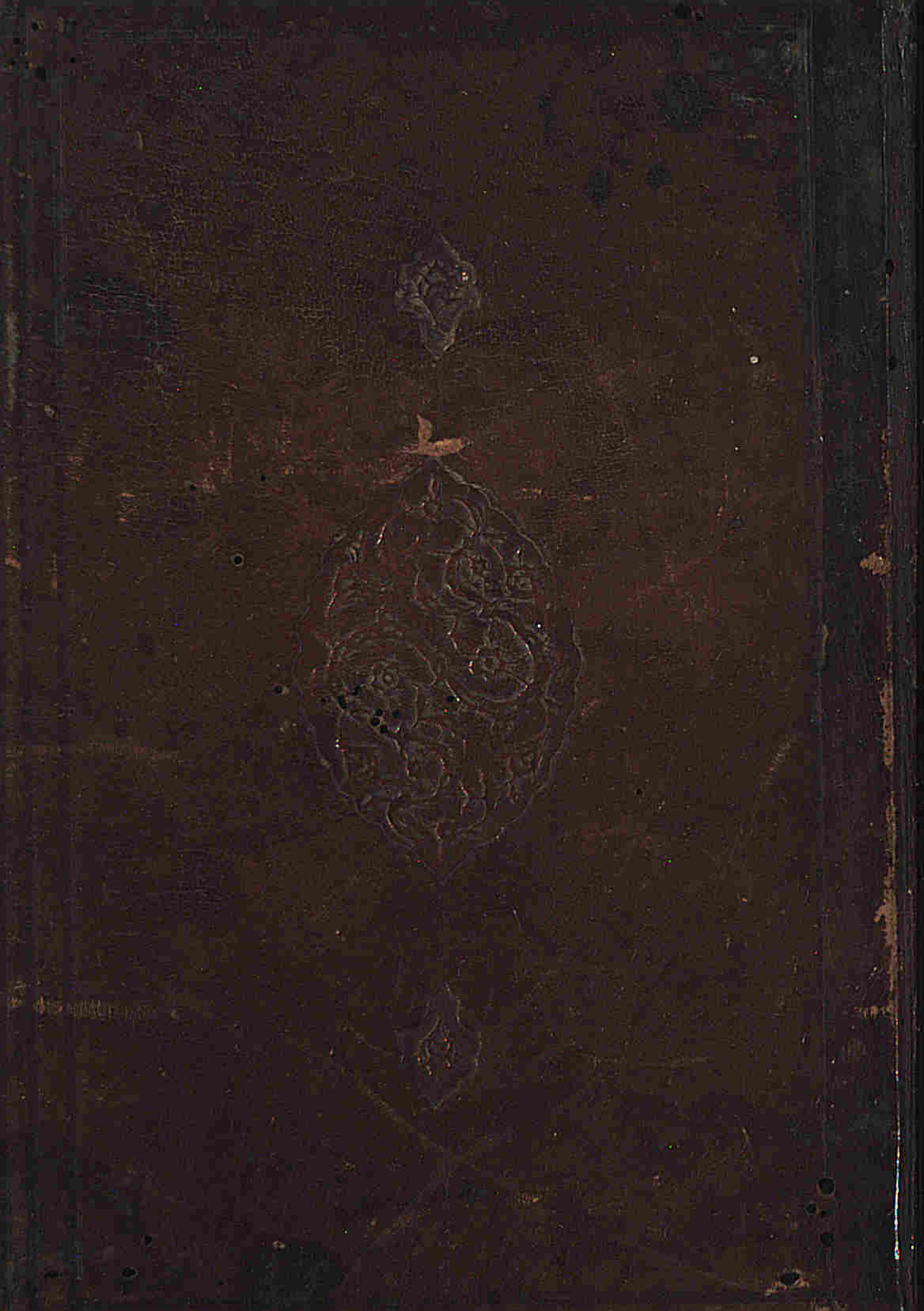

بلغ الى اول الفصل الرابع
المحكوم عليه الحكم

هذه الاسطر خط المصنف
مؤلف هذا الكتاب

السفر الاول من التقرير والتحبير في شرح كتاب التحرير
تاليف كاتب هذه الاحرف العبد الفقير الى الله سبحانه ذي الفضل
العظيم والوعد الوفي محمد بن محمد بن محمد المشتهر بابن امير حاج علي [illegible] عاملهم الله بعد
بلطفه الجلي [illegible]

من الاء الله المعين
الى عبده ولي الدين
سنة ١١١٩

٥١٢

MİLLET GENEL [illegible] ESİ
KI[illegible] V. Carullah
ES[illegible] 512
YEN[illegible]
TASNİ[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم • رب افتح بخير واختم بخير في عافية امين •

الحمد لله الذي [illegible] انا الاسلام دينا • وفتح علينا من خزاين علمه فتحا مبينا • ومن علينا بالتحلي بشرعه الشريف ظاهرا وباطنا عملا ويقينا • وجعل اجل الكتب فرقانه الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه • وافضل الهدي سنة نبيه الكريم الذي لا يدرك بشر قصاري مجده ولا شاو شرفه • وخير الامم امته المحفوظ اجماعها من الضلال في سبيل الصواب • والفايز اعلامها في استنباط الاحكام باوفر نصيب من جزيل الثواب • واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الها ما زال عليما حكيما • وان سيدنا ومولانا محمدا [illegible] ورسوله نبيا ما برح بالمومنين رؤفا رحيما • فاقام بيمنه اود الملة العوجاء • واظهر بمفسر ارشاده [illegible] الحنيفية السمحة البيضا • وازال بمحكمات نصوصه كل شبهة [illegible] وابان باوامره ونواهيه [illegible] اهرا من كل شين وعيب • واوضح تقرير الدلالة على طرق الوصول الى ما شرعه دينه القويم من جميل القواعد وراسخ الاصول • فاضحى منهاج سالكه صراطا سويا • وبحر افضاله موردا رواء وشرابا هنيا • [illegible] تقويم ايات سما فضايله حكما صادقا ودليلا مهديا • وتنقيح مناط عقايد خرايده روضا انفا وثمرا جنيا • و[illegible] ار بيناته توضيحا باهرا ومنطوقا جليا • وتلويح اشارات عيونه على انواع فنونه ايماء رايعا ووحيا [illegible] • وتحقيق مقاصده بكشف غوامض الاسرار وافاضة الانوار في مواقف البيان خطيبا بليغا وكفيلا [illegible] • ومتخول محصول حاصله بتحصيل الامال وبلوغ الغاية القصوى من المنال ضمينا وفيا وسببا قويا • [illegible] فوايد جوامع كلمه وفرايد ماثر حكمه درا نقيا وعقدا بهيا • ومستصفي نقود مواهبه وخلاصة عقود مآربه كنزا وافرا ودخرا سنيا • وتحرير ميزان دلايله وتقرير اثار رسايله قضاء فصلا وقولا مرضيا • فصلى الله على هذا النبي الكريم وعلى اله واصحابه الذين بلغوا من المكارم مكانا قصيا ورفعهم في الدارين مقاما عليا • وسلم تسليما دايما سرمديا • وبعد لما كان علم اصول الفقه والاحكام • من اجل علوم الاسلام • كما تقرر عند اولي النهي والاحلام • اقام الله تعالى له في كل عصر وزمان • طايفة من العلما الاعيان • ومعشرا من فضلا ذلك الاوان • فشيدوا بجميل المذاكره والتصنيف قواعد الحسان • واعتمدوا فيما حاولوه من حسن المدارسة والتاليف غاية الاحسان • وان من هولا الاقوام شيخنا الامام الهمام • البحر العلامه • والحبر المحقق الفهامه • محقق حقايق الفروع والاصول • محرر دقايق المسموع والمعقول • شيخ الاسلام والمسلمين • كمال الملة والفضايل والدين • الشهير نسبه الكريم • بابن همام الدين تغمده الله برحمته • ورفع في الفردوس على درجته • ومما شهد له بهذا الفضل الغزير مصنفه المسمى بالتحرير • فانه قد حرر فيه من مقاصد هذا العلم ما لم يحرره كثير • مع جمعه بين اصطلاحي الحنيفيه والشافعيه على احسن نظام وترتيب • واشتماله على تحقيقات الفريقين على اكمل توجيه وتهذيب • مع ترصيع مبانيه بجواهر الفرايد • وترشيح معانيه بمطارف الفوايد • وترشيح صنايعه بالتحقيق الظاهر • وتطريف بدايعه بالتدقيق الباهر • وكم مودع في دلالته من كنوز لا يطلع عليها الا الافاضل المتقنون • ومبدع في اشاراته من رموز لا يعقلها الا الكبرا العالمون • فلا جرم ان صدقت رغبة فضلا العصر في الوقوف على شرح يقرر تحقيقاته وينبه على تدقيقاته

وتحل مشكلاته ويزيح ابهاماته • ويظهر ضمايره • ويبدي سرايره • وقد كان [illegible] في خلدي مع قلة بضاعتي ووهن جلدي • ان اوجه الفكر نحو تلقا مدين هذه المارب • واصرف عنان القلم نحو تحقيق هذه المطالب لاشارة متعدده • من المصنف تغمده الله برحمته الى العبد بذلك حال قراتي عليه لهذا الكتاب الجليل وسوال الخليل مني هذا المرام بعد خليل وكان يعوقني عن البروز في هذا المضمار ما قدمته من الاعتذار مع ما منيت به من فقد مذاكر لبيب ومنصف ذي نظر مصيب • والمام بعض عوايق [illegible] في الوقت بعد الوقت • وقصور اسباب تقعد عن ادراك ما هو المامول من الجد والبحث • الى ان صمم العزم على الاقدام • على تحقيق هذا المرام بتوفيق الملك العلام • فوقع الشروع فيه من نحو عشر حجج • وتجشمت في الغوص على درر مقدمته ونبذة من مباديه غمرات اللجج • ثم بينما العبد الضعيف يركب كل صعب وذلول في تقرير الكتاب • ويكشف قناع محاسن ابكاره على الخطاب من الطلاب • برزت الاشارة الشيخيه • بالرحلة الى حضرته العليه • قضا للحق الواجب من زيارته وتلقيا للزيادات التي الحقها بالكتاب بعد مفارقته • واستطلاعا للوقوف على ما برز من الشرح • وكيفية طريقته فطار العبد بجناحين الا انه لم يقدم عليه الا وقد تشبثت به مخاليب الحين • ثم لم ينشب رحمه الله تعالى الا قليلا ومات • فلم يقض العبد الوطر مما في النفس من التحقيقات والمراجعات • نعم اقتنصت في خلال تلك الاوقات ما امكن من الفوايد الشاردات • واثبت في الكتاب عامة ما استقر الحال عليه من التغييرات والزيادات ثم رجعت قافلا والقلب حزين على ما فات • والعزم فاتر عن الخوض في هذه الغمرات • والبال قاعد عن تجشم هذه المشقات • وانطوى على هذه الاحوال السنون حتى كان تلك [illegible] كانت في سنات • غير ان الاخلا لم يرضوا باعراض العبد عن القيام بهذا المطلوب • ولا برغبته عن هذا الامر [illegible] • بل اكدوا العزيمه على ابرام العزم نحو تحقيق مطالبه • وكرروا الالحاح على اعمال الرجل والخيل في الكر على الظفر بغنيمة مآربه • والعبد يستعظم شرح هذا المرام • ويرى ان بعضهم اولى منه بهذا المقام • وتطاول على ذلك الامد • وليس بمنصرف عن هذا المسول منهم احد فحينيذ اخترت الله تعالى ثانيا في شرح الكتاب لكن لا على السنن الاول من الاطناب • بل على سبيل الاقتصاد بين الاختصار والاسهاب وشرعت فيه موجها وجه رجاي في تيسيره الى الكريم الوهاب • سائلا من فضله تعالى مجانبة الزلل والثبات على صراط الصواب • وان يثيبني عليه من كرمه سبحانه جزيل الثواب • وان يرزقني من كل واقف عليه دعا صالحا يستجاب وثمرة ثنا حسن يستطاب على اني متمثل في الحال بقول من قال • ماذا تومل من اخي ثقة • حملته ما ليس يمكنه • ان بان عجز منه فهو على عذر يبين اذا يبرهنه • قدمت فيما قلت معتذرا هذا طراز لست احسنه • ولعله اذا فتح الله تعالى باتمامه • ومن بالفراغ من اتقانه واختتامه ان يكون مسمى بالتقرير والتحبير في شرح كتاب التحرير وحسبي الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال رحمه الله بسم الله الرحمن الرحيم بدا بالبسملة الشريفه تبركا ومجانبة لما نفرت عنه السنة القوليه من ترك البداة بها او بما يسد مسدها في الثنا على الله بالجميل على سبيل التبجيل فانه ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل امر ذي بال لا يبدا فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو ابتر وفي رواية اقطع فان قلت وقد جا ايضا في رواية ثانية لا يبدا فيه بالحمد لله فهذه تعارض الاولى فما المرجح للاولى عليها قلت تصدير كتاب الله العظيم • وكتب صلى الله عليه وسلم الى هرقل وغيره بها على ما في الصحيح

واستمرار العرف العملي المتوارث عن السلف قولا وفعلا على ذلك ثم هذا اذا كان المراد لا بيدا بلفظها لكن
ذكر الشيخ محيي الدين النووي رحمه الله ان المراد بحمد الله ذكر الله كما جا في الرواية الاخرى فان كتاب هرقل كان ذا بال
من المهمات العظام ولم يبدا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ الحمد وبدا با بسملة انتهى قال العبد الضعيف
عفر الله تعالى له وفي ذلك نظر فانه ان عنى بذكر الله في قوله ان المراد بحمد الله ذكره بالجميل على قصد التبجيل الذي
هو معنى الحمد خاصة فالامر بقدبه ما قال وهو ان المراد بذكر الله ما هو المراد بحمد الله وهو من باب حمل المطلق على المقيد
لامن باب التجوز بالمقيد عن المطلق وح ينبغي الكلام في تمشية مثل هذا الحمل على القواعد وهو متمش على قواعد الشافعية
ومن وافقهم لانهم محملون في مثله المطلق على المقيد لا على قاعدة جمهور الحنيفيه لانهم لا يحملون في مثله المطلق على
المقيد لان التقييد فيه راجع الى معنى الشرط وانما يجرون في مثله المطلق على الاطلاق والمقيد على تقييده حتى انه يخرج
عن العهدة باي فرد كان من افراد ذلك المطلق فتعليق الحكم الثابت للمطلق بالمقيد من حيث انه لا يوثر اعتبار قيد ذلك
المقيد في ذلك المطلق عندهم كما فراد فرد من العام حكم العام حيث لا يوجب ذلك تخصيص العام كما هو المذهب الصحيح
على ما سياتي في موضعه ان شا الله وح يتجه ان يسال عن الحكمه في التنصيص على ذلك الفرد من المطلق دون غيره ويتجه
لهم ان يجيبوا هنا بان لعلها افاده تعليم العباد ما هو اولي او من اولي ما يودي به المراد من المطلق وان عني جنيد
بذكر الله في قوله المذكور ذكره مطلقا على اي وجه كان من وجوه التعظيم سوا كان تسبيحا او تحميدا او شكرا او تهليلا او
تكبيرا او تسمية او دعا قلا نسلم ان المراد بحمد الله ذكر الله على هذا الوجه من الاطلاق للعلم بان المعنى الحقيقي للحمد ليس ذلك
فلا يصح ذلك ولا داعي الى التجوز به عن مطلق الذكر لاندفاع الاشكال بكتاب هرقل وما جرى مجراه بما ذكرناه على قول
جمهور الحنيفه فتامل يقول العبد الفقير محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد الاسكندري مولدا السيواسي منتسبا
الشهير بابن امام الدين لقب والده العلامه عبد الواحد المذكور كان قاضي سيواس البلد الشهير ببلاد الروم ومن بيت
العلم والقضا به قدم القاهره وولي خلافة الحكم بها عن القاضي الحنفي بها ثمه ثم ولي قضا الحنفيه بالاسكندريه وتزوج بها
بنت القاضي المالكي بوميد فولدت له المصنف ومدحه الشيخ بدر الدين الدماميني بقصيدة بليغة يشهد له فيها
بعلو المرتبه في العلم وحسن السيره في الحكم ثم رغب عنها ورجع الى القاهره واقام بها مكبا على الاشتغال في العلم الى ان مات
كذا ذكر لي المصنف رحمه الله وامّا المصنف فمناقبه في تحقيق العلوم المتداوله معروفه مشهوره ومآثره في بذل
المعروف والفضايل على ضروب شجونها محفوظه ما ثوره فاكتفينا بقرب العهد بمعرفته عن بسط القول هنا في ترجمته
عفر الله ذنوبه وستر عيوبه الحمد لله هذه الجمله كما افاد المصنف فيما كان شرحه من كتاب البديع
لابن الساعاتي اخبار صيغة انشا معنى كصيغ العقود قال وبالغ بعضهم في انكار كونها انشا ما يلزم عليه
من انتفا الاتصاف بالجميل قبل حمد الحامد ضرورة ان الانشا يقارن معناه لفظه في الوجود ويبطل من قطعيتين
احداهما ان الحامد ثابت قطعا بل الحامدون والاخري انه لا يصاغ لغة للخبر عن غيره من متعلق اخباره اسم
فاعل فلا يقال لقايل زيد له القيام قايم فلو كان الحمد اخبارا محضا لم يقل لقايل الحمد لله حامد ولا انتفى الحامدون
ومما بالحلان فبطل ملزومهما واللازم من المقارنة انتفا وصف الواصف المعين لا الاتصاف وهذا لان الحمد
اظهار الصفات الكاليه الثابته لا تبوتها انعم بتر آي لزوم كون كل مخبر منشا حيث كان واصفا للواقع

ومطهره

ومطهره وهو توهم فان الحامد ما خود فيه مع ذكر الواقع كونه على وجه ابتدا التعظيم وهذا ليس جزء
ماهية الخبر فاحدثت الحقيقتان وطهران الغفله عن اعتبار هذا القيد جزء ماهية الحمد وهو منشا الغلط
اد با الغفله عنه ظن انه اخبار لوجود خارج بطابقه وهو الاتصاف ولا خارج للانشا وانت علمت ان هذا
خارج جزء المفهوم وهو الوصف بالجميل وتمامه وهو المركب منه ومن كونه على وجه ابتدا التعظيم لا خارج له
بل هو ابتدا معنى لفظه علة له والله سبحانه الموفق انتهى وقد عرفت منه معنى الحمد وللناس عبارات شتى في بيانه
لا يخلوا بعضها من نظر وبحث فيطلب مع بيان الفرق بين الحمد والشكر والمدح في مظانها اذ لا حاجة بنا هنا الى الا
بها ثم من المعلوم ان الاسم الجليل اعني الله خاص بواجب الوجود الخالق للعالم المستحق لجميع المحامد بل هو اخص اسمايه
للحسني والصحيح انه عربي كما عليه عامة العلما لا انه عبري او سرياني كما ذهب اليه ابو زيد البلخي ثم على انه عربي هل هو علم
او صفه قيل صفه والصحيح الذي عليه المعظم انه علم ثم على انه علم هل هو مشتق او غير مشتق فقيل مشتق على اختلاف
بينهم في المادة الذي اشتق منها وفي ان علميته ح بطريق الوضع او الغلبه وقيل غير مشتق بل هو علم مرتجل من غير اعتبار
اصل اخذ منه وعلى هذا الاكثرون منهم ابو حنيفة ومحمد بن الحسن والشافعي والخليل والزجاج وابن كيسان والحليمي
وامام الحرمين والغزالي والخطابي ثم روي هشام عن محمد بن الحسن قال سمعت ابا حنيفه رحمه الله يقول اسم الله
الاعظم هو الله وبه قال الطحاوي وكثير من العلما واكابر العارفين حتى انه لا ذكر عندهم لصاحب مقام فوق الذكر به وقد
علم من هذا وجه تخصيص الحمد به دون غيره من اسمايه تعالى وانما قدم الحمد عليه جريا على ما هو الاصل من تقديم
المسند اليه مع انتفا المقتضي للعدول عنه من غير معارض سالم من المعارض لان كون ذكر الله اتم نظرا الى ذاته يعارضه
كون المقام مقام الحمد له الذي انشا في الصحاح اشاه الله خلقه والاسم النشاه والنشاه بالمد عن ابي عمرو بن العلا وانشا
يفعل كذا اي ابتدا هذا العالم المشاهد علويه وسفليه وما بينهما ذوي البصاير والابصار على عمم السنين والاعصار
ثم قيل بل هو مشتق من العلم فاطلاقه حي على السموات والارض وما بينهما بطريق التغليب لما في هذه من ذوي العلم
من الثقلين والمليكه على غيرهم من الحيوانات والجمادات والجواهر والاعراض وقيل هو مشتق من العلامه لان
فاعلا كثيرا ما تستعمل في الآله التي يفعل بها الشي كالطابع والخاتم فهو كالآله في الدلالة على صانعه فهو حينئذ عام كل ما
سوي الله تعالى بصفاته من الجواهر والاعراض فانها لامكانها وافتقارها الى موثر واجب لذاته تدل على وجوده
ولعل هذا ما في الصحاح من تفسيره بالخلق اي المخلوق البديع وهو محتمل ان يكون وصفه مشبها من بدع بداعه
وبدوعا صار غايته في وصفه خيرا كان او شرا وان يكون معناه المبتدع على صيغة اسم المفعول اي المخترع لا على
مثال كما اشار اليه في الصحاح وغيره لكن على هذا يكون قوله البديع بلا مثال سابق تصريحا بلازم من لا شاء
العالم لان الظاهر ان الفعل المبتدا للفاعل المطلق غير مسبوق به ولا متقدم في الوجود العيني بما يقدر متعلقه
عليه كما هو ظاهر من قوله تعالى انا انشانا هن انشا بخلافه على الاحتمال الاول فان عليه انما يكون في هذا
القول تصريح بلازم واحدٍ وهو قوله بلا مثال سابق وايّا ما كان فلا ضير غير ان الاول انسب بما سياتي كما
سنشير اليه وقد يقال الانشا والابداع ايجاد الشي لا بسبق مدة وزمان ولا بوسط اله وكل منهما يقابل
التكوين لكونه مسبوقا بالمادة والاجداث لكونه مسبوقا بالزمان وعمل العبد الضعيف غفر الله تعالى له في هذا

نظر بنوره قوله تعالى وهو الذي انشاكم من نفس واحدة ثم الله ينشئ النشاة الاخرة انما امره اذا اراد شيا ان يقول له كن فيكون وانار ابصار العقلا طرق دلالته على وجوده وتمام قدرته اي جعل النوع الادله الانفسيه والافاقيه الدالة على وجوب وجوده بالذات وشمول كمال قدرته لساير الممكنات واضحة جليه لذوي الاستبصار من غفلا العباد حتى صار ذلك عند الخاصة من اولي الرشاد من ضروريات الدين بل ومن عين اليقين • واحسن بقول العارف الى الحق ابو العباس الخواص لقد وضح الطريق الليل حفاظا لجدار اذ يشتبك ويقول الاخر لقد ظهرت فلا تخفى على احد الا على اكمه لا يعرف القمر فهو الى العلم بذلك سايق اي ايضاحه للادلة عليه سايق للتلوب المستبصره الى العلم القطعي بوجوده الذاتي وقدرته الباهره ومن عيون كلام الشيخ ابي عمرو بن مرزوق قيل وكان من اوتاد مصر الطريق الى معرفة الله وصفاته الفكر والاعتبار بحكمه واياته والاسبيل للالباب الى معرفة ذاته لجميع المخلوقات من الذرة الى العرش سبل متصله الى معرفته وحجج بالغة على ازليته والكون جميعه السن ناطقه بوحدانيته والعالم كله كتاب يقراء حروفه اشخاصه المتبصرون على قدر بصايرهم دفع نظامه اي اضطرب نظام العالم المستقر اي الثابت على اتم وجوه الانتظام من غير اختلال ولا انخرام للمعتبرين من ذوي النهي والانعام الى القطع بوحدانيته لانه كما قال اصدق القايلين لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون • وقد احسن ابو العتاهيه في قوله • فوا عجبا كيف يعصي الاله ام كيف يجحده الجاحد • وبه في كل تحريكه وتسكينه ابدا شاهد • وفي كل شي له ايه تدل على انه واحد كما اوجب لذوي النظر الصحيح توالي نعمايه تعالى المستمر اي تتابعها الدايم على ساير مخلوقاته مع تلبس الكثير من المكلفين بالكفر والعصيان والجحود والطغيان العلم القطعي لهم برحمانيته اي باتصافه بالرحمة الواسعه التي هي افاضة الانعام او ارادة الاحسان • وانه لا ملاذ ولا عند المخالفه ولهم مهلوا وقتا من الزمان كما قال الكريم المنان ولو يواخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة الى غير ذلك من اي القران وانواع البرهان • سبحانه من الوسع كل شي رحمة وعلما وغفر ذنوب المذنبين كرما وحلما تنبيه وهذا من المصنف رحمه الله جار على منوال كون علم الحاصل عقيب النظر الصحيح واجبا اي لازما حصوله عقيبه اما وجوبا عاديا كما هو منسوب الى القاضي ابي بكر الباقلاني وامام الحرمين او وجوبا عقليا غير متولد منه كما هو اختيار الامام فخر الدين الرازي وكشف القناع عنه في الكتب الكلاميه يعني وجب بخلق الله تعالى للعقلاء عقيب نظرهم الصحيح في دوام تواتر نعمايه التي لا تحصى على العباد مع كثرة اهل الشرك والعصيان في كثير من البلاد العلم القطعي باتصافه سبحانه بهذه الصفة العظيمه التي هي من اصول صفاته الحسنى ونعوته العلا فاتخذ هذان المطلبان في القطع دليلا وهديا ولا • وقد ظهر ان هاتين الجملتين خرجتا مخرج البيان والشهادة لبداعة هذا العالم كما هو مقتضى الاحتمال الاول فيما اشتق منه البديع هنا وحمله وانار لبصاير العقلا طرق دلالته فلا جرم ان لهذا ولكونهما لا تصح تشريكهما في حكم ما قبلهما من الجملتين الاوليين اذ لا تصلح ان تقعا صلتين الى الاوليان صلتان لاحدهما عنهما • وظهر ايضا ان اسناد رفع الى نظام واوجب الى توالي اسناد مجازي لملابسه السببيه كما في قوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وان قوله المستمر مرفوع على انه صفه توالي كما ان المستقر مرفوع على انه صفة نظامه وتعالى جمله معترضه بين الصفة والموصوف للدلالة على الاجلال والتعظيم ثم كان لربنا تعالى علينا نعما تتعدد

احصارها

احصاؤها كذلك لنبينا ايضا علينا من بعد استقصاؤها وهو ايضا الوسيلة العظمى اليه ومن ثم انجاح مطالبه فهو كل عليه فلا جرم ان المصنف بتجميله وتمجيده منثنى على حمد الله وتوحيده فقال وصلى الله على رسوله محمد وكون الحمد في صورة الجمله الاسميه والصلاة في صورة الجمله الفعليه غير صارف لاتفاقهما هنا في كونهما انشاء وسياتي في مسله هل المشترك عام استغراقي في مفاهيمه ان الصلاة موضوعه للاعتناء باظهار الشرف وتحقق منه تعالى بالرحمة ومن غيره بدعايه كما قال بعض المحققين اجمع الاقوال الشارحه للرساله الالهيه انها سفاره بين الحق والخلق تنبه اولي الالباب على ما يقصر عنه عقولهم من صفات معبودهم ومعادهم ومصالح دينهم ودنياهم ومستحثات تهديهم ودوافع شبه تردیهم • والاصح انها غير مرادفه للنبوة وبينهما فروق شهيره فلا جرم ان قال القاضي عياض والصحيح الذي عليه الجمهور ان كل رسول نبي من غير عكس وهو اقرب من نقل غير الاجماع عليه لنقل غير واحد الخلاف في ذلك ومما قيل في التفرقه بينهما ان الرسول مامور بالانذار وانه ياتي بشرع مستانف ولا كذلك النبي وان كان قد امر بالتبليغ وانه ياتيه الوحي من جميع وجوهه والنبي ياتيه الوحي من بعض وجوهه والنبوه والرساله اشرف مراتب البشر ثم لما كان من جمله ما يقع به التفضل الثم والجدوى قال الشيخ شهاب الدين القرافي وجا من هذا الوجه تفضيل الرساله على النبوه فانها تتضمن هدايه الامه والنبوه قاصره على النبي فنسبتها الى النبوه كنسبة العالم الى العابد وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام يلاحظ في النبوة جهة اخري يفضلها بها على الرسالة وكان يقول النبوه عباره عن خطاب الله تعالى نبيه بانشاحكم تتعلق به كقوله تعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم اقرا باسم ربك فهذا وجوب متعلق برسول الله صلى الله عليه وسلم والرساله خطاب تتعلق بالامه والرسول عليه السلام افضل من الامه بالخطاب المتعلق به فيكون افضل من جهة شرف المتعلق فان النبوه هو متعلقها والرساله متعلقها الامه • وانما حظه منها التبليغ فهذا وجهان متعارضان ولا مانع من ان يكون الحقيقة الواحده لها شرف من وجه دون وجه انتهى • وقطع في مولف له بان النبوه افضل قايلا لان النبوه اخبار عما يستحقه الرب سبحانه من صفات الجلال ونعوت الكمال وهي متعلقه بالله من طرفيها والارسال دونها امر بالابلاغ الى العباد فهو متعلق بالله من احد طرفيه وبالعباد من الطرف الاخر ولا شك ان ما تعلق بالله من طرفيه افضل مما تعلق من احد طرفيه والحاصل ان النبوه راجعه الى التعريف بالاله وبما يجب للاله والارسال راجع الى امره الرسول بان يبلغ عنه الى عباده او الى بعض عباده ما اوجبه عليهم من معرفته وطاعته واجتناب معصيته والنبوه سابقه على الارسال فان قول الله سبحانه لموسى اني انا الله رب العالمين مقدم على قوله اذهب الى فرعون انه طغى فجميع ما اخبره به قبل قوله اذهب الى فرعون نبوه وما امره بعد ذلك من التبليغ فهو ارسال وافاد ايضا رحمه الله تعالى ان الارسال من الصفات الشريفه التي لا ثواب عليها وانما الثواب على اداء الرساله التي تحملها واما النبوه فمن قال النبي هو الذي ينبي عن الله قال يثاب على انبائه عنه لانه من كسبه ومن قال بما ذهب اليه الاشعري من انه الذي نبّاه الله قال لا ثواب له على انبائه اياه لتعذر باندراجه في كسبه وكم من صفه شريفه لا يثاب الانسان عليها كالمعارف الالهيه التي لا كسب له فيها وكالنظر الى وجه الله الكريم الذي هو من الصفات ثم لا شك في ان سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم

رسول الله الى الجن والانس كما دل عليه الكتاب والسنه وانعقد عليه الاجماع • واما انه هل هو مرسل الى الملئكة ايضا فنقل البيهقي في شعب الايمان عن الحليمي من غير تعقب فجزم برساله اليهم ومشى عليه فخر الدين الرازي في نسخة من تفسير سورة الفرقان من تفسيره احسبها انه عليه السلام انه لو لم يكن رسولا الى الملئكه انتهى فما في تشنيف المسامع بجمع الجوامع بعد ذكر هذه مسله وقع النزاع فيها بين فقهاء مصر مع فاضل درس عندهم وقال لم الملئكه ما دخلت في دعوته فقاموا عليه بالفظه وذكر فخر الدين في تفسير سورة الفرقان الدخول محتجا بقوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا والملائكه داخلون في هذا العموم انتهى غلط فليتنبه له ومحمد اشهر اسمائه الاعلام وهل هو منقول او مرتجل فعلى ما عن سيبويه وانما هو لفظ مخترع او انه الذي استعمل من اول الامر علما او لم يستعمل نكره هو منقول اما عن اسم المفعول او المصدر مبالغه لان هذه الصيغه كما تكون اسم مفعول كما هو الظاهر لكثير قد يكون مصدرا كما في قوله تعالى ومزقناهم كل ممزق وقولهم جربته كل مجرب ووجه كونه منقولا على القول الاول ظاهر واما على الثالث فلانه استعمل صفة قبل التسمية به وعرف باداة التعريف قال الاعشى

الى الماجد القرم الجواد المحمد وعلى ما عن الرجاج الاعلام كلها مرتجله لان النقل خلاف الاصل فلا تثبت الا بدليل ولا دليل على قصد النقل الا يثبت الا بالتصريح من الواضع ولم يثبت عنه تصريح هل هو من تحل وعلى كونه مرتجلا مشى ابن معط ولا ينافيه قول القايل فيه • وسوله من اسمه لمحله فذو العرش محمود وهذا محمد • ولا قول اهل اللغه يقال رجل محمد ومحمود ان كثير الخصال المحموده لكن لعل النقل اشبه ثم اما ما كان فكما قال العلماء انما سمي بهذا الاسم لانه محمود عند الله وعند اهل السماء والارض وان كرهه بعض اهل الارض جهلا او عنادا وهو اكثر الناس حمدا الى غير ذلك وقد منع الله تعالى بحكمته ان يسمى به احد غيره الى ان شاع قبيل اظهاره للوجود الخارجي ان نبيا يبعث اسمه محمد فسمي قليل من العرب ابناءهم به رجاء ان يكون ابنه ذلك ثم منع الله كلا منهم ان يدعي النبوه او يدعيها احد له او يظهر عليه سبب يشكل احدا في امره ثم المفيد لصحة وصفه بما مدحه به من قوله افضل من عبده من عباده الكتاب والسنة والاجماع الى من خالف شيا منها فقد ضل طريق سداده وكذا الاريب في كونه اعلم الخلق بالله واتقاهم وانه ارحم بامته من الوالد العطوف باولاده واقوى من الرم باللسان والسنان من امكنه تبليغه او امره ليفوز الملزم بذلك بالسعادة السرمديه ابدا آباده ونشر الويته شرايعه على اختلاف موضوعاتها وتباين محمولاتها فعدت على تمر الاحقاب مرفوعة الاعلام في بلاده ثم يجوز ان يكون المراد بالامر هنا دينه وشرعه كما في الحديث الصحيح من احدث في امرنا ما ليس منه فهو رد بدليل ما في لفظ آخر له من احدث في ديننا ما ليس فيه فهو رد وجمعه نظرا الى انواع متعلقاته من الاعتقادات والعمليات ويجوز ان يكون المراد به ضد النهي وعلى هذا انما لم يذكر النواهي اكتفاء باحد الضدين كما في قوله تعالى وسرابيل تقيكم الحر والبرد على احد القولين ثم لا يخفى ما في قوله ونشر الويته شرايعه في بلاده من حسن الاستعاره المكنيه التخييليه المرشحه على ما صرح به صاحب التلخيص فانه اضمر في النفس تشبيه الشرايع بالملوك ذوي الجيوش والرايات جامع ما بينهما من السلطنه ونفاذ الحكم في متعلقاتها فان الشرايع الالهيه المتعلقه بالمكلفين نافذه احكامها فيهم ولجب عليهم طاعة مقتضاها ابلغ من نفاذ احكام الملوك في اتباعهم ورعاياهم واكد من طاعة الرعايا لهم ثم رشح ذلك تخييلا بذكر نشر الالويه في البلاد

فان هذا من لوازم المشبه به وهو صفه كمال له ثم ما زال صلى الله عليه وسلم قايما باعبا التبليغ ودعوة الخلق الى دين الاسلام وطاعة الرحمن بنفسه وكتبه ورسله الى البلاد بحسب الاستطاعة والامكان حتى افترت ضاحكة عن جذل بالعدل والاحسان يقال افتر فلان ضاحكا اذا ضحك حتى بدت اسنانه فضا حكه منصوب على الحال من الضمير الذي للبلاد في افترت من قبيل الحال المؤكد لعاملها كقوله فيتبسم ضاحكا وعن جذل بفتح الجيم والدال المعجمه اي عن فرح وابتهاج مصدر رجذل يجذل من حد علم يعلم وهو متعلق بافترت في محل النصب على انه مفعول به • وبالعدل والاحسان متعلق بجذل في محل النصب على انه مفعول به ايضا اي حتى تجاوز افترار البلاد عن الفرح والسرور بما بسط الله في بسطتها من التوسط في الامور اعتقادا كا لتوحيد المتوسط بين التعطيل والتشريك والقول بالكسب المتوسط بين محض الجبر والقدر وعملا كالتعبد باداء الواجبات المتوسط بين البطالة والترهب وخلقا كالجود المتوسط بين البخل والتبذير الى غير ذلك ومن الاحسان في الطاعات كميةً وكيفيةً وفي معاملة الخلق ومعاشرتهم حتى في قتل ما يجوز قتله من الناس والدواب • ولا يخفى ما في هذه الغايه من حسن الاستعاره المكنيه التخييليه المرشحه فانه اضمر في النفس تشبيه البلاد بالعقلا من بني آدم بجامع ان كلا منهما محل لمظاهر الاحكام واقامة شرايع الاسلام ثم رشح ذلك تخييلا بالتبسم والضحك الناشي عن السرور والفرح بهما فان ذلك من لوازم فرح العقلا عاده وصفة كما لهم فعم البلاد انار هذا الجود والامتنان بعد طول انتحابها على انبساط بهجة الايمان لكثرة ما اشتملت عليه من الكفر والطغيان والظلم والعدوان ثم النجيب رفع الصوت بالبكا والانبساط هنا ترك الاحتشام والبهجة الحسن وهذا ترشيح اخر للاستعادة الماضيه البيان ولقد كانت البلاد في ذلك الزمان كما قيل وكان وجه الارض خد متيم وصلت سجام دموعه بسجام المتيم العاشق من تيمه الحب دلله وجعله عبد المحبوبه وسجم الدمع شجوها سال وانسجم وانما كان الحب على هذه الحاله من الحزن والاكتياب • لما يتوارد عليه من الوان العذاب في معاملة الاحباب ولا سيما اذا بعد من ذلك الجناب • وفقد ما يوصله اليه من الاسباب بل ربما يبكي المحب في حالة القرب مخافة الافتراق كما يبكي حالة البعد من شدة الاشتياق كما قال القايل وما في الدهر اشقى من محب وان وجد الهوى طول الفراق تراه باكيا ابدا حزينا لخوف تفرق او اشتياق • فيبكي ان نا واشوقا اليهم • ويبكي ان دنوا لخوف الفراق ثم غير خاف وجه هذا التشبيه وحسن ما فيه وقد سالت المصنف رحمه الله عن اسم صاحب هذا البيت فذكر انه لا يحضره وقتئذ وان البيت مذكور في تمام نور الطرف ونور الظرف ثم ان المصنف ختم هذه الصفات الملايحه للنبي صلى الله عليه وسلم بالصلاه عليه تانيا عودا على بدء لما عنده من الشغف بذلك ويحثه ذلك وليقربها بالسلام عليه كما اقرنا في الامر بهما في الكتاب العزيز فخرج عن عهده ما قيل من كراهة افرادها عنه وان لم يكن ذلك صحيحا كما بينا في كتابنا خطبة المجلي وليقرب اتباع الال والصحب في ذلك فان لهم من الاختصاص بذاته الشريفه ما ليس لساير الامه وقد وصل الى الامة بواسطتهم من الخيرات واسباب البركات ولا سيما من تبليغ الاحكام الشرعيه للمكلفين ما لم يصل مثله اليهم بواسطة غيرهم من اللاحقين فقال صلى الله عليه وعلى اله الكرام واصحابه الذين هم مصا بيح

الظلام وسلم تسليما على ان الطبراني في الاوسط وابا الشيخ في الثواب وغيرهما رووا بسند فيه ضعف
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من صلى علي في كتاب لم تزل الملايكة يستغفرون له ما دام اسمي في
ذلك الكتاب وفي لفظ لبعضهم من كتب في كتابه صلى الله عليه وسلم لم تزل الملايكة تستغفر له ما دام في
كتابه ومثل هذا مما يغتنم ولا يمنع منه الضعف المذكور لكونه من احاديث الفضايل ولم يضعف بالوضع
وقد اختلف في اصل الاول فسيبويه والبصريون اهل فابدلت الهاء همزة ثم ابدلت الهمزة الفا والكسائي ويونس
وغيرهما اول فقلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها كما في قال وهذا هو الصحيح اما اولا فلان هذا الانقلاب قياس
مطرد في الاسماء والافعال حتى صار من اشهر قواعد التصريف والاشتقاق بخلاف انقلاب الهاء همزة حتى قال الامام ابو
سامه انه مجرد دعوى وحكمة العرب تاباه اذ كيف يبدل من الحرف السهل وهو الهاء حرف مستثقل وهو الهمزة التي
عادتهم الفرار منها حذفا وابدالا وتسهيلا مع انهم اذا ابدلوا الهاء همزة في هذا المكان فهي في موضع لا يمكن اثباتها فيه
بل يجب قلبها الفا فاي حاجة الى اعتقاد هذا التكثير من التغيير بلا دليل ولا يشكل بما لقيام الدليل على ابدال الهاء همزة
لتقوى على الاعراب. واما ارقت فالهاء فيه بدل من الهمزة لا بالعكس واما ثانيا فلاختلافهما استعمالا مع عدم الموجب لذلك
فيما يظهر فان الال لم يسمع الا مضافا الى معظم ذي علم علم او ما جرى مجراه يصلح ان يكون مرجعا وما لا بخلاف الاهل فانه يضاف
الى معظم وغير معظم ذي علم وغير ذي علم علما ونكرة ومن ثمه يقال ال محمد وال ابراهيم ولا يقال ال ضعيف ولا ال الدار
ويقال اهل ضعيف واهل الدار واما قول عبد المطلب في الاستعانة بالله على اصحاب الفيل وانصر على ال الصليب وعابديه
اليوم الك فالظاهر انه على سبيل المشاكلة كما في تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك والاصل في الاسمين اذا اتحدا ان يتساويا
في الاستعمال الا لموجب ولا موجب هنا فيما يظهر وبهذا يندفع ما احتج به القايلون ان اصله اهل من انه سمع في
تصغيره اهيل لا اويل والتصغير يرد الاشيا الى اصولها ووجه اندفاعه انه لم يسمع مصغرا بالشروط المذكوره
وانما سمع في نحو يا اهيل الحمى يا اهيل النقا وقد عرفت من انه لا يقال ال الدار بل يقال اهلها انه لا يقال ال الحمى والنقا بل
اهلهما فاهيل الحمى والنقا تصغير اهل ح لا ال وكان اختصاصه بذوي الخطر من ذوي العلم الاعلام منع من ذلك ويبقى بعد
هذا علاوه ما ذكر الكسائي انه سمع اعرابيا فصيحا يقول اويل في تصغير ال واما ثالثا فان الال اذا ذكر مضافا الى من
هو له ولم يذكر من هو له معه مفردا ايضا تناوله الال كما يشهد به كثير من المواقع كقوله تعالى ولقد اخذنا ال فرعون
بالسنين ادخلوا ال فرعون اشد العذاب اذ لا ريب في دخول فرعون في اله في كلتا الايتين وكما في الصحيحين في صفة
الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم انه صلى الله عليه وسلم علمهم ان يقولوا اللهم صل على محمد وعلى ال محمد كما صليت على ال
ابراهيم فان ابرهيم داخل فيمن صلى الله عليه بل هو الاصل المستتبع لساير اله وما فيهما ايضا عن عبد الله بن ابي اوفى ان اباه اتى
النبي صلى الله عليه وسلم بصدقة فقال اللهم صل على ال ابي اوفى ومعلوم ان ابا اوفى هو المقصود بالذات بهذه الدعوه ولا كذلك
الاهل اذ لو قيل مثلا جا اهل زيد لم يدخل زيد فيهم ثم الصحيح جواز اضافته الى المضمر واختلف في المراد بهم في مثل هذا الموضع
فالاكثرون انهم قرابته الذين حرمت عليهم الصدقة على الاختلاف فيهم وقيل جميع امة الاجابة والى هذا مال مالك على ما
ذكر ابن العربي واختاره الازهري ثم النووي في شرح مسلم وقيل غير ذلك وبسط الكلام فيه له موضع غير هذا الكتاب والكرام
جمع كريم وهو قد يراد به الجواد الكثير الخير المحمود وقد يراد به الذات الشريفه وقد يراد به كل ذات صدر منها منفعه وخير

والة

والة

لم يخلوا من هذه الاوصاف غالبا ومن كرمهم عموما تحريم اوساخ الناس عليهم ودخولهم في الصلاة عليه تبعا له حتى
في الصلاة ومن لطيف ما يوثر مما يناسب هذا ما حكى الخطيب قال دخل يحيى بن معاذ على علوي ببلخ او بالري زايرا له ومسلما
عليه فقال العلوي ليحيى ما تقول فينا اهل البيت فقال ما اقول في طين عجن بما الوحي وغرست فيه شجرة النبوه وسقي
بما الرساله فهل يفوح منه الا مسك الهدى وعنبر التقوى فقال العلوي ليحيى ان زرتنا فبفضلك وان زرناك فلفضلك
فلك الفضل زايرا وضرورا والاصحاب جمع صحب قاله الجوهري وفي صحيح البخاري الاشهاد واحده شاهد مثل
صاحب واصحاب وهو اشبه وسياتي في مسلة الاكثر على عدالة الصحابه ان الصحابي عند المحدثين وبعض الاصوليين
من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مسلما ومات على الاسلام او قبل النبوه ومات قبلها على الحنيفيه كزيد بن عمرو بن نفيل
او ارتد وعاد في حياته وعند جمهور الاصوليين من طالت صحبته متتبعا له مده يثبت معها اطلاق صاحب فلان عرفا
بلا تحديد في الاصح ويذكر ثمه مزيد تحقيق لهذا ان شا الله تعالى وفي وصفهم بكونهم مصابيح الظلام اشاره على سبيل التلميح
الى ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال مثل اصحابي في امتي مثل النجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم وسياتي الكلام
عليه مع تخريجه في موضعه من هذا الكتاب ان شا الله تعالى فان النجوم تسمى مصابيح ايضا كما قال تعالى ولقد زينا السما
الدنيا بمصابيح ثم غير خاف ان بين الال والاصحاب عموما وخصوصا من وجه وان ذلك ليس بمانع من عطف احدهما على الاخر
وبعد فاني بعد ان صرفت طايفة من العمر اي مدة من مدة الحياة في الدنيا في طريقي الحنفية والشافعيه في الاصول
خطر لي ان اكتب كتابا مفصحا عن الاصطلاحين في الاصول للفريقين كاينا بحيث يطير من اتقنه اليهما بجناحين اي بحيث
يصل من احاط بما فيه درايه الى معرفة الاصطلاحين ولا يخفى ما في هذه الاستعاره المكنيه التخييليه المرشحه من اللطف
والحسن فانه شبه في النفس الاصطلاحين بالمكان الرفيع بجامع علو المقام بينهما وان كان العلو في المكان حسيا وفي الاصطلاحين
عقليا والمتقن للكتاب بالطاير بجامع السعي السريع بينهما الموصل للمطلوب واثبت للمشبه الجناحين اللذين لا قوام للمشبه به
الا بهما تخييلا وترشيحا وما دعاني الى قصد كتابة كتاب بهذه المثابه الا اذ كان من علمته افاض في هذا المقصود
اي من صنف كتابا في بيان الاصطلاحين المذكور كالتحرير العلامه صاحب البديع فانه ذكر في ديباجته قد منحتك
ايها الطالب لنهاية الوصول الى علم الاصول هذا الكتاب البديع في معناه المطابق اسمه لمسماه لخصته لك من
كتاب الاحكام ورصعته بالجواهر النفيسه من اصول فخر الاسلام ثم قال وهذا يقرب منهما البعيد ويولف
الشريد ويعبد لك الطريقين ويعرفك اصطلاح الفريقين لم يوضحهما حق الايضاح ولم ينادِ مرتادهما اي طالبهما بالنصب
مفعول ينادي وفاعله بيانه اليهما يحي على الفلاح وهذا قد صار في العرف مثلا يستعمل في اشهار التبليغ والايقاظ له
والافصاح عن المقصود ماخوذ من قول الموذن ذلك فكنى بهذا القول عن عدم بيان من صنف في بيان الاصطلاحين
اياهما على الوجه الواضح الجلي المستوفي لانك تارة ترى بعض المواضع منه عاريا من التمييز بينهما وتارة ترى بعضها
منه خاليا من احدهما فشرعت في هذا الغرض وهو كتابة كتاب مفصح عن الاصطلاحين بحيث يطير من اتقنه بجناحين ضاما
اليه اي الى بيان الاصطلاحين ما ينقدح اي يظهر لي من بحث وسياتي تعريفه وتحرير اي تقويم فظهر لي بعد كتابة شي
قليل من ذلك انه اي هذا المشروع فيه اذا تم سفر اي كتاب كبير وعرفت من اهل العصر اي من مستغلي زماني
انصراف هممهم اي توجهها جمع همه وهي اسم من الاهتمام بمعنى الاغتمام من هم اذا تدافع في القصد وقيل هي الباعث القلبي

للنظر صح
طريق
حين
الكتاب صح
اليهما صح

المنبعث من النفس لمطلوب كمالي ومقصود عالي في غير الفقه اي المختصرات واعراضهم عن الكتب المطولات وخصوصا
ان كانت تلك المختصرات بالمعنى الحقيقي اللغوي للاختصار ومورد الكثرة الى القليل وفيه معنى الكثرة وقد يعبر عنه
بما دل قليله على كثيره كما هو منقول عن الخليل راجع فان اختيار المختصرات حينئذ لان المختصر اقرب الى الحفظ والنشط
للقاري واوقع في النفس ومن ثم تداول الناس اعجاز قوله تعالى ولكم في القصاص حياة وعجبوا من حسن قوله بحانه
فاصدع بما تومر ومن اختصار قوله عز وجل يا ارض ابلعي ماءك الاية وقالوا انها اخصر اية في كتاب الله واستحسنوا اختصا
قوله جل وعلا وفيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين حيث جمع في هذا اللفظ الوجيز بين جميع المطعومات والمشروبات
والملبوسات وغيرها ولفضل الاختصار على الاطالة قال النبي صلى الله عليه وسلم اوتيت جوامع الكلم واختصرت
الحكمة اختصارا وقال الحسن بن علي رضي الله عنهما خير الكلام ما قل ودل ولم يطل فيمل غير ان للاطالة موضعا تحمد فيه
وبذلك لم يكن جميع كتاب الله الكريم مختصرا ومن هنا اختيرت المطولات ايضا في الفقه واللغة والتواريخ لعلو الغرض
باتساع ما فيها من الجزيات التي لا يجمعها ضابط في الغالب فعدلت لهذا السبب عن اتمام ذلك الى تصنيف مختصر متضمن
ان شاء الله الغرضين يعني والله اعلم عرضه الذي سوذكر الاصطلاحين على الوجه الذي قصده من الايضاح والاتقان وغرض
اهل العصر الذي هو الاختصار في البيان واف بفضل الله سبحانه بتحقيق متعلق الغرضين يعني والله اعلم باحد الغرضين
العزم على بيان الاصطلاحين على الوجه الذي ذكره وبالاخر العزم على ضم ما ينقدح له من بحث وتحرير الى ذلك ومتعلقهما
البيان والضم المذكوران والعزم القصد المصمم وقد يعبر عنه بجزم الارادة بعد التردد والباقي بفضل الله اما بمعنى
من او للسببية وفي تحقيق للتعدية وموطاهر غير انه اي هذا المعدول اليه مفتقر الى الجواد الوهاب تعالى ان
يقربه بكسر الراء وضمها بقبول افيدة العباد والجواد بالتخفيف من اسماء الله تعالى ورد في عده احاديث منها حديث
اخرجه احمد وابن ماجه والترمذي وحسنه وهو في كلام العرب الكثير العطاء وقال ابو عمر بن العلا الكريم والمعطاء
كون الوهاب من اسماء الله تعالى فما تظافر عليه الكتاب والسنة والاجماع وهو في حقه تعالى يدل على المدلول الشامل
والعطاء الدائم بغير تكلف ولا غرض ولا عوض واختلف في انه من صفات الذات او الافعال والوجه الصحيح الظاهر
انه من صفات الافعال وان يتفضل عليه بثواب يوم التناد اي يوم القيمة سمي به لانه ينادي فيه بعضهم بعضا
للاستغاثة او ينادي اصحاب الجنة واصحاب النار وقيل غير ذلك وهذا اذا لم يكن الدال مشددة فان كانت مشددة فلا نه
ينادي بعضهم من بعض اي ينفر كما قال تعالى يوم يفر المرء من اخيه الاية والاول هو الرواية وقراءة السبعة في قوله
تعالى اني اخاف عليكم يوم التناد وانما كان هذا المصنف محتاجا الى الكل من هذين الامرين لان الغرض في الدنيا من
التصنيف نشر المصنف والتحلي بمعرفته وهو لا يتم الا بعلاقة القلوب بكتابته ومدارسته واعتقاد صحته
وحقيقته وفي الاخرة افاضة الجود والاحسان من الكريم المنان متسببا ذلك في الجملة عما عاناه المصنف في
ذلك العمل في سالف الازمان ولما كان ذلك معدوما بمقتضى فضل الله الذي يخص به سبحانه من شاء من افراد الانسان
قال والله سبحانه وتعالى اسأل ذلك اي جعله في الدنيا مقبولا وفي الاخرة الى جزيل الثواب جليلا موصولا وذلك مما
يصلح ان يقع اشاره الى المثنى بدليل قوله تعالى لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك وقدم المفعول وهو الاسم الجليل
للاهتمام والتخصيص وهو سبحانه نعم الوكيل وكفى به وكيلا وكيف لا وهو المستقل بجميع ما يحتاج اليه جميع الخلق وقد وكل

امور

امور خلقه اليه وكل عباده المتوكلون عليه امورهم اليه ثم هذا من اسمائه تعالى التي تضافر عليها الكتاب والسنة
والاجماع يجوز ان يكون بمعنى مفعول وعليه تفسيره بالموكول اليه الامور من تدبير البريه وغيرها وان يكون بمعنى
فاعل وعليه تفسيره بالكفيل بالرزق والقيام على الخلق بما يصلحهم وبالمعين وبالشاهد وبالحفيظ وبالكافي
الى غير ذلك ثم افاد القرطبي انه اذا كان الوكيل الذي وكل عباده امورهم اليه واعتمدوا في حوائجهم عليه
فهو وصف ذاتي فيه معنى الاضافة الخاصة اذ لا يكل امره اليه من عباده الا قوم خاصة وهم اهل العرفان
واذا كان الوكيل الذي وكل امور عباده الى نفسه وقام بها وتكفل بالقيام عليها كان وصفا فعليا مضافا الى
الوجود كله لان هذا الوصف لا يليق بغيره وعليه هذا يخرج شرح العلما هذا الاسم وبتضمن اوصافا
عظيمه من اوصافه كحياته وعلمه وقدرته وغير ذلك. والضمير المرفوع المنفصل هو المخصوص بالمدح قدمه
للتخصيص وسميته بالتحرير لكونه مستملا على تقويم قواعد هذا الفن وتقريب مقاصده وتهذيب مباحث
هذا العلم وكشف القناع عن وجوه حرائده بعد ترتيبه على مقدمة في المقدمات اللاتي ذكرها وهي الامور الاربعه
بيان المفهوم الاصطلاحي للاسم الذي هو لفظ اصول الفقه وبيان موضوعه اي التصديق به ما هو وبيان المقدمات
المنطقيه التي هي جملة مباحث النظر وطرق معرفه صحيحه وفاسده وبيان استمداده من اي شيء فصارت المقدمه تقال
على كل واحد من البيانات الاربعه وعلى مجموع البيانات كما يقال لكل فرد انسان وللكل الانسان وقد يقال انسان هنا
وعليه قوله مقدمه في المقدمات ذكر المصنف قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له فظهر من هذا ان المراد
بالمقدمه هنا ايذكر امام الشروع في العلم ليوقف الشروع على بصيرة او زيادتها عليه ولما كان كل من هذه الامور المذ
لا ينفك عند التحقيق عن احد هذين كما ان جملتها لا تنفك عنهما بطريق اولى ساغ ان يترجم عن هذا المعنى بلفظ مفرد
نكرة نظرا الى انه معنى كلي تشترك فيه هذه المصدقات فيكفي في التعبير عنه اسم الجنس النكره لان الاصل في الاسماء
التنكير على ما عرف ثم لا موجب هنا بوجب مخالفته على ان ما كان على الاصل لا يسار عن سمته ثم لما كانت المقدمات
عبارة عن الامور المذكوره وقد تقدم الشعور بالمعنى الكلي الشامل لها حيث يعد كل منها مما صدقاته لاستبداد كل منها
في افادة احد ذينك الامرين وان كان بعضها اتم من بعض باعتبار تقدم اللفظ الحامل له اعني لفظ مقدمه تعين
ادخال هذه المصدقات ووقعت تفسيرا للذات تعرف ويكون التعريف فيها للعهد الذكري لتعدم مدلولها مغني
كما قالوا في قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فتامله هذا وافاد المصنف رحمه الله انه انما يقل على مقدمة
في ذكرا كما في كلام غير واحد لانه يستدعي تكلف كلام في مجازيه الطرف المغادر فيها وبعد الفراغ منه يظهر ان
حقيقه المقدمة ليس الا عين البيان للامور الذي تقدم معرفتها على الشروع في الفن يوجب حصول زيادة البصيرة
فيه فاسقط بذلك مونة ذلك وبنه على ما قد يغفل عنه من انها هي المذكورات بعينها اعني البيانات بمعنى الحاصل بالمصدر
انتهى فان قلت المشهور كون مقدمة العلم حده وغايته والتصديق بموضوعه فما بال المصنف اسقط ذكر الغايه
وذكر المقدمات المنطقيه والاستمداد قلت لانه قد صرح غير واحد من المحققين منهم الشريف الجرجاني بان ما جرت
به العادة من ذكرهم وحد ما اشتملت عليه مقدمة العلم من حده وغايته والتصديق بموضوعه لم يقصدوا به بيان
حصر المقدمة فيها بل توجيه ما ذكروه فيها حتى لو وجد غيرها مشاركا لها في افادة شاع ضمه وجعله منها وعلى قياس هذا

