في البعض الثاني ان كلا منا في ارسال العدل الذي لو اسند لا نظن انه كذب

على ما روى عنه واذا لم نظن به الكذب على من يجوز ان يكذب فعدم ظن كذبه على
النبي صلى الله عليه وسلم وهو معصوم اولى وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل
الصحابي ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا بمرويه عن عدل الثالث ان الحاجة
جارية بنا في الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد واذا لم يكن واضحا
نسبه الى الغير ليحمل الناقل ذلك الغير الذي حمله هو اي الناقل فالمرسل يدل
على انه واضح للناقل بخلاف المسند وقد يمنع جريان العادة بذلك بل ربما يرسل
لعدم احاطة المروي به وكيفية الاتصال ويسند الى العدول تحقيقا للحال وانه
على ثقة من ذلك المقال قوله ولا باس جواب عن استدلال الشافعي يعني ان
جهل السامع بصفات الراوي لا يضر لان الظاهر ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم
بالغفلة عن حال الرواية ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه من عدل وقد يدفع
بان امر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا قوله الا يرى انه
اذا قال اخبرني ثقة يقبل كانه يشير الى ان الشافعي كثيرا ما يقول اخبرني الثقة وحدثني
من لا اتهم الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل وبمن لا اتهمه حسان و
ذلك مشهور معلوم قوله كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام في خبر
العدول وهذا مستنكر يتهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان لانه مخالف لامر معلوم
الكذب والا لما كان لقوله حفظت ام شبيب صدقت ام كذبت بعض وايضا الاخذ
في ان التوارث الشاذ غير مفيد ثمرة والا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها
وكيف يقبل من الراوي ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل ان ذاك كلام الرسول
وهو يخبر الى الله وسمع قوله وكحديث القضاء بشاهد ويمين وهو ما روى
عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب
وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا الآية وذلك على وجوه الاول ان الامر
بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة فتفسيره برجلين او رجل وامراتين يصير
المجمل مبينا بالجميع ما تناوله اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله
واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما يتقوى به الريبة هو هذا ان
النزعان وليس بعد الادنى شيء الثالث ما ذكره المصنف واما اقتصر عليه لانه

ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع ان يشرك بعض الامور الى الاجتهاد او الى
الحديث والان قوله تعالى ذلكم اشارة الى ان يكتبوه وان في معناه اقرب من تنقيح
الريب على ما هو المذكور في التفسير وذكر في المبسوط ليس المراد ان ذلك امر الله
معاوية وان الدين بناء على خطائه كما يقوله بعض من الاسلام ومحاربته الامام وقتل الصحابة
لانه قد ورد في الحديث الصحيح بل المراد انه مبتدع لم يتبع العمل به الى زمن معاوية
لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
قضى بشاهد ويمين شاهد واحد ويمين صاحب الحق وروي عنه ايضا ان النبي صلى
الله عليه وسلم وابا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد
ويمين المدعي وعن علي رضي الله عنه انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون
العمل به من مبدعات معوية قوله وكحديث المصراة صحيح في كونه مخالفا
للكتاب لا لمجرد القياس على ما ذهب اليه المصنف فيما نقل عنه قوله
وانما يرد خبر الواحد اذا كان على شرائطه عملا بالدليلين
ومن الجمل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد اذا كان على شرائطه ضرورة ان الظني يصير باطلا
فلا يسمح الكتاب به ولا يراد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل على ذلك بقوله
عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم حديث فاعرضوه على كتاب
الله تعالى فما وافق 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 وبكر في اسناده واسطة بين الاشعث
ونوفا بان يكون منقطعا وذكر الكرخي من معين انه حديث وضعته الزنادقة وايراد
البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع او كون احد رواته غير معروف بالرواية
فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب
وهو قطعي اجيب بانه يفيد علم طمانينة وهو مقارب من اليقين والعام ليس بحيث

يكفر جاحده فهو مرتب من الظني وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب
بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة
على عمتها وغير ذلك 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 هذا ما روي عن سعد بن ابي
وقاص رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال
اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن الا انه كما روي وهذا الحديث على ابي حنيفة
اجاب بان هذا الحديث دار على زيد بن ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن
اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة لا
يعرف الحديث وهو يقول زيد بن ابي عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط
فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الاسرار
وغيره انه لا يجوز ان لا يكون الرطب مثلا مطلقا للقوات وصف البهيمة ولا نوعا
اخر للبقاء اجزاء عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق
لفوات وصف الانبات ولا نوعا اخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع
الدقيق قوله لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء
اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار
الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف
وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يفي
امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والحصب فان قيل فيه دليل على ان علة الربا
كون الوصف لبس من صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف
ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر قوله واما كونه شاذا عطف على
قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما
من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى
يعارض الادلة على وجوب تبليغ الاحكام وما ورد من مقالات النبي عليه السلام
او الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان تركهم التبليغ ان كان تركا للواجب

لزم عدم عد الشهود وان لم يكن شرطا للوجوب لزم عدم وجوب التبليغ فان فعل فعلى هذا لا يكون قسما اخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور فلنا جعله قسما اخر باعتبار انه يحتمل كلا مما ذكرتم مع احتمال المعارضة للعقيدة العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب اصل قلعه الحديث وايضا ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء ولذا قال تعالى واسألوا اهل الذكر واما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل هو بما ورد على ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة وعن انس ايضا الا انه اضطرب رواياته فتارة يسبب ان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر وحاول معونة وبينه امية محو آثاره فتارة يعود على الترك فحاف انس وروى الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفي والجهر اثبات فربما لا يسمعه الراوي لاسيما مثل انس وقد كان يقف خلف النبي صلى الله عليه وسلم ابعد من هؤلاء وهذا لا ينافي سماعه الفاتحة على انه روى عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وانه روى ان انسا سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة رضي الله عنهم فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهوا او نسوخ لا يقال الاجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والعقل بان الطلاق يحتمل حال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضي الله عنهم وراوي الحديث زيد بن ثابت رضي الله عنه لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوي والا فهو يتمسك به لا محالة قوله الا في الصدر الاول يعني قرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي عليه السلام وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق قوله وصاحب الهوى

هو المبتدع الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع الخالي الى ما يهواه فمن اهل الدين فان تاوى الى ان يجب اكفاره كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه تقبل رواية ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث فقوله للشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر او الفسق قوله فصل في محل الخبر سواء كان خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم او لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لا تثبت باخبار الواحد لانبنائها على اليقين قوله واما اخبار الصبي فمثل ان ابن عمر رضي الله عنه اخبر اهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا فلنا لو سلم كونه صبيا فقد روى انه اخبرهم بذلك انس رضي الله عنه فيحتمل انهما جاءا جميعا فاخبراهم قوله لم يمكن الشهود فقد يجاب بانه لا عبرة بالشهود بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم تثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود يجب سقوطها بالشبهات ولا مدخل للرأي في اثبات ذلك قوله مع سائر شرائط الرواية يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج بكل من القيدين بعد تغرد كل منها بفائدة قوله صيانة لحقوق العباد يعني شرط الامور المذكورة لئلا تثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل او هو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة وهو له ولان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا تثبت الا بكذا يتضمن الامرين جميعا قوله فيحتاج الى زيادة تاكيد اما بلفظ الشهادة فلانها تبنى عن كمال العلم لان المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها يتضمن كون المخبر حرا عاقلا بالغا ممكنا من تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وذلك من اوصاف الصدق واما العدد فلان الطمأنينة الغلب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان لشاهد الواحد معارضة اليمين الا ترى انه ترجح جانب الصدق بانضمام شاهد اخر اليه قوله والشهادة بهلال الفطر

يشترط بها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها
معنى الالزام لان الغرر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة لخلاق الصوم
وهذا اظهر مما ذهب اليه بعضهم من ان من هذا القسم بناء على ان العباد يتسامحون
بالفطر فهو من حقوقهم ولم يلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام
اذ لا يخفى ان امتناعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكفي فيه شهادة
الواحد قوله وما ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام في موضع من كتابه ان
اخبار المميز يقبل في مثل الوكالة والعدالة من غير انضمام الاخرى وفي موضع اخر
انه يشترط الاخرى وهو المذكور في كلام الامام السرخسي ومحمد رحمهما الله
ذكره في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون
المذكور في كتاب الاستحسان تفسيرا لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا
ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسئلتين روايتان قوله على ان
المتفارق لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف
والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان او ماذون له او اخبر بان فلانا وكل المبعوث
اليه او جعله ماذونا لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط بخلاف هذه
المعاملات او لاخبار الغير بانه وكيل في ذلك وظاهر عبارة البعض
مشعر بالقسم الثاني حيث يقولون الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط بخلاف
الوكيل او علامة قوله وان كان اي المخبر بما فيه الزام من وجه دون
وجه فضولها يشترط اما العدد او العدالة على الاصح وقيل لا بد من العدالة
والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذ جحد المولى على عبده
واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره
رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل
فقط وهو الاصح لان للعدد تاثيرا في الاطمئنان ولانه لو اشترط في الرجلين
العدالة كان ذكره ضائعا ويمكن ان يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في
المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط اعني الذكورة والحرية والبلوغ
لانتفائها ولا اثباتا فلذا قال فخر الاسلام وغيره انه يحتمل ان يشترط سائر شرائط

الشهادة عند ابي حنيفة حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي واما عندهما فالكل
سواء اي يكفي في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة
والحق حرمة باشتراط سائر الشرائط لكن لا يخفى انه يحصل به قصور في رعاية
شبه عدم الالزام فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد
او العدالة قوله وهو الاجازة بان يقول له اجزت لك ان تروي عني هذا
الكتاب او مجموعا عاليا او مقروءا ان ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث
كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد
اعطاء الكتاب واما جواز طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لا يجد راغبا في
الاسماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة
قوله وهذا امر يشير كما به جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون
الاجازة والمناولة لا من غير علم المجاز له بما فيه قوله واما بعض ان
الراوي لم يستفد منه التذكير بل اعتمد عليه اعتماد المعتدي على امامه قوله
والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله لان المقصود من النظر في الكتاب
عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ
ناما ان الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبي صلى الله عليه وسلم لاسيما في زمان
الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد ان الذي ينبغي
ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بان في هذا الكتاب ولا قرائنه
ولكن غلب على ظنه ذلك قوله وديوان القضاء هو المجموعة من قطع القراطيس
يقال دوّنت الكتب جمعتها وقد يقال الديوان لمجتمع الحاكم قوله لقوله
عليه السلام نضر الله امرءا الحديث اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير
او اذا كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز لما بينه انه انما
باللفظ لكونه افضل قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعني بوجود الحديث
الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تاديته تلك المعاني بعبارته وذلك
كقوله عليه السلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغنم بالغنم
والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث لمعرفة الناقل

بواضح الالفاظ والعمدة في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم امر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا ونهي عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اجماعا قوله محلا كان محلا اي متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجها مقصودا على مر وجه فخر الاسلام لما لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب قوله كحديث عائشة رضي الله عنها قد تقدم ان غيبة الاب لا يوجب ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب قوله وان عمل الراوي خلافا لما روى قبل الرواية لا يخرج لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك قوله عن الزهري عن عائشة تركت بينهما ذكر عروة وهو الراوي عن عائشة رضي الله عنها قوله لقصة ذي اليدين هو عمير بن عبد وقد سمي بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان رد الراوي عنه لا يكون جرحا وذكر ان النبي صلى الله عليه وسلم قبل رواية ابي بكر وعمر رضي الله عنهما انه سلم على رأس الركعتين مع انه انكر ذلك ولا لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بقولهما لا بدليل آخر وكلام النبي صلى الله عليه وسلم انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلاة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلاة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلاة باطل فاسد لان تحريم الكلام في الصلاة كان بمكة وحديث هذا الامر انما كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة وهو متاخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين وهجرته متاخرة كما ذكر في شرح السنة قوله ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة التي يروي عنه حاصل ان اراد بالتكذيب النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وان اراد اعم من ذلك فلا اولويه لان المروي عنه ايضا ثقة فلنا معارضا فنبقى اصل الخبر سمعا لا به وقلبه نظر وظاهر كلام المصنف يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار والتكذيب والا يشعر بالحكم فيما اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بلا خلاف وقيل ان ترجح احدهما على الآخر من الحرم فهو المتبع وان تساويا فعند الشافعي يعمل

بالحديث قوله ويكون جرحا عند ابي يوسف لقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع يكون احدهما مفعلا وجوابه ان عدم التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يرد خبره وقلما يسلم الانسان من النسيان والاختلاف في ان كلا من عمر وعمار عدل ضابط وايضا عدالة الكل وضبطه يقيني والجرح يثبت بالشك قوله ولم يعمل به عمر وعلي حال حدوث وروي ان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا انفي ابدا اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حدا لما حلف اذ الحد لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يكون بغير اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة عمر لما وقعت في كوة في المسجد وشهدت الاصحاب في الصلاة بحضرة كبار الصحابة وامر النبي صلى الله عليه وسلم ابا هريرة بالعود والصلاة ليست اخفى من حديث ذي اليدين العام في زمانه الكبير بالكبير ذكره النبي صلى الله عليه وسلم ورواه عبادة بن الصامت رضي الله عنه قوله فان كان اللطف مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى الغلبة والدين لا سيما الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب ممن حال الجارح الصلاح والبصارة باسباب الجرح وهو الواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح وهو الواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا قوله وما ليس بطعن فهو مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحدث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك قوله فصل في افعاله يعني الافعال التي لم يتضح فيها امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له والامة بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او مدخل في المباح الذي يعتدي به بعض انه مباح لنا ايضا فعله فعلى هذا يصح حصر غير المعتدى به في المخصوص والزلة اذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر قوله وواجب وفرض بعض ان فعله بالنسبة الينا بنصف بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه صلى الله عليه وسلم لا مستحبا او فرضا

والاقالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لامحالة حتى ان قياسه واجتهاده انما قطعي
لانه لاتقدر على الخطاء على ماسيأتي **قوله** وهو فضل من الصغاير رد لما ذكره بعض
المشايخ من ان زلة الانبياء هي النزول من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب
الى الصواب لامن الحق الى الباطل ومن الطاعة الى المعصية لكن يجانبون
هذا لله قدرهم ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير **قوله**
من غير قصد حال الامام السرخسي رحمه الله واما النزلة فلا يوجد فيها القصد عنها الى
عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل
في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الواقوع
ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يؤاخذ عليها لانها ناشئة عن
نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية
حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته **قوله** ففعله
المطلق اي الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة
وكونه زلة اوسهوا ومخصوصا بالنبي صلى الله عليه وسلم فيه اربعة مذاهب
حاصل الاول الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى
النبي صلى الله عليه وسلم والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع او التوقف
في الاتباع ايضا وحاصل الاخير ين من الاتفاق على ان حكمه الاباحة
للنبي صلى الله عليه وسلم والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا والمرتضى
على مذهب التوقف ماما اما ان يمنع الامة من الفعل ويدمهم عليه فيكون
حراما او لا فيكون مباحا فلا تحقق القول بالوقف والجواب انا لا نفهم
ولا نديهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق الاباحة وقد تعالى على الاول ان
المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته وعلى
الثاني لانسلم ان الامر في الآية يعين الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول
على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز
الترك ولا نسلم انه متحقق وايضا فقد ثبت الحرمة بالدليل مع ان الاصل
في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع

جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد مجرد
جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان يقال المراد الاباحة بالمعنى المصطلح
ويثبت بحكم الاصل **قوله** فعند البعض حمله الوحي الظاهر لا الاجتهاد و
واستدل عليه صريحا بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كلما ينطق
به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما القى الله تعالى اليه بلسان 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 يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطاء ولا عجز بالنسبة الى النبي صلى
الله عليه وسلم لوجود الوحي القاطع واشار الى الجواب بان اجتهاده
لا يحتمل القرار على الخطاء فتقرير على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي
سنده الاجتهاد وبهذا يخرج الجواب عن استدلالهم الاخير وهو انه لو جاز
له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد
لعدم القطع بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو
جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بل اجتهد وبنى ما يجب عليه
من الجواب فاشار في تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه ما مور بالانتظار
فهو شرط الاجتهاد على ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا واستدل على
المختار بخمسة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعدم قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار الثاني وقوعه من غيره من الانبياء صلوات الله عليهم كداود
وسليمان عليهما السلام والاطباق بالفرق الثالث وقوعه منه صلى الله عليه وسلم
في قضية الخثعمية وجواز قضية الصايم الرابع انه عالم بجلال النصوص وكل
من هو عالم بها يلزمه العمل من صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد
الخامس انه عليه السلام شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب
وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمير الراي اذ لو كان لتطييب
قلوبهم فان لم يعمل برايهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك
ان رايه اقوى واذا جاز له العمل برايهم عند عدم النص فبرايه اولى لانه اقوى

قوله وكان الاصل في الشرائع الى شرائع من قبلنا الخصوص بزمان الا ان يدل
دليل على ان الثاني شبيه للاول في الزمان وداع الى ما دعا اليه كابراهيم للوط وجرون
لموسى صلوات الله عليهم كما كان الاصل فيها الخصوص كان شعيب صلى الله عليه وسلم
من اهل مدين واصحاب الايكة وموسى صلى الله عليه وسلم فيمن ارسل اليهم واذا
كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت العموم في الامكنة والازمنة والامم قوله
وما ذكره غير مختص بالاصول دفع لما اورده الفريق الثاني من اختصاص الاثنين
بالاصول دون الفروع ولما ورد عليه ان بعض احكامهم مما لحقه النسخ فلا يقول
به ويكون مغيرا له لا مصدقا اجاب بان النسخ ليس تغييرا بل بيانا لمدته كما انتهاء
مدته ارتفع ولم يبق لنا الا اتباعه وما بقي لزمنا الا اتباعه على انه شرعه لنبينا صلى
الله عليه وسلم قوله واختلف في غيرهما محل الخلاف قول الصحابي المجتهد
هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب او سنة قوله
والتابعي ما ذكره والمراد الغوالب دون ظاهر الرواية لا تقليد اذهم رجال
ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة
الاصابة في الرأي ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وذكر الامام الرضي
رحمه الله انه 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 لا يعتد به قوله باب فيما يلحق الكتاب والسنة من البيان وهو
يشارك العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جبرانها 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 وقيل
الدليل وقيل العلم عند الدليل والى الاول ذهب المصنف وحصره في بيان
الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التقرير وذكر
فيه وجه ضبط وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل
النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام

ثم اعتبر كونه اظهارا الانتهاء مدة الحكم الشرعي والاظهر 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 ببيان وينبغي ان يراد
اظهار المراد بحسب كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة
لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلاة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير الا
انه اقتصر ذكره لما عنده من البحث والتفصيل وكم بعده بمعنى الاستثناء والشرط والصفة
والغاية فان جعل الغاية ايضا بيانا للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا للازمه
قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا الشيء هو من حمله الكلام والمراد به بخلاف الغاية
فانه بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره بخلاف
المثوا الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء
الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث يفهم
من اطلاق الحكم التابيد قوله فلا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر
الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه
لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا
مبني على ان العام قطعي فيما تناوله وقد اجاب بان عام الكتاب قطعي المتن
لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد
فيكون ترك ظني بظني 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 يخصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا على جواز
وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابة بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبي
صلى الله عليه وسلم مع انهم انما كانوا يخصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه
بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذي خصصه البعض يصير ظنيا
ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قوله ولا يجوز تاخير البيان عن وقت
الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ولا اعتداد به وما روي من انه نزل قوله تعالى
حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان 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 والتقييد يجوز موصولا ومنفصلا اتفاقا اي بيننا وبين
الشافعي والاصح عند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل
عن وقت الخطاب فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان عدم
فائدته العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يحصل عند احد المدلولات
بخلاف خطاب المهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا واستدل على جواز تاخير بيان
التقييد عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبريل
عليك فاشبع قراءته وكرر فيه حتى يثبت في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك
من معانيه وانما حمل على بيان التقييد لان معناه للعموم هو الاجتماع ورفع الاشتباه
واما تسمية التقييد بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التقييد يراد اجماعا فلا يراد
غيره دفعا للعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التقييد قد خص
منه بالاجماع قوله وبيان التقييد ان كان بمستقل فبيان حكما وان كان بغيره
كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه
بتنفس او سعال ونحوهما وعند ابن عباس رضي الله عنه يجوز متراخيا تمسك الجمهور
بقوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه والفاء
للتعقيب بلا مهلة فليستثن او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه
اذ الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا
ينبغي ان يحمل كلام المصنف لا على انه لو جاز التراخي لما وجب الكفارة اصلا لا بعينها
ولا بخيرا فانه قد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لاغزون قريشا وسكت
ثم قال ان شاء الله والبهود عند قريظة لبث اصحاب الكهف فيكم فقالوا
اجيبكم غدا فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا
ان يشاء الله فقال ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله غدا اجيبكم
بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس
او سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله

عذابا جيبكم على معناه افعل ذلك اي اعلق كل ما اقول له ان فاعله غدا بمشيئة الله
ان شاء الله كما يقال كذا فعل كذا وكذا معقول ان شاء الله فعلى هذا يحمل قول
ابن عباس على ان مراده انه يصح ويعدى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما
ذهب اليه البعض من جواز اتصال الاستثناء به وان لم ينو تلفظا او على
بيان التقرير على تقدير الاتصال مشتمل على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد
واذا كان تغييرا فجوابه انه لما وقع في كلام الله تعالى فحمله على وجه لا يلزم
منه ذلك التناقض 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 بالدليل
ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة
فان قلت فما يعني التقرير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق
على تقدير عدم الغير فصار ذكره بغير المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم
الغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان
التقرير وقد يقال انه كان او لا للايجاب وبعد البيان صار مصروفا من ولا يخفى
ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير قوله واختلف في التخصيص بالكلام
المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل للتخصيص والتوضيح دون التقييد
لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز قصر العام على
بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي
ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان
اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص بمجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص
عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وقد ذهب البعض على انه لا يضر
لهم الجري على هذا الاصطلاح لنفر بهم باب العام اذا خص منه البعض صار ظنيا فجوز
تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية
الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد
والنكرة في المعين ولهذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة والا فلفظ بقرة
نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء وجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة

لان الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع للبقرة المامور بذبحها والمتعطف بانهم لم يجدوا اباتها بمتعدد وبان الاشتمال انما يحصل بذبح المعينة والجواب منع ذلك بل المامور بذبحها اولا بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس رضي الله عنهما وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا فشدد الله وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وكان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق والامر بالمعين واعتذر بانه يجوز ان النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذا لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك والتقييد انما وقع في التفصيل والتعيين **قوله** من قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها فسلك واولادك ثم خص انه بقوله انه ليس من اهلك **قوله** لان ما لغير العقلاء مذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها يعم العقلاء وغيرهم حتى قيل لو كان ما لغير العقلاء لما ورد ابن الزبعرى هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي صلى الله عليه وسلم عن محطمته فالجواب انه انما اورده تشغيبا بطريق المجادلة او التغليب فان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب انما نوع من المجاز وقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لدفع احتمال المجاز لا للتخصيص العام **قوله** واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تغيير عند الشافعي ثم رد ذلك بانه لا فرق عند الشافعي بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء ان كلا منهما بيان تغيير وانما افترقا في جواز التأخير بناء على الاستدلال وعدمه والاقوال المحققون من اصحاب الشافعي رضي الله عنه على ان الاستثناء تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض **قوله** فصل في الاستثناء وقد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء

حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في المتصل بالاتفاق فالصواب ان يقسم اولا الى المتصل ثم حرف كل على حدة والمصنف ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع مجاز في كل الجملة من اقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا او احد اخواتها وعدل المصنف عن ذلك الى المنع من الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانتفاءه فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد الاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز بحسب صيغة الحدود عنده وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز مثل ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة 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 انها قصر للعموم ونقض للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا ان نحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو الاستثناء والا فلا تشاغل لعدم التناول **قوله** قالوا الحق ان الاستثناء بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم يوجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل فيقترن الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وحال من التقولين هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي **قوله** واختلفوا اي كيفية عمل فلا يسبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك لفلان علي عشرة الا ثلثة اثبات الثلثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والاثلثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة موضوع بازاء السبعة

حتى كانه وضع لها اسما ان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلاثة **قوله** مع قرينة اخرى اراد
هذه مسئلة اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفي ام لا فعند الشافعي رحمه الله
يجب حتى يكون معنى الا ثلاثة انها ليست على وعند ابي حنيفة رحمه الله لا حتى يكون معناه
عدم الحكم بثبوت الثلاثة وحملها في حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفي فحاصل التخصيص
بالمستثنى فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا **قوله** وهذا المذهب
ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يجعل عندنا بطريق البيان بعض الدلالة على ان البعض
غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل على سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة فحتى لزوم الثلثة
فالاستثناء يصرف الكلام بجملته عما ورد له المستثنى وعند الشافعي بطريق
المعارضة بعض ان اول الكلام ايقاع للكل لكنه لا يثبت لوجود المعارض وهو الاستثناء
الدال على النفي عن البعض حتى كانه حال الا ثلاثة فانها ليست على فلا يلزمه الثلثة،
للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء مقررا في الحكم خاجابوا بان الكلام
قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد
الحكم كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو
انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس
من محتملات اللفظ اذ السبعة لا يصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا
لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحمل على غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون
مرجوحا فاستدل المصنف بهذا 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 السبعة مجاز والاولى
قرينة المجاز **قوله** او قبله عطف على بعد الحكم اي اطلق العشرة على عشرة افراد
ثم اخرج ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة **قوله** حجة هذا
احتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه لا بد ان يراد بعشرة كما لها او سبعة
اذ لا ثالث والاول باطل للقطع بانه لم يتكلم الا بسبعة فتعين الثاني وانما لو كان
المراد عشرة بكمالها لما استقبح من الحاذق مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين
عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه وأجيب بان المراد باللفظ الكلام والحكم

انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام بتمامه فلا فساد وقد رد وفخر الاسلام
ثلث حجج سنا قبلا الشافعي رحمه الله من ان الاستثناء يجعل بطريق المعارضة دون البيان
والمذهب المصنف الى ان العمل بانه يجعل بطريق المعارضة معناه العمل بالمذهب
الاول جعلها حجة على المذهب الاول تقرير الاول انه لا سبيل الى جعل المستثنى في
حكم المسكوت عنه لان اعدام المتكلم اي العمل بعدم المتكلم الموجود حقيقة
غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود المتكلم مع عدم حكمه اي الاثر الثابت
به بناء على ما نبين فانه شايع مستفيض كالعام الذي خص منه البعض يشيع حكمه في
العذر المخصوص فوجب اثبات التكلم بالكل وبنعقد الكلام بنفسه لا انه يشيع
الحكم في العذر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثاني ان اهل
اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا صريح
في ان الاستثناء صريح يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا
له لا في حكم المسكوت عنه وتقرير الثالث انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله
كلمة التوحيد اي اقرار بوجود الباري تعالى ووحدته فلو لم يكن عمل الاستثناء
بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الا اقرار بوجود الله تعالى
بل بنفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها
عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهرا ثم انكر لوجود الصانع لحكم
باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر
هذا تقرير الحجج على ما ذكره الشارح احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة
وانه من النفي اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون
حجة على اثباته ورجعا له بدلا على بطلان المذهبين الاخيرين فنتعين الاول وذكر
لانه لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفي والاخر اثبات بل حكم واحد
فقط اما على المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض
منه فلا حكم فيه لا على الباقي واما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه
والمستثنى وان كان الاستثناء عبارة عن الباقي فلا حكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان
الحجة الاولى لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام للمتكلم بل قولان بان عشرة

الأثلثة اسم للسبعة وليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول قوله ما حاصل
تقرير السؤال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان المراد
بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية
وانما يلزم 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 دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث لانا لو سلمنا ان المستثنى
منه هو اللفظ باعتبار ما تناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع
للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه
المجازي استثناء متصلا مثل جاءني القوم الا اصبعا من زيد انتم الا اصولها بان يراد بالاصبع
الانامل ويخرج منها الاصول على انه استثناء متصل وما ذكره المصنف من
هذا القبيل لانه اراد بالجارية بعضها مجازا واخرج النصف منها باعتبار
انها متناول الكلام بحسب الوضع واما ما قاله العلامة ابن الحاجب هربا
عن اشكال الضمير وتقريره اعتراضه انا قاطعون بانه لو قال اشتريت 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 بها الربع
واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية ولا
ايضا انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان
مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المصنف يلزم ان يراد بالجارية
معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة
الاستخدام قوله والجواب اجاب عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء
يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض الصور
وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل الا في جزئيته
ولا مجاز ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على
البعض شايع حتى قال الاعلام بان بطلان رشيد وبراد بعض اعضائه قال ولو صح

ای الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لاجمار الیه الا بدلیل وههنا یصح ان یراد
الکل ویکون تعلق الحکم بعد اخراج البعض ولا یخفی علیک ان هذا دلیل مستقل علی
نفی المذهب الاول ولا بد فی جعله جوابا عن الحجة الاولی من تکلف واجاب عن الثانیة
بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفی وبالعکس مجاز لوجوه الاول
انهم اجمعوا علی انه استخراج وتکلم بالباقی بعد الثنیا ای بمستخرج بالاستثناء
بعض الکلام عن ان یکون موجبا او یجعل الکلام عبارة عما وراء المستثنی وظاهر
الاجماع یمنافیه فلا بد من الجمع بینهما بحمل الاول علی المجاز وعدل المصنف عن
هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثانی ممنوع ولو سلم فیجوز ان یجعل علی انه تکلم بالباقی
بحسب وضعه وحقیقته واثبات ونفی بحسب اشارته علی ما صرح به فخر الاسلام
من ان کونه نفیا واثباتا ثابت بدلالة اللغة کصدر الکلام الا ان موجب
صدر الکلام ثابت قصدا وکون الاستثناء نفیا واثباتا ثابت اشارة ولا شک
ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصیغة وان لم یکن السوق لاجله الثانی ان
القول بکون الاستثناء من النفی اثباتا وبالعکس انما یصح علی المذهب الاول
دون الاخیرین وقد ابطلنا المذهب الاول بما سبق من الدلیل فبطل صحة کون
الاستثناء من النفی اثباتا وبالعکس فوجب تاویل الاجماع علیه الثالث ان القول
بکونه من النفی اثباتا وبالعکس لا یصح فی کثیر من الصور کقوله علیه السلام لا صلاة
الا بطهور علی ما سیاتی واعلم ان کلام المصنف مبنی علی ان القول بکون الاستثناء
من النفی اثباتا وبالعکس انما یصح علی المذهب الاول بل هو عینه واما علی المذهبین
الاخیرین فلا حکم علی المستثنی اصلا لا بالنفی ولا بالاثبات وفیه نظر لان جمهور القائلین
بالمذهب الثانی کابن الحاجب وغیره قائلون بان الاستثناء من النفی اثبات وبالعکس
بقی ان ههنا اخر حیث قال ثلثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلثة الحکم بالثبوت
وبالثلثة الحکم بعدم الثبوت قوله ووجه المجاز ان طریق هذا المجاز اطلاق
الاخص علی الاعم والملزوم علی اللازم وذلک لان انشقاق حکم الصدر لازم للحکم بخلاف
حکم الصدر لانه کلما تحقق الحکم بنقیض حکم الصدر انشق حکم الصدر من غیر عکس کما فی قوله
لا صلاة الا بطهور فان حکم الصدر وهو عدم الصحة منشق عن الصلوة بطهور ولم تتحقق

الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي إثبات ومن الإثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجاز لانك اذا قلت لفلان علي الف الا عشرة لم تجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب 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 ولو ان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اي صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة الملصقة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا تحتاج الى شئ اخر غير مسلم في شئ من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن الغير ولو سلم بان الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكرمن رجلا عالما ليتر باكرام عالم واحد واما من حلف لا اجالسن الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين واكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالسن الا رجلا على ان الغائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق الثاني ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شئ من الصلوة بجايزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوات غير جايزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الاخر بلا طهور 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 فما وقع 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 على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الثاني مبني على ان تكون قوله الا بطهور حالا والمعنى لا صلوة جايزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة هي غير جايزة الا في تلك الحال فانها جايزة حينئذ كما يقول ما جاني القوم الا راكبين بمعنى جاوا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور وانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقايل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي في جانب الاستثناء موجبا ايجاب ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جايزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها ينتفي هذا الحكم وتثبت نقيضه وهو جواز شئ من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي ايجاب جزيي كما يقال ما جاني احد الا راكبا **قوله** فان حاصل السؤال انكم القائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالسن الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا قول بكون الاستثناء من النفي إثباتا وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فانما هي بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين 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 بطهور بطريق النزامي وهو انه سلم في باب القياس ان من مراتب إثبات العلية بطريق الابا ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض فههنا لو كان الاستثناء إثباتا

لكان الاقتران بالظهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة يقترن 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 يفد الجواز لانتفاء الحكم لعدم شرط او وجود مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة بظهور الحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف 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 الجواز ان يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناء وقد والاوجه ان يقال ان قوله الا حطا مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه **قوله** واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظاهر فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة يعني ان مكون المسوق لاجله بل يدعي انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على الوجه المذكور ينتفي ان لا يصير الدهري النافي للصانع موحدا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وشبوته بطريق الاشارة في هذه الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائه في مثل لا صلوة الا بطهور 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 والة الاستثناء هو الافرادي والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثاني انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلاثة الفاظ ولا مركب

اعرب جزوه 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 ثلثة اسما للبعضة لا يحقق هذا المعنى فاشار المصنف الى منع الوجه الثاني وتقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فهو انا لا نسلم انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وسرق نعره وامثال ذلك واما النقض فهو ان مثل ابي عبد الله علما مركب من ثلاث كلمات مع ان الاعراب في وسطه بدليل قولنا جاءني ابو عبد الله ورايت ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو انه ان اريد انه ليس في لغة العرب مركب الموضوع الشخصي من اكثر من كلمتين فمسلم لكن الغايلين بان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك ومعدي كرب بل اراد وا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الوضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا اعتبر صيغة فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء وكسر العين فهم منها معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قائم وجعلا مرفوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع كلية وان اريد انه ليس في اللغة تركيب الموضوع النحوي من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ناطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ناطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الوضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخص بعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثير اما يتركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب في وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزء من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى

المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدا، في مثل زيد ابوه قائم يعني انه خبر من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي الاخراج المجمع عليه لانه مما يفيده اداة الاستثناء والمعاني الافراد ليست مهجورة في الموضوعات النوعية واقول اما المنع فجوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما النقض بمثل شاب قرناها فقد وضع بما ذكر في الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا فكيف تكون الكلمات المتهجى بها اسماء للسور وذكر انه قال ان التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا مستنكرة لعمري وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت فما نحن مركبة منثورة نثر اسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حكمه ان يحكى حكايته كما سموا بتأبط شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو سمي برجل منطلق وبيت من الشعر ولا خفاء ان مثل عشرة الا ثلثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث اعرب في وسطه فقد غاب الفساد لان ابن الحاجب قد احترز عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا اول كيف حتى هذا على المصنف واما الحل فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما يخفى على احد ويقع فيه اختلاف او يصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا ينفي المقصود لان المفردات حينئذ مستعملة في معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلثة عشرة افراد ويحكم باثباتها وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن بتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يغني من الحق شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلثة مجاز للسبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة والباقي من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال اطلقتها او قيدتها

اما

اما ما بقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما يقال انما اربعة ضمت اليها ثلثة وانما ليست باربعة اصلا انما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة ثم الى السبعة مرادا في مثل عشرة الا ثلثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موضوعة بما اخرجت منها ثلثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة بقيد فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع لها واحدا كما يتصور بل على انه يعتبر عنه بلازم مركب والشيء قد يعتبر عنه باسم الخاص وقد يعتبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر ثلث سبع واربع ثلث حب المهيم المشتاق والمراد بثلث اربع عشرة ويعبر عنه بعبر عما كما يقال العشرة جذر الماية وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يجعل المذهب الاخير والمذهب الثاني يرجعان الى احدهما وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي ابطلوا بها المذهبين والله اعلم **قوله** شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الثاني فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه بالغ وجه واوكده حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد **قوله** حكم الحرف يعني ان الحرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يفيده بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيده اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا الوصف وفرقه بين العددي وغيره وايضا مبني هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت ما فيه

وانه لا يختلف باختلاف المذهبين **قوله** وهذا مناسب معنى في القول بان الاستثناء
الغير العددي بفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توقيفي بين الاجماعات
الاربعة الاول ما قال على البيان في افادة ما وراء الا للقصر مثل ما جاءني الا زيد الا الاستثناء
موضوع لنفي الشركة بعض ان الاشتراك المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى
منه ويلزم منه التخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما عداه وهو معنى القصر
الثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج اي للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث
اجماعهم على انه تكلم بالباقي اي قصد الى الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء
من غير قصد الى اثبات او نفي في القدر المستثنى وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة **قوله**
مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا او حقيقة
على تقدير السكوت عن الاستثناء والاتجاه حكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيشترط
عمله على ما تناوله اللفظ والا عمل فيما ثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى
الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف لان الاقرار يثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل
قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها
فلا يصح استثناؤه ولا امتناع له بطريق المعارضة الا بنقض الوكالة ويصح عند
محمد لوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة
توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فصح استثناء
الاقرار موصولا لانه بيان تغيير الثاني انه بيان تقرير لانه يفيد
انه اراد بالخصومة معناها اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق
الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار قبل لا يصح
بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار ومجاز
اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد رحمه الله
وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان
ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما يقال
رايت في الحمام الا سودا الا هذا الاسود وذلك ان دخول الانكار فيه ليس

من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم
المجاز والاقرار وان كان ضمنا وشبها للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق
الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة واما عند ابي يوسف فلا يصح استثناء
الانكار لكن لا للدليل الذي ذكر في عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت
بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون مستثنى
منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه ولقائل ان يقول الاقرار يثبت ضمنا وان لم
يثبت قصدا وحينئذ لا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاولى
ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وشبها للانكار عنده فاذا استثنى الانكار يلزم
استثناء الاقرار ايضا فيلزم استثناء الشيء من نفسه **قوله** مسئلة المستثنى
ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع ولفظ الاستثناء و
المستثنى منه حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء
فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج والاخراج في
المنقطع فكلام المصنف محمول على ان الاستثناء اي الصيغة التي يطلق عليها
هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى
وعلى نفس الصيغة **قوله** وقد اورد اصحابنا الظاهر ان الاستثناء هو ما
دل عليه الا والذين تابوا متصل اي اولئك الذين يرمون محكوم
عليهم بالفسق الا الذين تابوا منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب
من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله تعالى وقد
جعله فخر الاسلام ومن بعده منقطعا وبينوه بوجوه الاول ما اختاره المصنف
وهو المذكور في المتن وحاصله ان المستثنى وان دخل في الصدر لكن لم يقصد
اخراجه من حكم على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم اخر له
وهو ان التائب لا يبقى فاسقا والا يخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى عدم
التائبين الفاسقون الا ان التائبين منهم فانهم غير فاسقين فيكون نفي
ما ذكره فخر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب
ليس بفاسق ضرورة لانه عبارة عن من قام به الفسق والتائب ليس كذلك

لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبني على انه شرط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل واما
اذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بخارج ممن كان فاسقا
في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف
فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عنه فاذا فهم خروجه عن كونه
وهو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقا في الحال واعترض المصنف بان المستثنى
منه على تقدير انتفاء الاستثناء ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين
يرمون المحصنات لا نهم بقوله اولئك لا شك ان التائبين داخلون فيهم مخروجون عن
حكمهم وهو الفسق كانه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال
القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصلا بناء على ان زيدا داخل في القوم مخرج
عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه طبق اللفظ
هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب وان عمل الصفة في
المستثنى اظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو القوم البتة واذا جعل
المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل في المتاوات المحكوم عليهم
بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا
الكلام في الآية واجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه
ان الفاسق هيهنا اما ان يكون لبعض الفاسق على قصد الدوام والثبات
او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي او من قام به الفسق في الجملة
ماضيا كان او حالا فان اريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة فقضاء الشرع
بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم
متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام
بعدم تناول الفاسقين للتائبين فخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير
عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا صحة لاخراج التائب عن
الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه حال القذف
والقاذف فسق ولا يخفى ان منع دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي
ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الآخر ليس بوجه وان الاستدلال

على ان دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك المشار اليهم الذين يرمون وهو عام
ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكفى به مخصصا وذكر
بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول
المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته له في الواقع كيف لو ثبت الحكم له
لما صح استثناؤه فهؤلاء الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا بد في صحة
الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في الواقع وان التوبة تنافي ثبوت الفسق
كما اذا لم يدخل في الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله في العموم
مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء دخول
المستثنى في المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب
دليل خارج كما يقال خلق الله كل شيء الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب
بان لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من
حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع لفائدة جديدة وهذا مراد فخر الاسلام
بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وحينئذ لا يرد اعتراض المصنف
لانا قال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء
لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على اولئك القاذفين والاثبات
لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كبر ام
بلدنا اعنيها وهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان فيها لكنه خارج عن الحمل
على الكبر لانا نقول فحينئذ يلزم ان يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونوا
من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم
فاسقون في جميع الاحوال الحالة التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف في
التقدير الى الاحوال الحالة توبة الذين تابوا والا توبة القاذفين الى وقت توبتهم
على ان جعل الذين حرفا مصدريا لا اسما موصولا وضمير تابوا عائدا الى اولئك
وبعد اللتيا والتي يكون الاستثناء مفرغا متصلا لا منقطعا قوله مسئلة
اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على البعض بالواو فلا خلاف
في جواز رده الى الجميع والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق

مذهب الشافعي ان ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى
التفصيل ومذهب ابي حنيفة رحمه الله انه ظاهر في العود الى الاخيرة لوجهين
الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما قبلها فيسبق
من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل ان الجمل
القرب والاتصال دليلا والانقطاع مما سبق دليلا آخر بعني ان الاخيرة بسبب
انقطاعها تصير بمنزلة حائل من المستثنى والمستثنى منه كالسكوت منه غير ان بعير
المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني
ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع
بالعود الى واحدة وقد مما دال الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها
والمصنف اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء
لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لابد له من مستقر والضرورة تندفع بتوقف جملة
واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر ولما كان هنا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك
فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب بان العطف لا يفيد التشريك في كل شيء بل
في الحكم على ما سبق من ان الغير ان في النظم لا يوجب الغير ان في الحكم مع ان وضع الواو
للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير
للكلام للحكم له او لى قوله وصرفه الى الكل ينزل بعد اثبات المطلوب الاصلي
جزئيه وقع فيها النزاع وكثر الكلام وهي آية القذف المشتملة على جمل ثلث هي فاجلدوا
ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون والمستدل 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 يخفى وجعل جملة اولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها
اسمية اخبارية ظاهرها الاستيناف ببيان لحال الفاذفين وجريانهم على صالحة
ان يكون جزاء للقذف وتتميما للحد ولا تقبلوا فضلية طلبية سوقه جزاء للقذف
ووجه الاستدلال ان انه اقبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه
بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع
لا تقبلوا عن اجلدوا اذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل

عند منا صرف الاستثناء الى الكل وعنده بحث اذ لا نزاع لاحد في ان قوله ولا تقبلوا
عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي رحمه الله لم الجملة من تمام الحد بناء على انه لا يتأتى
الحد الا ان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لاحرمة فعله ولم يسقط الجلد بالتوبة
لانه حق العبد ولهذا اسقط بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده
ليس بقطعي بل هو ظاهر بعد ان عند عند فتاهم 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 مستأنفة مبتدأة 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 الحاصلون بهتك ستر العفة من غير فائدة حتما مجزوما
منها فائدة اربعة شهداء فلذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان تكون في معرض التعليل
لرد الشهادة حتى تكون رد الشهادة بسبب الفسق فتقبل بعد التوبة لزوال
الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل ربما يذكر الفاء كما قبل وفيه نظر
لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة حال قبل الواو والمجرد الفسق
والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها حال معترضة لرد الشهادة مع انه اقرب قوله ومن احتاج ببيان التغيير الشرط اذا انه
تغيير فلانه غير الصيغة عن ان تصير انشاء وتثبيت واذا انه بيان فلان الكلام كان
يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز ان التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار
وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام شمس الائمة الى انه بيان تبديل
لان مشيئة الله صيرورة العشق في المحل واستقراره فيه وان تكون علة للحكم يفهم
فيها الشرط بتبديل ذكره ويتبين انه ليس بجملة تامة ولا ايجاب للعشق بل يتبين بخلاف
الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب
فذكر فخر الاسلام ان كلا منها يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد
في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لان الحال والمآل والمشيئة يمنع انعقاد .

