عدد اوراق
مالتوبق

كتاب التلويح في كشف حقايق التنقيح

اصول

ركن الشيء في اللغة جانبه الاقوى وفي اصطلاح
الاصوليين هو الذي لا يتحصل حقيقة الشيء بدونه
حسن

فان قلت قد ثبت الحكم بشرايع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط
وبالتحري وبآثار الصحابة فكيف حصرت الاصول في الاربعة قلنا هذه
الاحكام غير خارجة عنها اما شرايع من قبلنا فقد صارت شريعة لنا
لان نبينا قد قصها ولم ينكرها والتعامل يلحق بالاجماع العملي والاخذ
بالاحتياط عمل باقوى الدلايل كما في الاصول الثلثة والعمل بالتحري
عمل بالسنة لانه وردت في جوازه عند الحاجة والعمل بالآثار
عمل بقوله عم اصحابي كالنجوم
ابن ملك للمنار

مما ساقه الزمان لي
واودعه الآوان لدي
وانا اضعف عباد الله الصمد
الفقير احمد بن محمد
عفي عنهما

ويكفيك قول الناس فيما ملكته
لقد كان هذا مرة لفلان

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي اوقد مصابيح المعرفة في قلوب اوليائه وفجر ينابيع الحكمة على آله واصفيائه
وافاض على العالمين سحائب اواتب آلائه وخص من بينهم العالمين بمزيد عطاياه ونعمائه والصلوة والسلام
على خير رسله وخاتم انبيائه محمد المصطفى وعلى آله واصحابه نجباء الشرع ونجبائه وبعد فانك اذا تصفحت الفضائل
لتعرف منازلها في الشرف وتتبين مواقعها من العظم وتعلم اي منها احق بالتقديم واسبق في استيجاب التعظيم وجدت
العلم اولاها بذلك واولها هنالك اذ لا شرف الا وهو السبيل عليه ولا خير الا وهو الدليل عليه ولا منقبة الا وهو ذروتها
وسنامها ولا مفخرة الا وبه صحتها وتمامها ولا حسنة الا وهو مفتاحها ولا محمدة الا ومنه ميقد مصباحها هو الولي اذا خان
كل صاحب وشفيق ونعم الرفيق في كل سبيل وطريق هذا وان ممن اعتنى سلوك طريقه ثم بلغ اقصى امد تحقيقه
المولى الفاضل العالم الكامل صاحب الذهن الوقاد والطبع النقاد والفكر الصائب والحدس الثاقب
جامع انواع العلوم وصنوف الفضائل الواصل في مبادي فكرته الى غايات افكار الاواخر والاوائل علاء الملة
والدين التوقاتي بلغه الله اقصى مراتب السعادات ورقاه اعلى مدارج الكمالات فقد ورد محروسة
كلستان حماها الله تعالى عن حوادث الزمان مشمرا عن ساق الجد في شان اكتساب العلوم النقلية والعقلية
واقتناء الفنون الادبية والمعارف اليقينية وصرف شطرا من الزمان نحو تحقيق المعاني البيانية وتدقيق
اللطائف الحكمية واصول الدينية فقرأ علي بعض كتاب الكشاف قراءة تحقيق واتقان وبلغ كل مبلغ في الفحص
عن مواضعه المفتقرة الى البيان وكتاب تمام المواقف في الكلام الذي هو النهاية في ذلك المرام ومن مؤلفاتي شرح تلخيص المفتاح
وشرح تنقيح الاصول فصححهما ونقحهما وعض بضرس قاطع على نكتهما وغررهما وسمع علي غير ذلك من الكتب والاشعار والحكايات
ونحو ذلك مما للرواية فيه مدخل فاجزت له ان يروي عني جميع ذلك بالشرائط المعتبرة عند اهل الرواية وهو بحمد الله موفق
للرواية ومستغن عن التوصية والله اسأل ان يوفقني واياه للهداية ويعصمنا عن الغواية وجعلنا ممن همته الصدق وبغيته
الحق ونعوذ به من ان ندعي العلم بشيء لا نعلمه وان نسدي قولا لا نلمه وان نكون ممن يعجبه ان يجادل بالباطل ويموه على السامع
والسائل والله سبحانه وتعالى ولي المعونة والتوفيق والملي بتيسير طريق التحقيق

وكتب هذه الاحرف
الفقير الى الله الغني مسعود
بن عمر المدعو بسعد التفتازاني
في السادس عشر من جمادى الآخر
سنة اربع وستين وسبعمائة
بمدينة كلستان حميت عن الحدثان

هكذا وجدت
فكتبت تبركا وتيمنا

ای زایر قبور چون بگورستان برسی باید که بگوئی السلام علیکم یا اهل القبور من المؤمنین والمؤمنات والمسلمین والمسلمات انتم لنا سلف
ونحن لکم تبع وانا ان شاء الله بکم لاحقون یرحم الله المتقدمین منکم والمتأخرین بمنه سبحان من تعتز بالقدرة والبقاء وقهر العباد بالموت
والفناء اللهم رب هذه الأجساد البالیة والعظام النخرة التی خرجت من الدنیا وهی بک مؤمنة أوصل الیها روحة منک وسلاما
منا بوجهک یا ارحم السلام علی من آله الا الله من اهل لا آله الا الله یا اهل لا آله الا الله کیف وجدتم ثواب قول لا آله الا الله یا اله
الا الله بحق لا آله الا الله اغفر لمن قال لا آله الا الله واحشرنا فی زمرة من قال لا آله الا الله انکاه بنزدیک آنکس رود که ویرا زیارت
فی کنی وبپرس روی وی بنشین وفاتحه وبکبار آیة الکرسی وبکبار یس وبکبار انا انزلناه وبکبار الهیکم وبا نزده قل هو الله احد
بخوان وثواب اینها را بارواح جملهٔ مؤمنین ومؤمنات بخش انکاه بر خیز وجهت سر میت بنشین ودعا کن وحاجت خواه

وباسناد اللهام المستغفری
عن ابی جعفر الاصبهانی ببغداد اذا
یقول سمعت المستملی
ما افتقرت یقول
الا وجدت قال ابو جعفر فجربته
فوجدته کذلک

نهایة مقصودی بقاء کل اولا — وغایة مطلوبی بقاء کل ثانیا

بدیدار تو هستم هم بقایت — همی داند خدای عرش وکرسی
فراموشم نمی بردل زمانی — دروغست آنک طول العهد ینسی

عبد الواسع جبلی

ای اشتر کژ کژدن — دانم چه خوابی کردنا
کژدن وزار بگیتی — پنبه بخوابی خوردنا

الی یوم

رؤی شمس الائمة الکردری رحمه
عن شیخ الاسلام برهان الدین
صاحب الهدایة انه یقول فی افتتاح
کل کتاب ربنا افتح بالخیر واجعل عاقبتنا
الخیر وتوفنا مسلما والحقنا بالصالحین
آمین یا رب العالمین

وعن ابی بکر محمد بن الفضل رحمه الله انه کان یقول فی کل یوم
بعد ما یفرغ من صلوة الصبح اللهم اغفر لی ولوالدی ولجمیع المؤمنین
من کان منهم فی حیاته ومن مات منهم

وتلک عضوض فیه عسف وعنف
والعضوض والعماد الدوابی
تهذیب الأزهری

الموت انقطاع علاقة الروح عن البدن الی ان یعاد الیها فاذا تجرد عن البدن بقی علی ما کان علیه قبل الموت من العلم والجهل

مشکوة روزنی کذارد وقندیل من التحفظ فی الادب

دعاء الضالة
یا رادّ یوسف علی یعقوب
ردّ ضالتی یا جامع الناس لیوم لا ریب فیه رجع علی ضالتی

نجم الدین کبری قدس سره
صمت وجوع وسهر وعزلت ذکر بدوام وخلوت بر دوام
ناتمام جهان را بکند کار تمام

عشق را بوحنیفه درس نگفت
شافعی را در دروازه نیست
لایزول ویکون تاجالس
علم عشق را نهایت نیست

انتقل من الزنیا الفانیة
الی الآخرة الباقیة

قال النبی صلی الله علیه وسلم
الولد للفراش وللعاهر الحجر
العاهر الزانی قال ابو عبید معنی قوله
وللعاهر الحجر ای للحر لا حق له فی النسب وهذا
کقولک له التراب ای لا شیء له
هذا ما قاله الخطابی وصاحب الکشاف
محمود بن عمر الزمخشری الخوارزمی الحنفی
المعتزلی رحمه الله العلامة
جار الله العلامة
لطان المحققین
وبحر المدققین

کل کتاب لیس فیه بسم الله الرحمن الرحیم فهو ابتر
ای لا شیء له
من مجموعات صاحب الفصول
بخط صاحب الفصول اللعن علی یزید
بن معاویة لا ینبغی ان یفعل ولا یدعو علی الحجاج
قال صاحب العدة سمعت الشیخ الامام الاجل قوام الدین رحمه الله
انه کان یحکی عن ابیه رحمة الله علیه انه یجوز
ویقول لا تلعنوا علی معاویة والعنوا
علی یزید

سلام من الرحمن نخرجنا به — لان سلامی لا یلیق بهذا به
تقصیر ما فی حد ازما مدان که ما را — کو طاقت مدح که رود ذکر جمال

فی سنة وذاک فی شرع من قبلنا
یباح للصائم قطر فی الشرع

فالتین عبارة عن السنر
والمیم عن المرض والحاء عن الحیض
والثین عن الشیخوخة والهرم
والواو عن الوضاعة والعیر عن
العطش

المنی مدة عبارة عن حمل
النفس علی خلاف وطباعها
فی عموم الاوقات ومنعها
عن اداء الموقات

ابو عبیدة معمر بن المثنی

البطل المقاتل
الجلد الشدید
ومنه الفحل البطل
ومنه الرجل البطل
ملاک الامر الرئیس ومنه
ملاک الامر الجلیل

فلو ان لی فی حاجتی الف شافع
کانا کان فیهم مثل جودک شافع

ای آب آدم وجدتی او بعد ما سقط وزل عن الطاعة
قطاعة الذنوب کلم الله موسی تکلیما ومن علیه فسعد
وصفا وتشتشخذ ای قراء القرآن
خذ ای اخذ ثوابه
فضل الله یؤتیه من یشاء

سأل الشیخ ابن السبعین المغربی رحمة الله علیه
عن الشیخ المعظم صدر الملة والدین قدس الله روحه
من این ای این وما الحاصل من الین
فاجاب الشیخ من العلم الی العین والحاصل من الین
الجمع بین الطرفین قائمة بالکلیتین فقال
ابن السبعین ما ذاک الا فک خناق الشیخ فافهم

على الاطراء ان يبتغي لما فيه نفعه ولبس عليه ان يساعده الدهر
فان نال بالسعي المنى تم امره وان عرض المقدور كان له عذر

جمهرت جمهاروت

من تحلى بغير ما هو فيه
فضح الامتحان ما يدعيه
وان من مدح نفسه ذم ومن ذم نفسه مدح

قوله كالحيوان بين الانسان والناطق من نفسه
يعني ان الحيوان اخذ محمولا على الانسان باعتبار بدنه
المشتمل على الهيولى والصورة المعدنية والنفسين
النباتية والحيوانية والناطق اخذ محمولا على الانسان
باعتبار نفسه الناطقة فصول بدايع

فالانسان لما كان انموذج جميع ما في العالم
وجامعا لحقايقه وصوره لكل منها بحسب
مرتبته الجامعة للمراتب كلها كان ذو حاجة دا باعتبار
مرتبته وروحانيا باعتبار اخرى وجسما بسيطا
ومركبا معدنيا ونباتيا وحيوانيا كذلك الى ان صار انسانا
باعتبار مرتبته الجامعة للمراتب السابقة فله خواص كل
مرتبة باعتبارها وجمعيته هذه صار متقدما على جميع انواع المخلوقات
ومتمكنا وحاكما عليها اذا عصمه الله تعالى عن الانحراف عن عدل
فرأى من آياته لما اتصف بقوله تعالى ما زاغ البصر وما طغى

فاعن به اي اجعله من عنايتك واحفظه واشتغل به
فان قيل انما تستعمل هذه اللفظة مبنية لما لم يسم فاعله
يقال عنيت بالامر عناية كما جزم به صاحب الصحاح والمحكم
وعلى هذا فلا يؤمر بصيغة افعل قال الجوهري واذا امرت
منه قلت لتعن بحاجتي قلت فيه لغتان عني وعني
وممن حكاهما صاحب الغريبين والمطرزي وفي الحديث
انه قال لرجل لقد عني الله بك قال ابن الاعرابي اي حفظ
دينك قال الهروي يقال عنيت بامرك فانا معني بك
وعنيت بامرك ايضا فانا عان شرح الغنية في الحديث

قال الفرزدق في الكامل وانشد
عبد الوهاب بن جنبة الغنوي
لعبيد بن العرندس الكلابي
يصف قوما نزل بهم
هينون لينون ايسار بنو يسر
سواس مكرمة ابناء ايسار
لا ينطقون على العمياء ان نطقوا
ولا يمارون من ماروا باكثار
من تلق منهم تقل لاقيت سيدهم
مثل النجوم التي يسري بها الساري

قال ابو العباس المبرد
وحدثت ان ابا بكر رضي الله عنه
ولى يزيد بن ابي سفيان ربعا
من ارباع الشام فرقى المنبر فتكلم
فارتج عليه فاستأنف فارتج
عليه فقطع الخطبة وقال سيجعل الله
بعد عسر يسرا وبعد عي بيانا وانتم
الى امير فعال احوج منكم الى امير قوال
فبلغ كلامه عمرو بن العاص فقال هن
مخرجاتي من الشام استحسانا لكلامه

وانما كلما خطت الكتب بيدي
فليس في القلب
الادب كنت تقرعني في طلبه
حتى اذا امت
وانقضى الشبيبي
عاد لغيري وصار من كتبه

تعوذ بالمعوذتين تسلم نجم الدين نسفي رحمه الله
ولازم سورة الاخلاص نغنم
وادمن الفاتحة وقراءة الواقعة ولا ...
وجبن تخشى
وقراءة تكاثر رزق وتنعم

قال العلماء زيد لا يعطي الدرهم فضلا عن اعطاء الدينار
وهو مصدور بتوسط بين مستبعد اولا ومستحيل ثانيا
او اكثر تبعدا منه للترقي ولزم حذف فعله وليس لذلك المحذوف
محل من الاعراب

جعفر گفت اگر زنی بردست حامله نماند کودک دشوار از وجدا شود باید که این
آیت بر خواند ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام وما ذا
تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس باي ارض تموت بخواند و بر آب دمد
و آن آب بر روی آن زن زند و در میان دو کتف وی بر کاغذ نویسد
بسم الله الرحمن الرحيم كانهم يوم يرون ما يوعدون لم يلبثوا الا عشية او ضحيها قالت امرأة
عمران رب اني نذرت لك ما في بطني محررا فتقبل مني انك انت السميع العليم ان الله عنده
علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس باي ارض
تموت و آن کاغذ را فرا بیچد و بر ران چپ بندد خدای تعالی آن رنج را ازا بکو دالا و کودک بزمین آید
صادق گفت اگر مؤمن را درد ولیتی و دست نکی دریابد بعد از آنکه از نماز فریضه فارغ شود بگوید یا رازق المقلين
يا ذا القوة المتين يا ولي المؤمنين يا ديان الدين يا ارحم الراحمين يا راحم المساكين ارحمني واغنني من التين

والمكتوب في حواشي التقية عن العلامة مولانا سيف الدين العصبة
ان من يعتاد اكل البيض يعاقب بالقتل وذكر في تتمة الدهر ان هذه
الحادثة وقعت في زمان الطحاوي والمزني من اصحاب الامام الشافعي رح
فافتيا بالحرمة واتفقا عليه ووافقهما في ذلك ائمة عهدهما

مناقب الامام الاعظم
رضي الله تعالى عنه

واجب الوجود ما يقتضي ذاته وجوده في الخارج
والله تعالى كذلك

فلم ير في عيوب الناس شيء
كنقص القادرين على التمام

وينبغي ان تقال جزء الواحد بالاضافة
ومعناه جزء الراوي الواحد لنفسه فافهم

يا الله يا حفيظ يا رحيم

قال الشيخ محمد بن علي بن حكيم
الترمذي رحمه الله
رأيت العزة في اتمام الفقرة
وقلت اني اخاف من زوال الايمان
فاخبرني في كل يوم مرة بهذا الشيخ بين
الفجر والفريضة يا حي يا قيوم يا ذا الجلال والاكرام
اللهم اني اسألك ان تحيي قلبي بنور معرفتك ابدا
يا الله يا الله يا الله

علامة من كان اليهود يقرؤه
اذا رأيتني الحبر ذب اللحية
والحجر اذا طالعنا طالعنا
والجمل اذا جالسنا جالسنا

رب اني مغلوب فانتصر واجعل لي المنكسر
واجمع شملي المنتشر يا الله يا قدير
وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا

من كلمات عمر بن الخطاب رضي الله عنه
اعقل الناس اعذرهم للناس

مست عاقلان بين خلق كسي
كزره مردمي نباشد دور
جون ببيند زدبكري سهوي
دارد اورا بم دمي معذور

اللهم اجعل نفسي مطمئنة تؤمن بلقائك وتقنع بعطائك وترضى بقضائك

عن ابي بكر بن حبيش رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
ان يخطب القرآن ولا يتكلم من يشاء باذن الله تعالى
فليقبل هذا القرآن ولا يتكلم من قبل ان يؤذن له ويعلم انه
اللهم افتح علينا خزائن رحمتك

اذا اراد ان تقرب الغائب
على موحي اسم مثنى تكب هذا الطلسم وخطه
وخطه تخت واتصل فانه اذا كان غائبا يحضر
وان اراك تفاعدا فهو باق واذا اراك فاعلم انه ميت

طلسم مجموع صحيح

قال علي عليه السلام من صلى بعد العشاء الآخرة في ليلة القدر حتى روى ثلاث مرات قل هو الله احد واربع ركعات كل ركعة بفاتحة الكتاب وآية الكرسي والمعوذتين وفي الثانية فاتحة الكتاب وسورة الاخلاص والمعوذتين وفي الثالثة كالاول والرابعة كالثانية وقالوا صلينا هذه الصلوة في الليلة الثالثة فقضيت بقية الحوائج

شرح المصابيح

قال الشيخ الربابي علاء الملة والدين السمناني قدس سره واوصاني ان
احافظ على هذا الدعاء بعد كل صلوة مكتوبة اللهم اجعلنا من الفائزين
الآمنين واجعلنا من المحفوظين ولا تجعلنا من المفورين اللهم اجعلنا
تابعين لنبيك وحبيبك ومصطفاك لعبادك وصلى الله على محمد وآله
وصحبه اجمعين

Scanned by CamScanner

يا هو يا الله يا حفيظ يا كريم

٨٠

النمط الطريقة

SÜLEYMANİYE Q. KÜTÜPHANESİ
Kısmı : Yeni Cami
Yeni Kayıt :
Eski Kayıt No. : 315
Tasnif No. : 297.4

F 10
715

متعلق العلم اما ان يكون ذا بذاته وهو الذات كالجواهر اولا فاما ان يكون مبدأ للتغير وهو الافعال اولا فاما
ليكون متعلقا نسبة مقيدة وهو الاحكام اولا وهو الصفات الحقيقية فرخ بالاحكام عن تعريف
الفقه العلم بالذوات والصفات الحقيقية والافعال وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية وقوله
عن ادلتها التفصيلية علم الله تعالى ورسوله وعلمنا بضروريات الدين لانه لا يحتاج الى دليل وبالاستدلال
اعتقاد المستفتي والتاجي قوله بالاحكام متعلق بالمحذوف تقديره العلم المتعلق بالاحكام وليس المراد من
العلم بها تصورها لانه من مبادي اصول الفقه ولا التصديق بثبوتها في انفسها فانه من مسايل الكلام بل
التصديق بكونها متعلقة بافعال المكلفين كقولنا شرب النبيذ حرام والبيع حلال وامثال ذلك يفي بهذا بخ
وهو ان التصديق على الوجه المذكور بمعنى اليقين او بمعنى الاعتقاد الراجح المتناول لليقين والظن
والتقليد قال بعض الشارحين لو كان بمعنى اليقين وتعلق عن ادلتها التفصيلية بالفرعية ادخل
التقليد لان اعتقاد المقلد غير يقيني ويخرج علم الباري بالاستدلال لا بقيد عن ادلتها التفصيلية
على تقدير تعلقها بالفرعية لان تفرع الاحكام عن ادلتها التفصيلية لا يوجب تفرع العلم المتعلق بها
وفيه نظر لان فرعية الاحكام عنها اما من حيث الوجود او من حيث العلم والاول بط ضرورة كون الحكم
قديما والثاني يلزم تفرع العلم والعجب انه ذكر بعد هذا في شرحه ان الفرعية صفة الاحكام وهي باعتبار التصور
لا باعتبار الوجود او عدم الادلة لا يوجب عدمها وعلم الفرع متر تب على عدم الاصل فهي فرع باعتبار
العلم حصولها للافعال وايضا الاحكام ليست هي فرعا بل منسوبة الى الفرع والحق ان العلم بالمعنى
الاعم وقوله عن ادلتها التفصيلية متعلق بالعلم وبه خرج علم الله ورسوله وعلمنا بوجوب الصلوة والزكوة
لانه غير مستفاد من الادلة وما قيل ان علم الله تعالى بالاحكام عن الادلة التفصيلية لان العلم بالعلة مستلزم للعلم
بالمعلول فبط لان الادلة لا تكون علة الاحكام بل امارات لها لما قيل ان الدليل بالمعنى المذكور وهو ما يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري يمنع ان يكون علم تعالى عن الادلة ضروري امتناع حصول العلم بالنظر
لان ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه جاز ان يكون مستلزما للخطا الخبري عن غير ان ينظر فيه فلا يلزم من
حصول علم تعالى عن الادلة حصوله بالنظر فان قيل فعلى هذا قيد الاستدلال فضايع لانه يخرج بقيد عن
ادلتها التفصيلية علم الله ورسوله وعلمنا بوجوب مثل الصلوة واعتقاد المستفتي لانه ليس شيء
منها حاصلا عن الادلة التفصيلية اجيب بانا لا نسلم ان اعتقاد المستفتي ليس حاصلا عن ادلتها
التفصيلية كيف وهو مستدل على علم المفتي المستند الى الادلة التفصيلية وقول العلم الحاصل عن
الادلة التفصيلية لا يقتضي ان يكون حاصلا عنها بلا واسطة فقوله بالاستدلال يخرج اعتقاد المستفتي
لانه وان كان حاصلا عنها لكنه ليس بالاستدلال فان قيل ما قيل في عدم خروجه بقوله عن ادلتها
يمكن ان يقال في عدم خروجه بالاستدلال اجيب بان تقديره بالاستدلال عليه اي على العلم او اعتقاد المستفتي
لم يستدل عليه هذا اذا اريد بالعلم المعنى الاعم واما اذا اريد اليقين يرد انه لم يتناول العلم الحاصل اعتقاد المستفتي
فيكون قيدا للاستدلال ضايعا واما ان الفقه من باب الظنون فكيف يصح ان يكون علما بذلك المعنى اصفهاني

لانه لا يخرج اعتقاد المقلد

لا يكون متعلقا لان اضافة العلم الى الادلة اضافة العلم الى متعلقه فلا يكون ذا بذاته
لعلى اختلاف الرايين في ان اضافة العلم الى متعلقه هل هي حقيقية او غير حقيقية
اضافة المذكورة غير حقيقية بل هي اضافة الشيء الى ما هو من خواصه
صفة حقيقية بل هي الاضافة المقولة بالقياس وهو الصحيح
المراد من علم الاصول هو العلم المطلق بالملكة الراسخة
الاضافة الى المحل المذكور هو الوقوف
الجملة المذكورة حال عن العلم المضاف
اي المراد بالجملة المذكورة هو العلم
فالمراد بالجامع المانع هو الحد
اصفهاني

قوله وهو على ظاهر العبارة مناقشة لانه يقتضي ان العلم بالاحكام الشرعية عين العلم بالادلة التفصيلية
بان يقال العلم بالاحكام الشرعية هو العلم بالادلة التفصيلية وليس كذلك
مطلق بالنسبة الى جميع المكلفين من حيث انه ملكة
فان الملكة ثابتة وان لم تكن ملكة بالفعل بل بالقوة
على بعض المكلفين وهو المجتهد للبعض الآخر من هذه الحيثية
كما قرره الشارح رح

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر ووفق على الاتمام

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمة الباقية راسخة الاساس
شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء واوقد من مشكاة السنة لاقتباس انوار الهدى سراجا وهاجا واوضح لاجتلاء الآراء
على اقتفاء آثارهما قياسا ومنهاجا حتى تصادفت بحار العلم والهدى متلاطمة امواجا ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا
والصلوة على من ارسله بسواطع الحجج معجزا وظهيرا وجعل لواضح الحجج سلطانا نصيرا محمد المبعوث الى كافة الانام مبشرا ونذيرا
وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ثم على من التزم بمقتضى اشارته الدالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة
البيان واغتنم في تشريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان وبعد
فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتسنم في احكام احكام الشرع قبول
القبول واعز ما يتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول الفحول وان كتاب التنقيح مع شرحه بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق
علم الهداية وعلم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول ومنقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله
درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط ووافر ونصاب كامل من خزائن كل منتخب كاف بحر محيط لمستصفى كل مديد وبسيط
وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها ومنهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل
اركانها ثم قد سلك منها جادة يعاني كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفيع مباني التدقيق مع تشريف
زيادات ما مستها ايدي الافكار ولطيف نكات ما فتق بها رتق آذانهم اولو الابصار ولهذا طار كالامطار في الاقطار
وصار كالامثال في الامصار ونال في الآفاق حظا من الاشتهار ولا اشتهار الشمس في نصف النهار ولقد صادفت محاربي
بما وراء النهر كثيرا من فضلاء الدهر افئدة تهوي اليه والبابا هائمة عليه وعقولا جاثية بين يديه ورغبات مستوفية
الطايا الرية معتصمين في كشف استاره بالحواشي والاطراف قانعين في بحار اسراره عن اللآلي بالاصداف ولا تحل انامل
الانظار عقد معضلاته ولا تفتح بنان البيان ابواب مغلقاته فلطايفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة وخرايده في خيام
الاستار مقصورة ترى حواليها ميمما متشوفة الاعناق ودون الوصول اليها اعيتنا سامرة الاخلاق فاشرت
بلسان الالهام لا كواهم من الاوهام ان اخوض في لجج فوايده واغوص على غرر فرائده وانشر مطويات رموزه واظهر
مخفيات كنوزه واسهل مسالك شعابه واذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا
فطفقت اقتحم موارد السهر في ظلم الدياجي واحمل مكابد الفكر في ظل الهواجر راكبا كل صعب وذلول لاقتناص شوارد
الاصول ونازحا غلالة الجدة في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب
واميطت عن وجوه خرايده قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقايق التنقيح مشتملا
على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوايده مع تنقيح لما آثره المصنف من بسط الكلام

وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تقريرات تستلذ لورودها اصداف الآذان وتحقيقات تهتز لادراكها اعطاف
الاذهان وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان وتقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان معولا في متون الرواية
على ما اشتهر من الكتب الشريفة وفي متعلقات الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة وسميته الغائص في بحار التحقيق الفائض عليه
انوار التوفيق مع ان اوعيت هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن حقايقه الا الماهر من علماء الفريقين ولا يستاهل للاطلاع
على دقايقه الا البارع في اصول المذهبين مع بضاعة في صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل والله
سبحانه ولي الاعانة والتاييد والملي بافاضة الاصابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل قوله بسم الله الرحمن الرحيم حامدا حال
من المستكن في متعلق البا اي بسم الله ابتدئ الكتاب حامدا على طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو احمد الله واحمد
الله تنبيه بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله
فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد قبل الابتداء بالكتاب عن كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا اذ الابتداء باحد
الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب
الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل يقول
لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخ المعتبرة عند المصنف صارف عن ذلك واما على النسخ القديمة الخالية عن هذا القول فالظاهر
انه حال منه واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان الحمد يكون على النعمة وعلى غيرها فالله تعالى يستحق الحمد اولا لكماله في ذاته وعظمة
صفاته وثانيا لجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب الثاني نعم الله تعالى على كثرتها ترجع الى الايجاد والابقاء اولا
والى الايجاد والابقاء ثانيا فيحمل على التقسيم تاسيا بالتنزيل المنبئ بالترجيب اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء
اولا وفي سبأ الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا
على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر والى الاشارة بقوله تعالى وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء
في دار الفناء والبقاء فما هو قوله وليعلن الثناء الى ثانيا اي اصالة فاعطفا على حامدا قلت معناه قصد بتعظيم ونية التقرب اليه في كل
ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الامور اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى يستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح
والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الاخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف عنه الثناء من جميع الجهات
الى الجناب الحق تعالى وتقدس عالما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره
لا تقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة للابتداء بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر
ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا
بمعنى ناويا الحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل ويلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يحمل من قبيل المحذوف اي وحامدا ثانيا بمعنى
عازما عليه فلا يلزم الجمع بينهما قوله وعلى افضل رسله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم
الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه السلام صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام

على ما في النسخ المقررة عند المصنف بنوته لبقاه وتنبيه على أن كونه افضل الرسل أمر جلي لا يخفى على أحد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل أوب
استعير للمضمار والمجلي هو السابق من أفراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لأن رأسه عند صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها أو اشارة
بالمجلي الى الصلوة على النبي وبالمصلي الى الصلوة على الآل لأنها تكون ضمنا وتبعا ثم لا يخفى حسن ما في قرائن الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينتين
الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرائن الثلث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام او الحصر
لا بايات المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين فلأنه افعل التفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى والافاضل فلانه مهما
ظرف بمعنى قبل ويوم منصرف لا وصفية له اصلا ومنه 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** وفقني الله التوفيق جعل الاسباب متوافقة وتعديته باللام
وتعديته بالباء تسامح او تضمين لمعنى الترتيب والمصنف كثيرا ما يتسامح في صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى **قوله** وفقني فتفضت ختم الكتاب
فتحه والفض الكسر بالتفريق واختتم الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشيء المختوم
الذي لا يطلع على مخزوناته ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه 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 لا كما هو دأب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول
المقصود **قوله** وترتيب انيق اي حسن معجب بريد بعض ما تعرض فيه من التقديم والتأخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق
او الصواب **قوله** لم يبلغ صفوة تدقيقات العابد محذوف اي لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية
من الزمان او المراد لم يبلغ فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعدية البلوغ بالى للحمل على الوصول
او الانتهاء **قوله** سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع المضمر لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما كان الثاني لثبوت الاول المقتضي
سببيته ما ذكر بعده للتسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير في انما للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح
لمغلقاته واتمام هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا لتسميته بالتوضيح في حل غوامض التنقيح **قوله** الذي يصبغ افتتاح
غريب واقتباس لطيف اي بالقسم قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى
متعين لتوجه المحامد اليه لا تفتقر الى التصريح بذكره فلا بد بسبب الوهم المعزه اذل العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع في العلوم
الاسلامية ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق عز وتقدس ويقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتداء المتن
بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان او يخطر بالبال او يكتب على قصد
التبرك من غير ان يجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب الصعود الحركة الى العالي مكانا وجهة استعير للتوجه
الى العالي قدرا او مرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد ولهذا كثيرا ما يجيء جمعا نظرا الى المعنى
الحقيقي ولاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتأنيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اي منقطع من مغارسه ساقط على وجه
الارض وقال كانهم اعجاز نخل خاوية اي متآكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انه جمع كلمة وليس على حد تمر
وتمرة الآن الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه جمع كلم وركب وانه ليس بجمع كتشب وركب
فتوله والكلم ان كان جمعا احترازه لا يحسن والصواب ان كان بالواو **قوله** من محامد حال من الكلم بيانا له على ما قال النبي عم هو سبحان الله والحمد لله

ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم تقبل وانما صيغة الجمع المنكر بيانا للمعرف
المستغرق لما يجيء من ان اللام ثم بالوصف كما راية كوفه ولان التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب النعم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة
او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعم بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او عملا او اعتقادا فلا اختصاص للحمد باللسان كان بيان الكلم
بها والمشارع جمع مشرعة الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين اي اظهره وبين وحاصل الطريقة المعهودة الثابتة
من النبي جعلها على طريق الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات فاثبت لها مشارع يرد عليها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا
الطريق اثبت لقبول العبادة الذي هو مهب الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التي بها روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول
كالاول ريح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه في الهواء
ثم تسوقه فاذا علا كشف عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تنمى به الاشجار والقبول اما من المصادر
الشاذة لم يسمع ثانيا والنماء الزيادة والارتفاع يقال نمى نماء ونمو نموا وحقيقة 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 من الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحامد شجرة لها
اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به
الامام الرازي تعالى في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه ويبنئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجيح عن ذلك بالمقال
والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان
للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحة لا غصن 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 تقبل فاشار المصنف رحمه الله الى ان لشجرة المحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي
المبتنى على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتنى على علم الشرائع والا
حكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار **قوله**
على ان جعل تعليق المحامد ببعض النعم اشارة الى اعظم العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور
الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول ما يبتنى
هي عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيد ما تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحكمة ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها
المفصلة المبينة في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة وذخرها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع
ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا
الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة
الكلية من حيث انه توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم
الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام **قوله** بنى على اربعة اركان بمنزلة
البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بالقصر من جهة ان الملتجئ اليها يأمن غوائل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به
الى المشبه كما في لجين الماء والاحكام تستند الى الادلة الجزئية وترجع على كثرتها الى اربعة هي له كالاركان للقصر الاحكام فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي

مخصوص بتذكره واللقب على ... واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذي هو نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح

قوله اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه وكذا الى تعريف الاضافة بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبنى له ومستند له فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشيء من حيث يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث تبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية في تعريف الاضافيات لا بد منه الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد ههنا الدليل واشار المص الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران وابتناء اعالي الجدار على اساسه واغصان الشجر على دوحه كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبناه الا دليله وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعنى الدليل مراد قطعا فاى حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون المنتسبين محسوسين وح لا يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او اراد ما هو المعتبر في العرف فان ابتناء السقف على الجدار يحكم بكونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس وح يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا يدخل في العقلي بتفسيره ولكن لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلي

قوله واعلم ان التعريف اما حقيقي للماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل او لا الاولى الماهية الحقيقية اى الثابتة في نفس الامر ولا بد فيها من اختراع العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى البعض كالاصل الموضوع بازاء الشيء الذي يبتنى عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركب من عدة امور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان التحقيق انها يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهية الاعتبارية اذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية اولا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء او وجوها واعتبارات منها فتعريف الماهية الحقيقية بما هي مسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصوير الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما يتعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتنى عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات و حقائق فان قلت ظاهر عبارة المتن مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد يؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهيته الثابتة في نفس الامر

وتعريفها

وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما التي لطلب الحقيقة وهي متاخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتاخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب عن ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون بعينه حقيقيا وذلك الشيء بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادئ الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا

قوله ويشترط لكلا التعريفين اى الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متعارف العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس اى كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس لها اى ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال اى كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من عكس الاثبات في قوله بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اى كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود وكلاهما

قوله ولا شك ان تعريف الاصل اسمي لانه تبيين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع لمركب الاعتبار الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له اسميا كان او غيره ففي الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اولا بصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية والثاني ان كان ما منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كالات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا اما ثانيا وههنا بحث من وجوه الاول منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لا سيما الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان تكون اعم بحسب الاعتبار الاعم بعض ما على المحدود وان الغرض من تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن بعض معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الثاني منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك 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 يترتب على امور معلومة فلا شك ان الامور مادة للفكر فهي اصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المص اذ هو ترتب الحكم على دليله

قوله والفقه يقال للمضاف تعريفان مقبولا ومزيفا وللمضاف اليه تعريفان صح بتزييف احدهما دون الاخر وكم من عنه تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة بالعمل البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومنها الخطاب وانما البدن الة وفي المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير حالا ولا اثر عليه اصلا ولا اصطلاحا وذهب قوله ما لها وما عليها الى ما يقال من ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيد مما

والايضاح لان المشترك بالنسبة للمعاني المتعددة واسما بايها مثل الرجال والقوم اوعلى سبيل البدل كما في مثل من دخل داري اولا فله كذا
والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل فلنا في يدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فانها قبل عن ليست موضوعة
للكثير فلنا لو سلم فانما يصح ما ذكرتموه لو كان الكثير غير محصور ودون الجمع للنكرة فانه يستغرق الآحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والا
بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثرة او لاحدها لا بشترك فيه وحدان الكثير او يجمع وهذا ان الكثير من حيث هو المجموع فيكون لكل واحد من
الوحدات نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او لاحدها من اجزائه وبهذا الاعتبار يدرج فيه الشيئ والشيئان والعدد فانها قبل فيندرج فيه
مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب اجزاءه قلنا المعنى هو الاجزاء المتفقة في اسم كآحاد الماية فانها تناسب جزئيات
المعنى الواحد المتجزئ بحسب ذهن المفهوم فانها قبل النكرة المثبتة عام ولم يوضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم
للكثرة المثبتة ان الحكم مثبت عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فهي حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع
فانها لانفي العموم ومثله معنى الوضع النوعي للزمن وكون جمعها عقليا ضروريا بعض ان اثباتا فرد منها لا يجامع الا باثبات كل فرد لا اثباتا في
ذلك لا يقال النكرة المثبتة مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لانم انها مجاز كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي والنوعي فرد
منهم وقد صرح المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره
في عدد معين والا فالكثير المتجزئ محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالبال اليه لانا نقول فح يكون لفظ
التموات موضوعا لكثير محصور ولفظ الف الف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد لا يقال
هذا التقييد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء الاعداد حاصل بقيد الاستغراق لما يصح له ان يدخل تحت العد والضبط
لما بينا سقوطها من الآحاد لانا نقول ارادبها لصلوح صلوح اسم الكل لجزئياته او الكل لاجزائه فاغير الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا ظهر
الاعتبار صار صيغة الجمع واسما وجمعا مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما يصح له فدخل تحت الحد وقوله مستغرق
مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصح له تناوله لذلك بحسب الاضافة
قوله والا فجمع المنكر المعرف في العام عند محمد الاسلام وبعض المشايخ
علوا اشتراط الاستغراق جعلا ما وضع لتعريف الجنس سواء وجد فيه الاستغراق اولا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا اولا والمحض
لما اشترط الاستغراق جعلا ما وضع لتعريف الجنس فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عندنا يقبل بوجود استغراقه وعاما عند من يقول
باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والا فجمع منكر الجمع الذي يدل قرينة على عدم استغراقه مثل رايت اليوم رجالا
وفي الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان لا يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على
مقتضى عبارة المص لان الاصول في قولهم وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساد بين قوله او باعتبار النوع كرجل وفرس اغاره
ان النوع في عرف النحو قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان النحو كجعل الرجل والمراة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص
الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحد والقصاص وغير ذلك فح الاسلام وغيره ان اقسام النظم
صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول وفسر المأول بما تطرق من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي وأورد عليه بان المأول
قد لا يكون من المشترك وقد يكون قد لا يكون بغالب الراي كما ذكرناه في المبين ان الحقيقة والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقتها البيان بدليل قطعي
سمي مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة خبر الواحد والقياس سمي ما قالوا واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق المأول بل المأول
من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الراي معناه النظر الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس
او التامل في الصيغة كما في ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التاويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الراي

التامل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والتنوع بالاجتهاد والتامل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة قال المشترك
موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع له خرج عن اقسام النظم
صيغة ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطع فانه يكون تفسيرا او تاويلا او تغييرا وخبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم
صيغة ولغة فاذا كان مشتركا بالخفا او مجملا او مشكلا فانزيل خفاؤه بقطع او ظني قوله وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان
المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصيغة يقتضي صدق التعريف اسم مشتق يكون معناه عينا وفعلا
المشتق مشتق من وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول
وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقولهم مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات
اذ ليس معنى المثل هو الفعل مع الفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذا التغيير مما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل والمفعول شايع
لان التغيير عما يقوم به المعنى اما كون بالفاعل او المفعول لا بالافعل والفعلان والمستفعل والمفعال ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل
مثلا هو البياض والفضل مع الافضل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخير مع الفعل ولا معنى المستخرج
والمدحرج مما الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وانما منع ذلك منع خروج اسم المكان والآلة للقطع بان الفعل والمفتاح
هو الفعل مع المفعل ليس ابعد من العقل بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل قوله
وسمي العلم واسم الجنس اما مستغنيان كحائض ومغتسل والا يصح التمثيل نحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس اولا كزيد ورجل والا مشتقات
تتغير تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد من اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر فالمردود والمشتق
الذي منه تارة باعتبار الفعل فيقال هو ان تاخذ من الاصل ما يناسبه في حروفه الاصول وترتيبها فتجعله والاعلى معنى يناسب معناه
فالمأخوذ منه مشتق والمأخوذ هو مشتق منه والحق ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق
حقيقة هو اسم الجنس لانه قيد بقيد مطلق مشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك قوله ان اريد من المسمى بالقيد مطلق
للقطع بان المراد بتواليها فتحرير رقبة كتحرير رقبة من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشئ من العوارض قوله فهي ما وضع لما كان الخارج
من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي معنا بالبعض اقسام المعرف وهو المعهود او رد تعريف النكرة
والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها قوله عند الاطلاق للسامع قيد ان للتعيين وعدمه والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع
ليستعمل في شئ بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شئ لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة
الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المص لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل
معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ قوله فاعلم انه بحسب يريد ان غاية الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب
الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ
العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية
والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او كثير محصور فان للفظ
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 فيجيء جوابه هذا اغاية ما تكلفت لتقدير هذا التقسيم وتبيين اقسامه والكلام بعد موضع
نظر قوله فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم او ردسة مقبول للاحكام المتعلقة بالاقسام الى حكم الخاص ثم في حكم
العام ٣

وناسخ لو ثبت قدر ما قلنا ولاه ان كان متراخيا عنه كما في الآيتين على رأي ابن مسعود فان قيل له نسخ وأولا فلا لان الاحوال متراخ عن قوله تعالى
والذين يتوفون فهو عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين
يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فاقلت انسخ الى قرء الحامل المتأخر ينبغي ايضا ان يقيد بقدر ما قلنا ولاه لان ولك
الخاص يجوز ان تناول افرادا لا تناولها العام فلا نسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من عينة
يكون عاما لخاصا واما كون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فلا طائل المستقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه
خاص فلا حاجة الى التقييد وانما تحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره قوله
حتى لا يكون تقريعا على حمل الخاص المتأخر نسخا لا مخصصا يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان
الخاص المتأخر موصولا به على ما سبق ان شاء الله تعالى قوله فصل قصر العام على بعض ما تناوله تخصيص عند الشافعية وامّا
عند الحنفية فتخصيص وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او مستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان
كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط والا فان كان بدلا وما يفيد معناه ففاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة الزكوة او غيرها نحو جاءني
القوم الا زيدا او زيادة وغير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون قائما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء
والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيدا احد لتعلقهما بآخر الكلام لا بصدره والوصف
بالجمل نحو الا قدم رجلا ابوه جاهل والاستثناء مثل ليس زيدا ولا يكون زيدا ولا يكون زيدا ولا اكلمه حينا او تعليقه وتخصيصه على بعض التقاديم
في الاعتبار سواء قدم في الذكر او اخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وتخصيصه والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى المقصود لو ذكر منفردا والجمل الموصوفة والاستثناء مثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذا كما حيا جهارا
ايما رجع الضمير فالمات لا يعقل القصر الا بثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب
قلت بل المراد هنا ان يدل على الحكم في البعض ولا دليل في البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم
بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقاديم انما هو مذهب الشافعي رحمه الله وعند
ابي حنيفة رحمه الله مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقديره وساكت عن سائر التقاديم حتى ان مجرد الجزاء يفيد له انتفاء
طالق وليس هو مفيدا للحكم على جميع التقاديم والشرط تعليقا وقصرا على البعض كما هو مذهب الشافعي رحمه الله وجواز آخر وهو ان
لولا الشرط لاتى الكلام الحكم على جميع التقاديم فحين عاق بالشرط لم يتوجه ذلك فكان قصرا على البعض وكذا الكلام في الاستثناء
على ما مر فان قيل اجعل المستقل ههنا تخصيصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلت
التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا تقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم
التراخي فالقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة
والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي قوله والحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان له كذا
وكذا واما انه ليس لغيره ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى وأوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يجري
في الخبر كما سبق وقوله واما الاكل فقولي حلف لا يأكل رأسا فاكل رأس دابة كان حانثا لان المتعارف من رأس كل حيوان الا انه معلوم
عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة رؤس العصفور والجراد فخص بما يكون متعارفا وهو ان يكتسب في التنانير ويباع في السوق مشويا

وباعتبار اختلاف العادات يحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة بجنسين او لا برأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس البقر والغنم وبهما رحمهما الله
برأس الغنم خاصة قوله ويسمى مشتركا يعني ان اللفظ الموضوع لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك
في الذات والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشتركا لانه يشترك اللفظ انه من قبيل المتشابه
او المتواطئ ان عم ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك
رقبته لا يدا حتى كان له ان يحارب بكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطء المكاتبة بخلاف المدبرة وام الولد فانه يحل فكيف يسمى الكفارة
بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة يحتمل الفسخ واشتراط
الملك انما هو بقدر ما يتبع به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما مرجعه العتق لا يحتمل
الفسخ ولو حلف لا يأكل فاكله ولا يده لم يحنث بأكل العنب والرطب والزعفران عند ابي حنيفة رحمه الله لان كلا منها امتهن وان كان فاكهة ولغة وعرفا
الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو انتفاء الزيادة وقوام البدن به فبهذا الزيادة يخصص عن مطلق الفاكهة قوله
ففي غير المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو حقيقة قال الجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة
حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي لكثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة
ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية او مجازا 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 امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المص ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل
فصيغة العام حقيقة في الباقي والا فان كان بالمستقل فهي مجاز لمن حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول لما تحت الاول فلان
اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيدي احرار الا سالما فالبعيد
المخرج عنه سالم موضوع للباقي نظرا الى ان اراد الواضع التحفظ عن لغو لانه وضع هذا اللفظ للبعض عند الاطلاق وللباقي عند
اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو مشترك وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للجميع وانما الاستثناء يفيد خروج
المستثنى في الحكم وان اراد الواضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير للجمع
بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الاصوب الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء
قرينة على ذلك ما بقي قائلون بانه مجاز فيه مبنى والشيء على فاسد فاسد وسيأتي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة والتزام
على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص بفهم منه بواسطة تعيين لمثل الحكم بان كل اسم آخره
الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسور فهو لغة وبين من مدلول ما الحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين
ومسلمات فهو موضوع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة
بمنزلة الموضوعات التي صحت بها بل اكثر الحقايق من هذا القبيل كالمشتق والجمع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال
والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما كان دلالته على المعنى بهيئته وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة
بنفسه على معنى فهو عند القرينة الملحقة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى خصوصا ودال عليه بعين انه
يفهم منه بواسطة هذه القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته
عليه وفهم منه عند قيام القرينة كما بها ومثله مجاز لغتي وهو المعنى الاصح فاذا وضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى

بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف
الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا ركبت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير
ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي
وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص لم يتغير التناول
وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد
بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك
المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك
لكان عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة
لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى
لا يقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعده المص وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون
مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير
في الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على
البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء
فان قيل فما وجه فرق المص ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ
موضوع للباقي عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتباره الوضع وفيه نظر لانتقاضه
بالصفة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرير الآحاد المتعددة على ما نقل عن اهل
العربية ان معنى الرجال فلان فلان فلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الآحاد لذا
بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نسلم انه كتكرير الآحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير
مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير
معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكم في وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك
فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تتناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه
كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فكل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مماليكي احرار
الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال
مماليكي احرار الا مماليكي **قوله** اي لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام بالوصف دون الاضافة
اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق
فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من
المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلث **قوله** وهو حجة تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض لا يخ
اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة
لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيدي احرار الا بعضا اورث

ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الى ان يبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان
العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل
قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء ويجعل
قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول
كان قطعيا قبل ان يتحقق 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 القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو
الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا
فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار
ان العام بعد التخصيص دليل 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 فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان
ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان
مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان **قوله**
وعندنا تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة
وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن 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 منها
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 وراء
المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل
الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا
موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان يقال ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء
منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون **قوله**
لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول **قوله** حتى يخصصه يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد
التخصيص من الكتاب والمتواتر من الحديث معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز
تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر
الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر
الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس
معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب
وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع **قوله** لكن
لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء
بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء 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 الشيئين ان يعتبر بهما ويوفّر حظّا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا الى
منتا والا ما هو مجهول عند السامع فمن حيث انه لا يستقل لا يسقط ما هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالشرط المجهول ومن حيث عدم استقلاله يوجب
جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كالمستثنى المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول
بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل به دون العام وان كان معلوما فمن حيث استقلاله يصير تعليلا كما هو الاصل
في النصوص المستقلة فتوجب جهالة فيما يبقى تحت العام اذ لا يدري انه كم خرج بالتخصيص فينبغي ان يسقط العام ومن حيث عدم استقلاله
لا يصح تعليله على ما هو مذهب الخباز كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نقضا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام والحكم على عدم
دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون لغوا وكذا المخصوص حيث لا يبقى العام حجة فوقع الشك في عدم حجية العام
فلا يبطل حجية الثابت بيقين بل المجهول يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فاحاصل ان المخصص المجمل
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 المخصوص المجهول للشبه الاول انه يشبه بالكلام يسقط كما يسقط الكلام المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام
للشبه الثاني انه يشبه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني انه يشبه بالاستثناء
لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فلشبهه الاول يصح تعليله انه يشبه بالكلام فيصح تعليله كما لا يصح
تعليل الكلام فوقع ذلك الوهم لان الكلام لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فاقتضى ان لا يصح تعليل المخصص
اصلا لان كلا الشبهين يقتضيان عدم التعليل فلذا شبهه بالكلام وهو لا استقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الكلام لمانع وهو صيرورة
القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله به بالكلام اي لاستقلاله 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 ويقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بعلية
بعض تعليل المخصوص او لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما قيل تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل
توجب جهالة في العام فاقبل المخصص اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا احتمل كونه تعليلا
الغير قائم لما علل من التراخ وبعد ما تعين لا يدري انها في اي قدر من افراد العام توجد وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان
حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيما عرف من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا قوله
واذ هواي القياس لا يعارض النص لانه دونه في القوة فلا ينسخ لان عمل الكلام انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص
العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يتبين
ان قدر ما تدرى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يتبين ان قدر ما قام دليل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص
بالقياس ابتداء قلنا لان ما يثبت دليل القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يتبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد
التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشهد في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذي يستند
اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لكان
الاعتبار فيه نظرا لان عدم صلوح الاصل لما هو باعتبار عدم التناول لشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له
والالم تصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وايضا لم يشترط في القياس

المخصص للعام الذي خص منه البعض ان يكون اصلا مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس
وان كان مستنبطا من اصل لا نبالي ولا شيئا من افراد العام قوله فتظهر الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اي ثمن واحد
اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة يصح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رح قوله لما بطل الحق بالاستثناء لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا في اجزاء بني آدم حي وميت او بين ميتة وذكية او بين خل وخمر
قوله فصار البيع بالحصة ابتداء بان تقسم 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 التناصف وصورة البيع بالحصة
ما اذا قال بعت منك هذا العبد بخمسمائة من الالف المذكور على قيمة وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع وكون البيع
قوله والان ما ليس بشيء يصير شرطا وذلك لان ما جمع بينهما في الايجاب فقد سرى حكم كل منهما في قبول العقد في كل منهما فقبوله في الآخر حتى لا
يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر فاشبه الاستثناء انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملجئا في التقرير بالبيع
في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد يصح في العبد اجيب بان الكلام في كونه
شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاستراط
عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع ومنها العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لوجود الايجاب على
العبدين لان الحكم لما عرف في موضعه من اشتراط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما مر تحقيقه في فصل مفهوم
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 سلما او غنما بالغين كل منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم
ثلثة ايام مثال الثاني مثله الا انه باعهما بالغين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالغير كلا منهما بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع
باعهما بالغين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين الثمن كل واحد منهما فيه الخيار في عامة نسخ الشرح اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب
تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء قبل بقاء
شبه الاستثناء لما ليس كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة
الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهتين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلثة الباقية لم
صح في الاولى لرعاية الشبه الاصح في الباقي لرعاية شبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان المعلومية تجعل الخيار والثمن تبعا لجانب
الفتح فثلاثة اشبه النسخ المتحقق للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن ترجح جانب الفساد فثلاثة اشبه الاستثناء وقد يقال ان في كل
من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحته لكونه استثناء معلوم واما في الثانية فلان شبه
النسخ يوجب لزوم العقد في غير 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 شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا
للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع ان معلوم
واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم يوضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكرت يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء
من الصور لانه لا يثبت بالشك قوله وجهالة المبيع او الثمن في قبيل جهالة الثمن مطارئة يعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا عنع الجواز
ابتداء وايضا الاصل في العقود هو الانعقاد

كما في بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنقض قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان
العقد لا ينعقد الا لحكم فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر وبيع الخمر بخلاف المدبر
مع القن فان الايجاب بقيا ولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة جزء لا ينقض قائم بمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه
في غير موضع الضرورة فبقي الايجاب منتهيا والاهلية فيهما وانما امتنع الضرر وهو كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مبيعا ولا
من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا الا انه قابل للقضاء القاضي يحيث فيخرج جزء بالقضاء حادث بعد زوال الزمان الذي كان فيه ولم يتغير
هنا اشارة الجواب عن سؤال تقديره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول
ما ليس ببيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقريب الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير
داخل في الحكم واما باعتبار شبه الشرط فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر والعبد المصرح باستثنائه فانه
ليس ببيع اصلا والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صيرورته معلوما مبيعا حتى لا ينفسد البيع

قوله فصل في الفاظ ان الفاظ رعاية لشبه الاستثناء رعاية لشبه الشرط حتى ينفسد البيع بالشرط الفاسد في غير مبيع وفي غير صالحة كونه غير مبيع

العام على ما ذكره المصنف حيث فسر **قوله** منها بقوله اي الفاظ العام والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره ومعنى ان الفاظ عام
بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه
فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل آحاد ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من استيعاب المعنى
ومعنى ان العام بمعناه فقط اما ان يتناول كل واحد واحد او للمتناول لكل واحد واما ان يتناوله على سبيل الشمول
او على سبيل البدل فالاول انتفى الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الانفراد وجب ثبوت الآحاد لتلازمهما من كل وجه لان
اسما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فالفظ مفرد دليل انه ثنين وجمع وتوحد الضمير
العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان قوما في الاصل مصدر زقام قوم سمي به ثم غلب على الرجال لقيامهم بامور النساء
وكر دليل التعليق وينبغي ان يكون هذا ما ورد به السماع فان قاما جمع قائم كصوم جمع صائم والا فالفعل ليس من بنيه الجمع وكل منهما متناول
لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان الكل
مستحقا بالجموع من حيث هو مجموع من غير ان ينقسم لكل فرد ما يصح الاستثناء مثل يطلق رفع هذا الحكم القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي
عشرة الا واحدا عندي او لا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع والتحقيق ان تعلق الحكم بكل واحد سواء
كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد فله درهم او دخله اثنان فلكل واحد درهم والثالث
ان تعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخله
او لا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتي
تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثاني بالانفراد وفي الثالث غير مشروط بشيء منهما **قوله** فالجمع مثل الرجال
والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له
يعني ان مفهوم جميع الآحاد سواء كانت ثلثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلثة

وان

مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى اثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما
ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد مثل 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 ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بانه يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم
الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع 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 عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمام
حجة لا بد اعلى المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق منه ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف واما النزاع في صيغ
الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا لا في لفظ ج م ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت
قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا الاحاجة الى ما ذكره المصنف 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 والثلثة وما فوق ذلك كما
يصدق فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين
والكثير بطريق المجاز ولم يوضع للمتكلم مع الغير واحدا كان او اكثر لئلا يكون الشيع 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 بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه
يتقوى بكثرة ويعبر عنه بالاهل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب
الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه
كثير من الثقات قوله فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى الثلثة
وقيل الى الاثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه
الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في معناه
كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على المفرد وعليها هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه
الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وح هو حقيقة في جميع الافراد ومجاز في البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو
باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع في جمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا الاقل ولا الاكثر
فلا معنى لهذا التفريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي وح لا عموم
فلا تخصيص الثالث ان من قال لعبيده كل رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا خارجا وعقلا
ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص لما رفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة فيصير الحد
لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة قوله والمراد التخصيص المستقل قد سبق
ان التخصيص لا يكون الا بمستقل فهذا تاكيد لدفع 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 العالم الا واحدا قوله والطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه
كما فسره ابن عباس لانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد نعت او صفة الجماعة اعني الثلث فروعي المعنيان وفي الكشف
الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة واقلها ثلثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء ومقصود المصنف انها ليست بجمع
جماعة

كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد قوله منها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والا
ستعمال وتقريب الاخير ظ وتقرير الاول ان المعرف باللام 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 عهديتها 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 واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة
وقد يكون بحيث يفتقر اليها وح اما ان يوجد فيه قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح
بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير
الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة
التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود
قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة
من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المص نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا
معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب كالتحريم والكراهة وان كان
البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية فيجب تقديمه على الاستغراق بناء على انه لا يفيد
فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان التعليق الغالب فيه اظهر لانه
والاسم النكرة على حصة غير معينة ظاهرين ولانه على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية
في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها فيتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعى
رجعى ورجع الرجعى وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المص ايضا حيث جعل
بعد ذلك تعريف الماهية المتاخر عن الاستغراق نحو الكلب اكل الخبز وشربت الماء اذ لا نعني بالمعهود الذهني الا مثل ذلك بدليل التعريف
على انه للفرد دون نفس الماهية وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد
الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولك الانسان حيوان ناطق قوله ولصحة
الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد 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 واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب بوجوه الاول ان المستثنى منه
في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه بمنزلة صيغ عموم باعتبار ما يصح الاستثناء وهو جميع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة
واعضاء زيد وايام هذا الشهر وآحاد 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 للاخراج ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار
التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى بشمول العشرة للواحد وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة التي فيها زيد لزيد صح الاستثناء
والا فلا بد من استغراقه ليتناول 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 آحاد لانا نقول
الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الآحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال او نقول المراد آحاد مدلول

اصل اللفظ وموضعه الرجل **قوله** قال شيخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس ومما ذكره ابن الحرير قولهم فلان يركب الخيل
وليس الثياب البيض أن الجنس للقطع بأن ليس المقصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشترى العبيد او لا يتكلم الناس يحنث
بالواحد لان اسم الجنس حقيقة في فرد ما حتى لو كان جنس الرجال غير آدم ولم يكن حقيقة الجنس متحققة ولم تتعقبه كثرة افراده
والواحد هو المتيقن فيحمل عليه عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم فيحنث قضاء لا ديانة لانه نوى حقيقة كلامه
والجمع لا يتعقبه لان عدم تزوج جميع النساء متيقن وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء ايضا لانه نوى حقيقة لا تتعقبه كثرة فصار كما لو نوى المجاز مسئلة
الجنس بمنزلة النكرة يجب في الاثبات كما اذا حلف بركوب الخيل يحصل البر بركوب واحد ونعم في النفي مثل لا يحل لك النساء اي واحدة منهن مفعول ثم
لفا الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين يكون معناه اي جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف لواحد وذلك لان الاستغراق
ليس بمستحق اذ يصير المعنى لاكل صدقة لكل فقير لاستحالة بل المعنى اجمع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد
بالآحاد والاثنين كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول ليسلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وما جولنا صرف التركيب
الى فقير واحد **قوله** فعل هذا الوجه ويمكن ان يكون هذا الجمع للجنس لدخول حرف اللام معمولا لدلالته على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس
من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى ان مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه
ومما مر معنى قول فخر الاسلام ان كل جنس يتضمن الجمع فجمع الجمعية وهو الكثرة باق من وجه وزائل من وجه حتى صح الحمل على الواحد والتأكيد
ان يقول لم لا يجوز ان يجعل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهد تقديري وحضوري في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه
لا يقال الكلام على تقدير عدم المعهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني فرض يقدر باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار
القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن في الاسلم انتفاء العهد الذهني في فرض من الصور المذكورة فالصحيح في اثبات كون اللام
العهد اصلا واوضعنا جنسا بين حرف اللام لتعدد ما للجنس وبين معنى الجمع في الجنس مروج **قوله** فعلم من هذه الاجناس عدل
لا شك ان اصل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة والاصل عند تعذر الاصل والعدول خلاف على ما يدرك
من الدراهم والاشرفي انه لو حلف لا يكلم الايام او الشهور يتبع على العشرة عندنا وعلى الاسبوع والسنة عند مالك
العهد فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار ويدرك الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه
كل بصر وسلب العموم اعم من رفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شئ من الابصار ليكون عموم السلب
اي شمول النفي لكل فرد فيكون سلبا كليا لا يقال كما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات يفيد الحكم لكل فرد فكذلك وقوع النفي بعد السلب الحكم عن كل
فرد وقوله تعالى ويمحو الله الباطل ظلما للعباد وان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه
الجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الآية بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخفى من الرؤية فلا يلزم من نفيه
نفيها **قوله** نعم الاستثناء كقولك ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فانه يدل على ان الاستثناء منه قرينة على العموم فانبات
العموم بها دور قلت يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير تكرير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع **قوله** واختلف
في الجمع المنكر لاستغراقه عمومه بمعنى انقسام جمع من المستحبات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثر على انه ليس بعام لان رجالا في الجمع
كرجل في المفرد اذ يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فكون عاما

لعل الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والا نه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل بانه اذا لا نداع في صحة اطلاقه على
الكل حقيقة والان في حمله على ما دون الكل اجمالا للاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل المتيقن او على الكل لكثرة فائدته وهذا
اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول اشبه ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجمع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان
اولى والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان لمستثنى لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم
اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انا نسلم ان اتباع اللغة بالنقل حتم على ان الحمل على القدر
المشترك اتباع كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان اريد به انه
موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو
قول بعدم الاستغراق **قوله** ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق
الا ان تدل القرينة على ان المعنى الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للعهد الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض
الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقدر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو متقدر لا مقدار معلوم كذا ذكر المحققون والمنصف
جعل لتعريف الماهية فكانه اراد بها المعهود الذهني المقدم على الاستغراق عالم يسبق ذكر كتيوك للغلام وقد دخلت البلد
وتعلم ان ثم سوقا او دخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى معين **قوله** كقوله تعالى
ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله السارق والسارقة اي الذي سرق والتي سرقت نبه بالمثالين على ان المراد باللام هنا الاعم من
حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم **قوله** ومنها اي من العام النكرة
الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان يتسلط عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد له
وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت من نظائر مسرة
او مقدرة كما في ما من رجل ولا رأيت رجلا في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قرأة لا ريب فيه بالنصب توجب الاستغراق
وبالرفع مجوزة ولتستدل المعرف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله ع قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى
نورا استفهام تقرير وتكذيب يعني انزل الله التوراة على موسى وانتم معترفون بذلك فهو جواب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد
معين من الشئ تعلق ببعض افراده ضرورة وقد تعذر به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شئ فيجب ان يكون المعنى ما انزل
على واحد من البشر شيأ من الكتب على اي سبيل كان ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا يناقض السلب الجزئي مثل انزل
بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم واما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية هنا
ليستا في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما قولك فلان قوله لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا للكل معبود
بحق لما كان اثبات الواحد اخرجه وتقدس توحيدا والاشارة الى هذا التقدير قال ولكلمة التوحيد دون ان تقول ولتقولن لا اله الا الله
او لصح الاستثناء فانك لما فسرت الاله بالمعبود بالحق لزم استثناء الشئ عن نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق صار جوابه
قلت معناه انه علم للمعبود بالحق للوجود الثابت للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى
ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود او في الوجود الا الله فانه قلت قد ترفع الامكان ونقيض
الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان مدار الخطاء المشركين في اعتقاد تعدد الآلهة في الوجود ولان القرينة ومن ثم
الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد موبان وجوده ونفي آلهة غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز

تدل

ان يكون لا استثناء مفرغا وقع موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن آلهة سوى الله للاعلى نفي مغايرة الله عن كل اله **قوله** والنكرة

في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبدي حر وامرأتي طالق للجميع على تخصيص مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان دخلت

رجلا فكذا فهو يعين للفتح بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فانه يعين للضم بمنزلة قولك والله

والاشك ان الكلمة الشرط المشتملة خاص يفيد الايجاب بالخاص فيجب ان يكون في جانب التخصيص للعموم والسلب الكلي والكلمة في الشرط المنفي عام يفيد

السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب التخصيص للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا لعموم النكرة في موضع النفي **قوله**

وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مختص

واحد من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وخلا قبل كل احد فان مدلول 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 تتبعها اذى المقطع

باب هذا الحكم عام فمثل عبد مؤمن وكل قول معدود مع انه قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في موضع التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام

لما ذكرنا من ان الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم وفي هذا الاخير نظر لان الرد عليه من زعم ان عموم

النكرة الموصوفة مختص بالخبر او بكلام ايجابي او بالنكرة المستثناة من النفي اكثر ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء كان موصوفه او لم يذكر

مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وسند امراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فهو منها عموم

ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لا يحنث بمجالسة عالمين

والكرخي وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل بحكم انما يوخذ من صدر الكلام وصدر النكرة في صدر الكلام عامة لو قوعها في سياق

النفي لان المعنى لا اجالس الا رجلا عالما ولا اجالس رجلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان صدر البيان جار بمجرى متن مثل لا اجالس الا رجلا

والوجه ما اشار اليه شمس الائمة رفعه حيث قال النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فينتاول واحدا واذا كانت موصوفة

فالاستثناء بصفة النوع فتختص ذلك النوع بصير وردم مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا

معناه الا رجلا واحدا فتحنث بمجالسة رجلين الا ترى انه ينظم اليها قوله دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا تحنث

بعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم صحيح تعليله بهذا الوصف فانعلم من ذلك ان تعليق الحكم بكلما يوجد فيه الوصف الا ترى

القرينة الا تخصر في الوصف للقطع بان القصد منه مثل غرة خير من حراوة واكرم رجلا الا امرأة الى الجنس دون العدد ولا كل وصف

يصلح قرينة للقطع بانه لاعموم فمثل لا يجالس رجلا عالما والله لا اجالس رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير

موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه نكرة في النكرة الموصوفة بوصف عام **قوله** خاص من وجه فانت قد صرح فيما سبق

بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جهتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد كزيد ورجل

بل الاضافي اي ما يكون مثبتا ولا لبعض ما تناوله لفظ آخر لا لمجموعه فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما

قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون وادلات لا احتمال ان كلا منها بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان

التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما بحيث يطلق العام على اللفظ المجرد تعدد مسمياته مثل العشرة **قوله**

والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة مخصصين لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم

والا تخفى ان النكرة المعرفة بلفظ كل مثل الكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جراد

واقعة في غير هذه المواضع مع انها عام ثم النكرة اذا كانت خاصا فاين وقعت الا نشاء فهي مطلقة تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر

زايد ومن هذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانه

انشاء للامر بلفظ صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقع في الاخبار مثل رايت رجلا فهو لاثبات واحد منهم من ذلك الجنس غير معلوم

التعين عند السامع وجملا مقابلا للاطلاق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة ولقايل ان يقول لانسلم عدم تعرض المطلق لتعيد الوحدة للقطع بان من

ان تذبحوا بقرة فيع بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ذلك ليس بلازم ولهذا فسر المحققون بالشايع

فرجع معنى انه مفهوم الحصة بخصوصها لحصص كثيرة مما تدرج تحت امر مشترك من غير تعيين واما التباين بين المثنى والجزاء فاتحت

انه لفظ الان الغايلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد وحق جميع مثل العطاء الدرهم فقير اصرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة فيع

كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير رقبة بل المراد التصرف الى فقير ان فقير كان وكذا المراد فيع بقرة ان بقرة كانت وتحرير رقبة ان رقبة

كانت فانا كحص مثل هذا فعام والا فاذا علم انهم جعلوا مثل هذا الحصن اولا فلا كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا

فكل نكرة كذلك والا فلا اقل من العموم **قوله** فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه

بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كينيته من التعريف

والتنكير او بدونها وحق يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة لبعض اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا

اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فهي اربعة اقسام وحكمها ان بنظر الاستغراق فان كان نكرة فهو

مغاير للاول والا كان المنسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو

هو الاصل فيه اللام والاضافة وذكر في الكشف اذا اعيدت النكرة نكرة فاشتمل مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس

والنكرة تناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي صفحنا عن بني فمل وقلنا

القوم اخوانك سي الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا مع القطع بان الثاني غير الاول وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون

للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان ما عنت

المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام

قال الله تعالى انا ارسلنا موسى الكتاب الى قوله ومن ذريتهما نوحا وقال تع اصبطوا بعضكم لبعض عدو وقال تع ورفع بعضكم فوق بعض درجات

الى غير ذلك واعلم ان المراد بقولهم هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد يعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة

كقوله تع وهو الذي في السماء آله وفي الارض آله وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية ثم جعل من يعد ضعف

قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة بعين قوة الشباب وهذا باب التوكيد اللفظي وقد يعاد النكرة معرفة مع المغايرة

كقوله تع وهو الذي في السماء آله وفي الارض آله وهذا باب التوكيد اللفظي وقد يعاد النكرة معرفة مع المغايرة

كقوله تع انا انزلنا اليك مباركا الموصولة ان تقولوا انما انزل الكتاب على طايفتين من قبلنا وقد يعاد المعرفة معرفة

مع المغايرة كقوله تع وهو الذي انزل عليكم الكتاب باحكم مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة

كقوله تع انا الكم اله الذي اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فاذا بالدار غرابيب دارا كذا وكذا ومنه

بيت الحماسة **قوله** فكذلك في الوجهين بعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت

معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بين بقوله تم ان المراد ان المعرفة اذا

اعيدت معرفة فاشتمل مغاير للاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فاشتمل هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة

فتنبه فمن الشرح لما ذكرنا وفعا لذلك الوهم **قوله** لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رض وروي عن النبي صلعم انه خرج

جواب لما

على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال الامر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به
الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل 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 القيد وانه عزيمة والمطلق
رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق **قوله** والنفي في المقيس عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد
اما اولا فلان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سيجيء في فصل مفهوم
المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطال الحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم
النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس
اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال ان المطلق ساكت عن المقيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف
خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد 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 المعدي هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا يسلم ان النص المطلق
يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم
عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر انه يجمع فيها نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة 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 انا نقول المذهب
انه اذا اجتمع المقيد والمطلق في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر **قوله** لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي
في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد
على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته لما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق
قلت تسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي **قوله** ودلالة المطلق عليها اي على الافراد
ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور
ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما **قوله** لا يقال انتم قيدتم 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 يقتضي تمكن المكلف من اعتاق
اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزيه الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون
القياس ناسخا وانه غير جائز **قوله فصل** حكم المشترك التامل 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 عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد
كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النية بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد الجارحة والباصرة
والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون اي الاسود والابيض واقرات هند اي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل في النفي
دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى 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 فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رحمه الله انه ظاهر
في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم

متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن الدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المص وقيل يصح
لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الاختلاف فيه مبني على الاختلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا
وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المص الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون
اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع
المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق
فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع ح يكون استعمالا
في احد المعاني ولا نزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به 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 وح 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 الآخر اي بشرط انفراده عن الآخر
او مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر او اجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر لما مر في بيان
انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظ واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى
جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فدائما لا يمكن الا اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار
الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة
فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم
ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك
لا يخفى عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين
اما ابتلاء ان كان الواضع هو الله تعالى واما لقصد الابهام او لغفلة من الوضع الاول او لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع
هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اي الذي خص به اللفظ وهو باطل ضرورة
انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الآخر وهذه مغالطة منشاها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على
المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول
للمخصص به كما يقال في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت
فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ
وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط
انفراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له
فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتي
بيان اللزوم على ما نقل عن المص انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له
يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد عليه انه اذا اريد به المجموع
كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به
المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين

اذ ليس ههنا مجموع يراد فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان ههنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض
وان لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعنى على ان
يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور
الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له لعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز
اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك
اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى
مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين بط بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان
يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع قلنا سيجيء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط
بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل
بصحته على انه يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المص **قوله** لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل
والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلي فاقرؤا القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء
عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينها امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان
قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه ايها الرعايا فكذا هنا الامر ان الله يرحم النبي عم ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته
وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فاتوا ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه **قوله** ولما بينوا يعني ان ذكر
اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء مشعر بان معنى الصلوة
في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك **قوله** وهذا
جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز ان
يراد به في الكل معناه الحقيقي او المجازي **قوله** اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال اوامر
التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم
من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب
عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل
على شموله جميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس **قوله** وايضا لا يبعد هذا
ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة على الارض حتى لو وضع الرأس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة
الرأس في كثير من المذكورات كالسموات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر
قوله ولا يحكم باستحالته فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار ان ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها
وجوه ولا حياة كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع
صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح **قوله** مع ان محكم التنزيل
ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه مأول بالدلالة على الالوهية
والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من ان لا يفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب

بيان حقيقة التسبيح فممنوع لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال
الصادق بل الانسب بحقيقة التسبيح لا يسمعون **قوله** الثاني من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله
في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان
استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال
الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في
غير ما وضع له نظرا الى الوضع المعنى الاول فانه اولى بالاعتبار **فان قيل** فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في
المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان يفتقر الى
زيادة تفصيل وبيان اخر حكمه فان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني
من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة
وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فيلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل
لاولوية 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 بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا
في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم
مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف
عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا
يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع
فان اتفق في الحقيقة ان تكون 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 ومن جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة
والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة
الظاهرة فيكون مجازا لا خطاء على خطاء العوام من خطاء الخواص فان قيل لا بد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح
التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة
وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات
الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا
في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات

الا انه كثيرا ما يجاوز من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالجهة فالمراد الحقيقة لفظ مستعمل في
فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وح لا انتقاض لان
استعمال لفظ الصلوة 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 وهو بهذا الموضوع له لغة
فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا
سيجئ ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له ولما الكناية 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 على التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف
المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى اللغوي المجاز بالزيادة او النقصان الذي هو صفة الاعراب
او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة
انه انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لم 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 وسوطا بيه والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ
في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح مهملا لا شتراط
العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتبار ارادة معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من جوز بين
الامرين قوله واما المنقول لما كان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك
وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول الا في الاول حقيقة وفي الثاني مجاز
موهما انه كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول
فيه حقيقة من جهة مجاز والتقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول
ما غلب غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف
المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول
فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة في الثاني
من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وتنسب حقيقته
ومجازيته الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه
الى الوضعين اللغوي والشرعي وعرفي واصطلاحي تنقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام
مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من شرعي عرفي او اصطلاحي مثلا او شرعي كذلك لان اللغة اصل والنقل طارئ عليه حتى
لا يقال منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة لذي الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على
الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المتقيد الذي كان من افراد المعنى الاول اعني المطلق
باعتبار ذاته

فاللفظ

فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني عكس وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الذي هو
من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض
فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة
للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا
بحسب العرف ولما كان هذا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني أن كان
لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كالحقيقة يقتضي وجوبها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد
فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى
الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعني الحقيقي ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني اعني المجازي
فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على
المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني
كاف في ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد
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 الاولوية هذا اللفظ
من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الجدار لها
لوجود معنى الدبيب فيها فالمناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك
المناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز
مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطويل النجاد الطويل 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

قوله ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز ولبست الاربعة اقساما
متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية
بخلافه اي ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد منها معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد
في الصريح بواسطة عرائية اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او العزيمة وجود ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة
التفسير والبيان مثل المفسر والمحكم داخل والصريح ومثل المشكل والمجمل والكناية لما عرفت من ان من اقسام ما يتفاوت
بالحسيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال
بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احتراز عن اصال
ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى يلزم له اي لفظ استعمل في
معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ومرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو
من باب المجاز عند بعضهم والصحيح انها حقيقة من الكلام لان المجاز ما تجوز به عن موضعه والكناية ليست بمجاز لان الحقيقة
نوعان خاص هو كون الكلمة في موضعها الاصلي والاول على
لفظ الكناية بطول النجاد الى طول القامة

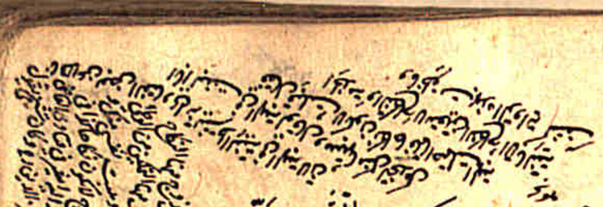
على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي
وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وح لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع
جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة
انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد عليه والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من لا
يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة
المستعملة اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني
المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا
الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والمجاز والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين
ويفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى
له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال
منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا او بالذات اذ لا معنى لاستعمال
اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة الموضوع له لان ارادته ح لا تكون للانتقال الى المعنى المجازي
الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات
وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة
والمجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد ان
لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين
وميل المصنف الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية
والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلهذا اعتبر في التقسيم النسبة
فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز
العقلي جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو انبت الربيع البقل لما بين
الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل
عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب
او لا كمات وسواء صدر عنه باختياره او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا فيدخل في تعريف الحقيقة
ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو قال فاعل عند العقل يخرج
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 اراد بالفاعل عند المتكلم
ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد

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

يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه
خمرا عند المصير ويتيما عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض
في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اي بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك
الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس
الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال
تعلق الحكم به ففي مثل آتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال
اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحال كما هو مقتضى حال 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 مجازا
عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق
على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال 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 متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل
حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل
لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل
جزءه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه المجاز الذي هو اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي
يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي
هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن
الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في 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 كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل
ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فاريقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول
مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا **قوله** فلا بد ان تزيد 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 بمعنى امتناع الانفكاك
في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصر تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى
باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة ففي الاول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي
والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب

على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او
تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق اسم السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك **قوله**
او خارجا عنه معناه او يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر لم ينافي
كون احدهما جزءا للآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزءا للآخر كان احدهما وهو الكل خارجا عن الآخر 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 متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون
احد المعنيين جزءا للآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفا له الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت
خبير بانه لا امتناع في اجتماع بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة
على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو اكثر
من ان يحصى قلت كانه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار واراد انه اما ان يعتبر كون احدهما جزءا للآخر او وصفا له الى
غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد يكون باعتبار جامع داخل في الطرفين او شكل لهما فكيف حصر الجامع في الوصفية
قلت اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم اعني المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين
او شكلا لهما فان قيل 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 في الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رايت شجاعا 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 فح لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضا لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحصل
للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان معنى الاسد حصل لذات لها الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا
للتلخيص **قوله** واذا عرفت يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين مما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب
واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع
الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه
فرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل
من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية وان كانت
معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعليته متقدمة عليها علة ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية
والاسباب علل آلية 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 يبتنى عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف

على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء باعتبار
احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا تسليم ما 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 متأخرا 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 فان قيل احتياج
الكل الى الجزء ضروري مطرد والمجموع الذي يكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما
معنى اشتراط الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس فان الانسان لا يوجد بدونهما 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 الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه
كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء للكل يقتضي كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان
الانسان بدون الرأس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم
قلنا ذكر المصنف رح انا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون
بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد بدون
الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية
على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والرأس ملزوم واصل
يفتقر اليه الانسان ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة
وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون
اللازم اصلا وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه
مبني على الانتقال من الملزوم لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد عرفت
انه ليس بمراد قوله والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه بحيث يصير الاول ناعتا
والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشار المصنف الى انا لا نعني بالحال والمحل هذا
المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان
او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة قوله واعلم ان الاتصالات يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت
العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة
بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا لمعنى الآخر وذلك
لما 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 بالاتصال في 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 وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد موضوع في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة قوله لو كانت امة تثبت الهبة فيتفرع
عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها
التمكين من الوطي فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا
المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة
قوله الى غير ذلك اي منضما الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث
وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام
بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي الباب قوله ولا 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 ولقائل 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 يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق
معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار 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 بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص
لا يوجد في المعنى اللغوي قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم
العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة
بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتيع لانها لا توجب الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يبتلعه على ملك
المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة
الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا
استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة عين في يد الموهوب منه فتوجب الملك بنفسها
واعلم ان ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح بكون احدهما سببا للآخر كاف في المجاز ولا حاجة
الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين ايضا اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما
يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة قوله فان قال تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب
على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع
المسئلة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع
صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو 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 قيام معنى المشتق منه بالموصوف حقيقة نحو موت الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب حال انقضائه وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مسترقا له على الاصح الا انه على المعنى المجازي اعني من قام به الاسترقاق حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية قوله صرف ديانة اي لو استفتى المفتي يجب عليه ان يفتي بوقوع الطلاق ولو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لكن التهمة لا تعدم جواز المجاز قوله بناء على الاصل الذي ذكر فيه هو ان المسبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه قوله فان العتق اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سيجيء من ان الاعتاق واثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو التسبيبية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ليكون اطلاق اسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاصل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قوله لانها اي لان الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مواشتراكهما 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 كما اخبر عنهما عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق منبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت البعير من عقاله والاسير عن اساره فنقل الى رفع قيد النكاح فان المراة بمنزلة المحبوسة بحق الزوج ممتنعة شرعا لاجل الحق الزوج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق منبئ عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار ونحوه وعتاق الطير كواسيها جمع عتيق زيادة فيه فوقع فيه تفاوت في النسبة الى اثبات القوة المخصوصة من الملكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تناسب بين المعنيين نوع التناسب الذي يصح عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات ذلك القوة بل مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما مر في قوله تعالى فتحرير رقبة لما انهما فان المالك سبب قاطع على ازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر عن المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لانا نقول موجبات الالفاظ غير معقولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن المتكلم حال التكلم تصحيحا لكلامه على ما سيجيء في فصل الاقتضاء والثاني 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 المالك فما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرف بالآخرة من التفهيم فكون اللفظ منقولا اليه لا ازالة الملك ممنوع بل لا بد من اثباته بنقل وسماع لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب بما هذه

هذا العارض باق في ازالة قيد النكاح فمنع تعلق موجب الزوج في العدة ونحوه شرح وقاية

الاسترقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غير المنسوب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية ثم يطرأ عليه نقل شرعي قوله يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان الفرق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد لمن لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعاره الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات العتق بطريق اطلاق اسم المسبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق فليتأمل وبمكن ان يقال ان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك قوله لان اللفظ الاعتاق على حذف المضاف اي المفهوم لفظ الاعتاق فليتأمل قوله فالجواب يعني لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون للمستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا والحاصل ان منع ذلك بناء على ان في ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد بما للزوم ههنا الانتقال لا امتناع الانفكاك لقائل ان يقول ولو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة القيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد وللملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق على الادراك باللمس ونحوه قوله فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد قيل فيه بحث لان هذا التعليل بل من هذا القبيل يدل على ان كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ولقائل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشبيه كاستعارة الصبح للغرة والفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو ولكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما تشترط في بعض اقسام التشبيه ليس على ما تقرر في علم البيان قوله وكذا اجارة الحر يعني لو قال بعت تقسيمي منك شهرا بدرهم لعمل كذا استعفد اجارة ولو تكرر واحدا من القنود ولم يفسد العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك كذا فان لم يذكر المدة يتعقد بيعا لامكان العمل بالجعبة مع تعذر ركوب المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يتم جنس العمل فلا رواية فيه والاستحسان مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا يتعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند عبدهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا لحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة العاصرة قوله ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك مناف قوله ثم اعلم ان في الاصلة قوله لا يصح في غير لانه ليس البيع والهبة سببين للملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الزوجة او بثبوته لا يحتمل الملك بالنكاح 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 وهي اطلاق اسم احد المتباينين على

التعليق بالشرط وإن جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض يقين لان عتقه بالبتة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق
يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كاذبا بيقين وان قبل الاعتاق وان كان كاذبا يعتق قضاء لا ديانة
يعتق ديانة فالعتق قصاء لازم على كل تقدير فان قيل لم لا يجعل ان مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحمل
الاخوة في الدين والاتحاد في الصفة والاخوة في النسب فلا يعتق مالم يبين انه اراد الاخوة اجيب بانا وان قلنا ان اطلاق الاخ
عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا معينا فلا تحتاج الى النية بخلاف
هذا اخي وفيه نظر فان قيل فيجب ان يعتق وهي صغيرة ونحوها لا يعتبر لانه اقرار على الغير
لان حكم النسب كالنكاح ليس الا انه الملك بعد تبكيته بل انتفاء احل المحللية من الاصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق في
ابطال حق الغير بخلاف هذا اني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البتة بطلان الملك بعد بتونته فانه يملك اليمين بالنكاح
ثم يبطل بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا اني فانه يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء الاستحضار
المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يقتضي الى تصحيح الكلام باثبات وصف الحقيقي او
المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق الخبر فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بمثل يا حر قلنا لفظ الحر
موضوع للعتق وعلم الاسقاط الرق فيصوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التشبيه فجرى على لسانه عبدي حر يعتق بل
فان الاستعارة تبع اولا في المعنى يحمل الى المذهب المرجوع في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس مجاز لغوي بل مجاز عقلي في
ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس باسد اسدا اي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع استعمل فيه لفظ الاسد
على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه
استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ما له تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك
الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ما له تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا
القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع 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 بجعل افراده قسمين متعارفا
وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفة اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل على قسمين
متعارفا وهو ما له غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ما له غاية الجود لا في ذلك الشخص المعهود فيجعل زيد
من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره من انه لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة
ثم لفظ فقيه نظرا الى العلم والى علم معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة
الهيكل المخصوص لا الاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه به لانا نقول المعنى
الذي يستعار اولا للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المص لا الوصف المشترك كالشجاع
مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه فان وجد
ذلك فحمد لول سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا قوله فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابني من قبيل زيد اسد
وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق
وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولود لي

ومخلوق من آبي فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم اورد فيه سؤالا آخر 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 ولا فارق
بالفرق بين الاستعارة والمجاز خلافا في الحكم لا في التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع
استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا
يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل متمما مع السند قوله اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء
ميل الى المذهب المرجوح كما بيناه والمحققون على انها عبارة عن التشبيه واراده المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه
بحمل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب القرينة عن اراده المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب
القرينة المانعة عن ارادتها امران متدافعان قوله فهذا حين مذهبهما فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى
دعوى امر مستحيل وعند عدمه لا استحالة فان احدهما عن الآخر قوله ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن
انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان قد تقرر في علم البيان ان نحو رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة زيدا اسد فان
المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق فعلم المص من ذلك
انا لا استعارة 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 ابتداءه ونفيه لان
التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا او مستقيما فيتقرر نحو زيد اسد الى
تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية
لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق
بين ما اذا كان الخبر جامدا وما 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 ثابتا لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان
الكلام المشتمل على المحال بطريق سواء قصدا ولم يقصد فلا بد من التاويل ولان الاستعارة ربما تشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا
مثل رعى اسدا وتكلم بدر ولان المحال ربما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة المانعة عن عدم
ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما يثبت ضمنا
وبين ما يثبت قصدا لكن اثبات المحال بطريق قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقايق
في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء
سمي قلب الحقايق او لم يسم على ان انقلاب الحقايق معناه عند المحققين انقلاب احد طرفي الواجب والممكن والممتنع الى الآخر
ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته تكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المص واما اطلاعك على حقيقة الحال بان احكي
لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل
الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد
ولعنيت به اسدا او لعنيني منه اسد او تقديرا مثل زيد اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اجراء الكلمة وهي المشبه مذكورا
خبر مبتدا او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة

عرف 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 لا ارادة المعنى المجازي اي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك
النزاع فان قيل فالفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا
محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي فحقيق بنية على انه وحده ليس بمراد وهي للانساني كونه داخلا تحت المراد وانا الخاص
فلانه ان كان انسانا فالحكم بطريق القياس فباطل لان الاستناع في المقيس عليه مبني ان استعمال الثوب الواحد في اكثر من
واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد يستغله كل واحد منهما بتمامه محال عقلا
فمن اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول
بالمحسوس فلا يدل الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا
نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة الثوب بطريق الملك والعارية
بل نجعله مجازا قطعا ليكون مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له **قوله** فلا يستحق اورد في المتن من فروع الاصل
المذكور ثلثة لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى اولا مستم النساء اريد بها
الوطي مجازا اتفاقا للاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود وعنده المراد بالملامسة المس
باليد ولا صحة لتيمم الجنب قلنا اراد اجماع بعد الصحابة بل الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حمل الملامسة على المس باليد
وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد الوطي وتحل تيمم الجنب او المس باليد والاكل
ذلك لانا نقول لا نسلم ان مثل ذلك مخالفة للاجماع وانا ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك كالعام في معرض
مع جواز التيمم ليس دليلا اقر حتى يمنع مخالفة الصحابي فيه كالحمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات لعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها
بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطي وغيره مطلقا ما يخامر
العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى وحده ولا قرينة
ولو سلم فهي ترجح غير المحتمل وانا في نسبة كاذا اوصى لجيرانه اليهودي وله معتق ومعتق فمعتق يستحق الاول لان مولى
مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق تفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار معهوديه مثلا مكتوب زيد
ما يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة بكون زيد سببا لعتقه في الجملة وانا لفظ
المولى فحقيقة في المعتق سواء اعتقه حر الاصل او غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم من ظاهر عبارة المص وانما
سمي المعتق الاول اسفل لانه اصل والفروع اعالي للاصول كاغصان الشجرة **قوله** وكذا اذا اوصى يريد ان لفظ الابن او
الولد المضاف حقيقة في ابنائه واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث تستحق الذكور
خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة وان كانت له اناث خاصة فلابني ابن وان كان
له ابناء وبنو ابناء تستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث تطلق
الابناء عرفا على القريبين وان اوصى لاولاده فللذكور والاناث الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له

اولاد واولاد الابن فعنده تستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد
لا تطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو قال الكفار آمنوا على اولادنا فآمنوا ولهم ابناء وبنو ابناء
ينبغي ان لا يشمل بني الابناء عند ابي حنيفة كما هو رواية العيابي لكنه يشملهم عنده كما في 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 فيبنى على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فجعل مجرد صوره الاسم
شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا قال امنوهم على الآباء والامهات فانه
لا يتناول الا الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون الا لدليل الضعيف
الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بانه لفظ الامهات
تناولها **قوله** والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشيء الشيء ان يجعل الثاني ظرفا قابلا واسطة كوضع الدراهم
في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مهجورا ذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده
خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان يقام ويضع القدمين في الدار وباقي
الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ يقام ليس على
حقيقة كما لا يخفى فان قلت الدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا معنى
الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم
في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا
حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كانه المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول
ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم
بلا دخول لم يحنث كذكره قاضيخان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل مستقرا بان وضع القدم
حقيقة عرفية في مطلق الدخول **قوله** يراد به اي يكون الدار مضافة الى فلان بنسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان
الدار لا تعار ولا تؤجر لذا بها بل لبعض ساكنيها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظ وقد يكون دلالة بان
يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في داره يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها
سواء كان غيره ساكنا فيها اولا لقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن ذكر الامام شمس
الائمة السرخسي رحمه الله انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره **قوله** فاذا تعلق بفعل محمد
وهو ما يصح تقديره بمرة مثل لبست الثوب يوما من وركبت الفرس يوما بخلاف قمت يوما وخرجت ثلثة ايام
وفيه اشارة الى ان المعتبر في الاستدلال 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 الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير مستوعب له
مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح

حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون بعيضا
لغير الممتد لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يتعين في العرف ممتدا او غير ممتد هو
الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان
او نهارا ولان مطلوا لآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم فيتحقق العلاقة
وكلام المحيط مسعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا انه المتعارف استعماله في مطلق
الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل يمتد واستعمال الناس يحتمل العمل بهما فان قلت قد
وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مسألة طالق يوم
ان البزوج والتكلم لا يمتد وكذا وقع في جامع الصغير وانهان الهداية قلت هو من مسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب
لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقعد انفعوا على
ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لانا اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بالعكس بيده لانا كون الامر باليد
مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فليف حلوه غير ممتد قلت امتداده الاعراض انما هو بتجدد الامثال
كالضرب والجلوس والركوب مما يكون في المرة الثانية مثلها في الاولى من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام
فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثلا في الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق
به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداده
المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في صم الشهر حتى يلزم كون الظرف
معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب فيه بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك
وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان نظر قيد للعامل قصدية لا ضمنية وحاصله لفظا ومعنى لا مقتضية
على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المص من الدليل
يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه
لكن من اين يلزم في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون
اليوم لمطلق الوقت مثل ان كبوا يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم
تصوم وانت حيض يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته
بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غير مثل
الفعل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التعميم باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم او
تنكسف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان
اريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة فهو ممتد فلذا كونها مطلقة وكون
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 لكونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين
او الى الليل او النهار فقد ظهر ان الظرف انما يتبع المظروف في الامتداد وعدمه فيما يقبل التوقيت بالمدة
وفي التخيير والتفويض لكونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين
او الى الليل او النهار فقد ظهر ان الظرف انما يتبع المظروف في الامتداد وعدمه فيما يقبل التوقيت بالمدة

او اكثر لم يقطع فيعيد توقيته بالمرة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت
الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يوما ويوما وفي مثله يستتبع اسم
اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع بانا من الليل قوله لانه
يرفع باطنها اي ما في الخيطة من الاجزاء يقال فلان يأكل الخيطة اي طعامه من اجزاء الخيطة واكل ما في الخيطة بمعنى
اكل عينها واكل ما يجد منها من الخبز ونحوه دون المشوي فانه عندهما جنس دون جنس الوقيق وقيل يحنث به عند
محمد رحمه الله واما حقيقة اكل الخيطة فهو ان يبع الاكل على نفس الخيطة بان يضعها في الفم فيمضغها قوله
على صوم وجب وقع في عبارة فخر الاسلام رحمه الله غير مرضي للعلمية والقول عن الواجب لان المراد وجب بعينه اي
الذي بأبي عقيب اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او يذكر
او ينوي اليمين مع نفي النذر او يدونه او ينوي النذر واليمين فالثلثة الاول لا اتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين
خلاف والبها الاسائل بقوله وينوي اليمين مع نية النذر او من غير تعرض لها ينفي والاثبات فعند ابي يوسف رحمه الله
الخامس يمين والسادس نذر وعند هما كلاهما نذر ويمين وكلامنا معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم
والعضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ
حقيقة في النذر لانه المفهوم لغة وعرفا ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فاريدها معا جمع بين الحقيقة
والمجاز وتعريز الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بوجوب الوفاء لانه
النذر ايجاب المباح الذي هو صوم وجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم صيغته الذي هو مباح ايضا كترك
الصوم مثلا لان الايجاب الذي يوجب المنع عن ضده ويحرم المباح يمين لغة وقد فرض انه كم تحلة ايمانكم اي شرع
لكم تحليلها بالكفارة سمي تحريم النبي عليه السلام ماريته او العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المص رحمه الله الموجب
هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة وجبه اي اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم
المنذور الذي هو جائز الترك في نفسه اذ لا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة وجبه
اي حكمه ودلالة اللفظ على اللازم معناه لا يكون بطريق الحقيقة ولا يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة
مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير
بذلك مجازا فهم الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حقيقة وقد يكون من حيث انه جزء المراد
او لازمه فاللفظ هي 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 فالجمع وفيه نظر لما سبق غير
ممتنع من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة
ومجازا او كيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المص في تحرير البحث عن عبارة
القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه

المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا اولا قوله ويمكن ان يقال في جواب
هذا الاشكال يعني اصل الاشكال على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على
جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما
جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة
النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء
من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثير لها واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع
في خاطر المص على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف عن الامام السرخسي رح مع الجواب بوجهين
الاول انه لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليمين من ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت
من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا
يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شرى القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد او لم
يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره الامام السرخسي رحمه الله ان كلمة لله قسم بمنزلة الله كما في قول ابن عباس
رضي الله عنهما دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق
في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فتعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين قوله مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت
داخلة في مفهوم المجاز كما هو رأي علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو رأي ائمة الاصول قوله
او عادة يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال نحو يمين
الفور هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعيرت للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها
ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره اي من ساعته وقبل ان يسكن قوله كقوله تعالى واستفزز اي استزل
او حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهي
كون الآمر تعالى وتقدس حكيما لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضي
تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الآلات والاسباب قوله كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام حقيقة
في التخيير والاذن لكل احد ان يختار اي الامرين شاء لكن قوله تعالى انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ لا عذاب
على الاتيان بما خير فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين مجاز
للتوبيخ والانكار لا حقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء واما الثاني فبدلالة العقل
وقوله تعالى انا اعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التي هي
خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فتكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق
فالحاصل ان القرينة اما ان تكون معنى من المتكلم اولا والثاني اما ان تكون لفظا او معنى واللفظ اما ان يكون خارجا

من الكلام

من الكلام الذي وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية
بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او بزيادة
كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهذا الذي يسميه فخر الاسلام رح
حقيقة قاصرة وذهب المص فيما سبق الى 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 لا يكون 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 فلهذا اعاد لفظ نحو وفي السابع اما عرفا عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين
فلذا خالف به غيره وذكره بلفظ الكاف قوله الاعمال بالنيات روي مصدرا بانها ومجردا عنها وكلاهما يفيد
الحصر والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله في ايجاد الفعل قوله فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل
اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل
المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب
في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة
والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب
والا فلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء يشتمل على
صدق العزيمة اولا 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 على احد
النوعين فحمله الشافعي على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبي عليه السلام بيان الحل والحرمة
والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء
بدون النية وحمله ابو حنيفة رحمه الله على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان
الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على
الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح
ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف
الثواب لا تبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة لا يفتقر كذا ذكره المص وفيه نظر
اما اولا فلانا لا نم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم
للدليل لا تقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى 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 رحمه الله على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم

من الترديد القبيح وايضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل اشار الى ان دليل تعذره عدم
ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده
وانما وقع للمص ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج عن قوله وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم قسما آخر مقابلا لحكم
التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن الترديد 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 تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه
لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي فمثل هذه بنتي اذا اريد به
انها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا واذا اريد به ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ
اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يتحقق التضمن
والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك وبتبعيته فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له
بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت بخلاف فهمهما
على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم وهذا هو اختيار
المص والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة قوله اعلم ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة
تمثيلا وتوضيحا قوله فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا من ركيكا قابل العذب بالركيك 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 الركيك
الحقيقي كالخنفقيق فيجب ان يجعل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل قوله واصناف البديع اي المحسنات
البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتأتى بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها التسجيع ايضا
وقد افرده بالذكر قوله او مطابقة تمام المراد هذا وتلطف الكلام ايضا من الداعي المعنوي والعطف على اختصاص لفظ
لا ينافي ذلك ذكره في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان
ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطاء في مطابقة تمام المراد وفسروه بان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد
ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويهما في الدلالة
عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء
فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا
لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المص وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا
كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد
بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة
لفظ الشمس والنور ولو مع الف قرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه
حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له مجازا وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة
في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا قوله فصل قد سبق ان الاستعارة في الافعال

والصفات المشتقة تسمى 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 يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا
على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات
المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل
تجري في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحرف وتجري فيه الاستعارة ثم بتبعيته ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى
الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه
ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا
في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب شبه ترتب العداوة
على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية
التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية وبتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة
الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح الا ان المص 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 على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه
تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنى 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 معنى لاستعارة
التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام يدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام
والعلة الغائية وان كانت بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتأخرة
عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور اولا فيصير علة لاقدام النجار على ايجاد السرير لكنه في الخارج يكون متأخرا عنه
محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام 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 فمعناه
تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها يقال عقبته اي جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المص تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو
بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتأديب او لا كما في قعدت
عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار
الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتب على شيء وانما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون
مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض استعير ما ليس بمعلول وغرض فتكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لا نسلم
ذلك في العلة الغائية قوله وهي في اسماء الاجناس اراد الاجناس باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون 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 مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول

فضولي فاعتق المولى احدهما بطل نكاح الاخرى 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 تحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول

بحرف العطف بان قال منذ حرة ومنذ حرتة او منفصل بان اعتق احدهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة

بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقهما لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة

هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد واما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل امة مولى

على حدة فان اعتق الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايتهما اجاز جاز لانها لو انشأت العقد واحدهما حرة والاخرى امة توقف

لان لا تضايق في التوقف ولعدم ما لا يملك الاجازة فملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فاعتاق الاولى يصير رادا لنكاح الثانية

وانه سبيل من ملك وان اجازه جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة بعكس

بطلا اي نكاح منذ ونكاح منذ قوله فجعلتموه للعقدين حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لانا بمنزلة الاجازة مستقلة

فان قلت منذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة في مثل جاءني الرجلان على المقارنة قلت ثم الا في الانشاء كما ثبت

ثبت الحكم لهما حتى لو قال اعتقتهما عتقا معا قوله سوى ذلك اي لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى نلك العبد لفظ

لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا في نصيب ذلك الابن وجب السعاية وليس له مال آخر يخرج الاعبد من الثلث فيعتق الكل كما لو لم يكن

فمرض الموت وقد تبوأ وا فيتم الجميد حتى لو كان قيمة الاول اكثر من ثلث التركة لا تخرج من الثلث قوله ثم تبين انه يحال التوقف

اي لم يتبين محال التوقف النكاح بل يطل توقف نكاح الثانية عتيق عتق الاولى قبل العتاق عن الحكم باعتاق الثانية ثم لم يصح الدارك باعتاقها

لتوقف الحل وانما قال لتوقف لانها بقيت محالا لان النكاح بعد الصيرورة حرة قوله ولا يعتق من الاول الا بعضه اقول لان عند ابي حنيفة

اخذ الكلام عتق مجانا لانه لا يخرج من الثلث وبعد اعتاق الآخرين لم يبق له الا الثلث الذي وجب السعاية فيه فلم يتم التغيير المقارن توقف

اذا كان متصلا فاذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا من اصابع سكوت قوله وقد دخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة

بالواو ان وقعت في موضع خبر المبتدإ او حالا لم يضر والا ضر وبذلك قالوا وبعد الجمع بينهما في ذلك التعليق والا قالوا وبتغيير الجمع بينهما في جعول

مضمونها اذ بدون الواو يحمل الرجوع عن الاول والاضراب عما حكم من اعتبار بعض قيوده الاولى في الثانية وبالعكس

مفوضة الى القدرين والواو لا يوجبها والبدل عليها قوله وانما يجب مهر اذا فسر الآخر الى الاول حكم في مطلق العطف بالواو و

لان عطف الجمل خاصة للقطع بالفصل انطلق وطالب من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدإ في الثانية قوله لا بتقدير مثله

لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة قوله وبتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما توهم

اعلم ان يعرف بالتامل والاخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو وما لا حاجة اليه لان المحيء المستفاد من جاءني مثلا

لا يمكن تعلقه بالمتعددات والبداهة اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت وهم من جاء بتقدير الوضوء

قوله لانها اي الذكورة عبادة محضة لكونها احد اركان الدين والاداء المذكور يخل المال خالصا لله تعالى فيصير في الغنيمة لكونه

كغنائم من الله ولا بد في العبادة المحضة من نية وغرضهم ممن عليه الاداء او ممن له بناء غرضه باختياره وهذا مفقود في الصبي

فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح ايمانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اصل لها

لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة

قوله يمكن اداء الولي عنه يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا له والاعجز عن اداء المباليات لا تهانيا وذ

بالتائيد والجواب انه لا بد في الاتيان من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وعند الابوجد في الصبي قوله فدليل المشاركة في الجزاء

اي فيما هو جزاء للقذف وحده لي وهو الجلد فان قلت فليكن ذلك لوجوب عدم قبول الشهادة صاحا لكونه جزاء للقذف وحده له

قلت الامر كذلك فان الانسان يتالم بتدنيس كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتالم بالضرب وهذا ايضا مناسب لان المال هو الذي المقذوف من

العار بتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعموم

جميع الناس فانهم من لا يزجر بالايلام باطنا وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا

شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير قوله ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك يعني التكلمون لكونها جملة خبرية

غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية يعني قوله والذين يرمون الخ وفيه بحث

اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة

جائز في خطاب الجماعة كقوله ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتدإ بل منصوب بفعل محذوف

على ما هو المختار اي اجلد والذين يرمون ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم هنا مع زيادة

العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدإ فلا بد من خبر لانشائية الواقعة موقع الخبر من تاويل يصرف لها

عن الانشائية كما هو راي الاكثر وصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون قوله وثمرة عدم التاتي من ان قوله الا الذين

لاستثناء من اولئك هم الفاسقون او من غيره وان القاذف مسلم تقبل شهادته بعد التوبة ام لا قوله وقد تدخل على المعلول

على ما في الحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتائب فان قلت لا سلم ان العلية والمعلولية في وجود الشيء والاخبار عنه

لا في مفهومهما والعلة يجب ان تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك

نظرا الى انه لم تتحقق من الفاعل الا فعل واحد والا فالسبب يحصل بمجرد وضع الماء على كفه او صفحة خلقه والارواء لا يحصل الا بعد

شربه بقدر الري ولهذا صح ان يقال سقيته فما ارواه وما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني الآية وقوله تعالوا

يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف الى انه في معنى الارادة اي اراد الجدال وارد جدالنا فيتحقق التعقيب ويعضهم

الا ان رتبة المفسر ان يكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعير اي في صورة الدخول في المعلول والمفسر الفاء لمجرد التعقيب

والتاخر في الرتبة قوله لئن يجزي ولد والده يعني ان الوالد سبب طبيعي للحقيقة فهو بالاعتاق يصير سببا للحكمية ان

الرق موت حكمي فالفاء هنا لمجرد التاخر بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشرع

لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافة العتق اليه شرعا كونه موجبا للموجب العتق قوله

لموضوع الفاء بمقتضى القبول كانه قال قبلت فهو حر لان الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف ما هو حسنه

فانه يحمل انا يكون شرطا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي

اذا كان كافيا فاقطعه قوله وقد تدخل على العلل دخول الفاء على ابن الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي مستفيض في كلام

العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والتسبب متدرجا على المسبب لاستعقبا اياه تكلف المحقق بتحقيق

التعقيب بانه بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ورد دخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك ان المعلول

الذي هو الحكم السابق على الفاء كالانشاء مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار بانها ليوم الغوث لكونه مقصودا منها

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

فيكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الاشعار علة غائية لاتيان العقوب
ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله بل مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا
الامر بتركه للعذاب دولته الى غير ذلك وانما من 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 التامة انما يدل عن
ابتداء الحكم فان العقوب ثابت بعد الاشعار **قوله** أو الى الفاء فانه حينئذ يتعلق فرا حال بخلاف اذ الى الفاء وانما جزم فان الواو للحال
فتفيد ثبوت الحديث متقارنا لمضمون العامل وهو تاويه الالف ومنه امعن كون الحال قيدا للعامل اى يكون حصول مضمون العامل
متقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا ايتين
وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وقع
ملزم الحديث قبل الاداة فاجاب بانه من باب التغليب اى كن حذرا وانت موجود الى الفاء او من حال مقدرة اى اذا الى الفاء مقدرا الحديث فرحال
الاداة او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اى اذا الى الفاء تصر حذرا والحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحديث ثناء
عن الاداة **قوله** تقع الاول اي فرا الحال لانه وان وجد فرا خر الكلام ما يغيره الا ان شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا
فيتوقف اوله على آخره واذا اعتبر التدارج قرا الحرج ومعنى الواو نم الاتصال صورة كما في قولك ان دخلت الدار
فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان تلفظ لما جعل نم بمنزلة السكوت فلا وجه لتوسيط الواو وليا جعل مبتدا في حكم المنقطع عما قبله
فلا وجه لاثبات الفاء ايضا ثم به الاول اعني المبتدا فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدا الخ لا يثبت به شئ فلتتم فيتضمن معنى
الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي قرا الجمع ومعنى الواو نم الاتصال صورة كما في قولك ان دخلت الدار فانت طالق طالقا
في المبتدا بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالقا
لا تتعلق الثانية والثالثة **قوله** وانما جعل بوجيزه التعليل المذكور نظرا الى ان الاشبا وليا ذكر عليه من انها انما تدخل على العلل تابعة لها تبدو
فتنصرف الى الكامل ومورد اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثره فيه ايضا يتم الخبر والانشاء
قوله كان المتكلم مبتدئا تقديرا جوابا عن طلبها ان المتكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا والاصل هو للعطف مع الانفصال
بل للاعراض عما قبله اى جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد
لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبارية ما كان ينبغي
ان يقع وبعضهم على ان الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات التدارك لما وقع اولا من الغلط وبا جملة وقوعها
في كلام الله تع يكون للاخذ في كلام آخذ من غير رجوع وابطال **قوله** ولهذا قال زفر اى يكون تمهيدا للاعراض يلزم ثلثة الالف
لانه لا يملك ابطال الاول الذي هو الدين عنده على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل الاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلثة وتوقف
اول الكلام على آخره فلزوم الثلثة ينبغي على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقدار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك
في الاعداد يراد به نفي افراد ما قدر به اولا لانه على الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال
بل مع ذلك الالف الف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال هتن هتون بل يعنون به زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف
جنس المال مثل على الف درهم بل الف دينار حيث يلزمه الجميع **قوله** بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو وتلتئ الشاني
بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول
اي وقوع الطلاق

فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التنصيص بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار
فانت طالق واحدة ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ الاول ليس على وجوب تقدير الشرط
واشتراع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال المحقق الاسلام انه لما كان لابطال الاول واقعا انما كان من مقتضيته اتصاله بذكر الشرط بلا
واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسع ابطال الاول وفي وسعه ايقاع الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لابل انت
طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كما لو حلف بيمينين لكنا نقول لا نسلم ان اتصاله بذكر الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم
بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد وعلى
غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يقل قائل بتحمل الترجيح والابطال ايضا فقصد ابطال الاول فكيف جعل الثاني معلقا
بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كما لو اخر الشرط والتعليق **قوله** لكن للاستدراك اي التدارك
وفسره المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو واذا توهم المخاطب عدم مجئ عمرو ايضا بناء على مخالطة
وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو فيما جاء وضعوه للاستدراك ومعاينة ما يعد وما قبلها
فان لم تعطف بها مفرد فهو لا يحتمل الا ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطفت بها جملة فهي تحتمل الانقلاب فيكون
ما قبلها منفيا فتحتمل التي 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 ما هذا زيد لكن عمرو ولم يجئ او الكوسفند زيد لكن عمرو وما حاضر **قوله**
وبخلاف بل وكذا الفاء انها في عطف الجمل نظيرة بل الا في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة لا حتى تختص
بالمبعد بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي وكان مقتضاه ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم فعلى الاعراض عن الاول
كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون قرا العطف بل الا اخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه
اخبار انا حققناه فيما مر وللاخبار ثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا فعلى الاول واثبات الثاني حتى ان في قولك جاءني زيد بل عمرو انفى مجئ زيد بكلمة
بل وهو مبني على ان في معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه **قوله** لكن لعمرو فركب الاصل لكنه لعمرو
فغيره الى العاطفة ولم يغير المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي اعني **قوله** ما كان لي فطء يحتمل امرين
ما كان لي فطء قبلة اي جعلي في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد
لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبارية ما كان ينبغي
ان يقع وبعضهم على ان الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات التدارك لما وقع اولا من الغلط وبا جملة وقوعها
في كلام الله تع يكون للاخذ في كلام آخذ من غير رجوع وابطال **قوله** ولهذا قال زفر اى يكون تمهيدا للاعراض يلزم ثلثة الالف
لانه لا يملك ابطال الاول الذي هو الدين عنده على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل الاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلثة وتوقف
اول الكلام على آخره فلزوم الثلثة ينبغي على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقدار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك
في الاعداد يراد به نفي افراد ما قدر به اولا لانه على الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال
بل مع ذلك الالف الف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال هتن هتون بل يعنون به زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف
جنس المال مثل على الف درهم بل الف دينار حيث يلزمه الجميع **قوله** بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو وتلتئ الشاني
بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول

عدم المشية فلوجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله محال فالتعليق به يحيل ومع وقوع
الطلاق لغوه وذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشأ الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم
لم تقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله الواحدة وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان لوقوع
المعلق عليه اعني عدم مشية الله تعالى الواحدة فلو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله
وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله فلا يشاء الله اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله كلام باطل اذ واضح
لبطل من حيث صحة لانه لو وقع الطلاق بثبت مشية الله الان وجود الاشياء كلها بمشية الله تعالى وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم
ثنتين ان شاء الله وان لم يشأ الله فلم يشأ طلقت ثلثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلثا ولو لم يقيد باليوم في اليمينين فهو
الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبل الموت بلا فصل وعندي في هذا المحل خلاف للنوازل تحصيل حتى المسئلة وقد ذكر في المنتقى ايضا قبل
هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشأ الله طلاقا لا تطلق بهذه اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط والقول
الاخير لغة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت الثلث بعدم مشية الله تعالى تطليقتين وقد وجد المعلق
عليه قبل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لأوقعها الزوج وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشية الله تعالى ايتانا فلا يقعان
ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشأ الله طلاقا كرا والدليل على ما ذكرنا انه اعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال
وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله بغير خبر الشرط على معنى ان لم يشأ الله الثنتين بخلاف المقيد فانه قيده بقوله غدا وفي المنتقى لم يعد حرف
اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني بعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فتهتيئا ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها
اسماء ومن كلمات الشرط واورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط منضبطا لاذ وان الشرط في سلك واحد تتعلق
مباحث بعضها بالبعض قوله قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة صفة
للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد القبلية المعنوية لا الحسي النفس النحوي و الى
فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل الاولى بقيد ولبس في وسعه تقديم الثانية بل
اتيانها معقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان الذي بعد الحال لان ضرورة الاسناد الى
غير الحال ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال ومو يملك الاتيان في الحال دون الاسناد فيثبت بقضية الكلام وقد
مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولهذا يلزمه درهمان في مثل له على
درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا قوله عندي الف للوديعة لان
الحقوق تذل على الحفظ كما الوقوال وضعت التي عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا بد ان على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لا يلزم
حتى لو قال عندي الف دينا يثبت قوله كلمات الشرط ظاهر كلام صاحب الكتاب ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف
المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب والاضرورة في حمل كلام المصنف عليه قوله ان للشرط اي لتعليق حصول مضمون جملة بحصول
مضمون فقط اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا من قد دخل في امر على خطر الوجود اي مترقب بين ان يكون وان لا يكون
ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تاويل بهما منزلة المشكوك للنكتة قوله فيقع في آخر الحيض الزوج
او الزوجة لانهما حالتان حيث يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث وان دخل بها فلها الميراث بحكم الفرار

فان قيل صوفر الخبر الاخير من الحيضة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرط البدعة لان المعلق بالشرط كالمنوط لدى الشرط فلما وجد الشرط
حكم فلا يشترط لحقيقة التطليق ويكفي بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه يقع
الحال وان لم تتصور منه حقيقة التطليق فالجواب ان المانع الطلاق بقولها الان التطليق حكمي ما لم تنقض والمجد انما يتحقق بالموت
وهو لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق الوجود عن الايقاع قبيل الموت لان من حكم ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك قوله واذا عند الكوفيين
فيتبين يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون لمستقبل فيما هو قطعي الوجود لقوله واذا تكوث
كبرهة اوحى لها واذا حاس الحيس يزيد عي جنذب الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحي اتخذه والشرط
لمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه وجزم به المضارع ويكون لمستقبل فلم يدخل على خطر الوجود كقوله والمستغن
ما اغناك ربك بالغنى واذا تشك خصيصة تجعل اي ان يصبك فقر ومسكنة فاطهر الغنى من نفسك بالترين وتحلت الجميل او كلب
الجميل وهو الشكر للمذاب تعففا قال الشاعر قد كنت قدما حترنا ضنونا متجملا متعففا متدينا فالآن صرت وقد عدمت تموله
متجملا متعففا متدينا اي كنت ذا ثروة وغنى ودنا فصرت الكل شحم منذاب وشارب عفافا فاي بقيته ما في التضرع من
اللين وذا دين وفي كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا خاص ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان يدل على استعمال فيما ليس بقطعي وجوابه ظ
عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة ومن هنا التنبيه على الكثرة الزمان رد المواعب
وحط الذنب حتى ان اضافة المكدوم كانه امر لا شك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ما يسمعه فلا يجد كثير مفاجاة المكدوم وعند البصريين
اذا حقيقة في الظرف يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى
والليل اذا يغشى اي وقت يغشاه على انه بدل من الليل اظ بس المراد تعليق القسم بغشاء الليل وتعليقه بذلك الوقت ولهذا منع
المحققون كونه حالا من الليل لانه ايضا يفيد تعليق القسم بذلك الوقت وقد تشمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل
اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا لطرو جك بطرو جه بمنزلة الشرط الا انهم لم يجعلوه للكمال النزط ولم يجزموا
بالمضارع لتوالي معنى الابهام اللازم للشرط قال فوك اتيك اذا احمر البسر بمنزلة اتيك الوقت الذي تحمر فيه البسر فعينه بتعيين وتخصيص
بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل باذا
لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي الشرط المحققون من النحاة واتا لاستعمالها اذا
لما الشرط من غير جزم الفعل فيقال ايتاني مستغيثا لا يقال فلي لاستعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف فجمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول
بين لم المستعمل الا في معنى الظرف لكن بقيت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام بتقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ
المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني او كل رجل يأتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك ليستعمال اللفظ فيما وضع له اصلا
وقد يقال ان استاع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه كما ذكرنا من انه لم تستعمل في غير الوقت
اصلا واما ما يقال من ان عموم المجاز حيث يستعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط ليستعمل الجزء في الكل فلا يخفى
فساده للقطع باستاع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله ودخوله اي دخول اذا انما يكون لامر كائن محقق
في الحال مثل قوله واذا تتلى عليهم آياتنا او امر منتظر لا محالة اتى يقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تع
اذا السماء انفطرت فهي تقلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وما يتوهم من دخوله لامر كائن فاتما هو من جهة انه قد
يستعمل في الاستمرار كقوله تع واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره 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 تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع في ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع في مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تأته
تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما
هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه قوله فعندهما اذا مثل متى في انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو
مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون قوله فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك
فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحيوة وفي الثاني
للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار
فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه
ان شئت ففي 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 قرن بمتى شئت صار راجعا الى اصله شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في
تعلقه انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية في جميع الازمنة قوله وكيف للسؤال قد يظن من
سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط
الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما
تصنع اصنع فالمقصود انها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك
لانها للاستفهام اي السؤال عن الحال خاصة لكن لا خفاء في انها لم تبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف
مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ارجعيا تريدين ام بائنا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية
كيفية شئت فالظاهر من كلام المص انها في الاصل بمنزلة اي الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اي حال شئت فاستعيرت
لاي الموصولة والجامع الابهام على معنى انت طالق باية 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 يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند
ابي حنيفة ولا مشية له وعندهما لا يقع ما لم يشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابي حنيفة قوله
وتطلق في انت طالق كيف شئت اي تقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية بعد وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة
اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع
الاصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها بائنة او ثلاثا وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون
رجعيا فيصير بائنا بمضي العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلاثا بضم اثنين اليه وح يصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة
صار التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل في نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقي وكيف تفيد تفويض
الاوصاف وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى 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 لاصل 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 فحاله 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 فصار تعليق
الوصف تعليق الاصل واما ما ظنه المص من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا فلانه لا جهة لتخصيص
ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن دفعهما بان الكلام في التصرفات التي
هي اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر بها سواء قام
احدهما بالآخر او قاما بشيء آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق
وكيفية ما لا بخصوصها والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية قوله فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية
وهذا بيان لحكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى
على لسانه انت طالق او حر يقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد في انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية
او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه قوله ولاستتارها اي لخفاء المراد بالكناية
وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف
جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان يذكر شيئا ليدل به
على شيء لم يذكره كما يقول المحتاج اليه جئتك لاسلم عليك وانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض اي جانب يدل على المقصود
فاذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور
كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده توصلا بذلك الى نفي الاسلام عن المؤذي قوله قالوا
وكنايات الطلاق مثل انت بائن انت بتة انت حرام يطلق 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
تتصل به هذه الالفاظ وتعمل 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 لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول
ابهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق
حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة
فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع
كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر
منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة
المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد فلهذا قال المص انهم لو فسروا الكناية بما فسر به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا
التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته 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 فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون انت بائن بمنزلة انت طالق على ما هو شأن المجاز ليلزم

كونه رجعيا ومبنيا بنى على ان المراد من الكناية هو اللازم بالمعنى والملزوم بالمدلول على كل تحقيقه وأما على قول من يكتفى فى الكناية بمجرد جواز

ارادة المعنى الحقيقى فلا يتأتى ذلك لاحتمال اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يختص به حتى يكون الانتقال

من الملزوم الى اللازم والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولما جاز فيه ان البينونة قد تكون من غير وصلة النكاح

لانا نقول المراد باللازم ههنا ما هو عبارة عن تابع الشئ ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او حال او نحو ذلك

وههنا بحث وهو ان ارادة المعنى الحقيقى للموضوع له فى الكناية خلاف الظاهر فلا يكون مقصودا والمرجع الى العدول والكذب والالتزام تبعيته

فى 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

فهمن ابن يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تغيير علماء البيان بناء على انتقال منها الى الطلاق الملزوم الا انها

لا دلالة فى معانيها على البينونة بخلاف لفظ بائن وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدى يحتمل عدة الاقراء والاشهر والحمل

عدة الاقراء يقتضى سابقة الطلاق نصبا للامر والضرورة تدفع بأدنى واحد رجعى فلا يصار الى البائن وفى هذا نظر على ان

الملزوم المنتقل اليه فى الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المتعارف الا فتضاء

او اكان ذلك قبل الدخول بها ظاهرا للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها

لا يوجب العدة فتجعل قوله اعتدى مجازا عن كونه طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب

الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقتك اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق فى الصيغة والحاصل انه لما جاز

ارادة المعنى الحقيقى جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما تعبير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين للستار المادب

ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من التسبب ليصير

بمنزلة العلة الغائية فيتحقق اصالة على ما مر فى باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط فى اطلاق

المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كما اختص الفعل بالارادة والحكم بالعبث ونحو ذلك والاعتداد

شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد فى غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت بعد حدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج

وغيرها وقد يقال ان اعتدى مع سبب الاضمار اى طلقتك فاعتدى او اعتدى لاجلى طلقتك فغير المدخولة بتنجيز الطلاق وجب

العدة وفى غير ما ثبت الطلاق عملا بنيته والاجب العدة قوله وكذا اى مثل اعتدى استبرئى لانه تفسير له وتوضيح لما هو

المقصود من العدة اعنى طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطئ وطلب الولد وان يكون لتتزوج بزوج آخر

فاذا انوى ذلك تنشأ الطلاق افتضاء والمباحث المذكورة فى اعتدى آنفا هنا قوله وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة

او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة فى قومك او واحدة فى الجمال او منفردة عندى ليس لى غيرك او تطليقة واحدة

على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة فى الصور الثلث فيقع الرجعى

ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتغيير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كنى به باعتبار لستتار المراد

قوله التقسيم الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر قول الشرعة اقسام

الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامهم مشعر بان المعتبر فى الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفى النص كونه

مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل او لا وفى المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ او لا وفى المحكم

عدم احتمال شئ من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد تمثلوا للظاهر بخويا ايها النفس انفروا بكم ونحو الزانية والزانى

والسارق والسارقة الآية فيكون الاربعة اقساما متغايرة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية مندا خل بحسب الوجود الا ان المشهور

بين المتأخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط فى الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يحتمل ظاهر انفه وفى النص احتمال التخصيص

والتأويل اى احدهما والا فلا يكون شئ من الخاص نصا وفى المفسر احتمال النسخ وجعل كلام المصنف يدل على هذا قوله ثم ان زاد

الوضوح اى بصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور فى عبارة القوم فى النص

والمفسر والمحكم دون الظهور قوله باعتبار ظهور المعنى الخ يشعر بان الكلام له دال على ان زيادة الوضوح فى النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق

اللفظ على معنى شئ آخر غير لازم للاول فاذا دل القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من قصصت الشئ رفعته ونصصت

الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد قوله حتى يندفع بالتأويل من اولت الشئ صرفته ورجعته وهو

انكشاف اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه

وهو القطع بالمراد ولهذا يحكم التفسير بالرأى دون التأويل لانا نظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بالاجتهاد فيقبل الظاهر

والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا قوله ثم ان

زاد اى الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتأويل والمراد بنسخ المعنى اذا لحكم يكون فى نفس اللفظ

نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحايض يسمى محكما من احكمت الشئ اتقنته وبناء محكم مأمون

الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعته فالمحكم ممتنع من التخصيص والتأويل ومن لم يفرق عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام

فى المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا زاد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا اذا

بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه ثم يزداد قوة بواسطة تاكيد وتابيد يدفع عنه الاشكال

النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح فى النص وهو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبين فى المفسر والمحكم

لانه يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام فى نفسه مما لا يحتمل التأويل ولا النسخ او لحقه قول او فعل قاطع لاحتمال التأويل

او اقترن به ما يمنع التخصيص او يفيد الدوام والتأبيد قوله كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص

واشار الى ان الكلام الواحد يجوز ان يكون ظاهرا فى معنى نصا فى معنى آخر فانه ظاهر فى حل البيع وحرمة الربوا الا انه

مسوق للتفرقة بينهما رد على الكرخى القائلين بتمامها ثم اورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص

باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع اى انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا

العدد تثنيتين وثلثا ثلث واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر فى حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات

العدد فكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع ولم يستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين احدهما

ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة اولى الا ان يتوقف على كون

هذه الآية متأخرة عن تلك الآية ان الامر اذا ورد بشئ مقيد بقيد ولم يمكن ذلك الشئ واجبا فهو لاثبات القيد كقولهم بيعوا

كما طاب لكم نقيض قولهم بيعوا كيف شئتم فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد تثنيتين وثلثا ثلثا واربعا اربعا

كشاف

سوا بسواء

فان المراد من السياق البيع سواء بسواء لا الاطلاق البيع

ومنه ايوافق ما قدره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق
الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء ما يكون بغيره واجب احترازا عن مثل قولنا الله واحد عن كل حد وعبد الحديث قوله
النظير ان الاولان اورد لكل من العشر والحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الثاني للحكم هو
قوله تع وانه بكل شيء عليم والمصنف في التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط في الحكم ان يكون عديم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام
والتأبيد كما في قوله عم اجرها ماض الى يوم القيمة فليس في قوله تع وانه بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب
محل الكلام بان يكون الحكم في نفسه مما لا يحتمل التبديل او اشترط شيء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل
عليه او باعتبار محل الكلام فمعلوم ان قوله تع 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 مر بما يأتي ان المفسر هو قوله تع الملائكة كلهم اجمعون
من غير نظر الى قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة من هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله تع كلهم ازداد وضوحا فصار
وقضاء بقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور
الا في كلام والعلم حكم للمقولة لا المعنى نسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر فيه احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا للحكم واعترض
ايضا بان قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء
منقطع لان ابليس من الجن وزعم بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية
ولهذا قيل ان الامر في قوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الوجوب عاد الى الكل ان الاستثناء ليس تخصيص فان قيل ان قوله تع فما لكم في المنافقين
فئتين ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده فلا شك من القرآن يحتمل النسخ
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 لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى ولان في جمعا بين الدليلين تكميل الظاهر مثلا على احتماله الاخير
الموافق للنص مثاله قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تع مثنى وثلاث ورباع
نص في وجوب الاقتصار على الاربع فنعمل بهما وقوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص في مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام
على انها للتوقيت وقوله عم المستحاضة توضأ الوقت كل صلوة مفسر يعمل به قوله واذا خفي اي المراد من اللفظ خفاؤه
اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني سمي خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل ولا الاول سمي مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد
بالنقل ولا يدرك اصلا الاول سمي مجملا والثاني متشابها بلا اخلاف والمشكل كل ما خفي من اشكل على كذا
اذا دخل في اشكاله وامثاله يجب لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى جملته واجمل الامر ابهمه فان قيل ينبغي ان يكون
الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه من 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 لمزيد فيه على ما يوظهر فيه في الجملة الذي تعلق به الحكم بثبوت حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك
من الجيب

ويقظته فلا مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وسموا الاخذ على سبيل الخفية قطع وان كان النقصان في ذلك لا يتبين كالسارق لانه
فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتي فلا يقطع قوله وسمي الخاف باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله
والباطن في الوضوء حتى لا يجب اولا من العكس لان التطهر وسوا المذكور في الجنابة يدل على التكثير والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم
دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق وامّا داخل العين فما يصال الماء
اليه بورث العمى فالحق الباطن في الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا الا انه شبه في حق داخل الفم والانف بكاية
السرقة في الطرار وانتاش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نسلم انه معلوم غير قابل الطالب والتأمل كيف والاختلاف فيه باق بعد تحقيق
جواب اي معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتأمل اما صبح ظاهر البدن هو البشرة والشعور داخل الفم والانف
او بدونه قوله او الاستعارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تع واكوابا كانت قواريرا قوارير من فضة اي تكونت من فضة وهي
مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وتشفيفها فاستعار القوارير لما شبهها في الصفاء والتشفيف لاستعارة الاسد للشجاع
ثم جعلها من النفيض ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت الاستعارة غير بينة بنفسها 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 لانتقال من معنى
الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا قوله والمتشابه وهو ما خفي المراد بنفس اللفظ ولا يدرك اصلا كالمقطعات
في اوائل السور مثل الم حمعسق بذلك لانها اسماء للسور فوجب ان يقطع في الحكم كل منها عن الآخر على سبيل التسمية وسميت بالحروف المقطعات
مجازا لان مدلولاتها حروف اولان الحرف يطلق على الكلمة قوله وكاليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجيء
وجواز الرؤية بالعين وامثال ذلك مما دل النقل على شيوعه مع القطع باجماع معانيها الموافقة لما نثبته من الصفات على الله تع لتنزهه
عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه بحقيقته ولا يدرك كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا
عن الرضا واليد عن القدرة او يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر فرض مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه ورجما
يدرك يستدل على ثبوت الامور المذكورة لانها صفات كمال في الشاهد والله تع موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها
الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تع فيكون الكيف مجهولا لا يدرك والجواب انا مامور كما في المخلوق ربما يكون
نقصانا في الخالق وقد يقال ان التستر عن سوء اصل للرؤية والكرامة يكون عن عيب ونقصان في المستتر والله تع منزه عن ذلك فيجب ان يكون
مرئيا فنجيب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية لغاية العظمة كما قيل ولا يسته الا مية وجلال والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه
الامور فنكون حقا الا انه لا يدرك كيفيته فيكون من المتشابه لا يقال الرؤية تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تع يرانا فلا يكون
من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام قوله وحكم الخفي الطلب اي التأمل قليلا
المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التأمل اي التكلف والاجتهاد فيه للكل يتميز المعنى عن اشكاله اذا الخفاء
في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه يكون شافيا يصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون
كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولذا قال عمر رضي الله عنه حرج النبي صلعم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فدع ما يريبك
الى ما لا يريبك قلت وهذا اي الاستفسار والطلب واجب عليه السلام ومع وجوده فيه
الطلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تأمل للتعيين بالبعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع
اعتقاد حقيقته بناء على قيام الوقف على الا الله الدالة على ان تأويل المتشابه لا يعلمه غير الله وبوجهين على قراءة الوقف
على الراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تأويل المتشابه الا انه الحق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الخاطر يقف فيه

فريق من الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المستقيمين الذين لا يتبعون المتشابه استئناف لبيان حظ الراسخين في العلم يقولون آمنا به اي بالمتشابه فيكون تفسيرا لقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله على ما ذهب اليه الاكثرون من الوقف على الا الله وتركا للوقف على الراسخين في العلم يقولون آمنا به على ان يقولون حال من الراسخين بحذف المبتدإ اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل وكذا اخرج حال من الله في قراءة ابن عباس والمفضل يقدر المبتدأ اي جميع ما هو من عند ربنا التنزيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتدائية من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدإ وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من الضمير المجرور في به فقط اغنى الراسخون لعدم الالباس قوله فكما انبأنا لما ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه لان الخطاب عام لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال اعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل ان يشتركا في الحكم المعطوف عليه ومعطوف عليه امر ليس بالهين والمعطوف عليه امر ليس من الخطاب بالامر بطلب العلم بالايمان اصلا ولانه ناقص في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بعينه انفراد وبما ذكر دون غيرهما مثل ما جاء الازيد وعمرو اي لا اكبر ولا خالد اشارة الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم الممكن له فضرب من الجهل لان العلم غاية متمناة فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لان تكليف الجاهل الذي لا يعلم شيئا فليس بتكليف بمعنى طلب الفعل على وجه الالزام بل هو تكليف بمعنى التعريض للثواب فان قيل ما وجه الابتلاء في ترك المحبوب الكثير من البلوى في تحصيل غير المراد وانما جدوى اي نفعا لانه استثناف وتوابعه اشارة فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء فيها وتأولوها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب الشاذ الا انه ناظر اهل البدع ونسكوا بالمتشابه فرأى ان يخطئهم في تأويلهم ويبين انا لغناء وتأويلهم وفيه نظر لان كثيرا من الآيات التي تمسكوا بها ليست من المتشابه كما سيجيء وفيه نظر ايضا لان كثيرا من الصحابة والتابعين وعن ابن عباس انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والآية انما تكلموا فيما تأويله ظاهر لا حقيقة وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يخص المتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه جل لا يقتضي عجائبه ولا تنهى غرائبه فاني للبشر الغوص على آية من كنوزه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو ممحض حسب المعنى ايضا مسئلة تدل عليه مسئلة النحاة بالمسك ليت كفاي به اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجوابه تقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظني لا يفيد الا الظن فقط واما الاول فلتوقفه 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 الدلالة على تعيين المقصود مع احتمال شيء من ذلك والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان ثبتت بطريق الآحاد والا فعلى التواتر وكلاهما ممنوع واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع والجواب ان الامعنى لانتفاء عدم المجاز وعدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقريب الجواب 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 اما الوجوديات فلتوقف القطعية وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لغة كخلق الارض والسماء ونحوها كما عند رفع الفاعل وجر

كقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يثبت منها دليل لفظي وقوله في العديات لان عبنا ما على الاستقراء فلنا محموع بل عبنا ما على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي توقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد به وح يعلم قطعا ان الاصل هو المراد به والا لزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بما في الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر مفيدا للقطع لانا خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهو ملزوم رواية حذاق المبتدعة على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا قوله وقد اورد وان مثاله هذا على تقدير ثبوته يصير مثالا للمؤخر والتقديم للتقديم الكائن في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والخبر ليس على ما ينبغي لانهما معا شرط واحد ولا يتصور افتراقهما قوله كيلا يكون من قبيل الكلوني البراغيث فانه قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج عن هذا القبيل لان الكلوني البراغيث ايضا يحتمل التقديم على ان نسبة البراغيث في شدة تكاثرها بالفعل فيثبت للواو ضمير يجمع لها فلنا المراد بقبيل الكلوني البراغيث اللغة الصعبة التي تؤثر فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء او شبههم بهم او لم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم والتأخير تخرج من هذا القبيل قوله والمعارض لشرط عدم المعارض العقلي لان النقيض يقبل التأويل بخلاف العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل قوله ومن ادعى اورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لا شيء من التركيبات اي الا لازم اللفظية بمفيد للقطع مدلوله تقريبه ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجوب بغداد ومثلا لانا انما اثبتنا بالتركيب الخبري وانكارك ذلك ان كان متدينا بمغلطته ودليل من حرف فهو سنسقطه ومن لا اصل له وملزوم جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب قوله كالحكم اي كالعلم الحاصل من الحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصر وسماه عبارة النص واشارة النص ودلالة النص واقتضاء النص ووجه ضبط على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمكات الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين المقصود بالكلام او جزءه او لازمه المتأخر اولا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فتسمى دلالته عليه عبارة او لا فاشارة وكذا ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في كل المعنى عليه بين كل من يعرف اللغة اي وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم المنطوق لاجلها فدلالة النص والا فدلالة اصلا والتمسك به باطل فاسد فالاقسام المذكورة صحيحة الدلالة ويحصل باعتبار ما تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر المص ان تفسير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم وما خوذ من استدلالهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزم بيان ان كلا من الموضوع له وجزئه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكر القوم في قوله تع للفقراء المهاجرين الآية وقوله تع وعلى المولود له رزقهن ولما كان مستفى كلام المص ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة قسام نفس الموضوع وجزؤه ولازمه

اونصب بتقدير اعني ولا تجر مع الاحتمال فان ظلت البدل راجع بكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان
والتقدير ومؤد بالكون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت مختار ومن بانة اذا جعل بدلا لا يكثر مني الذة الاصل اعني جعل الكفارة
عينا لا معيا ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعين على العين ويشتد ايضا الى التقدير اذا الطعام من اوسط ما تطعمون وتبع لفظ اطعام
غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعني عشرة مساكين امتم واولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون
اصليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فجعل ما سوغاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا خروج عن القانون
ولهذا اجمل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اصليكم وايضا في العطف اتحاد وجه الاعراب فينبغي ان يكون كسوتهم من موضوع البدل
من اطعام ولا خفاء غلط لا مساغ له فمن فصيح الكلام اذا بجعل الملابسة المصححة ليدل الاشتمال مجردا اضافتها الى مفرد واحد كما اذا
قلنا اعجبني ثوب زيد كتابه ومررت بغلام سيد حماره قوله على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة
ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن ادلته الاشارة قوله ثم اتموا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار
لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر حصلت 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 مافيه من اليسار عنه والاخذ بالاحتياط
قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الخباز السمرقندي هو الذي لتسدل بالآية على الوجه المذكور للخصم ان يقول امر ان تتبع بالصيام
بعد الانجار وصوم المركن لا للشرط وايضا ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصلا
ليصير المأمور به ممتثلا اولان يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان تقارنه او حكما
بان تحصل في الليل وتجعل باقية الى الان قوله وبقي في قوى الخطاب اي معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه اي فيما تنسبت
من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله فحكم المنطوق اثباتا
ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة قوله وكالكفارة تجب بالمثالين 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 ان فتح همزته اللام مع علو طبقته في اللغة
لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم تجب على المرأة لان وجودها
يفسد بمجرد دخول الغين فرجه فيها فهو لا يسلم التسبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل بالجناية بالوقاع التام وهي مختصة
بالرجل ولهذا سكت النبي ﷺ عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد في قضية الاعرابية قال بيان في جانبه بيان في جانبها
لاتحاد كفارتهما بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على تخلف السبب في جانبها
وهو ممنوع قوله بل اوفى اي ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اوفر منه ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانها
احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الرغبة عنها وكثرة الدعية فيها لاسيما بالنهار لالف النفس بها وفرط الحاجة اليها ومن هذا تحقيق
ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود فان قيل هذا معارض بوجوب الاول
ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالآدمي اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال اشار ان الجامع محظور الصوم والاكل يقتضيه والجناية
على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاول يرد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة
واما بقاء بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد
صوم من عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابية هلكت واهلكت الرابع ان ثمة من غلبة الجوع بترك الافطار فوجود بعضها يوجب

على وقوع القتل الخطأ معنى الاباحة من جهة الصيد او كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم
ومن ايجب العقوبة فمعنى الاباحة من جهتها انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب
والذي بين الحظر والاباحة يكون ضعيفا فيحتوي العبادة التي هي الكفارة لقوله تع ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس
فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تحتوي العبادة ولقول ابن عباس الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن
اذا اجتنبت الكبائر فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قبل فينبغي ان لا تجب الكفارة بالذبة وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا
انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول ما يتقضي به الشهوة قوله فان قيل حاصل السؤال الاول
ان القتل بالمثقل حرام فكيف وجبت به الكفارة عند ابن حنيفة وحاصل جوابه ان الشبهة الحظية من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة
بل للتأديب وفي التأديب جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادة لكن لا تكفي لدرء العقوبات في حاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق
بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما في مقابل للفعل من جهة وللمحل
وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء او اسقاط ما ثبت فيما تقابل وذكر الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل
من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتقسيم القدر الفاضل فتدخل في فعل العبد ويصير
الشبهة فيه في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي ممكن من الرجوع الى دار
الحرب فكانت فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل
لا في المحل كما في قتل المستأمن قوله والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم
وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة كان القصد بالسوق كقوله ع في الناقصات
الايمان قصاب عقل ودين الحديث يستدل لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض
ما روي انه قال ع اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فتح فقيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا
النصف على التساوي ولو سلم فالمراد اعمار الامة حتى ان بقيتها ايام الصبى وربعها ايام الحيض فلا غلط فاستوى النقصان
في الصوم والصلوة وذكرهما اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى السبعين على ما ورد في
الحديث وترك الصوم والصلوة مدة البضع مشترك بين الرجال والنساء لا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة
مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى الذي المفهوم من النظم لغة وهذا
سببت دلالة النص فتقدم على خبر الواحد والقياس واما خص فهو لا تخصيص فلا حاجة لان الثابت بالدلالة لا يقبل وكذا الثابت
بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبل صرح بذلك الامام السرخسي رح قوله الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة
او الاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيها النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض
مثاله ثبوت الكفارة في العمد بدلالة النص الوارد في الخطأ فيعارضه قوله تع ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم بحيث
جعل كل جزاء جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة قد صحت على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الاخرة والالكان فيه اشارة
الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه واجراء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص
يجب بعبارة النص الوارد فيه قوله وسواء الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم
في المنظوم لاجل ما يدرك في القياس بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم

قال صاحب الكشف ان الحدود تدرئ بالشبهات فلا يجوز اثباتها بالقياس الذي فيه شبهة
بخلاف الاستدلال لان المعنى الذي تعلق الحكم به لما صار مضافا الى الشرع انتفت عنه الشبهة
فيجوز اثباتها به وانما يعني بالشبهة المانعة احتمال المعنى الذي يتعلق به الحدود دون الكفارات في نفسه
لا الشبهة الواقعة في طريق دليل الثبوت لانا لا نمنع بالاتفاق الاجماع على القياس على التعليق بالجزاء
في الحدود نحو الكفارات وعلى صحة اثبات الاسباب الاخروية في مجال الحكم بالبينة

ويؤيد التعليل اشارة الى ان تقدم على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل لاحد ذلك
بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزء من الفرع اجماعا وههنا قد يكون جزءا كالوقال لعبده لا تطعم بدا ذرة فانه
يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة جزء منه فاقبل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها
بعض الاجماع قلنا لو سلم فثبت ممنوع في القياس بالاجماع ثم ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل له
اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع القياس اولا ثم ان النافين للقياس قائلون بذلك وقبل هو ليس
لما فيه من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به المضروب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي
قطعي وهذا النزاع لفظي قوله فثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان كلا منها يستند الى النظم ويتفق عند الشبهة
المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهي اختلال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انها يثبت حد بين
بخلاف الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة النص ورد مزاعز للقطع بانه انما رجم للزنى في حالة الاحصان قوله ولا شبهة في الاي ما يبدي
بالشبهات بالقياس الذي مقتضاه مدرك بالرأي دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحد ودون الخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة
فانها بمنزلة النص قوله واعلم ان في بعض المسائل يعني انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة له لا لانه النص وفي بعضها نظر
كوجوب الحد باللواط والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يتوهم الغفل عنه بل رأيا فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم
يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة النص قوله واما المقتضى بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني
بالف ومقتضاه صواليع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير وبنيابته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك ههنا البيع بغير
قوله عني بالف فيكون البيع لازما مستعقبا لمعنى الكلام والاقتضاء مقصود لا لان صدر الكلام على البيع وكان الانسب مما سبق ان يقال
واما الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد بالمذكور ههنا ما هو اعم من الشرعي والعقلي الكيني وغير البين ويقيد بما لا يوجد
ما قبل ان الاقتضاء مقصود لا اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن
المحذوف مثل واسئل القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا قوله شرطا حال من المستكن
فثبت وبهذا الاعتبار جاء تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم المشروط لامحالة فمفهم منه ان المقتضى لازم متقدم
وقد صرح بذلك الامام السرخسي حيث قال للمقتضي زيادة على المنصوص يشترط تقدمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم قوله
فثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرائطه الضرورية التي لا ينسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب
نعم يعتبر في الامر اصالة الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا ماذونا له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام قوله
فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع كانه
قال اعتق عني بالف وكن وكيلي والما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق فيه
البيع عدم القبول بخلاف ما ذكر الامام البرغري من ان الامر كانه قال اشتر مني فاعتقه عني والماء هو حيث قال اعتقه
وكانه قال بعنيه مني فاعتقه عني فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى
اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع على ما توهمه المص اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال عن الفاعل وبالف متعلق
باعتق على تضمين معنى البيع كانه قال اعتق عني مسعاتي بالف قوله لا القبض اي لا يحتمل القبض في الهبة المسقوط بحال اذ لا يوجد
شرط يوجب الملك بدون القبض فعين الصورة المذكورة تمنع العتق عن المأمور دون الآمر وانما قيد بالقبض في الهبة لان القبض

في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار ورطل من الخمر الان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل انه يتملك به ويعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط بخلاف البيع الصحيح

قال القبض فيها شرط اصلي لانه لا يعمل بدونه ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوي بثبوته في ضمن العتق

قوله والاعموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اي اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام مصحح لجاز اذا كان يحتمل افرادا لا يجاب انتهاء

جميعها لان الضرورة تندفع باثبات فرد ما على ما نبينه وردّ بانه يبقى على عدمه الاصلي بخلاف المسكوت عنه ولان العموم من عوارض

اللفظ والمقتضى معنى اللفظ وقد يجاب القول بعموم المقتضى انه ان في تحقيقي ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عندنا ما يتوقف صدق

او صحة عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم المفعول فاذا وجد تقدير ان متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له

عندنا ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يتقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو

كالملفوظ لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون

اضافة ضرب الى لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وبينوا الخلاف فيما اذا قال والله لا آكل وان اكلت فعبدي حر فعند ان ففي يحنث به لا يجوز

طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعند لي حنث به لا يجوز لان

ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في ثبوت الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند لي حنث به او كذلك لا يتبقض اصلا لكنه

مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المعنى واما على تفسير

من اعتبر الموقوف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة

على اعتبار المأكول قوله فان قيل تقدير السؤال سلمنا انه لا يصح تقدير طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز

ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة

فيحكم بكونه في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا اكل اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل وتقدير الجواب ان المصدر الثابت لغة اي

في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء الذي هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ دلالة الفعل

على الفرد دليل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل اكلا فانه عام اتفاقا

وفيه نظر لان المصدر مهما للتأكيد والتأكيد يقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية لهذا صرحوا

بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكروا في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق

ديانة ووجه بان ذكر الفعل قرينة للمصدر وهو يكون في موضع النفي فيقبل التخصيص قوله فالدليل الا ترى دلالة الاكل

على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه يثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من افراد الاكل

ثبتت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنتفية ايضا ليس بالاعتبار ولانه اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق لا بالاعتبار

ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة قوله فان قيل بقدر السؤال او دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت

تثنية واحد وهذا تخصيص يقتضي سابقة العموم فلم يقتض عموما وتقدير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لا احد

معهود من المشترك او احد نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهي

المكث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام فمن فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة

الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى من ارتفاق الماء وغسل الثوب ونحو هما لا اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت

المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانوا في بيت واحد منها او لا وانما يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت او دار

دون دار لانه تخصيص العموم المقتضى قوله وقد يقرر بكان في نسخ الاصل قوله ومما يتصل بذلك الى قوله فيجري فيه العموم والخصوص

معتمدا على قوله ولذلك قلنا اقتداء بالمحقق الاسلام فاخذه ليقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة قوله ولذلك

قلنا قد وقعت في باب الطلاق عبارات مشتبهة تحكم عندها حنيفة رح نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل انت طالق

وطالق وطالق واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقي طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطالق

ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمل على الاقل وعلى

الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الزوج بطريق

الانشاء وانما ذلك من الطلاق الثابت بطريق الانشاء عن الزوج امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق بتوقف شرعا على تطليق

الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فاذا قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقي نفسك اجيب بان في الدلالة على

ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان والله اعلم بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لاعلام مصدر حادث في الحال فكان منفيا لكن

لغو العدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت ليتصحح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء

للتطليق فصار في دلالة على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه يختصر من افعلي فعل الطلاق من غير توقف على مصدر

مغاير بما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف لا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به موصوفا بنفس

مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن على ما عرفت في نحو

لا آكل ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام كيف ومنكر في الاثبات فان قلت من اين صحت نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق

اسم دال على الواحد حقيقة وحكما وهو المجموع من حيث هو مجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر

اسماء المجموع على ما ذكره البعض فاذا قيل فلم لم يكن الثلث في المقتضي بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ

والمقتضى ليس بلفظ وهذا لانتفاء ابتنائه على عدم عموم المقتضي ايضا نقدر الجواب انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق

الاقتضاء قدر ما يتحقق جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضي ولهذا قال البعض واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث

لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتبارا ولا يصح نية المجاز الا مع اللفظ كذا في الكافي

التخصيص ويرد على هذا ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت وفسخت وطلقت كلها في الشرع انشاء اذ هو موضوعة

قوله فان قيل هذه معارضة تقدير ما ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت وفسخت وطلقت كلها في الشرع انشاء اذ هو موضوعة

للاثبات هذا خلاف الطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء ويكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون متاخرا عن الاخير لا متقدما فيكون

ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان ابيع في مثل

اعتق عبدك عني بالف انما يثبت بهذا اللفظ بل بقول المامور اعتقته لانا نقول معنى التقديم انه يعتبر اولا ليصح مدلول الكلام

فانه لو لم يعتبر الشيء حين الامر لم يصح الاعتاق عنه شرعا ومن هنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع بل الامر

بالعكس لانه لا يثبت الطلاق حين قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول ان ليس معنى كون

هذه الالفاظ انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت للايقاع هذه الامور بحيث تكون هذه الامور لولا انها الحقيقية

ذلك بل معناه انها صنع تتوقف صحة هذه الامور على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ابقاءها من جهته بطريق الاقتضاء

انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط طلاما شايع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف
عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون مؤثرا داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة
ما دخل عليه شيء من الأدوات المخصوصة الداخل على سبيل الاول وجزاء الثاني ذكرا او خارجا سواء كان على الآلة مثل
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان 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 اتخذ السبب
فالكل يقتضي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فلا حاصل عدم تحقق الظن بالمفهوم
ولا نزاع في عدم القطع قوله ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فليتزوج
مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند لم يستطع نكاح الحرة ويكون منا حكما شرعيا ثابتا
بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا موعدم الحل لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله
واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي فان المخصص يجب ان يكون موصولا بالعام ولانا سنحاله على ما هو
مذهبنا في المتراخي ادنسخ لا تخصيصا وذلك لان النسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لاعدميا اصليا وقد يقال المراد
انه لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال ولانا سحاله على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال
ظاهر الاخفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولانا سحاله على تقدير عدم الاتصال لم يكن ما وراء ذلكم متناولا لنوع من
فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلم يجد واما فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يتم دليل على ثبوت هذه
الاحكام قبل مضي الشروط فيتوقف على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وهذا فيما ثبت قبل
الشرط محال كجواز نكاح الامة فلنا يجب ان يثبت من حيث اللفظ وسولا بانا في ثبوته في الخارج قبل ذلك نحن نقول
كما في الايمان المتعددة في وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت لا مع ثبوت الثابت محال قوله
وهذا بناء التحقيق 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 والا 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 المبتدا والخبر فمال الناقع الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير
عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما فصار الشرط عنده تخصيصا وقصرا
لعموم التقادير على بعضها وقال ابو حنيفة الى اثنا فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي
والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدميا اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن
الشرط تخصيصا اذ لا دلالة على عموم التقادير حتى يتحصر على البعض قوله وكفارة اليمين اي وجوب تحليل كفارة
اليمين اذا كانت اليمين بالله تعالى او بصفة من صفاته قبل وجود الشرط وانما موقوف تأخير الحكم الى زمان وجوده لانه مع
قبل وجود الشرط وانما الشرط انما موقوف تأخير الحكم الى زمان وجوده لانه مع
في نفس البعض الذي يحنث فيه فلنا لما قدر هذا الاصل في نحو ان طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق
سببا والدخول شرطا اشار الى ان جاز في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط اولا

فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط للتوقف وجوب اداتها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال
انه توهم من حلف فليكفر الحنث فيه قوله بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لابقو
فان اليمين سبب قوله وفي البدائع لم يثبت اي نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل
وجود الشرط اجماعا والوجوب غير البدائع اما عند وجوب الاداء او منهما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا فرق الوجوب حيث لا يثبت
وجوب الاداء فتعجيل قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول
واعلم ان المذكور في اصول ان فعلية نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة
لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثم عرضي القضاء وحقيقته انه تجب عليه في الوقت ان يفعل
بعد 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 ضرب حد على حربي اسلم انه يسقط بالكف لان الحد عقوبة وهي تندرئ بالشبهة
انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب الامام الشرخسي وفخر الاسلام وكثير من تبعهما 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 وايضا منع الحرمة المنع فمنع حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد
ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب من هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد نفعا فيها
فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صبت الماء الذي بين يديه مهدا او ولدا والمخ وذكرة المنيت لئلا
ان المحرم انما انكر واحدا من هذين لئلا يلزم نسبة خالق القبيح الى الله تعالى على ان الاكل محرم قبيح والافر بما ذكر من الاسراف
الحل والحرمة اذا كان لمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فقال حرمت الميتة لان نجسها لمعنى
فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك قوله وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم لا عند
وجود الشرط وانهم فرقوا بان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء التسبب لما مر من ان ابتداء طالق
قبل الدخول بمنزلة انت من اول طالق وجزء التسبب لا يكون سببا لان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى الحكم والسبب
الشرعي لا نصير اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عناية عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون شرط
البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك سبب الحكم لعدم الوصول الى المحل واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان يكون
مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي تحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق
مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها للثبوت الحكم بالايجاب وقته لا لمنع الحكم فيتحقق التسبب لوجوده حقيقة
من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واورد على الثاني انه لو لم يصل الى المحل كان ينبغي ان لا يقع كما اذا قال لاجنبية
انت طالق واجيب بانه كان مرجوا الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق فجعل كلاما صحيحا لا عرضية ان يصير سببا
كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل ان طالق ان اشاء الله قوله فيجوز تعليق
الطلاق والعتاق بالملك يشكل بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امراة فابوا ان ينكحوه فقال
الا بد ناكحة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله صلعم فقال لا طلاق قبل النكاح فان
الحديث معتبر لا تقبل التاويل فلا بد من ان يبين نسخه او عدم صحته قوله والسبب للكفارة هو الحنث عندنا والوجه

يوجب مجازا وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل او الشيء على ما ذكروا في قوله تعالى اذا قضى امرا اي اراد
شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكم بفعل او بشيء احتيج الى التقدير وهو
خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل او اباحته وح يثبت الخيرة وعلى تقدير
ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد
فظهر ان المراد من الامر في قوله تعالى من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او بمعنى الصيغة سواء جعل امرا منصوبا على المصدر
او التمييز الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاءني زيد ركوبا اي راكبا وعجبني ركوبه ومنها
قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء
داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم
والاولى ان يقول ليس ما الذي منعك السجود فعلم اللوم والانكار فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب
ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة فيه وخاصا به قلت اطلاق قوله تعالى اسجدوا
لادم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب
وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته
تمثيلا للغائب اعني تأثير قدرته في المراد بامر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف
ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هناك قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا
بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة
وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى
لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب اخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام
الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز
تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلابد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد
مامور بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب قوله وعلى المذهبين
اي سواء كان قوله كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما
على الثاني فظاهر لان معناه نقول له احدث فيحدث اي كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه واما على الاول
فلان جعل الامر قرينة الايجاد وتمثيل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتيب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود
مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود
مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى لانها كلها من قبيل امر كن اي
اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث
من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء بصفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من الله طلبا
للكون يجب ان يكون المطلوب اي حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف الا انه لو جعل

الوجود والتكوين مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث
الفعل شاء او لم يشأ كما في امر الايجاد وح يبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمامور نوع اختيار وان كان ضروريا
تابعا لمشيئة الله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله والا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر التكليف
بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر
هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود والحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور به حقيقة
واعتبار كون المامور به مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر ما يكون من
وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا
يكون الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا وجوب
الا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل
وارادته مع المنع عن النقيض وهو الايجاب والالزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر
حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق
تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة تدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني ولقائل ان يقول لا نم
ان صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المامور به وقد يكون
بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامر الله واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات
لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ وكان ازليا لزم قدم الحوادث
وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبئ عنه الاية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل
لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري اي تركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل
عاص يستحق الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها اي ماكثين المكث الطويل وفي الوعيد
على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب
فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا 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 عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب الفعل
جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات
مدلولات الالفاظ قوله ثم اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد حظره
وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وللقائل بالندب
الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم
وهو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب زيادة لا تثبت الا بدليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة
بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت عن الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر
بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب او الاباحة في الآيتين

بمعونة القدير وهي ان فعل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيتعود على موضوعه بالنقض
وذكر الامام السرخسي ان قوله واشغلوا من فضل الله للاباحة لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة من الفريضة
بعد الفريضة ولا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فيها ابتغوا من فضل الله وقد يرد الامر للوجوب كما في قوله تعالى واقيموا الصلوة
وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى الوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا انداع في الحمل على ما يفيد نفيه
للعام عند انعدام القرينة مسئلة قال فخر الاسلام اذا ورد الامر بالاباحة او الندب فقد رفع بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي
والحصاص منه مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعد ما اثبت كونه 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 بكونه نسخا مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض والا يخفى انه لا دلالة فيه على كون صلوة الضحى
وصوم ايام البيض مجازا واما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل بالخلاف فمن ان اطلاق لفظ
ام على الصيغة المستعملة في الاباحة والندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا
ما ذكره في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مأمور به خلافا للكرخي والبيدي الدبوسي وهو الحصاص والمباح ليس مأمورا به
خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به والان اصل اللغة
متطابقون على ان الامر يقتضي الامر بجواب وامر ندب وعند الاشاعرة كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فحقيقة
على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجح المأمور به على مقابله واما عند الاكثر فالمباح واجب كونه
تركه الحرام ومندوبا مأمورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بها ترك الحرام
احيانا ولا يلزم كونه واجبا محققا الا يجب ان يكون واحد منها من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام
فلهذا ذهب الكرخي والجصاص الى ان الاباحة ليست مأمورا بها وانما هو امر اذن وترخيص وهذا ايضا ضعيف
ليست كذلك فهذا مجمل حيث لم يبين ان الكلام في الامر المطلق او المقيد بالاباحة او الندب وكلام فخر الاسلام يدل على الاول
وكلام الكرخي والجصاص على الثاني ولا يخفى ان الاباحة المقيدة بالندب لا تنافي الوجوب فلا يتم ما ذكره من الدليل
عند الاطلاق والندب والاباحة عند انعدام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة من الكل خاصة بدون الاستثناء وفي المباح مع الاستثناء
ولما كان في حمل الامر على الاباحة او الندب حمل اللفظ على خلاف ظاهره احتاج الى التأويل ظاهرا فاجاب بان المجاز بالكلية يكون مع القرينة حقيقة قلت المعنى المجازي ولا يجب في الحقيقة
لاستعمال اللفظ فيما وضع له اي قبل ما دل عليه بالقرينة ذكره والبيضاوي ويلزم منه ان يكون 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 الغير من يوجد ان
اذ يجوز وجود كل منهما بدون الآخر وبمنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فحينئذ التلفظ ان لم يستعمل في غير ما وضع له
اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان لم يستعمل في غيره فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من
الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيدخل الخلاف الآتي ان لم تستعملها في الندب
او الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه
مستعارة بجامع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل الآتي في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب
المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تخلف الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب
في فعل واحد لا امتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا يتنافى الجزئية كالنقطة والبيت فالحاصل ان ليس الندب او الاباحة
فقول فهذا محمل حيث الخ هذا اشارة الى قول الكعبي ان المباح واجب قوله محمل حيث توجيهه ان يقال سلمنا ان لفظ الامر فيما اختاره في الكلام رحمه الله عبارة عن صيغة افعل لكن لا يلزم منه الاشتراك لان المباح واجب كما قال الكعبي اذا اريد به الاباحة يكون مستعملة في الوجوب لا غير لكن نظم الندب والاباحة في سلك واحد يأبى هذا التأويل لعدم جريانه في الندب والاباحة لان اكثر العلماء قائلون بان صيغة افعل مجاز فيهما كما مر في تحقيق الشارح ان موجب الامر اذا والتحقيق ان خلافهما المخصص بالاحكام وعلى الصيغة المستعملة في الاباحة والندب بطريق المجاز
تأمل فانه من مزال الاقدام

بمجرد جواز الفعل ليكون جواز الفعل جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة انواع متباينة تحت جنس الحكم تختص الوجوب
بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب
من الوجوب بعض في التقدير كأنه قاسم لا مفاد له ولم يجعله جزءا وقاسما بالتحقيق وذهب البعض الى انه اخباره فخر الاسلام
وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قدره على وجه يمنع عنه الاعتراض السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر
للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او مساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ المطابقي بان
الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعني جواز
الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل
اذ لا دليل على حدية الذكر ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون
لاستعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة
والندب استعمالها في جنسها الذي هو بمنزلة الجنس لهما وبثبت الفصل الذي موجب الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت
رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الطلب الراجح على طلب الفعل ومنع النقيض 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 العقاب تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهوم ومما يدل عليه ان عدم المعاقبة جزء له ومنوع عبارة عن جواز
الفعل فهو نوع بمجرد مشير قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم
الحرج لا في الفعل فلا في الترك وان لم يذكر فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه
وكونه ماذونا فيه والمنافاة فرع امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة قرل الوجوب ليس
معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك
فان قلت فاصر حوا باستعمال الامر في الندب والاباحة واريادتهما منه ولا ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل
في جنس الندب والاباحة عد ولا عن الظاهر وما ذكرتم من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اريد بحسب الحقيقة فغير
مفيد وان اريد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزءا في طلب الفعل مع اجازة الترك
والاذن فيه مرجوحا او مساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هذا كما صرحوا باستعمال الاسد
في الانسان الشجاع واريد به فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات
الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا موجب الفعل والاذن فيه كان لفظ الامر مستعملا في الندب
والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه وثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان
الاسد مستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا
او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية وبالجملة لا نخبر على المتأمل المنصف الفرق
بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لا ان مدلول
كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا الافرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة
اذ المراد استعمال في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة عليه او لوجوب الفعل

اي هذا مبني على ان المراد على ان جواز الفعل جزء من مفهوم الوجوب

لا خفاء في ان هذا الكلام انما يلزم ان لو كان المشبه مفهوم الشجاع مع انه لا يتصور الفرق بين مفهوم الشجاع ومفهوم الشجاع وحقيقة الاسد حقيقة الاسد

لانه لا يلزم منه الدلالة بحسب المجاز

لانه الكلام في المجاز

منه صح

مجرد

والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا بدني حيوان وبطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل
في الانسان والثاني في الطير والجي[illegible] ان هذا البحث الدقيق لايتم الا بما ذكرنا من التحقيق قوله وهذا اذا استعمل يعني
اي الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع
احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند ان فمي يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل
وامتناع الترك ودليل النسخ لاينافي 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 اذ حقيقته قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق
واحد قوله فصل عموم الفعل بشموله افراده وتكراره [illegible] 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 فيلا زمان في مثل صلوا وصوموا الاصناع ايقاع الافراد في زمان
ويفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار
فلهذا يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف
في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار او الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب
الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر
من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن
حابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سال اعامنا هذا ام للابد ولا يقال لو فهم لما سال لانا نقول
علم ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسال وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار
بل انما سال لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل
عليه الامر من جهة انه راى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني البيت وليس بمتكرر وفي اكثر الكتب ان الاقرع
هو سراقة قال في حجة الوداع اعامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن الحابس الكل عام يا رسول الله
فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو
المستفاد من الامر قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عم كان صاحب الشرع واليه نصب الشرايع الثاني مذهب الشافعي
رح وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا وهذا يتقيد بكل منها
مثل اضرب قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك بما مر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او افعل
ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بالالف واللام فيفيد العموم وحمل القضيتين في قوله يحتمله
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 بوصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فيتكرر الامر بالصلوة
بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب

لا من مطلق الامر 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 وج
لا معنى لعدولها لا المطلق الا مرلان 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 و ح
لا اشكال وظاهر عبارة المتن ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينتفي الا بدليل
كما صرح به المص في مسئلة ان دخلت الدار فطالق [illegible] ولهذا عبر فخر القوم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي تكرارا لكن المعلق
بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف
اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق توجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط تاخر الحكم الى زمان
وجود الشرط الرابع مذهب علمائنا 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 مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار
من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان
مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعتد به ممتثلا ويحتمل كل
الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن
فيتعين او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من
التصرفات وكثرة الاجزاء والجزئيات لا تنافي الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح
تفسيره به مثل طلقي نفسك اثنتين وصم عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ
ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة
وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء وانما الفرق بين طلقي وطلقي نفسك فهو بحث الاقتضاء والقائل لزيد عول الاما ان المفرد لا يقع
على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعم انه
ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل على
قوله وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع
يسار السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق
لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام وعلى هذا تخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل
العدد اي كل اسم فاعل دل على مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل للمصدر
وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل
عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات الى التوقف
قطع السارق على اخر الحيوة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا ح وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة
بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا
وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرار الحكم بتكرر السبب لفوات المحل

فلا يُؤدّى ناقصا لانقضاء الصوم ووجه أولويته سقوط النقصان امرا إحديهما أن الإتيان بالعبادة أحوط من تركها وإيجابها أولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون أولى من سقوط الزيادة وأيضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وتكميل للاعتكاف فيكون أولى وثانيهما أن موجب سقوط الزيادة امر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان آخر وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف أما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان آخر يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به وأما الثاني فلان الاعتكاف شرع لصوم لا أشق منه ايجابا حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت قلنا وإيجاب النذر بالاعتكاف ثبت ما يثبته خوف الموت وشئ آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرة أوجه ايجاد وجود المسبب ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير والايجاد فان قلت الزيارة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر ولا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لطروء المسبب وقد يكون سببا لبقائه فلا يتعدم بانعدام الاثر كالصلوة وجب بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد في بيان المطلوب مما ذكرنا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شئ لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بالدليل وذكر ان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ظهور الحكم فبعد انعدام المانع ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتدأها ان يحتمل وخبرها أولى وضمير يحتمل عائد الى النقصان والرخصة وهذا لا يتأتى ان جعلت اللام لام كي لان المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الأول بتنكير الوصف تارة وتعريفه أخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين ومنكرا اذا قصد به واحد من جنسه مثل مررت برجل فاضل وبرجل آخر فاذا دخل رمضان آخر فاذا دخل رمضان آخر معينا لان نذر الاعتكاف فيه اياكان وبعد رمضان الذي يليه وهو معين الآن وفي الاسلام في تقدير السواك ولا يجزئ في شهر رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال المص في رمضان آخر لاجامه والد رمضان الآخر لتعينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة نور رمضان محمول على التخفيف ذكره في الكشاف فعلى هذا لو كان رمضان علما كان شهر رمضان بمنزلة زيد ولا يخفى ضعفه وهذا كثير في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رمضان ولا شهر شعبان على الاضافة قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود وذكر قيل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقدير ليستنتج منه ان سقوط ظرف الوقت يوجب وجوب صوم 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 موجب والسقوط موجبا له قوله اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة تقابل فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وسقوط النقصان الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها ناكر لان لا يكون للاعتكاف في رمضان قوله وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت فقيل احدهما ايجاب النقصان بما اوجب الاداء

والآخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والا لزم ان لا يجب على 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 والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما في احدى الروايتين عن ابي يوسف والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع لوجوبه وفي الله اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الاول احوط من الثاني هذا ما ثبت بتقرير التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم الثاني في رمضان آخر فيجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو الثاني في رمضان آخر بايجاب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المص لا الوجه بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله على التفسير الثاني وهذا اعتراض الزاميون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا للامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد يسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يبق في رمضان آخر ولا يخفى انه يعيد لا يجتمع اللفظ والاولى ان يقال قد سبق ان الماهو ربما اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الآخر وغير محض ان كان فيتقسم الربع والمذكور اعتبار خواص الاسلام بقوله موجب الامر يتنوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان صحيحا جميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فعاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فمقضاء مثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء مثل غير معقول واما ان يعقل فهذا الاعتبار يقسم الاقسام ستة والى هذا اشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء او قضاء وكل منهما ثمانية انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله او في حقوق العباد فيصير اثنى عشر قسما وظاهر عبارة المص ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل حاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيمهما الآن المراد ما ذكرنا وفي العبارة اختصار اي الاداء اما محض وهو كامل او قاصر والمراد بالشبيه بالقضاء قوله كالجماعة يعني ما شرع في الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح وأما الجماعة صفة فصور بعذر الاصبح الذي لا يدرك فيه الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان تؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او تؤدى بالاقتداء ببعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ المص اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفرد اي فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا ففي التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبارة عن ناقصة كالصلوة وقد يكون بعضها منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وقد سبب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو الصلوة نفسها في الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور قوله كفعل اللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته البناء بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغ او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغ وأتم صلوته فيفعل اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات التحريمة مع الامام من الاداء مع الامام هو يقتضي ما انعقد له لعدم ام الامام من المتابعة له والمشاركة معه

بالكلية حتى لا يرجع المالك بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف منفردا
لامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه
وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتأدية الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد
عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم صاحب الحق بنقصه متعلق بالكل فيدل للكل من رد المقبوض لا يكون الاداء قاصرا
على ما يفهم من ظاهر العبارة قوله والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد لم يسلمه ابو المرأة
فتعتق الام بتملك المهر بنفس العقد فان لم يقض القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد
للام لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة على الرجل الى ان ملك الزوج ذلك العبد فانيا بشراء او هبة
او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذي
ليس بمحض التسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المملوك
ثانيا كالمثل المستحق بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليم اداء طلبته المرأة لكونه عين حقها مع
قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على تسليم الى المشتري اذا
طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل والفسخ ويتفرع على شبه القضاء
ان العبد لا يعتق قبل تسليم الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليم
الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملكه نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسلم لا عينه حكما انه لو قضى القاضي على
في الصورة المذكورة على الزوج بعتق العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على
التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسلم بعينه لعاد حقها
فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه
يعود حقه بقول الغاصب مع عينه قوله دخل على بريرة ملي مولاة لعائشة رض وعائشة رض من بني تيم ولا يخدم
العدد على موالي اسامة على ما مر في بني تيم على انها كانت صدقة التطوع ومن لا يحرم 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 ويحله للبعض الآخر انما هو الشيء مع
وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المتن حيث لا يخفى ولقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمة ملوك الشيء بعينه مملوكيته وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات
وقد عرفت الفرق بين المجموع والمتصف فالاولى التمسك بالسنة قوله ومن الاداء القاصر فصل هذا المثال
عن الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب
طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان
وقيل عن الثاني في خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعمه ما هو متجدد من المغصوب
بان كان دقيقا فخبزه او طحنه فاطعمه لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه
وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ الغاصب عن الضمان بالاتفاق خلافا لمالك في رواية عنه
لان الاقدام غير قاصر

مأمور بالاداء ولم يوجد لانا وجدنا عنه تقدير منهي فلا يكون اداء مأمورا به واما قلنا انه تقدير لما جرت به العادة
من ان الانسان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي والشرعي وحاصل هذا التقرير
انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه يبطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور اكثري
عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه تكتنفان احد جانبيها انه تقديري والتقدير لا يكون اداء لان التعذر منهي عنه والاداء مأمور به
وتناقض اللوازم يدل على تناقض الملزومات والبراءة لا تحصل الا بالاداء المأمور به والثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيا
للغرور قوله ولانه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بخلاف صار متمكنا من التصرف
فيه فان قيل ازال يدا مطلقة بحق التصرفات وما اعاد الا يدا باحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت المغصوب
فيه فقد قام بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عار
والمالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كالوعصب غصبا فاقال للمالك عتق
هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وملخص من العاقد الجارية بكفر الاكل في موضع
الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يحب للاخ المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا تبطل الاداء قوله
والقضاء بمثل معقول قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد قاصر وزر بان النائبة الزمته
الاان الاول اكمل قوله فمن قطع اليد ثم القتل اما ان يصدرا عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطأين
او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام يركب
الفتح ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء قوله
وعند سما ليس للمولى ان يقتله بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تيقن بان لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى
الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان
القتل قد تم الا ان الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا
قتله بضربات فليس للمولى فيه الا القتل والحاصل ان جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظاهر ان المراد بالموجب
في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا واثرا حسا وما ذكره المص تعيين لما صدر وعليه الموجب في
الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم قوله والقتل قد يجب اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به والا يتصور
الاتمام والسراية بعد فوات المحل قوله وعند ابي يوسف يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل تحقق بالمثل له
والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب الاصل وهو الغصب فتعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد يجب قيمته يوم الانقطاع لان
المصير الى القيمة للعجز عن ادلة المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع قوله
فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم لتنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند ان في تضمن بالمال المتقوم
وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت تابعة للاعوام يكن اقتصارا على المقصود وسواء
المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة وملك المال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص
والمال ما من شانه ان يتخذ للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة والمالكية عند الشافعي فعندنا

منافع المغصوب يتحقق بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا تضمن لا بالمثل ولا بالنص وعلى منع عدم بقاء الاعراض منع ظاهر ولا يخفى 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 لا يقول بل التقوم باعتبار المالية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتحقيق الحوائج لا بنفس الاعيان **قوله** تقومها في العقد ثبت بالرضى منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضى قلت لما اشتمل العقد على الرضا كان التقوم بالرضى متقوما بالعقد لان تأثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون باحد اجزائه ولوازمه **قوله** فلا يقاس عليه اي لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات اصل المدعى وهو ضمان المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها في العقد اما الاول فلان الاصل في الحكم ثبت بالنص على خلاف القياس لا انعقاد الاجارة فلا يصح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضى فان له اثرا في ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا يقال 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 مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بكل منهما والرضى انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بمانع **قوله** وهو ليس مثلا القصاص معنى لا يعقل لمثل والمال ليس مثله صورة وهو ظ ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على تقدير بناء على قيام العداوة وفي حيوة اولياء المقتول وابنائه حيوة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطاء 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 كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فيتحمل فيما يبنى على المسامحة كالنكاح وان لم يتحمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما ان القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة الوصف لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل فينبغي ان يتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة قلنا ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني تجب القيمة كما لو امهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فيتخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المرأة فايهما ادى تجبر المرأة على القبول فظهر ما ذكرنا ان **قوله** وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها برأسه في اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ بمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة

البدل وهو القيمة لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء **قوله** فصل من قضايا الشرع انه لا بد للمأمور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل الالزام امر لغة وقد اختلفوا في ان حسن المأمور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمص قبل تفصيل المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لا بد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال 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 المأمور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك **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 يكون بخلقه ومشيته واصولية من جهة انها البحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح **قوله** ومع ذلك زلة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة يعني انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وهو مسئلة الجبر والقدر المذكورة التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومبادئها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها وبحارها ما وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة فمن زل قدمه في البوادي او ضل فهمه في المبادي فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق في بحره ولم ينتبه للخطاء في مقدماته فقد هلك **قوله** وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق اي الثابت في نفس الامر هو الحاق 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** وقفت اي جعلت واقفا عليه ووفقت اي جعلت الاسباب متوافقة لارادته فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق **قوله** اعلم ان العلماء تحريرا للمبحث وتلخيصا لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فصلوا محل النزاع بان الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب او العقاب شرعا انه نص الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب 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 الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني

على امرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل والشيء من صفاته
حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه
والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين
الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة المطلوب بل ولا ادلة اخص على مذهبه
مستغنية عن الامرين قوله لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عند الاشعري والمذكور في الكتب
الكلامية انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء
لا لغرض ينتفع به ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهي عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وقد يفسرون
صفة كمال وآمدح بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكروه من تفسير الحسن بما امر به والقبيح
بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس مما امر به
على ما مر ولانه ليس متعلق المدح والثواب بالابداع وموضع الحسن والاوضح ان يقال القبيح ما نهي عنه ما ليس كذلك يشمل
المباح وفعل البارئ تعالى قوله وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران احدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا وعقلا
والقبيح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترزوا
بالقادر عن الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان فاعليتها ان يفعلا قد لا يكون حسنا
بل قبيحا فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح بخلاف الاول فانه ينتفي
لكان تعريف الحسن غير مانع وتعريف القبيح غير جامع ينتفي بهما الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني
على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كما ينتفي بهما الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني
لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما ينتفي بهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا
التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور والذي
لا يعلم حاله مما لا يعد قبيحا عليه ان القادر العالم بحاله ان يفعله ولا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل
في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم مما يمدح
على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يتجه قولان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف
المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون
واسطة وان لم يتعرض له المص ولقائل ان يقول ان اريد بحاله ان يفعله او لا يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه
كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شانه ذلك
ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه فقول القبيح بناء على انه من شان الفاعل ان لا يفعل لم يتحقق بتركه المدح لم يكن
كلا تفسيري القبيح متساويين بل الله تعالى اعم للشمول المكروه كراهة التنزيه قوله لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر
هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة
لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على ان فعل العبد ليس
باختياره ولا تتعرض للنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان
الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كانا بالشرع وموظفا ما ذكره المص فهذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب

قد اعترفوا بضعفها وعدم تمامها اما الاول فلتجويزه ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل
الفعل ولا يلحظ بالبال حسنه ثم هو وجودي لان تقبيحه الحسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم ان ليس بحسن
ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا في نفسه زائدا على المحل وجودي فيكون عرضا قائما وهو صفة للفعل الذي هو عرض
فيكون قائما بعرض لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم
للمحل الا بعد ان الحاصل ان الفعل حيث كان موجودا كان قائما بالجوهر وحقيقة قيام الشيء هو كونه ثابتا له
وايضا معنى قيامه به انه حيث وجد ذلك العرض وجد ذلك الجوهر الذي هو محل العرض فيهما معا حيث
ذلك الجوهر وفي ايمان به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غاية ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه مما لا يخفى
بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا وسيما بالآخر عنا وسيما حالا والآخر منعوتا به ومحلا
العرض بالعرض بهذا المعنى بديهي الفساد كالحركة بالسرعة والبطوء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى
لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل ان الصرف
على المعدوم لا يقتضي الحدوث مطلقا لجواز ان يكون معدوما كليا يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم
فيكون حصة منه معدومة محالا للامتناع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على
كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودي فلوا ثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي
يعود منه صورة النفي لزم الدور ٣ انه منقوض بانصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل
فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا له وهو مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف
الفعل بقيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض
وهذا احتجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار ههنا
بعينه واما الثاني فنقول ما ذكره المحققون ان فعل العبد عند اختياري لانه ان لم يكن لازم الصدور عنه بحيث
لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه
بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عن قادر
ولا يصدر عنه احد الجائزين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي وللاتفاق والاضطراري لا يوصف الفاعل من غير
بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة للتخصيص بفعل العبد على ما وقع في تقرير المص وانه لا حاجة
الى التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختياري الا ما تمكن 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 عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نم لزوم الترجيح من غير مرجح فان نفي الخاص
لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاق من وجود العلة التامة
جميع ما يتوقف عليه اذ الممكن لا يقع بدون علته ولو كان ههنا مظنة ان يقال لانا نم انه اذا وجب عند وجود المرجح
لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره اشار اليه الجولب بانا ننقل الكلام الى ذلك
الاختيار حتى ينتهي المرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتباري

الارادة التي من شانها ترجيح ما شاءت على ما شاءت والاظهر ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب
وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن فرد من افراد ما يتوقف عليه
وجود الحادث امرا ليس بموجود ولا معدوم لكان اما موجودا او معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم وما
والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة لاستحالة التسلسل في الجانب المبدإ فحينئذ ان لم يكن
بعض تلك الموجودات معدوما فحينئذ يكون لعدم شئ من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة
وان كان شئ منها معدوما فحينئذ يكون لعدم شئ من علة التامة وسلم جزءا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شئ من الازمنة وهو
محال وقد يقال في تقدير ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم ينته اليه لزم انتفاء الواجب
ولا يخفى انه لا معنى لقوله ومن مستند الى الواجب على هذا التقدير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه بغاية
ما في الباب انه لا يدل على وجوده واما الثاني فلان للمعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي ولان الكلام في زيد المركب
و وجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان علة الحادث
لو كانت موجودات ومعدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي ينتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث
ضرورة توقف على المعدومات ايجابا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة ومتى قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي
يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شئ ما اذ لو توقف على عدم شئ ولنفرضه عدم عمرو فاما ان يتوقف
على عدمه السابق وعدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة
تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجود لئن والمعدومات فان قيل سلمنا 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 مستند الى الواجب واليه
عدم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا
قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا
نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة لاستناده
الى القديم واما الثاني وهو ان توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو
بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شئ مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقائه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع
عدم المعلول لما 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 فلا يكون زواله بزوال الموجود فقط لا بحسب القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم
او بزوال كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلذا عبر عن هذا
الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا للقول وذلك الجزء اما ان يكون موجودا
محضا فكذا قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي بتعدم عمرو بزواله او يكون وكلا
القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يكون 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 شئ

مما يتوقف عليه وجوده وسلم جزءا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة
وجود زيد لتوقفه على المحال صح ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك
الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا
على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو والموقوف على زوال جزء علة الموقوف على وجود بكر مثله خلف لانا فرضناه
مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون بكر
من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققا لكان زوال عدم ذلك الجزء
متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم
بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علة
التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة مثله خلف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم
يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شئ فرضناه عمرا واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر
اليها على عدم شئ ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد ومتى القضية التي ادعينا
انها ثابتة ونعكس بعكس النقيض المفهوم كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجوده بالاندمن عدم شئ
منها ومعنى قولنا كلما عدم زيد لا يكون عدم الا بعدم شئ من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم نقل الكلام الى عدم
ذلك الشئ بانه لا يكون الا بعدم شئ مما يتوقف عليه وجوده وسلم جزءا الى ان ينتهي الى الشئ الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة
فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال فهذا تقدير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات
وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر
اليها من غير ان ينتهي موقوفا على عدم شئ وهذا لا يوجب عدم تركب علة التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان يتركب
عينها وكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية والثاني ان لعدم المانع وخلا
في علية الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير
ان لا يتحقق شئ من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير
الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع بل لم لا يجوز ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك
الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد
لا يكون عدم الا بعدم شئ من تلك الموجودات الخ فما لا دخل له في اثبات المطلوب ويمكن تقديره بوجه اخر وهو
ان جملة ما يجب عند وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما
عدم زيد عدم شئ من الموجودات المفتقر اليها المستند الى الواجب وهو ممتنع لاستلزام انتفاء الواجب وكل
الموجود يستلزم عدم شئ مما يفتقر هو اليه من الموجودات ومكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام
في زيد الحادث بالذات لكن الامكان بالذات لا ينافي الامتناع بالغير موجود زيد
موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لم لا يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار
عدم شئ من الموجودات المفتقر اليها سواء كانت موجودات محضة او مع معدومات لقولنا كلما عدم زيد
قال وبهذا اندفع ما يتوهم من ان عدم الفاعل صادق على تقدير خلق الله تعالى اياه قبل حدوث زيد
يكون من جملتها يتوقف عليه

يوجد الحادث اني وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة فعل اني وقت اوجب الخصم
ذلك الحادث اما التحقيق قبل جميع الموجودات التي يفتقد صدورها اليها مما يتم ارادة او اختيارا او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم
التخلف واما ان لا يتحقق فينتقل الكلام الى الوصف الذي لم يوجد بان عدمه لابد ان يكون عند عدم شئ من الموجودات التي
يفتقد صدورها اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلة تقتضي شدة
المناسبة بين العلة والمعلول للا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك
ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب فوصف هذا الكلام غني عن البيان ولقد
بطلت الاقسام الثلثة ثبت انه لابد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه
الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحوادث
الحركة 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 فتنتفع لامتناع بقائها الا بارتفاع شئ من الموجودات التي تفتقد صدورها اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب
وهو لا يتم البرهان على امتناع تركيب علل الحوادث من الموجود والمعدوم فلا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا معدومة
اجيب بانا لا نتصور الحركة الا بان يوجد ابن اي كون في مكان او وضع فيعدم ويحدث ابن او وضع آخر فلا ابن الاول يمكن
الاول يمكن البقاء فلو يستند الى الواجب وجوبا بقاؤه فلا يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا تكون اثرا للموجب
والذات التي يمتنع زوالها كيف توجب ان لا يجب زوالها فان قيل الذات تكون علة لمطلق الحركة وهو امر مدرج وان كان اقرب
يجب زوالها قلنا ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم تكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية
ركبها العقل من حدوث كون ثم عدم او حدوث كون آخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد
غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد
والمطلق تكون على نهج واحد في الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد تقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية
موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا افراده ايضا لامتناع بقائها كذا ذكره المص وهو لا يدفع
ما ذهب اليه الفلاسفة من ان لها ارادات حادثة من النفوس الفلكية لا بداية وتحقيق هذا المقام موضعه
علوم اخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحقق سوا
وجد اعتبار العقل او لم يوجد ولا امرا محققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدا
في الامور الموجودة وهو ممتنع كون ايجاد الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا
هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد اعتبارا عقليا غير موجود في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدا المحمول
انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سوا وجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا قيل
زيد عمر اصدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل لكذبنا في صدق قولنا الايجاد
معدوم بمعنى انه ليس امرا محققا موجودا في الخارج قوله فان قيل تقدير السؤال على ما يستوي الى الاذهان انا نعني
بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود اولا وهو المعدوم ولا
واسطة بين النقيضين فالامر الذي تميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في

وان نفي المعدوم نخ

في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزام ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا
على امتناع تركب علة الحادث عن موجود لت ومعدوم ما ومسلم سمعت فلا يجيب عن معارضته الخصم بانها فاسدة لانه
يلزم منها بطلان الدليل الذي اتا اورده على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تمييز
فكيف ينسب الى المص وهو علم التحقيق وعلم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشئ التعديل والتنقيح بل نوجه السؤال
انا ذكرنا من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودة محضة او معدوما محضة او مركبة من الموجود لت والمعدوما
وال بعضه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي ما ليس بموجود
ولا مخرج عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون معدومة فاركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة
او معدوما محضة او مركبا من الموجودات والمعدوما والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا
لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الخارج الذي يتوهم عمرو بزوالها اما ان يكون موجودا محضا
واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوالها لجواز ان يدخل في علة وجود عمر وامور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالا يقاع
والاختيار ونحو ذلك من الاضافات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نم ان كل موجود ممكن فيه واجب بالنظر
الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدام انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار
الذي من شانه الايقاع اي وقتنا شئ من غير ان يتعلق الاختيار ومن غير ان يلزم الوجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد
المتساويين والا نمنع ان مجموعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي
هو عبارة عن وجود شئ ما حتى يلزم من زوال ذلك الخارج المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا
فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم في مفهوما تها كالابوة والاخوة والايقاع والتعلق المدرج
والارادة ونحو ذلك كلها معدوم على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شئ كما اذا تعلقت الارادة بشئ ثم انتفت
ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم اكحلوث او انتفاء الواجب على تقدير كون علة
الحادث موجودا محضة الا انه لم يصرح به لانسباق الذهن اليه من قولنا لانم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب والا ان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع واعلم
ان المجيب ذكر في شرح هذا الكتاب على تقدير بهذا الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب لكفى ولقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق
فما زاد واعلى اتعاب النواظر والاحداق وانني لو اقدر بالمصنف في الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام وكثر
المسلام والله الموفق للاتم قوله فثبت ان ما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحوادث
على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب لاستنادها الى علة لا محالة ولا يمكن لاستنادها الى الواجب
بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية في شئ من الازمنة يلزم انتفاء الواجب لان القاصر عن الشئ بطريق الايجاب
يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن منتفية في شئ من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده
الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لا ينتفي في شئ من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا
الكلام في تلك الامور كما في هذا الحادث ويلزم قدرها فثبت ان تلك الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب
ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لانها مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا

الاضافات نخ

هذا اشارة الى بطلان لزوم المحال الاول على هذا التقدير

موجودة او لا تكون نخ

واعلم ان توجيه هذا السؤال والجواب مذكور في شرح السيد عبد الله من غير فرق بين التعبيرين الشارح وتعبيره لكن المعنى واحد في اللفظ غالبا فتدبر

من عموم استناد الامور المذكورة الى الواجب بطريق الايجاب سهو

الواجب بغير واسطة للموجودات المستندة الى الواجب سهو

اذ سهو

معارضة العلامة يقول ان المص فالتبعه الاستاذ المحقق وقال هل يحصل الخ

او بواسطة الموجود الذي المستندة اليه الواجب لكن على سبيل التعين والاختيار دون الوجوب اذ لو كان لمستندا وما الى الواجب

بواسطة الموجود الذي المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدم ما ضرورة قدم الوسائط ولزم قدم الكل قوله لكن لا

على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات كلها الى الواجب متعلق بقوله للمستندة اليه واذ قد افتقدت تلك الامور الى الواجب

فصدور ما عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل

ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع

عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى ايقاع غير متسامية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث

مغاير لا يقاع ايقاعه ومن ان الطريقان وان امكن تسميتهما بمنع لمنع استحالة التسلسل فمن غير الموجود لذاته ومنع مغايرة

ايقاع الايقاع للايقاع بل ذلك بل الاتغاير الا بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون

الوجوب اظهر عند العقول واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع

تساوي الايقاع واللا ايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وفي ذلك لان الايقاع ليس بموجود

كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد

ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر ومن الحالة الباقية للمتحرك فمن حيث اخذ من اجزاء المادة

فانها موجودة فصح وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللا

موجودة والامور هنا اعني الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد

والا ظهر ان يقال انها يجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللا موجود

واللا معدوم كايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علة التامة والثاني يجب

قوله واعلم ان اثبات الامور اللا موجودة واللا معدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون

الواجب تعالى موجبا بالذات وموجبا لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة

انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الدور

ولو منع لزم العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل ننقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم

قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا يتخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات

الامور اللا موجودة واللا معدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب

ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للدور

بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد ايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللا موجودة واللا معدومة فلا يلزم القول

بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب بثبوته عند تحقق علة التامة اذ لا يلزم

من عدم وجوبه المحال المذكور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار

كما لا عدم لهما واما الشق الثاني فلان ما منع لاستناد ما ليه الواجب بطريق الايجاب لا يلزم من قدم الحوادث او انتفاء

الواجب فيلزم استناد ما اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب قوله المقدمة

الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد وبطلان

ذلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز واقع ويدل على ذلك بوجوه الاول

انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوي او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الآخران اما الاول

فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما انا قلنا الممكن لا يكون راجحا

الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات الرجحان فانا

ان نثبت الرجحان الذي سوناه فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان نثبت رجحانا زائدا على ما له

من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهلم لا محالة تكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى

نهاية فينتفي وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل انكان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شئ

من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح للمساوي او المرجوح اي

الترجيح لا يكون فيه ترجيح وان كان المدعى بطلان الحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى ان ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح

قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح لا يلزم من بطلان الحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت

الحصار في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا مرادنا انه لا يكون الترجيح بالاكثرة الا للمساوي او المرجوح وثبت به

المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح

نظرا الى ما هو الاصيل والسابق اعني عدمه علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات

وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يترجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر او المرجوح

على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا للذكر فان قيل اختيار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح

قلنا الارادة والاختيار لا تعلل بانه لم اختار هذا دون ذاك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات

لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذاك فان قيل الترجيح بلا مرجح يستلزم الرجحان بلا ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح

يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام المساوي مساويا والمرجوح

مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياه لم يبق مساويا

ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشئ راجحا واخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية

قوله وسواي التقية البدهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وسوا ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب

مبني على مقدمة اذ العلم فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا

فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح 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 المصنف من ان نفي الاستدلال انما يتبين على بطلان

وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود

الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد ويتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد قلنا ارادة الارادة عينها 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 لا في ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة قوله مع انه يمكن

ابطال هذا المطلوب يعني يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يتبين على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد

من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب
لا الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات
فلذا اكتفى بذكره واقول الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الاعلى تقدير امتناع الترجحان
بلا مرجح والا جاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن من التعليل
وان لم يذكر ما في اللفظ قوله وايضا يعني ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين واما يذكرون
المثال سندا للمنع اما لانهم لا يجوزون ترجيح احد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك احد الطريقين للمتساويين فانه
كيف يمنع نفس المدعى فلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على مسلمية
الغصة او على كونها بدعة واما ما ذكره المعض من ان الجب اقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن
فانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض
كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الترجحان وليس للحكيم الا منع الثاني او عدم المرجح فيه قوله
على انا نقول على سبيل التنزل باثبات سند المنع وبعد اثباته يصير نقضا لدعوى الحكماء ونقديره ظاهر والحاصل ان القول
بالاحتياج الى المرجح في قسمي الاولى باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحا موديا الى مهالك
وسباع اكثر فبقي الاحتياج الى المرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في المثال المذكور انه لا علم بالترجحان فقد حصل
الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وهذا نظر لان عدم العلم بالترجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الترجحان
في اعتقاده لجواز ان يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فانظر فانك قد تزل المنصف بطلان الترجيح بلا مرجح
فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور فلنا المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم
مرجح غير الفاعل واختياره يصير احد المتساويين راجحا لبوثره الفاعل قوله فعلم مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح
احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايجاد من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو
وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الترجحان بلا مرجح
فالترجحان هو الوجود لا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لا مرجح يكون معه وما فلا يكون
جانب الوجود راجحا وانما يتحقق مرجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جميعه الآن تخصيص الترجحان بالوجود ليس
كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن لا علة الوجود محال كذلك عدمه
بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال قوله اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل
المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل
عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة واما
نفس المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الايجاد لكن الايقاع كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالجزم بعدم
اختيار العبد في فعله مسلم اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر اذ الجزم انما كان يلزم من الوجوب
وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب اعني عدم الجزم على
التقديرين احوج الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجزم على شيء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه

فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل باختياره قولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره
فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب
عند وجود المرجح جواز توقفه على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام اي وجود جزء ما يتوقف عليه
لا بناء التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل لنقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب
بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست بموجودات حتى تحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان
ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظاهر لما مر من ان الاسناد الا الامور الا موجودة والا معدومة كالايقاع
مثلا ليس بطرفي الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار
الايقاع اي وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان اريد الثاني اي ان فعل العبد يعني الايقاع فلا نسلم انه يصدر
عن فاعله بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ترجح بعض وجود الممكن بلا مرجح بعض وجوده اذ لا وجود للايقاع والاتمام يشير
المصنف هنا الى بطلان طريق التسلسل وترجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة قوله
فالان جيبا الاثبات ما ذكر قد ورد في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون باثنين احدهما مبدأ
الخير والآخر مبدأ الشر ومنه يلزم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى لم يخلق شيئا من شيء
كخلق الليس ومنه يلزم القول بكون الله تعالى خالقا للشر والقبيح مع انه لا يرضى بهما فبهذين الاعتبارين بتسبب القدرية كل
من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اصل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امرين بين الامرين وهو ان العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط لا 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 لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عند فعلم
ان حاصل خلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد
ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع
المراد مع توفر الدواعي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري فلم لا يجوز ان يكون المؤثر
قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى
البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله مخلوقا لله تعالى على ما هو المدعى قوله
وان لم يكونا صادرين عنا لان الارادة المجردة شوق وهذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة
في الحيوان شوق الى حصول المراد او داع يدعوه الى تحصيله لما يعقل او تخيل من ملاءمة وما ذكر من انه يجب ان لا يقع
فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي نتشاقى اليها ليس بلازم لان المراد بالاختياري ما كون مع صحة تعلق الارادة
بتركه تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس قوله فلنا نعم
في الاختيار لا بد بين ما تقدر على تركه وما لا تقدر فان قيل كيف صدر الاختياري ما يمكن فيه من الفعل والترك
فلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما منع الممكن من الترك كميل الاثقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى جنب ومثله
ما انحدر من الارض وكذا تعرف في الترك بين ما تقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وبين ما لا تقدر على فعله

كنزك الحركة الى البناء العالي وايضا قد نجد في الفعل الاختياري باعثا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالمشي الى المحبوب
بخلاف المشي الى المكروه قوله كقطع مسافة بعيدة في طرف عين الناظر في جواز ذلك على الانبياء، وقد تواتر عن الاولياء
ايضا الا ان بعض الفقهاء ينكرونه قوله ثم القصد هو الجواب عن سؤال تقديره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه
انما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسل الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى المسند وهو
لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدر مثلا لكنه من الامور اللا موجودة واللا معدومة التي يجب عند وجود
ما يتوقف عليه اذا كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى مقصدا الى الفعل
غير ممكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك ولتقابل ان يقول لو كان لا استناد
الى مخلوقات الله تعالى على سبيل الوجوب كما في كون الفعل مخلوقا لله تعالى لا حد في كون فعل العبد موجدا له وهو باطل
فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يمكن في الامور اللا موجودة واللا معدومة كالقصد مثلا لا في الموجودة
كما لا يخفى هذا ما حصله من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثالثة قوله برهان آخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله
انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا اي فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم لانه امر
موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شئ او بواسطة عدم شئ والاقسام باسرها باطلة
اما الاول فلان وجود ذلك الشئ يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اي تاثيره الاختياري واما الثاني فلان
وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالوجود المستند الى الواجب فيخرج من صنع العبد فيرتفع
كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع فيه وان كان عدما لاحقا توقف
على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد
ازالته وان كان لزوال العدم مدخل في زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شئ وهو
واجب بواسطة الموجود المستند الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر
لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجود لئلا يستند الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد
فلم يبق لصنع العبد الا في امر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون سوى الابتداع والايجاد
الذي يجب عند الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشئ الموجود خالقا له لان ذلك الشئ يتوقف على امور لا اثر
للعبد في وجوده كوجود العبد وقدرته وسلامة الاة ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر اللا موجود واللا معدوم كالقصد مثلا الذي
الصادر عن العبد امر لا يجب عند وجوده الا ثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما
مقدور بقدرة الا ان في الخالق يجب انفراد القادر بايقاع المقدور في الكسب لا يصح وايضا في الخالق 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 من ذاته واثر الكاسب صنعه في فعل قائم به بوجه ما ولكن لقائل ان يقول
وجوب الفعل بواسطة الموجود المستند الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له بجواز ان يكون استناده
بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق

اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والغايلون 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 في مسئلة
المسئلة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو ومنضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته
كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها مما قصد اليه صدوره وصح القصد وعدم القصد اذ قد يصح صدور الفعل بالقصد
وربما يتعذر ما لا يصح صدوره عنه فصحة القصد وعدمه اللذان هما قصد الى صدوره وصحة عدم القصد اذ قد يصح صدور الفعل بالقصد
القصد وعند فقد احدهما يمتنع والفعل عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين ممتنع كما بالاشاعرة الذين هو المسمى بالجبر
باطل فان الترجيح بلا مرجح غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج اليه الوجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول
قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة
هل يقدر على الترك كيف يقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده بعد حصول قدرته وارادته
لا يدان ينتهي الى اسباب لا تكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدها
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 كما يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة فالحق ان الامر بين امرين ولا تفويض ولكن امر بين امرين
قوله ثم اختلاف الاضافات كما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح
حاول التفتازاني 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 رعاية من مصالح واما القبيح كسب المعصية
والقبح فالقبيح من الله خلقها وقبح من العبد كسبها قوله فعوله ان الانتفاع والاضطرار لا يوصفان بالحسن
والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري والشئ من غير الاختيار يتحسن او يقبح
وان خبر بانها مقدمة اجماعية عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليه الا ان تجمع المباحث السابقة انما كان لتحقيق
منع المقدمة الاولى والتفتازاني عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمنع ان يكون فعل العبد اختياريا والحجر من ذلك
توضيح سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها ويحمد بكمالات الانسان ونقائض جنب يحمد عليها ويذم ولقاعدة النافضين
في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قد 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 المص حتى ذكره في سند
المنع ما ذكره اورد ما هو مذهب الاشعري على سبيل التردد والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون فيه عرض فذلك
هو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته 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 دليل على استحقاق المدح والثواب
فحسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به والاصل يقول عليه وما ذكره المص من تلفيق العبارات
وتحميل الاستعارات وتعديل الاسجاع وتكثير الاقوال فلعله عند الاشعري كسر بياب او كطنين ذباب والله اعلم
بالصواب فهو رأيه الصواب من وراء وعند بعض اصحابنا متمسك على كون حسن بعض الافعال

وفيه عقليتين بوجهين حاصل الاول ان تصديق اول اخبار من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا
اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نقل آخر يوجب تصديقه فالنقل الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم
توقف الشئ على نفسه وان كان بالنقل الاول لزم الدور وان كان بنقل ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا
اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني
ان وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة تكذيبه اذ لو جاز تكذيبه لما وجب تصديقه وحرمة تكذيبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت
على نقل آخر وهو ايضا مبني على حرمة تكذيبه فاما ان يثبت بذلك النقل فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بالثالث
فيتسلسل وحرمة العقلية يستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا وايجاب ان وجوب التصديق
وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قام عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا
كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى لزوم استحقاق الثواب او العقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على وليله
ودعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على ان كل ما اخبر به وكذبه او بحكم الله القديم بوجوب
اطاعة الرسول غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي صلعم بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي وكذلك
امتثال اوامر النبي صلعم ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر
بالامتثال ان كان بالامر الاول طار والا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى
استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع عليه كما مر اذ بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قام عليه الحجج القطعية من
المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشارع غير الشرعيات والا يثبت الهندسيات قوله فلان
الاصل واجب احتياطا في اذ لا معنى للوجوب عليه تع بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح
بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه مل يجب على الله شئ ام قلت معناه انه مل يكون بعض الافعال الممكنة
في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره اولا صدوره عن الله تع كرعاية ما هو اصلح لعباده وكقبول الشفاعة
واخراج الفساق عن النار ونحو ذلك قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تع لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه
لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما
العقل بخلق الله تع علما ضروريا بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي 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 آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون
توسط فعل آخر كحركة اليد والتوليد عند اهل السنة لا استناد الا الافعال كلها الى الله تع بلا واسطة بمعنى انه خالقها
وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تع عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة
هو تقدير العقل ووقوعه دائما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يولد العلم لقيضان
النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم وبوجب
بواسطة ترتيب المقدمات على ما يقدر عندهم من لسنتا وبعض الحوادث الى عند الباري تع وقد يقال ان النظر الصحيح

هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المص اقرب وانسب بتفسير سم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر قوله
ثم ذلك الشئ لغة اما اشارة الى ان الشئ الذي لاجله يحسن الفعل او يقبح يجب ان يكون بالآخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه
اذ لو توقف حسن كل شئ على حسن شئ آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاسناد وبمعنى
ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن قوله وجب ان جعل المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه
او ببعضها مع قبح البعض الآخر او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او ببعضها مع حسن البعض الآخر او بدونه
فالمص خص الحسن بالاعتبار جزئه بالقسم الاول اعني ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعني
ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شئ من اجزائه
قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر انه ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبح تغليبا لجانب القبح
والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشئ حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح قوله
وكذا القبح ينقسم خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبحا لذاته اولا والثاني اما ان يكون قبحا لجزئه او لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج
اما معلوم او غير معلوم وما سبق من ان الحسن والقبح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو في بعض الافعال فلا ينافي ثبوت
في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير معلوم كالصلوة للوضوء قوله والما اطلق لما ذكر ان الحسن لمعنى في نفسه يعم
الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشئ معنى كائن فيه وللا يصح في الحسن لعينه
اذ ليس ذات الشئ معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه تغليبا باعتبار ان علة الاشياء يكون جنسها باعتبار
الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات مشخصة مركبة من التشخص
ومن المعنى الكلي للحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتباري يكون الحسن راجعا الى جزئيه الذي هو
المعنى الكلي والمذكور من كلام القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه
او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا اقرب مما يقال ان المراد بحسنه في نفسها اي مع قطع النظر
عن الامور الخارجة عنها قوله والفرق بين الجزء قد لا يتصور ثمة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل
او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا لذاته وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل
لان كسر المنهوم حسن بخلافه في غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن او القبح
لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول متنوعة
لانواعه والحسن او القبح لذاته هو الانواع لا الجنس لتقسيم الاختلاف قوله اما الاول اي ما امر به الحسن لمعنى في نفسه ثلاثة
اقرب لانه اما ان يكون حسنا بالحسن لمعنى في غيره اولا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف به اولا والاول هو جعل التسبيح
بالحسن لمعنى في غيره مقابلا للقسمين نظرا الى انه ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كلمة يحتمل السقوط
ويرد بقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به لذاته ولا خفاء بخلافه الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان
بالمامور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل
سقوط هذا الوصف اولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط
في حال الاكراه هو وجوب الاقدام لا حسنه حتى لو صبر على القتل كان ماجورا فلذا غيره المص الى سقوط التكليف

وان كان الاول الدليل الاعلى ان الشئ الذي لاجله يحسن الفعل او يقبح يجب ان يكون بالآخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه هو

جنس

الفعل والعينة من صفاته تكليف غير محمول اما جاب ياقال

حسنه لذاته او وجوبه ليستقيم الاولية لما يحتمل السقوط وما لا يحتمله تامل

نقول ان شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر الصادق الاذاب الشكر من غير اضافة

حال الاكراه

مأمورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك فيها جهة حسنها لما ان الامر المطلق يقتضي حسن المأمور به لمعنى
في نفسه وحاصل الكلام ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امره
حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمأمور به وعند الاشعري لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي
يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به
كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به كالزكوة ونحوها ويشترط في هذا النوع ان يكون الاتيان به
لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبهذا اندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لاعلى
قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه وعلم مما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به صار النوع الثاني
مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمأمور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين
بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان بحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمأمور به والاول ثبت قبل ورود الشرع دون الثاني وعلى هذا
لا امتناع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شئ واحد كالوضوء للمتوضئ حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمأمور به ولغيره
باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المأمور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو
مأمور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمأمور به والاتيان هو نفس المأمور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا
ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو الهيئة الموقعة فاريدوا بالمأمور به الحاصل بالمصدر كالخلق بمعنى
الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل فلم لا يكون الحسن هو المأمور به مع ان الكلام فيه قلنا المأمور به
في التحقيق هو الايقاع والاحداث لحسنه حسن المأمور به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة
شئ منها فكيف يكون حسنا لغيره قلنا لا حاجة الى ما ذكر لذلك اذ ليست جزءا من مفهوم
مخصوصة لا بقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك فيكون حسنا لغيره فيكون
حسنا لغيرها فيكون حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه فلا حاجة الى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة
قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا قوله فالامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها
لمعنى في نفسها لما قيل ان يقول لانا نمنع ان الامر مطلق بل هو معلل بالفعل فيتبين على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه قوله
فذلك الغير اما منفصل عنه فخر الاسلام فضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا الاتيان به بالذي قبله
بحال اي بالمأمور به الحسن لغيره وضرب منه ما حسن لمعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به والمراد بالقائم
بنفسه ان لا يتأدى بالاتيان بالمأمور به بل يتعقبه الاتيان به على حد ما سبق وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن فعله
وظاهر ان ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر في التحقق والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل آدائه الجمعة مثلا عرض
تكليفي يقوم بنفسه وكان حق العبارة ان يقول اما متصل واما غير متصل لكنه قال واما قائم بهذا المأمور به تنبيها
على ان المراد بالقائم بنفسه وبالمأمور به المنفصل عنه وغير المتصل قوله فلا يحتاج اي الوضوء في كونه وسيلة
للصلوة الى النية لان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه
عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته قوله كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة
الجنازة يحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغير ان امران حسنان حاصلان بنفس المأمور به اعني الجهاد

والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبادة فخر الاسلام انهما انما صارا حسنين بمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى
منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت فعلا ثابتا في نفس المأمور به اعني الجهاد
والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يثبت عدم الانفصال بمعنى قائمية بنفس المأمور به
وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين بحيث يكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير
قوله ولما كان المقصود بمعنى ان المأمور به الحسن لغيره لا شك انه مفيد لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان
مفيدا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبهة له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مفيدا له بحسب الخارج كالجهاد
واعلاء كلمة الله فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من حيثية 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 لان الجهة
المعتبرة ههنا لا ارتفاع الوسائط وضرورتها في حكم العدم بخلافها ثمة 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 القرض الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المأمور به وكذلك كونه عبادة
يقتضي هذا المعنى ويحتمل القرض الثاني دليل فحل المحض القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والقرب الاول منه على ما لا يخفى
الشطوط كمال وعدل عن قوله ويحتمل القرض الثاني الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل
الشطوط او ليشمل الحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكوة فعلى الجهاد دل الدليل على كونه حسنا
لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان الاتيان الثاني وهو ان كون المأمور به لمطلق الامر عبادة يوجب دلالة الاعلى كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة
على عدم احتمال سقوط التكليف به وهذا صريح 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 بالقرض الاول من القسم الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة لما الحق به حكما وهو
الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالقرض الثاني ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره
ومثل هذا غير مذكور في عبارة فخر الاسلام قوله والفرق بينهما سوى ان المقتضي متقدم اعترض عليه بان التقدم
ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب ما حذ بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة
كونه اتيانا بالمأمور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا ما قال ان حسن المأمور به عندنا
من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته قوله ولما خاطب المعذور بالجمعة معناه انه لم يؤمر
باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاداؤه احدهما اندفع الاعتراض عليه قوله فصل وكذا فخر
الاسلام ان من الحسن ما هو لغيره حذرا ان لا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرط بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه
وهو القدرة التي بها يتمكن العبد من آداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب آداء العبادة يتوقف على القدرة
توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتفاريعها
ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعل من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته

فلذا أوردَ المصنفُ لتلك المباحثِ فصلاً على حِدَةٍ وذكرَ أنَّ التكليفَ بما لا يُطاق اى لا يُقدَرُ عليه غيرُ جائزٍ لوجهين

الأول أنَّ التكليفَ بما لا يطاق اى لا يقدر عليه بالشئ استدعاءُ حصولِه وليس استدعاءُ حصولِ ما لا يمكن حصولُه سفهًا

فلا يليقُ بالحكيم بناءً على الحسن والقبح العقليين كما أنَّه قد أخبرَ اللهُ مع بعدمِ وقوعِه لامتناعِ وقوعِ خبرِه الا لزم امكانُ كذبِه وهو محالٌ

وامكانُ المحالِ محالٌ فبهذا الطريقِ يمكنُ الاستدلالُ بالآيةِ على عدمِ الجوازِ والا فالظاهرُ منها الدلالةُ على عدمِ الوقوعِ ولم يتعرضْ للأشعري بتكليفِ المحالِ الا انَّه يُنسبُ اليه لاصلين احدهما انَّه لا تأثيرَ لقدرةِ العبدِ في أفعالِه بل هي مخلوقةٌ للهِ تعالى ابتداءً وثانيهما انَّ القدرةَ مع الفعلِ لا فيدُ على ما سيجئ والتكليفُ قبلَ الفعلِ لامعِه لانَّ استدعاءَ الفعلِ مقدمٌ عليه اذ لا يتصورُ الا في المستقبلِ فهو حالُ التكليفِ غيرُ مستطاعٍ قوله وهو غيرُ واقعٍ ما لا يطاق اما ان يكونَ ممتنعا لذاته كاعدامِ القديمِ وقلبِ الحقايقِ والاجماعُ منعقدٌ على عدمِ وقوعِ التكليفِ به والاستقراءُ ايضا شاهدٌ على ذلك والآياتُ ناطقةٌ به واما ان يكونَ ممتنعا لغيرِه بان يكونَ ممكنا في نفسِه كمن لا يكونُ وقوعُه عن المكلفِ لانتفاءِ شرطٍ او وجودِ مانعٍ فالجمهورُ على انَّ التكليفَ غيرُ واقعٍ خلافا للاشعري والنزاعُ في وقوعِ التكليفِ بما علمَ اللهُ انَّه لا يقعُ او اخبرَ بذلك كبعضِ تكاليفِ العصاةِ والكفارِ فصارَ حاصلُ النزاعِ انَّ مثلَ ذلك هل هو من قبيلِ ما لا يطاق حتى يكونَ التكليفُ الواقعُ به تكليفًا بما لا يطاق ام لا فعندَ الجمهورِ هو مما يطاق بمعنى انَّ العبدَ قادرٌ على القصدِ اليه باختيارِه وان لم يخلقِ اللهُ الفعلَ عقيبَ قصدِه ولا معنى لتأثيرِ العبدِ في افعالِه الا هذا على ما سبقَ في تحقيقِ التوسطِ بين الجبرِ والقدرِ وعندَ الاشعري هو محالٌ لاستلزامِه المحالَ وهو انقلابُ علمِ اللهِ جهلًا او وقوعُ الكذبِ في اخبارِه فايما فرضٍ ايجِ جهلٌ محالٌ وهو مكلفٌ به فالتكليفُ بما لا يطاقُ واقعٌ فما جيبَ بانَّ علمَ اللهِ تعالى بعدمِ ايمانِه لا يخرجُه عن الامكانِ اى عن كونِه مقدورًا الا ترى جهلَ ومختارًا اليه بمعنى صحةِ تعلقِ قدرتِه بالقصدِ اليه غايةُ ما في الباب انَّ اللهَ تعالى لا يخلقُه عقيبَ قصدِه وانما فسرَ الامكانَ بذلك لانَّ البقاءَ على الامكانِ الذاتيِ غيرُ مفيدٍ لانه غيرُ محلِ النزاعِ وقولُه العلمُ تبعٌ للمعلومِ لا حاجةَ اليه في الجوابِ الا انه دفعٌ لما يقالُ انَّ جميعَ التكاليفِ بتكليفِ ما لا يطاقُ ضرورةَ انَّ علمَ اللهِ تعالى امَّا متعلقٌ بوجودِ الفعلِ فيجبُ او بعدمِه فيمتنعُ والشئُ من الواجبِ والممتنعِ بمستطاعٍ ومقدورٍ ولقائلٍ ان يمنعَ كونَ العلمِ تابعًا للمعلومِ بمعنى انه لا تعلقَ به الا بعدَ وقوعِه فان اللهَ تعالى عالمٌ في الازلِ بكلِ شئٍ انه يكونُ او لا يكونُ وحينئذٍ يلزمُ الوجوبُ او الامتناعُ وهذا هو المحققون بان معنى كونِ علمٍ تابعًا للمعلومِ انَّ المطابقةَ تعتبرُ من جهةِ العلمِ بان يكونَ هو على طبقِ المعلومِ وقوعًا وعدمًا وقوعٍ وليس في الجوابِ ان الوجوبَ او الامتناعَ بواسطةِ علمِ اللهِ تعالى واخبارِه لا يوجبُ كونَ الفعلِ غيرَ مقدورٍ للعبدِ لانَّ اللهَ تعالى يعلمُ انه يؤمنُ او لا يؤمنُ باختيارِه وقدرتِه فيعلمُ انَّ له اختيارًا وقدرةً في الايمانِ وعلمِه وكذا في الاخبارِ وقد يقالُ في نقضِ دليلِ الاشعريِ انَّ ابا جهلٍ مكلفٌ بالايمانِ وهو تصديقُ النبيِ عليه السلام في جميعِ ما علمَ مجيئَه به ومن جملةِ ذلك انه لا يؤمنُ فقد كُلِفَ بانْ يصدقَه في انه لا يصدقُه وهو متناقضٌ فلزمَ وقوعُ التكليفِ بالممتنعِ بالذاتِ فضلًا عما لا يطاقُ وما ذكرَ لا يصلحُ جوابًا عن ذلك ولا تخلصَ الا بما قيلَ انَّ تكليفَ جميعِ ما انزلَ انما كانَ قبلَ الاخبارِ بانه لا يؤمنُ وبعدَه ما هو مكلفٌ بما عدا التصديقِ بانه لا يصدقُ ولا يخفى ما فيه

قوله وعندنا اى لو كانَ التكليفُ بما لا يوجدُ بقدرةِ العبدِ تكليفًا بما لا يطاقُ على ما ذهبَ اليه الاشعريُ لزمَ ان يكونَ جميعُ التكاليفِ تكليفًا بما لا يطاقُ بناءً على مذهبِ الاشعريِ من انَّ العبدَ مجبورٌ في افعالِه لا تأثيرَ لقدرتِه اصلًا وهذا باطلٌ بالاجماعِ اذ الاشعريُ وان قالَ بالوقوعِ لم يقلْ بالعمومِ

قوله ثم عندنا يعني انَّ عدمَ جوازِ تكليفِ ما لا يطاقُ عندَ المعتزلةِ مبنيٌ على انَّ الحسنَ والقبحَ ما هو اصلٌ لعبادِه ولا خفاءَ في انَّ عدمَ تكليفِ ما لا يطاقُ اصلحُ فيكونُ واجبًا فيكونُ التكليفُ ممتنعًا وعندنا مبنيٌ على انه لا يليقُ بالحكيمِ والفضلِ ان يكلفَ عبادَه بما لا يطيقونَه اصلًا فيلزمُ الترکُ بالضرورةِ ويتحققُ العذابُ وما لا يليقُ بالحكيمِ والفضلِ سفهٌ وترکُ احسانٍ الى من يستحقُّه وموبخٌ لا يجوزُ صدورُه عن اللهِ تعالى والمقابلُ ان يقولَ ليس معنى الوجوبِ على اللهِ تعالى تحققَ العقابِ على الترکِ بل اللزومُ وعدمُ جوازِ الترکِ فلا يقولُ بعدمِ جوازِ التكليفِ بما لا يطاقُ بناءً على انه لا يليقُ بالحكيمِ والفضلِ قولُه بانه يجبُ عليه ترکُ تكليفِ ما لا يطاقُ تفضلًا على العبادِ واحسانًا ومذا قولُ بوجوبِ الاصلحِ فان قيلَ لا يجبُ عليه الترکُ لكنه يتركُه تفضلًا واحسانًا فلنا نمنعُ فانه لا يثبتُ عدمُ الوقوعِ قولُه ثم القدرةُ شرطُ الوجوبِ الاولُ فان قيلَ نفسُ الوجوبِ لا يتحققُ عن التكليفِ اذ لا يتصورُ بدونِ الامرِ والتكليفِ مشروطٌ بالقدرةِ فكيفَ تتحققُ نفسُ الوجوبِ عن القدرةِ اجيبَ بوجهين الاولُ انَّ التكليفَ هو طلبُ ايقاعِ الفعلِ من العبدِ ونفسُ الوجوبِ ليسَ كذلك لما عرفَ من انَّ نفسَ وجوبِ الصلوةِ مولزومٌ وقوعُ صلوةٍ مخصوصةٍ موصوفةٍ للعبادةِ عندَ حضورِ الوقتِ الشريفِ ووجوبُ الاداءِ مولزومُ ايقاعِ تلك الصلوةِ فعندَ ذلك يتحققُ التكليفُ الاترى انَّ الصومَ المريضَ والمسافرَ واجبٌ والتكليفُ عليهما وكذا الزكوةُ قبلَ حولِ النمارِ ان عنى اشتراطَ التكليفِ بالقدرةِ هو انه لا يقعُ التكليفُ الا بما يستطيعُ العبدُ ايقاعَه واحداثَه عندَ تعلقِ الارادةِ به والا فالكلامُ في صحةِ التكليفِ بما لا يكونُ مقدورًا عندَ وروودِ الامرِ وعندَ تخلفِ الوجوبِ قبلَ المباشرةِ لانَّ المذهبَ هو انَّ التكليفَ قبلَ الفعلِ والقدرةِ معه قولُه لانه قد يتركُ اى قد يوجدُ نفسُ الوجوبِ بدونِ وجوبِ الاداءِ فح لا يحتاجُ الى القدرةِ التي هي شرطُ الاداءِ وهذا مصادرةٌ على المطلوبِ اذ ليس المدعى الا انَّ المحتاجَ الى القدرةِ هو وجوبُ الاداءِ لا نفسُ الوجوبِ قولُه من غيرِ شرعٍ غالبًا قيدٌ بذلك لانه قد يتمكنُ من اداءِ الخ بدونِ الزادِ والراحلةِ نادرًا وبدونِ الراحلةِ كثيرًا لكن لا يتمكنُ منه بدونِهما الا نادرٌ عظيمٌ في الغالبِ وفرقٌ بين الغالبِ والكثيرِ بان كلَّ ما ليسَ بكثيرٍ نادرٌ وليس كلُّ ما ليسَ بغالبٍ نادرًا بل قد يكونُ كثيرًا واعتبرَ بالصحيحِ والمريضِ والحاضرِ فان الاولَ غالبٌ والثاني كثيرٌ والثالثَ نادرٌ قولُه وهي اى القدرةُ الممكنةُ شرطُ الوجوبِ اداءً كلُّ واجبٍ فضلًا من اللهِ تعالى لان القدرةَ التي يمتنعُ التكليفُ بدونِها هي ما يكونُ عندَ مباشرةِ الفعلِ فاشتراطُ سلامةِ الاسبابِ والآلاتِ قبلَ الفعلِ يكونُ فضلًا من اللهِ تعالى قولُه فانه يمكنُ القدرةُ على الاداءِ بامكانِ امتدادِ الوقتِ كما كانَ لسليمانَ عليه السلام يكافٍ للقضاءِ ولم يعتبرْ امكانَ القدرةِ في الخ بدونِ الزادِ والراحلةِ وامكانُ قدرةِ الشيخِ الفانيِ على الصومِ والمقعدِ على الركوعِ والسجودِ وزوالِ العمى مع انَّ هذا اقربُ من امتدادِ الوقتِ لانَّ القضاءَ ايضا متعذرٌ في هذه الصورِ قولُه كما في مسئلةِ الحلفِ بنفسِ السماءِ وهذا بخلافِ يمينِ الغموسِ لانه قد يمكنُ امكانُ اعادةِ الزمانِ الماضي ولو لم يقصدْ فلو حلفَ على ان عمرَو في الدارِ امسِ وهو كاذبٌ على عمرٍو في الدارِ امسِ وهو صادقٌ فانه يحنثُ لامكانِ اعادةِ الزمانِ الماضي لا يصيرُ الفعلُ الذي لم يوجدْ من المحالفِ موجودًا فيه اذ لا يتصورُ وجودُ المحلوفِ عليه محالٌ اذ باعادةِ الزمانِ الماضي الفعلِ من الشخصِ بدونِ ان يفعلَه قولُه فاما القدرةُ الحقيقيةُ قد اختلفوا في انَّ القدرةَ مع الفعلِ او قبلَه والمحققونَ على انه ان اريدَ بالقدرةِ القوةُ التي تصيرُ موثرةً عندَ انضمامِ الارادةِ اليها فهي توجدُ قبلَ الفعلِ ومعه وبعدَه وان اريدَ القوةُ المؤثرةُ المستجمعةُ لجميعِ الشرائطِ فهي مع الفعلِ بالزمانِ وان كانت متقدمةً بالذاتِ فمحلُ احتياجِ الفعلِ اليها ولا يجوزُ ان تكونَ قبلَ الفعلِ لامتناعِ تخلفِ المعلولِ عن علتِه التامةِ اعني جملةَ ما توقفَ عليه لما مرَّ في فصلِ الحسن