المصنف

كوره

ولو ظهر عدم الاحتياج الي بعضها في افادة البصيرة لسد غيره مسده جاز ايضا اسقاطه استغنا بغيره عنه ولا مرية في
مشاركة المقدمات المنطقية والاستمداد لهذه الامور في افادة البصيرة كما انه لا احتياج الي ذكر الغاية مع ذكر الحد في هذا
العرض كما سيتعرض له المصنف فيما سياتي ونذكر عنه ثمة توجيهه ان شا الله تعالي ومن هذا يظهر ان حصر المقدمة في الامور
المذكورة ليس من حصر الكل في اجزايه كما هو ظاهر كلام غير واحد بل من حصر الكلي في جزئياته او في جزئيات منها بحسب
الاستيفا لها وعدمه كما مشي عليه المصنف ثم المقدمة اسم فاعل علي المشهور قيل من قدم لازما بمعني تقدم
كبين بمعني تبين وقيل متعديا لان هذه الامور لما فيها من سبب التقدم كانها تقدم غيرها او لافادتها الشروع
بالبصيرة تقدم من عرفها من الشارعين علي من لم يعرفها وعن الزمخشري ان فتح الدال خلف وعن غيره جوازه اذا
كانت من المتعدي فلعل ما عن الزمخشري محمول علي ما اذا كانت من اللازم فلا يكون بين هذين تعارض ثم لم يبين
الزمخشري وجه منع الفتح قيل ولعله ان في الفتح ايهام ان تقدم هذه الامور انما هو بالجعل والاعتبار دون
الاستحقاق الذاتي وهو خلاف المقصود لان تقدم هذه الامور انما هو بسبب استحقاقها للتقدم بحسب الذات
كما بين في موضعه انتهي قال العبد الضعيف غفر الله تعالي له وفيه ايضا من جهة اللفظ عدم ذكر الجار والمجرور
ويلزم مع اسم المفعول من اللازم ذكر الجار والمجرور كما عرف في موضعه فانتفي علي هذا ما قيل ان فتح الدال فيها ليس ببعيد
لفظا ومعني ثم هل هي منقولة عن مقدمة الجيش فيكون لفظها في مقدمتي العلم والكتاب حقيقة عرفية او
مستعارة منها فيكون مجازا فيهما او كلاهما موجود فيهما بنا علي انها في الاصل صفة حذف موصوفها واطلقت علي
الطايفة المتقدمة من المعاني والالفاظ علي العلم او علي ساير الفاظ الكتاب والتا اما للنقل من الوصفية
الي الاسمية او لاعتباره مونثا كما قالوا في لفظ الحقيقة احتمالات ورجح انها ان كانت بمعني الوصف اي ذات مونثة
ثبت لها صفة التقديم واعتبار معني التقديم فيها لصحة اطلاق الاسم كالضاربة فاطلاقها علي الطايفة المذكورة
حقيقة ان كان باعتبار انها من افراد هذا المفهوم ومجاز ان كان بملاحظة خصوصها وان كانت بمعني الاسم واعتبار
معني التقديم لترجح الاسم كما في القارورة فاطلاقها علي الطايفة انما يكون حقيقة لو ثبت وضع واضع اللغات
المقدمة لهذه الطايفة والظاهر انه لم يثبت بل الثابت انما هو وضعه لها بازا مقدمة الجيش وثلاث مقالات
في المبادي اي وعلي ثلاث مقالات اولاها في بيان التصورات والتصديقات المعدودة من مبادي هذا العلم
واحوال الموضوع اي وثانيها في بيان ماهية التصورات والتصديقات الراجعة الي احوال موضوع العلم والاجتهاد
اي وثالثها في بيان ماهية الاجتهاد وما يقابله وهو التقليد وما يتبعهما من الاحكام ثم لما كان المذكور في هذه المقالة
ما يفيد انه ليس من مسايل الفن لان مسايل الفن كالبحث فيها رجوع الي موضوعه ومسايل الاجتهاد وما يتبعه
ليست كذلك كما سنذكره لكن جرت عادة كثير منهم الشافعية ان يذكروها علي سبيل اللواحق المتممة للغرض منه
اسعافا اشار المصنف الي ذلك فقال وهو اي الاجتهاد مع ما يتبعه متمم مسايله بعضها فقهية لكون هذا البعض
من بيان احكام افعال المكلف كمسلة الاجتهاد واجب عينا علي المجتهد في حق نفسه وكذا في حق غيره اذا
خاف فوت الحادثة علي غير الوجه وحرام في مقابله قاطع نص او اجماع الي اخر اقسامها الي غير ذلك فان الاجتهاد
فعل المجتهد وهو بذل وسعه في طلب الحكم الشرعي وكل من الوجوب والحرمة وما في محمولات اقسام موضوعات

توجيهه

المسلة

المسلة حكم شرعي والي هذا اشار بقوله لمثل ما نذكر قريبا في بيان الموضوع ان البحث عن حجية الاجماع وخبر الواحد
والقياس ليس منه بل من الفقه لان موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها الحكم الشرعي فان مثل هذا الكلام جار في بعض
مسايل الاجتهاد الكاين علي هذا الوجه وانما لم يقل لما نذكر نظرا الي خصوص الجزئية الكاين لهذه المسايل فانه غير
الخصوص الكاين لغيرها واعتقادية اي وبعضها مسايل اعتقادية لكونه راجعا الي ما علي النفس من الامور الاعتقادية
المنسوبة الي دين الاسلام كمسلة لا حكم في المسلة الاجتهادية قبل الاجتهاد ومسلة يجوز خلو الزمان عن مجتهد فان كلا
من هاتين عقيدة دينية منسوبة الي دين الاسلام غاية الامر كما قال المصنف انهم لم يدونوا هذه المسايل في
الفقه والكلام وذلك لا يخرجها عنهما بعد رجوع البحث عنها الي موضوعهما وكان مقتضي ما فعله في المقدمة ان يذكر
في المقالات نظيره فيقول ثلاث مقالات هي المبادي ولكن المقالة اجريت مجري القول بالمعني المصدري
فكان القول الذي هو نفس العلم متعلقه فثبت التغاير والله اعلم فان قلت لم اختار الترتيب علي التاليف قلت
ليشير علي سبيل التنصيص الي انه وضع ما اشتمل عليه المختصر من الاجزا مواضعها اللايقة بها من التقديم والتاخير
في الرتبة العقلية لانهم قالوا الترتيب في اللغة جعل كل شي في مرتبته وفي الاصطلاح جعل الاشيا المتعددة بحيث
يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الي البعض بالتقديم والتاخير في الرتبة العقلية بخلاف التاليف
فانه جعل الاشيا المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد سوا كان لبعضها نسبة الي بعض بالتقديم والتاخير
ام لا فهو اعم من الترتيب فلا يكون فيه اشارة ناصة علي هذا المطلوب ثم قد ظهر من هذا ان الضمير المجرور
في ترتيبه راجع الي المختصر مرادا به مضمون ما قام في النفس من الاجزا والمواد التي ستعقب تركيبها علي الوجه
المذكور المختصر لان الصورة معلول الترتيب ولا ضير في ذلك وان كان الضمير في سميته راجعا الي المختصر
مرادا به معناه المقرر له في الخارج المتبادر من اطلاقه فان مثله شايع بل هو من التحسين المعنوي المسمي بالاستخدام
عند اهل البديع فتنبه له للمقدمة المذكورة فالتعريف فيها للعهد الذكري امور اربعة وقد عرفت لما قال هكذا
ولم يقل في امور الامر الاول مفهوم اسمه اي اسم هذا العلم وهو لفظ اصول الفقه ووجه تقديم هذا الامر علي غيره
ظاهر والمعروف كونه اي اسمه حال كونه غير مراد به المعني الاضافي علما وقيل بل اسمه اسم جنس لادخاله اللام اي لصحة
ادخال اللافظ اللام عليه فيقال الاصول والي هذا جنح القاضي تاج الدين السبكي حيث قال وجعله اسم جنس اولي
من جعله علم جنس لانه لو كان علما لما دخلته اللام قال المصنف وليس هذا القول بشي او ليس اللام بداخل عليه
وهذا من المصنف مبني علي ما ذهب اليه بعض النحويين من جواز حذف الخبر في باب كان واخواتها في سعة الكلام اختصارا
وانما قلنا ان هذا ليس بشي فان العلم بفتح اللام هو الاسم المركب الاضافي من لفظي اصول والفقه لا الاصول
اي لا احد جزئي هذا المركب الذي هو لفظ اصول فقط ونحن لا ندعي العلمية الا للمركب المذكور حال كونه غير مراد
به المعني الاضافي واللام لم تدخل عليه بل علي الجزو الاول حال كونه فاقدا للاضافة مطلقا لان اللام لا تجامع الاضافة
وقد تعاقبها ونحن نقول انه ح نكره فاذا دخلت عليه اللام عرفته ثم لما كان كثيرا ما يطلق لفظ الاصول محلي باللام ويراد
به هذا العلم وقد ظهر انه سبب وهم القايل انه اسم جنس اشار الي وجه ذلك فقال بل الاصول بعد كونه في الاصل لفظا
عاما في المباني اي في كل ما يبني عليه شي سوا كان ذلك في الحسيات كبناء الجدار علي الاساس او في المعنويات كبناء المسايل

ديه

الحربيه علي القواعد الكليه يعني اذا لم يقصد بالاصول خصوص من المباني فانه ح من الفاظ العموم صيغة
ومعنى لكونه جمعا محلى باللام للاستغراق يقال لفظ الاصول ايضا قولا خاصا في المباني المعهودة للفقه التي
هي عباره عن هذا العلم علي سبيل الغلبه عليه من بين ساير المباني كالنجم للثريا اعني الادله الكليه والقواعد التي يتوصل
بمعرفتها الي قدرة الاستنباط كما هو عرف الفقها حتى صار حقيقه عرفيه فيه فاللام فيه ح بالنسبه الي اول حالات
ارادتها خصوصها منه لاهل هذا العرف للعهد الذهني ثم صارت بعد ذلك لازمة له كالحزمة كهي في النجم الثريا
يعني ومن المعلوم ايضا انه بهذا الاعتبار ليس باسم جنس ايضا بل من الاعلام الكاينه علي سبيل الغلبه وقصارى ما
يلزم من هذا ان يكون له اسمان علم منقول لا بطريق الغلبه هو لفظ اصول الفقه وعلم منقول بطريق الغلبه
وهو لفظ الاصول ولا محذور في ذلك ثم حيث كان المعروف كون اسمه الذي هو اصول الفقه علما فهل هو جنسي
او شخصي فنص المحقق الشريف الجرجاني علي انه من اعلام الاجناس لان علم اصول الفقه كلي يتناول افرادا متعدده اذ
القايم منه بزيد غير ما قام بعمرو شخصا وان اتحد مفهوماهما ولما احتيج الي نقل هذا اللفظ عن معناه الاضافي جعلوه علما
للعلم المخصوص علي ما عهد في اللغه لا اسم جنس وقال المصنف والوجه في علمية اصول الفقه انه اي اصول الفقه علم
شخصي اذ لا يصدق اصول الفقه علي مسله واحدة من مسايله وهذا امارة الشخصيه لان الكل لا يصدق علي جزئه حقيقه
قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له وهذا انما ينفي كونه اسم جنس لا كونه علم جنس لان علم الجنس موضوع للحقيقه
المتحده في الذهن كما هو الصحيح وسياتي في موضعه من هذا الكتاب ثم هم قد عاملوه معامله المتواطي في اطلاقه حقيقه علي
كل فرد كما صرح به بن الحاجب وغيره فاصول الفقه اذا كان علم جنس فانما هو موضوع للحقيقه المتحده ذهنا التي هي
مجموع الادراكات او المدركات المعينه فيه وافراد هذا المعنى انما هي المظاهر الوجوديه للحقيقه المذكوره
لا مسايله التي هي اجزا مسماه علي القول بانه موضوع بازايها فعدم صحة اطلاقه علي المسلة الواحدة كما انه لازم
لكونه علم شخص كذلك هو لازم لكونه علم جنس فلا يصح ان يكون معينا لاحدهما نافيا للاخر نعم يمكن اثبات كونه
علم شخص بشي غير هذا اشار اليه المصنف حال قراتنا لهذا الموضع عليه وهو ما حاصله مزيدا عليه ما يكسوه ايضاحا
وتحقيقا انا لا نم ان هذا الاسم موضوع لامر كلي يتناول افرادا متعدده متغايره قايمة بزيد وعمرو وغيرهما بل هو موضوع
لامر خاص هو مجموع احدى الكثرتين الادراكات الخاصه او المدركات الخاصه الاتي بيانهما اعني الكثره الحاضرة
المعينه في الذهن وان تركبت من مفاهيمهم كليه فمسماه ح اما مجموع امور محققه خاصه هي العلم بان الامر للوجوب
والعلم بان النهي للتحريم الي غير ذلك او مجموع غير الامر للوجوب والنهي للتحريم الي غير ذلك ثم هو يصلح ان يكون متعلقا
لادراك زيد وعمرو وغيرهما بمعنى ان يكون مدركا لهم ومن المعلوم ان وقوع هذا له لا يقتضي تعددا له في نفسه من
حيث هو بل هو حالة تعلق ادراك زيد به هو بعينه حاله تعلق ادراك عمرو به وهلم جرا كما ان تصورات متصورين
لزيد علما وتصديقاتهم باحواله لا يقتضي تعدده بل هو سوا تعلقت به تصوراتهم وتصديقاتهم باحواله او لم
يتعلق فان قلت لا باس بهذا فيما اذا كان الاسم موضوعا بازا المدركات لصحة تعلق الادراكات بها اما اذا كان
موضوعا بازا الادراكات فكيف يسوغ ذلك اذ يصير الادراك متعلق الادراك قلت سواغه ايضا ظاهر
لانه ح يكون بالنسبة الي الادراك المذكور مدركا وان كان هو في نفسه ادراكا ايضا فتامله ثم هذا جار في

اسما ساير العلوم والله سبحانه اعلم ثم لما كان تعريف مفهوم هذا الاسم مختلفا باعتبار ما كان اللفظ اولا عليه وباعتبار
ما صار بانيا اليه وقد افادوا تعريفه علي كليهما وافقهم المصنف علي ذلك مشيرا الي صنيعهم هذا تمهيدا لافادته
لذلك فقال والعادة تعريفه مضافا وعلما اي تعريف مفهوم اسمه الذي هو لفظ اصول الفقه من حيث كون
اسمه مركبا اضافيا ليس بعلم او حال كونه كذلك من جهة كونه علما علي هذا العلم او حال كونه كذلك والفرق بين
الاعتبارين انه باعتبار الاضافة مركب يعتبر فيه حال الاجزا وباعتبار العلميه مفرد لانه لا يعتبر فيه حال الا
ثم بدا بتعريفه علي التقدير الاول ذاكرا كلا معنى كل من جزئه من حيث تصح الاضافة بينهما كما هو السبيل في مثله
مراعاة للتقدم الوجودي فقال فعلى الاول اي فتعريف مفهوم اسمه علي تقدير كون الاسم مركبا اضافيا ليس بعلم
ان يقال الاصول الادله فاداه التعريف في الاصول للعهد اي المذكوره في قولنا اصول الفقه ثم هي جمع اصل
وغنه لغة عبارات احسنها ما يبتني عليه غيره كما ذكره ابو الحسين وغيره واشار المصنف انفا اليه اي من حيث يبتني
عليه لما عرف ان قيد الحيثيه لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره وتستعمل اصطلاحا
بمعان المناسب منها هنا الدليل كما ذكره المصنف ونذكر وجهه قريبا والمراد بالادله الادلة الكليه السمعيه
الاتي بيانها وهي الكتاب والسنه والاجماع والقياس وانما لم يذكر المصنف لفظ الكليه للعلم به من حيث ان قيد
الحيثيه مراد منها كما ذكرنا حتى كانه قال من حيث هي ادلته وهذا ايضا هو العذر في ترك التقييد لفظا
بالسمعيه ثم المعين ايضا لذلك كله اضافتها الي الفقه كما سيتضح وجهه قريبا فان دلايل الفقه في نفس الامر كذلك
ثم في هذا المعنى الاصطلاحي المعنى اللغوي لان هذه الادله مبنى الفقه ومرجعه بل نص غير واحد من المحققين علي
ان الاصل هنا بمعنى الدليل ليس منقولا عن المعنى اللغوي السابق وانما هو مما صدقاته غايته ان بالاضافة الي الفقه
الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتنا هنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتني هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم
ومبتناه الا دليله وهو حسن نعم اذا اطلق لفظ الاصول مرادا به هذا العلم الخاص يكون علما بطريق الغلبة
منقولا كما حققناه سالفا وان اندرجت حقيقته في مطلق مسمى الاصول لغه لان تخصيص الاسم بالاخص بعد كونه
للاعم الصادق عليه وعلي غيره نقل بلا شك وقد نبه علي هذا شيخنا المصنف في غير هذا الكتاب فلا تذهلن عنه
والفقه التصديق لاعمال المكلفين التي لا تقصد لاعتقاد بالاحكام الشرعية القطعيه مع ملكة الاستنباط
فالتصديق اي الادراك القطعي سوا كان ضروريا او نظريا صوابا او خطا جنس لساير الادراكات القطعيه بنا
علي اشتهار اختصاص التصديق بالحكم القطعي كما في تفسير الايمان بالتصديق بما جا به النبي صلى الله عليه وسلم من عند الله
ومن ثم يقول المصنف وعلي ما قلنا ليس هو شيا من الفقه ولا الاحكام المظنونه الا باصطلاح ولا يضره استعمال المنطقيين
اياه مرادا به ما هو اعم من القطعي والظني لانهم قسموا العلم بالمعنى الاعم الي التصور والتصديق تقسيما حاصرا توسلا
به الي الحاجه الي المنطق بجميع اجزايه ولاعمال المكلفين اي سوا كانت من اعمال الجوارح وهي حركات البدن او
من اعمال القلوب وهي قصودها وارادتها والمكلف هو العاقل البالغ فصل اخرج التصديق لغير اعمالهم من السماء
والارض وغيرهما بالوجود وغيره والتي لا تقصد لاعتقاد فصل ثان اخرج التصديق لاعمالهم التي تقصد لاعتقاد
كالتصديق لطاعاتهم ومعاصيهم بانها واقعه بقضا الله تعالى وقدره وارادته ومشيته والاعتقاد الحكم الذهني

الذي لا يحتمل النقيض عند الحاكم لا بتقديره في نفسه ولا بتشكيك مشكك وهو ان كان مطابقا فصحيح والا
ففاسد وسببه الاكثري التقليد وقوته ورخاوته على حسب مراتب الكبرا في النفوس والمراد بكونها لا تقصد
لاعتقاد ان لا يكون المقصود من الحمل عليها نفس الاعتقاد لها وبالاحكام الشرعيه فصل ثالث اخرج التصديق
لاعمالهم التي لا تقصد لاعتقاد بما ليس بحكم شرعي من عقلي او لغوي او غيرهما والمراد بالاحكام الشرعيه
اثار خطابه تعالى المتعلق بافعال المكلفين طلبا او وضعا كما سياتي بيانه مفصلا في اوايل المقاله الثانيه
ان شا الله والقطعيه فصل رابع اخرج التصديق لاعمالهم التي لا تقصد لاعتقاد بالاحكام الشرعيه التي ليست
بقطعية من المظنونات وغيرها والمراد بالقطعيه ما ليس في ثبوته احتمال ناشي عن دليل ومع ملكه الاستنباط
اي مع حصولها لمن قام به هذا التصديق فصل خامس اخرج التصديق المذكور اذا لم يكن معه هذه الملكه
والمراد بها كيفيه راسخه في النفس متسببه عن استجماع الماخذ والاسباب والشروط التي يكفي المجتهد الرجوع اليها
في معرفة الاحكام الشرعيه الفرعيه التي بحيث تنال بالاستنباط اي باستخراج الوصف المؤثر من النصوص
المشتمله عليه لتعدي ذلك الحكم الكاين للمحال المنصوص عليها الى المحال الذي ليست كذلك لمساواتها اياها في
الوصف المذكور ومن هذا عرفت انه لا حاجة الى تقييد الاستنباط بالصحيح كما افصح به صدر الشريعه واثر لفظ
الاستنباط على الاستخراج ونحوه اشاره الى ما في استخراج الاحكام من النصوص من الكلفة والمشقة الملزومة
لمزيد التعب كما هو الواقع فان استعماله الكثير لغة في استخراج الماء من البير والعين والتعب لازم لذلك عاده
واشاره ايضا الى ما بين المستخرجين من المناسبه وهي التسبب الى الحياة مع انها في العلم اتم فان في الماحياة الاشباح
وفي العلم حياة الاشباح والارواح ثم قد وضح من هذا التقرير ان كلا من قوله لاعمال المكلفين ومن قوله
بالاحكام في محل النصب على انه مفعول به للتصديق وعداه الى احدهما باللام والى الاخر بالبا لان مما يعبر
به عنه الحكم وهو من شانه ان يعدي الى احد مفعوليه بالبا والى الاخر بعلى في مثل هذا التركيب وجعل المعدا
اليه باللام هو الاعمال والمعدي اليه بالباء هو الاحكام لان الاعمال هي الموضوع والاحكام هي المحمول
ومن هنا قدم الاعمال على الاحكام لان الاصل تقديم الموضوع على المحمول وان قوله مع ملكه الاستنباط
في محل النصب على انه حال من التصديق ثم بقي ان يقال لم قيد الاحكام الشرعيه بالقطعيه ثم قيد التصديق
للاعمال المذكورة بها بمصاحبة هذه الملكه والجواب انما وقع التقييد بالقطعيه دفعا لما كان يلزم من كون
الفقه هو التصديق لعامة عمليات المكلفين المذكوره بعامة الاحكام الشرعيه لعموم كل من اعمال المكلفين
والاحكام الشرعيه صيغه ومعنى ويلزم لكون الفقه هذا المعنى على هذه الصرافه من العموم انه الى
الان لم يوجد الفقه والفقيه لان من المعلوم ان من الاحكام الكاينه للاعمال المذكوره ما كل من دلاله
النصوص عليه ومن طريق وصوله الى المكلف قطعي كالثابت بالنص من الكتاب والسنه المتواتره والاجماع
المتواتر وان هذا مما يمكن احاطه كثير من المكلفين به فضلا عن المجتهدين ومنها ما ليس كذلك اما لكون
دلاله النصوص عليه غير قطعيه او لكون طريق وصوله الى كثير من المكلفين غير قطعي كالثابت بالقياس
وبخبر الواحد من حيث هو ثابت بهما وان هذا مما لا يمكن لاحد من البشر الاحاطة به فان الواقعات

للمحال

الشرعيه ع

قوبل باصله خط المصنف

الجزئيه

احواله في العلم حصل المقصود وان لم يوخذ في التعريف الموضوع استلزم معرفة غايته لانه لا بد من
المميز وهو في رسم مفهوم العلم ليس الا حيثيه الغايه كتعريف المواقف علم يقتدر معه على اثبات العقايد
فان ملكه اثباتها هي الغايه المقصوده اولا وان كان يقال غايته الترقي من التقليد الى الايقان بالعقايد ومع
المسلمين والدرجات عند الله تعالى فهي غاية الغايه وهذا كما يقال غاية اصول الفقه حصول اهليه الاجتهاد
مع انه يتاتى فيه جميع ما ذكرنا ولو سلم ان ما ذكرنا هو الغاية ابتدا فالعلم به لازم العلم بالغاية الاولى اذ
يلزم كونه ذا ملكه اثبات العقايد فتحصل ان تعريف العلم من جهة الموضوع وهو حده لا حاجة معه في تحصيل
البصيره الكاينه في تصور الموضوع الى افراد تصديق به ومع رسمه لا حاجة في تحصيل البصيره المستفاده من معرفة
غايته الى افراد تصديق بها نعم يحتاج اليهما في افادة لفظ اصطلاحي هو اسم الموضوع والغاية لكنهم لم يقدموا
ذكره لهذا الغرض بل لما ذكرنا وليزداد جد الطالب في الغاية انتهى نعم في شرح المواقف للمحقق الشريف
واعلم ان الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل
بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم واما ان كان تعريفا للمعلوم فالفرق انه قد يلاحظ الموضوع في
التعريف كما في تعريف الكلام ان جعل تعريفا للمعلومه وهو غير قادح ايضا في هذا الذي افاده المصنف رحمه الله الامر
الثالث من الامور التي مقدمة هذا الكتاب عباره عنها المقدمات المنطقية ونسبها الى المنطق لانها منه وقوله
مباحث النظر عطف بيان او بدل منها وتسمية جمع من الاصوليين كالامدي ومن تابعه لها اي لهذه المباحث
مبادي كلاميه بعيد لان هذه النسبه تفيد الاختصاص ظاهرا وعلم الكلام غير مختص بها بل الكلام فيها اي هذه
المباحث كغيره من العلوم الكسبيه في الحاجة اليها لاستوا نسبتها اي هذه المباحث الى كل العلوم الكسبيه في كونها
آلة لها وهو اي بيان الاستوا المذكور انه اي الشان لما كان البحث عرضا ذاتيا للعلوم لعروضه لها بلا وسط في
الثبوت في نفس الامر وهو اي البحث الحمل بالدليل وهذا اوجز ما قيل في تعريفه مع الجمع والمنع وصحته اي الدليل بصحة
النظر وفساده به اي وفساد الدليل بفساد النظر كما سيظهر وجب التمييز بين النظر الصحيح والنظر الفاسد ليعلم
بمعرفتها خطا المطالب من صوابها فان خطاها من فساد دليلها الناشي عن فساد النظر وصوابها عن صحة دليلها الناشي
عن صحة النظر فاذا عرف حال النظر عرف حال الدليل واذا عرف حال الدليل عرف حال ما ادى اليه فاذن لا بد من
معرفه كل من النظر وقسمه والدليل وما يفيده من العلم والظن لتوقف معرفة حال المطلوب على هذه الامور سواء
كان المطلوب من المطالب الاصليه او الكلاميه او غيرهما فجعل هذه الامور مبادي كلاميه للاصول ليس باولى من
العكس مثلا وقد صرح بذلك الامام الغزالي في المستصفى حيث قال ان المقدمه المشتمله على هذه المباحث ليست من
جملة اصول الفقه ولا من مقدماته الخاصة به بل هي مقدمه العلوم كلها وحاجه جميع العلوم النظريه الى هذه المقدمه
كحاجة اصول الفقه انتهى نعم لا باس بما ذكره المحقق الشريف من ان الحق ان اثبات مسايل العلوم النظريه يحتاج
الى دلايل وتعريفات معينه والعلم بكونها موصله الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المنطقيه او يتقوى بها فهي محتاج
اليها تلك العلوم وليست جزوا منها بل هي علم على حيالها وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعيه ومقدما عليها انتسبت
اليه هذه القواعد المحتاج اليها فعدت مبادي كلاميه للعلوم الشرعيه انتهى فان حاصل هذا ان هذه الاضافه ليست

فهي ح

للتخصيص بل الاتفاق سبق وقوعها مبادي للكلام ليتقدمه في الاعتبار والشرف على ماسواه والشي يضاف الى غيره بادنى
ملابسة على ماعرف في العربيه والسبق من اسباب الترجيح وحيث يظهر ان المراد هذا فلا باس بذلك ثم نقول استطرادا
وليس في الاصول من الكلام الامسئلة الحاكم فانها من العقايد الدينيه ومايتعلق بها من مباحث الحسن والقبح ليكون
ذلك وسيله لما مامور من العقايد الدينيه فيلحق بها في كونها من مسايل الكلام ونحوه اي هذا المذكور كمسئلة المجتهد يخطي
ويصيب ومسئلة تجوز خطوا الرهان عن مجتهد وما اشبهها وهذه المذكورات من المقدمات لهذا العلم امنه تتوقف عليها
اي معرفتها وزياده بصيره لمعرفة بعض مقاصد هذا العلم بذكر فيه لهذا الغرض وليس ذكرها في اثنا المقاصد لمناسبه ٥
حسنة ثم كما موغير خاف على المتامل بمانع من كونها من المقدمات وقد عرفت ان مقدمه العلم غير محصورة في حده وغايته
والتصديق بموضوعه بل اذا وجد هذه الامور مشارك في افاده البصيره كان منها وشاع ذكر مع هذه الامور فيها
ثم لا يصح ان تكون هذه المذكورات من مبادي هذا العلم على اصطلاح المنطقيين لانها عندهم على ماهو المشهور
وهذه المذكورات ليست كذلك وتصح ان تكون مبادي له على اصطلاح الاصوليين وان لم يكن منه لان المبادي
عندهم ما يتوقف عليه شي من مسايل العلم او الشروع فيه على بصيره فمنها ما هو من اجزايه ومنها ما ليس من اجزايه كهذه المذ
فهي عندهم اعم منها عند المنطقيين وحيث فجعل هذه من المقدمات لامن المبادي على اصطلاح المنطقيين وجعلها
من المبادي على اصطلاح الاصوليين لاختلاف مبنى على تفسير المبادي ليس الا ولما انقسم الدليل الى مايفيد علما قطعيا
ولم يذكره لدلاله قسيمه عليه اعني قوله وظنا ميزا اي العلم والظن بما يفيد تصور كل على حده ثم اذ وجب التميز وتمامه
اي والحال ان تمام تميز الشي من غيره على مايتبغي قد يكون ايضا بالمقابلات اى بذكر المقابلات للشي وذكر معناها
مع ذكر ذلك المميز فان في ذلك امانا من وهم الاشتباه وزياده جلا لبيان المتقابلات والاشباه ومن ثمة قيل وبضدها
تتبين الاشيا فلا علينا ان نات بمميز كل شي بالمقابلات وبيان معناها وما له مناسبه بالمقام وتقدم الكلام في هذه
الجملة على بيان الدليل وما يتبعه لكون العلم والظن بما المقصود بين بالذات من الدليل وان كان سابقا تقديمه عليها
ومن ثم قدمه بعضهم عليهما لكونه وسيله اليهما والوسايل قد تقدم على المطالب فالعلم حكم لايحتمل طرفاه نقيضه
عند من قام به لموجب اي ادراك النسبه موجبه اوسالبه بين محكوم وبحكوم عليه لايحتمل ان نقيض ذلك الادراك
عند المدرك كاين لموجب فحكم شامل للعلم القطعي والظن والجهل وما كان من اعتقاد المقلد حكما ولا يحتمل طرفاه نقيضه
عند من قام به اي لايجوز الحاكم به تعلق نقيض ذلك بطرفيه في نفس الامر مخرج للظن سوا كان عن دليل طني او تقليد
او جهلا مركبا لان الظن حكم يحتمل طرفاه نقيضه في نفس الامر في الحال اوفيه وفي المال عند الظان ولموجب بكسر الجيم
اي من حس او عقل او برهان او عاده مخرج للجهل المركب مطلقا والاعتقاد المقلد مطلقا لان كلا منها ليس بمستند
لموجب فدخل تحت هذا الحد العلم العادي وهو ما موجبه العاده وهو فعل المختار على سبيل الدوام كعلمنا بان الجبل
الذي شاهدناه فيما مضى حجرا نه في حال غيبتنا عنه حجرا ايلم ينقلب ذهبا ايضا لانه يصدق على هذا العلم انه حكم لايحتمل
طرفاه نقيضه وهو الحكم بكونه ذهبا في نفس الامر عندنا لموجب وهو العاده المستمر بان ما شوهد حجرا في وقت فهو كذلك
دايما وان كان كون الجبل ذهبا في هذه الحاله ممكنا لذاته لان امكان كون الجبل ذهبا في هذه الحالة لايمنع بنقيضه
اي كون الجبل ذهبا وهو الحكم بكونه حجرا في هذه الحالة في نفس الامر عن موجبه اي هذا الجزم المذكور اتفاقا فان الامكان

بدا به قبل المسايل التي قبلها وهي مصدره من اجزا العلم

وهي

الجزم

الذاتي لاينافي في الوجوب بالغير فلا يظن ان الحد غير منطبق عليه فلا يكون جامعا واعلم ان جعل نقيض كون الجبل
حجرا كونه ذهبا وبالعكس تسامح مشهور وافقنا هم في التقرير عليه لعدم الخلل في المقصود والا فنقيض كون الجبل حجرا
انما هو كونه غير حجر وكونه ذهبا اخص من نقيضه ونقيض كونه ذهبا كونه غير ذهب وكونه حجرا اخص من نقيضه هذا
والحق ان امكان خرق العاده الموجبه لكون الجبل السابق مشاهده حجريته حجرا بان يصير ذهبا في نفس الامر
الان اي في حال الغيبة عنه وهو اي الحال ان الامكان المذكور ثابت في هذه الحال في حق الجبل ومن ثمه كانت العاده
قابلة للانخراق كرامة ولي كما تقبله معجزه نبي ولو خطف ليقلبن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه يستلزم تجويز النقيض
وهو ان يكون ذهبا الان اي في هذه الحالة اذ الوخط النقيض في هذه الحالة للامكان المذكور شمول قدرة القادر المختار
والامكان ممتنعا عاديا تارة كما في نفس الامر ممكن امكانا ذاتيا والامكان الذاتي وان كان لاينافي الوجوب بالغير
لكنه لايلزم من عدم منافاته للوجوب بالغير عدم تجويز النقيض اذ ليس كل جايز واقعا فلا يصدق التعريف المذكور
على العلم العادي وانما قيد كون امكان خرق العاده حالا لابد منه ليستلزم تجويز النقيض ح بملاحظة النقيض وفتدبر لوقف
استلزام تجويز مع ملاحظته لان التجويز فرع الملاحظة حتى يكون لازما هو عنه عند عدمها ثم حين آل الامر الى خروج
العلم العادي من هذا التعريف للعلم القطعي بواسطة انه يتاتى فيه تجويز النقيض كما اقتضاه هذا التحقيق وقد فرض ان
القطعي لايتاتى فيه ذلك فالحق ان العلم كذلك اي حال كونه لايتاتى فيه تجويز النقيض ان يقال هو ما اي حكم لايحتمل موجبه
التبدل عقلا لعقل والخبر الصادق والحس فان كلا من هذه الموجبات لايحتمل التبدل اصلا لاستحالته عليها وحاصله انه ما موجبه
لايحتمل الخروج عن كونه موجبا له فخرج العادي لان العاده تحتمل التبدل خرقها كما ذكرنا هذا غاية ما ظهر لي في تقرير
هذه الجملة وعليه ان يقال ما قالوا ان معنى احتمال العاديات تجويز النقيض انه لو فرض وقوع ذلك النقيض بها
لم يلزم من ذلك محال لذاته لان الامور العاديه ممكنه في حد ذاتها والممكن لايستلزم شي من طرفيه محالا لذاته ولا يخفى ان
هذا جار في جميع الممكنات الواقعه لاختصاص له بالعاديه وان معنى عدم احتمال العلم للنقيض هو ان العقل لاحور
بوجه من الوجوه كون الواقع في نفس الامر نقيض ذلك الحكم ح وان كان من الامور الممكنه لامتناع امكان اجتماع
النقيضين وهذا ممنوع ثبوته في العلوم العاديه كما في العلوم المستنده الى الحس وغيرها فكما انه اذا شاهد حركة زيد
وبياض جسم لايجوز العقل البته في ذلك الوقت كون زيد ساكنا والجسم اسود بل يقطع بان الواقع هو هذا النسبه لا
غير فالعلم العادي كذلك ويوافقه ما قاله شيخنا المصنف رحمه الله في تقرير دليل المانع من كتابه المسايرة انه
لم يوخذ في مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض بل مجرد الجزم عن موجب بان الامر هو الواقع وان كان نقيضه لم
يستحل وقوعه انتهى فاذن لا فرق بين ان يعلم كون الجبل حجرا مشاهده وبين ان يعلم ذلك عاده في التجويز العقلي
ونفي الاحتمال في نفس الامر فلا يكون الحق ان يقال ما موجبه لايحتمل التبدل نعم العلم بالامور التي لا تقبل
النسخ لذاتها كالعلم بوجوب وجود الواجب لذاته وبامتناع شريكه ونحو ذلك لايحتمل النقيض بالمعنى المذكور
ولا يتاتى فيها التجويز العقلي للنقيض لكن التعريف المذكور لم يشترط فيه نفي كليهما بل انه لو اعتبر في القطعي نفي
كليهما لادى الى انحصار القطعي اصطلاحا في العلم بالواجب والممتنع لذاتهما لاغير وليس كذلك قطعا كما يوييد
ما ذكرناه عن المصنف آنفا بل قد ذكر صدر الشريعة وغيره ان العلما يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما

نخ هو ما موجبه لايحتمل كالعقل

لعلم معنيين

الذاتي

ما يقطع الاحتمال اصلاً كالمحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور
مثلا والاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمانينة والله سبحانه اعلم والظن حكم يحتمله اي يحتمل متعلقه الذي هو طرفاه
نقيضه عند الحاكم احتمالاً مرجوحا بمعنى انه لو خطر بالبال لحكم بامكانه ثم ان كان الحكم المذكور مطابقا للواقع فهو صادق
والا فهو كاذب وهو صنف من الجهل المركب على ما سيذكره المصنف قريبا ونوافقه عليه بعد تقييده بما يجب تقييده به
ان شا الله تعالى ثم قيل انما يسمى الحكم المذكور ظنا اذا لم ياخذ القلب بالراجح ولم يطرح الاخر اما اذا عقد القلب على الراجح
وترك المرجوح يسمى الراجح اكبر الظن وغالب الراي وهو غريب بل المعروف ان الظن هو الحكم المذكور اخذ القلب به
وطرح المرجوح او لم ياخذ ولم يطرح الاخر وان غلبة الظن زيادة على اصل الرجحان لا تبلغ به الجزم الذي هو العلم وهو اي
والاحتمال المرجوح اي ملاحظته هو الوهم ثم اعلم ان الشيخ حافظ الدين النسفي ذكر في اوايل كشف الاسرار تقسيما يخرج منه
تفسير العلم وغيره وقد اشار المصنف الى تعقب امور منه فلا باس ان نسوقه ليعلم ما هو محل التعقب منه عند تعرض
المصنف واذا احلنا عليه يقع جوالتنا عليه رايحة قال رحمه الله اعلم ان حكم الذهن بامر على اخر ان كان جازما فجهل
ان لم يطابق وتقليد ان طابق ولم يكن لموجب وعلم لو كان لموجب عقلي او حسي او مركب منهما فالاول بديهي ان كفى تصور
طرفيه لحصوله والا فكري والثاني علم بالمحسوسات والثالث بالمتواترات والحدسيات والمجربات وان لم يكن جازما فشك
ان تساوي طرفاه والا فالراجح ظن والمرجوح وهم انتهى فصرح بان كلا من الوهم والشك حكم كما ذكره جمع من المتاخرين
وليس كذلك كما صرح به غير واحد من المحققين فلا جزم ان قال المصنف معرضا به ولا حكم فيه اي الوهم لاستحالته اي الحكم
بالنقيضين للشي الواحد في حالة واحدة للاتفاق على الحكم بالطرف الراجح مع الحكم بالطرف المرجوح على هذا القول واللازم
باطل فالملزوم مثله بل هو من قبيل التصورات الساذجة والشك عدم الحكم بشي نفيا واثباتا لشي بعد الشعور بذلك الحكم
الذي بحيث يعرض لنسبة ذينك الطرفين بعد تصورهما وتصورها التصور الساذج والشعور اول مراتب وصول
النفس الى المعنى من غير وقوف على تمامه وهذا بشرط ان يكون عدم الحكم المذكور التساوي اي لكون متعلقه من حيث هو
يحتمل كلا من النفي والاثبات على حد سواء عند من يحنث بحكم وهو المتصور المذكور وعلى هذا فقوله بعد الشعور من
باب التصريح باللازم ايضاحا ومن ثم لم يصرح به غير واحد فيخرج عن الشك بواسطة لزوم الشعور المذكور له احد قسمي
الجهل البسيط وهو عدم الحكم بشي مع عدم الشعور بذلك الحكم عما من شانه ان يكون حاكما فان من الجهل البسيط ما يكون
كذلك كما في خالي الذهن واما القسم الاخر الذي هو قسيم هذا فهو عدم الحكم بالشي مع الشعور بالحكم عما من شانه
ان يكون حاكما والظاهر ان ما صدقاته انما هي الشك والوهم لا غير لان عدم الحكم بالشي مع الشعور بذلك الحكم لا يتحقق
الا اذا كان ذلك الشعور بطرفاه سوا او مرجوحا بالنسبة الى طرفه الاخر فيخرج ح باشتراط التساوي احد فردي هذا القسم
ايضا وهو الوهم هذا ولقايل ان يقول هذه العبارة تشير الى انه لا قسم للجهل البسيط وراء هذين القسمين وهو خلاف
صريحهم واشارتهم فقد عرفوه كما في المواقف وغيره بعدم العلم عما من شانه ان يكون عالما وقال الامدي والجهل البسيط
يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدا وان لم يكن صفة اثبات وليس الجهل البسيط ضد للجهل المركب ولا للشك ولا للظن
ولا النظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور
في حالة النوم واخواته واما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة ويمكن الجواب عنه بانه لما كان من الجهل

البسيط قسمان يتناولهما جنس الشك اعني عدم الحكم بشي ثم منهما بعد ذلك ما لا ينطبق تعريف الشك عليه اصلا
ومنهما ما ينطبق على بعض افراده وقسمان لا يتناولهما جنس الشك اصلا وهما كل من الحكم الجازم الغير المطابق والحكم
الراجح الغير المطابق اذا لم يقترنا باعتقاد كونهما في الواقع كذلك توفرت العناية على التنبيه على خروج ذلك
ذلك القسم المشارك له في الجنس المرتفع عن انطباق التعريف عليه اصلا ولم ينبه على خروج القسمين الاخرين
للعلم بخروجهما بمعنى عدم دخولهما اصلا على انه قد كان الاولى ان يقول فخرج بعض اقسام الجهل البسيط ليتناول
الوهم كما ذكرنا والجهل المركب الحكم غير المطابق للواقع وينبغي ان يزاد مع اعتقاد مطابقته والا لكان غير مانع
لصدقه على البسيط فان الحكم غير المطابق اذا لم يقترن باعتقاد مطابقته جهل بسيط لصدق تعريفهم اياه بعدم العلم
عما من شانه ان يكون عالما عليه فان الظاهر ان المراد بالعلم الجازم الثابت المطابق وكان يصدق عدم العلم بهذا المعنى
بانتفا جميع هذه الامور يصدق بانتفا بعضها وقد ظهر من هذا ان دعوى الامدي ان البسيط يجامع المركب ممنوعة
للمعاندة بينهما في جزء المفهوم ولم نشترط نحن في الحكم الذي هو جنس الجهل المركب جزما كما شرطه في المواقف حيث
قال هو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق ومشى عليه في شرح المقاصد لان الظن غير المطابق ليس سواه اي
سوى الجهل المركب والجزم مخرج له فلا يكون التعريف جامعا لكن قد عرفت انه انما يكون الظن غير المطابق جهلا
مركبا اذا اعتقد مطابقته والا فهو بسيط وبهذا يعرف ان ما في الكشف من ان حكم الذهن بامر على امر ان كان
جازما فجهل ان لم يطابق محمول على بيان بعض ما صدقات الجهل البسيط ثم قد ظهر من هذه الجملة ان اللايق
ان يكون ما في المواقف تعريفا للجهل البسيط تعريفا لمطلق الجهل الصادق على البسيط والمركب واما ما ذكرنا
فلا جرم ان في التلويح وهو اي الجهل عدم العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض مركب وهو المراد بالشعور
بالشي على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور انتهى ثم انما سمي الجهل المركب مركبا لان كونه
اعتقاد الشي على خلاف ما هو عليه جهل بذلك الشي واعتقاده انه اعتقاد الشي على ما هو عليه جهل اخر وقد تركبا
معا وقد يتركب من ثلاثة كقول ابي الطيب ومن جاهل بي وهو يجهل جهله ويجهل على انه بي جاهل واما التقليد
فليس من حقيقته ظن فضلا عن الجزم كما قيل وقد عرفت ان قايله صاحب الكشف لان التقليد كما سياتي هو العمل
بقول من ليس قوله احدى الحجج بلا حجة منها فاين الظن فضلا عن الجزم بل قد يقدر المقلد عليه اي على ظن ما قلد فيه
اي على اكتساب ظن به اذا كان المقلد قريبا من مرتبة الاجتهاد لوجود اهليته في الجملة لاكتساب ذلك من
الادلة فانه بعد فرض انه قلد غيره في ذلك الحكم لا تخرجه هذه الحالة بالنسبة الى هذه الواقعة عن كونه مقلدا
كما في غيرها مما لم يقدر فيه على ظن حكم ما قلد فيه غيره وقد لا يقدر المقلد مطلقا على اكتساب ذلك اما القريب
فلتعارض الامارات عنده من غير ترجيح او لغير ذلك واما البعيد فلعدم الاهلية لاكتسابه من الدليل وغايته اذن
اي وغاية المقلد اذا قلد المجتهد في حكم شرعي حالة كونه غير قادر على اكتساب جزم او ظن بذلك الحكم من الدليل
حسن ظنه اي المقلد بمقلده بفتح اللام وذلك بان يعتقد انه لم يقله عن هوى وانما هو الحكم الذي ادى اليه
اجتهاده بعد افراغ الوسع في طلب الحق في ذلك ولا بدع في ذلك بل هو متعين وقد يكون اي يوجد التقليد لمن
هو اهل له ولا ظن اي والحال ان لا ظن عند المقلد للحكم الذي ذهب اليه مقلده اصلا بل قد يقلده مع علمه اي المقلد انه

اي مقلده مفضول فيما قلد فيه وتقدم على تقليده والحالة هذه لكونه مسقطا للواجب لانا الجمهور على جواز تقليد
المفضول مع وجود الفاضل كما سياتي ثم هذا كله شيء وقع في البين فلنرجع النظر الى تعريفي العلم والظن المذكورين
فنقول وخرج التصور عن العلم والظن بواسطه جعل الجنس فيهما الحكم وهذا يفيدك ان المراد لم يدخل التصور باقسامه
فيهما لان حقيقة الخروج بالدخول ولم يوجد ولا ضير في كون الخروج مرادا به المنع من الدخول فانه لهذا المعنى مجاز
مشهور ثم هذا الخروج على الاكثر اي على قولهم ان العلم والظن من باب التصديق اصطلاحا منهم على ذلك لا لاعتبار
الموجب اي لانه انما خرج التصور عن العلم والظن لذكر الموجب في التعريف لانه ليس بمقتض لذلك ويقال في تعريف
العلم ايضا صفة توجب تميزا لا تحتمل النقيض وانما لم يذكر المعلم به مما تقدم مع شهرته وهذا معزى الى الشيخ ابي
منصور الماتريدي وقال ابن الحاجب وغيره انه اصح الحدود وفي المواقف وهو المختار فصفة اي معنى قائم بغيره يتناول
العلم وغيره وتوجب اي تستعقب بخلق الله تعالى عادة لمحلها الذي تتصف به وهو النفس تميزا بين الامور تخرج
الصفات التي توجب لمحلها تميزا عن الغير لا تميزا وهو ما عدا الادراكات من الصفات النفسانيه كالشجاعه وغير
النفسانيه كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحلها تميزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن
الجبان والاسود بسواده ممتاز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحلها تميزا عن غيرها على قياس ما مر ويوجبها
ايضا تميز المدركات عما عداها اي يجعلها بحيث يلاحظ مدركاتها وتميزها عما سواها فظهر ان معنى الايجاب ما يصح
قولنا اذا وجد وجد ولا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق التميز نقيض ذلك التميز بوجه من الوجوه يعني انه
غير قابل لطرو نقيض هذا التميز عليه على وجه يطابق الواقع خرج الصفات الادراكيه التي توجب لمحلها تميزا
يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والشك والوهم فان متعلق التميز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء والجهل المركب
لاحتمال ان يطلع صاحبه في المستقبل على ما في الواقع فيزول عنه على ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وفي
شرح المقاصد وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتميز انتهى والتفصيل انه يزول بالتشكيك وفي شرح للقاصد
بل بما يتعلق النقيض جزما ومحصل هذا كما قال المحقق الشريف في شرح المواقف ان العلم صفه قائمه بمحل متعلقه
شيء توجب تلك الصفه ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد
من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التميز المتفرع على الصفه انما هو له لا للصفه ولا شك ان تميزه انما هو لشيء
يتعلق به تلك الصفة والتميز وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض انتهى لكن على هذا لقايل ان
يقول فلا حاجة الى التحرز بالتميز عن متعلقه ولا الى تقدير متعلقه مسندا اليه لاحتمال على انه لا فرق في
الحاصل بين ان يكون مسندا الى متعلقه مرادا به ما قدمناه او اليه نفسه حقيقه بمعنى انه غير قابل لطرو نقيضه
بدله على وجه يطابق الواقع قال الفاضل سيف الدين الابهري وهذا كما يقول المتكلمون تارة ماهيه الممكن
قابله لوجودها وتاره وجود الممكن قابل لعدمه وقال العبارتين واحد ثم هذا الحد يتنا ول التصديق اليقيني
والتصور كما اشار اليه بقوله فبدخل اي التصور في حد العلم اذ لا نقيض للتصور على ما هو المشهور بنا على
ان النقيضين مما للمفهومان المتمانعان لذاتهما ولا تمانع بين التصورات لمفهوم الانسان والانسان
مثلا لا تمانع بينهما الا اذا اعتبر ثبوتها لشيء فحينئذ يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا واذا لم يكن

للتصور نقيض صدق بان يتعلقه لا يحتمل النقيض بوجه ايضا فاذا تصورنا ماهية الانسان وحصل في ذهننا
صورة مطابقه لها فالتميز هنا هو تلك الصوره ادبها تمتاز وتكشف الماهية ولا يحتمل نقيض ذلك التميز اذ لا
نقيض له وعلى هذا فالعلم بالانسان ليس تلك الصورة بل صفة توجبها ولا يقال فعلى هذا جميع التصورات علوم مع
ان بعضها غير مطابق لانا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقه اصلا فانا اذا رايتنا من بعيد شخصا هو حجر مثلا وحصل
منه في اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة الانسان والعلم به تصوري والخطا انما هو في حكم العقل
بان هذه الصورة للشيء المرئي فالتصورات كلها مطابقه لما هي تصورات له بوجود اكان او معدوما ممكنا كان او
ممتنعا وعدم المطابقه في احكام العقل المقارنه لتلك التصورات فلا اشكال والى معنى هذا اشار بقوله وعدم المطا بقه
للواقع في تصور الانسان حيوانا صاهلا لان الانسان في الواقع حيوان ناطق لا صاهل انما هو للحكم العقلي المقارن
لتصور الانسان حيوانا صاهلا بان الصوره المتصورة للانسان حيوان صاهل لا غير اما الصورة الحاصله في الذهن
التي العلم بها تصوري فلا تحتمل غيرها اي غير نفسها وفي هذا تعريض بردما في حاشية المحقق التفتازاني على شرح القا
ضي
عضد الدين مختصر ابن الحاجب تعقبا للقول بان معنى لا نقيض للتصور انه لا نقيض لمتعلقه لان نقيض الشيء رفعه وسلبه
ان ء
فيه شايبه الحكم والتصديق من هذا يبطل كثيرا من قواعد المنطق ويوجب شمول التعريف لجميع التصورات الغير المطابقه
كما اذا تعقل الانسان حيوانا صاهلا اللهم الا ان يقال انه ليس بتميز انتهى نعم ان قيل المتناقضان هما المفهومان المتنافيا
لذاتهما والتنافي اما في التحقيق والانتفا كما في القضايا واما في المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الاخر كان اشد بعدا مما سواه
فيوجد في التصورات ايضا كمفهومي الفرس والانسان وهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواكان رفعه في نفسه او رفعه
عن شيء ثم ايا ما كان فالمراد بالتصور الداخل في الحد المذكور ما ليس متعلقه محتملا للنقيض فلا يضر ما هو الواجب من
خروج الوهم والشك من العلم كما تقدم ثم هذا بنا على ان ادراك الحواس الظاهرة من قبيل العلم كما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن
الاشعري واما من لم يرد ذلك ومنهم جمهور المتكلمين فيقيد التميز بقوله بين المعاني اي ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس
الظاهرة وهي الامور الاعتقاديه كليه كانت او جزيه بنا على ان المراد بالمعاني ما يقابل العينيه الخارجه فخرج عن حد العلم
ادراك الحواس الظاهرة فانها تفيد تميزا في الامور العينيه ومنهم من قيد المعاني بالكلية ميلا الى تخصيص العلم بالكليات
والمعرفه بالجزييات هذا وقد تعقب المحقق الشيخ ولي الدين الملوي هذا التعريف بانه تفسير القوة العلميه والافهم
متفقون على ان العلم اما تصور واما تصديق ضروري ومطلوب وليس ذلك نفس الصفه بل اثرها فرضنه على شيخنا
المصنف رحمه الله فدافعه بعض المدافعه ثم اصححسنه والحقه بالكتاب قايلا والوجه في حد العلم على وجه يشمل التصورات
يقال انه تميز لا يحتمل النقيض والا فانما يصدق على القوة العاقلة المفيده للتصور والتصديق لا عليهما لما ذكرنا
لكني اقول هذا اذا لم يكن من يقول ان العلم عباره عن صفة حقيقيه ذات تعلق بالعدم اما اذا كان ثم من يقول بهذا حتى ان
العلم عنده من مقوله الكيف بالذات ومن مقوله المضاف بالعرض كما ذهب اليه بن سينا وغيره فالقوة التي من شانها ذلك
هي نفس العلم عنده فلا يتم نفي كون هذا تفسيرا للعلم عنده فلاجرم ان صرح القاضي عضد الدين في المواقف بان هذا التعريف
عند من يقول بهذا القول ثم قال ومن قال انه نفس التعلق يعني الخصوص بين العالم والمعلوم حده بانه تميز يعني
عند النفس تميزا لا يحتمل النقيض انتهى حتى يكون من قبيل الاضافات ومبداه من الكيفيات كما ذهب اليه صاحب الصحايف

او من قبيل الانفعال نعم يكون تقسيم العلم على القول الاول الى التصور والتصديق مجازا باعتبار متعلقه بخلافه على
القول الثاني ثم ظاهر قول شيخنا انه تمييز بخلاف كلا من هذين القولين لان الظاهر ان التمييز فعل فليتامل ثم لما
وقع التعرض لشمول هذا التعريف للتصور في الجملة ومنه الحد وقد ذكروا ان التصور من حيث هو لا يكتسب برهان
ولا يطلب عليه دليل ولا يقبل المنع ولا يعارض سواء كان حدا حقيقيا او اسميا او غيرهما وصرحوا ايضا بان الحد باعتبار عارض
له قد يطلب عليه الدليل ويعارض ويمنع اشار الى ما يفيد المناط في هذه الاحكام ثبوتا وانتفاء فقال ولا دليل يطلب ويقام
الا على نسبة اي حكم نسبة بين شيئين ثبوتا او نفيا لما سيعرف من معرفة الدليل وكذا المعارضة لا يكون بين امرين بحيث يكون
احدهما معارضا للاخر الا اذا كانا حكمين وتحقق فيهما باقي الشروط المعتبرة في وجود التدافع بينهما وذلك اي قيام الدليل
والمعارضة انما يقع في صور المتصورات عند ادعائها اي صور المتصورات الحاصلة في الذهن من الامور التي الصور المذكورة
عبارة عن تصورها صورة كذا كصور الحدود بالنسبة الى المحدودات اي كادعاء ان الصورة الحاصلة من الامر الفلاني المسمى
بالحد هي الامر الفلاني المسمى بالمحدود وح اي وحين يقصد الحكم بالحد على المحدود كما ذكرنا تقبل صور الحدود المنع لوجود
ما يصلح ان يكون معروضا لذلك ح وهو الحكم وكشف القناع عن ذلك ان التعريف الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل
من التصورات قسمان احدهما ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى تعريفات بحسب الاسم
فاذا علم مثلا مفهوم الجنس اجمالا واريد تصوره بوجه اكمل فان فصل نفس مفهومه باجزاء كان ذلك حدا له اسميا وان ذكر
في تعريفه عوارضه كان له رسما اسميا ثانيهما ما يقصد به تصور حقايق موجوده ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة
اما حدا او رسما وكلا هذين القسمين لا يتجه عليه منع لان التحديد تصوير ونقش لصورة المحدود في الذهن ولا حكم فيه
اصلا والحاد انما ذكر المحدود ليتوجه الذهن الى ما هو معلوم بوجه ما ثم يرسم فيه صورة اتم من الاول لا ليحكم بالحد
عليه اذ ليس هو بصدد التصديق بثبوته له مثلا اذا قال الانسان حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم على الانسان بكونه
حيوانا ناطقا والا لكان مصدقا لا مصورا بل انما اراد بذكر الانسان ان يتوجه ذهنك الى ما عرفته بوجه ما ثم
شرع في تصويره بوجه اكمل فما مثله الا كمثل النقاش الا ان الحاد ينقش في الذهن صورة معقوله وهذا ينقش
في اللوح صورة محسوسة فكما انه اذا اخذ يرسم فيه نقشا لم يتوجه عليه منع فلا يقال مثلا لا نم كتابتك كذا لا يصح
ان يقال لا نم ان الانسان حيوان ناطق لانه جار مجراه فاتضح ان الحد مع المحدود ليس قضية في الحقيقة وان كان على صورتها
واما ما اشتهر في السنة العلماء انا لا نم انه حد لما حددتموه به فهذا منع عليه فاجيب بان الحد له مفهوم وما صدق عليه
والمنع يتوجه على الثاني لا الاول ففي المثال المذكور لا يمنع كونه ناطقا بل يمنع كونه حدا للانسان او ان الحيوان جنس له
او الناطق فصل له الى غير ذلك فان هذه الدعاوي صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع باعتبار ما لزم عنها من الحكم وبهذا
الاعتبار يتجه ايضا على الحد النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به احكام الفعل يقال هذا
منقوض بالواجبات والمستحيلات فان سلم الحاد وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف ببطلان حده وفساد نقشه
والا فلا ويقال ايضا هذا معارض بانه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس فان سلم الحد الثاني بطل حده والا فلا اذ لا
تعاند بين مفهومي هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حده والله تعالى اعلم ثم افاد ما يكون للحاد اذا
منع حده على الوجه الذي يتوجه له دفعه فقال ويدفع المنع في الاسمي بالنقل عن اهل اللغة ان كان لغويا