في الحال لافي المآل قوله والا عند اي البيع الواقع بقوله بعت العبد منك بالف على ان لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سيظهر من ان كلها على تشتمل على الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع بثمن مركب من اي احد النصفين من نصفي العبد والحاصل انه شرط 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 تعلمها 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 يقتضي خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي يقتضيها خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه ويناقضه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلاة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانشاء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صيغة للدليل بمعنى المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخ او المبني للمفعول وهو المنسوخ فيه وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ والبه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا بتراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع والبه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر لانه ان ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وان في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فانا ما كان لارفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل ازوال ما تعلق من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان في معقولنا تعلق التعلق في المستقبل فالناسخ يزال ذلك التعلق المظنون قوله ولما كان الشارع بمعنى ان النسخ بيان للملة بالنظر الى علم الله وتبديلا 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 للحكم المقتضى نصا سابقا فهو دال على تراخيه بل جار على الاطلاق الذي يفهم منه التابيد ولهذا كان

نقض المخالف عن ارتفاع الشرايع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء لا مطلقة يفهم منه التابيد والاخبار عن ان قوله تعالى ما ننسخ من آية الآية لا ينافي ذلك قوله بل مراد هم الجواب انا لا نسلم ان بشارة موسى وعيسى صلوات الله وسلامه عليهما بشرع النبي عليه السلام واجابتهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام التوراة والانجيل لاحتمال ان لا يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا او معرفا او مبينا لا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التابيد فيجب بذلك ان يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجيه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فنسخ قوله واما الفعل الذي يدل بمبطلان نسخ شريعة موسى صلى الله عليه وسلم نقلا عنكم ايكتابهم وقول نبيهم وادعوا في كل منها انه متواتر اما الكتاب فما نقلوا انه في التوراة عنكم بالسب اي بالعبادة فيه والقيام بامرها ما دامت السموات والارض ولا فاصل بالفصل بين السبب وغيره واما قول النبي صلى الله عليه وسلم فما نقلوا عن موسى صلوات الله عليه وسلم ان هذه شريعته مؤبدة الى يوم القيمة وفي لفظ الاد عاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع منه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن نحو مضر منا اليهود بعدد يكون اخبارهم تواترا وخبر ما يبدل شريعة موسى مما افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا صلى الله عليه وسلم ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد صلى الله عليه وسلم ولم يكونوا بمبطلان النسخ عقلا متمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى فلا يكون لحكمه خبث اولا فظهر ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محال على الله تعالى فالمصنف استدل اولا على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام في زمن آدم صلوات الله عليه وسلم لكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتابيد شريعة موسى صلوات الله عليه بالدليل فلا يحال الاحكام المذكورة كانت جائزة بالاباحة

الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق انه مخصوصة او كانت موقتة الى ظهور شريعة لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم يثبتا عندنا دليل فلا يعبأ به والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يشرعوا سدى فهي كانت الى ان ورد الشرع فرفعها يكون نسخا لا محالة واجاب ثانيا عن دليلهم الثاني بابطال النسخ عقلا على ما ذكره العلامة واشار ثانيا الى بطلان دليلهم الاول بانه لا يمتنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الازمان والاحوال والاشخاص على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح قوله وقد خطر ببالي الخ اي يؤول الاعتراض انما هو على فخر الاسلام وهو قابل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون دفعا للكلام لا توجيها له قوله واما محله اي محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يقترن ابيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية والواقعة في الحال او الاستقبال مما يودي نسخه الى الكذب او الجهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام والمراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف والا لما كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا كان قبل قد يستعمل صيغ التابيد في المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تابيد يفهم منه الدوام فيكون مرادا لله تعالى طول الزمان فورد دليل يبين انتهاءه فيكون نسخا في حقنا فلنا حقيقة التابيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض مجاز لا يشاع له بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال هذا اذا كان التابيد قيد الحكم كالوجوب مثلا واما اذا كان قيد الواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد في الدلالة على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التابيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بينهما في ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم

مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به بعد ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف والحقيقة ان قولهم صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة، غير تعيين فالوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بعين عدم استمراره منافيا له وذلك كما يقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطاب له والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثاني فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة من امثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة انه حكم بوجوب تقدم المومن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها قوله مدح ابراهيم عليه السلام ذهب بعضهم الى ان امر ابراهيم عليه السلام امر بمدح الولد ثم نسخ بورود الفداء بذبح الشاة اذ الاول فلقوله تعالى حكاية عن فعله ما يدل على ان الذبح كان مامورا به وقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المامور به ولو كان المامور به بعد ما ورد الذبح كما هو الظاهر لم يكن الذبح مامورا به لامتناع شرعا وعادة اشتغاله بذكر الفداء على التروي والامر ادل بدليل على حصول الولد وتلك للجبين واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية كان قبل قد وجد الذبح لما روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتئم عقيب القطع قلنا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لم يحتج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج واما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال الامام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا تكليف على معدوم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من اول وقت امتثال الامر به ما يتسع لفعل المامور به والحاصل

انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهر في الاستمرار فعلى المجوز ان ينسخ قبل ان يوتى بشيء من جزئياته كما لو قال لهم حجوا هذا السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجيء وقت الحج والغد لا تحجوا ولا تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع هنا ولا بيان للاول انما هو استخلاف وجعل لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الغد اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه بمثال قد نبكي نفسي اي قتلت ما توجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يتجه الى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المامور به حتى يلزم الاثم قال وعلى هذا ذهب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة فجوابه انا لا نسلم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل غير الث بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا تكون حكما شرعيا حتى تكون ثبوتها نسخا للوجوب قوله لا القياس لان شرط القياس ان لا يكون الفرع في معنى الاصل فيه قوله فلا نسخ حينئذ اي بعد النبي صلى الله عليه وسلم لان الاحكام صارت موبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا مختص بالاحكام المخصوصة فان قيل قد سقط نصيب المولفة قلوبهم بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضي الله عنه وسد حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين فلما نصب المولفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين يتبين على كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلثة ولا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وكانه اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا نسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي صلى الله عليه وسلم والظهور لا يستلزم ان اجماعهم لا على الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد قال صلى الله عليه وسلم لا تجوز ان يكون سند الاجماع الكتاب قياسا قلنا لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع

هو القياس لان اشتمال الشيء بانتفاء شرط لبعض ابواب النسخ والقابل ان يقول لا نسلم ان الاجماع المخالف للنص خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى النص راجح على النص الاول الذي تحمله منسوخا به لانتفاء فحينئذ يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول لا يجوز ان لا يعلم تاخر ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متاخرا لا محالة فيصلح ناسخا قوله وال هذا اي بعد قوله تعالى يوصيكم الله الى ان الاحياء الذي فوض الى العباد قد يكون بالاماتة لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان المواريث كتابة الاحياء وكذا الفاء في قوله عليه السلام اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بانه ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زال الفقر عن فلان فاغتنى وقد يقال ان الفاء في قوله فاعطى بانية الميراث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق اخر بطريق اخر فلا يرتفع الوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي رحمه الله ان المثبت بانية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله عليه السلام لا وصية لوارث ضرورة ان اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها لسبب حكما شرعيا بانية اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب الذي تقع بانية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة قوله وكانه هذا مما يدل على كتاب الله تعالى معنى ان حكم قوله تعالى فاسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فاسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكتبا قرانا متواترا مثلوا مكتوبا في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رضي الله عنه لولا ان يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لاثبت الشيخ والشيخة الى اخره بالمصحف قوله فنسخ السنة بالكتاب منتقض فيه بحث ان لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب التثبت كالتوجه الى الكعبة فقبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا يتاتى في القرآن للقطع بان ناسخ التوجه الى المسجد الحرام

انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان صلى التوجه الى بيت المقدس من شرايع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تعالى فبهداهم اقتده فلنا قد ظهر انشاخه بالسنة حيث كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوجه بمكة الى الكعبة **قوله** وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف مجرد احتمال الراوي مما يغير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله الظاهر في انه كان بالكتاب حتى يقال انه قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن واشار الشيخ ابو المعين الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد بمنزلة التابيد اذ البعد به المطلقة يتناول الابد **قوله** وليس ذلك منا تلقاء نفسه عاد حلت يجوز ان يكون بالاجتهاد حلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله تعالى له في الاجتهاد من غير ان يقرره على الخطاء **قوله** بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم شيئا وصل هذا الحديث بما تقدم كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا **قوله** والمنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في نسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الآتي حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق به بعض الكتاب لا بنظمه **قوله** قالوا وقد يرجحان بحث استطرادي بعض كما يجري في الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا فقد يرجحان بغير ذلك وخشية ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه والاخفاء من ارتفاع ذلك بموت العلماء او باذهاب 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 غيره **قوله** يستثنى بكلمة الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذكر مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة **قوله** فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل ومثلوا له

بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ وإليه ذهب العلماء الحنفية الثاني ليس بنسخ وإليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة مما يرفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا وإليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان الحدث الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان والتاكيد سواء تعلق بقوله رفعت او بثبوته لان الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعي لا تكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي تثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصلح لمناسخة هذا تفصيل المذاهب على ما في اصول ابن الحاجب وللمصنف عليه مؤاخذتان احديهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع ابي حنيفة رحمه الله لانه لا يقول به على ما يشعر به رفعت وانت خبير بانه لا مؤاخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم مفروغ عن حكم المستثنى والثانية انه ان اراد بقوله ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلثة امثلته الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف الثالث التخيير في ثلاثة امور بعد التخيير في امرين كما لو قال صم او اعتق ثم قال صم او اعتق او اطعم وقد عرفت في المحصول وغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل عدم المزيد عليه بحيث لو نوى به كما هو قبل الزيادة يجب الاتيان والاستيعاب ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلاة بركعاتها الثلث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة للثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين الاولين من الصوم او الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء اخر عليه وان اقتصر في تفسير تغيير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب

وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة
العدم من حيث انه لا يحصل بها افادة الحد وبقي الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين
لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بينهما لانه امر يحصل الاثنان بما هو به
على تقدير الاثنان باحد الامرين الاولين وقد تقدم توجيههما 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
ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله
في ضابط تغيير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه من حيث
يصير وجوده كالعدم ويلزم استيناف ما وكانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين
فعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ما نبين صحة ذلك الامدي في الاحكام حيث
قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار
المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب
استيناف ما كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا وكان قد خير بينما فعلين
فتزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا للتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك
كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف وزيادة شرط
متصل في نفس الصلاة كالشرط الوضوء وهذا هو المذهب القاضي عبد الجبار
هذه عبارة الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا
كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة
على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجزه ويلزم استيناف ما كانت نسخا وان فعل بعد
الزيادة صح ولم يلزم استيناف ما واما يجب فعل ما خير اليه لم يكن نسخا وقال الوجه انا
اسم بين واجبين لكان زيادة ثالث نسخا للصحيح تركها فظهر ان في نقل ابن الحاجب
خللا بينا قوله فانه غير بين ان يكون بلفظ التبين للمفصول لان ابن الحاجب
لم يفسر بهذا التفسير قوله فترفع اجزاء الاصل هذا معنى الاجزاء اشكال
الامر او الخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم
فالاشكال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء اخر ليس بنسخ لانه مستند

الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قبل ان التخيير بين
الاثنين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم تمام غيرهما مما كان
ثابتا بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا قوله وايضا المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود
له حكم معلوم هو الجواز بما يطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل
على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فتثبت حكم احدهما يوجب انتهاء حكم الاخر فيكون نسخا وفيه
بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو ممنوع
بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا قوله ولو كان الامر
كما يوهم اي لو كان التوقف على عدم الحلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء
من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه مبني على عدم الحلف وفيه نظر لان ثبوت
الحلف لا ينافي الوجوب بما هو في الباب انما لا يجتمعان ولا امتناع في اجتماعهما في شخص واحد
فيكون فرضية الصلاة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركها موقوفة على عدم الحلف
واجبا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الحلف فمن اين يلزم نفي الحكم
الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الحلف حكما شرعيا قوله وايضا التخيير
لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في الرجل وامرأتين وشاهد
مع يمينها والتخيير 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 والوضوء الثاني الحلف جعل كانه عين ذلك الاصل
حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب
اولا على التعيين قوله وقوله تعالى فرجل وامرأتان خبر مبتدا محذوف اي فان لم يكن
رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك
الوجوب وفيه بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان
او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا
ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين وما يقال ان قوله تعالى فاستشهد محمل فرجح 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 بشرع فغايته الدلالة على اختيار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند الله ان لم تكن لا تقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك قوله فلا يراد التقريب بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به وبقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور موضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والموالاة في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك بما روي انه عليه السلام كان يوالي وضوءه او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلاة الا به والوضوء على الطواف بقوله عليه السلام الصلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل اركان الصلوة بقوله عليه السلام للاعرابي اخف في صلوتك ثم فصل فانك لم تصل فان قيل كيف يزاد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بعين عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقصود بالفرضية والوجوب هنا هو فوات الصحة وعدمها اذ لا نزاع في ان شيئا من ذلك لا يكفر جاحده حال علمه فهذا ترتيب الخاص على سبيل الوجوب حال كان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه مخير بين على السواء حال اذا اقتصر المصلي على الفاتحة تكون فرضا لا محالة تكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل فلك النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها يقع فرضا ولم يشرع فرضا بالاجماع حال علم فحينئذ تكون الفاتحة فرضا واجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني لا قطعي فلك فرضا من حيث كونها قرانا واجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تعارض الجهتين لا تنافاة قوله بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء منافيا للصلوة وراء كونه قربة فينتقل الى النية بلا خلاف اذ بها تتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان تكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على وجه الشرط بمعنى انه لا تكون قربة بدونها قوله بمعنى انه لا يجوز الصلاة الا به لقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون واجبا

بمعنى ان يكون الاصل آثما باعتبار تركه النية او الترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة وحينئذ لا يلزم النسخ قوله فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلاة التي هي الاصل الا نسب ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الراس وبعدم اجزائه عدم كونه قربة كما في صحة الصلاة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي يرتفع الزيادة احراه قوله ولم يجعل ذلك اي الواجبات بمعنى انه يأثم بتاركها في الوضوء والاغلاظ في ان غسل المرفق مقدار الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني الحجية لا يكفر جاحده قوله اصله ثابت اقتباس لطيف بتغيير يسير بما قيه من لطف الابهام وذلك ان الامام ابا حنيفة اسم ابيه ثابت كما ان قواعد فقهه واصوله ثابتة محكمة ونتايج فكره عالية مشتهرة كغيره وعيه فقهه قوله للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تتصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب احد الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الاخر فاذا قال على ان لي نصف الربح فلانه حال ولكن ما بقي فهو في حكم المعطوف قوله بدلالة حال المتكلم اي الذي من شانه التكلم في الحادثة كالمفتي والمجتهد وصاحب الحادثة قوله وكذا السكوت في موضع الحاجة كان الاولى ان يقدم ذكره ويجعل سكوت صاحب الشريع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من ثلثة لان الامر الذي عاينه الشارع لو لم يكن حقا لاحتيج الى تغييره فهو دليل ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل قوله وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي يوجب الحياء من الاجازة المتبادرة عن الرجال وعبارة فخر الاسلام ان سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي يوجب ذكرا 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 للحال يوجب ذكرا اي كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا على ما يمنع الحياء من التكلم به وهو الاجازة والصواب ان اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو تعليل ان المعنى جعل السكوت بيانا للرضى لاجل حال في البكر يوجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال ومن عبارة المصنف انه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها للزوجية للحياء وهي الرغبة في الرجال وكذا النكول جعل بيانا للثبوت الحق عليه واقراره لاجل حال في الناكل وهذا هو المناسب لما فحن بصدده من ان البيان يثبت بدلالة حال المتكلم

قوله وعند الشافعي رحمه الله المائة مجملة يعني ليس عطف الدراهم عليها تفسيرا لها لان بين العطف على التفاسير وبين التفسير عموما من وجه لصدقهما على المائة ودرهم بانا لحذف 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 وعشرين حنطة لما بينهما من العدد بخلاف قوله عليّ مائة وعبد او ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لما لم يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلثة دراهم مع مانع آخر وهو ان تفسير المائة بالعبد او الثوب لا يلائم لفظ على 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 يستثنى التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلثة دراهم هو تمييز المعطوف اعني المضاف اليه لا نفس المعطوف عليه اذ لا زعم في مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان او دينارا او غيرهما وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان اريد اثبات الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وايضا لا نسلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كما لخبره الشرط فكذا التفسير فانه يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه لانهما مبهمان مائة وثلثة اثواب فخلافا لهم ودرهم اذ لا ابهام في المعطوف فلا احتياج الى التفسير قوله الركن الثالث الاجماع معناه في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اعزم والاتفاق يقال اجمع العزم على كذا اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد 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 صلى الله عليه وسلم عن اتفاق مجتهدي الشرايع السالفة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفايدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا تخفى اتفاق جميع المجتهدين الآحيناذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه

لكن التصريح به انسب بالتعريفات واطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع ارباب المجتهد بن في امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب والمصنف خصصه بالشرعي زعما منه انه لا فايدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لان العقل قد يكون ظنيا فيما لا اجماع يصير قطعيا كما في تفصيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات وايضا الحس الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به الخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته قوله والبحث هنا في اركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه اعني السند والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى الجنسي فكانه قال والابحاث ههنا في امور فيهذا الاعتبار صح قوله الاول في ركنه قوله ضرب امراة لجناية ورد ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه انها تجالس الرجال وتتحدث معهم فاشخص اليها ليعاقبها من ذلك فاعلمت من هيبته اي از لقت الجنين و اسقطته قوله وقد يكون اي سكوت المجتهد للتامل وغيره وكما عتقاد حقيته كما لو مضى مجتهد او كون القايل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما او استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهد والحقيته والشافعي وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن اجماعا والاجمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة التامل انما يدفع احتمال كون السكوت للتامل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف او نحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع ويسمى اجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص قوله في العيوب الخمسة هي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة قوله مشمول العدم هو في حكم الغسل ان لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء ومشمول الوجود ان يجب غسلها جنابة وفي حكم النقض مشمول الوجود ان ينقض الطهارة بكل ما خرج الخارج من غير السبيلين ولمس المراة ومشمول العدم ان لا ينقض بشيء منها قوله وقال بعض المتاخرين ذكر الآمدي في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان بمرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كلا واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا

من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قابل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق بها قول لاحد فان حمل هذا الشق العقل على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القول بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل ففي التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يمتنع حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصله كلي يتعدد معرفة احكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتامل ان العقل الثالث يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس هذا على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث يستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل لانا لا نسلم ثبوت احد الشقوقين بالاجماع في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شيء من الشقوقين بمجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض وهذا احد الثلاثيين قوله الثالث فقال ابن سيرين ثلث الباقي للزوج او الابوين دون زوجه والابوين وقال تابعي اخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم لجميع عليه وكذا في البواقي مثلا الاجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة رحمه الله والاعلى وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي رحمه الله واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطرفين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احدهما واجبة اجماعا غاية ما في الامر انه ركب بعضه بحسب الشعر من الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون المعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد اخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجدة مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجدة واما مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان العقول الثالث ان كان قولا بعموم اعتبار الجنس في العلتية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس في العلتية قوله اما عند ابن مسعود داخل وحينئذ قوله لم يقل احد يعني

لا قائل بان الجمع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انشقاق حجب المحروم منتف باجماع ابن مسعود وغيره واما عنده فلان الجزء الثاني اعني انشقاق الحجب منتف لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين والمركب ينتفي بانتفاء احد جزئيه قوله في الخبر وهو المال الغائب الذي لا يرجى فان رجي فليس بخبر وقبل هذا لا ينتفع به من الاموال قوله فلابد من ضابط تقرير كلامه ان القولين السابقين ان اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث العقل الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك منهما واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث العقل الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرير هذا الضابط لابد من النظر في ان اتى موضع يشترك منهما القولان في حكم واحد شرعي واتى موضع لا يشتركان فيه في ذلك وسهل المختلف فيه بينهما لاولين فقد 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 والجدة مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراكهما في حكم واحد شرعي وافتراقهما بينهما من وجه بحيث ان كان الافتراق محكوما به الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما ونفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الاخر فحكم الشرع فاحداث العقول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة المخارج من ثم السببيتين 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 انه ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا للعدم 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 فاختلاف القولين انما يتصور بثلاثة 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 المراة وقول الشافعي رحمه الله بالانتقاض
بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض بشيء منهما لا يكون اجماعا
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 كشمول 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 فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها
او بالعدم فيها فيكون اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه
كمسئلة الصلاة في الكعبة نفلا وفرضا وبجعل هذه المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد بين القسم
الثاني بتبيينها ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا يشتركا
فيه وامسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط لانها خارجة عن المبحث فان بطلان بيع
الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحدهما بالاخرى والبحث
هو انه اذا سبق في المسئلة اختلاف على القولين فاحدث قول ثالث هل يكون ابطالا
للاجماع ام لا قوله واما مسئلة الربوا احد القولين فيها علة القدر مع الجنس والاخر الطعم مع الجنس
او الاذخاميع الجنس وهما لا يشتركان في واحد حقيقي هو حكم شرعي مفهوم احدا لامرين او احد الحكمين
الا عتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك غلبت العلة حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب
الشارع بالحد يستنبط نعم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على انه لا ربوا في غير الجنس وهذا حكم
شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلة رفع لذلك الحكم قوله فالتطهير واجب بالاجماع قد علم فيما
انه يصدق لا شيء من التطهير بمجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمنفي الحنفية واما غسل الاعضاء
فلمنفي الشافعي فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع قوله ولو جعل الحكمان
بين لو اعتبر تركيب بين الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج
مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابي حنيفة والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج
حكم واحد للشافعي فهذان لا يشتركان في امر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفة ابطالا

للاجماع

فان قيل هذا اشتمال على احد الامرين اعني انتقاض الخروج دون المس او بالعكس فالجواب
ما قدمنا انه مع كونه واحدا اعتبارا بالسبب فحكم شرعي حادث يبقى ان يكون القول بشمول العدم
مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس مجمعا عليه
وانما الحال الذي يتطرق اليه البطلان لان الظاهر انه لا خلاف في بطلان الصلوة وانما الخلاف في وجوب البطلان
فالحكمان متغايران لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير في العلة قوله واما الاجماع المركب فاعلم
من هذا ان ما سيجيء عدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في احدى
الصورتين فقط والاخر بالثبوت فيها او بالعدم فيهما قوله وليس هواي صاحب
البدعة الذي يدعو الناس الى بدعته كالامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو
من ائمة الدعوة دون المتابعة كالكفار مطلقا الا اسم لانه المتابعة المشهود لها بالعصمة
قال شمس الائمة صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فعندنا لا يعتد بقوله
فيما يضلل فيه واما فيما سواه فينعقد به والاصح انه ان كان مظهرا لها فلا عند بقوله اصلا والا
فالحكم كما ذكر قوله بالشعب هو عدم قبول الحشو عند ظهور الدليل بناء على ميل الى الجانب
قوله لا يكون بالمخالفة يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد قوله
انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة
بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذكر جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من يحدث وقبل
جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند الشافعيين
بالاشراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقبله لا ينعقد مع احتمال الرجوع
قوله فجعلوا الخلاف المتقدم ما تقدم يعني اذا لم يكن على طريق البحث عن المآخذ كما هو
دأب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقيقة ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد
صح عن محمد انه لا يكون ما تقدم ونقل عن ابي حنيفة ما يشعر بالمنع وذكر كبير امهات الاولاد كان
مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلما قضى به قاض لا ينفذ عند محمد وروي الكرخي
عن ابي حنيفة انه لا ينقض فعلى هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وعلى ان عنه روايتين حيث
ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع قوله لكنه لم يبين اي لم يبين دليلا يعتقد به ويعمل وعبارة
فخر الاسلام انه نسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجوازه فيما يثبت
بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وقف الله المجتهدين للاتفاق على القول

الاجماع ورفع الخلاف وان لم يرد فائدة الحكم وبدل المصلحة قوله وهو ان يثبت الحكم الى الحكم
الشرعي اذ الحكم الدنيوي لا يثبت بثبتها لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول وهو ليس
بحجة فيما يحالج الدنيا لقوله عليه السلام في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما كان بتركه رأيه
في الحرب لمراجعة الصحابة ومثل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يجوز مخالفته بدون بدل المصلحة
واما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه قطعيا لا يكون واحدا وان كان قطعيا يكون ومثلا لا
والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكون واحدا اثباتا واما الخلاف
في غيره وسيأتي مزيد تفصيل والاستدلال على افادة الاجماع ثبوت الحكم يثبتها 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 تعالى اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين لضمه الى مشاقة
الرسول الذي هو كفر محرم اذ لا يضم مباح الى حرام فوق الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم
اتباع سبيلهم اذ مخرج عنهما لا ثالث لاتباع غير سبيلهم مندرج في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم
فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين
بل الجواز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس
بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفي الاطلاق فان قبل السبيل حقيقة في الطريق الذي
يمشي فيه وهو بهم مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل
او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي اشرنا قلنا اتباع غير الدليل وان كان غير
القياس داخل في مشاقة الرسول اي مخالفة حكمه اذ القياس ايضا مستند الى نص او
حينئذ يلزم التكرار وان حمل لو عم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي اسنده
المؤمنون اجماعهم العيد قلنا خص ذلك المقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع
هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما اسنده الى الدليل مثلا ايمان
المؤمنين ما بعد وبنبوة موسى لا بعد اتباعا لليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين
الموجودين في عصر فان قيل يجوز ان يراد بسبيل المؤمنين في متابعة الرسول او مناصرته
او الاقتداء به او فيما صار وا به مؤمنين وهو الايمان به وقد نزلت الاية في طعمة بن ابيرق
حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات
دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والتشبث بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها

ولم يصرف عنه قرينة وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما ثبت بالاجماع و
لولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن واعترض المصنف بانه يجوز ان يكون
سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول صلى الله عليه وسلم ويكفي في صحة العطف تغاير المفهومين و
جوابه انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف عليه من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا يختص
به ما ثبت اتيان الرسول صلى الله عليه وسلم به مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة
اولى من حمله على التكرار ومغايرة المفهومين لا تمنع التكرار كما في قولنا اشفع الوتر و
اكتب اسود الشعر ونحو ذلك قوله ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما
لا يدخل فيها ما اتى به النبي عليه السلام هذا مما لا حاجة اليه في الاستدلال وبما تقرر
كون غير ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم لا يدخل اتباع ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم في الوعيد
لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم والحاق الوعيد
بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به واشتمل امره لا يدخل في الوعيد وان كان غير
سبيل المؤمنين وعلى هذا لا حاجة الى ما اشرنا من ان جزء السبيل ليس غيره مع انه اكثر تحقق
على بطلانه جمهور الممكنين بهذه الاية على حجية الاجماع قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا
اثبت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة
الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل والاخطاء وانما
ليست ثابتة لكل احد من الامة فتعين المجموع وانما الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق و
اللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والاخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا
ليختار بهم الحكام الخبير للشهادة على الناس قوله وكلا العدالة منحصرة في التوسط
تقرير هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلث قوى احديها مبدأ
ادراك المحاسن والشوق الى التطرق للعواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد و
يعتبر منها بالقوة النظرية والعقلية والنفس المطمئنة او الملكية والثانية مبدأ جذب
المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وغير ذلك وتسمى القوة الشهوية والبهيمية و
النفس الامارة والثالثة مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع
وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة وتحدث من اعتدال الحركة الاولى
الحكمة والثانية العفة والثالثة الشجاعة فاتهات الفضائل هي هذه الثلثة وما سوى ذلك

انما هي تنزيهاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفي افراط وتفريط هما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقايق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعتبر عند بعثة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا واما طرفها الحميدة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كما للمشابهات وعلى وجه لا ينبغي كما لغة الشرايع نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة الناشي عن تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقة لتكون اقدامها على حسب الرويه من غير اضطراب في الامور الهايلة حتى تكون فعلها جميلا وصبرها محمودا واما طرفها التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقة لتكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات واما طرفها الخلاعة والشره اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما ينبغي وتفريطها الجمود اي السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع انما اراد الله خلقه حالا وساطة فضايل واطراف رذايل واذا امتزجت الفضايل الثلثة حصلت من اجتماعها حالة مشابهة لهيئة العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشار رسوله عليه السلام خير الامور اوسطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة ليصل اليها بذكر الكمالها اللايقة بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلايها واشترط التوسط في افعالها لتلا تستعبدها الناطقة فتحوالها وتصرفها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذكر بفارس استرف سبعا وبهيمة للايلايا فان انقياد السبع والبهيمة للفارس واستعمالها على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والآخر 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 اخر قوله واما تحريره من الايات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة ظاهر لبين بقوله تعالى كنتم خير امة الاية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما اشتهر به قوله لن يجتمع امتي وان الضلال في بعض الاحكام بتاء على الخطاء في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين العاملين بالشرايع المتمثلين للاوامر خير الامم ولان المعروف والمنكر نسبيا

على العموم اذ رب منكر لم يتنبه امته لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الرأي والاجتهاد لا يلزم ان يكون كذلك في الواقع وبعد تسليمهم جميع ذلك لا دلالة فيها على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تعالى ولذلك جعلناكم امة وسطا فلان العدالة لا تنافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا نسلم انه مما يجب ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الاحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر قوله واما ذكر من الاخبار فقد استدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطاء بعد اختلاف عباراتها وكون كل منها خبر واحد قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعي تواتره معنا قوله فانا اذا كررنا ذكر المصنف ما سنح له على قطعية الاجماع سته اوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكم بانكمال لهذه الامة دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث عالم يتبين بعد بمجيء الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يحصل اليه كلها احد وحينئذ اما ان لا يمكن للامة استنباطه 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 جمع من جميع المجتهدين والا دلالة على تعيين عدد معتد به من الامصار فيجب ان يعتبر مصر واحد وحينئذ لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في مصر واحد فيكون اتفاقهم برهانا للحكم وحجة عليه فيجب اتباعه للايات الدالة على وجوب اتباع السبيل هذا غاية تقرير هذا الكلام والقابل 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 اخر قبله او بعده وايضا الكمال الذي هو التنصيص على قواعد الصنايع والتوقيف على اصول الشرايع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة في القرآن والمصنف جعل القضايا المتفق عليها قسمين احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا يدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا

لا دخل له في المقصود الآتي بيان ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على من ذكر العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات قوله وايضا قوله تعالى فلولا نفر الآية لقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهد من حيث لا يعلم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد غيره حجة قطعية لكونه بينه على الحكم في ذلك العصر قوله وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما الآية لقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالاجبار الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطأ لجماعات 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 يخطأ جماعة من العلماء قط ولا دلالة له على تعيين كل جميع المجتهدين في عصر وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها الآية الواو للقسم وفي تنكير نفس التكثير ومثله المراد بنفس 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 تعلم كل خير وشر ولا اختصاص للذكر بالنفس الزكاة تكليف لجميع المجتهدين من ائمة محمد في عصر والعجب من الفاضل كيف رد استدلال القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد مما سبق له ما لا دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحاق هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق له في آخر عمره ولا يوجد في النسخ العتيقة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الآيات المذكورة لا بكل واحد وذكر مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا قوله وايضا العلماء استدلوا بعد الآيات حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والمصنف قد منع ذلك ثم لما كان هذا مظنة ان يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذكر حديث يمنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع العشرة اجاب بان ما ادعي كونه حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعشرة بخلاف اجماع المدينة او العشرة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر

مجتهد من العشرة او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعد فلا يكون اخص ولا يدل كلامهم على مطلوبنا لان دليلهم استدلال اجماع العشرة على قول الامام المعصوم فالجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدع قوله ثم الاجماع على مراتب فالاول بمنزلة الآية والخبر المتواتر يفيد جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف قوله ومثل هذا الاجماع يجوز النسخ بدليل ذهب فخر الاسلام الى 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 تبديله وهو المراد مما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان يتبين بعده الحكم الثابت بالاجماع فيه وفق امر الله تعالى اهل الاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فمختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف قد حاد عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به قوله واما الخامس ففي السند والناقل جمعا فان واحدا لانها سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطأ اذ الحكم في الدين بلا دليل خطأ ويمتنع اجماع الامة على الخطأ وايضا اتفاق الكل من غير داع يحمل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وغايته الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا سواء ندر وقوعه كالاجماع على خلافة ابي بكر قياسا على امامته في الصلاة حتى قيل رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول شمس الائمة ان المذكور خالفوا في الكل قياسا كان او خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي فلا يبقى الا عن قطعي لان الظني لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله الى السند بل هو

جوز لنا نكرانه لهذه الامة واستدامته للاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط
كون السند قطعيا لوضع الاجماع لفوات ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي فان قيل
هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لفوات ما ذكرتم قلنا المراد انه لو اشترط
كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لفوات بعض انه لا يثبت حكما ولا
يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ الناكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا
لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا
فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لفوات بعض الادلة
واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يمنع اتفاق
مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يبقى
اجماعا لانه الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان
اثبات الثابت محال قوله واما الناقل فنقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر
فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن و
يوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدليل المذكور قال الامام الغزالي رحمه
الله وجوب العمل بخبر الواحد اثبت اجماعا وذكر فيما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم
واما فيما نقل عن الائمة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نصا ولا اجماع و
لم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان
من يتمسك به في حق العمل واستدل به بان نقل الظني مع تخلل الواسطة بين الناقل
والنبي صلى الله عليه وسلم يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد
انما صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والا فهو في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى
اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع من النبي صلى الله عليه وسلم حجة قطعا قوله
الركن الرابع في القياس هو اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل
اي قدرتها بها حقيقة فلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي وقد تستعمل بمعنى التضمين نحو
الالتفات كقولهم قاس الشبه على الشبه وفي الشرع مساواة فرع للاصل في علة حكمه و
ذكر انه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود
اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لتعديته في محل اخر بقياس هذا به فكان هذا فرعا وذلك

اصلا لاحتياجه اليه واتباعه عليه والا يمكن ذلك في شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك
فوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم والا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها
فيه محال لان المحل الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو
المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة
واعترض عليه بانه منقوض بعدية لانه النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال
على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بناء الحكم في الاصل لانتفائه عنه ولو سلم
فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد
المحال فالمصنف راد شهيد الحلق ما لا بد لكل لبيب اللغة احترازا عن دلالة
النص وخبر تعدية حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج
الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض بعضها على التفصيل على
ما ستشير اليه قوله والمراد بالاصل المقيس عليه فاف فلك تشبيه الاصل و
الفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتها على معرفة القياس
فلك هذا تشبيه الاصل والفرع بل بيانا لما قصد فاعليه اي المراد بالاصل المحل
الذي يسمى مشبها عليه لانقياس الحكم ولا بد لنا من على ما وقع عليه اصطلاح البعض
وكذا في الفرع مثلا اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر
والفرع الذرة لاشتمالها على الحكم لاشتمال فيخرج عن التعريف قياس المعدوم
على المعدوم لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والمعدوم
ليس بشيء لانا نقول لفظة ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعني المعلوم
ولو سلم فالموجود في الذهن كاف في التشبيه قوله بل يشترط بناءه في الاصل
فيه بحث لان معنى التعدية في اللغة جعل الشيء متجاوزا الشيء ومتباعدا عنه ولا يخفى
ان التعدية في اصطلاح التعريف مجاز او منقول وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار
بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد
المتحد بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبني على ان
يكون التعدية حقيقية هنا وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية في الاحكام والانتقال
على الاوصاف قوله وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل

على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظير المنصوص عليه في حكمه بوجوده وقال ان الحكم الثابت بمثل المنصوص فمقتضاه حكم النص ال ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطاء وهذا اصح في ان العلة ركن والمقتضى حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع فذهب المصنف الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اي ما يتقوم به ويحصل وهذا محتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى عليه انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلم بالعلة العلم بالعلة لانفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام ان من جملة شروط القياس تعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره والنص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثرا له واجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرط له او ان التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس نفسه قوله وهذا احسن من جعل القياس تعديه فان هذا ظاهر على تفسيره التعدي باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا فيه قوله لان مثبت الحكم هو الله تعالى غير واف بالمقصود لانه ينبغي على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل لجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع ثبت بالنص او الاجماع الوارد في الاصل والقياس بيان لعدم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح ثم الاظهر ان يفسر التعدية بالابانة ذو الاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر قوله واصحاب الظواهر تقوية اي القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لان الاحكام الشرعية ولائي غيرها

من المعقولات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فمنهم من قال هو واجب عقلا لئلا تخلو الوقائع عن الاحكام اذ النص لا ينفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان احتباس الاحكام كلها مع تناهيها محال بالعموم والخصوص والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقاساني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فمنهم من قال بالعقل ومنهم من قال بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فمنهم من قال بالسمع القطعي وهو يشير كلام المصنف حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع قوله المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس رضي الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء الى الارض وعرضه ما بين المشرق الى المغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المتنقش بصور الكائنات على ما هي عليه منه تنطبع العلوم في عقول الناس ومنهم من قال هو علم الله تعالى وعلى هذا الاستدلال 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 معطوف على ورقة في قوله وما يسقط من ورقة الا يعلمها اي ما يسقط من رطب ولا يابس وقرئ ابن عباس رضي الله عنه بنصب ولا يابس حينئذ للتنصيص المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك فتأمل الى ما ذكر من الجواب وهو ان كل شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تبيانا لكل شيء فحكم القياس مذكور فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة حال قيام الكلام في القرآن الا انه لا يعلمه الا النبي صلى الله عليه وسلم واهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس ومعرفة المجتهد قوله اولاد السبايا جمع السبية بمعنى مسبية يعني انهم الحدود الجواري ستر بات فولدت لهم اولادا غير نجباء قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر

الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال
الينا وهذا الحلاف في حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لتعذر الزام عين الاثبات
بقطعي قوله بخلاف امر الحرب حاصله انا انما نمنع العمل بالرأي والقياس فيما يمكن فيه
العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركه بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك به
صار قطعيا قوله ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره
بان يحكم عليه بحكمه وسمي الاصل الذي يرد اليه المنظار عبرة وهذا يشمل الاعتبار والقياس
العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ فتدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان
الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل عما يشهد به الاستعمال وتنادي به اللغة
وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبر بالبناء وهل
يمكن حدوثه بغير صانع فما ظنك بالعالم والانسان احدث من مثل اعتبر من البعرة بالحنطة قلنا لو
سلم فهو دال على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشعر به فان التعليل الدال على
ان العقوبة المذكورة عقيب الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود
السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان الفاء بل صريح
الشرط والجزاء لا يقتضي العلية الشاملة حتى يلزم ان تكون علة وجوب الاتعاظ هو العقوبة السابقة
غاية ما في الباب ان تكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب
يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشكك فيه الافراد من العلماء
فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما تعرفه كل من يعرف اللغة بما
وقد يقال انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما ينفي فيه شرائط القياس وما تعارضت
فيه الافهمة وصيغة الامر تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين
فقط والتشهيد بعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد
بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار وهو عام والتخصيص
البعض بالعقل لا قادح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ اولي
الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بما في الاحتمالات والالماضح التمسك بشيء من النصوص
قوله ولما كان الامر للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة والتشهيد بالصفة المذكورة
للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند اشتباهها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعله جواز

البيع عند اشتباه الصفة متشابها بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر
للايجاب باعتبار الوصف يعني ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما
ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان علة كون الامر للايجاب ان المأمور
به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ
الرهن بوصف القبض فلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة لانه
قبل اذا بيعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا قوله وايضا حديث
معاذ فانه مشهور تثبت به الاصول فان علة الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع
فيه كالاستنباط من المنصوص الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص
العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ رضي الله عنه فلعله الاستنباط بالنصوص
مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد
لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى محرما الآية فبقي القياس وهو مطلق ولو اقتصر
على منصوص العلة لما سلك الشارع لبناء كثير من الاحكام وهي التي تثبت على قياس غير
منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فثبت
في غيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قوله
وقد روينا في آخر باب السنة احاديث تدل على انه عليه السلام كان يقول في بعض
الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبار آحاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر
وهي انه عليه السلام كان يعمل بالقياس وربما يجعل وجه الاستدلال انه عليه السلام
كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما
كان لذكر العلل فائدة وقد يجاب عنه بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل
بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفس واد خل في القبول
ولا يلزم ان يكون لصحة القياس قوله وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس
بوجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص
وان كانت تفاصيل ذلك آحادا او الحادثة فاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه
حجة وان لم يعلم بالتعيين وثانيهما ان علمهم بالقياس ومباحثتهم فيه بشير جميع البعض على
البعض تكرر وساع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم

الرای عن عثمان وعلی وابن عمر وابن مسعود رضی الله عنهم انما کان فی البعض لکونه نوعی مقابلة النطق والعدم
شرایط القیاس وشیوع الاقیسة الکثیرة بلا انکار فمقطوع به مع الجزم بان العمل کان بها
لظهورها لا لخصوصیاتها قوله لان وجود الشیء او عدمه فی زمان لا یدل علی بقائه فیه نظر لانا
نقطع بکثیر من الاحکام کوجود مکة وبغداد وعدم جبل من الیاقوت وبحر من الزیبق مع انه
لا دلیل علیها الا ان الاصل فی الموجود هو الوجود حتی یظهر دلیل العدم والاصل فی المعدوم
هو العدم حتی یظهر دلیل الوجود وبالجملة الحکم بالبراءة الاصلیة شایع فیما بین العلماء بحیث
لا یصح انکاره علی ما سبق فی مفهوم الشرط والصفة قوله فصل فی شرایط القیاس عبارة فخر
الاسلام فی الشرط الاول ان لا یکون الاصل مخصوصا بحکمه بنص اخر ای لا یکون المقیس علیه
منفردا بحکمه بسبب نص اخر دال علی الاختصاص وذلک کما اختص خزیمة من بین الناس بقبول
شهادته وحده یقال خص زیدا بالذکر اذا ذکره دون غیره وفی عبارة الغیر اختص النبی صلی الله
علیه وسلم بکذا وکذا وفی الکشاف ایاک نعبد معناه نخصک بالعبادة لان تقدیم غیر کما هو الاستعمال
الباب فی المقصور علیه فعلیک کما فی قولهم فی ما زید الا قائم انه لتخصیص زید بالقیام لکنه مما یتبادر
الیه الوهم کثیرا حتی انه تحمل الاستعمال الشایع علی الغلب فلذا غیر المصنف عبارة فخر الاسلام
الی قوله ان لا یکون حکم الاصل مخصوصا به کاختصاص قبول الشهادة الواحد لخزیمة بقوله
علیه السلام من شهد له خزیمة فحسبه وذلک انه شهد للنبی علیه السلام فی انه اوفی الاعرابی ثمن
ناقته او انه بایع ناقته علی اختلاف الروایتین وذلک التخصیص ثبت بطریق الکرامة او
باعتبار انه فهم من الحاضرین جواز الشهادة للرسول صلی الله علیه وسلم بناء علی ان خبره
بمنزلة المعاینة قوله وان لا یکون معدولا ای معدولا به لانه من العدول وهو
لازم ولا بعد ان یجعل من العدل وهو الصرف فیکون مشقا قوله فانه بیان رکنا
الصوم فان قیل فکیف صح قیاس الوقاع ناسیا علی الاکل فی عدم فساد الصوم قلنا لم یثبت
ذلک بالقیاس بل بدلالة النص للعلم بان بناء صوم الناس فی الاکل انما کان باعتبار انه غیر
جان لا باعتبار حضور صبیهم الاکل قوله وکصوم المناضع جعله من امثلة المعدول
عن القیاس لان القیاس عدم تقوم المعدوم اذ الغیبة تنبئ عن التفاوت ولا تفاوت بینها وبین
ما لا یبقی لکنه ثبت فی الاجارة بقوله تعالی وآتوهن اجورهن وقوله اخبارا علی ان ما جرت
تمامی حجج وقوله علیه السلام اعطوا الاجیر حقه قبل ان یجف عرقه وفعله فخر الاسلام من امثلة

کون الاصل مخصوصا بحکمه وهو انما مستقیم بلا تحقیق ان الشرط الثانی معتبر من الاول لکونه من
اقسامه علی ما ذکره الآمدی فی الاحکام من ان المعدول به عن سنن القیاس ضربان احدهما ما لا
یعقل معناه وهو اما ان یکون مستثنی من قاعدة عامة کقبول شهادة خزیمة وحده او لا یکون و
کذلک بل یکون مبتدا به کاعداد الرکعات ونصب الزکوات ومقادیر الحدود والکفارات
وثانیهما ما شرع ابتداء ولا نظیر له فالجری فیه القیاس لعدم المظنة سواء عقل معناه کرخص
السفر او لا کضرب الدیة علی العاقلة قوله وان یکون المعدی فیه اشعار بانه یشترط ان
لا یکون حکم الاصل منسوخا اذ لا شعور بما لیس بثابت قوله ما جد الاصول الثلثة انکر
ان حکم الاصل لا یجوز ان یکون ثابتا بالقیاس لانه ان انعدت العلة فی القیاسین فذکر
الواسطة ضایع وان لم یعدم لجواز ان یعدم احد القیاسین لابتنائه علی غیر العلة التی اعتبرها الفرع
فی الحکم مثلا اذا حبس الذرة علی الحنطة فی حرمة الربوا بعلة الکیل والجنس ثم اردنا قیاس شیء
اخر علی الذرة فان وجدت فیه العلة اعنی الکیل والجنس کان ذکر الذرة ضایعا ولزم قیاسه
علی الحنطة وان لم توجد لم یصح قیاسه علی الذرة لانتفاء علة الحکم قوله من غیر عکس ای
لا عرض الفرع حکم الاصل من اطلاقه او تقییده او غیر ذلک مما یتعلق بنفس الحکم وانما یمنع العکس
باعتبار الحکم المحلی وباعتبار صیرورته ظنیا فی الفرع قوله الی فرع متعلق بمحذوف ای وان یکون
المعدی حکما موصوفا بما ذکر بعدی الی فرع هو نظیره ولا یستقیم تعلقه بالمعدی المذکور لما لغطا
فللفصل بالاجنبی واما معنی فلانه لا معنی لاشتراط کون الفرع نظیر الاصل ولا اشتراط کون الاصل
حکما موصوفا بما ذکر فی جمیع الصور لانتفاء حینئذ اثر یشترط ان یکون الحکم المعدی الی فرع هو
نظیر حکما شرعیا ثابتا باحد الاصول الثلثة قوله فلا مشاحة القیاس فی اللغة یعنی اذا
وضع لفظ لمعنی مخصوص باعتبار معنی یوجد فی غیره لا یجوز لنا ان یطلق ذلک اللفظ علی ذلک الغیر حقیقة
سواء کان الوضع لغویا او شرعیا او عرفیا وذلک کاطلاق الخمر علی غیر العصیر من المسکرات اصلح
المخالف بالدور ان والالحاق بالقیاس الشرعی واجب بانه یشترط فی الدور ان صلوح العلمیة
وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ علی المعنی حقیقة هو الوضع لا غیر وبان العدة فی حقیقة
القیاس الشرعی هو الاجماع ولا اجماع ههنا ویرد علی المتمسکین بقوله فاعتبروا یا اولی الابصار
علی ما حققه المصنف منا دلالة النص وجوابه انا لا نسلم ان رعایة المعنی سبب للاطلاق بل هی
سبب للوضع وترجیح الاسم علی الغیر علی ما سبق ولا نزاع فی صحة الاطلاق مجازا عند

وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله من استعمال الفاظ الطلاق في الصناق وبالعكس لا شتمالها
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
بحريان 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 لجامع التأليف وقياس كثير
من الادوية على العسل في الحرارة لجامع الحلاوة وامثال ذلك مما لا يشك باحد شرعية لا 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 لان المطلوب اثبات
حكم شرعي للمساواة في علة ولا يتصور الا بذكر قوله قال النبيذ شراب مسكر فيوجب الحد كما يوجب
الاسكار او كما يسمى جزء الماء باطلاق اسم الكل خارجا عن الانتظام وهذا مبني على ان القياس
لا يجري في اللغة ولان العقليات من الصفات والافعال وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفي
فاذا لم يكن المقتضى ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطارئ
وهو حكم شرعي ولا النفي الاصلي لشبوته بدون القياس وبالاجماع وقد يذكر في كثير من المسائل
ولذلك يقبل المناظر لا بد من بيان المقتضي في الاصل وما ذكر الا ليكون النفي حكما شرعيا وقد
سبق تبيين ذلك في فصل المطلق والمقيد **قوله** لكن لا يحمل اي لقطر الخمر على سائر الاشربة
مجازا عند ارادة معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق ليلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم
الا ان يطلق مجازا على شراب خاص لعلاقة الشمول العقار وغيره بطريق عموم المجاز **قوله** وهي
في الاصل مقيدة بعدم المساواة يعني ان الحكم في الاصل حرمة تنتهي بالمساواة بالكيل فاذا قيل قد
انثبت الحرمة في بيع المكيل بجنسه وبيع الدقيق بالحنطة مع انها لا تنتهي بالكيل قلنا بطلنا لانتهاء
بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو الغلو والطحن لا بانبات الشرع والشرع انما انثبتها متناهية
بالمساواة كيلا اعني قبل الغلو والطحن **قوله** والمساواة بالعدد غير معتبر شرعا قيل عليه ان المساواة
بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة **قوله** لان عذره اي عذر الخطاء دون عذر النسيان
لامكان الاحتراز عن الخطاء بالبس والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليه الانسان
قوله لانه ان كان معارضا للنص فلا حاجة الى ان يعترض عليه بان عدم الاحتياج الى القياس

لانبات صحته والاستدلال به مشكل الى تعارض الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من
المشايخ وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس **قوله**
وان كان مخالفا يبطل كالقياس القتل العمد على الخطاء واليمين الغموس على المنعقدة في ايجاب
الكفارة فانه مخالف لما روي انه عليه السلام قال عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة
فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق **قوله** وان لا بغير حكم النص فالاطعام هو
جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير
لحكم النص وكذا التقييد برقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام
ظاهر في ان المراد تغيير حكم نصا في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره فان قوله تعالى
فاطعام عشرة مساكين وقوله او تحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا الاحتياج
الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع يغني عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم
المعدى او عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء
مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك والايمان
وقد يقال لا يجوز ان يغير القياس حكم نص لان يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وغير نظر
وعتبر فخر الاسلام منه هذا الشرط بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله ثم قال واتما
اشترط ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه باطل ثم مثل بهذه الامثلة وغيرها قصدا الى ان فيها
تغيير النص بالرأي فتفهم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان
قبل التعليل فاعترضوا بان المعتبر في هذه الامثلة انما هو حكم النص في الفرع لان الاصل
قوله وكذا السلم الحال في الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن
معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي رحمه الله السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج
باحضار المبيع مكان المعقود وردّ هذا القياس بوجهين احدهما ان النص يدل على عدم
شرعية السلم الحال لحكم مفهوم الغاية انتفاء او الزاما والاعتبار بالقياس المغير
لحكم النص الا ان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادحة في صحة القياس عند الشافعي
وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه
غير موجود الآن الشرع رخص فيه بالنظر الى ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل بمقام
حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل اعني السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم

خلفا من وجود المسلم فيه وعن العذرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون نقضها لذلك لا تغييرا ويكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقد الى الاجل وربما يجاب بان اقدامه على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستغن لحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع الحرج في احتقار المسيح وغيره من الامراض فلا يتعين الحاجة الضرورية

قوله واما كان تغييرا وجه السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد والجواب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء واذكر ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم ابتلاء لخشوعهم واتجاز العبد ارزاقهم والاختلاف في ان حوائجهم مختلفة لا يندفع بتعيين الشاة مثلا وانما يندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والخيار اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها اسهل على من وجب عليه الزكوة لان الاشياء من جنس النصاب اسهل ويده اليه اوصل ولكونها معيارا لمقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم اخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا التعين لحكم ثابت بالجملة حتى يمتنع تعليله بل بحكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبيل النساء ما بالاحراق وايضا محال التصرفات انما يعرف شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا علمنا بالحاجة الى الحاجة الفقير الى الشاة او يكونها دافعة الحاجة لتعدي الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير

ان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فصار الحاصل ان ههنا حكما هو وجوب الشاة واخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل اثار وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه اي في هذا الحكم تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة النص الآمر بايتاء حق الفقراء وهذا التعيير مغاير للتعليل في حكم اخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه في ذكر الحكم الاخر تغيير النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا مع قوله بالنص فصار وجها صار وهو فصار وبالنص خبر بعد خبر فعلها ذكره النص صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة فلما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة فخر الاسلام حيث جعل النوع هو سائر الاموال والعلة التقويم اوردها وشرحها تنبيها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهي التقويم وان المستدل به يجوز انه يعتبر نفس القيمة وحينئذ لا معنى للتعليل بالتقويم وان يعتبر له القيمة فتعلل بالتقويم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحيتها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايتاء حق الفقير منها كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل مقوم للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل مقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بقيمة الزكوة لم يجز فالحاصل ان الصدقة تشبع الله تعالى ابتداء والفقير بناء فلا بد من شيء تشبعه حاسة ما او لا ومن صلح بها للصرف الى الفقير انما في الشاة فثلاثة كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايتاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة لذلك

للاشباه على الاطلاق ووسيلة الى الازراق قوله وذكر الاصناف وجه السوال انكم جوزتم
صرف الزكوة الى صنف واحد منها على صرفها الى الكل بحلة الحاجة وفي هذا التعليل نغير
للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو
كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقراء
بقاء بوجه ما فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما احتاج ذلك على غيره لان كون
اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القرائن وقد امكن حمل اللام على
الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير يعني انه لا يجوز
الصرف الى غيرهم وانهم هم المستحقون للصرف اليهم سواء صرف اولم يصرف فبالصرف الى البعض
لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيفيد ان الزكوة ملك
لجميع الاصناف فتكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تغيير المصنف لا يخلو
عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر
الاستغراق فلا يصح التعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية اولا يتعذر
الاستغراق فانا نختار الصحة ايضا المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف
وهذا الاشتراك يكون الفقراء للجمعية او للجنسية فلا موقع لما ذكره من ان الفقراء للجنس
في اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز ان يلتزم الخصم بطلان الجمعية للجنس
ويدعي كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة ولا مدفع له الا ما ذكرنا قوله على انه ان
اريد هذا اي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي لانه لا يقول
بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منها فان علل اذا كان للاستغراق
كان المعنى كل صدقة للكل فقير وهذا اظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجميع على الجميع علل
لانه ربما يتوهم ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع
يقتضي انقسام الاحاد بالاحاد فاشار الى ذلك انجاد وسكت عما هو ظاهر البطلان قوله
واستعمالها لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز
الاستصباح على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الماء آلة صالحة للازالة حكم شرعي
معلل بكونه مزيلا فيعدى الى كل ما تتحقق به تلك وكونه مزيلا يتضمن امرين
طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والا لما وجبت الازالة بل الزيادة فان حل