والقبح فلهذا قال ان القدرة التي شرط تقدمها على وجود اداء العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا القوة المؤثرة
المستجمعة لجميع شرايط التأثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرايط
ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند وجود جميع شرايط التأثير واجب لامتناع
التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف
الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف
بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له
بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه وانما 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 علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول
تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل قوله او نقول جواب ثالث عن دليل زفر حاصله
منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم
وجوب الاداء قوله ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا آخر عن دليل زفر 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 وبقائها هو حقيقة
الاداء واما التمكن من الاداء فمستغن عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه
القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المطلوب فلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع
لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص
جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزمه في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من
الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء
وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في المؤاخذة في الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمؤاخذة مع ان
الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قيل لا فرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما ان كان مطلوبا
لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا لامر آخر يكفي توهم القدرة ففي
النفس الاخير تبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره في المؤاخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة تبقى في الذمة
لتوهم حدوث القدرة قوله لان الزاد والراحلة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب
الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الآلات التي هي وسايط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لا ينافي تفسيرها
بسلامة الآلات والاسباب على ما زعم المص قوله والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اي يسر قدرة العبد
على اداء الواجب والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى
في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها 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 لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها
لبقاء الواجب اذ البقاء غير 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 العلية لان هذه العلة مما لا يمكن
بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا
اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان
ويتصور بدون اليسر قوله فلا يجب يعني بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب
لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي رح واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل
ففي صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته او يلقيه في البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه
ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه
او نقول يجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي ونظرا وردا لما قصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه
ونظرا للفقير قوله وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك
قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرايط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة
بسلامة الاسباب والآلات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة
الممكنة بل هو من شرايط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لا من شرايط اليسر بناء على انه
لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى
قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة من
المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك
البعض لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب
قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط
بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا تجب الزكوة
في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة
والا فلا وجه للتفريع قوله لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر
القلب او هو كناية عن القوة اذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل
على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه لنفي الوجوب لا لنفي الوجود اذ كثيرا ما توجد الصدقة
عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء 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 السؤال
بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلذا جمع المص بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف
اهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي
لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدايد الفقر والجزع على مكايد الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء المأمور به
من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله

عم أفضل الصدقة جهد المقل قلت إن جعلت عند الحديث نفيا للوجوب فظاهر وإلا فلا نافي بين عدم وجوب الصدقة الأعلى الغني
وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع أكثر ثوابا منه باعتبار كونها أشق فإن أفضل الأعمال أحزها وإن جعلته نفيا للفضيل
وهو الظاهر الملائم لقوله عم خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع أن المراد تفضيل صدقة الغني على صدقة الفقير الذي
لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لذي الحاجة على ما هو الأعم الأغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتأييد وتوفيق إلهي
في الصبر على شدة الحاجة ظاهر وإنما يراد بالغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى لو قصر
على فقده وثبت عن التكفف إلى الناس فقيرا ولا يعرف له تعلق قلب بما تصدق به بحيث يفضي إلى الارتباط بالمن والاستكثار

إن كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور قوله ولا حد له أي للغنى لأنه يكثر المال وذلك يتفاوت تفاوتا لا ينحصر
والأزمان والأحوال فوكله الشارع بالنصاب فصار الغنى من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو أعم من الفقير
المقابل للمسكين يعني من له أدنى شيء قوله لدلالة التخيير يعني أن التخيير كامل وهو إنما يتحقق في الصورة والمعنى فإن بين أمور
متفاوتة قد يعجز عن بعضها أسهل من البعض كخصال الكفارة وليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط فإنها قد تكون الأمور متساوية في المالية
كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر أو صاع من شعير أو تمر فإنه دليل التأييد وأنه لا يتم من الأداء إلا البتة قوله لأن
أي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز عن العمر يبطل أداء الصوم لأن منه ما لا يتحقق إلا في آخر العمر وبعد لا يتصور أداء
الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم أن المراد به العجز الحال مع احتمال أن يحصل القدرة في الاستقبال
حتى إن تحقق القدرة أراد بها ملك الرقبة أو ثمنها لا القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير لأنها لا تكون بدون
الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق قوله لأن المال مما يغرم بهلاك يخرج الجوائح عن استهلاك
آخر وهو أن الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال بأصابه حال آخر قبل الأداء ولا يعود في الزكوة فيكون دون
الزكوة قوله واعلم أنه يعترض على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لما أن تقلب اليسر عسرا والغنى فقرا
تؤدي إلى فوت أداء الزكوة فيما إذا أخر أداءها خمسين سنة ثم هلك المال وتبين بذلك أنه لا يلزم من عدم اشتراط
بقائها انقلاب اليسر عسرا بل قد يلزم ثبوت أحد اليسرين وهو إنما يلزم دونهما ومنه البناء فإن حصول
القدرة الميسرة يسر وبقاءها يسر آخر والجواب عن الأول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور فيه لأنه
لأنه مأفوت بهذا الجنس على أحد ملكا ولا يدا بل المال حقه ولكنا وجدنا أن تعين المال للمصرف إليه واجبا
ولصاحب المال اختيار في اختيار محل الأداء فلعله حبس عن هذا المحل المؤدي من محل آخر فلا يضمن الا يرى أن منع الشرع
الدين عن الشفيع حتى صار نجما ومنع المولى العبد المديون عن البيع أو العبد الجاني عن أولياء الجناية من غير اختيار
الأرش حتى ملك لا يوجب الضمان وعن الثاني أن معنى انقلاب اليسر إلى العسر أنه وجب بطريق اكتساب القليل من الكثير يسرا
وسهولة فلو أوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد أن نفس اليسر يصير
عسرا فإنه محال عقلا ولفظا بصير اليسير عسرا وبالعكس فليتأمل إذ المنكر لكل عسير قوله فصل في تقسيم المأمور
باعتبار المأمور غير قائم به وهو الوقت كما في ما سبق من التقسيم إلى الأداء والقضاء والحسن لجهته أو لغيره فإنه كان باعتبار
حالة المأمور به فتفسه فلذا جعله فخر الإسلام في الدرجة الأولى وقال في هذا التقسيم لا بد من تقديمه على الدرجة الأولى
أي لا بد من ذكر هذا التقسيم وإيراده عقيب التقسيم الذي في الدرجة الأولى وهذا الفصل أصل للأحكام الشرعية يبتني

اختلف العلماء في الأمر المطلق أنه على الفور أم على التراخي فذهب أكثر أصحابنا وأصحاب الشافعي وعامة المتكلمين إلى أنه للتراخي وذهب بعض أصحابنا منهم أبو الحسن الكرخي وبعض
أصحاب الشافعي منهم أبو بكر الصيرفي وأبو حامد إلى أنه على الفور وكذا كل من قال بالتكرار يلزمه القول بالفور لا محالة وذهب طائفة من أصحاب الشافعي وهو إلى أضيق الوقت لا يجزئ
على الفور ولا على التراخي أنه بدليل ومعنى قولنا على الفور يجب تعجيل الفعل في أول أوقات الإمكان ومعنى قولنا على التراخي أنه يجوز تأخيره عنه فليس معناه أنه يجب تأخيره عنه حتى
لو أن به فيه لا يعتد به لأن هذا ليس مذهبا لأحد كشف

عليه أدلة عامة القواعد الكلية والجنس في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الأقسام والأحكام
وذلك معظم أحكام الإسلام قوله مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الإتيان به في غير ذلك
الوقت أداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت أو لا يكون مشروعا أصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون
كذلك وإن كان واقعا في وقت ما ضرورة قوله أما المطلق فعلى التراخي اختلفوا فموجب الأمر فذهب كثير إلى أن حتم الفعل والتخيير
انما يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهو لا يتأتى بالفور امتثال المأمور به عقيب ورود الأمر
وبالتراخي الإتيان به متأخرا عن ذلك الوقت والمص اصطلح على أن المراد بالتراخي عدم التفويت بالحال لا التفويت بالاستقبال
فالتراخي عنده أعم من الفور وعينه وذلك لأنه استدل على كون مطلق الأمر للتراخي بأن الأمر جاء للفور وجاء
للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي لضرورة عدم قرينة الفور لا بد لإتيان الأمر
كان لمعارض أن يقول جاء للفور وللتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور فرفعها بأن الفور أمر
زائد يثبت بقرينة يتضاءل عنه خلاف التراخي فإنه عدم أصلي فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من أن مطلق الأمر
ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور ولا دلالة في الأمر على أحدهما بل كل منهما بالقرينة قوله أو لا يكون
كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارة والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الموقت باعتبار أن الصوم لا يكون
الا بالنهار والأظهر أنه من قسم المطلق كما ذهب إليه صاحب الميزان لأن المعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له
ثم القضاء واجب بالسبب السابق وهو يوم النذر والكفارة بالنذر واليمين ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا
لوجوب قوله وقسم آخر مشكل حتى التقسيم أن يقال الموقت إما أن يتضيق وقتا أولا والثاني إما أن يعلم فضل الصلوة
وإما أن يعلم مساواته وح أما أن يكون سببا كصوم رمضان أو لا كصوم القضاء وإما أن لا يعلم فضله ولا مساواته كما ح قوله
أو يقال الوقت أما أن يكون سببا للوجوب مع أداء أو لا مع أداء أو بالعكس أو لا مع أداء ولا مع عدمه قوله
أما وقت الصلوة المؤدى من الصلوة هي الطهيرة الخاصة من الأركان المخصوصة الواقعة في الوقت والأداء إخراجها
من العدم إلى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت الشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى أي زمان
يحيط به ويفضل عليه وهو ظاهر شرط لا أداء إذ لا يتحقق الأداء بدونه مع أنه غير داخل في مفهوم الأداء ولا مؤثر
في وجوده وليس شرطا للمؤدى لأن المختلف باختلاف الوقت هو صفة الأداء والقضاء لا نفس الفعل فإن قلت ظرفية
الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته للأداء فلما جاء إليه وكرها قلت لو سلم فلا نسلم أنه لزوم بين حتى ينتفي عند فرد كره
وأيضا المقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجوب
المؤدى أي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كأنه الموثر فيه بالنظر إلينا تيسيرا من الله على العباد يربط الأحكام بالأسباب
الظاهرة كالملك بالشراء مع أن النعم مترادفة في الأوقات والعبادة شكر فأينما قيم المكلف مقام الخالق والمتقدمون
على أن السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله واستدل على سببية الوقت بستة أوجه كل منها
أما يفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الآتي لكن المجموع يفيد القطع لأن رجحان المظنون يتزايد بكثرة الإمارات
إلى أن يبلغ حد القطع كشجاعة علي رضه وجود حاتم وفيه منافشة لا تخفى لأن كثرة الإمارات إنما تفيد القطع إذا لم يكن
حد التواتر وذلك إنما يكون في المحسوسات من المسموعات وغيرها كالاخبار في باب شجاعة علي رضي الله عنه وسخاوة حاتم الخ

قوله والتغيير اى تغير الصلوة بتغير الوقت حيث تصح فى وقته الكامل وتكره فى اوقات مخصوصة وتفسد فى غيرهما

والاصل فى اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وآن جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يطرح فى كونه امارة

السببية ثم يرد عليه ان المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببية النفس الوجوب قوله ولتجرد الوجوب بتجرد الوقت

هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشئ مع الشئ امارة كون المدار علة للدائر قوله فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما يقال

ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل

فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكوة على الحول الذى هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشئ على شرط

ضرورى لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفى الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب اولا داء بل لوجوب الاداء والا يتصور

تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء على السبب لجواز ان يثبت بسبب آخر فبطلان

على ما هو المدعى والحق ان بطلان تقديم الشئ على شرط اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت بسبب آخر فبطلان

التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الاولة ان لم ترجح جانب السببية كما ذكر

يصلح دليلا على احد مدلوليه مجونه القدرية قوله ثم موجب لنفس الوجوب يريد ان مهنا وجوبا ووجوب اداء

ووجوب الاداء ولكل منها سبب حقيقى وسبب ظامرى فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم وسببه الظامرى هو الوقت

ووجوب الاداء سببه الحقيقى خلق الطلب بالفعل وسببه الظامرى اللفظ الدال على وقت وجوب الاداء سببه الحقيقى

خلق الله تعالى وارادته وسببه الظامرى استطاعة العبد اى قدرته المؤثرة المستجمعة لشرائط التاثير فهى لا تكون للامع

الفعل بالزمان ومذا معنى قول اهل الاسلام ولهذا اى ولكون الوجوب جبريا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة

مقارنة للفعل او لو كانت قبله لكانت امرا مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة

الاسباب وسلامة الآلات فيتعين ان تكون مع الفعل وقد صرح بذلك فى بعض نسخه حيث قال لان السبب حينئذ وهو

جبرى لا يعتقد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لانها قبله نفس الوجوب وهو جبرى ووجوب الاداء واثنه

لا يعتقد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتقد القدرة الحقيقية فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل قوله والفرق بين

نفس الوجوب ووجوب الاداء هو

اعلم ان الوجوب فى عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم فى تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يتعلق تاركه الذم

فى العاجل والعقاب فى الآجل فمن مهنا ذهب جمهور الى ان معنى الوجوب الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب

بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل تاما من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع

تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد فى الوقت مانع شرعى او عقلى من حيض او نوم او نحو ذلك

فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وحينئذ افترقوا ثلث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل فى الزمان الثانى قضاء

وجوبا قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض وجوبا قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع

على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسمى

وجوبا بدون وجوب الاداء فى العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ فى رده وانكاره وادعى ان

استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد

حاصله ان مهنا اعنى الصوم مثلا شئ واحد هو عبادة وفعل واداء وهو الامساك وليس شيئين حتى يكون

والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه ومذا مكابرة عظيمة ثم قال ان اصل الوجوب غير وجوب

الاداء فى الواجب البدنى مبنى على مذهب ابى الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان القيام والصلوة واجب لكنه

عبارة عن اجتماع الاكوان فى السكنات المخصوصة بل عن وجدان تلك المعانى وذرآ ما يتغاير بها فيا لسبب تجب تلك المعانى وتشتغل الذمة بها وبالامر

بوجود اجتماع الاكوان فى السكنات التى تحصل تلك المعانى بها او معها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال

ان الشارع اوجب على من حضر عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه فى الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة

ولم يوجب ذلك ربا بالقبض والكفر ونحو يفعل ما يشاء فكم مايريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا

باختياره الوقت تحقيقا ومن حيث فان اختيار الاداء فى الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اختياره الى التعجيل والاقامة كان

واجبا بدلا مما يخالف الواجب المالى فان الواجب هو المال والاداء فعل فرض ذلك المال فيجب على الولى اداء ما وضع فى ذمة

الصبى من المال كما لو وضع فى يد الصبى مال معين واما الذاهبون الى الظرف فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق

فذهب صاحب الكشف الى ان تفسير الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهنى ووجود الاداء عبارة عن اخراج

ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجى ولا شك فى تغايرهما ولهذا لا يتدرل ذلك الفعل الموجود فى الذهن على الموجود

بل يبقى على حاله وكذا فى المالية اصل الوجوب لزوم مال مضمون فى الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود

الخارجى الا انه لما لم يكن فى وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه فى حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وحصل كان

ذلك المال الواجب ومذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل

هذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهنى او المال المتصور مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور

من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبى ولا التصور فى الحال اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم والصبى

بصلوة او مال يوجد فى من زيد مثلا ثم يجب تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تاما والمراد لزوم

الاخراج وذهب المحض الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به

وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك

الطبيعة هو نفس الوجوب والزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا فى المال فالزوم المال

وثبوته فى الذمة وجوب ولزوم تسليم الثمن له الحق وجوب اداء فالوجوب فى كل منهما صفة لشئ آخر فهذا وجه افتراقهما

فى المعنى ثم انهما يغايران فى الوجود اما فى البدنية فكما فى صلوة النائم والناسى وصوم المسافر والمريض فان وقوع

الحالة المخصوصة التى هى الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها من مؤد غير لازم

لعدم الخطاب وقيام المانع واما فى المالى فكاداء الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فاذا وجب فى الذمة

ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامهم وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود

الحالة المخصوصة عينية السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل لا اختيارى

من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل ولزوم الوقوع عنه فى تلك الحالة ليس بشئ وبعد ما

كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد وجود تلك الحالة فى الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون

لان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص قوله ولو لم يؤد فالسبب كل الوقت فحق القضاء
أو في حق الأداء السبب هو الجزء الملاصق على ما مر قوله فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بجزء
من شيء منه في وقت الكراهة فان قيل السبب هو كل الوقت فيقتضي بنقصان البعض فينبغي أن يجوز ذلك قلنا لما صار وقتا
في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار كون العبادة فيه تنشرها بالكفارة فاذا مضى
خاليا عن الفعل زالت تحليته وبقيت سببيته وكان الوجوب ثابتا بسبب كامل وهذا يجب القضاء كاملا على من صار اصلا
في آخر العصر كذا ذكره الامام السرخسي وقد يجاب بان الاخراج الصحيح اكثر من يجب القضاء كاملا مر تصحيح للاكثر الصحيح على
الاقل الشاذ قوله ثم وجوب الاداء اثبت اضيق الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الواجب لا يفضل عنه جزء من الوقت اذ لم يأت
بالمأمور به لانا نقول بعد الشروع
بجزء الاداء وهو توجه الخطاب على ما مر قوله ومن حكم هذا التقسيم وهو ما يكون الوقت فضلا على الواجب وسمي الواجب
الموسع ان لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي
بطريق ذلك وهذا يعلم بالطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشرائع وليس للعبد ذلك وانما للعبد
الايقاع فعلا اي اختيار فعل فيه رفق وليس في تعيين جزء اذ ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار في تعيينه فعلا
بان يؤدي الصلوة في اي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور
من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار ايها 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 في الآخر وفي المخير في الاول ثم يسقط القضاء وفي المخير
ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب احدها معينا عند الله ويسقط بفعل احدها لا بعينه كما في خصال الكفارة
لانه اي الصوم قدر بالوقت بتقدير الشارع فلا يتأدى ما وجد فيه ويتقضي بانقضائه ويعرف به اي علم مقدار الصوم كما يعلم مقادير
الاوزان بالمعيار واما التعريف بمضي جزء من الوقت فليس في تعريف الصوم على ما ذهب اليه المحض فلا دخل له في المعيار به الا بتكلف
قوله ومثل هذا الكلام للتسلسل اذ الاخبار عن الموصول متوقف على تعلقه بالصلة اخبر عند صلوحها لذلك بخلاف قولنا الذي
في الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من هنا شرطية فتكون على السببية اول قوله ولنسبة الصوم الى الشهر كقولنا
صوم رمضان وللاصل في الاضافة الاختصاص الاكمل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه
الاختصاص الآتي وجوب الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت ليتوقف على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي
ومضى اليه الوجوب اكتفى بمقامه قوله ولصحة الاداء فيه يعني 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 لصوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان
الناقض كالصلوة لنفي اوقاتها فتتعلق كل سبب ولان الليل بناء في الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الامام السرخسي
الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم لكل الوقت الا ان السبب مع الجزء الاول منه
لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه واجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر حتى قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر

حتى يلزمه القضاء ولهذا جوزنا اداء الفرض في الليل الاول مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب
الشمس وسببية الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه كمن لم يسلم في آخر الوقت وايضا قولهم صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد
حقيقة الرؤية اما عاما بل ثابتا بها وهو شهود الشهر والواجه للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه
وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد مجموعها رجحان 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 عنه فصار رمضان في حق اي حق المسافر
بل في حق اداء ونسلم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق اداء لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه
دون شعبان قوله ومشايخنا بين روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا
اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية
الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بتعريف نية النفل فانصرف اطلاق النية
الصوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثابت بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض
عن العزيمة وذلك بتصريح النفل او واجب آخر قوله في هذا الكلام نظر وجوابه ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم
وتتعلق الرخصة بمجرد العجز والذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالصحيح على ما يشهد به كلام الامام السرخسي وهو في المبسوط
من ان قول الكرخي يعود الفرض بين المسافر والمريض سهو اوما قول بالمريض الذي يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض
قوله وقال زفر عطف على قوله يقع عندنا بن يوسف وهذا ايذان بتقديم احد على تعيين الوقت في الصوم ومحل الخلاف
ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يجزه النية فعند زفر فيكون صوما وافعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل
في محل معين وان كان دينا باعتبار ذاته يعني انه يجب ايجاده لكنه اخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجود فعلي اي وصف وجد
يقع عن المأمور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استأجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة المالك المستحق عليه
سواء قصد به الفرع اداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب
لا منافع الاجير وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قلت انما وقع في يد الفقير لا في يد الله
لا نقر عند زفر بوقوعه كذلك بالطبع قلنا المراد انه مستقر والفقير المديون او الكلام الزامي والحاصل ان تعيين الوقت للصوم
لا يجوز ان يكون لمستحقا فالمنافع العبد وامساكه عليه لا حق يكون غير العدم اختيار العبد في صرفها فالاصح انه عبادة وقربة
لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرف عن العادة الى العبادة باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع
امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكا الذي يكون قربة لان صوم رمضان لا صوما
آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك العبد غير
مستحق عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا لعوارض مشوبة عنه صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بانه لا استحقاق
فيه اصلا فظهر عاذكرنا ان الاعراض عن الامساك اختيارا لآخر انما ينشأ من عدم حقوق الكلام واما مسئلة النصاب فانما
من ان قول الكرخي يعود الفرض بين المسافر والمريض سهو اوما قول بالمريض الذي يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض
قوله وقال زفر عطف على قوله يقع عندنا بن يوسف وهذا ايذان بتقديم احد على تعيين الوقت في الصوم ومحل الخلاف
ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يجزه النية فعند زفر فيكون صوما وافعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل
في محل معين وان كان دينا باعتبار ذاته يعني انه يجب ايجاده لكنه اخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجود فعلي اي وصف وجد
يقع عن المأمور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استأجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة المالك المستحق عليه
سواء قصد به الفرع اداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب
لا منافع الاجير وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قلت انما وقع في يد الفقير لا في يد الله
لا نقر عند زفر بوقوعه كذلك بالطبع قلنا المراد انه مستقر والفقير المديون او الكلام الزامي والحاصل ان تعيين الوقت للصوم
لا يجوز ان يكون لمستحقا فالمنافع العبد وامساكه عليه لا حق يكون غير العدم اختيار العبد في صرفها فالاصح انه عبادة وقربة
لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرف عن العادة الى العبادة باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع
امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكا الذي يكون قربة لان صوم رمضان لا صوما
آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك العبد غير
مستحق عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا لعوارض مشوبة عنه صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بانه لا استحقاق
فيه اصلا فظهر عاذكرنا ان الاعراض عن الامساك اختيارا لآخر انما ينشأ من عدم حقوق الكلام واما مسئلة النصاب فانما

لكونه موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض
في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون 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
صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعينا له انصرفت اليه والا فالفرض والنذر المعين والنفل
بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات قوله واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وجها
ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى الستة الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج الاستغرق جميع اجزاء وقته كما
كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يسع في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى السنين العمر وذلك ان وقته
العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو آخره في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لوقوعه في الوقت الا ان عند ابي يوسف يفوت 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
يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش اداء وكان اشبه الى من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة
وانما تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فنبني الاشكال قلت كلاهما في منع المسئلة اشكل من وقت الحج لانه
لما تضيق الواجب في العام الاول بحيث لم يجز تاخيره عنه على قول ابي يوسف تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون
في العام الثاني اداء وبماذا تبين التوسع وجاز التاخير على قول محمد به تعين ان وقته جميع العمر فكيف يتأتى بالموت في العام الثاني
قلت حكم ابو يوسف بالتضييق للاحتياط للانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز ادائه في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع لظاهر
الحال وبقاء الانسان لان الانقطاع التضيق بالكلية فلهذا يتأتى بالتاخير لموت العام الثاني فتبين ان وقته يشبه كلا من الظرف
والمعيار عندنا الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيار به عند ابي يوسف والظرفية غير متحد قوله اخر زاد عن الفوت
يعني ان التعيين صناعة رعن خوف الموت لا انه امر اصلي فاتر التعيين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انعقاد
شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا
قوله لكنه ليس معيارا لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته لان افعال الحج غير مقدرة بالوقت بعينه
اذ كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر القيام بكونه
من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا قلت اتى فرق بين الدليلين قلت الاول لاستدلال
بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني لاستدلال بعدم الحرج على عدم المحرج ولا يخفى ان مسلك صحة النظر مبنية على ان الوقت
ليس معيارا من غير ان يكون الشيء بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي قوله فصل في ان الكفار
مما يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في آخر الاسلام في بيان اصل الاهلية حيث قال الكافر اصل الاحكام لابتداء بها
وجه الدليل انها اصل لاداء فيها وكان اصلا للوجوب وعليه وبالجملة لم يكن اهلا لانوار الآخرة لم يكن اصلا للوجوب فيها من الشرائع
هي طاعات الله وكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ويلزم الايمان بالله لم يكن اصلا لاداء ووجوب حكمه ولم يحكم
مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لان رأس اسباب اهلية احكام تعم الآخرة فلم يصح ان يجعل شرطا مقتضى وقيل
ان ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو معترف عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة
الصحيح ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال ان ترجمته هو ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء

كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل يتوقف التكليف لوجوب اداء ام لا تم صور والمسئلة في جزئيات
من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع لتسهيل للمناظرة قوله وفي حق المؤاخذة في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه
انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان وجوب الامر اعتقاد واللزوم والاداء واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين
ان الخطاب ثبتا والهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعند عامة مشايخ ديارنا وراء النهر لا يخاطبون بالاداء ما يحتمل
السقوط وابه ذهب القاضي ابو زيد والامام السرخسي وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء
حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما ظهر فائدة الخلاف فيما لو صلى بعضا وبقي في الآخرة بترك العبادات
زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وكذا في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم
بالفروع انما هو ليعذبهم 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 بعد ما سلكهم في سقر قالوا لم نك من المصلين صرح بتعذيبهم بترك
ولم نك نطعم المسكين او رد الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة على ما هو المتفق وقد يتمسك
على ان محل الوفاق ليس هو المؤاخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك القائلين
بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال ايضا واذا اجاب عنه الغزنوي بان المراد لم نكن من المعتقدين فرضية
الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل فان قيل لا حجة في الآية لجواز ان يكونوا كافرين
في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا شك على الكافر بتكذيبهم كما في قوله تع والذين هم على صلاتهم يحافظون
وكونهم كذلك لجواز ان يكونوا كافرين قلنا الاجماع على ان المراد نصدقهم فيما قالوا
وتخريج غيره ممنوع قوله واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية
المذكورة ومهما ليس كذلك والمجرمون عام لا مختص بالمرتدين قوله واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية
ممنوع فان العمومات الواردة في فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعاقب بالنار خلاف الاصل بالاعلام لا نفس الفرضية
قوله ولان الامر بالعبادة ليتأتى ايجابها ليتأتى الثواب اجيب بانه ليتأتى الثواب على تقدير الاتيان به ولا يستحق العقاب على تقدير
الترك فالكفار ان توصلوا الى المأمور به بتحصيل شرائطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير
عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا ليتأتى الثواب فان قيل الايمان رأس الطاعات
واساس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع الا ترى ان السيد اذا قال لعبده تزوج لم يثبت الا شبث الحرية
بل كذلك ليس كذلك بل ثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لا انه ثبت في ضمن الامر بالفروع قوله
وليس سقوط العبادة عنهم تخفيف حوجب عن التعسر قلنا للتغليظ قوله ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس
للتخفيف بل لتحقق معنى العقوبة بما خر اجهم من اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المؤاخذة
الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا او لانم المؤاخذة على ترك العبادة بل هو عين التراخ وانما المؤاخذة على ترك
اعتقاد الوجوب على ما مر قوله وهو ما مضى كما ينبغي بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحيح انما تبنى على ورود الخطاب
وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عندان فيه انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدي قوله لقوله تع
ومن يكفر بالايمان الآية هو عند الشافعي محمول على من مات على كفره بدليل قوله ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو
كافر الآية

ومن مسئلة حمل المطلق على المقيد قوله عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي بل هو
لتحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الأيمان قوله والاستدلال الفاسد لا يقال اذا خرج مقوله
ان ينتهوا يعفر له ما قد سلف لانا نقول هذا في السيئات من المحسنات وقد يقال ان الندب من الاعمال يشعر على ما يرد
فصل النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء او نحو طلب ترك الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء والطلاق في حقيقة
في التحريم او الكراهة او فيهما اشتركا 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 وتفسير الشرعي مما يتوقف تحققه على الشرع والحسي لا يتوقف بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك
يتحقق من المكلف من غير توقف على شرع واعلم بان المستفاد عن الشرع من نفس الفعل او نائبه وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا
يتوقف على شرائط وترتب عليه احكام فلا يتحقق دون الشرع وذواتها المتوقف على الشرع هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك
فعل الحشيش ايضا وصف كون الزنا والشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع فمفسره المصنف بما يكون لوصف يحقق الحسي تحقق شرعي
ما ركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع وذلك الفعل والحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة
والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من التركيبات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل
ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب شرعي والا فحسي قوله فيقتضي القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم
متقدم بمعنى انه يكون سببا فنهي انه عنه لان النهي يوجب قبحه كما هو رأي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي محال
عند الاطلاق على القبح لعينه او لملازمه او لجزئه وهو لبسط القدرية محمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه
مدلول البقية على القبح لعينه وان كان محلا وبرا منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وهو واسطة
بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل نقول
في تلك المواضع الشرعي حتى الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع الغائب سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم
بارتفاع الوضع جعل المنهي قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي فالفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل
على ان القبح لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان محلا وبرا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند
ابي حنيفة وعندنا صحيح باصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه قوله قلنا حقيقة النهي اصل
عند الدليل ما قال محمد في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النهي هي عن صوم يوم النحر انها نافعة
يتكون او عما لا يتكون والنهي عما لا يتكون لغو لا يقال للاعمى لا تبصر وللاعمى لا تطر وتحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يكون
متصورا الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل
فيثاب ساقنا هذا بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصورا الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وهل الافضل
وذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف
الطارئ وما وجدنا ذلك العرف في النواهي مبنيا على اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم

قبل هو رد لكل على قول الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله الآتي مذهبه
ان القبح غيب قبل النهي وانما ظهر به فالنهي فيه يكون قبحي العين فيكون
ممتنعا فاذا ورد النهي صار ممتنعا فيكون متنوعا بغير هذا المنع فيكون محالا
تحصيل الحاصل
وقوله عدم الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نم
احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظ وسواء قطع بان الحائض انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس
الامساك والدعاء والمحض فصل الكلام بعض التفصيل وحاول الرد في الشرع الذي معناه اللغوي قريب من معناه
اشار الى ذكر صاحب التقاطع ان وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي امتنع الاطلاق
فلم يبق مشروعا لكن يتصور الفعل من العبد باقيا على حاله فيصح النهي عنه عليه مثلا العيد مامور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك
مع النية في النهار فاذا صيرورته عبادة قائلي الشارع فمن يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء
نتصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيجعل على خصوص الفعل المخصوص بدون اعتبار
الشرع لا يسمى صوما كالامساك من التبرد في الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية
وهذا مستفاد من العبد وتدينه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل
الاستدلال وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي اي المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح
والتالي باطل اذ لا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان
لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمتنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان النهي
ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يستعمل الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعتبرة والحال المخصوصة صحت ام لا نقول صلوة صحيحة
وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة المحدث الحاصل بطلة وعن الثاني انا نختار انه عند هذا المنع والنهي الحال المنع غير ممتنع
كما حاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل قوله وان النهي حول عن كلام الخصم لانا لا نسلم ان الاستدلال على اقتضاء
النهي للفساد لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل القبيح عنده يصير صحيحا بالامر وقبح الفعل لا يستلزم فساده
وحاصل كلامه ان قبح الفعل لا يستلزم فساده لان القبح لغيره لا يستلزم الفساد والقبح لذاته لا يستلزم الامتناع
لو اتحد جهتا الامر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط

وهي فعل العبد مع الاعتبار الشرعي
ماذا صاحب التوالح مذكور
قال الامام العلامة العزيز
بعد الخوض على وجه التفصيل فلطالب
صاحب التوالح وحاصل ذكره
النفي راجع الى قول الطالقة
العبد حث الامر المقصود من
بعض الفعل المقصود من
الامساك
سببا للملك شرعا فتنبه فهمي
الاستفهام ويكون
من مقول تأول
قوله انها النهية فيه
للاستفهام ويكون
محذوف
والبيع
فنهي
يتعلق
الى النهي عن
الفعل الشرعي
ذكر الوضع
قوله والبيع الوارد على ما ليس بمحل
فاشكل هذه المعاني مما يتعقد اصلا
ارتكب المنهي عنه وان لم يقصد
مستعملة في المعاني
الشرعية فيها
فاشكل هذه المعاني مما يتعقد اصلا
ويقولون من صام يوم النحر فقد
ارتكب المنهي عنه وان لم يقصد صوما
الصوم المنهي عنه هو ما يسمى صوما لانه لو امسك حقيقة
او لم يصم اشتهى الطعام لا يكون مرتكبا للمنهي عنه
اتفاقا فاطع تحقق الامساك المنهي عنه

هذا الثوب ولا تخطه هذا المكان فلو خاطه فيه يعد مغتصبا بالخياطة وعاصيا لكونه في ذلك المكان قوله فهذا الجزء التبع

يكون قبيحا لعينه اي منهيا عنه اذ لو كان قبيحا لجزئه لتنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اي وجود اجزاء غير متناهية لامر موجود

لايذبه المكلف فاقبل لم لا يجوز ان يكون قبيحا لذكر الجزء لامر خارج عنه قلت لان ذكر الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون

هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا فيتنقل الكلام اليه فيجيء كما سبق قوله فعلم من هذا قد سبق بيانه ذكر في الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون

حسنا لمعنى في نفسه بان تركب عن جزئين احدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا موجائز الا ان مثل هذا الحسن لمعنى في نفسه بحسب الشرع

والعقل اذا لم يكن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب يتعلق الى وجود

جميع الاجزاء بخلاف العدم قوله بل واجب كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مأمورا بها امرا مطلقا اي من غير قيد

على انها مطلوبة للغير لما تادى بها المأمور به قوله واما الرابع موما يكون منهيا عنه لذاته وما مورا به بالعرض فالمتادى به

المأمور به مطلقا لا يقتضي الحسن لذاته قوله وعنده اي عند ان فتى الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم

ستوط القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى حرم وجرى على السنة المتاخرين المطلوب منه في المعاملات والانزاع في التسمية

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 آثاره ام لا قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم

بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعل في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا

لازما لها حتى قوله كالبيع بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد ولا حد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اصل الاخفاف

وقد بين الفرق عن هو عن وجه وشرط والذي يرجع الى الشرط فيبقى اصل العقد صحيحا فيفيد الملك كمن بصفة الفساد والحرام فالشرط

امر زائد على البيع لازم لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام قوله والربوا اي وكالبيع بالربوا وهو

الفضل الخالي عن العوض وان فسر الربوا بما هو حرام لعينه فقيل اصل العقد صحيح فيفيد الملك كمن بصفة الفساد والحرام فالشرط

المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط قوله والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر حلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة

الى المقصود واذا الانتفاع بالاعيان لا بالاعيان وهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن فهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط

بمنزلة الاب الضناح فيفسد البيع لكعدم احد البدلين غير مقصود اذ المقصود ما جب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر

وجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويمنع عنه لفوات الحاجة او ما خلق

لمصالح الادمي ويجري فيه البذل والمنع قوله وصوم الايام المنهية اعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لانا طلبنا

لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وظهر النفس بالغة معوا بها وتحريضا لها على مواساة الفقراء

بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت

معيار للصوم يتقدر به ويعرف به كمكان بمنزلة اللازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى

وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اي غير داخل في مفهومه وهذا يندفع ما قيل لم لا يجوز ان يترك الاجابة مع بقاء الصوم

بل هو عين كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المحمدية ان النهي ورد عن عين الصوم فصرفه

المغيره عدول عن الحقيقة ولا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره لفوات

لذاته للامكان مشروعا وايضا فوائد الصوم اكثر ودليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والحق انه لا صوم في هذه الايام

ابو العين النسفي

ترك لتضطر الى النفل وللاجابة فمن حيث الاضافة الى المتطوع لتكون عبادته مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا

عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه بجنس الايام فالصوم باعتبار الاضافة

الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة

الوصف وترك المتطوعات الثلث بمنزلة الاصل ففي 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 لعينه طاعة وانما المعصية من الاعراض عن ضيافة الله تعالى

وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه والجابر عن نقصه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار

الجهة الاولى حتى قالوا الاولى ان يذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله عنه

كما لو قالت لله علي ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض وانما ضرب ابهة او شتم امه فلاجرة

فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر اي باب لقول وبالقول امكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه

والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوز رابع الثمن الذي مات فيه الثاني لامكان

ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة التمييز بينهما قوله واما الصلوة فيشير الى الفرق بين الصوم في الايام

المنهية والصلوة من الاوقات المنهية حيث تفسد الصوم دون الصلوة وتلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك

لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة 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 منهيا وعاجزا والمضي انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم منهيا كما في تبديد المعصية ونحوه

حرام واجب الترك قطعا والكل يتغير بما انعقد مشروعا واجبا كالكذب يتغير بما انعقد في اغاثة ملهوف وجوب

ترك المعصية فيرتفع بجانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الفيلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع

والسجود لا تنافي صلوة ما لم تجتمع ولم تتقدر بالتحريمة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة تجب صيانتها والمضي عليها فيكون

المفتي في حق ما مضى ممتنعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية وكان المفتي

طاعة ومعصية وامتناعا عن الجهة اعني ابطال العبادة وتركه المفتي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا للمعصية

هي ابطال عبادة فترجح جهة المفتي فاذا افسد صار فقيرا فسد عبادة وجب عليها المضي فيها فيلزم القضاء

قوله وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل او الفرض من حيث الاوقات واما مثل القضاء والمنذور ان المطلقة

فلا تنافي في حق الاوقات صلوة كانت او صياما لوجوبها بصفة الكمال قوله الملاقيح جمع ملقوح موافق لما في

الصحاح وذكر في الفايق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدت ملقوحا به الا انهم لم يستعملوه بحذف الجار الصحيح قاله

وليس اي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احدهما ركنا والآخر وسيلة اليه

والآخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن ميزان البيع يجوز مع عدم الثمن والمجنون مع عدم المبيع ثم تصور

مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون توكير الثمن

كالمبيع الا انه اختص البيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن قوله واما البيوع الفاسد الركن

أخبار الآحاد تُعلّلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الآحاد دينية وتدوينها في الكتب وفي كلامه إشارة إلى أن خبر الواحد
إذا لم يكن راوياه الأول مُنزّهاً عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمأنينة وإن دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الأخبار
الكاذبة في البلاد قوله والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئاً منهما وقيل يوجبهما جميعاً ووجه
ذلك أن الجمهور ذهبوا إلى أنه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم إن يتبعون إلا الظن على
ما ستعرف في محله العمل العلم فذهب طائفة إلى أنه يوجب العمل أيضاً احتجاجاً بقبل الأزم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة إلى أنه يوجب
العلم أيضاً احتجاجاً بوجود الملزوم على وجود اللازم والحق في هذا المقام التفصيل وهو أن الظن الذي يوجبه خبر الواحد إن كان
الأثر المترتب على ظهوره ومفاده من اتباع الظن قد ثبت بالأدلة القطعية كالآيات الناهية عن اتباع الظن والآمرة بالعمل بالبينات
فهو حجة يجب العمل به وإن لم يفد الظن بمضمونه لأن الأدلة القطعية قد دلت على أن العلم ليس بشرط في العمل بالأخبار
بل يكفي الظن الحاصل منها وإن لم يكن مفيداً للظن بمضمونها وإن كان الأثر المترتب على مفاده غير ثابت بالأدلة القطعية
فلا يكفي الظن الحاصل منه بل لا بد من العلم بمضمونه لأن الظن لا يغني من الحق شيئاً وقد يستعمل في الإدراك جازماً كان أو غير جازم
والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجباً للعمل
بالكتاب والسنة أما الكتاب فبقوله تع فلولا نفر من كل فرقة الآية وذلك أن لعل منا للطلب والإيجاب لامتناع الترجي
على الله تع والطائفة بعض من الفرقة واحداً واثنان إذا لغة من الثلثة فصاعداً وبالجملة لا يلزم أن يبلغ هذا التواتر فدل
على أن قول الآحاد يوجب الحذر وقد جاءت الآية في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص التفهم بغير
المجتهدين بقرينة أن المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لأنه ظني والحذر فيه مما يحال على أن كون لعل للإيجاب
والطلب محل نظر لم قوله كل فرقة وإن كان غالباً الا أنه خص بالإجماع على عدم خروج واحد من كل ثلثة وأما الستة فلأنه
لم قبل خبر بريرة في الهرة وخبر سلمان في الهرة والعدد فرق حين أمر بطبق رطب فقال هذا هدية فكل وأمر أصحابه بالأكل ثم أتي بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم يأكل منه وأمر
أصحابه بالأكل ثم أتي بطبق رطب وقال هذا هدية فأكل وأمر أصحابه بالأكل ولأنه عم يرسل الآفراد من أصحابه إلى الآفاق
لتبليغ الأحكام ولجاب قبولها على الآنام ومنذ أول من الأول لجواز أن يحصل للمبتغ علم يقصد قبولها على أنه آحاد يدل
على القبول دون وجوبه فإن قيل تفاصيل ذلك وإن كانت آحاداً الا أنها يحملها بالنظر جبر التواتر مشتركاً على وجود
ظاهر وإن لم يلزم التواتر فلا أقل من الشهرة وربما يستدل بالإجماع وهو أنه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر
الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة النازلة آحاد تحصى وتكثر ذلك شائع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم
كالقول الصريح وقد قرر في أصول الفقه أن العمل على أن العمل في تلك الوقائع كان بتمامه خبر الواحد وما نقل من إنكار بعض
أخبار الآحاد إنما كان عند قصور في إفادة الظن ووقوع ريبة في الصدق قوله والأخبار في الحكم الآخرة دليلان
مستقلان على كون خبر الواحد موجباً للعمل تقرير الأول أن خبر الواحد في أحكام الآخرة من عذاب القبر ونعيمه وتفاصيل
الحشر والصراط والحساب والعقاب وغيرها مقبول بالإجماع مع أنه لا يفيد إلا الاعتقاد إذ لا يثبت عمل من فروع
وتقرير الثاني أن خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب والعدالة ترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم
وجوابه أنا لا نسلم أن ترجح جانب الصدق إلى حيث لا يحتمل الكذب أصلاً بل العقل شاهد بأن خبر الواحد العدل لا يوجب
اليقين وأن احتمال الكذب قائم وإن كان مرجوحاً والأزم القطع بالنقيضين عند إخبار العدلين بهما وجوابه
الأول وجهان أحدهما أن الاحاد في باب الآخرة منها ما هو مشهور فيوجب علم الطمأنينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد
الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب والسنة وهو في الجمل والأصول فيفيد القطع
وثانيهما أن المقصود من أحكام الآخرة عند القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بأنه يلزم عند القلب

لبوعهم حالة امتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو أخبر جمع غير محصور بما يجوز تواطؤهم على الكذب فيه لغرض من الأغراض
لا يكون متواتراً وأما وكثرة العدالة وتباين الأماكن فشرائط لعدم تواطؤهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو أخبر جمع غير محصور
من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين وأما قبل خبر اليهود بقتل عيسى وتأييد دين موسى فلانهم تواتره وحصول
شرائط في كل عهد ثم المتواتر لا بد أن يكون مستنداً إلى الحس سمعاً أو غيره حتى لو اتفق أهل الفلك على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين
حتى يقوم البرهان قوله والأول أي المتواتر يوجب علم اليقين لأن اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا يتوهم في نفس
الأمر مع تباين آرائهم واختلافهم مستحيل عقلاً يعني أن العقل يحكم حكماً قطعياً بأنهم لم يتواطؤا على الكذب وأنهم
اتفقوا عليه حتى ثبت من نفس الأمر غير محتمل للنقيض لا يعني بذلك الامكان العقلي عن تواطؤهم على الكذب وحيث سر طوى الجوار
حتى لو أخبر جمع غير محصور من كفار بلد بموت ملكهم حصل لنا اليقين وأما قبل خبر اليهود بقتل عيسى وما عدوس موسى
ولا يتوهم وجوب حصول هذه الشرائط في كل عهد ثم المتواتر لا بد أن يكون مستنداً إلى الحس سمعاً أو غيره حتى
من أنشأ العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والأمم الخالية كالأنبياء والصحابة والأولياء يحيث لا يحتمل النقيض
أصلاً وما ذاك إلا بالأخبار ثم حصول العلم من المتواتر ضروري لا يتفاوت الحال فيه بين العالم وغيره لكن الصبيان
وجود ترتيب المقدمات لا يدري في ذهنه كما في بعض الضروريات فإن قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الأخبرين لعدم المنافاة
مع أن المجموع ليس الا نفس الآحاد فجواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع وأيضاً يلزم القطع بالنقيضين عند تواتر مبيح وأيضاً
إذا عرض على نفسه وجود لسكنر وكون الواحد نصف الاثنين يجد نفسه أقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان
فرق وأيضاً الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة أجيب أما الأول فبأنه تمسك في الضروري
الممارسة والاخطار بالبال وكذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق جواز كونه مكابرة
والعناد كما للسوفسطائية قوله والثاني أي المشهور يفيد علماً طمأنينة زيادة توطين ونسكين يحصل للنفس على ما
أدركته فإن كان المدرك يقيناً فاطمئنانها زيادة اليقين وكما لا يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها واليه
الاشارة بقوله تع حكاية عن ابراهيم ع ولكن ليطمئن قلبي وإن كان ظنياً فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد
يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب لشبهة لا عند ملاحظة كونه آحاداً والأصل
في المتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وموطوء ومعنى حيث لم يتلقه الأمة بالقبول
والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه آحاد الأصل لا معنى لأن الأمة قد تلقته بالقبول فأفاد حكماً دون اليقين
ووقوف أصل الظن فإن قبل موطوء الأصل خبر واحد ولم ينقطع السند إليه في الاتصال بالنبي صلوا يزيد على الظن فيجب
أن يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا أصحاب النبي صلوا تنوعوا وضم الكذب أي الغالب الراجح من حالهم الصدق
فيحصل الظن بحجية أصل النقل عن النبي صلوا ثم يحصل زيادة ورجحان بدخوله في حد التواتر وتلقي الأمة بالقبول فيجب
علم طمأنينة وليس المراد بتنزههم عن وصمة الكذب أن نقلهم صادق قطعاً بحيث لا يحتمل الكذب والاكان المشهور موجباً
علم اليقين لإن القرن الثاني والثالث وإن لم يتنزها عن الكذب الا أنه دخل في حد التواتر بعد القرون الثلثة فاكتسب

على الصفايد وترك بعض الصفايد والمباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة
والاجتماع مع الأراذل والاشتغال بالحرف الدنية فلا خفاء في شموطها الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فضلا عن بعيد
الدور الزنديق كما صرح به القاشي والمصنف قوله واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم
كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان هذا يفيد الدخان على ما صرح به
في سائر كتب الاصول والبه اشار فخر الاسلام بقوله وهو مذهب ضعيف في الترجيح قوله فصل في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال
وباطن وذلك اما لامر يرجع الى نفس الناقل كنقصان في العقل كخبر المغفل والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق
والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما لامر غير ذلك كالاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي
ليس بصحابي جميع الوسايط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد
فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل قوله ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عندنا الى ان قال الا باحد
امور خمسة ان يسنده غيره او ان يرسله احد وعملا به او افتوى به بعض فقهاء او ان يعضده قول صحابي او يعضده قول اكثر اهل
العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا بدواية عن عدل فان قيل اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حجة بالمسند والارسال
الباقية ليس شيء منها بدليل وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا قلنا المسند قد لا يثبت عدالة رواته
فيقبل المرسل ويعمل به بانضمام امر اليه فيحصل الظن او يكون في نفس العمل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند ليستدل
الناقي بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة
في الرواية وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل وليستدل القايلون بالقبول بثلاثة اوجه ثانيها انها يدل على ان
فوق المسند الاول لارسال الصحابة وقبول مع وجود الواسطة في البعض والثاني ان كلا من ارسال العدل الذي
لو اسند لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب على من يجوز ان يكذب فعدم ظن كذبه على النبي صلى الله
معلوم اولى وقد عرف ان ليس النزاع في مرسل الصحابة ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا بدواية عن عدل الثالث
ان العادة جارية بان الامر اذا كان داعي الناقل جزم بنقله من غير اسناد وداعي لم يكن داعي شبهة الا 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 احاطته بالدواة وكيفية الاتصال ويسند الى العدول كفيا للحال وانه على تقدير ذلك المعارض
قوله ولا بأس بجرح عن اسند لان الناقي يعني ان جهل السامع بصفات الراوي لا يضر لان التوثر بان الناقل
عدل ضابط فلا تهم بالغفلة عن حال الرواة ولا الجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه من عدل وقد يقع بان امر العدل مبني
على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا قوله الا ترى انه اذا قال اخبرني الثقة تقبل كانه يشير الى ان الثالث
كثيرا ما يقول اخبرني الثقة وحذفتي من لا اتهمه الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل وعمن لا يتهم يحيى بن
حسان وذلك مشهور معلوم قوله كحديث فاطمة بنت قيس فيه نحث لان الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر يتهم راويه
بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب في الاما كان لقول حفظت ام نسيت صدقت ام كذبت
معنى وايضا للخفاء في ان القراءات الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث لمعارضتها

وكيف يقبل من الراوي ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول وهو بمرأى منه ومسمع قوله وحديث القضاء
بشاهد ويمين وهو ما روي عن ابن عباس رض ان النبي صلعم قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعالى
واستشهدوا الآية وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة فتفسيره برجلين ورجل
وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا لجميع ما تناوله اللفظ اثنا ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة واولى
الا ترتابوا نص على ان ادنى ما ينتفي به الريبة هو من هذه الانواع وليس بعضها الادنى شيء مما ذكره الخصم وانما اقتصر
عليه لانه ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد والى الحديث ولان
قوله تعالى ذلكم اشارة الى ان مكتوبة واحد معناه اقرب من انتفاء الريب على ما هو المذكور في التفسير قوله
وذكر في المبسوط ليس المراد ان ذلك امر ابتدعه معاوية بل المراد انه امر متتبع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه
وقيل الصحابي لعله قد ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه امر متتبع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه
لكن الراوي عن عمر رضه ان النبي صلعم قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق وروي عنه ايضا ان النبي صلعم وابا بكر
وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي وعن علي رضه انه كان يقضي بان شاهد
واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية قوله وحديث المغيرة صحيح فكونه مخالفا للكتاب لا يتجه
القياس على ما هو صريح فيه المنقول عنه قوله وانما يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا
متنوا ان النظم لا شبهة فيه متنا لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن جعلها ظنية يجيز بخبر الواحد
اذا كان على شرائطه عملا بالدليلين ومن جعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني لا يقضي
بالقطعي فلا يصح الكتاب ولا يزاد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل في ذلك بقوله عم يكثر كم الاحاديث من بعدي
فاذا روي لكم عني 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 يشبت مسئلة الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تعالى ما آتاكم
الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول ويروى في اسناده واسطة بين
الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين ان حديث وضعفه الزنادقة وابراد البخاري اياه في صحيحه
لاثناء الانقطاع او كون احد رواته غير معروف بالرواية فان قبل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر معارضا
عموم الكتاب وهو قطعي اجيب بانه يفيد علما طمانينة وهو قريب من اليقين والعام ليس كذلك فهو قريب من
وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عم لا يرث القاتل وقوله عم لا ينكح 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 البينة واليمين على المدعي بخبر الواحد قوله وكون الرطب بالتمر مما روى عن سعد بن ابي وقاص
رضه ان النبي صلعم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال أينقص اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن الاناة لما اورد هذا
الحديث على ابي حنيفة اجابوا بان هذا الحديث في الاصل على زيد بن عياش وهو ممن لا يقبل حديثه ولتحسن اهل الحديث هذا
الظن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن عياش ممن لا يقبل حديثه
كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وقد كذب الاسر وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب

ثم اطلاقها لغوات وصف البيوسة ولا نوعا آخر لبقاء اجزاء عند صيرورتها تراكا لحيثية المعلقية ليست ضبطة على الاطلاق ولغولت
وصف الانباث ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الخيط فيها وكذا الخيط مع الدقيق قوله لاعتبار الاختلاف الصفة لغولهم
جيد ما وردها 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 الايمان بالتمر
لا يعد امتثالا لطلب البر بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا غرو بالقياس في معارضة الخبر قوله واما بوبه شافا عطف على قوله واما
بمعارضة الخبر المشهور وكذا قوله واما بإعراض الصحابة عنه وكلا منهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ
مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وفاقا وبه قال ابن عم او الادلة الدالة على عدالة الصحابة
لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فاذا فعل احدهما
لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار انه يحتمل كلا منهما وكذا
مع احتمال المعارضة المقتضية العقلية وهي انه لو وجد مثل هذا الامر الذي لا يستهان به لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان مثل
هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها نعم الاصل هو الاستهانة بحسب اصل خلقه الحديث وايضا ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل
احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء وهذا قال تو فانسانوا اصل المدينة احتجوا به على مثل معاوية وزروق عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابن مغفل وعن انس ايضا
حتى ان اصل المدينة احتجوا به على مثل معاوية وزروق عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابن مغفل وعن انس ايضا
الا انه اضطرب رواياته فيه بسبب ان علي بن زياد رفع كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو امية محو آثاره فبايعوا على الترك
فحاف انس وروي الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم لا يخفى ان ترك الجهر نفي والجهر اثبات فقدما
لا يسمع الراوي كما مثل انس وقد كان يخفف خلف النبي صلوا بكر من صولاة ومذا لا ينافي سماعه الفاتحة على انه روي
عن انس ان النبي صلى وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وايضا روي ان انسا سئل عن الجهر والاسرار
فقال لا ادري منذ المسألة والسبب ما ذكرناه واما الانقطاع وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب لاعراض الصحابة رضي الله عنهم فلانه يعارض
اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه نسخ او منسوخ لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول
بان الطلاق يعتبر بحال الرجال قد ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضي الله عنهم راوي الحديث زيد بن ثابت رضي الله عنه لانا نقول ليس المراد الاجماع
على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث والا يخفى ان المراد انتفاء غير هذا الراوي والا فهو يتمسك به لا محالة قوله الا في الصدر
الاول يعني التدرب الاول والثاني والثالث فانه تقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي صلوا وفي غير القرن الاول المستور
بمنزلة الكشف لان الغلبة في اهل الزمان غالبا فلا بد من العدالة المشروطة بين الصدق قوله وصاحب الهوى وهو الميل
الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المايل الى هواه في امر الدين فان تاويل الباغي يحتمل الخطاء
كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلاختفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والامانة والجمهور على انه تقبل روايته
ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث فعوله للشرايط المذكورة اشارة الى ان المراد
بالهوى ما يودي الى الكفر او الفسق قوله فصل في محل الخبر سواء كان خبرا عن النبي صلوا ولم يكن والمراد خبر الواحد
ولهذا حصر المحل في الندوب والاعمال اذ الاعتقاد لا يثبت باخبار الآحاد لابتنائها على اليقين قوله واما اخبار الفسقة
الاعتقاديات

فان قيل ان اخبر اخبار فتيا استدلوا والهيئتهم وكان صبيا قلنا لو كان صبيا فورتروي انه اخبرهم
بذلك انس فيحمل انهما جاءا جميعا فاخبرهم قوله لتمكن الشبهة قد يجاب عنه بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة
على الاطلاق للدلايل القطعية واتمام تثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود تدرء بالشبهات والمدخل
للراي في اثباتها كما قوله مع سائر شرائط الرواية يخرج الكفوق والمغفل ونحوهما كما قيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي
يخرج بكل من القيدين بعد تعدد وكل منها فائدة قوله صيانة لحقوق العباد يعني ليشترط الامور المذكورة ليلا تشتبه الحقوق
المعصومة بمجرد اخبار عدل او موثق تعليل لشبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة وقوله ولان فيه معنى الالزام تعليل
لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا يتضمن الامرين جميعا قوله فيحتاج الى زيادة توكيد اما لفظ الشهادة
فلانها تبنى على كمال العلم لان المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عم اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع
واما الولاية فلانها تنقض كون الخبر حجة قلا يتمكن من تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وذلك من امارات العدل
واما العدد فلان الطمينان الغلبة بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيرجح
جانب العدد بانضمام شاهد آخر اليه قوله والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد
وان لم يكن من باب الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم
ومن الظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد يكتفون بالظن فيما هو من حقوقهم ويلزم منهم
الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام اقول لا يخفى ان انتفاءهم بالصوم اكثر والدائم فيه اظهر مع انه يكفي
شهادة الواحد قوله وما ليس فيه الزام ذكر في الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار المتغلب في مثل الوكالة والهدايا
من غير انضمام التحري وفي موضع انه يشترط التحري وهو المذكور في كلام الامام الحشني ومحمد ذكر القدوري كما بالاستحسان
ولم يذكر 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 المسئلة روايتان قوله على ان المتعارف لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما
العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان او ماذون او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه او جعله ماذونا لان
الانسان قلما يكلم المبعوث للشرايط بعينه لهذه المعاملات او الاخبار بالغير بانه وكيل في ذلك وظاهر عبارة البعض
مشعر بالقسم الاخير حيث يقولون الانسان قلما يكلم المبعوث للشرايط بعينه الى وكيلها وعلمه قوله وان كان اي الخبر
بما فيه الزام من وجه دون وجه فضولي يشترط اما العدد او العدد الاعلى الاصح وقيل لا بد من العدالة والا اختلافا فاقا وقع
من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده واخبر بذلك من لم ير مسلم مولاه لم يكن محجورا في حق قول ابي حنيفة
حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة للجمع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد
تاثيرا في الاطمينان ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكر الرجل ضايعا ويكفي ان يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر
في المبسوط اشتراط وجود سايرالشرايط اعني الذكورة والحرية والبلوغ لانتفاء والاثباتا فاذا قال فال فالاسلام
وغيره انما يحتمل ان يشترط سايرشرايط الشهادة عند ابي حنيفة حتى لا يقبل خبر العبد والمراة والصبي واما عندهما فالكل
سواء اي يكفي في هذا القسم قول كل جنس كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمص جزم باشتراط سايرالشرايط لكن لا يخفى انه يحصل به مصور في رعاية شبهة عدم الالزام فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء باحد الامرين

فصل

العدد او العدد الى قوله وهي الاجازة بان يقول له اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او مقروآتي ونحو ذلك والمنا ولة ان يعطيه المحدث كتابا سماعه ببيته ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب واما جواز طريق الاجازة صرفة ان الجهل مجوز ان لا يجد راغبا الى سماع جميع ما فيه عنده فيلزم تعطيل السنن والحفظ عنها فلذا الكتفي فيه بخصه قوله ومنه اذا تبرك به جواب عما يقال ان السلف كانوا يتعبون ان الاجازة والمنا ولة من غير علم المجاز له بما فيه قوله واما م يعني ان الراوي لم يستند في التذكر الى عمل اعتمد عليه اعتماد المقتدي على امامه قوله واشتراط القبول عند بعض الحنفية لان المقصود من التقرير في الكتاب عنده التذكر والعود فيما كان عليه من الحفظ حتى يكون الدراية عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبي صلعم لاشتغاله بانواع العلوم وفروع الاحكام وقد ذكر في المعتمد ان الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه فيما في هذا الكتاب ولا قرائه ولكن غلب على ظنه ذلك قوله وديوان القضاء هو المجموع من قطع القراطيس يقال دوّن الكتب جمعها وقد يقال الديوان لمجمع الحكام قوله لقوله عم نضر الله امرأ سمع الحديث فاداه كما سمع بان النقل بالمعنى من غير اداء كما سمع ولو كم فيلزم الاخلال بالحديث على عدم الجواز غاية انه دعاء للناقل بالحفظ لكونه افضل قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعني يؤيد جواز الحديث النقل بالمعنى كثيرة لا تتغير غيره على ما دونه تلك المعاني بعبارة وذلك كقوله عم الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع ان القطع بانه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والقرائن فلو نقل ذلك مما ورد عن الصحابة رض امر النبي عم بكذا او نهى عن كذا او رخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقا قوله فما كان نحكما اي تتضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجها منقولا عن ابي حنيفة رض به فخر الاسلام لما لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب قوله كحديث يثنى رضه قال ابن عيينة الاب لا يوجب ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية تستغل الى الابعد عند عيينة الاقرب قوله وان عمل اي الراوي خلاف ما روى قبل الرواية لجواز انه كان مذهبه ثم رجع كذا اذا علم التاريخ لانه حجة متيقن فلا يسقط بالشك قوله عن الزهري عن عائشة ترك بنهما وكثير عروة وهو الراوي عن عائشة رضي الله عنها قوله لتقدم ذي اليدين هو عمير بن عبد عمرو سمي ذا اليدين لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه لستدل بالقهقرى على ان ذا اليدين المروي عنه لا يكون جزحا وذلك ان النبي صلعم قبل رواية ابي هريرة وعمران رضه في سلم على رأس الركعتين مع انه انكر ذلك او لان ساق القهقرى يدل على انه يعمل بقوله لا بدليل آخر وكلام النبي صلعم انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة وكان من حكم الناس وكلام الناسي لا تبطل الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة وهو متاخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين ويجيء متاخرا كذا في شرح السنة قوله ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة التي يتروى عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب النسبة الى التعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وان اريد به من ذلك فلا اولوية لان المروي عنه ايضا ثقة قلت تعارضا فيقدم اصل الخبر معمولا به وفيه نظر وظاهر كلام المص يدل على ان محل الخلاف فيما اذا رجح المروي عنه بالانكار والتكذيب ولا يشترط الحكم فيما اذا توقف وقال لا اتذكر وكذا قيل الخلاف في الباقي وفي الاول يسقط بلا خلاف وقيل ان تساوا احدهما على الآخر في الجزم فهو المعتبر وان تساويا فقد تساقطا فلا يعمل بالحديث قوله ويكون جرحا عند ابي يوسف لتهمة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع بكون احدهما مغفلا وجوابه ان عدم التذكر في حالة لا يوجب كونه مغفلا وجوابه بحيث

فصل

خبره وقلما يسلم الانسان من النسيان والاخفاء في الكل من عمر وعمار عدل وهنا بط واربعا عدالة الكل منهما وضبطه يقينا فلا يترك بالشك قوله ولم يعمل بعمر وعلي رضي الله عنهما فان قيل قد روي 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 المسألة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يكون تغير اجتهاده بدرك والانصاف ان قضاء امير وقع في كوة في المسجد وفقهاء الصحابة في الصلوة بحضرة من كبار الصحابة وامر النبي صلعم ايامهم باعادة الوضوء والصلوة ليست اخفى من حديث تغريب العام فرد ابن البكر بالبكر ذكره النبي صلعم ورواه عبادة بن الصامت رض قوله فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او مشكل او مجروح او راويه متروك الحديث او غير العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين كما مر في القسم الاول فلا يترك بالطعن المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان العالم من حال الجارح القصد والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك قبل جرحه المبهم والا فلا قوله وما ليس بطعن سرعا مثل ركض الجمل والمزاح وتحمل الحديث والامية ملا خلاف فكون جاعت الاقسام او دخل في الطاعن الذي يسقط به العدالة قوله فصل في افعاله يعني الافعال التي لم يقع فيها امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له لنا ايضا فعله فعلى هذا يقع حصر غير المقتدى به في المخصوص والزلة اذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر قوله واجب وفرض يعني ان فعله بالنسبة الينا يتصف بذلك بجعل الوتر واجبا عليه صلى الله عليه وسلم لا سنة او فرضا والا فالثابت عنه بدليل يكون قطعيا لا يحل له حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقرر على الخطا، على ما سيأتي قوله ومندوب من الصغائر رد ما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الاقل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب عن الغير قوله من غير قصد قال الامام السرخسي رح اما الزلة فلا يوجد فيها القصد اليه عينا ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع والى اثباته بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق واما يؤاخذ عليها لانها نتج عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية حقيقة هي فعل حرام يقصد المتنسم مع العلم بحرمته قوله فبفعله المطلق اي الخالي عن قرينة الندب والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبي صلعم فيه لربعة مذاهب حاصل الاول الاتفاق على عدم الجزم بحكم فعله على الاباحة للنبي صلعم والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا واعترض على مذهب التوقف بانا اما على ان حكمه الاباحة للنبي صلعم والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا فالاتفاق على ان الاصل عدم الاتباع الا بدليل وان اريد انه هل يجوز لنا الاتباع مع قطع النظر عن ان حكمه الاباحة للنبي صلعم او لا فالاختلاف في ان فعله هل يدل على ان الاتباع في ذلك الفعل ونذهب عليه فيكون حراما او لا يدل عليه فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف واجيب انا لا نفهم ولا نذهب لعدم علمنا بالحكم في حقه لا لتحقق الاباحة وقد يقال على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وعند الاتوقف على العلم بصفته وعلى الثاني ان الامر في الآية بمعنى الفعل والطريقة هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست بمجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولانه متنسمن وايضا في اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة

جواز الترك مع جواز الفعل على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان أريد بحد وجوز الفعل فلا نزاع للمواقفية ويمكن أن يقال
المراد الاباحة بالمعنى المصطلح وثبت بحكم الأصل قوله فعند البعض حفظ الوحي الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه صريحا
بقوله تعالى إن هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما القي الله تعالى
الملك او غيره واجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وجبا لانقطاعه عن الهوى واستدل ايضا
اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز الاعتماد عن دليل لا يحتمل الخطأ ولا يخفى بالنسبة الى التي صلعم لوجود الوحي القاطع
واشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل التقرير على الخطاء فتقريره على مجتهد قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد
وهذا الجواب عن يستدل الهم الآخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز خلافه لانتفاء جواز المنافي لعدم القطع بانه حكم الله تعالى والا لزم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بل اجتهد
ويتفرع عليه من الجواب فاشارة في تقرير القول المختار المجوز وهو انه مأمور بالانتظار فهو شرط لا اجتهاد وهو على ان نفس
الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا ولا يستدل على المختار بخمسة اوجه الاول وجوز الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
الثاني وقوعه من غير من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام ولا قائل بالفرق الثالث وقوعه من نبينا صلعم حتى في قضية الخثعمية وجوابه قبله
الصائم الرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة النزع الذي يوجد فيه العلة فكذلك
بالاجتهاد والخامس انه عدم شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا للتقرير الوجوه
الخصوص بزمان الا ان يدل دليل على ان الثاني ناسخ للاول في الزمان وداع الى ما دعا اليه كما يشير الى الهبوط ومرة الى موسى
لما كان الاصل فيها الخصوص بكل شعيب صلعم فاصل مذبذبين واصحى بالاكيدة وموسى صلعم فمن اسرائيل الهيهم فاذا كان الاصل
هو الخصوص فلا يثبت العموم في الامكنة والازمنة والاقوام قوله وما ذكروا غير مختص بالاصول ودفع بما اورده الفريق الثاني
من اختصاص الآيتين بالاصول دون الفروع ولما ورد عليه ان بعض احكامهم مما لحق النسخ فلا يتقرر به ويكون
مغيرا له لا مصدقا اجاب بان النسخ ليس تغيير ابل بيانا لمدته فما انتهت مدته لم يرتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لم يزل
الاتباع على انه شريعة لنبينا محمد صلعم 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 واما التابعي فما ذكر رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم
رجال وهن رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاضافة في الرأي كما يدركه فهم الفطن
وذكر الامام الشمني انه لا خلاف فان لا يدرك القياس يقول التابعي وانما الخلاف فيما لم يعتد به فاجماع الصحابة
حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به قوله باب فيما يكون من الكتاب والسنة من البيان وهو
يشارك العام والخاص والمشترك وغيرها من وجه ويباينها 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 مدلوله الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم
عن الدليل والى الاول ذهب المصنف وحقره في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير

ويذكر فيه وجه ضبط وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه
رفع الحكم لا اظهار حكم الحادثة الا ان فخر الاسلام اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى اذا ان اريد بالبيان
مجرد الاظهار للمقصود فالنسخ بيان ويتبين ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق بما يتعلق به الجملة ليشمل النسخ
دون التخصيص الوارد لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه اخر ذكره
لما فيه من النحو والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان للمدة فكيف جعلت
بيانا لمعنى الكلام لا للازم قلت النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا الشيء هو من جملة الكلام ومزاد به بخلاف الغاية فانه بيان
لمدة معنى هو مدلول الكلام صرح لانتهاء الكلام بدون اعتباره مثل اتموا الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا
لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم يكون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث يلزمهم من اطلاق الحكم التأبيد
قوله فلا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي
فلا يخصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او بما يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما تناوله
والا فقد يجاب بان عام الكتاب قطعي لمتن الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض المراد وكيف
فيكون ترك ظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان كل قوة من وجه
فرجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير
فكان اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابة بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبي صلعم مع انهم انما كانوا
يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره وقد عرف ان العام الذي خص منه البعض
يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قوله ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة اي وقت العمل بالمجمل
ولا عند الكرخي وفاز وي من ان نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود لم يتنزل من الغد وكان احدنا
اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان ياكل ويشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان صلة الفعل كان فرضا
الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو المقصوم الفرض قوله فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومنفصلا
اتفاقا فيما بيننا وبين الشافعي والا فعند الكرخي المعتزلي هو كالخاص وبعض الشافعية لا يجوز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب
فان قلت فائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان قلت فائدة العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه
احد المدلولات بخلاف الخطاب ابتداء بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا واستدل على جواز تأخير بيان التفسير عن وقت
الخطاب بقوله ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبرئيل عليك فاتبع قرآنه وتكرر فيه حتى يترسخ في ذهنك
ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه
واما تسمية التغيير بيانا فمصطلح ولو سلم فبيان التفسير مرادا اجماعا فلا يراد غيره دفعا للعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ
عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع قوله وبيان التغيير ان كان مستقلا فنسخ حكم وان كان
بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لو قطعه بتنفس او سعال
ونحوهما وعند ابن عباس رضه يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه من حلف على يمين فرأى خيرا منها فليأت الخير وليكفر
لوضوح الانفصال لما اوجب النبي صلعم التكفير متعينا بل قال فليستثن او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث

مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المص لا على انه لو جاز التراخي
لما وجب الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل قد روي ان النبي صلعم قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله
وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتأخر 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
لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق كل ما اقول له اني فاعله غدا بمشية الله ان شاء الله كما يقال لك
افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر
على ما ذهب اليه البعض من جواز اتصال الاستثناء نية وان لم يقع تلفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل
على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد والا لما كان تغييرا فجوابه انه لما وقع في كلام الله تعالى نحمله على وجه لا يلزم منه ذلك التنافي وذلك
لانا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على عدمه حتى لو ثبت ثبت
بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة فان قلت فما معنى التغيير على هذا التقدير
قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير فبعد ذكره تغير المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى
انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان اولا للايجاب وبعد البيان صار
تصرف يمين 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 للتحقيق 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 مجرد اصطلاح
مع ان العمدة في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يستمر لهم الجري
على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى
ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل كلام 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 مع ان اللفظ مطلق ورد بانه متراخيا وانما قلنا
انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع للبقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا
ثانيا بمتجدد وبان الامتثال انما حصل بذبح المعينة والجواب منع ذلك بل المامور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو
ظاهر اللفظ ولهذا قال ابن عباس رض وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا ادنى بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله
وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا
ثم نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم
العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم
بذلك والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين قوله في قوله تعالى لنوح عم فاسلك اي ادخل في السفينة من كل جنس

من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها نساءك واولادك ثم خص ابنه بقوله انه ليس من اهلك قوله لان ما لغير العقلاء مذهب
البعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا السؤال
وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي صلعم عن تخطئته فالجواب انه انما اورده تعنتا بطريق المجاز او التغليب
فان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روي
ان النبي صلعم قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى ان الذين سبقت لدفع احتمال المجاز
لا لتخصيص العام قوله واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند
الشافعي رح ثم رد ذلك بانه لا فرق عند الشافعي بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان تفسير وانما افترقا
في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه واقول المحققون من اصحاب الشافعي على ان الاستثناء بيان 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 قد اشتهر فيما بينهم
ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين
بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل على حدة والمصنف ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع
فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها وعدل
المص عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج
عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو
مجاز يجب صيانة الحدود عنه وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة
لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس قوله بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع التخصيص
اعني 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 تحقق
تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول قوله قالوا تحقيق كون 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 موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل
فغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان
من حيث انه قدر الباقي قوله واختلفوا في كيفية عمله قد سبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك
لزيد علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة 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 والا ثلثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة
افراد فيتناول 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 سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو
عشرة الا ثلثة قوله مع فرق آخر هذه مسئلة اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفي ام لا فعند الشافعي نعم حتى يكون

من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عم لا صلوة الا بطهور على ما سيأتي واعلم ان الكلام المعن مبني على ان القول

بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فالحكم على المستثنى

اصالة بالنفي وعلى الاثبات وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي

اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرج من العشرة ثلثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلثة الحكم بالثبوت وبالثلثة الحكم عليه بعدم الثبوت

قوله ووجه المجاز اي طريق من المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذكر ان انتفاء حكم القدر لازم

لحكم بخلاف حكم العصير لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم القدر انتفى حكم القدر من غير عكس كما قرر وله عم لا صلوة الا بطهور فانه حكم

القدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو لحكم بصحة كل صلوة بطهور فتغير واعلم انتفاء

حكم القدر بالحكم بنقيض حكم القدر تغير عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التقويم انه لهم

من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانك اذا قلت فلان على الف الا عشرة لم تجب العشرة لما لو