المعارضة

مادة

مفهومي

وعن اهل الشرع ان كان شرعيا وعلى هذا القياس فاذا اتى الحاد به فقد تم مطلوبه وفي منع الحد الحقيقي العجز
لازم للحاد لكن لا لما قيل لا يكتسب الحد الحقيقي ببرهان اي بالحد الاوسط مع ما يقيد به ويقال في توجيهه للاستغنا
عنه اي لاستغنا الحد عن البرهان اذ ثبوت اجزا الشي له اي للشي لا يتوقف ثبوتها الا على تصوره اي ذلك الشي
لا غير لان الذاتي للشي لا يعلل ثبوته للذات بشي فيكفي في ثبوت اجزا الشي له تصوره وحقيقة الحد هي حقيقة المحدود
واجراوه على التفصيل فيكفي في ثبوت الحد للمحدود تصور المحدود وانما منع المصنف التعليل بهذا لان الفرض جهالة
كونها اي اجزا الشي التي هي الحد اجزا الصورة الاجمالية التي هي المحدود والا لو كان معلوما كونها اياها من غير توقف
على نظر وكسب لكانت الصورة الاجمالية من قبيل البديهيات المستغنية عن الحدود لا النظريات فكيف يكفي في معرفة
الحد معرفة المحدود فان قيل نسبة ما يقال انه اجزا الصورة الاجمالية اليها بالجزئية لها توجب ان يكون تصور الصورة
الاجمالية كافيا في ثبوت تلك الاجزاء لها فالجواب المنع ونسبتها اي ونسبة ما يقال انه اجزا الصورة الاجمالية
اليها اي الصورة الاجمالية بالجزئية اي بانها اجزاوها مجرد دعوى يتسلط عليها المنع ويحتاج الى دليل يثبتها واذا كان
كذلك فلا يوجبه اي ثبوت اجزا الحد للمحدود الا دليل يوجبه والمفروض خلافه او للدور عطف على قوله للاستغناء
اي ولا لما قيل لا يكتسب الحد ببرهان دفعا للدور اللازم على تقدير كونه مكتسبا به لان الاستدلال على ثبوت شي لشي
يتوقف على تعقلهما فالدليل على ثبوت الحد للمحدود يتوقف على تعقلهما لكن تعقل المحدود مستفاد من ثبوت الحد له فلو
توقف ثبوت الحد له على الدليل يلزم الدور وانما منع المصنف التعليل بهذا ايضا لان توقف الدليل على تعقل المحكوم
عليه وهو المحدود هنا انما هو على تعقل المحكوم عليه بوجه ما لانه يكفي في الاستدلال تصور المحكوم عليه بوجه ما وهو
اي تعقل المحكوم عليه انما يتوقف عليه اي الدليل بواسطة توقفه اي المحكوم عليه على الحد بحقيقته المتوقف عليه
الدليل فلا دور لانه ظهر ان الدليل انما توقف على تصور المحدود بوجه والمحدود انما توقف على الدليل من حيث
تصوره بحقيقته بواسطة استدعا الدليل على ثبوت الحد للمحدود تصور الحد بحقيقته المستلزم لتصور المحدود
بحقيقته فيتلخص ان الدليل توقف على تصور المحدود بوجه وتصور المحدود بحقيقته توقف على الدليل لكن يطرق
هذا ان الدليل يجب فيه تعقل المستدل عليه من جهة ما يستدل عليه فلو اقيم البرهان على ثبوت الحد للمحدود فلا
بد من تعقل الحد من حيث انه حد وفيه تعقل المحدود بحقيقته فيكون تعقل حقيقة المحدود بالحد حاصلا قبل الدليل
على ثبوته له فلو استدل عليه ليجعل ذريعة الى تصوره بالحد لزم الدور او لانه انما يوجب امرا في المحكوم عليه
عطف على قوله او للدور اي ولا لما قيل لا يكتسب الحد ببرهان لان البرهان يستلزم حصول امر وهو المحكوم به للمحكوم
عليه لان حقيقته وسط يستلزم ذلك وبتقديره يستلزم عينه اي ولو قدر في الحد وسط يستلزم حصوله للمحدود
لكان الوسط مستلزما لحصول عين المحكوم عليه لنفسه لان الحد الحقيقي التام ليس امرا غير حقيقة المحدود تفصيلا
وفيه تحصيل الحاصل لان ثبوت الشي لنفسه بين فاذا تصور النسبة بينهما حصل الجزم بلا توقف على شي اصلا
ولا يمكن اقامة البرهان الا بعد تصورها المستلزم للحكم فهو حاصل قبل البرهان فيلزم المحذور وانما منع المصنف
التعليل بهذا ايضا لانه اي التعليل به غير ضاير لدعوى اثبات الحد للمحدود بالبرهان ولم يبين وجهه وكانه لان هذا
المحذور انما لزم من دعوى ان الحد عين المحدود وهو مما يمنع فان الحد يغاير المحدود في الجملة ولو بالاجمال والتفصيل

ستغنا

فلا يوجبه الدليل

نيل

فلايلزم من اثبات الحد للمحدود بالبرهان تحصيل الحاصل من كل وجه ولا يحصل الاستغناء عن البرهان مطلقا فان قال
المعلل لهذا وكيف يتجه دعوي اكتساب الحد للمحدود بالبرهان وتعقلها اي عين المحكوم عليه الذي هو المحدود
يحصل بالحد اي بتعقله ضروره انه اجزا المحدود وحيث توقف ثبوته للمحدود علي تصوره لما قدمناه فاذا تعقل
من حيث هو حد فقد حصل المحدود قبل اقامة البرهان علي ثبوته له فلا حاجة الي اقامة البرهان عليه قلنا الاول
اي فالجواب عن هذا التوجيه لنفي اكتساب الحد للمحدود بالبرهان كالجواب عن التوجيه لنفيه باستغنا ثبوت
الحد له عن البرهان وهو ان هذا انما يتم اذا كانت اجزا الحد معلومه الانتساب بالجزئية الي المحدود بحيث تعلم
قطعا من العلم بالمحدود من غير نظر ولا كسب لكل المفروض هي بالة انتسابها اليه والا لكان المحدود بدهي التصور لا
يحتاج الي كسب ونظر والواقع خلافه وقد ظهر ان التعليل الاول وجوابه معينان عن هذا الايراد والاشاره
الي جوابه ثم ذكر ما هو التعليل المتجه عنده لهذا الدعوي عن هذه التعاليل كلها فقال بل لعدمه اي بل العجز لازم للحاد
في منع الحد الحقيقي لعدم وجود برهان عليه لانه من قبيل التصورات المحضه وهي لا تستفاد من البرهان فالاقتصار في تعليله
علي ذكر عدم وجود البرهان له اولي لحصول المقصود مع قصر المسافة والسلامة من هذه المناقشات فان قيل المتجه يفيده
اي اثبات الحد للمحدود بالبرهان لانه يصلح ان يكون دليلا علي اثبات الحيوانيه الناطقه حدا للانسان كناطق اي مثل
ان يقال الانسان حيوان ناطق لانه اي الانسان متعجب وكل متعجب حيوان ناطق فالانسان حيوان ناطق قلنا هذا الدليل
يفيد مجرد ثبوته اي الحد الذي هو حيوان ناطق للمحدود الذي هو الانسان للمساواة الكائنه بين الانسان والمتعجب
والمطلوب للقايل بان الحد يكتسب بالبرهان اخص منه اي من مجرد ثبوت الحد للمحدود بالبرهان وهو كونه علي وجه
البرهنيه اي كون كل من اجزا الحد ثابتا للمحدود علي انه جزء معلوم منه بالبرهان وهذا الدليل لا يثبته كذلك فالحق حكم
الاشراقيين وهم قوم من الفلاسفه يؤثرون طريقه افلاطون وماله من الكشف والعيان علي طريقه ارسطو وماله من البحث
والبرهان لا يكسب الحقيقه الا الكشف ولعل المراد به علم ضروري يدرك به حقايق الاشيا كادراك الحقايق المحسوسه
بالحس السليم غير مقدور للمخلوق تحصيله وهو معني الضروره اي ما يثبتها وهو الضروري ومن ثم فسرها لا يكون مقدورا
للمخلوق تحصيله والا فالضروره هنا مفسره بعدم القدره علي الفعل والترك وهو لا يصدق ظاهرا علي الكشف لان
الاطلاع علي الحقايق العينيه مما يتوصل اليه بالحدود كما ذهب اليه المشاؤن من الفلاسفه المؤثرون طريقه ارسطو
لانهم سلموا ان الشي يذكر في تعريفه الذاتي الخاص والعام وسلموا ان المجهول لا يتوصل اليه الا من المعلوم والذاتي
الخاص ليس بمعهود لمن يعرف به في مكان اخر والا لم يكن خاصا وقد فرض خاصا هذا ثم حيث يكون الحق في باب احاطة العلم
بالمتصورات من الحقايق العينيه ما سلكه الاشراقيون فمن هو بصدد المعارضه لغيرهم في هذا الباب اما موافق له علي انه
يدرك حقيقة ما يعبر عنه بالعبارة الموافقه لما في نفس الامر علي الوجه الذي ادركه وح فباب المنع مسدود للتسجيل
علي المانع ح بالمكابرة والسفسطه في ضروري واما عاري عن ذلك وح فكل منهما معذور والحجة لاحدهما علي الاخر ثم
لعل ما ذهب اليه الامام فخر الدين الرازي من امتناع الكسب في التصورات انما مبناه باسرها من قبيل الضروريات اختيار
لطريقة الاشراقيين وبسط الكلام في ذلك غير هذا الكتاب به اليق وكذا منع التمام اي وكذا العجز لازم للحاد في
الحد الذي ذكره لامر حقيقي حد اتاما له بان منع كون المذكور فيه جميع ذاتيات المحدود فان الحاد لا يستطيع ح دفعه

بالبرهان فلو قال الحاد في دفع هذا المنع هذا المنع ممنوع لانه لو كان هذا الحد غير تام لاحتاله ببعض ذاتيات المحدود
لم نعقلها اي حقيقة المحدود بالكنه ضروره توقف تعقلها بالكنه علي تعقل جميع ذاتياتها لكنا عقلناها بالكنه فالمذكور
في حدها جميع ذاتياتها منع نفي التالي اي كان للمانع ان يمنع نفي التالي بان يقول لانم انك عقلتها بالكنه فيتقرر العجز
فالاعتراض علي الحد حيث موجه ببطلان الطرد اي طرده بان وجد ولم يوجد المحدود كما لو قيل مثلا احد الكلمة مدا لعلي
معني مفرد غير مطرد لصدقه علي الخط وعدم صدق الكلمه عليه والعكس اي ويبطلان عكسه بان يوجد فرد من افراد
المحدود ولم يصدق الحد عليه كما لو قيل مثلا احد الانسان حيوان ضاحك بالفعل غير منعكس لعدم صدقه علي الصا
لم يضحك قط بنا علي الاعتبار في المفهوم وعدمه فيتوجه الاول بنا علي اعتبار المعترض هناك شيا اخر لم يذكره
الحاد في الحد وقد وضع الاسم لذلك المذكور والمتروك فهو داخل في المسمي فحيث لم يذكره لزم عدم الاطراد ويتوجه
الثاني بنا علي ان هناك شيا اخر ذكره الحاد في الحد وهو خارج عن المحدود لعدم دخوله فيما وضع الاسم له فلزم من
ذكره فيه عدم الانعكاس وح يطالب الحاد للمعترض بذكر الحد علي وجه لا يقابل احدي الحدين بالاخر وتعرف الامر الذي
فيه بتفاوت ما بين زيادة او نقصان ويجرد النظر اليه فيبطله بطريقه او يثبته بطريقه واذا كان الامر علي هذا فانما يورد
الاعتراض بكل منهما عليه اي الحد من حيث هو اسمي لانه الذي يتاتي فيه الاعتبار المذكور وعدمه حتي يصح ان يقال
للحاد قد اخرجت عن مسمي اللفظ كذا وهو داخل فيه او ادخلته فيه وهو خارج عنه لا من حيث هو حد حقيقي لانه لا يكون
حدا حقيقيا حتي يكون مشتملا علي جميع ذاتيات المحدود فلا يتاتي فيه ذلك بالاتفاق ثم لما كان النظر ماخوذا في
تعريف الدليل فذم تفسيره عليه ليلا يحتاج الي رجوع النظر اليه فقال والنظر حركة النفس من المطالب اي في الكيف
طالبة للمبادي باستعراض الصور اي تكيفها بصوره صورة لتجد المناسب وهو الوسط فترتبه مع المطلوب
علي وجه مستلزم اعلم ان النظر يستعمل لغة واصطلاحا بمعان والذي يهمنا شرحه هنا المعني الاصطلاحي الذي ذكره
المصنف وهو بهذا المعني هو المعتبر في العلوم النظرية ويرادف الفكر في المشهور وهو بنا علي ان النظر نفس الاعتقاد
المذكور وهو كذلك فان الاتفاق علي ان الفكر فعل ارادي صادر عن النفس لاستحصال المجهولات بالمعلومات
ثم كما ان الادراك بالبصر يتوقف علي امور ثلثه مواجهة المبصر وتقليب الحدقه نحوه طلبا لرويته وازاله العشا
المانعه من الابصار كذلك الادراك بالبصيره يتوقف علي امور ثلاثه التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه
طلبا لادراكه وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزله العشا وه ثم حيث كان الظاهر ان النظر اكتساب
المجهولات من المعلومات كما هو مذهب اصحاب التعاليم ولا شبهة في ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم
اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة له ولا في انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات علي اي وجه كانت بل لا بد هناك
من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصه تعارضه لها بسبب ذلك الترتيب فنقول اذا اردنا تحصيل
مجهول تصديقي متصورا بوجه من وجه علي وجه اكمل انتقلت النفس منه وتحركت في المعقولات حركه من باب الكيف
كما اشار اليه المصنف اي في الكيفيه النفسانيه التي هي الصور المعقوله علي قياس الحركه في الكيفيات المحسوسه
طالبة المبادي لهذا المطلوب اعني يكيفت النفس بواحد من المعاني المخزونه عندها بعد وقوعها بواسطه استعراضها
وملاحظتها لتلك المعاني اي اتصفت بالحالات العارضه لها عند ملاحظتها للمعاني المخزونه عندها فانها اذا لا

معنى يحصل لها حاله لم تكن لها مغايره لما يعرض لها عند ملاحظة معنى اخر ولا تزال كذلك طالبة لمبادي هذا المطلوب الى
ان تظفر بمباديه اعني الامر المناسب له المفضي الى العلم او الظن به وهذا الامر المناسب هو احد الوسط بين طرفي المطلوب
فتحرك فيه مرتبة له مع طرفي المطلوب على وجه مستلزم له استلزاما قطعيا اوظنيا كما سياتي بيانه مفصلا وتنتقل منه الى المطلو
مثلا اذا كان مطلوب النفس كون العالم حادثا اشتقت منه وترددت في المعاني الحاضره عندها فوجدت المتغير مناسبا لكونه
محمولا على العالم وموضوعا للحادث فربتته فحصل العالم متغير وكل متغير حادث ثم رجعت الى ان العالم حادث فظهر ان هنا
حركتين مختلفتين وان مامنه الحركة الاولى هو المطلوب المشعور به من وجه وما فيه هي الصور العقليه المخزونه عند العقل
وما هي اليه هو الحد الاوسط ومامنه الحركة الثانيه هو الوسط ايضا وما هي فيه هي الحدود وما هي اليه هو التصديق
بالمطلوب وان الحركة الاولى تحصل ما هو بمنزلة المادة اعني مبادي المطلوب التي يوجد معها الفكر بالقوه والثانيه
تحصل ما هو بمنزلة الصوره اعني الترتيب الذي يوجد معه الفكر بالفعل وحينئذ يتم الفكر بحدّيه معا والا فالفكر عرض لا مادة
له ثم هذا على ما عليه المحققون من ان الفعل المتوسط بين المعلومات والمجهولات في الاستحصال هو مجموع الانتقالين
اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول توصلا اختياريا واما الترتيب المذكور فهو لازم له بواسطة الجزء الثاني واما
المتاخرون فعلى ان الفكر هو ذلك الترتيب الحاصل من الانتقال الثاني لان حصول المجهول من مباديه يدور عليه وجودا
وعدما واما الانتقالان فخارجان عن الفكر الا ان الثاني لازم له لا يوجد بدونه قطعا والاول لا بل هو اكثري الوقوع معه
وهل هذا النزاع بحسب المعنى او انما هو في اطلاق لفظ الفكر لا غير حرم المحقق الشريف بالثاني وظهر ايضا
خروج الحدس وما يتوارد على النفس من المعاني بلا قصد عن حد النظر ثم بقي ان هذا التعريف هل هو خاص بالصحيح
وهو المشتمل على شرايطه ماده وصوره او شامل له وللفاسد وهو ما ليس كذلك فذكر شيخنا المصنف رحمه الله انه
شامل لهما وان الترتيب على وجه مستلزم لا يستلزم صحة النظر لانه يسطهر ان فساد النظر قد يكون من جهة المادة فلو
رتب مادة فاسده ترتيبا مستلزما كان اعتقاد ان العالم مستغن عن المؤثر وكل مستغن عنه قديم حتى ينتج ان العالم قديم
كان هذا نظرا فاسدا وعلى هذا فالمراد بوجوب الامر المناسب بحسب الاعتقاد سواء كان مطابقا للواقع اولا كما ان
الامر كذلك في المطلوب نعم هو خاص بالمطالب التصديقيه بقسميه كانت اولتيه كما سبق قوله لتحد المناسب
الى اخره لما يعمها وبهم التصورات والله سبحانه اعلم والدليل لغة فعيل بمعنى فاعل من الدلالة ثم ظاهر الصحاح
وغيره انها والهدي والرشاد مترادفات قال الاهري لكن مقتضى قول صاحب الكشاف فيه ان الهدي اخص من
الدلالة وقول صاحب المصادر ان الارشاد اخص منها قالوا والدليل بالثه معان الموصل بنفسه الى المقصود وغير
عنه الامدي بالناصب للدليل والذاكر لما فيه ارشاد الى المطلوب كالذي يعرف الطريق بذكر ما يفيد ذلك
وما فيه ارشاد كالعلامة المنصوبة من الاحجار وغيرها لتعريف الطريق ويقال على الاول الدليل على الله هو الله
كما اجمع عليه العارفون وعلى الثاني هو العالم بكسر اللام الذاكر لما يدل عليه تعالى ولا خفاء في هذا مما يصح ايضا
في حق الله تعالى لانه ذكر لعباده ما يدل عليه فيصح ان يقال على هذا المعنى ايضا ان الدليل على الله هو الله لكن لا
على قصد الحصر بخلافه على الاول فتامل وعلى الثالث العالم بفتح اللام لان فيه ارشادا اليه ودلالة عليه قالوا والدلاق
الوليل على الدال والذاكر للدليل حقيقة وعلى ما فيه ارشاد مجازا ذا الفعل قد ينسب الى الالة كما يقال السكين قاطع

وفي الاصطلاح الخاص لاهل الفقه واصوله لا الفقها لا غير كما هو ظاهر البديع ما يمكن التوصل بنظر فيه الى
مطلوب خبري فما اي شيء جنس شامل للدليل وغيره وما عداه فصل اخرج ما سواه ثم قوله يمكن التوصل دون ما يتوصل
تنبيه على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه فلا يخرج عن كونه دليلا بعدم
النظر فيه اصلا بعد ان كانت فيه هذه الصلاحيه وذلك لان الدليل معروض الدلاله وهي كون الشيء بحيث يفيد
العلم او الظن اذا نظر فيه وهذا حاصل بنظر فيه او لم ينظر وقوله بذلك النظر يعني ما تقدم بيانه وقد عرفت
انه يشمل الصحيح والفاسد ايضا لكن كما قال شيخنا المصنف رحمه الله هذا على المنطقيين اما على الاصوليين فيجب
ان لا يكون الدليل فاسد الا بنوع من التجوز لانه عندهم هو المحكوم عليه في المطلوب الخبري فلا يتصور فيه
فساد انتهى نعم المذكور في غير واحد من الكتب المعتبره تقييد النظر بالصحيح قالوا وانما قيد به لان
الفاسد لا يمكن التوصل به الى المطلوب لانه ليس هو في نفسه سببا للوصول ولا آلة له وان كان يفضي اليه في الجمله
فذلك اقتضا اتفاقي واورد الاقتضا الى المطلوب يستلزم امكان التوصل اليه لا محاله واجيب بالمنع فان
معنى التوصل يقتضي وجه الدلاله بخلاف الاقتضا يعني التوصل الى العلم او الظن بالمطلوب لا يتحقق الا بالنظر
فيما هو معروض الدلالة من الجهة التي من شانها ان ينتقل الذهن بها الى المطلوب المسماه وجه الدلالة وهذه الجهه
منتفيه في النظر الفاسد وانما غايته انه قد يتوصل الى المطلوب بواسطة اعتقاد او ظن كما اذا نظر في العالم من حيث
البساطة او في النار من حيث التسخين فان البساطة والتسخين ليس من شانهما ان ينتقل بهما الى وجود الصانع
والدخان ولكن يودي الى وجودهما ممن اعتقد ان العالم بسيط وكل بسيط له صانع وممن ظن ان كل مسخن له دخان
والاشبه ان الفاسد قد يمكن به التوصل الى المطلوب لانه كما قال المحقق الشريف والحكم يكون الاقتضا في الفاسد
اتفاقيا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلي يصير به بعضها وسيلة الى البعض او يخص بفساد الصورة او
بوضع ما ليس بدليل مكانه واريد بالنظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته ولحواله فيشمل المقدمات
التي بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شانه اذا نظر في احواله اوصل اليه كالعالم وحيث
اريد بالامكان المعنى العام الجامع للفعل والوجوب اندرج في الحد المقدمات المترتبه وحدها واما اذا اخذت
مع الترتيب فيستحيل النظر فيها اذ لا معنى للنظر وحركة النفس في الامور الحاضره المرتبه وقوله الى مطلوب
خبري وهو التصديق المحتمل للصدق والكذب احترز به مما يمكن التوصل به الى مطلوب تصوري وهو القول
الشارح حدا ورسما ما مين دناقصين فانه ليس بدليل اصطلاحا ثم حيث اطلق التوصل الى المطلوب الخبري شمل
ما كان بطريق العلم وما كان بطريق الظن وانطبق التعريف على القطعي والظني كالعالم الموصل بصحيح النظر في
احواله الى العلم بوجود الصانع والغيم الرطب الموصل بصحيح النظر في حاله الى الظن بوقوع المطر وقد خص الدليل بما
يفضي الى العلم بمطلوب خبري وتسمى الطرق امارة هذا وقد تعقب شارح العقايد هذا التعريف بانه
ليس بحد لصدقه على نفس المدلول ولان استعمال ممكن مفسد اذا المراد بالامكان اما عام فيكون مفهوم التعريف
ح الدليل هو الذي يصح النظر فيه سلب التوصل الى العلم بمطلوب ليس بضروري او خاص فيكون مفهومه سلب
التوصل عنه واثباته له ليس بضروريين فعلى هذا يلزم ان يكون كل شيء دليلا على اي شيء شيت لصدق هذا الحد

انه ع

لغظي

عليه وهذا ظاهر البطلان لكن خفي على كثير من المنسوبين الى التحقيق ثم قال ونحن نقول بعون الله والهامه لا يبعد ان
يكون الحق في حد الدليل هنا هو الذي يلزم من النظر الصحيح فيه التصديق انتهى والعبد الضعيف غفر الله تعالى له يقول
التعقب للتعريف المذكور بصدقه على المدلول وارد على هذا التعريف ايضا لانه قد يصدق على المدلول انه يلزم
من النظر الصحيح فيه التصديق فما هو جوابه عن هذا فهو جوابهم ثم الحق انه ليس بمتجه عليهم ولا عليه لان الدليل والمدلول
من الامور الاضافيه والتعريف لها انما هو من حيث هي كذلك واذن لا نم صدق التعريف للدليل من حيث هو دليل
على المدلول من حيث انه مدلول نعم الوجه ذكر اللزوم لا الامكان سوا كان المراد به الامكان الخاص او العام وان
امكن التمحل لتوجيه كل منهما في الجملة لان فيه بعد اللقيا والتي عدولا عما هو كالفصل القريب الى ما هو بمنزلة العرض العام
واما انه يلزم من الامكان بالمعنى الخاص ان يكون كل شي دليلا على ما اراد الناظر فغير لازم قطعا بل هو اسراف ظاهر
وغلو مردود فتامله والله سبحانه اعلم فهو اي الدليل اصطلاحا شرعيا مفرد بالمعنى الذي يقابل الجملة قد يكون المحكوم
عليه في المطلوب كالعالم في المطلوب الخبري الذي هو قولنا العالم حادث حتى انه يتوصل بالنظر في احواله الى هذا
المطلوب الخبري بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث او الوسط ولو معنى في السمعيات اي وقد يكون الحد الاوسط
في اسباب المطالب الخبريه السمعيه بطريق القياس ولو كان كونه الحد الاوسط فيه دليلا انما هو من جهة المعنى فقط
ومنه اي الدليل المفرد نحو اقيموا الصلاة فانه يتوصل بالنظر فيه الى مطلوب خبري هو وجوب الصلاة بان يقال اقيموا
الصلاة امر باقامتها والامر باقامتها يفيد وجوبها فاقيموا الصلاة يفيد وجوبها وهذا وامثاله من اتوا الزكاة
ولا تقربوا الزنا كما يشير اليه لفظ نحو مما اجتمع فيه كون الدليل باعتبار اللفظ مفردا محكوما عليه في المطلوب وباعتبار
المعنى مفردا حدا وسطا بين طرفي المطلوب اما الاول فلان المحكوم عليه لا يكون الا مفردا لفظا ومعنى او لفظا
واقيموا الصلاة ليس بمفرد معنى فهو مفرد لفظا وان كان جملة في الصورة لان الجملة اذا اريد بها اللفظ كانت مفردا
كما تقرر في العربيه واما الثاني فلان الامر باقامتها عبارة عن معنى اقيموا الصلاة وغير خاف ان لفظ الامر
باقامتها ليس بجمله وهذا احسن من قول الابهري الدليل في عرف اهل الشرع ما يجعل محكوما عليه في صغرى الشكل الاول
وهو الاصغر ذكر كل من هذين انه دليل في الاصطلاح وقدمنا ايضا عن المحقق الشريف ان الدليل اصطلاحا
يشمل المفرد الذي من شانه اذا نظر في احواله اوصل الى المطلوب الخبري والمقدمات التي بحيث اذا رتبت ادت الى
المطلوب الخبري والمقدمات المرتبه وحدها الا ان من افرد اي من قال بان الدليل مفرد وادخل الاستدلال في مسمى
الدليل كالامدي وابن الحاجب فانهما ذكرا من اقسام الدليل السمعي الاستدلال زيادة على الكتاب والسنه
والاجماع والقياس فهو ذاهل لان التركيب لازم في التلازم وهو من اقسام الاستدلال فان حاصله على ما ستعلم
تركيب اقتراني او استثنائي واياما كان فهو مركب فبعض الدليل ح مركب وقد كان كله مفردا وعند المنطقيين الدليل
مجموع المادة والنظر فهو الاقوال المستلزمة قولا اخر وحذفه للعلم به اعتمادا على شهرته والمراد بالاقوال ما فوق
قول واحد وبالقول المركب التام المحتمل للصدق والكذب المعقول ان كان الدليل معقولا والملفوظ ان كان
الدليل ملفوظا لان الدليل عندهم كالقول والقضية يطلق على المعقول والمسموع اشتراكا او حقيقه ومجازا
وبالاستلزام اعم من ان يكون بينا او غير بين ذاتيا او غيره وبالقول الاخر المعقول لان المسموع اعني التلفظ

أنه ح

بالنتيجه

بالنتيجه غير لازم لا للمعقول ولا للمسموع وفيه اشارة الى انه يغاير كلا من المقدمتين والا لزم ان يكون كل
قضيتين ولو متباينتين دليلا لاستلزام مجموعهما كلا منهما وليس كذلك فيخرج القضية الواحدة المستلزمه
لذاتها عكسها المستوي وعكس نقيضها والقولان فصاعدا من المركبات التقييديه او منها ومن التامة وقولان
من التامة اذا لم يشتركا في حد اوسط ويدخل القياس الكامل وغيره والبسيط والمركب والقطعي والظني الذي هو
الاماره ولا تخرج الامارة ولو تزاد لنفسها بعد المستلزمه قال المصنف يعني ان الاماره وان لم يستلزم ثبوت
المدلول لا تخرج بقيد الاستلزام اذ لا شك انه يلزم على الوجه الذي عليه المقدمتان فوجود القاضي في المنزل
مثلا وان لم يلزم من قيام بغلته مشدوده على بابه لكن يلزم ظنه من ذلك فاذا قلت ان كانت بغلة القاضي على
بابه فهو في المنزل لكنها على بابه يلزم قطعا فهو في المنزل لكن على سبيل الظن لان الشرطيه التي هي الدليل ظن فالحاصل
انه يلزم الظن قطعا بالظن بالمطلوب ثم من زاد لنفسها لم يزده لاخراجها بل ليخرج قياس المساواة وهو ما تركب
من قضيتين متعلق محمول اولاهما موضوع الاخرى كا مساو لج وج مساو لب فان هذا يستلزم ا مساو لب لكن لا
لذاته بل كما قال لانه للاجنبيه اي لان الاستلزام المذكور انما هو بواسطة مقدمة اجنبيه وهي ان كل مساو
للمساوي للشي مساو لذلك الشي لانه يتحقق الاستلزام حيث يصدق هذه المقدمة كما في هذه الصورة ولا يتحقق
حيث لا يصدق كما في ا مباين لب وب مباين لج فانه لا يلزم منه ان ا مباين لج لان مباين المباين لا يجب ان
يكون مباينا ولا حاجة الى هذه الزيادة لاخراج هذا القياس من الدليل لاعميته اي المستلزم ما كان بنفسه وما
كان بواسطه مقدمه اجنبيه فيدخل قياس المساواه في الدليل قال المصنف رحمه الله فيكون المقدمه الاجنبيه
جزء الدليل وان لم يكن جزء قياس ويجعل الدليل اعم من القياس وكشف ذلك انه لا شك في ملزومية العلم الثالث
عند ثبوت المقدمات الثلاث المقدمتان اللتان هما صورة الشكل والاجنبيه فح الدليل تارة يقوم بمقدمتين
وتارة بثلاث وتاره باكثر كما في الاقيسه المركبه ثم وقع في عبارة كثير متى سلمت لزم عنها قول اخر فتعقبه المصنف
بقوله ولا حاجة لقيد التسليم لانه اي قيد التسليم لدفع المنع عن تلك الاقوال التي هي القياس لا لانه شرط
للاستلزام لانه اي استلزام الاقوال المذكوره لازم للصورة البته ثم اذا كان الامر على هذا فتستلزم
الصوره القول الاخر دايما على نحوها من قطع او ظن فان كانت الاقوال قطعيه الثبوت استلزمت قطعيا
وان كانت ظنيا استلزمت ظنيا وان كانت صادقه انتجت صادقا وان كانت كاذبه انتجت كاذبا ومن ثمه
لم يذكر هذا القيد المتقدمون وانما ذكره المتاخرون معترفين بانه لا مدخل له في الاستلزام فان من المعلوم
ان تحقق اللزوم لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم اولا ترى ان قول القايل العالم قديم وكل قديم مستغن
عن المؤثر يستلزم العالم مستغن عن المؤثر اذ لو تحقق الاول في نفس الامر تحقق الثاني قطعا وهو معنى الاستلزام
ولا تحقق لشي منهما وان التصريح به اشاره الى ان القياس من حيث هو قياس لا يجب ان يكون مقدماته صادقة
مسلمه فلا يتوهم من عدم ذكره خروج القياس الذي مقدماته كاذبه ولا ان تلك القضايا متحققه في الواقع
وان اللازم متحقق فيه ايضا ولزم من العلم بحقيقة النظر المشعور بالمطلوب التصديقي النظري للناظر قبل

صل

سبق

النظر المستلزم لحصوله ضروره استحاله طلب المجهول من كل وجه وذلك كطلب في القضيه وكيفيتي الحكم اي كتصور
طرفي المطلوب اللذان هما المحكوم عليه والمحكوم به والنسبه التي بينهما الصالحه موردا للحكم وصفتيه من الايجاب
والسلب تصورا ساذجا والتردد في ثبوت احدهما اي وتردد الناظر انما هو كائن في ثبوت المحكوم به للمحكوم
عليه الذي هو الحكم على اي كيفيتيه من الاتفاق والانتزاع بعينها فهو ساع في تحصيل ذلك والحاصل ان المطلوب التصديقي
معلوم باعتبار التصور الذي به يتميز عما عداه مجهول باعتبار التصديق الذي هو المطلوب بحسبه فلم يلزم طلب
ما لا شعور به اصلا ولا طلب ما هو حاصل ولا عدم معرفه انه المطلوب اذا حصل ولما اورد على التصور مثل هذا
كما هو الحد وجهي اختيار الامام فخر الدين الرازي امتناع اكتساب التصورات وهو ان المطلوب التصوري يمتنع
طلبه لانه اما شعور به مطلقا فهو حاصل وتحصيل الحاصل محال او ليس بشعور به مطلقا فطلبه ايضا امتنع له
طلب ما هو كذلك بل ظاهر كلام العلامه قطب الدين شارح المطالع ان هذا الايراد انما وقع اولا على المطالب
التصوريه وان اول من اورده ماتن محاطبا به سقراط وقد اجيب عنه بان التقسيم غير حاصر هنا فثم ثالث وهو
انه معلوم من وجه مجهول من وجه فيطلب من الوجه المعلوم الوجه المجهول اشار اليه المصنف استطرادا فقال
والمحدود معلوم للطالب من حيث هو مسمى للفظ معين عنده مجهول له من حيث الذات والحقيقه فيطلب من هذه
الحيثيه التي هو بها معلوم حقيقته المجهوله وهي انه اي مادة مركبة من المواد المركبه ليتصور اجزاوه متميزه عن
غيرها ويرتبها على ما ينبغي فيتضح المحدود لان الحد يميز اجزا المحدود او المحدود معلوم للطالب لسبب العلم ببعض
صفاته الذاتيه او العرضيه المجهول له من حيث الذات والحقيقه فيطلب ما هو مجهول له من الوجه الذي هو معلوم
له ليصير المجهول له معلوما ايضا فالوجه المجهول وهو الذات هو المطلوب والوجه المعلوم وهو بعض الصفات
او الاعتبارات ولو مجرد كونه مسمى لفظ معين ليس بمطلوب فلم يلزم طلب المجهول مطلقا ولا تحصيل الحاصل وانما
قال اي مادة مركبه لان البسيط لا يكتسب بالحد لان الحد كما عرفت يميز اجزا المحدود لان دلالته على معناه لا تعدد فيها
والبسيط لا اجزا له فينتفي تميزها فان قيل من الجايز ان كسب حقيقة البسيط المجهوله التصوريه بالنظر بان يكون
هناك حركه واحده من المطلوب الى المبدا الذي هو معنى بسيط يستلزم الانتقال الى المطلوب فقد اجاب المصنف
بالمنع قايلا وتجويز الانتقال الى بسيط يلزمه المطلوب ليس به اي بالنظر المعتبر في العلوم ولو كان الانتقال
المذكور بالقصد اذ ليس النظر بالمعنى المعتبر في العلوم الحركة الاولى يعني الحركة من المطالب الى المبادي وان كان
النظر قد يطلق عليها ايضا بل النظر المعتبر في العلوم حركة النفس من المطالب الى المبادي والرجوع عنها اليها كما تقدم
شرحه غايته ان ما تقدم تعريف للنظر الخاص بالتصديق وهذا يعم النظر فيه وفي التصور وهو مجموع الحركتين ثم
كان الاولى ترك تعليل نفي كون النظر الحركة الاولى بقوله اذ لا تستلزم الحركة الاولى الحركة الثانيه بخلاف الثانيه
يعني فانها يستلزم الاولى ولذا اي ولكون الثانيه يستلزم الاولى فيستغني بالتنصيص عليها عن ذكر الاولى معها وقع
التعريف بها اي بالثانيه من غير ذكر الاولى معها بناء على استلزامها اياها كترتيب امور الخ اي معلومة على وجه
يودي الى استعلام ما ليس بمعلوم كما هو مذكور في الطوالع الى غير ذلك فان ظاهر كلامهم ان كلا من الحركتين يستلزم

الاخرى

انه

للاخرى

الناسخ

١٠

من ٩

الحرمه لا تقف عند حد ولا تدخل تحت الضبط والعد لانها لا تنتهي الا بانتهاء دار التكليف واللازم باطل قطعا
فالملزوم مثله ثم انما لم يكتف بالتصديق القطعي للاعمال المذكوره بالاحكام الشرعيه القطعيه
بل ضم اليه ملكه الاستنباط لما علم ان مفيد الاحكام الشرعيه للاعمال المذكوره احد امرين النص عليها في خصوص
محالها والقياس على المنصوص حيث يتوفر شروط القياس وان الفقيه الذي هو المجتهد هو القيم بكليهما معرفة
تفصيله في المنصوصات السمعيه المشار اليها وملكه لادراك ما سواها على الوجه الذي خرج به عن عهده التكليف
بها شرعا ولا يقدح في هذا ثبوت لا ادري في بعض المسايل من بعض من لا شك في كونه مجتهدا كالامام ابي حنيفه والامام
مالك لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادله تعارضا موجبا للوقف او لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال او لعارض عرض
من العوارض الموقفه للمجتهد عن الحكم بشيء معين فانه لا بد من تقييد التصديق المذكور بملكه الاستنباط ليقع استثنا
جزئي المعنى المتبادر من اطلاق اللفظ اصطلاحا والا كان التعريف غير تام ثم من التامل في هذا التحقيق يندفع
ان يخلج في الذهن ان حصول ملكه الاستنباط شرط للفقه لا شطر ونظير ما اشار اليه بقوله ودخل نحو العلم بوجوب
النيه في الفقه حتى يكون النيه واجبه في الصلاة والزكاة والصوم والحج من مسايله لان موضوعها عمل من اعمال
المكلفين القلبيه التي لا يقصد لاعتقاد محمولها حكم من الاحكام الشرعيه القطعيه وهو الوجوب وقد تعلق التصديق
له بالوجوب وانما نص على هذا دفعا لوهم اختصاص الاعمال المذكوره باعمال الجوارح كما وقع لبعضهم وانما قال نحو
العلم لوجوب النيه تنبيها على دخول امثال هذا مما موضوعه عمل من الاعمال القلبيه التي لا تقصد لاعتقاد محموله
حكم من الاحكام الشرعيه القطعيه كالعلم بتحريم الحسد والريا وقد يخص الفقه بظنها اي الاحكام الشرعيه للاعمال
المذكوره حتى شاع ان الفقه من باب الظنون وهذا طريق الامام فخر الدين الرازي واتباعه وعليه مشى المصنف
في ضمن كلامه في شرح الهدايه فقال والعلم مطلقا بمعنى الادراك جنس وما تحته من اليقين والظن نوع والعلم
المدونه يكون ظنيه كالفقه وقطعيه كالكلام والحساب والهندسه انتهى وملخص ما قالوا في وجه هذا ان الفقه
مستفاد من الادله اللفظيه السمعيه وهي لا تفيد الا ظنا لتوقف افادتها اليقين على نفي الاحتمالات العشر المعروفه
في موضعها ونفيها ما ثبت الا بالاصل والاصل انما يفيد الظن قالوا وبتقدير ان يكون منه شيء قطعي الثبوت والدلاله
فهو مما علم بالضروره من الدين وهو ليس من الفقه اصطلاحا منهم على ذلك ويبتعرض المصنف لهذا قريبا
ونذكر ما قيل في وجهه وعليه وعلى هذا فلا يقال في تعريفه العلم بالاحكام الشرعيه الفرعيه عن ادلتها التفصيليه كما وقع
لبعضهم بل الظن بذلك وعلى ما قلنا من انه التصديق الخ ليس هو اي الظن بالاحكام الشرعيه لاعمال المكلفين التي لا
تقصد لاعتقاد شيا من الفقه اي جزءا من اجزايه فضلا عن ان يكون الفقه سواه ولا الاحكام المظنونه اي
ولا يكون نفس الاحكام المظنونه جزءا من الفقه ايضا حتى ان الظن بالاحكام الشرعيه القطعيه للاعمال المذكو
وما موضوعه عمل من الاعمال المذكوره ومحموله حكم شرعي مظنون لا يكون من مسايل الفقه الا باصطلاح من
الاصطلاحات غير اصطلاحنا المذكور كالاصطلاح بان الفقه كله ظني فيكون الفقه هو الظن بالاحكام المذكوره
للاعمال المذكوره اذا قلنا ان الاسم موضوع بازاء الادراك والاحكام المظنونه اذا قلنا ان الاسم موضوع بازاء
المدرك والى الاشاره الى كون الفقه يقال على كل من هذين المعنيين تعرض لنفيهما تعريضا على ما اختاره من التعريف

لاء

ره

وكالاصطلاح بان منه ما هو قطعي ومنه ما هو ظني وقد نص غير واحد من المتاخرين على انه الحق فيكون ح كل من
ظن الاحكام المذكورة ومن الاحكام المظنونه من الفقه على الاختلاف في مسمى الاسم بقي الشان في اي الاصطلاحات من
هذه احسن او متعين ويظهر ان ما مشى عليه المصنف متعين بالنسبه الى ان المراد بالفقيه المجتهد لما ذكرنا ونذكر وان الثالث
احسن اذ لا كان موضوعا بازا المدرك وما زال العمل في التدوين له من السلف والخلف على هذا وغايته ما يلزم على هذا انه لا
يوجد حملة الفقه بهذا المعنى ما بقيت دار التكليف ويلزم منه انتفا حصوله اجمع بهذا المعنى لاحد من البشر ولا ضير في ذلك
اذ لا قايل بتوقف حقيقة الاجتهاد والمجتهد عليه برمته بهذا المعنى في الواقع لينتفيا بسبب انتفا تمام جملته والله اعلم
ثم على هذا التقدير وموكون الفقه الظن بالاحكام الشرعيه للاعمال المذكوره وكذا على تقدير كون الفقه
هو الاحكام الشرعيه المظنونه للاعمال المذكوره يخرج ما علم بالضرورة الدينيه اي تخرج من الفقه ما صار من الامور
الظاهره المعروف انتسابها الى دين الاسلام بحيث صار التصديق بنوبه كالتصديق البدهي في الاستغنا عن الاستدلال
حتى اشترك في معرفة كونه من الدين العوام القاصرون والنسا الناقصات كوجوب الصلوات الخمس على المكلفين ووجه
الخروج ظاهر فان العناد بين الظن والعلم مفهوما قايم وكذا يخرج هذا من الفقه عند من جعله علما واشترط في كونه متعلقا
بالاحكام والاعمال المشار اليها ان يكون عن استدلال قيل والنكته في ذلك ان الفقه لما كان لغه ادراك الاشيا الخفيه
حتى يقال فقهت كلامك ولا يقال فقهت السما والارض خص بالعلوم النظريه ولا يخرج هذا من الفقه على قولنا انه جزي
من جزييات العلم القطعي وهو اوجه فانه يلزم المخرج اخراج اكثر علم الصحابه بالاحكام الشرعيه للاعمال المشار اليها من
الفقه فانه ضروري لم لتلقيهم اياه من النبي صلى الله عليه وسلم حسا ومن المعلوم تعذر هذا فكذا ما يفضي اليه قيل
العبد الضعيف عفا الله تعالى له والجواب عن النكته المذكوره انا لا نسلم ان الفقه لغة ما ذكرت فقد نص في الصحاح وغيره
على انه الفهم من غير تقييد بشي وعلى هذا لا مانع من ان يقال فقهت السما والارض كما لا مانع من ان يقال فهمتها بمعنى علمتها
ولو سلم ذلك فلعل المانع ان الفهم انما يذكر في الامور المعنويه والسما والارض من المحسوسات . ولو سلم ذلك فليس
بلازم في كل مسالة من مسايله ولو سلم ذلك فاشتراطه انما هو بحسب الاصل وهو موجود في هذا فان ظهوره الى هذا الحد
انما هو بعارض كونه فد صار من شعاير الدين فلا يكون هذا عروض له بمانع من جعله من الفقه وكذا على هذا التقدير يخرج
منه ما علم ثبوته قطعا من الاحكام للاعمال المشار اليها وان لم يكن من ضروريات الدين ومن هذا يعرف ان المصنف لو كان
مصرحا بهذا اللازم لوقال وعلى هذا التقدير يخرج ما علم ثبوته قطعا لكان اولى لشموله ح ما كان من ضروريات الدين
وما لم يكن كذلك واما قصره اي الفقه على اليقين اي يقين الاحكام الشرعيه العمليه بان جعل اللام له حيث كان موضوعا
بازا الادراك وجعل الظن في طريقه اي هذا اليقين وهو مقدمتا القياس الموصل اليه كما اشار الى هذا الصنيع لمام
الحرمين ثم فخر الدين الرازي ومن تبعه كالبيضاوي فانه يجدان تعرض لاعتراض القاضي لذكر الباقلاني تعريف الفقه
بالعلم بالاحكام الشرعيه بقوله قيل الفقه من باب الظنون يعني فلا يجوز ان يوخذ العلم جنس تعريفه اجاب بما
حاصله مشروحا ان المراد بالعلم بالاحكام الشرعيه العلم بوجوب العمل بها عن ظن المجتهد بثبوت ذلك الحكم وهذا
امر قطعي لانه ثابت بدليل قطعي وهو هذا الحكم مظنون المجتهد قطعا وكل مظنون المجتهد قطعا يجب العمل به قطعا
اما كون الصغرى قطعيه فظاهر لان ثبوت ظن الحكم له وجداني والانسان يقطع بوجود ظنه كما يقطع بوجود جوعه

وعطشه واما كون الكبرى قطعيه فقالوا للدليل القاطع على اتباع الظن ثم لم يعينه صاحب المحصول والمحصر وه
وعينه غيرهم على اختلاف بينهم في تعيينه واحسن ما قيل فيه انه الاجماع كما نقله الشافعي في رسالته ثم الغزالي في مستصفا
واعترض بانه لا يفيد القطع وورد بانه خلاف المختار نعم يشترط في قطعيته ان لا يكون سكوتيا كما هو قول قوم من
العلما والظاهر ان هذا كذلك فان الشافعي على ما نقل عنه انه لا يري حجيه السكوت فضلا عن كونه قاطعا ودقيقه
في معرض الاستدلال وان يكون متواترا والاستواير دليل على انه كذلك حتى زعم بعضهم ان هذا الحكم الثابت به من ضروريات
الدين وحيث كانت هاتان المقدمتان قطعيتين فالمطلوب وهو ان هذا الحكم يجب العمل به قطعا قطعي غير انه وقع الظني في طريقه
كما رايت من التصريح به محمولا في الصغري موضوعا في الكبري وذلك غير موجب لظنيته المقدمة لان المعتبر في كون المقدمه
قطعيه او ظنيه ما اشتملت عليه من الحكم فان ظنيا فظنيه وان قطعيا فقطعيه سوا كان الطرفان ظنيين في نفسهما او
قطعيين او احدهما ظنيا والاخر قطعيا وقد علمت مما قطعيه كل من الحكمين اللذين استمل عليهما المقدمتان المذكورتان
واذا كان هذا هو المراد من التعريف المذكور فيلزمه امران احدهما اشار اليه بقوله فمغير لمفهومه اي فهذا
الصنيع مغير لمفهوم الاسم لانه صار المعنى العلم بوجوب العمل بالاحكام المظنونه للمجتهد وقد كان هو العلم بنفس
الاحكام الشرعيه العمليه وايا احدهما من الاخر بانهما اشار اليه بقوله ويقصره اي هذا الصنيع الفقه على
حكم واحد من الاحكام الخمسه وهو وجوب العمل بما ظنه المجتهد وهو وجوب العمل بما ظنه المجتهد فيصير الفقه كله هذه
المسله الواحده وقد كان العلم باحكام شرعيه من وجوب وندب وتحريم وكراهة واباحة وهذا ان اللازمان للطلان
فالملزوم مثلهما فان قيل المراد العلم بمقتضى الظن بالاحكام على الوجه المظنون فان ظن وجوبه علم وجوب العمل به
وان ظن حرمته علم حرمة العمل به وكذا الباقي والتعرض للوجوب على سبيل التمثيل اجيب بان القياس المذكور
لا يفيد الا وجوب العمل بمقتضى الظن لا غير ولا يقال المراد وجوب اعتقاد الحكم على الوجه المظنون فاذا كان الندب
مظنونا وجب اعتقاد ندبته وهكذا الباقي لانا نقول لا دلاله للعلم بالاحكام على ذلك فح يكون التعريف فاسدا
ثم هذا كله بعد تسليم صحة ان يقال اولا العلم بالاحكام ويراد العلم بوجوب العمل بالاحكام والا فقد يقال للزوم
اولا دلالة له على هذا بشي من الدلالات الثلاث ولو قيل اطلاق الكل واريد به هذا مجازا فجوابه انه
اولا ممنوع اذ لا علاقة بينهما تجوزه له ولو سلم فمثل هذا المجاز ليس بشهير ولا قرينه ظاهره عليه فلا يجوز استعماله
في التعريفات وثانيا العلم بوجوب العمل بالاحكام مستفاد من الادلة الاجماليه والفقه مستفاد من الادلة
التفصيليه وثالث انما سيجي هذا المطلوب على مذهب المصوبة القايلين بكون الاحكام تابعه لظن المجتهد وهو قو
مرجوح كما سياتي بيانه في موضعه ان شا الله تعالى واما على مذهب غيرهم فيجب عليه اتباع ظنه ولو خطا فلا يكون
مصاقا للحكم ولا وجوب اتباعه موصلا له الى العلم قال المحقق الشريف ولا مخلص الا ان يراد بالاحكام اعم مما هو
حكم الله تعالى في نفس الامر او في الظاهر ومظنونه حكم الله ظاهرا طابق الواقع اولا وهو الذي يبيط بظنه واو
وجوب اتباعه الى العلم بثبوته ومن ههنا ينحل الاشكال بانا نقطع ببقاظنه وعدم جزم مزيل له وانكاره بهت
فيستحيل تعلق العلم به لتنافيهما وذلك لان الظن الباقي يتعلق بالحكم قياما الى نفس الامر والعلم المتعلق به مسيسا
الى الظاهر وما قيل في وجه اثبات قطعيه مظنونات المجتهد بنا على ان المصيب واحد كما هو المذهب الراجح على

صله

ماذكره الفاضل العبري في شرح منهاج البيضاوي من القياس المركب المفصول النتايج لانتاج ان الفقه عبارة
عن علم قطعي متعلق بمعلوم قطعي وهو الحكم المظنون للمجتهد وان الظن انما هو وسيله اليه لا نفسه مظنونه اي
الحكم المظنون للمجتهد مقطوع بوجوب العمل به للدليل القاطع عليه كما سلف فهذه صغري قطعيه وكل ما قطع
الي اخره اي بوجوب العمل به فهو مقطوع به اي بانه حكم الله والا لم يجب العمل به فهذه كبري قطعيه ايضا فينتج
من الضرب الثاني من الشكل الاول لازم قطعي ضروره قطعيه المقدمتين وهو مظنون المجتهد مقطوع بانه حكم الله وهو
المطلوب ولما كان كل من هذه الصغري والكبري محتاجا الي كسب بقياس اخر يجعل كبري هذا القياس صغري لكبري قياس
اخر هكذا كل ما قطع بوجوب العمل به فهو معلوم قطعا وكل ما هو معلوم قطعا فهو مقطوع به ينتج اذا سلمت مقدمتا
كل حكم قطع بوجوب العمل به فهو مقطوع به فتثبت الكبري المذكوره ح ثم تجعل صغري القياس الاول صغري لقياس
اخر وهذه النتيجه كبراه هكذا الحكم المظنون للمجتهد مقطوع بوجوب العمل به وكل مقطوع بوجوب العمل به فهو مقطوع
به ينتج اذا سلمت مقدمتاه الحكم المظنون للمجتهد مقطوع به فتثبت الصغري ح فالجواب ان تمام هذا موقوف
علي تسليم مقدمتيه او قيام الدليل علي تمامهما ولم يوجد كل منهما بل هو مسلم الصغري ممنوع الكبري وهي وكل ما قطع بوجوب
العمل به فهو مقطوع بانه حكم الله فانا لا نم ان كل ما قطع بوجوب العمل به يكون هو نفسه قطعي الثبوت بانه حكم الله لم لا
يجوز ان يكون بعضه ظني الثبوت بانه حكم الله بل هذا هو الثابت في نفس الامر لان من الظاهر ان ابا حنيفه مثلا
يقطع بوجوب العمل بالوتر عليه ولا يقطع بثبوت وجوب الوتر نفسه بل انما ظنه وقطع بحكم اخر بعده وهو وجوب
العمل بهذا المظنون فهو نفسه مظنون ولزوم العمل قطعي فظهر ان قوله والا لم يجب العمل به ممنوع لظهور انه يجب
العمل بما يظن انه حكم الله تعالي ايضا علي انه كما قال الشيخ جمال الدين الاسنوي ما ذكر وان دل علي ان الحكم مقطوع به
لكن لا يدل علي انه معلوم لان القطع اعم من العلم اذ المقلد قاطع وليس بعالم يعني وقد عرف انه لا يلزم من ثبوت الاعم
ثبوت اخص بخصوصه وان بني علي ان كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعا كما هو راي البعض يكون ذكر وجوب
العمل صانعا لا معني له اصلا ذكره المحقق سعد الدين التفتازاني ولا يمنع هذا استرواحا الي ان الاستدلال ح
من الشكل الثالث هكذا الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به وكل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعا لانه
ينتج بعض ما يجب العمل به فهو حكم الله قطعا فلا يثبت المدعي وهو كل ما يجب العمل به من الحكم المظنون للمجتهد فهو حكم
الله قطعا علي ان هذا بنا علي راي غير سديد هذا واعلم انه لما ظهر من تعريف المصنف للفقه انه مجموع امرين
العلم بالاحكام الشرعيه العمليه القطعيه وملكه الاستنباط وقد اعترض علي مثله بان ذكرها مما يجتنب في التعريف
لعدم تعين ما هو المراد منها في نفسه وخصوصا اذا اريد بها الصفه التي يقال لها التهيو فانه ان اريد مطلقه كان
الفقه بهذا المعني حاصلا لغير الفقيه لجواز حصول ذلك له وان اريد خاص منه وهو المسمي بالقريب فمتفاوت
المراتب ولهذا يفضل بعض المجتهدين علي بعض ولا كلي ضابط لها ليكون هو المراد فلزمت الجهاله في المرتبه المراده منه
دفعه المصنف بان المراد منها معلوم كما اشار اليه بقوله والمراد بالملكه ادني ما يتحقق به الاهليه للاجتهاد بقرينه
اضافتها الي الاستنباط وهي ادني المراتب التي بها يصير في رتبة الاجتهاد وهي التي لا بد منها لكل مجتهد ومتي نزل عنها لم يكن
مجتهدا وهو اي ادني ما يتحقق به ذلك مضبوط في شروط مطلق الاجتهاد كما سياتي وتقدمت العباره الاجماليه