بل الحكم بطهارة المحل لخاصية في الماء اذ لو كان لازالة النجاسة لوجب ان يشاركه جميع المائعات
المزيلة من رفع الحدث فلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بعني زوال المانع الشرعي ليس بمعقول
اذ العضو طاهر لا يتجسس به شيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قبل ولو سلم انه معقول
فالماء يوجد بها حالا يا لا يتشربه ولا يلتحق به حرج بخلاف سائر المائعات وفيه نظر اما اولا فلانه
لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث حال حل
فقد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول ومن الحداثة ان يعد المعقول هو الاقتصار
على الاعضاء الاربعة واما الحديث فمعقول على ما بني جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر
الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لم الحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى
النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر
الى النية حال حل وجب ان تقلع النجاسة وازالتها بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير
معقول وهو عدم تنجس الماء باول الملاقاة فلنا لا باس بذكر بعد كون المعنى معقولا لانه
ملتزم لضرورة دفع الحرج قوله وهو ان لا يتجسس كل ما يصل اليه لنفي الشمول لا لاثبات
قوله لانا الماء مطهر طبعا فتعليل لمعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوة
ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروج ما ينزل به الحدث والخبث جميعا بخلاف سائر المائعات
فانه مطهر بامتناع الثقل والازالة فينزل به الخبث لا بتشربه على الرفع والقلع دون الحدث
لعدم معقولية شيوع الازالة قوله وتشكل بالصلاة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير
ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعني ان شرف الصلاة
بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول الصلاة فيه قبله ولا جامع لخروج المستشيطة عنه لانها عرفت
بالحكم لان معرفة علته الوصف متاخرة عن طلب علته المتاخر عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها
لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها
هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان حل هما مثلان يشتركان
في الماهية ولوازمها قلنا لا تباين كون احدهما اجل من الاخر بما عرض قوله بل في الوجوب
الحادث لقائل ان يقول الوجوب الحادث على زعمهم اثر الخطاب القديم وثابت به فكيف يكون
اثرا الشيء اخر هو فعل حادث كما تقدم مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تاثير الخطاب
القديم فيه انه حكم بتثبيته على العلة وشبوته عقيبها وعلى هذا لا بعد ان يراد بالحكم الخطاب

التحريم ويكون معنى تاثير العلة تاثير هاني تعلق الخطاب بافعال العباد قوله وكذا من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها جعل العلل الشرعية كذلك هان علة كون الوقت موجبا الوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه العاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتاثير فعلم بمعنى تاثيرها بذواتها ان العقل الحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا في كلما تحقق عندهم انه علة قوله كلما وجد ذلك الشيء يوجد معتبره الوجوب فان علة كثير من العلل الشرعية مما كانت تتحقق قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلا فعلم بمعنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة الحكم بمعنى ذلك انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشيء شرائطه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى عقيب ورود الشرع لا الحكم 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 غيبيا عنا ونحن عاجزون عن ادراكها شرع العلل مرجحات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد قوله ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم 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 ضرا فريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عليه 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 معللة بالحكم والمصالح والثاني قول من يابى ذلك وحال الشافعي الامام ابو زيد رحمه الله المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة تكون ذكر الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا وتكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا والحق ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار للحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقويم المذكور لا يستقيم على هذه

المعاصر

النفاسير اذ لبس القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضرا ولا هو ملايم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلذا قال المصنف وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي وهو ما اقتضى فاحاله على الغير لما انه لا يستقيم على تفسير المصنف بما على التفسير الذي ذكره الامدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفق حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان ذلك المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتيب 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 ترتيب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه لقبله وانما عدل عنه الامدي لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا نسلمه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة اليك وليس الاحتجاج بقبول الغير على 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 للاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع من البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي 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 ومعنى ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي يريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذكر دليل 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 يجاز اليه الا بدليل وايضا التعليل انما يجيء الاوصاف وهو محال لان المقصود هو التعدية وتمنع وجود

جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو
ايضا باطل لان كل وصف عينه المجتهد يحتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال
فلا بد من دليل يرجح البعض فان فتش عنه فاما ان يختم التعليل بكل وصف قلنا واما ان يراد
كل وصف على الاطلاق فيستلزم نفي تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شخصين الا وبينهما
مشاركة في وصف ما اوبراءة كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فيفضي الى التناقض
اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف تتقدم بعضها قاصر على ما سيجي فلذا لم يتعرض
لهذا القسم ووجه الثاني ان الادلة قائمة على صحة 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 يناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلة
مدلل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض مجمل
فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتمييز 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 ولقائل 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 سبب التعدية بالمتعدية وتكون القاصرة
تاكيدا للثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما اتفقتم من ان نص الربوا في النقدين معلل عند
الشافعي بالثمنية مع تعدية الحكم 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 لان السبب آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذكرنا باب
الربوا ايضا اي وجوب التعيين في باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة
لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احتراز عن بيع الدين بالدين شرط
في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احتراز عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط

المماثلة

المماثلة في القدر احتراز عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين مقدما على بيع التعيين
الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حتى لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا
بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعي في التقابض في المجلس في بيع الطعام
بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف لتحصل التعيين فثبت باجماعهم على تعدية وجوب
التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون
التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى
الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل وهو مبني على عدمه وجوب المماثلة اشد ثبوتا
وتحققا من ربوا النسيئة وهو مبني على تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل
باعتبار تهمة النقد على النسيئة لان حقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته 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 وهو قوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة
وان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الربوا والمراد بالربوا شبهة الربوا
وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة فقد يكون
نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا اخر وينتهي بالاخرة الى نص او اجماع قطعا للتسلسل
والسبر في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل اخر حتى يتوهم ورود
الاشكال الذي اورده المصنف من لزوم التسلسل او استنباط بعض التعليلات
من كون النص معللا وتقرير جوابه انا نشترط في العلة التاثير اي 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
مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور **قوله**
هذا ما قالوا انما قال ذلك لما يوهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل في ربوا
النسيئة كاف في كون النص من المنصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات
ولان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها
وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه

بين على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه الفرض والتقدير قوله
الثاني اشارة الى نفي شرائط اعتبرها بعضهم في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جليا منضبطا
عليه ليس بمركب والحكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انتفاءه يوجب انتفاء
الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالخفي كرضا المتعاقدين في ثبوت
حكم البيع وجوابه ما في فصل الاستحسان وهو ان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار
بالقوة اول ولا بغير المنضبط لما سيأتي مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا
والا لكانت العلة صفة زائدة على المجموع ضرورة انتفاء المجموع بانتفاء كونه علة
بناء على الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة
صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم يعم بشيء من الاجزاء لم تكن صفة له وان عامت
فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمفروض خلافه او الجزء واحد فتكون هو العلة ولا
يدخل سائر الاجزاء او الا بالمجموع من حيث هو المجموع وحينئذ ان لم يكن له جهة وحدة
مطلقا ظاهرة وان كانت ننقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب
انه لا مانع لكون الوصف علة الا اقتضاء الشارع بثبوت الحكم عند هاريعاية المصلحة و
ليس ذلك صفة له بل جعله الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلة وجهة الوحدة من الاعتبارات
التي ينقطع التسلسل فيها بالانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه اما متقدم
بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متأخر فيلزم تقدم المعلول او مقارن
فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تأثير العلل الشرعية ليس
بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد
الحكمين صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل عليه احدهما دون الآخر
فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة
السابقة حجية القياس وصحة التعليل فيه فيصل بين اللازم والعارض او الجلي
والخفي الا غير ذلك فثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعنى
القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لان يتعلق بنفس الاسم
المختلف باختلاف اللغات قوله لان الحكم ثابت بالنص اشارة الى الجواب عن
استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه

لا معنى للعلة الا ما يثبت به الشيء وهنا يثبت بها سوى الحكم ولذا يتعدى الى الفرع ما يحال
ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فتثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا
للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص
سواء كان معقول المعنى او لم يكن معلل او لم يعلل فعند التعليل لو اضيف الى العلة لزم
بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع
الحكم وانما جاز التعدي الى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله في الفرع وبيان
كونه مثبتا لحكم الفرع وقبل حكم الاصل مضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع
وهذا القدر من الاشتراك كاف في القياس قوله وانما يجوز التعليل احتجاج
على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع
لما امر بالاعتبار المبني على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك اذنا ببيان
لمثله الاحكام لاجل القياس فبقي بيان اللمة بالقاصرة على الامتناع حتى يرد ما ينص
الشارع قوله اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم لقائل ان يقول انا نريد
بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم
لجواز ان تكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمئنان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع
في شرعيتها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز
ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد تعالى ان دليل الشرع لا بد
من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا 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 فيفيد الظن بالحكمة
والمصلحة وهو موجب سرعة الاذعان وزيادة الاطمئنان وايضا منقوض بالتعليل
بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني واعلم انه لا مانع للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة
الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب
على راي المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة في استنباط العلل
لم يبق في الظن ذهابا الى انه محرد وهم على ما زعم المصنف واما عند عدم رجحان ذلك او
عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي قوله

قال على تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم يمكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور اللازم منه للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بعض 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 لانه لو كونها متعدية مثبت اولا ثم تكون علة **قوله** هذه المسئلة مبنية على شرط التاثير فيه نظر لان اقتران الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا يفيد وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص او اجماع **قوله** ويكون ما نحن فيه علة ما علية وصف اخر قابل عليه لا يزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار التعدية دون القاصرة **قوله** وان اراد اعتاقه يعني ان اراد انه يصير بحيث لو شاء اعتق عن الكفارة باعتاق قضى واقع بعد الملك فلا نسلم وجود هذا الوصف في الفرع الخ **قوله** او ثبت عطف على اخلف اي لا يجوز التعليل بعلة اختلف في عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كما لا اختلاف فان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الجهل بانه مستحق الاستيفاء للقصاص عبد السيد ام غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل بقي ببدل الكتابة ام لا **قوله** اذ ارجح البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع قال على هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ اذا رجح البدل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي لم يود شيئا فكيف يجعل علة على مبنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق غالبا في قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هي ما به المحاصبة وحينئذ لا اشكال **قوله** الثالث لا شك ان كون الوصف الجامع علة حكم شرعي غير ضروري فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لها والكلام متعلق بكل منها والمسالك الصحيحة ثلاثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ غير الصريح مرتب مذكور فيه بالعلية مثل لعلة كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا وبكذا وان كان كذا فان هذه الحروف قد تجيء لغير التعليل كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المشددة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اذا كان الوصف مثل زلوم بكلوم ودماهم فانهم يحشرون واود اجهم يشخب دما واذا في الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث متقدم في العقل على الحاكم فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على التعليل استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الشارع مثل شهر فصم وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينافي الظهور واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان عرضه على ذكر المواقعة ببيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه ليلا 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 لكون ما بعدها بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية فانها سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن دين ابيها الخ فذكر نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه علة للقضاء والا لزم العبث والايماء ايضا مراتب كما ذكره ابن الحاجب وفيه نظر لما بين مثل قوله عليه السلام فانه لم يشكر ملبسا من قبيل الصريح على ما ذكره المصنف دون الايماء على ما وقع في المحصول وما كلمة ان بدون الفاء مثل انما من الطواغيت فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع بمنزلة موقع الفاء وبغنى غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما في هذه المواقع بمنزلة موقع الفاء وبغنى غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما في هذه المواقع لتقوم الجملة التي تعليلها المخاطب ويتردد فيها ويسال عنها والاتيان بالجواب على التعليل ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها قد تورد في امثلة الصريح وقد ترد في امثلة الايماء وبتقدير

عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء واما باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما ذكره المصنف
في تعليله ان من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح قوله
واعلم ان في هذه المواضع فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم
ثم الممنوع بمسلك الايماء لا يدعون انه دليل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون
العلة شيئا اخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد
والغابة والاستبعاد وغيرهما سواء في ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن
بها القياس فجائز اتفاقا في المنصوصة اي التي دل عليها النص صريحا او ايماء مثل ايجاب
الصلاة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والقاتل لا يرث والاقارير
سهوا ان فقصدهم بيان وجوده دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يمكن
قوله واما 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 حسب الشرع وان كان ضرا حسب الطب وقد اضطرب كلام القوم في نفس
المناسبة واقسامها وما يتعلق بها وللمصنف في تحقيق هذا المقام تعليق اورد فيه غاية
ما ادى اليه نظره فنحن نعدده ونزيد عليه تبذا من كلام القوم ليطلعك على اختلاف
كلمتهم في هذا المقام عسى ان تفوز في اثنايه بالمرام فاعلم كما في كلام فخر الاسلام وغيره
شبه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل
بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدا لا 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 علالته بوجود التاثير فالتعليل
لا يثبت ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه
مؤثرا عندنا ومختارا عند اصحاب الشافعي فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتاثير او
الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التاثير نفذ ولم
ينقض ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا
عنه كاضافة ثبوت الفرقة بالاسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه
نابيه لان وصف الاسلام لائق به ناب عنه لان الاسلام معرف عاصما للحقوق لا قاطعا

وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون
بالاوصاف الملائمة للاحكام لا المنابية عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة هو المناسبة
وانما يجاب بالطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تاثير
او وجود ذلك عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين والمذكور في اصول
الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضرا
او هو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو عرض الحكم عليه انتظم كالاسكار
لحرمة الخمر بخلاف كونها مانعة مذوقة بالزبد وحفظ الدين وان من المناسب
ملائما وغير ملائم فخالف المصنف كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا
لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك
مما سيتلى ذكره والملائمة شرط زايد على ذلك فلا بد ان يعتبرها الشارع 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 بالجنس الذي هو اخص
من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان
يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك والا يلغى كونه
اخص من المتضمن لمصلحة فالان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة وليس
بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب
دون الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من خصوصية
اعتبرها الشرع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة
بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ
الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من المتضمن لحفظ مصلحة النفس مثلا وكلما كان الجنس
اقرب الى الوصف اي اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول احرى
لكونه بالتاثير انسب والى اعتبار الشارع اقرب حال الامر في الاحكام عن الكلي على الوصف
والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم وانص
منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلاة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه
وصفا مناطا للاحكام به واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا

والشك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من الناس من يؤثر ان يكون علته منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملايما اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المصنف من المراتب لا يلائم كان مناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا 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 بترتب الحكم على وفقه فقط وسمي ذلك بذلك لتلاؤمه او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه حاول ملك كيف تيصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا تعاف قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ظنه المصنف

قوله والملايم كالصغر في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة اعترض المصنف بانه يجب في الملايم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا فالاولى ان يقال الحاجة داعية الى التطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح فجاز سواء الكواشفين مانع مندفع الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض والوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس للطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور **قوله** وعند بعض الشافعية يعني ان القائلين بوجوب العمل بالملايم فرقتان فرقة يوجب العمل بالملايم بشرط شهادة الاصول يعني ان يشابك بنوعين من الشرع فيطابقها ما لم تعارضه

عين ابطال نفسه بائر او نص او اجماع او ابداء تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ابداء وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب الذكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها لشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول بمنزلة العرض على المركب واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر والمصنف فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وفرعه يوجب العمل بالملايم بمجرد كونه مختيلا او توسعا في القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التي عرف عليتها بمجرد الاخالة يسمى بالصالح المرسل والمذكور في اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم في ذات الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم الى مؤثر وملايم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا او لا والمعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع وهو المؤثر او لا بل بترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او اعتبار جنسه في عين الحكم او اعتبار جنسه في جنس الحكم او لا فان ثبت فهو الملايم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملايم فمعلوم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمزيوف اتفاقا وان كان ملايما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اي مختصة بشخص فتح القلعة ليس في محل الضرورة وخوف الاستيصال من غير قطع لا يجوز الرمي كما انه ظنيا والقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملايم لعين الصغر المعتبر في جنس الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبر في جنس القصاص والغريب كما جارض بتنقيص مقصود القاتل فيحكم بارث زوجته منه ساعة القتل حيث عورض بتنقيص مقصوده وهو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا له وجه مناسبة وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل المصلحة هي انهيه عن القتل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع او علم الغاؤه كتعيين الجاني

الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن لم يعتبر الشارع لعدم اعتباره شهد له اصل معين كشهادة الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له ما لا اعتبار ولا ابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يفوتها فهي مصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى المخيل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية او التحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم يعضد بشهادة الاصول لانه الجزئي مجرى وضع الشرع بالرأي واذا اعتضد باصل فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا بعد في ان يبدي المجتهد وان لم يشهد له اصل معين كما في مسئلة التترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ولكن نحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع من القتل بغير حق لما يعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي وان حفظ اصل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني معرفة لابد ليلها من ادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وتقارين الاحوال وتحارق العادات سميناه مصلحة مرسلة لاقتباسها اذ القياس اصلا معينا وقال بعد ما قسم المناسب الى مؤثر وملايم وغريب ان المعنى اربعة اقسام ملايم يشهد له اصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا يلايم ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له ينقض قصده ومناسب شهد له اصل معين لكن لا يلايم فهو محل الاجتهاد وملايم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد قوله لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في اباحة المحرمات اورد المصنف عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار للجنس الابعد وهو غير كاف في الملائمة فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك قوله والتاثير عندنا اقوى حالا عندنا لانه عند اصحاب الشافعي اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي

المؤثر مقبول باتفاق القايسين وفسر القاضي ابو زيد الدبوسي القياس عليه بكنه اورد للمؤثر امثلة عرف بها انه قبل الملايم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يعتبر به منكرو القياس اذ لا فرق الا بعد هذا المحل الثاني ان يظهر تاثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تاثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملايم وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر تاثير عينه الرابع ان يظهر تاثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا فمن اجل ذلك يتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية فالمصنف اخذ من كلامهم تشبيه المؤثر وقيد الجنس بالقرب ليميز عن الملايم على ما سبق واورد دليل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فنبهم ان المخصوصية تدخل العلة فالمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم فلا يتبين فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية اي النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع مطلق الوصف والحكم وقد تبين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع الحاصلة بالمشوشة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما هو حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما عدا عم من ذلك الوصف او الحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم هو تخفيف المنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع اخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما بنشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فلتعتبر مثله ذكر في جميع الاوصاف والاحكام

والاشخاص الانواع والاجناس باسرها مما يعسر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات
فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي يثبت بنص او اجماع علية ذلك النوع من الوصف لذلك النوع
من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل مشروطا بالحاجة الى التنبيه او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك
الحكم لعدم دخول شيء في الجوف لعدم فساد الصوم او علية ذلك النوع من الجنس لجنس ذلك الحكم كما يأتي
مشروطا بالتركيب عن الاعقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر فيه مشروطا بالحاجة الى التنبيه وهو
جنس لمشروطا بالتركيب او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في مشروطا بالتركيب عن الصبى لتأثير
العجز بسبب عدم العقل فيه مشروطا بالحاجة الى التنبيه واما مثلة المشي في بعضها نظر لما سيأتي من
ان السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد بهنا الجنس القريب والضرورة
للطرف ليست كذلك بل قد عرفت انه ليس بلازم خلافا عن المؤثر قوله وقد يتركب بعضها
الاربعة لاخفاء في ان اقسام المفرد اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر
في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم وحينئذ يلزم انحصار المركب في احد
عشر لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فمن احد الاربعة الى الثماني عشرة لانه
انما يصير ثلاثيا بنضمام 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 الثلثة الباقية بصير اثنا عشر حاصله من ضرب الاربعة في الثلثة
فيسقط ستة بموجب التكرار وهو 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 الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما ان يتركب مع اعتبار
النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس يتركب مع
اعتبار الجنس في الجنس فاما على اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة
انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس للجنس واما
اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او
عكسه يستلزم التركيب الثنائي فلم المراد الاعتبار فقط الا ضمنا حتى ان الرباعي
ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر
في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر يؤثر

في وجوب الزواجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف
صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزواجر واما المركب
من الثلثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس
وهو العجز بحسب المحل عما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي في مشروطا بالاحتياج وفي النوع
لقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا الاية لاحد العناصر مقام الاخر فان الشراب مطهر في
بعض الاحوال بحسب تنشف النجاسات وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس
وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اي في التيمم من
حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذا لم تجد الماء محتاجا الى
شرب فان العجز الحكمي بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في مشروطا بالاحتياج
فهذا تأثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا
عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي في عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس
غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث التيمم والمركب مما سوى اعتبار
النوع في الجنس كالحيض في حرمة الصلاة فهذا تأثير النوع في الجنس وهو الاذى
علة ايضا لحرمة الصلاة والجنسية وهو وجوب الاغتسال والمركب مما سوى الجنس في الجنس
كما يقال الحيض علة لحرمة الصلاة فهذا تأثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة الوطء
واعلم ان كون في الصلاة او خارجها والجنسية وهو الخروج من السبيلين تأثير في حرمة
الصلاة لكن ليس له تأثير في الجنس وهو حرمة الوطء مطلقا واما المركب من الاثنين فالمركب
من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سؤر الحمار فان الطعن علة للطهارة
لقوله عليه السلام انها من الطوافين وجنسية وهو مخالطة نجاسة مشق الاحتراز عنها علة
للطهارة كما بالطوافات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كما في المريض
فانه مؤثر 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
عاجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عاجز دائما بسبب عدم العقل علة
لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر صغرا لا يوجب هذه الولاية والمركب
من اعتبار الجنس في النوع في الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل

مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى جبر النقص من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كثروح النجاسة فانه مؤثر في الوضوء وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما في البدوحي آلة للتطهير مؤثر في وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز الحاصل في العتق مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكره المصنف قوله والاشك ان المركب من اربعة اقوى الجميع يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التاثير والتاثير بحسب اعتبار الشارع فكلما اكثر الاعتبار قوى الاثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وقد ذكرت فيما بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يلزم به فيكر القياس اذ لا فرق الا بشهادة المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه قوله وقد يسمى البعض ذكر في بعض اصول الشافعية ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربويات فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربويه سائر المطعومات كالخضراوات والملايم هو الاقسام الثلثة الباقية قوله ثم الحلواني الحكم بعد التعليل بالمخلوص ان يكون مؤثرا بشهادة الاصل او لا يكون فعلى الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد انه لا مخلوص ان يكون له اصل او لا يكون لما ذكر من ان اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس 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 بعلة مستنبطة بالرأي بمنزلة ما قال الشافعي ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة

العاصر

القاصر لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم وقال شمس الائمة الاصح عندي انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغني عن ذكره لوضوحه وربما لا يفيد الاستغناء عنه فلذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه البعض بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه عند ذكره وعدمه لا يذكر وحينئذ يصح ان يحمل قوله ثم لا محالة من ان يكون له اصل معين على ظاهره قوله واذا وجد شهادة الاصل بدون التاثير يعني ان شهادة الاصل قد يوجد بدون كل من الانواع الاربعة للتاثير وحينئذ يسمى الوصف غريبا لعدم تاثيره فلا يقبل عند تالي لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التاثير او المراد انه لا يقبل ما لم يكن ملايما فان علة الملايم يجب ان يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملايما فعلة احد الانواع هو اعتبار الجنس الغريب في الجنس الغريب على ما مر في تاثير المؤثر والمعتبر في الملايم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر يجوز ان يكون ملايما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمي اول الاربعة غريبا والثلثة الباقية ملايمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع وهو مردود واذا لم يكن ملايما خلافا لاصحاب الطرد واشار المصنف في اثناء كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون التاثير بانها قد يوجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونها اعم منها مطلقا وبدون الاخيرين يعني اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونها اعم منها من وجه فتوجد بدون التاثير في الجملة لانحصاره في الانواع الاربعة وما يتركب منها وفيه نظر لان التحقيق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخيرين وبالعكس فتجرد ذكرها لا يلزم ان يوجد بدون التاثير قوله وانما اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الائمة المنقولة عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كلهم مبنية على العلل المؤثرة واجيب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه الغريب في نوع الحكم او جنسه الغريب

على ما ضرم به التأثير فممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه اخر من مسالك العلة
كسبر وتقسيم وغيرهما والجواب عن الثاني بانه لا يدل الا على ان الاضافة المشتقة
كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع فيه وانما النزاع في ان ذكر بعض التأثير بعض المذكور ولا يخفى ان في
كثير من الاضافة المشتقة هذا اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنفسه او اجماع
بل بوجوه اخر والظاهر ان مراده بالتأثير في هذا المقام ما يشمل الطرد فحينئذ ان يكون الوصف
مناسبا ملايما للاضافة الحكم اليه سواء كان موثرا بالمعنى الذي ذكره المصنف اولا وحينئذ
يتم الاستدلال وهذا اظاهر من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن تتبع سرهم التأثير في الامثلة
المذكورة مثل قوله عليه السلام انها من الطوافين الحبس الطواف وهو الضرورة اثر في الشرع
في التخفيف واثبات الطهارة ووضع النجاسة كمن اكل البيضة في المخمصة فانه لا يجب عليه مثل
البدو الغم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها
الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما في حل الميتة وفي قوله عليه السلام انها من
عرق انفجر لانفجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة اثر في وجوب
الطهارة وفي عدم كون انفجار الدم حيضا وفي كونه مرضا لازما موثرا في التخفيف اما في وجوب
الطهارة فلان الصبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما في عدم كونه حيضا فلان الحيض
دم تعتاد رائبة في نبات ادم خلقها الله في ارحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا
يكون حيضا موجبا في الحرج الموجب لاسقاط الصلاة والوضوء واما في كونه مرضا فلانه ليس
في وسعها اسكاه وروده فيكون له تاثير في التخفيف بان الحكم مع وجوده بقيام الطهارة
في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة للحادث لبقيت
مشغولة بالطهارة ابدا ولم يتفرغ للصلاة قطعا وفي قوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء
ثم مججته الكان يضرك لعدم تغاير الشهوتين اثر في عدم انتقاض الصوم فكما ان المضمضة قد
شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك القبلة قد شهوة الفرج وليست في معنى الجماع الصورة
لعدم ايلاج فرج في فرج والمعنى لعدم الانزال ففي الامثلة المذكورة ليس التاثير بمعنى اعتبار
النوع او الجنس الغريب قوله وغيرها اي وكغير المذكورات من اقيسة النبي صلى الله
عليه وسلم واقيسة الصحابة رضي الله عنهم كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في تحريم الصدقة على
هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربة كذا اورده مخرج الاسلام وغاية تقريره ان

هذا

هذا تقابل بعض موثر وصوان الصدقة مطهرة لاوزار الآثام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل
فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بحال الاوساخ فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم
تنظيما لهم واكراما واختصاصا بحال الاوساخ وكما اختلف الصحابة رضي الله عنهم في الجدع الاخ
واجمع كل فريق بتمثيل مشتمل على معنى موثر هو القرابة من الجانبين او الاتصال بالميت بطريق
الجزئية فمثال علي رضي الله عنه انما مثل الجدع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع من الغصن
فرعان فالقرب بين الفرعين اول من القرب بين الفرعين والاصل ان الغصن بين الفرعين
والاصل واسطة والواسطة بين الفرعين فهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين
والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما فكان لكل منهما تاثير فجيء باستواء حال
زيد بن ثابت رضي الله عنه مثل الجدع الحافد كمثل نفر تشعب من واد ثم تشعب من هذا
النفر جدول ومثل الاخوين كمثل نفرين تشعبا من واد فالقرب بين النفرين المتشعبين
من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النفر وقال ابن عباس رضي الله
عنه الا يتقي 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 اكثر المسايل المختلف فيها فعللنا بالعلل الموثرة فان
للمسح اثرا في التخفيف فانه ايسر من الغسل وينادي به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل
كما في المغسولات بخلاف التكرار فانه لا اثر له في التكرار وابطال التخفيف وكون الثلث
سنة اللهم الا ان يقال ان التكرار ينبيء عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فيناسب
التكرار المحتاط بالبهتين او بطن قريب منه وكذا الصغر موثر في اثبات الولاية فان ولاية
النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للولي عليه بامتناع وعجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذكر
في الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض في رمضان موثر في اسقاط وجوب التعيين
لان اصل النية في العبادات انما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو
للتمييز بين الجهات المتزاحمة فحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا معنى
تاثير لها 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 ثم
ابطال علية بعضها ليثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك

ان يقول البحث فلم اجد سوى هذه الاوصاف وبصدق لان عدم الشئ وتدبيه مما يغلب ظن عدم غيره
اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم التغير وحينئذ للمعترض ان يبين وصفا اخر وعلى المستدل
ان يبطله عليه والا لما ثبت الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف
ويكفي في ذلك ابداء الظن وذكر بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استدل بالعلية لانتفى
الحكم بانتفاء الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او
بالنسبة الى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة
فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة والاحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان
التقدير انه عدل اخيرا عما لا طريق الى معرفته الا خبره وحينئذ للمعترض ان يدعي ذكر الوصف
الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والمحققون 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 والمسلم
عدم العلية 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 بيناه اما
على ما ذكره المصنف فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص والاجماع ويكون من جمعه
اليها وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسماة
بتخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وماله الى التنبيه بانه لا بد للحكم من علة وهي اما
الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتبقى المشترك فتثبت الحكم لثبوت علته وذكر
الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه
اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفتها بنص او
اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما
تنقيح المناط فهو النظر في شيئين ما دل النص على كونه علة مع تغير شيئين لحذف الاوصاف التي لا مدخل
لها في الاعتبار كما بينه في قصة الاعرابي انه لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذكر الشخص
او من الاعراب الى غير ذلك حتى يتبين وطئ المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع
وان اقترنت به اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات
علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون علته كالنظر في اثبات كون السكر علة

لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون الذي قبله الا ولهذا انكره كثير من الناس قوله وبالدوران
احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه عليه وجودا وسمي الطرد
وبعضهم وجودا وعدما وسمي الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فانه الخمر فتحرم اذا كان مسكرا
وتزول حرمته اذا زال اسكاره بتصيره خلا وشرط بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف
وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وشيئين اضافته
الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد وسمي حراما وتزول عنه عند زوال الشدة
والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وشيئين
عليه الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجاز اجواب
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 لانتفيها ولا اثباتا ولا تناول اصلا فلا
اذا لم يثبت الى الصلوة بلا شهد لم يثبتا وله 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 المستدل الى النص عن مطلق عدم الوجوب قوله فانه
حال القضاء وهو عصاني 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
بخروج او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة
او بالاباحة الاصلية او النصوص المطلقة في القضاء وجعل من حكم النص المذكور مجازا
قوله والوجود عند الوجود وكان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود او العدم عند
العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذكر بطريق اتفاق كلي او تلازم عكس او يكون كلاهما
لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات
كثيرة وقد يقال اذا وجد الدور ان من غير مانع من العلية من معية كما في المتضايفين او تأخر
كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن بالقطع بالعلية
كما اذا دعى انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم
بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان الامر لا يتمالك منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه
في الطرق فيفهمونه بذلك الاسم ويجاب بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران

ومع ذلك ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتشار ظهور غير ذكرا ما بانه بحث عنه فلم يوجد وا ما ان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه ينبغي تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضروري وقدح في جميع التجريبيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم و اصل النظر كالجمهور عما ذكر حتى كاد يجري مجرى المثل ان دوران الشيء مع الشيء اينما يكون المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في القول بالطرد فتح لباب الجهل والتحرف في الشرع **قوله** ولا يشترط لها ايضا زيادة تنبيه على بحث المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس يلزم للعلية فكذلك ليس يلازم لها الجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم شرط حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقريب هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبار الحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد **قوله** وقيام النص اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذكر ان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين مما غير حكمه امر لا يوجد الا نادرا او لا بد له بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبتنى عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة ايضا في محل النزاع فانا لا نسلم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه اما في الاول فلانا لا نسلم قيام النص بدون الحكم حال انتقاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مفيدا بالحدث وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله او جاء احد منكم من الغائط اشتراط له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يغاير الاصل سببه وانما يغايره بحاله بان يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب الوضوء بالماء مترتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب الوضوء عند كل قيام وفي كل حالة فلا يتصور اداء الصلاة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلاة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر

الحدث بطريق دلالة النص وعلى الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص عليه اما لغوي بمعنى انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة او التغليب او باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا انسب حال صل للبدل حكم الاصل فكانت مقتضية الترتيب ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفي بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المقتضية الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة حدث فصرح معه بالحدث الثاني ان في ترك النص صريح 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 عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلاة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الاحتياط في الغسل لانه لا يسن لكل صلوة بل للجمعة والعيد بن فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبره البلغاء في تراكيبهم من الرموز لا على ان يتناول الامر للحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنياه المختلفان فاما قلت مبني هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلاة لا الحدث قلت هو مبني على التنزل اي لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم يثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحدث فلانا لا نسلم انتقاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان صفة مبالغة بمعنى المشتمل غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب ما دام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء البعض الا انه يعترض في الشرح لحال العدم ايضا زيادة لتحقيق المقصود ومعين لا نسلم ان من حكم هذا النص حد القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع **قوله** فصل ذكر فخر الاسلام ان التعديه حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي رضي الله عنه فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل اخر فيكون

التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة
الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع
به التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط
او وصفه الثالث الحكم او وصفه الرابع مقدمة حكم شرعي معلوم بصفة الى محل آخر
بمماثلة في التعليل فالتعليل مختص بالمقدمة لا يجوز لاجل اثبات سبب او صفته لانه
اثبات الشرع بالراي ولا لاثبات شرط لحكم شرعي او صفته حيث لا يثبت الحكم بدونه
لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالراي ولا لاثبات حكم او صفته ابتداء لانه نصب
احكام الشرع بالراي فلا يجوز بشيء من ذلك الا اذا وجد له في الشريعة اصل صالح للتعليل
فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفها او اثبات
حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فاذا الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او
الشرط او الحكم 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
في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي 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 الزنا ويجعل
النبيذ في الوضوء شرطا لصحة الصلاة قياسا على النبيذ في التيمم فذهب كثير من علمائنا
المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام واتباعه فلذا
احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى الشبهة بين الحكم والسبب والشرط فاقول انما
يجوز ان يثبت بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع ويمتنع ان لم يوجد قال
صاحب الميزان ان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون
اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالراي والاجتهاد
فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع
لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور في الجميع وان اراد
ان القياس ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء في انه لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف

به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريق المذكور في اصول الشافعية
ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين العلماء مسطور في كتبهم **قوله** وقولنا الجنس
مدفوع ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية
الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي
يوسف ومحمد رحمهما الله فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الاول
ودلالة في الاخيرين على ما سبق في بحث دلالة النص ولم يورد فخر الاسلام هذه الاقسام
مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب والمسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل
لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس لا يجري في الحدود
والكفارات لاحتمال انه لا يجري في الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام
انه يصح اثبات السبب والشرط بالراي والقياس واذا وجد له اصل في الشرع وجهنا
الرفع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم
ان يرد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل واني وقع
ذلك للمصنف في اصول ابن الحاجب وذكر انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس
فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لا نعين سببية القتل بالمثقل قياسا على
سببية القتل بالسيف بل نعين ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان
بالسيف او بغيره فالسبب واحد لا غير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاورد فخر
الاسلام مثالا لا اشكالا فقال انما نعتبر القسم الاول اي بيان اثبات الموجب بمثل
قولهم في الجنس بانفراده انه محرم للنسيئة وهذا خلاف وضع الموجب للحكم فلم يصح
اثباته وانما نعتبه بالراي اذ لا بد اصلا شبيه عليه بالجنس الكلام فيه بالنص عبارة او
اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الحالي من
العوضين وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الربوا حكما يشوى شبهته
بشبهته لما روي انه عليه السلام نهى عن الربوا والربية وللاجماع على حرمة البيع مجازفة
كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار شاهد بها في راي المتابعين ووجدنا في النسيئة
شبهة الفضل وهي الحلول اذ النقد خير من النسيئة وهذا وان كان فضلا من جهة الفضل
الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كما في بيع الحنطة الحنطة بغير المماثلة الامكان

الاصرار زمنه لخلاف الفضل من حيث الجود فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا
لتعذر الاحتراز زمنه ولما كانت العلة هي العذر والحبس اخذ الحبس شبهة العلة من حيث
انه مظنة العلة فاثبتنا به شبهة الربوا احتياطا فاثبتت شبهة الحبس لحرمة النسيئة بالالة
الفضل الموجب لشبهة العذر والحبس لحرمة حقيقة الفضل **قوله** والحق في مسئلة اثبات
العلة انه ان اثبت علية شئ لحكم بناء على معنى صالح لتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا او
ملائما فكل شئ يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو علة لذلك الحكم ما لم خلاف ولا يكون
هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين
وقد ثبت علية بما هو من مسالك العلة فتكون العلة واحدا بعد واحدا باعتبار المحل مثلا
اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم
رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب
الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشئ للحكم مبني على الشبه بل وجد مجرد
مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم لعلية شئ اخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب
قياسا على ما ثبت علية لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب والاملا
عنده وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عندنا من يقول بصحة
بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التاثير او الملائمة **قوله** فصل
في الاستحسان وهو اللفظ عد الذي حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين
ومنشأ ذلك عدم تحقيق مقصود الفريقين وعن الطعن من الجانبين على الجرأة وقلة المبالاة
فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على سبيل التبرع والقائلون
بانه من الشرع فقد شرع بريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من
الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان
ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين
يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا
فهو عند الله حسن ونقلا عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء
من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي انه قال استحسن في المتعة ان تكون ثلثين درهما
واستحسن ترك شئ للمكاتب من نجوم الكتابة وارادوا من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح

في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه
العمل به ولا اثر للعجزة عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به
وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى
ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة
وقال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى يقتضي
فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد ذهب شامل
لشمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطاري على الاول واحترز بقوله لدليل غير شامل
عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطاري عن القياس فيما اذا قالوا
تركنا الاستحسان بالقياس واورد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون
عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى اخر الى القياس
به يصير اقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على
ما يهوى الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس
على الاطلاق فان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسن حتى يتبين المراد منه اذ
لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الاراء على انه اسم لدليل
منقدح عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس شبيه به
الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور
خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصوليين على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس
على القياس الجلي فميز بين القياسين واما في الوقوع فالقائلون بالاستحسان على النص
والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شايعون ويرد عليه انه لا معنى بالقياس
في مقابلة النص او الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به
الا عند عدم ظهور النص او الاجماع **قوله** وذكروا لوقوعهما الصحة بتقارب
الامر والضعف بتقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من
الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهور رجحانها بالنسبة الى فساد
الخفي وهو لا يفاق خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس
الجلي خفاؤها بان ينتهي الى وجه القياس معنى دقيق يدركه فقهاء وترجحها على وجه الاستحسان

ثم الصحيح ان متن البرجان ههنا تخيير العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام
انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح **قوله** قالوا الاول لقوله ان سور سباع الطير من
الباز والصقر والحدأة نجس قياسا على سور سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطة اللعاب
المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكاة لان
الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم يكن للضرر او الاستخباث او الاحترام انما تغلب النجاسة الا
انه لما اجتمع في السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو
نجس كاللحم والشحم اشبه هذا ما ثبت فيه قارة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة المحققين
بان حرم اكله ونجس لعابه لكن حالة بيعه والانتفاع به ولم يجعل نجاسة سباع الطير اخذا بهذا
الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاضيح فيها الى القياس
وهذا قياس ضعيف الاثر فلا يصلح لقصور علة التنجس في الفرع على المخالطة وقد
قابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سورها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاحد
ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا تنجس لما رويا انه
فيكون سوره طاهرا كسور الادمي والمأكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي
الرطوبة النجسة فان الاثر ثابت الا انه بكره لما ان سباع الطيور الاكثر فيها على النجاسة
والنجاسة كالدجاجة المخلاة **قوله** والثاني لما كان عدم تأدي المأمور به بالاتيان
بغير المأمور به امرا اجليا وعكسه خفيا اشبه على المصنف جهة جعل تأدي السجدة بالركوع
قياسا وعدم تأديها به استحسانا ونقل عنه في توجيهه قوله انه جاز اقامة الركوع
مقام السجود ذكرا لما بينهما من المناسبة اعني اشتمالهما على التعظيم والافعال فجاز اقامته
مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلي سبق اليها الافهام فيكون قياسا الا ان
الاستحسان ان لا يتأدى به كالسجدة الصلبية لا يتأدى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي
حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه فلا يتأدى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول
فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تأدي المأمور به بغيره قياسا على اركان
الصلاة اظهر واجلى من تأديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشيء مقام اسم غيره والاولى
ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فيها وجب بالتلاوة
في الصلاة ان يتأدى بالركوع كما يتأدى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا

صح التعبير عنه بالركوع وهو له تعالى وخر راكعا اي سقط ساجدا فهذا قياس جلي خفيه
فساد ظاهر امدا العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة حقيقتي ان سجدة التلاوة
لم يجب قربة مقصودة ولهذا لا يلتزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع و
مخالفة المستكبرين وهو افضل المطيعين على قصد العبادة ولهذا شرط الطهارة و
استقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلاة الا ان المأمور به هو السجود
وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا يجوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلبية
مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلاة وموجبات التحريمة وكما لا ينوب
الركوع خارج الصلاة عن السجدة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلاة
وهذا قياس خفي فيبقى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأديه
المأمور بغيره وقياس جعل غير المقصود مساويا للمقصود وفضلها بالجهة الباطنة
في القياس وجعلها سجدة التلاوة والصلاة متأديا به بالركوع ساقطة به كما تسقط
الطهارة للصلاة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلاة لانه لم يشرع
عبادة وبخلاف السجدة الصلبية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى
اركعوا واسجدوا **قوله** وبالتثليم العقلي بتثليم القياس والاستحسان تارة
باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد اما بالاعتبار الاول فاما
ان يكون تأثير الاثر او ضعيفي الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او
بالعكس ففي الرابع ترجح الاستحسان فتطاوعت الثلاثة الباقية مثبتين علم ترجح
الاستحسان واما ترجح القياس ففي الاول والثالث مثبتين لان الثاني حاله تحتمل
سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وشبهة الاستحسان في جميع الاقسام
يكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكر فخر الاسلام من ان سمتها اضعف اثرا
قياسا وما قوي اثره استحسانا واما بالاعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح
الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس
وفي الجميع يكون القياس جليا بعين سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة
اليه ويقع التعارض على ستة 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 يكون مردودا بالنسبة الى الاول فتبقى
ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخبري القياس فالاول من الاستحسان
يرجح عليها الصحة ظاهرا وباطنا والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقي اربعة اوجه
وحاصلة من ضرب اخبري الاستحسان في اخبري القياس الاول معارض الاستحسان الصحيح الظاهر
الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث
يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع يعارض استحسان
صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وسمي اثنان القياس والاستحسان في صحة
الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذكر اختلاف النوع وحكم
برجحان الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الاربعة وبرجحان القياس في الثلثة
الباقية وادعى ان الظاهر اشتباه المعارض بينما قياس واستحسان متفاوتان
في قوة الاثر او صحة الباطن سواكان مبنى الاتفاق في صحة الظاهر او بدونه وبعد
اقامة الدليل جزم بهذا الحكم وعلم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالاشارة
ان قوله اذا كانا الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة فقيد بالقوة
والصحة الباطنة اذ لا اشتباه في ان معارض قياس ضعيف او صحيح الظاهر فقط
او فاسد الظاهر والباطن او الظاهر فقط لاستحسان كذلك **قوله** بالمعنى المذكور
اي بمعنى انه كلما وجد ذكر الوصف مطلقا او بلا قيد يوجد ذلك الحكم **قوله**
وما ذكر واحد اكلا من قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء
تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار
اخر اسم او فعل او حرف وباعتبار اخر معرب او مبني الى غير ذلك نعم لو قيل ما ذكر البعض
من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان احد التقسيمين
مشتركا **قوله** والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل القياس جليا
سواكان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فهنا يريد الفرق بين المستحسن
بالقياس الخفي والمستحسن بغيره فان الاول يتعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس
التعدية والثاني لا يتعدى التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف
المتعاقدان في مقدار الثمن فالقياس ان تكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر وحده

لانه لا يدعي شيئا حتى تكون البائع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على سائر المتفرعات الا ان ترك بالاستحسان
الى وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو ان البائع
منكر وجوب تسليم المبيع بعد اقرار المشتري بالثمن كما ان المشتري منكر وجوب زيادة الثمن فتتوجه
اليمين على كل منهما كما في سائر المتفرعات فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر
وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف
قبل القبض يتعدى الى وارثي البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لان
الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى
لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما صالح
مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف تم الفسخ ودفع الضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف
بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر
شيئا فينقصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عليه السلام
اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد
المأخوذ ظاهرا وان اريد رد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد
فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي
والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلت التعدي بالحقيقة هو حكم اصل
الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر المتفرعات الا ان صورة التحالف وجريان
اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اصبت التعدية البتة اذ لا يوجد
في الاصل الذي هو سائر المتفرعات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على المتعاقدين
في قضية واحدة **قوله** والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس
ثابت في صور الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في
غير هذه الصورة لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص
العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سور سباع
الوحش هو الرطوبة النجسة في الآنية الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لانتفاء علته
القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في
شيء **قوله** فصل في دفع العلل الموثرة اي الاعتراضات التي ترد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات

اى الجواب عنها والمذكور منها ستة وهى النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والعزة والممانعة و
المعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه وذكر فيه اربعة طرق
الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة فى صورة النقض والثانى الدفع بمعنى الوصف وهو
منع وجود المعنى الذى صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة
فى صورة النقض والرابع الدفع بالعزض وهو ان يقول الفرض المنسوبة بين الاصل والفرع
فكما ان العلة موجودة فى الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم حدث باخر فى الفرع فكذا فى الاصل
فالنسوية حاصلة بكل حال **قوله** فنقض بالتقليب يعنى لو كان النجس الخارج من بدن الانسان
حدثا لكان التقليب الذى لم يسل من راس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لانسلم انه خارج
فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان
بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة السائرة لها فخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور التقليب
الا بالخروج **قوله** وهو اى المعنى الذى لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة الاولى
بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص يعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوى يدل على معنى
اخر هو مؤثر فى الحكم فان كون المسح تطهيرا حكما غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الامرار
وهو ينبئ عن التحقيق دون التطهير الحقيقى فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتاكيد تطهير
معقول كالغسل فلا يتاتى فى المسح ويتاتى فى الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة
عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفى التثليث توكيد الذكر وبين هذا الكلام
على ان يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهته ليكون حكما شرعيا فيحتمل **قوله** فاجاب
فى الاولين بالمانع يعنى المستحاضة العذراء دفع الحرج وفى المدبر النظر له وعدم قابلية المملوكية
يعنى ان خروج دم المستحاضة حدث الا انه تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها
الطهارة للصلاة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا
وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب اعنى المدبر كما فى البيع حتى لو جمع فى البيع بين قن و
مدبر صح فى القن حصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت فى المدبر للمانع اورد
فخر الاسلام هذين المثالين على هذا الوجه افتداء بصاحب التقويم وقال فى شرحه ان هذا الوجه
لا يسلم عن القول بتخصيص العلة **قوله** الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعى وجوب
الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو

ما الباغى وظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع فى عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون
هذه الصورة نظير الدفع بالحكم وانتفاء حل الاتلاف لا بلازم وجوب الضمان فضلا عن التاثير
وحاصل التقرير الثانى وهو ان يجعل نظير الدفع الحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف
لبقاء العصمة يعنى انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح المصول عليه كما
فى المخمصة والعلة حل الاتلاف فهو منقوض بمال الباغى حيث وجدت العلة وهو حل الاتلاف
مع عدم الحكم الذى هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب
الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم فى صورة النقض اى لا نسلم تحقق منافاة حل
الاتلاف لبقاء العصمة فى مال الباغى بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغى
وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفاء
الاخر بسبب من الاسباب واعترض المصنف بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة
حتى يكون تحققه فى مال الباغى مع المنافاة تقضا وذلك لانه لا يلزم عدم المنافاة وعدم
سقوط العصمة فضلا عن تاثيره فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل
حل الاتلاف علة مؤثرة ويكون فى التمثيل الفرض والتقدير **قوله** فانه اى الخارج
النجس حدث فى السبيلين لكن اذا استمر الخارج كما فى الاستحاضة وسلس البول
صار عفوا وسقط حكم الحدث فى تلك الحالة ضرورة بوجه الخطاب باداء الصلاة فكذا
هنا اى فى غير السبيلين يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا كما فى الرعاف الدائم
وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان المناقضة لا تخلو عن امرين ثبوت العلة وانتفاء
الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع احدهما **قوله** ثم اعلم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع
على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بتقض او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه
وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وحينئذ ان
اندفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فاما ان يوجد فى صورة النقض مانع
من ثبوت الحكم او لا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لاشتماع تخلف الحكم عن الدليل
عن غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اما اولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون
وذلك بان يوصف العلة بالعدم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير
العلة فيه ويبقى التاثير مقتصرا على المحال الاخر واما ثانيا بان عدم المانع جزء العلة