تغيبها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنقض في الوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب قوله وليس نفيا واثباتا اورد

دليلين على بان الاستثناء في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان يكون 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 المتصفة بالطهور 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 يجب لانحاج ليس

اخر غير مسلم وشئ من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا

عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكرمن رجلا عالما ما يبر باكرام عالم

واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانه لا يحنث بمجالسة عالمين واكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان

المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف الوقال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم

الاستغراق الا ان قوله لا صلوة سلب الكلي بمعنى لا شئ من الصلوة بجائزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب

الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى لكل واحد من افراد المعلول غير جائزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب الاشتراك

الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة انه لا يشترط الطهور الا في بعض الصلوات

وهو باطل واذا تعلق الا استثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات نفي عن الصدر بكل فرد من

افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر فان قيل معنى

تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز وانت لم

حكم مخالف لهو هو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة متصفة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض

افراد الصلوة اذ الدليل الذي بني عليه ان يكون قوله لا بطهور حالا او المعنى لا صلوة جائزة في حال من الاحوال

الا في حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة منهي غير جائزة الا في تلك الحالة فانها جائزة كما يقول ما جاء القوم الا راكبين

بمعنى جاؤا راكبين لما مر من ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس

لما مر من ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن ان يكون

حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز والدلالة على ان المشروط بالطهور موجود لا البعض دون

البعض نعم لقائل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها

في سياق النفي فتى جانب الاستثناء يوجد ايضا وكل الموضوع جوازا يقع كونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة

الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها تنتفي عنه الحكم وتثبت نقيضه وهو جواز شئ من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي ايجاب

جزئي كما يقال كل ما جاءني احد الا راكبا قوله فان قيل السؤال انكم القائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في

مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له حاصلا ان مجالس كل عالم فيلزم منها ايضا ان يصح كل صلوة بطهور ومنا قول

بكون الاستثناء من النفي اثباتا 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 هو بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حنث بمجالسة العالم فبالاستثناء اخرج العالم

عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل قوله وايضا لما لم يسلم الخصم فاعلم ان عموم النكرة الموصوفة انما يثبت

لزوم العموم في مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الزام ومرامنا سلم في باب القياس ان من مذاهب اثبات العلية

بطريق الايماء ان يفرق بين حكمين بوصف بطريق الاستثناء كما في قوله تو فيصف ما فرضتم الا ان يقولون فان الوصف

علة لسقوط المفروض فهنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة لجواز والخلو عنه علة لعدم

الجواز فيلزم جواز كل صلوة متقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لان طريق ظني وقد عارضه

الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى اشياء اخر على انه لو ثبت العلية لم تظهر لجواز انتفاء الحكم

لعدم شرط او وجود مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة بطهور والحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا لا صلوة الا بطهور

يدل على ثبوت الكتابة بالكل لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شئ آخر قوله وهو اقوى دليل للخصم ان يمنع كونه

دليلا على الدلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد جواز ان يورد عن الاصل

بطريق الاشارة اعتمادا على ان المخاطب لا يفهم الا ما يقصد افادته بحسب الحال فانه لا يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجله

بل يفيد على ان مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي ان لا يصير الزمري النافع للصانع

موميا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي

اثباتا وهو يتوقف بطريق الاشارة فهي هذه الصورة لا يوجب الا طراد الانتفاء في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بانه

بني الامر على الاعم الاغلب وحكم باسلامه عملا بظاهر قوله عم 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 معناه الافرادي والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه اذ انه خارج عن

لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ ولا مركب اريد جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير

والدليل الاول مبني على ان يكون خبرا والمعنى لا صلوة الا متلبسة بالطهور حاصل منه

قال المصنف

اشار الى رد

ای یشبه ان یقبل

من قبل العلة

قال

فی قوله

فلا یکون

وكقوله وساق له سبع وسبع كأنه ... مثال له خمس وخمس وأربع

بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال أطلقنا أو قيدنا اما على الباقي
من العشرة بعد اخراج الثلثة كما يقال انها اربعة صمت اليها ثلثة وانها ليست باربعة اصلا اما على الحاصل من ضم الاربعة
الى الثلثة فلان السبعة مرادفة لمثل عشرة الا ثلثة فان قلنا منذ الزمن حنيفة فعشرة موصوفة بانها اخرجت
منها ثلثة كما في مجاز اذا السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة والا فهم
منها عند الاطلاق الآذك وليس مدلولها عشرة موجودة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعا واحدا
كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب والشيء قد يعبر عنه باسم الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه
وذلك العدد وظاهر فانك قد تقيض عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقض ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد تقض
عدد الاعداد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر بسبع وأربع وثلث مئي حب المتيم المشتاق والمراد بسبع اربع عشر
وتعبر عنه بتعبير آخر كما يقال العشرة جذر المائة ونصف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب
الاخير والمذهب الثاني ترجح الواحد منها وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي ابطلوها المذهب

اعلم قوله ينتهي 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 الغاية 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 يقع في غير الاستثناء المنزع للتقطع بالمثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق للاثبات
مجيء زيد وقيامه بالبتة وجه وآكد حتى قالوا انه تأكيد على تأكيد قوله بحكم العرف يعني ان العرف
على ان الاستثناء بغير اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثاني
دون الاول لانه يفيد بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيد اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف
وفرقه بين العرد وغيره وايضا مبني هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس
منوط على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت مخالفته وانه لا يجلب خلاف المذهبين قوله وهذا مكتسب
يعني في القول بان الاستثناء الغير العردي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيقا بين الاجماعات الاربعة
الاول ما قال علماء البيان في افادة ما والا للقصر مثل ما جاءني الا زيد ان الاستثناء موضوع لنفي التشريك بمعنى انه
لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه
عما سواه وهو معنى القصر الثاني اجماع اصل 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 وحقيقة
على تقدير السكوت عن الاستثناء لا بنفسه وحكما لان الاستثناء تصرف لفظي يقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ
ولا يعمل فيما ثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة ولم يستثن الاقرار لم يجز عند ابي يوسف لان الاقرار ليس بخصومة
بوسط ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بوسط ان الاقرار لم يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح

الى جزء الاسم في مثل الشريت الحمار الا نصفها الرابع ان اصل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى
تقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فانسار المص المانع الوجه الثالث ونقضه وحله علي وجه يندفع به
الوجوه الاربعة اما المنع فهو انا لا نم انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب
قرناها وبرق نحره واسماء ذلك واما النقض فهو ان مثل لبيك عبد الله علما مركب من ثلث كلمات مع ان الاعراب في وسطه
بدليل قولنا جاءني ابو عبد الله ورايت ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو ان اريد انه ليس في لغة العرب تركيب
للموضوع الشخصي من اكثر من كلمتين فمسلم لكن التعاليل نافي المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي
لم يريد انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك ومعدي كرب بل اراد انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع
انه اذا ذكر ذلك مفهم منه الباقي كما ثبت ان اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منها معنى البناء للمفعول
واذا ركب زيد موقائم وجعلا امرفوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها
اوضاع كلية فان اريد انه ليس في اللغة تركيب الموضوع النوعي من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات
موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ذو نطق
فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخص بعض انواعه فهم منه
ذلك النوع فالموضوع النوعي كثيرا ما يتركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعم في وسط كما يترى ويكون لاخر الكلم دلالة
على معانيها الافرادية لانها كلمات والتصريح بالجميع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزء من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليها بل يكون
عود الضمير الى المستثنى منه نظرا لعوده الى المبتدا في مثل زيد ابوه قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى
لا ينافي الاخراج المجمع عليه لانه مما يتعين اداة الاستثناء والمعنى الافرادية ليست بمجورة في الموضوعات النوعية واقول
اما المنع فجوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما النقض بمثل شاب قرناها فمدفوع بما ذكره في الكشاف جوابا عما قيل انه
لم يعهد التسمية بمثله اسما كما هو فيما عد الكليف يكون الكلمات المتباينة بها اسما للمسمى وذلك انه قال ان التسمية بمثله
اسما وفيما عد مستنكرة كعوك وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت فانما غيرت
منثورة نثر اسماء العدد فالتنكير فيها لانها من باب التسمية بما فيه الاسناد كما سموا بتأبط شرا وبرق
نحره وشاب قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق وبيت من الشعر ولا احتفاء في ان مثل عشرة الا ثلثة ليس محكيا بل معربا
بحسب العوامل واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث اعرب وسط فغير مفيد في غاية الفساد لان ابن الحاجب قد احترز عنه حيث قال
ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا آخر كيف خفي هذا على المص وانا احار فليس بمستقيم لان المقصود دفع
النقض قف المستوفى في الاستثناء حيث لم يذكر الحكم الا للكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي
وضعا كليا ليس مما يخفى على احد او يقع فيه اختلاف او يصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا يخرج المقصود
لان المتبادر حينئذ من معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلثة عشرة افراد
ويحكم باثباتها وسوالنا قض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها
بعد اخراج المذهب الثالث فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يفيد من احق شيا 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

هو المال الغائب الذي لا يرجى فإنه يرجى فليس بضمار وقيل هو ما لا ينتفع به من الأموال قوله فلا بد من ضابط تعتبر

كلامه أن القولين السابقين إن اشتركا في أمر واحد هو حكم شرعي فالحد الثالث القول الثالث باطل للاجماع وإن لم يشتركا

في ذلك بأن لا يكون المشترك فيه واحدا بالخصوص أو كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فالحد الثالث القول الثالث لا يكون باطلا

للاجماع ويحتاج تقرير هذا الضابط لا بد من النظر في أن أي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي وأي موضع لا يشتركان فيه

في ذلك فنقول المختلف فيه بين الأولين قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا بالأكثر من محل واحد أما الأول

وهو أن يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة والجد مع

الإخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة الربوا فالباطل الثالث قد يكون بحيث يمكن أن يخرج منهما اشتراك في حكم

واحد شرعي وافتراق بين أمرين وحد الإمكان الافتراق حاكم به الشرع كما في مسئلة ذات الدفعين فإن القولين يشتركان في إثبات

نسب الولد من أحدهما وفي أن الثبوت من أحدهما يمنع الثبوت من الآخر بحكم الشرع فالحد الثالث القول الثالث باطل سواء كان

قولا بشمول الوجود أعني ثبوت النسب منهما جميعا أو بشمول العدم أعني عدم ثبوته من واحد منهما أصلا وإن لم يكن الافتراق

مما حاكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير أعني الوضوء أو غسل المخرج وعلى الافتراق

أعني كون الواجب أحدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بإن وجوب أحدهما بنائي في وجوب الآخر فالقول الثالث إن كان قولا

بشمول العدم أعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق وإن كان قولا بشمول الوجود أعني وجوبهما

جميعا لم يكن باطلا للعدم لكن يستلزم إبطال الاجماع ولزم من هذا أن الحكم بأنه إذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي

كان القول الثالث مستلزما لإبطال الاجماع ليس على إطلاقه وأما الثاني وهو أن يكون المختلف فيه حكما متعلقا بالأكثر من محل

واحد فاختلاف القولين إنما يتصور فيما أوجب الأول أن يكون أحدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته

في الصورة الأخرى والآخر قائلا بالعكس كقول ابن حنيفة رح بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول

الشافعي رح بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما أو بعدم الانتقاض بشيء منهما لا يكون

إبطالا لحكم شرعي مجمع عليه إلا أن يكون أحدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم

فيهما وهو معنى شمول العدم فإن اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كنجاسة الأب والجد في الولادة كان القول

بالافتراق مبطلا للاجماع والأقلا كالقول بحل لحم الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث أن يكون أحدهما

قائلا بالثبوت في إحدى الصورتين بعينها والعدم في الأخرى والآخر قائلا بالثبوت في ظلها الصورتين فيكون انفاقا

على الثبوت في صورة بعينها وأما العدم فيهما فيكون انفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث إبطالا

للاجماع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا وجعل من المسئلة ومسائلها قاله الأب والجد من القسم الثاني تبين أن ليس

المراد بالأول أن يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني أن لا يشتركا فيه وأما مسئلة بيع المكاتب والبيع بالشرط فلا يخفى عليك

أنها خارجة عن البحث فإن بطلان بيع المكاتب مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لأحدهما بالأخرى

والمتحصل هو أنه إذا اختلف في مسئلة على قولين فاحدث قول ثالث هل يكون إبطالا للاجماع أم لا قوله وأما مسئلة

الربوا أحد القولين فيها علة القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس أو الادخار مع الجنس ومما لا يشتركان

في واحد حقيقي هو حكم شرعي فإن مفهوم أحد الأمرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك

فليست العلة حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط ثم يمكن أن يطالب القولين بالاتفاق على أنه لا ربوا في غير هذا الجنس

ومع هذا الحكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلة يرفع ذلك الحكم قوله فالتظهير واجب بالاجماع قد عرفت

أن يصدق لا شيء من التظهير بمخرج على وجوبه أما غسل المخرج فلمحي الغير الشافعي فلا يصدق

أن أحدهما واجب بالاجماع قوله ولو جعل الحكمان يعني لو اعتبر تركيب بين الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال

الانتقاض بالخروج مع عدم الاختصاص بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لأبي حنيفة والانتقاض بالخروج مع عدم

الانتقاض بالمس حكم واحد للشافعي فهذا لا يشتركان في أمر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفة إبطالا للاجماع فالقبول

قد اتفقا على أحد الأمرين أعني انتقاض الخروج دون المس وبالعكس فالجواب بأن مع كونه واحدا اعتبارا ليس بحكم

شرعي فالقبول ينبغي أن يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي مجمع وهو بطلان صلوة من أحدث ومس فالجواب

أن بطلانها ليس بمجمع عليه وإنما قال فالذي يخطر ببالي لأن الظاهر أنه لا خلاف في بطلان الصلوة وإنما الخلاف في وجهه

البطلان بالحكمين متغايران لا تعاند بينهما أصلا وإنما التعاند في العلة قوله وأما الاجماع المركب فلم يتم من هذا أي مما يتم عدم

القائل بالفصل لأنه يشتمل إذا كان أحدهما قائلا بالثبوت في إحدى الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما أو بالعدم

فيهما قوله وليس سواي صاحب البدعة الذي يدعو الناس إليها من الأئمة على الاطلاق لأنه وإن كان من أهل القبلة فهو

من أئمة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لا ينصرف إلا إلى المتعارف المشهور بها بالعصر قال الأعلم الشنتمري صاحب

البدعة إن لم يكن يدعو إليها ولكنه مشهور بها فقيل لا تعد بقوله فيما يقبل فيه وأما فيما سواه فيقبل والأصح أنه يقبل مطلقا

مظهرها فلا يعتد بقوله أصلا والا فالحكم كما ذكر قوله بالتعصب موجب عدم قبول الحكم عند ظهور الدليل بناء على قبول

الحاجب قوله لا يكفر بالمخالفة يعني حين صيرورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد قوله انعقد اجماع

عبارة عن موت جميع من هو من أهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع

الرجوع مقبول الانقراض لا دخول من يحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من أدرك عصرهم من المجتهدين فرجاعهم

أيضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع قوله فجعلوا

الخلاف المتقدم مانعا يعني أن الكل على طريق الجد عن المأخذ كما هو دأب المناظرة بل على أن يعتقد كل حجيتها وجب

اليه وعليه علمنا بأهل الكريث وإن فعيته وقد صح عن محمد أنه لا يكون مانعا وقيل عن ابن حنيفة رح ما يشهد بالمنع وذلك

كسبي أمهات الأولاد وكان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على أنه لا يجوز فلو قضي به قاض لا ينفذ عند محمد وروى

الكرخي عن ابن حنيفة رح أنه لا ينقض فقيل هذا مبني على أن الاجماع إذا انعقد وقيل على أن في مسئلة حيث لم يبق

العلماء إلا أنه ليس باجماع قوله لكنه لم يبق أي لم يبق دليلا يعتقد به ويعمل وعبارة غيره أو سقط واعرض عليه بأنه

لا سبيل بعد انقطاع الوحي واجب كونه فيما يثبت بالاجتهاد على معنى أنه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة

وتبين انقضاء المجتهدين للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وإن لم يعرف أهل الحل وتبدل المصلحة

وصوان ثبت الحكم أي الحكم الشرعي إذ الحكم الدنيوي لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق ضريح قول الرسول وهو

ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله وأنتم أعلم بأمور دنياكم ورجاء بأن يترك رأيه في الحروب بل حجة التعجب

وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة وأما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا

التلقيح وصل كردن ورفت

از بهر تميز هادن

ان يكون قول الامة حقا وضدا قال لمخالفهم الحكيم الخبير للشهادة على الناس قوله وكل الفضائل منحصرة في التوسط تقدير

هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان قوتين احديهما مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد وتعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ جذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وغيرها وتسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة والنازعة الى الاقدام على الاموال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة وحدث من اعتدال الاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلثة وما سوى ذلك انما هو من تفريعها وتركيبها وكل منها محتاج بطرفي افراط وتفريط منها رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع الموجب عند النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تع ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال المفكرة فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها البلاهة التي هي تعطيل القوة المفكرة بالاضراب والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد القوة الغضبية لتكون اقدامها على حسب الروية من غير افراط في الامور الهائلة حتى تكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقة ليكون تصرفها بحسب اقتضاء الناطقة بتسليم عن استيلاء الهوى اياها ولتستخدم الالذ وافرطها الخلاعة والنجود اي الوقوع في الذ وبالذلت على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكون على طلب الذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع وانما الاخلاق فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا تمهد جميع الفضائل الثلثة حصلت من اجتماعها حالة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقولهم خير الامور اوسطها والحكمة النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتحصيل ذلك الكمال اللائق بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها وفي العفة دفع الفساد المتوقع من بسط البهيمية واشراط التوسط في افعالها ليلا تستعبد الناطقة فهو انما وتقهر فانها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استروض سبعا وعلمه للاصطياد فان انقاد الشبع والبهيمة للفارس واستعملها على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والشبع الى الطعم والبهيمة الى العلف والاسلم الكل فقوله النفس الحيوانية اراد بها ما هو اعم من البهيمية والسبعية واما الكلام في ان هذه الثلثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبار لبث ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فهو موضع علم احسن قوله واما غيره من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوة اتم قوله يكفر خبر ائمة الائمة فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به قوله لكن يقر وكم الا اذى وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطاء في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين العاملين بالشرائع الممتثلين للاوامر خير الامم وان المعروف والمنكر ليسا على العموم او رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه وان المعروف والمنكر بحسب الراي والاجتهاد لا يلزم ان يكونا كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تع وكذلك جعلناكم امة الآية فلان العدالة لا تنافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو ماجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر

لا يكفر جاحده والكان قطعيا فيفسق بكفر وقيل لا والحق ان تخوالعبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا واما الخلاف في غيره وسيأتي فيه تفصيل قوله يدل على افادة الاجماع ثبوت الحكم بقطع يوجد من الكتاب والسنة من غير اشتراط ان ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا الاستدلال ان ترتيب الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين يقضي الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيجب ان لا يتحقق مناط الحرام الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم لزم اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما الا ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم فيلزم اتباع كل ما يتفاوت سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين سوا لكن التحذير قلنا بل موعام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء فقلها ولو سلم فيكفي الاطلاق قوله قيل السبيل حقيقة في الذي يمشي فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول وفعل واعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي يتبعوه قلنا اتباع غير الدليل والكلام في سبيل المؤمنين فاخل من مشاقة الرسول الى مخالفة الحكم او الدليل ايضا مستند الانص وح يلزم التكرار قال قيل لو عم لزم اتباع المباحات ولسنا نعلم الدليل الدال على عدم اتباعها قلنا سند المؤمنون اجماعهم اليوم فلنا حصر ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع سوا الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير الكونه مما ساقه الدليل مثلا اعان المؤمنين بالله وبنبوة موسى لا يعد اتباعا لليهود وذلك كما حض المؤمنين بالمجتهدين الموجودين في عصر فانه قيل يجوز ان يراد بسبيل المؤمنين متابعة الرسول او مناصرته او الانقياد له وهي صاروا به مؤمنين ومتى الاعيان به وقد نزلت الآية في طعمة بن ابيرق حين سرق درعا واريد وطئ بالمكر ليجب الملام عن اتباع الظن واعترض المضارع بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما ابى به الرسول صلو ويجاب بان العطف تغاير المفهومين وجوابه انا لا نمنع ذلك من جهة ان لا يصح العطف بل من جهة ان تسبيل المؤمنين عام لا تخصيص له بما ثبت اتيان الرسول صلو مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يدفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله والتدبر او كذلك قوله ولا يكون ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما ابى به النبي صلو في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول صلو والحاق الوعيد بهما فسيه ظاهرة على ان اتباع ما ابى به الرسول صلو واجتهاد او امر لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لا حاجة الى ما التزم من ان حجية الشي ليس غير مع انه تام قوي على بطلان جمهور المتكلمين هذه الآية على حجية الاجماع مع ان المراد به النبي صلو على تقدير دخوله في سبيل المؤمنين يصدق عليه انه سبيل المؤمنين فلا يدخل تحت الوعيد لان الوعيد انما ما وعد على اتباع سبيل لا يكون سبيل المؤمنين لا بعض غير سبيل المؤمنين غير ما يصدق عليه انه سبيل المؤمنين لا غير عند المفهوم والا لكان كل واحد من جزئيات الاحكام الاجماعية غير سبيل المؤمنين قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا الثابت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل ولا اقل من ان لا يكون اكثر افرادها كذلك والا لكان الكذب والميل اليه اغلب على المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب

قوله وما ذكر من الاخبار قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصرهم الامر عن الخطاء مع اختلاف عبارتها

وكون كل منها خبر واحد قد تظافرت حتى صارت متواترة للمعنى ومن ثم يحتج بكثير منها على رفع وجوب حاتم فاجاب بان الوقوع مجموعها

حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يدعى كل ما ادعي تواتر معناه قوله فانا اوردنا قد ذكرنا المص فما سبق له

على قطعية الاجماع ستة او جه حاصل الاول ان اتفاقهم حكم بالكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شئ من احكامه مهملا

ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لا يتبين بصريح الوحي فيجب الكون منذرا حاث الوحي بحيث لا يضل يضل اليه كل احد وح

اما ان لا يمكن الامة استنباط وهو باطل اذ لا فائدة في الاجماع او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين

لاستنباط للمجتهدين وح اما ان يستنبط قطعا وبعضا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين

المالغيام وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين لاستنباط حج من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين

من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وح لا تتم حجية للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم

بيانا للكل وسنة عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع البينة مندا غاية تفريد هذا الكلام ولعلك ان تقول

وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع كل عصر لجواز ان يكون الحكم المنذر به الوحي

مما يطلع عليه واحد او جماعة كهم من المجتهدين في عصر اخر قبله او بعده وايضا لما كان الدين هو التنصيص على قواعد

العقائد والتوقيف على اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا اقراح حكم كل حادثة في القرآن والمص حول القضايا

المتفق عليها نوعين احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلعم في عصر وظاهر انها

لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا يحل تحت الحصر ثم كثرة النوع الاول تطويلا

وتفصيلا لا دخل له في المقصود الا بيان ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها

بين الجميع يجب قبولها وشبوتها فرنفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات قوله وايضا قوله تع فلولا نفر من كل فرقة الآية

لقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف النفرة حجة على غير النفرة فالكلام في كونه حجة على المجتهدين

حتى لا يسوغ مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تع واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي

الامر منكم على انه لو قطع ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غير حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك

العصر قوله وايضا قوله تع وما كان الله ليضل قوما الآية لقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر

بعد الهداية اذ كثيرا ما يقع الخطاء بجماعات العلماء وايضا هذا الاتي وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس

او من الشيطان وانما يتاتى وقوع الضلال من الله تع وايضا لو اجري على ظاهره لزم ان لا يخطاء جماعة من العلماء

قط ولو اد الا على تعيين جميع المجتهدين من عصر قوله وايضا قوله تع وما شتوا ما الآية الواو للقسم وهي

تنكير نفس للتكثير وقيل المراد نفس ادم ومعنى الهام الفجور والتقوى ايقاعهما في قلوبهم والتمكين من الاتيان

بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى

الهام الفجور والتقوى ان تعلق كل خير وشر ولا اختصاص للكسب بالنفس الزكاة بتكليف مجتهدين من امة

محمد في عصر والعجب من المص كيف رد لكن استدلال الاية القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع

حجة قطعية واورد ما هو ليس له دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحق ان هذه الاية من اقوى ما يمكن التمسك به في هذا الباب

الوجوه

في آخر عهده ولا يوجد في النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الآيات المذكورة لا بكل واحدة منها

مع ان خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا قوله وايضا العلماء استدل بان جميعا الاتي حاصله راجع

الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والمص قد منع ذلك ثم لما كان مفاد المظنة ان يقال

ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب بان منهم من خالف ونحن ان سلمنا ان اجماع اهل المدينة

او اجماع العترة حجة بناء على ان قوله ص كونوا حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون

من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من

العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثاني وما بعده فلا يكون احقى ولا يدل او لتهم على مطلوبنا لان دليلهم اشتمال

اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل نجيب ان المراد اتفاق علماء السنة واطاعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء

والبدع قوله ثم الاجماع على مراتب فالاول بمنزلة الآية والخبر المتواتر تكفر جاحد والثاني بمنزلة الخبر المشهور يضلل

جاحد والثالث لا يضلل جاحد لما فيه من الاختلاف قوله ومثل هذا الاجماع يجوز التبديل ويثبت نسخ الاسلام

الذي يجوز نسخ الاجماع بالاجماع واذا كان قطعيا حتى لو اجمع القضاة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو

التفصيل على ما اشار اليه المص ومراده الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ

ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من

بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي ملك الحكم الثابت بالاجماع فيوقوفا ثم ان اصل الاجماع على خلافه وهذا يقال

ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فيختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمص قد تحامى عن ظلال

لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظا على ظاهر كلام العوام من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به قوله واما الخامس فهو الشبه

والناقل جمعها في بحث واحد لانها مناسب للاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع

لا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء

وايضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وقائدة الاجماع بعد وجود السند يسقط

البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا واقعا

كالاجماع على خلافة ابي بكر رضه قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا

وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك اما جواز كونه خبر واحد متفق عليه كذا في عامة

الكتب وقد وقع في الميزان واصول الامام السرخسي ان المانعين خالفوا في الظني قياسا كان او خبر واحد ولم يجوزوا

الاجماع الاعن قطعي لان القطعي لا يبتني الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليل

اي سند بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة للاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا

لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي فان قيل مذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه

لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب

امرا مقصودا في شئ من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلا بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد

انبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بل يفيد

الاحالة

قوله أو لأن بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الأصل دون الفرع فالفارق منع السبب
من قبيل التعليل بوصف يقوم به الغرق أو أداء بعض البدل لا بوجوده في الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا فكيف يجعل علة
فلك معنى الكلام أنه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق قال ابن الحاجب وفي قوله بوصف ليست صفة للتعليل إلا بمعنى المصاحبة
وفيه الإشكال قوله الثالث لك أن تكون الوصف الجامع علة حكم غير مفروض في فلا بد في إثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك
يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لها وما يتعلق بكل منها والمسالك الصحيحة ثلاثة النص والإجماع والمناسبة ثم النص إما صريح وهو ما دل
بوضع ولما أو مع وهو أن يلزم من عدم دلول اللفظ فالصريح ما تبادر منها ما وضع فيه بالجعل مثل لعوله كذا ولأجل كذا وكي يكون كذا ومنها
ما ورد في خبر ظاهر في التعليل مثل لكذا وبكذا أو لكذا كذا فإن لم يمنع الخروج فقد جعل غير العلة كلام العاقل كالأنبياء المعصومة ولم
المستعمل في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء كلام الشارع إما في الوصف مثل زنا فرجم أو في الحكم نحو توضأ فصلى
يحتمل واوا واجهم يحتمل ثما وإما في الحكم لغير الفاء على كل منهما ملاحظا للاعتبارين ومثلا دون ما قلنا إن الفاء للتعقيب والبلاغة تقتضي
في العقل شاهد خارج فيحصل دخول الفاء على الوصف نحو زنا فرجم ومثلا دون ما قلنا إن الفاء للتعقيب والبلاغة تقتضي
على العلية لمستند الآية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجد زنه ماعز فرجم ومثلا دون ما قلنا لاحتمال
الغلط الآن لا يتبين الظهور والإيماء فهو لفظ يقترن بالحكم ما لو لم يكن مبينا وتطرق للتعليل لكان بعيدا فحمل على التعليل
دفعا للاستبعاد كما في قضية الأعرابي فإن غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جوابا لتحصل غرضه لئلا يلزم إخلاء السؤال
عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال معتبرا في الجواب كما قال واقعت فكفر وهذا يفيد أن الوقاع علة
للإعتاق الآن الفاء ليست محققة لتكون فصيحا بل معتبرة فيكون إيماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس
فيقول السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية قالها سأل النبي عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي فليس على كونه علة للقضاء
والإلزام العتب والإيماء الصغامر ابن كردا وكره ابن الحاجب وفيه تصريح بأن مثل قوله لعلم فإنه يجسر ملتبسا من قبيل التصريح على ما ذكره المص
دون الإيماء على ما وقع في المحصول وأما كإن بدون الفاء مثل أنها من الطوافين فالمذكور غالبا أنها من قبيل التصريح
لما ذكره الشيخ عبد القاهر أنها في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الإيماء أنظر الإيماء أنها
لم توضع للتعليل وإنما وقعت في هذه المواقع لتعريف الجملة التي يليها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية
إيماء لا صريح وبالجملة كلمة إن مع الفاء أو بدونها قد تورد في مثله للصريح وقد تورد في مثله الإيماء وبعد ذكره بها صريح باعتبار
إن والفاء وإيماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف وأما ذكر المص تعليل إن من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لأنه
إنما يكون في إن بالفتح قوله واعلم أن في هذه المواقع فيه سؤ ترتيب لأنه كان ينبغي أن يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم
ثم المستدل يتمسك بمسالك الإيماء لا يدعون أنه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال أن يكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل
يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والبلاغة والاستثناء وغير ما سوا في ذلك وأما التعليل بالعلة القاصرة
لا يمكن بها التعليل فجائز لغة قال في المنصوصة أي التي يدل عليها النص صريحا أو إيماء مثل أقم الصلاة لدلوك الشمس وأل إن
والدلوك زوالها فقطعوا أيديهما والتعليل لا يثبت والمقاربة مقصودة بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء أكان ذلك
القياس أو لم يكن قوله وأما المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه منفعة تمنا لجلب نفع أو دفع ضر معتبر
في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فإنه نفع بحسب الشرع وإن كان ضرا بحسب الطبع وقد اضطرب كلام القوم

في بحث المناسبة وأقسامها وما يتعلق بها والمصنف في تحقيق هذا المقام تعليق أورد فيه غاية ما أدى إليه نظره فحسن نور وده ونزيد
عليه هنا من كلام القوم يطلع على اختلافهم في هذا المقام عسى أن نقوز في أثنائه بالمرام فالمذكور في كلام فخر الإسلام ومن تبعه
أن جمهور العلماء على أن الوصف لا يفيد علة مجرد الإطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل به كونه صالحا للحكم ثم يكون معتدا به شرعا
الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والتيقظ والحرية والإسلام فاعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين
كذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملاءمة ومن عدالته بوجود التأثير فالتعليل لا يقبل عالما مع الدليل على كون
الوصف طاعما وبعد الملاءمة لا يجب العمل الأبعد كونه موثرا عندنا ومخيلا عند أصحاب الشافعي فالملاءمة شرط لجواز العمل بالعلة
والتأثير أو الإخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير نفذ ولم يفسخ ومعنى الملاءمة الموافقة والمناسبة
للحكم بأن يصح إضافة الحكم إليه ولا يكون ثابتا عنه كإضافة ثبوت الغرة في السلام إحدى الزوجين إلى إباء الآخر عن الإسلام
لأنه يناسبه لا إلى وصف الإسلام لأنه ثابت عنه لأن الإسلام عرف عاصما للخروج قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملاءمة أن يكون
الوصف على وفق ما جاء من السلف فإنهم كانوا يعللون بالأوصاف الملائمة للأحكام لا الثابتة عنها فظهر من هذا أن معنى الملائمة
هو المناسبة وأنها تقابل الطرد عن وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملاءمة وتأثير أو وجوده عند وجوده
وعدمه عند عدمه على اختلاف الرأيين والمذكور في أصول الشافعية أن المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للإنسان نفعا
أو يدفع عنه ضرا أو هو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو أضيف الحكم إليه انتظم كالإكرام لزمنه المخالف كونها
ما يعاد تتردد بالزيد ويحفظ في الذهن وأن من المناسب ملائما ومخالفا ومناسبا غريبا وهو الذي لا يعرف بالمقاصد العامة
ما يكون مصلحتها لمصلح اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملاءمة شرط
زائد على ذلك فلا بد من أن تتميز بما يغايرها وتكون أخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق الحكم الشرعية وظن
المص أن المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم والمراد بالجنس الذي هو أخص من كونه مصلحا
اعتبره الشرع لمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد أن يجب أن يكون أخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين
إلى غير ذلك ولا يكفي كونه أخص من المنتفي لمصلحة حفظ النفس أخص من المنتفي لمصلحة ما وليس بملائم
حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يقبل لأنه تعليل بالمناسب دون الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة
كما في الجهاد بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشرع في الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم فقد يكون قريبا لا واسطة بينه
وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة أو أكثر ومكذا متصاعدا إلى أن يبلغ الجنس الذي هو أعم من الكل وأخص
من المنتفين لحفظ مصلحة النفس مثلا وكلما كان الجنس أقرب إلى الوصف أي أقل واسطة وأشد خصوصية كان القياس أقوى
وبالقبول أحرى لكونه بالثانية أنسب والاعتبار الشارع أقرب قال الآمدي في الأحكام إن الكل من الوصف والحكم أحد أسا
عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم أخص منه الوجوب مثلا العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة
والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا يناط الأحكام به وأخص منه المكتوب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا
ولا شك أن الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة مآبه الاشتراك أقوى من الظن الحاصل من اعتبار
العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو أغلب على الظن وما كان بالعالي فهو أبعد وما كان بالمتوسط
متوسط على التدريج في الصعود والنزول ثم قال إن من الناس من جعل مؤثرا بكونه علة منصوصة أو مجمعا عليها أو أثر عين الوصف

قوله لقول عليه السلام أوت أن أقاتل الناس الحديث

قوله ولم يفسخ

قوله على الشهود

قوله أي باعتبار أخص الأوصاف بالنسبة إلى الوصف الذي جعل مناطا لذلك الحكم

قوله أي من اعتبار أخص الأوصاف بالنسبة إلى الوصف المخصوص في أخص الأحكام بالنسبة إلى ذلك الحكم الذي يشبه بالقياس

قوله قيل ضرورة حفظ النفس لا تكفي مطلق الضرورة لأنه قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد قلنا فلا يكون أخص ستأتي الجواب وقد أشار المص إلى ذلك لو جعل من مصلحة الدين على مفسدة النفس فقد يؤيده خبر لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة فتأمل

جنس الطعم فربّ بهيمة مأكولة الطعم حرام ولحمها والملائم هو الاقسام الثلثة الباقية قوله ثم لائح ابى الحكم بعد التعليل
لائح من لم يكن مقدرا بشهادة الاصل أو لا يكون في الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل أن يكون للحكم المعلل اصل معين
من نوع غير موثر في جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد ذلك من ان يكون له اصل اولا يكون لما ذكر من ان الكلام من اعتبار النوع
في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار المحصل ان الكلام من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس
في النوع يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه في التعليل بالوصف الذي
اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه اذا كان مع شهادة الاصل وأما اذا كان بدونها فهو تعليل مؤثر وهو مقبول بالاتفاق
لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون لسنا لان التعليل المستنبط بالرأي عندنا لما قال ان فوق كل ذي علم عليم
المستقر يكون قياسا وبالعلة الشافعية لا يكون قياسا بل يكون بيانا على شرعية الحكم وقال الامام الحسين رح الاصح عندي ان يكون
على كل حال فان قيل مبدأ الوصف يكون لا صل في الشرع لا محالة ولكن يبقى عن ذكره بوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فنذكر
فعلى هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسمية قياسا على ما ذهب اليه المحصل بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما
لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر وح يصح ان يجعل قوله ثم لائح من لم يكن له اصل معين على ظاهره قوله واذا ظهر
شهادة الاصل بدون التأثير بين أن شهادة الاصل قد توجد بدون كل من الانواع الاربعة المتأثير فوجب تسمية الوصف غريبا
لعدم تأثيره فلا يقبل عندنا الا ما يجب قبوله لان شرط وجوب المقبول هو التأثير او المراد انه لا يقبل ما لم يكن ملائما فان قلت الملائم
ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق ثم ان البعض يسمى اول الاربعة
غريبا والثلثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه
في نظر الشارع وهو مردود اتفاقا لا صحابنا خلافا لاصحاب الطرد واشار المصنف انشاء بكلامه الى اثبات شهادة الاصل
بدون التأثير بانها قد توجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونها اعم منهما مطلقا وبدون الاخيرين
يعني اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونها اعم منهما من وجه قد توجد بدون التأثير في الجملة لانحصارها في الانواع الاربعة
وما يتركب منها وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم حوالة التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم
من الاولين باعتبار انه قد يوجد في الاخيرين وبالعكس فيجوز ان لا يوجد بدون التأثير قوله واما اعتبار التأثير
في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان لا قيمة المنقولة عن
الصحابة والتابعين كلها 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 القريب في نوع الحكم او جنسه
القريب على ما فسرتم اولا فغير مسلم ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه اخر مما يأتي كيف وقد جوزتم
العمل بغير المؤثر ايضا وعن الثاني بانه لا دليل للاصحاب على ان لا قيمة المنقولة كلها مبنية على العلل المعقولة مكتفية وليس النزاع في ذلك
بل في التأثير المعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبر الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنفسه

او اجماع بل بوجوده اخذ والظاهر ان مرادهم بالتأثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما
لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المصنف اولا وح يقع الاستدلال وعدم اظهار من النظر في كلامهم في هذا المقام
ومن تقديم التأثير في الامثلة المذكورة وفي قوله عم انها من الطوافين في الطوافة ان التأثير في الشرع في التخفيف واثبات
الطهارة ودفع النجاسة لكن الخل الميتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين
لم يمكن الاحتراز عن سؤرها لا بالحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما في حل الميتة وفي قوله عم انها من دم عرق انجر بانجبار
الدم ورد صوله اليه موضح يجب تطهيره عنه وموهم النجاسة اثر في وجوب الطهارة ومن عدم كون انجبار الدم حيضا وفي كونه
مرضا لازما موثرا في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الله تعالى طاهرا واما في عدم كونه
حيضا فلان الحيض دم جبلة على دفرة بنات آدم خلقها الله تعالى ارحامهن وانجبار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا
موثرا في الخرج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما في كونه مرضا فلانه ليس في وسعها امساكه وردّه فيكون له تأثير
في التخفيف فان حكم مع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجب عليها الطهارة لكل
حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم تتفرغ للصلوة قطعا وفي قوله عم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك
لعدم قضاء الشهوة بين اثر في عدم انتقاض الصوم فكذا ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الشرب
كذلك العلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لاصورة لعدم ايلاج فرج ولا معنى لعدم الانزال فعلى الامثلة المذكورة
ليس التأثير معتبرا عند اعتبار النوع او الجنس القريب قوله وغير ما ان وكغير المذكور لنا من اتيه النبي صلعم واقتيسة الصحابة رضه
كما قال النبي صلعم في تحريم الصدقة على بني هاشم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربة له قذا او روده في الاسلام وغاية تقريره
ان هذا تعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة محرمة على بني هاشم تعظيما لهم واكراما واختصاصا بعلو الامور وكما اختلف
الصحابة رضه عنهم في الجمع الاخوة واخت كل فريق بتمثيل يشتمل على معنى مؤثر هو القرابة من الجانبين او الاتصال بالميت
بطريق الجزئية فقال علي رضه انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا تفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين
او لى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضي
رجحان الاخ على الجد لان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما فكان لكل منهما ترجيح
فاستويا وقال زيد بن ثابت رضه مثل الجد مع الاخوة كمثل نهر تشعب من واد ثم تشعب من هذا النهر جدول ومثل
الاخوين كمثل نهرين تشعبا من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوليدي
والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضه الا تتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل ابا الاب ابا اعتبر
احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب قوله وعلى هذا الى على هذا الاصل
وهو اعتبار التأثير جرينا في اقيستنا في المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان المسح اثر في التخفيف فانه
ايسر من الغسل ويتأدى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في الممسولات بخلاف اليد الكثيفة فانه لا اثر لها في التكثير
وابطال التخفيف وكون التثليث سنة الله الا ان يقال ان الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فيتطيب
ليحصل اليقين او بظن قريب منه وكذا الصوم مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه

باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذكر في الصغر دون الكفارة وكذا تعين الصوم الفرض في رمضان مؤثر في إسقاط وجوب التعيين لان اصل النية فرق العبادات انما هو للتمييز بين العبادة والعادة وغيرها انما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة فحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرض فانه لا يعقل تأثيره في ايجاب التعيين قوله وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان مسالك العلة الايراد والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل القابلة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها بسبب علية الباقي فيكون مسلك معاناة احد مسالك الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه اولان الاصل عدم الغير فرجح للظاهر ضم ان بين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل علليته والا لما تبت الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه وتناهيها ابطال علية بعض الاوصاف وذكر في ايضا الظن وذكك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو لم تستقل بالعلية لاستقل الحكم بانتفائه لئلا تكون الوصف فما علم الثاني علة في الشرع مطلقا كالخلاف بالطول والقصر او بالسواد والبياض او بالذكورة والانوثة فالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث علم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبا ولا يحتاج الى اثبات ظهور المناسبة لان التعدية بانة عدل الى اخر عما لا طريق الى معرفته الا خبره وهو للمعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والممتنعون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكتفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق النادر بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم الغير بنفي او اجماع فحصول الظن في الاحكام بدون ذلك على ما بينا واما على ما ذكره المص فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص والاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المستمى بتخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وعلله او ذكر الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه واما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحته للاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما تبين في قضية الاعرابي ان لا مدخل لقوله في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او من الاعراب او غيره وكذا حتى تعين وقت الصلوات في نهار رمضان عاما او مدا النوع وان اقيد به الكل كتعدي القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون علة كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وسيذكر في الدرجة دون النوعين الاولين ولذا لم يذكره كثير من الناس قوله وبالدور ليس بواجب على الاصوليين على علية الوصف يدور ان الحكم معه ان عليه وجودا وسيتم الطرد وبعضهم وجودا وعدما وسيتم الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر اذا كان مسكرا وبزوال حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلا وشرط بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم لاي للنص وذهب لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعليق اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد وتسقط حرمة عنه عند زوال الشدة والاسم واحد فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص قوله كذا جعل هذا الحكم

حكم النص وجوب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يتبع عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه بمفهوم المخالفة اذ لا يكون للحصر ولا يكون لمح موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا كما ولا اصلا مثلا اذا لم يقم الا الصلوة بل قد علم بيقا وله النص لا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيحصل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر عن عدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب قوله فانه يحال القضاء وهو غضبان يعني ان النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكم الذب وهو حرمة القضاء وعند الغضب وايضا النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بشيء جوع او عطش مع عدم حكم الذي وهو اباحة القضاء عند عدم الغضب اي بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية او النصوص المطلقة في القضاء وحمل من حكم النص المذكور مجازا قوله والوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية طولا ان يكون ذلك بطريق انتفاء كلي او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مناسبا وبالها فلا يفيد ظن العلية لاحتمالات واحد وستة احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدال وان من غير ما تومن العلة من غير تعين كما في المقتضى بعين او اثر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا رجى انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى على الضرورة ان سبب الغضب حتى ان من لا يأتي منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويشعرون فيه بطريق فيه بعلية وقد يقال ان الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرنا من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء طرد وعكس لا يحصل الظن بل يوجد الاصل عدم ما حصل الظن غايته افادة تقوية الظن الحاصل من غيره وقد يقال ان الزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرنا من غير نظر وللمستدل ان يقول النظر كالمجتهدين على ذلك حتى كما يجري مجرى المثل ان ووران الشرع الشيء آية كون المدار علة للدرائد ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح والحكم فلا بد في بيان علتها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في القول بالطرد فتح لباب الجهل والتقول في الشرع قوله ولا بأس بها ايضا زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس يلزم للعلية فكذلك ليس يلزم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم شرط او على عدم ما هو جزء من العلة عند عدمها بناء على نبوة بعد اخرى كما لو ثبت بخروج النجاسة والنوم وغيرهما وقد يقال في تقرير هذا الكلام ليت الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا لحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد قوله وقيام النقل اشارة الى بطلان كلام الفريق الثاني وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكم ان لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو مبني على الاكثر ادلة الشرع بان يبنى عليه ثبوت العلية على وجه بطريق النذرة ايضا في محل النزاع فانا لا نم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكم اما في الآية فلانا لا نم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومقيدا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب التيمم تقوله او جاء احد منكم من الغائط اشتراط ايضا في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه واما بفارقه حالة بان يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة تأثير وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء مع ان وجوب الوضوء بالماء

مترتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضي عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة
فلا بد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه عن النوم والنوم
دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما على 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 فان قيل للبدل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفي بالدلالة في وجوب التيمم فلم
عكست اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فله ايجاب استعماله التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة حدث فصرح معه بالحدث الثاني
ان في ترك التصريح بالحدث في نص 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 الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا
بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايماء في الغسل لانه لا يسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين
فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبره البلغاء في تراكيبهم من الرموز لا على ان يتناول الامر للمحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه
لا يراد من اللفظ معنياه المختلفان فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان سببه ارادة
الصلوة لا الحدث قلت هو مبني على التقدير اي لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحديث فلانا لا نم
انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو
ممنوع كيف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى الممتلئ 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 تعرض في الشرح لحال
العدم ايضا زيادة لتحقيق المقصود يعني لا نم ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق
شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع قوله فصل ذكر فخر الاسلام ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي فعندنا
لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر 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 التعليل
لاجله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم
بصفته الى محل آخر يماثله في التعليل فالتعليل مختص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سبب او صفته لانه اثبات الشرع بالرأي ولا لاثبات
شرط لحكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي ولا لاثبات حكم او صفته ابتداء لانه نصب
احكام الشرع بالرأي فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد له في الشريعة اصل شرعي صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر
سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار 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 النية في الوضوء
شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام

واتباعه فلذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انها يجوز ان تثبت بالتعليل ان وجد لها
اصل في الشرع ويمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط
لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأي 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 الفريقين مذكور في اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين
القوم مسطور في كتبهم قوله وقولنا الجنس قد يتوهم ورود 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 في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل
بالمثقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجري في الاسباب
والشروط لان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط بالرأي والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل
والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل
وانما وقع ذلك للمص من اصول ابن الحاجب وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا
فاجاب بانا لا نبين سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان
بالسيف او بغيره فالسبب واحد لا غير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردها فخر الاسلام مثالا لا اشكالا فقال اما تفسير
القسم الاول اي بيان اثبات الموجب فمثل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح
اثباته ولا نفيه بالرأي اذ لا نجد اصلا نقيسه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت
بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الربوا حكما يستوي
شبهته بحقيقته لما روي انه عم نهى عن الربوا والريبة وللاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار
تساويهما في رأي المتبايعين ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول اذ النقد خير من النسيئة وهذا وان كان فضلا من جهة
الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كما في بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من حيث الجودة فانه ثبت
بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا به
شبهة الربوا احتياطا فثبت سببية الجنس لحرمة النسيئة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل قوله
والحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت علية شيء لحكم بناء على معنى صالح لتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه
ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك
المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو من مسالك العلة فيكون العلة واحدا يتعدد 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 الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة
ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت
تأثير ذلك المعنى المناسب ولا ملاءمته وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل

حاصلا من ضرب اقسام الاستحسان فى اخبرى القياس فالاول من الاستحسان يترجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا والثانى يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقى لربعة اوجه حاصلة من ضرب اخبرى الاستحسان فى اخبرى القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثانى بالعكس والثالث تعارض لاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك ويتبين اتفاق القياس والاستحسان فى صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما فى ذلك باختلاف النوع وحكم بترجيح الاستحسان فى الوجه الاول من هذه الاربعة وبرجحان القياس فى الثلثة الباقية وادعى ان الظاهر ممتنع التعارض بين قياسين ويستحسانين يتفقان فى قوة الاثر واوضح الباطن سوا كان مع الاتفاق فى صحة الظاهر او بدونه وبعد اقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالاخرة ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة معقد بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع فى ان يعارض قياس ضعيف او صحيح الظاهر فقط او فاسد الظاهر فقط والباطن فقط لا الاستحسان كذلك قوله بالمعنى المذكور اى بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم قوله وما ذكروا هذا كلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضرورى فيما اذا قسم الشئ تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثى او رباعى او خماسى وباعتبار آخر اسم او فعل او حرف وباعتبار آخر معرب او مبنى الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان احد التقسيمين مستدركا قوله والمتحصل قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثره ادا جاعا او ضررة او فيما خفيا فهنا يريد بالفرق بين المستحسن بالقياس الخفى والمستحسن بغيره فى ان الاول يتعدى الى صورة اخرى لان مستند القياس التعدية والثانى لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مطلقا اذا اختلف المتبايعان فى مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشترى لقوله لانه المنكر وحده لانه لا يدعى شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا فهذا تمسك جلى على سائر التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اى وجوب اليمين على كل من البائع والمشترى آما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفى وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع عما اقر به المشترى من الثمن لانه ان المشترى ينكر وجوب زيادة الثمن فوجوب اليمين على كل منهما كما فى سائر التصرفات وآما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله ع اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى اقرار البائع والمشترى اذا اختلفا فى الثمن بعد موت البائع والمشترى لان الوارث يقوم مقام المورث فى حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب فى مقدار الاجرة قبل اخذ القصار فى العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا وفى الاجارة تحمل وجه التحالف دفع 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 شيأ فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وهو روى عن قوله ع اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد المأخوذ فظاهر 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 الجلى والخفى فكيف يصح تقوية المستحسن بالقياس الخفى قلت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر فى سائر التصرفات الا ان هذا يعايد ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذى هو القياس الخفى اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد فى الاصل الذى هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية ومن ان يتوجه على المنكر

فى قضية واحدة قوله والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما يتوهم البعض من ان القياس ثابت فى صورة الاستحسان فى سائر الصور وقد ترك العمل به فى صورة الاستحسان لمانع وعمل به فى غيرها لعدم المانع فيكون باطلا بما بينا من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم فى صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة فى الآلة النازية ولم يوجد ذلك فى سباع الطير فانتفى الحكم لذلك ومعنى ترك القياس اظهر التضعيف لان بدليل اقوى هو مقياس حقق قوى الاثر فلا يكون من تخصيص العلة فى شئ قوله فصل فى رفع العلل الموثرة اى الاعتراضات التى تورد عليها وفى بعض الاعذار اضافات آتى الجواب عنها والمذكور منها ثمانية وهى النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والمجموع على ان المنافقة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من ذكره وبيان وجه ورده 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 بالعرض وهو ان يقول الفرق بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة فى الصورتين كذلك الحكم وكما ان ظهور الحكم قد ينا خر فى الفرع فكذا فى الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال قوله فنوقض بالقليل يعنى لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حيا نجسا لكان القليل الذى لم يسل من رأس الجرح حيا نجسا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانفصال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهر بالمجاورة بزوال الجلدة بين البشرة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج قوله وهو ان المعنى الذى لاجله صار الحيوان علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النقض بالنسبة الى المنصوص يعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوى يدل على معنى آخر هو مؤثر فى الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهى تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقى فالنص فيه التثليث لانه اغا شرع للتكبير بطهير معقول كالغسل فلا يؤثر فى المسح ويثبت فرض المسح لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة العين النجاسة وهذا اكان الغسل فيه افضل وفى التثليث تاكيد لذلك ومعنى هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهة لكون حكما شرعيا فيعلل قوله فاجاب الاولين بالمانع هو فى المتحافة العذر ودفع الحرج وفى المدبر التطهير وعدم قابلية للملك وتقريره يعنى ان خروج دم الاستحاضة حدث لانه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت فى هذا الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا هلاك بدل المغصوب بسبب هلاك المغصوب اعنى المدبر كما فى البيع حتى لو جمع فى البيع بين قن ومدبر صح فى القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر لان المدبر لما لم يثبت له حكم الملك اورد فى الالزام مذهب المخالفين على هذا الوجه اقتداء باصحاب التقويم وقال فى شرحه ان هذا الوجه لا يليق عن القول بتخصيص العلة قوله الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم المترتب وجوب الضمان والعلم حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة تخلل القبائل والنقض هو مال الباغى وظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيها اذ لا امتناع فى عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نقضا على الدفع بالحكم وايضا حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التاثير وحاصل التقرير ان الثانى وهو ان يجعل نظير الدفع بالحكم ان الحكم موجود هنا فانتفاء حل الاتلاف لبقاء العصمة يعنى انه لا يتسقط عصمة القبائل باحراز قتله لابقاء روح المقتول عليه كما فى المخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغى حيث وجدت العلة وهى حل الاتلاف مع عدم الحكم الذى هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقط العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم فى صورة النقض اى لانم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة فى مال الباغى بل عدم المنافاة متحقق

الآن العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع وجود احدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب
واعترض عليه المص بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المناة حتى يكون تحققه في حال الباغي مع المنافاة نقضا وذكر لانه لا يلائم
عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن ما يثبره فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة موثرة
ويكفي في التمثيل الفرض والتقدير قوله فانه اي الخارج النجس من السبيلين لكن اذا استمر الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول
صار عفوا وسقط حكمه الى حد الضرورة توجيه الخطاب بادآء الصلوة فكذا ههنا اي في غير السبيلين يكون حدثا ويتغير عند
الاستمرار عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى المنع انتفاء الحكم وذكر لان النقض تخلف الحكم عن العلة وانتفاءه
الآتي احدهما قوله اعلم ان بعضهم يعبر عن هذا النقض بعدم تاثير العلة والتاثير عبارة عن ثبوت الحكم عند ثبوتها
يتصور المنافي فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيبقى الاعتراض بالنقض وح ان اندفع باحد الطرق المذكورة فقد تم
التعليل والا فاما ان يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم او لا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن
الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اما قولا لتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان توصف العلة
بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى تاثيرها مقتصرا على المحال الاخر واما فعلا بان يعدم
المانع جزء للعلة او شرطا لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا
ذهب فخر الاسلام وتبعه المص تحاميا عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط للعلية بالوصف وعند الاكثرين
لظهور الاثر عند العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا لانعدام العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا
نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بالتخصيص على الادلة اللفظية بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية بجامع ان التخصيص لا يقدح في كون
تلك النقوض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونها من الادلة الشرعية او الجامع بينهما سقوط العمل بكل منهما في بعض
الصور الثاني ان التخصيص يوجب ركاكة الكلام وهي مدفوعة بان ركاكة التخصيص انما هي بالنسبة الى افراده كركاكة
ان العلة في القياس الجاري في صورة الاستحسان وفوات عدم الحكم فيها المانع هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العلة الا هذا
الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم والمحتمل قد يتبين انه مانع فيجب
قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عند الخشب المبلول
المحمول بالطلق قوله وذكروا اي ذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي ثلاثة لكنهم لما اخذوا في تعداد
الموانع اوردوا فيها المانع عن انعقاد العلة ومن قام بها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم
بعد تحقق العلة والمص غير عبارتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا وقياما
والعمدة في اقسام المانع ما ذكره الاستاذ والمذكور في التقويم اربعة لانه ان كان يحدث معه شيء من الاجزاء فهو المانع
من الابتداء او الانعقاد والا فهو المانع من التمام وكل منهما في العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان الحكم
ابتداء وقياما وبقاء ودواما ولا غيرة في العلة بالدوام بل التمام كالذي يخرج للحدث ثم المقصود منه العلة والحكم الشرعي
وقد اضافوا اليهما الحسيين لزيادة التوضيح وهي كون امتداد الخرج وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم
الحكم نظرا الى ان ارتفاع الحكم المعلل هو غير ثابت وان ارتفاع الخرج فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد اجاب
بان الحكم هنا الخرج على وجه يقتضي له القتل لبعد مقاومة المرتفع فالازم حال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء

وكون المخرج صاحب فراش فلا ينهض لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالارتمال
ويحتمل ان يصير لازما بارتفاعه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك ارتفاعه الى القتل فكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه
تمثيل مبني على التسامح والا فالمرتفع علة للمضي والمضي للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح
قوله ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان المخصص من الاحكام التي لا يكون تعدية بنفسها من الاصل اعني الادلة
اللفظية الى الفروع اعني العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص الملزوم بالشيء يوجب اختصاص
ملزومه به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل
التخصيص مع الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثباته مثله في صورة النقض فيشبه العلل تخصيص بعض الموارد كتخصيص الالفاظ
ببعض الافراد ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمنع اتصاف العلة بالحقيقة
والمجاز وعلى الاحتجاج الثاني بان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بالدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء
الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى بل السبق من الشرط
القياس اني لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما
ان العلة في القياس يلزم من وجودها وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة يوجد فيها العلة من غير تقييد
بعدم المانع فكل ما يلزم من وجوده وجود الحكم بل تتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا للاول جعل دليلا مستقلا
على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله ان هذا التقييد واجب اه وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود
العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع ان هذا التقييد معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة
ما يتسع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على ان شرط العلة هو شرطها فعند وجود المانع يكون العلة معدومة
لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وسيوان كلية الظن تكفي في العلية سواء استلزم الحكم اما او لا وانسد الاجماع على وجوب التعدية
مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يتبع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم
واجب والمراد عند عدم المخصص قوله ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة الوصف على ما جعل علة بان يكون علة
مشروطا بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا
فلم يكن علة فالمراد بالمطلق 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 وقد يكون لانتفاء وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها
فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه كما لخارج الخسيس فانه مع عدم الخرج علة لانتفاض الوضوء فعند وجود الخرج لا يكون علة
كما في المستحاضة قوله ومنها اي من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فينتقض فيه التثليث كالاستنجاء
فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراعة التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار
الوصف في الشيء ونقيضه قوله ومنها اي من دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا توجد العلة
وهذا لا يتحقق في العلة الطردية لان نسبة الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل
بالنار والشمس والحركة ثم يمتنع تواردها العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجا اليه
من حيث انه علة ومستغنيا عنه من حيث ان الآخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الا ايجاد وقد يتحقق

واذا جاز التوارد في العلل العقلية على واحد بالنوع ففي الشرعية اولى اذ ليست موجبات بذواتها حتى يجري التوارد فيها على شخص ايضا فصول

بان المتوضئ اذا حقن قنة البول والغائط والرعاف ونحوذلك حصل حدث بكل واحد من هذه الاسباب قوله ومنه الفرق
وهو ان بين معنى الاصل وصف لم مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله علية الوصف والادعاء ان العلة هي الوصف
مع شئ آخر وهو معقول عند كثير من اهل النظر والآخرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه يخالف مذهب التعليل اذ التعليل
جامل مستدعى موقوفا على الانكار فاذا ادعى على اي شئ آخر وقف موقف المدعي وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد
تمام الدليل فالمعارض في الاصل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى ان نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخطر في البحث
والآخر هو انه لو صح اظهار التصوب لبعد فانها ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت
العلة فيه سواء وجد المفارق اولم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علة اخرى وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية
الوصف المشترك الموجب للتعدية ثم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون مجرد الفرق
بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المذكور مع عدم المانع قوله لكن لم يجب الى النقود لما
من ان قصور الجناية بالخطاء لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال في العمد بان كان الوارث مجنيا
بين القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا له لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف انما يصار اليه عند تعذر
فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود منها لان الحكم في الاصل وهو المال
عن القصاص وفي الفرع وهو القود لما يجاب مزاحمته له قوله ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه
والسند اما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات شتى كون الوصف علة ووجوده في الاصل وفي الفرع
وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النقض 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 ان ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية ومنه ما هو ممانعة في نفس الحجة والحكم
فلا نسلم وجودها في الاصل او الفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة واختلف في قبول الممانعة في نفس
الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات سالم يدعيه واجيب بانه لا بد للجامع من ظن العلية والا
لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخل مائع فينقض الخمر
كلا لانا هذا احتاج المص في جريان الممانعة في نقض الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد
وكالتعليل بالعدم والاحتمال ان لا يكون العلة هي الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل تكون العلة غيره
كما قيل غيبة فلا ينتقض بالخمر كالمكاتب فقيل لانم ان العلة هي الاصل عين المكاتب كونه عبدا بل حيا او المستحق انه السيد
او الوارث وقد ذكرنا ذلك في مسئلة الاختلاف في العلة واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة وهو ملاك
على القياس اذ قلما يكون العلة قطعية وعند ايراد ما يرجح المعلل النقض عنها الى ما هي كالعلة وهي كثيرة وعلى كل منها
ابحاث فيطول القيل والقال ولكثير اجوبة والسؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على
وجه الدعوى واقامة الحجة ولا ينبغي انه تصح الممانعة بعد ظهور تاثير ما لجواز ان يسقط النقض او الاجماع تاثير الوصف بعض اعتبار
نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون معتضدا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور
التاثير ولهذا جعل فخر الاسلام رفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا ثم قد يرد
النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك قوله واعلم ان المعترض مثبتة على الاصح

الالتزام نوع

جميع الاعتراضات الى المنع والممانعة لان غرض المستدل الالزام باثبات دعواه بدليله وغرض المعترض عدم الالزام بمنعه
بمنعه عن اثبات دليله والاثبات يكون بمنع مقدماته لتصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض ليتفرغ شهادته فيترتب عليه الحكم
والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحة منع متوجه من مقدمات وطلب الدليل عليها وهدم
سلامته يكون بنصب دليل عليها وتوجه في المعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فالاكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض
فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف من تخصيص
المناقضة بالمنع مع السعة يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة فخروج المنع عنهما وعند اصل النظر المناقضة عبارة عن
مقدمة الدليل سواء كانت مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم
بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم عن علة السند لما قيل ينبغي ان لا تكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلوله
الحكم قد ثبت بتمام دليله قلنا بين في المعنى نفي تمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان
الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل
ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل او في المدلول والاول اما ان يكون بمنع شئ من مقدمات الدليل
وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة يعينها مع ذكر السند او بدونه وستمر مناقضة هو اما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل
بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شئ من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان كيفت
بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فتدخل في اقسام المعارضة واما ان تكون قبلها وهو الغصب
الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بسوق كل من المعلل والسائل عما كانا فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه
والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطرابهما كل ساعة والية 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 ويجري فيها الحكم بان يقيم دليلا
على نقيض الحكم المطلوب في علة بان يقيم دليلا على نفي شئ من مقدمات دليله والاولى ان يسمى معارضة في الحكم والثانية
المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان تكون بدليل المعلل ولو بنوع شئ عليه
وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثباته يتضمن الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل
الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف هذا قلت كما مر في المعارضة
التسليم موجب الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت فمن كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم
نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء اللازم بانتفاء الملزوم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون
الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب والا فان كان على ما يستلزم
فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما كل منهما صريحا والتزاما
والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة
وهي قد تكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليه علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى المحل عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام
مردود واشتمالها هذه كورة 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 يظن ظهور التاثير ولا تاثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة

لينقد

وسلامته نخ

نخ

العكس هو انتفاء الحكم لانتفاء علته وقيل هو تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض العلة المذكورة وردّه الى اصل آخر

منع

قول اما الاولى اي المعارضة نخ

كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد عبده سبع

لفظ بل لا توجد في النسخ المعتمدة

البتة عن

وقد تكون لاثبات علتين

قسام

فان قيل التقلب تعليق الحكم بعين الوصف الذي علل به المعلل فاذا زيد عليه شئ آخر لم يبق بعينه علة فيكون هذا تعليقا لحكم بعلة اخرى فيكون معارضة محضة غير متضمنة للمنع فضلا عن الابطال قلنا هذه الزيادة تغيير والاول لا تغير فلا يحصل حكم كما قررتم قولنا بعد تسليمه على قوله صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية لما ابهم الختم تلبيسا علينا فنحن قسترنا بهذه الزيادة ما ذكرتم وبينا محل النزاع

او قلب وليس بذلك فالمنا فاة انما هي بين التأثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا حكم فساد الوضع تخصيصه بانه لا يكون بعد ثبوت التأثير مما لا جزئية له قوله وان كان بزيادة شئ عليه يعني زيادة تغيير او تقدير او تفسير لا بد منها وتغيير ليكون قلبا وموما خوذ من قولهم الشئ ظهر البطن كقلب الجراب ويقال قلبت الاناء لان الميمض جعل الاعلى اسفله بعد ما كان سفلا عليه او عكسا وموما خوذ من عكست الشئ رددته اليه وراءا على طريقة الاول وقيل رد اول الشئ على آخره وآخره الى اوله وتقديم العكس اذا قال الشافعي رضه صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالمضي الوضوء فنقول لما كان المذكور وموصلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك لما ثبت بالشمول العدم المشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وموالوجوب بالنذر والشروع جميعا وموينقض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي تعم لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وموينقض 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 ولزومها بحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي فاسدها لا يجب بالشروع يحب المضي فيها عند الفساد ولزومها بحكم عكس النقض ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا يجب بالشروع ومذا استغرب بان عدم وجوب المضي في الكل علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء بما ذكر في الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توكيدين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان الناذر عهد ان يطيع الله فيلزمه الوفاء لقوله تعالى او فوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزم الاتمام صيانة لما التزم عن البطلان المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلوة النفل بهما والالزم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير غير وافق للمقصود وموكون الاعتراض من قبيل العكس الا ان فيه تقريبا الى ان هذه معارضة يعنيها معنى لما قضت لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضي في الكل كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر قوله والاول يعني ان التعليل اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير ينقيض حكم المعلل وموليس بمستحيل عما لا يعينه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وموالاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر وموينفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وما يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر والا بالشروع وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام المص وفيه بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها منا قضة ومعارضة خالصة اما الاولى فالقلب وقد بانه العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلب الشئ جعله منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف الذي بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشئ ظهر البطن واما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشئ على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلة لدلالته على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حيث انتفى بانتفائها وذلك كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى

ان لا يلزم بالنذر لا يلتزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشئ على خلاف سننه كما يقال منع عبادة لا يمضى فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا النوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر غير ما نحن فيه لان المستدل لم ينف النسوية ليكون اثباتها دفعا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثانية اعني المعارضة الخالصة فهي انواع في الفرع وثلثة في الاصل جعل احد انواع الحيثية المعارضة بزيادة هي تغيير للاول وتقرير كما يقال المستدل ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه كالغسل وهذا احد وجهي القلب فاورده تارة في المعارضة التي فيها منا قضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة نظرا الى ان الزيادة تغيير ليس دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد انواع الخمسة الاتية من قسم العكس قوله وهذا اقوى الوجوه لانه صريح 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 قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا ابا لها ولا جد تغيير ما من الاولياء ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول للمعترض صغيرة فلا تولى عليها بولاية الاقرب كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة التي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم تكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض ما نفاها بل نفى ولاية الاخ فهو قوم نقيض الحكم بتغيير ما التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب العصبات بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة قوله وموان كون الاول صالحا فيرجح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب والعاشر شبهته وحقيقة الشئ اولى به بالاعتبار من شبهته وربما يقال بل في الخصوص حقيقة النسب لان حقيقة الولد من ماء الرجل فكان اولى به من الفراش حقيقة قوله وهي قلب ايضا من قلب الاناء جعلت اعلاه اسفله لان العلة اصل وهو اعلى والمعلول فرع وموا سفل فتبديلها بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفي علية ما اداه المعلل علة او الا فهو مما نفع مع التسليم على ما صرح به عبارة المص نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي علية لان معلول الشئ لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من حيث ان الحال يدل عليه فيرد عليه ان الحال انما يدل على ثبوت الحكم لا على نفي ما عداه فلا يكون معارضة للنص على ان الحال انما يدل على ثبوت الحكم لو لم يثبت بعلة اخرى والمخلص لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب وفي تعيين بل الاحتراز عن ورود هذا القلب بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الآخر اذ لا اجتماع فجعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوتها كما يقال من الخشبة قد مسته النار لانها محترقة وهذا الشخص متعفن الاخلاط لانه محموم وهذا المخلص انما يكون عند تساوي الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستدلا بالثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس فرما المال بخلاف الذمم والجلد وبخلاف القرابة فان الاولى بين الاخ والاجنبي فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس محترمة وان اريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل قد تتحقق الحاجة الى التصرف في المال كما لا تتحقق في النفس فانها تتأخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس

فنحتاج في النفس لعدم المنع بعد ذلك ولا نحتاج في المال لكثرة وقعها وأما قوله فان كانت قاصرة لا تقبل لما سبق من ان التعليل
لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا قيل الحجر يرجم بالحجر فهو مورون مقابل بالجنس فلا يجوز منعا صحيحا لانه بسبب والعفة فيقبل ان
العلة هنا الاصل هي المنعة دون الورث وتقبل عند الشافعي لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية
وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض عليه لو كانت
متعدية لم يكن على المعترض اثباته في اصل آخر وجعلا ينفع فاذا ورد في مطلق المعارضة باثبات علة متعدية الى محل النزاع
ان ثبت الحكم بهلاك شيء وذلك لان وصف المعلل ح يحتمل ان يكون جزء علة وسندا كافيا في غرض المعترض اعني القدح في علية وصف
المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تأثيره لانا نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا وح يجوز ان يكون بيان علية
وصف آخر موجبا لزوال الظن علية وصف المعلل استقلالا قوله وان تعدى الى شيء آخر الذي ادعى المعترض عليه الرفع
مختلف فيه كما اذا قيل الحجر يقتل فيقبل فوبل بجنسه فيجرم متعاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فتتعدى الى النوى وما دون
الكيل كسب الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيها مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قلما اتفقا على ان
العلة انما هي احد الوصفين فحينئذ اذا لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع فالفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب
نفي علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يكون المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدد العلة
كما اذا ادعى ان علة الربوا هي الكيل والوزن ثم يلتزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه
ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل فما وجه
فائدته بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم بطلان علية الآخر 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 بمجرد المعارضة
واما عند الحنفاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير في فساد علية الآخر نظرا الى ذاتهما
لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه لخفي فيه الصحيح الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر
المعنى بوجه وفيه نظر لان عدم تاثير صحة احدهما في فساد الآخر لا ينافي فساد احدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل
الصحة والفساد اذ الكلام فيما ثبت علية ظنا لا قطعا لانا نقول لا نحن بفساد العلية لا سندا وسوانا لم يبق الظن بالعلية مالم
يتم الاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح قوله فصل في الاعتراضات التي تورد على الغايات التي
لا تظهر تاثيرا علة بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا وعدما وينبغي ان يراد بالطردية
ههنا ما ليست عوتبة لهم كالمكايل والملائم يصح الحصر والمؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص
كل من القبيلين بنوع من العلل فان الكلام صريح في امتناع الجمع في المناسبة والمناسب ففيه وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة
في الطردية بل هي فيها اظهر واسهل ثم كلام المص يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه ينبغي
المعلل الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع ومنا
مما لا اختصاص له بالطردية قوله ومنوى القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزم المعلل تعليله مع بقاء النزاع في الحكم
المقصود ومعنى قولهم به تسليم ما اتخذه المستدل حكما للدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة
اوجه الاول ان يلتزم المعلل تعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازم مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما بتصريح عبارة

عدد جنابات احدهما اكثر وان ارد نم المجازفة بحسب المياه وقلائم بتوهما في الفرع اعني بيع القفاحة بالتفاحتين فانه لا يدخل تحت
الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي المثال الثاني مبني على احد التقديرين قوله وان اد غيرها اي
ان ادعيت حمرة غير متناهية بالماء واه فلانم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة اذ كيلا ولم يفضل احدهما على الآخر
عاد العقد الى الجواز ان فصل المراد مطلق الحرم من غير اعتبار النهاي وعدم اجيب بان شرط القياس قائل الحكمين والذي ثبت في الاصل
هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالماء واه وهو غير محل كلامنا في الفرع قوله الثالث فيفيد الوضع وهو ان يترتب على العلة
تغيض ما يقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة او الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الا حتراز عنه
بتغيير الكلام بخلاف المثل فضه بخاته يمكن ان يحترز عن ورود ها بان يغير الكلام نوع تغيير وقيد تغيير كقوله يقال الوضوء طهارة
كاملة فيشترط فيه النية فانه ينقض بتطهير الخف فيجاب بان مرادنا ان حكميان فلا يرد النقض بتطهير الخف والمراد بالاحتراز
عن ورود المناقضة ان سياق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والا فدفع المتكلم قصده بعد ايراده ما يمكن بوجوه اخر سوى
تغيير الكلام على وجه لا يخل قوله ولابقاء النكاح عطف على قوله لارتداد الزوجة وعدل عن الباء الى اللام مع حيث المعنى بنظرا لارتداد احدهما
لظهور ان ان فمي 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 وحين صرح في الشرح بان ان فمي جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره بمعنى انه
لا يجعل بها قاطعة للنكاح وانت خبير بانه لا تعليل ح فلا فساد وضيع نعم لو قيل النكاح مبني على الحرمة والردة قاطعة لها
تكون منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان استدلالا على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق
بمقصود المقام اذ ليس همنا بيان ان الحصم قد رتب على العلة نقيضها يقتضيه ولذا مسئلة الخ بنية النعل فان الشافعي رتب
الى انه تبع عن الفرض كما اذا خرج بنية مطلقة لان مطلق النية في العبادة التي تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل
كما في الصلوة وصوم غير رمضان فاذا انسحق المطلق للمفروض دل على انتفاء نية النفل للمفروض وليس في هذا فساد
الوضع بمعنى انه رتب على العلة نقيضها لا يقتضيه بل بمعنى انه فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف
في حمل المطلق على المقيد ثم ذكر بعضهم ان اداء الوضوء نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب
والسنة والاجماع وثانيهما كون الوضوء مشروعا بخلاف الحكم الذي ربط به كما مر ذكره وصف يشعر بالتغليظ في رزوم التخفيف
وبالعكس والاخفاء فان المثالين المذكورين من النوع الاول قوله المطعوم شيء ذو خطر لا يتعلق به قوام النفس
وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك ان الخطر بمعنى نفرة الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسع انسب منه
بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء ايسر لكون الحاجة اليهما اكثر ففي ترتيب اشتراط النفاذ بعض
في ملك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير قوله الوضوء والتيمم
ظهارتان نقل عن النسفي رفع في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم ظهارتان كصلوة فكيف افترقتا ولما كان
واضحا بينا ان مراده بالكفار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح به المصنف وتوضيحه يتطهر البدن والثوب
عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا يرد ما قيل ينتقض عن المنافضة بان يقال المراد بهما تطهير حكمي اي
غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضئ نجاسة تزال ولهذا لا يتنجس الماء بما قالوا وانما
عليها امر متقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فيشترط النية تحقيقا

لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخف فانه حقيقي فلا فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى او لم ينو فيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير
اي رفع الحدث وازالته بالماء حكم غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مبرد ورقيل آلة للتطهير واصله يتحصل به
ازالة النجاسة حقيقة كانت او حكمة نوى او لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان
الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة نجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه
لا يوجب اشتراط النية وفيها وانا لها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة اخرى وهي ان
الوضوء قربة اي عبادة ملائمة من يعظم الرب باستدلال الامر ومن يستحق الثواب بدلالة فعله وعدم الوضوء على الوضوء
نور على نور وكل قربة تفتقر الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله وتمييز العبادة عن العادة اشار
الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح للصلوة فقط بمنزلة غسل اليدين عند الحدث
وان اريد البعض فلا نزاع في انه محتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية كسجود الصلوة لا تتوقف على وضوء هو قربة
بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به اهلا للقيام بين يدي الرب فان قلت هو مأمور بالغسل وهو فعل
اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل بالانغسال من غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضؤا للذكر قلت لا كلام في ان الاتيان بالوضوء المأمور به لا يحصل
ثمة بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود والمقصود حصول الطهارة ومن حصل له بما مأمور به لا يحصل
وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فانه لا يصير مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام
وقال في الاسرار الكثير من مشايخنا يظنون ان المأمور به من الوضوء شيء اخر غير نية وذلك غلط فان المأمور به عبادة والوضوء
بغير النية ليس بعبادة وهكذا العبادة متى لم تكن مقصودة سقط تحصيل المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود
هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان يشترط النية في مسح الرأس لان التطهير المجرد والاصابة غير معقول اجيب بوجهين
الاول ان الطهارة طهارة غسل فالخروج بالقليل كالكثير الا ان المسح خلف عن الغسل فما للخارج يعتبر فيه حكم الاصل
وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الازالة في ازالة الحدث وافادة الطهر بلغ المنزل من القوة كونه
مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف كونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الرأس بذلك تيسيرا ووقفا للخارج
فان قيل سبب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبادة عن غسل الاعضاء
الثلثة مسح الرأس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريقة التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة
الحكمية اعني الحدث جميع البدن بحكم الشرع فلا معنى للتطهير 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 وقوع الحرج باسقاط بعض الاعضاء في الحدث الذي يعتاد تكرره
ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها
لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة الاصابة النجس ومئنة لسهولة الغسل امر معقول الشأن مقبول
الا ترى ان مستغنى عن النية واحتزز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن
على ما هو الاصل فلا يكتفي بالبعض قوله واعلم حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية

خلق للتطهير
فان قلت ان في وجوه الوضوء طرقا
اخرى اشتراط النية الاولى ان
الوضوء قربة وكل قربة
يشترط فيها النية لتحقق الاخلاص وليمتاز
العادة عن العادة قلنا لانا لم
ان كل وضوء قربة قبل كل شرط
لان كل وضوء شرط وكل شرط
مأمور به لان الاشتراط طريق الامر
وكل مأمور به قربة قلنا لانا لم
ان كل شرط مأمور به فقد
ينوب عن المأمور به
كالسعي الى المسجد للجمعة
قد ينوب عن سعيها والتين
لم نسلم فلانا لم ان كل مأمور به
قربة وانما يكون قربة
لو كان الاتيان
به من حيث
هو مأمور به كما
في بيت الحسن ومنها
ان الشرط يعتبر وجوده وكيف
ما كان للامر وجوده فصد الاتيان
الشرط هو الثاني ان قوله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة كقوله اذا اردت
الدخول على الامير فقامت اي
لذلك قلنا انه يستحب للداخل
ان يتعلق وجوده الحضور الا يتعذر
عند التأمل حتى لو كان التأمل
حاصلا قبل الامر كان كافيا ولمن
سلم فنقول فيما يقصد لذاته لا فيما يقصد
ليتوصل الثالث ان الوضوء قبل
اختيار ربح مسبوق بالقصد قلنا
نقصد بفعل الفعل لا بقصد التوصل
به الى غيره
تصول
الى اقامة الغسل فيها
ايسر من اقامة في غيرها

في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير
وصف محل الغسل وانفكاكه من الطهارة الا الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة
معقول واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه يرجب ان لا يبقى فيكون غير التسبيلين على التسبيلين في الحكم يكون الخارج النجس
منه سببا للحدث دلالة من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس ما
المائعات على الماء في رفع الحدث كما يصح قياسها عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النقض واما وجه الجمع بين
الكلامين ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك
من غير ورود الشرع اذ لا يعقل انتجس البدن او الثوب بخروج النجاسة من التسبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقولية ان
الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من التسبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف
وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك شيء وبين ادراكه اياه بمعونة
الشرع وبعد ورودهم واما حل الاشكالين فالوجه في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل بمجرد
على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وحاصل ان زوال الطهارة بخروج النجس من التسبيلين
فيصح قياس غير التسبيلين وفي الثاني ان قياس المائعات على الماء في رفع الخبث انما يصح باعتبار انها قالعة منزلة الماء
ومنه لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه الا باعتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة
حتى يصح قياس المائعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النقض الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث
غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة لتزال واذا لم ير انه حقيقة وعقلا فلا تعدية الى سائر المائعات كما في
الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى سائر المائعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا انما يتم
ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول وليس كذلك بل التطهير لا يعقل تطهير النجاسة معقول في الخبث
والحدث الا ان العلة في الخبث من 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 هو كون الماء
منزلا منزلة صحة قياس المائعات الاخر كما في الخبث وان كان وصفا غيره يجب ان يبين حتى نظر في انه هل يوجد في سائر المائعات
ام لا على ان لو لم توجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ومنها نظرا اولا فلان ما ذكره في وجه التدوق يعيد جدا لان
فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه
فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصل ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما يعني بالنقض الذي لا يعقل وصف
محل الغسل من الطهارة الى النجاسة يعني ان المراد بالنقض الغير المعقول في باب الوضوء هو النقض الدال على تغير المحل
من الطهارة الى النجاسة لا النقض الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما يتغير بالنقض اي ان
الثابت بالنقض الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء في ان المعتبر في القياس
هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته فانه لا معنى لقولنا ان الحكم معقول لذكر
استقلال العقل بدرك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا
القدر في الاصل اي التسبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه لا تتحقق ضرورة تعدي الاول

وهذا الابناء في ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام بل لا بعد ان يكون قوله وهذا الخ قول صاحب الهداية
اشارة الى ان المعقول ههنا هو مجرد تأثير خروج النجاسة في الطهارة لما بينها من التنافي لا اصل انها نجاسة الخ جميع البدن على ما ذهب اليه
البعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان القضية اذا اثبتت في ذات كان المتصفين بها جميع الذات
كما في السمع والبصير وانما نجس الماء بملاقاة النجس المجاور لمكان الضرورة والحاجة بل السريان الى جميع البدن يعين على حكم الشارع
بذلك من غير ان يعقل معناه وهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المصنف
بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع واما ثالثا فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من التسبيلين واتفاقي
زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فبين ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز غير التسبيلين منه
بالتسبيلين ولم يجز الخارج من غير التسبيلين مثل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من التسبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول
الا ان تعديته تما تثبت في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة الصوم عند التفاضل وابا حنيفة عند التساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس تماثل
الحكمين وقد ثبت ان خروج النجس من التسبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان ثبت طارج من غير التسبيلين حكمه
كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الاشكالين على المصنف في سبب اليه ان غير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان
نطهيره بغسل الاعضاء الاربعة غير معقول لانتقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهذا في جواز القياس
لانا نقول لا نسلم ان يكون الحكم كذلك على ما سيجيء في الاعتراض الثاني او الاستغناء عنها بما سيكون الحكم الثابت بالنص تعبديا
او معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل معناه اي علته ويدرك لا بعض ان لا يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل وايضا يلزم
ان يكون المراد بقوله لكن تطهيره بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه ولا خفاء في فساد ذلك
قوله وفي هذا الفصل اي فصل وقع العلل الطردية فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام لم يذكرها المصنف مخافة التطويل
ان الزيادة على المقصود للغائبة فان مقصود الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام وبكفيه في توضيح المطلوب ايراد امثلة
واشالين قوله فصل في انتقال التسبيل في قياسه من كلام ابلد آخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو خارج
عن القياس خارج عن المنحى خلافا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون
لاثبات علة القياس او لاثبات حكم اذ لو كان لاثبات حكم آخر كان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان
لا لحكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون
اثباته بعلة القياس والا كان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان لا يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس
والا كان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني
الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس
الرابع الانتقال الى حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت علة القياس قوله يجوز انقطاعا في عرف النظار اشارة الى ان
ذلك من مصطلحات اهل المناظرة واذا بهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال
من علة المعلة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من تثبيت المقدمة الى تثبيت حقوق القياس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال

او ارتفاعهما او الحكم كما لا يلزم شئ من ذلك عند عدم شئ من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشئ راجحا اي فاضلا زائدا
ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بازاء الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى
قولهم موافقة ان الدليل الظني بامر يقوى به على معارضه واشترط ان يكون تابعا حتى لو قوي احدهما بما هو غير تابع له لا يكون
رجحانا فلا يحال النقض راجح على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ من معناه اللغوي ومنه اظهار زيادة احد المثلين
على الآخر وصفا لا اصلا من فوكه متحيل لوزج اذا زد جانب الموزون حتى مال كفته فلا بد من قيام التماثل اولا ثم ثبوت
الزيادة وبما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا تقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن بوجه صغير واعلى المزيد عليه فصدق في العادة
قال الامام السرخسي لا يثبت زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة لا تقوم به اصلا وتثبت زيادة الحبة رجحانا
لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قولهم للوزان حين اشترى سمسما او بلا بدرهمين وزن وارجح فانا نعتبر الانبياء
مكذا بنون فعني ارجح زد عليه فضلا فليلا يكون تابعا له بمنزلة بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا بقصد قدرا بقصد بالوزن
عادة للزوم الدور في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون تبعية لبطلان تبعية المشاع فظهر انه جعله بمنزلة الجودة او لانه من جعله
في حكم العدم علط ذهب الى المص لانه اوقع بتحقيق معنى التبعية قوله والعمل بالاقوى يعني اذا دل دليل على ثبوت شئ والآخر
على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة اولا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة احدهما بمنزلة التابع اولا فالصورة الاولى تعارضه
ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لا بتنافيه على التعارض المبني على 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 آية وآية او لا كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنتين
او قياس وقياسين فان ذكر ايضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الا ولو حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين
فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يحمل باتيهما شاء والا كان بين آيتين او خبرين او سنتين قولين او فعلا بين او مختلفين
او آية وسنة في قولها كالمشهور والمتواتر فان علم المتأخر منهما فناسخ اذ لو لم يصح المتأخر ناسخا لخبر الواحد المتأخر
عن الكتاب او السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض التساوي بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار
مخالص من الحكم او المحل او الزمان فذاك والا تركا العمل بالدليلين وصح ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس
وقول الصحابي يصار اليه والا يبقى الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقدير 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 مخالف لقطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل يعمل بالمتأخر منهما
ثم الى القياس على ما ذكر في الاسلام في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين سنتين فما يميل الى اقوال الصحابة
وان وقع بينهما فاميل الى القياس ولا تعارض بين الكتابين وبين قول الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض
الآيتين قوله ثم قرؤا ما تيسر من التذليك وقوله ع واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله ع
من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي
صلوا صلى صلوة الكسوف كما يصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها انه ع صلاها اربع ركعتين باربع

ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات ومنها بحث وسوانح مرجوا بانة الاعبرة بكثرة
الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة او الحديث الواحد
بل يصار من الكتاب الى السنة وهي السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على اثنين فيما لو كان
احدهما موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوي الآية
بالسنة او تقوي السنة بالقياس فاذا جاز تقوي الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويته بما هو مثله والكان باعتبار تساقط
المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية
السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغايته ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادلة يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى
فيرجح بخلاف المماثل ويقال القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان نيتا قطان ويقع
العمل بالمتأخر والى هذا يشير كلام الامام السرخسي قوله لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد
ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق الى بعض الاوهام
العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل
في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن متناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا لم قيل بعد سنة انه ليس
بقائم في ذلك الوقت كان متناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى المخلص اذا لم يعلم تعدم احدهما
على الآخر اذ لو علم كان المتأخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتعارضين لا يصدران من الشارع الا كذلك قوله
كما في سؤر الحمار فيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار فيه ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس وتعارض الاخبار
كما روي عن جابر ان النبي صلعم سئل اتتوضأ بماء افضلت الحمر قال نعم وبماء افضلت السباع وروي انس رضه ان النبي ع
نهى عن طعام لم الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس قلنا او يثبت
الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية او نترك النجاسة قياسا على اللبن في احد 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 اولة الاباحة لاشعاري اذ لا حرمة في الفوه حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارض الكتاب
ودليل التحريم راجحا كما في الفتيح حيث يحكم بنجاسة سؤره وقد يقال انه لا خلاف في المخ لان الشك في الطهورية انما نشأ
من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهورية
لانه كان طاهرا بيقين والمتوضئ محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضئ واما الحكم بجواز التوضي
فلانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون امدادا لاحد الدليلين بالكلية لا تقريرا
للاصول واذا لم يكن بد من ادية عدول عن الاصل عند فرة امتناع الحكم ببقاء الطهورية فالحدث المتوضئ
اخذ بالاقل والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه امداد لاحد الدليلين بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا من
تعارض الشك في الطهارة والنجاسة او الطهورية وعدمها اشير كلام المص 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 فظاهر
ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسؤر الحمار حينئذ لما سواه

المسح المقدر الذي يقوم وضع العطف مقامه مجازا واتما عطف على الممسوح تحذيرا عن الاسراف المكروه لان الرجل مظنته كما ذكر

غسلا خفيفا شبيها بالمسح وذلك اول الوضوء الفائح وثانيا ملوا اخفه الجماعة فاق الابتي عليه السلام وابصحابه كما ذكر ابن وقاص

تفصيل الطهارة فاتحة بالاسالة وراكبا للخروج عن العهدة بيقين فاتح الاسالة فيها الا صابة والزيادة وخالفنا لان المسح

عند المحققين ثابت بالسنة ولذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه ما قلت بالمسح علي الخفين حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار

ثم ضم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث

الاشتباه كما اذا اخبر عدل بطهارة واخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في صورة ما ترجيحا لجانب الحدث الا انه لم يحكم

الماء الذي فيه من الضرورة والبلوى اذا طار اثر بطهارة محل في الدور والاقبية فيشرب منه الا وابدا الا ان البيرة تدخل المضايق

فتكون الضرورة فيها اشد فاذا جاز ولم يبلغ في الضرورة حدا لبيرة حتى يحكم بطهارته سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب

حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي امره مشكلا او سنا احوط من الحكم بالنجاسة لانه لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور

احتياطا قوله ومواتا بين آيتين اوقد آيتين يعني في آية واحدة كقوله تعالى الحد والمضيف قوله تعالى فاصحوا قردة خاسئين وارجلكم فان

الاول يقتضي مسح الرجل والثاني غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار والكان عطفا على المغسول توفيقا

بين القراءتين كما في قولهم جحر ضب خرب وماء بارد وقول زهير لعب الرياح بها وغيرتها بعوري سوافي المور والقطر

فان القطر معطوف على سوافي والجر باعتبار لفظ المور وقول الاعز زدق فهل انت ان ماتت اتانك راكب اياما لآل بسطام بن قيس

فخاطب يخفض خاطب على لفظ المر مع عطفه على راكب وعورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما في قوله

يذهبن في نجد وغورا غائرا على ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب راجح مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف

على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه انه قرئ الارجلكم بالنصب معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل

بقرينة قول الحلبيين اذا المسح لم يشرع غاية في الشرع فيكون من قبيل المشكل كما في قوله قلت لطحوا اليه وقيصا

والواو فلا ان الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما استفيض من ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم كانوا

يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل مسحا وزيادة اذ الاسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو

التطهير وذلك في الغسل ومسح الرأس خلف عنه تخفيفا فتي ايثار الغسل مسح بدل الاوكيه وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة

وخروج عن العهدة بيقين قوله والمخلص بعين قد اعتبره في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا اوجب المتعارضان

ولم يكن تقوية احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم او المحل والزمان بان يدفع اتحاده اما الاول اي المخلص من قبل الحكم ففي

الوجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ناشئا باحد الدليلين وبعضها منشئا بالآخر كنسبة المدعين بينهما

وثانيهما التخاير بان يتخير مخاطبة باحد الدليلين لما اتفق بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في

ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاول توجب المؤاخذة على

اليمين الغموس لانه من كسب القلب اي القصد والثاني توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم

وفائدة اوفائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذة

يوجبها الآية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي ينفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله

بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية ولما

تعارضت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي يجعل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عقدا مشددا عليه

فيشمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا ويوفي الكفارة عن اللغو وانما هي على المعقودة والغموس وذلك

كما في قوله عقدت على قلبي بان لا اكل الهريسة فحاح وناسيا اني حلفت فاكل وحمل المطلق على المقيد لما بين ان كلا منها خلاف الاصل قيل كسب القلب

غير مشروع والعقد مجهول فيجعل عليه قلنا العقد في القصد مجازا لانه فضاء العزم ان الربط فليس مجملا والمراد سلم نظلة لا عقدن اليمين على انا نقول فيبعد ول

عن الكفيف الوفية العامة الشرعية كما ظن طا ضرورة نعم في عقد اليمين فلا يراد اثره بمعنى ربط الطلب الشهير في اللغة من مصطلح

الفقه وانما اعتبار القصد لغوي في وجوب الكفارات كما في القتل والظهار وكذا من الفاظ الايمان غير مسلم في حدوث اللغة التي فيها هي

العباد فصول

فاتة يقصد تجليسهم فيكفل بلسانه فيربط احد الحكمين بالآخر

لان كسب القلب مشروع والعقد محمل فيحمل على المشروع ويندفع التعارض ورود ذلك بوجوه الاول انه عدول عن الحقيقة من غير ضرورة

لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الحكمين بالآخر بخلاف عزم القلب

فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فيكون في الآية مجاز لا محالة

على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في اللغة فانه من مجتهدات الفقهاء

الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية

ورد بمنع ولم يكف في حقوق الله تعالى لاستيفاء الحقوق الآجلة بين العباد والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقدير تكرير لما في الآية

السابقة ولا نقل ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار ورد بكيد المعترض في دفع التعارض

بان المراد باللغو في الآيتين ما يخالي عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة في الآخرة والغموس في المكسوبة لا في المعقودة ولا في

اللغو فالآية الاولى اوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم تعترض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب

مما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله فانه قال نفى المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفى المؤاخذة

في الآية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة ودل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة

وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا الا ان المحمل المؤاخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذة

انما هي ذكر الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة

انما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم

باليمين المنعقدة فوجب دفعه وستره اطعام عشرة مساكين اه واعلم ان الآيتين بنظم الكلام عند قولنا المؤاخذكم الله بكذا

ولكن يؤاخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو او فيما

عفو ولا وجه لجعل الكلام في الآية الثانية خلوا عن التعرض للغموس قال قيل وفي علم حكمها في الآية السابعة قلنا وكذلك اللغو

والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد لكن

باعتبار اللغو عند الغائلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤاخذكم شيئا من المؤاخذة عقوبة كانت او كفارة

في اللغو وكنتم يؤاخذكم بهما او باحدهما في المكسوبة والمعقود عند الحنث قوله فالتخفيف اي قراءة يطهرن بتخفيف

الطاء والهاء توجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر مدة العبادة مشعر بان الحل

مستفاد من قوله حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه يشعر عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد انقضى

بالطهر فيبقى الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فيعبر عن عدم رفع الآية الحل بانها توجبها اية تجوزا فان قلت لو كان المراد

بقراءة التخفيف حقيقة الطهر كان المكلف اذا طهرن فاتوهن فاتفاق القراءة على يطهرن يدل على ان

المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجازا باطلاق الملزوم على اللازم

ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون

قوله والتمدن يوسن الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل اجيب بان قوله قد يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله

فيحمل عليه في قراءة التخفيف اذ هو الانقطاع على ما دون العشرة لا يجوز تاخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه

مذهب المتوقف سواء لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يقيسها وبان ظهر
ان قوله ومع ذلك لا عقاب ليس مستقيما لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معنى ما على ما قدمناه فلا توقف قوله
والمقول له وهم دليل آخر على جعل المحرم مباحا للجمع وهو معطوف على قوله لان قبل البعض كان الاصل الاباحة قوله فالمثبت اولى
اذ لو جعل الناقل اولى يلزم تكرار النسخ بغير المثبت للنفي الاصلي ثم الناقل للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض
الجرح والتعديل يجعل التعديل اولى ولان المثبت مؤسس والناقي مؤكد والتأسيس خير من التأكيد وعن عيسى بن ابان
ان الناقل كالمثبت وانما بطلب الترجيح من وجه آخر وقد قيل بعضها على تقديم المثبت وبعضها على تقديم الناقل فلذا احتاج المصنف
الى بيان ضابط فيما يعمهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان التي ان كان مثبتا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فالتحقيق انه
بالدليل تساويا واذا احتمل الامر ان ينظر ليتبين الامر وعلى هذا الاصل الذي ذكر في باب الرواية يقع الشهادة على النفي
بانه يسأل المدعي والمثبت ان علم ان النفي بدليل ومقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين قوله وانفقوا
على انه لم يكن في الحال الاصلي كما انه يريد اتفاق الفريقين والا فقد روي ان النبي صلعم بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار
فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله بالمدينة قبل ان يخرج كذا في معرفة الصحابة للمستغفري قوله واما في القياس فللحمل
على التصحيح اذ لا مرجح للداي فبيان انتهاء منع الحكم بعد شهادة قلبه اي قلب الطالب الحكم ومن يعتمد بعدد معرفته وانما
اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة من حق اصابه الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطل
لا دليل عليه فيرجع اليه قوله لكل واحد يعني لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة
ان القياس دليل صحيح ووضع 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 اجلال في النقيضين قال تاج الشريعة والعلم جميعا جائز لله تعالى قوله
فصل ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف كالسند وجوه الترجيح في النص والاجماع اما ترجيح المنصوص 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 واحاد مقبول او مردود فالاول كترجيح النقص على الظاهر والمفسر
على المجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كما في الترجيح بفقه الراوي وعدله وفي الرواية كترجيح المشهور على الاحاد وفي المروي
كترجيح المسموع من النبي صلعم على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلعم وقال الآخر قال رسول الله صلعم
وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت نسخه لروايته على ما ثبت والثالث كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافق
والحق مذكر لك تفاصيل مذكورة في موضعها واما القياس فيقع في الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه
وتفصيل الكل يطلب من اصول ابن الحاجب وقد اشار المصنف ههنا الى بعض ما يقع بحسب العلة كترجيح قياس عرف علته الموصوفة
فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته 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 اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح تأثيرا
العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شأن الحكم كونه المقصود اولى واتم من اعتبار شأن
العلة فيرجح تأثير جنس العلة في حكم على تأثير نوع الحكم على تأثير جنس الحكم وعند التركيب ما يتركب من راجحين يقدم على المركب

بان يجعل كذا

وانا في حديث ميمونة رضي الله عنها
اذ تزوجها وهو حلال يشرف او فوم وانفقت الرواة على ان النكاح لم يكن في الحل الاصلي
اذ رواية انه عليه السلام بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة وهو

بالمدينة قبل

ان يخرج ثم
غير ثابتة حتى
لم اتبين بها احد الفريقين
كتب الاثبات
وكذا في سائر
من الخبر بالطهارة
والحل وغيرهما
فيما كان في المعارض
اليه يخبر اللوام
والطلاق والحل
فعول

من موجبين او مبيحين او موجب كتقديم المركب من تأثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تأثير 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 الراجح
في جانب العلة وهذا معنى قولهم واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتأمل في المباحث السابقة الآتية وجرت
عادة القوم بذكر امور اربعة مما يرجح به تقديم القياس وهي قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس قوله كما مر
في القياس والاتحاد من ان الاتحاد لقوة اثره يقدم على القياس وان كان نظام التأثير اذ العبرة للتأثير وقوته دون الوضوح
او الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة
لتحليف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة
مما لا يحتمل بالشدة والضعف لانه ان اخرج عن جميع ما يعتقد الحنفية فيه فعدل والا فلا قوله وكما في مسئلة طول الحرة اي الرغبة
والقدرة على تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة بالفضل فاشبع فيه بجذف حرف الصلة ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول
فالطول الذي هو طول الحرة لا يجوز لم تزوج الامة عندنا خوفا من الزنا على الذي يحتمله جماع ارقاق الماء مع الاستغناء والا فاق
بمنزلة الاملاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشي العنت اي الوقوع في الزنا فانه لا عقوبة عن الارقاق فجوز وبخلاف ما اذا لم تزوج
العبد على نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق للماء بل للمنافع عند تحصيل صنعة الحرية ومولى لا يحرم وبخلاف ما اذا تزوج
حرة على امة فانه بقي نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق بقي مع الاسلام اذ ليس للبقاء حكم
الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة يباح بملك العبد بملك الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد وهذا اقوى تأثيرا
من الارقاق مع الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق فاشاع الحل الذي هو من باب الكرامة
للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان اشاعت يطرق اليه الكرامة
يزداد بزيادة الشرف وهذا جائز لمن كان افضل البشر مافوق الاربع وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع
الشريف من تزوج الخسيسة مع ما فيه من مخلة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم قوله وتضييق الماء
اشارة الى وجه ضعف في قياس الشافعي الاول ان الارقاق الذي هو اعلاك حكما هو تضييع الماء بالعزل لا تمانع في حقيقة
اذ في الارقاق انما تزول صفة الحرية مع انه ربما يندفع زواله بالعتق وفي العزل يفوت اصل الولد فاجاز هذا
فالارقاق اولى فاقيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب على وجه يفضي الى الاعتلاك
قلنا في الترجيح ايضا امتناع من ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق
والحر فخروج الامة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية فحين يخلق يخلق فيتنقل من الحرية الى الرق ومعنى العقوبة
والاعلاك انما هو في ارقاق الحر اثنا ان وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيما لا ثمرة له او ام ولد مع
جواز نكاح الامة له وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي كما سيجيء ثمرة او ام ولد قوله
وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي قياسا على نكاح المجوسية وعلى اذا كان له
تحته حرة اما الاول فلان للرق اثرا في تحريم النكاح بدليل الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر كما في نكاح الحربية
للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يقوى المنع كالكفر المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثاني فلما مر من ارقاق الماء مع الاستغناء

من وجه وهو الوجه الذي به صارة لكلية بمعنى ان لفعل الغاصب مدخلا في وجود النوب بهذه الصفة مثلا ومنها

ترجيح ابن الاخ على العم في المغصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي

زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة وهو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث قوله فصل لما تم الكلام

بالادلة الكاملة تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكورة منها ثلثمائة

الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادة ظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث

الترجيح بنباط الوصف لسهولة اثباته والاثنان على ضده والكل فاسد لان العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته

وتأثيره لا بصورته بان يكثر الاوصاف او يكثر محالها الوصف او يقل اوراقه وايضا الوصف مستنبط من النص ليكون

فرعاله وقلة الاجزاء فيه غير لازمة للايجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص المؤخر ولا العام على الخاص بل عند الشا

يقدم الخاص على العام ولقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التأثير او الملازمة وحينئذ لا يكون

ترجيح احدهما على تقدير زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند قوة احدهما دون الآخر فلا نزاع في تقديم

المؤثر وان كان الآخر اكثر اوراقا وابسط ثم لا يخفى ان في قوله علة ذات جزء نسامحا اذ لا تركيب من اقل من جزئين

وكذا من قبيل المشاكلة والمراد انه يكون معنى واحدا لا جزءا قوله لما ان كل دليل معنى ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصح

وصفا وتبعا للدليل لا بما هو مستقل بالتأثير واذ تقوي الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعا له واما

ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل

بالتعارض وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه ورجحانه سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لانم انه لا يحصل للدليل

بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة الظن قوله خلافا لابن

مسعود رضي الله عنه وهو ما اذا ترك ابنين عم احدهما اخ له من ام بان تزوج عمته امه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود رضي الله عنه

المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد تفرد الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة

تترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس الامومة باعتبار كونها قرابة مثلها

كما ان الاستبد بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام والاخ لاب كالاخ لاب في الدرجة فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح

للترجيح وعند الجمهور يسدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما كما هو المنصوص منتج من الثنى كخمسة وستة لابن عم

لام وخمسة للاخ لاب الاخوة لام وان لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث وليست من جنس الامومة بل

اقرب فلا تكون تبعا لها فلا تصلح مرجحا بخلاف الاخوة فانها جنس واحد تتأكد بانضمام اخوة الام اليه بمنزلة

وصف الايدي اذ لو اجتمع الاخوة لاب وام والاخوة لام لا يصلح اخوة الام سببا للاستحقاق بالفرضية قوله عالم يبلغ

حد الشهرة تعرض للمشهورة لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر بطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد

الشهرة وليتقارب امرهما على ان لكون المشهور احد قسمي المتواتر على رأي تعرض في الشرح للتواتر وحاصل

الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان تأكدت بالوصول حينئذ اجتماعية بمعنى وصف واحد قوي الاثر كانت صالحة للترجيح

لان المرجح هو القوة لا الكثرة غايته ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا فالكثرة اجراء العلة توجب القوة كما في حمل الاثقال

بخلاف كثرة جزئيات كما في المقادير اذ المقوم واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين او الخبرين

فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح قوله ولا الحابس بعيس آخر يعني قياسا يوافق الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه

في العلة كان من كثرة الاصول لكن الكثرة الادلة لا تحقق قد والقياس حقيقة الا عند وحدة العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي

يصير حجة هي العلة لا الاصل قوله وعلى هذا يعني ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل

ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به لبعد القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع

الاجماع على عدم ترجيح فيها بكثرة العلة بمعنى ان يسقط الآخر بالكلية وذلك كما في مسألة اختلاف عدد جراحات الجانبين على مجروح واحد

مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فقيل سبب انه لم يعتبر الكثرة مرجحا حتى يلزم الاسقاط لكن لم تعتبر موجبة للتوزيع الدية

على الجراحات كما في تعدد الجناة قلنا لان الانسان هدر فيموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتبر تعددها

وجعل المجروح بمنزلة جراح واحدة وكما في مسألة الشفعة وهي دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب

النصف نفسه وطلب الآخران الشفعة لم يرجح جانب صاحب الثلث حيث يستحق باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء

من اجزاء سهمها على السواء فلم يستحق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة ومع ذلك يستحق النصف المبيع بينهما ايضا فالترجيح الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث

لان حق الشفعة من مرافق الملك اي منافعه ومنافعه تتمايز كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك فينقسم بمقدار الملك والجواب ان الاتحاد المشفوع

علة فاعلية يترتب بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تأثير العلة الفاعلية

في المعلول ليس بطريق التوليد 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 على الاجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع

بالرأي وهو فاسد قوله باب الاجتهاد لما كان بحث الاصول عن الادلة بحيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد

ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح لاستفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا

هو المراد بقولهم بذل المجهود في نيل المقصود وفي لاستفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج

بالاستفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي او الظني بحكم غير شرعي وشرط

الاجتهاد ان يجوي اي يجمع العلم بامور ثلثة الاول الكتاب اي القرآن بان يعرف بمعانيه لغة وشريعة اما اللغة فبان يعرف معاني

المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا الآن بعد ذلك

بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد

بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحر وبامساسه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر

وغير ذلك مما يتعلق ذكره بالتعليم ان يعلم ان هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك والا خفاء في ان ضد كل واحد غاير

لمعرفة الكتاب والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب

الحكم لان الحفظ عن ظهر القلب ليس شرطا قد ما يتعلق بالاحكام بان يعرف منها ما نسخ وما لم نسخ وما هو نص الحديث وسنده وما هو طريق

وصولها الينا من تواتر او شهرة او احاد وفي ذلك معرفة رجال الرواة والجرح والتعديل الآن البحث عن احوال الرواة

في زماننا هذا لمن تعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري

ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الصحاح

والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود كل ذلك ليتمكن من الاستنباط
الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال
بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل
بممارسة الفروع فهي طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة ثم هذه
الشرائط انما هو في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره
الامام الغزالي فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسئلة مخالفا للنص او اجماع قلت بعد معرفة
جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقي مثلا الاجتهاد في حكم
متعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح قوله وحكمه اي الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم
مع احتمال الخطاء فلا يجري الاجتهاد في القطعيات 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 لله 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 وح اما ان لا يدل عليه دليل او يدل وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل
احتمال جماعة فحصل لربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه رأي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة
ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق وقد ينسب ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق
الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن
اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد
مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب وفي ان حكم القاضي بالخطاء هل ينقض
الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابتها لغموضها وخفائها
فلذا كان المخطئ معذورا بل مأجورا ثم اختلف هؤلاء في ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء معا او انتهاء فقط وهذا هو المختار
عند المص قوله لهم احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم
تكليف ما لا يطاق وهو باطل لما مر بيان الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد
سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مأمورا باصابته بعينه وظاهر ان ذلك ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله
فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده الثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه
متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن
جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما تأدى فرض من اخطأ جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يؤمر
باعادة الصلوة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب
بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم 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 اختصاص كل
منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون

بحقية الجميع

150

بحقية الجميع فذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اي اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى
وجوب الشيء فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين ليستدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد
الحق في المسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الحقية
وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الآخرون بانه لو تساوت معنى سقوط الاجتهاد
وفيه نظر اما اولا فلان التقدير انه لا حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانيا فلانها
وان تساوت في الحقية الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز لان يختار غيره ولا ان يترك
الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد اي حق شاء لا بد من
الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد الحقين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء
على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون
الاجتهاد لا يتصور واعلم ان مراد المستدل هو انه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدي
اليه من غير مبالغة في الطلب والاجتهاد لتساوي ما ينال بغاية الطلب وما ينال بادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد
يدل على ذلك ما ذكر في التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء وتساوى الباذل كل جهده في الطلب المبلي عذره
بادنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض قوله ولنا احتج على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة
والاثر ودلالة الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى ووجه الاستدلال
ان داود حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم اصحاب
الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان
خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص
سليمان بالذكر جهة 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 مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى فهمنا
سليمان الفتوى او الحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراض سليمان مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء
من غيرهم يشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتيناه حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين
ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عم غير هذا اوفق للفريقين كانه قال هذا حق لكن غيره احق واما السنة والاثر فالاحاديث
والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء وهي وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة من جهة
المعنى والا لم يصلح للاستدلال على الاصول واما 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 من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة
ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده جار في الجميع ولا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف واما المعقول
فلان كون الفعل محظورا او مباحا او صحيحا او فاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين
والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب

بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايضا ممتنع فرع تعدد النبي صلوات الله عليه وتعدد الكتاب كما قد يدعى لهم اليه الحق بصريح النصوص

او معنا ما من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم تحت العموم فانه على السواء ولا يخفى امتناع هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت

بالنص وان نفى الاجتهاد ثابت بالنصوص واحدا جماعا والا لصوب ان يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد

فيما اذا افتى عاميان مجتهدان تقليد مفتيين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما بإباحة الشيء والآخر بحرمته ولم يرجح

احد مفتيه ولم يستفت عملا على شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بنى على الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه

والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا قوله والتكليف حوله عن جمهورهم بانه لو اخطأ لزم التكليف بما ليس

في الوسع وتقريره انا لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق

نظرا الى رعاية شرائط بعد الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله او خطأ والتكليف بهذا الاجر وجواز العمل

بموجبه فلا يلزم عجز قليل المجتهد عما هو مأمور به فهو حق حتى يجب بانه لو كان كذلك لكنا لم نطلع على بعد

بالنظر الى الدليل في حسب ظن المجتهد والا كان خطأ عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأي المجتهد كذلك لم نطلع عليه بعد

استفراغ المجتهد في الطلب فما هو مأمور به اذا دى اليه ظنه والا كان خطأ لتمام النقض على خلافه وهذا مندفع بما يقال الكلام على

المجتهد العمل باجتهاده وتحريم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا

وبالصواب حراما وهو ممتنع قوله يدل على هذا بسنا وهو ان المجتهد يخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لما جمع صلوته

مع مخالف الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا في جهة القبلة قوله وسوء ظنه اي المقصود من الجهة التي رضيها الله تعالى

وامرها وعدم حصول المقصود لا بأس بفوات الوسيلة وعدم النقض هو صحيح اذ اي بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء

اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان ينقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط قدر

الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى داود عليه السلام بالحكم والعلم من مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطأ

بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه السلام باصابة الحق فلو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطأ وقد عيل

انه لا دلالة في ايتاء الحكم والعلم على ان اجتهاده وحكمه وعلمه صحيح بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان لذكرهما

في هذا المقام فائدة اذ لا يشتبه على احد ان النبي قد اوتي علما وحكما في الجملة قوله وتنصيف الاجر اي تنصيف اجر المخطئ

في الاجتهاد بمعنى انه ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد يدل على ان مخطئ انتهاء لا ابتداء فان الاجر

انما يكون على الصواب فلما كان ثواب نصف ثواب المصيب كان صوابه ايضا كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق وسدا

ضعيف لان اجر المخطئ انما هو على كونه في الاجتهاد واشتغال الامر قوله واما قوله ع القائلون بان المجتهد المخطئ

مخطئ ابتداء وانتهاء تمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطاء في قوله ع وان اخطأ فله حسنة ومن حكم المطلق

ان ينصرف الى الكامل وهو الخطأ ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله ع لولا كتاب من الله سبق الآية اي لولا ما كتب في اللوح

ان لا يعذب احدا بدرا او انه لا يعذب فيما لا بد منه تأكيدا للحجة وتقديما للنهي لئلا يكون عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد

الخطأ والذي هو اخذ الفدية فلو كان صوابا لما نزجروا بانتاء العذاب العظيم لوجود احتمال الامر في الجملة

ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به من مسابل الاصول لم يتعرض لجوابه

واجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاساري كان سوالمن القتل وقد رخص للنبي ع في الفداء ايضا فالمعنى لولا كتاب

الحق هو

يعاقب خ

وهو ابو الحسين البصري المعتزلي خ ل

قوله وتحقق الخروج عن عهدة التكليف على مذهب من يجوز الاجتهاد في العقليات بناء على ان حكم الله عنده ما ادى اليه اجتهاد المجتهد لان الكل مصيب

ان المسلمين اجمعوا على ان باب الاجتهاد في القبلة مفتوح لكل احد اول الاسلام

فعليه

فالحقيقة

قوله

الفتاوى هو

ولا يضاف الاطلاق منه الى الكامل الا اذا اتصل به ما يقيده ومنه الحديث المشهور قوله عليه السلام فلك حسنة فانه يدل على ان خطأه ليس بخطأ الكامل فيتعين ان يكون الخطأ فيما هو الحق الذي يحكم به نفس الاجتهاد

جلاله

الحكم بإباحة الفداء والرخصة فيه لم يسلم العذاب مع ترك العزيمة فوجوب العذاب متحقق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه

غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطأ فالاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر لان لو لا انتفاء الشيء

لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطأ في الاجتهاد اتفاقا كان لوجود سبق الكتاب بإباحة الفداء حتى لو لم يتحقق

ذلك لكان الخطأ موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطأ من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه قد يمنع على وجود

المانع وسوء سبق الكتاب قوله والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا وماجورا لما روي

عليه الابزل الوسع وقد فعل فلم يبق الا ان يكون الدليل الدال على الحق دليلا الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب يقينا فاخطاء المجتهد

لتقصيره وتركه مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا

على ان طريق الصواب يقيني في زعم الطاعن وانما قال المخطئ في الاجتهاد لان المخطئ في الاصول والعقائد يعاقب بل يضلل

او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز

رؤية الصانع وعدمه فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذا لم يوجب

تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف

لا حقيقة كل من القولين قوله القسم الثاني من الكتاب قد وقع الفراغ من مباحث الالة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق

تفسير الحكم ومباحثه الحاكم فرتب الكلام هيهنا على ثلثة ابواب لان مباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتدأ

بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطته اثر مضاف الى المكلف وعبارة عين

يصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب الاول اخراج تقسيم حاصر اي ضابط يطرد ويعرف من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم

واما التقسيم الحاصر بحسب كونه دائرا بين النفي والاثبات معتبرا بالتكثير مفهوم واضح اليه ما يحتمل من الاقسام المتقابلة فلا يخفى فهذا

المقام لان من هذه الاقسام ما هو متداخل كالفرض مثلا بالنسبة الى الحتم العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بداخل بين

النفي والاثبات كالتخيير الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثرا له واما التركيب فمحصل الباب اجمالا لا يكون على بصيرة

من الامر ودكر ان الحكم اما حكم يتعلق بشيء او لا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك

فلا يخفى هيهنا عينه وان كان صفة فالحكم فيه اعم او لا واما المقاصد الدنيوية والمقاصد الاخروية فالاول يقسم الفعل بالنظر

اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى مستعقد وغير مستعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثاني

اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما اولى فالاول

ان كان مع منع الترك بقطعي فمفروض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فتفل

وندب واما ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وعزيمة اما حقيقة او مجازا والحقيقة

اما ان تكون اولى واحق بمعنى الرخصة اولا والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة او لا يقتضي رجحانا فاسم وان كان حكما

يتعلق بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن والا فان كان موثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه فمن الجملة

فسبب والا فان توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة قوله وسوء الحاكم سوء الله فان قلت الحكم بنا ول التعبيري المحتمل

للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الكلام في المسئلة الاجتهادية سوء الله تعالى اياه لم يحكم الا بالقلب فالحكم المنسوب اليه

هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور في ذلك فان قلت

اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف فليس المراد
بالمحكوم عليه والمحكوم به ما هو مصطلح المنطقي بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له عما هو بالمحكوم به
الخطاب كما يقال حكم الامير على زيد بكذا ومنه اطلاق الحكم فيما هو متعلق فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعلق به
وبحوها فانه خاطب المكلف بالفعل بسبب النص وشرطه او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة او المنفعة او
وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصح ان يكون 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 انه وقع التكليف به فالاباحة ليست كذلك قلت
اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونها احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح
فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكره في صدر الكتاب واياما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه انما ثبت
بفعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الله الثابت بخطابه على ان قول الشخص
الحكم اما ان لا يكون حكما بمتعلق شيء اصلا ويكون مشعرا بمراده بالحكم اسناد امر الى آخر مصدر قولك حكمت بكذا الا الخطاب ولا
اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد القسم الحكم بمعنى الخطاب اما هو الايجاب او فيما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف
صريحا كالنص او دلالة كالايجاء والقياس ففي جعل الوجوب والملك ونحوهما قسما للحكم بهذا المعنى تأمل ظاهر على ان
التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ اما هو بطريق الاشتراك
والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع قوله والاول اي ما هو صفة فعل المكلف اما ان يتعلق به
اي فيما هو مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتنويع الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة او الاخروية
اي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك فمفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار الاول لانه قد يوجد بدونه نحو
الصحيح الثواب وفي نحو الوجوب تعريف الذمة لكن لا اولا ولا ليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي ابتناء الحكم
على حكم واغراض متعلقة بالدنيا او الآخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكم دنيوية وحرمة الخمر على حكمة
آخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يتعلق فيه المقصود دنيوي او اخروي اعتبار اولي ليس حاصرا دائر بين النفي والاثبات
بل بحسب الوقوع فاذا قيل ليس في صحة النوافل تعريف الذمة قلنا زيد في البيع فصل باد آجلها تعريف الذمة اما عادي الفسخ فخرج حكم
المستثنى بما سيجيء ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف لا غير قوله وفي المعاملات الاختصاصات اي الملك
المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المنفعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق
وكذا معنى صحة الفضاء تدرب ثبوت الحق على عليه ومعنى الشهادة ترتب لزوم الفضاء عليها فرجع ذكرها ايضا الى المعاملات
فالفعل المتعلق بمقصود دنيوي ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه
وشرائطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم ثم يطلق لفظ الحكم على الصحيح والفاسد
مجازا لتضمنها لخطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة
الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب
الوضع بمعنى ان حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا ناشئا عن التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه ويرد ان ان

حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع
البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالفعل موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمجرد الحكم يكون
الشخص مصليا او غير مصل فعلم ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله
ووصفه وعند المتكلمين قولهم الصحيح الذي اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه
فاثبت المعتبر من وجه للازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فاقد المعنى من كل وجه مع
وجود الصورة اما لانعدام معنى المتعرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اصلية التصرف كبيع الحر والمجنون وقد يطلق الفاسد
على الباطل وعند الشافعي الباطل والفاسد اسمان مترادفان اذ ليس بصحيح وعند ابي حنيفة اصطلاح لا معنى للاشتجار عليه غنيا واغنانا
ولقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم يكن مقابله للفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة
توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا على انا نمنع ترتب الاثر عليه في ما ذكره
الفائت اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ قوله فالفعل فرض لاشارة الى ان المتصف
بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب اما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي بمعنى اثر
الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وعند المتقدمين وضع للفعل اولا وبالذات ويتبعهم تقسيم الحكم وكذا نهم في تعريف الفرض
والواجب والحرام ونحو ذلك بتعريف الحكم الشرعي على ما هو لازم يمتنع انفكاكه عنها والفرض والواجب والحرام نوع تساهل والمراد
باستواء الفعل والترك في المباح استواؤهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي
فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية والمسوغ عنه
التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان تكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولكم ففي الاولوية والاستواء
اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك مما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كالحكم باحقية
الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطي الثابتة بالطلاق قلت سمي من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطي فعل المكلف ولا منافاة
بين كون الحكم صفة لفعل المكلف وانتزاعه من الفعل الا يخفى ان الحكم الغير الاصلي اعني الذي يبتني على اعتبار العباد ايضا يتصف بهذه
الاحكام كالرخصة الواجبة المندوبة او المباحة خلافا معتزلة للتخصيص بالحكم الاصلي قوله فالفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد
حقيته لنبوته بدليل قطعي حتى لو انكره قولا او اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لنبوته بدليل ظني ومعنى
الاعتقاد على اليقين ليس يلزم العمل بموجبه للدليل الدال على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان لتأول
ما لا يفسق ولا يضلل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف والا فان كان مستحلا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس
بدعة وان لم يكن تأويلا ولا استحلالا يفسق لرجوعه عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا اشار بقوله وبعاقب تارك الفرض
والواجب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وندمه
للمنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو الا بتوبة ومن لوازم وجوب
التوبة والعقاب على الله تعالى قوله وان فرق بعضهم بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعي في تغاير ما هو مفهوم الفرض
والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول

كافرد دون الثاني وتارك العمل بالاول مأثوم لا فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان متقولان عن معنا مما
اللغوي المعنى واحد موما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت بقطعي او ظني ومنذ اجرد اصطلاح فلا معنى للاصطلاح بان
التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بينهما عند اصحابنا او بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب يكون السقوط فالفرض
ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدرا او لا المعلوم القطعي قطعا علينا على ان
للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا مع امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه قطعا علينا بدليل
قطعي الا ترى ان قولهم الفرض اي المفروض المقدر من المسح هو الربع وايضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب
بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب لا ستعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض
كقولهم الوتر فرض ونحو ذلك والا يلزم ان يكون فرض ونحو ذلك واجبا وهذا باطل بقوله
وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر وعلى ظني هو فرض قوة العمل
والعمل كالوتر عندنا على المعنى الاعم وعند ابي حنيفة حتى كفر تاركه صحح الفجر وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى ان فساد الصلوة
بتركها لكن يجب بحث التسوية والسنة المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة كذا يحمل عند الشافعي وكثير من اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله
على سنة النبي وعند جمع من المتاخرين وهو اختيار فخر الاسلام تنطلق عليها وعلى غيرها ولا تنصرف الى سنة النبي من دون قرينة
بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة ومنه يظهر ضعف ما ذهب اليه الجويني عن قوله عليه السلام من سن سنة حسنة
الحديث فان قوله من سن قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي عليه السلام ولا نزاع في اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي
والاحناف يدا دبالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة رحمه الله ان الوتر سنة وعليه يحمل قوله عليه السلام ان الله زادكم في صلوتكم الجمعة اي صلوة الجمعة بعد صلوة العيد
اي واجب بالسنة قوله والنفل بخلافه اي يثاب فاعله ايجابا ناقصا ولا يذم تاركه جعل حكم النفل وبعضهم عدم تعذيبه واورد عليه حديث
المسافر والزيادة عائلة لا زيادة في فرائض الصلوة فان كلا منهما يتبع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك
مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا وانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر
كما انها قبل بعد الشروع تصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره ابو اليسر والنفل دون السنن الروايد
لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة للنبي صلى الله عليه وسلم بخلاف النفل قوله وسواء النفل لا يلزم بالشروع عند ائمتنا الثلثة رحمهم الله
حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما هو المختار له يخيره في الفائدة
اذ النفل لا يتقلب فرضا وانما هو لا يكون انسقاطا للواجب بل اداء النفل ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة واذا كان
مخيرا فيما هو المختار له يترك بخيرته لمعنى التخيير وحينئذ يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا لخلوه عن القصد
كمن يتزوج فضيعت زرع الغير بالتزوج فانه لا يجعل اتلافا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه يتعين للمضي فيه
يلزم بالشروع حتى يجب القضاء فيه ويعاقب على تركه لوجوه الاول قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال المؤدى
فان قيل لا ابطال هنا وانما هو بطلان اداء اليسر مباح له وهو ترك النفل قلنا لا معنى للابطال الا فعل يحصل به
البطلان كشق زق مملوء لغيره ولا شك ان بطلان ما يؤدي به من النفل انما حصل بفعله المنافي فصار
للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه بخلاف فاذ زرع الغير فانه يضاف الى زراعة الارض لا الى فعله الذي هو شغل ارضه

الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة لتقرره حقا لله تعالى فيجب صيانة بقدر الامكان والقضاء لا يصون الغير بالافساد حرام ولا طريق الى
صيانة المؤدى عن البطلان الا الزوم اذ لا يجب لا يدوم الا لان الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق استحقاق الثواب لا بقاء
صحة الاجزاء المتاخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت على بقاء الزوم لزم الدور
لانا نقول موجود معين بمنزلة المقتضي بفتح الضاد كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الاخر وان كان ذلك لا يوجب تقدم احدهما
يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الاخير مع تقدم بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول انما يفيد عبادة لكونه فعلا فيقرب
التقريب الى القبول لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق
الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية موبقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا ضرورة
عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو ضرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني يبقى الجزء
الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذا اعتبار شرعي حيث يثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحتياط
ونحوه وكم فان قيل فهل من اثناء العبادة كما هنا هذا القدر بمنزلة عام عبادة الخ للدليل الدال على كونه عبادة
فان قيل سبب ان صيانة المؤدي تقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى فصار ضا
فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى من العكس اي صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادات وصونا لها
عن البطلان وايضا المؤدي قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان يترجح على ما هو متقدم حقيقة وحكما وهو غير المؤدي
الثالث ان المنذور قد صار نفلا توسعة بمنزلة الوعد فيكون اداؤه حالا مما صار نذرا فعلا وهو المؤدي ثم ابقاء الشيء
وصيانته عن البطلان اسهل من ابتدائه وجوده واذا وجب ايقاء الادنى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة اداء الشيئين
وهو ما صار نفلا توسعة فلان يجب ايقاء الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار نذرا فعلا
قوله والحرام قد يضاف الى المحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه
مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبني على حذف المضاف اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات
لدلالة العقل على الحذف والمقصود الاظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال
العباد والمقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاسير شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى انه حقيقة
لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف
منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء
كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان يجعل الماء مثلا وسوا كلا وثانيهما ان معنى
حرمة العين خروجها عن ان تكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن
الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اولى والزم
بحسب الامكان احتمال الفعل اصلا فمنع الفعل فيه وان كان بتعا اقوى من منعه اذا كان مقصودا ولا لاح على هذا الكلام
انه الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا وكونه بحيث
يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان تحسينا لجز الحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة لحم الغير
سلك المحض في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون انشاء حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة

وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه
مال الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل
ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل
ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومحرما عن الاعتبار فحسن بنسبة الحرمة واضافتها الى المحل ولانه على انه غير صالح للفعل شرعا حتى
كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما يأتي ذكر من قولك الدلالة
على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق
المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان اكلها حرام واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما
مجازا او على حذف المضاف كما في قوله تعالى واسئل القرية بجعل تاء القرية على حذف المضاف اي اهل القرية وتاء على ان التقدير
مجازا عن الاصل اطلاقا للمحل على الحال وهما متقاربان وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل
لكن منشأ الحل او الحرمة لما في العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبب لجريان وطريق يجري فيه فيقال
حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة صفاك لاحترام المالك قوله وسواء الحل
اقرب بمعنى انه لا يعاقب على اصلا لكن يثاب تاركه اذا نوى بترك معنى القرب الى الله انه يتعلق به محذور دون ليستحقان
العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان
لقوله عم من ترك سنتي لم تنله شفاعتي وعند محمد ليس المكروه كذلك لانه التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمته
بدليل ظني فعندنا ما لزم تركه ان ثبت ذلك فيه بقطعي سمي فرضا والا سمي واجبا قوله واما الثاني من شقي ما يعتبر فيه اولا المقاصد الاخروية فينقسم رخصة
وتقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي وابا حتها للمكره رخصة لانه غير اصلي بل بسبب
اعذار العباد فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة والندب والوجوب وقد من اقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما
اصليا غير اصلي ولا مجال للتفاوت بالاعتبار لان الرخصة ليست حكما اصليا بشيء من الاعتبارات اجيب بان تخصيص
الوجوب والحرمة ونحو ما يأتي بكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما تتقيد به المعاني ونحو
يخالف اصطلاح القوم وانما وقع فيه لاجتذاب التقسيم الحاضر وامكان الترخيص مما يتعلق به معصود آخر وهي
بمعنى ان يعتبر في مفهوم اعتبارا اوليا فيظهر بالتامل في عبارات القوم في تفسيرها نفي التصور اصول ان فعنه اذا بقي
الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي
معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء او نسخا
لتحريم او تخصيصا من بعض 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 المؤاخذة بالفعل مع قيام
المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي المنتزل ان الرخصة اسم لما تغير
عن الامر الاصلي الى تخفيف وتيسير ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل 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
بدليل قوله الا لغير
والنفل

والنفل يعني قبل ورود 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 وهو لا يكون احدهما حكما اصليا والآخر مبنيا على عذر العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي
لو كان حرمة او كراهة كان الطرف المقابل له اصله وجوبا او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد اذ الكتاب
للعفو هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها
انما تكون في مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي تعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف الذي تعلق به
الرخصة لأسبابه ولا 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 ينافي سبب الايجاب كالمال هو عند خوف تلف نفسه واما ثانيا فلانا لم ان العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان
الطرف الآخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ويباح عند الاكراه وكثير
من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلانا لم ان الوجوب او الندب لا ينافي سبب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار
وتوجب افطار المريض عند بعض الاصوليين لا يقال العزيمة في جميع ذلك ترجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر
ووجوب ترك اكل الميتة سوى ذلك فان الغرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر
واكل الميتة لانا نقول هذا وان كان قبل الاضرار غالبه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء الكلمة واكل الميتة لا شك
ان حرمة لا الوجوب واستلزام ترك الحرمة لوجوب 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
وغير ما ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحو ما قوله اما الاول
فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كلام مبهم اذ المحرم مشعر باخبار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزم انحصار العزيمة في الحرمة
لانها تقابلها ايضا ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق 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 اعم من ان يكون ذلك في طرف
الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون من الكلام مناقاة ثم يتوجه ان يقال يلزم الحصار العزيمة في الفرض
والواجب والحرام ويمنع ما يبقى مما يكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في صلوة نفل او سنة كونها
مندوبة فاعترضت حالة لم تبق تلك الصلوة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة اي حكما مبنيا
على اعذار العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون ذلك بطريق اللزوم او الترجيح لا يسرد
الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة جوابه مبني على ان
اجيب بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة
كمن ارتكب كبيرة يعفى عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأييد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا
العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية

فطعية لا يتصور فيها التراخي غالبا ولا شرعا فتقوم الحرمة بقيامها ودوامها قوله لكن حق العبد يبقى صورة بخلاف
البضع ومعنى بقي في الروح اي خروجه من البدن قوله حسبة اي طلبا للثواب ومن الاحتساب اي انما كان الاخذ بالعفو
اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بخلاف حق نفسه صورة ومعنى ولما روى ان سبيعة الاسلمية
النبي عليه السلام فعال لاحد مما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد قال
رسول الله عليه السلام قال ما تقول في قال انا اصمّ فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول
فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له قوله وكذا الامر بالمعروف فيه بهذا المثال على ان المراد بقيام
المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كما في اجراء كلمة الكفر او الى الركن كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة
عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما يبقى صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية
وفي اتلاف مال الغير المحترم ومنعه عن الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يبقى الا صورة لايجاره بالضمان فيستباح عند الاكراه
وفي التمثيل اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في اعيان قائمة فيها يرجح الاخذ بالعزيمة
لكن حق العباد ايضا كذلك فيما علم لما في ذكره من اظهار التصلب في الدين بذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات
ولذا قال محمد رحمه الله فيما اذا كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان آثما لانه اكراه على مباح كالمضطر
وتوجه الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان آثما لانه اكراه على مباح كالمضطر
اذا ترك اكل الميتة حتى مات قوله والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام من ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي
وفيه صاحب الكشف باحر العقبى والحق ان الصوم افضل عندي قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج
الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظهر تيسير وانه يدل على تساويهما بل الافطار
افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف وانه قوله بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر
حتى قتل لم يكن قاتلا لنفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره فالصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجد
قوله من الاصر وهو الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك جعل مثلا للثقل بتكليفهم وصعوبته مثل اشتراط
قتل النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كانت شرائعهم من الاشياء التي تحرم الحكم بالقصاص عمدا كان
القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرائع السالفة فهمت حيث انها
كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا شاهت الرخصة فتثبت بها لكن لما كان التسبب معه وما فوقه حراما والحكم
غير مشروع اصلا لم يكن حنيفا بل مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا
كاملا لا حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا فلم يبق واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الآخر
فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذي يخاف التلف فانه صار غير
مشروع فحقه لا غير قوله فمهما حيث انه سقط كان مجازا فان قلت في القسم الثاني ايضا سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا
قلت لا بل لتراخي بعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب في محل الرخصة الا انه تبين
ان السبب لا يستحق الحكم بخلاف الفصل الثالث اي النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكان كالا
في المجازية بعيدا عن الحقيقة قوله كقول الراوي نهى النبي عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فمهما حيث

دعاء النبي صلى الله عليه وسلم
لمن قال صدقت بالحق
اذا تكلمت به جهارا
صحح

قلت كون الرخصة اولى
قوله القديم وقوله الزلي فتصرح
اي العزيمة الزلي والسبكي وح
الفراتي والبيضاوي
رحمهم الله تعالى
لا يظفر

وقرض الثوب واجلاده اذا اجاد قطعه
مجاسته واحراق الخ بالتحريم وتحريم
الخ وفي التحريم وتحريم
والوجه اربع الحال للركوة
وعدم جواز الصلوة الى
المسجد وحرمة الجماع بعد
العتمة والنوم وحرمة الطعام
بعد النوم وعدم جواز التيمم
وكتابة الاب على باب
وارض آزاد ف تأمل
لستوطه
ات فتحة
من مفعوله
بكسر
عليهم

ان العينة

وكسر نقصه ومعه لا يوكس
ولا شطط اي لا نقص ولا
مجاوزة حد
مذب

ان العينة غير مشروعة في السلم حتى يفسد السلم في العين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينة مشروعة في البيع فالجملة كان له شبهة
بخصيصة الرخصة قوله فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا ليتحقق القدرة على التسليم ولا عدم نهي عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع
الكالئ بالكالئ وفي هذا بيان لكون السلم حكما غير اصلي ليتحقق كونه رخصة واما في التعيين في السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز
عن التعيين والاباعة مساومة من غير تعيين في الثمن قوله وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور
انه مباح والحرمة ساقطة لانه حرام رخص فيه بمعنى ترك المواخذة ابقاء للتمام 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 فبقيت مباحة بحكم الاصل ومثل قوله تعالى خلق لكم
ما في الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفي يكون دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك
ان قوله الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى هو الضمير المستتر في حرم اي قد فصل لكم
الاشياء التي حرمت عليكم الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون منقطعا على ان ما في ما اضطررتم مصدرية وضميره
عائد الى ما محرم اي فصل ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه ما محرم ليكون
الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لانه يفيد ان لا يجوز
اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من لازم الغضب لا من التحريم
فغايته ان يفيد نفي الغضب على المكره لا عدم حرمة الفعل 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 المتنى هو الاثم والمؤاخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يلزم من تناول
القدر الزائد على ما يحصل به ابقاء المهجة لا يتيسر على المضطر رعاية قدر الاباحة واما في شرب الخمر فلا حد منها لصيانة العقل
اي القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا بقي ذلك عند فوات النفس اي البنية الانسانية لفوات القوى الغائية بها
عند فواتها والحلال يتركبها وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر في الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تعدي خبث
الميتة كبوله ودمه ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستوف صيانة البعض بفوات الكل اذ في فوات الكل فوات البعض ايضا
وكانه اراد بالنفس اولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح وبقواتها مغارقة الروح والخلال تركيب البدن قوله
روي عن عمر رضه الراوي يحيى بن ربيعة الوالبي قال سألت عمر رضه بالنا نقصر الصلوة وليس معنا خوف قال امن صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله من صدقة اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة والتاشي
باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوا وما كما يقال فلان يقبل قول الشافعي ويذكر الامام الواحدي باسناده
الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضه فيما اقصار الناس الصلوة اليوم وانما قال الله ان خفتم ان يفتنكم الذين
كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
ثم ان سؤال عمر رضه وتعجبه واشكال الامر عليه مما يستدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه
انما سأل لكون العمل وافقا على خلاف ما فهمه واجيب بانه يجوز ان يكون بناء على اعتقاده واستصحاب حكم الاتمام لاعلى
ان مفهوم من التقييد بالشرط ولا ينبغي ان يساق الفصل مشعرا بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمحل قابل ايضا بس حتى يجعل سؤال
عمر رضه دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان عليه دالا لفهم فلم يسأله وهو موهون جدا ان
يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهم كما يشعر به سياق الغضب وكذا استدلاله بالآية ايضا ضعيف لما تقدم
ومبني قوله تعالى واذا ضربتم في الارض الآية

ان العينة

ان الاتمام افضل
على ما اشكل عليك فسألت رسول الله
عليه السلام فقال هي
يقبل ؟
في قوله هذه
عمر رضي الله عنه
ان السؤال
عمر رضي الله عنه
عمر رضي الله عنه
عمر رضي الله عنه
ان السؤال للاتمام
على الاتمام
التعليق
على العدم عند
انتفاء الشرط

من أن القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر لتقييد فائدة أخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما في هذه الآية فان الغالب من احوالهم

في وقت الوضع كان اقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وقد ذهب

فخر الاسلام الى ان بقاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلولا للفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا وان في آية الكتابة

المعلق بالشرط موجب للكتابة وهو مشكل عند عدم الخير في المكاتب في آية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز في القراءة وسقوط

والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء، والايخفى ضعفه كيف والاية حجة على المخالف على ان الآية في قصر اخر الصلوة

والتصدق بالاصل التمليك اسقاطا لايحتمل الرد اجيب بقوله مالا يحتمل التمليك عن العصير والعين المحتمل للتمليك وعن التصدق

بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين قوله ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا جرد علمه

مخير العبد المأذون بين الجمعة والظهر لان في كل منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار عدم

الخطبة والسعي ولا يرد تخيير مريض ان دخلت الدار فعليه صوم شهر فدخل وهو مقيم بين صوم السنة وفاء بالنذر وبين صوم ثلثة ايام

كفارة لان الصومين يختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة مقتضية

معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للارفق ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان التفاوت اخف عملا

والاربع اكثر ثوابا بخلاف العصر والاتمام فانهما متساويان في حصول الثواب الحاصل باداء الفرض والعصر متعين للرفق فلا فايدة

في التخيير واما قيد الثوب بما يكون بادا الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احد

الركعتين واكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في ادا الفرض قوله على ما اوكدنا في باب القياس اشارة الى ان المراد

بتاثير الشرع ههنا هو اعتبار الشارع اياه بجنسه او جنس جنسه القريب في الشق الاخر لا الايجاد كما في العلل العقلية ثم لا يخفى ان العموم

في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في بيان الانحصار انما هو موجب الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا فلا

اقل من ان يدل على جواز التعلق بوجوه اخر مثل المانعة كتعلق الصحة بصحة الصلوة ثم يعد ما فسر به التاثير بما هو داخل فيه

لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشئ لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر للعرض قوله وقد شنع

بعض الكاملين وجه التشنيع بحسب الظاهر ظاهر لان قولنا ركن زائد ينزل قولنا ركن ليس بركن منزلة قولنا الركن ما يدخل في بعض

الشئ ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا وجه التعريض انا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشئ بحيث لا يتبقى الشئ بانتفائه

بل نعني به ما لا يتبقى بانتفائه حكم وذلك الشئ فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك

ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا يتبقى حكم المركب بانتفائه كان تبقيها بالامر الخارج عن المركب فتسمى زائدا بهذا الاعتبار وهذا

قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما

جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال

لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقة الايمان حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فاقل مثيله في ذلك بالانسان

الشخص للايموت ولا ينسلب عنه اسم الانسانية وسوء مقيد اذ التحقيق انه شئ من الاعضاء ليس جزءا من حقيقة الانسان فلت

المقصود بالتمثيل ان الراس مثلا جزء يتبقى بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك والبدن ركن ليس

كذلك بقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات البدن مع ان حقيقة المركب الشخص تتبقى بانتفاء كل منها وقد يقال في توجيه الركن الزائد

ان بعض الشرائط والامور الخارجة قد يكون لزيادة تعلق واعتبار في الشئ بحيث يصير بمنزلة جزء له فيسمى ركنا مجازا فاطلق اسم

[illegible] ان لفظ الزائد او لفظ الركن مجاز والاول اوفق بكلام العموم قوله واما العلة فلا يبعد ان العلة هي الجالب المؤثر الا ان لفظ العلة

لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام حاول هنا ان يعد المقام بتقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى

اقسام كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما او الاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور

حتى اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول علة اسما وبالثاني علة معنى وبالثالث علة حكما

ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق الشرى وملك بالشراء وموطوءة وتفسير العلة اسما بما يكون موضوعا

في الشرع لاجل الحكم ومشروعا له اذا يتضح فرق العلل الشرعية كالرمي والجرح وترك المض تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لان

المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة كائنا في نفوس الواسطة في الواقع فانه يقال سلك بالجرح وقتله بالرمي مع تحقق الوسائط

فباعتبار حصوله الامور الثلثة اعني العلة اسما ومعنى وحكما سموها ثلثا وبعضهم بصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان

اجتمع اثنان فثلثة لانهما اما كلام او المعنى واما الكلام والحكم واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا لان الحاصل اما الاسم والمعنى والحكم وبوجه آخر

ان كان العلة بحسب الامور الثلثة بسيطا فثلثة والا فان تركب من اثنين فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام

التعرض بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام التسعة من 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 كان العلة التي

تشبه السبب واخلق الاقسام الاخر لا متناعها اسقطها المصنف عن درجة الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط ونبه في آخر

كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل من العلة معنى فقط لانه جزء العلة لتحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا قرينة عليه

والعام يتعرض فخر الاسلام ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكر ما هو بابه بتقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل قوله ومن مقارنة

لا نزاع في تقدم العلة على المعلول عند احتياجه اليها وبسبب التقدم بالعلية وبالذات والا فمن مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها

بالزمان كيلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة

على ثبوت الحكم وهو يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد تمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل والايخفى ضعفه

وفرق بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تاخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين

ابي اليسر وفخر الاسلام يدل على انه لا يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها وقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض

الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم

يتعقبها ولا يتقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها

قبل الضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمانين جاز بازمنة بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يتبقى

زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها تنفيها

بمنزلة الاعيان بدليل قبول فسخها بعد ان رضي بها وبطلانها بالفسخ كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انا ان اردتم بقوله العلة لا توجب

الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اردتم بعدية ذاتية فهو لا يوجب تاخر المعلول عن العلة

تاخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التاخر مع بين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة

ما ذكره في مسئلة الاستطاعة فلا يلزم منقوضا بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا

فممنوع خلافا لفخر الاسلام فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد

ولو سلم فالحكم يتعلق بها ضرورة تحقق دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ **قوله** كالمعلق بالشرط على ما يأتي في اقسام الشرط
من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطليق السابق وهو مضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر فيه وقوع
الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما **قوله** على ما ذكرنا في آخر فصل موهوم المخالفة من ان القياس
ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي
هو اكثر خطرا فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة اي تأخر الحكم عنها بالمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف
المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني العلة
اسما ومعنى وحكما وليس فيتم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يتحقق فيه النزاع **قوله** ودلالة كونه علة لما كانت العلة اسما
ومعنى يتراخى عنها حكمها كانت شبيهة بالسبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف او البيع بالخيار علة لا سبب
وذلك انه اذا زال المانع بان ياذن المالك في بيع الفضولي ويمضي مدة الخيار او تجيز من له الخيار في بيع الخيار يثبت الحكم الملك
مستندا الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملكه المشتري بزوائد المتصلة والمنفصلة **قوله** لان المنفعة معدومة
فان قلت فلم لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو
الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب وهذا استدراك من كونها علة والمعنى يشابهه
العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب آجرتك
الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين
الايجاب والقبول حتى يملك للمشتري المبيع بزوائده فكانه ليس هناك تخلل زمان واما فخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد
ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة فيضاف اليها الحكم
اذ الوصف تابع فلا يتقدم الاصل بعدمه ومن حيث ان الايجاب موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا
للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة من الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال انما ذكره فخر
الاسلام في الرمي من ان الحكم المتراخي عنه لشبه الاسباب يدل على ان معنى شبه الاسباب على تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر
في جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده ان الحكم
الذي لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي
علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة غير حقيقية
مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان تكون الواسطة اما مستقلا 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 منعقدة
لا مضافة في الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان وان الحكم في مثل
هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل
ويلزم ان لا تشبه الاسباب وفي الذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة اي الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك
او لا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود
المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة لتقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة
تتجدد

تتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة **قوله** وكذا كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى
لا حكما لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد ففيه شبهة الاسباب لان الاضافة الى التقدير كما في الاجارة توجب شبهة السببية فالاضافة
الحقيقية اولى فلذا يقتصر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب **قوله** وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى
لتحقق الاضافة والتأثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى 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 تشبه الاسباب لانها ليست مما يجاورها الحكم من غير تراخ حتى يكون علة
غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى **قوله** ولو لم يكن اي الحكم متراخيا اليه اي الى وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب
وليس ايضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي
لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى **قوله** ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا
حقيقيا وليس ايضا علة العلة بمنزلة شرى القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان
النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس
النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجارة وتغير الاسعار ونحو ذلك وهذا معنى **قوله** ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله
بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذي يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه
شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغنى يوجب مواساة الفقير بجزء من اصل الغنى الا انه
لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول
اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلية المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال
الغير فسرقه فان الدال سبب حقيقي لا شبه العلة اصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة
العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبيه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى **قوله** ولو كان النماء شيئا مستقلا
الى آخره وانما قال شيئا مستقلا اي غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة
العلة فان حقيقة العلية في الملك لا توجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا يتبين ان ما سبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو
علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلة بنفسها وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى
عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا
الى شيء يجب حصوله بالمال الخ ومهنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما يجيء
فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية اعني **قوله** ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب
علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لا يقال انما نفى ذلك لانه ترتب عليه تقدير كونه علة العلة لم يكن مما يتراخى عنه الحكم حتى يكون
علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط امتداد
كما في الرمي والهلاك وعبارة فخر الاسلام في هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب الا يرى انه انما يتراخى
الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية في النصاب من وجهين احدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس
حاصلا به وهذا يوجب تأكد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبهة العلية فيوجب للنصاب
شبهة السببية على ما مر وعبر المصنف عن 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 يجتمع به وفي البيع التراخي انما هو مجرد زوال المانع لا الى الوصف فان قلت هذا النص فرع التسوية بين التاء والتاء لكن التاء ليس بعلم حقيقة والتاء لا يجب حصوله بالمال فهي للملزوم وهو لا يوجب تعدي اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين في الشرطيتين تلازم تساوٍ وعلى كل لا يخفى فتبين ان كلا منهما يوجب نفي الآخر

قوله حتى يوجب صحة الاداء يعني لكون النصاب هو العلة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول لكونه علة بشبهة بالاسباب لم تتبين كون المؤدى زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة فيه الحال فاذا تم الحول وحل النصاب كاملا فقد صار المؤدى زكوة لاستغنائه الى الوصف المتأخر ومنذ ما يقال 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 والتأثير لا حكما لتحقق التراخي فمرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من العين والصدقة والمحاباة ونحو ذلك ويتراخى الحكم الى وصف الصال بالموت والحجر علة للهلاك وتتراخى الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت ويتراخى الى نفوذ السهم في الرمي وتذكية مهوصه الذئب علة للحكم بالحرم لكن بوسط شهادة الشهود وعند ابي حنيفة رح حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا اكلك ضمنوا الدية خلافا لهما ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عم الحكم فقال ولذا كل ما هو علة العلة كبيع القريب فانه علة للملك وهو علة للعتق فالعلة تعم جميع ذلك بشبهة الاب من جهة يتراخى الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل هي حاصلة بالاول بسوق بيع القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة الاخير فاذا لم يصح فهم الاسلام فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غير موضع وذهب المحقق الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتأثير والمقارنة ولم يخرج بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه يصدق كل منهما على الاشياء التي ذكرها فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شراء القريب قوله واما العلة الشبيهة بالعلة بكسر الخاء لكونه عطفا على قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التأثير فيها العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الاخير او احد الجزءين المتقارنين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزءين طريق يفضي الى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف شبه العلة لانه مؤثر والتسبب لمحض غير مؤثر وهذا خلاف ما تقرر عندهم من انه ما تأثيره اجراء العلة في اجزاء المحلول وانما المؤثر هو تمام العلة فرقام المحلول فعلى ما ذكره هنا لما كان علة الدرهما هو امتزاج القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربوا الفضل لا شبهة الفضل لما في المقدر من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة من شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى لحرمتين فلا تثبت بشبهة العلة بل هو قوي شبيه على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف وفي النقد قائم وهو يقوله عليه واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد يعني اذا كانت علة الربا قدرا وصفين مؤثرين متقارنين في الوجود فالمتأخر وجودا علة معنى وحكما للوجود التأثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف اليه المجموع وذهب كما تقدم الى ان الملك قائم لكل منهما نوع تأثير في العتق لان كلا منهما جزء علة في ايجاب الصلات وهذا يجب صلة القرابات ونفقة العبد الا ان للاخير مزية ما بوجود الحكم عنده فيجعل علة حكما ومعنى ويصير الاول بمنزلة العدم في ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة الكل