اي جواب وما قيل

إن ع

عنه

عنه والحاصل ان هذه المرتبه مضبوطه بان يراد بها الاتصاف بشروط الاجتهاد المذكوره في الفن ولا يضر لزوم
اختلافها بالزيادة بالنسبه الي بعض الاشخاص والا لم يثبت حكم بالاجتهاد ولم يصح اطلاق المجتهد علي احد وكلاهما منتف قطعا
وخفا هذا علي من لا شعور له بمعاني اصطلاحات هذا الفن غير ضاير كما هو غير خاف فلا جهاله قادحه في صحة التعريف
ثم بقي ان يقال قد بقي لهذا التعريف جزء اخر كالصورة له وهو الاضافه وكما توقفت معرفته علي معرفة الجزئين الماضيين
اللذين كالمادة يتوقف معرفته علي معرفة هذا الجزء فلم لم يتعرض له والجواب انه انما لم يتعرض له للعلم بان معني اضافة
المشتق وما في معناه كالاصل اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم الاضافة مثلا دليل المسله ما يختص بها
باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبني له ومستنده وعلي الثاني اي واما تعريف اصول
الفقه علي انه علم علي هذا العلم فقال كثيرا ما تعريفه اوحده كما قال بن الحاجب لقبا اي حال كون هذا الاسم لقبا
لهذا العلم او من جهة كونه كذلك فعبروا باللقب لا العلم ليشعروا برفعة مسماه اي ليعلموا الواقفين علي هذه العباره
بالتنويه بمسمي هذا العلم مع تميزه عن غيره لان اللقب علم مشعر مع تمييز المسمي برفعته او صفته ولفظ اصول الفقه
كذلك فانه مشعر بابتنا الفقه في الدين علي مسماه وهو صفة مدح لان بالفقه في الدين نظام المعاش ونجاة المعاد
بخلاف التعبير عن اسمه بالعلم فانه لا يتعين ان يكون فيه اشارة الي هذه الرفعة فان من اقسام العلم الاسم وهو
انما وضع علي المسمي لمجرد التمييز من غير نظر الي تعظيم ولا تحقير وبعضهم علما اي وقال بعضهم علما مكان لقبا وهو العلامة
صاحب البديع ونقل عنه انه قال وانما لم يقل لقبا كما ذكره بن الحاجب لان اللقب اخص من العلم باعتبار انه اعتبر
في اللقب قيد كونه منبيا عن مدح او ذم وذلك لا يدخل له في كونه معرفا تعريفا حديا والي شرح هذا اشار المصنف
بقوله لان التعريف الحدي انما هو افادة مجرد المسمي لا افادة المسمي مع اعتبار ممدوحيته التي هي وصف له ايضا
وان كانت الممدوحيه في نفس الامر ثابتة للمسمي لان التعريف الحدي انما هو للحقيقه من حيث هي ثم اذ لم يلزم من كون الممدوحيه
وصفا ثابتا له في هذه الحالة ان يكون التعريف له باعتبارها لم يكن التصريح بحده مقيدا بالنظر الي مطلق علميته التي
لا دلالة لها من حيث هي علي الممدوحيه نفيا للممدوحيه فلا يعترض علي صاحب البديع بثبوتها اي بان الممدوحيه ثابته
له في نفس الامر كما وقع من الشيخ سراج الدين الهندي حيث قال في شرحه ويرد عليه ان كونه علما للعلم هو صلاح امر
الدين والدنيا مدح له ففيه دلالة علي المدح فيكون لقبا وجوابه بان كونه مدحا باعتبار مفهومه الاضافي لا
باعتبار دلالته علي ذلك الشخص ليس بقوي فان جميع الالقاب باعتبار دلالته علي ذلك الشخص كذلك وانما
المعتبر في كونه مدحا تسميته بما يدل علي المدح قبلها انتهي فان صاحب البديع ليس بمنكر انه يشعر بذلك وان اسمه
لقب في نفس الامر وانما الكلام في تعريف مسمي لفظ اصول الفقه وهو ليس باعتبار اشعاره بذلك بل باعتبار ما يميزه
عن غيره فقط وكذا تعريف سوا كان في نفس الامر لقبا او لا فيتجه قول القايل علما علي قول القايل لقبا ثم
يحتاج الكل الي التفصي عما اشتهر من ان الشخصي لا يحد وانما طريق ادراكه الحواس لانه ان اخذت العوارض
المشخصه فيه فهي في معرض التغيير والتبديل وان اقتصر علي مقومات الماهيه لم يكن حدا له من حيث انه
شخص ولهذا يندفع ما عسي ان يقال المحدود هنا هو المسمي المفهوم للعلم لا الشخص من حيث هو شخص
لان الفرض انهم قالوا اما تعريفه علما ولقبا وقد عرفت انه علم شخصي فكانهم قالوا اما تعريفه من حيث هو شخصي

وحيه

كل ع

ويمكن الجواب بان المراد بحده هنا ما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه من افراد مطلق العلم الموجوده في نفس الامر
ولا خفاء في ان المذكور له تعريفا في هذه الحاله يفيد ذلك والحد بهذا المعنى مما يصلح ان يكون للشخصي كما يكون لغيره
كما نبه عليه المحقق السعد انى على ان لقايل ان يقول المشخصات في مثل هذا ليست في معرض التغيير والتبديل مع
فرض بقاء ماهيته الخاصة لانها هي المقومات لها حتى تزال زالت وانما ذلك في التشخصيات من الاعيان والله سبحانه
اعلم ثم اخذ المصنف في تمهيد تحقيق يتفرع عليه اختلاف التعريف العلمي باختلاف ما اسم العلم موضوع بازايه فقال
وكل علم كثرتا ادراكات ومتعلقاتها الاضافه في كثرتا ادراكات ومتعلقاتها بيانيه اي كل علم من العلوم المدونه
عبارة عن كثرتين كثرة هي ادراكات وكثرة هي متعلقات تلك الادراكات بفتح اللام لان اضافة العلم الى المتعلق
المسماه بالتعلق بالمعلوم لا بد منها اما على انها داخلة في حقيقة العلم كما هو احد المذهبين فيها ظاهر واما
على انها عارضة لازمة له كما هو المذهب الاخر الراجح فكذلك وح فاما ان يكون المراد بالادراكات مايعم التصديقات
بالمسايل ويعم المبادي بالمعنى الاخص لها وهو على ما قالوا ما لا يكون مقصودا بالذات بل يتوقف عليه ذلك سواء
كان من قبيل التصورات او التصديقات لان المشهور ان المبادي بهذا المعنى من اجزاء العلم وشيخنا المصنف موافق على
ذلك كما سمعته منه في بعض المجالس والادراك اي وصول النفس الى المعنى بتمامه من نسبة او غيرها يعال على
ما يعم التصديق والتصور وهذا قد يقسم اليهما ويجعل جنسا لهما وموسايغ لا نزاع فيه وانما لم نقل وما يعم التصديق
بمهيته ذات الموضوع ايضا مع تصريح بعض اعيان المتاخرين بانه ايضا من اجزاء العلوم لان شيخنا المصنف لم
يخبره كما سيشير اليه ونقرره ان شاء الله تعالى ويكون المراد بالمتعلقات هذه المدركات واما ان يكون المراد بالادراكات
التصديقات وبالمتعلقات المسايل بناء على ان مقاصد العلوم بالذات هي مسايلها التي ادراكاتها تصديقات فالمقصود
منها الادراكات التصديقيه واما الموضوع فانما احتيج اليه لتربيط بعض المسايل ببعض ارتباطا يحسن معه
جعل تلك المسايل الكثيره علما واحدا والمبادي احتيج اليها لتوقف تلك المسايل عليها توقف المقصود على الوسيله
فالاولى ان يعتبر تلك الادراكات التصديقيه على حدة ويسمى باسم وح فلعل من جعل الموضوع والمبادي من اجزاء
العلوم يسامح في ذلك بناء على شده احتياج المسايل اليها فنزلها منزله الاجزاء ثم بعد ان تشاركت العلوم كلها في كون
تصديقات واحكاما بامور على اخري انما صار كل طايفة من التصديقات علما خاصا بواسطة امر ارتبط به بعضها
ببعض وصار المجموع ممتازا عن الطوايف الاخر بحيث لو اراد لم يعد علما واحدا ولم يستحسنوا افراده بالتدوين والتعليم
وذلك الامر بحسب الواقع اما موضوع العلم بان يكون مثلا موضوعات مسايله راجعه الى شي واحد كالعدد
للحساب واما غايته كالصحه في مسايل الطب الباحث عن احوال بدن الانسان والادويه والاغذيه من حيث انها
تتعلق بالصحة وقد يجتمعان معا كما في اصول الفقه اذ البحث فيه عن احوال الدليل السمعي لاستثمار الاحكام قالوا
والاصل الذي لا بد من اعتباره في جهة الوحده هو الموضوع لان المحمولات صفات مطلوبه لذوات الموضوعات فان
اتحد ذلك وان تعدد فلا بد من تناسبها في امر واتحادها بحسبه اما في ذات كانواع المقدار المتشاركه فيه كعلم الهندسة
او عرضي كموضوعات الطب في الانتساب الى الصحة وكاقسام الدليل السمعي في الدلالة على الاحكام ان جعلت موضوعا
لهذا الفن ومن ثم تراهم يقولون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات بان يبحث في هذا عن احوال شي او اشياء متناسبه

وفي ذلك عن احوال شي اخر او اشياء متناسبه اخري ولا يعتبرون رجوع المحمولات الى ما يعمها فالموضوع اما
واحد او في حكمه كما اذا قيس المتعدد الى وحدة الغايه وذهب شيخنا المصنف الى ان الاصل في جهة الوحده هي
وحده الغايه فقال ولها وحدة غاية تستتبع وحدة موضوعها اول الملاحظة وفي التحقق الاتصاف بالقلب
اي وللادراكات ومتعلقاتها التي هي معنى العلم جهة وحده هي غايتها المقصوده اولا وبالذات من تحصيل تلك
الكثره بل ومن وضع موضوع تلك الكثره ايضا يبحث عن احواله فتحصل الكثرتان ثم هذه الوحده تستتبع وحدة
اخري هي وحده الموضوع التي تجعل هذه الوحده وحدة الموضوع تابعة لها بيانه ان الغرض من وضع سائر
العلوم الذي هو تعلم احوال الاشيا ليس ذات معرفه تلك الاحوال بل معرفة ما يترتب على معرفتها من مقاصد اخري
مهمه فاول ما يقع للانسان مثلا طلب عصمة اللسان عن الخطا فيما تسميه الاعراب نفيا للنقص والعيب عنه يلاحظ
بنظر ما يوصله اليه فيظهر له انه معرفه ما يعرض من الاحكام للكلم العربيه في التركيب فيضع الكلم العربيه ليبحث
عن احوالها ما ذا يكون عند التركيب فاوضع الموضوع يبحث عن حاله الا التحصيل المقصود الذي هو العصمة
الخاصه وهي الغايه هذا في اول عروض حاجته الى الغايه ثم اذا وضعه وبحث عن احواله واتصف بها لان حا صله
علم باحوال اشيا اتصف بنفس الغايه فظهر ان الغايه متقدمه على ذي الغايه من حيث التصور ولما من حيث
الوجود الاتصافي فالاتصاف بنفس العلم بالاشيا يكون في الخارج اولا ثم يتصف بعده بالغايه مثلا بعد ان اتصف
بالعلم باحوال الكلم العربيه في التركيب اتصف بقدره على عصمة نفسه عن الخطا في الاعراب وهذا معنى قوله وفي
التحقق الاتصافي بالقلب ومن هنا قالوا غاية الشي علة له في الذهن معلولة له في الخارج اي سابقه له في التصور فانها
باعثة للفاعل على ايجاد ذي الغايه في الخارج متاخر وجودها في الخارج عن وجوده فيه فهذا الذي اختاره المصنف
اظهر ثم اذا عرف هذا فنقول واسما العلوم المدونه من الفقه والاصول وغيرهما موضوعه اصطلاحا لكل
من الكثرتين باعتبار امر يربط البعض بالبعض وجعل المجموع شيا واحدا قال المصنف يعني اسم العلم الذي هو النحو
مثلا بوضع تارة بازا الكثره العلميه وباعتباره يقال هو علم باحوال الكلم الخ وتارة بازا المعلومات وهي الكثره
للمتعلقات بتلك الادراكات وباعتباره يقال فلان يعلم النحو فان المعنى يعلم احكام الكلم لا يعلم العلم باحكام الكلم
وليس المراد انه يوضع من لهذه الكثره ولا يوضع للاخري ومرة يوضع للاخري دون هذه بل كل اسم لعلم فهو
مشترك فوضع من وضعه لكل من الكثرتين بوصفين بدليل ان كل اسم علم يستعمل في النحوين وكذا يقول المستطرد
القاعدة والقضية يقال كل منهما اصطلاحا لكل من المعلومات المتعلق بها العلوم الكاينه بالمحكوم عليه
وبه والنسبة ومن العلم المتعلق بالنسبة المذكوره وهو المسمى بالحكم فان الحق ان الحكم من قبيل الادراكات
فهو كيف لا فعل للنفس لما ثبت ان الافكار ليست موجدة للنتايج بل معدات للنفس لقبول صور النتايج العقليه
عن واهبها وهو عندنا الله تبارك وتعالى والنتيجه هي العلم الثالث بشي وليس هو الاحكما بان كذا كذا فاذا لم يكن للنفس
فيه فعل وتاثير كان صورة ادراكيه مفاضه من الوهاب جل جلاله بعد العلم بالمقدمتين فلزم ان الحكم ليس فعلا
لها كذا قرره المصنف رحمه الله قلت ومن اطلاقهما مرادا بهما الادراك اطلاق القاعدة على الحكم بان المجاز خير
من الاشتراك اللفظي وقولهم القضيه اما صادقه او كاذبه ومن اطلاقهما مرادا بهما المدرك قولهم القاعده

قضيه كليه كبري لصغري سهله الحصول والقضيه قول يصح ان يقال لقايله انه صادق فيه او كاذب ثم
اذا تقرر هذا فلا ريب ان الحدر بكل طالب علم ان يتصوره اولا بحده او رسمه ليكون علي بصيرة اوزيادتها في طلبه لان
التعريف للعلم انما يوخذ من جهه وحده الموضوع او الغايه او كليهما لان حقيقة ذلك العلم تتميز عن الحقايق الاخر
بتلك الجهة ومن هنا يعلم كون التعريف حقيقيا او رسميا وانما كان الحدير بالطالب هذا لانه لو لم يتصوره بوجه
استحال طلبه ولو توجه الي تصور كل واحد من افراد تلك الكثره بخصوصه تعذر عليه ذلك او تعسر ولو اندفع
الي طلب الكثره من حيث اندرجي للمفهوم العام قبل ضبطها بجهة الوحده لم يتميز عند المطلوب ولم يامن ان يوديه
الطلب الي غيره فيفوت ما يعنيه ويضيع عمره فيما لا يعنيه فحي الجدير بطالب علم الاصول ان يتصوره اولا بحده
غير انه اذا كان التعريف له اسميا واسما العلوم تقال عليها بكل من الاعتبارين فحسن ان يعرف بالنظر الي كل منهما
فعلي الاول اي فيقال علي ان لفظ اصول الفقه موضوع بازاء الادراك هو اي مسمي هذا الاسم ادراك القواعد
التي يتوصل بها الي استنباط الفقه فادراك مع قطع النظر عن كون متعلقه القواعد جنس صالح لان يكون هي
متعلقه وغيرها من الجزييات والكليات وباضافته الي القواعد خرج ادراك الجزييات وما عدا القواعد من
الكليات والمراد بادراكها التصديق بها اعم من ان يكون قطعيا او ظنيا مطابقا للواقع او غير مطابق كما سيظهر
والمراد بالقواعد هنا القضايا الكليه المنطبقه علي جزييا تها عند تعرف احكامها فالمراد بها المعلومات كما
سياتي قريبا بيانه وبقوله التي يتوصل بمعرفتها الي استنباط الفقه خرجت القواعد التي ليست كذلك سواكانت
تلك لا يتوصل بها الي شي لكونها مقصوده لنفسها او يتوصل بها الي غير الفقه سواكان ذلك من الصنايع او العلوم ومنه
علم الخلاف فانه علم يتوصل به الي حفظ الاحكام المستنبطه المختلف فيها بين الايمه او هدمها لا الي استنباطها
ومنه علم الجدل فانه علم بقواعد يتوصل بها الي حفظ راي او هدمه اعم من ان يكون في الاحكام الشرعيه او
غيرها فنسبته الي الفقه وغيره سواء فان الجدلي ما يجيب بحفظ وضعا او معرض لهدم وضعا نعم اكثر الفقهائيه
من مسايل الفقه وبنوا فكاته عليها حتي توهم ان له اختصاصا به وانطبق التعريف علي مسمي اصول الفقه من غير
حاجة الي زيادة علي وجه التحقيق لاخراج هذين العلمين كما فعل صدر الشريعه فان قلت من الظاهر ان
المراد بالفقه هنا ما تقدم فيصير تقدير الحد ادراك القواعد المتوصل بمعرفتها الي استنباط التصديق لاعمال
المكلفين التي لا يقصد لاعتقاد بالاحكام الشرعيه القطعيه مع ملكة الاستنباط وفيه ما فيه قلت لا ضير
فيه فان المراد باستنباط التصديق المذكور الاستدلال عليه بنظم القاعدة الكليه التي تقع كبري لي الصغري السهله
الحصول في الشكل الاول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الي الفعل ولا انكر في هذا غايته ان هذا لا ياتي الا
للمجتهد لان تحصيل تلك القاعدة الكليه ثم تركيبها مع غيرها علي الوجه المنتج للمطلوب يتوقف علي البحث عن احوال
الادلة والاحكام ومعرفة الشرايط والقيود المعتبره في كلية القاعده علي قيام تلك الاستنباط بالمحصل
وهي لا تكون الا لمن هو في رتبة الاجتهاد ولا باس بالقول باختصاص قيام هذا العلم اجمع بمن هو في هذه
المرتبه حتي ان من ليس كذلك فهو عامي له اوذ وحظ منه بحسبه ولا يقال التعريف صادق علي العلم بقواعد
العربيه والكلام لانه يتوصل بكل منهما الي استنباط الفقه لانا نقول المراد بالتوصل بمعرفتها التوصل القريب

بمساعدة

بمساعدة بالسببيه واطلاق التوصل الي ذلك اذ البعيد انما يكون في الحقيقه الي الواسطة ومنها الي استنباط
الفقه وكل من القواعد العربيه والقواعد الكلاميه من هذا القبيل فانه يتوصل بقواعد العربيه الي معرفة كيفية
دلالة الالفاظ علي مدلولاتها الوضعيه وبواسطة ذلك يعتدد علي استنباط الاحكام من الكتاب والسنه و
الكلام الي ثبوت الكتاب والسنه ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك كله الي الفقه فان قيل التوصل المذكور
لا يكون الا بقواعد المنطق فيكون المنطق جزءا من الاصول اجيب بان وصف القواعد بالتوصل يشعر
بمزيد اختصاص لها بالاحكام ولا كذلك قواعد المنطق ثم في قوله يتوصل اشارة الي ان هذا العلم طريق الي غيره
غير مقصود بالذات لنفسه والي ان غايته حصول غيره كما هو شان العلوم الاليه كما ان غاية العلم المقصود
حصول نفسه قال شيخنا المصنف رحمه الله وان كان له غاية اخروية او دنيويه اذ ليس مسمي الغايه الا ما علمت
انتهي وهو حسن والي وحده غايته فان الغاية المقصوده منه هي التمكن من استنباط الاحكام الشرعيه
عن ادلتها التفصيليه وقولهم اي جمع من الاصوليين في تعريفه عن الادله التفصيلية بعد قولهم العلم بالقواعد
التي يتوصل بها الي استنباط الاحكام الشرعيه الفرعيه كما هو تعريف ابن الحاجب وصاحب البديع وغيرهما احتراز
بلازم ظاهر للاستنباط فان استنباط الاحكام المذكوره لا يكون الا كذلك فهو بيان للواقع لا للاحتراز
عما هو داخل ويدون ذكره اذ لم يوجد علم بقواعد يتوصل بها الي استنباط الاحكام الشرعيه الفرعيه عن ادلتها
الاجماليه حتي يحترز بذكر التفصيليه عنه فلا غير في تركه بل لعل تركه ادخل في باب التحقيق في شان الحدود
واخراج علم الخلاف عن تعريف علم الاصول به اي بقولهم عن ادلتها التفصيليه كما في البديع فان قول الخلافي مثلا
ثبت بالمقتضي السالم عن المعارض ولم يبينه او لو ثبت لكان مع المنافي ولم يثبته تمسك بالدليل الاجمالي غلط فانه
لا بد من تعيين ذلك المقتضي او المنافي وان اجمل في اول كلامه فيقول ثبت مع المقتضي وهو كذا او مع المنافي
وهو كذا او نحو فهو متمسك بالدليل التفصيلي والالم يثبت له شي لان كلامه نحو مجرد دعوي ان هناك مقتضيا او
نافيا مثاله لو قال الحنفي المعلل الوتر واجب لا يكفيه ان يقتصر علي قوله لوجود المقتضي بل الابد ان
يعينه بان يقول مثلا وهو قول النبي صلي الله عليه وسلم الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر ليس مني كما رواه الحاكم وصححه ولو قال المعترض الشافعي الوتر ليس بواجب لا يكفيه ان يقتصر علي قوله او لو ثبت
وجوبه لكان مع المنافي بل لابد ان يعينه بان يقول مثلا وهو ما في الصحيحين عن ابن عمر ان رسول الله صلي
الله عليه وسلم كان يوتر علي البعير فيحتاج المعلل اما ان يجمع بينهما بان حديث ابن عمر واقعه حال لا عموم لها
فيجوز ان يكون ذلك لعذر او يرجح حديث الحاكم بانه قول والقول مقدم علي الفعل لا يعارضه فلم يذكر كل
منهما الا دليلا تفصيليا فظهر ان الاحتراز عن علم الخلاف لم يقع بقولهم عن الادلة التفصيليه بل انما
وقع بما في الحد من وصف القواعد بكونها يتوصل بها الي استنباط الفقه ثم نقول استطرادا وعليه اي
وعلي ان اسم العلم بازاء الادراك ما تقدم من تعريف الفقه تعليلا لاحد جزيه الذي هو التصديق المذكور علي
الجزء الاخر الذي هو ملكة الاستنباط فان التصديق ادراك وهو كالاصل في حصول الملكة واعلم
انه لما وقع لجماعة كابن الحاجب تعريف الاصول بالعلم بالقواعد وفسر اعيان من المتاخرين كشمس الدين الاصفهاني

بقواعد

الي اخره

نخ بمعرفتها

نخ خطاء

وسراج الدين الهندي وسعد الدين التفتازاني بانه الاعتقاد الجازم المطابق ووقع عند المصنف عدم اشتراط المطابقه
والجزم لوجود المقتضي لعدم اشتراطهما افاض في بيان ذلك فقال وجعل الجنس في تعريف الاصول اذا كان موضوعا
بازا الادراك الاعتقاد المطابق للواقع لموجب احترازا بالجزم عن الظن وبالمطابقه عن الجهل وحذفوا هذين القيدين
اللذين ذكرناهما للعلم بهما مشكل بقصة المخطي في علم الكلام فان مقتضى هذا الجعل ان لا يكون شي من الادراك الظني
للقواعد المذكوره ومن الادراك القطعي لها الذي ليس بمطابق للواقع من اصول الفقه لكن صرح القاضي عضد الدين
وغيره بان المخالف وان خطي سوا بدع في اعتقاده وفيما يتمسك به في اثباته كالمعتزله او كفر كالمجسمة لا يخرجه من
علما الكلام ولا علمه الذي يقتدر معه على اثبات عقايده الباطله ولا مسايله من علم الكلام فانه كما قال شيخنا
المصنف علم الكلام يقال لما يبحث عن احوال موضوعه الخاص الذي هو المعلوم من حيث يثبت له ما يصير معه
عقيده دينيه او ذات الله تعالى على اختلافهم فيدخل في ذلك علم المخطي لانه يبحث عن احوال موضوعه كذلك فاذا
كان هذا في الكلام وهو اعلى العلوم والزمها قطعا بالمسايل ففي الاصول اولى ولا شك ان ادراك المخطي ليس مطابقا
في كل علم فلزم ان لا يذكر في علم من العلوم لفظ العلم جنسا ويراد به ذلك قلت وفي هذا دليل على ان اسما العلوم
انما وضعت بازا ما ادى اليه البحث عن احوال موضوعها من التصديقات او المسايل طابقت او لم تطابق ثم هذا
بيان للمقتضي لدخول غير المطابق هنا واما بيان المقتضي لدخول التصديق الظني فاشار اليه بقوله ولانا نمنع اشتراطه
اي الاعتقاد الجازم المطابق في الاصول قال المصنف لان هذه القواعد التي هي مسايل اصول الفقه مما يكفي الظن
في ان ينسب الى موضوعاتها وهي الكليات الجاريه على خصوصيات الادله التفصيليه احكامها كالامر للوجوب والنهي
للتحريم وتخصيص العام يجوز والمشترك لا يعم وخبر الواحد مقدم على القياس الجاريات على اقيموا الصلاة ولا تقربوا
الزنا لا تقتلوا والصبيان وخبر القهقهه ونحو ذلك قلت ثم هنا تنبيهات احدها انه قد ظهر ان هذا
المنع الثاني الصريح المتسلط على اشتراط جملة هذا المركب التقييدي انما هو راجع الى اشتراط الجزم منه كما ان المنع الاول
بالقوة انما هو راجع الى اشتراط المطابقه منه ولا ريب في صحة مثله لانه لا وجود لجملة المركب بدون وجود جميع
اجزايه ثانيها ان قلت كيف يسوغ هذا وقد تقرر ان الحد لا يمنع قلت ليس هذا بالمنع الممنوع وان كان
بلفظ المنع وانما هو بيان خلل في الحد اوجب عدم كونه جامعا ومثله لا شك في جوازه ثالثها ان قلت اذا كان
هذا الادراك الخاص طريقا الى الفقه ومنه ما هو ظن بقاعدة مظنونه في نفسها يلزم منه ان يكون الادراك
الخاص المتعلق بجزياتها ظنا ايضا وان يكون جزيات القاعدة المظنونه مظنونة ايضا فلا يتم كون الفقه التصديق
القطعي فقد اجاب المصنف عن هذا بما حاصله القول بالموجب ومنع تمام كون الفقه التصديق القطعي
اصطلاحا وافاد ان ظن الاحكام المذكوره كوجوب الوتر وحرمه اليراع والشطرنج واستنان الاربع
بتسليمه وكراهة القنفل قبل المغرب وما لا يحصى من افراد الاحكام المظنونه متعلقات للفقه لا من الفقه لان
متعلقات الفقه ليست من ذاته ثم اذ قد ظهر ان اللازم ان لا يذكر في تعريف علم من العلوم لفظ العلم خاصه ويراد
به الاعتقاد الجازم المطابق فالاوجه كونه اي معنى العلم جنسا في تعريف اي علم كان اعم من الجازم والمطابق
قال المصنف هذا ان شرط في ذلك العلم الجزم بالمسايل ولم يكتف فيه بالظن وان اكتفى به فاحرى ثم ان الاصول

الجازم صح

في اصول الفقه

النساء صح

ليس

ليس كالكلام فان بعض مسايله ظنيه كما تقدمت الاشارة اليه فلهذا عدل المصنف الى جعل الجنس الادراك
الاعم من اليقين الكاين في المسايل الاجماعيه من الاصول والجهل المركب الكاين من المخطي في خلافياته والظن الكاين
في الظنيه منه والله سبحانه اعلم وعلى الثاني اي ويقال في تعريف اصول الفقه على انه موضوع بازا المدرك القواعد
التي يتوصل بمعرفتها الى استنباط الفقه وانما حذفه للعلم به مع قرب العهد حتى لو اريد الاقتصار على تعريفه بهذا
الاعتبار وجب ذكر هذا المحذوف ثم عرفت انه لا يشترط في هذه القواعد القطع ولا المطابقه وان وصفها
بكونها يتوصل بمعرفتها توصلا قريبا الى استنباط الفقه مخرج لما عداها ثم لا باس ان يقال توضيحا والقواعد هنا
اي في هذا التعريف معلومات اعني المفاهيم التصديقية الكلية من نحو الامر للوجوب والنهي للتحريم
وخبر الواحد يفيد الظن لا نفس الادلة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس كما ظنه بعضهم ولذا اي
ولاجل ان المراد هنا بلفظ القواعد المعلومات قلنا يتوصل بمعرفتها لانها ح تكون معروفه مدركه والا كان
المعنى يتوصل بعلم العلم كذا عن المصنف يعني لو كان المراد بها الادراكات ولقايل ان يقول لا ضير في ذلك لانها
تصير مدركه الادراك وان كانت هي في نفسها ادراكا ايضا كما تقدم نظيره في شرح قوله والوجه انه شخصي
بل التوصل المذكور انما هو بمعرفتها بل برعايتها واستعمال مقتضياتها سوا كانت مدركات او ادراكات
وان كانت هي في حد ذاتها صالحه للتوصل كما هو الشان في ساير الالات الموضوعه لتحصيل ما وضعت لتحصيله
نعم الشايع ان يقال فيما هو مدرك في حد ذاته يتوصل بمعرفته وفيما هو ادراك في نفسه يتوصل به
تحاشيا عن صورة التكرار ولعل هذا هو مراد المصنف ثم في ظني اني كنت قد سالت المصنف رحمه الله تعالى
عن وجه تخصيص التنبيه على ان القواعد هنا معلومات مع انها في التعريف الاول كذلك فاجابني بما معناه
لانه ليس في كونها كذلك هناك لبس واحتمال بخلافها هنا ومعناها اي القاعدة من حيث هي مرادا بها
المعلوم فينطبق على كل قاعدة من هذه القواعد لانها مما صدقاتها كغيرها ايضا لان القواعد تضمنتها والمقيد
يشتمل على المطلق كالضابط والقانون والاصل والحرف اي مثل معنى هذه الالفاظ اصطلاحا وان
كانت في الاصل لمعان غيرها نذكره من المعنى الاصطلاحي لها اما ما عدا القانون فظاهر واما القانون
فلانه في الاصل لفظ سرياني روي انه اسم المسطر بلغتهم اما مسطر الكتابه او الجدول والمعنى الاصطلاحي المترادفه
هذه الالفاظ فيه قضية كلية كبرى لسهلة الحصول اي لقضية صغرى سهلة الحصول فيخرج الفرع بترتيبها
معها من القوة الى الفعل وانما لم يذكر هذا للعلم به ثم هذا هو المراد بما يقال امر كلي منطبق على جزئياته عند
تعرف احكامها منه فاذن ما في الكتاب اجلى واولى ثم انما وصف القضيه وقدمنا تعريفها بالكليه لان
القضية الجزئيه او الشخصيه لا تسمى بشي من هذه الاسما وبكونها كبرى لانه المحقق لتسميتها بهذه الاسما ويكون
صغراها سهلة الحصول لانها من قبيل حمل الكلي على ما هو جزئي له وقد اشار الى سبب سهولتها بقوله
لانتظامها اي لكون صغراها منتظمه عن امر محسوس والمراد بالفرع الذي يخرج بجعلها كبرى لتلك الصغرى
من القوه الى الفعل حكم ذلك الجزئي الذي حمل عليه الكلي ثم اشار بقوله كهذا نهي وامر الى مثالين للصغرى
المذكوره من الاصول وهما ان يقال مثلا في قوله تعالى ولا تقربوا الزنا هذا او لا تقربوا الزنا نهي وفي قوله

خ فيه

دفه

تعالى واقيموا الصلاة هذا او اقيموا الصلاة امر اذ لا خفا في ان كلا من لا تقربوا الزنا واقيموا الصلاة شي
محسوس بحاسة السمع فاذا ضممت اليه القاعدة التي هي وكل نهي للتحريم وكل امر للوجوب انتظمت معه كبري وخرج بهذا
الترتيب الفرع وهو لا تقربوا الزنا للتحريم واقيموا الصلاة للوجوب من القوة الى الفعل قال المصنف رحمه الله
ومثال ذلك من الفقه قولنا كل تصرف اوجب زوال الملك في الموصى به فهو رجوع عن الوصية فاذا وجد بيع للموصى
به انتظمت الصورة السهلة المستندة الى الحس وهو قولنا هذا تصرف اوجب زوال الملك في الموصى به وتضم الكبرى هكذا
وكل تصرف اوجب زوال الملك في الموصى به فهو رجوع عن الوصية فيخرج الفرع هذا رجوع عن الوصية ثم
هنا تنبيه وتكميل فالتنبيه لم يذكر المصنف تعريف الفقه على اعتبار وضعه للكثرة المدركة لانه لم يقع التعرض لتعريفه
الا لوقوعه جزوا من تعريف الاصول بالمعنى الاضافي وحيث عرفه بنا على اعتبار وضعه للكثرة الادراكية اقتصر عليه
لاندفاع الضرورة وانت اذا اردت تعريفه ~~وانت اذا اردت تعريفه~~ باعتبار وضعه للكثرة المدركة فلا يخفى
عليك مما تقدم فعلى المنهج الذي سلكه المصنف المسايل التي موضوعاتها اعمال المكلفين التي لا تقصد لاعتقاد ومحمولاتها الاحكام
الشرعية القطعية مع ملكة الاستنباط وعلى سبيل من خصصه بالظن ابدال القطعية بالظنية وعلى طريق من جعل
بعضه قطعيا وبعضه ظنيا الجمع بينهما واما التكميل فاعلم ان اسم العلم كما يوضع بازا كل من الكثرتين المذكورتين
ويعرف باعتبار كل منهما يوضع بازا الملكة ويعرف باعتبارها كما صرحوا به في شرح غير ما تعريف بل بعد ان ذكر بعض الافاضل
ان الظاهر ان العلم حقيقة في الادراك مجاز في القواعد المدركة اطلاقا للمصدر على المفعول ولم يجعل حقيقة فيها ترجيحا
للمجاز على الاشتراك وكذا اطلاق العلم على الملكة مجازا اطلاقا لاسم المسبب على السبب او بالعكس قال وقد يقال
يتبادر الى الفهم من اطلاق العلم على العلوم المدونة والصناعات الملكة او القواعد من غير استعانة بقرينة وهذا اية النقل
فلفظ العلم فيهما حقيقة عرفية واصطلاحية انتهى وعلى هذا فتعريفها على منهاج المصنف ان يقال الاصول الملكة
الحاصلة من القواعد التي يتوصل بمعرفتها الى استنباط الفقه هذا ان اريد بالفقه احدى الكثرتين فان اريد به
الملكة قيل الى حصول الفقه او الى الفقه والفقه الملكة التي يتوصل بها الى التصديق بالاحكام الشرعية القطعية
لاعمال المكلفين التي لا تقصد لاعتقاد والاستنباط وهذا التعريف اسمي وكذا ما تقدمه وكانه انما خصصه لقربه
وظهور جريان هذا فيما قبله ايضا وانما كانت هذه حدودا اسمية لانها تعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع
الاسم بازايه وهو بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهو هنا لافادة
ما وضع الاسم بازايه بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا ومن ثم تعدد في المعنى كما في اللفظ ولو كان حدا
ذاتيا تاما لم يتعدد معنى لان الشي لا يكون له حدان ذاتيان الا من جهة العبارة بان نذكر بعض الذاتيات بالمطابقة
تارة وبالتضمن اخرى بخلاف غيره فانه جايز التعدد نعم قد يكون التعريف الاسمي نفس حقيقة ذلك الشي بان يكون
متعقل الواضع نفس الحقيقة فيتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشي يكون اسميا وبعد العلم بوجوده
ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادي الهندسة بشكل يحيط به ثلثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده
بالبرهان الهندسي يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا فلا جرم ان قال ولا ينافي التعريف الاسمي التعريف الحقيقي ثم لما وقع التنبيه
على هذا ولم يثبت خلاف صريح في جواز وجود الحقيقي مقدمة للشروع اشار الى ذلك فقال واختلف فيه اي في الحد الحقيقي

من حيث

من حيث انه هل يكون مقدمة للشروع في العلم ولا خلاف في خلافه كما قيل اي والحال انه لا خلاف في خلاف الحقيقي
المذكور مقدمة للشروع وهو الحقيقي الذي لم يذكر مقدمة له فانه جايز الوجود بلا خلاف على ما قيل لامكان تصور
ما تتصف به النفس من تصور او تصديق ولما كان تصور التصديق الذي اتصفت به النفس ليس به خفا اذ لا
خفا في امكان تصور النسبة الواقعة بين الشيئين والتي ليست بواقعة بينهما بخلاف التصور اذ قد يستبعد تصوره بواسطة
ان حصول الشي في النفس هو تصوره خصه بازالة الوهم فقال ولو كان ذلك الوصف تصورا اذ الحصول
لا يستلزمه اي تصور الحاصل فضلا عن كونه نفس تصوره قال المصنف وحاصله ان الحد تصور ذات
المحدود اجمالا وغاية حاد العلم ان يكون متصفا بالعلم بجميع مسايله والاتصاف بالشي لا يستلزم تصوره
كالشجاع متصف بالشجاعة وقد لا يتصورها واذا كان كذلك امكن ان يتعلق من العالم بالمسايل المشتملة على
التصورات تصورها على سبيل الاجمال فيكون تصورا متعلقا بتصور حاصل ليصير متصورا اجمالا ولا شك ان
الانسان وان علم المسايل تفصيلا لا يصير عالما دايما بتفصيلها في مشاهد النفس فان النفس لبساطتها لا تدرك
المتعدد التفصيلي الا على التعاقب واذا تم كذلك صار عندها صورة اجمالية منه حاصلة فصح ان يتعلق بها تصور
لها انتهى فظهر ان التصور لا حجر فيه يتعلق بكل شي حتى التصور وعدم التصور ثم كما ان الحصول لا يستلزم
التصور كذلك التصور لا يستلزم الحصول والحاصل كما في شرح المواقف للمحقق الشريف وغيره ان ارتسام ماهية
العلم في النفس على وجهين احدهما ان يرتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا
مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجبة لاتصافها بها من غير ان يتصورها والثاني ان يرتسم فيها
بمثالها وصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة التي لا يوجب اتصاف النفس بها ثم افاض
في بيان ما اشار اليه من الاختلاف فقال فقيل لا يجوز ان يكون الحقيقي مقدمة للشروع لان الكثرة الخاصة الادراكية
او المدركية التي هي عبارة عن العلم وقد وضع الاسم بازايها لها جهة وحدة اعتبارية هي وحدة الغاية او الموضوع
كما سلف وظاهر ان هذه الكثرة بتلك الوحدة الاعتبارية لا تصير نوعا حقيقيا لان الحد الحقيقي يكون بذكر
الذاتيات الكلية التي هي الجنس الكلي للمحدود والمميز الكلي الداخل وهو الفصل وجهة الوحدة الماخوذة في تعريف العلم
انما هي عارضة من عوارض تلك الكثرة فلا يكون المعنى المنتزع من تلك الكثرة جنسا وفصلا حقيقيين فلا يكون
التعريف حدا حقيقيا بل رسما وتعقبه المصنف بقوله ومقتضى هذا التعليل نفيه مطلقا اي نفي وجود الحقيقي
مقدمة للشروع وغير مقدمة له واذا كان كذلك ففيه الخلاف ايضا والحاصل ان المصنف نظر فيه بان الدليل اعم
من الدعوى فلو صح لبطل ما المبطل معترف بصحته وهو جواز وجود الحقيقي في حد ذاته ومنهم من علل منع الجواز بما اشار
اليه بقوله ولانه اي الحد الحقيقي يسرد العقل كل المسايل اي يتصور جميع مسايل العلم المحدود او يتصور جميع التصديقات
المتعلقة بها لما عرفت ان حقيقة كل علم مسايله اذا كان موضوعا بازا المعلومات او التصديق لمسايله اذا كان موضوعا
بازا العلم بالمعلومات وليس الحد الحقيقي حينيذ اي حين اذا كان عبارة عما ذكرنا المقدمة للشروع في العلم لان الحد
الحقيقي ح بمعرفتها نفسها وذلك هو معرفة العلم نفسه لا مقدمة الشروع فيه فلا يتصور ان يكون له حد حقيقي
هو مقدمة الشروع فيه وقيل نعم اي يجوز ان يكون مقدمة للشروع لان الادراكات او متعلقاتها اي متعلقات

الادراكات التي كل منها نفس العلم علي تقدير وضع اسم العلم بازايه كالمادة لمسمي العلم فينتزع العقل منها واحدا كليا
مشتركا بين ساير الادراكات او متعلقاتها ووحدتها اي وحدة الادراكات او متعلقاتها علي التقديرين وهي وحده
الموضوع الداخلة في مسمي العلم اصطلاحا كالصورة لمسمي العلم فينتزع العقل منها كليا خاصا بذلك المسمي فينتظم الماخوذ
منها اي من الادراكات او متعلقاتها ومن وحدتها جنسا وفصلا بان يكون ما هو كالمادة جنسا قريبا وما هو كالصورة
فصلا قريبا فيتحقق الحد الحقيقي من غير حاجة في انتظام الماخوذ منها حدا حقيقيا الي سرد الكلي اي الي تصور كل المسايل
او تصور كل التصديقات بها علي التقديرين واذا امكن تحققه بهذا الوجه فلا مانع من وقوعه مقدمة للشروع في
العلم قال المصنف رحمه الله تعالي فاندفع الوجه الاول وهو ظاهر وتضمن دفع الثاني ايضا فانه لما امكن
حد العلم الحقيقي بامرين كليين لم يلزم ان يكون حده بمعرفة عين تلك المسايل واحدة واحدة ولان تلك جزييات
والتعريف ليس بها بل بالمنتزع الكلي منها كالحيوان الناطق المنتزع من زيد انتهي وفي اندفاع الاول بما سبق ما لا يخفي
بل الوجه ما اشار اليه بقوله واذا كان العلم مطلقا اي بمعني الادراك ذاتيا لما تحته اي جنسا للانواع التي هي
اليقين والظن والشك والوهم والعلم المحدود ليس الا صنفا من بعض انواعه لان واضع العلم لما لاحظ الغايه
المطلوبة له فوجدها تترتب علي العلم باحوال شي او اشيا من جهة خاصه وضعه ليبحث عن احواله من تلك الجهه فقد
قيد ذلك النوع من العلم بعارض كلي فصار صنفا وقيل للواضع صنف العلم اي جعله صنفا فالواضع للعلم اولي باسم
المصنف من المولفين وان صح ايضا فيهم ذكره المصنف في فتح القدير فح لم يبعد كونه اي الخلاف في جواز وجود الحد
الحقيقي مقدمة للشروع الذي هو فرع وجوده في حد ذاته خلافا لفظيا مبنيا علي اختلاف الاصطلاح في مسمي الحد الحقيقي
اهو ذاتيات الماهيه الحقيقيه وهي الثابته في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار العقل او مطلقا اي او هو الامر الكلي
الاعم من ان يكون ذاتيات الماهية الحقيقيه او ذاتيات الماهية الاعتباريه وهي الكاينه بحسب اعتبار العقل كما اذا
اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازايها اسما فمن اصطلح علي الاول نفي وجود الحد الحقيقي لشي من العلوم لان العلوم المحدوده
كلها ليست الا ماهيات اعتباريه لان كل علم عباره عن كثره من الادراكات هي علوم او ظنون او منها ومنها متعلقه باشيا
كما ذكرناه فميزت كل طايفة من تلك الادراكات بنسبتها الي متعلق خاص فعدت علما علي حدته فكان كل علم طايفه من الادراكات
الجزييه انتزع منها كلي عام كالعلم والظن ونحوه وقيدت بعارض كلي هو جهة الغاية والموضوع وهو امر خارج عن نفس تلك الادراكات
المنتزع منها والصنف هو النوع المقيد بعارض كلي فهو اذن امر اعتباري لان ماهيته ليست بحقيقيه بل اعتباريه لانه
اعتبر فيه داخل وخارج جعل جزءه بخلاف النوع واذا انتفي وجود الحد الحقيقي في نفسه فقد انتفي كونه مقدمة للشروع
اذ لا مانع من ذلك والتعاليل من الطرفين مما يرشد الي ذلك ولو وقع الاتفاق علي ان مسمي الحد الحقيقي ما قاله الاولون
او ما قاله الاخرون لارتفع الخلاف اذ علي التقدير الاول يقع الاتفاق علي نفي وجوده مطلقا وعلي التقدير الثاني يقع
الاتفاق علي جواز وجوده مطلقا ولا بعد ح في ان يقع الاتفاق علي جواز كونه مقدمة للشروع ثم ما ذكره المصنف
من ان العلم مطلقا ذاتي لما تحته من الانواع لا عارض لها هو الظاهر للقطع بان مفهومه معتبر فيما تحته منها يقينا وظنا وغيرهما
لا يزيد كل منها عليه الا بما ينضم اليه فيصير به نوعا فاندفع منع كونه ذاتيا لما تحته كما في شرح المواقف للمحقق الشريف
ولا يقال ينبغي ان لا يصلح انقسام العلم الي ما ذكرتم لانه من مقولة الكيف علي ما هو الصحيح والكيفيات لا تقبل التقسيم ولا يبحث

عنها بكم لانها لا تتجزي لانا نقول التقسيم المنفي عنها تقسيم الكل الي اجزايه ومطلق العلم كلي معقول وما تحته من المعاني
هي جزييات له ولا ريب في صحة قسمة الكلي الي جزييات فيجوز السوال عن عدد جزييات مطلق العلم وانقسامه اليها
وحمله بالمواطاه عليها والله تعالي اعلم الامر الثاني من الامور التي مقدمه هذا الكتاب عبارة عنها في بيان موضوعه
موضوعه اي اصول الفقه الدليل السمعي الكلي فالدليل سياتي بيانه مستوفي والسمعي ما ثبت كونه كذلك بالشرع
فصدق علي القياس كما علي الكتاب والسنه والاجماع وهو احتراز عما ليس بسمعي فانه ليس موضوع هذا العلم سوا كان عقليا
صرفا او حسيا محضا او غيرهما والكلي سياتي معناه ايضا وهو احتراز عن الجزئي فانه ليس موضوع هذا العلم وانما هو من افراد
انواعه او اعراضه او انواعها يكون موضوعا لمسايله كما سياتي قريبا فان قلت كيف يستقيم وصف الدليل السمعي به
وهو لا وجود له في الخارج والدليل السمعي موجود فيه قلت الكلي الذي لا وجود له في الخارج علي ما عرف ثم ليس الدليل
المذكور من حيث هو موضوع هذا العلم بل من حيث يوصل العلم باحواله اي الدليل الي قدرة اثبات الاحكام الشرعيه
لافعال المكلفين التي لا تقصد لاعتقاد وانما طوي ذكرهما للعلم بهما مما تقدم اخذا من شخصياته اي حال كون الدليل
المذكور ماخوذا اي منتزعا مما صدقاته وانما كان هذا موضوع هذا العلم لان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه اللاحقه
لذاته او مساويه والعارض هنا الخارج المحمول وقد يتجوز في التمثيل بمبدايه والذاتي منه ما عروضه بلا واسطة في
الثبوت في نفس الامر وان استدعي وسطا في التصديق لخفا ذلك اللزوم لا ما منشاه الذات كما ذهب اليه بعضهم
ومشي عليه في التلويح قال المصنف والا لما بحثوا عن وجود النفوس والعقول في الالهي اذ ليس هو مقتضي ذواتها وكذا
الاحكام السبعة بالنسبة الي افعال المكلفين وغير ذلك والمراد بالمساوي اعم من المساوي في الصدق وهو المشهور
او في الوجود حتي ان ما يعرض بواسطة المباين المساوي في الوجود الذي يثبت بوجود الجسم للجسم يبحث عنه في العلم
حتي انه يبحث عن الالوان في العلم الذي موضوعه الجسم الطبيعي وعروضه للجسم بواسطة السطح فليس الجسم ابيض الا لان
السطح ابيض ولا شي من الجسم بسطح فان قيل كون الذاتي لازما للذات يقتضي ثبوته معها ذهنا واذا ثبت حيث ثبت فلا
بحث فالجواب ان اللازم من اللزوم ثبوته معه صورة مع صوره وان لم يكن مدركا اذ حصول الشي ذهنا لا يستلزم
تصوره والمراد من البحث الحكم بثبوته له صادقا عليه لزوما وهو اخص من ثبوته معه حتي ان ما من اللزوم يكفي في الحكم
به تصور الملزوم او الملزوم مع اللازم وهما البين بالمعني الاخص والبين بالمعني الاعم ليس واحد منهما مبحوثا عنه
واذا كان هذا في اللوازم العقليه كمساواة المثلث بقايمتين ففي الشرعية اولي انتهي والدليل السمعي الكلي بالنسبه
الي هذا العلم بهذه المثابه لانه يبحث فيه عن اعراضه اللاحقه لذاته وهي كونه مثبتا للاحكام الشرعيه ثم لما كان
اللازم في التعبير عنه لفظا للدلالة عليه بخصوصه ان يقيد بالحيثيه التي يقع البحث عن اعراضه المذكوره من جهتها
لانه لم يتحقق غاية تترتب علي البحث عن احوال شي من جميع جهاته قيده بها وقد اندفع بقوله الي قدرة اثبات الاحكام
الاشكال المشهور علي قولهم الي اثبات الاحكام وهو انه اذا كان موضوع الاصول الادله الشرعيه من حيث اثباتها
للاحكام الشرعيه كانت هذه الحيثيه قيدا للموضوع فيكون جزوا منه وح يلزم تقدمها علي نفسها لانها مما يبحث
عنها في هذا العلم ولا خفا في ان ما به يعرض الشي للشي لا بد وان يتقدم علي العارض علي ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن
اعراضه المذكوره لا عنه ولا عن اجزايه حتي احتاجوا الي الجواب عنه بان الحيثيه هنا ليست نفس الاثبات بل امكانه

وان هذا ليس من الاعراض المبحوث عنها فيه وذهب صدر الشريعة الى انها بيان الاعراض الذاتيه المبحوث عنها فيه
فانه يمكن ان يكون للشي اعراض متنوعه وانما يبحث في ذلك العلم عن نوع منها فالحيثيه لبيان ذلك النوع لا قيد للموضوع له
وبالفعل في المسايل اي والموضوع بالفعل في مسايل هذا العلم انواعه اي الدليل الكلي السمعي نحو الكتاب يفيد الحكم قطعا
اذا كانت دلالته قطعيه وقد وقع في التلويح ان هذا الحمل على موضوع العلم وهو سهو كما نبه عليه المصنف فيما كتبه على البديع
وقال فيه الدال على الموضوع اذا افاد مسمى كليا فالموضوع هو ما صدق عليه والحمل في المسايل قلما يقع عليه نفسه بل
كما افاد في المصنف رحمه الله حال القراة عليه ان موضوع العلم لا يكون موضوعا في شي من مسايل العلم الا اذا قلنا ان موضوع
علم الكلام ذات الله سبحانه انتهى يعني كما هو قول القاضي الارموي وقد نظر فيه في المواقف من وجهين على ما يعرف ثم واعراضه
اي الدليل الذاتيه كالعام قطعي الدلالة والامر للوجوب وانواعها اي الاعراض الذاتيه له كالعام المخصوص حجة ظنية في الباقي
فالمراد بالاحوال المذكوره للدليل ما يرجع الى الاثبات اي اثبات الاحكام المذكوره قطعا او ظنا عموما او خصوصا الى غير
ذلك ولو بالاخرة وهو اي اثبات الاحكام عرض ذاتي للدليل لان عروض الاثبات للدليل بلا واسطة في ثبوته له في نفس الامر
وان كان العلم بثبوته له قد يحتاج الى برهان وان لم يحمل الاثبات بعينه في مسلة من مسايل هذا العلم بل ما به الاثبات فان ذلك
غير ضار ونظيره اي هذا الذي نحن فيه من حيث ان المحمول فيه ليس العرض الذاتي للمعروض الذي هو الموضوع بل انما هو ما به لحوقه
للمعروض ما تقرر في المنطق من ان الايصال الى مجهول عقلي تصوري او تصديقي عارض ذاتي للمعلومات التصوريه والتصديقيه
التي هي موضوع المنطق من حيث صحة ايصالها الى ذلك مع انه لا مسلة من مسايل المنطق محمولها الايصال نفسه وانما
محمول مسايله ما به الايصال ومقتضى الدليل العقلي في نفس الامر خروج البحث عن عنوان الموضوع اي وصفه الكاين
به موضوعا من مباحث العلم الذي هو موضوعه لانه كما قال المصنف رحمه الله فيما كتبه على البديع ان افاد الدال على الموضوع
عنوانا خارجا فانما يبحث في ذلك العلم عما صدق عليه اذا وجد متصفا به اذ الموضوع هو المقيد فما لم يوجد المقيد لم يوجد
فاذا وجد مع قيده بحث ح عن احوال له اخرى غير القيد وهذا لان البحث يستدعي جهالة ثبوته له فاذا بحث عن عنوانه
والفرض انه معرفه لبحث فيما علم ثبوته او فيما لم يعلم موضوعيته فظهر ان عدم البحث يتحقق مع اعتبار الحالة قيدا خارجا
غير متوقف على اعتبارها جزا من الموضوع فاذا قلنا موضوع الالهي الموجود فالبحث عن احوال غير الوجود وح اذا قلنا موضوع
الاصول الدليل السمعي فينبغي ان لا يبحث عن حجته شي منه لان كونه حجة هو كونه دليلا وهو وصف الموضوع العنواني بل
انما يبحث فيما تحقق باسم الحجة عن احوال اخر من كونه مفيدا لكذا من الاحكام مقدما على كذا عند التعارض او موخرا له
فالبحث عن حجية الاجماع وخبر الواحد والقياس ليس منه اي علم الاصول بل البحث عن حجيه كل من هذه مسله من الفقه
لان موضوعاتها افعال المكلفين كما هو ظاهر في الاجماع وخبر الواحد واما في القياس فعلى تقدير انه فعل المجتهد كما سينبه
عليه قريبا ومحمولاتها التي هي حجه الحكم الشرعي اذ معنى قولنا ان احد هذه حجة انه يجب العمل بمقتضاه ولا ريب في ان هذا حكم
شرعي وهذا هو الموعود بذكره قبيل المقدمة وهو اي وما ذكرنا من ان البحث عن حجيه القياس مسله فقهيه لا اصليه انما
يتاتى في القياس على تقدير كونه فعل المجتهد كما هو ظاهر اكثر عباراتهم عنه كما سياتي اما على انه المساواة الكاينة
في الحكم بين الاصل والفرع الحاصله عن تسوية الله تعالى بين الاصل والفرع في العلة المثمره لذلك الحكم وهو الصحيح
كما سياتي ان شا الله فليست القضية المذكوره التي هي القياس حجه مسيلة اصلا تعويلا على ان المسله اصطلاحا حكم

ايضا

خبري

خبري نظري او حكم نظري من العلوم الموضوعة لانها اي هذه القضيه ح ضروريه دينيه بمعنى انه متى علم ان معنى القياس
المساواة المذكوره قطع بالضرورة من الدين بانه يجب العمل بمقتضاه من غير نظر وتوقف هذا الحكم على الاطلاع على ان
مفهوم الاسم ذلك لا ينافي الضرورة المذكوره لكن على هذا لا يكون ضروريه دينيه مطلقا بل عند البعض دون
البعض ومن ثمه لم يكفر منكرها ويطرقه ان الضروري الديني ما هو بحال لا يتطرق اليه من اهل الملة الشك ويستوي
في معرفته جميع المكلفين منهم ويكفر منكر مقتضاه كوجوب الصلاة فالاظهر ان هذه ليست بضروريه دينيه على ان
احكام الشرع وخصوصا على قاعدة الاشاعره لا يعرف شي منها الا بالدليل السمعي فهي كلها نظريه الا انه لما كان بعض منها
بما ذكرناه من الوصف اشبه الضروري فسمي به ورتب عليه اكفار منكره وحكم هذه القضيه ليس كذلك لانه يطرق
اليه الشك من بعض العقلا ومنع صحته غير واحد من المعدودين من علما الملة ولم يكفر بذلك فالوجه انها مسله
كما انها مسلة ايضا اذا فسرت المسله اصطلاحا بما هو اعم من الحكم النظري والضروري لكنها ليست باصليه بل كلاميه كمسلتي
كون كل من الكتاب والسنة حجه كما مشى عليه المصنف فيما كتبه على البديع واليه يشير ايضا ما في التلويح فان قلت
فما بالهم يجعلون من مسايل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنه
كذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هو الكسبيات المفتقره الى الدليل وكون الكتاب والسنه
حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا
تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينا كالقراة الشاذة وخبر الواحد انتهى فظهر ان هذه الابحاث ليس محلها
هذا العلم بالذات بخلاف عموم النكرة في النفي فانه اي العموم حال اي عرض ذاتي للدليل كما تقدم والنكره
مع قطع النظر عن عمومها وعدمه مما يتحقق باسم الدليل اذ لا بد ان تفيد حكما ما فالبحث عن عمومها اذا وقعت في
سياق النفي بحث اصلي فعن هلية الموضوع البسيطة اولى اي ثم اذ كان البحث عن حجته الاجماع وما ذكر معه
ليس من الاصول فالبحث عن وجود الموضوع في حد ذاته اولى ان لا يكون منه وانما قيد بالبسيطة
وهي التي يطلب بها وجود الشي كما ذكرنا لان المركبة وهي التي تطلب بها وجود شي لشي من باب البحث عن حال
الموضوع وقد عرفت انه من مسايل العلم هذا وقولهم في تعليل كون التصديق بهلية ذات الموضوع جزءا من العلم
ما لم يثبت وجوده كيف يثبت له الاحكام يقتضي التوقف اي توقف البحث عن الاحوال التي هي غير الوجود
على اثبات الوجود له اذا كان نظريا لا كونها اي لا انه يقتضي كون القضايا الباحثه عن هلية الموضوع له
من مسايل العلم التي جعل موضوعه ما اثبت وجوده كيف وكون الشي موضوعا امر زايد على وجوده فاني
يتحقق الشي موضوعا لعلم دون ان يتحقق باحد الوجودين بل باحدهما يتم كونه موضوعا ثم ينظر في احوال
اخر له كذا افاده المصنف فلا جرم ان في السقاء وغيره ان التصديق بوجود الموضوع من المبادي
التصديقيه لا انه من اجزا العلم ثم اعلم ان كون الموضوع هو الادلة السمعيه من الحيثيه المذكوره
كما مشى عليه المصنف هو طريق الامدي وصاحب البديع وغيرهما وهو المشهور وقيل هي والترجيح والا
لانه يبحث عن اعراضها فيه ورد الى المشهور بان البحث عن الترجيح بحث عن اعراض الادلة باعتبار ترجح
بعضها على بعض عند التعارض او تساقطها به لعدم المرجح وعن الاجتهاد باعتبار ان الادله انما يستنبط