او شرطها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزءها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وشمس الائمة المصنف لما مر من القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين للظهور الاثر من العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى الطنبي القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول التمسك على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده والنقض للمانع كالمعارض للعلة كتخصيص العام فمنع عن ثبوت الحكم في البعض الباقي ان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو الدليل الاستحساني ولا نعني بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة لجواز ان يكون لفساد في العلة ولجواز ان يكون المانع من ثبوت الحكم والمعلل قد تبين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد تخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب الملطخ بالطين المحلول قوله وذكروا ذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي ثلثة كما اخذوا في تعداد المانع اوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو المانع الحكم بعد تحقق العلة والمصنف غير مبال بهم ومعتبر من موانع الحكم بوجبات عدم الحكم لشمول المانع من الحكم ومن العلة انعقادا وتماما والعمدة في اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التقويم اربعة لانه ان كان بحيث لا يحدث معه شيء من الاحكام فهو المانع من الابتداء والانعقاد وهو المانع من التمام فكل منافي العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان للحكم ابتداء وتماما ودواما والاعتبار في العلة بالدوام بل التمام كالخروج في القياس للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليهما الحسيين لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الحبل وصيرورته بمنزلة الطبع كما مر نظر لانه ان اريد بالحكم الفعل فهو غير ثابت وان اريد الحبل فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الحبل على وجه يفضي الى الفعل لعدم مقاومة المرمى فالامداد مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة وانما يتأتى الحبل وصاحب فراشين فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة

الا انه اذا دام حبا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالامداد ويحتمل ان يصير لازما فانتهى به الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع الاقتضاء الى القتل فكان ما نا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالمرمى علة للمض والمض للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة للسيلان الدم وهو لزهوق الروح قوله ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل لغة الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص الملازم بالشيء يوجب اختصاص ملزوم به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال ورد بما يعترض عليه بانا لا نسلم ان التخصيص ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعديته الحكم باثبات مثله في صورة الفرع مثلا في العلل تخصيص بعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد وبتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له وبمنع انصاف العلة به اذ ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة والمجاز ومن الاحتجاج الثاني ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس به لدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بعين انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بدل الوصف منه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا ترضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة توجد فيها العلة من غير تشهد من غير المانع فكلما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه وهو المانع لا تكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا التشهد واجب الى اخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتشهد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التشهد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه شرط للعلة او شطر لها عند وجود المانع تكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان علية الظن ممكن في العلة سواء استلزمت الحكم ام لا والاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرط عدم وجود كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق

اعتماد على العلم بالتقييد كما في قولهم الحمل بالعدم واجب والمراد عند عدم المخصص قوله لثبوت
عدمها اي عدم العلة فتكون لزيادة وصف على ما جعل علة مانعا يكون عليه مشروطة بعدم ذلك الوصف
فينتفي بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط فانه للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم
يكن علة فالمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له
اصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار ويكون
للمنافاة وصف هو منافية لركن العلة او شرطها فينتفي الكل بانتفاء جزئيه او شرطه كالمانع
الخيبي فانه مع عدم الحرج علة لانتفاض الوصف فعند وجود الحرج لا يكون علة كما في المستحاضة
قوله ومنه اي من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فينتقض بغسل
كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار الوصف المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا
انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه قوله
ومنه اي من دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا
لا قدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل
العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمنع ثبوت ما ورد العلل المستقلة
على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنيا
عنه من حيث ان الاخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها
الا الحاد وقد صرحوا بان المتوضئ اذا حصل منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل
حدثه بكل واحد من هذه الاسباب قوله ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل
وصفا لم يدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان
العلة هو وصف مع شيء اخر هو معتبر عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين
احدهما انه عصب منصب التعليل اذ السابل جاهل بمستند ذلك الوقف الانكار فاذا ادى
عالم شيء اخر وقف موقف الدعوى وهذا خلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل
فالمعارض حينئذ لا يبقى سائلا بل يصير 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 او لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض تمسك في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا

لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للحكم فنعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع
كان قادحا لانه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة
هي الوصف المقرون مع عدم المانع قوله لكن لم يجب اي العقود لما قلنا من انه قصور
الجناية بالخطاء لا يوجب الملك الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال في العمد
بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون خلفا له لانه بطريق الكرامة
دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل ولا يثبت الا عند عذره فالحاصل ان قضية
القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو منفي ههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطاء
ايجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمة قوله ومنه
المعارضة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه و
لما كان القياس مبنيا على مقدمات منها كون الوصف علة ووجود ما في الاصل في الفرع
وتحقق شرائط 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 نسلم
ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية وهذا ما نعنه في نفس الحجة او لو سلم فلا نسلم وجودها
في الاصل او الفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة واختلف
في قبول المعارضة في نفس الحجة فقبلها القياسيون الحاقا فرع باصل جامع وقد حصل فلا كلفة
اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل
طرد فيهو ذي الى اللعب فيهجر القياس رأسا والمناظرة بيننا شتى ان يقال الخل جامع
غير رفع الحدث كما لمافهذا احتاج المصنف في جواب المعارضة 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 قلنا عبد
فلا يقتل بالحر كالمكاتب فقبل لا نسلم ان العلة في اصلها الاصل اعني المكاتب كونه عبدا بل
جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد ذكر في مسئلة الاختلاف في العلة واعلم
ان المعارضة في نفس الحجة على اساس المناظرة للعموم ورودها على القياس اذ قلما يكون
العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل في المنع منها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى
كل منها الحاث فيطول الفعل والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي ان يكون

ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة والاخفى انه يصح الممانعة بعد ظهور تاثيرها لجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تاثير الوصف بمنع اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون مشتملا على الاصل مخالفا فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير ولهذا جعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا فهم فيورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة محتاجا الى الجواب وبيان انه ليس كذلك قوله واعلم ان المعترض ينبغي ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بحجة مقدماتها الصلح للشهادة وسلامته عن المعارض للشهادة فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضة بما يقابلها وبمنع ثبوت حكمها فما 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 المنافضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المنافضة والمعارضة لخروج المنع المجرد منها وعند اهل النظر المنافضة 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 لها فحاصل ينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله فلا معنى في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاد شهادته على المطلوب حتى قوله يجاب بمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السابق قد قام على موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون حسب الظاهر والمقصود من الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة او المنع عما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه وسمي منافضة واما معدة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور وامان يمانعة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة عند خصمه في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه

الخبط في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كان فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتختص في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاولى تسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل منافضة والمعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل او بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المنافضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المنافضة فمن حيث ابطال الدليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المنافضة انكاره فكيف هذا اقلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت في كل معارضة معنى المنافضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم من ذكر الاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل اخر وهي المعارضة الخالصة وانما نقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما لكل منهما حرما او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت لجعل علة المستدل معلولا او المعلول علة فمعارضة فيها معنى المنافضة والا فمعارضة خالصة وهي قد تكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليه وقد تكون لاثبات علية علة اخرى اما ظاهرة واما مشعر بها مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود وامثلتها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يلتبس ظهور التاثير والتاثير وربما يرد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس فكذلك فالمنافاة انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع والاقابل بذلك وهكذا حكم الفساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير بما لا جهة له قوله وان كان بزيادة شيء عليها عليه بين زيادة صفة ظاهرة او مشعر الا بد ملاحظ ليكون قلبا وهو ماخوذ من قلب الشيء ظهر البطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض

جعل العلة شاهدا له بعد الامان شاهدا عليه او عكسا وهو ماخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه
على طريقة الاول وقيل رد اول الشئ الى اخره واخره الى اوله نظير العكس ما اذا قال الشافعي صلوة النفل
عبادة لا يجب المضي فيها اذا افسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فصول لما كان المذكور وهو صلوة النفل
مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول
الوجود والاول باطل لانها يجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا
وهو ينقض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب
صلوة النفل بالشروع وهو ينقض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع **قوله** اعلم
ان كل عبادة يعني ادعى المعلل ان كل عبادة يجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد
ويلزمها بحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا يجب بالشروع وهذا مشعر
بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة
لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء، لما ذكر فخر الاسلام
من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة قولين لا ينفصل احدهما عن الاخر لان الناذر
عهد ان يطيع الله فلزمه الوفاء بالعهد وكذا الشارع عزم على الايجاب فلزمه
الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه بقوله تعالى 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 ان هذا التقرير غير وافٍ بالمقصود وهو كون الاعتراض
من قبيل العكس الا ان فيه تقريبا الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال
علية الوصف كمن لا دليل له على ان عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب
بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر **قوله** والاول يعني ان القلب اقوى من العكس
لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم اخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بالا بهبه
بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل
وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر هو نفي دعوى المعلل
الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من
جهة الصورة والا فالاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني
عدم الوجوب بالنذر والا بالشروع وفي الفرع اعني صلاة النفل انما هو بطريق شمول الوجود

اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا يماثله هذا تقرير كلام المصنف وفيه بعض المخالفة لكلام
فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذكر انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة
خالصة اما الاول فالقلب ومقابله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة
والعلة معلولا من قلب الشئ جعلته منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان
شاهدا عليك من قلب الشئ ظهر البطن واما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استوى
في مقابلة القلب الخ بهذا الباب وهو نوعان احدهما يعني رد الشئ على سننه الاول وهو يصلح
لترجيح العلل لدلالته على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا
ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ان ما يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع
وثانيهما يعني رد الشئ على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضى في فاسدها فلا يلزم
بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه حكما النذر والشروع كالوضوء
وهذا نوع من القلب ضعيف لانه لما جاز الحكم اخر ذهب المناقضة لان المستدل لم ينف
الشبه بل ليكون اثباتها دفعا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء
حكم مجمل ولانه حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما المعارضة
الخالصة فخمسة انواع في الفرع وثلثة في الاصل وجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة
هي تغيير للاول وتغيير كما مثال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه
كالمسح وهذا الوجه في القلب فاورد ثانيا في المعارضة التي فيها مناقضة فنظر الى ان الزيادة
تغيير فيكون قلبا جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وثانيا في المعارضة
الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع ذلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضا
جعل احد انواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس **قوله** وهذا اقوى الوجوه
لان الله جرى على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه **قوله**
وكقولنا في صغيرة يعني مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما قلنا
في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد لغير بما من الاولياء صغيرة فتثبت عليها
ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فنقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة
كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر
على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت بطلان الولاية

والمعارض لم ينتفها بل نفى ولايته الاخ فوقع في تناقض الحكم بعصر هو التشهيد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب الورثة بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبعد الاتيان بصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة قوله وهو اي كون الاول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حامل اجنبي فساد الفراش لان صحة الفراش يوجب حقيقة النسب والفاسد شبهة وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته وربما يقال بل في الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه قوله وفي قلب انها من قلبت الالف جعلت اعلاه استفلاله ان العلة اصله وهو اعلى والمعلول فرعه وهو استفل فشبه بالماء بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفي علته ما ادعاه المعلل علته والا فهو معارضة مع السند على ما صرح به عبارة المصنف نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي علته لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان السابق عارض تعليل المستدل بتعليل اخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكم المرتب عليه فغير نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى قوله والمخلص لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا التعليب ودفعه بل الاحتراز عن ورود ونحوه وذكر بان لا يورد الحكمي بطريق تعليل احدهما بالاخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الاخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يعتبد المستدل بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مسته النار لانها محترقة وهذا الشخص منفض الاخلاط لانه محموم وهذا المخلص انما يكون عند من يرى الحكمي بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الاخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع والكفالة في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف الوزن في الاوليين والاخرين حال حمله ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال متبذل والنفس مكرمة وان اريد المساواة من وجه فالغرض لا يغير اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي من الاستدلال عليه كالحاجة الى الشرف في الولاية فان قيل قد تحقق الحاجة الى الشرف في المال حالا كيلا يأكله الصدقة بخلاف النفس فانها تحتاج الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فتحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا تحتاج في المال لكثرته فتساويا قوله فان كانت حاضرة لا تتأتى لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للشهية وذكر كما اذا قلنا الحديد بالحديد يوزن ومقابل بالحبس فلا يجوز مثلا الا مثلا

والمعارض سماه بانه العلة في الاصل هي التشهيد دون الوزن وتقابل عند الشافعي لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا ابتنى عليه وصف اخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض عليته لو كانت مشهدة ثم لم يكن على المعترض اثباته في اصل اخر وبهذا يندفع ما ذكر في بطلان المعارضة باثبات علة تشهد به الى مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل حينئذ يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في علية وصف المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تاثيره لانا نقول نعم ولكن قطعا بل ظنا وحينئذ يجوز ان يكون بيان علية وصف اخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا قوله وان تعدى الى الشيء الاخر الذي ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الحنطة مكيل فوجب بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الشعير ودون الكيل كبيع الحصرم بالحصرم وجريان الربوا فيها مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة اما احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الاخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا فلا تشهد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا هو الكيل والوزن ثم يلتزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة تشهد الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان طلب الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتاثيره فانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس فلت المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الاخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض لجواز المعارضة واما عند القفال فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير في فساد علية الاخر نظرا الى ذاتها لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه لمعنى منع لصحة الاخر بالكلية من الصحة والفساد يقتضي المنع يوجيه وفيه نظر لان عدم تاثير صحة احدهما في فساد الاخر لا ينافي

فساد احدهما عند صحة الآخر لاعمال كل منهما محتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما ثبت عليته ظنا
لا قطعا لانا نقول لانعني بفساد العلة الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية بما لم يرجح للاتفاق على ان
العلة احدهما والاولوية بدون الترجيح قوله فصل والاعتراضات التي ترد على التعليلات
التي لا تظهر تاثير عللها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا وعدما
وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة لبعد المناسب والملائم فيخرج الحصر في المؤثرة
والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين احتصاصها كلا من القبيلين بنوع من العلل
فان الكلام صريح في اشتراكهما في المانعة والمناقضة وفساد الوضع والا فحق جريان المعارضة
في الطردية بل هي فيها اظهر واسهل نعم كلام المصنف يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل
الطردية حيث قال انه يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى
المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية قوله
وهو اي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم
المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم
المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل من تعليله ما يتوهم انه محل النزاع
او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل
بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فاشبه القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم
المنافاة بل في ايجاب القصاص واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس بمراد كما في مسئلة تثليث
المسح وتثنية الغسل فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات بالثلاثين
تثنية فصدا من جهة الصايم والسائل يحمل التثليث على جملة ثلثة امثال الفرض والتثنية لعلم
من ان يكون مقصد الصايم او سببه بتثنيته الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يمكن العدول
بالموجب بل بمنع المانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم كما اذا
قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم
لكن لا نسلم ان الاستيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان الثالث ان يسكت المعلل عن بعض ما
يشهد له فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية
وربما يحمل المقدمة المطوية على ما يصح معه المقدمة المذكورة فتقيض حكم المعلل فتصير قلبا كما
في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل

تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسايل يريد انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط
فيبقى داخلا في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتقيض مقصوده لم يجز ان هذا المثال ليس من قبيل
القياس فضلا ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تخص القياس
بديهي الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم
دخول المرفق تحت الغسل والسايل لا يلتزم ذكر قلت المعتبر في القول بالموجب التزام
ما يلزم المعلل بتعليله ومن حيث انه معلل وهو ههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت
ما هو غاية له وقد التزمه السايل فظهر بما ذكرنا ان المصنف لو اورد مكان مسئلة تثنية النية
مسئلة ضمان السرقة او نحوها لتكون تنبيها على الاقسام الثلثة لكان انسب قوله فالاصحاب
تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين وهي الاستيعاب ضم ثلثة الامثال ان قدر كالغرض
بالربع والكثرة ان قدر بما قل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة
التثليث التكرار والنص الوارد في الركن انما يدل على تسنيه الاكمال دون التكرار
وهو حاصل بالاطالة كما في الوضوء والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة
بقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحله الرأس من غير تعيين موضع دون
موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب
قوله على ان التكرار ربما يصير عسرا زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل
بالاطالة دون التكرير وليس باعتراض اخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام
قوله الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم في
الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان صلة التعليل
انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا
يكون موجها فلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرايط القياس
اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال مسح
الراس طهارة مسح فيسن ثلثة كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح
بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع
فلا يجب بالاكل كحد الزنا فيقال لا نسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على
وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب

بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقته على كفارة الصوم فظهر فساد ما قال
ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما قال
بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال
ان اردتم المجازفة مطلقا او في الصفة او في الذات بحسب الاجزاء فلا نسلم تعلق الحرمة
بها فان بيع الجتيبا الرديء جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات احدهما اكثر وان
اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لا تدخل
تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متجه وفي الثاني مبني على احد التفاسير
قوله وان ادعيتها اي ادعيت حرمة غير مشاهية بالمساواة فلا نسلم ثبوت الحكم
في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانها اذا كيلا ولم يفضل احدهما على الاخر عاد الى الجواز
فان محل المراد مطلق الحرمة بناء على اعتبار التفاضل وعدمه اجيب بان شرط القياس
تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتفاضل بالمساواة
وهو غير ممكن في الفرع **قوله** الثالث فساد الوضع وهو ان يرتب على العلة نقيض المقتضية
وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذ الشيء لا يترتب عليه النقيضان
فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان
يغير الكلام نوع تغيير او تغيير ادنى تغيير كما مثال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية
فينتقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انها تطهر ان حكميان فلا يرد النقض بتطهير
الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان سياق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه
المناقضة والا فدفع المناقضة بعد ايرادها ممكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام على ما يجيء
قوله والابقاء النكاح عطف على قوله لايجاب النفرة وعدل عن البال للقاطع حيث
لم يقل بارتداد احدهما لظهور ان الشافعي لا يقول بان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول
ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه
علة لبقائه وحينئذ صرح في الشرح بان الشافعي جعل الردة علة لبقاء النكاح منتقضة بما اذا
فاطمة للنكاح وانت خبير بانه لا تناسب حينئذ فلا فساد وضع نعم لو جعل النكاح مبنيا على العصمة
والردة فاطمة لها فتكون منافية للنكاح والابقاء للشيء مع المنافي للكان استدلالا برأسه على بطلان
بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتخلف بمقصود المقام اذ ليس ههنا بيان ان الخصم قد رتب

على العلة نقيض ما تقتضيه وكذا مسئلة الحج بنية النفل فان الشافعي 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 الصلاة 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 يقتضيه بل بمعنى ان فيه حمل المقيد
على المطلق وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد ثم 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 مذكور وصف يشعر بالتغليظ في رد
التخفيف وبالعكس والاخفاء في ان المثالين المذكورين من النوع الاول **قوله** المطعوم
شيء ذو خطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع والاشكال ان
الخطر بمعنى كثرة الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتشديد ولهذا
كان طريق الوصول الى الماء والهواء اسهل لكون الحاجة اليهما اكثر فمن ترتيب اشتراط
التقابض في ذلك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض ما يقتضيه من التوسعة
والتيسير **قوله** الوضوء والتيمم طهارة ان نقل عن الشافعي رضي الله عنه في اشتراط النية
في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارة صلاة فكيف فرقتما ولما كان واضحا بينا ان مراده
بانكار الافتراق وجوب استواء هما في اشتراط النية صرح به المصنف ونقض بتطهير البدن
او الثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد من التفصي عن المناقضة
بان يقال المراد انها تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة
وليس بحاصل في المتوضئ فجاسة نزال ولهذا لا يتجسس الماء بملاقاته وانما عليها امر مقدر اعتبره
الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فيشترط النية لتحقيقها
لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى او لم ينو
فيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير اي رفع الحدث وازالته بالماء حكمي غير
معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مروي وقد خلق الله للطهارة في اصله فيحصل
به ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى او لم ينوى بخلاف التراب فانه في نفسه
مكفوف لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه
ازالة النجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلاة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة

الحقيقية فسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول ولما 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 عليه السلام الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهي مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله تعالى وتمييز العبادة عن العادة اشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح للصلاة 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 الصلاة لا تتوقف على وضوء هو قربة بل على طهر الاعضاء المخصوصة على الحدث ليصير العبد به اهلا للقيام بين يدي الرب عز وجل هو مامور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل بالانغماس من غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتأهب معناه تأهب له فيكون معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلاة فتوضؤا الذكر على الكلام في ان الاتيان بالوضوء المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلاة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود بالذات المقصود حصول الطهارة وهي تحصل بالماء مطهر وغير لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلاة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يقولون ان الماء المامور به من الوضوء بناء في غير نية وذكر غلط فان الماء المامور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة بما لم يكن مقصودا سقطت بحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فاذا تمكن فينبغي ان يشترط النية في مسح الرأس لان التطهير بمجرد الاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الحرز بالكل والقليل بالكثير الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر منه حكم الاصل وهو الاستعمال عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث وافادة الطهر لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الرأس بالذكر تنبيها او دفعا للحرج فاذا ثبت ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبادة عن غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الرأس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريقة التغليب

وهذا غير معقول لان المنصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع البدن لحكم الشرع فازالته هو التطهير عنها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن خصوصا الذي هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لا تحصل بدون النية كالتيمم اجيب بانا لا نسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يعتاد تكرره وتكثره والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء وبانها ظاهرة لا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها معتادة لاصابة النجس وبمنزلة لسهولة الغسل امر معقول الشان مقبول الاذعان فيستغنى عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض **قوله** واعلم حاصل هذا الكلام بيان المغايرة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية في هذا المقام واراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المغايرة وحل الاشكال اما المغايرة فلانه ذكر فخر الاسلام ان يعتبر 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 يجب قياسا 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 القياس سائر الما يعات 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 المغايرة فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا معقول ان تنجس اليد او الوجه بخروج النجاسة من 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 وانه ليس بتعبد محض لا يعقل العقل على سببه والمغايرة بين عدم استقلال العقل بدرك الشيء وبين ادراكه اياه بعد ورود 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 بالادراك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس

من السبيلين فيصح قياسا على غير السبيلين وفي الثاني ان قياس المايعات على الماء في رفع الحدث
انما يصح باعتبار انها قالعة منزلة له بمنزلة الماء، وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر معنوي لا يتصور
قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المايعات
على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا من الحدث
غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة لتزال واذ لا ازالة حقيقة وعملا فلا تعدية
الى سائر المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى سائر المايعات
جامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا ينافض ما سبق منا ان تطهير النجاسة الحكمية
وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى السنة لاجال 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 ينظر انه هل يوجد في سائر المايعات ام لا
على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم هنا نظر اما ولا فلان ما ذكره في وجه
التوفيق بعيد جدا الا ان فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من
قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان يشترك فيه السنة كالتيمم وحاصله ان التطهير
بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما يعني بالنص الذي لا يعقل تغيير وصف محل الغسل من الطهارة
الى الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغيير المحل
من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء، وفي بعض النسخ
وانما يتغير بالنص اي ان الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة
والمقصود واحد والاغماض في ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل
معنى الحكم المنصوص وعلته وانه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم
وانا نقول فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر
في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة
تعدي الاول وهذا لا ينافي ان يكون انضاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر
الاسلام بلا بعد انما يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول منها هو مجرد ذا تغير

خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لاستدعاء النجاسة ان جميع البدن على ما ذهب
البعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات
كان المتصف بها جميع الذات كما في السميع والبصير وانما لم يتجس الماء بملاقاة الجنب
او الحدث 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 واعلم ان هذا اشارة المصنف بقوله اتصف البدن بالنجاسة لحكم الشرع وانا نقول
فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال
الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحين ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول
دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر 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 من السبيلين
فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته انما ثبتت في ضمن تعدية
حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كما سيتوارد المجتهد مع الردي
في باب الربوا تتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل والنساء
عند الشافعي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس تمام الحكمين وقد ثبت خروج
النجس من السبيلين حدث بر شرع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج
من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الاشكالين على المصنف حيث
ذهب الى ان يتغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهير هذا الغسل
الاعضاء الاربعة معقول لانا نقول المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه
وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول حينئذ لا ينطبق الجواب على دليل الخصم
لان المعتبر في الاحتجاج الى السنة او الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص
تعبدا او معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل معناه اي علته او يدرك لا بمعنى ان لا يستقل
العقل بادراك الحكم او يستقل وانما يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء
معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه والاغماض في فساد ذلك
قوله وفي هذا الفصل اي فصل دفع العلل الطردية فروع اخر مذكورة في اصول

فخر الاسلام لم يذكرها المصنف مخافة التطويل اى الزيادة على المقصود للفائدة فان المقصود
الاصول ليس معرفة فروع الاحكام وبكفى فى توضيح المطلوب ايراد امثال او مثالين **قوله**
فصل فى الانتقال اى فى انتقال القياس فى قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه
ان كان غير علة او حكم فهو حشو فى القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون فى العلة فقط
او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال فى العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس
او لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا فى العلة والحكم جميعا والانتقال
فى الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو فى القياس خارج عن المقصود
وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان
انتقالا الى العلة والحكم جميعا والانتقال فى العلة والحكم يجب ان يكون فى حكم يحتاج اليه
حكم القياس والا لكان حشوا فى القياس فصارت اقسام الانتقالات المعتبرة
فى المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثانى الانتقال
الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج
اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس
قوله بعد انتظامها فى عرف النظار اشارة الى ان ذكرنا من مصطلحات اهل المناظرة
وآدابهم فى البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال
من علة الى علة لاثبات حكم شرعى بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق
الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد قال ان الغرض من المناظرة اظهار
الثواب فلو جوزنا الانتقال لطال المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل لم يظهر
الصواب والغالب ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان
المقصود ظهور الحق باى دليل كان وليس فى وسع المعلل الانتقال من دليل الى آخر الا الى
نهاية فعلم ان انتقل فى معرض الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب اصلا وفى الظهور
اخفاء فهو مكابر انتظاما **قوله** واما قصة الخليل جواب عن تمسك المعترض الاول
وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر اما اذا
صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه استدل على نفس ما يشتبه على بعض الناس
فلا نزاع فى جواز الانتقال كما فى قصة الخليل صلى الله عليه وسلم فان معارضة الكوكب

ثابت باطلة لان اطلاق المجنون وترك ازالة حيونة ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة
وجعل الجماد حيا الا ان الخليل صلى الله عليه وسلم انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون
نورا على نور واضاءة بعد اضاءة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلوا عن توكيد الاول وتوضيح
وتكييب للخصم وتشويش كانه قال لما اردنا الاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة
روح العالم لاضائته بها واظلامه بغروبها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم
اليه بان تاتى بالشمس من جانب المغرب **قوله** فصل معقب مباحث الادلة الصحيحة
بالادلة الفاسدة التى يحتج بها البعض فى اثبات الاحكام ليس فسادها فيظهر انحصار الادلة
الصحيحة فى الاربعة وهذا غير التمسك الفاسد لانه تمسك بالكتاب والسنة لكن بطريق
فاسد غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان فى الزمان
الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعى رضى الله عنه فى كل شئ اى كل امر ثبت كان
او انبا ثابت وجوده اى تحققه بدليل شرعى وقطع الشك فى بقائه اى لم يقطع ظن بعدمه
وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعنى
كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت
حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل فى العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود
وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه فى زمان ولم يظن معارض يزيله فانه
يلزم ظن بقائه امر ضرورى ولهذا جرا سل العقلاء اهاليهم وبلادهم كما كانوا مشاهدتهم
ويرسلون الودايع والهدايا ويعاملون بما يقتضى زمانا من التجارات والعروض و
الديون والاخرون استبعدوا ادعى الضرورة فى محل الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما
ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بالظن ببقاء الشرايع لاحتمال النسخ
الناسخ والالزم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى صلى الله عليه وسلم الى زمن نبينا صلى
الله عليه وسلم وبقاء شرعه ابدا وانما ثبتا الاجماع على اعتبار الاستصحاب فى كثير من النوع
مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك
فى طريان الضد واجيب عن الاول بانا لا نسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم
ببقاء الشرايع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو فى
شريعة عيسى عليه السلام نقلها وتواطؤ جميع امته على العمل بها الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم

وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فالاصل هذا فيما بعد وفاته صلى الله عليه وسلم واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتفائه في حال حيوته فهو الاستصحاب لاغير فلما قد سبق في بحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي صلى الله عليه وسلم الناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه ومن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكامها ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلاة وحل الانتفاع والوطي ونحو ذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيما عدا البقاء ما لم يظهر المزيل والمناقض على ما هو مقتضى الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير والمستدل على انه لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم الاول على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه وايضا لانا ندعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بدليل ان سبق الوجود مع عدم ظن المناقض والمدافع دليل على البقاء يعني انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذكر وكيف محكم بالشيء بدون الدليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المناقض والمدافع هل هو دليل على البقاء قوله والصحيح على الاطلاق اي سواء انكار المدعى عليه لا يصلح عند الشافعي رحمه الله لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان قبل هذا حجة لدفع حق المدعي فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل الالزام المدعي وانشاء براءة ذمة المدعى عليه قوله ومنا التمسك بالنفي كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحدود كما يقال الاخ لا يحجب على اخيه عند الاحناف في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم

بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم الحجب لجواز ان يتحقق كل منهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ما هو الغصب لا غير واعلم انه لا فائدة بان التمسك بالنفي احدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها وبمنزلة التعليلات الفاسدة بالكتاب والسنة واذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع كما اذا ثبت بين امرين بلازم او تناف فحينئذ من وجود الملزوم على وجود اللازم او من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم او من ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الاخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد الشبهين لاجهة بل اسمها قوله باب المعارضة والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد يتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذكر معرفة جهاته عقب مباحث الادلة يناسب مباحث التعارض والترجيح شبيها للمقصود بتعارض الدليلين كونها مبحث بمقتضى احدهما ثبوت امر والاخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط اتحاد جهاتهما في العقود او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز بالمحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وبالاتحاد الزمان من مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض وبالعقد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما والمراد بان يقول ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الاخر يمنع ان يكون الايجاب وارد اعلى ما ورد عليه النفي خلافا لجماعة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان للتغاير في المنكوحة وحل امتها وكذا الحل قبل الحيض وعدمه 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 حاصل الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لاستلزامه وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان شاء اشارة الى جواز تحقق التعارض

من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذكر والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين
بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك
عند عدم الشيء من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زائدا وبالطائل
مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي بالقوة التي للاحد
المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقتضي به على
معارضه واشترط ان يكون ذلك بما من شأنه لو قرر احدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا
فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ من معناه اللغوي و
هو الظهور والزيادة احد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن
اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام المماثل اولا ثم ثبوت الزيادة
بما هو بمنزلة التابع والوصف بحسب الاقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن
منفردا من المزيد عليه فصدق في العادة قال الامام السرخسي الاسمى زيادة درهم على
العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا واسمى زيادة الحبة ونحوها
رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا معنى قوله عليه السلام للوزان حين اشترى
سرا وليا بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن فمعنى الرجحان زد عليه فضلا
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 قرينة على حكم العدم على ما ذهب اليه المصنف لانه اولى
بتحقيق معنى الشبهة ﴿قوله﴾ والعمل بالاقوى يعني اذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر
على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة اولا 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 لانتفائه على المتعارضين الذي
عن التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في
حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين
في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين اية واية او لا كالتعارض بين
اية او آيتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين فان ذلك ايضا قبيل المتساويين

اذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الادلة حتى لو يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها انه ان كان
التعارض بين قياسين عمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او قراءتين او سنتين متواترتين
او فعلين او مختلفين او آية وسنة في مؤداهما كالمشهور والمتواتر فان علم التاريخ
فتاريخ اذ لو لم يعلم التاريخ ما حتى كخبر الواحد المتأخر عن الكتاب او السنة المشهورة
فهو ليس من قبيل تعارض المتساويين بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما بما يتخلص
من الحكم او المحل او الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين وحينئذ
ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنهما الى القياس وقول الصحابي يصار
اليه والا يترك الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى قولهم تتساقط الاصول
وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر
وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص او اجماع اذ لا
ينعقد اجماع يخالف القطعي وانه لا ترجيح بين القياس وقول الصحابي بل يصار الى
واحد منهما بعمل باحدهما بشرط النظر كما في القياسين ومنه اوجب تقليد الصحابي
ولو لم يدرك بالقياس بجب 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 بل
المصير الى السنة عند تعارض الآيتين هو له تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وهو لهما
واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله عليه السلام من كان
له امام فقراءة الامام له قراءة وبقال المصير الى القياس عند تعارض السنتين
روى النعمان بن بشير ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة
وسجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها انه صلى الله عليه وسلم صلاها ركعتين باربع
ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات وهنا بحث
وهو انه صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب اية وفي جانب
آيتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الاية الواحدة او الحديث الواحد
بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم
من هذا الترجيح الاية والسنة على آيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للاية الواحدة

وكذا ترجح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الادلة بالسنة او تقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويته بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الاثنين ووقوع العمل بالاية السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الاول يجوز ان يصير بمنزلة الشاهد للاقوى فيرجح بخلاف المماثل او يقال القياس يصير متاخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتاخر وال هذا يشير كلام الامام السرخسي **قوله** لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان يعارض الدليلين ونقائض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما يسبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان في النقائض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الان وزيد ليس بقائم غدا لم يكن نقائضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان نقائضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان فيما يتحد فيه زمان النسبة فان لم يعلم احدهما على الاخر او علم لكان المتاخر ناسخا للمتقدم والا تساقطا ان الدليلين المتعارضين لا يصدران من الشارع الا كذلك **قوله** كما في سؤر الحمار فتبقى الشكوك في الطهارة لتعارض الاثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس وتعارض الاخبار كما روي عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل انتوضأ بماء افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروى انس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان اوثر الطهارة فتبقى ساعة على العرق في ظاهر الرواية او اثر النجاسة فتبقى ساعة على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السؤر لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تنافي ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمة مما لكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث حكم بنجاسة سؤره وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الاثار في الطهارة والنجاسة فالمرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان حكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه

لان طاهر اتيقنا به والمتوضأ محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء والحدث المتوضأ والعالم بحكم بقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا ومنشأ الاحداث المتيقنين بالكلية لا تغاير الاصول واذا لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة استماع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضأ اخذنا بالاقل والتزمنا الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية وزوال الحدث كما ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة او الطهورية وعدمها يشير كلام المصنف حيث صرح اولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه ثم نضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اخبر عدل بطهارته واخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم يجعل الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاوان الا ان الحرمة تدخل المياه فتكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ الضرورة حد الحرمة حتى حكم بطهارة سؤره والماء عدم الضرورة حد الكلب حتى حكم بنجاسة سؤره فبقي امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه حينئذ لا يفضي الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا **قوله** وسواء بين اثنين او اثرا شتى بين قراءة واحدة بكسر الراء على الجر والنصب في قوله تعالى فاسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاول يقتضي مسح الرجل والثانية 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 زهير لعب الرياح بها وغيرها بعدي سواري المور والقطر فان القطر معطوف على سواري والجر بالجوار وقول الفرزدق فعل انت ان مات اثاثي راكب الى آل بسطام بن قيس فخاطب بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب مع ان ما بين النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما في قوله تعالى مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء وغايرا على ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه انه في القراءتين معطوف على

رؤسكم الآن المراد بالمسح في الوجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يجب له غاية
في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله قلت المخوا الى جنبة وفيها وفايدة التحذير عن الاسراف
المنهي عند اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا لتمسح لكن ليتنبه على
وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا مخفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعتبر به من
الغسل هو المقدار الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد
واذا حمل على ذلك لما اشتهر من ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم كانوا يغسلون
ارجلهم في الوضوء مع ان الغسل مسحا وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود
من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الراس خلف عنه لخفتها فمتى اتيا الغسل جمع
بين الادلة وبه اندفعت الجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين قوله و
المخلص يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان
ولم يمكن ترجيح احدهما بطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع اتحاد
اما الاول اي المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد
الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها متعينا بالاخر كقسمة المدعى بين مدعيين لحسهما وثانيهما
التغاير بان يبين مغايرة ما ثبت بما جد الدليلين لما انتفى بالاخر كما في قوله تعالى لايؤاخذكم
الله باللغو ايمانكم الآية ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع اخر ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان فالاول توجب المواخذة على اليمين الغموس لانه فاكسب القلب
اي القصد والثانية توجب عدم المواخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون لحكم
وفايدة اذ فايدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس
والمخلص ان يقال المواخذة التي توجبها الاية الاولى على الغموس هي المواخذة في الاخرة
والتي تنفيها الثانية هي المواخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم
بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية ولما تغايرت
المواخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي لحمل العقد على كسب القلب من عقدت
على كذا عزمت عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن
اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذكر ان كسب القلب عزم والعقد مجاز فيحمل على
المشترك ويندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من

غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذكر حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط
احد الكلامين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد
بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان
عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشتهر في اللغة من العقد المصطلح
في اللغة من مخترعات الفقهاء الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد
بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالعقد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ورد بمنع
ذلك في حقوق الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة بين العباد والعقوبة الثالث
ان الآية على هذا التقدير تكرار للآية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة
ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المصنف في دفع التعارض
ان المراد بالمعقود الايمان هو الحالف عن العقد وبالمؤاخذة المؤاخذة في الآخرة و
المغفرة في المكسوبة لان المعقودة والغو في الآية الاولى اوجبت المؤاخذة
على العموس والثانية لم توجب لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا اغرب
مما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله حيث قال نفي المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى
واثباتها في الغموس والمراد بها الاثم ونفي المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو واثباتها
في المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة
وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا الا ان المصنف حمل المؤاخذة الثانية ايضا
على الاثم بناء على بناء على ان دار المؤاخذة انما هي الآخرة فان حمل هو له فكفارته
تشبيه للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما
هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تشبيه على طريق دفع المؤاخذة
في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجب دفعه وستره اطعام عشرة
مساكين الى آخره واعلم ان الاشتباه بتعلم الكلام عند قولنا لا يؤاخذكم الله بكذا ولكن
يؤاخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور
الى ادراج الغموس في اللغو وفي ما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام في الآية الثانية
خلوا عن التعرض للغموس فان فيها قد علم حكمها من الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق
ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف

فالمفهوم بالواو الافراد باعتبار التعلق فعند الغايلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤاخذكم شيئا من المؤاخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بما واحد هما المكسوبة والمعقودة عند الحنث قوله فيما التخفيف اي قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والطاء يوجب حل الوطء بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد انتفى بالطهر فبقي الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم رفع الامر الحل اياها اباحة مجازا فان قلت لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فاتوهن فاتفاق القراء على يطهرن اي اغتسلن دليل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجازا بالطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون قوله ولا تقربوهن الاية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل اجيب بان تغسل قد يجيء بمعنى فعل كتكبة وتمسكن في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف اذ في الانقطاع على العشرة لا يجوز ذا فيه حتى التزوج اي الاغتسال وفيها معناه توضأن اي صرن اهلا للصلاة وفي شرح التأويلات ان الاية 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 يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعي ليس ابعد من ذكر قوله لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الاية على النصين المفروضين اعني المحرم والمبيح واني هذا اشار بقوله فانه اي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قدر اي ان كان قد ورد او على تقدير ان قد ورد في الزمان الماضي اي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد يبدا يتبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المصنف ليس بتام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتنفيره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تأخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ والاثبات ذكر الا اذا تقدم اباحة الاشياء على التحريم ذكر الشيء المخصوص قوله عقيبا بذكر الشيخ هذا المعنى ان ذكر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي او لا فان ذكر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك قوله واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل الشرع فان علت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة 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 عدمه اي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطرارا كالتنفس والخوف فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختيارا كالاكل للمتواكم فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغداديين وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والقاضي وهل الخلاف في الافعال الاختيارية التي لا تشتمل الفعل فيها بحسن ولا قبح واما التي يشتمل فيها الفعل فيها حسن ولا قبح واما التي يشتمل فيها الفعل فهي عندهم ينقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه المسئلة يوردها اصول الشافعية والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة من ان للفعل حكما بالحسن والقبح والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الاحكام اذ الغرض هذا فيقال على المبيح ان اريد بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اريد خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان استدل بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته له تحصيلا لمقصود خلقها والا كان عبثا خاليا عن الحكمة وهو نقض فجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والخل بانه ربما خلقها لبشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث وتعال على المحرم ان اريد حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل فهم مستفيم

لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه فى حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاء فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفى التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان علت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاء مثلا زمان تكليف جزم ببطلان الثانى دون الاول علت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان ملك احد الاشرف وهو فى غاية الجود واجب مملوكه فتكره من ذلك الجزم لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فمحرم اجيب بان حرمة التصرف فى ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها تبتنى على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف فى ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر فان علت اذا كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح العقل بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاء خالصا عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافى عدم ادراك العقل فيه بخصوصه صفة محسنة او مقبحة واما الوقف فقد فسرناه بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفى التصديق بثبوت الحكم اى لا يدرك ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفى شعور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكم فى الجملة اى لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المصنف اما الاول وهو الوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بانه سمى توقفا بالنظر الى العلة بمعنى انه يقتضى عدم العمل بالعقل تكلف وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعرى فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال ورد بان تجويز تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب اخر والتجويز التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للاشعرى بل هو نافى مذهبه فى الحسن والقبح فلا يصلح الزاما له وثالثها ان الفعل اما ممنوع فى حكم الله تعالى فمحرم او غير ممنوع فمباح واجاب الامام بانا لا نسلم ان عدم المنع فى حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع فى فعله وتركه من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع نصا او دلالة بانه لا حرج على فاعله فى الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك كما فى افعال البهائم واعترض المصنف عليه ظاهرا وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير القول

الى ان للعقل حكما فى الافعال قبل البعثة فحينئذ لا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع فى الفعل والترك بل معناها جواز الانتفاء خالصا من امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعى قبل البعثة فما لا يتصور فيه خلاف ومنشاء هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذى لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كالكلام النوامى مثلا فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه فى حكم الشارع اذن فيه او ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع منه اى ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه فى حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا اى ما اذن فيه من الشارع اعلاما بما مر ودليل منه على انه لا حرج فى فعله وتركه وقوله وثالثها ان يرد شرع الخ يعنى ان الشارع بعثه العبد بعثة الى ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشئ الذى لم يعلم الشارع بالحرج فى فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه ليكون حشوا على ما ذكره المصنف بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه فى الفعل والترك بان يدرك ذلك بعثته وهذا كلام لا غبار عليه واما الثانى وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان فى ذلك الفعل حكما لله تعالى ام لا فباطل لانا نعلم قطعا ان لله تعالى فى كل فعل حكما اما المنع عليه او بعدم المنع والخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكم الاباحة او الحظر فمحض اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا سادس القول بالاباحة من جهة انا قائلون بها على انه لا عقاب على الفعل والاصل الشرعى فلا خلاف بيننا فى المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب هو عدم وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فتكفيك بيننا وبان فظهر ان قوله وهو ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما فسرناها فلا توقف **قوله** وقوله عليه السلام دليل اخر على جعل المحرم ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة لان الاصل الاباحة **قوله** فالمثبت اولى اذ لو جعل الناقل اولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفى الاصلى ثم الناقل للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما فى تعارض الجرح والتعديل فجعل الجرح اولى ولان المثبت مؤسس والناقل مؤكد والتاسيس خير من التاكيد ومن ههنا ظهر

ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه اخر وقد ذكر بعض المسايل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فلذا احتاج المصنف الى بيان ضابط في ذلك وترجيح احدهما على الاخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل فكذلك وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر وعلى هذا الاصل الذي ذكر في باب الرواية يتفرع الشهادة على النفي بان يشاور الناقي والمثبت ان علم ان النفي بدليل وتقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين قوله واشتهر عنه انه لم يكن في الحل الاصلي كانه يريد بذلك الزعيتين والا فقد روى ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري قوله واما القياس فلا يحمل على النسخ اذ لا مدخل للراي في بيان انتهاء مدة الحكم قوله بعد شهادة فعليه اي على طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذكر السن واحدا فالمعتبر فيه ان لا يتبين حجة في حق اصابة الحق والقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن الادلة عليه فيرجح الى قوله وكل واحد يعني لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق متعين واحد في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ قوله فصل ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف لا سيما وجوه الترجيح في النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور وآحاد مقبول او مردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كالترجيح بفقه الراوي وفي الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي صلى الله عليه وسلم على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله عليه السلام وقال الاخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المروي عنه كترجيح ما لم يتبث النكاح لراويه على ما تبث والثالث

كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه والكلام في ذلك تفاصيل مذكورة في موضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او ما خارج عنه وتفصيل ذلك مطلب من اصول ابن الحاجب وقد اشار المصنف هنا الى بعضها ما يقع بحسب العلة كترجيح قياس عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف علته بالايماء ثم في الايماء يرجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولان الشارع اول بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح تاثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الابعد فالاقرب وان اعتبار شان الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شان العلة فيرجح تاثير جنس العلة في نوع الحكم على تاثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما يتركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين او مساو ومرجوح كتقديم المركب من تاثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تاثير النوع في الجنس القريب والجنس في النوع وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا معنى قولهم اقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتامل في المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس قوله كما ترجح القياس والاستحسان لقوة اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التاثير اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح او الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت واما اشتراط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا تختلف بالشدة والضعف لانه ان انزجر عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعدل والا فلا قوله وكما في مسئلة طول الحرة اي الغنى والقدرة على تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة اي الفضل فاشبع فيه بحذف حرف الصلة ثم اضيفه اضافة المصدر الى المفعول فالحرة الذي له طول الحرة يجوز له تزوج

الامة عند الشافعي رحمه الله فيما سواء على الذي تحته حرة: لجامع ارقاق الماء مع الاستغناء، والارقاق بمنزلة الاهلاك. بخلاف ما اذا لم يكن لطول الحرة وخشي العنت الى الوقوع في الزنا فانه لا عبرة به عن الارقاق فيجوز وخلافا ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وخلافا ما اذا تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كما لو بقي مع الاسلام اذ ليس للبقاء حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة: نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة يملكها العبد وهذا اقوى تاثيرا من الارقاق مع الاستغناء، لان الحرية من صفات الكمال فينبغي ان تكون اثر هاتين الاطلاق والاشاعة في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من اوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق فاشاعة الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة: ملك المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا جاز لمن كان افضل البشر ما فوق الاربع وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وذكرنا جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم **قوله** وتضييق الما اشارة الى وجه ضعيف قياس الشافعي الاول ان الارقاق الذي هو اهلاك حكما دون تضييق الماء بالعزل لانه اتلاف حقيقة اذ في الارقاق اتلاف ما يزول صفة الحرية مع انه امر ربما يرجى زواله بالعتق ولهذا في العزل يثبت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق اولى قال فقيل هذا اشتباه من الكتاب سبب الوجوب دون الارقاق مباشرة السبب على وجه ينفصل الاهلاك قلنا في التزوج ايضا اشتباه من اجل حرية الصفة صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق والحر فتزوج الامة اشتباه عن مباشرة سبب وجود الحرية محسن لكن لحق رقيقا لانه ينتقل من الحرية الى الرق ومن العفوية والاهلاك انما هو في ارقاق الحر الثاني ان وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية او اتم ولد مع جواز نكاح الامة له وغير لان الحر لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي كيف

اذا كان له سرية او ام ولد **قوله** وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي فيما سوى نكاح المجوسية وعلى اذا كان تحته حرة: لما الاول فلان الشرط انما ثبت في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا الكفر في نكاح الحرية المسلم فاذا اجتمع الرق والكفر تقوى المنع فكفر المجوسية غلظ على المسلم واما الثاني فلما مر من ارقاق الماء مع الاستغناء، اذ الضرورة قد ارتفعت بجواز نكاح الامة المسلمة التي هي اطهر من الكافرة: وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة: الكتابية وهذان القياسان اقوى تاثيرا من الاول فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون التحريم حال خلف هذا الاستثقال في المرأة: فان حلها مبني على المملوكية والرق مرد فيها الا ترى انها تحل قبل الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا فملك حل النكاح بعد من الجانبين فتنتصف برقها كما تنصف بردقها وحل الوطء بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطء ولا تشتكي عليه بخلاف **قوله** فانها في المعاوضة فقد علت الحرمة حال محل حاجة الى ذكر الامكان حقيقة التنصيف بان يبقى النكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة: وذكر بالسبق وحالة الانضمام وذكر بالمقارنة او الناخر فحلت من احدى الحالتين فقط لتحقيقها للتنصيف قلنا المقارنة والتاخر حالتان مختلفتان متعذران حقيقة لاستحالة ان واحدة: بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا تاما حيث جعل طلاق الامة تنتين لا واحدة: احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف الثلاثة وذكرنا في التنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة: وجعل نصف الثلاثة اثنين لا في جعل طلاق الامة تنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجيء لهذه المسالة زيادة تحقيق في فصل العوارض **قوله** كما يمسح الراس بعض على تقدير تسليم تاثير الكثرة في التثليث فتاثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح حضورا صح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل سببا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الكثرة كما في المضمضة والاستنشاق

وبالعكس كما في اركان الصلاة قوله والايمان هو في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام بكسر الهمزة يعني لاشتراطه الشعبي في الايمان ما به تعالى بان يعتقد انه بودي الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اي وجه يأتي به يقع على الفرض لكونه شعبتا غير مشروع الى فرض ونفل وصحح المصنف وقع على الايمان بالفتح جمع يمين قوله ونحوها كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكاة وكاطلاق النية في الحج قوله لشعبتها للجبر بالمثل تقريبا وذكر ان المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصلة بالعينة مجبور بكثرة الاجزاء في جانب المنفعة للظهور ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فاستوفيا شبهة وهي التفاوت فيما وراء الثمنية بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الحبات واللون وهذا معنى المثل تقريبا قوله ويلزم منه سد الحور ابتداء اي صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة والحاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نائب الشارع قوله والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فيرجح على تاثير وصف التركيب في الثلاث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول يوجب زيادة تاكيد ولزوم للحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما تحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فتصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة وهذا قريب من الثاني اي قوة ثبات الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم للحكم بان يوجد في صور كثيرة بل التحقيق ان الثالث راجع الى قوة التاثير لكن سماه الاثر بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولذا قال شمس الائمة من نوع هذه الانواع اذا قدرته في مسالك الاوثيين به امكان تقرير النوعين الاخرين فيه وقال المصنف اذا كان التاثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل فقوة الثبات حينئذ بستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا يستلزم الاخر فبينهما عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثاني قوله الرابع العكس معنى الاطراد ان العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح

متعارف والمصنف بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتناهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان فتقرر لنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما اوجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم يستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا قوله متبع عينا اي مثمنا فلا يشترط قبضه الوصف هو ثمنية المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا يتعينان في العقود فكان دينا بدين وفي السلم المسلم فيه دينا حقيقة ورأس المال من النقود غالبا فيكون دينا فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة بانا، من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي ان لا يشترط القبض قلنا نعم الا ان مصرفها يتعينان وما لا يتعينان اعرض عند التجار فاهدر الحكم مع ما اقيم مقام الدينا بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فاحترز المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو راس المال وليس بمبيع فصح بوجهين احدهما ان المراد ان كل مبيع مثمن لا يشترط قبض بدله وبعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون مثمنا يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل مبيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وبعكس الى قولنا كل مبيع لا يتعين فيه المبيع والثمن يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في ان التقابض شرط صحة العقد او شرط بقائه على الصحة والى كل اشار محمد رحمه الله وبنى عليه الاول سوال وهو ان شرط الجواز لا يكون مقارنا كالشهود في النكاح لا متاخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يمكن ههنا المقارنة من غير تراض لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا في المحيط قوله مسالة التعارض كما يقع بين الاقيسة يحتاج الى الترجيح كذلك يقع بينا وجوه الترجيح بان يكون لاحد من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان الحال يشعر بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات

اسبق وجودا من الحال فيقضي به الترجيح او لا فلا يعتبر بالحدث بعده كما حبناه اعني حكم فان على هذا انما يصح في ذات النبي وحاله لان مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال النبي على ذات شيء اخر كحال الاب وذات الابن فلت الكلام فيما اذا ترجح احد المتناسبين بما يرجح الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجنبي والاخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك النبي بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للاساكن فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بحسب الشارع ولهذا قال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي والا فلك ان العبادة حال للاساكن فكذلك الكثرة قوله وذكروا له اي للترجيح بالوصف الذاتي امثلة اخرى منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعة في المغصوب خياطة او صباغة او طحنا بحيث يزداد بها قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم والاسبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من ملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود والخلاف ذلك لان الصنعة غاية في كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها تغيير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه حيث انعدم صورته وبعض معانيه اعني المنافع الفائتة به وصار موجودا من الغاصب من وجه وهو الوجه الذي به صارت هالكة بحيث ان لفعل الغاصب مدخلا في وجود الثوب بهذه الصنعة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانهما في القرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بوالد واحد وهو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث قوله فصل كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم مباحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور منها هيهنا ثلثة الاول الترجيح بقلة الاشتباه والافادة بزيادة الظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اتيانه والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب القياس بحسن الوصف وهو قوته وتاثيره لا بصورته بان يكثر الاوصاف او يكثر محالّ

الوصف او يقلها اجزاءه وابعاضه الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا له وتلك الاجزاء غير معتبرة لانها ليست في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي يقدم الخاص على العام وللقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير او الملائمة وحينئذ لم لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او كون بعيدا من الخلاف واما عند تاثير احدهما دون الاخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الاخر اكثر او اعم او ابسط ثم لا يخفى ان من قوله علة ذات جزء شائعا اذ لا تركيب من اقل من جزئين وكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحدا لا جزء له قوله لما ان الدليل بعين ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا وشبها للدليل لا بما هو مستقل بالتاثير اذ تقوى الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون شبها له واما المستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فينساقط الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاخر وموجبا لزيادة الظن قوله خلافا لابن مسعود في الاخير وهو اذا ترك ابن عم احدهما اخ لام وابن تزوج عمة انثى فولدت له ابنا فعند ابن مسعود المال كله للاخ لانه اقوى بالنسبة في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لانه بانضمام قرابة الام لان العلة تترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا يصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو اخ لام وخمسة للاخر لان الاخوة لام وان لم يستقل بالتعصيب لكنها بسبب استحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل اقرب فلا تكون شبها لها فلا يصلح مرجحا بخلاف الاخوة فانها جنس واحد بناء على انضمام اخوة الام اليه بمنزلة وصف الاثر اني انه لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لا يصلح اخوة الام سببا للاستحقاق بالفرضية قوله ما لم يبلغ حد التواتر عرض للشهرة لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر يطرد من الاول لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة ويتقارب امرهما بالكون

المشهور احد قسمي المؤثر على ما تقرر في الشرح للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام الكثرة
ان تاثرت الى حصول حكم اجتماعهن وصف واحد قوى الاثر كما ثبت صالحة للترجيح لان المرجح
هو القوة لا الكثرة فانه ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا كثرة اجزاء العلة توجب القوة
كما في حمل الاثقال فخلاف كثرة جزئياته كما في المصارعة اذا المقام واحد وانما المرجوع الى السنة
او القياس عند تعارض النصين او الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح قوله
والا القياس بقياس اخر يعني قياسا يوافقه في الحكم دون العلة لتكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه
في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياس بحقيقة
الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس وهو الذي به يصير حجة هي العلة لا الاصل
قوله وعلى هذا يجيء كما ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد
الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لا مستقلا له لا يتضمن ان الاخر لا يتجدد
به ليتعدد القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية ان وقع الاجماع على
عدم ترجيح بكثرة العلة بمعنى ان يستند الاخر بالكلية وذلك كما في مسئلة اختلاف عدد
جراحات الجانيين على مجروح واحد مات بجميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل
حب انه لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم لم يعتبر موجبة للتوزيع الدية
على الجراحات كما في تعدد الجناة قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة
ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد بها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة
وكما في مسئلة الشفعة وهي دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللاخر ثلثاها وللثالث
سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الاخران الشفعة لم يترجح جانب صاحب الثلث
بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة وبسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء مبيعها
علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة
وهي لا تصلح للترجيح فعند ذلك يكون النصف المبيع بينهما أنصافا للترتب الحكم على العلة المتحققة
في كل جانب وعند الشافعي اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة
من مرافق الملك اي منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك
والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول
بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بالزمان

التولد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب 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 بالرأي وهو
فاسد قوله باب لما كان مكث الاصولي من الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام
وطرق ذلك هو الاجتهاد ذكر باب الادلة باب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد
اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا
هو المراد ويقولهم بذل المجهود للبيان 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 الظن بالحكم غير شرعي وشرط
الاجتهاد ان يحوي اي ان يجمع العلم بما دون ثلثة الاول الكتاب اي القرآن بان يعرفه
بمعانيه اللغوية وشريعة اما اللغة بان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها
الافادية فينقسم الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك
بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المدونة في الاحكام مثلا يعرف قوله
تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج
النجاسة عن بدن الانسان الحي وبما يشابهه من الخاص والعام والمشترك والمجمل و
المفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك
منسوخ الى غير ذلك والا فقه في ان هذا معتبر لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر
يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بموافقها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند
طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر يتعلق بها الاحكام بان يعرفها
بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وطرق وصولها الينا من تواتر او شهرة او آحاد
وفي ذلك معرفة حال الرواة من الجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة في زماننا
هذا كما يتعذر للطول المدة وكثرة الوسايط فالاول الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق
بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث والا فحق
ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وبما يشابهه من الخاص والعام وغيرهما
الثالث وجوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود كذلك

لم يمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاول ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة مواضعه ليتلا
خالفه في الاجتهاد ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام
تقليدا ولا علم اللغة لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يشتد به الا ان منصب الاجتهاد في زماننا
انما تحصل بمباشرة الشروع في طرفيها السبب في هذا الزمان ولم يكن الطرق في زمان الصحابة ذلك
ويكفي 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 معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام ليتلا يقع اجتهاده في تلك المسئلة
مخالفا للنص او اجماع قلت يجب معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا بصور الذهول
عما ينقض خلافه لانه قد يحمله ما يتعلق بذلك الحكم والحاجة الى السباق مثلا الاجتهاد في حكم
متعلق بالصلاة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح **قوله** وحكم الاثر
الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطاء فلا يجري الاجتهاد في القطعيات
وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند
اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان حد 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 المسئلة الاجتهادية
اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وحينئذ اما ان لا
يدل عليه دليل او يدل وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل قسم احتمال جماعة فحصل
اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه المجتهد
واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم
الى كون احدهما احق وقد ينسب ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة
قبل الاجتهاد والا فالحكم مذهبه عنده. الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل المشهور
عليه منزلة المشهور على رأي فمن اصاب اجر ان ومن اخطاء اجر الكد واليه ذهب
طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد ما مور
بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يسمى معاقبا وفي ان
حكم القاضي بالخطاء هل ينقض الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب

وان فقده اخطاء والمجتهد غير مكلف باصابتها لقصورها فلذا كان المخطئ معذورا بل ماجورا
ثم اختلف هؤلاء فان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء فقط وهذا هو المختار عند المصنف **قوله**
لهم اجيب الخائلون بتعدد الحق في المسايل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما
انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل لما تبين المازمة ان المجتهدين
مكلفون بتطلب الحق واصابة الصواب اذ لا فايدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق
واحدا لكان المجتهد ماذورا باصابته بعينه وظاهر ان ذلك ليس في وسعه لغموض طريقه
وخفاء دلايله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده. الثاني
انا اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاده المحصل في امر القبلة والحق منه متعدد اتفاقا فكذا
ههنا لعدم الفرق وانا نقلنا ان الحق منه متعدد اتفاقا لان المحصل ماذور باستقبال
القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المجتهدين الى جهاد مختلفة قبلة لما ادى فرضه
من اخطاء جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلاة فان قيل تعدد
الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب
بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فالملزوم ممنوع وان اريد بالنسبة
الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند
اختلاف الرسل بان بعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختص كل منهما باحكام
فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على اخر
وعلى تقليده ثم اختلف القايلون بتعدد الجميع فذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقية
وبعضهم الى كون البعض احق ان اكثر شواذ بعض ان من ادى اجتهاده الى وجوب
الشيء فهو اكثر شواذ بمن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدل
الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسايل الاجتهادية وهو لزوم
تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الاصابة
وعدمها نظرا الى انه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل اخر و
استدل الاخرون بانه لو تفاوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد
ان يختار ايها شاء من غير تعب في بذل المجهود وطلب الدليل المقصود وهذا يعني
سقوط الاجتهاد ومنه نظرا الى الاجماع المتقدم انه لا حكم قبل الاجتهاد وانما

حادث عقيبه فلا بد من الاجتهاد لتحقق الحكم وامّا نبيا فلا نبا وان شاوث في الحضر الا
ان المشقة بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يخبر غيره
والا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا اخر واما نبيا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد
وجواز اخبار المجتهد اذا حضر نبيا لا بد منه الاجتهاد ليعلم بعد الحق فيتمكن من اخباره
احد الحقين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الاراء على حكم
واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف
اراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم ان مراد المستدل هو انه
لو شاوت الحقوق لثبت الحق لمجرد اجتهاد الحكم بادنى دليل يودي اليه ما غير مبالغة
في الطلب واجتهاد للشاوي ما نبيا لبذله الطلب وما نبيا لادنى الطلب وهذا معنى سقوط
الاجتهاد بدل على ذلك ما ذكره في التقويم انه لو شاوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء
وساوى الباذل كل جهده في الطلب المبلغ عذره بادنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض
قوله ولنا اجمع على ان الحق واحد والمجتهد قد يصيب بالكتاب والسنة
والاثر ودلالة الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان وكلا اتينا
للحكومة او الفتوى ووجه الاستدلال ان داود حكم بالغنم لصاحب الحرث والحرث
لصاحب الغنم وسليمان حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها وبقوم اصحاب الغنم
على الحرث حتى يرجع كما كان فرد ذلك الى صاحبه ملكه ولو كان حكم داود بالاجتهاد دون
الوحي والالهام جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل منهما اجتهاد
حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان ما ذكر وجه فانه وان
لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص
التراكيب وهذا تبين لجواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم فيه على ما ثبت ذلك
في موضعه وقد يجاب بان المعنى فهمنا سليمان الفتوى او الحكومة التي هي افضل واحكم
اعتراض سليمان عليه السلام مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطا من
غيرهم يشير بذلك قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما فضل الخصومات
والعلم بامور الدنيا ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عليه السلام فهم هذا اوفق للفريقين
كانه قال هذا احق ولكن غيره احق والاثر فالاحاديث والآثار الدالة على تردد

الاجتهاد بين الصواب والخطا وهي وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى
والا لم يصح الاستدلال على الاصول وامّا دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت
فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق
فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم
الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره منا لا دلالة الظنية كما هو الشرط
والصفة وحكم ذلك والخلاف في ان الحق واحد او متعدد جار في الجميع فلا اجماع على ايجاد
الحق الا فيما لم يتسع فيه خلاف وامّا المعقول فلان كون الفعل محظورا ومباحا او صحيحا
وفاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اجتماع الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون
حكما شرعيا فان قيل لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان المتناقضين لا يكونان
عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين المتناقضين بالنسبة الى شخصين ايضا ممتنع فانه
نبينا صلى الله عليه وسلم لانه مبعوث الى الناس كافة وامر لهم الا الحق فتعارض النصوص
او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لا خلو لهم من العمومات على السواء والا لخفي ابتناء هذا
الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة
بالنصوص واحد اجماعا والاصوب ان يقال يلزم الجمع بين المتناقضين بالنسبة
الى شخص واحد فيما اذا استفتى عالمين لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا
فافتاه احدهما بالحل بالنبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستعد عمله على شيء منهما
وايضا اذا تعدد اجتهاد المجتهد فان بنى الاول على الثاني لزم اجتماع المتناقضين بالنسبة الى شخص واحد
لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا قوله والتكليف جواب عن تمسكهم بانه
لو اخطا الحق لزم التكليف بما لا يطاق وتقريره انا لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق
بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حتى نظر الى ما فيه شرائط يقدر
الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله او خطا، والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه
فلا يلزم عبث فان فعل المجتهد ما مورا به اذا ادى اليه اجتهاده وكل ما مور به فهو حق اجيب
بانه يكفي في المامور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وحسب ظن المجتهد وان كان خطا بنفس الامر
تعالى كما اذا قام نص على خلاف راي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب
فانه ما مور بما ادى اليه ظنه وان كان خطا لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال

انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطاء واجتهاد الغير صحا
لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع قوله بدلالة الاجماع منعنا وهو ان
المجتهد المخطئ ومصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة من خالف الامام عالما بحاله لاصابتهما
جميعا في جهة القبلة قوله وهو وجه الله الذي المقصود هي الجهة التي رضيها الله تعالى وامر
بها وعند حصول المقصود لا باس بتوارث الوسيلة قوله وعند البعض مصيب ابتداء اي
بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا يتنع في الاعتبارات الشرعية والادلة
الظنية ان تتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع والطاقة ولذلك
وصف الله تعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم في معاتبة الثناء عليه والامتنان مع
كونه خطاء بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه السلام باصابة الحق فلو كان خطاء
من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطاء وقد بينا له ايضا دلالة في اثناء الحكم والعلم
على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فنجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما
لما كان لذكرهما في هذا المقام فايدة اذ لا يشتبه على احد ان البين قد اراد بهما علما وحكما في الجملة
قوله وتنصيف الاجر اي تنصيف اجر المخطئ في الاجتهاد بقوله عليه السلام ان اصاب
فله اجران وان اخطاء فله اجر واحد يدل على انه مخطئ انتهاء لا ابتداء، فان الاجر انما يكون
على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه ايضا كذلك فتوزيعها للاجر
على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطئ انما هو على كده في الاجتهاد واشغال الامر
قوله واما قوله القائلون بان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء فمسكوا بوجهين احدهما
اطلاق الخطاء في قوله عليه السلام وان اخطاء فله حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل
وهو الخطاء ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لامسكم الاية لولا كتب
في اللوح ان لا يعذب اهل بدر او ان لكل امم العذاب او ان لا يعذب عذابا لا عهد به كتب الحجة
وتقديم النفي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطاء الذي هو اخذ الفدية فلو كان
صوابا مشروعا لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود اشغال الامر في الجملة ولما كان
ضعف الوجه الاول بما ذكر الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به في مسايل
الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثاني بان العتاب في حكم الاسارى كان هو لمن
اراد العدل وقد رخص للنبي صلى الله عليه وسلم في الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء

والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة من وجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن
المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا تحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد
هذا مقرر بكلامه وفيه نظر لان لولا لامتناع الشيء لوجود غيره فيدل على ان امتناع العذاب على
الخطاء في 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
لامتناعه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب قوله والمخطئ في الاجتهاد
لا عتاب ولا يذهب الى الضلال بل يكون معذورا ماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع و
قد فعل فلم يبق الا الحق لخفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب يقينا فاخطاء
المجتهد لتقصيره فيه وترك مبالغته في الاجتهاد فانه يعاتب ويأثم من طعن السلف
بعضهم على بعض في مسايل الاجتهاد يدل على ان طريق الصواب يقيني زعم الطاعن
وانما خالف المخطئ في الاجتهاد لان المخطئ في الاصول والعقايد يعاتب بل يضلل او يكفر لان
الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا عتاب حدوث
العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمه فالمخطئ فيها مخطئ 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 حتمل
كلا من القولين قوله القسم الثاني من الكتاب قد وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع
في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحاكم فترتب الكلام حينئذ على ثلثة ابواب لمباحث
الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتداء بالحكم لان النظر فيه من حيث هو
الاصلي ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطته انه مضاف الى المكلف وعبارة
عن فعله بصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب الاول اختراع تقسيم حاصر اي ضابط
لما تفترق من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دايرا بين النفي و
الاثبات بعيدا التكثير مفهوم واحد اي ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح وهذا 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 انشاله وانما
التي لا بد منها في الباب اجمالا ان تكون على بصيرة من الامر وتذكرة الحكم اما حكم يتعلق بشيء

او لا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث هنا عنه وان كان صفة فالمعتبر منه اعتبارا اولیا اما المقاصد الاخرویة او المقاصد الاخرویة فالاول ينقسم الفعل اليه تارة الى الصحيح والباطل والفاسد وتارة الى المنعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اول من الشرع او الشرع اول من الفعل او لا يكون احدهما اول فالاول ان كان مع منع الشرع منطوقي فمفرض او منطقي فواجب والا فان كان الفعل طريقه مسلوكه في الدين فسنة والا فمندوب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وهي اما حقيقة او مجاز والحقيقة اما ان يكون اول واحق بمعنى الرخصة اولا والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة او لا مصير ربعة اقسام وان كان حكما متعلق بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه فالجملة فسبب والا فان توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة **قوله** وهو اي الحاكم هو الله تعالى طلب الحكم بتناول القياس المحتمل للخطاء فكيف ينسب الى الله تعالى طلب الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطاء للمجتهد فليس لحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور في ذلك ما طلب اذا قال الشارع الصلاة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلاة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف فليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو مطلح المنطقي 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 متعلق كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب الشيء او شرطا او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة او المنفعة وثبوت الاستحقاق الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس هنا 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 وضع التكليف به فالاباحة ليست كذلك طلب اراد ما وضع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونها احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح هذا طلب المراد

بالحكم اما الخطاب او الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب واما كان السبب الملك ونحوه حكما لانه انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا عند وضع الشارع جعل حكم اسد الثابت خطابا بحيث ان قول المصنف الحكم اما ان لا يكون حكما بتعلق شيء بشيء او يكون مشروعا بانه مراده بالحكم اسناد او اما آخر صدر وهو لك حكمت بكذا الا الخطاب والا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى امر فيما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس فتى جعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى تسامح ظاهر على ان التحقيق ان الملاك الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع **قوله** والاول اي ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتقريب الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الاخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب ومقيدا بالاعتبار الاول لانه قد يعتبر في الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي ابتناء الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا او الاخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلاة مبنية على حكمة ومنبوذة وحرمة الخمر على حكمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي او اخروي اعتبارا اوليا ليس حاصرا اذ ما ليس كذلك بل بحسب الوضع قد يفعل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة فلذا لم يتمسك بالشروع فصلى بادعاء تفريغ الذمة واما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى لما سيجيء ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف لا غير **قوله** وفي المعاملات الاختصاصات اي الاعراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المنفعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبضعة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها مرجع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوي اذا وقع بحيث يوصل الى صحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل

لانفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انها تثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان اشتمال ذكر واحد الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم يتعلق بشيء يقتضي ايجاد على التعلق الذي لابد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذكر ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام معللة لاشيء فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبتبعه شرائطه واركانه فالفعل بحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متغايرة 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 وحينئذ الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فات المعنى بناء وجه لملازمة بين مشروعية اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال عن الجملة والباطل ما كان فات المعنى بناء وجه مع وجود الصورة اما لانعدام بعض التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية المتصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعي الباطل والفاسد اسمان مترادفان لما لا يبيح يصح وهذا اصطلاح لا مشاحة في الاحتجاج عليه نفيا واثباتا والقابل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم تكن مقابلة للفساد بل اعم منه لان الصلاة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاءها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا بل نافذا غير مرتب الاثر عليه ثم على ما ذكره النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم منهما فما وجه لا اظهر فرق بينهما الصحيح والنافذ قوله فالفعل فرض اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما صوف فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات وبتبعه منه لتقسيم الحكم وكذا يفهم منه ترتيب الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وترتيب الفرضية والوجوب والحرمة ونحوه ومعنى اولوية الفعل او الترك اولويته عند الشارع بالنص عليه او على دليله وفي اطلاق الاولوية على ما هو لازم بمنع تقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك في المباح استواء نظر الشارع

بان حكم بذكر صريحا او دلالة بترتيبه ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذكرنا اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذكر قلت يجوز ان يكون التعريفات المذكورة رسوما لاحدود او لعلم من الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت فقد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطي الثابتة بالطلاق قلت هي من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطي فعل المكلف والاضافة بينهما تكون الحكم صفة الفعل المكلف واثره التام لا يخفى ان الحكم الغير الاصلي اعني الذي يبتني على اعذار العباد ايضا ينقسم بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالحكم الاصلي قوله فالفرض الازم علما ان يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لشبوته بدليل قطعي حتى لو انكره فقد كفر او اعتقد اكان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لشبوته بدليل ظني وبين الاعتقاد على البعثين لكن يلزم العمل بموجبه للدلايل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان سهوا لا يفسق ولا يضلل لان الشاذ بل من خبر الواحد لا يكفر

والا المعلوم القطعي ساقطا عليها على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع ان يثبت كون الشيء عذرا عليها بدليل ظني وكونه ساقطا عليها بدليل قطعي الامر الى قولهم الفرض المفروض المقدر في المسح هو الربع وايضا الحق ان الوجوب في اللغة 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 وقد بلى الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلاة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك واليه اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب يشمع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر وعلى ظني هو في حكم الفرض كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله حتى يمنع تذكر صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل ودون السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة السهو **قوله** والسنة المطلقة كما اذا قال الراوي ان السنة كذا يحمل عند الشافعي وكثير من اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله على سنة النبي صلى الله عليه وسلم وعند جميع منا المتاخرين وهو اختيار فخر الاسلام يطلق عليها وعلى غيرها ولا ينصرف الى سنة النبي صلى الله عليه وسلم بدون قرينة بدليل قولهم سنة الخلفين ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مشاهدة وبهذا اندفع الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث فان قوله من سن قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي عليه السلام ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة كما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في ان المجرد عن القرائن ينصرف في الشرع الى سنة النبي صلى الله عليه وسلم للعرف الطاري كالطاعة تنصرف الى طاعة الله ورسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة رحمه الله ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عهد ان اجمعا احدهما فرضا والاخر سنة اي واجب بالسنة **قوله** والنفل ما لا يذم تاركه جملة حكم النفل وبعضهم يفيد ورد عليه صوم المسافر الزمانة على ثلث اياث في قراءة الصلوة فان كلا منها يشمع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة على قدر تحقيقها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر كما لنافلة بعد الشروع بتصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره ابو اليسر والنفل دون سنن الزوايد لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة للنبي صلى الله عليه وسلم بخلاف النفل **قوله** وهو اي النفل لا يلزم

بالشروع عند الشافعي رحمه الله حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير منه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يات بعد تحقيقها لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واما مدة لا يكون استظهارا لواجب بلا اداء ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة واذا كان مخيرا فيما لم يات فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وحينئذ يلزم بطلان المؤدى ضمنا وبقاء لا قضاء فلا يكون ابطالا لا محالة. ومن قصد كمن شق زرعه فقصد زرع الغير بالنزفانه لا يحصل الا فاقا وجواب منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدى فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان ادى اليه امر مباح كهو ترك النفل قلنا لا عين للابطال لا فعل يحصل به بطلان كشق زق مملوء له فيه ماء فغيره ولا شك ان بطلان الماء انما هو من النفل انما حصل بفعله المناقض للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه. فخلاف شق زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذي هو شق ارضه الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى حتما له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بتمامها بتحقق استحقاق الثواب لا بثبات صحة الاجزاء المتاخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الاخر وان كان ذات الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الاخير مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول منعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بشرط هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لاجل وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول بنفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذا اعتبار ان شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان قيل فمن مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق الشرط بقاء المؤدى عبادة قلنا المنهي لا يصلح مجعلا للعبادة لانها هذا العذر بمنزلة تمام عبادة الحي للدلالة الدالة على كونه عبادة

فان قيل هب ان صيانة المودى يقتضى لزوم الباقى لكن كون الباقى نفلا مخيرا فيه يقتضى جواز ابطال المودى فتعارضا فالجواب ان الترجيح بالمودى اولى من العكس اى صيانة المودى اولى من ابطاله احتياطا فى باب العبادات وصونا لها عن البطلان وايضا المودى قايم حكما بدليله احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو منعدم حقيقة وحكما وهو غير المودى الثالث ان المنذور قد صار سببا لشغل ذمته بمنزلة الوعد فيكون اداؤه حالا اما صار سببا فعلا وهو المودى ثم ايضا، البيّن وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة اداء السببين وهو اصار سببا شغل ذمته فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى السببين وهو اصار سببا فعلا اولى قوله والحرام قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ولهذا ذكر وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبنى على حذف المضاف اى حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود الاظهر على شبهين المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى ان حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحرم البهر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد نظرا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشئ كالاصول للغلام لا تشرب هذا الماء، ومعنى حرمة العين منع الشئ عن الرجل بان نصب الماء سقاء وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان تكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار يتحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان تكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم حيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فنفى الفعل منه وان كان شيئا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا ولهذا لاح على هذا الكلام انور الضعف بناء على ان الحرمة فى الشرع قد تنفك عن معناها اللغوى الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف فى ذلك طريقة اشد سطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثانى ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير

فالاكل محرم صنع لكنه المحل قابل للاكل فى الجملة ثابت بالكلية مالكية بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله فعلى الحرام لعينه المحل اصلا والفعل شيء بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال منه بان يراد بالميتة اكلها لما فى ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيفت الحرمة منه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه اتيان الميتة منشأ الحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام لما مجازا وعلى حذف المضاف كما فى قوله تعالى واسئل القرية بحمل تارة على حذف المضاف اى اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل الحالة فيها على الحال وهما مشاركان فى ذكر من الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكنا متى تثبت الحل او الحرمة لعين المحل اضيف اليها لانها كما قال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجرى فيه فقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك قوله وهو اى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه اذ فى ثواب وبمعنى القرب الى الحرمة انه متعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتى لم ينل شفاعتى وعن محمد ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظنى فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعى يسمى حراما والا سمى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك فيه بقطعى سمى فرضا والا سمى واجبا قوله واما الثانى من قسمى ما يعتبر فيه اولا المقاصد الاخروية فيسمى رخصة وبقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلى واباحتها للمكره رخصة لانه غير اصلى بل مبنى على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة والندب والوجوب وهى من اقسام الحكم الاصلى فيلزم كونها حكما اصليا

غير اصلي والاجمال للتغاير لان الرخصة ليست حكما اصليا بيّن من الاعتبارات اجيب بان تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما بالكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون للشرع الرخصة والكلام انه مما تفرد به المصنف وهو خلاف اصطلاح القوم وانما وقع فيه لاجراء التقسيم الحاصر واما كون الرخصة مما يتعلق به مقصود اخروي بعض ان يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا اولا فيظهر بالتامل في عبارات القوم في تفسيرها ففي اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا وكان التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه للثبت الحرمة في حقه فهذه الرخصة فمخرج الحكم ابتداء او نحى للتحريم او تخصيصا من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المواخذة يترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف ويسر نزفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقبل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم قوله وهي اما فرض حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل بعض قبل وزيد الرخصة واما بعده فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا وحينئذ لا يكون احدهما حكما اصليا والاخر مبنيا على عذر العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي لو كان حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل في اصله وجوبا او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد اذ المناسب للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا تكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما تكون في مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي تتعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف الاخر الذي تتعلق به الرخصة لا مساويا له ليكون مباحا ولا مرجوحا ليكون حراما او مكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكره المصنف وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان تكون وجوبا اذ العذر قد يناسبه الايجاب كاكل مال الغير عند خوف تلف نفسه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الاخر وجوبا او ندبا بالجواز ان تكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ويباح عند الاكراه وكثير من الرخص بهذا المثابة ولو سلم فلا نسلم ان الوجوب او الندب لا يناسب الا بناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار وندب افطار المريض عند بعض الاضرار لا يقال العزيمة في جميع ذلك يرجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء الكلمة واكل الميتة ولا شك ان الحرمة لا الوجوب واستلزام الوجوب الترك لا ينفي كون الحرمة من بين الاحكام والحق ان العزيمة تشمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها قوله اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كلاهما في هذا التقسيم مشعر باضمار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه اضمار العزيمة في الحرمة لانها مقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون على طريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض والواجب في قوله وهي فرض وواجب وسنة ونفل كان اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة ثم يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي ما سبق من انها قد تكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في صلاة نفل او سنة كوتر مندوب فاعترضت حالة لم تبق تلك الصلاة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة ان حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان وحينئذ لا يرد الاشكال فان قبل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة يوجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة في القسم الاول يعامل معاملة المباح بترك المواخذة وترك

المؤاخذة لا توجب سقوط الحرمة لكن ارتكب كبيرة فعفي عنه فان على المحرم قاتل الصيد خطأ فكيف اختص تأييد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمل بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا والشرعا فتقوم الحرمة بنفسها مهما وجدوم بدوامها قوله لكن حق العبد يعتوره صورة الكراب البتة ومعنى بزهوق الروح اي خروجه من البدن قوله حسبة اي طلبا للثواب وهي اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بثبوت حق نفسه صورة ومعنى ولما روى ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله عليه السلام فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد قدع بالحق فهنيئا له قوله وكذا الامر بالمعروف نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم ان يرجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر اولى الشرك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدليل الدال عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الشرك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الحرمة وفي اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة ماحقة لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لاحتماله بالضمان فيستباح عند الاكراه وفي التمثيل به اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيها يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك فيها على ما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد فيمن كان ماجورا ان شاء الله تعالى وكذا في الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر مع غير سقوط من حيث وجه الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فاشبع حتى قيل كان آثما لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات قوله والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في نتائج الاصول ان الافطار رباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا نظير له وبرواية تدل على نسخها بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف روايته

قوله بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على الافطار فان المحكم اذا لم يخبر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فصار حرمة قوله من الامر هو القتل الذي باشر صاحبه اي حبسه من الحراك حتى مثلا للقتل تكليفهم وصعوبته مثل اشراط قتل النفس في صحة النوبة وكذا الاغلال مثل ما كانت في شرايعهم من الاشياء الشاقة كحزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطأ، وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرايع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا تيسيرا وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب بعد ما تحقق والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا لا ملا لا حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا فلم يبق واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد خلاف النوع الاخير فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة وخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذي يخاف التلف فانه صار غير مشروع في حقه لاغير قوله فمن حيث انه سقط كان مجازا فان قلت في القسم الثاني ايضا سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت لا بل تراخى بعذر فالموجب قايم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب في محل الرخصة الا ترى انه بقي مشروعا في الجملة فخالف القسم الثالث اي النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكان ملاقيا للمجازية بعيدا عن الحقيقة قوله كقول الراوي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة في السلم حتى يبطل السلم في المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة في البيع في الجملة كان له شبه بالحقيقة الرخصة قوله فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا لتحقق العذرة على المشتري ولانه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالي بالكالي وفي هذا بيان لكون السلم حكما غير اصلي لتحقق كونه رخصة وانما لم يبق العينية في السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن العينين والآكيا نقد مساويه من غير وكس في الثمن قوله وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لانه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء للمهجة كما في اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما في اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناولها حالة الاضطرار لكونها

مستثناة فتبقيت مباحة لحكم الاصل وبمثل هذه له تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا بل عند الغالبين بابا الاستثناء
من الاثبات نفي يكون النفي دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار وذكر ان هذه الآية اضطر ثم استثنى
واخرج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه هو الخبر المستتر وحرم اي قد فصل لكم الاشياء التي
حرمت كلها الا ما اضطر ثم اليه فانه لم يحرم وقيل ان يكون مفرغا على ان ما اضطر ثم مصدر بدو
خبر اليه عابد الا ما حرم اي فصل ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز
ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم
لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغي ان يكون اجراء كلمة
الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من الزام
الغضب لان التحريم فحسب فيفيد نفي الغضب على المكره لا على عدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة
في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية وان
المنفي هو الاثم والمؤاخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر
الزايد على ما تحصل به البقاء المهجة اذ يعسر على المضطر رعاية هذا القدر الا باباحة والا فمن حرمتها
حرمتها صيانة للعقل عن الغوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذكر عند فوات
النفس اي البنية الانسانية لفوات قوى التي بها عند فواتها واختلال تركيبها وان كانت
النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تعاطي
خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف بالاشتغال فوات النفس لم يستقم صيانة
البعض بفوات الكل اذ في فوات الكل فوات البعض وكانه اراد بالنفس اولا البدن وثانيا
المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح واختلال تركيب البدن قوله
روى عن عمر رضي الله عنه الراوي هو علي بن ربيعة الوالبي حال سالت عمر رضي الله عنه ما بالنا
نقصر الصلاة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسالنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
قوله هذه اشارة الى الصلاة المقصورة او الى قصر الصلاة والثاني باعتبار كونه صدقة وقوله
فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرايع وذكر الامام الواحدي باسناده
الى سيف بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه فيما اختار الناس الصلاة اليوم
وانما قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت

ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سوال
عمر رضي الله عنه وتعجبه وامتثال الامر عليه بما السؤال به على ما توهم من التعليق بالشرط انتفاء
الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سال لكون العمل وفقا على خلاف ما فهمه واجيب بان
السوال يجوز ان يكون بناء على اعتقاده استحباب وجوب الاتمام لاعتقاده ان مفهوم الشهيد
بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان يتنبه على مفهوم الشرط والمصنف لم يرض راسا
براس حتى جعل سوال عمر رضي الله عنه دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم
عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهمه فلم يسال عنه وهو ممنوع لجواز ان يكون السوال
بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشير به سياق القصة وكذا استدلاله بالاية ايضا ضعيف
لما تقدم من ان العقول يفهم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فايدة اخرى مثل الخروج مخرج
الغالب كما في هذه الاية فان الغالب من احوالهم في ذلك الوقت الخوف وكذا قوله تعالى
فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب
فخر الاسلام الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البينة وان لم يكن مدلول اللفظ والا
لكان التشهيد بالشرط لغوا وانت خبير بان اية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف
عدم الخير في المكاتب وفي آية القصر المراد قصر الاحوال كالايماء في النافلة والتخفيف في الركوع
والسجود والاكتفاء بالايماء ولا يخفى ضعفه كيف والاية لا تجمعين على ان الاية في حكم اجزاء الصلاة
قوله والتصدق بالاحتمال التمليك اسقاط لاحتمال الرد احتراز عن قوله لما لاحتمال التمليك عن
التصدق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين لاحتمال
التمليك من عليه الدين قوله ولان الخيار انما ثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا يرد عليه
تخيير العبد المأمور دون بين الجمعة والظهر لانا نمنع كلا من رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار
حضور الركعتين واما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار
فعلي صوم سنة فدخل وهو معسر بين صوم السنة وفاء بالنذر وبين صوم ثلثة ايام كفارة
لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة
وصوم الثلثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيمنع التخيير طلبا للارفق ولا يرد التخيير
بين الركعتين والاربع قبل الظهر وبعد العشاء لان المسنون اخف عملا والاربع اكثر ثوابا
بخلاف القصر والاتمام فانا سنبين في الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر مشتبه الرفق

فلا فائدة في التشهير وانما فيد الثواب على ما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى الفجرين واكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في اداء الفرض على ما ذكرناه في قوله على ما ذكرناه في باب القياس اشارة الى ان المراد بتاثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الاخر لا الايجاد كما في العلل العقلية ثم لا يخفى ان العدد في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في بيان الانحصار انما هو مجرد الضبط والا فالمنع وارد على حوكله والاقلال من ان يدل عليه لجواز التعلق بوجوه اخر مثل المانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلاة ثم بعد ما ظهر ركن الشيء بما وجد اخل فيه لامع التشهير بما يتوهم به الشيء لانه تشهير بالاخس مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر للعرض قوله وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر ظاهر لان قولنا ركن زايد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما لا بد منه في الشيء ومعنى الزايد ما لا بد منه بل يكون خارجا ووجه التفصي انا لا نعني بالزايد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزايد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذكرنا ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا يبقى حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زايدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكمية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقرار في المركب منه ومن الاكثر حتى بقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي رضي الله عنه فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان باعتبار وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا اصلا فلا تمثيل في ذلك بالانسان اعضاء ليس بسديد لان المجموع المشخص الذي يكون اليد جزءا منه لا شك انه ينتفي بانتفاء اليد غايته ان ذلك الشخص لا يبقى ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان ما يتناول الاعضاء ليس جزءا من حقيقة الانسان فلك المقصود يا لهذا ان الرسم مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب منه الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المشخص ينتفي بانتفاء كل منهما وقد تعال في توجيه الركن الزايد ان بعض الشرايط والامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء له فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الزايد او لفظ الركن مجاز والاول

اولى بكلام المقدم قوله واما العلة فلا يسبق ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة غالبا ما يطلق على ما يجامع الحكم سواء كان الحكم اثرا له او لا كما اختاره فخر الاسلام حاولوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامها كتقسيم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما والاستدلال السبر والتقسيم وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور وهي اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله عندها في الزمان وعبروا عنها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعشى بالشرى وهلك بالجرح وهذا هو تاثير العلة ايضا بان يكون موضوعا عند الشرع لاجل الحكم وشروعه له انما يصح في العلل الشرعية لان مثل الرمي والجرح وتركه المصنف لتقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لانه انما يجب عند الاطلاق والاضافة بلا واسطة لا يتاتى ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك بالجرح وقتله بالرمي مع تخلل العيارات بينهما وحصول الامور الثلثة اعني العلة اسما ومعنى وحكما او بعضها بصور الاقسام بسبعة لانها ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلثة لانها اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والاثلثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم وعلى جميع التقادير ان كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطا فثلثة والا فان تركب من اثنتين فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام التقريب بالعلة معنى فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه السبب داخلة في الاقسام الاخر لما مثلنا لها اسقطها المصنف عن درجة الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط وتبعه في آخر كلامه مجازا ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة المحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه والاثر مترتب عليه واما تمثيل فخر الاسلام ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط والشروط الذي يشبه العلل قوله وهي مقارنة لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بعض احتجاجه الهيا وسمي المتقدم بالعلة وبالاثر والاثر متاخرة العلة الثابتة للمعلول بها بالزمان كثيرا يلزم التخلف والا فالعلل الشرعية عامة الجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ يبطل غرض الشارع منا وضع

العلل للاحكام وقد يمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل والخفي ضعفه وعرف
بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بينما الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تاخر
الحكم عنها وظاهر عبارة الامام ابن البسر وفخر الاسلام بدل على انه يلزم عند القائلين
بعدم المعارضة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو البسر انه قال بعض العقلا
حكم العلة تثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشايخنا من فرق وقال
من صفة العلة عقدها على الحكم والحكم يعقبها ولا تعارضها الا ستطاعة مع الفعل
ووجه الفرق على ما نقل عن ابن البسر انه العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها قبل الفراغ
يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بازمنة
بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا تبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول
بلا علة او خلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها في نفسها غير لازمة
الا حيان بدليل جواز الفسخ بعد لزومه مطلقا وله كفسخ البيع والاجارة مثلا و
الجواب ان ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعد زمانية
فهو ممنوع بل عند الشراع وان اراد بعد بنية ذاتية فهو لا يوجب تاخر المعلول
عن العلة تاخرا زمانيا على ما مر في المتن ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بالحكم
الشرعي حتى لا يجوز التاخر بزمان ما وان جاز بزمان انه لم يوجد صحة ما ذكره فخر الاسلام
فانه يلزم منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا وابقاء العالم الذي هو
حقيقة كالعقود مثلا فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام
حرف اخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم يبقاها ضرورة
دفعا للحاجة الى الفسخ فلا ثبت في حق يتم الفسخ قوله كالمعلق بالشرط على ما بأتي
في احكام الشروط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطليق السابق
ومضاف اليه فيكون علة لا اسما لكنه ليس بعلة في وقوع الطلاق عقيب دخول الدار
بل الحكم يتراخى عنه فلا يكون علة معنى وحكما قوله على ما ذكرنا في اخر مفهوم المخالفة
من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان
الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بجعله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا
فانا نقول فيلزم تخصيص العلة اي تاخر الحكم عنها في الخلاف في تخصيص العلل

انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لان العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ
وقد اجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية عن العلة اسما ومعنى وحكما والبيع بشقيه
لانه لا يتصور التراخي فيها هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع قوله ودلالة تكونه علة للاتفاق
العلة اسما وهي تتراخى عنها حكمها كما في السبب احتيج الى وجه الفرق بينهما والدلالة على ان
البيع المؤقت او البيع بالخيار علة لا سبب وذكر انه اذا زال المانع بان ابان في البيع
المؤقت او البيع بالخيار من له الخيار في بيع الخيار بيقين مستند الى وقت
العقد او بتثبت الملك من حين الايجاب حتى يملك المشتري نماءه المتصلة والمنفصلة
قوله لان المنفعة تعقد ساعة فساعة لم لا يجوز ان تكون علة حكما بالنسبة الى تلك
الاخيرة فلك من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما
في الثبوت كالثمن والمثمن قوله لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب وهذا اشارة الى
منع كونها علة والمصنف بنى شبهها العلة للسبب على ان تحلل بين العلة والحكم زمان
ولا يحصل تثبت الحكم مستندا الى حين وجود العلة بل اذا قالت ان رجب اجرتك الدار من
غرة رمضان فانه لا تثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع المؤقت
فان الملك تثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بنمائه فكانه
ليس هناك تحلل زمان وآخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى
عنه وصف فتراخي الحكم الى وجود الوصف لكن من حيث وجود الاصل يكون الموجود علة
مضافا اليها الحكم اذ الوصف تابع فلا ينعدم الاصل بعده ومن حيث ان ايجابه موقوف
على الوصف المستطر كان الاصل مثبتا للوصف طريقا للوصول الى الحكم وتوقف الحكم على الواسطة
هي الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال ان ما ذكره فخر الاسلام
في المرسى من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب يدل على ان بين شبه الاسباب على
تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر في جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا
كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام هنا ومراده ان حكم المرسى لما تراخى الى الوسائط
المفضية الى الهلاك من المضي في الدار والوصول الى المجدوح والنفوذ فيه وغير ذلك كان
المرسى علة تشبه 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 تشبه

الاسباب وذلك بان تكون الواسطة اذا استقلا غير علة حقيقية او تكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضي في الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلام المصنف يدل على ان كون الاجارة منتهية للاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال هي واجب 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 يكتفى فيه باضافته الى المستقبل ويلزم ان لا يشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك او لا وحقيقة انه اذا صحت في الحال باضافة العين مقام المنفعة الا انها خلف ملكا للمنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة لانها تنعقد حينئذ وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة تتجدد انعقادها بحسب ما تحدث من المنفعة قوله وكذا كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل ان قال طالق غدا اضافه علة اسما ومعنى اضافة الحكم السبب وتاثيره فيه لاحكما لتراخي الحكم عنه الى الغد حقيقة الاسباب لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلذا تقصر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب قوله وكذا النصاب الى النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لاحكما لعدم الملازمة فان الحكم متراخ الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة مستبد الاسباب لانه ليس مما تعارف الحكم متاخرا عنه حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن اي الحكم متراخيا لابد الى ان 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 قايم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة بمنزلة شرى الثوب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو الربح والنتاج والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكم هو حولان الحول والاغتنى

ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعلى التجارة وتغير الاسعار ونحو ذلك وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذي متراخي اليه الحكم ليست علة حقيقية مستقلة ولا علة حاصلة بالتمام لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه يعني ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل على المقتضي يوجب مواساة الفقير بمنزلة اصل المقتضي الا انه لما كان وصفا قايما بالمال ناميا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبيه علة نرجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلة المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة لسبب حقيقي لا بشبه العلة اصلا فاذا كان للنماء شبه العلة كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء سببا مستقلا الى اخره واما قال شبيها مستقلا لان غير حاصل بالنصاب لانه مجرد كونه علة حقيقة لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلة في الملك لا يوجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ما سيق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا غير صحيح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون علة مستقلة بنفسها وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلة 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 اخره وهذا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما سيجيء فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية ايضا معنى قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لاحتمال ان ينافي ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن مما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لاحكما على ما هو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الاسامة اذا كان في الرعي والعلاس وعبارة فخر الاسلام في هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب الا ترى انه انما يتراخى الى ما ليس بحادث

بوجوه الى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية في النصاب بوجهين احدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب انكار الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وبينهما ان للعلة شبهة العلية فتوجب في النصاب شبهة السببية على ما مر وغير المصنف هذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخي الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه ان المراد التراخي الى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخي انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف حاد ملخص قول المصنف في الشرط الثانية والثالثة لكن الملك ليس بعلة حقيقة والنماء لا يجب حصوله بالملك نفي للملزوم وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز كونه اعم فلت بين الطرفين في الشرطيتين تلازم شاء وعلى ما لا يخفى فتفي كل منهما يوجب نفي الاخر قوله حتى يوجب صحة الاداء بعين لكون النصاب هو العلة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة شبيهة بالاسباب لم يتبين كون المؤدى زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا ما قالوا ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء قوله وكذا مرض الموت يعني ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لاحكما لتحقق التراخي فمرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الوارث من العتق والصدقة والمحاباة وكذا تبرا الحكم الى وصف اتصاله بالموت والحرج علة للاسلاك وتبرا الحكم الى وصف السراية والردى علة للموت وتبرا الى نفوذ الشهادة في الردى وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن شرط شهادة الشهود عند ابي حنيفة رحمه الله حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما ولما كانت هذه الاشياء من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عدم الحكم فقالوا وكذا كل ما هو علة العلة كسرى الغرب فانه علة للملك وهو علة للعتق فالعلة في جميع ذلك شبيهة بالاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة حلول الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شرى القريب فانه لا تحقق فيه التراخي فشبهه بالاسباب من جهة حلول الواسطة لا غير فلذا لم يصرح فخر الاسلام فيه بانه علة اسما ومعنى لاحكما كما صرح بذلك في غيره وذهب المصنف الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود

الاضافة والتاثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لاحكما وبين العلة التي شبه الاسباب عموم من وجه لصدقها معا في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شرى القريب قوله واما العلة الشبيهة بالعلة بكسر اللام لكونه ملحقا بما قبله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة بعينه لوجود التاثير الجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المتربتين كالقدر والجنس وهو عند الامام الشرخسي سبب بعض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف لشبه العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا خلاف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة فتمام المعلول عقيب ما ذكرنا مثلا ان علة الربوي ي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبه العلية فثبت به ربوا الشبهة لانه شبهة الفضل لما ان القدر من المزنة فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل لما ان النقدين المزنة فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الجزئين فلا تثبت بشبهة العلة بل بتوقف ثبوته على حقيقة العلة الى القدر والجنس كيف والنص ظاهر وقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكونا يدا بيد قوله واما معنى وحكما بعين اذا كانت علة ذات وصفين هو ثر بين مؤثرين في الوجود فالمتاخر وجود العلة معنى وحكما لوجود التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة مع الملك فان لكل منهما مدخلا في العتق لان لكل منهما تراخي الجواب الصلات ولهذا يجب صلة القرابات ونفقة العبد الا ان للاخير ترجيحا بوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا لشبهة العلية وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به امر ظاهر شائع في عبارة القوم ولفظ المصنف صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمتن الاخير في انشقاق السفينة والقدح الاخير في السكر