الى الملك وشبهته امر ظاهر شائع في عبارة القوم ولفظ المص 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 في انتقال السفيه والفتح الاخير في السكر وذكر في التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة لا تكون علة اسما لامحالة 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 هو ملك القرابة وشرعي القريب قوله حتى يرتفع به الكفارة عند الشراء فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشراء فكيف يصح هذا التفريع قلت الشراء علة الملك والملك علة العلة والحكم غير متراخ ههنا فالثابت عند الشراء ابتداء العلة الباقية للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول قوله ويضمن اي لو اشترى رجلان قريبا محرما لاحدهما فان اشترى الاجنبي شقصا من القريب بعده ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق هو سبب كان القريب او مباشرا لانه اضاف علة العلة الباقية للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول نصيبه يعني ما هو علة وهو الشراء وان اشتراه معا فعند ابي يوسف ومحمد رح ايضا يضمن لما مر سواء علم الاجنبي او لم يعلم لانه من جهته وعند ابي حنيفة رح 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 مع خلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه اولا فانه لا رضى منه بالفساد فان قيل لا نم وجود الرضى في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضى امر باطن فاوجد الحكم مع التسبب الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشري وايضا ما لم يتغير جهل وجعل في حكم العدم صار كان العلم حاصل وفي قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا قوله وان فاته القرابة حتى يضمن مدعي القرابة يعني اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان الجزء الاخير من العلة اعني القرابة قد حصل بصنعه فكون هو المعتق ولو كانت القرابة معلومة قبل الشري لم يضمن مدعي القرابة لانها لم تحصل بصنعه وقد رضي الاجنبي بنفسه ونصيبه فقوله لم يضمن قول ابي حنيفة رح وخص بصورة الشراء معا حتى لو اشترى الاجنبي اولا ضمن مدعي القرابة حصته لعدم الرضى اذ او زنا عبد مجهول النسب فادعى احدهما انه قريبه يضمن المدعي لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس من صنعه قوله واما قائمة الدليل التي سبب التراخي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلانه ان تقدم والدليل هو الذي يحصل من العلم بذلك الشيء فربما يكون متأخرا في الوجود كالاخبار عن الحوادث الماضية والدليل هنا كذلك اعني الاخبار عن وجود الدلول اعني الحجر عن التبرع ويتقرر على المجلس لان تعليق الطلاق لا يطلع عليه الا باخبار الزوج عنه وهو متقرر على المجلس قوله والظهر مقام النكاح وقال زفر رح هو باطن لا يوقف عليه فاقيم دليله وهو قيام النكاح الخالي عن الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق لا الطهر نفسه قوله واستحسن زفر رح ان الملك يعني ان الموجب للاستبراء هو الاخير لا غير وهو الاصح لان الاستبراء طلب البراءة عن شغل الرحم وهو الاشتغال بماء الغير احترازا عن خلط الماء بالماء وسقي الماء زرع الغير الا انه امر حقي قائم دليله وهو الاستحداث لملك اليمين مقام الوطء فان الاستحداث يدل على ملك يمكن تحصيله منه وتلقي من جهته وملك يمكن تحصيله من الوطء الموجود الى الشغل فكان الاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطء والملك وملك اليمين ممكن منه مؤدي اليه وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطء البائع فملك يمكن من وطء المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بماء وقور وحدث واستحداث ملك الوطء ملك اليمين سبب مؤدي اليه فان

أما وجه استدلاله فهو ان المعترض وجود الملك حال وجود الشرط لان التطليق لا يتعقب الى الملك حال التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج
مثلا انك تحنث فانت طالق بل انما يتعقب اليه حال وجود الشرط لتظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تأكيد البر بايجاب الجزاء
وهو معا بلية فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحقق عند فوات البر لتحل خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك بقيام
الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما في ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فتظهر فائدة اليمين
تحقيقا 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 وبهذا الاصل قرر الثاني تقاوه فنظر فائدة اليمين بحسب غالب
الوجود فيصح التعليق وتتعقد الكلام فيه ثم وبعد ما صح التعليق بناء على تحقيق دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك
بان يطلقها ما دون الثلاث لا يبطل التعليق بناء على احتمال حدوثه عند وجود الشرط اتفاقا فكذا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها
الثلاث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا اثر ظاهر في ابتداء التعليق بقاء الحل كما اذا قال للمطلقة الثلاث ان تزوجتك فانت
طالق حتى لو تزوجها بعد التزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذكر في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء واما
دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق فمتعذر وهو ان اليمين سواء كانت باللّٰه او بغيره انما شرعت للبر اي تحقيق المحلوف عليه من الفعل
او الترك وتقويته جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون اليمين بغير الله مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق
او العتاق ونحوه كما ان اليمين باللّٰه تعبر مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا
بالجزاء كان الجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل قولك البر لوقوع الشك فيه قبل قولك المضمون كما في المغصوب فانه مضمون
بالقيمة بمجرد الغصب حتى يكون للمغصب شبهة ايجاب القيمة قبل القولت حتى يصح الابراء عن القيمة والعين في كفالته حال قيام العين المغصوبة
في يد الغاصب مع انه لا يصح هذه الاحكام قبل الغصب ولان البر غير التعليق انما وجب لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره
يكون ثابتا من وجه دون وجه فتكون له شبهة الفوات من حيث نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات
لا عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود لسببه ليكون للمسبب ثباتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما
لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد من شبهة ولهذا لا تثبت شبهة النكاح في غير المحل فيبطل التعليق بالتزوج في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل
مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق بزوال الحل بان يطلقها ثلاثا لان القول محل الجزاء كما يبطله
زوال محل الشرط بان دخل الدار بائنا او لا يبطله زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلاث لقيام المحل من وجه بامكان
الرجوع اليها فاقيمت امكان الرجوع فيما اذا فات المحل فلما فات لم لا يلزم منه تحقق البطلان والملك لم يتم دليل
على انه لا بد منه تحقق البطلان والملك لم تقم دليل على انه لا بد منه في الابتداء ليتحقق بقوله ان البطلان وانما لا يكون منه بد عند
وقوع الشرط وقد امكن عدوه حتى فلا جهة للبطلان وهي الطريقة الغريبة انه انما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط
الحل حتى ان محلية الطلاق ثبتت لمحلية النكاح وهي تنعدم بالبقاء والمحل لا يبقى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو ان المحلية
شرط لليمين انعقادا وبقاء فتبطل بفواتها بالتطليقات الثلاث واما ذكره المص من ان تطليقات هذا الملك متعين للجزاء
فتبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق آخر للاصحاب في هذه المسئلة وهو ان هذه اليمين انما تنفتح باعتبار الملك
القائم وليس فيه الا تطليقات فاذا استوفاها بطل الجزاء فتبطل اليمين كما اذا حلف ليشربن ماء هذا الكوز اليوم
او حلفا اذا اليمين لا تنعقد الا بالشرط والجزاء بل لافتقارها الى الجزاء اكثر لانها تعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق ونحو ذلك

لان اليمين تتم بالجزاء او لان البر يتم

والاولى ان يقال وجود

الجزء

الشرط

الحقيقة

هذا بدل شبهة السبب من محل يثبت فيه الحكم لا بد لحقيقة السبب من محل

متعلق الدليل على ثبوت شيء من الاحكام في غير المحل

وهو الحد بعد الغرة

لانهما يشترط نحو

الفقهاء يقولون الطلقات بسكون اللام والصواب فتحها كما في الزكاة

هذا جواب عن ان يكون سببا لوجوب الايمان

وجوب اداء الاموال

فسبب الايمان

اي سبب وجوب التصديق بالله تعالى

اسم كتاب

المحل

قوله

كيمين

هذا الطريق اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عاد اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث عند ابي يوسف وابي
حنيفة رح فلو نفذ طلقة هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا صرح شمس الائمة وفخر الاسلام بان بطلان التعليق
بانعدام المحل لا بانتفاء المعلق بالشرط تطليقا منجزا لكل العدد واما الجواب عن استدلال زفر فهو انا انما اشترطنا في التعليق بغير التسبب شبهة
الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا
بالجزاء ولا حاجة الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما وجد ليتحقق الملك
فيكون مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مستغنى عما ذكره المص من ان الشرط فيما ذكر في هذا
التعليق بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء
قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة لانها تثبت حيث لا تثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء واما تبطل
الطلاق الثلاث تعليق الظهار فلان حكم الظهار وهو الحرمة لا يحل بل يزيد فيه ولا يرتفع الا بالكفارة وهو فائدة الطلاق
لم يجد دولان عمله ليس في ابطال حل المحل حتى ينعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطء الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت
بعد الطلقات الثلاث فيثبت الظهار لا الى آخر ابداء الظهار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه المحللة المحرمة
اعلم ان اكثر من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر مباحث اقسام النظم بابا في بيان اسباب الشرع اي الاحكام
المشروعة على وجه الاجمال والمص لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك او رد هذا البحث
بعد ذكر السبب وصدره بكلام اعلم فنبه بها على انه باب جليل القدر في فن الاصول يجب ضبطه وعلم لما قد يزعم بعضهم ان انه
لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صرحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انا حصل من الادلة تحقق كل
للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرائع اجماعا فلو اضيفت الى اسباب اخر لزم تواردة العلل المستقلة على
معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات علة او اسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم يتوقف على ايجاب الله تعالى وانكد
بعضهم ذلك من العباد لكن هذا اذا المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات في العقوبات
فانها تترتب على افعال العباد فيجوز ان يضاف الاموال وتسليم النفس للمقتول الى الاسباب في نفس الوجوب الى
الخطاب في الجواب انه لا كلام في ان شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك
الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وبجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة
الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات لا موثرات 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 قوله فسبب وجوب الايمان بالله اي التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته
على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم
وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به بعلم وكذا لا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى انما هو لانه نسب الى سبب ظاهر
تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه
سبب لوجوب الايمان بالله تعالى الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك ان الحادث

يدل على أن له مؤثرا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفي
جميع النقصانات لامتناع لو كان السبب سوى الحدوث الزماني على ما فيتهم لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه
بالذات متحدين المسبوقية بالغير والاحتياج إليه قائلين بوجوب الايمان بالله لا ما نقول من جملة الايمان بالله الإيمان بأنه صانع العالم
بإرادته واختياره دائر المختار لا يكون الا حادثا ومن يتعون ذلك ولو سلم فليس للمراد أن السبب بالنظر إلى كل أحد موجود العالم
فقط بل مراد الناس فرق كثير متفاوتة على ما ينير إليه قوله ثم سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم الآية أو ان الاستدلال بالآفاق
والأنفس هو أتقن المراتب وضوحا وأكثرها وقوعا وأنبهها دواما أو كل أحد بيننا مدة عمره والتمويل الأرضيون فيكاد ملازما لكل
من يؤمن من أصل الإيمان فلذا صح إيمان الصبي المميز بخلاف سببه وهو الآفاق والأنفس ووجود تركيبه وهو التصديق والاقرار الصادر
عن النظر والتأمل أو الكلام في الصبي العاقل وهو واسل لذلك بدليل الإيمان قد يتحقق وحده تبعا للأبوين فلو امتنع صحته لم يكن
الا بحجر شرعي وذلك في الإيمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية أصلا نعم هو غير مخاطب بالإيمان لعدم التكليف المعتبر الخطاب
فيسقط عنه الأداء الذي يحتمل السقوط في بعض الأحوال كما إذا أكره الكافر أن يؤمن فأكره على السكوت عن كلمة الإسلام
قال أبو اليسر وجوب الأداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي إذا بلغ فرشاشي
الجبل ولم تبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الأداء بالخطاب ولم يتحقق عند الآخرين
لا يكون معذورا لان وجوب الأداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان فرضا يحتمل النسخ والرفع والإيمان ليس كذلك بل
انما يتبنى صحة الأداء على كونه مشروعا في حق المؤدي كما في حق المسافر **قوله** والصلوة اي سبب الوجوب للصلوة هو الوقت
على ما مر تحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان أن المأمور به نوعان مطلق وموقت **قوله** والزكوة اي سبب الوجوب للزكوة ملك
المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عم ما تواري نعش أموالكم وانتفاء الوجوب بتضاعف
النصب في وقت واحد واعتبر الغني لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الذي
تكامل الغنى بكون بالنماء لينصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الأداء فصار النماء شرطا لوجوب
الأداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المتسع للفصول الاربعة التي لها
تأثير في النماء بالتجر والنسل وزيادة القيم بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يخلفه فصار الفصل الحول شرطا ويتجدد وجوبه بتجدد
للنماء ويتجدد النماء بتجدد المال الذي هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر
الوجوب بتكرر الحول وتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط **قوله** والصوم اتفق المتأخرون على ان سبب وجوب صوم
رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الأئمة خرج ذهب الى ان السبب هو مطلق وجود الشهر اعني الليالي
بليلها ليلة ان الشهر اسم للجميع وسببيته باعتبار اظهارها شرف الوقت وذلك في بعض الأيام والليالي بجميعها ولهذا لزم القضاء
على من كان اصلاح الليل ثم جن واغمي عليه بعض الشهر ولهذا صح نية الأداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس
من حكم السبب جواز الأداء فيه بل في وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف
الى ان كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة
مختص بشرائط وجوده متغير بالاستقامة بطريان ما ناقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء
على من افاق بعض الشهر فقد مر بيانه فيما لا مر **قوله** وعن اما لانذراج الحكم يعني ان كلمة عن تدل على انذراج الشيء عن الشيء

والانفصال عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فمعنى حكم الاستعانة اما ان يكون لانذراج الحكم عن السبب كما يقال ادى
الزكوة عن ماله واخراج عن فرضه او تكون للدلالة على ان ما وجب على محل قد اداه غيره فيكون نائبا عنه كما قال ادى العاقلة
الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والصغير الذين لا يكونون في مؤونة
المكلف ضرورة وخولهم فيمن يمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة
والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يعرف عنه اذا خرج على الخلاف وذكر في الاسرار فأفاد جوابا عن هذا ويتحول
من حيث انه انسان مخاطب وهذه صيغة قاطعة ظاهرا انها على النفقة والمؤن يتوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانتفاء
بالبهيمة فيما ملك عليه فعلى أصل الخلاف الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة
الى المعنى الاصلي وهكذا نقول في الصبي والكافر **قوله** بخلاف تضاعف الوجوب فانه في الحقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من
اوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد بل ان مراد اس بل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة اليه غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب
بتضاعف غير السبب بناء على انه ربما اخرج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة اليه غير السبب واردة في الشرع كوجوب الاسلام وصلوة
المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الا ان يحتمل تضاعفا للسبب كالطول على ما مر وانما تكرر الواجب
بتكرر الوقت فتكرر بتكرر ايضا لان السبب هو الرأس بصفة المؤونة والمؤونة يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم
النظر وقتا لحاجة فتجدد للحاجة **قوله** فهذا الدليل اقوى لشائبة الدفع ما يتوهم من الخروج بكثرة الاولة وهو ان دليل
سببية النظر هو الاضافة فقط ودليل سببية الرأس هو الاضافة وغيرها فصح بانه يتبع بالعقوبة ما **قوله** وايضا فصف المؤونة
يترجح سببية الرأس لان تعليق الحكم بوصف المؤونة في قوله عم ادوا عمن تمونون يشعر بان مدة الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل
في وجوب المؤن رأس يلي عليه كما في العبيد والبهائم فعينه ايضا على اعتبار المؤونة والولاية **قوله** وللاداء اي سبب الوجوب
للحج هو البيت بدليل الاضافة اليه لا الوقت أو لان الاستطاعة اذا لم تضف اليه ولا تكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة
كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز الأداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة **قوله**
وللعشر يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الأرض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء التحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو
التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقة الخارج مقدرا بالدراهم فيكفي النماء التقديري
فعلوفة بحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤونة من للارض حتى لا تقدر فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى
حكم بفناء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فجعل عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم
الخراج للعلة التي ذكرناها والعشر لما عز الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء
ويستمطر فرع السنة الشهباء فيكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب
جزء من النماء اعني الخارج من الارض قليلا من كثير عند اداء الزكوة من المال الناجي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة
لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المنغوص المذموم بلسان الشرع
والدنو من رأس الخطيئات وهذا يصلح سببا للذلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية ولا خفاء في ان الارض اصل
والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مؤونة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار
الوصف فلا اجتماع في سبب واحد هو الارض النامية وعنه ان في رجب العشر من الارض الخراجية وان يجب الخراج

من الارض العشرة وذلك لان سبب الخراج عندهم الارض وسبب العشر الخارج من الارض **قوله** وللطهارة اراد الصلوة
لنر تبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اى اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا مشهور بالتبعية واما اضافتها
الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة
لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا عند تقدير عدمها وذلك بالحدث
فينوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا وهذا لو نوضأ من غير وجوب كما لو نوضأ قبل الصلوة واستقام الى الوقت
جازت الصلوة بها لان المتغير في الشرط صفة الوجود قصدا ولم يقصد وليس الحدث سببا لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلائمه والحدث
ينافي الطهارة وينافيها وتتخلف عنها فلا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه لاستقبال لو كان الحدث
شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلوة متغيرة والطهارة
فتاخرها عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لانا نجيب عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها
والشرط وجود المشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط صحة الصلوة وصحتها بالسبب وعنها بالحدث
والمسبب وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتاخر **قوله** والحدود والعقوبات يريد ان السبب يكون على وفق
الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات تارة فيها معنى العبادة
والعقوبة تكون امورا مباحة بين الحظر والاباحة مثلا النظر والمس قد يفعل لنفسه الذي هو مباح وقد يحرم لانه مباح
ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر
والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه ليلا جرا ما محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين والها
ذاية بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازا قلنا نبني الكلام ههنا على السببية المجازية لانها
اظهر وانشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هي اليمين بالخلاف لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة
لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا اليمين ونشرط وجودها قولنا البر لان الواجب في اليمين هو البر حتى لو حنث عن حرمة اسم الله
والكفارة خلف عن البر حكما لو لم يحنث فيشترط قولنا البر ليلا يلزم اجتماع الخلف والاصل والاصل واليمين وان انعقد سببا لوجوب الحنث
في حق الاصل اعني البر لكنها قائمة في حق الخلف فيكون في السبب شبه من الاصل والخلف واحد **قوله** ولشرعية المحاملات يعني ان ارادة الله
بقاء العالم الى حين علم وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحوهما وكذا تقديره ان انما تتحقق بقاء هذا النظام المنوط
بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يتفقد
في البقاء الى امور حتى عتيدة في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يتعذر المعاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد
والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يتفرع الى اصول كلية متفرقة من عند ان رع بها
يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المعاملات المتعلقة ببقاء النوع اذ المبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد
يشتهي ما يلائمه ويغلب على من يزاحمه فيقع الجور وتختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات **قوله** وللاختصاص
قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق ومنه سمي
الاختصاص الشرعي سببا فيها الافعال التي هي اثار وما هي من تصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان التعلق
هو العلم بالاحكام الشرعية التعلق على ما مر فهي اما ان تتعلق باحر الاخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء

ومن المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل ومن المناكحات او باعتبار المدينة ومن العقوبات وبهذا الاعتبار والتقدير جعل اصحابنا
ان فتن الفقه على اربعة اركان فاسباب كل من ذلك سيأتي على التفصيل **قوله** واعلم انه لما كان المتبادر في العلة والسبب ما يكون لنوع
تاثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تاثيرا دون السبب وكان بعض ما سماه ههنا
سببا قد جعله فيما سبق علة وعكسه اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاح ان ازالة الاستبعاد ونفيا لوهم الاعتراض على هذه الا
صطلاحات خوفا من اطلاعات العوام والمناقشة فيها **قوله** واما الشرط فهو على ما ذكره المحض لربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط
فيه معنى السببية وشرط مجازا لاي اسما ومعنى لاحكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الشرط المحض
قيد العبد والا فان لم يقارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الذي كشف الزوج عن عيب فيها وان عارضته فهو الاول كدخول الدار في ان
دخلت الدار وقد ذكر فخر الاسلام فيما خاسما شرط فيه معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط
ولذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية او السببية وقد يقال ان الشرط ان لم يعارضه علة فهو
في معنى العلة وان عارضته فان كان سببا كان في معنى السبب ان كان مقارنا او متاخرا فهو الشرط المحض وفيه نظر لان الشرط لا يكون متاخرا
المحض الا حقيقة بتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يقع الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح او الا عند تقرره كالطهارة
للصلوة واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة الكلام الشرط بان يدل
الكلام على التعليق لالة كلمة الشرط عليه مثل المراة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امراة فهي طالق باعتبار ان ترتيب الحكم
على الوصف تعليق له بمنزلة كلمة الشرط **قوله** وقدم اشارة الى بيان ان الشرط الجعلي وانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم
بدونه **قوله** فيضاف اي اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم
عليه بخلافها اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة بالشبه والطلاق فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امراته الغير
المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف مهر المثل فان رجع شهود
دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المراة من نصف مهر المثل لانهم شهود الشرط الباقي غير معارض العلة الصالحة
لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة
واما باعتبار ما يئول اليه او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقية وما في معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء
القاضي يتصل الحكم بالعلة فتكمل العلة ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا جهة للاضافة الى الشرط فاقبل لو شهد
قوم بانه تزوج هذه المراة بالف واخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والنزوج
علة قلنا هذا معنى مبني على ان شهود الدخول ابرؤا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوضا غارما
من المهر وهو لسببا منافي البضع بخلاف ما نحن فيه **قوله** كشهود التخيير فانه سبب كونه مفوضا الى الحكم في المهر والاختيار علة يحصل بها
لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب **قوله** فان قال كلمة الشرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا تعارضه علة صالحة لاضافة
الحكم اليها او ردة مثلا ليس فيه معارضة العلة صلاحا ويوما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكم وجوب الضمان عليهم على ما ذكره فخر
الاسلام واما المذكور في اصول الشمس الائمة واولاد البسر فهو انهم لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم او رد مثالا
يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها ويوما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم او رد مثالا لا يوجد فيه معارضة العلة
لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها ويوما اذا قال رجل ان كان قيد عبدي عشرة ارطال فعبده حر ثم قال وان حل احد قيدي العبد

فمحوج فشهد شاهدان بانه اعتق عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد دخل المولى فيه العبد فاذا هو يؤدي عشرة ارطال فعند ابي حنيفة رح
يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضية القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لاجتهاد على دليل شرعي واجب العمل به فلا يبقى صيانة عن البطلان باظهار التفرد
السبب المشهود به معتبرا على التعدي بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فانه لا عبرة بالفضاء لانعدام الولاية
على جميع التقدير وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفة وزن القيد لانه لا يمكن الا بحمل القيد واذا حمل بقي العبد واذا انتفى المقتضى ظاهرا
وباطنا تحقق التعليق قبل حمل القيد فلم يمكن اضافته اليه والعلة تعتبر عند الاضافة اليها لانه تعرف من الملك فلا يصلح سببا لضمان
ولاجنايته كما اذا باع عالما نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون العبد عشرة ارطال والشهود قد عدوا بالكذب
المحض فيجب الضمان عليهم وعند ما يتقدر القضاء ظاهرا لا باطنا لانه بني على الحجة الباطلة الا ان الولاية ظاهرة دليل الصدق ظاهرا
فتغير وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويجعل محل المولى فقيرا فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من
العلة هي عين الملك اعني تعليق العتق بالملك والمذكور حاصل في الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقدم وعندهم من ان علل الشرع
اشرعية هي المتعرفات المشروعة حتى لو اداى شريك الدار فاقام البينة وقضى القاضي كانت علة الملك هي الشراء دون القضاء فما وجب
اليه المضمن هو ان العلة هي قضاء القاضي بضمان العتق محل نظر والحق انه فرع في مسئلة رجوع الغرمين اعني شهود التعليق وشهود
الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبت العتق بطريق التعدي هم جانب ظهر كذبهم بالرجوع فلم
كانت العلة في مسئلة حمل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق الملك والتحقيق انه ثابت في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما
لزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو موجود في اهلاك المال فيجب صورة رجوع الغرمين شهود التعليق علة متعدية
صالحة للاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مساغ للاضافة
الى حمل القيد لتحقق العتق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط هنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود
والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان مستورا يعرف به الملك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه
كان ذلك في معنى الشهادة بالنتج فكانوا شهود العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة في قبيل لحن لا تثبت الضمان حتى يضاف الى العلة
او الشرط بل تثبت العتق بلا شيء اجيب بانا العتق حكم موجود الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء بمنزلة الضمان على
السيد فلا بد من الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم الى الشرط دون السبب الا ان الضمان ضمان عدوان فلا بد فيها يضاف اليه
فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم الى السبب الا ان الضمان على المباشر من صيغة التعدي ولا تعدي في التسبب اعني المشي لانه مباح محض وهذا مشكل بانه لو كان الملكي ايضا متعديا كما اذا كان الحفر
في ملك الغير فسقط اكثر بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي
لا يقال مراده ان المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك كيف والظاهر
ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف في بعض الوجوه عند اصحاب الشافعي رح انه لا ضمان على الحافر عند تعدي المالكي
قوله بخلاف ما اذا اوقع نفسه في بئر العدو ان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة اليها فلا يضاف
اليه الشرط قوله واما وضع الحجر يعني ان من الامور طرق مفضية الى التلف فتكون اسبابا لها حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة
للمانع اعني امساك الارض فيكون شرطا وهنا نظر وسواء لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والمفضي اليه من غير تأثير وهذا

حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك وجوابه بالمنع قوله وسواء الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه انه حاصل بوجود صوله
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 فاعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق رق الغير فسال المائع فتلف
وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه يتنفر الطير فخرج فانه ليس في معنى التسبب بل في معنى العلة
ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على ان تنفير الطير منسوب الى الفتح بل على ان فعل
الطير صدر منه فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع قوله لا يضمن عندنا مشكل ما الخلاف وليس كذلك قوله فان الحمل بيان
لكون حمل القيد في حكم التسبب لا تعليل لعدم الضمان وتعريره ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة للاضافة والتسبب يتقدم بها لانه طريق
الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض متقدم على انعقاد وما
علة كما يجيء من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فحمل القيد لما كان متعقبا على الاباق الذي
هو علة التلف كان شرطا في معنى التسبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقل غير مضاف الى السبب ولا حاجة به بخلاف سوق الدابة
واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره ليس بمستعمل للعبد وهو غصب غير انه اذا استخدمه فخرج وثبت
في بيان تقدم السبب على صورة العلة انما هو مفض الى الشيء وسيلة اليه لا بد ان يكون سابقا عليه ليس بتام لانه مفض الى الحكم
والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي
كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات على ما يجيء قوله اي لان الحجر ان فعل الطير والبهيمة متذر شرعا
فلا يصلح للاضافة فالتلف اليه فيضاف الى الشرط وايضا فيه لا يقصر عن الخروج عادة فعلها بالتخويف كالافعال الطبيعية بمنزلة
سيلان المائع فظهر ان كلا من كون فعلها صدرا او كونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاسناد لان على الضمان فسوق فتأمل
المص ليس كما ينبغي ولابي حنيفة وابي يوسف انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة متذر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكنه لا يفيد في اعتباره
في قطع الحكم عن الشرط وان اريد اية متذر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير ممنوع كما اذا اتلف شخص على صيد مملوك
عن سنين البعيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن متذر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافته
الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من ليسند لال محمد بنا على ما سلف كلامهم من انه اذا استند لال واحد
فان قيل سبب ان فتح الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف
اليه الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلت لانم انه لا يصلح علة للضمان فان المالكي على ما ذكرت وقد يقال الحكم ههنا
موالتلف لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلت وكذلك الى الفعل الطبيعي فينبغي ان لا يضاف في صورة شق الزق
قوله واذا قال الولي فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع
والولي يحتاج الى اثبات الخوف الذي على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع من البئر بغير تعد منه قوله واما شرط اسما لا حكما
لما قال اذا دخلت هذه الدار ومنه فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم
تحقق الحكم عند فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت انتفاء وان اباها وان دخلت الدار ثم اودخلت احدهما فاباها دخلت
الاخرى لم تطلق انتفاء وان اباها فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود
الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك لم تطلق اليمين ولا بقاء اليمين

لان محل اليمين من الذمة فيقتضي بقاءها فلا تشترط الا عند الشرط الثاني حال نزول الجزاء المنتفي الى الملك وبهذا اندفع الجواب عن وجه قول زفر رح
ان الشرطين ليس واحدا في وجود الجزاء وفي صيرورته شرطا الملك فكذا في الآخر قوله واما العلامة مي على معتقى تفسير المصنف ما تعلق بالنفس من غير
تأثير فيه ولا توقف عليه يدل من جهته انه يدل على وجود ذلك الشيء فيتباين الشرط والسبب والعلة والمشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير
ان يتوقف وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم
شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما تقديمهم على وجود الزنا صناعي فلا ينافي ذلك فان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم
بل من الشروط ما يتقدمها كشروط الصلوة وشهود النكاح كذا قالوا لكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المصنف واجاب عنه بان
بان لزوم التأخر 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 يتأخر كالحفر المتأخر عن وجود ثقل زيد وقطع الحبل المتأخر عن وجود ثقل القتيل بل
والمتأخر لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام
ان الاحصان شرط يسمى علامة لما ذهبت العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المصنف محل نظر اما اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون
متقدما كما ذكرنا والعلم به كما في تعليق عتق العبد بكون قيمته عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى
علامة كالطهارة للصلوة والاكل شرط متأخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على السبب واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة
قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولاية من يسقط في البئر بعد حفر البئر فان تعدي الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني
ازالة الامساك عن الارض قوله ولما كان له نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة للمقابل ان يقول لكونه علامة واين
محل النظر الا ان لاحظ في انه ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم
اليها كالزنا مع الاحصان عباره عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مامور به فلا يصلح ان يكون
شرطا على ما مر مع ان الاحصان معارض بالزنا وهو علة صالحة لاضافة الحكم اليها فلا يكون الاحصان شرطا في معنى العلة
في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة قوله فان قيل مبنى هذا السؤال على الرواية المذكورة في الاسرار وسيأتي ان عتق هذا العبد لا يثبت
بشهادة الكافرين وان كانا شهدا بها حجة على هذا العتق لولا الزنا ودين لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم
ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق تقديرا على المولى الكافر ولا يثبت
بشهادة الكافرين ويتقدر ثبوت الاعتاق على الزنا لما فيه من تقرير المسلم بوجوب الرجم عليه فالحاصل ان الشهادة بها تستلزم ثبوت العتق ويتقدر
على الزنا وقدر الاول يرجع الى الكافر فتقبل والثاني الى المسلم فلا تقبل قوله ومنها 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 لما عرف
اثباتا للعقوبة قوله وهو يصلح الضمير للشهادة وذكره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل قوله وهو ما ذكرنا
الى آخره المسلم في هذه الصورة تكذيبه في لقائه اياه الزنى ورفع انكاره لاستحقاق الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول
شهادة النساء لخصوصية في المشهود به وهو الحد ودفع ما يقال ان الاحصان لا يتعلامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار
لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا تقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان اقراره مع الجهود حجة من العتق
مع الرجم قوله وعند ابي حنيفة لا تقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة هي حقا ليست علامة بل بمنزلة العلة
المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كما في الحج 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 يعني فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد احد هما فعند ابي حنيفة رح
يثبت بحكم الاقرار لا بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة لثبوت النسب وان
جعلت شرطا تعليقيا فتعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى تثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يشبهها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر
جانب الشرط حتى لا تثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق
وقوع الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت خلابة الامة في نفسها لا في حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى امة على انها
بكر فاخبر عن المشتري انها ثيب وشهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة اصلا ووصفا فهو كونها شرطا والثابت بشهادة
الواحد هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فانما يكون بالتعارس العام وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالتعارس العام
وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالتعارس العام وقد مر تحقيق هذا العلوق كذا في شرح التقويم قوله بخلاف الحد حواب عما يقال ان الحد
ورد الشهادة قد رتبا على الرمي والجمع اذا جاءوا بالبينة يعقوبة بقوله والذين يرمون المحصنات الآية فاذا كان الحد عقوبة
في حق رد الشهادة فكذا في حق الحد فينبغي ان يتقدم الحد على الرد لا سيما ان القرآن في النظم يوجب التقديم في الحكم عند الشافعي
فان قيل اذا قال توضأ ثم يا تواعطف على يرمون فيكون شرطا مثلما اذا قيل ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي
حر كان الكلام زيد شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل الدخول فلو جعل مجرد الدخول شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني
في حقه قلنا ليس كذلك لانه لو لم يقل ولا تقبلوا واعطف على فاجلدوهم لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلت الواو عن اقامة البينة لغوا
في حق رد الشهادة لما لاح له من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرط لا علامة وهو ان الرد في نفسه
كبيرة فينكفي في رد الشهادة وتقديم الجلد على الرد ليس ممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا قوله قلت يعني لانا ان القذف
في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان لا يكون جناية قد تتوهم للحشمة
ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم تكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحشمة ولم يكن جناية محضة كان ينبغي
ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة قلنا مع ان احتمل ان يكون حشمة الا انه لا يحمل الا قدام 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
في رواية عن ابي يوسف ولم يحضروا صار القذف كبيرة متقررة على الحال لا مستندة 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 متقررا على حال
الوجوب كان الوجوب شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف مردودا بين الحشمة والجناية فهما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف
بافامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحشمة 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 يتم الحد
على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يدرأ بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار في الجامع الصغير الى ستة اشهر
وتوضحه ابو حنيفة رح الى رأي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر شهر قوله باب المحكوم به وهو الفعل الذي تعلق به
خطاب الشارع ولا بد من تحققه حسا اي من وجوده في الواقع بحث يدرك بالحس او بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق الا بكون له
وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يتم العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والبينة في العبادات ثم مع وجوده
الحسي اما ان يكون له وجود شرعي او لا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي او لا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا

وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى
الفعل الحكم شرعي ان يجعل الشارع ذكر الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي موصوفا لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد والدين الكابيع للملك
بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه
ثم ماله وجود شرعي بان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف اخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية لها فهو صحيح
بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجد الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر
او الخنزير يعتبر فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا وقب ونقد وطراوته وبقي اصله وان انتفى شئ من الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع
الملاقيح والمضامين لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الآخر كما قالوا بيع ام الولد
والمدبر والمكاتب فاسد اى باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ الباطل وعند الشافعي هما لفظان
مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح ثم المحكوم به اما حقوق الله المحكوم به اما حقوق الله ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد
فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فبا عتبار الخلق الكل سواء والاضافة الى الله كقوله تعالى بيت الله وناقة الله
وباعتبار التقرر او الانتفاع هو مستغال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ونحو ذلك مما يوجد فسم آخر اجتمع فيه
حق الله وحق العبد على السواء في اعتبار الشارع قوله اما حقوق الله فمثانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات كحد القاذف
وبينهما كحرمات المدارك وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة
كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء قوله وكل اى كل واحد من الايمان
وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد يعني ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع
يشتمل على الثلثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لانها بنيانها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يعتقد الله بقلبه
لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها مما له اصل وملحق به وزوائد
فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود القاطع وهو وحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلوا وجميع ما علم
مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد بالشرع لخصوصه ولهذا قال النبي الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله الحديث فبينه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به بمعنى التصديق وهو الذي يعبر عنه في الفارسية
بگرويدن وراست كوي داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المتكلمون اصلا وقسم العلم على ما صرح به رئيسهم ولهذا فسره
السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره
الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق بالاصل هو الاقرار بما يدل على كون مدلوله في القلب كالنطق في الفم ودليلا على
تصديق القلب وليس باصل لان حدوث التصديق هو العلم او ما في معناه بعد تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره
وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء 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 فنيط الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على ان
اصل في احكام الدنيا الا بقاء عليها على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي فاسلم صح اسلامه في حق احكام الدنيا مع قيام الغريزة على عدم
التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اى التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر

قال المولى المعظم شمس الدين السمرقندي
ان حقوق التقديم ليست بمحصورة في العبادات حقوقه
كما ذكر لانه كما ان العبادات حقوقه
تعالى هكذا وجوب الحقوق ايضا
حقه تعالى وكذا وجوب الاحكام لازم من الحقوق
هذه فصارت الاقسام كلها من حقوقه
وكذا في حقوق العباد كما ان المال
حق العبد فكذا اعراضهم قال الغير الحاجة
حق حل للعبد فعلا وقال صاحب
التحقيق في الجواب كان من اعتبر
هذا التقسيم نظر الى المقاصد دون
الوسائل فالواجب ليس مقصودا
بل المقصود هو الفعل والوجوب
مفض اليه ولذا الواجب يسقط بالعذر
فباعتبار الاقتضاء والتسبب
كان الوجوب والحرمة من القسم
الذي هو ما يتعلق به الاحكام
المشروعة وان جاز ان يكون من
هذا القسم من حيث انها خطاب
واجاب بعضهم بجواب آخر وهو
ان الوجوب والحرمة حكم هو
صفة الله تعالى وتكسب تلك
بالامور يظهر له الاضافات
المتعددة وانا في الحقيقة هو
شئ واحد وليس من الحقوق في
في الباب فلا يلزم زيادة التقسيم بالنظر
الى الحقيقة في هذا الجواب بحث لان
بعد تعالى وان كان موصوفا بالوجوب والحرمة
بعد تعالى وان كان موصوفا بالوجوب والحرمة
هو صفة لله تعالى فعل المكلف
المتعلق بافعال المكلفين على طريق الاقتضاء
عينية فلا وجه لجعلها صفة لله تعالى
من الحقوق

فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكداه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزوائده الايمان هي الاعمال طاعة وردعا الاحاديث
من اتى الايمان بدون الاعمال يعفيا لصنعة الكمال بناء على انها من متممات الايمان وهو كما ان الزائدة عليه واما الفروع فالاصل
فيها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعمة الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب
والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية حالصة فيها تطويع الامارة لوزنه تالفها لا معصوبة بالدليل وزوائد مثل الاعتكاف
المؤدي الى تعظيم المسجد وكثير الصلوة حقيقة او حكما بالانتظار على شرط الاستعداد قوله وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر وتعجيل
بذلك لان جهة المؤنة فيها ما هي وجوبها على الانسان بسبب رأس الغير كالنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها ظهرة
للصيام واشتراط النية فيها اى كونها مؤمنا من امارات العبادة ولما فيها من محض المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروط في العبادات بل
الحنفية فوجب فرمال العشر والخراج بالاعتبار الجانب المؤنة خلافا للحلواني فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح قوله ومؤنة فيها عقوبة
لما كان المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض محلا بما سنبين تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف
وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سميا مؤنة فيهما معنى العقوبة والعبادة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل
والمسلم اهل الكرامة والتعظم لم يرض باجتماع الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او فتح صلحا وقسم الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج
عليهم لكن يصح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارضا خراجية كان عليه الخراج لان العشر لما تردد بين العقوبة الغير
اللايقة بالمسلم والمؤنة اللايقة بهم لم يعتبر اسقاطه بالشك والان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض والمؤنة من
اصل للمؤنة فيصح بقاء واما ابتداء فلا يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الاهلية شرط في العبادة
ولان في العشر قربة كاملة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر
واما بقاء كما اذا اسلم ذمي ارضا عشرية فعند محمد تبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى الذلة ما في سقط
في حقه وعند ابي يوسف يضاعف العشر لان الكفر مناف للعبادة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل
من ابطال العشر رأسا وفي الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقة التجارة
والمميز الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر باق فيها لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص
الكفرة وحالا عن وصف القربة وعند ابي حنيفة رح يتغلب العشر خراجا لان العشر لشرع الا بوصف القربة والكفر باق فيه فيسقط
بسقوطه والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معينين تعذر ايجاب الجزية او الخراج عليهم خوفا من اللحاقهم
لكثرتهم وقوتهم من الروم فلا يصار اليه مع امكان ما هو اصل في الكافر وهو الخراج قوله وحق فاي بنفسه اى ثابت بذاته من غير
ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعز الدينه واعلاء كلمته فالمصاب
كله حق الله تعالى الا ان جعل اربعة اخماسه للغانمين استغنانا وليشتغلوا بالجهاد حقا لله تعالى لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن
ولهذا جاز صرف خمس الخمس الى الغانمين والى آبائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة قوله وقاصرة كحرمان
المبرلث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه مزالا لحقه بيننا حتى حرم موجبه الاستحقاق وهي البداية
لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلجه الم في بدنه والقصاص فوقه بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما كان الحرمان
عقوبة وجزاء للقتل اى لمباشرة الفعل نفسه بان يتصل فعله بالمقتول وحصل اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل
حيث قال لا مبرلث لقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء

الارتداد

بدل قوله عليه السلام اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
الذي يتحقق به الاسلام
الخ
ما يتحقق به الاسلام
المؤنة الثقل والخرج
اما العبادة
فلان اسمها
المشروطة
الخطاب عنها
وهذا اظهر
يتبع المتن
للسيد السمرقندي
رحمه الله
ارتكاب
ما ذكره لان ما لا يجب
لله تعالى فهو زيادة

يستدعي ارتكاب محظور ولان القتل بالسبب بأن حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وملك اورشهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع
موعن شهادته فان التسبيب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر باعتبار انه شرط في معنى السبب اي العلة فان قيل قد سبب الجرحان
بدون التغرير لمن قتل مورثه خطأ فالجواب ان الباء في على موصوف بالتغرير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ وبقي
في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم قوله لانها اي الكفارات عند ان في ضمان المتلف والفرق
في التلف بين المباشرة والتسبيب واعترض بان ضمان المتلف لا يتنصف في حقوق الله تعالى عن ان الحفر حصل ان يحتاج الى الجبر بل
الضمان في حقوقه جزاء للفعل قيل المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الغائب بفعل يضاده كالاستيعاب الفائت بالقتل
وليس المراد به المكلف سواء الجأ اعاقل القتل فلان ضمانه الدية او القصاص وانما في غيره فظاهر قوله وهي اي العبادة غالبة
او الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقة وتؤخذ من بها بطريق التقوى دون الجبر واستثنى الصوم من هذا الحكم كفارة الفطر
فان جهة العقوبة فيها غالبة حتى تسقط بعذر الصوم متتابعا افعليه باعلى المظاهر فقد سبب العود الى التهم بالجماع
التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبة لزم الاكتفاء كفارة الظهار ايضا كذلك ثم استدل على ان الظهار
منكر من القول وزور فليكون جهة الجناية غالبة فيلزم ان يكون في جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وعقلا واستدلالا
اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة ان يسقط
بالشبهة ويدخل كفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند ابي حنيفة رح
ولا تدخل كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امراته مرتين او ثلثا في مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه بكل ظهار كفارة واما الطعام
الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة لكون جنايته على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة على ان يكون
في الاصل للاطلاق ويحتمل التشبيه للكمية وبهذا يدخل قصور في الجناية فيصلح لايجاب الحقوق الدائرة ولو لا ذلك لكانت
جزاؤه عقوبة محضة وايضا وكد بعضهم ان التسبيب في الظهار الذي هو جناية محضة هو النص والعود الذي هو امساك بالمعروف
ونقض للقول الزور لانه تم عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا انه جوز ادلوا قيل العود لانها لما شرعت انها
للحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لينتهي الحرمة بها فينفع النعل بصفة الجل وذكر في الطريقة المحمدية انه لا مانع ان يجعل
المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية واذا ثبت السببية خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان يجعل
سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مانع حكمها الذي هو الثواب الموصل الى الجنة فيصير من احكام المعصية فيصير المعصية بواسطته
حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت
قوية باعتبار ان شهوة البطن امر معتاد للنفس احتج فيها الى زاجر قوي كما في سائر الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة
تبعا فانه مزجرة نفسه ليلة الافطار طلبا للراحة فتامل فيما يجب عليه من المشقة الزجر لانحاة وفي ما ثبت الكفارة لنا بالعكس الاترى
انه لا مغلى للزجر عن القتل الخطاء وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام بالعلل
وهو ان العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الحكم بالشروط كمن حلف لا يكلم ابا وشرع الزاجر
فيما يندب فيجب تحصيله لا يليق بالحكمة قوله وكذا كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول قوله وهو من افطر
من رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى هذا ذهب الى ان من كون العقوبة غالبة كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر واما
على ما هو المذهب فقيل وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذي به تتكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة

العقوبة كما هو مستفاد كمال الجناية والثاني الاجماع على ان الكفارات لا تجب على من افطر خطأ بالسبق الماء حلقه في المضمضة فلو لم تعتبر في سببها
كمال الجناية لما سقطت بالخطأ كفارة الخطاء وغير كمال الجناية كما ان العقوبة القاصرة لا تليق في الافطار شبهة الاباحة بوجه ومما يدل على ان
جناية كاملة حتى كان ينبغي ان تكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان ممتنعا عن تسليم التحق المستحق لا بطالا للحق الثابت اذ لا يتصور الجناية
بالافطار بعد التمام فتحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية فلم تجعل الواجب عقوبة محضة ولا يخفى ان مدة الوجوه الثلثة متقاربة جدا وعلى
ان الكفارات عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجابة لا فعال يوجد فيها معنى الخطر كالعقوبات وعبادة اداء لبعض انها تؤدى بالصوم
والاعتاق والصدقة وهي قربة ولو جرى بطريق العقوبة كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما اورده في الاسلام
في كفارة الفطر خاصة بمعنى انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تابع اذ لا معنى للزجر عن القتل
الخطاء مثلا وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق قوله كما فاته الحرود فان الحرود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة
لانه مامور بها فاتها وانما عكس ذكر هو سوان يجب الشئ عبادة وقربة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع
بل لا يتصور قوله حتى تسقط ممن تعذر بعذر على ان العقوبة غالبة في كفارة الفطر الا ان توسيط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة
اداء قد خرج النظم عن نظامه ولولا ان المحل جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارات لكنا نجعله لكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى
التفريع الاول ان كفارة الفطر تسقط بشبهة تورث جهة اباحة فيما هو متحمل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب
الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا اختلاف بين محل وحل اما جماع زوجته او اكل طعامه فلا يورث شبهة في اباحة الافطار
كما لو تسحر او شرب جهرا انها تسقط بشبهة قضاء القاضي كما اذا رأى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته
لتفرده او لنسيته فصام لتوهم صوموا لرؤيته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء مهنا نافذ ظاهرا
فيورث شبهة حل الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لاورث شبهة الحل وزعم ان قضاء القاضي برد شهادته خطأ لا يخرجه عن
كونه شبهة كما اذا شهدا بالقصاص على رجل فقضى القاضي به فقتل الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا
لا يجب القصاص على الولي وعند ان في كل الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه
كما اذا شرب جهارا على ما مر وعلم البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا افطرت عمدا حتى لزمها الكفارة ثم حاضت ذلك
اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما الحيض فلانه يوم الصوم من اول النهار واما المرض
فلانه يزيل استحقاق الصوم فتحقق عدم اليوم ما ثبتا في الصوم او استحقاقه فكون شبهة الرابع انه لو اصبح صحيحا ثم سافر فافطر
لم يلزمه الكفارة وان وجد له الافطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهة واما اذا انشأ السفر بعد الافطار فلا يسقط
الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى بجناية بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض او المرض فانه من قبل من له الحق قوله وما اجتمعا الى
ما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وفيه وقع العار عن المقذوف ولغلبة
المعنى الاول يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمات او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط
بعفو المقذوف ويتنصف بالرق ويفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب القصاص فان لله
في نفس العبد حق الاستيفاء وللعبد حق الاستمتاع فغلب شرعية القصاص ابقاء للحق واخلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه
بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجحا ولهذا فوض لتستيفائه الى الولي وجعل
فيه الاعتياض بالمال قوله واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله قطعا كان او قتلا لانه بسببه محارب الله تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى

بالهام الله سبحانه وتع واعلم ان العقل الذى يحصل الادراك باشراقه وافاضة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار
على ما ذكره الحكماء هو العقل المكانب المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذى هو اول المخاوقات فى كلام المص تسامح قوله وقد يطلق
العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم اشارة الى معنى آخر للعقل باعتبار يحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى هذا سبق كان حاصل
معناه حصول شرائط الوصول الى المطلوب والكشاف الحجب بينه وبين المطالب والتهدى الى طريق التوصل الى المقاصد وامّا على هذا
فمعناه قابلية النفس لهذه الامور فان قيل من اين للقوة الناثر والفعل ومعنى القابلية التأثر والانفعال فكيف تفسر بها قلت من قوة
باعتبار ترتيب المبادى وتهيئ المعارف فيها وقابليته من حيث ان حصول المطلوب انما هو بالالهام وبتوفيق الملك العلام فان قلت
القوة التى بها تكتسب النفس العلوم تشمل مراتبها الاربع فكيف تفسر بقابلية الاشراق التى هى المرتبة الاولى اعنى العقل الهيولانى قلت
المراد قابلية الاشراق المزبور بكمال جميع الآثار وبحصل غاية المطلوب وهذا لتفاوت الملات الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع
فى الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق ومن المتن مراتب تصرف العقل بواسطة العقل فيها ارتسام الحواس قلت حاصلها واحد
فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها فى اكتساب العلوم وتتصرف فيها لتحصيل المطالب فتجعل تارة مراتب النفس
وتارة مراتب قوتها النظرية التى بها تتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها فى المبادى ومعنى تصرف العقل فيها ارتسام
فى الحواس ادراك الغائب من الشاهد اى يستدل من الآثار واللوازم على المؤثر واللزوم ات مثل استدلاله من العالم
او تغيره على ان له صانعا قديما عالما قادرا سواه بريا عن النقائص وان يتتبع الكليات من الجزئيات ان يتزع من الاحساس بحرارة
هذه النار الخاصة وكذا فى جانب التصورات مثلا يتزع من الجزئيات المشخصة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية
حقايقها الكلية واما تحتى المراتب الاربع فلان النفس الانسانية قوتين احديهما مبدء للادراك وهى باعتبار تأثيرها فى البدن الموضوع محركة اياه تأثيرا
مستكملة اطالته للكمال فرقاتها وسمى عقلا نظريا والثانية مبدء للفعل وهى باعتبار تأثيرها فى البدن الموضوع محركة اياه تأثيرا
اختياريا ويسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية فى تصرفاتها فى الفكر وهو ترتيب الامور الكسبية الكلات اربع مراتب وذلك ان النفس
فى مبداء الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها ويسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى فى قبولها عن جميع الصور
القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات وليست حصول النظريات يسمى عقلا
بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد له القادر على الكتابة الذى لا يكتب ولو ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة
عنده ما شاءت لها سمى عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة والحاصل عن العقل الفعال فوذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب
بالفعل وعبارة المحققين بان العقل المستفاد هو حضور النظريات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من
النسبة بالمستفاد وان العقل الهيولانى يكون قبل الاستعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمص جعل
الهيولانى استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات بالقوة
القريبة اى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه نهج الدرس المطلوب
الذى يجده سائر القوى والا فالمستفاد متقدم حسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرتبا
او تركيب ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلث الاول او كمال لها كالرابعة وتطلق على النفس بحسب
ما لها من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس فى كل حال من تلك الاحوال قوة ثم اكثر قبل فيطلق على نفس القوى ايضا وفى بالغة
المعنى الذى به يصير الشئ فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهى ان تدرك البديهيات بديهة على وجه توصل الى النظريات

ادراك الحواس يعنى مما ذكره فى تعريف العقل لزم ان يكون له بداية ولما ذكر لطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون له
نهاية لان ادراكاتنا امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا بابتداء والضمير فى اليه عائدا الى حيث اى طريق
يبتدأ به من المقام الذى ينتهى اليه ادراك الحواس لزم ان يكون نهاية ادراك الحواس بداية ادراك العقل فذكر ان بداية ادراك الحواس هو
ارتسام المحسوس فى احد الحواس الخمس الظاهرة وهى الكل اعنى قوة سارية فى البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس
ونحوها وهى الذوق وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهى قوة مرتبة فى زائدتى مقدم
الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك بها الروائح والسمع وهى قوة مرتبة فى العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات
والبصر وهى قوة مرتبة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان فى مقدم الدماغ فتفترقان الى العينين تدرك بها الالوان والاضواء
والاضداد غير ان المرتسم فيها هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو نفس اللون الموجود فى الخارج مثلا وملبوس بل يرتسم فى الباصرة
بل صورته كما ان المعلوم هو نفس الموجود والحاصل فى النفس صورته ومعنى حصول صورته لا حصول نفسه وغايته
ادراك الحواس ارتسام المحسوس فى الحواس الباطنة والمشهور انها ايضا خمس الحس المشترك وهى قوة مرتبة فى التجويف الاول
من الدماغ ومبادى عصب الحس تجمع فيها صور جميع المحسوسات فتدركها والخيال وهى قوة مرتبة فى آخر التجويف المقدم يحفظ فيها مثل
المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهى خزانته والوهم وهى قوة مرتبة فى آخر التجويف الاوسط من الدماغ لافى موضعه
على ما ذكره المص بها تدرك المعانى الجزئية الغير المحسوسة اعنى التى لم تأت اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة فى المحسوس كعداوة
زيد وصداقة عمرو والحافظة وهى قوة مرتبة فى التجويف الاخير من الدماغ تحفظ المعانى الجزئية التى ادركها الوهم فهى خزانة للوهم بمنزلة
الخيال للحس المشترك والمفكرة وهى قوة مرتبة فى الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور
المحسوسة الماخوذة من الحس المشترك والمعانى المدركة بالوهم كانسان له رأسان وانسان بلا رأس ومعنى اخذ المدرك كائنا من النظر فين
ومعنى القوة تستعملها النفس على اى نظام تريد فان لم يستعملها بواسطة القوة الوهمية وحدها سمى مخيلة وذلك وان لم يستعملها
بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية يسمى مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح
واستدلوا عليه بان الآفة فى ذلك المحل توجب الآفة فى فعل تلك القوة والخطأ فى كلام المص ليس لترتيب هذه القوى فى الوجود و المحل
بل لترتيب تصرفاتها وافعالها فانه ترتسم اولا صورة المحسوس ثم تخزن ثم ترتسم منه الهائم فحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل وهذا
قال ثم بعده الحافظ فاشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم قوله فاما ثم هذا الى ارتسام الصور والمعانى واخذ المفكرة اياها
من الطرفين يتزع النفس الناطقة من المفكرة اى صورا ومعانى كلية لانها بالتصرف والتفكر فى الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا
نحو قبول صور الانسان مثلا وصورة الصداقة الكلية بين هذا المجرد عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال
المنتقش بها مكاشفة مابين كل كلى وجزئياته ومعنى اتمام التعريف ان نهاية ادراك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف
المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث مما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المص وغيره
من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان يعود الضمير اليه حيث وصول لازم الظرفية مما لا يعهد فى العربية بل المراد ان العقل
نور يقتفى به الطريق الذى يبتدأ به فى الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس اليه وذلك لطريق بمعنى انه لا مجال فيه لذرك الحواس
وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والغيبيات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يستقل العقل به والغيبيات والمبادين

فالمحتاج الى العقل الذى نحن بصدده متى اذا انتهى ذكر الطريق واريد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال

على المجهولات لم يمكن بدّ من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهى نور للنفس به تهتدى اى بسلوكه بمنزلة نور الشمس فى ادراك المبصرات

فاذا ابتداء الانسان بذكر الطريق موصوفا فيه وترتب المقدمات على ما ينبغى تقدير المطلوب للعقل يتحقق المكمل العلام قوله ثم معلومات النفس

يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور فى الانسان وذلك انا لما وجدنا ان لا يمكن اختيارنا اثره وجوده يستدل العالم به

نظريا والا فعمليا لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية وتحصل للنفس القوة

النظرية والقوة العملية والاولى محلها النفس والثانية محلها النفس والبدن باعتبار تحريك البدن عن الشرور والى الخير المرتبط وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير

والشر من حيث انهما خير وشر وبالعكس اما الاول فلان الشر ومستلذات البدن وطلبا تها للشهوة والغضب والخير المرتبط وتكاليفه وبخاصة

للهوى فلا يتصور الميل عن الملائم المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثانى خير واما الثانى فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس

مائلة اليه بالكمالات مهيأة لتطوعه القوى واحراها بالخير فاذا اكتسبت العلم بالخير والشر وعرفتهما من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو

الخير بحكم الطبع ثم معرفة الخير والشر تستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من

جانبها ومن ظاهر والقابلية تستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض واجب الاشراق لانقطاع فيضه ولا فضة من جانبه بمنزلة الشمس

فى الاضاءة فيكون بين فعل الخير وترك الشر وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخير على وجود العقل

استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من ترك الخير على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم

قوله ثم لما كان يعنى ان العقل متفاوت فى افراد الانسان جدوتا وبقاء اما جدوتا فلان النفوس متفاوتة فى الكمال

والنقصان باعتبار زيادة استعداد الابدان وانقصانها فكلما كان البدن اعدل وبالواحد اجتمع ليست كانت النفس الفائضة عليه اكمل

والى الخير اميل وللكمالات اقبل ومنه امعن صفاءها ولطافتها بمنزلة المرآة فى قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس

ومنه امعن كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر فى قبول النور والاختفاء فى ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليه من ذلك

الجوهر المستتم بالعقل الفعال اكثر واثبات، والى الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت كثرة

العلوم بتكميل القوة النظرية وفى تحصيل الملكات المجودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل

من كل وجه فازداد لقوة فاضة نوره عليها الازدياد الاكتفاء بازدياد الكفاية ولما تفاوتوا العقول فى الاشخاص تفاوت العلم

بان عقل كل شخص صل بلغ المرتبة التى من مناط التكليف فقدر الشارع عند المرتبة بوقت البلوغ افاقة للسبب القائم مقام حكمه كما فى

السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه فى ذلك الوقت بناء على قيام التجارب الحاصلة بالاحساسات الخمس

والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية التى هى مدارك للقوة العقلية يعنى انها بواسطتها تستفيد

العلوم ابتداء وتفيض الى المقاصد ويعونها فيظهر آثار الادراك وهى مستخدمة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهذا معنى

بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذائذ والتحرز للادراكات قدر ما تدرك من المصلحة فيحصل الكمالات قوله وقد سبق فى باب الامر

اعلم ان المهم فى هذا المقام تحرير محل النزاع ليتأتى النظر فى ادلة الجانبين ويظهر صحة المطلوب ولا نزاع للمعتزلة

فى ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب القصاص وحرمة الخمر وحد الزنا ولا نزاع لاصحابنا

فى ان الشرع محتاج اليه لعقل وان للعقل دخلا فى معرفة الاحكام حتى ضربوا بان الدليل اما عقلى صرف واما مركب من عقلى وسمعى ويمنع

كونه سمعيا صرفا لان صدور الشارع بل وجوده وكلامه انما تثبت بالعقل وانما النزاع فى ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع

اما العدم ورودية واما العدم وصوليه فهل يجب على بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب فى العقبى فى الآخرة ام لا

فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك قوله وطعنا

للدور يعنى ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله وكلامه وبعثة الانبياء عليهم السلام وهذه المعارف لو توقف معرفتها على الشرع لزم الدور قوله وبانهما معاوضة الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعانى الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة

بينهما اجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس

اليها ان الوهم دون العقل فيها من حيث ان يستعمل فيه العقل وذلك لان القوة الباحثة والوهم مدركاتهما اكثر قوله فهواى العقل وحده

غير كاف فى جميع ما يحصل بكمال النفس ووروده امر الشارع لما ذكرنا من نظر الخطاء وليس المراد ان العقل لا يستقل فى ادراك شئ

والكتاب حكم الله على ما هو رأى الاسمعيلية فراجعه الحاجة الى المعلم قوله فالصبى العاقل لا يكلف بالايمان هو الصحيح وذهب كثير من

المشايخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبى العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانه لا يتأتى بكمال العقل والبالغ والصبى سواء فى ذلك انما عذر فى ترك

الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى كمال العقل معرفة الموجود والموجب ان الله تعالى موجود بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا فى الكفاية قوله وان كفرت اى المراهقة تبين عن الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع

كمال العقل والكمل من الاستدلال اذ الم يعرف هى حقيقة انما اذا تحقق النوبة الى الاستدلال والكمل فلا عذر فان قيل اذا ربط الحكم

بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يعتبر بحقيقة السبب ينبغى ان تعذر المراهقة التى كعذر الكبار فى السفر فى اعلم انه لا مشقة فيه اصلا

فانتفى الدخص بخلاف البلوغ فى الفروع وانما فى الاصول لا يتحقق الايمان فيجب اذا وجد السبب الحقيقى وهو دليله لعظم خطره قوله وكذا الصبى

مثل الصبى العاقل البالغ الشامخ الجبل اذا لم تبلغه الدعوة فانه لا يكلف الايمان المجرد عقلا حتى لو مات لم يخلد فى النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للادلة على انه وجد زمان البعثة والتمكن فهو كالمستدل واما

اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان البعثة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس هذا بتقدير الزمان بل لانه عقلا او سمعا بل وكل عالم

فان تحقق جحوده والا فلا وهذا مراد من حنفه بعضهم حيث قال لا عذر لاحد فى الجهل بخالقه لما يرى من الآفاق والانفس ولما فى الشرائع

فيعذر المقام البعيد فان قيل ان مولانا لم يكلف بالايمان كان ينبغى ان لا يحد زنا وسرقة بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت دون

الاحراز بدار الاسلام حتى لو سلم فى دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبى والمجنون اذا قتلا فى دار الحرب قوله

فصل ثم الاصلية بعد ما ثبت انه لابد من المحكوم عليه من اصلية للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاصلية ضربان اخدهما اصلية الوجوب

اى صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اصلية الاداء اى صلاحية لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاول

بالذمة ولما وقع فى كلام البعض ان الذمة امر لا معنى له ولا حاجة اليه فى الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعترون عن وجوب اطلق

على المكلف يعبرون فى مقابله عن عدم وجوب اطلق المصنف الرد عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة فى اللغة

العهد فاذا خاطب الشارع الانسان تحمل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة

والحرية والملكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى

بين الله وعباده يوم الميثاق الى الاشارة بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم

قالوا بلى على ما ذهب اليه جمع من المعتبرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيامة

فى ادنى مدة ممكنة بالنسخ بمعنى الصور وحيوة الكل بالنفخ الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا فى صلب

آدم عم ثم انسانا كذلك الحالة ابتلاء للمؤمن بالغيب وحاصل كلام الملخص من الاستدلال بالآيات أن الانسان فد خص من بين الحيوانات
بوجوب اشياء لزوعليه ويكاليف يؤاخذ بها فلابد فيه من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة وهي وصف يصير به الانسان
اهلا لما له وما عليه واعترض بانا نرى هذا صادقا على العقل بالمعنى المذكور فيما سيجئ وان الاولى لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل و
واجيب بانا لانم ان العقل بهذه الحقيقة بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على هذا الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت
العقل بدون ذلك الوصف لكان لو ترك العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون
الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط قال قلت 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 لانه على كمال التعلق واشاروا الى ان
هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والمروءة ان يكون كذا وكذا وانما على ما ذكره فحاصل الكلام من
ان المراد بالذمة في الشرع نفس وفرقية لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد
تفسير للذمة ومنا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح قوله قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم الآية المفسرون
تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه
للزوم العمل لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار لاستعارة فحمل العنق على انفراده كما يقال جعل العطاء في عنقه لا يراد وصف به
صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما قوله تعالى وحملناهم الاية فالمراد بالامانة
الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها لو عرضت على من هو اكبر جرما وكثيرة ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها
وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لاجرم فاز القائمون بها والقائم بحقوقها بخير الدارين وان كان ظلوما جاحدا لم يف
ولم يراع حقها جهولا لم يكن عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى جنس الاجرام خلق فيها فهما
وقال لها انى فرضت فريضة وجعلت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فمنكن من يحمل ذلك على الاجرام فلوحيها خلقت
لا تحمل فريضة ولا تبغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا بوخامة
عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارا بالاضافة اليه استعارة لمس وايا وميز عدم الاباقة والممانعة وحمل الانسان قابليته واستعداده لكونه ظلوما جهولا بالاغلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يجوز ان يكون علة
للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون معينا على القوتين حافظا اياها عن التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف
تعديلها وكسر سورتها فظهر انه لا دليل في هذه الآيات على ان للانسان حقيقة يصير اهلا لما عليه وليت شعري اي دلالة
للعنق على ذلك وهي اي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل مفرد من مفردات الكلام وايضا لم كان مبنى هذه الاستدلالات على ان الانسان
يلزمه ويجب عليه شئ فلا بد فيه من وصف به يصير اهلا لذلك ثم لم كان حاجة الى هذه التكلفات بل دلالة قوله تعالى اقيموا الصلوة
وآتوا الزكوة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا بد ان يدل على ان فيه وصفا هو الذة لجواز ان يكون ذلك الانسان على ما يحتمل
الذر وغير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الامة كل دابة قوله فان مرتعا ينحا السائح ما والاك ميامنه اي يمر من عيامن يسرك
الميامك جمع الميمنة والبارح بالعكس والعرب تتطير بالبارح وتتفاءل بالسانح لانه لا يمكنك ان ترجعه حتى تنحرف فهذا الاعتبار ليتعبر
الطائر الذي هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر طير اليه من عش الغيب وكتب التقدير
ولا يخفى ما في كلام الملخص من التسامح حيث جعل الطائر ليتعارف لسبب الخير والشر اي قضاء الله وقدره واعمال العباد ثم قال

فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير او الشر المتعلق بهم القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر اولا
والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد ثانيا وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع الممكنات في الكتاب المبين
واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منتزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال بوعلي
وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقرينة ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال ان القدر
اذا اراد شيئا قال لم يكن فهناك شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر قوله فقبل الولادة بمعنى الجنين
قبل الانفصال عن الام جزء منها من حيث انه يتصل بانتفاعها ويقر بقرارها ومستقل نفسي من جهة التغذي والتنهية للانفصال
فيكون له ذمة من وجه حتى يصح الوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب الوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن
واما بعد الانفصال عن الام فبقيد ذمته مطلقا لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب
عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص واجباته بما يمكن اداؤه عنه
فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتعيين ما يجب عليه عما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب قوله كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها
تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه القادر بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء
للاحتباس الواجب عليها عند الدخول وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المتعارف في الاعواض
فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب وتشبيهها بالاعواض تصيرا وبنا بالالتزام قوله وان كان عاقلا
اي الصبي المميز يتحمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ العاقل عن فعل والصبي
لا يوصف بذلك وهذا لا يجب على الناظم في قوله وان كان عاقلا ايهاما ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل
الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتاكيد بقوله والا كان من العاقلة قوله فالعبادات لا تجب عليه اي على الصبي فان قلت من جملة
العبادات الايمان وهو ليس بدنيا ولا ماليا لكونه عمل القلب قلت جعلت من البدنية تغليبا او باعتبار استعماله على الاقرار الذي هو
عمل اللسان فعلى هذا يجب فحوى الاسلام الا ان الصبي اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت بالسبب
على طريق الجزاء لما لم يحل عن فائدة وحدوث العالم وهو التسبب مستقر في حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس
بمراد هنا فلو اداى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النقل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان
بعد البلوغ فالصبي اذا عقل عذر في سقوط وجوب الاداء لانه مما لا يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب
فانه لا يحتمل السقوط بحال والتعبد الثابت في حق الصبي نفس الوجوب ولهذا لو سلمت امرأة الصبي وهو يأباه بعد ما عرضه القاضي عليه يتقرر
بينهما ودمت شمس الائمة الماتريدي لا وجوب عليه ما لم يبلغ واستدل عليه بان العقل لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون
الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والاقارب والمحل قائم فاذا وجد وجد كما لو صلى الجمعة
قبل الزوال يقع فرضا واما المالية فلان المقصود هو الاداء يعني ان الغرض من شرعية العبادات المالية كما ذكروه مثلا هو الاداء ليظهر
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 الاداء
خلاف مراد الله تعالى وهو محال لانه لم يخلق الجن والانس الا لمعرفته ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراده
فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى ان المقصود هو الاداء في حق من علم الله تعالى منه الايمان واما في حق غيره فالمقصود الابتلاء
والزام الحجة فاشبه فعل قد تجري النيابة في المالية كما اذا وكل غيره باداء زكوته فيبقى الواجب على الصبي ويؤدى عنه وليه او جيب باه فعل النائب في النيابة الاختيارية

ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي **قوله** مؤنة محضة كالعشر والخراج يعني بالمحض انه بحسب الاصل والقصد
لا يخالطه شيء من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود والكاملة
اي القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل اي المقرون بقوة البدن وذلك لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة
العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما في الصبي الغير العاقل او احديهما كما في الصبي العاقل او المعتوه
البالغ كانت الاهلية ناقصة **قوله** فما يثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح
واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صار 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 بعد
البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق
احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لا نم انهما مضافان الى اسلام الصبي
بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة منه ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوعة هو لها
لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي الذي وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته
وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض
لا العتق الذي ترتب عليهما في هذه الصورة **قوله** الا ترى انهما اي حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية ثبتتا
فيما اذا ثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد ضررا لمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد
والاحكام الاصلية للايمان **قوله** واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر منه الايمان اذ لو عفي عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل
بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد
الصبي في حق احكام الآخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجزء 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 عن الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر
محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها
كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل **قوله** بلا عهدة
اي لا يلزم الصبي والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يتملكه الصبي الا ان يأذن الولي فيندفع قصور
رأيه بانضمام رأي الولي فيلزمه العهدة **قوله** ولا مباشرته لان ولاية الولي نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر
محض وقال الامام السرخسي الحق انه لا ضرر في اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة فلو اسلمت الزوجة وابى الزوج
فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده **قوله** الا القرض اي الاقراض اذ استقراض مال الصبي يجوز للاب دون القاضي
واما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه
الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب ملئه ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي والقدرة على
التحصيل من غير دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا **قوله** وما كان مترددا
بينهما اي محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشرى والاجارة والنكاح والمص جعل احتمال الضرر باعتبار

خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزمه ان لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكرنا
ان احتمال الضرر يندفع بانضمام رأي الولي **قوله** فانه اي الصبي اهل لحكمه اي حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره
الولي بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولي ماله ويملك العين اذا اشترى ماله ويملك الاجرة اذا آجر عينا له **قوله** وتوسيع
طريق حصول المقصود حيث يثبت بمباشرة الولي ومباشرة الصبي **قوله** وعندهما اي تصرف الصبي باذن الولي
فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي يوسف ومحمد انما هو بطريق انه يجعل بمنزلة مباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي آلة فيقتصر على ما يقتصر
عليه تصرف الولي وعبارة فخر الاسلام ان رأي الولي شرط الجواز وعموم رأيه كخصوصه فيجعل كان الولي باشر بنفسه يعني ان رأي
الولي شرط لجواز التصرف اما بنفسه او بالصبي ورأيه فيما اذا تصرف الصبي عام حيث جاوز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشر
بنفسه خاص لا يتجاوزه فيجعل عموم رأيه بان عمل بيد الغير كخصوصه بان يعمل بيد نفسه فيصير كان الولي باشر بنفسه **قوله** واما
وصيته فباطلة جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد الاستغناء
عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تضرر زوال الملك في الحياة فعلى هذا التقرير كان ينبغي ان يذكر هذا
عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية مما يتردد بين النفع والضرر لا سيما اذا كانت في جهة الخير
لحصول الثواب في الآخرة مع تضرر ابطال الارث الذي هو نفع للمورث وعلى هذا لا يتم جواب المص لان غايته بيان التضرر
في الوصية ويلزم منه صحتها باذن الولي ولا رواية في ذلك بل طريق الجواب انا لا نم انها تتضمن نفعا يعتد به بل هي ضرر محض
والنفع الذي تتضمنه انما وقع باتفاق الحال وهو انه حالة الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق
امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب المص على التقرير الثاني
بان يقال مراده ان ضررها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة
اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر المحض وبهذا يشعر **قوله** الا انها شرعت في حق البالغ
كالطلاق يعني ان الضرر المحض قد يشرع للبالغ لكمال اهليته كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر **قوله** فصل لما ذكر
الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما او احدهما او يوجب تغييرا في بعض احكامهما ويسمى العوارض جمع عارض
على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اي ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات
الكائنة الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر
الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل
باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا واشد تأثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان
والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة
المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج
الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع
من غير ما يصلح سببا **قوله** لمنافاته اي لمنافاة الجنون القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذي
اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة ينتفي الاهلية فينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب **قوله** لكنهم قالوا الجنون اما ممتد
او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طاريا

فليس بمسقط استحسانا لوجوه الاول الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا فمكن زواله قبل الامتداد مع عدم الحرج
في الحال بالقضاء والثاني انا لا نسلم انتفاء الذمة بدليل انه يرث ويملك ويملك من باب الولاية والولاية
بدون الذمة الا انا اذا اعتنى الادلة تحقيقا وتقديرا لم يلزم الحرج في القضاء فيعدم الوجوب الثالث ان المجنون اصل للثواب لانه
يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اصلا للوجوب في الجملة والحرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء
ثابتا تقديرا بثبوته في الوقت وفي حقه بعد الوقت منذ اذا كان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعذر لا يوجب مسقط
بناء للاسقاط على الاحالة او الامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والاختلاف في اكثر الكتب مبني
على عكس ذلك ووجه التسوية بين الاصلي والطاري امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث والطريان اذ السلامة عن الآفات
هي الاصل في الجملة حتى كون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطاري وثانيهما ان زوال الجنون بعد الامتداد
دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لان النقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطاري وجه التفرقة ايضا امران
احدهما ان الطاري بعد البلوغ رفع جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ
مجنونا فزال فان حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون
امرا اصليا لا يقبل الالحاق بالعدم والطاري قد اعترض على محل كامل للوجوب اذ فيلحق بالعدم قوله ثم الامتداد قيل الصلوة
يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فتعذر وقوفه بالايام ومهما ان يتوقع انجنون وظيفة الوقت وهو
اليوم والليلة في الصلوة لان وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه
لا يجب اذا الليل ليس محل للصوم فالمجنون والافاقة فيه سواء ثم اشترطوا في الصلوة التكرار لبنائها على الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا
اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذكر ما يصير الصلوة لبثا ومما اعتبر نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر
اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد
لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم يهر الصلوتين لبثا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت بذهابه على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد
بحسب الاجناس ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرط المصير اليه التأكيد لان الايذاء على الاصل وظيفة الصوم لا يدخل الا بمضي
احد عشر شهرا فيصير التي اضعاف الاصل ولا يذهب ذهابا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تأكيدا للفرض لان البشرة وان كثر
لا تحاذي الغير بقية واقل فضلا عن ان يزيد عليها والاعتدال في الكيفية بالتعاب بالحمول لا يتيسر في نفسه وعند ابي يوسف في رواية
مسلم عنه يتيسر الاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب قوله وذلك لا يكون فجر الا ان الحج مأموا به فيقع الفعل بتركيبه
ويقع في محل ويصدر عن اهليم لا يعتبر حكم نظر الصبي او المولى وايمان المجنون استعملا لانها لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد
بخلاف ايمانه تبعا لابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا فيه كما يظهر بالحربي عما يقال ان غاية
امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحيته لذلك فبفعل غيره اولى قوله واذا اسلم امرأته لو ذكر بالفاء
على ان تعريع على صحة اسلامه تبعا كان اسلم لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي وليها كتابي يعرض الاسلام على الولي فان سلم
صار المجنون مسلما تبعا له وتقع الفرقة والا فلا وفي بينهما وكان القياس ان لا تجب الا الافاقة كما في الصغر الا ان هذا احسان لان
للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التأخير ضرر بالزوج مع ما فيه من افساد لقدرة المجنون على الوطي قوله ويصير
مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار الحرب وهذا لان الكفر بالقبح لا يحتمل العفو بعد

تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا ارتد كافر في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا
ثم قتل البلوغ فانه صار اصلا للايمان بتقرر ركنه فلا يعدم بالتبعية او عروض الجنون قوله فانه اي المجنون يؤاخذ
بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود صون المال وادآؤه يحتمل النيابة
بخلاف افعوال فانه لا يتقدر بها شرعا لانتفاء تعقل المعنى فلا يتحقق آثاره وعقوده وان اجازة قوله ولا يلزم على هذا الحرمان
بالكفر والرق لما اذا ارتد الصبي العاقل او استرق فانه لا يحق الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يتبين
انه قوله ثم حكما عن خال زكريا عم وليا يرث واما الرقيق فلانه ليس اصلا للملك قوله وحكمه اي حكم العتق اي الصبي هو العقل
وهو لان الصبي في اول حال عديم العقل فالحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل
حتى يصح اسلامه وتوكيله وبيع مال الغير والشرى له وفي طلاق امراته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزام شيء يحتمل السقوط فلا يصح
طلاق امراته واعتاق عبده وهو باذن الولي والمبعة والشراء لنفسه بدون اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة
بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشترى وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا
قوله الا ان امرأة المعتوه اذا ابت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى الكمال العقل منذ الاسترداد لان ليس كما ينبغي لانه
لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الاسلام لان لسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد
وهو الزوجة وانما سقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما اخر في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره
قوله ومنها النسيان وهو عدم ما للصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة احتراز عن ان يكون بحيث يمكن
من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى عند ذهولا او سهوا او يكون بحيث لا يمكن من ملاحظتها الا بعد تحشم كسب جديد وهذا
هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها
محترمة حاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت منه الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى
فانما ان يقع المؤاخذة في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو صفة الصلوة فلا يكون عذرا
واما لا تقصير منه فيكون عذرا سواء كان عن ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة
من النزوع الى الاكل اقوم لكن لم يترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر تركها خطأ وما بالبال او اجرا
على اللسان كسلام الناسي في الصلوة يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته اذا لم تقصر من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة
لكثرة تسليم المصلي في الصلوة فهي داعية الى السلام قوله وسواء الى النوم لما كان عذرا 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 او جب تأخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم وهو حجة ناجزة
الوجوب واسقاطها حال النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء
والحرج عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات واعتدال الزمان والنوم ليس كذلك عادة وليستدل
على بقاء نفس الوجوب بقوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو سقط لكان الصلوة واجبة لما امر بقضائها
قيل وفي لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان نائما عن الصلوة قوله وابطل اي النوم عبارات النائم فيما يعتبر
فيه الاختيار كالبيع والشرى والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة
الهذيان

الحائط الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب **قوله** فاذا قرأ في صلوته لا يصح هذا مختار
فخر الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ
في حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتاخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالقهقهة
لعدم الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة تفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له
ان يتوضأ ويبني على صلوته وقيل على العكس وفساد الصلوة بالقهقهة مبني على انه قربما يخرج الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يعتبر
الى الاختيار وقيل على العكس ولما كان في القهقهة معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مثله القهقهة على ابطال النوم
عبارات النائم **قوله** ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت عليه
قوة تسري بسريانه في الاعصاب السارية في اعضاء الانسان فتثير في كل عضو قوة تليق 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 لتنبسط الى المطلوب
او تنقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدأ الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية
واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقع في القلب او الدماغ آفة بحيث تتعطل تلك القوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك
اغماء فهو مرض وليس بزوال العقل كالجنون والاغماء من الانبياء عليهم السلام ثم الاغماء فوق النوم في ايجاب تأخير الخطاب وابطال
العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة للقوى والاغماء ليس كذلك فيكون
اشد من العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه
بخلاف النوم فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلذا يتنبه بتنبيه ولقلة وقوع الاغماء وندرته كان مجانيا في
الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض
الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع **قوله**
ومنها الرق هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير
مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن
عبادة الله والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتأمل في آيات التوحيد جازاهم الله بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة
البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء
وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى **قوله** وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا وبعض البعض حرا
لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض شائعا وكذا العتق الذي هو ضد
الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان في تجزي الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزي الرق
ابتداء لكن لا نم امتناعه بقاء فان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض
الآخر شائعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي ولانها مبنية على كمال الاهلية فتنعدم بزوال البعض
فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه لا يدل الا على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا
بالرق ولا فايل به بل المحل متصف بهما شائعا كما اذا ملك زيد نصف العبد شائعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته
باعتبار النصفين **قوله** وكذا الاعتاق اختلف القائلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد رح الى عدم

الكل
تجزيه يعني ان اعتاق البعض اعتاق للكل لان العتق لازم للاعتاق ولانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوع من حصول
الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء اللازم له والعتق ليس بمتجز اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق مع انه يقع
من المحل على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزي احدهما
تجزي الآخر وذهب ابو حنيفة رح الى ان الاعتاق متجز 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 تقرر المالكية فيتوقف الحكم
بالعتق الى ان يؤدي بالسعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق
هو المالية والملك وهو متجز فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق
انما ثبت جزاء للكفر والغاية بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء
المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى مالك آخر يكون اي ذا البعض من جملة علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق
كالقنديل لا يسقط ما يبقى شيء من المسكة فان قيل فعلى هذا يكون الاعتاق ازالة الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب بان المقصود للعبد
ازالة حق الله تعالى قصدا واصلا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل
هو المالكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا
وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد يمنع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس فان قيل
فاي اثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في البقية حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاءه في ملكه
ويصير العبد احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه
عقد يحتمل الفسخ وهذا الاعتاق لانه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض مكاتب عنده اي عند ابي حنيفة رح
الا انه لا يرد الى الرق **قوله** والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا لان المملوكية المالية سمة العجز والابتذال
والمالكية سمة القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون الرقيق
مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمي مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين المملوكية المتعة والمالكية لها
وبالعكس فالرقيق واي كان مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسري لا بتنائه
على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب والتسري بالذكر لتعلم الحكم في غيرهما بطريق الاولى لان في المكاتب الرق ناقص
حتى انه احق بمكاسبه وفي التسري ملك المتعة بمنزلة النكاح ولهذا يصح عند مالك **قوله** ولا يبطل اي الرق مالكية النكاح والحيوة والدم
لان الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان
المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحد والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه
اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح الا ان العبد ماذونا فيقطع
لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجورا فعند ابي حنيفة رح يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد لا يصح في شيء
منهما وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال لان ابا يوسف ان اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه هالك فيه فيثبت والمال
وهو على المولى فلا يصح ولمحمد ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه
وايضا المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك دمه فيصح في حق المال

بناء عليه لأن اقراره بالقطع قد لاقى حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفى
القطع بعد استهلاكه مع الخطأ اذ الآدمي المولى وقال المال مالي وان صدقه يقطع في الفصول كلها قوله وبناؤه يعني ان الرق مبني عن العجز
والمذلة فينافي كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها صفة بها صار الانسان اهلا للايجاب
والاستيجاب دون سائر الحيوانات واما الحل فلانه استفراش الحرائر والسكنى والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير
النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا ازداد النبي صلعم الى التسع وجاز له ما فوقها واما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء
اوابى غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا
انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا في تعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود ثم يديه
فان لم يكن او لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا فيستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة واما
اذا كان كالدين الذي اقر به المحجور والعقر 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 ويحصل له مال اما الدين فلانه متهم في حق المولى لا في حق نفسه واما العقر فلانه قيمة البضع
بشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى
قوله وينتصف الحد لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية على حق المنعم وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة
الى الحر فينتصف حده القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع في السرقة وكذا العدة تتعظم بملك النكاح في حق التسلط فتنتصف ويكون
عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا تتنصف فلا بد من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون للامة نصف الحرة وفي الطلاق
يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلثة على السواء فجعل نصف الثلثة ثنتين اعتبارا لجانب الوجود وترجيحا له لما هو
الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعي رح في تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت امة او حرة
لقوله عم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالمالك للنكاح فيعتبر حاله واحتج المص على كون المعتبر رق
الزوجة بان تعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعني ان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت المراة به محلا للنكاح
فمحل التصرف حل المحلية فمتى كان حل المراة ازيد كان محلية الطلاق في حقها اوسع وظاهر ان حل الامة انتقص من حل الحرة كما ان
حل العبد انتقص من حل الحر على التناصف فيفوت حل محلية الامة بنصف ما يفوت به حل محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق
عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى يختص بطلاق واحد شيء من المملوكية
المتسعة وبالثنتين اكثر وبالثلاث الكل فالمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية مهنا حل المراة الذي
هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية التي هي في الامة اقوى فان قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية وكلما
زادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكية ثلثة عبيد اوسع من مالكية عبدين
فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان
مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب ان حال الزوج في الاتساع والتضييق قد اعتبرت
مرة حيث تنتصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى اثنتين بالاجماع فلو اعتبرت في حق الطلقات ايضا لزم النقصان
من النصف لان الحر يملك اثني عشر طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات يوقعها على زوجتين ثلثا ثلثا تحقيقا للتنصيف
فلو تنصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع تطليقات وهذا اقل من الست التي هي نصف اثني عشرة قوله

ولما كان

ولما كان احد الملكين يريد انه يتفرع على منافاة الرق لكمال الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ تجب على عاقلة الجاني
قيمته بشرط ان تنقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي تجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة
النفسية فاعتبر الشافعي جهة المالية لان المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال ولان الواجب فيه النقود دون الابل ولانه يختلف باختلاف
الصفات من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة جهة النفسية لانها
اصل والمالية تبع تزول بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار خطرها
وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالمراة
قد انتفت فيها احدى المالكيتين وثبت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف واما العبد فقد ثبتت له مالكية النكاح بكمالها واما ثبوت
النقصان في مالكية العبد ولم ينتف فيه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما
فيها نقصان لانها ثابتة في ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد اعني التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان
شيء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قدر اعتبره الشرع في اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي
هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رض انه لا تبلغ بقيمة العبد دية الحر وتنقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتفي
في العبد هو احد شقي مالكية المال فكان ينبغي ان تنقص من قيمته الربع توزيعا على ما به خطر المحل اعني مالكية النكاح ومالكية المال
رقبة ويدا قلنا مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال
وملك النكاح فان كلا منهما امر مستقل فكانا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض عليه المص 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 وغير ذلك باقل من التنصيف 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 تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس
اعني المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبتني على الكرامة والرق يوجب فيه
نقصانا لا يتعين قدره فقدر الشرع بالتنصيف 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 حكم لا يلائمه فالنقصان
في المالكية يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني ان تنصيف عدد الزوجات
ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه
امر اخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج
كاملا في الارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة لا تملك النكاح
اصلا فضلا عن كمال المالكية قوله وانما انتقص يريد ان العلة في نقصان دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم
التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر او زادت عليها تنقص منها شيء اعتبره الشرع في صورة اخرى كعشرة
دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر او زيادته عليه فان شبهة الشيء 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 والأول دون الثاني حقيقة وان صح له عليه صورة فلا ماواة حقيقة وينبغي ان يحمل كلام المصنف على ما ذكره الشيخ
ابو الفضل الكرماني يرجع من ان الواجب في نفسه ضمان النفس وكذلك في جانب المستحق فتوضمان المال فيظهر حكم المالية في حق السيد والا
فنفسية العبد معصومة معتبرة عن الهدر معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تعالى والمالية قائمة بها تابعة لها تزول
بزوالها كما في الموت دون العكس كما في العتق وايضا المقصود بالاتلاف في القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان للمتلف
وايضا الضمان يجب على العاقل دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الرقبة للمولى لانها وكذلك القصاص
يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا يقضى دينه منه الا ان المولى احق بالنصب به فهو يستوفيه قوله وسواء للتصرف يعني
ان الرق لا يناني ملكية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكتساب بناء على ان الاذن
فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بهذه الكتابة حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون
اذنا في الكل ولا يخرج الحجر في البعض بعد الاذن العام او الخاص ولا يقبل الاذن التأقيت لانه اسقاط وقال الشافعي رح ليس
تصرف لنفسه بالمعاقبة بل بطريق الاستخلاف من المولى كالوكيل ويرفع في الاكتساب يد نيابة كالمودع واجيب بانه لو كان اصلا
للتصرف لكان اصلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له والشيء لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم
واذا لم يكن اصلا للتصرف لم يكن اصلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما تستفاد بملك الرقبة او التصرف وقد تحقق ذلك ان التصرف ملك
وتمليك ومعنى التمليك التصيير ورد ما كان ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير كذا ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب
ان المقصود الاصلي 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 اليد قد تثبت اصالة للتصرف
وملك اليد انما يصير اصيلا للتكلم والرقبة اما الاول فلانه عاقل تقبل رواياته في الاخبار والديانات وشهادته في سائر الاحوال رمضان
ويجوز توكله واما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب ولذا يخاطب في حقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين
ولا يملك المولى رقبته حتى لا يجوز ان يشترى شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان كسب العبد
مملوك له كما لو ارث يتعلق به حق المورث واذا كان اصيلا للتكلم والالتزام صح ان يكون له طريق الى
قضائه دفعا للحرج اللازم من اصالة الايجاب في الذمة بدون اصالة القضاء ولهذا طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد
وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة اجيب بانه مملوك لا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست بمال
بدليل ان الحر يجوز ان يثبت دينا في ذمته بمقابلة اليد كما في عقود الكتابة مثل في النكاح والطلاق ولا يثبت مقابلة المال كما في البيع
فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف وهو ممتنع فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بانه التصرف
ينعقد للعبد فيكون حكمه لانه لا ينتهي تصرفه الا انه يلاقي ابتداء ملكا للمولى بطريق الخلافة عن العبد لانه
اقرب الناس اليه لكونه مالكا رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث ولهذا قال ابو حنيفة رح ان دين
التجارة يتعلق بكسب العبد دون رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد حتى كان له ان يتصرف
الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه الملك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المصنف رح من ان المأذون كالوكيل
في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى ثم لا كما يقع للموكل ابتداء واما قوله وفي بناء الاذن

على ما ذكره المصنف ان المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرفه
يصح فيما يصح وبطل فيما يبطل والما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا تثبت الا فيما توكل به
والاذن يعم وانما قال عرض المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولا ينفذ من الوكيل وانما قال عامة مسائل
المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل بالاستدانة اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال في الاطلاق
ولذلك اي ولان المولى اختلف عزل العبد في حكم الملك وفي حكم الحجر وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة
مسائل المأذون يعني كون للمولى حجر المأذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم
بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيز نفسه قوله وسواء الرقبة معصوم الدم يعني انه يجب القصاص بقتله والاصل في
الشرع ان العصمة نوعان مؤبدة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام وموقتة توجب مع الاثم الضمان اي القصاص
او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد سبا وبالجر في الاعرين فسواء وبين العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان تمني الضمان على
العصمتين والمالية لا تخل بهما وقال ان فوت القصاص مبني على المماثلة والمساواة وهو مبني على الكفاءة بالنسبة والمالية تخل بذلك على
قوله والرق يوجب نقصانا في الجهاد لانه بناء في مالكية منافع البدن الا ما استثني من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بدون اذن
المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكفاءة وفي الحديث انه
كان لهم يرضخ للمملوك ولا سهم له ومذا خلاف تقبل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالتقتل والايجاب من الامام والعبد
يساوي الحر في ذلك قوله وبناء الولاء كلها بمنزلة النسب لما ستق من انه بناء في كمال اهلية الولاية ليلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة
كالامة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على النفس اذ الكف
حقوقهم في اموال الكفار والنفس اعتبارا ما واستقاما والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان المأذون فانه ليس من باب الولاية بل بناء عتاد
انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان يخاطب المستحق الدفع الا ان المولى يخلفه فيملك المستحق كما في سائر
اكتسابه فاذا امن الكافر فقد استقط حق نفسه في الغنيمة يعني الرضخ فضح فيحقه اولا ثم يتعدى الى غيره فلا يصح امان العبد المحجور
في حق النفوس والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه ثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية
في شيء فان قيل فالمحجور اليس يصح امانه اجيب بان امانه غير محجور عن الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا
فرغ عن القتال سالما وزال ضرر المولى واصيبت الغنيمة ثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال
او قيل حتى يكون الامان استطاعا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة للغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق
بعده قوله فلا يجب الدية في جنايته العبد يعني اذا كانت خطأ واما في العمد فيجب القصاص ومكون هذا ضمانا كخطأ المولى بان يقال له عليك
تسليم العبد بجنايته اليه ولها صلة في جانب المولى وعوضا في جانب المتلف عليه يعني المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة لقوا
كانت القتل فيكون رقبة العبد في ذلك المهر بحق رقبة العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح او مناخ البضع
اجيب بانه ليس بضمان اذ لا تلف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك او المنافع قوله الا ان يختار المولى الفداء فانه
لا يجب عليه دفع العبد وان افتكه وعجز عن الوفاء وذلك لان الارش اصل في اصابة الخطاء لانه اثبت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان
ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل والمبدل بالاحكاس وعند ابي يوسف ومحمد يصير
اختيار المولى الفداء بمنزلة الجواب بكان العبد حال بالواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان يعرف الجاني الربا كما في الجماد وفي
وزال الضرر بثبت الاذن منه دلالة

او قصاصا وكذا لا يحرم الباغي المبرئ بقتل مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بناء على تأويله وتمسكه بما عنقت من الشبهة
ولا يتأتى منقطع عينه لمكان المنع ولكان قتلهم اصلا الحق في حق الاكام لا في حق الاثام بمنزلة الجهاد لان انضمام المنعة وانقطاع
ولا يتأتى الالزام الى التأويل لان الكفاية بجعله بمنزلة القاتل في حق المتوارثين كما في حق الضمان وعلى هذا اذا قال الوارث كنت محقا في حقي وانا الآن على الحق
والا فجبرا واتفاقا قوله ولما كان الدار واحدة يعني ان ملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال احتلاف الدار ووجوب الضمان
بالاتلاف يتبنى على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فحين لا ملك للباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة يرد عليهم اموالهم
لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا يتضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة بمنزلة اختلاف الدار فيتوقف سقوط
العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان
جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا فاضطررنا الى اثبات الملك دون الضمان فمعنى القول
بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك والضمان كما في المغصوب قلنا لو ملك لجاز بيعه
بعينه والملك والضمان انما يتناقضان استنادا لا ابتداء قوله وجهل من خالف مجتهاده الكتاب يريد بذلك الجهل كما ان يكون في نفس الدين
واصوله وهيهات الغاية اولا وجود له وذلك ان يكون في اصول المذهب كما مر في فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للكتاب وخبر
الواحد فيصلح عذرا او للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيل السنة بالمشهورة لانها تخالف المتواتر
تكون كفرا لكونه قطعيا وفيه تكذيب لآلات الكتاب ايضا كذلك اما اذا لم يكذب المتن وقطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين
الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند فالمخالف كافر لا محالة فلا بد منهما من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد
السنة بان تكون مشهورة او متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالف الكتاب المعقول بجعل متروك التسمية عمدا عند ذبحه متمسكا
بقوله ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وبيان المؤمن ذاكرا يقابله للتسمية وان تركها عمدا لقوله ولا تسموا عليه وقلب جعل
مؤمن ومنها القول بجواز التفاضل في بيع الحنطة بالحنطة متماثلا بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد
مع قيام نقل الكتاب خطاء فيما الاجتهاد الا ان نقض الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى فكلوا مما ذكر اسم الله عليه 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 هو ما اهل لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة التي هي الشهادة
المحفوفة برجلين ورجل وامرأتين ومنه الاثنان في ثبوت نوع آخر من البينة هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة
اعني قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله في مسألة القسامة وهي ان يوجد قتيل لا يدري قاتله
وادعى الولي قتله على واحد او جماعة من اهل المحلة التي وجد فيها القتيل يستحلف الولي خمسين يمينا
ثم يقضى له بالدية على عاقلة القاتل في صورة الخطاء واما في صورة العمد فعند ابي حنيفة رحمه الله يقضي بالدية على القاتل وعند القديم
بالقصاص وهو مذهب مالك واحمد متمسكا بقوله عليه السلام لاولياء مقتول وجد فيهم خبر تحلفون وتستحقون دم صاحبكم اي دم
قاتل صاحبكم الحديث ووجه ظهر ان كلام المصنف في تعليل ليس على ما ينبغي واذ لا حاجة الى تخصيص القصاص بعد ورود القصاص ومن مخالفة الاجماع
القول بجواز بيع ام الولد متمسكا بما روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر
الى ان نهانا عنه عمر رضي الله عنه فانتهينا ولم يقل احد من الصحابة رضي الله عنهم شيئا فكان اجماعا سكوتيا وتقريره ان الاثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت فتلقاها القرن الثاني بالقبول فصارت حجة
ولان ام الولد عليه قوله سكن صلى الظهر مثلثين وليلتها مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاول لا مثال لان فيها مخالفا
للاولى فيما عليه اجماع الصحابة

فلا يكون الاجتهاد صحيحا قوله ولم يقض الظهر بناء اي بنى عدم قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى والصلوة
المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع قوله واذا عفا احد الوليين واقتص الآخر فله نصف الدية
او ان عفوا احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد ولما ذهب اليه بعض اهل المدينة
من ان القصاص لفائت لوليين كان لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفا احدهما كان للآخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف
مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص وطالبت فالظاهر بقاؤه وايضا
الظاهر عدم تنافي التصرف فوق حق الغير فيكون محل الشبهة ويصير شبهة في درء الحد قوله او ضرب الكفارة يعني كفارة الصوم تندرئ بالشبهة
ترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا اتفقا فعتقها فافتداء بصيام او الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الخبر بذلك اغنى قوله عدم افطر الحاجم
والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تأويله والا فعليه الكفارة اتفاقا وعند ابي يوسف رح تجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس
للعامي الا 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 والده يظن بها تحل له بناء على ان مال الزوجة حال الزوج
لقرط الاختلاط او حل الزوجة يوجب حل مملوكتها وان ذلك الاصل مدرك الخبر او حلال له فهذا شبهة اشتباه في الفعل وهي ان يظن
ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا لكونه لا شبهة للمحل
وبسبب شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي الذي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه مانع 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
لسبب فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد قوله واما جهل يصير عذرا كمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله بالاحكام من
الصلوة والصوم ونحوهما يكون عذرا له في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاؤه لانه كان في دار الكفر لانه لا يتمكن من معرفة الخطاب
حقيقة او تقديرا لشهرته في محلته قوله فان ندل الله تعالى ما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين ندب التوجه
الى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا قوله وقضية تحريم الخمر من ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم
لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعن ابن 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 لا يبلغون تحريمها وهم يطعمونها فنزلت قوله والبكر اي وجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها غير الاب والجد
من الكفو مهر 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 المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر وفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير
كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صححنا ذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد وقلما عن الناس لهم التوقي عن النكاح فرفعا عن
الصورة لكن يكون لها الفسخ وهكذا اورد في شرح الوقاية ولا بد من جدا رواية اصلا قوله لان طلب العلم واجب عليها اي على البكر
وتقرير القوم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام ومع المانع من التعلم في جانبها بخلاف الآية فان
لشتغالها بحق السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ غالبا لكلف الشرائع لا سيما المسائل الخفية قوله
حتى يشترط القضاء ثم اي في فسخ البكر بعد البلوغ لا مطلقا اي لا في فسخ المعتقة لان فسخ البكر للادلة على الغرر وتوهم تيسر النظر
من الولي وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار

الان موقوف الاخبار والعين
ان يكون عفا
ان يعم ملكنا قال الباغي
ان يجعل التأويل الفاسد بمنزلة التأويل الصحيح
ليس
يمنع
قتيل ح
اورد ح
المص
الولد ام
اللاولاد فيما عليه اجماع الصحابة
يجوز الواحد
فلا يكون
الشبهة ح
البنت ح
واكلوا
ولي ح
انه ح
عدم الزنا
والعقوبة ح
بالفرائض ح
الشهرة توجب
بالنسبة اليهن
جماع
عام المخصوص
الاجماع
الشهرة
الشهرات
فان العفو
واجبا وكانت
من غير احتياج
معتبرة في
مشهورة في الاداء وكانت
معتبرة في
مشهورة
معتبرة

لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا يفيد الا التعساء وتحقيق ذلك ان المرأة تبطل حقا مشتركا لدفع زيادة
عليها والزوج يثبت زيادة حق عليها مستقا حتى مشتركا فلذا جعلنا الدفع في حق المرأة قصرا او ابطالا للملك ضمنا وفي حق الزوج
زيادة الملك اصلا واستيفاء ضمنا قوله ومنها اي من العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من
الابخرة المتصاعدة اليه فتبطل 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 والخذا ما ينفعل عن الطبيعة فتتصرف
فيه وتحيله الى ما هو اجود فيفيد جزءا منه وبدلا عما يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفعل الطبيعة
عنه وتخرج عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كالسكر المحرم الذي يحرم قليله وكثيره او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه
رقيق بالماء وترك حتى اشتد بحيث لو سكر منه عبد لم يحد حتى يفيق ولو يسوغ للصائم الطعام والتقوي على قيام الليالي وصيام الايام واما عاقد
السكر فلا حتى لو سكر منه بحد انفاقا واما نقيع الزبيب وهو الماء الذي القي فيه الزبيب ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا
وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ لغير لهو طبخا يحل شرب القليل منه فمن ظاهر الرواية قوله حتى الطلاق والعتاق فرع يذكر نفيا لما روي عن
ابي حنيفة رح ان الرجل اذا كان عالما بفعل النبيذ فاحكامه كصحيح طلاقه وعتاقه قوله فهذا خطاب متعلق بحالة السكر ليس المراد ان حرمة
وانتم سكارى قيد للخطاب اعني لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك
ان الحال من مثل صلى وانا صاح اولا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهي بل للمأمور والمنهي يعني اطلبا مني صلوة مقرونة
بالصحو وكف النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر ودكما لان العاطف لحال موالفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تعالى غير محل القيد
فيهم جعله حالا عن قوله او فوا بكون قيدا للايفاء لا للطلبة حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين للصيد اي متعرضين لا فوا حرم
فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين اي مكلفين بذلك حال السكر فلا
يكون السكر منافيا للتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم او المثلث لا يبطل اصلية الخطاب اصلا لتحقق العقل
والبلوغ الا انه يمنع لاستعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزم جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على
الاداء ولا يصح الاداء منه وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزوج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض
وسائر التصرفات سواء سكر متعديا او طائعا وذلك لان تأتي الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا اه
وبالسكر لا يفوت الاقدرة مفهم الخطاب بسبب معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له ويبقى التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب
القضاء بخلاف ما اذا كان باقة سماوية بحال النوم فانه يمنع عندنا دفعا للحرج قوله واذا علم اي السكران صح تنجيزا لجانب الايمان
وكون الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد اي لا يرتد او يعاند عليه ظاهرا او هو
التكلم في حال يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا الكلام يصح اسلامه ولا يثبت به تدلفع قوله لان السكر دليل الرجوع
اذ السكران لا يستقر على امر فيتيقن معه الرجوع لان حقوق الله تعالى على المسامحة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص
والقذف او بسبب الحد بان زنى او قذف في حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه
لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله واما في الشهادة فلانها تعاين فلا تثبت دليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو
ليحصل الانزجار فان قيل السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف ووجوب الحد على اقراره
في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم او المثلث والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد

على اقامة البينة او الاقرار بانه شرب المحرم او المثلث طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو قوله وزوال عقله عبارة عن فرح حتى
وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل يختلف التمييز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز في السكر نقصان وفي
النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام لا يدري بكلامه الكفر قال ابنه
الحد بالاقرار بما يوجب الحد وهو منها النزل فسره محمد الاسلام مع باللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل
المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التعرف الشرعة لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم
من الوضع التحقيقي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او التنزيلي كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما قال ان الوضع اعم من
العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمصر اوضح المقصود
فسر النزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي باللفظ ودخل فيه ذكر التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام
يترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع قوله ولا يشترط كونه بحيث لا يجري المواضعة في نفس العقد لانه يفوت المقصود من
المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا يلزم من ثبوته
بالعقد قوله ولا اختيار البسترة والرضا بها يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم
ولا يرضاه ولا اختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضا هو اختياره واستحسانه فالمكره على البيع مثلا يختار ذكر البيع ويرضاه ومن
ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر قوله وهي اي التصرفات اما انشاء كالبيع
او اخبار كالاقرار او اعتقاد كالايمان والاول والثاني اما بتوافق المتعاقدين او بتوافق المتكلمين وعلى التقديرين اما ان يتعلق
وعلى التقادير الثلث اما ان تتعلق على الاخراض عن المحل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على ان لم تحضر فيها شيء واما
ان لا يتعلق على شيء من ذلك ح اما ان يدعي احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البقاء والآخر
عدم حضور شيء واحكام الاقسام بعضها مفروغ عنه في الكتاب وبعضها متروك لانسياق الذهن اليه قوله لعدم الرضا بالحكم لو قال
لعدم اختيار الحكم لكان اولى لان الملازمة عن الملك لا عدم الرضا كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد
الرضا قوله فان تعذر اي التعقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين انتقض لان كل احد ولاية
لكن التصحيح يتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا تبطل خيار الآخر وقدر ابو حنيفة رح
مدة الاختيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار الموبد حتى تقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم تتحقق النقض وانما قال
في الثلث دون الثلثة اعتبارا للبيان قوله عملا بالعقد يعني ان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه الشارع
للملك والحد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد او في من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في الصورتين اصلا لاتفاق
على ان لم يحضر شيء ولا اختلاف في الاعراض والبناء لان العادة جارية بالبناء على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا
فانهما انما تواضعا على البناء عليه صونا للمال عن يد المتغلب والقول الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة
سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد منشأ حتى والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يعتبره كما اذا
على البناء ومهما لم تحقق المغير لان احدهما يدعي عدم المضي فالحكم بالاعتبار ان اصله البقاء والاصل من غير تحقق معارض يكون
ناسخا للمواضعة السابقة قوله فعلى اصل ابي حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين
كما في المتن

في العقل وحفظًا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة تبع السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سنّ الجدودة فانه
لا ينفك عن الرشد الا نادرًا فاقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد
خمس وعشرين سنة او تسع عشرة الرشد او لم يؤنس منه الرشد اولم يؤنس وهما متمسكان بظاهر الآية فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يؤنس منه الرشد
ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيهًا اختلفوا في محجر من صار سفيهًا بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تمسكًا
بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر لانه للتسفيه وانه لم يسقط النظر من جهة انه فاسق كيف يسقط النظر
من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الوارث في الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولد والمجني عليه
في الدنيا عن العاصب وايجابنا يأس ولانا نعلم ان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر فيحجر القاء التفليس على منع المال فانه
انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع بقاء التفرقات والا لا بطل ملكه بالاتلاف بالتفرقات فلم يكن
للولي في الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انه انما صح عبارة العاقل وجواز تصرفاته ليكون نفعًا له بتحصيل المطالب
فاذا صار ذلك ضررًا عليه كان نفعه في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن اصل الاسلام فان السفيه بالاسراف واتلاف
يصير مطية لديون الناس ومظنة لوجوب السفه عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا وعليهم عيالا كما حكما
المحجور فانه وان كان حذاقة واحتيالا في الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة ان من لا يملك فلسًا قد اعتق جارية
بالف دينار وقوله وحل في صوت الكاتبين لفظ من زيادة والمكايدة المغالبة والتلبيس التخليط واخفاء الامر
على الغير والطريق ان يمشي امام الرجل ويقال طرقوا طريقوا وفوق كعادة الكفار والنمرقة وسادة صغيرة والعثنون
شعيرات طوال تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله عرف قنونه ايهام ان يقنون الجمل والتدوير او العلوم التي من
جملتها العقة الذي به يعرف هذا الحكم وكذا في قوله يقف عثنونه يحتمل عود الضمير الى البائع والمشتري ولما كان هذا
مظنة الاعتراض بانه لا وجه للحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند ابي يوسف رحمه الله
كما في مستحدث الطاحونة للاجرة ونصب المنوال لاستخراج الابريسم من القفيز والمثال ذكر قد يكون للجبر ان ضررين
فلهم المنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب
الجاهل والمكاري المفلس وغيرهم حنيفة مع لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والتسفه
لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمله به مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد ويقضى عليه
في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فتقصيره يكون
صادرًا عن اهلية في محله فلا يمنع واما ما تمسكا به فاجيب عن الاول ان عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يخل
النظر له لمن قصر في حقوق الله تعالى وسفهها لتحقق وضع الخطاب عنه نظرًا له ولرسوله فالنظر له دينه جائز بل واجب كما
عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص
فان في القصاص حياة اجيب بان في حجر السفيه ايضا ضررا موابطال اصليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال
فانه بالنقل وعن الثاني ان لا نسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة
وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشايخ فانه سيئة وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح
للعقوبة وجاز تفويضه الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعزير وتأديب لا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم

وفي حكم الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا
بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فاقلت المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه فلم تثبت به الملكية في النكاح ليثبت في حق الشيوع
لانه يثبت وان لم يذكر بل هو المقصود من العقد والتكسل المال وهذا بخلاف البناء في الاصل يعني الثبوت بدون الذكر وعند
ابي حنيفة رح يتوقف الطلاق على مشية المرأة لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الطلاق لا ينفذ الا بالشروط الكائنة بخلاف
البيع والعمل بالمواضعة ان يتواطأ الطلاق ويجمع البدل والبيع في الحال بل يتوقف على اختيارها قوله واما تسليم الشفعة فطلب
الشفعة لا بد اما ان يكون طلب مع اشهاد بان يطلبها على الفور حتى يبطل بالتأخير او طلب تقرير بان يقول اشهدوا على طلبي وبشهد
ويقول اني طلبت الشفعة واطلبها الآن او طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم الشفعة بطريق النزل قبل
طلب المواثبة يبطل الشفعة بخلاف السكوت بعد يبطل التسليم وتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار
لانه في معنى البيعة لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم والسكوت من الخيار والهزل يمنع الرضا
بالحكم فيبطل به التسليم قوله وكذا الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر
فيه الهزل كخيار الشرط قوله واما الاخبار لك فيبطل بها الهزل سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا
يحتمل كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا بشرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بالتهما تبايعا
من هذا الشيء كذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اي يحتمل الحكم الذي صار الخبر
عبارة عنه واعلاما بثبوته او لغيره والهزل بنافي ذلك ويدل على عدمه وكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكذبا
كذلك يبطل الاقرار تبعا لانه الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا
يحتمل الفسخ والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق وغيرهما مما لا يحتمل الفسخ
فانه لا اثر فيه للهزل على ما يلحق قوله فيكون اي الهازل بالرد مرتدا بنفس الهزل لما مر انه لما قبض الاستخفاف
بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد وقوله تو حكاية عما كنا نخوض ونلعب الآية وفي هذا جواب عما يقال ان الاقرار تدليق
اما كان يبتدل الاعتقاد والهزل مبنا فيهم لعدم الرضا بالحكم قوله ترجيحا لجانب الايمان يعني ان الاصل في الانسان
هو التصديق والاعتقاد قوله ومنها اي من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يجعل على خلاف موجب
العقل مع بقاء العقل فلا يكون زائلا وعلى ظاهر تفسير فخر الاسلام رح يكون كل كافر سفيها لان موجب العقل ان لا يجانف
الشرع للادلة القائمة على وجوب اتباعه وفسره المص بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة
بين المعنى الشرعي واللغوي فان السفه في اللغة خفة تحدث في الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصا له بما هو مصطلح
الفقهاء من السفه الذي يثبت عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك قوله لان التبذير اصله مشروع التبذير هو
تعريف المال على وجه الاسراف اي مجاوزة الحد والمراد باصل التبذير نفس تعريف المال قوله واجمعوا على منع ماله
يعني اذا بلغ الصبي سفيها يمنع عنه ماله لقوله تو ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين
اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف الاموال اليهم لانها اموال الاولياء على معنى انها ممن حل ما تيسر له التمكن معاشهم كما
قال تو ولا تقتلوا انفسكم او كأنهم المنتفعون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايناس الرشد
وصلاحهم على وجه التكير المفيد للتقليل حيث قال الله تو فان آنستم منهم رشدا اي ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا

معقول وان الحجر نظرا لعقوبة فلانع صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق للتقصير بالعقوبة بخلاف
الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هي العبادة والاصلية اذ بها يتمان الانسان فصار كسائر انواع الانسان الحيوان ففيه ضرر عظيم
ونقوبة لنعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفي تمرك الجواب عن الوجهين الاخيرين قيل هو الاختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله

قوله ثم اذا كان الحجر يعني ان حجر التبذير عندهما ما كان بطريق النظر له وهذا يختلف بحسب الاحكام لزم ان يكون في كل صورة يثبت فيها
الالحاق به انظر له والا بقي بحاله ففي الاستيلاد يحجر كالمريض حتى تنسب الولد اليه وفي بيعه امته بالشرى والقبض يحجر كالمكره
حتى يعتق الا ان وفي لزوم النذر او اليمين في مال المحجور في هذه الصورة يحجر كالتبرع حتى لا يلزمه ذلك قال قيل في هذه الصورة يجب
ان يكون سعاية العبد المحجور نظرا له اجيب بان الغرم بالغنم كما ان الغرم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شئ لم يسلم له وكانت سعاية الغلام
في قيمته للبائع الا ان يقال هذا مختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون بسبب خارج كما لسفه وقد
يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يجاف زوال قابلية المال للصرف الى الديون او يمنع المديون عن التصرف فالاول اي الحجر
بسبب السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبي المجنون والعته في ثبوت الحجر نظرا للسفيه
وعند ابي يوسف يتوقف على ان حجر القاضي لانه مردود بين النظر بابقاء الملك والضرر بالتصرف فلا يترجح احد الجانبين
من العقلاء والثاني اي حجر المديون خوفا من التلجئة يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف
على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضي امواله عروضا كانت
او عقارا لما روي ان معاذا رفع ركبة الديون فباع رسول الله ماله وقسمه بين الغرماء بالحصص ولان بيع ماله
لقضاء دينه مشروع عليه ومما يجري فيه النيابة فيتولى القاضي مناب كما اذا امتنع عن الذبح والى الذمي ان يسلم فان القاضي يسلم
ولما كان هذا الحجر فيه امر خاص قال فهذا ضرب حجر قوله التي يحتمي المواضع التي يكون اي في اصل التصرف او في قدر البدل
او في جنسه على ما في باب المنزل الا انها لا يكون الا سابقة والمنزل قد يكون متغايرا فيهذا الاعتبار صح قال في المغرب التلجئة
ان يظهر كيف اليمان باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط انه معنى الحيل يقال اريد احتفك ظهر الا تمكن بحاشك من صيانة
حقيقته قوله على ان للاب ان يتصرف تصرف الامع الغرماء يعني في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسبه بعده فينفذ تصرفه مع
كل احد قوله ومنها السفر وهو خروج مديد فاذا كملت الخروج مما لا بد منه كملت المراحاة خروج من عمران اتاه لوطن على قصد
مسيرة ثلثة ايام وليالها مما قوتها سير الابل ومشي الاقدام قوله واختلفوا في القافلة يعني في التخفيف الحاصل بالسفر
في الصلوة فعند الثاني فرخصة هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا اثره في اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره
سواء واستدل على ذلك بربعة اوجه الاول الاثر كما روي عن عائشة رض وقال معاذ لما كان التبع يصلي بمكة ركعتين بالغداة
وركعتين بالعشاء فلما خرج به الى الشام امر بالصلوة الخمس فصارت الركعتان للمسافر والتمام اربع الا ان قول القائل
ليس بحجة عند الشافعي يرد الثاني ان حيا الناقلة وهو ما يمنع فاعله ولا يذم تاركه شرعا وما هو في هذا المعنى صادق على الركعتين
الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا وللخصم ان يقول ان الركعتين انما يكونان فرضا اذا نوى الاتمام وحج لانه انه لا يذم تاركهما
الثالث ان النبي صلوا تمما ما صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والقصر فيما لا يحتمل التمليك
استاط لا غير الرابع ان التخيير انما يشرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان وههنا لا يسر في الاكمال

فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة قوله ولما كان السفر بالاختيار نعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر
ان نوى صوم رمضان وشرع فيه اي لم ينشئ قبل انجبار النقصان لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان القصر في المسافر مما لا
مدفع له فتم بتمامهم قبل الشروع انه لا يحتمل القصر وبعد الشروع عام حقوق الضرر فرخص بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع
الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر ولفظ قيل صوموا اذا هو قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ فرض
الاسلام قيل لمعناه حكم بوجوبه المسافر والمقيم في حق وضبط المسائل في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما في اول اليوم او لا فان كان
قائما فان ترك الصوم فلذلك وان صام فان كان العذر مما لمرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم تجب الكفارة
وان لم يكن قائما بان طرا في اثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاتا ان يطرا العذر ثم الافطار
او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر مما لمرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم تجب الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار
اصلا لكن لو افطر فعن المرض تسقط الكفارة وفي السفر لا تسقط لان المرض مما يؤتى يتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختيارا
يجب الصوم مع طريانه لكنه يصير مسببا فيما بعد حتى لو قارن الافطار كان شبهة في سقوط الكفارة وان كان متاخرا لم يؤثر لان الكفارة
قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران الشبهة قوله على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعي على عدم كون السفر
المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة تنوط فلا تنال بالمعصية وتجعل السفر معصية وما في حقها كالسكر تجعل
معصية وما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل كلوم معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه جعل رخصة اكل الميتة
منوطا بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين يقطع الطريق فبقي في غير هذه الحالة
على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في سائر الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل اجيب عن الاول
بان المعصية هو البغي والتمرد والباقي مثلا لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ السفر من حيث هو سفر مباح
او الاولى المقيم وقد يكون السفر مندوبا وقد يقطع المعصية كما اذا فارق غاديا كما استغله الخوارج فقطع عليهم الطريق والمعنى المعصية منفصل
عنه من كل وجه لانه فعل مشروع كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصلا ثبت لدفع الضرر وهو حاصل لكل مسافر
وسيلة ومنافاة النهي لصفة القربة المبنية على الطلب والامر اشد من منافاة نفس الفعل اذ الفعل قد يجرد الامر والنهي عن الصفة
اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث من شرب المسكر وهو حرام
وعن الثاني بان لام العلة وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد من تقدير فعل اي فمن اضطر فاكل وكذلك
الفعل هو العامل في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغي والعدوان في الاكل الذي سيقت الآية لبيان حرمته
وحد اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكرر للتاكيد او غير طالب للمحرم وهو تجاوز غيره ولا تجاوز قدر ما يسد
الرمق ويدفع الهلاك او غير مستلذ ولا متزود او غير باغ على مضطر احد ولا تجاوز سد الجوعة قوله ومنها الخطاء وهو
ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا ناشئا وذلك ان تمام قصد الفعل بتقدير محله وفي الخطاء يوجد قصد الفعل دون قصد
المحل وهذا مراد من قال انه فعل يقصد به لا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه ويجوز المواخذة بالخطاء لقوله تع
ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فانه لولم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المواخذة اغا هي على الكسب
وهو بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصور وبهذا الاعتبار جعل الخطاء من العوارض المكتسبة قوله ويصلح مخففا
اي سببا للتخفيف فيما هو موصل واجب بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطاء فانها حملة لانها مع ثقابل عال كالضمان

ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة في ثلث سنين تحقيقا على الخاطئ وقد قرر فخر الاسلام في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتحيا بالمحل وقد قرر تحقيق ذلك شمس الائمة وعبارة فخر الاسلام منا ان الخطاء لما كان عذرا اصلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا قابل مالا قوله اذ لا يتملك اى الخطاء عذر تقصير وتمو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون جنايته قاصرة تصلح سببا جزاء قاصر قوله وبيع طلاقه اى طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت طالق فقال انت طالق وعند ان فوقع لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطئ كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب وفي قوله لانعدام العقل والرضا دليل عما يقال لو كان البلوغ عن عقل قائما مقام القصد في الطلاق لوجب ان يقع طلاق القائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضا من التقرفار المعتقرة الى الدفاع كالبيع والاجارة لان الرضا امر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان التبيت الظاهر انما يقام مقام التثبت اذا كان ذلك الشيء خفيا يتعذر الوقوف عليه وعدم القصد واضح لا يستوال العقل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضا وعدمه لان الرضا نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضا في غيره مما لا يتعذر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما ومذا ظاهر لكن في قوله لانعدام البلوغ تسامح لان المعترض يقول بانه البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء موقظ اليائم امر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العقل عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد ولاستعمال العقل لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضا في المكره كالبيع فانه يتعذر الوقوف على كونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتنى على القصد دون الرضا فلو اراد ان يقول كان الله مجرى على لسانه بغير قصد الشيء فسبق بذا وقبلت المخالعة وعتقه فيما بين ان البيع انما جرى على لسانه خطأ فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى ان الاصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لوجود الرضا حقيقة قوله واما الذي من غيره اى العقم الثابت من العوارض المكتسبة وهو الذي يكون من غير المكلف على ان يفعل الا بد ضاره ولا اختيار مباشرة لوقوعه ونفسه فيكون معدما للرضا لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد ينسد الاختيار بانه حكم مستند الى اختيار آخر وقد لا ينسد به بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى المقدور مع التمكن بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان لم يستقل الفاعل في قصده فصحيح وان استقل فهذا على الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا بان يفقد الفاعل اهلية مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من التعبير من غير فوات النفس او العضو وهو سواء كان ملجئا او غير ملجئ لا ينافي اهليته الوجوب لان الخطاب بالاداء لبناء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره عليه اما فرض او مباح او حرام او محظور وكل ذلك مما تتعلق الخطاب حتى ان ترتب على الفعل المكره عليه مرة كما اذا اكره على القتل على شرب الخمر وباتم مرة اخرى كما لو اكره على قتل مسلم بغير حق او يتوجر على الترك في الحرام والرخصة وباتم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة ان يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يؤجر وبالرخصة ان يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل يؤجر عملا بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة ان يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض قال الامام

البزدوي ان فعل المكره مباح كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ورخصة كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير ولعل فخر الاسلام انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه بحال قوله ولا الاختيار اى للاكراه لانه ينافي الاختيار لانه تحمل للفاعل على ان يختار ما هو المأمون عند الحامل اى اوفق له ويحتمل ان يريد به ما هو اشد على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به بغير حق اولا وهو الاكراه قوله واصل الشافعي اى القاعدة التي قدرنا الشافعي في باب الاكراه هو ان الاكراه اما ان يجرم الاقدام عليه وهو الاكراه بحق او لا وهو الاكراه بغير حق والاول اما ان لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه الحربي على الاسلام فيفيض اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق لعدم انتركوهم وما يدينون والثاني اما ان لا يكون عذرا بالتجيل للفاعل على الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء اكره على قول او عمل لان صحة القول بقصد المعنى وصحة العمل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار وايضا نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه الحاق للضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضي ان يدفع عنه الضرر بدون رضاه ليثبت حقوقه يدرؤن باختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل اي المكره كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عذرا شرعا بالتجيل للاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل او الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص على القاتل والحد على الزاني مكرها قوله بالضم اسم فاعل من الايلاء يعني لو اكره المولي على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد مضي المدة كامرأة العنين بعد الحول فاذا امتنع عنه حتى كان الاكراه حقا وان قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق قوله والاكراه بالقتل والحبس عند اي عند ان في معناه سواء الا ان قتل الحبس ضرر الكالقتل والعضو تقتضي رفع الضرر قال الامام محمد في السير الاكراه ان يوقعه بعقوبة تتلف من بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوف به فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك قوله واصلنا يعني ان الاصل المقرر عند ابي حنيفة رح واصحابه ان الاكراه ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيارا صحيحا من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال 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 كالذي كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية كان متقصرا على الفاعل كاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم ثبت الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف مال الغير او النفس والمراد بالاكراه الملجئ ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس او الضرب ومعنى افساده الاختيار ان النفس الانساني مجبول على حب صيانته 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 فصار كانه فعله بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه بقي مقصورا على الفاعل قوله فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك يعني ان شيئا من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال من ان كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذا العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر في الطريقة البزدوية انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور وانما النظر الى المقصود من الكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه بجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا وكل

هذا ما وجدته بخط الشيخ الامام العلامة شمس الملة والدين محمد بن عبد الستار الكردري رحمه الله تعالى

غيره يجعل فاعلا تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير واعتاق عبده الغير فلا يصح الجعل القائل

قوله فلان تنفذ بالاكراه وهو بتقييده بالاختيار اي يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان

بحال النفاذ يصح اختيار التسبب والحكم والرضى بحكمها جميعا ففي كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضى من جانب الحكم ولئن

وجد في جانب التسبب في الاكراه لم يتحقق الاختيار في الحكم لكنه فاسد والفاسد ثابت بوجه ما بخلاف المعدوم من كل وجه

فانتفاء شرائط كمال النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول أجدر والنفاذ فيه اظهر واعرض المص بان ههنا امورا اربعة هي اختيار

التسبب والرضى بهما وجود الصحة وتتفي اختيار الحكم والرضى به وفي الاكراه يوجد اختيار التسبب والحكم مع الفساد وتتفي الرضى بهما

فكل من الهزل والاكراه يوجد اثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه

اولى بالقبول والنفاذ والمص به لم تعترض لوجود اختيار الحكم في الاكراه ليتوهم غاية ما في وجوبه فيظهر قوته الاعتراض وعلى

ما ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان اللذين في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو

المقصود والتسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد لا يكون وفساد

الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفساد بعارض الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد يثبت ولا يحتمل تخلف الحكم قوله واذا اتصل

اي الاكراه بقبول المال بان اكرهت امرأة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وهي

مدخول بها تقع الطلاق لانها لم يتوقف الاعلى القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانها توقف على الرضا ولم يوجد كما اذا اطلق الصغيرة

فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال الى

ان تجد محلها بان تكره المرأة لانه لو اكره على تطليق امرأة على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع الطلاق ويلزمها المال

لانها التزمت المال طائعة بازاء ما سلم لها من البضع وانما اذا اتصل الهزل بقبول المال فسخ لانه يتوقف ويقع الطلاق

على التزام المال والرضا به فان التزمت وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند زفر رح يقع الطلاق

ويلزم المال من غير توقف على الرضا وجه قول ابي حنيفة رح انه قد تحقق في الهزل الرضا بالتسبب دون الحكم فيصح التزام المال

موقوفا على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بالتسبب بل بالحكم فيتوقف

وجود الحكم اعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضى بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال في جانبها لان الخلع من جانب

الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون التسبب فيصح ايجاب المال

لوجود الرضا بالتسبب وتحقيقا ان يدخل على الحكم دون التسبب لانه لو لم يؤثر في الخلع لم يمنع كشرط الخيار لان اثره في المنع ولم يؤثر

في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الآخر وهو لزوم المال لانه تابع فيتبع الطلاق ويلزم بلزومه وما يدخل

على التسبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن في البيع فلا يلزم من صحة

الايجاب كثبوت الثمن والداخل على التسبب يمنع الايجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن يمنع اللزوم

ومهنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يوخذ

من المتبوع ابدا قوله وان كانت اي الاقوال مما ينسخ ويتوقف على الرضا تنعقد فاسدة اما الانعقاد فلقصد وربما

عن اصل او في محلها واما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ فاذا وجد التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المبطل

المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالتقريب سواء فيما ينسخ ويتوقف على الرضا لان الرضا ينتفي

لزوم التابع ايضا

الحكم والرضا بهما في الهزل يوجد اختيار التسبب

يعني ان اختيار الحكم منتف في الهزل وثابت في الاكراه فلو تعرض المص له لذكر لم يتوهم غاية مرجوحية الاكراه الا ان يقال بيان وجود اختيار الحكم فيه دون الهزل يمنع ذكر فلا يظهر قوة اعتراضه على ما قالوا

المراد

في النوعين فينتفي التفاوت والنظر في حد الاكراه من القدر الذي يحبس ويضرب ويخوف على اجتهاد رأي الحاكم قوله وكذا الى مثل التصرفات التي تنفسخ

لا تنفسخ كذا في الكل

الاقارير كلها من المالية وغيرها فانها تفسد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب

الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق اي وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضى وهو دليل على الكذب اي عدم المخبر به

لم يثبت الحقوق فان قيل الاكراه يعارضه ان الصدق هو الاصل في المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا

على عدم المخبر به حملت المعارضة اما تبقى للدليل لا للدليل فغاية ما في الباب انه لا يبقى رجحان لجانب الصدق او الكذب

فلا يثبت الحقوق فالشك قوله والافعال منها ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل

وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يضاف الى الحامل شيء من احكامها المتعلقة بها من حيث انها اكل وشرب كما اذا اكره صائما

صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكره على اكل مال الغير

فعندنا اختلفت الروايات فيه فان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا في الزنى لو اكره عليه كان العقر على الزاني كما لو طاوعته

الجارية بذلك شيئا لا يكون الضمان على الحامل اي المكره والا وسوما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فسمان لانه اما ان يلزم

من جعله آلة تبديل محل الجناية اولا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعداه الى الحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل

بمنزلة الآلة عاد على موضوعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك

المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضا الفاعل

وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها واورد لذلك مثالين لان تبديل محل الجناية

قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل

انما اكره على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا

فيما اكره عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة تجب في التصوة

المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلت الفعل ههنا موصل الى القيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل

واما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هي مترتبة على قتل القيد باكراه الغير عليه كما في الدلالة عليه او الاشارة اليه وتحقيق ذلك

ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل القيد بيده واما الحامل

فباكراه الغير عليه فالفعل الذي هو القتل باليد لم يجاوز الفاعل في حقها وجنى من الجزاء وهو ما يكون قديدا بمحل

الجناية مستلزما لتبديل ذلك الفعل كما اذا اكره الغير على ذبح الشاة وتسليم فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل

وجعل الفاعل آلة لزم التبديل في محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل

الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا خاليا

لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل في المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ الاصح

ان يجعل الشخص آلة للغير في القتل من حيث انه جناية والا في التسليم من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يقدر احد على الجناية على احرام الغير

ولا على تمليك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكره فخر الاسلام من انه لو جعل آلة لتبدل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن الفعل آلة

لو فرض يبطل الاكراه والمطلوب اذ المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر الى صورته ولا خفاء

في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة السيف والظرف وانما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف

بالطاء المهملة

العقر حد في المراة اذا اتيت بشبهة نوب

تلف

في الاسلام

ليس في الفاتحة الشارح

الفاعل

والثاني

ان الفعل في المثالين المذكورين

وسواء زاد على نفس الفعل قوله والإعتاق وإن كان لا يحتمل الكسر بمعنى أن من التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن نسبة أحدهما إلى الغير وكون الفاعل آلة لا يمكن ولكن في الآخر كما إذا أكره الغير على اعتاق عبده فالإعتاق من حيث إنه قول وتكلم بالقبيح ينسب إلى الفاعل إذ لا يحتمل كون الفاعل آلة صحيح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث إنه إتلاف للمال ينسب إلى الحامل ويجعل الفاعل آلة لأن الإتلاف يحتمل ذلك بخلاف الإقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان أو معسرا ويكون الولاء للفاعل لأنه بالإعتاق وهو متعذر على الفاعل ولا يمنع ثبوت الولاء لغير ممن وجب عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة على العتاق ثم لا يخفى أن ايراد هذا الكلام في غير هذا المقام أنسب

قوله وإن لم يلزم منه هذا هو العقم الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كإتلاف المال والنفس وحكم أن يضاف الحكم إلى الحامل ابتداء لأنه لا نقل من الفاعل إلى ما ذهب إليه بعض المشايخ فيجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلو أكره مكلف على رمي صيد فأصاب إنسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو أكره على قتل الغير عمدا فعند زفر رح القصاص على الفاعل لأنه قتله لإحياء نفسه عمدا وعندهما يوجب القصاص على أحد بل الواجب الدية على الحامل في ماله لأنه متسبب مباشر جنايته تامة وقد عدم شرط في كل من الحامل والفاعل لبقاء الإثم في حق الآخر وعند أبي حنيفة ومحمد رح القصاص على الحامل فقط لأن الانسان مجبول على حب الحياة فيندرم على ما يقتل به إلى بقاء الحيوة بمقتضى الطبع بمنزلة الملجأ إلا اختيارها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل إلى الحامل وأما في حق الإثم فالفاعل أصل لأنه آلة لا يمكن لأحد أن يتحرى على غيره ويكتسب الإثم لغيره لأنه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه أنه لا يلزم تبديل محل الجناية إذ يكون على دين الحامل ويكون إثم الفاعل بذلك فيتحقق الإكراه

وأما إذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الإثم إلى كل من الحامل والفاعل فليقتصر قتل نفس محترمة وأما الفاعل فلا طاعة المخلوق في معصية الخالق وإيثار نفسه على من هو مثله وحقيقة موت المقتول بما في وسعه وفي هذا الكلام تعريض بأن لزوم تبديل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة ولو فرضنا أنه لا يجعل كون الفاعل آلة ولو فرضنا الى آخر نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن لقوله لكن في الإثم لا يمكن جعله آلة معنى لأن المعتبر في الاحتمال وعدمه ما في نفس الفعل قوله والجنايات أنواع ما مر كان حكم الأفعال المكروه عليها في أنها بمن تتعلق والإثم يتسبب وهذا بيان لحكم الإقدام عند الإكراه على الأفعال التي لا يجوز الإقدام عليها عند الاختيار في أن يكون حراما أو مباحا أو مرخصا فيه فالجنايات أما أن تحتمل السقوط أولا والأول إما أن يحتمل الرخصة أولا فهي بهذا الاعتبار ثلاثة أنواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث كما يكون في حقوق الله أو في حقوق العباد وحقوق الله تعالى أما أن تحتمل السقوط أولا ولكل من هذه الأقسام حكم مبين في الكتاب قوله والزنا بمعنى وطء الرجل بالمرأة لأنه الزنا في حقيقته وإنما المرأة محمكنة من الزنا فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة قوله لأن حرمة نفسه فوق حرمة يد أداه قوله لأن النفس فواتها إليه من غير عكس هذا بالنسبة إلى صاحبها وأما بالنسبة إلى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد حتى لو أكره بالقطع بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للمفاعل ولو فعل كان آثما كما في الإكراه على القتل لأن طرف الموء من في الحرمة بمنزلة نفسه فرخص في حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير لبقية كله وأما الحاق الأطراف بالأموال فلما هو في حق صاحبها لا في حق الغير فإن الناس يبذلون أموالهم صيانة لنفوسهم الغير ولا يبذلون أطرافهم لذلك قوله والزنا بالقتل أما من جهة أنه لا يمكن إيجاب البينة على الزاني لعدم الشبه ولا على المرأة لخوفها عن ذلك فيهلك الولد والولد في صورة كون المرأة متزوجة وإن كان يشبه الفراش فتخف نفقته على الزوج إلا أن الزوج ربما يغني مثل

هذا النسب فيهلك الولد قوله والإكراه الملجئ بهما أي بإتلاف المحرمات حرمة تحتمل السقوط لأنه قد استغنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى أنه لا إثم عليه فيها فبقي الإباحة الأصلية ضرورة والإكراه الملجئ كخوف تلف النفس أو العضو نوع من الاضطرار وإن اختص الاضطرار بالمحرمة تثبت في الإكراه بدلالة النقل لما فيه من خوف فوات النفس أو العضو فلو امتنع الكره عن أكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما إن كان عالما بسعة الحرمة وإن لم يعلم فيرجى أن لا يكون آثما كذا في المبسوط وأما الإكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث شبهة حتى لو شرب الخمر بإكراه غير ملجئ لا يحد قوله وحرمة السقوط هذا هو النوع الثالث من أنواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل السقوط بمعنى أنها لأجل متعلقها قط لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي إما في حقوق الله تعالى أو في حقوق العباد بمعنى أن الحرام قد يكون ترك حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط كالإيمان أو محتمل له كالصلوة وقد يكون ترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالإكراه على إجراء كلمة الكفر على اللسان إكراه على حرام لا يسقط حرمته ويؤتى بالإيمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال فكذلك لأن الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة وإجراء كلمة الكفر صورة إذ الأحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما أيضا إلا أن الشارع رخص فيه بشرط اطمئنان القلب بالإيمان بقوله تعالى إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان والإكراه على ترك الصلوة إكراه على حرام لا يحتمل السقوط لأنه حرمة ترك الصلوة ممن هو أهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط في الجملة بالأعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات قوله وزنا المرأة من هذا القسم يعني إذا أكرهت المرأة على الزنا فتمكينها من الزنا حرام حرمة مؤبدة هي في حقوق الله تعالى محتملة للسقوط فإن حرمة الزنا حق الله تعالى فيرخص للمرأة مع بقاء الحرمة في الإكراه الملجئ ولا يرخص في غير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنا مما يحتمل السقوط نظر فالأولى أن يراد بقوله وزنا المرأة من هذا القسم أن حرمة من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة ثم لا يخفى أن قوله وهي أي تلك الحرمة إما في حقوق الله تعالى أو في حقوق العباد تفاوت الحرمة ومتعلقاتها فإن الحرام مواجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الإيمان وفي العباد والحرام مو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هو الصلوة فيكون في قوله فإن حرمة الزنا عليها حق الله تعالى تسامح والتحقيق أن العقوبة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط أبدا لكن تحتمل الرخصة قوله وأحد شطري الجد الذكر المكرة على الزنا إكراها غير ملجئ لأن الإكراه الملجئ لا يكون رخصة فرخصة بحمل المرأة حتى يكون غير الملجئ شبهة رخصة بمعنى أنه لا يجد الرجل في الإكراه الملجئ بدا لأن الحد ليس بزجر ولا حاجة إليه عند الإكراه لأنه كان منزجرا إلى حين خوف فوات النفس أو العضو فالإقدام عليه رفع لذلك لا اقتضاء للشهوة وانتشار الآلة لا يدل على الطواعية لأنه قد يكون طبعا بالمخولة المركبة في الرجال قوله وأما في حقوق العباد عطف على قوله أما في حقوق الله تعالى فإتلاف مال المسلم حرام حرمة هي من حقوق العباد لأن عصمة المال ووجوب عدم إتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة إجراء كلمة الكفر أن الإيمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيها متعلقة بتركه وتلك الحرمة أعني حرمة إتلاف مال المسلم لا تسقط بحال لأنه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو أكره على إتلاف مال المسلم إكراها ملجئا رخص فيه لأن حرمة النفس فوق حرمة المال لأنها أمهات مستبذل ربما يجعل صاحبه صيانة لنفس الغير أو طرفه لكن إتلاف مال المسلم من نفسه ظلم وبالإكراه لا يبذل عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته إليه فيكون إتلافه وإن رخص فيه بانيا على الحرمة فإن صبر حتى قتل كان شهيدا لأنه بذل نفسه لدفع الظلم كما إذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل لأنه لما لم يكن في معنى العبادات من كل وجه بناء على أن الامتناع عن الترك فيها

186

من باب اعزاز الدين فيه والحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كانت الحدة التي لا تسقط لكن تحمل الدخصة
في حقوق العباد شاملها في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوقه الغير المحتملة لها قال وحكم حكم اخويه يعني ان حكم هذا القسم حكم القسمين
السابقين اللذين مما قسيمان لهذا القسم وبهذا يظهر ان في قوله المراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل لكن لم تسقط
ومما حق الله تعالى تسامحا لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين انما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك
كالايمان والصلوة فان حرمة تركها لا تسقط اصلا لكن نفس الصلوة تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان قوله
وجب الضمان اي يجب على من اكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان ضمانا 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 الحامل ويجعل الفاعل آلة الا ان في ذكره ههنا نصرة للمفسود
وختما للكتاب على لفظ وجود العصم عصمنا الله تعالى بمعونته الكريم
عن اتباع الهوى ووفقنا بلطفه العميم لسلوك
طريق الهدى انه ولي العصم والتوفيق ومنه
الهداية الى سواء الطريق وقد اتفق كتبه
يوم الاربعاء ثالث او ثالث عشر
جمادى الاخر سنة ثمان وخمسين
وسبعمائة كتبه الفقير
محمود بن محمد الخياط غفر الله
ولوالديه وجميع المسلمين
والى الله تمت
تم

صيغة الاثنين التاسع والعشرين
من ذي القعدة ٩٣٩

قوبل هذا بالنسخة بالاصل
الذي بخط المصنف رحمه الله
وزيع البصر وطغيان القلم
موضوعان والخطاء والنسيان
عن هذه الامة مرفوعان

والصلوة على نبيه محمد
والتحية والكرامة على صحبه

تاريخ وفات مولانا سعد الدين رحمه الله

افتاب شرع وملت سعد ان دو نعمتان جو نفت
آب چشم آمد جو سيل و بلغ السيل زباه
عقل دانو سيدم اتصال تاريخ رحلتش
گفت تاريخش بگو كم طيب الله ثراه

خ
احسن الله العقبى في اختتامها واجرى
الخيرات فيما بقي من شهورنا وايامها الى
فراغ بنان البيان ولسان الاقلام
عن نظم ما جمعت من الفرائد ورقم
سمعت من الفوائد وضبط ما اكتسبت له
مطايا الفكر في ظلماء الهواجر وافتحمت له
موارد السهر في ظلم الاباجر وودعت في
بغيته حبيب الراحة ولذيذ الكرى وعند
الصباح يحمد القوم السرى فالحمد لله على
نعمه العظام ومنحه الجسام والصلوة والسلام
الاكملان الاتمان على خير خلق الله نبيه محمد سيد
ولد عدنان وعلى آله واصحابه البررة الكرام الى
التابعين وتابع التابعين لهم باحسان
وحسبنا الله الملك الديان الى يوم

صح صح صح

اصول الفقه الفقه الحكم اصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس الركن الاول في الكتاب حكم الخاص حكم العام قصر العام على بعض ما تناوله الفاظ العموم

حكاية الفعل لا تعم اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة حكم المطلق حكم المشترك القسم الثاني في استعمال اللفظ

حقيقة ومجاز وصريح وكناية انواع علاقات المجاز لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا

الداعي الى المجاز قد تجري الاستعارة التبعية في الحروف حروف العطف حروف الجر اسماء الظروف مع قبل بعد اذا متى كيف

صريح كناية القسم الثالث في ظهور المعنى وخفائه ظاهر نص مفسر محكم خفي مشكل مجمل متشابه القسم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى عبارة اشارة دلالة اقتضاء

بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة تخصيص الشيء بالوصف التعليق بالشرط يوجب العدم عند الشافعي رحمه الله

الانشاء الامر والنهي اذا اريد به الندب او الاباحة فاستعارة عند البعض الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار

الاداء والقضاء حقوق العباد ايضا تنقسم الى هذا الوجه لا بد للمامور به من الحسن المامور به في صفة الحسن نوعان

الامر المطلق يدل على الحسن لمعنى في نفسه التكليف بما لا يطاق قدرة ممكنة وميسرة المامور به نوعان مطلق وموقت

الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا النهي اما من الحسيات الركن الثاني في السنة الاتصال

الراوي اما معروف شرائط الراوي الانقطاع محل الخبر كيفية السماع الطعن افعال النبي عليه السلام الوحي

شرائع من قبلنا تقليد الصحابي البيان بيان التقرير والتفسير والتغيير الاستثناء بيان التبديل بيان الضرورة وهو النسخ

الركن الثالث الاجماع الركن الرابع القياس شرط القياس العلة لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة

لا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل لا يجوز بوصف يقع به الفرق المصالح المرسلة لا يجوز التعليل لاثبات العلة

القياس جلي وخفي دفع العلل المؤثرة دفع العلل الطردية الانتقال الاستصحاب المعارضة

والترجيح وما يقع به الترجيح فعليك استخراجه اذا تعارض وجوه الترجيح الترجيح بعلة الاشباه يرجح بكثرة الدليل عند البعض

الاجتهاد القسم الثاني في الحكم العزيمة والرخصة اما العلة اما السبب اما الشرط المحكوم به

حقوق الله تعالى او حقوق العباد او ما اجتمعا المحكوم عليه العقل اهلية الوجوب واهلية الاداء

الامور المعترضة على الاهلية الجنون الصغر العنة النسيان النوم الاغماء الرق الحيض والنفاس

والنفاس مرض الموت المكتسبة الجهل السكر الهزل السفه السفر الخطاء الاكراه

من شان رخوة المثانة
اربعين عصفورا ذكرا تذبحهم في قدر وتغمرهم بالزيت الطيب وتغلق عليهم بغطاء وطين وتعملهم في الفرون حتى تشتوي
وبعده تلطخ به ذكرك والمحاشم فانه يروح به الرخوة ومن ذلك الكلس والقطران والعسل والحبة السوداء والكمون والثوم
ويدق الجميع ويخلط بالقطران والعسل في الحمام والزرنيخ هذا يلطخ والذكر والمحاشم
بكسر الزاء

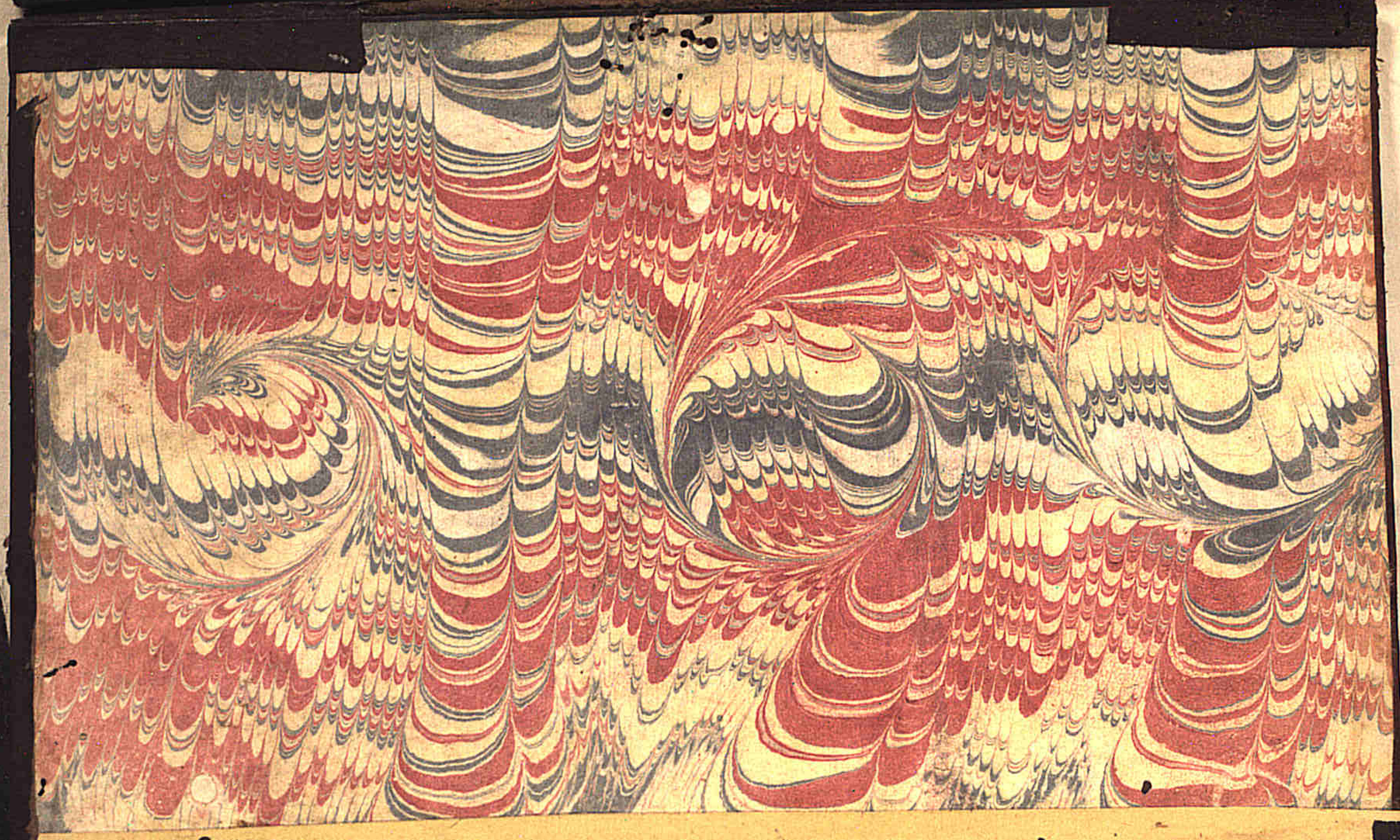
الحضانة القيام بامر من لا يستقل
بنفسه ولا يهتدي لمصالحه

الذمة هي وصف يصير به
الانسان اهلا لما له وعليه

بنات الافكار هي العلوم
التي تنتجها الافكار

الهيجاء الحرب

ومن امثلة تعدية الحرف
بمعنى الفعل قولهم اين انت
من فلان اي بعدت منه

استقراض عشرة دراهم باكثر لا يجوز
وحيلته ان يبيع منه مقرضه ثوبا يساوي
عشرة باكثر على ما اتفقا عليه ثم يقرض ثالثا
عشرة ثم يبيع المستقرض الثوب من الثالث
بعشرة ويأخذ منه العشرة ثم يبيع الثالث الثوب
من المقرض بعشرة اقرضها منه فيبرأ الثالث من
عشرة ولا شيء في يده ووصل الثوب الى مقرض
وبقي على مستقرض ثمن ثوب اكثر من عشرة ودلت
المسئلة على ان التحرز بهذه الحيلة عن الربوا يجوز

SÜLEYMANİYE G. KÜTÜPHANESİ
Kısmı: Yeni Cami
Yeni
Eski Kayıt No: 315
Tasnif No: 297.4