جتهاد

منها الاحكام المجتهد وحاصل ان المقصود بالذات احوال الادلة من حيث دلالتها على الاحكام اما مطلقا
واما باعتبار تعارضها او استباقها فتكون هي موضوع العلم بالحقيقه والبحث عن الترجيح والاجتهاد داخلا فيها
وقيل الادلة والاحكام وصححه صدر الشريعه ثم التحقيق التغاير اذ لا نه يبحث فيه عن العوارض الذاتيه للادلة
وهي اثباتها للحكم والعوارض الذاتيه للاحكام وهي ثبوتها تلك الادلة وتحقيق هذا المحقق ذلك بانا رجعنا الادله
بالتعميم الى الاربعه والاحكام الى [illegible] ونظرنا في المباحث المتعلقه بكيفية اثبات الادله للاحكام اجمالا
فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام فجعل احدهما من المقاصد والاخر من اللواحق
تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصاله والاستقلال انتهى ولقايل ان يقول
في دعوى التحكم نظر فان البحث بالذات انما يقع في هذا العلم عن احوال الادلة من حيث كونها مثبتة للاحكام
واما البحث عن احوال الاحكام فلم يقع الا باعتبار كون احوال الاحكام ثمرة احوال الادلة ولا خفاء في ان ثمرة
الشيء امر تابع له متفرع على تحققه لا انه اصل مثله فذكرها فيه للاحتياج الى تصورها ليتمكن من اثباتها او نفيها
لا لكون الاحكام موضوعا له ايضا فاذا عرف هذا فاعلم ان المصنف فرع على هذا القول الاخير ما اشار
اليه بقوله (علي قول من ادخل الاحكام الشرعيه مع الادلة السمعيه في هذا العلم اذ يبحث عنها اي الاحكام الشرعيه
من حيث تثبت بالادله السمعيه في هذا العلم كما يبحث عن الادلة السمعيه من حيث انها تثبت الاحكام الشرعيه
فتكون موضوعه كليتهما من الحيثيتين المشار اليهما لا يبعد ادخال المكلف الكلي ايضا معهما في الموضوعيه هذا
العلم اذ يبحث عنه اي المكلف الكلي فيه من حيث تتعلق به الاحكام المذكوره فكما اعتبرت الادله والاحكام موضوعا
له لانه يبحث فيه عن عوارضها الذاتيه من الحيثيتين المذكورتين يعتبر المكلف الكلي ايضا موضوعا معهما لانه
يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه من الحيثية المذكوره وقد وضعه الحنفيه اي جعلوه في كتبهم الاصليه موضوعا
معنى واحواله العارضة له ايضا في ترجمة العوارض السماويه له وهي ما ليس للعبد فيها اختيار والمكتسبه اي
والعوارض التي كسبها العبد او ترك ازالتها ببيان كيف تتعلق به الاحكام وانما قيد جعلهم المكلف الكلي
موضوعا بقوله معنى لانه انما استفيد من بحثهم عن اهليته للحكم واذا كان كذلك فلو ذهب ذاهب الى هذا
القول لكان هذا الصنيع منهم كالشاهد له وعسى ان كان حنفيا لكنه لم يذهب اليه ذاهب فيما علمه العبد الضعيف
غفر الله تعالى له بل صدر الشريعه الذاهب الى ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام مصرح باندراج المباحث
المتعلقه بالمحكوم عليه الذي هو المكلف والاهليه والعوارض المذكوره تحت القضيه الكليه التي هي احدى
مقدمتي الدليل على مسايل الفقه اسماء بالقواعد لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود
العوارض وعدمها كاندراج المحكوم به الذي هو فعل المكلف تحتها ايضا لان الاحكام تختلف باختلاف افعال
المكلفين لكن عليه ان يقال ان كان هذا موجبا لعدم جعل المكلف الكلي من الحيثيه المذكوره موضوعا
او مانعا منه فكذلك الاحكام لامكان اندراج اعراضها في مباحث اعراض الادلة كما ذكرنا لجعلها موضوعا ودونه
خرط القتاد ويجاب عنه بان في جعل المكلف الكلي من الحيثيه المذكوره موضوعا ما نعا لما عرف من ان موضوع
العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتيه ولحوال المكلف الكلي التي هي العوارض المذكوره ليست ذاتيه له كما

سيصرح المصنف به عند افاضته في الكلام فيها والاهلية وصفه [illegible] له وقد عرفت ان مقتضى الدليل
خروج البحث عن عنوان الموضوع من مباحث العلم الذي هو موضوعه [illegible] يكون البحث عنها في هذا العلم
دليلا على ان المكلف الكلي موضوعه فالتحقيق ان البحث عن هذه [illegible] من باب التتميم بذكر التوابع واللواحق
وكيف لا ومنها ما ليس بعارض للمكلف مع قيام هذا الوصف به كالصغر ومنها ما هو افعال المكلفين كالسفر والاكراه
والهزل والخطا فالمباحث المتعلقه بها مسايل فقهيه بلا ريب لان موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها الاحكام
الشرعيه وهذا كله مما سنح للعبد الضعيف والله سبحانه اعلم ثم اخذ المصنف في استيناف بيان تحقيق
لما في الواقع من امر الموضوع فقال (واذا كانت الغاية المطلوبه الحصول لواضع علم لتحصيلها لا تترتب الا
على البحث عن احوال اشيا كانت تلك الاشيا الموضوع لذلك العلم المطلوب لتلك الغايه كما لو ترتبت
غايات على جمل من احوال شيء واحد حيث يكون ذلك الشيء الواحد موضوع علوم مختلفه مقصوده لتلك
الغايات المختلفه يختلف ذلك الشيء الواحد الذي هو الموضوع بها اي تلك العلوم بالجهتيه التي تعددت
بها موضوعيته وان كان واحدا بالذات فيكون كونه موضوعا لعلم من حيث انه يبحث عنه من جهة كذا غير
كونه موضوعا لعلم اخر من حيث انه يبحث عنه من جهة غير تلك الجهات فموضوعات العلوم منها ما هو امر واحد
لعلم واحد ومنها ما هو امر واحد من جهتين لعلمين ومنها ما هو امور متعدده من جهتيه واحده لعلم واحد لان
الموجب لانفصال الموضوعات تمايز الغايات عند ملاحظتها كما تقدم ولا مانع يمنع شيا من هذه الامور ومن هنا
اي ومن ان الغايه المطلوبه اذا ترتبت على اشيا كانت هي الموضوع لذلك العلم الذي يترتب تلك الغايه استبقته
اي الغاية المطلوبه الموضوع اي كان تابعا لها دهنا في التصور ان كان حصولها خارجا تابعا لحصوله كما سلف
بيانه ولما لزم من هذا انه لو ترتبت الغايه المطلوبه على اشيا ليس بينها تناسب ان تكون موضوع علم تلك الغايه
اشار الى التزام هذا اللازم وتحقيقه وان صرح غير واحد بان الموضوع اذا كان اشيا يشترط تناسبها في ذاتي
او عرضي كما تقدم ذكره فقال (ولزوم التناسب بين الاشيا التي هي موضوع علم على الوجه المذكور بسبب ان الغايه
المطلوبه انما ترتبت عليها امر اتفاقي وهو ان اتفق ان لا يترتب [illegible] تدبها على اشيا الا اذا كانت متناسبة
لا لزوم بين اذ لا دليل على ذلك وح فنقول ان اتفق ترتب الغاية المطلوبه على امور مع عدمه اي عدم تناسبها اهدر اي التناسب من الاعتبار
في صحة موضوعيه تلك الامور حتى كانت هي الموضوع لذلك العلم المترتب تلك الغايه ومن ثم لما قرر المحقق
الشريف وجه تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات على المنوال المتداول كما اشرنا اليه قال وهذا
امر استحسنوه في التعلم والتعليم والا فلا مانع عقليا من ان يعد كل مسلة علما برأسه وتفرد بالتدوين
ولا من ان يعد مسايل غير متشاركة في موضوع واحد سواء كانت متناسبة من اخر او لا علما واحدا ويفرد
بالتدوين وبحسب اتفاق الترتب اي ترتب الغايات على ما ترتبت عليه من بحث عن احوال شيء او اشيا
كانت العلوم متباينة اذا تباينت موضوعاتها ومتداخلة اذا كان بين الموضوعين [illegible] موص وعموم فيكون الاخص
داخلا تحت الاعم كعلمي الحديث والاصول الا في لزوم عروض عارض المباين [illegible] في البحث فانه ح لا يكون ذلك

حق
حكام

مع التباين

العلمان متباينين وان كان موضوعاهما متباينين بل يقول فتداخل حيث العلوم التي موضوعاتها متباينه بهذا
الاعتبار للعموم الاعتباري في ذلك الموضوع العارض عارضه لذلك الموضوع المباين له فيندرج العلم العارض
لموضوعه ذلك العارض على سبيل اللزوم له تحت العلم الخاص ذلك العارض بموضوعه كالموسيقي اي كعلم الموسيقي
بضم الميم وكسر السين المهمله والقاف ومولفظ يوناني معناه تاليف الالحان موضوعه النغم ويندرج علم الموسيقي
تحت علم الحساب وموضوعه اي الكالسان موضوعه العدد وانما اندرج علم الموسيقي تحت علم الحساب مع تباين
موضوعيهما كما قيل اذ كان البحث في النغم عن النسب العددية العارضه للنغم على سبيل اللزوم ومن عارض خاص لموضوع
علم الحساب والحاصل ان العلمين انما يكونان متباينين لايدخل احدهما تحت الاخر بسبب تباين موضوعيهما
اذا لم يكن موضوع احد العلم بمقارنا لاعراض ذاتيه خاصه بموضوع الاخر اما اذا كان موضوع احدهما مقارنا
لاعراض ذاتيه خاصه بموضوع الاخر اما اذا كان موضوع احدهما مقارنا لاعراض ذاتيه خاصة بموضوع الاخر
فانه حينئذ يدخل العلم المقارن لموضوعه ذلك تحت ذلك العلم الاخر كموضوع الموسيقي والحساب فان موضوع
الموسيقي النغم من حيث يعرض لها نسب عدديه مقتضية للتاليف اي لتاليف النسب والنغم في الكيفيات
المسموعه فلولا هذه الحيثيه لكان جزءا من الطبيعي لكن النسب العدديه اعراض خاصه للعدد الذي هو موضوع
علم الحساب فيكون علم الموسيقي تحت علم الحساب مع تباين موضوعيهما لان النغم اذا بحث فيها عن النسب
العدديه فلابد وان يعتبر فيها ضرب من التعدد فكانها فرضت عددا مخصوصا فيندرج بهذا الاعتبار تحت العدد
الذي هو موضوع علم الحساب فظهر ان الاستثنا المذكور من قوله كانت متباينه وانه لو اخر عن ميدا خله
ليتصل الاستثنا به لكان احسن وان قوله للاخر متعلق بعروض لا بالمباين ثم جملة القول في هذا المقام
ان العلوم اما متداخله او متناسبه او متباينه وذلك يتعلق بتداخل موضوعاتها وتناسبها وتباينها فان كانت
موضوعاتها متداخله بان يكون موضوع احد العلمين اعم من موضوع العلم الاخر او موضوع احدهما من حيث
يقارن اعراضا خاصة بموضوع الاخر سميت العلوم متداخله وسمي العلم الخاص موضوعا تحت العلم العام وان
لم تكن الموضوعات متداخله فان كانت واحدة لكن تتعدد بالاعتبار او كانت اشيا لكنها تشترك في
البحث او يندرج تحت جنس واحد سميت متناسبه والا فمتباينه والله تعالى اعلم ثم من الخواص
المستفاده من المصنف تعقبا لكثير مما اشار اليه بقوله واعلم ان ايرادهم في اوايل الكتب المدونه
في العلوم قبل الشروع فيها كلاما من الحد والموضوع والغاية لتحصيل البصيرة لايخرج عن استدراك الا
من حيث التسمية باسم خاص ولم يوردوه لذلك وقد بين ذلك فيما كتبناه عنه من الحواشي فقال اعلم
ان ذكرهم الامور الثلاثه اعني التعريف والتصديق بالموضوع والغايه لايخرج عن استدراك الان
التعريف ان اخذ فيه الموضوع نحو باحث عن احوال كذا اعني عن افراد التصديق بالموضوع لانه يستلزمه
اذ يعلم منه ان كذا الذلك المذكور باسمه هو المبحوث عن احواله وهذا هو عين العلم بان موضوعه ماذا
نعم لايعلمه من حيث هو مسمى لفظ الموضوع وذلك غير مخل بالمقصود من ذكر الموضوع في اوايل
العلوم وهو حصول البصيره او مزيدها لانها انما ترتبت على معرفة خصوص مايبحث في هذا العلم عن
احواله لابقيد كونه مسمى بلفظ مخصوص فانا لو لم نسمه بخصوص اسم سوى ان كذا هو المبحوث عن

ضبط لفظ الموسيقي

ظ

احوالم

الاخري حتى قال المحقق سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد وكثيرا ما يقتصر في تفسير النظر على بعض اجزايه
او لوازمه اكتفا بما يفيد امتيازه او اصطلاحا على ذلك فيقال هو حركة الذهن الى مبادي المطلوب او حركة عن
المبادي الى الطالب او ترتيب المعلومات للتادي الى مجهول انتهى ثم استلزام كل من الحركتين للاخري ليس
دائميا بل اكثري كما صرحوا به في استلزام الثانية للاولي ونظهر انه ايضا كذلك في استلزام الاولي للثانيه
ثم الترتيب ليس هو الحركة الثانيه وانما هو لازمها كما تقدم ثم قدمنا ان المتاخرين على ان الفكر المرادف
للنظر بهذا المعني هو الترتيب الحاصل من الحركة الثانيه واما الانتقالان فخارجان عنه الاان الثاني لازم له قطعا
والاول لازم اكثري فلم يكون هذا التعريف بنا عليه كما هو الظاهر ثم حيث كان المدعي ان النظر مجموع الحركتين فاي
اثر لتعليل نفي كون النظر هو الحركة الاولي فقط بكونها غير مستلزمه للثانيه سوي انه لايجوز في تعريفه الاقتصار عليها بخلاف
الثانيه كما وقع لبعضهم ومعلوم انا لسنا الآن بهذا الصدد فظهر ان الوجه حذف هذه الجملة من البين وتظهر من تعريف
النظر والدليل ان فساد النظر بامرين احدهما بعدم المناسبة اي بعدم دلالة مايقع فيه النظر على المطلوب وهو
اي عدم المناسبه للمطلوب فساد المادة كما اذا جعلت مادة القياس المطلوب منه انتاج ان العالم قديم العالم بسيط
وكل بسيط قديم فان هاتين المقدمتين كاذبتان مع ان البساطه لاينتقل منها الى القدم تاينهما اشار اليه بقوله وعدم
ذلك الوجه اي وبعدم المستلزم للمطلوب وهو فساد الصوره كان لايقع القياس جامعا لشرايط الانتاج فظهر
قصور ما في البديع من قوله وما عرفت جهة دلالته على المطلوب صحيح والا فاسد لان ما يعرف جهة دلالته على المطلوب
قد لايكون صحيحا لفقد صورته وهو اي ذلك الوجه المستلزم جعل المادة على حد معين في انتساب بعضها الى بعض ود
الحد المعين طرق اربعه الاول ملازمة بين مفهومين ثم نفي اللازم لينتفي الملزوم او اثبات الملزوم ليثبت اللازم
اي الطريق الاول القياس الاستثنائي المتصل وهو مقدمتان اولاهما شرطيه متصله موجبه لزوميه كليه او جزيه اذا
كان الاستثنا كليا او شخصيه اهملها وحال الاستثنا متحد يفيد تلازما بين مفهومي جزيها اللذين يسمي احدهما الملزوم
والشرط والمقدم وهو الاول والاخر اللازم والجزا والتالي وهو الثاني واخراهما استثنائيه تفيد نفي اللازم لينتفي الملزوم
لان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم او اثبات الملزوم ليثبت اللازم لان وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم
والمراد بالكليه ان يكون النسبة الايجابيه الاتصاليه بين المقدم والتالي شاملة لجميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم
فلاحاجة الى ذكر الدوام معها كما ذكره الامام بن الحاجب الاعلى سبيل التاكيد والتصريح بالملازم كما مشى عليه المحقق الشريف
ولا الى الكليه المقدم او التالي بل يتحقق مع شخصيتهما كما صرحوا به قالوا وسور الموجبه الكليه الشرطيه المتصله كلما ومهما
ومتى واكثر ما يستثنى فيه عين المقدم ما يكون بان واكثر ما يستثنى فيه نقيض المقدم ما يكون بلو قالوا وانما ينتج استثنا نقيض
المقدم نقيض التالي ولا استثنا عين التالي وعين الخلاف ان هذا يتناول تارة اللازم فيه مساويا للملزوم وغيره كما هم مصرحون
به لكن غلبتهم المنع بقولهم لجواز ان يكون التالي اعم من المقدم فلا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم
وجود الملزوم لايقتضي نفي الانتاج المذكور فيما اذا كان بين اللازم والملزوم مساواة لعدم جريان التجويز المذكور
فيه فلاجرم ان قال او نفي الملزوم لنفي اللازم في المساواة او ثبوتا للازم لثبوت الملزوم فيه اي التساوي ايضا
وقولهم ان هذا الخصوص المادة الدالة على المساواة لا لنفس صورة الدليل وهو بالحقيقه بملاحظة لزوم المقدم للتالي

عين المقدم

زم

ظ

ظ

ظ

مثله

وهو متصل اخر ليس بضاير في المطلوب كما تقدم نحوه في دخول قياس المساواة في القياس ثم لا باس بايضاحه بالا
كان كان هذا الفعل واجبا او كلما كان هذا الفعل واجبا او لو كان هذا الفعل واجبا فتاركه يستحق العقاب على تركه
فهذه مقدمة شرطية متصلة موجبة لزومية كلية على تقدير تصديرها بكلما وشخصية حالها وحال الاستثنا متحد على تقدير
تصديرها بان ولو بفرض ان يكون المراد في حال كذا في كل منها ومن الاستثنا ثم ان كانت المقدمة الاستثنائية نفي اللازم
اعني لكن لا يستحق تارك هذا الفعل العقاب على تركه انتج نفي الملزوم اعني فليس هذا الفعل واجبا وان كانت اثبات الملزوم
كما اشار اليه بقوله او واجب اي لكن هذا الفعل واجب انتج اثبات اللازم اعني فيستحق تاركه العقاب على تركه وان كانت نفي
الملزوم كما اشار اليه بقوله او ليس اي لكن ليس هذا الفعل واجبا انتج نفي اللازم اعني فلا يستحق تاركه العقاب على تركه وان
كانت اثبات اللازم اعني لكن يستحق تاركه العقاب على تركه انتج اثبات الملزوم اعني فهذا الفعل واجب وهذان بنا على
ان بين ترك الواجب واستحقاق العقاب عليه تلازما على سبيل المساواة وكانه لم يذكر هذا المثال الاخير لارشاد ما قبله اليه
الطريق الثاني القياس الاستثنائي المنفصل وهو مقدمتان اولاهما موجبة كلية او جزئية او شخصية شرطية منفصلة حقيقية لتحقق
الانفصال بين جزئيها في الصدق والكذب لتركبها من الشي ونقيضه او مساوي نقيضه فلا يجتمعان صدقا ولا يرتفعان
كذبا كما اشار اليه بقوله عناد بينهما اي بين مفهومين في الوجود والعدم واخراهما استثنائية لعين احدهما فينتج
نقيض الاخر او لنقيض احدهما فينتج عين الاخر كما اشار اليه بقوله ففي وجود احدهما عدم الاخر وفي عدمه وجوده
فيكون ح له اربع نتايج اثنتان باعتبار استثنا العين واثنتان باعتبار استثنا النقيض كما يري في قولنا دايما العدد
اما زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه فرد فهو ليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج
او في الوجود فقط اي او مقدمتان اولاهما موجبة كلية او جزئية او شخصية شرطية مانعة الجمع لانها تمتنع الجمع بين
جزئيها في الصدق لعناد بينهما فيه لتركبها من الشي والاخص من نقيضه واخراهما استثنائية لعين احدهما فينتج نقيض الاخر
كما اشار اليه بقوله فمع وجود كل من الجزئين عدم الاخر ضرورة التنافي بينهما في الصدق وعدمه عقيم اي واستثناء
نقيض كل منهما غير منتج لوجود الاخر لجواز ارتفاع عينيهما مثال الاول الوتر اما واجب او مندوب لكنه واجب
للامر المجرد عن القراين الصارفة عن الوجوب به اي بالوتر فليس مندوبا ولو قيل لكنه مندوب انتج فليس واجبا وفي الاقتصار
على المثال الاول مع قوله للامر المجرد به اشارة الى انه لا ينبغي وضع المندوب المقتضي لرفع الوجوب لعدم مطابقة الواقع
اما لو قيل لكنه ليس بواجب لم ينتج فهو مندوب او لكنه ليس بمندوب لم ينتج فهو واجب لجواز ان لا يكون واجبا ولا
مندوبا لان ما ليس بواجب اعم من المندوب وما ليس بمندوب اعم من الواجب او في العدم فقط اي او مقدمتان اولاهما
موجبة كلية او جزئية او شخصية شرطية مانعة الخلو لانها يمتنع الخلو من كل من جزئيها في النفي لمعاندة بينهما فيه لتركبها
من الشي والاعم من نقيضه واخراهما استثنائية لنقيض احدهما فينتج عين الاخر كما اشار اليه بقوله فقلب المثال وحكمه فقلب
المثال الوتر اما لا واجب او لا مندوب وقلب حكمه ان عدم كل ينتج وجود الاخر لانهما لا يرتفعان ووجوده لا ينتج
عدمه لانهما يجتمعان فاذا قلت لكنه لا واجب او لا مندوب لم يفد بل اذا قلت لكنه واجب انتج لا مندوب او مندوب
انتج لا واجب كذا ذكره المصنف وهو حسن وقد ظهر ان الضمير في حكمه راجع الى ما قبله لا الى المثال لانه لم يقلب
حكمه ايضا فالمراد فقلب مثال ما قبله وقلب حكم ما قبله فتنبه له واعلم ان المراد بالكلية في هذا النوع ان يكون النسبة

العنادية

العنادية بين المقدم والتالي على التقادير المذكورة شاملة لجميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم كما تقدم نظيره
في النوع الاول قالوا وسور الموجبة الكلية الشرطية المنفصلة لفظة دايما والله سبحانه اعلم الطريق الثالث القياس
الاقتراني وهو انتساب المناسب وهو اي المناسب الوسط لكل من طرفي المطلوب بالوضع والحمل اي بان يكون الوسط موضوعا
لكل من طرفي المطلوب او محمولا لكل منهما او موضوعا لاحدهما محمولا للاخر على وجه خاص من الوجوه الاتي بيانها لان النسبة
بين طرفيه لما كانت مجهولة لكونها مكتسبة بالقياس فلا بد من امر ثالث مناسب لهما يتوسط بينهما ويكون له الى كل منهما
نسبة ليعلم بسببه النسبة بينهما والا لم يعد القياس المطلوب واذا كان كذلك فيلزم في تحقق هذا الطريق جملتان خبريتان
اي قولان محتملان للصدق والكذب من حيث هما وهما المقدمتان اللتان هما جزا القياس وهما يكونان في الحقيقة مركبتين
من حدود ثلاثة طرفي المطلوب والحد الوسط ينفرد كل من المقدمتين باحد الطرفين ويشتركان في الحد الوسط وانما لم
يعتبر الحد الوسط اثنين مع انه في الصورة كذلك لتكرر الوسط فلم يكن اثنين في المعنى والعبرة للمعنى ويسمى المحكوم عليه
في المطلوب اصغر لانه في الاغلب اخص والاخص اقل افرادا فيكون اصغر وبه فيه اي ويسمى المحكوم به في المطلوب حدا
اكبر لانه في الاغلب اعم والاعم اكبر افرادا والمشترك المكرر بين الاصغر والاكبر حدا اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب
وباعتبارهما اي الاصغر والاكبر يسمى المقدمتان صغرى وهي ما اشتملت على الاصغر وكبرى وهي ما اشتملت على الاكبر ويتصور
على صيغة المبني للفاعل الانتساب المذكور باربع صور لان المتكرر محمول في الصغرى موضوع في الكبرى او عكسه اي موضوع
في الصغرى محمول في الكبرى او موضوع فيهما اي الصغرى والكبرى او محمول فيهما فهذه اربع صور وكل صورة تسمى شكلا فاذن
الاشكال اربعة الا ان الصورة الاولى تسمى الشكل الاول والثانية الشكل الرابع والثالثة الشكل الثالث والرابعة الشكل الثاني
وقطعية اللازم عن الصغرى والكبرى وهو المطلوب والنتيجة ايضا بقطعيتهما اي الصغرى والكبرى لان لازم القطعي قطعي
وهو اي القياس الكاين بهذا الوصف من القطعية هو البرهان وانما سميت الحجة القطعية به لوضوح دلالتها على ما دلت عليه
اخذا من معناه اللغوي وهو الشعاع الذي يلي وجه الشمس ومنه الحديث ان روح المومن تخرج من جسده لها برهان كبرهان
الشمس وظنيته اي اللازم بظنية احديهما اي المقدمتين المشار اليهما فضلا عن ظنيتهما لان لازم الظني ظني وهو اي القياس
الكاين بهذا الوصف من الظنية هو الامارة نعم اللزوم وهو الانتاج قطعي مطلقا سوا كان اللازم قطعيا او ظنيا ثم تسمية
المرتب على المقدمتين لازما ظاهر ومطلوبا لانه يوضع اولا ثم يرتب ما يتوصل به اليه ويستلزمه وينتجه لانه يتولد من
القياس المذكور بخلق الله تعالى العلم به على ما هو المذهب الحق فاذا تقرر هذا فنقول الشكل الاول بحمله في الصغرى ووضعه
في الكبرى اي ما يكون الوسط فيه محمولا في صغراه موضوعا في كبراه شرط استلزامه اي هذا الشكل للمطلوب بحسب
كيفية مقدماته وكميتها امران احدهما بحسب الكيفية وهو ايجاب صغراه ليندرج الاصغر تحت الاوسط فيحصل
الانتاج ولم يزد الجمهور على هذا وزاد غير واحد او كونها في حكم الايجاب اي ما يستلزم ايجابا بان يكون موجبة محصلة
المحمول او معدولته او سالبته وان يكون الكبرى على وفقها في جانب الموضوع ليتحقق التلاقي وافاد المصنف جواز
وقوع الصغرى سالبة محضة بشرط مساواة طرفي الكبرى وكونها ح موجبة كلية كما اشار اليه بقوله الا في مساواة
طرفي الكبرى لان الشكل على هذا التقدير يحصل فيه ايضا اتحاد الوسط المقتضي للانتاج كما هو ظاهر للمتامل بانهما
بحسب الكمية وهو ما اشار اليه بقوله وكلية الكبرى ليعلم اندراج الاصغر تحت الاوسط بخلاف ما لو كانت جزئية اذ يجوز

كون الاوسط ح اعم من الاصغر وكون المحكوم عليه في الكبري بعضا من الاوسط غير الاصغر فلا يندرج فلا ينتج كما في نحو
الانسان حيوان وبعض الحيوان فرس فيحصل باشتراط هذين الامرين لاستلزام هذا الشكل للمطلوب من الضروب الممكنه
الانعقاد فيه ضروب اربعه منتجه وبما زاده المصنف زيادة خامس عليها الضرب الاول كليتان موجبتان فينتج كليه موجبه
مثاله كل جص مكيل وكل مكيل ربوي فكل جص ربوي الضرب الثاني ما اشار اليه بقوله وبكيفيتيه اي ما يكون بصفتي
الضرب الاول وهما الايجاب في الصغري والكبري والصغري جزئية والكبري باقيه علي كميتها من الكليه فينتج جزئيه
موجبة مثاله بعض الوضو منوي وكل منوي عبادة فبعض الوضو عبادة الضرب الثالث ما افصح عنه قوله وكليتان
الاولي موجبة والثانيه سالبه فينتج كليه سالبه مثاله كل وضوء مقصود لغيره وكل مقصود لغيره لا تشترط فيه نية
فكل وضوء لا تشترط فيه نية الضرب الرابع ما اشار اليه بقوله وقلبه في التساوي فقط اي قلب الثالث وهو ما يكون من
كليتين صغري سالبه وكبري موجبه متساويه الطرفين فينتج كليه سالبه مثاله لا شي من الانسان بصهال وكل صهال
فرس فلا شي من الانسان بفرس ولو قلت بدل صهال حيوان لم يصح لكون المحمول اعم من الموضوع في الكبري فلا يحصل الاندراج تحت
الاوسط الضرب الخامس ما اشار اليه بقوله وبكيفيتي ما قبله والاولي جزئية اي ما يكون بصفتي ما قبل الرابع وهو الثالث
من ايجاب الصغري وسلب الكبري الا ان الصغري في هذا جزئيه بخلافها في الثالث فانها فيه كليه وحاصله ما كان مركبا من جزئيه
موجبه صغري وكليه سالبه كبري فينتج سالبه جزئيه مثاله بعض المكيل ربوي ولا شي من الربوي بجايز التفاضل فليس بعض
المكيل بجايز التفاضل وكانه انما لم يذكره للعلم به مما تقدم هذا ولقايل ان يقول يلزم من قولنا ما اختاره المصنف
من زيادة ضرب خامس مركب من كليتين صغري سالبه وكبري موجبه متساوية الطرفين زيادة ضرب سادس مركب
من جزئيه سالبه صغري وكليه موجبه كبري متساوية الطرفين فينتج جزئيه سالبه كقولنا ليس بعض الانسان بفرس وكل فرس
صهال فليس بعض الانسان بصهال لاتحاد الوسط المقتضي للانتاج ايضا كما في الخامس المذكور ثم اعلم ان ما ذكرنا
من ترتيب هذه الضروب في الاولية ثم ما بعدها بنا علي ترتيبها الذكري هكذا للمصنف والا فالذي درج عليه المنطقيون
ان الضرب الثاني ما كان من كليتين موجبة صغري وسالبه كبري فينتج كليه سالبه والضرب الثالث ما كان من موجبتين
جزئيه صغري وكليه كبري فينتج موجبه جزئيه والضرب الرابع ما كان من جزئيه موجبة وكليه سالبه فينتج جزئيه
سالبه وادعوا انما رتبت هذا الترتيب لان هنا كيفيتين ايجابا وسلبا والايجاب اشرف لانه وجود والسلب عدم
والوجود اشرف وكميتين الكليه والجزئيه والكليه اشرف لانها اضبط وانفع في العلوم واخص من الجزئيه والاخص اشرف
لاشتماله علي امر زايد فاذن الموجبه الكليه اشرف المحصورات والسالبه الجزئيه اخسها والسالبه الكليه اشرف من الموجبه
الجزئيه لان اشرف السلب الكلي باعتبار الكليه وشرف الايجاب الجزئي بحسب الايجاب وشرفه من جهة وشرف الكلي من
جهات ثم اذ كان المقصود من الاقيسه نتايجها رتبت الضروب باعتبار ترتيب نتايجها شرفا الاشرف فالاشرف وهذا
التعليل وان كان لا يعري عن بحث لم يحقق فقد صار من المسلمات عندهم ويمكن ان يحمل كلام المصنف علي هذا المنوال لانه
لم يصرح باولية ولا بما بعدها من المراتب بل انما ذكرها بحرف الجمع المطلق ثم ليس لمثل هذا الاختلاف ثمرة تظهر في الحكم
فتامل وانتاج ضروب هذا الشكل المنتجه ضروري بين بنفسه فلا يحتاج الي برهان ثم كما انه لا بد من انتها المواد الي ضروري
يحصل التصديق به بالكسب كذا لا بد من انتها الصور الي ضروري قطعا للتسلسل وهو هذا الشكل وباقيها اي وانتاج باقي

هذه الاشكال

هذه الاشكال الاربعه نظري غير بين بنفسه فيحتاج الي برهان عليه فيرد الي الضروري عند قصد الوقوف علي نتايجه
سريعا بالعكس او الخلف كما سياتي تفاصيله بل قال غير واحد من المحققين ان الشكل الاول هو المنتج منها في الحقيقه ولذا
كان غيره موقوفا في انتاجه علي الرجوع اليه وعلي اشتماله علي هيئته وانما يعلم برجوعه اليه وبالجمله فحقيقة البرهان
وجهة الدلالة منحصرتان في الشكل الاول فلا انتاج في نفس الامر الا له والعقل لا يحكم بالانتاج الا بملاحظته
سواء صرح به اولا فلا جرم ان كان معيار العلوم ومن خواصه ايضا انه ينتج المطالب الاربعه كما رايت دون ما سواه
فانه لا ينتج ايجابا كليا كما ستري ثم لعل وضع الظاهر اعني الضروري في قوله الي الضروري موضع الضمير لمزيد
الاعتنا بالاعلام بثبوت هذا الوصف له ليتمكن في ذهن السامع فضل تمكن الشكل الثاني بجمله فيهما اي ما يكون
الوسط فيه محمولا في الصغري وفي الكبري شرطه اي استلزام هذا الشكل للمطلوب امران احدهما بحسب الكيف وهو
اختلافهما اي مقدمتيه كيفا اي من جهة الايجاب والسلب بان يكون احداهما موجبة والاخري سالبه وثانيهما بحسب الكم
وهو ما اشار اليه بقوله وكليه كبراه سالبه ان كان صغراه موجبة وموجبة ان كان صغراه سالبه فلا ينتج هذا الشكل ح
الا سلبا كليا او جزئيا كما ستري وذلك لما اشار اليه بقوله والنتيجه تتضمن ابدا ما فيهما اي المقدمتين من خسة
سلب وجزئية وهذا اتم من قولهم انها تتبع اخس المقدمتين ثم لمية ذلك كله مبذوله في الكتب المنطقيه فح
ضروبه المنتجه من الضروب الممكنه الانعقاد فيه اربعة لا غير الضرب الاول كليتان الاولي موجبه والثانيه سالبه
فينتج سالبه كليه مثاله السلم رخصه للمفاليس ولا حال برخصه للمفاليس اما ان الاولي كليه فلان اداة التعريف
فيها للاستغراق واما ان الثانيه كليه فظاهر لان النكره في سياق النفي تعم ولا سيما في سياق لا التي لنفي الجنس كما
فيما هنا فلا سلم حال رده اي هذا الضرب الي الضرب الثالث من الشكل الاول بعكس الثانيه عكسا مستويا وهو ولا
رخصة للمفاليس بحال ثم يضم الي الاولي فينتج المطلوب المذكور وانما انعكست عكسا مستويا هكذا لما اشار اليه بقوله
والسالبه تنعكس ككميتها بالاستقامه اذا كانت مما ينعكس كما هو مقرر في الكتب المنطقيه وهذه السالبه الكليه
في هذا المثال مما يجوز ان ينعكس ثم قال استطرادا والموجبه الكليه تنعكس عكسا مستويا موجبة جزئيه الا في مساواه
طرفيها فانها تنعكس كليه فكل انسان حيوان ينعكس الي بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق ينعكس الي كل ناطق انسان
والاستثنا من زوايد المصنف فان المنقطعين علي ان الموجبه الكليه تنعكس مطلقا جزئيه ولعمري انها لزياده حسنة
وان الاعتذار عنهم بانهم انما يبحثون عن عكوس القضايا علي وجه كلي من غير نظر الي المواد الجزئيه فلذا حكموا بان
عكس الموجبه الكليه جزئيه لانها لازمة لها في جميع صورها بخلاف الكليه لتخلفها عنها في بعضها غير مقبول عند ذوي
الانصاف من ارباب العقول الضرب الثاني ما اشار اليه بقوله وقلبه اي الضرب الاول اي كليتان سالبه
صغري وموجبه كبري فينتج سالبه كليه ايضا مثاله لا شي من الحال برخصه وكل سلم رخصه فلا شي من الحال بسلم
ورده الي الضرب الثالث من الشكل الاول ايضا بعكس الصغري عكسا مستويا وهو لا شي من الرخصه بحال
وجعلها كبري والكبري صغري فيصير كل سلم رخصه ولا شي من الرخصه بحال فينتج لا شي من السلم بحال ثم بعكس
النتيجه عكسا مستويا وهو غير المطلوب المذكور الضرب الثالث ما اشار اليه بقوله وكالاول الا ان الاولي
جزئيه هنا وكليه هناك فهو ح معدولها المحمول بعض الوضو غير منوي ولا عباده غير منوي فبعض الوضو

لبس عباده رده الي الضرب الرابع من الشكل الاول كالاول اي كرد الضرب الاول من هذا الشكل الي الضرب الرابع من
الشكل الاول وهو بعكس الكبري عكسا مستويا وقد عرفت انها تعكس كنفسها بعد ان يكون مما ينعكس وهي هنا كذلك فينعكس
ح سالبه كليه معدوله الموضوع هكذا لا غير منوي بعباده ويضم الي الصغري المذكوره فينتج الينتجه المذكوره
الضرب الرابع ما اشار اليه بقوله وكالثاني الا ان لا وله اي اولي هذا جزئيه واولي الثاني كليه كما تقدم فهو ح
جزئيه سالبه صغري وكليه موجبه كبري فينتج سالبه جزئيه ايضا مثاله بعض الغايب ليس بمعلوم وكل ما يصح بيعه
معلوم فبعض الغايب لا يصح بيعه رده الي الضرب الرابع من الشكل الاول بعكس الثانيه بعكس النقيض وهو عند
قدما المنطقيين جعل نقيض الجزء الثاني اولا ونقيض الجزء الاول ثانيا مع بقا الكيف والصدق بحالهما وعند متاخريهم
جعل نقيض الجزو الثاني اولا وعين الجزء الاول ثانيا مع المخالفه في الكيف فعلي الاول يكون صورة عكسها وكل ما ليس
بمعلوم لا يصح بيعه وعلي الثاني يكون صورة عكسها ولا شئ مما ليس بمعلوم يصح بيعه وايا ما كان اذا ضم الي الصغري المذكوره
انتج النتيجه المذكوره وبالخلف بسكون اللام اي ورد هذا الشكل الي الشكل الاول بقياس الخلف في كل ضروبه ثم فسر المراد
به هنا بابداله منه قوله جعل نقيض المطلوب وهو اي نقيض المطلوب للموجبه الكليه هنا اي في هذا الضرب الرابع
من هذا الشكل صغري الشكل الاول وتضم الكبري من ضروب هذا الشكل الثاني اليها اي هذه الصغري المذكوره يستلزم
هذا الصنيع بالاخره كذب نقيض المطلوب فالمطلوب حق وانما كان نقيض المطلوب في هذا الضرب موجبه كليه
لان المطلوب فيه سالبه جزئيه وهو بعض الغايب لا يصح بيعه فنقضها موجبه كليه وهي كل غايب يصح بيعه وكل ما يصح
جعلت صغري للضرب الاول من الشكل الاول وضم اليها الكبري من هذا الضرب بصير كل غايب يصح بيعه وكل ما يصح
بيعه معلوم وينتج كل غايب معلوم فيناقض صغري الضرب المذكور اذ هي بعض الغايب ليس بمعلوم فاذن الصادق
هي او هذا اللازم لكن هي صادقه بالفرض فكون الكاذب هذا اللازم وكذب اللازم يستلزم كذب المقدمتين
او كذب احديهما لانهما لو صدقتا كان اللازم صادقا والفرض ان الكبري صادقه وهي كل ما يصح بيعه معلوم فيلزم
كون الكاذب الصغري التي هي كل غايب يصح بيعه فيصدق بنقيضها وهو بعض الغايب لا يصح بيعه وهو المطلوب
ثم لما كان الحرم تصدق المطلوب لا يلزم الاتيان هذا التقريب قال المصنف يستلزم بالاخره كذب نقيض المطلوب
وعلي هذا القياس الضروب الثلاثه الماضيه الا ان نقيض المطلوب في الضرب الثالث موجبه كليه لان المطلوب
فيه سالبه جزئيه وضم الكبري اليه بجعله من الضرب الثالث من الشكل الاول بخلاف الاول والثاني فان نقيض المطلوب
فيهما موجبه جزئيه لان المطلوب فيهما سالبه كليه وضم الكبري اليه في الثاني تجعله من الضرب الثاني من الشكل الاول
وفي الاول تجعله من الضرب الرابع منه ثم انما سمي هذا الطريق خلفا لانه ينتج الباطل علي تقدير حقيه المطلوب لا لانه
باطل في نفسه وهذا بنا علي ان الخلف هنا الباطل كما ذكره الجمهور وقيل لان التمسك به لما كان مثبتا المطلوب به بابطال
نقيضه فكانه يأتي مطلوبه لا علي الاستقامه بل من خلفه وهذا بنا علي ان الخلف هنا صدر القدام كما ذهب اليه بعضهم
ثم انما ربت ضروب هذا الشكل هذا الترتيب لان الضربين الاولين ينتجان الكلي وتقدم الاول علي الثاني والثالث
علي الرابع لاشتمالها علي صغري الشكل الاول بخلاف الثاني والرابع الشكل الثالث بوضعه فيهما اي ما يكون الوسط
موضوعا في صغراه وكبراه شرطه اي استلزام هذا الشكل للمطلوب امران احدهما بحسب الكيفيه وهو ايجاب صغراه

حقيقته او حكما كما تقدم في الشكل الاول وثانيهما بحسب الكميه وهو ما صرح به بقوله وكليه احديهما اي مقدمتيه
الصغري والكبري ولميه اشتراط هذين الامرين مقررة في الكتب المنطقيه فح ضروبه المنتجه من الضروب الممكنه الانعقاد
فيه ستة لاغير الضرب الاول كليتان موجبتان فينتج حرسه موجبه مثاله كل بر مكيل وكل بر ربوي فبعض
المكيل ربوي فان قلت لم ينتج جزئيا مع انه من موجبتين كليتين فالجواب لان رده بعكس الاولي اي لانه لا
بد ان يرد الي الشكل الاول كغيره ورده اليه انما هو بعكس الاولي عكسا مستويا لانتهائي المخالفه للاول واذا عكست
صارت جزئيه كما تقدم فلاجرم ان كان رد هذا الضرب الي الضرب الثاني منه وكانت نتيجته جزئيه ومن ثم قالوا من
خواص هذا الشكل انه لا ينتج الاحرسا لان هذا الضرب اخص ضروبه وهو لا ينتج كليا ومتي لم ينتج الاخص شيا لم
ينتجه الاعم نعم لو ير المصنف لزوم هذا فيه في عاير المواد بل قال لو كانت الاولي من هذا الضرب متساويه
الجزئين انتج هذا الضرب كليا بنا علي ما تقدم من اختياره كون الموجبه الكليه المتساويه الطرفين تنعكس كنفسها
وقد عرفت اتجاهه وح يكون رده الي الضرب الاول من الشكل الاول مثاله كل انسان ناطق وكل انسان ضاحك ينتج
كل ناطق ضاحك الضرب الثاني اشار اليه بقوله ومثله اي هذا الضرب الاول في الكيف وكليه الثانيه
الا ان الاولي جزئيه الضرب الثاني فهو ح موجبتان جزئيه صغري وكليه كبري ينتج مثله اي مثل الاول موجبه
جزئيه مثاله بعض المكيل بر وكل مكيل ربوي فبعض البر ربوي ورد الي الضرب الثاني من الشكل الاول بعكس الصغري
وهو ظاهر الضرب الثالث ما اشار اليه بقوله وعكس الضرب الثاني فهو حينئذ موجبتان كليه صغري وجزئيه
كبري ينتج موجبه جزئيه كالاول اي كما ينتجها الضرب الاول والثاني ايضا مثاله كل بر مكيل وبعض المربوي بعض المكيل
ربوي ورده الي الضرب الثاني من الشكل الاول بجعل عكس الكبري وهو بعض المربوي بر صغري للضرب المذكور
لعدم صلاحيتها ان يكون كبراه بحرتيها وعين الصغري كبراه ليصير بعض المربوي بر وكل بر مكيل فينتج بعض المربوي
مكيل وعكس النتيجه اللازمه له ومعلوم ان عكسها عين المطلوب ثم مما زاد المصنف باخره هنا وقرناه
عليه ما نصه فلو الصغري متساويه عكست وكتب عليه ما صورته لان عدم عكس الصغري هنا ليس الا لانها تنعكس
جزئيه فيصير الاول من جزئيتين وذلك لا يصح والمصنف يري مع تساوي طرفي القضيه تنعكس الكليه كليه فلذا قال
فلو الصغري لح وح لا حاجة الي عكس النتيجه انتهي ولم يظهر للعبد الفقير عفر الله تعالي له استقامة هذا فان مثال
هذا والصغري متساوية الطرفين كل انسان ناطق وبعض الانسان كاتب واللازم عنه بعض الناطق كاتب فاذا
عكست الصغري فلا بد ان يكون هي الكبري في الضرب الثاني من الشكل الاول لان الكبري من هذا الضرب من هذا الشكل
لا تصلح ان تكون كبري في الشكل الاول مطلقا وح إما ان تبقي عين الكبري صغري فيصير بعض الانسان كاتب
وكل ناطق انسان وهذا انما هو من ضروب الشكل الرابع المنتجه علي ما اختاره المصنف كما سياتي ومن ضروبه
العقيمه علي قول المنطقيين واما عكسها فيصير بعض الكاتب انسان وكل ناطق انسان وهذا كما تري من ضروب
الشكل الثاني العقيمه فالظاهر ان هذه الزيادة وقعت عن دهول عن هذا المقام فسبحان من لا يذهل
ولا يغفل الضرب الرابع ما افصح به قوله وكليتان الثانيه سالبه والاولي موجبه مثاله كل بر مكيل
وكل بر لا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا فبعض المكيل لا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا ينتج هذا الضرب

وعكس النتيجة ح

الضعيف ح

كالاول في المساواة والاعميه يعني كما ينتج الضرب الاول فيهما فاذا كان هنا جزئي الاولي متساويين انتج كليا
كما هناك مثاله كل فرس حيوان ولاشئ من الفرس بانسان فانه ينتج لاشئ من الحيوان بانسان واذا كان هنا محمول
الاولي اعم من موضوعها انتج جزئيا ومثاله المثال المذكور فان الكبرى اعم من البرهم هذا الضرب يرد الى الشكل الاول
بعكس الصغري كما هناك ايضا لانها المخالفة للاولي من الشكل الاول الا ان هذا الضرب يرد في المساواة الي
الضرب الثالث من الشكل الاول وفي الاعميه الي الضرب الرابع منه وذاك يرد في المساواه الي الضرب الاول وفي
الاعميه الي الضرب الثاني الضرب الخامس ما اشار اليه بقوله وكالرابع الا ان اولاه جزئيه بخلافها في الضرب الرابع
فهو ينتج جزئيه موجبه صغري وكليه سالبه كبري ينتج سلبا جزئيا مثاله بعض الموزون ربوي ولاشئ من الموزون
يباع بجنسه متفاضلا ببعض الربوي لا يباع بجنسه متفاضلا ويرد الي الضرب الرابع من الشكل الاول بعكس الصغري
لانها المخالفه للاولي فيه مثله اي مثل ما رد الرابع المذكور اليه في الاعميه فيقال في المثال المذكور بعض الربوي
موزون والباقي بعينه من الكبري والينتجه الضرب السادس ما اشار اليه بقوله وقلبه اي الضرب الخامس
كميته لا كيفيه فهو كليه موجبه صغري وجزئيه سالبه كبري ينتج سلبا جزئيا مثاله اي الخامس ايضا مثاله
كل بر مكيل وبعض البر لا يباع بجنسه متفاضلا ببعض المكيل لا يباع الخ اي بجنسه متفاضلا ولما كان رد هذا الضرب
الي الضرب الثاني من الشكل الاول بعكس الكبري وجعلها صغري وضم الصغري اليها كبري فينتج ما ينعكس الي المطلوب كان
مما يخدش انها لا تنعكس ثم على تقدير ان ينعكس انما ينعكس سالبه وانسالبه لا تنتج صغري في الشكل الاول قرر المصنف
رده بالطريق المذكور على وجه يصح ان يقع عكس الكبري المذكور صغري في الشكل الاول مع اشاره الي دفع هذا المخدش
فقال ورده باعتبار الكبري موجبه سالبه المحمول اي سلبت محمولها عن موضوعها جعل السلب جزء المحمول ثم اثبت ذلك السلب
للموضوع وملاحظة السلب والايجاب فيها سميت موجبه سالبه المحمول وهي اي الموجبه السالبه المحمول لازمة للسالبه
كما ان السالبه لازمة لها ايضا اذ لا فرق في المعني بين سلب الشئ عن الشئ واثبات سلبه له ومن ثم لا تحتاج هذه الموجبه
الي وجود الموضوع كالسالبه بخلاف المعدوله ولهذا لم يجعلها في حكم المعدوله وكما تنعكس الموجبه المحصله وان
كانت جزئيه تنعكس هذه السالبه ويجعل عكسها مستويا صغري للضرب الثاني من الشكل الاول وقد قدمنا ان هذه
مما صدق كونها الصغري في حكم الايجاب واذا عرف هذا فعكس الكبري في هذا المثال بعض ما لا يباع بجنسه متفاضلا
بر فيجعل صغري لكل بر مكيل فينتج ما ينعكس مستويا الي المطلوب فانه ينتج بعض ما لا يباع بجنسه متفاضلا
مكيل وهو ينعكس مستويا الي بعض المكيل لا يباع بجنسه متفاضلا وهو المطلوب وبين هذا الضرب وما قبله
من الضروب الخمسه وبين ضروبه بالخلف ايضا اي بقياسه وهو ان ناخذ نقيض المطلوب كما اخذته في الشكل الثاني
الا انك تجعل نقيض المطلوب كبري لصغري الشكل الاول هنا لان الصغري دايما موجبة ونقيض النتيجه دايما
كليه وفي الشكل الثاني تجعله صغري لكبري الشكل الاول كما تقدم بيانه فتقول في هذا الضرب لو لم يصدق
بعض المكيل لا يباع بجنسه متفاضلا لصدق نقيضه وهو كل مكيل يباع بجنسه متفاضلا وجعل كبري للصغري المذكوره
وهي كل بر مكيل فينتج من الضرب الاول من الشكل الاول بر يباع بجنسه متفاضلا وهذا ينا قض ما كان كبري في هذا
الشكل وهو بعض البر لا يباع بجنسه متفاضلا فلا يجتمعان صدقا لكن الكبري صادقه بالفرض فيتعين كذب هذا

وكذبه

وكذبه يستلزم كذب مجموع المقدمتين او احديهما لانها لو صدقتا لصدق موجبا والفرض ان الصغري منه صادقه
فلزم كون الكاذبه هي الكبري الان التي هي نقيض المطلوب واذا كذب نقيض المطلوب كان المطلوب صدقا وهو المدعي
والباقي ظاهر مخرجه لمن تصوره وبالله التوفيق ثم اعلم ان ترتيب ضروب هذا الشكل على هذا الوجه صنيع
الامام ابن الحاجب ومشي عليه الشارحون لمختصره وغيرهم وفي التمسيه جعل ما هو الضرب الثاني هنا الضرب الثالث
وما هو الضرب الثالث هنا الضرب الخامس وما هو الضرب الرابع هنا الضرب الثاني وما هو الضرب الخامس هنا الرابع
واما الاول والسادس فكما هنا ومشي على هذا شارحوها معللين بان اخص الضروب المنتجه للايجاب والثاني لخص
الضروب المنتجه للسلب والاخص اشرف وقدم الثالث والرابع على الاخرين لاشتمالهما على كبري الشكل الاول والامر
في ذلك وان كان قريبا ولا خلل في المقصود على كل حال الا انه لعل الاولي ما في التمسيه الشكل الرابع خالف الشكل
الاول فيهما اي الصغري والكبري بان كان الحد الوسط موضوعا في الصغري محمولا في الكبري واذا كان كذلك
ورده الي الشكل الاول بعكسهما اي المقدمتين عكسا مستويا فيجعل في كل منهما الموضوع محمولا والمحمول موضوعا
ويبقيان على حالهما من الترتيب او قلبهما اي او بتقديم الكبري على الصغري من غير تبديل الموضوع محمولا والمحمول
موضوعا فاذا كانت صغراه اي هذا الشكل موجبه كليه انتج مع السالبه الكليه التي هي كبراه سالبه جزئيه برده الي
الضرب الرابع من الشكل الاول بعكس المقدمتين فقط اي لا مع القلب ايضا لعدم السلب في صغري الشكل الاول
وهو لازم للقلب وانتج مع الموجبتين الكليه والجزئيه كبراهن موجبه جزئيه برده الي الضرب الثاني من الشكل
الاول بقلبهما اي المقدمتين ثم عكس النتيجه لا بعكسهما لبطلان الجزئيتين فانه لا قياس عنهما وهو لازم من عكسهما
فسقطت السالبه الجزئيه في هذا الشكل لعدم صلاحيتها ان يكون فيه صغري او كبري لا نتفا الطريقين اللذين انما
يرتد هذا الشكل الي الشكل الاول باحدهما وهما العكس والقلب معها اي السالبه الجزئيه اما انتفا العكس فلان
هذه السالبه الجزئيه لا تنعكس واما انتفا القلب فلانها حج ان كانت كبري صارت صغري الاول سالبه وان كانت
كبري صارت كبري الاول جزئيه وكلاهما يمنع من الانتاج فيه كما عرف ثم لما كان مختار المصنف ان الموجبه الكليه
اذا تساوي طرفاها تنعكس بنفسها فرع عليه ولو تساويا اي الطرفان في الكبري الموجبه الكليه صح رد هذا الضرب
الي الضرب الاول من الشكل الاول بعكسهما لانتفا المانع وكانت النتيجه حج موجبه كليه واذا كانت الصغري في هذا
الشكل موجبه جزئيه فيجب كون الاخري السالبه الكليه والا لكانت اما موجبه لسقوط السالبه الجزئيه
وحج فان كانت كليه لزم منه جعل الجزئيه الموجبه كبري للشكل الاول اي الطريقين سلكت اما طريق العكس فلان
عكس الموجبه الكليه موجبه جزئيه واما طريق القلب فلان الفرض ان الصغري موجبه جزئيه فتحل تحل الكبري
والجزئيه الموجبه لا تنتج كبري الاول وان كانت جزئيه فالجزئيتان لا تنتجان بنفسهما ولا بعكسهما بوجه ثم هذا
كله اذا كانت الموجبه الكليه غير متساوطرفاها فاما اذا تساويا فنقول وعلى التساوي يجوز الموجبه الكليه ان تكون
كبري للموجبه الجزئيه هنا لان المانع من ذلك انما كان لزوم صيرورته كبري الشكل الاول جزئيه وهذا المانع قد انعدم
حج لانعكاسها كليه اذا كانت كذلك كما تقدم غير مرة ويتعين حج ان يكون الرد بطريق العكس او كانت الصغري في
هذا الشكل السالبه الكليه فيجب ان يكون الكبري كليه موجبه لامتناع خلاف ذلك اما الموجبه الجزئيه فلانه لو

الاول ؟

والاخص ؟

كل ؟

قلبت ح المقدمتان لم يكن بد من عكس النتيجه وهي جزئية سالبه لاينعكس ولو عكستا صارت الكبري جزئيه في الشكل
الاول واما السالبه الكليه فلانه ح بصير القياس من سالبتين ومما لاينتجان اصلا وقد عرفت مع هذا ايضاً
سقوط السالبه الجزئيه فليحص ان شرط انتاج هذا الشكل ان لايكون صغراه سالبه جزئيه مع شئ من المحصورات
الاربع ولا سالبه كليه مع مثلها ولا مع موجبه جزئيه ولا موجبه جزئيه مع مثلها ولا مع الموجبة الكليه ولا ان يكون
كبراه سالبه جزئيه مع احدي الثلاث الباقيه فح ضربه المنتجه من الضروب الممكنه الانعقاد فيه خمسة لاغير الضرب
الاول كليتان موجبتان ينتج موجبة جزئيه مثاله كلما يلزم عبادة مفتقر الي النيه وكل تيمم يلزم عباده لازمه
كل تيمم مفتقر الي النيه بقلب المقدمتين فيقال كل تيمم يلزم عباده وكلما يلزم عبادة مفتقر الي النيه فيلزم اللازم
المذكور ثم يعكس عكسا مستويا الي المطلوب جزئيا بعض المفتقر تيمم فان قلت ما السبب في كون المطلوب في هذا جزئيا
وكل من لزوم الكليه الكائنه في اللازم المذكور للملزوم المذكور ومعناها صحيح قيل انما كان للمطلوب في هذا جزئيا
لفرض كون الصغري مطلقا اي في اي شكل من الاشكال الاربعه قدر ما اشتمل علي موضوع المطلوب والكبري محموله
اي وكون الكبري مطلقا ما اشتمل علي محمول المطلوب كما تقدم فاذا زعمتان الاستدلال علي المطلوب الذي هو
افتقار التيمم الي النيه بالرابع اي بالشكل الرابع كان المفتقر موضوعه اي المطلوب والتيمم محموله اي المطلوب والحاصل عند
الرد الي الشكل الاول عكسه وهو ان يكون التيمم موضوع المطلوب والمفتقر محموله فيحتاج الي عكسه فينعكس جزئيا لما
عرف من ان الموجبه الكليه تنعكس موجبه جزئيه هذا سبب كون اللازم في هذا الضرب جزئيا ثم نقول علي وتيرة ما
تقدم ولو تساويا اي الطرفان في الموجبة الكليه التي هي لازم هذا الضرب كان عكسه كليا ولا يتاتي السوال المذكور
الضرب الثاني مثله اي الضرب الاول الا ان الثانيه جزئيه فهو موجبتان كليه صغري وجزئيه كبري ينتج موجبه
جزئيه مثاله كل عبادة بنيه وبعض الوضوء عباده ينتج بعض ما هو بنيه الوضوء والرد واللازم كالاول اي
ورد هذا الضرب الي الشكل الاول واللازم له كالضرب الاول من هذا الشكل الا ان الضرب الاول منه يرد الي الضرب
الاول من الشكل الاول وهذا الضرب يرد الي الضرب الثالث منه فنقلب المقدمتان ليعبض الوضوء عباده
وكل عباده بنيه فينتج بعض الوضوء بنيه ثم نعكس هذا اللازم الي بعض ما هو بنية الوضوء وهو المطلوب الضرب
الثالث كليتان الاولي سالبه والثانيه موجبه مثاله كل عبادة لايستغني عن النيه وكل مندوب عباده
ينتج سالبه كليه لايستغني عن النيه بمندوب بالقلب والعكس اي بقلب المقدمتين ليرتد الي الضرب الثاني من
الشكل الاول ثم عكس النتيجه الي المطلوب فيقال كل مندوب عباده وكل عباده لايستغني عن النيه فينتج كل مندوب
لايستغني عن النيه وينعكس الي لايستغني عن النيه بمندوب الضرب الرابع كليتان الثالثه سالبه والاولي موجبه
ينتج جزئيه سالبه مثاله كل مباح مستغن عن النيه وكل وضوء ليس بمباح فبعض المستغني عن النيه ليس
بوضوء بعكس المقدمتين فينعكس الاولي الي موجبه جزئيه وهي بعض المستغني عن النيه مباح والثانيه الي وكل مباح
ليس بوضوء ثم يضمها الي الاولي فيكون الضرب الرابع من الشكل الاول وينتج النتيجه المذكوره بعينها وهذا
بالطلاقه ماش علي قولهم واما علي ما تقدم غير مرة من ان الموجبه الكليه اذا تساوي طرفاها انعكس نفسها فنقول
ولو كان في الموجبة تساوي بين طرفيها كانت النتيجه سالبه كليه لكليه كلتا المقدمتين عينا وعكسا الضرب