الاصافه

وذكر في المفهوم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة يكون علة اسما لا محالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك الرقبة وشراء القريب قوله حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشراء فكيف يصح هذا التفريع قلت الشراء علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم قد يتراخى عنها فالنية عند الشراء نية عند الجاد العلة الثانية للاعتاق اذ الاضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول قوله وبضمن اي لو اشترى رجلان قريبا محرما لاحدهما فان الاشتراء الاجنبي شفاعا ثم القريب جدد ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب او معسرا لانه اتلف على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشراء وان اشتراه معا فعند ابي يوسف ومحمد ايضا يضمن لهما موسرا علم الاجنبي او لم يعلم وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يضمن لان الاجنبي رضي بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا له في الشراء سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه فخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه او لاقاه لا رضى منه بالفساد فان قيل لا نسلم وجود الرضى في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضى امر باطن فاقيم الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك مباشرة الشراء وانما لم يعتبر جهله وجهل في حكم العدم حاركان العلم حاصلا وفي حوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا قوله وان تاخر القرابة يعني اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه قريبه يضمن المدعى لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس من صنعه ويمكن ان يصور تاخر القرابة في الشراء انما بان اشترى عبدا فادعى احدهما انه ابنه ولا يخفى حكمه قوله او باقامة الدليل السبب الاعم هو الذي يفضي الى الشيء لا الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون متاخرا في الوجود كالاخبار عند المحبة ويقتضيها المجلس بدلالة تعليق الطلاق بالاخبار لا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة تخييرها وهو مقتضى المجلس قوله والظهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد تحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة الى باطن

لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة في الظهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة فيظهر او قد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الظهر لا الظهر نفسه قوله واستخدام الملك يعني ان المؤثر وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطء ودواعيه في الاثة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط الماء بالماء وفي الماء زرع الغير بالا انه امر خفي فاقيم دليله وهو استخدام ملك الوطء بملك اليمين مقامه فان الاستخدام بدلا عما ملك من استخدث منه وملئ من جهته وملكه عكسه من الوطء المؤدي الى الشغل فالاستخدام بدل بهذه الواسطة عن الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اضافة السبب اذ الشغل انما هو بالوطء والملك عكس منه مودي اليه ودافع وفيه نظر لان الشغل انما هو بالوطء دون الملك الباقي والملك عكس من وطء المشتري والاظهر ما في المفهوم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط فاذا وجد استخدام ملك الوطء بملك اليمين سبب مودي اليه فان هذا الاستخدام يجعل من غير استبراء يلزم الباقي من غير ظهور براءة رحمها عن ماء به فلو احبل الوطء الثاني بمقتضى الملك لادى الى الخلط فلان الاطلاق بمقتضى الملك سبب مودي اليه فظهر ان الدليل باعتبار سبب باعتبار ولهذا سماه الامام السرخسي السبب الظاهر الدليل على العلة قوله كما في تحريم الدواعي اي دواعي الجماع من اللمس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطء في الحرمة حال الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة قوله ولما جعلوا الجزء الاخير يعني ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضيها والاحكام تدل عليها ثبوتا اما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تاثيره فيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود التاثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة مما له شبهة العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة فيكون هذا القسم بينه واما الثاني فلانه لا يبقى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب الذي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة

السبب والاصح لعدم التاثير اذ الاثر للسبب الاداء فكيف يجزء وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم كحلف الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق شبيه بالحكم من غير اضافة ولا اثر فيكون علة حكما فقط قوله واما السبب فهو الذي يتوصل بالشيء 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 غير ذلك واختلفت الاقسام باختلاف الجهات والاعتبارات وان الحاصل الاقسام بحسب الذوات ولذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما رأى المصنف ان الراجح هو شبهة السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام وان اعد المجازي من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب هو سبب مجاز الى ما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلة قوله فاعلم انه مهد لتقسيم السبب الاضافي الى العلة والى الاضافي يعني ان السبب ينقسم الى الحكم وطريق اليه لا موثر فيه فلا بد للحكم من علة موثرة فيه موضوعة له فالسبب 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 اليه والعلة هو وطء الدابة بثقلها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث بعد السوق ولحكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى الجزاء المباشرة فيجب على السائق الدابة لا الجزاء عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص ولا الشهادة بوجوب القصاص فانها لم توضع لذلك ولم يوثر فيه وانما هي طريق اليه والعلة انما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشر للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص عقيب الشهادة فتضاف الايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة والمباشرة من الشاهد لانشهادته انما صارت قتلا الى مؤديه الى بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي القصاص على العفو وعند الشافعي يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يصل بشهادتهم لانه جعل السبب القوي الموكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة

وايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان بين القصاص على المماثلة والمماثلة بين المباشرة والتسبيب ان قوى وتاكد السبب الحقيقي بان يتوسط بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري لم يضف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبينه سرقته ولا يكفي في ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما في مسئلة الشهادة بالقصاص وهو له في بعض نسخ الشرح فالسبب سبب حقيقي لم يتقو ولم يتاكد على ما لا يخفى قوله بخلاف ما اذا زوجها يعني لو زوج المراة وكيلها او وليها على شرط انها حرة فاذا هي امة بقضاء الوكيل او الولي للمزوج فيه الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة وايجاب الاستيلاد بين على التزويج المشروط بالحرية وصفا لان الزوج يختبر وصف الحرية فتنزل العلة كالتزويج فيكون الشارط صاحب علة قوله ازالة الامن سبب للضمان اي ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقررت حال كونه محرما على الضمان وموجب له فلو لم يكن الامن محرما حين حمل الدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام اي احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون الدلول عالما بمكان الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك قوله وصيدهم الحرم الى خلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالة الشاة سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى تكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله امنا للبشر مدة بقاء الدنيا فتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والمرفوعة ولهذا تكون ضمانه ضمان المحل لا بشبه ولا بشبه الحال بخلاف ضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاة الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية اختلفوا فيها بغير العباس اسقطنا لغلبة السعاة قوله فوجاه موجنا الوجء وهو الضرب باليد او السكين قوله كما لو طلقها الى آخر الصيغ الدالة على تعليق الطلاق او العتاق او النذر بمشي فانها مختلفة وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق ولزوم المنذور به لانها ليست في الجملة الا اسباب حقيقة اذ ربما لا يفضي السبب الى المسبب

المعلق عليه مقوله للجزاء حال مما تعلق عليه او معطوف عليه او كالتعليق ونحوه حال كونها
اسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب على ما زعم المصنف لكان المعنى وشبه ما هو سبب
مجازا للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكاليمين للكفارة وفساد واضح ثم تسميه هذه
اليمين سببا مجازيا انما هي قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فيصير
ذلك الايقاعات علة حقيقية لتأثيرها في وقوع الاجزاء مع الاضافة اليها والاحال
بها بمنزلة البيع للملك وذكر انه الشرط لكان ما نعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع
انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال واحد الا دخل
هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تصير هي اليمين لانها موضوعة للبر والبر
لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف
يصلح علة للشيء وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذكره في
بحث الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة السببية الافضاء وعدم التأثير فكما ان
هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا
مجازا للوجود التأثير قلت نعم الا ان عدم التأثير لما كان هذا عدميا وكان
حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذي
ينبغي فيه الافضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازيته بما فيه معنى العلة بان
سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا واليضا هذا القسم مجاز بالنظر الى
الوضع اللغوي ايضا فخصوه باسم المجاز والعلاقة انه يؤول الى السببية بان يصير
طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه وان كان المال لا يصير سببا
حقيقيا بل علة على ما سبق الا ان مراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال
العلاقة هي مشابهة السبب من جهة ان له نوع اقتضاء الى الحكم في الجملة ولوجد حين قوله
ثم عندنا لهذا المجاز اي للمعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا شبه الحقيقة اي جهة
كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في مسئلة ابطال
تنجيز الطلاق بتعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر على عدم الابطال واورد لهم
على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر ثانيا اما وجه استدلاله فهو ان المعتبر
وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يعتبر الى الملك حالة التعليق بدليل

صحة التعليق بالتزوج مثل ان يقول ان تزوجتك فانت طالق بل انما يعتبر الملك حال وجود الشرط بظاهر
قاعدة اليمين اذ المقصود من اليمين تأكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد من ان
يكون الجزاء غالب الوجود او متحققا عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على الحافظ
على البر وذلك منتف عند عدم الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما في ان تزوجتك فانت
طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فيظهر قاعدة اليمين فيقتضيها وان
علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر
غير معلوم التحقق فاشترط الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود
الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه فيظهر قاعدة اليمين
بحسب غالب الوجود فيصح التعليق ويتعقد الكلام يمينا وجدا صح التعليق
بناء على نصب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بانه يطلقها دون
الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال حدوثه عند وجود الشرط اتفاقا فكذا لا يبطله
زوال الحل بانه يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط
في ابتداء التعليق بقاء الحل بل اذا قال للمطلقة الثالث ان تزوجتك فانت طالق
حتى لو تزوجها بعد التزوج الثاني بقي الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق
اولى لان البقاء اسهل من الابتداء واما دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق
فنقول انه اليمين سواء كانت باسم او بغيره انما شرعت للبر اي لتحقيق المحلوف
عليه من الفعل او الترك فوقوعه بجانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان تكون اليمين
بغير الله مقصودا بالجزاء اي بالبر والمحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه كما
ان اليمين بالله تعالى مقصودا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع
واذا كان البر مقصودا بالجزاء كان الجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات
البر اذ للقضاء شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة
بعد الفوات فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن
القيمة والصلح والكفالة حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح
هذه الاحكام قبل الغصب ولان البر في التعليق انما وجب لخوف لزوم الجزاء والواجب
لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم

عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات البر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود للسبب ليكون
السبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما لابد لحقيقة البر من المحل كذلك
لابد منه لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف
المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق بزوال المحل بانه يطلقها ثلثا فوات
محل الجزاء كما يبطله بطلاق محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك
بان يطلقها ما دون الثلث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع بالمراجعة فلم يعتبر
امكان الرجوع فيها اذا فات المحل فلم يفت لما لابد منه فتحقق البطلان والملك
لم يتم دليل على انه لابد منه في الابتداء ليتحقق بفواته البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع
الشرط وقد امكن عوده حينئذ فلا جهة للبطلان وفي الطريقة السير عكسه انما لم يشترط بقاء
الملك لبقاء التعليق كما شرط المحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح وهي تبقى الى بقاء
المحل لا الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو ان المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فيبطل به
بفواتها بالتطليقات الثلاث وانما ذكره المصنف من ان تطليقات هذا الملك يمين للجزاء
فيبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق اخر للاصحاب في هذه المسئلة وهو ان هذا اليمين
انما يصح باعتبار الملك القايم وليس فيه الا ثلث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء
فيبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما اذ اليمين لا ينعقد الا
بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر لانها يعرف كيمين الطلاق وبين العتاق و
نقض 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 رحمه الله فلو كمن طلقات هذا الملك
لم يقع الا واحدة فانها العاصمة فقط ولهذا صرح شمس الائمة وفخر الاسلام بان بطلان التعليق
بانعدام المحل لا بان المعلق بالشرط تطليقات ذكر العتاد واما الجواب عن الاستدلال بقوله
انه انما اشترط في التعليق بغير السبب شبهة الحقيقة في السبب ليلزم منه شبهة الثبوت
للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط لم الا يشترط
فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا حاجة الى ذكر في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند
وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو بغير تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من
غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مستغنى عما ذكره المصنف من ان الشرط فيه

ان في هذا التعليق يمين الحلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اي قبل الحلة وانما هو جواب
آخر نشير اليه ان الشرط هنا اعني في صورة التعليق بالتزوج يمين الحلة لان ملك الطلاق انما
يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل الحلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته
كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشيء لا يثبت حقيقته
كشبهة النكاح في غير النساء وانما لم يبطل الطلاق الثلث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار
هو الرجل لان علة الحرمة عن الوطي وذلك في الرجل وهو قايم لم يتحدد ولان علة ليس في ابطال
حل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطي الحلال الى وقت التكفير والمنع
ثابت بعد التطليقات الثلاث فتثبت الظهار الا ان ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك
لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة مزلـه اعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم
بان يورد وا في اخر مباحث اقسام الحكم بابا لبيان اسباب الشرايع اي الاحكام المشروعة
على وجه الاجمال والمصنف لما ضبط ما يفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط
واخر ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر
في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما يزعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام
انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة
وذكر القطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرايع اجماعا فلو اضيفت الى
اسباب اخر لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات
عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم تتوقف على ايجاب الله تعالى وانكر بعضهم ذلك
في العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات
والعقوبات فانها تترتب على افعال العباد فيجوز ان تضاف الاموال وتسليم النفس للعقوبة
الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام في ان شارع الشرايع هو الله
تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر لجعل
الله تعالى وجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام
بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات لامور تراث وبعض ذلك قد ثبت بالنص
والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا اشار بقوله سببا
ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر مولـه فسبب وجوب الايمان بالله الى المضاف

والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم
اى كون جميع ما سوى الله من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم واتما سمى عالما لانه علم على
وجود الصانع بما يعلم ذكره والاخفاء فى ان وجوب الايمان بالايجاب الله تعالى الا انه نسب
الى السبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما للعلم لئلا يكون لهم تشبث بعدم
ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذى هو فعل العبد لا
لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلى وذكر ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا
مدبرا غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينفى عنه جميع الكمالات
وينفى جميع النقصانات لانه لو كان السبب هو الحدوث الزمانى على ما ضربتم ثم لما كان العالم
يقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب
الايمان بالله لانا نقول من جملة الايمان بالله الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره
واثره المختار لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر
الى كل احد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس وذكر مشاورته على ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم
آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم الآية الآن الاستدلال بالآفاق والانفس هو اشد المراتب
وضوحا واكثرها وقوعا وابينها دواما اذ كل احد يشاهد نفسه والسموات والارضين فكان
ملازما لكل من هو من اهل الايمان فلذا صح ايمان الصبى المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس
ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتامل اذ الكلام فى الصبى العاقل
وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق فى جملة تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا لمحذور
شرعى وذكر فى الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا نعم هو غير مخاطب بالايمان لعدم
التكليف المعتبر فى الخطاب فيسقط عنه الاداء الذى يحتمل السقوط فى بعض الاحوال كما اذا اراد
الكافر ان يوتى فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قالوا ابو اليسر وجوب الاداء مبنى على العقل
الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبى اذا بلغ فى شاهق الجبل ولم يبلغه الدعوة
فمات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الآخرين
لا يكون معذورا الآن وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان من حكم يحتمل النسخ والرفع و
الايمان ليس كذلك بل انما يبتنى صحة الاداء على كونه مشروعا فى حق الموتى كما فى جمعة المسافر
قوله والصلوة اى سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك فى الفصل

المعقود لبيان ان الماموربه نوعان مطلق وموقت قوله وللزكوة اى سبب الوجوب
للزكوة ملك المال الذى هو نصاب وجوب الزكوة فى ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام
هاتوا ربع عشور امواكم وتعاقب الوجوب بتضاعف النصب فى وقت واحد واعتبر
الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس فى الغنى مختلفة فقدرة الشارع بالنصاب
الذى ان تكامل الغنى يكون بالنما المتصرف الى الحاجات المتجددة فينبغى اصل المال فيحصل
الغنى وينيسر الاداء فصار النما شرطا لوجوب الاداء لتحقيقها للغنى وليسر الامر الآن النماء
امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحول المستتبع للفصول الاربعة التى لها
تاثير فى النما بالدور والتسلسل وزيادة العين بتعاقب الزرعيات فى كل فصل الى ما يتيسر فصار
الحول شرطا وتجدد تجدد النما وتجدد النما تجدد المال الذى هو السبب لان السبب
هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غير بذكر النما فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول
تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط قوله وللصوم اتفق المتاخرون على ان
سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الآن شهر اسم
رجب اسم ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعنى الايام بلياليها لان الشهر اسم
للمجموع وبسببيته باعتبار دوام نظم رشرف الوقت وذلك فى الايام واللياتى جميعا ولهذا لزم القضاء
على من كان اهلا فى الليالى ثم جن وافاق بعد مضى الشهر ولهذا صح نيته الاداء بعد تحقق جزء
من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل فى وقت الواجب ووقت
الصوم هو النهار بالاجماع وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف ان كل يوم سبب
لصوم يخصه لان الجزء الاول الذى لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل
عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفرد بالاقتضاء مطلقا بان نواه فيتعلق بسببه
على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعض الشهر فقد مر بيانه
فى باب الامر قوله وعن اما لانتزاع الحكم يعنى ان كلمة عن تدل على انتزاع الشىء عن
الشىء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فمن لحكم الاستقراء
اما ان يكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال اداى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه
او يكون للدلالة على ان ما وجب على محل فاداه عنه غيره كانه ناب عنه كما يقال اداى الحاقنة
الاثم عن الشاهد وحمل الحديث على المعنى الثانى باطل لانه يقتضى الوجوب على العبد والكافر

والتقدير الدين كجزء من مؤنة المكلف ضرورة وخوفهم فيمن يموتون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مال والكافر ليس من اهل الطهرة والعشر ممن يجب له فلا يجب عليه و يصرف اليه فلا يعرف عنه اذ الاخراج على الخراب وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمؤن تجب عنه ولكنها في الحقيقة لا وجوب لانه التحق بالبهيمة فيما ملك عليه فيما اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا الحول في الصبي والكافر قوله بخلاف نفقة الوجوب فانه امر حقيقي لاحتمال الاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز نفقة الوجوب بنفقة غير السبب بناء على انه مشبه السبب في احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد في الشرع كصحة الاسلام وصلاة المسافر ونفقة الوجوب بنفقة غير السبب ليس بوارد الا ان يجعل نفقة للسبب كالحول على ما مر وما ذكر الواجب بتكرر الوقت فتكرر بتكرر السبب ايضا لان السبب هو الراس بصفة المؤنة والمؤنة تتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم النظر وقت الحاجة محددة لحد للحاجة قوله هذا 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 فرجح بانه ترجيح بالقوة قوله وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الراس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن الراس على ما مر في العبيد والبهائم فتجب تنبيه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية قوله والحج 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 الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة قوله والعشر يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انتفاء سبب للعشر بالنماء الحقيقي والخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذكر ان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقة الخراج

مقدرا بالدراهم فيكفي النماء التقديري فقوله لحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض حتى لا يجب عشر الاعلفة الماشية لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فوجب عمارتها والنفقة عليها كالعبد والدواب فتجب الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر للمحاويج والفقراء الذين بهم يستقر النفر على الاعداء ويستمر في السنة الشهباء فتكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض فتقديرا لتم بالنماء التقديري لحقيقة العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعني الخارج من الارض فقليلا من كثير بمنزلة الزكوة من المال النامي وبالنماء الحقيقي العشر عبادة معقولة لما في الاستمال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المعيشة المدنسة بلسان الشرع والمؤنة راس الخطيئات وهذا يصلح سببا للذلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية ولا خفاء في ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فتكون بالنماء الاصل كل منها مؤنة وبالنماء الوصف العشر عبادة والخراج مؤنة فيتنافيان بالنماء الوصف فلا يجتمعان في سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي رحمه الله يجب العشر في الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض قوله والطهارة اراد به الصلاة لشرفها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الى اذا اردتم القيام الى الصلوة وبهذا يشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وشروطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان تكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذكر بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا الوضوء ان غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلاة واستدام الى الوقت جازت الصلاة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود فقط اولم يقصد وليس الحدث بسبب لان سبب الشيء ما يفضي اليه وعليه يدور والحدث يزيل الطهارة ويناقضها وقد يجاب بانها لا تجعل سببا لنقض الطهارة بل الوجوب بها وهو لا ينافيها بل يفضي اليه لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهو شرط للصلاة لكان الحدث شرطا للصلاة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلاة مشروطة بالطهارة فتنتفي عنها فلو كان سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لانا نجيب عن الاول بان شرط الصلاة

وجود الطهارة لا وجوبا والمشروط بالحدث وجوبا لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلاة وشرعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلاة لا نفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتاخر قوله والحدود والعقوبات بريد ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون امورا دايرة بين الحظر والاباحة مثلا الفطر في رمضان من حيث انه ملاق فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فانها فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه ملاق حراما محضا فافهم ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دايرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازا قلنا بان الكلام ههنا على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها دايرة بين الحظر والاباحة لا العكس وشرط وجوبها هو ان البر لا الواجب في اليمين هو البر احترازا عن نحو حرمة اسم الله والكفارة خلف عن البر لا يصير كانه لم يبق فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعقدت بعد الحنث فوجب الاصل اعني البر لكنها فائدة فوجب الخلف فالسبب والاصل والخلف واحد قوله والشرعية المعاملات يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حينما علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لغرط احتياجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج الى التوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل يفتقر الى اصول كلية مقررة فيما عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمعاملات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلايمه وينضب على ما يزاحمه فينشأ الجور وتختل امر النظام فلهذا السبب شرعت

المعاملات قوله وللاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق ونحو ذلك ومنها الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التي هي آثارها ومعنى التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان النفوذ هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر فهي اما ان يتعلق بامر الاخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان يتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات وببقاء النوع باعتبار المتنزل وهي المناكحات او باعتبار المدينة وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل صاحب الكشف النفوذ اربعة اركان فاسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل قوله واعلم لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تاثيرا دون السبب وكان بعض اسماء ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفى كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ودفعا لوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات ماخوذة من اطلاقات العلم ولا مشاحة فيها قوله واما الشرط فهو على ما ذكره المصنف اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجاز الى اسما ومعنى لاحكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان هو مضافا بالحكم فهو الثالث كعلق عبده والا فان لم يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضه فهو الاول كدخول الدار في ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام فيما سماه شرطا فيه معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا مع انه علامة ليس فيها معنى العلة او السببية وقد يقال ان الشرط ان لم يعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر قوله وهو اي الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او حكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح او الاحصان عنده كالطهارة للصلاة واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة

كلمة الشرط على مثل المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار
ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له بكل شرط قوله وقد مر اشارة الى بيان اثر الشرط
الجعلي وانه لسبب بمنزلة الشرط الحقيقي حيث لا يصح الحكم بدونه قوله فيضاف اي
اذا لم يعارضه شرط عملة صالحة للاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه بسبب
العلة فتوقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة بالشبه
بالسبب والخلف فلو شهد شاهد ان بانه رجلا علق طلاق امرأة الغير المدخول به بدخول
الدار واخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزم نصف
المسمى فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المرأة من نصف
مهر المثل لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا
رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود
التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما هو الاصل او باعتبار ان العلة اعم من حقيقته
ومما فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل
الحكم بالعلة فكملت العلة وهي وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا جهة للاضافة
الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالف واخرون بانه دخل
بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزويج علة قلنا
هذا مبني على ان شهود الدخول ابرؤا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في
ملك الزوج عوضا عما غرم من المهر وهو اشياء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه قوله
كشهود التخيير فانه بسبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاصرار علة يحصل بها
لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب قوله فان قال
لما شرطنا في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد
مثالا لسبب فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكم
وجوب الضمان عليهم على ما ذكره فخر الاسلام وما المذكور في اصول شمس الائمة
رحمه الله وابو اليسر فهو انهم لا يحققون شيئا وهو المنصوص في الجامع الكبير ثم اورد
مثالا لوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط
واليمين جميعا ثم مثالا لوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو اذا

قال رجل ان كان هذا عبدي عشرة ارطال فعبده حر ثم قال ان حل احد هذا العبد فهو حر
فشهد شاهدان بان هذا العبد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد فحل المولى هذا العبد
فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة رحمه الله يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء
القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لانتنا به على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانته
عن البطلان باثبات الشرط المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما
اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء حينئذ لامكان الوقوف على
حقيقة الرق والكفر وهنا لما تعذر حقيقة معرفة وزن العبد لانه لا يمكن الا بحل
العبد واذا حل بعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا لحق العتق قبل الحل فلم
يمكن اضافة السبب والعلة اعني التعليق غير صالح للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في
ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة
الى الشرط وهو كون العبد عشرة ارطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب
الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه بنى على الحجة الباطلة الا ان
العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا
كان العبد رقيقا بعد القضاء وبعتق بحل المولى منه فلا يتبين الشهود وما ذكرنا من
العلة هي يمين المالك اعني تعليقه العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو
الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاختصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة
حتى لو اودع شيئا من الدار واقام البينة وقضى القاضي كانت علة الملك هي الشراء دون
القضاء وما ذهب اليه المصنف من ان العلة هي قضاء القاضي بضمان العتق محل نظر والعجب
انه صرح في مسألة رجوع الفريقين اعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق
هي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبتت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع
فلم كانت العلة في مسألة حل العبد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق انه بان في
الصورتين ان العتق لم يكن بمقتضى الواقع وانما لزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة
وهو حكم مؤدى الى اهلاك المال ففي صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية
صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط اعني وقوع المعلق عليه وفي مسألة
حل العبد العلة هي صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن التعدي فيضاف الى الشرط

وهو شهود كون العبد عشرة ارطال لعدهم بالكذب المحض اذ لا سابق للاضافة الى الحال المحض
العتق فتلبه ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما
ان وزن العبد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان
مقررا صيرف به المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة
بالتنجيز فكانوا شهود العلة لانتهاء العتق في الحقيقة فان قيل فمن لا تثبت الضمان حتى
يضاف الى العلة او الى الشرط بل بمباشرة العتق بلا شبهة اجيب بان العتق حكم مودى الى
هلاك المال فلابد من الضمان والعتق بلا شبهة بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة
قوله والمشي مباح يعني ان المشي وان كان سببا وهو يشارك العلة في الافضاء الى
الحكم والاحتمال اليه عند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه
دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدي
والتعدي في السبب اعني المشي لانه مباح محض وهذا مشروط بانه لو كان المشي ايضا
مقيدا بان اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط المشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان
على الحافر والاراوة في ذلك بل الراوة مطلقة فوجب ضمان الحافر المتعدي لاحتمال مراده
ان المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول
الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف في بعض
الوجوه عن اصحاب الشافعي رحمه الله ان الضمان على الحافر عند تعدي المار قوله
بخلاف ما اذا وضع نفسه في بئر العدو ان فانه لا ضمان على الحافر لان الانتفاع علة متعدية
صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط قوله واما وضع الحجر يعني ان هذه الامور
طرقة مفضية الى التلف فتكون اسبابا لها حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع اذ
اساك الارض فتكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا منع للسببية الا الافضاء الى
الحكم والتعدي السبب غير مؤثر وهذا حاصل في الحفر وحل العقد وفتح الباب ونحو ذلك
وجوابه المنع قوله وهو اي الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه اي حصل
بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل
ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط
بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير

فسال المايع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب
على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب
الضمان عند محمد في صورة فتح باب القفص فلتمهيد بينهما كما ان طيران الطائر منسوب
الى الفتح بلا شبهة الا ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية وهي كثيرة لان المايع
قوله لا يضمن عندنا شرحا بالخلاف وليس كذلك قوله فان الحل بان يكون
حد العقد في حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان وتقريره ان الشرط المحض يتاخر
عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفضي اليه بان بتوسط
العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة واما حال صورة العلة لان الشرط المحض يقوم
على انفراده وهو علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد
ان يثبت الشرط حتى تنعقد العلة فحل العقد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة
التلف كان شرطا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة
الى السبب والحادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق
غائبا فانه يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه
فخدمه وما يقال في بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى الشيء وواسطة
اليه لا بد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه
على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة انما هو في
الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلاة والعتق الواقع
على المبيع قوله لما ذكرنا يعني محمدا ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف
اليه فتضاف الى الشرط وابو يوسف لما لا يعتبر ان عين الخروج عادة فعلها بالحق بالافعال
الطبيعية بمنزلة السيلان المايع مطلقا ان كلا من كون فعلها هدرا وكونه بمنزلة الافعال
الطبيعية مستقلا في الاستدلال على الضمان فسوف كلام المصنف لسببين كما ينبغي و
لابي حنيفة وابي يوسف انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه
فمسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر
في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد
ثم اشبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه

بعيدة لكنه معتبر فمنع اضافة الفعل عنه المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من
استدلال محمد بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد فان قيل يجب ان فتح الباب شرط
لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه فالحكم يضاف الى الشرط
وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لا نسلم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد
يضاف الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك الى
الفعل الطبيعي فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق قوله واذا قال الولي فان عوض
بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع
والولي محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اضافة البهيمة على انه وقع في البئر بغير
قصد منه قوله واما شرط اسما لا حكما كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه طالق فاول الشرطين
حسب الوجود شرط اسما للوقوف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق
الحكم عنده فان دخلت الدار بيا وهي في نكاحه طلقت اثنتا فاوان ابانها فدخلت الدار ثم
او دخلت احديهما بانا فدخلت الاخرى لم يطلق اثنتا فاوان ابانها فدخلت احديهما
ثم تزوجها فدخلت الاخرى يطلق عندنا لان الشرط اذا ملك حال وجود الشرط انما هو
لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك لم تحنث
اليمين والبقاء كاليمين لان محل اليمين هي الذمة فتبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط
الثاني لانه حال نزول الجزاء المتقرر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عنه وجه قول زفر
ان الشرطين بمنزلة واحدة في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذا في الاخر قوله واما العلة
هو على مقتضى تفسير المصنف ما تعلق بالشيء من غير تاثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة انه يدل
على وجود ذلك الشيء فتبانى الشرط والسبب والعلة والمشهور انها تكون علامات الوجود
من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم شملوا فيه ما الاحصان مع ان وجوب الرجم
موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه بعض العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب
الرجم عليه واما تقدم على وجود الزنا فلا يضاف ذلك فان تاخر الشرط عن صورة العلة ليس
بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشروط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو
حاصل الاستدلال الذي ذكره المصنف واجاب عنه بان لزوم التاخر عن صورة العلة
انما هو في الشرط التعليقي واما الحقيقي اعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا او شرعا فقد يتقدم

على صورة العلة كشروط الصلوة وشهود النكاح وقد يتاخر كالخبر المتاخر عن وجود فعل زيد
وقطع الحبل المتاخر عن وجود فعل القتل بل والمتاخر لكونه اقوى بواسطة اضافته بالحكم
يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان
الاحصان شرط لا لانه سمي علامة لما بينا بهذه العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المص
محل نظر اما اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما واما ثانيا فلان المتاخر ظهوره والعلم به كما في
تعليق عتق العبد يكون متاخرا عن التعليق عشرة ارطال واما ثالثا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة
كالطهارة للصلوة والاكل شرط متاخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما رابعا
فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولاية منعقدة
في البئر بعد حفر البئر فان نقله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الاساك
عن الارض قوله ولما كان لنظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة القابل
ان يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه لا اختفاء في انه ليس شرطا في معنى العلة
اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه كالزنا ههنا
مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مامور به فلا يصلح
ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة 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 الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتاق
قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية و
اكثر الكتب انه يثبت العتق مقررا على المولى الكافر ولا يثبت سببا تاريخ الاعتاق على
ما فيه من تقرر المسلم بوجوب الرجم عليه فالحاصل ان شهادتهما تتضمن ثبوت العتق
وعقده على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فيقبل والثاني الى المسلم فيقبل قوله
وههنا لا يثبتها اي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا يثبت شهادة
النساء العقوبة لان الاحصان علامة لا علة او سبب او شرط في معنى العلة ليكون اثباته
اثبات العقوبة قوله وهو يصلح الضم للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر في معنى ان
مع الفعل قوله وعلى ما ذكر اي اقرار المسلم في هذه الصورة بكذبه في ادعائه الرق
وقع انكاره لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام ان اشتراط قبول شهادة النساء لخصوص حديث

في المشهود عليه وهو كونه حسنا فلا يتحقق في الصورة المذكورة لتقرر العبد المسلم فان الزنى مع الحبل خبر عن العتق مع الرجم قوله وعند ابي حنيفة لا تقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة فيها لبست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها بشرط لانتائها كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب وتكون الولادة علامة معرفة قوله واذا علق بالولادة طلاق بعين فيها اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعندهما ابي حنيفة يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا لتعليقها فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى تثبت بشهادة امرأة فتثبت ما يثبتها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا تثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا اشتباه في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق وقوع الطلاق كما انه لا اشتباه في ثبوت نفقة به الامة في نفسها لا في حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى امة على انها بكر فاذا هي ثيب وشهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة اصلا ووصفا هو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم او بالولادة ظهرانا النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا في شرح التقويم قوله بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمي والعجز عن اقامة البينة بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي ان يقدم الجلد على العجز لاسيما ان الفاء في النظم يوجب الفور في الحكم عند الشافعي رحمه الله فان قيل ان قوله تعالى ثم لم يأتوا عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم خرجت فانت طالق وعبدي حر كان تكلم زيد 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 لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة لما لاح من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حتى وفي حق الجلد شرط لا علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة

وتقديم الجلد على العجز ليس بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا هو لنا يعني لا نسلم ان القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جنايته فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة لله تعالى دفعا للفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم تكن الشهادة عليه مقبولة لانه على التقديرين محتمل لما احتمل الحسبة ولم يكن جنايته محضة كان ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحل الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف ولم يحضروا صار القذف كبيرة متعينا لحال الاستناد الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة متعينا على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف متردد بين الحسبة والجناية فكما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك فانه ان اتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعده بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة بدرء بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار الجامع الصغير الى ستة اشهر وفوض ابو حنيفة رحمه الله الى راي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر قوله باب المحكوم به وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع والابد من تحققه حسا اي من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم ادراك العقل بطريق التقليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والتشهي في العبادات ثم مع وجوده الحسي اما ان يكون له وجود شرعي اولا وكل منهما اما ان يكون سببا لحكم شرعي اولا ومعنى الوجود الشرعي ان يعبر الشارع اركانا وشرائط تحصل من اجتماعها مجموع يسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل للحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو صفة للفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد واثره كالبيع للملك بخلاف الاكل

فان الشارع لم يجعله بالشبهة سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه ثم لما وجد شرعا ان وجد جميع اركانه وشرائطه مع اوصاف اخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية لما فوقه صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر او الخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان انتفى شيء من الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن كالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الاخر كما قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ الباطل وعند الشافعي هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح **قوله** ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى المراد بحقوق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد بجنب الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى وسماه في السموات وما في الارض وباعتبار النشر او الانتشاع هو سبحانه لا عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولم يوجد شيء اخر اجتمع فيه حق الله وحق العبد على الشارع في اعتبار الشارع **قوله** اما حقوق الله تعالى فيها سبعة ذات خالصة كالايمان وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دايرة بينهما الامر فيها كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر والخراج وحق قايم بنفسه كخمس الغنايم وذكر لحكم الاستقراء **قوله** وكل اي كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوايد يعني ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوايد لا يعني ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه بكون الطاعات من فروع الايمان وزوايده لانها في كونها في نفسها مما له اصل وملحق به وزوايد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى ادعان القلب وخضوعه للوجود الصانع ووحدانيته وساير صفاته ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد بالشرع لخصوصه ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله وملايكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن

فمعنى التصديق هو الذي يعتبر عند في الفارسية بكرويدن وراست كوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المتطفيون احد شقي العلم على ما صرح به رييسهم ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والموافقة بما انتاهم على ان بعض الكفار كانوا اعرف من النبي صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمانا عن الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معنى التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او شبهه كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس الايمة وفخر الاسلام وكثير من المتقدمين وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فتعلقت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على ان اصل في احكام الدنيا الابتناء على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا حتى حل قتله من غير تعرض لعدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة ان تكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا تثبت حكمه مع الايمان مع فيام المعارض وهو الاكراه ولكنه انما هو مؤمن بل الاعتقاد وزوايد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث من انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال فيه لا نفيا من اصل الايمان وكملاته الزايدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلاة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة بما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة فيه خالصة فيها شوب الاثارة لخدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوايدها مثل الاعتكاف المؤدى الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة او حكما بالانتظار على شرط الاستعداد **قوله** وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الانسان بسبب راس الغير كما لنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل شهيتها صدقة وكونها طهرة للصايم وشكرا لاداء النبي اداءها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروط في العبادات الخالصة فوجب في مال الصبي والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح **قوله** ومؤنة فيها معنى العبادة لما كان المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض

على السبب لشبهه في بعض السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سميا مؤنة فيهما معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة دون الاول والمسلم اهل الكرامة والعزم يجب ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او شمت الارض بين المسلمين لم يجب وضع الخراج عليهم لكن صح ابتداء الخراج على المسلم حتى لو اشتراه مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة المحضة اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة به لم يصح ابطاله بالشك والان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض والمؤن اهل للمؤنة فصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر يناقض العقوبة من كل وجه والان في العشر ضرب كرامة والكفر مانع منه مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع منه مع امكان العشر وابتاء كما اذا ملك ذمي ارضا عشرية فعند محمد يبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى المؤنة تابع فيسقط في حقه وعند ابي يوسف يضاعف العشر لان الكفر ضاف للمؤنة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يربه الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف للمؤنة والكفر بقاؤها فيه لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار وخلا عن وصف المؤنة وعند ابي حنيفة تغلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف المؤنة والكفر بقاؤها فيه فيسقط بسقوطه والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في حق قوم يعتبر بعذر ايجاب الجزية او الخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم فلا يصار اليه مع امكان ما هو اصل في الكافر وهو الخراج قوله وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤدي بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزاز الدين واعلاء الكلمة فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين استئناسا واستيفاء الخمس حقا له لاحقا لنفسه اداوه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين وال اولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة قوله وقاصره كغرماء الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا انتفاع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه لجنايته حتى حرم مع علة الاستحقاق وهي المؤنة لكنها قاصرة من جهة

ان القاتل لم يجن الا على بدنه ولا انتقاص في ماله بل استتبع ثبوت ملك له في متروكه المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل اي لمباشرة الفعل نفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث لقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولان القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان التسبيب ليس بمثل حقيقته واطلاق السبب على الحفر باعتبار انه شرط في معنى السبب اي العلة فان قتل قد يثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ فالجواب ان البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم قوله لانها اي الكفارات عند الشافعي ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبيب واعترض بان ضمان المتلف لا يجب في حقوق الله تعالى لانه مبني على ان الجهة جبران تحتاج الى الجبر وليس في الصيام جبر بل الصيام في حقوقه جزاء للفعل فتبين ان المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت بفعل صاحبه كالاستمتاع الفائت بالقتل والمراد بالمتلف هو المحل الذي في القتل فلان ضمانه الدية او القصاص وايا ما كان فغير ظاهر قوله وهي اي العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقة وجوهر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى العدم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله عليه السلام من افطر رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب المصنف الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبة لزم ان تكون كفارة الظهار ايضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول وزور فتكون جهة الجناية غالبة فيلزم ان تكون موجبا جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحكما واستدل للاول اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة واما الثاني فلان من حكم ما تكون العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة وقد دخل كفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا اذا جامع في رمضان مرارا في ايام متفرقة عند اكثر المشايخ ولانه دخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امراته مرتين او ثلاثا في مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه بكل ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة لكونه جناية على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق

ولحمل التشبيه للكراهة وبهذا يدخل مفسود في الجناية فتصلح لايجاب الحقوق الاخروية ولولا ذلك لكان
جزاؤه عقوبة محضة وايضا ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو
اساكه بالمعروف ونقض للقول المزور لانه تعالى عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا
انه جوز اداءها قبل العود لانها انما شرعت آصارا للحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على
الفعل المنهي الحرمة بها مع شيوع الفعل بصفة الحل وذكر في الطريقة المعينية انه لا استحالة في جعل
المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا اذا صار من الزجر
بمكان مقصود وانما المحال ان يجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذي هو
الثواب الموصل الى الجنة صير من احكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول
الى الجنة وهو محال وذكر المحققون في الفرق بينها كفارة القتل وغيرها ان داعية الجناية
على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن امر معتاد للنفس اصبح فيها الى زاجر
فوق ما في سائر الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعا فانه من وعد نفسه الى الافطار
طلبا للراحة فاعمل فيما يجب عليه من المشقة الزجر لانها لا توفي باقي الكفارات بالعكس الاخرى
انه لا معنى للزجر عن القتل الخطأ وان كفارة الظهار شرعت فيما يذنب الى تحصيل ما تعلقت
الكفارة به تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت
به تعلق الاحكام بالشروط لمن حلف لا يكلم اباه وشرع الواجر فيها يذنب او يجب تحصيله لا
يليق بالحكمة قوله وكذا كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول
قوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب اليه البعض
من كون العقوبة غالبة في كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر واما على ما هو المذهب
فلعل وجهه انه شبه الافطار بصفة العمد الذي به تتكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب
الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية الثاني الاجماع على ان الكفارة
لا يجب على من افطر خطأ بان سبق الماء حلقه في المضمضة فلو لم يتغير فيها كمال الجناية
لما سقطت بالخطأ ككفارة الظهار وفي كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه لما سقط
في الافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغي ان تكون
كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان معفوا عن تسليم الحق الى مستحقه ايجابا للحق الثابت
اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد التمام لتحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية فلم تجعل

الزاجر عقوبة محضة والحق ان هذه الوجوه الثلثة متقاربة جدا قوله وهي اي الكفارات
عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اخيرة لافعال توجد منها معنى الخطر كالعقوبات وعبادة
اداه بمعنى انها تؤدى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قرب ويوجد بها الثواب
كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما اورده فخر الاسلام في كفارة
الفطر خاصة بمعنى انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة
فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطأ مثلا وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق قوله
كاقامة الحدود فان الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام العبادة لانها تقع
باقامتها والامر بعكس ذلك وهو ان يجب الشيء عبادة وقربة ويكون اداؤه معقولا للمكلف
وزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور قوله فتسقط هذه التركيبات على ان العقوبة
غالبة في كفارة الفطر الا ان يوسط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء مخرج للنظم
عن نظامه ولولا ان المصنف جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارات لكنا نجعله لكفارة
الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفريعي الاول ان كفارة الفطر تسقط بشبهة تورث
جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن طلوع الفجر او غروب الشمس وقد بان
خلافه بخلاف سائر الكفارات فانها لا تختلف سببا محلا ومحلا واجماع زوجته او اكل
طعامه فلما ورث شبهة في اباحة الافطار كما صار مسمعه او شرب خمره الثاني انها تسقط
بشبهة قضاء الفائت كما اذا رأى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته
لتفرده او لفسقه فصام لقوله عليه السلام صوموا لرؤيته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع
لم تلزمه الكفارة لان القضاء ههنا ناقد ظاهرا فورث شبهة حل الافطار اذ لو كان
نافذا ظاهرا او باطنا لاورث شبهة الحل وزعم ان قضاء القاضي يرد شهادته خطأ لا لخرجه
عن كونه شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فقتل القاضي به فصار الولي وهو عالم
بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعي يجب
الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة
في حقه كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المرأة
اذا افطرت عمدا حتى لزمتها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة
وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض او الصبي فلانه بعدم الصوم من اول النهار والمرض

فلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم او استحقاقه فيكون شبهة
الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار في ذلك
اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهة وانما اذا انشأ السفر بعد الافطار فلا يسقط
الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى بما هو من فعل العبد اختيارا لخلاف الحنيف او المرض فانه
من قبل من له الحق قوله وما اجتمعا اي ما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب حتى العفو
فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع الضرر عن المعذور ولغلبة المعنى الاول
يجري فيه الله اخل حتى لو قذف جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد
ولا يجب فيه الارث ولا السقوط بعفو المقذوف وتنتصف بالرق وبنقوض استيفاؤه الى
الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب القصاص فان سدد في نفس العبد حتى الاستيفاء
وللعبد حق الاستيفاء فتى شرعت القصاص ابقاء للحقين واحلا، للعالم عن الفساد الا
ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد
راجحا ولهذا افوض استيفاؤه الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال قوله
فالاحد قاطع الطريق فحق الله تعالى فقط كان او صلاة لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق يجب حقا لله تعالى لمقابلة الفعل
وعند الشافعي اذا كان الحد صلاة فيه حق الله من جهة انه حد يستوفيه الامام
دون الولي والاسقاط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب
الا بالمثل قوله ثم شبهة اهل الدار اي بعد ما صار دارا احد ابوي الصغير
خلقا عن الدار صار شبهة اهل الدار خلقا عن الدار احدهما اي احد الابوين اذا
لم يوجد او اذا لم يوجد شبهة اهل الدار صارت شبهة الغانمين خلقا مثلا اذا سبى
صبي فان اسلم هو بنفسه سمي كونه مسلما تبعا لاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع
له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بشبهة الدار 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 الشبهة خلقا من احد
احد الابوين بل عن الدار الصبي نفسه كما ان الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمهم يكون
ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابيه لكلا يلزم للخلف خلف فيكون الشيء خلفا واصلا وقد

تعالى لا استتباع في كون الشيء اصلا من وجه وخلفا من وجه قوله لكنه اي التيمم خلف مطلق
يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اصل الحكم
وحالة العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلاة فيكون حكمه حكم الماء في ادنى
الفرائض به وتحقيق ذلك انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة
وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم برأسه لما كان خلفا بل اصلا وان جعل
التيمم خلفا عن الوضوء فحكم الوضوء اباحة الدخول في الصلاة بواسطة رفع الحدث بطهارة
حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم
برأسه سوى الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعي هو خلف ضروري
يعني انه ثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث
كطهارة المستحاضة حتى لم يجز تقديمه على الوقت والاداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت
فلان الضرورة لم تتحقق وما بعد الاداء فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت وحتى
قال فيمن له اناآن من الماء احدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب
عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ مع ماء طاهر بيقين يتقدر على استعماله
بدليل معتبر في الشرع هو التحري فلا ضرورة حينئذ وعندنا لا يجوز التحري لان التراب
طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان
الاناآن في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي انما هو اذا لم يوجد ماء
آخر طاهر بيقين واما اذا وجد فالتحري جائز فلهذا احتال المصنف عن عبارة فخر الاسلام
حيث قيد جواز التحري في مسئلة الاناآن بحالة التشبث اي حالة عدم القدرة على ماء طاهر
بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي مبني على انه لا صحة للتيمم بدون
العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا والعجز عن امكان التحري ولذا
جوز التيمم حينئذ اذا اختير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا يعني انه انما يكون
بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وانما اريد بكونه ضروريا انه لا يكون
الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع قوله ثم
عندي بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف فقال
ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله الخلفية في الآلة يعني ان التراب خلف عن الماء

لانه تعالى نص عند التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب التعدول
عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عليه السلام
التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيده لكن قال مثل لو كانت الحكمية في الآلة
لاشتهرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالجبر الاملس
قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لان معناها الزيادة في الحكم وتوثب الآثار الا ترى ان مسح
التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضي
اذا لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلاة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر
كالقاعد على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل في طهارة الحدث ورفعه واذا وجد
المتوضي ماء كان في زعمه ان شرط الصلاة لم يوجد في حق الامام وان صلاته فاسدة فلا يصح
اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه محدث في جهة القبلة وعال محمد وزفر رحمهما الله الخلفية
في الفصل بمعنى ان التيمم خلف عن الوضوء او كامل بالتيمم عند العجز
فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم كما قبل، المتيمم بالصوم وما ذكر ان زفر مع محمد وهذه المسئلة
بوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء
المتوضي بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضي ماء قوله وشرط الخلفية اي لابد في ثبوت
الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم الاصل في الحال
لعارض اذ لا معنى للصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلاة انعقدت
سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز تنتقل الحكم الى التيمم
وهذا كما اذا حلف ليمسن 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 شيء لا كان او ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه 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
وهذا اطلق الحكماء وفسروا العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى
انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد
الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان انسب ليخرج

المقدس الملكية اذ البدن انما يتعلق على بنية الحيوان واعلى الحكماء ان العقل بهذا المعنى
اول ما صدر عما لواجب سبحانه وتعالى اشارة بقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل
وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات فاسدة منها ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية بها تتمكن من ادراك
الحقائق وهذا معنى الاثر الفائض عليها 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 الجائزات وكلها
ملكة حاصلة بالمبادئ 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 والمعاد به هاهنا هو المعنى الاول فنقول العقل
فطرة او نور يقذف بدطريق يبتدأ به من حيث يتهيأ لادراك الحواس فيبتدي المطلوب
للقلب فيدركه القلب بآلته وسوقيق الله عز وجل وعن ذكر انها قوة للنفس بها تتمثل
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 فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به
الاثر الفائض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو
الذي يؤثر النفس وبعدها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة
الى الشمس فكما ان باضافة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك باضافة نوره تدرك المعقولات
فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور في انه بها تحصل الادراكات بيقين اي يصير ذا ضوء به اي بذلك
النور طريق يبتدأ به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب
وهذا اضافتها صيرورتها بحيث تهدي القلب اليها وتمكن من ترتيبها وقوله صلاة الى المطلوب
وقوله من حيث يتهيأ اليه متعلق بيبتدأ او الضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل يتهيأ اليه ادراك
الحواس فيبتدي اي فيظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالنفس الناطقة
فيدركه القلب بآلته اي الفائدة اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى وهدايته لا بتأثير النفس

او تزيدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى واعلم ان العقل
الذي يحصل الادراك باشراقه وافاضة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار
على ما ذكره الحكيم هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات ففي كلام
المصنف شائبة **قوله** وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها يكتسب العلوم اشارة الى المعنى
اخر للعقل باعتباره يحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى السبق كان حاصلا معنا وحصول
شرائطه الوصول الى المطلوب وانكشاف الحجب بينه وبين المطالب والهدى الى طريق التوصل
الى المقاصد وانما على هذا فمعناه قابلية النفس لهذه المعاني فانها قبل من شأن القوة
التاثير والعقل ومحض القابلية التاثر والانفعال فكيف يفسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب
المبادي وتهيئة المعدات والتصرف فيها وقابلية من حيث ان حصول المطلوب انما هو بالهام
ويتوقف لملك العلام فان قلت القوة التي بها يكتسب النفس العلوم تشمل مراتبها الاربع
فكيف تفسر بقابلية الاشراق التي هي المرتبة الاولى اعني العقل الهيولاني قلت المراد قابلية
الاشراق الى ان تكمل جميع الآثار وتحصل غاية المطلوب وهذا يتناول المراتب الاربع
فان قلت كيف جعل المراتب الاربع من الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراقي
وفي المتن مراتب شرف القلب بواسطة العقل فيها ارتسم في الحواس قلت
حاصلها واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وشرفها
في المبادي لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية التي بها
تتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب شرفها في المبادي ومحض شرف القلب فيما ارتسم
في الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد اي يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات
والملزومات مثل استدلالنا له من العالم وتعتبر انه على اي تقدير فهو باعتبار ما سواه بريء عن
النقائص وان تنتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس مجردة هذه الثلاثة
ان كل نار حارة وكذا في جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض
المشخصة واللواحق الخارجية حقائقها الكلية وان تحقق مراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية
قوتين احديهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا
والثانية مبدأ الفعل وهي باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع لكمالاته ابتداء تاثير اختياريا وتسمى
عقلا عمليا وللقوة النظرية في شرفها في الغرائز وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب

وذكر ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة وتسمى حينئذ عقلا هيولانيا شبيها بالهيولى
الاولى التي ليس في شأنها من جميع الصور القابلة لها وذكر بمنزلة استعداد الطفل للكتابة
ثم اذا ادركت الغرائز وارتاضت واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول
ملكة الانتقال لاستعداد الابي لتعلم الكتابة واذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على
استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذكر
بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الآني لا يكتب ولو ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات
حاضرة عندها شاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة والحالة عن العقل
الفعال وذكر بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد
هو حضور البديهيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من الشبيه بالمستفاد
وان العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الغرائز والعقل بالملكة
بعده والمصنف جعل الهيولاني استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل
بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اي مرتبة تادي الى المجهولات النظرية
واجعل المستفاد بداية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق
الذي تخدمه سائر القوى والآلات فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه اما
يكون بعد التحصيل والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة
بالشدة والضعف كالثلث الاول او كل الاعداد الاربعة وتطلق على النفس بحسب ما لها من
هذه الاحوال ولا شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لم تكن مثل متطلق على
نفس القوى ايضا وبمعنى 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 على درجة البهائم ويشرف عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات
قوله فاعلم ان بداية درك الحواس بينة لما ذكر من شرف العقل لدرك الحواس نهاية
لزم ان تكون له بداية ولما ذكر لطريق ادراك العقل بداية لزم ان تكون له نهاية لان ادراك الاشياء
امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا بشدا والضمير في اليه عائدا الى حيث اي
طريق يبتدا ابتداء من المقام الذي ينتهي اليه درك الحواس لزم ان تكون نهاية درك الحواس
بداية درك العقل فذكر ان درك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة

وهي اللمس اعني قوة سارية في البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك
والاولى وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والثانية وهي
قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح والسمع
وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر
وهي قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين بمثلثتان من مقدم الدماغ فينعقد فان الى العينين
يدرك بها الالوان والاضواء والاضاءة في ان المرتسم فيها هو صورة المحسوس لا نفسه فان
المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس بمرتسم في الباصرة بل صورته
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
اربع 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 وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم
وهي قوة مرتبة في اخر التجويف الاوسط من الدماغ لانها موخرة عما ذكره المصنف بها يدرك
المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم ترد اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة
في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير
من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي ادركتها الوهم فهي خزانته للوهم بمنزلة الخيال للحس
المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع
التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم
كانسان له راس وانسان عديم الراس وهذا معنى اخذه المدركات من الطرفين
وهذه القوة تستعملها النفس على اي نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية
وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت
مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا
عليه بان الافة في ذلك المحل يوجب الافة في فعل تلك القوة ولفظ ثم في كلام المصنف
ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب نظرها واحوالها فانه
يرتسم اولا صورة المحسوس ثم تخزن ثم يرتسم منه المعاني ثم تحفظ ثم يقع بينها التركيب والتفصيل

ولذا حالما تجده الحافظة فاشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم قوله فاذا تم هذا اي
ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اياها من الطرفين بنوع التفنن الناطقة من المفكرة
علما اي صورا ومعاني كلية لانها بالنظر والتفكر في الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا
نحو تحصيل صور الانسان مثلا وصورة الصداقة الكلية المجردة عنها عن العوارض المادية
فتحولا من العقل المنفعل لها لمناسبة ما بين كل وجزئياته وهذا تمام التقريب في ان نهاية
درك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشير به التقريب المذكور للعقل واما تحقيق هذه
المباحث فمما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى التقريب المذكور ليس ما ذكره المصنف
وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية
مما لم يجد في العربية بل المراد ان العقل نور يهتدي به الطريق الذي يتبدا به في الادراكات
من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق يعني انه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو
طريق ادراك الكليات من الجزئيات والغيبيات من المشاهدات فان طريق ادراك
المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل
الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك طريق ادراك الكليات
واكتساب النظريات والاستدلال عن الغيبيات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك
ذلك الطريق فهي نور للنفس به تهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات
فاذا ابتداء الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي تبقى
المطلوب للقلب بفيض الملك العلام قوله ثم علوماتك النفس يريد بهذا الكلام
الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان وذكر ان الموجود ان لم يكن
لاختيار ما النور في وجوده مسمى العلم به نظريا والا فعمليا لا بمعنى انه عمل به بل بمعنى انه عالم
مشتغل بالعمل وبهذا الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية وتحصل للنفس القوة النظرية
والقوة العملية والاول مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك البدن عن
الشرور الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انها خير وشر وبالعكس
اما الاول فلان الشرور مستلذات البدن وملابسات الشهوة والعصمة والخيرات مشاق
وتكاليف ومخالفات للهوى فلا تصور للميل عن الملايم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول
شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة الى الكمالات

مهيأة لتلويح القوى وامرها بالخيرات فاذا اكتسب العلم بالخير والشر وعرفهما من حيث انهما
خير وشر حركت البدن نحو الخير لامحالة لانها معرفة الخيرات والشرور يستلزم غالبية النفس لاشراق
نور العقل عليها بعين حصول الشرايط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والغالبية
تستلزم المعرفة لان ذكر الجوهر المفيض دايم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا ضنة من جانبه
بمنزلة الشمس في الاضاءة فتكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين الغالبية المسماة
بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على
وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا بانتفاء عدم اللازم على
عدم الملزوم **قوله** ثم لما كان بين ان العقل متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء
افرادا وحدوثا فان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة
استعداد الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس
الفايضة عليه اكمل واتم الخيرات اميل واطوع لكل ما تشاء فعلا وانفعالا بمنزلة
المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة
الحجر في قبول النور والاضاءة ثم ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفايض
عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واتم بقدر والبه الاشارة بقوله متفاوتا
من النقصان الى الكمال فان 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 الاستعداد بازدياد المناسبة
والمتفاوتة العقول في الاشخاص بقدر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة هي مناط
التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة التي هي مناط التكليف عند الشارع تلك المرتبة بوقت
البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول غرايب كمال
العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات
الضرورية وتكامل القوى الحيوانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى
انها بواسطتها يستفيد العلوم ابتداء ويصل الى المقاصد وبعدها تظهر آثار الادراك
وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى في امرها بالاخذ والاعطاء والاستيفاء
اللذات والتحرز للادراكات قد يرى من المصلحة فحصل الكمالات **قوله** وقد سبق

في باب الامر اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير المبحث وتلخيص محل النزاع لسهولة النظر في ادلة
الجانبين وتظهر صحة المطلوب ولا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام
على ما فصلها مثل وجوب الصوم في اخر رمضان وحرمته في اول شوال ولا نزاع للاشاعرة
في ان الشرع محتاج الى العقل وخلافي معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي
صرف واما مركب من عقلي وسمعي ولا يمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع ملا وجود
وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع في ان العقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب
الشارع اما لعدم ورود او لعدم وصوله الى المكلف فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم
بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الاخرة ام لا عند المعتزلة نعم بناء على مسئلة
الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق
ذلك **قوله** قطعا متعلق بقوله ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله وكلامه وبعثة الانبياء
بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور **قوله** وثانيها
معارضة الوهم العقل فان قبل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا
الكليات فكيف تصلح احداهما معارضة للاخرى اجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات
بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس وبمعنى المعارضة انجذاب النفس الى الة الوهم
دون العقل فمتى ما تعذر استعمال تلك العقل وذلك لان الفها بالحس والوهم وتدركها في
اكثر **قوله** فهذا ان العقل وجوه تغير لاف في جميع ما حصل به كمال النفس وورد به امر
الشارع لما ذكرنا من تطرق الخطاء وليس المراد ان العقل لا يستقل في ادراك شيء واكتساب
حكم البتة على ما هو راي الاسماعيلية في اثبات الحاجة الى المعلم **قوله** فالصبي العاقل
لا يكلف بالايمان هو الصحيح وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبي العاقل
يجب عليه معرفة الله تعالى لاتمام كمال العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك وانما عذر في عمل
الجوارح لضعف البنية فخلافه عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب
هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان الصبي موجب
لافعاله كذا في الكفاية **قوله** وان كثرت اي المراهقة تبين عن الفروج لانا انما وضعنا
البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يعرف ذلك حقيقة انا اذا افضى الوجود
الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل اذا نيط الحكم بالسبب الظاهر دار مع وجودا وعدما

ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغي ان يعذر المرأة عند الزنا كالمسافر سواء علم انه لا شفقة فيه اصلا فانه سعى لرخص لحالها فلنا ذاك في الفروع واما في الاصول لا سيما الايمان فيجب اذا وجد السبب الخفي او دلالة لعظم خطره قوله وكذا ان مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق 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 امن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التمكن من الاستدلال واذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس فيه تقدير الزمان دلالة عقلية او سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فانه يحقق عذابه والا فلا وهذا مراد ابي حنيفة رحمه الله حيث قال لا عذر لاحد في الجهل فخالفه لما يرى من الاخبار والاتفاق واما في الشرايع فيعذر الى قيام الحجة فان صار الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا 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 صلى في دار الحرب قوله فصل ثم الاهلية بمعنى جواز ان تثبت له الاستحقاق على الغير وعليه بالنظر الى الحكم وانما لا تثبت الا بالعقل حال اهليته ظرفا ان احدهما اهلية الوجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاول بالذمة ولما وقع في كلام البعض ان الذمة امر لا يعقل له والحاجة الى تعقله في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء معروف عن وجوب الحكم على المكلف بتثبيته في ذمته حاول المصنف الرد عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذا اطلق اسم على الانسان سمي محلا اما لانه اكرم بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرمة والملكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبتت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب اليه جمع من المعتزلة من ان الله تعالى اخرج ذرية ادم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة في ادنى مدة كحدوث الكل بالنفخ في الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا في صلب آدم

ثم ان انسانا ما ذكر الحالة ابتلاء للشرع بالغيب وحاصل كلام المصنف من الاستدلال بالاباق ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وتكاليف يؤاخذ بها فلا بد فيه من خصوصية بها يصير اهلا لوذكر وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الانسان اهلا لما له وما عليه واعترض بانه هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وان الادلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب بانا لا نسلم ان العقل بهذه الحقيقة بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذكر الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الادمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والمروءة ان يكون كذا وكذا والى ما ذكر فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تعبير للنفس والعهد تعبير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح قوله قال الله تعالى واذ اخذ ربك ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قولنا وكل انسان الزمناه الاية تمثيل للزوم العمل له لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد وصف به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والحق انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لاجرم فاز الراعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه ما قبلها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق

على هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها انى فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعنى وقارا لمن عصانى فمثلى فمن سخرات على ما خلقتنا لاتحمل فريضة ولا تبغى ثوابا ولا عقابا وما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمله ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقبل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن وابائهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا الحسن ان تكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان تكون مهيمنا على القوتين حافظا لها عن السعادى ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلها وكسر سورتها فظهر انه لا دليل فى هذه الايات على ان للانسان وصفا به يصير اهلا لما عليه وليت انى دلالة للعين على ذلك اى حاجة الى اعتبار الاستعارة فى كلمة من مفردات الكلام ايضا لما كان بين هذه الاسقاط لالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شئ فلا بد فيه من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكلفات بل دلالة قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة على هذا المعنى اظهر وكذا اثبوت الحقوق له لا دليل على ان فيه وصفا هو الاهلية لجواز ان يكون ذلك لان الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الالهة لكل دابة قوله فانه مرساها السائح ماولاك يا هذا اى امر من مباشرك الى مباشرتك والسابح بالعكس والعرب تنظر بالسابح وتسال بالسائح لانه لا يمكنك ان تزجيه حتى تخرق فيه الاعتبار اشهر الطاير لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله وقدره وعمل العبد فان ما مثل للعبد بمنزلة طاير يطير اليه من عش الغيب وذكر القدر والاخفى فان كلام المصنف من الشامخ حيث جعل الطاير استعارة لسبب الخير والشر اى قضاء الله وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر مخيل الطاير عبارة عن نفس الخير او الشر المقضى ثم القضاء هو الحكم من الله والامر اولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد وفى كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات فى الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها منفصلة منتزلة فى الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وعلا وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وترتب منه بجاه القضاء من العلم والقدر من الارادة وقد يقال ان الله تعالى اذا اراد شيئا حال لم يكن فصار كن

شيئا من الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر قوله فقابل الولادة بمعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من وجه انه يتنقل بانتقالها ويستقر باستقرارها ويستمد بتنفسه من جهة التغذى بالحيض والتنفس للانفصال فكان له ذمة ما من وجه حتى يطالب لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوب بها عليه حتى لو اشترى الولى شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمة مطلقة للصبر ورثه نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغى ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص وجوبه بما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتمييز ما يجب عليه عما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب قوله كتنفئة الغريب فانها صلة تشبه الدين من جهة انها يجب على الغير كما يحتاج اليه القارى به بمنزلة التنفئة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعراض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الزوج وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما مر والمعتبر فى الاعراض فلكونها صلة يسقط بمضى المدة اذا لم يوجد الالتزام كتنفئة الاقارب وتشبيهها بالاعواض يصير دينا بالالتزام قوله وان كان عاقلا اى الصبى لا يتحمل الاداء وان كان ذا عقل وتمييز لان الاداء وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير فى حفظ العاقل عن عقله والصبى لا يوصف بذلك ولهذا لا يجب على النساء ثم فى قوله وان كان عاقلا ابهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الاداء لا تصور الا من العاقلة فلا معنى للتاكيد بقوله وان كان من العاقلة قوله فالعبادات لا يجب عليه اى على الصبى فان ملك من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدنى ولا مال لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا او باعتبار ما يشتمل عليه الاقرار الذى هو على اللسان وذهب فخر الاسلام الى ان الصبى اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب ثبت باسبابه على طريق الجبر اذا لم يحل عن قابليته وحدوث العالم وهو السبب متقرر فى حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له غاية ما فى الباب ان الايمان بالاقرار مع التصديق بالقلب فرضا لان الايمان لا يحتمل السقوط اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبى يصلح عذرا فى سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء

بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبي لا يأتي منه في نفس الوجوب ولهذا لو اسلم امرأة الصبي وهو بالغ بعد ما عرضه القاضي عليه تفرق بينهما وذهب شمس الأئمة الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا اداه يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والاخالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صح صلى الجمعة بنية فرضها قوله واما المالية فلان المقصود هو الاداء يعني ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء لتطهير المطيع عن العاصي لا المال لان الله تعالى غني عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى الا ترى انه لم يخلق الجن والانس الا ليعرفوه ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراد فعلى هذا الاجنبي اذا اعتقد ان المعنى انا المقصود هو الاداء فوجب ان يعلم الله تعالى منه الايمان ويأمر فيه بشيء فالمقصود الابتلاء والزام الحجة فان حصل فذاك والنيابة في المالية كما اذا ادى غيره باداء زكوته فينبغي ان يجب على الصبي ويؤدى عنه ولنا اجيب بان فعل النائب في النيابة بالاختيار يتنقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة البدنية كنيابة الولي قوله مؤنة محضة كالعشر والخراج يعني بالمحض انه بحسب الاصل و العضو لا بخالطه شيء من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود قوله والكاملة اي القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل اي المقرون ببنية البدن وذلك لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كاملة القدرة بان خلقة من درجة الكمال كما في الصبي الغير العاقل او احدهما كما في الصبي العاقل او المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة قوله فاثبت بالقدرة الناقصة احكام لانها احقوق الله او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما مترددة بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او مترددة بينهما صارت ستة واحكامها مذكورة في المتن قوله وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض يعني ان الايمان وفروعه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالتزام والعهدة حيث يأثم بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل

السقوط

السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر من حيث احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والزوجة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لا نسلم انها مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة منه ضمنا لا من احكام الاصلية الموضوعة هو لها فظهر ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما عرف من حكم الاصل الذي وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله حتى عليه صح انه ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي يترتب عليهما في هذه الصورة قوله الا ترى انها اي حرمان الارث عن المورث الكافر والزوجة عن الزوجة الوثنية ثبتا فيهما اذا ثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد اضرارا بمنع صحة ثبوت الايمان لكونها من الثمرات واللوازم لان المقاصد والاحكام الاصلية للايمان قوله واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان اذ لو عفي عنه الكفر وجعل عدما لصار الجهل بالله تعالى عليا به لان الكفر جهل بالله وصفاته واحكامه على ما مر عليه والجهل لا يجعل عذرا في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي في حق احكام الآخرة انفاقا لان الصفوة عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الرد بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا سقوط بعذر واما ما لم يعقل لان وجوب العقل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها لعدم الاداء واما ما لم يعقل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلام حال الصبي صار شبهة في اسقاط العقل قوله بلا عهدة اي لا يلزم الصبي العهدة بتصرفاتها بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا ان يأذن الولي فيتدفع فصور ذا به بانضمام رأي الولي فتلزمه العهدة قوله ولا مباشرته لان ولاية الولي فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسي الحق انه لا ضرر في اثبات اصل الملك حتى ملك ايقاع الطلاق عند الحاجة

فلو اسلم الزوجة وابى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده قوله الا الاقراض
اى الاقراض اذا استقراض مال الصبى يجوز للاب دون القاضى واما الاقراض فانما يجوز
للقاضى لان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل لانه ذبة من هو غير ملئ فى الغالب فيشبه
التبرع فلا يملكه الولى واما القاضى فيمكنه ان يطلب ملئيا ويقرضه مال البتيم ويكون البدل
مأمونا لتكلف باعتبار الملاء وعلم القاضى والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينة
وهذا معنى كون القاضى اقدر على استيفائه وفى رواية يجوز للاب ايضا قوله
وما كان مترددا بينهما اى محتملا للنفع والضرر كالبيع بمثل الربح والخسران وكذا الشرى
والاجارة والنكاح والمصنف جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى
لو باع الشئ باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزمه ان لا يدفع الضرر بحال قط وقد ذكر
ان احتمال الضرر يندفع بانتظام راى الولى قوله فانه اى الصبى اهل لحكم
ما هو مترددبين النفع والضرر اذا باشره الولى بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولى
ماله ويملك العين اذا اشتراها له ويملك الاجرة اذا اجر عبده قوله وبوسع طرق
حصول المقصود حيث تثبت بمباشرة الولى ومباشرة الصبى قوله وعندهما ان تصرف
الصبى باذن الولى فيما يحتمل النفع والضرر عند ابى يوسف ومحمد انما هو بطريق انه يجعل
بمنزلة مباشرة الولى بنفسه حتى كان الصبى آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولى وعبارة
فخر الاسلام ان راى الولى شرط الجواز وعدم رايه كقصده فيجعل كان الولى باشر
بنفسه يعنى ان راى الولى شرط لجواز التصرف اما بنفسه او بالصبى ورايه فيما اذا تصرف
الصبى عام حتى جاز تصرفه الا تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص لا يحاوره
فيجعل عدم رايه بان عمل بيد الغير كقصده بان عمل بيد نفسه فيصير كان الولى
باشر بنفسه قوله واما وصيه فباطلة جواب سوال يمكن تقريره بوجهين
احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب فى الآخرة بعد الاستغناء عن المال
بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما ضرر زوال الملك فى الحال فعلى هذا التقرير
كان ينبغى ان يذكر هذا عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض علكه الصبى وانما ان الوصية
مما يتردد بين النفع والضرر لا سيما اذا كانت فى جهة الخير لحصول الثواب فى الآخرة
مع تضرر الطفل الوارث الذى هو نفع للورثة وعلى هذا لا يتم جواب المصنف لان غايته

بيان التضرر فى الوصية ويلزم منه صحتها باذن الولى والاولى ان يذكر بطريق الجواب
انا لا نسلم انها ليست نفعا بحتا بل هى ضرر محض والنفع الذى تضمنته انما وقع باعتبار الحال
وهو احتمال الموت فلا يعتد به بمنزلة الواهى والمضاف فيه لم يجز وكما لو طلق
امراته المعسرة الشوهاء البشرة اجنبيا المدبر الحشا والاخلق ضعيف ويكون تطليقه
جوابا للمصنف على التقرير الثانى بان يقال مراده ان ضررها اكثر لان صلة الملك
الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير
من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل فى حكم الضرر المحض وبهذا يتم قوله الا انها تشرف
فوق البائع كالطلاق بعين ان الضرر المحض قد يشرع للبالغ لكمال اهليته كالطلاق
ودين كونه ضررا محضا نظر قوله فصل لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض
عليها مبطلا او واحدا او موجب تغيير فى بعض احكامها وسمى العوارض جمع عارض
على انه جعل اسما بمنزلة كاهل من عرض له كذا ان ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض
انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعوارض
الطريان والحدوث بعدم العدم لم يصح فى الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض
نوعان سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل
باكتسابها او تركه اذ الفناء والسماوية اكثر تغييرا واشد تاثيرا فقدمت وهى احد عشر
الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض و
النفاس والحدث فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة
المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل افعالها لانفصال جبل عليه دماغه
فى اصل الخلقة واختلاط المزوج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما
لاستيلاء الشيطان عليه والغالب الخيالات الفاسدة اليه يحدث بفرح وبغير
منه ما يهيج سببا قوله لمنافاته اى لمنافات الجنون القدرة التى بها يتمكن من
انشاء العبادات على النهج الذى اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة تنتفى الاهلية فينتفى
وجوب الاداء فينتفى نفس الوجوب قوله لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد
وكل منهما اما اصلى بان يبلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا اسقط العبادات
وغير الممتد ان كان طارئا فليس بمسقط استحسانا لوجوب الاداء الاول الالحاق بالنوم والاغماء

الى حكمه العقله حكم الصبي في العقل وذلك لان الصبي في اول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الاخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والعقل حتى يصح اسلامه وتوكله فيبيع ماله بالغبن والشراء له وفي طلاق امراته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزام شيء كحمل السفيه فلا يصح طلاق امراته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا يصح وشراءه لتفسيد فوت اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشتري وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي التنويم انه يجب عليه العبادات احتياطا

قوله الا ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا توخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل هذا الاستدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تاخير عرض الاسلام لان اسلامها صحيح وصح خطابها والزامها لان ذلك لحق العبد وهو الزوجية وانما سقط عنها خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التاخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره قوله ومنها النسيان وهو عدم الملكة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة لعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها الى وقت شاء وبهذا ذهبوا وبهذا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تفتيش كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها مبنية على الحاجة الى الابقاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يشتغل المرء في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلاة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلاة فلا يكون عذرا واما لا يتقصير 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 كالتشهد عند الذكر فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر احتياطها بالبال او اجراؤها على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام قوله وهو اي النوم لما كان عجزا عن الادراكات اي الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب

تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لاشتغال الفهم والحافظة حالة النوم ولم يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطها حال النوم لعدم احتمال النوم بالنية والاسلام والايمان الاداء حقيقة بالانتباه اوحلقا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكرر الواجبات واستدار الزمان ولا حرج في النوم ليس كذلك عادة بان استدار واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلاة واجبة لما امر بقضائها قبل وفي لفظة عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان نائما عن الصلاة قوله وابطل اي النوم عبارات النائم فيما يحتمل فيه الاخبار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطير ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا متصف بصدق ولا كذب قوله فاذا قرأ في صلاته لا يصح هذا اختيار فخر الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم تفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلاة وذكر في المغني ان عامة المتاخرين على ان قراءة النائم في الصلاة تبطل الوضوء والصلاة جميعا لان الوضوء يبطل النوم الغير الناقض بين النوم واليقظة والصلاة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة يفسد الوضوء دون الصلاة حتى كان له ان يتوضا ويبني عليها صلاته لان فساد الصلاة بالقهقهة مبني على ان فيها بعض الكلام وقد زال ذكر بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يتعلق الا الاختيار وعلى العكس مما في القهقهة من بعض الكلام حتى كانها من جنس العبارات صحح تخريج مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم قوله ومنها الاغماء اعلم انه يتبعث من القلب بخار لطيف بتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد انبعث على قوة يسري بسريانه في الاعصاب السارية في اعضاء الانسان فتشعر كل عضو قوة يابتي بها ويتم بها منافعها وهي تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب وارخائها لينبسط الى المطلوب او ينقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدا الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدا الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت

في القلب او الدماغ آفة بحيث يتعطل تلك القوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء، فهو مرض ليس زوال العقل كالجنون والنوم عنه الانبياء عليهم السلام ثم الاغماء فوق النوم في الايجاب ناخر الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية يكثر الوضوء حتى عدة الاطباء ضرورياته لاستراحة القوى بها والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان مادتها غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه السمع والبصر، والانتباه بخلاف النوم فان سببه بخار لطيف سريع التحلل الى الدماغ فلذا يمسه بنفسه اوباد في تنبيه ولطفه وقوع الاغماء وندرته لاسيما في الصلاة كان اغماء للمباشر لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلاة 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 النص لجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الموضوع قوله ومنها الرق هو في اللغة الضعف ومنه رقة الغلب ورقب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي يمنع ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق العبد ابتداء حتى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتامل في ايات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعله عبيد عبيده مثلهن مبتذلين مهانين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء، ثم صار رقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا ناقصا نظرا الى معنى الجزاء، وجهة العفو بوصفي انه يبقى رقيقا وان اسلم وانثى قوله وهو اي الرق لا يحتمل التجزي ان يصير الملك بعضه رقيقا وبعضه حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيها التجزي وكذا لا يتصور الجانب العفوية على البعض شائعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يبقى بعض العبد وبعضه رقيقا لان فيه تجزي الرق ضرورة وقد يثبت سلما اشائعا تجزي الرق ابتداء، لكن لا سلما اشائعا بقاء، فان وصف الملك مثل التجزي يجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض وبعد العبد لنفسه في البعض الآخر شائعا 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 يلزم الا عجل اشتاع ان يكون المعروف بالحرية موصوفا بالرق والاقابل بذلك بل المحل يتصف بهما شائعا كما اذا ملك زيد نصف العبد شائعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار التصفين قوله وكذا الاعتاق اختلف العلماء بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق للكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقه فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هو حصول الاثر عن فعل الفاعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له والعتق ليس متجزي اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان شاع من المحل على جزء دون جزء لتجزى العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزي احدهما يتجزي الآخر وذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان الاعتاق متجزي وانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزي ولا سبب لذلك مع تضرر المالك به فتوقف في الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية وسقط الملك بالكلية فيعتق وذكر ان الاعتاق ازالة الملك اذ لا شرف 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 ثبت جزاء للكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بخلاف زوال بعض الملك من ثم قلنا ان مالك احد نوعي الفاذ اللبعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالعدد لا يسقط ما بقي شيء من الممسكة فان حصل فبقي زالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصلا لا ضمنا وشبها وحق الله تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لانه تبع بقاء فان الاصل هو المالكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام فتى الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا لزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وشبها وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله فتى الابتداء، ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله على

وفي البقاء بالعكس فان مسلما فاسلم اثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع بعض العبد ولا ابقاءه في ملكه وبعيره جواحتى بملك سيده اخراجه الى الحرية بالسعاية وبالجملة بصير كالمكاتب الا ان المكاتب يعود الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه معد لحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سبب ازالة الملك لا الى احد وهو لا يحتمل الفسخ والى هذا اشار زفر بقوله فبعتق البعض مكاتب عنده وعند ابي حنيفة رحمه الله الاقى الرد الى الرق قوله والرق يبطل ملكية المال لان الرقيق مملوك مالا ولا يكون مالا لان المملوكية المالية بنبئ عن العجز والا بنذ الا والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالا لما مال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه ادمي مكرم وعند المالكية والمملوكية بالعبد لانه لا تنافي بينهما المملوكية مذمة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق وان كان مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسري لا بتنائه على ملك الرقبة دون المنفعة وخص المكاتب والتسري بالذكر ليعلم الحكم في غيرهما بطريق الاولى لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه لو ملك السيد وفي التسري ملك المنفعة كالنكاح ولهذا صح عند مالك قوله ولا يبطل الى الرق بالكتابة النكاح والحدود والدم لان الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل لتقرره المبقي على اصل الحرية الا انه تناجز في النكاح اذ اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحد والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحدود والدم عند الاجتماء في البقاء ولهذا لا يملك المولى ابطال الاقرار بالسرقة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد ماذونا فيقطع لان الدم ملكه ورد المال لوجود الاذن وان كان مجورا عند ابي حنيفة رحمه الله يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد لا يصح في شيء منهما وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال لان يوسف انما اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه مثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد ان اقراره بالمال باطل فكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه واما المال اصلا والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك دمه فيصح في حق المال بناء عليه لان اقراره

بالقطع هذا لان في حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى سقط عصمة المال بامتناعه يستوفى القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كذبه المولى وقال المال مال وان صدقه فقطع كما قوله وبيان ذلك ان الرق منبئ عن العجز والمذلة فتنافى كمال اهلية الكرامة والنبوة الدنيوية والحل والولاية اذ المذلة فلانها صفة بها صار الانسان اهلا للايجاب والتسبيح دون سائر الحيوانات واما الحل فلان استيفاء الحرائر والسكنى والارث وايجاب الحجة وتخصيص النفقة والشهادة في تكبير النسك على وجه لا يليق بالمذلة ثم من باب الكرامة ولهذا زاد النبي صلى الله عليه وسلم الى الشبع وجاز له ما فوقها واما الولاية فلانها تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشأ فانية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت ولاية الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى المذلة مالية الرقبة وهو الكسب جبرا فحينئذ يتعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب بان يعرف اولا الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن او لم يف بعرف المال المبيع بالرقبة وباعه في الكسب والا فيستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكذبه في ثبوت الدين فان كذبه والدين كالمدبر الذي اقر به المحجور والغصب الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الى ان يعتق وحصل له مال لان الدين تعلق برقبته حتى المولى لانه حق نفسه واما العقر فلانه قيمة البضع بشبهة العقد والشبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا تظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفى في حالة الرقبة ولان الكسب لانما حق المولى قوله وينصف الحد لان غلط العقوبة يتغلظ الجناية على حق المنعم وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر فتنصف حده القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع في السرقة وكذا العدة تعليم لملك النكاح في حق النساء فتنصف وتكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا تتصف غالبا من التكامل احتياطا وكذا ان الفسخ تكون للامة نصف الحرة وفي الطلاق تكون طلاق الامة تثنتين لانه لم يملك تنصيف الثلاثة على السواء فجعل نصف الثلاثة تثنتين اعتبارا للجانب الموجود وذهابا الى ان الاصل من بناء الحل والحرمة عند الشافعي رحمه الله في تنصيف الطلاق ان الزوج حتى كان طلاق العبد تثنتين سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه مالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واجيب المصنف

على كون المعتبر في الزوجية بان عدد الطلاق عبارة عن اشاع المملوكية بعين ان الطلاق
مشروع لتشويش الحل الذي صارت المرأة به محلا للنكاح فمحل التشريف حل المحلية فمن كان حل المرأة
ازيد كان محل الطلاق فيها اوسع وظاهر ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل
العبد انقص من حل الحر على التناصف فصوت حل محلية الامة بنصف ما يشوش حل محلية
الحرة ثم لا يخفى ان لسبب عدد الطلاق عبارة عن اشاع المملوكية بل معناه ان عدد الطلاق
انما يتحقق عند اشاع المملوكية حتى ينقص طلاق واحد شيء من المملوكية المشعة وبالتثنية
اكثر وبالثلاث الكل فالمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية
ههنا حل المرأة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية التي هي
في الامة اخس فان حل المملوكية لا يتحقق بدون المالكية وكلما زادت المملوكية زادت
المالكية فتكون اشاع المملوكية مستلزما لاشاع المالكية فان مالكية ثلثة عبيد اوسع
من مالكية عبد بن فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق
فيلزم نصف الطلاق في حق الرجل ايضا لتنصف ان مالكية فتكون طلاق الحرة ثلث العبد
ثنتين كطلاق الامة ثلث الحرة فالجواب ان حال الزوج في الاشاع والتضيق قد اعتبر
مرة حيث نصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى اثنتين بالاجماع فلو اعتبرت
ثانيا حتى تنصف الطلاقات ايضا لزم التنصف ان من النصف لان الحر يملك اثنتين عشر طلقة بحسب اربع
زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات بوصفها بحاز وجتين تحقيقا للتنصيف فلو
نصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع تطليقات وهذا اقل من الست
التي هي نصف اثنتي عشرة **قوله** ولما كان احد المكيين يريد ان يتفرع على مناقاة الرق الكمال
الكرامات تنصفان في الرقيق حتى لو قتل خطاء يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان ينقص
عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي رحمه الله يجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك
لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي جهة المالية لان المال لا يجب الا
وملكه في العبد ملك مال ولان الواجب فيه المعدود دون الابل والاثمان تختلف باختلاف
الصفات من الحسن والاخلاق وغير ذلك من الصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس
واعتبر ابو حنيفة رحمه الله جهة النفسية لانها اصل والمالية تبع يزول بزوال النفسية كما
اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار ما فوتوا من

بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح
وشيوعها بالذكورة فالمرأة قد انتقت فيها احدى المالكيتين وثبتت الاخرى بكمالها فانتقصت
وبهما بالتنصيف واما العبد فقد ثبتت له مالكية النكاح بكمالها واما ما فاتت فهي الاولى
وهما للضرر فانها لا تنتقصان في مالكية العبد ولم يتنقص فيه مالكية المال بالكلية حتى ناسب
تنصيف دية بل انما يكمن فيها نقصان لانها بشيئين ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد
اعني التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك الرقبة نقصان بين ما فيه فقد
دناه بعشرة دراهم لانه قدر اعتبره الشرع في اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو
المهر وفي اقل ما يتملك به البدل الذي ينزل منزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود انه لا يبلغ
بقيمة العبد دية الحر وتنقص منها عشرة دراهم فان قيل المنقص في العبد هو احد شقي
مالكية المال فكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع نظرا لما به حظر المحل اعني مالكية
النكاح ومالكية المال راجعة وبدا قلنا مالكية العبد اعم من مالكية الرقبة اذ الانتفاع
والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منها
امر مستقل فكانا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض عليه المصنف بوجهين احدهما انه
لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري التنصيف في شيء من احكام العبد اذ لم يتمكن في كماله الا نقصان
ما اقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب ان يكون نقصانه في النكاح والطلاق و
غير ذلك ما قل من النصف واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة
للرقيق بكمالها لزم ان لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد
الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم باطل
والجواب عن الاول ان تنصف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعني
المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان ما قل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على
الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصانا لا يشتهى قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا
بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق في ذلك اقل من
النصف والحاصل ان النقصان في الشيء يوجب النقصان في الحكم المترتب عليه لا في كل الا ما شاء الله
فالنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية لان عدد المنكوحات والنقصان في
الحل بالعكس وعن الثاني ان تنصف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان

الحل وكان ما لكنه النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا يخلو ان يوجب امرا اخر
هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كل ما لكنه النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل
ما هو من باب الازدواج كالطلاق والارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة
والقسم انما يكون باعتبار الزوجية والامة لا يملك النكاح اصلا فضلا عن كمال الملكية وله
وانما ينقص بريد ان الحلة في نفسها ان دية العبد ان اعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم
التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر او زادت عليها ينقص فيها بقي اعتبار الرقبة
في صورة اخرى كعشرة دراهم احتراز عن شبهة مساواة العبد بالحر او زيادته عليه
فان شبهة النبي معتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك
شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما تكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية
الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا
مساواة حقيقة وينبغي ان يحمل كلام المصنف على ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله
من ان الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم
المالية في حق السيد والا فيتقيد العبد مضمونة عن العدد معتبرة في ايجاب الضمان
بالقصاص والكفارة حتى لا يجب بقتل بهائمه ما يعتد لها بزوال يزداد الحيوان في الموت
دون العكس كما في العشر وانما المضمون بالاتلاف في القتل هو النفسية عادة لا المالية
والضمان للمتلف وانما الضمان يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر
هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافي ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد
ولهذا يقضي ديونه منه الا ان المولى احق الناس به فهو يستوفيه مولى وهو اهل
للتصرف بيان ان الرق لا ينافي مالكية العبد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق
الاصالة ويثبت له اليد على اكسابه بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع
من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكفالة حتى ان الاذن في نوع من التجارة
يكون اذنا في الكل ولا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام او الخاص ولا يقبل الاذن الثابت
لانه اسقاط وقال الشافعي ليس تصرفه لنفسه باهليته بل بطريق الاستنابة عن المولى
كالوكيل ويد في الاكساب يد نيابة كالمودع واجيب بانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك
لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا

فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما يستفاد
ملك الرقبة او التصرف وقد بطل ذلك ان التصرف تمليك ومعنى التمليك الصيرورة مالكا
ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك له اولى وحاصل الجواب ان المقصود
والاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم
اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود
طريق الا بملك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك
اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل يعقل ويدانه في الاخبار والديانات
واشهاده في هلال رمضان ويجوز توكله واما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب
ولذا يخاطب بحقوق الله تعالى وهي اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك الاول
ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما
يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان اهلا
للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضاء الحق اللازم
من اهلية الايجاب في الذمم بدون اهلية القضاء واذا طريق القضاء ملك اليد فيلزم
ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا اجيب بانه مملوك
مالا فلا يكون مالكا الا واليد ليست بمال بدليل ان الحيوان يثبت
دينا في الذمة بمقابلة اليد كما في عقد الكتابة بخلافه في النكاح والطلاق ولا يثبت
بمقابلة المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم التصرف وسبب عنه فاذا كان تصرف
العبد مضافا لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد
فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك بعد ما وقع الملك له لحقه
المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس الى العبد لكونه مالكا رقبته فالمولى
انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله
ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن
فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك يظهر ما لكنية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف
في مال غيره فتثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان
له ان يجبره على قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه لخلعة المالك فيه وعلى هذا

يجب ان يحمل ما ذكره المصنف من ان المأذون كالوكيل فيما اذا اشترى شيئا بغبن الملك للمولى كما يقع للوكيل يعني ان الملك يقع للمولى ما لا كما يقع للوكيل ابتداء وانتهاء وفي بقاء الاذن قضاء على ما ذكره المصنف ان المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن وسائل عوارض المولى وعامة مسائل المأذون حتى ملكه في تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل واما حال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا تثبت الا فيما وكل به والاذن يعم واما حال عوارض المولى لانه في حال صحة المولى كالوكيل اذ يصح منه الحجر به والفاحشة والاصح من الوكيل واما حال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسألة التوكيل بالاشتراء اذ الاشتراء بغبن فاحش عامة يصح فيما المأذون والاصح من الوكيل وقال فخر الاسلام وذلك لان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة حتى كان العبد في حكم الملك وفي حكم البقاء الاذن كالوكيل في سائل عوارض المولى وعامة مسائل المأذون بخلاف لكن للمولى حجر المأذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس للوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه **قوله** وهو ان الرقبة محل الدم يعني انه لحرم التعرض له بالاتلاف حقا له وهو لصاحب الشرع لان العصمة نوعان موجبة الاثم فقط على ما تقدم في الغرض للدم وهي بالاسلام وموجبة وجوب شيء الاثم الضمان اي القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد بادي الحرف الامر بالعكس فعصمته فتقبل الحربي العبد قصاصا لان بين الضمان على المعصوم والمالية لا تخل بها وقال الشافعي رحمه الله القصاص بين على المماثلة والمساواة وبين على الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك على ما مر **قوله** والرق يوجب نقصانا في الجهاد لانه يتأتى منه كثير منافع البدن الا ما استثنى من الصوم والصلاة فلا يتأتى له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له الان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار كونه مرادا في الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للصبي والعبد ولا يسهم لهم وهذا الخلاف تقدم في الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد بادي الحرف ذكر **قوله** وفي باقي الولايات كلها بمنزلة النسب لما سبق من انه يتأتى كمال اهلية الولاية للكافر بوجه ما لان ولايته قاصرة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فضلا

هذا الا يصح ان العبد المحجور لان امانته تشرف على الناس اشتراه باشتطاط فحش في اموال التجار وانتهبهم اغتشاشا واسترخاصا وتشرف على العين ولا يتم خلاف امان المأذون فانه ليس من باب الولاية بل بالاعتبار وانه بواسطة الاذن صار شريكا للتجار في التغبين بعض الناس حيث انه انسان فخاطب بسنن الرشد الا ان المولى خلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقط استحق حتى ينسلخ في الغنيمة اعني الرضخ فرضخ له شيء الا ترى ان الكافر يستحق الغنيمة لا بشرط الثبوت والشروط وهذا كما نصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فانه مثبت 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 سالما وزال ضرر المولى واصيب الغنيمة ثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان استغلاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة له في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده **قوله** فلا يجب الحد بقتله في جنايته العبد يعني اذا كانت خطأ واما في العمد فيجب القصاص عليه ويكون هذا ضمانا على المولى بان يقال له طلبك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في جانب المولى وعوضا في جانب المثلث عليه اعني المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فتكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قتل المهر يجب في رقبة العبد بجنايته ما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان اذ لا تلف ولا وصلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك او المنافع **قوله** الا ان فخار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افتكه وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل في الجناية الخطأ لانه الثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة فاذا زالت الضرورة باختيار المولى الفداء عاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند ابي يوسف ومحمد يصير اختيارا المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان يعرف الجاني اليها كما في العمد وقد عدل عن ذلك في الخطأ من الحر لتعذر العرف فصار اختيار الفداء فعلا من الاصل الى العارض

كما في الحوالة فاذا لم يسلم الخ لصاحبه عاد الى الاصل قوله ومنها الحيض والنفاس جعلهما احد العوارض لانهما صورة وحكما وعما لاستظهار اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء البقاء الذمة والعقل والقدرة البدنية الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلاة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وللصوم على خلاف القياس لمنافاته مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلاة حرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها والاحرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يتبدر فيه فلم يسقط للا وجوب اداءه ولزم القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت قوله ومنها المرض يعني بما سبق من الجنون والاغماء قوله مستندا الى اول حاله اي حال كون الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وتراوف الاجزاء والاختلال ان الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا ان ماله المستغرق بالدين او حق الوارث بان يعتق عبدا بزيد فيهما على ثلث ماله قوله نظرا له وللعلم كلاهما متعلق بقوله يجوز هما الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية والثاني لتقييده بالتعليل وهذا ما قال فخر الاسلام لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استحلابا على الورثة بالتعليل ليعلم ان الحجر والمنع فيه اصل فقوله نظرا له علة للتجويز وقوله استحلابا الى اسمار ان المرض لتضمنه على الورثة بالعلل علة لتقييد التجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والمنع الى بعلموا ايثار الاجنبي على الاقارب باعتبار تضمنه له اصلا ان باب الايجاب علة لتقييد الاستحلاص بالتعليل قوله بان يبيع بعض ما لو باع من احد الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث آثر الوارث بعين من اعيان ماله لمعاوضة لا يتغابن الانسان في اداء العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة رحمه الله لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيهما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بثلثي المال وما بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبي فيما لا يحابي بالثلثين قوله ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات مشتقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما تعلق بالمالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويعطي الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق بهما بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يحمل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولان ما اخذ التركة ويعطي الباقي الغيمة واما اذا اخذ المريض من بعض الغرماء فانما يشاركهم الباقون من جهة ان المريض ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لان من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم قوله ومنها الموت هو اخر العوارض السماوية فعلمه صفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وفعله هو عدم الحيوة عما من شانه ان يزول الحيوة ويعني الخلق فيما لا يزال بالتقدير والاحكام فحق الموت انما ينبو به او اخر وبه والذمة انما تكتسبات وحكمها السقوط الا فيما فيه الاثم او غيرها وهو انما ان يكون مشروعا لحاجة غيره او لا والاول انما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى بقاء العين او بالذمة ووجوبه انما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انتظام المال او الكفيل الى الذمة والثاني انما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما يتعلق به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يسقط من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي وهذا جملة ما فصله في الكتاب قوله وان كان دينا لا يبقى بعد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما تضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة ويسقط مطالبة الميت فاذا انتقل الى الذمة مال او كفيل يبقى الذمة لان المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مشغولة لذمة الاصيل وشغلها لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما تصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الاخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر مال وثبت حق الاستيفاء لو شرع احد عن الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا تمنع صحة الكفالة كما اذا كان الدين حيا مفلسا وبوبه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم ان جنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين قالوا نعم درهمان او دينارا فامتنع من الصلاة عليه فقال علي او ابو قتادة رضي الله عنهما هما علي يا رسول الله فصلى

عليه والجواب ان المطالبة انما تتوجه بما فاته منهما لضعف المحل فلا فرق المفلس والحي
لمثل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا نسلم الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم
يكن للميت مال وفي المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم فلا يشتغل ابناء الذمة فضلا عن
موتاهم واذا ظهر المال فالذمة تشتغل به لكونه محل الاستيفاء والشرع انما صح من جهة ان
الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه لان السقوط بالموت انما هو
لضرورة فوت المحل فيسقط بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له قوله
حق يثبت منها اي من التركة حقوق الميت كمؤونة تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من
ثلث الباقي وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون والمستاجر
والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك فان في هذه الصور صاحب الحق احق بالعين
قوله لحاجته اي حاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على
ذكر لان الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصلة في عود المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان
حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى ضرورة بعضها منقطعة عنه اثر الكفر
باقيا عليه اثر الحرية او ولاده اذ الرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي فيبقى
الكتابة بعد موت المكاتب كما تبقى بعد موت المولى بل بالطريق الاولى قوله
واما المملوكية فثابتة بعين ان لم يكن الميت محتاجا اليها لانه حكم يبقاؤها
في المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء الكتابة بداهة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون
بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وههنا بحث وهو ان جزء المكاتب
الميت لا بد من ان يستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت
لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر
اجزاء الحياة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ
ذمة المكاتب وهو موجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها لم يصل المال الى المولى
فاذا وصل حكم بحرية في آخر جزء من حياته فعند استنادته الى الكتابة والمملوكية وتقرر
العتق الى ما قبل وقت الموت فلا تكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة
باقيا والجواب ان بعض بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكساب عند تسليم
الورثة المال الى المولى وبعد العتق في المكاتب شرط الذكر فثبت ضمنا وان لم يكن

المحل قابلا للملك في المغصوب لما ثبت شرطا لملك البدل ثبت عند اداء البدل مستندا الى
وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل هالكا قوله ويثبت الارث
اي ولانه بقي ما يتعلق به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عند نظر الله لانه
يحتاج الى من يخلفه في اداء ما فرض الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا له من
جهة ان انتفاع اقاربه باداء ما عليه بمنزلة انتفاعه بنفسه بها قوله والخلافة اذا
ثبت سببها وهو مرض الموت فانه يفضي الى الموت الذي هو السبب حقيقة بصير
الميت الى المرض مرض الموت محجورا عن التصرفات التي تبطل تلك الخلافة فكذلك اذا
تعلق الخلافة بتنصيص الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال لعبده انت
حر بعد موتي او اذا مت فانت حر فان كلا من الايجاب والتعليق بالموت استغلاف
اما الاول فلان الايجاب انشاء عقد الخلافة في ملكه للموصى له بعد ما على الوارث
فاعتبر للحال سببا لانشاء الخلافة واما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب
عن الانعقاد لانه تعليق حال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب
حتى لا يبطله الملك ويثبت الحق على سبيل الخلافة وبهذا يتبين ان التعليق بغير الموت
من الامور التي على خطر الوجود كدخول الدار ونحوه من الامور الكائنة يتبين كجزء
التعليق لتبين استغلاف اذ لا يلزم فيه انعقاد السبب في الحال ففي الصورتين اعني
الوصية والتعليق بالموت تثبت الخلافة لا الا ان الحق اذا كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق
يحجر 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 ذكر الوصية بزوجة العبد فانها وان كانت استغلافا الا انه تملك ووصية بالمال
وهو مما يحتمل الفسخ والابطال قوله دون سقوط التقوم اي المدبر لا يصير
كام الولد في سقوط التقوم لانا الاحراز للحالية اصل في الامة والتمتع تبع ولهذا يوجب المدبر
ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استغرقت واستولدت صارت
محرزة للذمة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا يضمن بالغصب وباعتاق احد الشريكين
نصيبه منها قوله واما الاصلح لحاجته اي حاجة الميت فالقصاص فان الجناية وقعت
على حق اولياء الميت لانتفاعهم بحبوته فتثبت لهم القصاص ابتداء شفيا للصدر ودرك