الخامس جزيه موجبه وسالبه كليه كالرابع اي هو كالضرب الرابع من هذا الشكل لازما ورادا الي الشكل الاول فينتج
جزيه سالبه من الضرب الرابع من الشكل الاول بعكس المقدمتين مثاله بعض المباح مستغن عن النيه ولاشئ من
الوضوء بمباح فبعض المستغني عن النيه ليس بوضوء فعكس الاولي الي بعض المستغني عن النية مباح والثانيه الي
ولاشئ من المباح بوضوء فينتج اللازم المذكور بعينه وبين الكل اي الضروب الخمسه من هذا الشكل بالكلف وهو ان يضم
نقيض النتيجه الي احدي المقدمتين لينتج ما ينعكس الي نقيض الاخري غير ان المراد باحد المقدمتين المضموم اليها
نقيض النتيجه في الضربين الاولين المنتجين للايجاب هي الصغري ويكون النقيض هو الكبري كما في الكلف المستعمل
في الشكل الثالث وفي الضروب الثلاثه الاخر المنتجه للسلب هي الكبري ويكون نقيض النتيجه هو الصغري كما في
الكلف المستعمل في الشكل الثاني فنقول في مثال الضرب الاول لو لم يصدق بعض المفتقر الي النيه يتم
لصدق نقيضه وهو لاشئ من المفتقر الي النيه بتيمم وبضم كبري الي صغراه وهي كلما يلزم عباده مفتقر الي النية
فينتج من الضرب الثالث من الشكل الاول لاشئ مما يلزم عباده بتيمم وبعكس الي لاشئ من التيمم يلزم عباده وهذا نا قض
كبري هذا الضرب المردود فانها كل تيمم يلزم عباده فالصادق احداهما لكن كبري هذا الضرب صادقه بالفرض فيكون
الكاذب هذا اللازم وكذبه بكذب مقدمتيه اللتين هما الملزوم او بكذب احداهما والفرض ان هذه الصغري صا دقه
فيلزم كون الكاذبه هي الكبري التي هي نقيض المطلوب فالمطلوب حق ونقول في مثال الضرب الثالث لو لم
يصدق لاستغن عن النيه بمندوب لصدق نقيضه وهو بعض المستغني عن النية مندوب فيضم صغراه
الي كبراه فينتج من الضرب الثاني من الشكل الاول بعض المستغني عن النيه عباده وتعكس الي بعض العبادة
مستغن عن النيه وهذا ينا قض صغري هذا الضرب وهي كل عباده لاتستغني عن النيه فالصادق احداهما لكن
الصغري صادقه بالفرض فيكون الكاذب هذا اللازم وكذبه بكذب كلا المقدمتين او احداهما والفرض
ان كبراه صادقه فيلزم كون الكاذبه هي هذه الصغري التي هي نقيض المطلوب فالمطلوب حق وعلي هذين
الايضاحين اخذ بالبال في ترتيب هذه الضروب ليس باعتبار انتاجها لبعدها عن الطبع بل باعتبار
انفسها فقدم الاول لانه من موجبتين كليتين والايجاب الكلي اشرف الاربع ثم الثاني لمشاركة الاول في ايجاب
مقدمتيه ثم الثالث لارتداده الي الشكل الاول بالقلب ثم بالرابع لكونه اخص من الخامس ثم حضر
الضروب المنتجه من هذا الشكل في هذه راي المتقدمين وكثير من المتاخرين وزاد بعضهم ثلاثه اخري بل
وزاد نجم الدين النجواني في كل من الشكل الاول والثاني اربعة اخري وفي الثالث ستة اخري وفي الرابع سبعة
اخري والتحقيق خلافه كما يعرف في موضعه بتنبيب قالوا انما وضعت الاشكال في هذه المراتب لان
الاول علي النظم الطبيعي وهو الانتقال من موضوع المطلوب الي الحد الوسط ثم منه الي محموله حتي يلزم منه
الانتقال من موضوعه الي محموله وهذا لايسارك الاول فيه غيره فوضع في المرتبة الاولي ثم ثني بالثاني لانه
اقرب ما بقي من الاشكال اليه لمشاركته له في صغراه التي هي اشرف لاشتمالها علي موضوع المطلوب الذي هو
اشرف من المحمول لان المحمول انما يطلب ايجابا وسلبا له ثم اردف بالثالث لان له به قربا لمشاركته في احد
المقدمتين ثم ختم بالرابع اذ لا قرب له به اصلا لمخالفته اياه في المقدمتين وبعده عن الطبع جدا الطريق الرابع

الاستقرا تتبع الجزييات اي استقصاء جميع جزييات كلي او اكثرها لتعرف حكم من الاحكام هي بحيث تتصف به هل الواقع انها متصفه به على سبيل العموم ام لا وادا كان كذلك فيستدل على ثبوت الحكم الكلي الشامل لكل فرد من افراد المحكوم عليه بثبوته اي ذلك الحكم فيها اي الجزييات المذكوره فالاستدلال به استدلال الحال الجزيي على حال الكلي وقد يقال على الغرض من هذا التتبع وعليه تعريفه باثبات الحكم الكلي لثبوته في جزياته وهو قسمان تام ان استغرقت الجزييات بالتتبع يفيد القطع كالعدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ويسمى ايضا قياسا مقسما وناقص خلافه اي لم تستغرق جزياته بالتتبع وانما تتبع اكثرها لا يفيد القطع بل يفيد الظن لجواز ان يكون ما لم يستقرا من جزييات ذلك الكلي على خلاف ما استقرى منها كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما نشاهد من الحيوانات كذلك مع ان التمساح بخلافه فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى وافاد في المصنف املا فان قيل الاستقرا التام انما يفيد معرفة احكام الجزييات ولا يلزم من ذلك القطع بان حكم الكلي هذا الجواز ان يكون بعض افراده المقدره الموجود لو وجدت كان حكمها غير هذا فالجواب ان حاصلنا في الشرعيات انما نحكم على الامور الخارجية واستقرا الشرع تام فيحصل به المقصود قطعا بخلاف استقرا اللغه فانه غير تام انتهى

ثم لما كانت طرق الاستدلال المقبوله منحصره في خمسة الاربعة الماضيه والخامس ما يسمى بالتمثيل وكان هذا من اجزاء هذا العلم لم يقل الطريق الخامس التمثيل بل قال فاما التمثيل وهو القياس الفقهي اللاتي فمن مقاصد الفن الاصولي تنبيها على انه لا يجوز ان يعد هنا من المقدمات بالنسبة الى هذا العلم لما فاته فانه صح لجزييه وان صلح ان يكون منها بالنسبة الى غيره ما عدا المنطوق لاضيق في ذلك الامر الرابع من الامور التي عناه عن مقدمة هذا الكتاب استمداده اي ما منه مدد هذا العلم وهو امران احدهما احكام كليه لغويه استنبطوها اي استخرجها اهل هذا العلم من اللغة العربيه باستقرايهم اياها افرادا وتركيبا لاقسام من العربيه جعلوها اي علما هذا العلم الاحكام المستنبطه المذكوره ماده له اي جزا هذا العلم وان كانت هذه الاحكام في نفس الامر ليست مدونه قبله اي تدوين هذا العلم وانما تذكر في غضون استدلالاتهم في الفروع وغيرها وذلك كالعموم والخصوص والتباين والترادف والحقيقه والمجاز والظهور والنصوصيه والاشاره والعباره فكانت هذه الاحكام حق بعضا منه واشار بقوله هذا الى دفع توهم ان هذا العلم ابعاض علوم كما سيشير اليه ايضا ثانيا ويصرح بنفيه ثالثا ثم استمداده من هذه الاحكام من جهة كل من تصورها وتصديقها ومن ثم ترى كثيرا منها معنونا ذكره في هذا العلم بسله فان قيل مقاصد هذا العلم يتوقف معرفته على معرفه بعض هذه الاحكام فلا تكون جزا منه ضرورة كون المتوقف عليه خارجا عن المتوقف فلا يكون تلك الاحكام من المقاصد الاصليه فالجواب كما قال وتوقف اثبات بعض مطالبه اي مسايل هذا العلم عليها اي هذه الاحكام تصورا وتصديقا كالتصديق مثلا بان العموم يلحقه الخصوص لا ينافي لاصاله اي ان يكون ما توقف عليه ذلك المطلب من جمله اجزا هذا العلم لجواز كون مسله من العلم مبدا لمسلة اخرى منه بالمعنى الاخص المجدانه كما في ذكرنا من المثال ولا نسلم ان كل ما توقف على شي يكون ذلك الشي خارجا عنه

فان المركب

فان المركب يتوقف على كل من اجزايه ولا شي من اجزايه بخارج عنه ثم لو سلمنا كون ما توقف عليه فيما نحن بصدده خارجا عن المتوقف فهو لا يقتضي ان يكون خارجا عن جمله هذا العلم وهذا اي وانما قلنا هذا العلم مستمد هذه الاحكام لان الادله الاربعه السمعيه من الكتاب والسنة التي هي موضوع هذا العلم منها اي اللغة العربيه فالاستدلال بها يتوقف على معرفة اقسام اللفظ المركب صيغه ومعنى وحمل حكم العام مثلا والمطلق اي وحمل حكمه على ما يكون من الادلة من الكتاب والسنة عاما ومطلقا ليس بتقييد كونه اي العام المحمول عليه عام الادله المذكوره ولا بتقييد كون المطلق المحمول عليه مطلق الادلة المذكوره اي ليس الحمل باعتبار هذا التقييد الخاص بل ينطبق عليها اي بل باعتبار كل منهما في نفسه ينطبق على عام الكلام السمعي ومطلقه من الكتاب والسنة لان كلا من هذين مما صدقات ذلك حق فاندفع ان يقال الاحكام الكائنه لاقسام من العربيه انما هي مذكورة في هذا العلم من حيث كونها احكام الادلة من الكتاب والسنة لا مطلقا فلا يكون هذا العلم مستمدا من الاحكام على الوجه الذي ذكرتم ووجه الاندفاع ظاهر ثم نبه على ان الاحكام قد لا يكون محمعا عليها حتى يتوهم كونها اجمع مجمعا عليها فقال وقد يجري فيها خلاف بين المستنبطين كما ستقف عليه ثاني الامرين ما اشار اليه بقوله واجزا مستقله تصورات الاحكام الشرعيه الخمسة التي هي الوجوب والتحريم والندب والكراهة والاباحه والوصف بالاستقلال اشارة الى دفع توهم كون هذا العلم ابعاض علوم وهو المراد بقولنا سالفا انه سيشير اليه ثانيا وانما فسر الاجزا بتصورات الاحكام لان التصديق باثباتها ونفيها من حيث استفادتها من ادلتها من مسايل هذا العلم لا من مقدماته كالفقه اي كما ان الفقه يستمد من هذه الاجزا المستقله ايضا بجمعهما اي هذا العلم والفقه من حيث كون تصورات هذه الاحكام ممده لكل منهما الاحتياج الكائن لكل منهما الى تصورات محمولات المسايل اي مسايلهما لان مقصود الاصولي من الاصول اثبات الاحكام ونفيها من حيث تعلقها بافعال المكلفين التي لا تقصد لاعتقاد وهي تقع جزا من محمولات مسايلها كالامر للوجوب والوتر واجب فان معنى الاول انه دال على الوجوب ومفيد له ومعنى الثاني انه متعلق الوجوب وموصوف به فوقع الوجوب جزا من المحمول فيها لا نفس المحمول والحكم بالشي نفيا واثباتا فرع تصوره ساير اجزايه وهذا بالنسبة الى الفقه استطراد وكذا قوله على ان الظاهر استمداد الفقه اياها اي تصورات الاحكام المذكوره منه اي علم الاصول السبقه اي اصول الفقه الفقه في الاعتبار لكونه فرعا عليه وان لم يدون علم الاصول مستقلا قبل تدوين الفقه فان اول من دون الفقه ورتب كتبه وابوابه الامام ابو حنيفة رحمه الله ومن هنا قال الامام الشافعي رحمه الله من اراد الفقه فهو عيال على ابي حنيفه كما نقله الفيروزابادي الشافعي في طبقات الفقها وغيره وقال المطرزي في الايضاح ذكر الامام السرخسي في كتابه ان ابن سريج وكان متقدما في اصحاب الشافعي بلغه ان رجلا يقع في ابي حنيفه فدعاه فقال يا هذا تقع في رجل سلم له الناس ثلثه ارباع العلم وهو لا يسلم لهم الربع فقال وكيف ذلك فقال الفقه سوال وجواب وهو الذي تقرر بوضع السوال فسلم له نصف العلم ثم اجاب عن الكل وخصومه لا يقولون انه اخطا في الكل فاذا جعلت ما وافقوه فيه مقابلا بما خالفوه فيه سلم ثلثه ارباع العلم له وبقي بينه وبين جميع الناس ربع العلم فغاب الرجل عن وقيعته في ابي حنيفة رحمه الله ويقال ان اول من دون في اصول الفقه على سبيل الاستقلال الامام الشافعي صنف فيه كتاب الرساله بالتماس من المهدي وربما هذا العلم على الفقه بها اي بتصورات الاحكام المذكوره موضوعات لمسايله في مثل المندوب مامور به اولا والواجب ما مقيد بالوقت اولا فان الموضوعات في هذه المسايل اسما مشتقة من الاحكام

وليس مثله بواقع في الفقه فيكون ح احتياج هذا العلم الي تصورات هذه الاحكام اكثر من احتياج الفقه اليها لان استمدا
منها او فر من استمداد الفقه ثم لوقال الاباحة حكم شرعي والاباحه ليست جنسا للوجوب لكان اولي وعنه اي كون هذا العلم
يزيد بهذه الاحكام موضوعات لمسايله عدت هذه الاحكام من الموضوع اي موضوع هذا العلم لان ذلك يقتضي كون نفس
الاحكام موضوعا لهذا العلم لان موضوعات مسايل العلم يكون بحيث يصدق عليها موضوع العلم وقد اسلفنا بيان هذا ومن
ذهب اليه وما عليه وان البحث عنها وعن المكلف الكلي واحواله من باب التتميم واللواحق فراجعه ثم بقي هنا شئ وهو ان الامدي
وابن الحاجب ومن تابعهما ذكروا ان استمداد هذا العلم من ثلثه هذين والثالث علم الكلام ولعله انما يذكره لان مرادهم
بما منه الاستمداد ما يكون الادله متوقفه عليه من حيث ثبوت حجيتها للاحكام او من حيث ان اثبات الاحكام اونفيها متوقف
علي تصورها او التصديق بها كما هو ظاهر من الوقوف علي تعليلهم لهذه الدعوي وعلم الكلام بالنسبة الي الادلة من قبيل الاول
كما قرروه في كتبهم ومراد المصنف بما منه الاستمداد ما يكون مادة وجزا لهذا العلم وليس علم الكلام كذلك ومن ثم
نبه فيما مضي علي انه ليس في الاصول من الكلام الا سلة الحاكم وما شابهها او ما تعلق بها وهي ليست من الاصول وقد اوضحنا ذلك فيما
سلف ثم انه وان كان لا مناقشه في الاصطلاح صنيع المصنف نظرا الي المعني اللغوي اولي لان المدد للشئ لغه ما يزيد به الشئ
ويكثره ومنه المدد للجيش وهذا غير ظاهر في الكلام وما قيل كله اجزا علوم باطل اي وقول تاج الدين السبكي ان علم الاصول
ليس علما برأسه بل هو ابعاض علوم جمعت من الكلام والفقه واللغه والحديث والجدل ليس بحق وما يخال من علم الحديث
اي وما يظن من البحث عن احوال راجعه الي متن الحديث او طريقه كالقول بان العبره لعموم اللفظ لا لخصوص السبب او العكس
او لعمل الصحابي لا لروايته او بالعكس وعدالة الراوي وجرحه وهو مذكور في علم الاصول كما في علم الحديث انه من علم الحديث
فيظن ان علم الاصول بالنسبة اليها هذا استمد من علم الحديث حتي يكون الاصولي فيه عيالا علي المحدث ليس كذلك كما اشار اليه
بقوله ليس استمدادا اي ليس البحث عن هذه الامور في هذا العلم استمدادا له من علم الحديث بل السبب في ورود بحثه عنها تداخل
موضوعي علمين يوجب مثله فقد عرفت جواز تداخلهما باعتبار عموم موضوع احدهما بالنسبة الي الاخر وخصوص موضوع الاخر
بالنسبه اليه ولا شك ان ذلك قد يوجب التقاسما بحثا في بعض المطالب من غير ان يكون احدهما عيالا علي الاخر في ذلك وتوضيحا
هذين العلمين كذلك كما اشار اليه بقوله والسمعي اي والدليل الكلي السمعي مطلقا من حيث يوصل العلم باحواله الي قدرة اثبات
الاحكام لافعال المكلفين يندرج فيه السمعي النبوي من حيث كيفية الثبوت وهو ظاهر لكونه هذا جزسا من جزيات ذاك
وقد عرفت ان ذاك موضوع اصول الفقه وهذا موضوع علم الحديث فاذن علم الحديث باب من الاصول وكون الاصولي يبحث
عن الدليل المذكور من حيث الايصال المشار اليه لا يقتضي نفي البحث عنه من حيث كيفية الثبوت وكيف يقتضيه وان
من حيث الايصال المذكور لا يكون الا بعد معرفة كيفية الثبوت من صحة وحسن وغيرهما ومن ثم تختلف صفات اثبات الاحكام
للمكلف باختلاف كيفية ثبوت الادلة قوة وضعفا فلا تنافي بين قيدي الموضوع فظهر ان ذكر تفاصيل مباحث السنه
المذكوره في الاصول لا يوجب استمداده اياها من علم الحديث بل هي من مباحثه بالاصالة ايضا ومباحث الاجماع والقياس
والنسخ ظاهر اي ومباحث هذه وما يتبعها ظاهر كونها مباحثه المختصه به ولا يعلم علم من العلوم المدونه كفيل بها سواه واما
الكلام فقد عرفت انه ليس في الاصول منه الا سلة الحاكم وما يتعلق بها وانها من المقدمات او من المبادي بالاصطلاح
الاصولي واما الفقه فليس في الاصول منه الا ما هو ايضاح لقواعده في سور جزيه او استطراد قال المصنف رحمه الله

والجدل المذكور فيه اعني كيفية الايراد علي الاقسمة الفقهيه ذوات العلل الجعليه منحادث حدوثه فان اورد هذا
الجدل فكالفرايض بالنسبه الي الفقه والجدل القديم حمل قليله في بيان ما علي المانع والمعلل من حفظ وضعها وكذلك مباحث
اقسام اللفظ الاتي تفصيلها منه لظهور توقف الايصال المذكور علي معرفتها وغاية ما يلزم كون المبادي اللغويه جزا من
الاصول واللازم حق فظهر ان هذا العلم علم مستقل برأسه غير مستمد من علم مدون قبله شيا يكون منه جزا وهو المطلوب
وهذا آخر الكلام في المقدمة المقالة الاولي في المبادي اللغويه المبادي جمع مبدا وهو في الاصل مكان البداه في
الشئ او زمانه ثم سمي به ما يحصل فيه توسعا مشهورا كما منا فان المراد ما يبدا به قبل ما سواه من مسايل هذا العلم لتوقفه
عليه كما هو المصطلح المنطقي لان المباحث المقصودة ذاتا للمصنف في هذه الترجمة من اجزا هذا العلم ومن ثم تراه ينبه علي
ما ذكر تا فيها مما ليس كذلك انه ليس منها وقد عرف من هذا وجه تقديم هذه المقاله علي المقالتين الاتيتين كما عرف مما تقدم
قريبا وجه تسميتها لغويه ثم حاصل ما في هذه المقاله بيان معني اللغه والاشاره الي سبب وضعها وبيان الوضع وهل
للمناسبه بين اللفظ ومعناه لازمة وان المعني الذي وضع اللفظ له ذهني او خارجي او اعم منهما وطريق معرفة الوضع وهل
يجري القياس في اللغة وانقسام اللفظ الي اقسام متعددات متباينات ومتداخلات باعتبارات مختلفات كما ستقف عليها
مفصلات ان شا الله تعالي بفيض الجود والخيرات المقام الاول في بيان معني اللغه اللغات الالفاظ
الموضوعه للمعاني وحدها لشهرة ان وضعها انما هي لمعانيها كما هو المتبادر واللفظ صوت معتمد علي مخرج حرف فصاعدا
والمراد بالوضع تخصيص اللفظ بازا المعني فيعم ما يكون بنفسه او بقرينة فيتناول للحقايق والمجازات والمعني ما يقصد
باللفظ ثم الالفاظ شاملة للمستعملات والمهملات المفردات والمركبات والموضوعه مخرجه للمهملات وانما عبر بالجمع لانه
وقع تفسير اللجمع ثم تضاف كل لغة الي اهلها او جري عليها صفه منسوبه اليهم فيقال لغه العرب ولغه عربيه تميزا لها عما
سواها المقام الثاني في بيان سبب وضع لغات الناس لما خلق الله تعالي الانسان غير مستقل بمصالحه في معاشه من
ماكول ومشروب وملبس ومسكن وما يلحق بها من الامور الحاجيه وفي معاده من استفادة المعرفه والاحكام التكليفيه
الشرعيه عن ربه سبحانه الموجبه لخيري الدارين مفتقرا الي معاضده غيره من بني نوعه علي ذلك وكانت المعاضده
لا تتاتي له الا بتعريف ما في الضمير والواقع اما باللفظ او بالكتابه او بالاشارة كحركة اليد والراس او بالمثال وهو
الجرم الموضوع علي شكل الشي ليكون علامة عليه وكان المثال عسرا في كثير من الاشيا مع عدم عمومه اذ ليس كل شي ساني
له مثال وقد يبقي المثال ايضا بعد انقضا الحاجة فيقف عليه من لا يريد وقوفه عليه والاشارة لا تفي بجميع الاشيا ايضا
وكيف لا تقع الا في المحسوسات او ما اجري مجراها والكتابه فيها من الحرج ما لا يخفي وكانت الالفاظ ايسر علي العباد
فانها كيفيات تحدث من اخراج النفس الضروري الحصول للانسان المتاتي للطبيعه بلا مشقه ولا تكلف مع انها مقدوره
بقدر الحاجة توجد مع وجودها وتنقضي مع انقضايها واعم فايدة لانها صالحة للتعبير بها عن كل مراد حاضر او غايب معدوم
او موجود معقول او محسوس قديم او حادث كان الشان كما قال المصنف ومن لطفه الظاهر تعالي وقدرته الباهره
اي ومن افاضة الاحسان مرفق علي عباده في الباطن والظاهر كما هو واضح عند اولي الابصار والبصاير واثار صفته الاتي
المؤثره في المقدورات عند تعلقها بها الغالبه لعقول العقلا من الاوايل والاواخر لتشمولها كل الممكنات علي سايره
الوجوه من النعوت والصفات الاقدار عليها اي اعطاوه تعالي ايام القدره علي هذه الالفاظ السهله للحصول عليهم

حتى شاؤا والهداية للدلالة بها اي وهدايتهم لان يعلموا غيرهم بها ما في ضمايرهم من الاغراض والمقاصد متى ارادوا
ثم قال المصنف الاقدار ترجع الى القدرة والهداية الى اللطف فهو لف ونشر مشوش لخفت المونه بهذا الطريق
من التعريف ليسره وسهولته وعمت الفايده لسموله ولطفته ووضع الضمير موضع الظاهر في قوله ومن لطفه للعلم به وزيادة
وضوحه اولانه بلغ من عظم الشان الى ان صار متعقل الاذهان المقام الثالث في بيان الواضع وفيه مذاهب احدها
وموختار الامام فخر الدين والامدي وابن الحاجب ونسبة السبكي الى الجمهور انه الله تعالى وانه وقف العباد عليها بوجيه
الى بعض الانبيا او خلقه الالفاظ الموضوعه في جسم ثم اسماعه اياها لواحد او جماعة اسماع قاصد للدلالة على المعاني
او خلقه تعالى العلم الضروري لهم بها ومن ثم يوصف هذا بالمذهب التوقيفي ولما كان في هذا الاطلاق بعض تفصيل اشار
المصنف اليه بقوله والواضع للاجناس اسماء اوعلاما للاعيان والمعاني مقترنة بزمان وغير مقترنة به اولا والله سبحانه هذا
قول الاسعري وقال للاجناس لانه لا شك في ان واضع اسماء الله تعالى المحققة من السمع والاعلام من اسماء الملايكه وبعض الاعلام
من اسما الانبيا هو الله تعالى قلت اولا لانه سيشير الى انه يجوز ان يتوارد على بعضها وضعان لله اولا وللعباد ثانيا
كما سنوضحه قريبا ولا شك في اوضاع لخر للخلق عليه تخصيه حادثه باحداثهم اياها ومواضعتهم عليها الما يا لغور على
اختلاف انواعه وكيف لا والوجدان شاهد بذلك بل كما قال الشيخ ابو بكر الرازي ان هذه الاسما لا تتعلق باللغه ولا
بمواضعات اهلها واصطلاحهم لان لكل احد ان يبتدي فيسمي نفسه وفرسه وغلامه بما شاء منها غير محظور عن ذلك وقيد
بالتخصيه لانتفا القطع بهذا الحكم للعلميه الجنسيه دغيرها اي وغير هذه من اسما الاجناس واعلامها جايز ان يتوارد
عليه في الجمله وضعان سابق للحق ولاحق للخلق بان يضع الباري تعالى لاسم منها المعنى ثم يضعه الخلق لاخر حتى يكون ذلك
الاسم من قبيل الاضداد ان كان المعنيان متضادين ويضعوا لذلك المعنى بعينه اسما اخر ايضا فيقع الترادف بين
ذلك الاسمين اذ لا مانع من هذا التجويز فيحتاج ان محل النزاع اسما الاجناس واعلامها في اول الامر وانما ذهب من ذهب
الى هذا لقوله تعالى وعلم ادم الاسما كلها فان تعليمه ادم عليه السلام جميعها على سبيل الاحاطة ظاهر في القيها عليه مبينا
له معانيها اما بخلق علم ضروري بها فيه او القاني روعه وايا ما كان فهو غير مفتقر الى سابقه اصطلاح لينتسلسل بل
يفتقر الى سابقه وضع والاصل ينفي ان يكون ذلك الوضع ممن كان قبل ادم وممن عسى ان يكون معه في الزمان من المخلوقات
فيكون من الله تعالى وهو المطلوب ثانيها ما اشار اليه بقوله واصحاب ابي هاشم المعتزلي المشهور ويعبر عنهم بالبهشميه الوضع
البشر اد وغيره بان بعثت داعيتهم الى وضع هذه الالفاظ بازا معانيها ثم عرفها الباقون بتعريف الواضع او بتكرار تلك
الالفاظ مرة بعد اخرى مع قرينة الاشاره اليها او غيرها كما في تعليم الاطفال ويسمى هذا بالمذهب الاصطلاحي وانما ذهب
من ذهب اليه لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه اي بلغة قومه الذين هو منهم وبعث فيهم واطلاق اللسان
على اللغه مجاز سايغ من تسمية الشي باسم سببه العادي وهو مرادنا هنا بالاجماع ووجه الاستدلال لهذا النص انه
افاد هذا النص نسبتها اي اللغه اليهم سابقه على الارسال اليهم وهي اي وسبتها اليهم كذلك بالوضع اي تعيين ظاهرا
ان يكون بوضعهم لها لانها النسبة الكامله والاصل في الاطلاق الحمل على الكامل وهو اي وهذا الوجه تام على المطلوب
اي على اثبات ان الواضع البشر واما تقريره اي الاستدلال لهذا النص دورا اي من جهة انه يلزم الدور الممنوع على تقدير
ان يكون الواضع الله كما ذكره ابن الحاجب وقرره القاضي عضد الدين كذا دل هذا النص على سبق اللغات الارسال الى الناس

فانه ظاهر في افادته ان يكون اولا للقوم لسان اي لغه اصطلاحيه لهم فيبعث الرسول بتلك اللغه اليهم ولو كان
اي حصول اللغات لهم بالتوقيف لما تصور التوقيف الا بالارسال للرسل اليهم سبق الارسال اللغات فيدور
ليتقدم كل من الارسال واللغات على الاخر وحيث كان الدور باطلا كان ملزومه وهو كون الواضع هو الله كذلك لان
ملزوم الباطل باطل فغلط الطهور ان كون التوقيف ليس الا بالارسال انما يوجب سبق الارسال على التوقيف لا
انه يوجب سبق الارسال اللغات بل هذا النص يفيد سبقها اي اللغات على الارسال ولا يلزم من سبقها عليه سبق التوقيف
عليه ايضا لجواز وجودها بدونه فلا دور وح فالجواب من قبل التوقيف عن هذا الاستدلال للاصطلاحيه بان ادم
علمها بلفظ المبني للمفعول وبني له للعلم بالفاعل وهو الله اي علم الله ادم الاسما وعلمها ادم غيره فلا وبان تعليمه بالوحي
يستدعي تقدم الوحي على اللغات لانقدم الارسال اذ قد يكون هناك وحي باللغات وغيرها ولا ارسال له الى قوم
لعدمهم وبعد ان وجدوا وتعلموا اللغات منه ارسل اليهم وبمنع حصر طريق التوقيف على الارسال اي والجواب من قبل
التوقيفيه عن استدلال الاصطلاحيه بالنص المذكور على هذا الوجه ايضا لجواز اي التوقيف من الله بالالهام بان القي
الله تعالى في روع العاقل من غير كسب منه ان واضعا ما وضع هذه الالفاظ بازا هذه المعاني ثم دفعه اي هذا الجواب
بخلاف المعتاد اي بان عاده الله تعالى لم تجر بذلك بل المعتاد في التعليم التفهيم بالخطاب ونحوه فاذا لم يقطع بعدمه فلا
اقل من مخالفته للظاهر مخالفه قويه فلا نترك الظاهر لمجرده ثم قوله صايغ خبر قوله فالجواب وما عطف عليه ووجه ضعفه
ظاهر فانه بني هذا كله عليه من دعوى الدور لم يتم بل الجواب من قبل التوقيفيه عما تقدم من الاستدلال بالنص
المذكور للاصطلاحيه على الوجه التام بمطلوبهم انها اي الاضافه في قوله تعالى بلسان قومه للاختصاص اي لاختصاصهم
بها في التعبير عن مقاصدهم دايما او غالبا من بين سايز اللغات ولا يستلزم اختصاصهم بها وضعهم اي ان يكونوا هم الوا
لها بل يثبت مع تعليم ادم نبيه اياها وتوارث الاقوام فاختص كل بلغة اي بل يجوز ان يكونوا مختصين بها بعد
وضعه تعالى اياها وتوقيفهم عليها بان يكون الله تعالى وضعها وعلمها لادم ثم ادم علمها لبنيه ثم مازال الخلف منهم
يتوارثها من السلف الى ان تميز كل منهم بارث لغة واختص بها دون من سواه ولا ريب ان مثل هذا مما يسوغ الاضافه
ولا سيما والكلام الفصيح طافح باضافة الشي الى غير ما دنى ملابسه فما الظن بمثل هذا وهذا الجايز معارض لذلك
الجايز ثم يترجح هذا بموافقته لظاهر وعلم ادم الاسما ومخالفه ذاك لهذا الظاهر اذ الاصل عدم المخالفه في الجمع
بين المتعارضين ولجب ما امكن وقد امكن لهذا الوجه فيتعين واما تجويز كون علم اي يكون المراد تعلم ادم الاسما
كلها المهمة الوضع بان بعث داعيته له والقي في روعه كيفيته حتى فعل وسمي ذلك تعليما مجازا كما في قوله تعالى وعلمناه
صنعة لبوس لكم واطلاق الاسما واراد وضعها لكونها متعلقه كما هذا تاويل من الاصطلاحيه لدفع الاحتجاج لهذه الايه
للتوقيفيه او ما سبق وضعه ممن تقدم اي والهمه الاسما السابق وضعها ممن بعدم ادم فقد ذكر غير واحد من المفسرين
ان الله تعالى خلق جانا قبل ادم واسكنهم الارض ثم اهلكهم بذنوبهم والظاهر انه كان لهم لغه كما هذا تاويل اخر من
الاصطلاحيه لدفع الاحتجاج لهذه الاية للتوقيفيه مخالف الظاهر من الايه مخالفه قويه ونحن ندعي الظهور والاحتمالات
البعيده لا تدفعه اما الاول فلان المتبادر من تعليم الله تعالى ادم الاسما تعريف الله اياه الالفاظ الموضوعه لمعانيها
وتفهيمه بالخطاب لا بالالهام واما الثاني فلان الاصل عدم وضع سابق على ان القوم المشار اليهم لم يثبت وجودهم

صفين

على الوجه المذكور ولو ثبت لم يلزم ان هذه اللغات كانت لهم ولا يصار الى خلاف الظاهر الا بدليل كالاجماع في
وعلمناه ولم يوجد هنا ثم لما لزم من هذا الظن كون اللغات توقيفيه واشتهر ان لا ظن في الاصول نبه المصنف على انه لا
ضير فيه لانها ليست من مقاصده فقال والمسله ظنيه من المقدمات والمبادي فيها تغليب اي واطلاق المبادي على ما
تضمنته هذه المقاله تغليب لما هو منها لكثرته على ما ليس منها لقلته وهذه المسله من هذا القبيل فالمبدايه فيها من هذا
الباب من التغليب ومن هنا قال ابو الربيع الطوفي وهذه المسله من رياضيات الفن لا من ضرورياته انتهى على ان مباحث
الالفاظ قد يكتفى فيها بالظواهر كما ذكره المحقق الشريف بل قد يكتفى بالظن في الاصول كما في كيفيه اعادة المعدوم ونحوها
من الامور المتعلقه بالاعتقاد ولم يوجد فيها القطع فاندفع ما ذكره الفاضل الكرماني عن استاده القاضي عضد الدين
في درسه من ان المسله علميه فلا فايدة في بيان ظاهريه قول الاشعري كما ذكره بن الحاجب اذ الظنون لا تفيد الا في
العمليات وقوله كالتي تليها اي كما ان الامور السابقه على هذه من تعريف اللغه وبيان سبب وضعها من المقدمات
لهذا العلم والمبدايه فيها من باب التغليب المذكور ايضا ففاعل تليها ضمير مستتر يرجع الى هذه المسله ومفعوله الذي
هو الها يرجع الى الموصوف المقدر بين الجار والمجرور اي كالامور التي تليها هذه المسله او كما ان الامور الاتيه بعد
هذه المسله من بيان هل المناسبه بين اللفظ والمعنى معتبره وبيان الموضوع له وطرق معرفة اللغات من المقدمات
لهذا العلم والمبدايه فيها من باب التغليب المذكور ايضا ففاعل تليها ضمير مستتر يرجع الى الامور الذي هو الموصوف
المقدر ومفعوله الذي هو الها يرجع الى هذه المسله اي كالامور التي تلي هذه المسله لان تلك السوابق وهذه اللواحق
ليست مما يتوقف عليه مسايل هذا العلم وانما يفيد نوع بصيره فيه فاذن هذا من النوع المسمى بالتوجيه عند
اهل البديع ثم هذا مما يشهد بما ذكرناه صدر هذه المقاله من ان اطلاق المصنف المبادي على ما اشتملت عليه
من الاحكام اللغويه انما هو بالاصطلاح المنطقي وكون المراد بالاسما المسميات بعرضهم اي وما قيل ايضا من
قبل الاصطلاحية دفعا لاحتجاج التوقيفيه بالاية الشريفه ليس المراد بالاسماء الالفاظ الموضوعه لمعانيها بل المراد
بها حقايق الاشيا وخواصها بان علمه ان حقيقه الخيل كذا وهي تصلح للكر والفر وان حقيقة البقر كذا وهي تصلح للحرث
وهلم جرا بدليل قوله تعالى ثم عرضهم على الملايكه لان العرض للسوال عن اسما المعروضات فلا يكون المعروض نفس
الالفاظ على ان عرضها من غير تلفظ بها غير متصور وبتلفظ بها يا باه الامر بالاتيان بها على سبيل التبكيت ولان
الضمير الذي هو هم للاسما اذ لم يتقدم غيره وهي انما تصلح لذلك اذا اريد بها الحقايق لامكانه ح تغليبا لذوي
العلم على غيرهم مندفع بالتعجيز ما نبوني باسما هولا لانه تعالى امرهم بالانبا على سبيل التبكيت والاظهار لعجزهم عن
القيام به واضاف فيه الاسما الى هولا وهي المسميات ومعلوم ان ليس المراد بها هنا المسميات لما يلزمه من اضافه
الشي الى نفسه وانما المراد بها الالفاظ الدالة عليها فكذا الاسما التي هي متعلق التعليم والا لما صح الالزام بطلبه
الانبا بالاسماء ثم انبايه تعالى بها لان صحته انما يكون لو سال الملايكه عما علم ادم لا عن شي اخر والضمير في عرضهم
للمسميات المدلول عليه ضمنا اذ التقدير اما اسما المسميات فحذف المضاف اليه لدلالة المضاف عليه لان الاسم
لا بد له من مسمى وعوض عنه اللام كقوله تعالى واشتعل الراس شيبا كما هو مذهب الكوفيين وبعض البصريين وكثير
من المتاخرين واما الاسما المسميات فحذف الجار والمجرور لدلالة الاسما عليه كما هو مقتضى مذهب الباقين واياما كان

فلا اشكال

فلا اشكال اذ لا منافاه بين كون المراد بالاسما الالفاظ وبين عود الضمير الى المسميات التي هي ما اضيفت الاسماء
اليه او كانت متعلقه بها هذا ولا يبعد عند العبد الضعيف غفر الله تعالى له ان يقال في هذه الاية استخدام اعني
يكون المراد بالاسما في وعلم ادم الاسما الالفاظ ويكون الضمير في عرضهم راجعا الى الاسماء مرادا بها المسميات
كقول الشاعر اذا نزل السما بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا وهذا مع كونه من المحسنات البديعيه ايسر واسهل
وبعد علم المسميات اي ومندفع ايضا ببعد ان يقال وعلم ادم المسميات لان المفعول الثاني للتعليم انما يكون من
قبيل الاعراض والصفات لا من قبيل الاشخاص والذوات الا بنوع مقبول من التاويلات كما يشهد به استقراء
الاستعمالات فلا يترك الظاهر القريب السالم من تكلف تاويل لاحتمال خفي من غير دليل ثالثها وهو مذهب القا
ضي ابي بكر الباقلاني ونقله في الحاصل عن المحققين وفي المحصول والتحصيل عن جمهورهم واختاره الرازي واتباعه
الامام ح
التوقف ولما كان ظاهر هذا عدم القول بمعين من الاقوال الممكنه فيها وقالوا في وجهه لان كلا من المذاهب فيها ممكن
لذاته لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته وشي من الادلة لا يفيد القطع فوجب الوقف اشار المصنف اليه مع الاعتراض
عليه بقوله وتوقف القاضي عن القطع بشي من المذاهب لعدم دليل القطع بذلك لا ينفي الظن باحدهما وهو الدليل يفيد
ما م
ظنه بل يجامع الظن باحدهما عدم القطع بشي منها فلا يلزم الوقف الا بالنسبه الى القطع فقط والمبادر الى الذهن والا
حسن
ولكن المبادر من قوله اي القاضي كل من المذاهب فيها ممكن عدمه اي الظن باحدها لان مثل هذا الاطلاق يقتضي
المساواة في الاحتمال من غير رجحان لاحتمال على اخر وهو اي عدم الظن باحدها ممنوع لوجود ما يفيد ظن احدها راجحا
على غيره كما لعله دليل الاشعري بالنسبه الى قوله على ان عبارة البديع والقاضي كل من هذه ممكن والوقوع ظني فهذا ظاهر
في ان هذا لفظه وهذا صريح منه بظن احدها وح فلا باس بحمل الامكان على ما ذكروه يعني ليس منها شي ممتنع لذاته
ثم النظر الى الواقع يفيد ظن وقوع احدها سالما عن المعارض الموجب للوقف والله تعالى اعلم بما هو عنده فهو
قايل به كذلك متوقف عن القطع به وبغيره لكن على هذا ان يقال اذا كان الامر على هذا فلا ينبغي ان يكون واقفا
عن القطع بل يكون قاطعا بعدم القطع باحدها ولا ينافيه ظن احدها لما ذكرنا ويمكن الجواب بانه لعله كذلك على
انه انما يلزم ذلك ان لو وجد من نفسه القطع بذلك عن ملاحظة ما في الواقع موجبا له في نظره والظاهر انه
لم يجده لمانع قام عنده وان لم يكن ذلك بمانع في الواقع فاخبر عما عنده في ذلك ثم كانه يرى ان الظن لا يغني في هذه
شيا فاطلق الوقف ولم يقيده بقوله عن القطع بنا على ظن تبادر ذلك منه فليتامل رابعها وهو مذهب
الاستاد ابي اسحق الاسفرايني ان القدر الذي يحتاج اليه الواضع في تعريف الناس اصطلاحه ليوافقوه عليه
توقيفي من الله تعالى وما عداه ممكن ثبوته بكل من التوقيف والاصطلاح او هو ثابت بالاصطلاح على اختلاف
المنقل عنه في هذا كما نذكره قريبا ويعرف هذا بالمذهب التوزيعي وقد اشار المصنف اليه في ضمن رده بقوله
ولفظ كلها في قوله تعالى وعلم ادم الاسما كلها ينفي اقتصار الحكم على كون ما وضعه سبحانه القدر المحتاج اليه في تعريف
الاصطلاح والاحسن يبقى اقتصار ما وضعه الله على القدر المحتاج اليه في تعريف الاصطلاح اذ يوجب لفظ كلها العموم
للمحتاج اليه وغيره فانه من الفاظ العموم ولعل المصنف انما اقتصر على هذا مع ان الاسما تفيده ايضا لانه انص فيه ثم
غاية ما فيه انه خصص منه ما تقدم ذكره لقيام دليل التخصيص عليه فبقي فيما وراه على العموم ولا بدع في ذلك فانتفى بهذا

توقف الاستاد في غيره اي غير المحتاج في بيان الاصطلاح بالنسبه الي ما هو الواقع بعينه فيه من التوقيف والاصطلاح
كما نقل عنه اي الاستاد لعدم موجب التوقف في ذلك ومن الناقلين عنه هذا الامدي وابن الحاجب ونقل الامام الرازي والبيضاوي
عنه ان الباقي اصطلاحي وعلي هذا يقال بدل هذا فانتفي قوله بالاصطلاح في غيره ولعل المصنف اقتصر علي الاول لكونه
اثبت عنده ثم لما كان وجه قوله دعوي لزوم الدور علي تقدير انتفا التوقف في المحتاج اليه كما ذكره بن الحاجب بان
يقال لانه لو لم يكن القدر المحتاج اليه في بيان الاصطلاح بالتوقيف لتوقف الاصطلاح علي سبق معرفة ذلك القدر
والمفروض انه يعرف بالاصطلاح فيلزم توقفه علي سبق الاصطلاح علي معرفته وهو الدور هذا تقرير القاضي عضد الدين
واما العلامه ومن تبعه فبنوا لزوم الدور علي انه لابد في الاخرة من العود الي الاصطلاح الاول ضرورة تناهي
الاصطلاحات او دعوي التسلسل كما ذكره الامدي بان يقال لو لم يكن القدر المحتاج اليه في تعريف الاصطلاح بالتوقيف
لتوقف معرفة الاصطلاح علي سبق معرفة ذلك القدر باصطلاح اخر سابق وهو علي اخر وهلم جرا والدور والتسلسل
باطلان فملزومهما باطل جمع المصنف بينهما مصرحا بانتفايهما فقال والزام الدور او التسلسل لو لم يكن توقيف
البعض منتف لانا نمنع توقف القدر المحتاج اليه علي الاصطلاح قولكم المفروض انه يعرف بالاصطلاح ممنوع بل
انه لا يعرف بالتوقيف وهو لا يوجب ان يعرف بالاصطلاح بل بالترديد والقراين كالاطفال وبهذا يظهر انه يمكن منع
توقف الاصطلاح علي سبق معرفة ذلك القدر بل الترديد مع القرينه كاف في الكل ثم لما لزم من سوق المصنف
الجنوح الي المذهب التوقيفي وكان علي الاستدلال له بالايه المتقدمه ان يقال انها انما تثبت بعض المدعي لاختصاص الاسما
بنوع خاص من انواع الكلمة الثلاثه اشار الي دفعه عودا علي بدء فقال وتدخل الافعال والحروف في الاسما من قوله
تعالي وعلم ادم الاسما لانها اسما لان الاسم لغة ما يكون علامه للشي ودليلا يرفعه الي الذهن من الالفاظ وملخصه اللفظ
الدال بالوضع وهذا شامل لانواعها الثلاثه واما تخصيصه بالنوع المقابل للفعل والحرف فاصطلاح حدث من
اهل العربيه بعد وضع اللغات فلا يحمل القران عليه علي انه لو سلم ان الاسم لغه يختص بالنوع المذكور فالتكلم بالاسماء
لافادة المعاني المركبة اذ هي الغرض من الوضع والتعليم يتعذر بدونهما علي انه لو سلم عدم التعذر فحيث يثبت ان الواضع
للاسماء هو الله فكذا الافعال والحروف اذ لا قايل بان الاسما توقيفيه دون ما عداها والقايل بالتوزيع لم يذهب اليه
وان امكن علي مذهبه ان يقال به تذنيب ثم قيل لا فايدة لهذا الاختلاف وقيل بل له فايده فقال المازري هي ان
من قال بالتوقيف جعل التكليف مقارنا لكمال العقل ومن قال بالاصطلاح اخر التكليف عن العقل مدة الاصطلاح
علي معرفة الكلام وقيل غير ذلك والله سبحانه اعلم المقام الرابع في انه هل يحكم باعتبار المناسبه بين اللفظ ومعناه
الموضوع له فقال المصنف اتبا بما هو من فصل الخطاب علاقه وكيده بين الخروج من الكلام الي اخر الامر هذا او مضي
هذا او هذا كما ذكر واما اعتبار المناسبه بين اللفظ ومعناه بمعني انه لا يقع وضع لفظ لمعني الا بعد ان يكون بينهما مناسبه
فيجب الحكم به اي باعتبارها بينهما في وضعه تعالي اي فيما علم ان واضع ذلك اللفظ لذلك المعني هو الله سبحانه فان خفي ذلك
علينا بالنسبه الي بعض الالفاظ مع معانيها فلقصور منا او لغيره من مقتضيات حكمته وارادته وانما قلنا هذا
للقطع بحكمته وكيف لا وهو العليم الحكيم وهذا القدر من بعض اثار مقتضياتها فيجب القطع به وهو اي واعتبار
المناسبه بينهما ظاهر في غيره اي مظنون وجوده في غير ما علم من الالفاظ وضع الباري تعالي اياها لمعانيها

لان الظاهر

لان الظاهر حكمة الواضع ورعايه التناسب بين مقتضياتها فالظاهر وجوده وقوله والواحد قد يناسب بالذات
الضدين جواب عن دخل مقدر وهو ان اللفظ الواحد قد يكون للشي وضده كالجون الابيض والاسود وبمناسبته لاحد
لا يكون مناسبا للاخر وايضاح الجواب ان اللفظ الواحد يجوز ان يناسب بالذات معنيين متضادين من وجهين
كلا من وجه فيصدق ان بين كل من المعنيين اللذين وضع اللفظ لكل منهما وبين اللفظ مناسبه ذاتيه وكشف الغطا
عن هذا ان المناسبه اتحاد الشيين في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوه بكر واتحاد متضادين في المضاف ليس بممتنع
ولا مستبعد فلا يستدل علي نفي لزومها اي المناسبه بين اللفظ ومعناه كما ذهب اليه من يذكره بوضع اللفظ الواحد
لهما اي الضدين كما تواردوه لانه قد ظهر ان هذا لا ينافيها ثم لما كان الذي عليه الجمهور تساوي نسبة الالفاظ
الي معانيها وان المخصص لبعضها ببعض المعاني دون بعض هو ارادة الواضع المختار سوا كان هو الله تعالي او غيره وقد
نقل غير واحد من الثقات ان اهل التكسير وبعض المعتزله منهم عباد بن سليمان الصيمري ذهبوا الي ان بين اللفظ والمعني
مناسبه طبيعيه موجبه لدلالته عليه فلا يحتاج الي الوضع يدرك ذلك من خصه الله به كما في القافه ويعرفه غيره
منه وقد ذكر القرافي انه حكي ان بعضهم كان يدعي انه يعلم المسميات من الاسماء فقيل له ما مسمي ذعاع وهو من لغة البربر
فقال احد فيه يبسا شديدا واراه اسم الحجر وهو كذلك ورد الجمهور هذا القول بوجوه منها انه لو كان كذلك لامتنع
نقل اللفظ عن معناه الذاتي الي معني اخر بحيث لا يفهم منه الذاتي اصلا واللازم باطل فالملزوم مثله ثم ذكر السكاكي
وغيره ان اهل التصريف والاشتقاق علي ان للحروف في انفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس وغيرهما مستدعيه في حق
عالمها اذا اخذ في تعيين شي يركب منها لمعني انه لا يهمل التناسب بينه وبين المعني الذي عينه له قضا لحق الحكم ومن ثم
تري الفصم بالفا الذي هو حرف رخو لكسر الشي من غير ان يبين وبالقاف الذي هو حرف شديد لكسر الشي حتي يبين
وان لهيئات تركيبات الحروف ايضا خواص يلزم فيها ما يلزم في الحروف ومن ثم كان الفعلان والفعلي بالتحريك
لما في مسماه كثرة حركه كالنزوان والجيدي وقد تقرر انه ينبغي حمل كلام العاقل علي الصحة ما امكن ولا سيما من كان
من عداد العلماء لا جرم ان اول السكاكي قول عباد بهذا مجوزا ان يكون هذا مراده بنوع من الرمز اليه ووافقه
المصنف في الجملة عليه لكن من غير التزام ضابط في المناسبه من جهة خاصه ليشمل ما ذكر وغيره لما علي الحصر فيه من
التعقب كما نذكر قريبا فقال وهو اي وجوب الحكم باعتبار المناسبه قطعا او ظنا بين اللفظ ومعناه كما فصلناه
مراد القايل بلزوم المناسبه في الدلاله اي دلالة الالفاظ علي معانيها فانه ممكن ولم يوجد ما يمنع ارادته بل وجد
ما يعينها وهو حمل كلام العاقل علي الصحة ما امكن والا فهو ضروري البطلان اي وان لم يكن هذا مراد عباد من
قوله فقوله ضروري البطلان عند اولي العلم والاتقان كما يشهد به ما ذكروه من الحجج والبرهان ثم ينبغي التنبيه هنا
لامرين احدهما ان صرف قول عباد ومن وافقه عن ظاهره الي ان يكون المراد به ما عليه التصريفيون انما يتم اذا
كان عباد ومن وافقه قايلين بانه لابد مع ذلك من الوضع كما ذكر الاسنوي انه مقتضي كلام الامدي في النقل عنهم اما
اذا كانوا مصرحين بانه يفيد المعني بذاته لمناسبه ذاتيه بينهما من غير احتياج الي وضع كما قررناه انفا ونقله في
المحصول عن عباد وقال الاصفهاني انه الصحيح عنه فلا يتم وهو ظاهر ثانيهما انه يطرق عليه التصريفيون ما ذكره
المحقق الشريف من انه لا يخفي ان اعتبار التناسب بين اللفظ والمعني بحسب خواص الحروف والتركيبات يتاتي

في بعض الكلمات واما اعتباره في جميع كلمات لغة واحدة فالظاهر انه متعذر وربما الظن باعتباره في جميع كلمات اللغات
المقام الخامس في بيان ان المعنى الموضوع له اللفظ هل هو الذهني او الخارجي او الاعم منهما وقد تعرض المصنف لهذا
بقوله والموضوع له اللفظ قيل الذهني اما كانه يعني سواء كان له وجود في الذهن بالادراك وفي الخارج بالتحقق
كالانسان او في الذهن لا في الخارج بحيث يستحيل وجوده في الخارج كشريك الباري او في الخارج بحيث يستحيل
وجوده في الذهن كالاجزاء الخارجية للمركبات الخارجية فانها لا توجد في الذهن الا بالتبعية للمركبات الخارجية
اما في المفرد فلاختلاف اللفظ لاختلاف الذهني دون الخارجي فانا اذا رأينا حسما من بعيد وظنناه حجرا سميناه به فاذا
دنونا منه وعرفنا انه حيوان لكن ظننا طائرا سميناه به فاذا ازداد القرب وعرفنا انه انسان سميناه به وهذا
اية على ان الوضع للذهني واما في المركب فلان قام زيد مثلا يدل على حكم المتكلم بان زيدا قائم وهو امر ذهني ان طابق
كان صدقا والا كان كذبا لا على قيام زيد في الخارج والا كان صدقا وامتنع كذبه وليس كذلك واجيب عن الاول
بان اختلاف الاسم لاختلاف المعنى في الذهن لظن انه في الخارج كذلك لا لمجرد اختلافه في الذهن فالموضوع له ما في
الخارج والتعبير عنه تابع لادراك الذهن له جسما وكذا عن الثاني بانا لا نم انه لو كان موضوعا للخارجي لامتنع الكذب
دائما يلزم لو كانت افادته للخارجي قطعية وهو ممنوع لجواز ان يكون ظنيه كالغيم للرطب للمطر فتخلف المدلول مع وجود
اللفظ فيكون كذبا ثم يلزم هذا القول ان لا يكون دلالة اللفظ على الموجودات في الخارج مطابقه ولا تضمنا وان لا
يكون استعماله فيها حقيقه **وقيل** المعنى الموضوع له اللفظ هو **الخارجي** وممن عزي اليه ابو اسحق الشيرازي في شرح اللمع
والظاهر ان هذا فيما امتناع وجود ذهني وخارجي لا ذهني فقط ثم قد تضمن رد وجه ما قبله وجهه **وقيل** المعنى
الموضوع له اللفظ هو **الاعم** من الذهني والخارجي في نفس الامر فالانسان مثلا موضوع للحيوان
الناطق اعم من ان يكون موجودا في الذهن او في الخارج والوجود عينا او ذهنا خارج عن مفهومه زايد على الماهيه
كما ان كونه واحدا او كثيرا زايد عليه وما تقدم من اطلاق الحجر والطاير والانسان على الجسم الواحد المرئي من بعيد
ثم قريب انما هو باعتبار اعتقاد انه في نفس الامر كذلك لا باعتبار انه موجود في الذهن او في الخارج **قال**
واما المركب الخبري فانما يفيد حكم المتكلم بان النسبه بين الطرفين ايجابيه او سلبيه واقعة في نفس الامر وبهذا
الاعتبار تحتمل التصديق والتكذيب واما الانشائية فموضوعه لانشائها بمعنى حصولها واثباتها وليس لها خارج حتى
يفيد اظهاره واما سايير المركبات فحكمه حكم المفردات **ونحن نقول** اللفظ موضوع **في الاشخاص للخارجي** اي في
الاعلام الشخصيه للمعنى الخارجي وهو المسمى المتشخص في الخارج كما يذهب احدا الى اخلافه وقوله **ووجوب**
استحضار الصورة للوضع لا ينفيه جواب عن دخل مقدر وهو ان الوضع للشيء فرع تصوره فلا بد من استحضار صورته
في الذهن عند ارادة الوضع فما وضع اللفظ له هو الصورة الذهنيه لا العينيه وتوضيح الجواب ان هذا الاستحضار
ليس مقصودا لذاته بل ليتوصل به الى معرفة الموضوع له الذي هو المعنى الخارجي وظاهر ان هذا لا ينافي في كون الوضع
له وكيف ينافيه وهو طريق اليه **ونفيناه** اي ونفينا نحن في اوايل بحث المطلق من هذا الكتاب الوضع **للماهيات الكليه**
سوى علم الجنس على راي وهو راي الفارقين بينه وبين اسم الجنس في المعنى بان علم الجنس كاسامه موضوع للحقيقه
المجرده في الذهن واسم الجنس كاسد موضوع للفرد الشايع في افراده وسيقول المصنف ثمه ان الفرق بينهما هكذا
هو الاوجه واعلم ان من الناس من ثم من يقول بان علم الجنس لم يوضع للحقيقه المجرده في الذهن ولم اقف عليه

بل الظاهر

بل الظاهر الاختلاف في ان علم الجنس موضوع للماهية وانما الخلاف في اسم الجنس كما سيشير اليه في المطلق وعلى هذا
ينبغي حذف على راي او زياده اسم الجنس قبله **بل** يقول اللفظ في غير الاعلام الشخصيه والجنسيه موضوع **لفرد غير**
معين فيما افراده خارجية او ذهنيه هذا والذي يظهر ان ما كان واضعه الله تعالى وسماه مدرك في الذهن
محقق في الخارج فهو موضوع لمسماه الخارجي كما يدل عليه ظاهر قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملئكة الآيه
فان العرض في هذا انما يكون لما له وجود في نفس الامر وقد تقرر ان مسميات اسماء الله تعالى التي وضعها الله تعالى لها وعلمها
ادم هي المعروضات وما الظاهر ان الله تعالى وضعه لمعنى يدرك في الذهن غير موجود في الخارج فهو موضوع لذلك
في الذهن وما كان واضعه غير الله تعالى فمنه ما هو موضوع للشخصي الخارجي كالعلم الشخصي ومنه ما هو موضوع لما
هيه الكليه الذهنيه كالعلم الجنسي ومنه ما هو موضوع لفرد غير معين اي شايع في جنسه وهو اسم الجنس النكره كما ذكر المصنف
والله سبحانه اعلم **المقام السادس** في بيان طرق معرفة اللغات اعني معرفة كون اللفظ الفلاني موضوعا للمعنى الفلاني
وقد اشار اليه بقوله **وطريق معرفتها** منحصر في امور ثلاثه احدها **التواتر كلسما والارض والحر والبرد** لمعانيها
المعروفه **واكثر الفاظ القرآن** لمعانيها **منه** اي مما ثبتت بالتواتر كما ذكره في المحصول وغيره وكذا اكثر الفاظ الاحاديث
النبويه كما ذكره الاصفهاني وغيره **والتشكيك فيه** اي هذا النوع بان اكثر الالفاظ دورانا على الالسن لفظ الله وقد
وقع الخلاف فيه أشريانى هو ام عربي وعلى انه عربي اموضوع هو ابتدا من غير اشتقاق او مشتق وعلى الاول الذات من
من حيث هو او لبعض المعاني او للمفهوم الكلي او الجزي وعلى الثاني هل هو من اله او من وله او من غيرهما فما الظن بغيره من
الالفاظ وبان الرواه احاد وذلك من تتبع كلام البلغا والغلط عليهم جايز وبانهم معدودون كالخليل والاصمعي
لم يبلغوا عدد التواتر ولا يحصل القطع بقولهم **سفسطه في مقطوع** به اي مكابره لما علم قطعا باخبار من يمنع العقل
تواطوهم على الكذب انه موضوع لما استعمل فيه فلا يستحق قايله الجواب لانه كانكار البديهيات **والاحاد** اي وثانيها
اخبار الاحاد **كالقرم** اي كاخبارهم بان القر بضم القاف وتشديد الراء السم للبرد والسكاكو اسم للاجتماع والارتفاع
اسم للافراق الى غير ذلك مما لا يكون كثير الدوران في الكلام وهذا لا يضر ايضا التشكيك بشيء مما تقدم لانه
يكفي فيه الظن وهو غير قادح فيه **واستنباط العقل من النقل** اي وثالثها ان يستنبط العقل من مقدمتين
نقليتين حكما لغويا **كقولنا ان الجمع المحلى** باداه التعريف للجنس يدخله الاستثنا **المتصل** لانه فرد او افراد **وانه**
اي الاستثنا المتصل المذكور **اخراج بعض ما يشمله اللفظ** فعلم من هاتين المقدمتين المنقولتين ان الجمع المحلى
يجوز ان يخرج منه اي فرد او افراد اراد **فيحكم العقل بعمومه** اي الجمع المذكور بضميمة حكمه بانه لو لم يكن عاما
متساوي الجميع الافراد لم يحز فيه ذلك والملخص ان العقل يدرك من الثانيه ان كل ما يدخله الاستثنا فهو عام فيضم
هذه المقدمه الى الاولى فينتج ان الجمع المحلى باللام عام ومن هنا قال الفاضل العبري لو بدلت الثانيه بهذه و
جعلت
الثانيه دليلا عليها لكان اظهر في المطلوب ثم الاصوري وابن الحاجب لم يفردا هذا بالذكر لانه كما اشار اليه
القاضي عضد الدين واوضحه المحشون لا يخرج عن الاولين اذ لا يراد بالنقل ما دل مستقلا بالدلالة على الوضع
من غير مدخل للعقل فيه لاستحالة ذلك اذ صدق الخبر لا بد منه في حصول العلم بالنقل وانه عقلي لا يعرف بالنقل لاستلزامه

الدور او التسلسل وقد اتفقوا على ان الاستعانه بالعقل لا يشترط ان يكون بمقدمه من القياس بل يراد ان يكون
للنقل فيه مدخل وهذا كذلك وكان المصنف انما افرده كالبيضاوي لامتيازه عنها بان ما يثبت به لا يثبت ابتدا
بمنطوق العباره بل يثبت لازما لها بخلافهما ثم حيث كان في الحقيقه مندرجا فيهما فقد يكون قطعيا وقد يكون
ظنيا فتنبه لذلك اما العقل الصرف بكسر الصاد اي الخالص فبمعزل بفتح الميم وكسر الزاي اي بمكان بعيد عن ان
يستقل بمعرفة اللغات لانها امور وضعيه ممكنه والعقل اذا لاحظ الممكن من حيث هو كذلك مع قطع النظر عن
غيره تردد في وجوده وعدمه لاستوائهما بالقياس الى ذاته فلا بد من انضمام امر اخر اليه ليجزم باحد طرفيه
ولا يتصور فيما نحن بصدده الا النقل على اسلوب ما تقدم فكان الطريق فيه ذلك ثم نبه على ما هو المراد بنقلها
بقوله وليس المراد من نقلها نقل قول الواضع كذا لكذا اي اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني بل المراد
من نقلها توارث فهم كذا اي المعنى الفلاني من كذا اي اللفظ الفلاني فان ذلك علامة واضحه على ان العلامه بينهما
وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى لبعد توارث ذلك مع انتفا الوضع فان زاد الطريق النقلي المعرف لها على هذا
المقدار نحو اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني فذاك اي فيها ونعمت لما فيه من زيادة الوضوح بالنص الصريح
عليه والا فلا ضير المقام السابع في ان القياس هل يجري في اللغه بمعنى انه يكون طريقا مثبتا لها وقد اشار
المصنف اليه مفسرا لما هو محل الخلاف ومبينا لما هو المختار فقال واختلف في القياس اي اذا سمي مسمى باسم
فيه اي في ذلك المسمى معنى بحال اعتباره في التسمية اي يظن كون ذلك المعنى سببا لتسمية ذلك المسمى بذلك الاسم
للدوران اي لاجل دوران التسميه بذلك الاسم مع ذلك المعنى وجودا وعدما فيرى انه ملزوم التسميه وانها
لازمة له فاينما وجد توجد ويوجد اي والحال انه يوجد ذلك المعنى في غيره اي غير ذلك المسمى ايضا فهل يتعدى
الاسم اليه اي الى ذلك الغير فيطلق ذلك الاسم عليه اي على ذلك الغير حقيقه كالمسمى نقلا اي كما اطلق الاسم على ذلك
المسمى الذي ثبت اطلاقه عليه نقلا لا تعديه او لا يتعدى الاسم اليه بل يخص حقيقه ذلك المسمى وانما يطلق على
غيره ان اطلق مجازا كالخمر فانها اسم للنيء من ما العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد فهل يطلق حقيقه على النبيذ
من الانبذه المسكره كما يطلق على النيء من ما العنب المذكور الحاقا له به في الاسم المذكور للمخامره اي للمعنى الذي
هو التخمير للعقل وهو تغطيته المشترك بينهما الذي دارت التسميه للمسمى معه وجودا وعدما فان التخمير للعقل ما لم
يوجد في ما العنب لا يسمى خمرا بل يسمى عصيرا او خلا واذا وجد فيه سمي بها او يخص هذا الاسم الذي هو الخمر
بمخامر هو ما العنب المذكور فلا يطلق حقيقه على النبيذ لانتفا تلك الذات والسارق اي ومثل السارق
فانه اسم للاخذ مال الحي خفيه من حرز لا شبهه له فيه فهل يطلق حقيقه على النباش وهو من ياخذ كفن الميت خفيه
من القبر بعد دفنه كما يطلق على الاخذ المذكور الحاقا له به في الاسم المذكور للاخذ خفيه اي لهذا المعنى المشترك
بينهما الذي دارت التسميه للمسمى معه وجودا وعدما فان الاخذ لمال الحي مجاهرة لا يسمى سارقا بل يسمى
مكابرا او غاصبا واذا وجد المعنى المذكور يسمى سارقا او لا يطلق حقيقه على النباش لانتفا تلك الذات والزاني
اي ومثل الزاني فانه اسم للمولج آلته في قبل ادميه حيه محرمة عليه بلا شبهه فهل يطلق على اللايط الحاقا
له به في الاسم المذكور للايلاج المحرم الذي هو المعنى المشترك بينهما الذي دارت التسميه للمسمى معه وجودا وعدما

اي ح

ن مسمى

بلغ مقابلة باصله خط المصنف

او لا يطلق

او لا يطلق حقيقه على اللايط لانتفا تلك الذات فالمشهور ان في هذه المسله قولين احدهما ان القياس يجري
في ذلك وهو مختار ابن سريج وابن ابي هريرة وابي اسحق الشيرازي والامام الرازي ونقل ابن جني انه قول اكثر علماء
العربيه ثانيهما المنع وهو قول اكثر الشافعيه منهم امام الحرمين والغزالي والامدي وعامة الحنفيه واليه اشار
بقوله والمختار نفيه اي كون القياس طريقا مثبتا للغه قالوا اي المثبتون الحجة الدوران اي دار الاسم مع المعنى وجودا
وعدما كما بينا فدل على اعتباره لان الدوران يفيد ظن العليه قلنا في جوابهم افادته اي الدوران ذلك ممنوعه فان
في كونه طريقا صحيحا لاثبات المطلوب خلافا ياتي في مسالك العله والحنفيه على منعه فهذا المنع على طريقتهم ومن
اقتفاها وبعد التسليم لصحته طريقا مثبتا للمطلوب كما هو طريقة غيرهم وتنزلا منهم ان اردتم بقولكم دار الاسم مع المعنى
وجودا وعدما انه دار معه مطلقا اي في كل محل بان ثبت عن العرب ان الاسم لما فيه ذلك المعنى كائنا ما كان
فغير المفروض محلا للنزاع لان المفروض محلا له ان الاسم اذا كان موضوعا لمسمى ثم راينا فيه معنى يناسب ان يكون سبب
تسميته بذلك الاسم ووجدنا ذلك المعنى في مسمى غيره فهل يتعدى ذلك الاسم الى الغير ايضا حكما على اللغه ام لا
وهذا الذي ذكرتم ليس كذلك لان ما يوجد فيه ذلك المعنى من المسميات ح اي حين يكون ثابتا عنهم كون الاسم موضوعا
لما فيه ذلك المعنى يكون من افراد المسمى بذلك الاسم افاد الاستقرا لكلامهم او النقل عنهم ان الاسم لمشترك معنوي
ينطبق عليها وهو ما فيه ذلك المعنى كما في تسمية زيد ضرب زيد فاعلا لكون تتبع كلام العرب افاد ان كل ما اسند
الفعل او شبهه اليه وقدم عليه على جهة قيامه به يسمى فاعلا وتسميته ضاربا لنقلهم ان اسم الفاعل اسم لذات قام بها
الفعل وهذا لا نزاع في صحة اطلاقه على ما وجد فيه ذلك المعنى وان لم يسمع اطلاقه على ذلك الفرد بعينه لان هذا
وضع وتوقيف منهم على ذلك لا ان بعض افراده مسكوت عن تسميته فيقاس على غيره منها في ذلك ثم كما انه لا
يسمع دعوى قياس بعض افراد مسمى في حكم تناولها بطريق العموم على بعض في ذلك لا يسوغ سماع دعوى قياس
تسمية بعض افراد مسمى باسم موضوع للمعنى الشايع فيها على بعض في التسمية بذلك الاسم بجامع ان ليس احدها باولى من
الاخر في ذلك في الفصل مع انتفا شرط القياس وهو ان يكون المقيس غير منصوص عليه فان كلا من هذين الامرين في هذين
الفصلين ثابت بعين اللفظ او في الاصل فقط اي او اردتم بقولكم دار الاسم مع المعنى وجودا وعدما في المقيس عليه كالخمر
في النيء من ما العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد لا في غيره من المحال سلمنا كون الامر فيه كذلك كما قدمناه ثم منعنا كونه
اي الدوران في الاصل طريقا مثبتا لتسمية الشي باسم لمسمى فيه معنى يناسب تسميته به وقد وجد ذلك المعنى في ذلك الشي
هنا اي في هذه المسلة لجواز ان يكون الاسم موضوعا للمجموع من ذلك المعنى وتلك الذات فيكون الخمر موضوعا لمجموع النيء من
ما العنب المخامر للعقل فيكون المعنى ح جزء العلة المركبة منه ومن عين المحل لا علة مستقله فلا يستلزم وجود المعنى فقط
وجود الاسم ثم لما كان من ادلة المثبتين القياس ثبت شرعا فيثبت لغه لان المعنى الموجب للثبوت فيهما واحد وهو
الاشتراك في معنى يظن اعتباره بالدوران اشار اليه والى دفعه بقوله وكونه اي القياس كذلك اي طريقا صحيحا في الشرعيات
العمليات للحكم الشرعي اي لتعديته فيها من محل الى محل لا يستلزمه اي كونه طريقا صحيحا في الاسم اي في تعدية الاسم لمسمى
لغه الى اخر لم يعلم تسميته به لغة ايضا لانه اي قياس ما لم ينص عليه من الشرعيات العمليات على ما نص عليه منها لاثبات
الحكم المنصوص فيما لم ينص عليه لمشاركته اياه في المعنى المصحح لتعديته اليه كما يعرف في محله ان شا الله امر سمعي تعبد به

في صح

الدوران

اي تعبدنا الشارع به في ذلك بشروط الا انه امر عقلي يستوي فيه الممكنات من الشرعيات واللغويات وغيرهما فلا
يكون دليلا الا في الشرعيات العمليات خاصه وايضا انما كان القياس حجة فيها بالاجماع ادخلاف الظاهر به غير قادح
ولا اجماع هنا وبهذا ظهر ان ليس المعني الموجب للقياس في الشرع واللغوي واحدا ثم ان قيل مجرد تحرير كون الاسم موضوعا
للمجموع من الوصف والذات لا يقتضي ترجيح كونه كذلك حتى يمنع صحة كون الوصف علة لمفرده فيمنع من اطلاق الاسم على
ما فيه ذلك فيقال يتجه ان يكون حصوصيه المسمي معتبره في تسمية المسمي بذلك الاسم ثابت بل ظاهر اي يظنون بثبوت
منعهم طرد الادم والابلق والقارورة والاجدل والاخيل وما لا يحصى من اسما مسميات فيها معني يناسب تسميتها
بها فيما يوجد فيه ذلك المعني من غيرها حتى انهم لا يطلقون الادم الذي هو اسم الفرس الاسود على غيره مما هو اسود
ولا الابلق الذي هو اسم للفرس المخطط بالبياض والسواد على غيره مما هو مخطط بهما ولا القارورة التي اسم لما يعمل
من الزجاج على ما هو مقرها من غيره ولا الاجدل الذي هو اسم للصقر لقوته على غيره مما له هذا الوصف ولا الاخيل
الذي هو اسم لطاير به خيلان على غيره مما به ذلك ولا السماك الذي هو اسم لكل من كوكبين مخصوصين مرتفعين عن
ما له السماك من غيرهما الى غير ذلك مما يتعذر على البشر احصاوه فان هذا المنع مما يفيد ظاهرا ان ذوات المسميات
التي بها هذه المعاني جزو من علة تسميتها بهذه الاسماء والا لم يكن لمنعهم وجه في الظاهر فظهر من هذا ان المناط
لتسمية المسمي باسمه المحال كونه له باعتبار ما فيه من المعني مثله اي هذا النوع هو المجموع من الذات والوصف الخ
فاثباته اي اللغه ح به اي بالقياس اثبات بالاحتمال المرجوح وفي بعض النسخ محتمل بصيغة المصدر الميمي ولا شك في ان
اثبات اللغه بالاحتمال المرجوح غير جايز اتفاقا لانه حكم بالوضع بمجرد الاحتمال ثم يقع القياس ضايعا وكان الاولى ذكر هذه
الجملة عقب قوله منعنا كونه طريقا هنا لانها جواب عن ايراد مقدر على سند مقدر بهذا المنع كما رايت فتامله ثم
قيل هذا الاختلاف في نفس الالفاظ واطلاقها على سميات اخر لا في احكامها فانها تثبت بالقياس بلا خلاف وقيل
في الحقيقه لا المجاز والظاهر كما قال الاصفهاني انه في الالفاظ واحكامها والحقيقة والمجاز ثم ثم الخلاف
تظهر في الحدود في الجنايات المذكوره فالقايل بالقياس يجوز التسمية ويثبت حد الخمر والسرقة والزنا في شارب
النبيذ والسباش واللايط بالنصوص الواردة فيها وتناولها لما يلحق بها ومن لا يقول بالقياس لا يجوز التسميه ولا
يثبت الحدود المذكوره فيها لعدم تناول النصوص اياها ذكره الشيخ سراج الدين الهندي في شرح البديع وعند البعد
الضعيف في الشق الثاني فان الشافعيه النافين للقياس فيها مصرحون بثبوت الحدود في هذه الجنايات المذكوره
ووجوهه مما لا يخ من نظر كما يعرف في موضعه المقام الثامن في اقسام اللفظ وهي ضربان ما حرره القسمة الاولى
له وما خرجه غيرها ولما كان تقديم الضرب الاول اولى اشار اليه مبتدا للحيثيه المقتضيه له فقال واللفظ ان وضع
لغيره اي لغير نفسه بان وضع لمعنى فمستعمل والا فرض انه لم يستعمل قط في ذلك المعنى ليكون حقيقه او في معنى غيره فيكون
مجازا والا اي وان لم يوضع لغيره بل وضع لنفسه فمهمل وان فرض انه استعمل استعمالا كرمز ملاحه يرمز فيكليهما على الابتداء
والخبريه فان مجرد اللفظ مهمل لعدم وضعه لمعنى وقد استعمل محكوما عليه بانه ثلاثة احرف في هذا الاستعمال دبالمهمل
اي باستعمال المهمل في نفسه فظهر وضع كل لفظ لنفسه وضعا علميا كما صرحوا به كبعضها لغيره اي كما ظهر وضع بعض
الالفاظ لغير نفسه مع ذلك بالاستعمال الفاشي له في غير نفسه فاعاد الضمير الى بعضها المفهوم مما تقدم بمعونة التشا

كتب محتمل

نظر

تمام

وانث الضمير الراجع اليه بناء على اكتسابه التانيث من المضاف اليه ولا يتحاله لا يجوز ان يكون استعمال اللفظ
في نفسه مجازا قد في غير حقيقه فلا يلزم ان يكون كل لفظ موضع لنفسه كما وضع بعضها لغيره لان المجاز يستلزم وضعا
للمغاير اي لانا نقول المجاز غير ممكن لانه يستلزم وضعا للشي المغاير له لما تقرر من ان المجاز يقتضي سابقه الوضع لغير
المتجوز فيه لانما استعمال اللفظ في غير ما وضع له وهو اي الوضع للمغاير منتف في المهمل اذ الفرض انه لم يوضع لغير نفسه
ولعدم العلاقه بين ما اللفظ باعتباره حقيقه وما اللفظ باعتباره مجاز في المستعمل واما في المهمل فبطريق اولى لانه
لم يوضع لغيره اصلا فالاول خاص بالمهمل والثاني بالنسبه الى المستعمل ولا تحقق للمجاز بدون تحقق علاقه صحيحه بينه
وبين الحقيقه قال المصنف رحمه الله فصار استعماله في نفسه لا يجوز مجازا سواء كان موضوعا لغيره او لا لعدم
العلاقه المعتبره فانما تجوز كل منهما حقيقه انتهى قال العبد الضعيف عفا الله تعالى له وعليه ان يقال لم لا
يجوز ان يكون استعمال اللفظ الموضوع لغيره في نفسه مجازا لوجود سابقه الوضع للمغاير والعلاقه المصححه لذلك
وهي الاشتراك الصوري بينهما او المجاوره فانه لما كان اللفظ موضوعا لمعناه مستعملا فيه مرتسما معه في الخيال
حصل بينهما مجاوره صالحه لان يجعل علاقه كما صرح به الاصفهاني فليتامل فان قيل فعلى هذا يصير اللفظ الموضوع
لغيره مشتركا لفظيا لوضعه لغيره ولنفسه فيجب التوقف فيما هو المراد به قبل الحكم عليه مثلا اذا لم يوجد قرينه
تعين احدهما كما هو شان المشترك اللفظي في الاستعمال لكن تبادر المغاير عند ذكره حتى يحكم بانه المراد منه قبل ان
يظهر انه كذلك بالحكم عليه او ليس كذلك بالحكم على نفسه كما اشار اليه بقوله وتجب كون الدلاله على مغاير قبل
المسند المفيد ذكره لاحدهما ينفي ذلك فالجواب اولا بمنع ضرورة اللفظ مشتركا اصطلاحا بمجرد هذا وثانيا
سلمنا انه مشترك وما ذكرتم من التبادر لا ينفيه لانه لم ينشا من عدم وضعه لنفسه بل مما قال لعدم الشهرة وشهره
مقابله اي عدم شهرة الوضع في الوضع لنفسه وشهرة الوضع في مقابل الوضع لنفسه وهو الوضع لغيره بل قد انكر
الوضع لنفسه كما سياتي وجاز ان يشتهر اللفظ الذي له وضعان في احد مفهوميه فيتبادر عند اطلاقه ولما كان
وضع اللفظ لنفسه غير قصدي اي غير مقصود بالذات لان الظاهر انه اي وضع اللفظ لنفسه ليس الا تجويز استعماله
ليحكم عليه نفسه بما يسوغ الحكم به عليه حتى كان هذا الوضع في المعنى هو قول الواضع جوزت ان تذكر هذه الالفاظ
ليحكم على ذواتها بما يصح عليها مهملة كانت او مستعملة فوضعها لنفسها هو هذا التجويز فقط بخلاف وضعها لغيرها فان
المقصود به افادة الاحكام الكاينه لها في مواقع الاستعمال كما سياتي بيانه قريبا لم يوضع للفظ كاينا ما كان الالقاب
الاصطلاحيه اي المنسوبه الى اصطلاح الاصوليين باعتباره اي هذا الوضع لانتفا مقتضياتها الاصطلاحيه ح
فلم يكن كل موضوع للمغاير مشتركا مع انه لا بد له من وضعين لنفسه ولغيره ولم يسم باعتباره اي هذا الوضع
علما ولا اسم جنس ولا الا مطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام لكن يطرق عموم هذا المنع بالنسبه الى الوضع
لغيره اذا استعمل لنفسه فانه وقع التصريح بمجازيته كما ذكره الاصفهاني وتقدمت الاشارة اليه واطلق بعضهم عليه
العلم كالسعد على الاثر من هذا ثم اعلم انه لما تصدى المحقق التفتازاني في حاشية الكشاف لتحقيق معاني
الافعال على وجه افاد التصريح بانقسام الوضع الى لغيره ولنفسه ثم تعقبه المحقق الشريف في حاشيته على
الكشاف ايضا بان دلالة الالفاظ على انفسها ليست مستنده الى وضع اصلا لوجودها في الالفاظ المهمله

بلاتفاوت وحملها محكوما عليها لايقتضي كونها اسما لان الكلمات باسرها متساوية الاقدام في جواز الاخبار عن لفظها
بل موجبا في المهملات كقولك جسق مركب من حروف ثلاثه ودعوي كونها موضوعه بازا نفسها وضعا قصديا او غير
تقصدي مكابره في قواعد اللغه علي ان اثبات وضع غير قصدي لاساعده نقل ولاعقل وما وقع في عبارة بعضهم من
ان ضرب ومن ولخواتها اسما لالفاظها الداله علي معانيها واعلام لها كلام تقريبي قالوا ذلك لقيامها مقام الاسماء في
الاعلام في تحصيل المرام والتحقيق انه اذا اريد اجراء حكم علي لفظ مخصوص فان لفظ به نفسه لم يحتج هناك الي وضع
ولا الي دال علي المحكوم عليه للاستغنا بتلفظه وحضوره بذلك في ذهن السامع عما يدل عليه ويحضره فيه فالالفاظ كلها
متشاركه في صحة الحكم عليها عند التلفظ بها انفسها وانما يحتاج الي ذلك اذا لم يكن المحكوم عليه لفظا او كان ولم يتلفظ به
فينصب هناك ما يدل عليه ليتوجه الحكم اليه انتهي وكان كشف الغطا عن المراد بوضعه لنفسه كما افاد المصنف
واوضحناه رافعا للخلاف في المعني اشار اولا الي التعقب المذكور مع زيادة في توجيهه ثم ثانيا الي الخروج عن عهدته
فقال والاعتراض بانه اي وضع اللفظ لنفسه مكابرة للعقل بل ولا وضع للفظ لنفسه لاستدعايه اي الوضع التعدد
ضرورة استلزامه موضوعا وموضوعا له ولا تعدد علي تقدير وضع اللفظ لنفسه بل كيف يتصور ان يكون اللفظ
نفسه مدلوله والدال لابد ان يكون غير المدلول ولانه اي الوضع للحاجه الي افادة المعاني القايمه بالنفس وغيرها
وهي اي الحاجه المذكوره انما تحصل في المغاير اي اللفظ الموضوع لغيره لا لنفسه مبني علي ظاهر اللفظ اي علي ما يظهر
من لفظ الوضع اصطلاحا كما يعطيه قوة كلام المعترض وما قلنا من ان المراد بوضعه لنفسه انما هو الاذن في الاخبار
عن ذاته مخلص منه اي هذا الاعتراض اذ هذا المراد لا ينفيه عقل ولا نقل ولا العرض ايضا كما رايت واجيب عن استدعايه
التعدد بان تغاير الاعتبار كاف في كون الشي دالا ومدلولا وبجاب عن انحصار الحاجة في المغاير بالمنع ثم
قضاري المعترض انه يمنع تسمية هذا المراد بالوضع نظرا الي ما هو المتبادر منه عند الاطلاق ومثله مشاحه لا طائل تحته
يدفعها انه لا مناقشه في مثله من الامور الاصطلاحيه والله سبحانه اعلم هذا ما يتعلق بالقسمة الاولي للفظ
ولنشرع من هنا في بيان الاقسام اللاحقه للفظ المستعمل من حيثيات مختلفه فنقول والمستعمل من حيث الافراد
والتركيب مفرد ومركب لما تعلم من تعريفهما لغه هو المقصود بالذات وانت اذا تاملته رايت علي اعتباره تقديم
المفرد اولي فلا جرم ان قال المفرد ما له دلاله علي معني لاستقلاله بوضع اي لاستبداد ما له دلاله علي معني وهو اللفظ
بوضعه لذلك المعني ولا جزء منه اي مما له هذه الدلاله كائن له اي للجزء المذكور دلاله مثلها اي الدلاله للمدلول
بان يدل بالاستقلال علي معني بوضع ذلك الجزء لذلك المعني والمركب ما له ذلك وجزيه اي ما له دلاله بالاستقلال
علي معني بالوضع له وجزيه ايضا دلاله بالاستقلال علي معني بالوضع له ثم لا يشترط في دلالة الجزء علي المعني ان
يكون ثابتة له علي الدوام بل يكفي ثبوتها له في اصل الوضع ولم يشترط كونه علي جزء المسمي اي ولم يشترط في المفرد
بدل ولا جزء منه له مثلها قولنا ولا جزء منه يدل علي جزء المسمي ولا في المركب يدل وجزيه مثلها قولنا ولجزيه
دلاله وضعيه علي جزء المسمي كما شرطه المنطقيون لاختلاف الاصطلاحيين فدخل نحو عبدالله حال كونه
علما في المركب لكونه دالا علي معناه العلمي بوضع مستقل ودلالة كل من جزئيه اللذين هما عبد والاسم الشريف
علي معني مستقل وان لم يكن هذه الدلاله مرادة لهما في هذه الحالة وكما دخل في المركب المركب الاضافي علما دخل فيه

سايز المركبات من المزجي والصوتي والعددي والاسنادي اعلاما ولعله انما قال نحو عبدالله اشارة الي هذا وقال
علما لانه اذا لم يكن علما كان مركبا اتفاقا وخرج اي فلم يدخل في المركب بضرب ولخواته بل هي داخلة في المفرد قال المصنف
رحمه الله قوله ولخواته يشمل المبدو بالميم والنون واليا والذاهب فيه ثلاثه المذكور هنا وهو الحق ان اكل مفرد وبقا
كون اكل مركبا ونسب الي الحكما والتفصيل قول ابن سينا ان المبدو باليا مفرد وغيره مركب وجه الحكما انه يدل جزؤه
وهو حرف المضارعه علي موضوع معين في غير دي اليا وغير معين في ذي اليا وجوابه ما سيذكر من منع دلاله اجزاء حرف
المضارعه بانفراده علي شئ بل المجموع دال علي المجموع وليس لحرف المضارعه وضع علي حده ولا وجه للتفصيل انتهي يعني بوجها
له ثم انما لم يدخل المضارع مطلقا لانه اي المضارع موضوع لمجرد فعل الحال او الاستقبال اولما علي سبيل الاشتراك اللفظي
علي اختلاف الاقوال فيه لموضوع خاص يعني لفعل المتكلم وحده ان كان بالهمزة وله مع غيره ان كان بالنون ولفعل
المخاطب ان كان بالتاء ولفعل الغايب ان كان بالياء وضعا تضمنيا فليس في منها كلمتين بوضعين في مفردات بخلاف
ضربت بتثليث التا فانه مركب لدلالته علي اسناد الفعل الي المتكلم او المخاطب او المخاطبه بوضع مستقل ودلالة جزيه
الذي هو الفعل علي حدث مقترن بزمان قبل زمان الاخبار بوضع مستقل ودلالة جزيه الذي هو التا علي متكلم او مخاطب مسند
اليه بوضع علي حده كما اشار اليه بقوله لاستقلاله قايم بالاسناد وان لم يكن مستقلا في اللفظ بخلاف تا ضرب سواء كانت
للمخاطب او للغايبه فانها ليست بدالة علي مسند اليه بوضع علي حده بل دالة علي غير من المعاني علي سبيل الاستقلال فيكون مفردا
لانه ليس لجزيه دلاله علي معني بوضع مستقل وسياتي الرد علي جعله مركبا وقد المنطقيون في كلا تعريفي المفرد والمركب
دلالة الجزء بجزء المعني وقصرها فالمفرد عندهم ما ليس للفظه جزء دال علي جزء معناه المقصود والمشهور صدقه علي
اربعة اقسام ما لا جزء للفظه كهمزة الاستفهام وما للفظه جزء لكن لا دلالة له علي معني اصلا كزيد وما للفظه جزء دال
علي معني لكن المعني ليس جزء المعني المقصود من اللفظ حال الاطلاق الخاص له كعبدالله علما فان كلا من عبد وان دل علي العبودية
ومن الاسم الشريف وان دل علي الالوهيه ليس جزء المعني المقصود الا ان دلالته غير مقصوده كالحيوان الناطق علما علي شخص
انساني فان معناه ح الماهية الانسانيه مع التشخص والماهية الانسانيه مجموع مفهومي الحيوان والناطق فالحيوان مثلا
دال علي جزء المعني المقصود لانه دال علي مفهومه ومفهومه جزء الماهية الانسانيه وهي جزء المعني الذي هو الشخص الانساني فيكون
مفهومه ايضا التشخص الانساني لان جزء الجزء جزء لكن دلالة الحيوان علي مفهومه ليست بمقصوده حال العلميه لان المراد من
اللفظ عند العلم المعني العلمي وانما خص هذين السببين بالذكر حيث قال نحو عبدالله مفرد والحيوان الناطق لانسان اي اسما لفرد من
افراده مفرد ايضا حال كون كل منهما علما كما ذكرنا وصرح به سابقا في عبدالله فيعلم به بعد ما به ايضا هنا والا كانا مركبين
عند الكل لان هذين مما عسي ان يتوهم كونهما مركبين وفيهما ايضا نظر ظهر ثمرة اختلاف الاصطلاحيين بخلاف الاولين
والمركب عندهم ما دل جزؤه علي جزء معناه المقصود وصدقه علي ما عدا ما يصدق عليه المفرد وهو ظاهر والزامهم اي
المنطقيين بتركيب مخرج وضارب وسكران كما ذكرين الحاجب غير لازم لم لان المقتضي لهذا الالزام انما هو ان هذه الكلمات
تدل علي معني وكلا من جوهرها ومن الهيئة الحاصلة من الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف علي بعض يدل علي جزء ذلك
المعني او كلا من الحروف الاصليه منها ومن الحروف الزوايد فيها يدل علي جزء ذلك المعني فان كان المقتضي لهذا هو الاول
كما اشار اليه بقوله فعلي اعتبار الجزء الهيئه اي فاما عدم لزوم هذا الالزام لم بنا علي اعتبار الملازم الجزء المنسوب اليه

الدلالة على جزء المعنى لتصريحهم بالمسموع بالاستقلال اي لذكرهم بأن مرادهم بالاجزاء الالفاظ المرتبة في السمع
المستقلة بذلك اي التي بحيث يسمع بعضها قبل وبعضها بعد وان نوقشوا في هذه الارادة من الحد ولان الكلام في تركيب
اللفظ اي في تركيب لفظ مع لفظ ظاهر لان الهيئة مع المادة ليست بالفاظ مرتبة في السمع مستقلة بذلك ولا يتصور الترتيب
بينها وبين المادة بل هما مسموعان معا وهي صفة عارضة للفظ وان كان المقتضي له الثاني كما اشار اليه بقوله وعلى اعتباره
اي واما عدم لزوم هذا الالزام لهم بناء على اعتبار الملزم الجزء المنسوب اليه الدلالة على جزء المعنى الميم في مخرج ونحوه
اي ونحو الميم كالالف في ضارب فلمنع دلالته اي الجزء بهذا التفسير على جزء المعنى المراد بل الدال على مجموع المعنى المراد في هذه
الالفاظ هو المجموع من الحروف الاصول والزوايد من غير وضع الجزء بازاء الجزء الا ان لقايل ان يقول يلزمهم القول بتركيب
مخرج ونحوه اذا كان الموجب لقولهم تركيب اضرب ونحوه ما فيه من الزوايد مع باقي الحروف كما هو احد الوجهين لهم في
تركيب الفعل المضارع لان الميم في مخرج والالف في ضارب من حيث الدلالة على المعنى الزايد على المصدر ليسا باقل من كل
من حروف المضارعة في دلالتها على معان من المتكلم وغيره عندهم وقد قالوا بتركيب امثلة المضارع فكذا هذه اذ لا فارق
موثر بين القبيلين على هذا التقدير كما يمكن ان يقلب هذا بان يقال يلزمهم القول بافراد امثلة المضارع حيث قالوا ان مخرجا
وضاربا ونحوهما مفردات لان الدال على المعنى المراد في هذه مجموعها ولا جزء منها يدل على جزء ذلك المعنى فكذا في امثلة المضارع
المذكورة وجعل تضرب بالتاء المثناة من فوق للمخاطب او الغايبة مركبا ان كان الاسناد اي ان كان هذا الجعل لعلة اسناد
معناه الى تائه فخلاف اهل اللغة لاجماعهم على ان لا اسناد الى حرف من حروف المضارعة وكيف لا وكون الشي مسندا اليه
من خواص الاسماء وحروف المضارعة حروف مبان فضلا عن ان تكون حروف معان فضلا عن ان تكون اسما او للمستكن اي
او ان كان الجعل المذكور لعلة تركبه مع المستتر فيه من انت للمخاطب وهي للغايبة فما ذكرنا اي فجوابه ما تقدم قريبا من
ان المضارع انما هو موضوع لفعل الحال او الاستقبال لموضوع خاص من متكلم او مخاطب او غايب لا له مع اسناده الى الضمير
المستتر فيه وليس الكلام الا فيه مع قطع النظر عن اسناده الى شي وهذا هو المراد بقوله ولذا لم يركب اضرب ويضرب في زيد
يضرب وان كان في كل منها ضمير مستكن هو انا وهو ونحن وانما قيد يضرب بكونه في زيد يضرب لانتفاء كون يضرب في يضرب
زيد مركبا بطريق اولى لخلوه من الضمير المستكن لاسناده الى الاسم الظاهر وجوابه مركبه اي الفعل المضارع الغايب
في هذه الصورة منهم اي المنطقيين ما ذكرنا فلم يكن حاجة الى زيادته ثم انما قال منهم لان ابن سينا منهم لم يقل
بتركيبه بل نص الفاضل الابهري على انه لم يذهب احد من المنطقيين الى ان يضرب للغايب مركب وان اعترض به
بعضهم الزاما لكن في كلام القاضي عضد الدين اشارة انه لا فرق في هذا المعنى بين المضارع الغايب وغيره على ما توهمه ابن سينا
كما ذكره المحقق التفتازاني وجزم به ومعلوم ان من حفظ حجة على من لم يحفظ لا بالعكس لكن بقي ان يقال انما يلزم انتفاء
كون يضرب واخواته مركبة عندهم لانتفاء التعليلين المذكورين ان لو كانا او احدهما مساويا للمدعى ولا علة له غيرهما وليس
كذلك لم لا يجوز ان يكون المضارع عندهم مركبا لكون حروف المضارعة فيه اجزاء مسموعة مرتبة دالة على المعاني المذكورة
كما صرحوا به وذكرناه انفا وكونها عندكم معشر اهل اللغة ليست اجزاء لانها لم توضع وضعا مستقلا لهذه المعاني بل الصيغ
التي في اوايلها كل منها بمجموعها وضع بازاء مجموع المعنى من غير وضع للجزء بازاء الجزء عندكم وما وقع في بعض عبارات اهل العربية
من ان الياء للغايب والتاء للمخاطب والهمزة للمتكلم وحده والنون له مع غيره محمول على التسامح والتساهل عندكم كما ذكره

ويضرب ح

الاصفهاني

الاصفهاني في شرح الكافية لا يضرنا في اثبات انها اجزاء لها دالة على جزء المعنى المقصود منها على اصطلاحنا فانا
لا نشترط في تحقق الجزء سوى كونه مسموعا قريبا دالا على جزء المعنى المقصود للوضع فيه مدخل وقد وجد هذا في هذه الاحرف
ودار معها وجودا وعدما على ان الاسترابادي الشهير بالرضي ذهب في شرح الكافية الى ان المضارع مركب من كلمتين حروف المضا
وما بعدها ضارتا في شدة الامتزاج ككلمة واحدة ومن ثمة سكن اول اجزائه فاعرب اعرابها قلت ويستفاد من هذا
دفع ما قيل الزوايد في المضارع وان دلت على معنى لكن هذا القدر لا يقتضي التركيب وانما يقتضيه ان لو كان الباقي منه
يدل على الباقي من المعنى على انه وليس كذلك فانه لا يمكن الابتداء به فاقل ما في الباب انه لا يكون لفظا دالا على انه قد اجيب
بمنعه فان المركب يكفي فيه دلالة جزء واحد واما دلالة الباقي من اللفظ على الباقي من المعنى فمما لا يقتضيه حد المركب
قلت وبهذا ايضا يندفع ما قيل تعريف المفرد يقتضي ان يكون ان قام زيد مفردا لان جزءه وهو القاف من قام
وكذا الزاي من زيد لا يدل على جزء معناه فينبغي ان يقيد بالجزء القريب فتنبه له ثم هذا اصطلاح ولا مناقشة
فيه باصطلاح غير اهله نعم يلزمهم على هذا القول بتركيب مخرج وضارب ونحوهما ما لم يبدوا مانعا منه والشان
في ذلك والظاهر بعده والله سبحانه اعلم وينقسم كل من المفرد والمركب الى ما تقف عليه ولا علينا ان نبدا ببيان اقسام
المركب لقلتها بالنسبة الى اقسام المفرد فالمركب ان افاد نسبة تامة وهي تعلق لاحد جزئيه بالاخر يفيد المخاطب معنى يصح
السكوت عليه بمجرد ذاته اي مع قطع النظر عن لاحق به محصل لهذه الافادة او مانع منها فجملة اي فهو جملة اسمية ان بدي باسم
كزيد قايم وان زيدا عالم وفعلية ان بدي بفعل نحو قام محمد ويا عبد الله وان اكرمتني اكرمتك ويقال لهذه شرطية وامامك
او في الدار من زيد امامك او في الدار وفاقا للبصريين ومن وافقهم في تقديرهم مثله بنحو حصل او استقر ويقال لهذه ظرفية
وخلافا للكوفيين في تقديرهم اياه بنحو حاصل او مستقر فجعلوه من قبيل المفرد واعرب ابن السراج بجعله قسما
برأسه لا من المفرد ولا من الجملة او ناقصة اي او ان افاد نسبة ناقصة وهي تعلق لاحد جزئيه بالاخر غير مفيد ما يصح السكوت
عليه بمجرد ذاته فالتقييدي اي فهو المركب التقييدي لتقييد كل من جزئيه بالاخر والناقص لنقصان نسبته عن نسبة الاول
فيشمل ساير المركبات حاشى الاسنادي ومفرد ايضا اي وهو مفرد ايضا في اصطلاح النحويين لان المفرد عندهم مقول بالا
اللفظي على هذا كما هو مرادهم في تقسيم خبر المبتدا الى مفرد وجملة وعلى ما اشار اليه استطرادا بقوله وكذا في مقابلة المثنى
والمجموع كما هو ظاهر تقسيم الاسم اليه واليهما وفي مقابلة المثنى والمجموع جمع سلامة لغير المونث كما هو مرادهم به في باب الاعراب
بالحركات الثلاث والمضاف اي وعلى ما هو في مقابلة المضاف الى غيره والمشبه به كما هو مرادهم به في قولهم المنادى المفرد المعرفة
مبني على ما يرفع به فان قيل يشكل هذا باسم الفاعل في حد ذاته كقايم فانه يفيد نسبة ناقصة مع انه ليس بمركب تقييدي فالجواب
ما اشار اليه بقوله ونحو قايم من الصفات في حد ذاته لا يرد على المركب لانه مفرد لصدق تعريف المفرد عليه وايضا ليس بمفيد
نسبة ناقصة وضعا بل هو وضعا انما يدل على ذات متصفة بالمعنى الذي اشتق هو منه فلزم النسبة اي نسبته الى شي اخر
عقلا ضرورة ان الوصف لا بد ان يقوم بموصوف لا مدلول اللفظ اي لا ان النسبة المشار اليها مقصودة الافادة من لفظه
مدلولا له فلا نسبة وضعية فيه من هو لا تامة ولا ناقصة ثم لو قيل ينبغي ان يكون اسم الفاعل المخبر به عن المبتدا المسند
الى ضمير يرجع اليه مع الضمير جملة كالفعل اذا كان كذلك لقيل في جوابه وحال وقوعه اي اسم الفاعل خبرا في نحو زيد قايم
نسبته الى الضمير المستتر فيه وهو هو الراجع الى زيد ليست تامة بمجرد ذاته اي قايم بل التامة نسبته الى زيد فلا ينبغي ان

رعه

شتراك

حيث ح

يكون مع ضميره جمله ولذا اي ولكون نسبه قايم الي الضمير المستتر فيه ليست بتامة عد قايم معه اي مع ضميره مفردا لا جمله كما
هو قول المحققين علي ما في شرح التسهيل لمصنفه وعلله بن الحاجب في امالي المسايل المتفرقه بوجهين الاول ان الجملة هي التي تستقل
بالافادة باعتبار المنسوب والمنسوب اليه واسم الفاعل مع ضميره ليس كذلك بدليل انه يختلف لفظه باختلاف العوامل
وهو حكم المفردات وعبر بن مالك عن هذا بقوله لتسلط العوامل علي اول جزئيه الثاني ان وضعه علي ان يكون معتمدا علي
من هو له لان وضعه علي ان يفيد في ذات تقدم ذكرها فيستقل مع المعتمد عليه بالافادة فاستعماله مبتدا مستقلا بفاعله
خروج عن وضعه انتهي علي ان منهم من يقول بان الفعل مع مرفوعه عند التحقيق ليس بجمله حال كونه خبرا ايضا قال والا
يلزم ان يكون في نحو زيد قام ابوه خبران وهو باطل بالضرورة لكن لما كان الفعل مع مرفوعه حال كونه منفردا جملة تامه
استصحبوا اطلاق الجملة عليه حال كونه خبرا للمبتدا تسمية للشي باسم ما كان عليه والمشتق لما لم يكن مع مرفوعه جملة تامة
ضرورة احتياجه الي ضميره اخري لم يجعلوه جمله وهذا هو الذي اعتمده الاصفهاني في وجه الفرق بين كون الفعل
مع مرفوعه جمله دون اسم الفاعل مع مرفوعه هذا كله علي اصطلاح النحويين وعلي المنطقيين اي واما علي اصطلاحهم في اعتباره
اي اعتبارهم الضمير الرابطه المغير الزمانيه في القضايا الجمليه ليرتبط بها المحمول بالموضوع وهي عباره عن وقوع النسبه
او لا وقوعها سمي بها لدلالته علي النسبة الرابطه بينهما تسمية للدال باسم المدلول فكون اسم الفاعل في نحو زيد قايم ليس بجمله
اظهر لانتفا الاسناد اليه اصلا كما نبه عليه بقوله فاسناده اي اسم الفاعل علي اصطلاحهم ليس الا الي زيد لا الي هو الرابطه لانها
غير مستقله لتوقفها علي المحكوم عليه وبه لانها نسبه يرتبطان بها معقوله من حيث انها حاصلة بينهما اله لتعرف حالهما فلا يكون معني
مستقلا يصلح ان يكون محكوما عليه او به ففايدتها كما قال وهو اي الضمير في المثال المذكور هو الذي يفيد ان معناه اي اسم الفاعل
محمول له اي لزيد والا استقل كل بمفهومه اي والا لو كان الضمير في مثل هذه القضيه غير مفيد هذا استبد كل من الموضوع
والمحمول بمفهومه عن الاخر فلم يرتبط كل منهما بالاخر فينتفي كونهما قضيه بل يكونان من قبيل تعداد الالفاظ التي حقها ان ينعق
بها والغرض خلافه وغاية ما يلزم من هذا طرده اي اعتبار الضمير في الجامد من الاخبار كما في المشتق منها لعين هذا المعني وقد يلتزم
طرد اعتبار الضمير في الجامد ايضا كالكوفيين فانهم علي ان خبر المبتدا مشتقا كان او غير مشتق فيه ضمير ويتاولون غير المشتق بالمشتق
ليتحمل الضمير فيتاولون زيد اسد بشجاع واخوك بمواخيك وغيرهما بما يناسبه من المشتقات بل عن الكسايي ان الجامد يتحمل الضمير
وان لم يؤول بمشتق وقد يعزي الي الكوفيين والرماني ايضا وهو غير المشهور عنهم ثم في شرح التسهيل لمصنفه وهذا وان كان
مشهورا انتسابه الي الكسايي دون تقييد فعندي استبعاد اطلاقه اذ هو مجرد عن الدليل والاشبه ان يكون يحكم بذلك
في جامد عرف لمسماه معني ملازم لا انفكاك عنه كالاقدام والقوة للاسد والحرارة والحمرة للنار انتهي فيتحصل ان لتحمل الجامد
الضمير نظرين التاويل بالمشتق وهو المشهور عن الكوفيين والبقا علي مدلوله ولمح المعني الملازم للمسمي وهو الذي ينبغي ان
يحمل عليه قول الكسايي وقال الاسترابادي واما الجامد فان كان ملولا بالمشتق نحو هذا القاع عرفج كله اي غليظ تحمل
الضمير وان لم يكن ملولا به لم يتحمله خلافا للكسايي وكانه نظر الي ان معني زيد اخوك متصف بالاخوه وهذا زيد متصف بالزيديه
او محكوم عليه بكذا وذلك لان الخبر عرض فيه معني الاسناد بعد ان لم يكن فلا بد من رابط وهو الذي يقدره اهل المنطق بين
المبتدا والخبر فالجامد كله علي هذا متحمل للضمير عند الكسايي لكنه لما لم يشابه الفعل لم يرفع الظاهر كالمشتق ولذا لم يجر علي ذلك
الضمير تابع لخفايه فاذن لا ضير في التزام ملتزم لهذا الذي عليه الكوفيون بل لما عليه الكسايي وان كان التزام طرده عند

المنطقيين

المنطقيين

المنطقيين علي غير مهيعهم اي علي خلاف طريق الكوفيين فان المنطقيين لا يلتزمون تحمل المشتق له فضلا عن الجامد بل
ان كان ملفوظا فيها ويسمون القضيه ح ثلاثيه وان كان غير ملفوظ لشعور الذهن به قالوا هو محذوف للعلم به وسموا القضيه
ح ثنائيه نعم الشان في صلاحية الضمير المستكن دليلا علي الربط اذ عليه ان يقال الربط امر خفي فينبغي ان يكون دليله ظاهرا
والضمير المستتر ليس كذلك والي هذا مع افادة ما عدل اليه اشار بقوله ولغايه والدال ظاهر اي والحال ان الدال ينبغي ان يكون ظاهر
الدلاله علي المدلول قيل الرابط للخبر بالمبتدا حركة الاعراب كما ذكره المحقق التفتازاني في شرح الشمسيه فانها ضمة ظاهرة في اخر الاسم
المفرد المعرب ويلحق بها في هذا ما يقوم مقامها من واو او الف لان الظاهر ان الواضع كما وضع الالفاظ لافادة المقاصد الباطنه
وغيرها وضع الاعراب لافادة المعاني الطاريه علي بعضها بالتركيب توفيه بكمال المقصود مع الاختصار لكن كما قال ولا يفيد
كون الدليل علي الربط حركة الاعراب في ساير القضايا اذ يخفي هذه الحركه في المبني والمعتل مقصورا كان او منقوصا بل وفي المعرب
بها اذا وقف عليه بالسكون والاظهر انه اي الرابط بينهما فعل النفس وهو الحكم النفسي بالخبر علي المبتدا ثبوتا او نفيا ودليله اي
فعل النفس هذا لانه امر مبطن لا يوقف عليه الا بتوقيف من الرابط الضم الخاص اي التركيب الخاص الموضوع نوعه لافادة
ذلك الربط لعمومه واما الحركه فعند ظهورها لفقد مانع منه يتاكد الدال لتعدده ح والا اي وان لم يظهر لمانع انفرد الضم
الخاص بالدلالة علي ما بينهما من الربط وبه كفايه واعلم ان المقصود من وضع المفردات ليس الا افادة المعاني التركيبيه
لانها الكافله ببيان المرادات الدنيويه والاخرويه التي هي المقصوده بالذات من وضع الالفاظ لا المعاني الافرا
لها للزوم الدور علي هذا التقدير لتوقف فهمها ح علي افادة الالفاظ لها وهي متوقفه علي العلم بوضع الالفاظ لها وهو
متوقف علي فهم المعاني المفرده فان قيل فمثل هذا يجي في افادتها النسب والمعاني التركيبيه علي العلم بكون الالفاظ موضوعه
لتلك المعاني المركبه بل العلم بالنسب والتركيبات الجزئيه يتوقف علي العلم بالوضع هو يتوقف علي العلم بالنسب والتركيبات
الكليه فلا يلزم الدور هذا وذهب غير واحد منهم الاصفهاني الي ان الحق ان وضع الالفاظ المفرده لمعانيها المفرده ليفيد ان
المتكلم ارادها منها عند استعمالها ووضع الالفاظ المركبة لمعانيها المركبه ليفيد ان المتكلم ارادها منها عند استعمالها الا ان
المقصود من استعمال المتكلم الالفاظ المفرده لمعانيها المفرده التوصل به الي افادة النسب والتركيبات لانها المتكفله
بجدوي المخاطبات وهو حسن لا محذور فيه والجملة خبر ان دل علي مطابقة خارج اي والمركب الذي هو جمله خبر ان فهم منه
نسبة بين طرفيه مطابقة للنسبة التي بينهما في نفس الامر بان يكونا ثبوتيين او سلبيين واما عدمها اي مطابقة النفسيه للخا
بان كانت احداهما ثبوتيه والاخري سلبيه فليس مدلولا ولا يحتمل اللفظ انما يجوز العقل ان مدلوله اي اللفظ غير واقع
بان يكون المتكلم كاذبا وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان الخبر من حيث اللفظ لا يدل الا علي الصدق واما الكذب فليس
بمدلوله بل هو نقيضه وقولهم يحتمله لا يريدون ان الكذب مدلول لفظ الخبر كالصدق بل المراد انه من حيث هو لا يمتنع عقلا ان لا
يكون مدلوله ثابتا في الخارج لا ان احتمال عدم الثبوت مدلول له لان دلالة الالفاظ علي معانيها وضعيه لا عقليه تقتضي
استلزام الدليل للمدلول استلزاما عقليا ليستحيل التخلف كما في دلالة الاثر علي المؤثر والا اي وان لم يدل المركب الذي هو الجملة
علي مطابقة خارج بان كان لا خارج لنسبته فانشا ولا حكم فيه لانه من قبيل التصور وفسر الحكم بقوله اي ادراك انها
اي نسبته واقعة اولا دفعا لتوهم ان يراد به هنا النسبه فانه مما يقال بالاشتراك اللفظي عليها وعليه فيفرع ان يقال
فليس كل جملة قضيه لصدق الجملة علي الخبر والانشا لافادة كل منهما نسبة تامة بمجرد ذاته وعدم صدق القضيه علي

ايضا

ديه

رحيه

ايضا لان فهمها موقوف علي العلم بوضع الالفاظ لها وهو موقوف علي فهمها اجيب بمنع توقف افادتها المعاني التركيبيه صح

الامثلة لانه لايصح ان يقال لقايله انه صادق فيه او كاذب لعدم الخارج لنسبته وكل قضية حمله والكلام يراد فيها
اي الجملة عند قوم من النحويين منهم الزمخشري كما هو ظاهر المفصل واعم منها مطلقا عند الاصوليين كالنحويين اي كما
عندهم تنقل الامدي في الاحكام عن اكثر الاصوليين والامام الرازي في المحصول عن جميعهم ان الكلمة المركبة مفيدة فصاعدا كلام عند صاحب البديع فهو اذن ما انتظم من الحروف المسموعة المتواضع عليها الصادرة عن مختار واحد قاصدا انتظم
اي تالف والتاليف وان كان حقيقة في الاجسام لكنه يطلق على التالف من الحرف تشبيها بها كالجنس والباقي كالفصل فخرج
بمن الحروف والمراد حرفان فصاعدا التالف من حرف واحد وحركته وبالمسموعة المكتوبه والمعقوله وبالمتواضع عليها
المهمل وبالصادره عن مختار المسموعه من الجمادات وبواحد الصادره عن اكثر من مختار كما لو صدر بعض حروف الكلمة من واحد
والبعض من اخر فانه لايسمى كلاما قد واختلف في اطلاق لفظ الكلام على كلمات مجتمعه غير منتظمه المعاني كزيد في قفيل
يعمي كلاما الان كل من كلماته وضع لمعنى ويسمى كلاما عندهم فالمجموع اولا وقيل لايسمى كلاما ذكره سراج الدين الهندي في
شرحه قلت ـــــ والاول هو المتجه وفي الصحاح الكلام اسم جنس يقع على القليل والكثير فهذه النقول تقيدا طلاق
الكلام على الكلمة الواحدة عند الفريقين والظاهر ان الجملة لايقال عليها عندهم وانما يقال على الكلمتين فصاعدا فاذن الكلام
اعم منها مطلقا وهي اخص منه مطلقا لكن يلزم من هذا الذي قاله الاصوليون ان لايطلق الكلام عندهم على لفظ الامر الذي
على حرف واحد مثل ق وع اذا لم يكن علما وفيه بعد اللهم الا ان يقال يطلق عليه الكلام لكن لامع قصر النظر عليه بل مع
ملاحظة كلمة اخرى مقدرة فيه وهو الضمير المستتر فيه ولا بدع في ذلك فكثيرا ما يعطى للمقدر حكم الملفوظ ثم لايضر في تحقيق
اطلاق الجملة على مثل هذا ايضا يلزم من قول الفريقين ان الكلام باصطلاح النحويين اعم منه باصطلاح الاصوليين ولا ضير في
ذلك وقول البديع واهل اللغة المركب من كلمتين بالاسناد مراده بهم النحويون كما صرح به سادحوه نعم ان سلم قولهم ان
عصفور الكلام في اصل اللغه اسم لما يتكلم به من الجمل سواء كانت مفيده او غير مفيده عكر هذا بالنسبة الى ما تقدم عن اهل اللغه
لان ظاهره ان الكلام والجمله متساويان لكن لعل ما تقدم اثبت والله سبحانه اعلم واخص منها مطلقا وهي اعم منه مطلقا عند
اخرين منهم ابن مالك ومشى عليه الاستراباذي وذكر المحقق التفتازاني انه الاصطلاح المشهور فقالوا الكلام ما تضمن
الاسناد الاصلي وكان مقصودا لذاته والجملة ما تضمن الاسناد الاصلي سواء كان مقصودا لذاته اولا فالمصدر والصفة
المسند اليها فعلها ليست كلاما ولا جملة لان اسنادها ليس اصليا والجملة الواقعه خبرا او وصفا او حالا او شرطا
او صله او نحو ذلك جمله وليست بكلام لان اسنادها ليس مقصودا لذاته وتبعه ـــ بن هشام والصواب انها اعم
منه اذ شرطه الافادة بخلافها ولهذا تسمعهم يقولون جملة الشرط جملة الصله وكل ذلك ليس مفيدا فليس كلاما انتهى
وهذا كما ترى يفيد ان المقتضي لخصوص الكلام اشتراط الافاده فيه دون الجملة لاشتراط كون الاسناد
مقصودا لذاته فيه دونها وهذا موافق لظاهر قول سيبويه على ما يفيده قول ابن مالك وقد صرح سيبويه في مواضع
كثيره من كتابه بما يدل على ان الكلام ما يطلق حقيقه الا على الجمل المفيده انتهى فيتلخص ان المراد باشتراط الافاده
في الكلام اشتراطها فيما يطلق عليه حالة اطلاقه عليه وان الافادة لاتشترط في الجملة اصلا فيصح على هذا قولهم التقايلون
بالترادف بينهما ان كلا منهما لايقال لحقيقه اصطلاحيه الا على ما اشتمل على الاسناد المفيد وقولهم جملة الشرط
والصله ونحوهما لايلزم منه عدم اشتراط الافاده فيها لم لايجوز ان يكون هذا من تسمية الشيء باعتبار ما كان عليه او