للثاني لا اسعا لان الميت فان قبل المكلف نفس الميت وقد كان انتفاعه لحيوته اكثر من انتفاعه بغيره فينبغي ان يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب فتثبت ابتداء للورثة القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الموكل فالسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للوارث فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل ثبوت المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب ترجيحه بقدر الامكان و هذا استحسان والقياس ان لا يصح لما مضى من اسقاط الحق قبل ثبوته كما اسقاط المورث فانه اسقاط الحق الغير قبل ان يجب قوله حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية يعني لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب يحلف ان يعيد البينة ولا يقضي لها بالقصاص قبل اعادة البينة لانه ثبت لها ابتداء فكل منهما فيه حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الاخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة 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 يخالف بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت للورثة خلافة لا اصالة قوله واما العوارض المكتسبة اي التي تكون لكسب العباد مدخل فيها مباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المنزل كالجهل وهي اما ان تكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان تكون من غيره عليه كالاكراه من الاول الذي يكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور وما شابهه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفاته كما له وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فانه مكابرة اي مع

عناد انتفاء الحق واتباع الحجة انكارا باللسان واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر يعرف الحق واما ينكره جحودا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الادلة والتامل في الايات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المعتبر بالاذعان والقبول ونحوها اي مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من ثمنها وكذا الخنزير قوله فيجد فاذفه اي قاذف المسلم الذمي في نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان قوله ويجب به النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلا يكون معطوفا على قوله فيجد فاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا ينتسخ اي نكاح المحارم برفع احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يجتمع الزوجان على الترافع فحينئذ ينتسخ واذا لم يمكن هذه الفروع الثلثة متفرعة بثبوت الاحصان كان في ما حررها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منتظما الى الدليل على تحتم الحجر نوع تشتيت وسوء ترتيب وانما وقع في ذلك لتغييره اسلوب كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعي رحمه الله ان دمائهم معتبرة دافعة للتعرض للخطاب لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا لمكتسب المكابرة والعناد لكن امرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا يحدثا ربهم لكن لا تثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر والاحتة بيعها والا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقويم المال واحصان النفس ايضا من باب العصمة وهي المحفظة عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضروراتها قوله والكلام الربوا وقد نهوا عنه من سوء القلم والصواب واخذهم الربوا قوله فان ديانة الكافر بعض ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام لا يكون صحيحة بخلاف ما تواقق الاسلام كحرمة الربوا وحرمة القتل بغير حق قوله بل المراد ان معتقدهم اي ما كان سائغا بينهم يثبتون عليه فيما بينهم سواء ورد به شرعنا او لم يرد وسواء كان حقا او باطلا دافع كنكاح المحارم في دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه سامح فيها بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون

ديانة لهم خلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في الشريعة فارتكابه فسق منهم لاديانة يعتقدوا حله وليس المراد بما يعتقدونه بعض منهم كما اذا اعتقد واحد جواز الربوا والقتل بغير حق فانه لا يكون دافعا اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الا فعة هو المعتقد السابع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في البسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة ادم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة بالديانة الفاسدة في حكم اذا لم يعتمد على شرع قوله ولا كذلك من ليس في نكاحها اشارة الى الجواب عن القياس على المجوسي فلقائل ان يقول هناك ايضا ثبت الحرمة بين احدهما وزوجته وتثبت ان من ليس في نكاح المتناكحين بعض البنت التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الآخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤاخذ بديانته لان الضرر بالحقه من عدم التزام منه فيكون سعيه خلاف نظر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه حال صلة يتبين ان مؤاخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يثبت الارث بينهما في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة اجيب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة قوله وعناها يعني ان المال في نفسه الى اخره وان كثر والحاجة داعية لامكان الحصول الا يوم القيمة قوله كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى مرئيا في الجنة بالابصار وكونه خالقا للشرور والقبائح وجواز الشفاعة لخطأ الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود العصاة في النار وانما لم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى مأول للقرآن الا يصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض معتقده حمله على وفق معتقده لان بتنزيه ورأى ظهره مثل الكافر وفي عبارة فخر الاسلام انه متأول بالقرآن الا تمسك به صار فارا بالى ما يوافق اعتقاده وانما لزمنا مناظرته والزامه لانه سلم ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقيقة القرآن ونبوة محمد عليه السلام قوله وكجهل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة طارئة فان كان له منعة فقد سقطت ولايته الالتزام لشعثه وصار شبهته فيعمل بتأويله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما اتلف من مال او نفس لكن يسترد منه ما كان قائما بعينه لانه لا يملكه والمراد انه يتبين بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لا يلزمون ذلك في الحكم لكن تبليغ

الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة فائدة حسابها لحمل السقوط بخلاف الام فانها لمنعة لا تظهر في حق الساقط والاسقاط حقوقي وان لم يكن له منعة فلما مع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي معصية ونكر ونهي المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما يجب محاربتهم اذا اجتمعوا وعسكروا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع قوله ولم يحرم الميراث بقتله اي قتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مأمورا القتل الباغي والقتل رجما او قصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بناء على تأويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة ولانها تنقطع منعة لمكان المنعة فكان قتلهم اهل الحق في حق الاحكام لان حق الامام بمنزلة الجهاد لان انضمام المنعة وانقطاعها ولاية الالتزام الى الشاب وبالفاسد بجعله بمنزلة الصحيح في حق الشريك لما في حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الان على الحق والا فيحرم اتفاقا قوله ولما كان الدار واحدة بين ان ذلك المال بطريق الاستبلاء يثبت على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف بقي ما لو كان العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فنقول لا يملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة ورد عليهم اموالهم لانهم في دار الاسلام لكن لا يضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الدار ووجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك يوجب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فمعنى القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المشئوم فان فيه يثبت الملك ويضمان البدل كما في المغصوب قلنا لو ملك لوجب رده بعينه والملك بالضمان انما يصح استنادا لا ابتداء قوله وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب بريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين واصوله وهو الغاية او لا وهو دونه وذكر اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروعه وذكر اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا والكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وضد السنة بالمشهورة لان

مخالفة المشهور ليكون كفرا لكونه قطعيا وقد بحث لان الكتاب ايضا كذلك فمتى لقنه 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 تكون مشهورة او تكون متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا اعتمادا على قوله عليه السلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليها وبان المؤمن ذاكر بقلبه للتسمية وان تركها عمدا لقوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع منافاته نص الكتاب حطا من 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 به ما لم يذكر اسم الله عليه البتة او ما ذكر عليه اسم غير الله لقوله تعالى وانه لفسق فان الفسق عند اهل الشرع اسم لما ذكر عليه اسم غير الله لقوله تعالى وانه لفسق فان لم يكن نص الكتاب قطعيا لم يكن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام الولد تمسكا بما روي عن جابر رضي الله عنه انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبانا لما بينا وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الاثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها الفرق الثاني بالقبول فصار مجمعا عليه قوله

كتمثيل الظهر اور دسلثيثين اوليها مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تثليم وتكميل للاول لا مثال لان فيها مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا قوله ولم ينقض الظهر بناء اي بناء عدم قضاء الظهر بما انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حتى صلى وان الصلاة الحدث بلا وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع قوله واذا عفا احد الوليين وقبض الاخر 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 القتل حتى لو عفا احدهما كان للاخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص وما ثبت فالظاهر بقاؤه وانما الثابت عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل اشتباه وتصير شبهة في درء الحد قوله اذ هذه الكفارة يعني كفارة الصوم تتدارئها الشبهة لترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استقى فيها فاما اذا استقى فيها فافطر بنساد الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث اعني قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تاويله وانه لا فعليه الكفارة اتفاقا وعند ابي يوسف رحمه الله رجب 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 لمخالفة الاجماع قوله ومن زنى بجارية امرأته او ولده فظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لشرط الاختلاط او حمل الزوجة يوجب حل عملوكها وان ملك الاصل ملك الجزء او حلال له فهذه شبهة اشتباه اعني الشبهة في الفعل وهي ان يظن ما ليس بدليل الحل دليلا فتظن الحل للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا لخلو شبهة المحل وشبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عليه السلام انت ومالك لابيك واما جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه فشبهة 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 الصلاة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا لان الشرك حتى لا يجب بعد المهاجرة فصار بمنزلة اللبث
في دار الكفر 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 بمن مات قبل التحويل من اخواننا قوله وقصة تحريم الخمر هي ان بعض
الصحابة كانوا قد شربوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين امنوا
وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعن ابن عباس لما نزل تحريم
الخمر والميسر قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا
الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان الا يشربون بخمرها وهم يظعمونها فنزلت قوله
والبكر اي وكجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل
او زوجها الاب او الجد 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 بغير فاحش
لم يصح النكاح اصلا واما صرحت بذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد تعلما من 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 وتقرير الكلام
ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم
فوجانبها بخلاف الامة فان استغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا الابرد الاعتراض بان
البكر قبل البلوغ لم تكلف الشرائع لاسيما المسايل الخفية قوله حتى تشترط القضاء
اي في فسخ البكر بعد البلوغ لا هنا اي لا في فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير ويتم
بتركها النظر من الاولى وهو غير متحقق فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل
القضاء يرثه الآخر وفسخ المعتقة ثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك والاسبق
اليه الاحق بدفع اصل الملك ولا يحتاج الى القضاء، وتحقيق ذلك ان المراد بثبوت الخيار
لدفع زيادة عليها هو الزوج يثبت زيادة حق عليها لاستيفاء حق مشترك بينهما جعلنا
الدفع في حق المرأة مقصودا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا واستيفاء
ضمنا قوله وهنا اي من العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض للانسان من

امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فتتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة
والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب
الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والغداء ما يتعلل عن
الطبيعة فتنصرف قبله وكيله الى مشابهة المغذي فيصير جزاءه وبدلا عما يتحلل والدواء ما يكون
منه كمية خارجة عن الاعتدال بها تنفعل الطبيعة عنه ويعجز عن التصرف فيه وقد يكون
محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التي حرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب
اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد بحيث لو شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله لاستمرأ الطعام والتقوى على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد السكر
فلا حتى لو سكر منه لحد اتفاقا واما نقيع الزبيب وهو الماء الذي ينش فيه الزبيب لتخرج
البه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخة حل شربه
القليل منه من ظاهر الرواية قوله حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك تنبيها لما روي عن
ابي حنيفة ان الرجل اذا كان عالما بما يفعل السكران كله يصح طلاقه وعتاقه قوله
فهذا خطاب متعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى شبه للخطاب
امن لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو شبه لما تعلق به خطاب
المنع وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صلى وانت صاح او لا تصل وانت سكران ليس شبيها
للامر والنهي بل للامور والمنهي يعني الطلب منك صلاة مقرونة بالصحو وكف النفس عن
الصلاة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا الفعل
الطلب فقوله حال غير محل الصيد فيمن جعله حالا عن قوله او فوا يكون شبه الالتباس
لا للطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين للصيد اي شرعيتين له في الاحرام
فالمعنى انهم خوطبوا ان حالة الصحو بان لا تقربوا الصلاة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين
اي مكلفين بتذكر حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء
فالسكر من الشراب المحرم والمثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل
والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلاة
والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء، ويصح عباراته في
الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض

وسائر التصرفات سواشرب مكرها او لما جاء وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد انعدم البلوغ عن عقل معانه تهبر او بالسكر لا يبقى الا قدره فنهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له وبقي التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان نائما وما وجه كالمغمى فانه يصلح عذرا دفعا للحرج قوله واذا اسلم اى السكران يصح ترجيحا لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتناد وهو تكلم بكلمة الكفر لا يريد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بما يضاد الاعتقاد ولا يريد على ظاهره او هو المتكلم في حالة يعتبر فيها العقد وهي حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده قوله لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستمر على امر فيتأتى منه الرجوع لان حقوق الله تعالى على المسامحة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف او باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد لما فيه من الاقرار ربما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله واما في الصورة الباشر فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل الاقرار حالة سلب السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فيما مضى اقراره بالشرب ثم يتوقف وجوب الحد على اقراره في الصحو فلعل السكر قد يكون من غير الشراب المحرم او المتخذ من السكر منها قد يكون بالشرب مكرها او اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المتخذ طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو قوله وزاد ابو حنيفة رحمه الله يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل حتى لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو يميز في السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد واما 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 فسره فخر الاسلام باللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له فيتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز لانه اراد بما لم يوضع له ما وراءه من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما وراءه من الوضع الخاص كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او الشرعي كوضعها لمعانيها المجازية وهذا مغنى ما قال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقلاء يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا

وان

وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمصنف اوضح المقصود فقسم الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي ولا المجازي باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صنيع والفاظ موضوعة لاحكامها يترتب عليها ويلزم معانيها حسب الشرع قوله ولا يشترط كونه بحيث لا يجب ان يجري المواضعة في نفس العقد لانه يثبت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اقترانه بالعقد قوله ولا اختيار المباشرة والرضى بها يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضى هو اختياره واستحسانه فالمكره على الشيء مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر قوله وهي اى التصرفات اما انشاآت او اخبارات او اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل الفسخ او لا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلث اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على ان لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وحينئذ اما ان يدعي احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والاخر عدم حضور شيء واحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها مشروح كالمنساق الذهن اليه قوله لعدم الرضى بالحكم لم يقل لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع عن الملك لا عدم الرضى كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضى قوله فانا نقضه اى العقد الذي اتفقا على انه بني على المواضعة اي احدهما اى احد المتعاقدين انتقض لان الكلام احد ولاية النقض لكن الصحة يتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجاز احدهما لا يسقط خيار الاخر وقدر ابو حنيفة رحمه الله مدة الاختيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار والمولى حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال في الثلث دون الثلثة اعتبارا للاقل قوله عملا بالعقد بيان ان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما

لا يصح العقد في الصورتين اعني صورة الاتفاق على ان لم يحضر ما ثبي والاختلاف في الاعراض البناء
لان العادة جارية بان يبتنى على المواضعة كيلا يكون الاستئناف ابتداء عينا فانها انما تواضعا
للبناء عليه صونا للمال عن يد المتغلب والقول بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض
بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متأخر والمتأخر
يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما
يدعي عدم المضي فالعقد باعتبار ان اصله الجواز واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا
للمواضعة السابقة **قوله** فعلى اصل ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون عدم
الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا
للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين وهذا ماخوذ من صورة
الشفاعي على ان لم يحضرها شيء فانه عند ابي حنيفة رحمه الله بمنزلة الاعراض وعندهما
بمنزلة البناء، وههنا بحث وهو ان الحضار الاقسام في السنة انما هو على تقدير
اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول اي عدم الحضور
واما على تقدير اعتبارهما في ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام فالاقسام
ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على
اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على اعتبار احدهما واعراض الآخر او ذهوله
واما على اعراض احدهما وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا
فدعوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بناؤهما واما ذهولهما واما بناؤه
مع اعراض الآخر او ذهوله واما اعراضه مع بناء الآخر او ذهوله واما ذهوله
مع بناء الآخر او اعراضه تصير ستة وعلى كل تقدير من التقادير الستة يكون
اختلاف الخصم بان يدعي احدى الصور الثمانية الباقية فتصير اقسام الاختلاف
اثنين وسبعين فحاصله من ضرب الستة في الثمانية ولا خفاء في ان تمسك ابي حنيفة رحمه الله
بان الاصل في العقد الصحة وتمسكهما 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 قرر كلاهما باعراض احدهما وبناء الآخر فلا قابل بالصحة
واللزوم وهذا ظاهر **قوله** والفرق له بين البناء هنا وثمة يعني اذا وقعت المواضعة

في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالف غير الالف
المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد
وثبوت الخيار ويحتاج الى الفرق بين البناء هنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء
ثمة اي في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما يعتبر
اذا لم يوجد ما يعارضها ويبطلها وههنا قد وجد ذلك لانا لو اعتبرنا يلزم فساد العقد
لتوقف انتفاءه على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين
وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كاحد الالفين في صورة البيع بالفين
والمواضعة محتملة ان يكون الثمن الفا وانا قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف
على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في العقد على اصل العقد فيلزم صحته واما هنا
في الثمن الذي هو الوصف للمبيع وسيلة لا مقصود فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد
العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد
ولزوم الالفين اعتبارا للاصل فالحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح
اصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني ترجيحا للاصل فينتفي الاول وبهذا خرج
الجواب عما يقال انما قصد بذكر الالف الالف المعهود فلم يحتج الى اعتباره
في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء في النكاح **قوله** والفرق لهما
بين اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باعا بمائة دينار وقد تواضعا على ان
يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة درهم ومائة دينار سواء بنيا على المواضعة
او اعرضا او لم يحضرها بناء على ابو حنيفة فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة
ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سمياه من البدل ضرورة اختياره ان تسمية البدل
واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين البناء على المواضعة في جنس الثمن والمواضعة
في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان
البيع لا يصح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم
وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهو غير البدل بخلاف
المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود
في الالفين **قوله** واما ان لا يحتمل النقض عطف على قوله اما ان يحتمل النقض

وفي الكلام خلل وذكر انه قال اما الاناث آث فاما ان يحتمل النقض او لا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال اما الاناث فيحتمل كالبيع وكان الصواب ان يقول لهما وما لا يحتمل اي النقض يعني انه كالبيع في عدم قبول الفسخ والاقالة فثلثة اقسام لانه اما ان يكون عينا مالية بان يثبت بدون شرط وذكر او الاول او الثاني اما ان يكون المال تبعا او مقصودا **قوله** وكله صحيح استدلال على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجد حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في حكم هذه الاسباب بخلاف البيع والعرض بالطلاق المضاف مثل ان 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 يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فان اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة فالواجب هو المسمى في العقد اعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فالواجب الف اما عندهما ظاهر كما في البيع واما ابو حنيفة رحمه الله فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون الشبهة وفي البيع بالعكس ووجهه ان البدل في البيع وان وصفا وشيعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده او جهالته وبدون ذكره فيتعين جعل البيع بالثمن يعني انه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن فخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهار الخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل **قوله** وعلى البناء يعني ان وقعت المواضعة في جنس البدل بان يذكر في العقد مائة دينار على ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فالواجب مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المثل لما مر انه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فانا المتواضع عليه قد سمي فيها فتعين الزيادة وبخلاف البيع فانه فيه ضرورة الى اعتبار الشبهة لانه لا يصح بدون تسمية الثمن

والنكاح صحيح بدون تسمية المهر وان اتفقا على ان لم يخرجا شيئا او اختلفا في الاعراض والبناء فالواجب عند ابي حنيفة في رواية محمد مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لما لم يصر المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع وكما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف هو المسمى شيئا ساعلى البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما ان شرط المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل والمتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل **قوله** ومنه اي مما يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل او طلقها على العتق مع المواضعة على ان المال الف او طلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم عمد ففي صورة الاتفاق على الاعراض او على ان لم يخرجا شيئا او الاختلاف في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال اما عند ابي حنيفة فلترجح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط للتملك فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في الثلثة الايام بطل الطلاق والمال واختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فمسئلة الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين واما في صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قلت فالهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا بالنظر الى الكلام بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه قلت تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان

المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بعين الثبوت بدون
الذكر وعند ابي حنيفة رحمه الله يتوقف الطلاق على مشيئة المرأة لامكان العمل بالوجهين
بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالوجهين ان
يتعلق الطلاق بتسليم البدل والا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها قوله
واما تسليم الشفعة طلب الشفعة لانه اما ان يكون طلب مواثبة بان يطلبها كما
علمها حتى طلب بالتاخير او طلب تقرير بان يمضي بعد الطلب وشهد وهو ان
طلب الشفعة واطلبها الان او طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم
الشفعة بطريق العزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده
يبطل التسليم وتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار
لانه في معنى التجارة لانه استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم
وكل من الخيار والعزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم قوله وكذا
الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل يبطل بالعزل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد
فيؤثر فيه العزل كخيار الشرط قوله واما الاخبارات فيبطلها العزل سواء كانت
اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا
شرعا ولغة كما اذا اقر انه اضاعها او ان غيره اباق بينهما نكاحا او بانها باقية على هذا الشيء كذا
او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به
اي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته او نفيه والعزل ينافي ذلك
ويدل على عدمه فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق فكذلك يبطل الاقرار
بهما جازما لان العزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة
انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا
بخلاف انشاء الطلاق والعتاق وغيرهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للعزل
على ما سبق قوله فيكون اي العازل بالرد مرتدا بنفس العزل لا بما عزل به
لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى
حكاية انما كنا نخوض ونلعب الآية وفي هذا جواب عما يقال ان الارتداد انما
يكون بتبدل الاعتقاد والعزل ينافيه لعدم الرضا بالحكم قوله ترجيحا لجانب

الايمان

الايمان معنى ان الاصل في الانسان التصديق والاعتقاد قوله وهنا اي من
العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل عملا خلاف موجب العقل مع
بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر تفسير فخر الاسلام يكون كل فاسق سفيها لان
موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القاطعة على وجوب اتباعه وهذا هو المص
بالحمل الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تشبيها على المناسبة بين المعنى الشرعي
واللغوي فان السفه في اللغة هو الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصه له
بما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذي يبتنى عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو
ذلك قوله لان التبذير اصله مشروع التبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف
اي مجاوزة الحد والمراد باصل التبذير نفس تفريق المال قوله واجمعوا على
منع ماله يعني اذا بلغ الصبي سفيها يمنع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء
اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم التي يقومون بها فيما
لا ينبغي واضاف المال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم
كما قال تعالى ولا تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء
الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التكرير المفيد للتقابل حيث قال
تعالى فان آنستم منهم رشدا اي ان عرفتم وراينم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال
فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة رحمه الله السبب الظاهر للرشد وهو ان
يبلغ سن الحدود فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا واقام الرشد على ما هو المتعارف
في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال بدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة
او نمس منه الرشد او لم يونس وهما قالا بظاهر الآية فقالا لا بد من دفع 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
يطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق
لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا اجاز عفو الله تعالى في الآخرة عن
صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي والمجني عليه في الدنيا عن القصاص
والجنايات ولا شك ان المسلم حال السفه يقبل النظر له فيحجر الثاني القياس

على منع المال فانه انما منع عند ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرف والا لا يحصل ملكه باتلافه بالتصرف فلم يكن للاولى في الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انه انما صح عبارات العاقل وجود نظر فانه ليكون متمكنا من تحصيل المطالب فاذا ضار ذلك ضررا عليه كان نقصا في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه بامراته واتلافه يصير معدما فيلزم الناس ومطالبته لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عبئا لا كما حكاها المصنف فانه وان كان حقا فانه واجبها لان الوصول الى المعقود عليه سفه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف دينار وتزوجها ودخل في سوق النخاسين لغرض في زيادة والمغابنة المغاسنة والتلبيس التخليط واختيار الامر على الغير والتطريق ان يمشي امام الرجل ويقال طرقوا طرقوا وذلك عادة الكبار والتمرفة وساده صغيرة والعشنون شعيرات طوال تحت حنك البعير يعتبر به عن اللحية وفي قوله عرف صوته ابهام اي فنون الحيل والشرور او العلوم التي من جملتها الفقه الذي به يعرف هذا الحكم وكذا اي قوله تاتف عشنونه لتحمل عود الضمير الى البائع والمشتري ولما كان هنا مظنة الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند ابي يوسف كما في استحداث الطاحونة للاجرة ونصب المغوال لاستخراج الابريسم من الفيلق وامثال ذلك مما يكون للحجر ان ضرر بينا فلهم المنع والناظر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمل به مكابرة وشركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع والحبس في ديون العباد وتصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فيصرفه يكون صادرا على اهليه في محله فلا يمنع واما تمسكا به فالجواب عن الاول ان عدم فعله بوجب العقل لا ان مكابرة لم يسقط النظر له كمن قصر في حقوق الله تعالى لا يسقطها لا يسقط وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له لانه جائز لا واجب لا لعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب

الحجر فان فيها في ترك الحجر ضررا بالمسلم من غير منفعة لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حياة اجيب بانه في حجر السفيه ايضا ضرر اهل ابطال اهليته والحاقه بالبهايم بخلاف منع المال فانه بالنفس وعن الثاني انا لا نسلم كون الحكم في منع المال معقولا المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة النفل ومخالفة الشرع حاصلة والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز نقوبضه الى الاولياء دون الاباء 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 العبد عن المال ابطال منفعة زائدة والحاق السفيه بالصغير اذ خلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية على العبادة والاهلية اذ بها يمتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحاق له بالبهايم وفي تركه الجواب عن الوجهين الاخيرين مثل ما اختاره ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ثم اذا كان الحجر يعني ان حجر السفيه عقوبة كما كان بطريق النظر له وهذا اختلف بحسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة بما يكون الالحاق به انظر له والبيع لما لم يقبل الاستبدال يجعل كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه وفي ملك رقبته بالشراء والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفي لزوم الثمن او القيمة في مال المحجور في هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذكر فان قيل ففي هذه الصورة يجب ان يكون سعاية العبد للمحجور 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 للبايع قوله وهذا الحجر يعني الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون بسبب في ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين بالحاق زوال قابلية المال للصرف الى الديون او بمنع المديون عن الصرف فالاول اي الحجر بسبب السفه حصل عند محمد رحمه الله بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه يغير له الصبي والمجنون والسفه في ثبوت الحجر منه نظير الصبي عند ابي يوسف يتوقف على ان يحجره القاضي لانه مشروع بين النظر بابقاء الملك والضرر باعدام عبارته فلا بد من ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني اي حجر المديون خوفا من الملحمة يتوقف على قضاء

القاضي اشتغالها بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو
حجر المديون لاشتغاله عن صرف المال الى الدين بكون بان يبيع القاضي امواله عروضا
كانت او عقارا والمارودي ان معاذا رضي الله عنه اكتسبه الديون فباع رسول الله صلى الله
عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بينهم الغرماء بالحصص ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق عليه
وهو مما يجري فيه النيابة فيتوقف القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي وابى الذمي ان
يبيعه ولما كان هذا الحجر فيه امر خاص قال فهذا ضرب حجر قوله العلة هي المواضعة
المذكورة اي في اصل التصرف اي قدر العدل او في جنسه على ما سبق في باب الغزل
الا انها لا تكون الا سابقة والغزل قد يكون مقارنا فيهذا الاعتبار وهو اخص قال
في المغرب اللجبة ان يلجبك الا ان مالي امرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان
من الجبن الملك داري اجعلك ظهرا الا تمكن بها حتى تبنيها له ملكي بمثال النجاء فلان الى
فلان والجاء ظهره الى كذا وفلان ظهره انا ملجا معتمد الى ما يأتيه من البيع منكر والشيء
بناصد حسنه قوله على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء يعني في المال الذي
يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد قوله
ومنها السفر اي وهو خروج مديد فان قلت الخروج مما لا يمتد قلت
المراد انه خروج من عمره اثنا عشر الوطن على قصد مسير مدة ثلثة ايام ولياليها مما فوقها
بسير الابل ومشي الاقدام قوله واختلفوا في الصلاة يعني في التخلف الحاصل
بالسفر في الصلاة فعند الشافعي رحمه الله هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا
اثره في اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء والاستدلال على ذلك بارجحية
اوجه الاول الاثر كما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي
بكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلما عرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس
فصارت اربعا في الحضر والمسافر والمقيم ارجع الا ان قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي رحمه الله
الثاني ان حد الغائلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه شرعا او ما هو في هذا المعنى صادق
على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا والمختصم ان يقول ان الركعتين انما تكونان
فرضا اذا نوى الاتمام وحينئذ لا نسلم انه لا يذم تاركها الثالث ان النبي صلى الله عليه
وسلم سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة

فيما لا يحتمل التمليك اسقاط لا خبر الزاج ان الخبر انما يشرع فيما يكون للعبد فيه يسر كالاحتمال
الكفارة وصوم رمضان وههنا لا يسر في الاكمال خلافا بينه في التخيير وقد سبق ذلك في
بحث الرخصة قوله ولما كان السفر بالاختيار يفرق بين المسافر والمريض بان
المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع فيه اي لم يفسخه قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار
بخلاف المريض وذلك لان الضرر في المرض مما لا مدفع له غالبا يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه
الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن
من دفع ضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر ولفظ صلى يوهم ان هذا قول البعض
وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام صلى له معناه حكم للمسافر
واقتفى في حقه وضبطا المسايل في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما في اول اليوم
والا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذاك وان صام فان كان العذر هو المرض
يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم تجب الكفارة وان لم يكن قائما
بل انما طرا في اثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك
والا فاما ان يطرا العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض
جاز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم تجب الكفارة وعلى الثاني لم يجز
الافطار اصلا لكن لو افطر فمن المرض يسقط الكفارة ومن السفر لا يسقط لان
المرض مما وهي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع علمه بانه
لكنه سبب يبيح في الجملة فان قارن الافطار كان شبهة في سقوط الكفارة وان
كان متاخرا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران
شبهة قوله على ان المعصية متصلة لما استدل الشافعي على عدم كون
سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية
ويجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال
العقل لكونه معصية وتانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة
الاكل المبيحة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد
اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون الحكم
كذلك في سائر الرخص بالقياس او بالدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل اجيب

عن الاول بان المغصبة هو البعض والمتروك والاباق مثلا لا يعتبر السفر بل المعصية متصلة على السفر
فكان وجها اذ قد يوجد بدونه كالباق او الآبق المتروك وقد يكون السفر مندوبا فتشمع المعصية
كما اذا خرج غازيا فاستقبله قاطع الطريق فتطع عليهم الطريق والمنهي لمعنى متصل عنه
فكان وجبا لانه في سفره وعينه كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا
نظر في سببيته للحكم مع ان السبب وسيلة اولى واربحا صفة الوجوب في المشروع مقصودة
بخلاف صفة الحل في السبب لانه وسيلة ومتاخة النهي لصفة الوجوب المبنية على الطلب
والامر استدعاء ومتاخة لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهي لمعنى متصل اذا لم يمنع
صفة الوجوب عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر
فانه حدث من شرب المسكر وهو حرام وعن الثاني بان الاثم وعدمه لا تعلق بنفس الاضطرار
بل بالاكل فلا بد في الاثم من تقرير فعل اي فعل اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو
العامل في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغي والعدوان
في الاكل الذي سبق الاثم لبيان حرمته وحله اي غير متجاوز في الاكل عذر الحاجة
على ان عاد مكرر للتاكيد او غير طالب للمحرم وهو بجد غير ولا مجاوز قدر سد الرمق
وبه نفتي الهلاك او غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على مضطر اخر ولا مجاوز سد الجوعة
قوله ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا غير ان يقصده فصدا ما وذلك ان تمام
قصد الفعل يقصد محله وفي الخطاء يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من
قال انه فعل يصير بلا قصد اليه عند مباشرته امر مقصود سواه والجزء المؤاخذ به الخطاء
لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند
المعتزلة لا يجوز لان المؤاخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت
منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطاء من العوارض المكتسبة قوله ويصلح
تحققا الى سببا للتخلف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كما لو رمى في الفعل الخطاء
فانها صلة لانها لم يقابل بمال كما للضمان ووجب على العاقلة دون المحل ووجب على
العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطئ وقد صرح فخر الاسلام في بحث الاكراه بان الدية
ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون
الفعل بدليل انه يتحد بالخطاء المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبارة فخر الاسلام

هنا ان الخطاء لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا فيما بالامول
اذ لا يتذكر الى الخطاء من ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو ما جعل الفعل مباحا
وبترك التثبت محظورا فيكون جنايته قاصرة فصلح سببا للجزاء قاصر قوله وبمعنى
خلافه اي طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق وعند
الشافعي رحمه الله لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في
المحل كما تقدم وجوابه مذكور في الكتاب وفي قوله لاتمام النقطة والمرض جواب عما قال
لو كان البلوغ من عمل فانما يقام العقد في الطلاق لوجب ان يصح طلاق النائم اذا تمت
مقام العقد وان يقوم البلوغ مقام المرض في التصرفات المفتوحة الى المرض كالبيع والاجارة
لان المرض امر باطن كالعقد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام
الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا بعسر الوقوف عليه وعدم العقد واهليته لاشتمال العقل
في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود المرض وعدمه لان المرض ثابت بالاخبار حسب يفضي
اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم العقد في النائم ووجود
المرض في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يخل الى اقامة شيء مقامها بل حمل الحكم متعلقا
بحقيقتها وهذا ظاهر لكن في قوله لاتمام البقطة شائبة لان المعترض يقول بانا نقيم
مقام العقد لاتمام البقطة فان انتفاء بقطة النائم امر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اقامة
في اهلية الاحكام والاعتبار الكلام هو العقل عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى
اقامة شيء مقامه لاحتياجه البقطة وكانه يجر بالبقطة عن العقد واشتمال العقل لما بينهما من
الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعلم
العقد في النائم مدرك بلا حرج وكذا عدم المرض في المكره قوله كالبيع فانه يعتمد
العقد تصحيحا للكلام ويعتمد المرض لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتنى على العقد
دون المرض فلو اراد ان يقول سبحان الله مخبرا عما لسانه بعث هذا الشيء منك بكذا وعناه
المخاطب وصدقه في ان البيع انما جرى على لسانه خطاء فهو كبيع المكره بعتمد نظرا الى
اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام العقد 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

والاختيار مباشرته لو خلي ونفسه فيكون بعد ما للرضى لا للاختيار اذ الفعل يصدر عند باختياره لكنه
قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا يفسد بان يبقى الفاعل مستقلا
فيما قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى شيء وترجيح بين الوجود والعدم بترجيح احد
جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل فيما قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه
اما ملجيا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو فوق منافعه الا العضو
واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر مع خوف فوات النفس او العضو وهو سواء كان ملجيا او غير
ملجئ لاشتراك اهليته الوجوب ولا الخطاب بالاداء والبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان الاكراه
عليه اما فرضا او مباحا او رخصة او حراما وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يوجر على ذلك
الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر وباثم مرة اخرى
كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم
في الفرض والمباح وكذلك الاجر والاثم انما يكونان بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه
يجوز له الفعل ويجوز تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يوجر وبالرخصة 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 البرغري ان فعل المكره مباح كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ورخص له
كاجراء كلمة الكفر واتلاف مال الغير لعلمنا بحرمة 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 واوفق له ويحتمل ان يريد بالاختيار
ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به قوله واصل الشافعي الى الحامل
الذي قرره الشافعي رحمه الله في باب الاكراه اما ان يحرم الاكراه اقدام عليه وهو الاكراه
بغير حق اولا وهو الاكراه بحق والثاني لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كالاكراه بالحمل على الاسلام
فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق لعلمنا بعدم اسلام اكثرهم وما يبدون 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

والاكراه بفساد القصد والاختيار وايضا نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه الحاق للضرر به وهو غير
جائز لانه معصوم محترز الحوق والعصمة تقتضي ان يدفع عنه الضرر بدون رضاه للبلا بثبوت حقوقه
بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل اي المكره كالاكراه
على الاتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال
وان لم يكن عذرا شرعا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل او الزنا لا يقطع الحكم
عن الفاعل حتى يجب القصاص على القاتل والحد على الزاني مكرهين قوله وطلاق المولى
بالضم اسم فاعل من الايلاء بمعنى لو اكره المولى على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه
بسخط التربص بعد مضي المدة كما لو اكره العنين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما
قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق قوله والاكراه بالقتل والحبس عندنا اي عند
الشافعي سواء لان في الحبس ضرر الا القتل والعصمة تقتضي دفع الضرر قلنا الامام محي السنة الاكراه
ان لخوفه بعقوبة يقدر على ايقاعها من به لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق ما خوف به فيدخل فيه
القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتطويل السجن لاذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك
قوله واصلنا يعني ان الاصل المقرر عند ابي حنيفة رحمه الله واصحابه 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 آلة للحامل
كالزنى كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية كان مقتصرا
على الفاعل كالاكراه على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف
المال او النفس والمراد بالاكراه الملجئ ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس او الضرب ومعنى افساد
الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته 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 تلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه
بقي مقصورا على الفاعل قوله فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك يعني ان شيئا من الاقوال لا يحتمل كون
الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال من ان كلام الرسول كلام المرسل
فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر في الطريقة البرغرية

انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير مقصود وانما النظر الى المقصود من الكلام والى الم
فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه لجعل غيره الة له ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره
الة فالرجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا وكل غيره ليجعل فاعلا تقديرا و
اعتبارا لخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير فلا يجوز ان
يجعل الفاعل آلة قوله فلان منعقد بالاكراه وهو يفسد الاختيار اعلم ان الاكراه
دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب
والحكم والرضى بها جميعا فمتى كلا من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضى في جانب
الحكم وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف الاختيار في السبب والرضى في الحكم لكنه
مشوب والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء شرط الكمال النفاذ في الاكراه
اقل فهو بالعكس اجدر والنفاذ فيه اظهر واعترض المصنف بان ههنا امورا اربعة هي
اختيار السبب والحكم والرضى بها في الهزل يوجد اختيار السبب والرضى به مع الصحة وينتفي
اختيار الحكم والرضى به وفي الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضى
بها في 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 لتوهم عامة مرجوحيته فتظهر قوة الاعتراض وعما ذكرنا يكون الجواب
بان في كل من الاكراه والهزل امر من الامور الاربعة الا ان اللذين في الاكراه اقوى
من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة
الاحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب
المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد منعقد ولا يحتمل
حلف الحكم قوله واذا اتصل اي الاكراه بقبول المال بان اكره امرأة بوعيد تلف
او حبس على ان تطلق نفسها منه فطلقت ذكر منه وهي بوحه له يقع الطلاق
لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه توقف على الرضا ولم يوجد كما اذا
طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما
اشترط اتصال الاكراه بقبول المال اي ان يتحد محلها بان كره المرأة لانه لو اكره على
تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع ويلزمها المال لانها التزمت المال

طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة واذا اتصل الهزل بقبول المال فنبيح التطليق لكن يتوقف
وقوع الطلاق على التزام المرأة المال والرضى به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال
والا فلا طلاق ولا مال وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يقع الطلاق ويلزم المال
من غير توقف على الرضا وجه قول ابي حنيفة رحمه الله انه قد تحقق في الهزل الرضا بالسبب
دون الحكم فنبيح التزام المال بوقوفه على التزام تمام الرضى بمنزلة خيار الشرط في جانب
المرأة فانه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضى بالسبب بل بالحكم بوقوف وجود الحكم
اعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضى بالحكم فان وجد ثبت والا فلا واما قال في جانبها
لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل بعدم الرضا
والاختيار في الحكم دون السبب فنبيح ايجاب المال بوجود الرضى في السبب والحقيقة
ان ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لانه اثره والمنع
لم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الآخر وهو لزوم المال لانه تابع فنبيح
الطلاق ويلزم لزومه وما يدخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال
في الخلع لا يجب الا بالذكر منه 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 لكنه يمنع اللزوم وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق معقود والمال شيع فحيث لم يمنع
لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يؤخذ من المتبوع اما قوله وان
كانت اي الاموال مما يتنبح ويتوقف على الرضى منعقدة اما الانعقاد فلصدورها عن
اهلها في محلها واما الفساد فلان الرضى شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه
صريحا او دلالة صح لزوال المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه
بالقتل وغير الملجئ كالاكراه
بالضرب سواء فيما يتنبح ويتوقف على الرضى لان الرضى منتف في النوعين فينتفي النفاذ والحكم
في حد الاكراه من الضرب او الحبس موقوف الى رأي الحاكم قوله وكذا الى قوله التصرفات
التي لا يتنبح الاقرار بكلمة من الكلمات وغيرها فانها تنعقد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ
لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب العمل باعتبار رجحان جانب
الصدق اي وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضى وهو دليل على الكذب اي عدم
المخبر به لم يثبت الحمل فان قيل الاكراه حجة رضه ان الصدق هو الاصل في المؤمن ووجود

المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به فلنا المعارضة انما تنفي
المدلول لا الدليل فغايته ان الباب كما انه لا يبقى رجحان لجانب الصدق او الكذب فلا
يثبت الحنث بالشك قوله والاحتمال هنا ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحالف وهنا
ما يحتمل فالاول مقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحالف شيء
من احكامها المتعلقة بها من حيث انها اكل وشرب كما اذا اكره صائم صائما على الافطار
فانه يبطل صوم الفاعل لا الحالف واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكره
على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في ان الضمان على الفاعل او على الحالف
وكذا في الزنى لو اكره عليه كان العقر على الخلاف لكن لو اطلق الجار به فذكر ينبغي
ان يكون الضمان على الحالف اي المكره والثاني وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحالف
منهما فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية اولا اما القسم الاول فيقتصر
على الفاعل ولا يتعلق بالحالف اذ لو نسب الى الحالف وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على
موضوعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحالف لانه انما حلف بالاكراه
على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحالف تستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير
على ما يريده الحالف وبرضاه على خلاف رضى الفاعل وهو فعل معين في محل معين فاذا
فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها وورد لذكر مثالين لان تبديل محل الجناية قد
لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزم فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل
الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحالف انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه
فلو جعل الفاعل آلة للحالف لزم الجناية على احرام الفاعل الحالف لا احرام
الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه فان قتله الا قتصار على
الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة تجب في الصورة
المذكورة على كل من الفاعل والحالف فكان الفعل ههنا هو قتل الصيد بالبد والكفارة
المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة الواجبة على الحالف فانما هي مترتبة
على قتل الصيد بالاكراه الغير عليه كما في الدلالة عليه والاشارة اليه وتحقيق
ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحالف جان على
احرام نفسه اما الفاعل فبقتله الصيد بيده واما الحالف فباكراه الغير عليه فالفعل الذي

هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل في حقه ما وجب به من الجزاء والثاني وهو ما يكون تبديل محل
الجناية يستلزم تبديل ذات الفعل كما اذا اكره الغير على بيع الشيء وتسليمه فيقتصر التسليم
على الفاعل اذ لو نسب الى الحالف وجعل الفاعل آلة لزم التبديل في محل التسليم
بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحالف يكون قهرا فيهلك الغير على سبيل الاستيلاء
فيصير البيع والتسليم غصبا واما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل منهما للعقد حتى ان
المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا انفساد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك تبديل
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 تملك مال الغير واتمام شرعه وما ذكر
فخر الاسلام من انه لو جعل آلة لتبدل محل الجناية ممنوع 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 والطرف 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 قول ومتكلم بالصيغة ينسب
الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث
انه اتلاف للمال ينسب الى الحالف وجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف
الاقوال فيجب للفاعل على الحالف قيمة العبد موسرا كان او معسرا ويكون الولاء للفاعل
لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء للغير 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
الا تبديل محل الجناية كالاتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف الحكم الى الحالف ابتداء لانقلا
من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ فوجب الجناية من ضمان المال والقصاص
والدية والكفارة يجب على الحالف ابتداء فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية

على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فعند زفر القصاص على الفاعل
لانه قتله لاحياء نفسه عمدا وعند ابي يوسف رحمه الله القصاص على احدهما لان الواجب الدية
على الحامل فما له في ثلث سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جناية ثانية وقد عدمت
في كل من الحامل والفاعل لبقاء الاسم في حق الاخر وعند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله القصاص
على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحياة فتقدم على ما يتوصل به الى بقاء الحياة
بمقتضى الطبع بمنزلة الة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل
واما في حق الاثم فالفاعل لا يصلح الة لانه لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب
الاثم لغيره لانه يضاد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير
ولو عرضنا انه تلزم الدية على الحامل لانها حينئذ تكون على دين الحامل وهو
لم يأمر الفاعل بذلك فتنتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله الة لزم نسبة الاثم الى كل من الحامل
والفاعل اما الحامل فللقصد الى قتل نفس محترمة واما الفاعل فلاطاعة المخلوق في معصية
الخالق واثباره نفسه على من هو مثله وفضيلة عدوه المقتول بما فيه وسعه وفي هذا الكلام
تصريح بانه لا تلزم الدية على محل الجناية على تقدير جعل الفاعل الة مفروض فيما لا يحتمل كون
الفاعل الة ولو ذهبنا الى ان نفس القتل يحتمل ذلك لم يمكن لقوله لكن في الاثم لا يمكن
جعله الة بعد لان المعتبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل قوله والحرمات انواع
ما ذكر ان حكم الافعال المكره عليها في انها من يتعلق واما من يتسبب وهذا بيان لحكم
الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار فنقول انه
يكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالحرمات اما ان تحتمل الرخصة او لا فهي بهذا الاعتبار
ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة
فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله او في حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان
يحتمل السقوط او لا والكل من هذه الاقسام حكم بيانه في الكتاب قوله والزنى
يعني زنى الرجل بالمراة لانه الزنى حقيقة واما المراة فيمكنها من قبيل
ما يحتمل الرخصة قوله لان حرمة نفسه فوق حرمة يده اذ في فوات النفس فوات
اليد من غير عكس لكن ليس حرمة يد غيره فوق حرمة ذلك الغير حتى لو اكرهه بالقتل على
قطع يد الغير كم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كما في الاكراه على القتل لان ظلم المولى

في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير لمخمصة واما الحاق الاطراف
بالاموال فانما هو في حق صاحبها لا في حق غيره فان الناس يبذلون اموالهم صيانة للنفس
الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك قوله والزنى فانما من جهة ان من لا نسب له بمنزلة
الميت واما من جهة انه لا يجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المراة العجز عما عن ذلك
فيهلك الولد والولد في صورة كون المراة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش ويجب
النفقة على الزوج الا ان الزوج لربما يتبين مثل هذا النسب فيهلك الولد قوله والاكراه
الملجي يعني اذا سيح المحرمات حرمة تحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها
حالة الاضطرار يعني انه لا يثبت الحرمة فيها فتبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه
الملجي لخوف 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 من اكل
الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم مرجى ان لا يكون آثما
كذا في المبسوط واما الاكراه الغير الملجي فلا يسيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث
الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه غير ملجي لا حد قوله وحرمة لا تسقط هذا هو النوع
الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل السقوط يعني انه لا يحل تعاطيها قط لكن قد يرخص
للعبد في فعلها مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد يعني
ان الحرام قد يكون تركه حقا من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بالايمان او محتملا له كالصلاة
وقد يكون تركه حقا من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر
على اللسان اكراه على حرام لا تسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله
تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر
كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص
فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه
على ترك الصلاة اكراه على حرام لا تحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلاة ممن هو اهل للوجوب
مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلاة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط في الجملة بالاعذار
وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات قوله وزنى المراة من هذا القسم يعني
اذا اكرهت المراة على الزنى فيمكنها من الزنى حرام حرمة مؤبدة هي في حقوق الله تعالى المحضة

للسقوط فان حرمة الزنى حق الله تعالى فيتأثر حض للمرأة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجئ
والرخصة في غير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنى مما يحتمل السقوط قولان
ان يراد بقوله وزنى المرأة من هذا القسم ان حرمة من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن
تحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي اي تلك الحرمة اما في حقوق الله تعالى الاخرى يشعر
بان تلك الحقوق مغايرة الحرمة وشغلنا بها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى
هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله هو الصلوة
فتكون في قوله فان حرمة الزنى عليها حق الله تعالى تسامح والتحقيق ان العصمة
من الزنى حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن تحتمل الرخصة قوله
وبعد هو اي بعد الرجل المكره على الزنى اكراها غير ملجئ لان الاكراه الملجئ لا يكون
رخصة في حقه كما في حق المرأة حتى يكون غير الملجئ شبهة رخصة نعم لا بعد الرجل في الاكراه
الملجئ استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين
خوف فوات النفس او العضو فالاقدام عليه دفع لذلك لا اقتضاء للشهوة واشتار
الا انه لا بعد على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالتجربة في الرجال قوله واما حقوق
العباد عطف على قوله اما في حقوق الله تعالى فاتلاف مال المسلم حرام حرمة هي في
حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بتركي
العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر ان الايمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة
فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعني اتلاف مال المسلم لا تسقط لان لانه ظلم وحرمة
الظلم موبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجئا رخص
فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة للنفس
الغير اوطرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا يزول عصمة المال في حق صاحبه
لبقاء صاحبه السبب فيكون اتلافه وان رخص فيه باعتبار الحرمة فان صبر عن القتل كان شهيدا
لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل الا انه
لما لم يكن في معنى العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين
عند وا الحكم بالاستشناء فقالوا لا كان شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة التي لا تسقط
تحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلا في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوقه الغير المحتملة

حال

قال وحكمه حكم الخطإ يعني ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما قسما هذا القسم
وبهذا ظهر ان في قوله المراد بالخطإ حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمله لكن لم تسقط وهما قسما
سماوي تسامح لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين انما هو صفة الحقوق لا صفة
الحرمة نعم شبهها وذلك كالايمان والصلاة فان حرمة تركها لا تسقط اصلا لكن نفس الصلاة
تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان قوله وتجب الضمان اي يجب على
من اكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال
وهذا الحكم معلوم مما سبق ان في صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه ينسب الفعل
الى المأمور ويجعل الفاعل كالة الا ان في ذكره ههنا شرحا بالمقصود وختما للكتاب على لطف وجود
العصمة عصمنا الله تعالى بجوده الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا بلطفه العميم لسلوك طريق الهدى
انه ولي العصمة والتوفيق وهذا الحين صحيحة يوم الاربعاء التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة
مراعيا بكلي السماع واسماع الاعلام عن علم ما جمعت من الفوائد ورجم ما سمعت من الفوائد
وضبط ما كتبت له مطالعا الكرى على الهواجر واجتهد له مواردا السهر على طعم الكرى
وودعت من بعد حبس الدمع وله مدا الكرى وبعد الصباح تجد العوم السرى والجد
على بعد المطامح ومنحه الحسام والصلوة على سيد محمد واله واصحابه السرة الكرام
تم الكتاب بعون الملك الوهاب
من الصلاة من يوم السبت الثالث والعشرين
من الشهر المبارك رمضان من سنة احدى وسبعين وسبعمائة الهجرية
على يد العبد العسير الحقير
شكر الله بن مرعي بن حمام
بن محمد بن مرهم الساعي الشرواني
غفر الله له ولوالديه ولجميع
المؤمنين والمؤمنات
والمسلمين والمسلمات
امين

LEVÁLTÁRBAN S. KÖTŐPONTSI
Esedék
462
Ltsz.