ما كان

ما كان عليه او باعتبار الصورة ونظيره تسميتهم المضارع الداخل عليه لم المقتضيه فعلها ماضيا مضارعا باعتبار هذين الاعتبا
رين
وح لايلزم ان يكون القول بان الجملة اعم من الكلام اصطلاحا هو الصواب لاحتاجوا الى الجواب فليتامل وقد اشرنا
في بيان انقسامات اللفظ المفرد وان لم يكن بعض اقسامه خطابيه كما عسى ان ننبه عليه في موضعه فنقول وللمفرد باعتبار
ذاته ودلالته ومقابسته لمفرد اخر ومدلوله واستعماله واطلاقه وتقييده انقسامات خمسة بعدد هذه الاعتبارات
التي اولها اعتبار الذات واخرها اعتبار الاستعمال في فصول خمسة بعدتها ايضا واما الاطلاق والتقييد فهما من جملة
اوصاف بعض اقسام انقسامه بالاعتبار الرابع كما ستري فالوجه اسقاطهما هنا الفصل الاول في انقسام اللفظ المفرد
باعتبار ذاته من حيث انه مشتق من غيره او لا وجميع ما تضمنه هذا الفصل مما اختص به غير الحنفيه واما هم فاكتفو
بالاشارة الى ما يهم منه فيما يكونون بصدده ثم شرع في بيان ما فيه فنقول الاشتقاق اصطلاحا يقال على امور احدها على ما جوزه
العبد الضعيف عفر الله تعالى له وفاقا للبصريين موافقه غير مصدر له في الحروف الاصول مرتبه وفي المعنى مع زياده
فيه على المصدر كضرب وضارب فالمصدر مشتق منه والاخر مشتق فاذا اعتبر من حيث انه صادر من الواضع لحتج
الى العلم به لا الى عمله فعرف حسبا لعلم فيقال هو ان يوجد بين مصدر وغيره موافقه في الحروف الاصول مرتبه
وفي المعنى مع زياده فتنبيه على المصدر فيعرف ارتداد غير المصدر الى المصدر واحترز منه واذا اعتبر من حيث
الاحتياج الى عمل عرف باعتبار العمل فيقال اخذ لفظ من مصدر بحروفه الاصول مرتبه ومعناه مع زيادة فيه
عليه ثانيها موافقه لعطس في الحروف الاصول والمعنى كالثلب والثلم والعصو والهيق وتسمى هذه صغيرا وكبيرا واكبر
وقد تسمى اصغر وصغيرا واكبر وقد تسمى اصغر واوسط واكبر ولا مشاحة والاول اشهر ثم لما كان المراد بالاشتقاق
عند الاطلاق هو الاول وهو محط الاصولي كما سينبه المصنف عليه قال اللفظ المفرد باعتباره فقال هو مشتق
ما وافق مصدرا بحروفه الاصول ومعناه مع زيادة ثم ما وافق مصدرا شامل للمطلوب وغيره وبحروفه الاصول
ومعناه اي معنى المصدر وهو الحدث الخاص بحرج لما وافق مصدرا بحروفه الاصول لا بمعناه كضرب بمعنى بين
بالنسبة الى الضرب بمعنى السير في الارض او بمعناه لا بحروفه كنصر بمعنى اعان بالنسبة الى الاعانه والمراد موافقته
في جميعها مع ترتيبها بان يشتمل المشتق على مثل جميعها كذلك كما في الاصل لفظا او تقديرا فلا يشكل عليه نحو خوف من
الحوف فان الواو مقدرة وانما سقطت لعدا نقلابها الفا لعارض التقا الساكنين وكانه لم يذكر الترتيب
للعلم به بترجمته ومعناه وقيد الحروف بالاصول وهي ما تقابل بالفا والعين واللام ليلا يخرج عنه نحو الاستباق
من السبوق فانه لا وجود للزوايد في السبق فضلا عن الموافقة فيها ونحو دخل من الدخول ومع زيادة يعني في
المعنى سواء كان في اللفظ زيادة ام لا كفرح من فرح كما ذكره المصنف هنا حاشيه ونبه على وجه الزيادة بقوله
هي فايدة الاشتقاق فهي علة غايية له في المعنى ثم فرع عليه فالمقتل حلا كونه مصدرا تميميا مع القتل لصلان
مزيد وهو المقتل وغير مزيد وهو القتل هذا اذا لم تعتبر في المقتل زيادة تقويه في معناه الثابت للقتل
وان اعتبرت اي بالمقتل زيادة تقوية في معناه الثابت للقتل اشتق منه اي فالمقتل مشتق من القتل لموافقته
اياه في حروفه الاصول بترجمتها ومعناه مع زيادة المقتل في المعنى على القتل بالتقويه فيه وفي اللفظ ايضا

غير مزيد فيه مع موافقه اوضا سبه في المعنى كالجذب والجذب وناكد وكيدا فانها مناسبه

وهي الميم ويتعين ح ان يكون الاشتقاق الواقع من هذه المادة من القتل ثم بقي هنا التنبيه على امور احدها لم يقل
ما وافق اصلا كما قال ابن الحاجب فيصلح ان يكون تعريفا له على راي الكوفيين ان الفعل اصل فيه وراي البصريين ان المصدر
اصل فيه بل قال مصدرا فيكون تعريفا له على راي البصريين خاصة لانه الصحيح كما عليه المحققون وقد بين وجهه في موضعه
ثانيها المراد بالمصدر اعم من المستعمل والمقدر فيدخل الافعال التي لم يستعمل لها مصادر كنعم وبيس وتبارك والصفات
التي لا مصادر لها ولا افعال كربعة وحزور وقفاخر كما ذكره ابن مالك فتقدر المصادر لها تقديرا والتعقب بان الظاهر في
هذه الالفاظ الاخيرة انها ليست بمشتقة من مصادر اهملت فيحتاج الى تقديرها وانما اجريت مجرى المشتق لو تم لا ينفي الوجود
مطلقا ثالثها ثم اسما الفاعل والمفعول مشتقة من الافعال المشتقة من المصادر على ما ذكره ابو علي في التكملة وعبد القاهر
في شرحها والسيرافي لكونها جارية على سننها والجمهور على انها من المصادر نفسها كما هذا التعريف ماش عليه وما وقع من اطلاق
اشتقاقها من الفعل فالمراد به المصدر لان سيبويه يسمي المصدر فعلا وحدثا كما ذكره الاستراباذي او على التجوز كما ذكره
ابن هشام وغيره تنبيها على الحروف المعتبرة في الاشتقاق فان بعض المصادر كالقبول يشتمل على حرف لا يعتبر فيه كما ذكره
المحقق الشريف وعكس هذا بعضهم فقال لنا ان نشتقها من الفعل لاصالته القريبة ومن المصدر لاصالته البعيدة فان الاضافة
الى البعيد مع وجود القريب مجاز والى القريب حقيقة كما في اضافة الحكم الى العلة القريبة والبعيدة رابعها لا يشترط
في الاشتقاق من المصدر ان يكون باعتبار المعنى الحقيقي له بل يجوز ان يكون باعتبار المعنى المجازي له فيشتق من النطق مرادا
به الدلالة ناطق ومنه قولهم ناطقة بكذا خامسها كما انه لا بد للمشتق من زيادة على المشتق منه في معناه لا بد من تغير
لفظه حركة ولو اعتبارا بابدال او سكون او زيادة او حرف بحذف او ابدال او زيادة او حركة وحرفا معا وقد بلغه
الامام في المحصول تسعة اقسام وكملها البيضاوي خمسة عشر ولا باس ان نذكرها مع امثلتها الصحيحة لها اسعافا
مقدمين امامها ان ليس المراد بالحركة واحدة بالشخص بل جنسها واحدة كانت او اكثر وكذا الحرف والمركب منهما وان حركة
الاعراب وهمزة الوصل لا اعتداد بهما لان الحركة الاعرابية طارية على الصيغة بعد تمامها متبدلة عليها بحسب العامل
وهمزة الوصل تسقط في الدرج فما زيد فيه حركة لا غير نحو علم من العلم وحرف لا غير نحو كاذب من الكذب بكسر الدال
وما زيدا معا فيه نحو ضارب من الضرب وما نقص فيه حركة لا غير نحو سفر بسكون الفاء من السفر بفتحها وحرف
لا غير نحو صهل بكسر الهاء اسم فاعل من الصهيل وما نقصا معا فيه نحو صب من الصبابة وما زيد ونقص منه حركة نحو
حذر بكسر الذال اسم فاعل من الحذر وما زيد ونقص منه حرف نحو صاهل من الصهيل وما زيد فيه حرف ونقص
منه حركة نحو اكرم من الكرم وما زيد فيه حركة ونقص منه حرف نحو رجع من الرجعى وما زيد فيه حركة وحرف
ونقص منه حركة نحو منصور من النصر وما زيد فيه حركة وحرف ونقص منه حرف نحو مكلم اسم فاعل او مفعول
من التكليم وما نقص فيه حركة وحرف وزيد فيه حركة نحو عد امر من الوعد وما نقص فيه حركة وحرف وزيد فيه
حرف نحو كال بتشديد اللام اسم فاعل من الكلال وما زيد فيه حركة وحرف ونقصا منه نحو مقام من الاقامة
ثم لا خفا في ان من هذه الاقسام ما تحته اقسام فان الحركة تحتها ثلاثة انواع فلو اعتبر نقصها وزيادتها منفردين
ومجتمعين متنوعات حسب تنوعها لكثرت الاقسام جدا الا انهم لم يلحظوا هذا الاعتبار في التقسيم لما يلزمه من الانتشار
مع قلة الجدوى وجامد خلافه اي معناه خلاف معنى المشتق فهو ما ليس بموافق لمصدر بحروفه الاصول ومعناه مع زيادة

الحال ح

نحو ح

فيه

فيه كرجل واسد والاشتقاق الكبير ليس من حاجة الاصولي لان حاجته الى الاشتقاق انما هي من حيث انه يعرف به ان
مبدا اشتقاق اللفظ المشتق المرتب عليه حكم من الاحكام علة لذلك الحكم وهذه الحاجة مندفعة بمعرفة الاشتقاق
المسمى بالاصغر او الصغير فلا حاجة الى ذكر الكبير والاكبر ايضا في هذا العلم والمشتق قسمان صفة ما دل على ذات
مبهمة متصفة بمعين اي ما فهم منه ذات عين معينة وصفة معينة كضارب فانه يفهم منه شي ما له الضرب اعم
من ان يكون انسانا بل جسما او غيره حتى لو امكن تقدير ما هو اعم من الشيئية لم يقدر موصوفه شي فخرج بقيد الابهام
في الذات اسم الزمان والمكان كالمقتل لزمان القتل ومكانه من ان يكون صفة لان المقتل مكان او زمان فيه القتل
لا شي ما فيه القتل فلا ابهام في الذات ومن ثمه لا يصح مكان او زمان مقتل كما يصح مكان او زمان مقتول فيه قيل يتحقق الفائدة
في نحو الضارب جسم فلم يكن جزءا والا لم يفد كالانسان حيوان قال المصنف رحمه الله هذا دليل ذكر على لزوم ابهام الذات
في المشتق الصفة وهو ان قولنا الضارب جسم مفيد فلو كان الجسم معتبرا جزءا من الضارب لم يفد لاستفادة ذلك من
مجرد ضارب كما لم يفد قولنا الانسان حيوان لاعتبار الحيوان جزءا من مفهوم الانسان وقد اعترضه المصنف بقوله
ولقايل منع الفرق والاستدلال بتبادر الجوهر منه اي لقايل ان يمنع الفرق بينهما ويستدل بتبادر الجوهر من ضارب
فيفهم منه باستقلاله كما يفهم الحيوان من انسان استقلالا ثم ان لم يفد الانسان حيوان كذلك الضارب جسم وح
لم يتم الدليل على ان المعتبر في مفهوم الصفة ابهام الذات ثم عدل المصنف الى دليل اقرحه بقوله والاوجه صحة الحمل
على كل من العين والمعنى اي والدليل الاوجه لابهام الذات في مفهوم الوصف ان الوصف يصح حمله حقيقة على الجسم كزيد
مليح وعلى المعنى كالعلم حسن والجهل قبيح فلو افادت الصورة مادة خاصة بالجوهرية لم يصح حمله على المعنى او مادة
خاصة بالعرضية لم يصح حمله على العين ومعلوم ان ليس لكل وصف جزئي وضع بل الوضع كلي واحد لكل وصف فظهر
ان الصفة انما تعتمد ذاتا اي موصوفا غير معين انما يتعين في التركيب وغير صفة خلافه اي معنى الصفة وهو ما لا
يدل على ذات مبهمة متصفة بمعين وقد عرفت ان منه اسما الزمان والمكان تتميم ثم المشتق قد يطرد كاسما الفاعلين
والصفة المشبهة وافعل التفضيل واسما الزمان والمكان والالة وقد لا يطرد كالقارورة والدوران والعيوق والسماك
والمناط فيهما ان وجود معنى المشتق منه في محل التسمية بالمشتق ان اعتبر من حيث انه داخل في التسمية وجزء من
المسمى حتى كان المراد ذاتا ما باعتبار نسبة لمعنى الاصل اليها فهذا المشتق يطرد في كل ذات كذلك اي لمعنى الاصل
معها تلك النسبة اللهم الا لمانع كما في الفاضل فانه لا يطلق على الله تعالى لعدم الاذن فيه مع انه سبحانه ذو الفضل
العظيم وان اعتبر من حيث انه مصحح للتسمية بالمشتق مرجح لها من بين ساير الاسماء من غير دخول المعنى في التسمية
وكونه جزءا من المسمى حتى كان المراد ذاتا مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو في تلك الذات بل باعتبار خصوصها فهذا
المشتق لا يطرد في جميع الذوات التي يوجد فيها ذلك لان مسماه تلك الذات المخصوصة التي لا توجد في غيره والى
هذا اشار السكاكي حيث قال واياك والتسوية بين تسمية انسان له حمرة باحمر وبين وصفه باحمر فتنزل فان اعتبار
المعنى في التسمية لترجيح الاسم الاخر على غيره حال تخصيصه بالمسمى واعتباره في الوصف لصحة اطلاقه عليه فاين
احدهما من الاخر ثم لهذا نفع في باب القياس فكن منه على بصيرة مسئلة ولا يشتق لذات وصف من مصدر
والمعنى الذي للمصدر قايم بغيره اي غير الموصوف به وقول المعتزلة معنى كونه تعالى متكلما خلقه الكلام اللفظي في الجسم

كاللوح المحفوظ والشجرة التي تسمع منها موسى والزموا على هذا جواز الخلاق المتحرك والابيض متمسكا على الله تعالى
لخلقه هذه الاعراض في محالها لكنهم كغيرهم على امتناع اطلاق ذلك عليه تعالى قطعا ودفع عنهم هذا الالزام بالفرق
بين مسئلة الكلام وما الزموا به بانه ثبت المتكلم له اي اطلاقه عليه صفة له تعالى قطعا وامتنع قيامه اي الكلام به لان
الكلام عندهم انما هو الاصوات والحروف لا المعنى النفسي وهي حادثة فلا تكون قايمة به والا لزم ان يكون ذاته محلا
للحوادث وهو سبحانه متعال عن ذلك علوا كبيرا فلزم ان معناه اي المتكلم في حقه خالقه اي الكلام في جسم ولا كذلك التحرك
والابيض ونحوهما فانه لم يثبت له شئ منها وهذا الرفع مذكور للمحقق التفتازاني في حواشيه على شرح القاضي عضد الدين
لمختصر ابن الحاجب وليس هذا الرفع بشئ يعتد به فيما نحن بصدده لانه لا تفصيل في الحكم اللغوي اي لم يثبت فيه من هو اصيل
بين من يمتنع القيام به اي قيام معنى الوصف به عقلا وشرعا فيجوز ان يطلق الوصف عليه وهو اي ومعناه قايم بغيره
اي غير الموصوف به وغيره اي وبين من لا يمتنع قيام الوصف به فلا يجوز اطلاق الوصف عليه والمعنى قايم بغيره بل لو
امتنع قيام معنى الوصف بشئ لم يصح له اي امتنع صوغ الوصف له لغة اصلا لانه يمتنع ان يجري على الشئ وصف والمعنى
قايم بغيره كما يمتنع ان يوصف بامر من سايرالامور الممتنع اتصافه بها فحيث صيغ له تعالى صفة من هذا المصدر موضوعة لمن
يقوم به معنى هذا المصدر وهو المتكلم لزم قيامه اي معنى الكلام به تعالى لانه تعالى يوصف بها والمعنى قايم بغيره وتجاب
المعتزله بانه لا يجيء الى هذا التحمل الممتنع فان الكلام يطلق حقيقه ويراد به المعنى القايم بالنفس فيتعين ان يكون المراد
في حقه سبحانه على انه صفه ازليه فذيه قايمه بذاته تعالى منافيه للسكوت والافة ثم لعل المصنف انما لم ينقل خلافا
للمعتزله كما قال غير واحد استبعادا ان ينازع هو لا العقلا في هذا الاصل اللغوي بجذافيره واشار الى تجويز اخذ ظ فيه
فيه من كلامهم في حصوص هذه المسئله الكلاميه وفي كلام القرافي في شرح تنقيح المحصول ما يعضد كليهما ومن ثمة قال فلو ادعى
اي المعتزله اطلاق المتكلم عليه تعالى والمعنى غير قايم به مجازا باعتبار انه خالقه فيكون من تسمية المتعلق باسم المتعلق
لامتناع صحة اطلاقه عليه حقيقه كما تقدم ارتفع الخلاف في الاصل المذكور لموافقتهم ح العامة على انه لا يشتق لذات
وصف بطريق الحقيقه والمعنى قايم بغيره وهو اي هذا الادعاء اقرب من اثبات كلامهم لبعده من العقلاء العارفين بالاوضاع
اللغويه غيرانهم اي الاصوليين نقلوا استدلالهم اي المعتزله على ما نسب اليهم من نحو من ان يشتق لشئ وصف والمعنى يقوم
باطلاق ضارب حقيقه على سمي وهو اي الضرب قايم بغيره اي غير ذلك المسمى فان هذا صريح منهم في مخالفتهم الاصل المذكور
واجيب هذا الاستدلال بانه اي الضرب التاثير وهو اي التاثير قايم به اي بالضارب لا التاثر القايم بالمضروب وهو اثر
الضرب واورد لو كان التاثير غير الاثر لكان اثرا ايضا لصدوره عن الفاعل فيفتقر الى تاثير اخر فيعود الكلام
اليه ويتسلسل وهو في الاعتبارات العقليه وهو فيها ليس بمحال لانه ينقطع بانقطاع الاعتبار فان قيل التاثير
ليس بامر اعتباري لتحققه فرضه فارضا ولا اد لو لم يتحقق لما وجد الاثر وليس غير التاثير كما مر وح يلزم المطلوب
اجيب بان التاثير في غير التاثير مغاير للاثر الذي هو تاثير فيه واما التاثير في التاثير فهو نفسه في الحقيقه
فلا يحتاج الى تاثير مغاير له في الحقيقة فلا يلزم التسلسل ونقل الاصوليون استدلال المعتزلة ايضا بما اشار اليه بقوله
وبانه اي الشان ثبت الخالق له اي لله تعالى باعتبار الخالق وهو اي الخلق المخلوق كما في قوله تعالى هذا خلق الله والمخلوق
ليس قايما بذاته لان الخلق هو التاثير بالاقدم العالم ان قدم اي والا لوكان الخلق هو التاثير قدم العالم ان كان

التاثير

كما في نسخة وقوله الاخر هو اثر غير الاثر الاول ح

حيث ح

التاثير قديما اما الان الموثر هو الله سبحانه قديم والتاثير فرض قديما فالاثر هو العالم كذلك لاستحاله تخلف الاثر عن المؤثر
الحقيقي فيلزم من وجود العالم في الازل وجود العالم واما الان التاثير بنسبة والنسبه موقوفه على المنتسبين وهما الخالق والمخلوق
فلو كانت قديمه مع انها متوقفه على المخلوق لكان المخلوق قديما بطريق اولى والا تسلسل اي والا لزم التسلسل ان لم يكن التا
قديما لانه ح حادث محتاج الى خلق اخر اي تاثير اخر لان كل حادث لا بد له من تاثير هو تاثر فيعود الكلام الى ذلك التاثير ويتسلسل
وكلاهما محال فيثبت المطلوب ونقحه المصنف او بقوله وهو اي هذا الاستدلال لا يثبت لجزء الدعوى لانها كلها لان كما انها حا
قال المصنف رحمه الله صحة صوغ الوصف لذات وليس المعنى قايما بها بل هو قايم بغيرها واذا كان الخلق بمعنى المخلوق وبعضه
جواهر صدق جزء الدعوى وهو ان المعنى ليس قايما بالذات ولا يصدق الجزء الاخر من الدعوى وهو انه قايم بغيرها لان من
المخلوق جواهر يقوم بنفسها لا بغيرها فلم يشتق الوصف لذات والمعنى قايم بغيرها بل المعنى قايم بنفسه ويتضمن ليس
قايما بها وهو جزء الدعوى فاثبت الدليل عدم قيامه بالذات ولم يثبت قيامه بغيرها فلم يتم المطلوب وثانيا بقوله اجيب بان
معنى كونه سبحانه تعلقت قدرته بالايجاد وهو اي تعلق قدرته بالايجاد للمخلوقات اضافة اعتبار يقوم به اي بالخالق
قال المصنف فما اشتق له الخالق الا باعتبار قيام الخلق به وقوله لا صفه متحقق ليلزم كونه محلا للحوادث اوقدم العالم
دفع لما يرد على ذلك التقدير وهو انه لو كان معنى خلقه تعلق قدرته وتعلقها حادث وهو قايم به لزم كونه محلا للحوادث
او قدم العالم فقال انما يلزم لو كان تعلقها يوجب وصفا حقيقيا يقوم به تعالى لكنه انما يوجب اضافة من الاضافات
وهي امور اعتباريه واوردان قامت به النسبة الاعتبار فهو محل للحوادث لانها حادثه وان لم يقم به ثبت مطلوبهم
وهو الاشتقاق لذات وليس المعنى به اي قايما بالمشتق مع ان الوجه ان لا يقوم به لان الاعتباري ليس له وجود حقيقي
فلا تقوم به حقيقه والجواب ما اشار اليه قوله لكن كلامهم اي الاصوليين انه يكفي في الاشتقاق هذا القدر من الانتساب
الذي يعلق القدرة بالايجاد كما صرح به القاضي عضد الدين وغيره فلكن هذا القدر من الانتساب هو المراد بقيام المعنى
في صدر المسئلة ثم هذا الجواب الناطق بان معنى خلقه كونه تعالى تعلقت قدرته بايجاده هو عن كلام الحنفيه اي
بعد عن كلام متاخريهم من عهد ابي منصور الماتريدي في صفات الافعال لله تعالى قال المصنف وهي ما افادت تكوينا
كالخالق والرازق والمحيي والمميت فانهم صرحوا بانها صفات قديمه مغايرة للقدرة والارادة غيرانا بينا في الرسالة
المسماة بالمسايره في التقايد النجيه في الاخرة ان قول ابي حنيفة لا يفيد ما ذهبوا اليه وانه اي ما ذهبوا اليه في
هذا المقام قول مستحدث وليس في كلام ابي حنيفه والمتقدمين يصرح بذلك سوى ما انتزعوه من قوله كان تعالى خالقا
قبل ان يخلق وراز قا قبل ان يرزق وذكروا له اوجها من الاستدلال والاشاعره يقولون ليست صفه التكوين على فصولها
سوي صفة القدره باعتبار تعلقها بمتعلق خاص فالخلق القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق والترزيق تعلقها باتصال الرزق
وما ذكروه من معناها لا ينفي هذا ويوجب كونها صفات اخري لا ترجع الى القدرة المتعلقه والارادة المتعلقه ولا يلزم
من دليل لهم ذلك واما استبهم ذلك الى المتقدمين ففيه نظر بل في كلام ابي حنيفه ما يفيد ان ذلك على ما فهمه الاشاعره
من هذه الصفات على ما نقله الطحاوي فانه قال ولو كان بصفاته ازليا لا يزال عليها ابديا ليس بمدخلق الخلق استفاد اسم
الخالق ولا باحداث البرية استفاد اسم البارئ له معنى الربوبيه ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق وكما انه محيي
الموتى استحق هذا الاسم قبل احيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم ذلك بانه على كل شئ قدير انتهى فقوله ذلك بانه

هو

على كل شيء قدير تعليل وبيان لاستحقاق لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فافاد ان معنى الخالق قبل الخلق واستحقاق
اسمه بسبب قيام قدرته عليه واسم الخالق ولا مخلوق في الازل لمن له قدرة الخلق في الازل وهذا ما تقوله الاشاعرة
فلا جرم ان قال هنا وقوله اي ابي حنيفة ان الله تعالى خالق قبل ان يخلق الخ اي ورازق قبل ان يرزق بالضرورة يراد به اي بالخالق
له قدرة الخلق التي هي صفة حقيقية والا قدم العالم اي والا لو اريد به الخلق بالفعل لا انه له قدرة الخلق لزم قدم العالم
ووجه الملازمة ظاهر واللازم باطل فالملزوم مثله فتعين ما ذكرنا وبالفعل تعلقها اي ويراد بصفة الخلق بالفعل الصفة
الاعتبارية وهي تعلق القدرة على وجه الايجاد بالمقدور وهو اي والتعلق المذكور عروض الاضافة وهي النسبة الايجادية
للقدرة بالنسبة الى مقدور مخصوص ويلزم من كون التعلق عبارة عما ذكرنا حدوثه اي التعلق كما هو ظاهر ولا محذور
في ذلك احاطة العلم بكونه من قبيل الاضافات والاعتبارات العقلية لكون الباري تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعه وبعده
ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومحييا ومميتا ونحو ذلك فيتم ما هو المطلوب من تمام الجواب السالف ولو صرح به
اي ولو فرض تصريح ابي حنيفة بان المراد بصفة الخلق الخلق بالفعل لا القدرة على الخلق فقد نفاه الدليل وهو لزوم قدم
العالم والامام رحمه الله تعالى بري من ذلك مسئلة الوصف حال الاتصاف اي اطلاقه على من وصف به في حالة قيام معنى
الوصف به حقيقة اتفاقا كضارب لمباشر الضرب وقبله اي واطلاقه على من سيوصف به قبل قيام معناه به مجاز اتفاقا كالضارب
لمن لم يضرب وسيضرب وبعد انقضائه اي واطلاقه على من اتصف به ثم زال معناه عنه فيه ثلاثة اقوال مجاز مطلقا
حقيقة مطلقا ثالثها ان كان بقاؤه اي معنى الوصف بعد تمام وجوده ممكنا بان كان حصوله دفعيا كالقيام والقعود فمجاز
والا حقيقة اي وان لم يكن بقاؤه ممكنا بان كان حصوله تدريجيا كالمصادر السيالة التي لا ثبات لاجزائها كالتكلم والتحرك
فاطلاقه عليه حقيقة كذا شرح به اي بمعنى هذا التقرير وضعها اي هذه المسئلة فيما معناه هل يشترط لكونه حقيقة بقاء المعنى
ثالثها ان كان ممكنا اشترط والواضع بن الحاجب والشارح القاضي عضد الدين قال المصنف وهو اي هذا الشرح قاصر عن مطابقة
الوضع المذكور بل مناقض لبعض ما تضمنه اذ يفيد اطلاق الاشتراط اي اشتراط بقاء المعنى في الاطلاق الحقيقي كما في المشروح
المجازية حال قيام جزء فيما يمكن اي مجازية اطلاق الوصف على من بقي به جزء من المعنى فيما يمكن بقاؤه اذ بقاء جزئه ليس بقاءه
والشرح يفيد الحقيقة اي حقيقية اطلاق الوصف على من بقي به جزء من المعنى فيما يمكن بقاؤه لاعتباره الانقضاء ومعلوم انه
لا يتحقق الانقضاء مع بقاء جزء من المنقضي وعلى هذا مشى المصنف هذا ويجب ان يستثنى من كلام ابن الحاجب الماضي
والامر والنهي لدخولها في كلامه لانها من جملة المشتقات مع ان اطلاق الماضي باعتبار ما مضى والامر والنهي باعتبار
المستقبل حقايق بلا نزاع ويستثنى المضارع اذا قيل انه مشترك او حقيقة في الاستقبال ولم ينبه على هذا احد من
مشهوري شارحي كلامه المجاز اي قال القايلون بان اطلاق الوصف على من زال عنه معناه بعد قيامه به مجاز وهو
مختار كثير من المتاخرين منهم البيضاوي يصح في الحال نفيه اي الوصف المقتضي مطلقا عن التقييد بماض او حال او استقبال
عمن وجد منه ثم انقضى وهو دليله اي وصحة النفي مطلقا من علامات المجاز كما ان عدم صحته من علامات الحقيقة وكونه اي
النفي المطلق في الحال لا ينافي الثبوت المقتضي في نفس الامر لا ينفي مقتضاه اي مقتضى نفسه من نفي كونه اي الاطلاق
حقيقة وهذا جواب عن مقدر دفع به الاستدلال المذكور وهو ان النفي المطلق انما يفيد المطلوب اذا كان منافيا
للثبوت المقتضي لكنه لا ينافيه وملخص الجواب ان النفي المطلق وان لم ينافي المقتضي لا ينفي مقتضى نفسه من ثبوت المجازية

بعد ح

نعم

نعم لو كان المراد من النفي المطلق في زيد ليس ضاربا اذا كان قد ضرب بالامس وانقضى نفي ثبوت الضرب في الحال بان
اريد ليس ضاربا في الحال وهو اي نفي ثبوت الضرب في الحال نفي المقيد اي الضرب المقيد بالحال كما رايت لم يتمش لاهل المجاز
الاستدلال به على اهل الحقيقة لان هذه الصحة عند اهل الحقيقة في حيز المنع وكيف لا وليس محل النزاع الا هذا فحذف
جواب لو للعلم به من السياق والسباق لكن ليس المراد هذا من النفي المطلق بل المراد صدق زيد ليس ضاربا من غير
قصد التقييد بشيء من الازمنة لكن هذا ايضا مما لحقه المنع كما اشار اليه بقوله واجيب بمنع صدق النفي المطلق على اطلاقه
فلا يجدي الاسترواح اليه قالوا ثانيا لو كان الاطلاق حقيقة باعتبار ما قبله لكان حقيقة ايضا باعتبار ما بعده والا
فتحكم اي والا فان كان حقيقة باعتبار ما قبله مجازا باعتبار ما بعده فهو تحكم لعدم المقتضي لهذه التفرقة بيان الملازمة
ان صحته اي كون الاطلاق حقيقة بسبب الاتصاف به في الحال ان تقيد القول بها به اي باعتبار ثبوت الاتصاف في الحال
فمجاز فيهما لانتفاء الثبوت فيهما والا فحقيقة فيهما اي وان لم يتقيد القول بها باعتبار ثبوته في الحال فاطلاقه باعتبار ما
بعده حقيقة كاطلاقه باعتبار ما قبله وغيره اي اعتبار كل من هذين الاعتبارين تحكم لما ذكرنا لكن ليس الاطلاق حقيقة
باعتبار ما بعده اتفاقا فكذا ينبغي ان لا يكون حقيقة باعتبار ما قبله الجواب نختار الشق الثاني وهو ان القول بصحته غير مقيد
باعتبار ثبوته في الحال ثم نمنع لزوم اللازم المذكور لانه لا يلزم من عدم التقييد به اي باعتبار الثبوت في الحال عدم التقييد
بغيره في نفس الامر لجواز تقييده بالثبوت اي بثبوت معنى ذلك الوصف قايما او منقضيا فيكون حقيقة باعتبار ما قبله
لوجود ثبوت ذلك المعنى له منقضيا كما يكون حقيقة لوجوده قايما ولا يكون حقيقة باعتبار ما بعده لعدم ثبوته
له قايما او منقضيا الحقيقة اي قال القايلون بان اطلاق الوصف على من زال عنه بعد قيامه به حقيقة وهو مختار ابن
سينا والجبائي اجمع اللغة على صحة اطلاق ضارب امس على من قام به الضرب بالامس وانقضى والاصل في الاطلاق الحقيقة
عورض هذا الدليل باجماعهم اي اهل اللغة على صحته اي اطلاق ضارب غدا ولا حقيقة بل هو مجاز بالاجماع وحاصله
اي هذا الجواب الواقع بطريق المعارضة انه خص الاصل في الاطلاق الحقيقة في ضارب امس بمعنى انه لا يجري هذا الاصل
فيه لدليل الاجماع على انه لا يجري في ضارب غدا للاجماع على مجازيه الثاني يعني ضارب غدا فيستدل به على مجازيه الاول
اعني ضارب امس وح فالوجه حذف وليس مثله في الاخر لان معناه كما قال المصنف اي ليس في الاخر وهو الاطلاق
بعد الانقضاء دليل تخصيص الاصل المذكور وهو قولنا الاصل الحقيقة فيعمل بعمومه فيه فيثبت انه بعده حقيقة
انتهى وانما اتفق هذا لانه قد كان في النسخ مكان وحاصله الخ ما نصه وقد يقال قد خص الاصل لدليل والاجماع على
مجازيه الثاني دليله انتهى وهو على هذا التقدير حسن لا بد منه فلما وقع التغيير الى هذا وقع الذهول عن حذفه ثم هو
مما يصلح دفعا لهذه المعارضة ولا سيما وقد تقدم انه لا يلزم من كون الاطلاق باعتبار ما قبله حقيقة كونه باعتبار
ما بعده حقيقة فليتامل قالوا ثانيا لو لم يصح كون اطلاق الوصف بعد انقضاء معناه حقيقة لم يصح المؤمن لغافل ونايم
حقيقة لانهما غير مباشرين للايمان ح سواء فسر بالتصديق او بغيره والاجماع انه اي ان المؤمن لا يخرج بهما اي بالغفلة والنوم
عنه اي عن كونه مؤمنا اجيب بانه اي اطلاق المؤمن على كل منهما مجاز بدليل عدم اطراده لامتناع كافر لمؤمن لكفر تقدم
اي لامتناع اطلاق كافر على مؤمن تقدم كفره والا كان اكابر الصحابة كفارا حقيقة كما انهم مؤمنون حقيقة وكذا
النايم لليقظان يكون حقيقة كما ان اليقظان كذلك والحاصل ان ذلك مجاز والا لزم الاتصاف بالمتقابلين حقيقة

وهو باطل قيل اي قال المحقق التفتازاني ما معناه والحق انه اي الوصف من المومن وما جري مجراه ليس من محل
النزاع وهو اي محله اسم الفاعل بمعني الحدوث لا بمعني الثبوت ولا ما جري مجراه كما في مثل المومن والكافر والنايم واليقظان
والحلو والحامض والحر والعبد مما لم يعتبر فيه طريان والاولي مما يعتبر في بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المنافي
وفي بعضه الاتصاف به بالفعل البته كما هو عبارة هذا القايل وتعقبه المصنف رحمه الله بقوله وقد يقال ولو سلم
ان هذا الوصف من مومن ونحوه من محل النزاع فالجواب من قبل اهل المجاز لاهل الحقيقه الحق انه اذا اجمع علي انه اي المومن اذا
لم يخرج بهما اي بالنوم والغفلة عن الايمان اذا لوحظ مجرد الوصف او عن كونه مومنا اذا لوحظ الذات الموصوفه
بالايمان باعترافكم متعلق بيخرج بل حكم اهل اللغة والشرع بانه اي الشان ما دام المعني كالايمان بمعني التصديق مودعا
حافظه المدرك الذي هو المومن في هذا المثال كان ذلك المعني قايما به اي بالمدرك ما لم يطرا حكم يناقضه اي ذلك المعني
بلا شرط دوام المشاهده والملاحظة لذلك المعني فالاطلاق للمومن ح اي حين نومه وغفلته اطلاق له حال قيام المعني وهو
اي واطلاقه عليه حال قيام المعني به اطلاق حقيقي اتفاقا فلم يفد الاطلاق عليه ح في محل النزاع وهو الاطلاق عليه
بعد انقضا المعني شيئا من مطلوبكم وبه اي وبهذا يبطل الجواب المتقدم بانه اي اطلاق المومن علي المومن الغافل والنايم
مجاز وان ذكره بن الحاجب وتابعه الشارحون واردفه المحقق الشريف بان الاجماع انما هو علي اطلاق المومن عليهما
في الجملة واما بطريق الحقيقه فلا واجرا احكام المومنين علي النايم مثلا لا يستلزم كون اطلاقه عليه حقيقه ووجه
بطلانه ظاهر واثباته اي كون الاطلاق المذكور مجازا بامتناع كافر لمومن صحابي او غيره الخ اي تقدم كفره كما تقدم ايضا
باطل فان هذا الامتناع يقتضي ان لا يصح الاطلاق لا حقيقه ولا مجازا وليس كذلك بل صحته اي اطلاق كافر علي من امن
بعد كفره لغه اتفاق انما الخلاف في انه اي الاطلاق لغه حقيقه او مجاز والمانع من الاطلاق عليه استعمالا حقيقه ومجازا امر
شرعي كما ذكره صاحب التحصيل وغيره وهو حرمة نبز المومن ولا سيما الصحابي بهذا الدم الذي طهره الله منه وليس الكلام
باعتبار الشرع بل باعتبار اللغه واذن لهم اي واذا لم يكن خلاف لغه في صحة اطلاق كافر علي من امن بعد كفر فلاهل الحقيقه
ادعا كونه اي اطلاق كافر علي من امن بعد كفر حقيقه اي اطلاقا حقيقيا لغويا مع صحة اطلاق الضد وهو مومن في
هذا المثال عليه كذلك اي اطلاقا حقيقيا لغويا ايضا ولا يمتنع هذا الا لو قام معناهما اي الضدين في وقت الصحتين اي
صحة اطلاق كافر حقيقه وصحة اطلاق مومن حقيقه علي الشخص الواحد به وليس المدعي في هذا سوي كون اللفظ بعد انقضاء
المعني حقيقه واين هو اي اطلاق لفظ الضد من قيامه اي معني الضد في الحال ليجتمع المتنافيان او يلزم قيام احدهما
بعينه قال المصنف رحمه الله وح يبطل الزام القاضي عضد الدين كونه كافرا حقيقه في وقت واحد حقيقه لانه انما
يبطل ذلك لو كان اطلاق الكافر والمومن في وقت واحد حقيقه لانه يستلزم ثبوت نفس الايمان والكفر في وقت واحد
وليس كذلك لان احدي الحقيقتين لا يقارنها وجود المعني بل يثبت حال انتفايه لان الفرض كون اللفظ حقيقه بعد انقضاء
المعني فلم يلزم من كونه كافرا حقيقه مومنا حقيقه سوي صحة الاطلاقين الحقيقتين وليس ذلك يمتنع الا لو استلزم اجتماع
معناهما وهو منتف قلت وعلي ذا لا يستبعد جريان هذا في النايم واليقظان والحلو والحامض الي غير ذلك وينتفي ما نظر في
في تعليل منع اطلاق الكافر علي مسلم تقدم كفره بما ذكرناه انفا بان القاعدة ان امتناع الشي متي دار اسناده بين عدم المقتضي
ووجود المانع كان اسناده الي عدم المقتضي اولي لانه لو اسند الي وجود المانع لكان المقتضي وحده يخلف اثره والاصل

مومنا حقيقه

عدمه

عدمه فيكون علي هذه دعوي امتناع الكافر لعدم المقتضي وهو وجود معني الوصف حالة الاطلاق اولي من دعوي امتناعه
لوجود المانع المذكور لان اهل الحقيقه بصدد منع عدم المقتضي لان الفرض كون اللفظ حقيقه بعد انقضا المعني عندهم
نعم لقايل ان يقول تمام ان يكون لاهل الحقيقه الادعا المذكور اذا لم يكن اجماع علي المنع لكن ظاهر كلام الاصوليين وجوده
حيث قال لا يجوز تسمية القايم قاعدا والقاعد قايما للقعود والقيام السابق باجماع المسلمين واهل اللسان وعليه
قول المحقق التفتازاني فان قيل انما يمتنع ذلك لو اتحد الزمان وهو غير لازم قلنا الكلام في اللغة وبطلان
ذلك معلوم لغه لكن شيخنا المصنف رحمه الله انما ذكره علي سبيل الفرض وانه لا مانع عقلي لهم من ذلك لو ادعوه فلا صبر
عليه قالوا ثالثا لو اشترط لكونه اي الوصف حقيقه بقا المعني لم يكن لاكثر المشتقات حقيقه كضارب ومخبر والوجه حذف
ضارب فان المقصود ان بقا المعني لو كان شرطا للحقيقه لم يكن للمشتقات من المصادر السياله حقيقه فانها كما تقدم
يمتنع وجود معانيها دفعة في زمان ولا يجتمع اجزا معانيها في آن لانها تدريجية التحقق لا يحصل الجزء الثاني منها حتي ينقضي
الاول وهلم جرا فانتفي ان يكون حقيقه في الحال لتوقفها علي كونها قارة فيه وهو محال والفرض انها ليست حقيقه فيما مضي
لعدم حصول معانيها ولا فيما يستقبل لانقضايها فلا يكون لها ح حقيقه اصلا وهذا بخلاف الضرب فانه دفعي الحصول كما
سينبه المصنف عليه ولعله انما وقع ذكره نظرا لذكر المحقق التفتازاني اياه مع المشي والحركة والتكلم تمثيلا للمصادر
التي يمتنع وجود معانيها في آن بل لنحو قايم وقاعد اي بل انما يمكن ان يكون الوصف حقيقه للمشتقات من المصادر الانية
وهو الذي يجتمع اجزا معانيها في ان واحد وتبقي كعالم وقايم وناصر او توجد دفعه كضارب بان يطلق علي من قامت به
حال قيامها به واللازم باطل فالملزوم مثله والجواب انه اي بقا المعني يشترط في صحة الاطلاق حقيقه ان امكن
بقاوه والا فوجود جز اي وان لم يكن بقا المعني فانما يشترط في صحة الاطلاق حقيقه وجود جز من المعني مع اطلاق
اللفظ فلا يلزم ان لا يكون للمشتقات المذكوره حقيقة اصلا لامكان تحقق هذا القدر فيها ثم لما كان هذا الجواب
من قبل مطلق الاشتراط اورد كيف يصح هذا منه واجيب بان معني الجواب عن الدليل ابطاله وبيان عدم
افادته مطلوب المستدل فلا يضره عدم موافقته مذهب المجيب وهذا ما يقال المانع لا مذهب له وقيل هذا
تخصيص للدعوي بصورة الامكان ورجوع الي المذهب الثالث وعليه مشي القاضي عضد الدين ثم المصنف فقال
والحق ان هذا التفصيل يجب ان يكون من اهل مطلق الاشتراط اي اشتراط بقا المعني في كون الاطلاق حقيقيا عن تقييده
بكونه مما يمكن بقاوه او لا يمكن وانه بعد الانقضا مجاز ضروره والا لزم اللازم الباطل المتقدم وهو ان لا يكون نحو مخبر
يستعمل حقيقة اصلا لا ان يكون الاشتراط المطلق عن التقييد المذكور مع كونه بعد الانقضاء مجازا مذهبا ثالثا لكونه
حقيقه بعد الانقضاء ولهذا التفصيل فليس هنا في التحقيق سوي مذهبين يجتمعان علي الحقيقه حال الاتصاف ويفترقان
فيما بعد الانقضاء بالحقيقه والمجاز ثم اوضحه بقوله فهو اي مطلق الاشتراط وان قال يشترط بقا المعني لكونه حقيقه
ولم يقيده بشي لا يريد به بقا كله بل يريد وجود شي منه اي من المعني فلفظ مخبر وضارب اذا اطلق في حال الاتصاف
ببعض الاخبار بكسر الهمزة ومباشرة الضرب في الجملة يكون حقيقه لان مثل ذلك اي حال الاتصاف بوجود جزء
منه يقال فيه اي في ذلك الحال انه اي ذلك الحال حال اتصافه بالاخبار والضرب عرفا واذا كان ذلك الحال كذلك اي يقال
فيه انه متصف بذلك الوصف وجب ان يحمل كلامه اي المطلق عليه اي علي هذا المراد خصوصا ومن المستبعد ان يقول

ان يقول احد لفظ ضارب في حال الضرب مجاز لعدم قيام جميعه به ح وانه اي الضارب لم يستعمل قط حقيقه كما هو لازم ظاهر اطلاق الاشتراط كما بيناه وكثير مثل هذا في كلام المولعين بفتح اللام اي المغرمين باثبات الخلاف ونقل الاقوال لمن تتبع ذلك فليس هذا باول معروف عن ظاهرهم قال العبد الضعيف عفا الله تعالى له ولكن لا يخفى ان هذا ليس بمطابق لمذهب المفصل فان المفصل مصرح باشتراط وجود بقاء كل المعنى اذا كان مما يمكن بقاوه وجزء منه اذا كان مما لا يمكن بقاوه في الاطلاق الحقيقي وهذا يفيد ان الشرط وجود جزء منه سواء كان ممكن البقا او لا كما عليه جمهور شارحي مختصر ابن الحاجب على ما ذكره المحقق التفتازاني ولا يقال لعل المراد ان مذهب المطلق هو مذهب المفصل بعد الغاء تفصيله بناء على ان في حال وجود بعضه يقال فيه انه متصف عرفا سواء كان ممكن البقا او لا كما تقدم عن الشارحين المذكورين لانا نقول لا تفصيل ح على انه يمكن ان يقال لا يلزم من اعتبار المسامحة المشار اليها في المصادر الرتبة اعتبارها في الاتية ايضا لما يلزم من تعذر الحقيقه في الاولى على تقدير عدم المسامحة فيها دون الثانيه وايضا مذهب المفصل يفيد ان اطلاق ما لا يمكن بقاوه بعد انقضاء حقيقي ومذهب مطلق الاشتراط يفيد انه مجازي نعم اطلاق المصنف ان الشرط وجود شيء منه من غير تقييد باخر ولا غيره يتناول الجزء الاول والاخر وما بينهما بعد حمله على ما لا يمكن بقاوه كما مشى عليه المحقق التفتازاني اولى من تقييده باخر جزء منه في ذلك كما قاله الاسنوي وتابعه عليه جماعة حتى قال الاسنوي ثم قال قام زيد مثلا انما يصدق عليه متكلم حقيقه عند مقارنة الدال فقط لا قبلها ولا بعدها فان هذه مضايقه ومشاحه لا توسعه ومسامحه ثم المخرج ان

ضاربا ليس منه اي مما يدخل في الوجود تمام معناه لان تمام معناه هو كونه متصفا بالتاثير في الغير بالايلام وتمام هذا المعنى متحقق في الضربة الواحدة فالباقي بعدها ولو ضربة واحدة بعد ما ضربه تمام معناه ايضا وما انقضى والا وبعد الاولى تكرار لتمام المعنى لا يقال فالوجه ح اي حين لم يسلم ما تقدم من الادلة للمجاز الحقيقة لانه قد ما للتواطي على المجاز لانه دار اللفظ بعد الانقضاء بين كونه مجازا او متواطيا اي موضوعا للذات باعتبار ما قام بها او وقع عليها في الوجود اعم من قيامه حال الاطلاق او انقضايه والتواطؤ مقدم على المجاز كما ان المجاز مقدم على الاشتراك اللفظي لان الوجه التوقف عن الجزم باحدهما بعينه كما هو ظاهر بعض المتاخرين وسواء الامدي ثم ابن الحاجب بناء على تعارض ادلتهما وتساقطهما وانتفاء المرجح لانا نقول ليس كذلك لعدم لازمه اي التواطؤ وهو اي لازمه سبق الاحد الدايرين في الثبوت القايم والمنقضي الى الفهم لسبقه اي المعنى الى الفهم باعتبار الحال من نحو زيد قايم واذا كان السابق الى الفهم في نحو اطلاق زيد قايم وضارب قيام قيامه وضربه في الحال لزم ان يكون وضعه للحال فيترجح المجاز ح والله سبحانه اعلم

الفصل الثاني في انقسام اللفظ المفرد باعتبار دلالته

في الدلالة للمفرد وظهورها وخفايها تقسيمات ثلاثه والتقسيم اظهار الواحد الكلي في كثير من المواد فيلزم منه امتناع تقسيم الشيء الى نفسه وغيره وكون المقسم اعم من كل قسم مطلقا **التقسيم الاول** في اللفظ المفرد باعتبار دلالته من حيث هي اللفظ المفرد الموضوع لمعنى اما دال عليه بالمطابقه اي بسبب وضع اللفظ له بتمامه او المتضمن اي بسبب وضع اللفظ له ولغيره معا او الالتزام اي بسبب وضع اللفظ لملزومه والعادة العقليه للمطلقتين **التقسيم فيها** اي في الدلالة **وتتبعها** اي يكون اللفظ تبعا للدلالة في هذا التقسيم لتعديه منها اليه وانما اوردناه نحن في اللفظ المفرد في هذا الفصل لكونه بالذات فيها والاعتبار كما ان سايراخوته من الفصول الاتيه له بالذات باعتبارات اخر ايضا ثم يقع التقسيم له اولا وبالذات فيها والاعتبار

ملك خالصة لمكتبة المخطوطات

في ذلك قريب والدلالة كون الشيء بحيث اذا فهم فهم غيره فان كان اللازم بينهما بعلة الوضع اي بسبب وضع الشيء للغير اي جعله بازايه بحيث اذا فهم الشيء فهم الغير فوضعية اي فدلالة الشيء على الغير وضعيه او العقل اي او كان اللازم بينهما بايجاب العقل الصرف ذلك فعقليه اي فدلالة الشيء على الغير عقليه قال المصنف ومنها اي العقليه الطبيعيه وهي ما اقتضى التلفظ بملزومها الذي هو اللفظ طبع اللافظ عند عروض المعنى له كدلالة اح بفتح الهمزة وضمها وبالحاء المهملة على اذى في الصدر اذ دلالة اح على الاذى دلالة الاثر على مبديه اي موثره كالصوت والكتابة والدخان اي كدلالة الصوت المسموع من وراء جدار على وجود مصوته ثم والكتابه على كاتبها والدخان على النار فان هذه الدلالات عقليه لانها دلالة الاثر على موثره فكذا هذه لان اح اثر عروض وجع صدر اللافظ فاذن لا يصلح ان يكون قسيمه للعقليه كما فعلوه عن اخرهم والوضعيه قسمان غير لفظيه كالعقود جمع عقد وهو ما يعقد بالاصابع على كيفيات تخاصه اي كدلالتها على كميات معينه من العدد والنصب جمع نصبه وهي العلامة المنصوبه لمعرفة الطريق اي كدلالتها على ذلك فان كلا من هاتين دلالة وضعيه غير لفظيه ولفظيه وهي المخصوصه بالنظر في العلوم لانضباطها وشمولها لما يصدر اليه من المعاني وهي كون اللفظ بحيث اذا ارسل فهم المعنى للعلم بوضعه اي كون اللفظ كلما اطلق فهم منه معناه للعلم بتعيينه بنفسه بازا معناه المفهوم منه اعم من ان يكون هو جميع ما وضع اللفظ له او جزءه او لازمه وما قيل انما قال من قال بالنسبة اليه من هو عالم بالوضع ولم يقل بوضعه له ليلا يخرج عن التعريف دلالة الخصم والالزام فيه نظر ولا يقال العلم بالوضع الذي هو نسبة بين اللفظ والمعنى يتوقف على فهم المعنى كما يتوقف على فهم اللفظ وقد ذكر في التعريف ان فهم المعنى لاجل العلم بالوضع فلو صح هذا لزم توقف كل من فهم المعنى والعلم بالوضع على الاخر في الوجود لانا نقول فهم المعنى في حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم السابق بالوضع ومن المعلوم ان ذلك العلم السابق لا يتوقف على فهم المعنى في الحال بل على فهمه في الزمان السابق وايضا فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع وليس العلم بالوضع موقوفا على فهمه من اللفظ بل على فهمه مطلقا فظهر تغاير الفهمين في الجواب الاول بحسب الزمان وفي الجواب الثاني بحسب الاطلاق والتقييد ثلاث ورد بهذا احتراز عن الدلالة العقليه طبيعيه كانت او غير طبيعيه اذ لا وضع فيها ولا ستوا العالم والجاهل في ذلك الفهم ان كان هناك وضع واورد سماعه اي اللفظ الدال بالوضع حال كون المعنى مشاهدا قال المصنف فان الدلالة الوضعيه ثابته مع انتفاء الحد اذا اطلق اللفظ ولم يفهم المعنى فبطل عكس التعريف انتهى لان فهم المفهوم ح اذ الفرض ان المعنى مرتسم عنده بواسطة المشاهدة **واجيب بقيام الحيثيه** اي بمنع انتفاء الحد حال كون المعنى مشاهدا هذا بالبقا قيام الحيثيه باللفظ ح ايضا وهي اي والحيثيه هي الدلاله قلت وفيه نظر لاجتماع تسلط المنع على كونها حقيقه الدلاله بل من الظاهر انها شرط تحققها فلا جرم ان قال **والحق الانقطاع بالسماع ثم التجدد عنه** اي والجواب الحق منع انتفاء الحد في هذه الحالة قوله لانه اطلق اللفظ ولم يفهم المعنى قلنا ممنوع قوله لان فهم المفهوم مح قلنا مسلم ولكن انما يلزم هذا لو لم ينقطع فهم المعنى ويذهب انتقاشه من النفس عند سماع اللفظ الدال عليه وضعا لكنه ينقطع بالتبع للذهول عنه بالالتفات الى المسموع ثم يتجدد فهمه ثانيا عن سماع اللفظ فيكون ادراكا ثانيا بعد الادراك الاول ثم غير خاف على المتامل ان هذا مما تحقق صحة دعوى قيام الحيثيه في هذه الحالة فالجواب في الحقيقه انما هو بدعوى قيامها وهذا بيان لذلك **والدلالة الوضعية اللفظيه** اضافات ثلاث اضافه **الى تمام ما وضع له اللفظ وجزئه** اي واضافه

الى جزء ما وضع له اللفظ ولازمه اي واضافه الى لازم ما وضع له اللفظ ان كانا اي ان وجد الجزء واللازم وفي هذه
اشارة الى ان المطابقه لا يستلزم التضمن والالتزام دايما والامر على ما اشار لانه قد يكون مسمى اللفظ بسيطا كالوحدة
والنقطة فيدل عليه مطابقه ولا تضمن لانتفاء الجزء ولهذا يعرف ايضا ان الالتزام لا يستلزم التضمن فان المعنى البسيط
اذا كان له لازم ذهني كان ثمة التزام بلا تضمن ويجوز ان لا يكون للمسمى لازم بين يلزم فهمه فهمه وللعلم الضروري
بانا نعقل كثيرا من الاشياء مع الذهول عن جميع الاغيار فانتفى زعم الامام الرازي بان المطابقه تستلزمه كما سيذكره
المصنف ولهذا يعرف ايضا ان التضمن لا يستلزم الالتزام لجواز ان لا يكون للمسمى المركب لازم كذلك وللعلم بانا
نعقل كثيرا من المعاني المركبه مع الغفله عن الامور الخارجه عنه نعم التضمن والالتزام مستلزمان للمطابقه
لانهما لا يوجدان الا معها بالاتفاق دلها اي وللدلالة الوضعيه اللفظية مع كل من هذه الاضافات اسم فمع الاول
اي فلها مضافة الى تمام ما وضع له اللفظ من حيث هو تمامه اسم هو دلالة المطابقه لموافقة المعنى اللفظ ومع الثاني اي دلها
مضافه الى جزء ما وضع له اللفظ من حيث هو جزوه اسم هو دلالة التضمن لتضمن المعنى الموضوع له اياه وكذا الالتزام
اي وكذا لها مضافه الى اللازم الخارج عن المعنى الموضوع له اللفظ من حيث هو لازمه اسم هو دلالة الالتزام لاستلزامه
له ويستلزم احتماعها اي المطابقه والتضمن والالتزام انتقالين واحد من اللفظ الى المعنى المطابقي والتضمني تعالى ان
فهمه اي الجزء الذي هو الدلالة التضمنيه في ضمنه اي في ضمن فهم الكل لان اللفظ الموضوع للمعنى المركب من حيث هو يلاحظ
ملاحظة واحدة اجاليه فالافهم واحدا ما فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على كل جزء من الاجزاء مغايرة بالذات بل بينهما تغاير بالاعتبار
والاعتبار فان ذلك الفهم الواحد ان اضيف الى الكل واعتبر بالقياس اليه سمي فهم الكل ودلالة المطابقه وان اضيف الى احد
الاجزاء واعتبر بالنسبة اليه سمي فهم ذلك الجزء ودلالة التضمن واستوضح ذلك بما اذا وقع بصرك على زيد من رأسه الى قدمه
دفعة واحدة فانك تراه وترى اجزاءه بروية واحدة فان نسبت هذه الرويه الى زيد سمي رويته وان اضفتها الى جزء من اجزائه
تسمى رويته ذلك الجزء ليس لاكظن شارح المطالع فقط الدين الفاضل المشهور انه ينتقل اللفظ الى جزء ما وضع هو له ثم منه
الى تمام ما وضع هو له وان المطابقه تابعة للتضمن في الفهم لسبق الجزء في الوجودين لظهور منع الاول وسبق الجزء في الوجود
مطلقة لا دايمه اذ لا مانع من التفات النفس الى المجموع من حيث هو مجموع بل هو واجب في تذكر المعنى عند اللفظ الذي هو معنى
فيه منه والالتفات اليه عنده لان ذلك لعلة سماع اللفظ والعلم بوضعه له وذلك علة الانتقال للمجموع فيثبت كذلك
ثم مقتضاه فهم الجزء مرتين بالاستقلال وفي ضمن الكل لكن الوجدان ينفي الاول بخلاف ابتدا تعقل المركب من غير تفصيل حيث
يلزم فيه سبق الجزء كذا افاده المصنف رحمه الله تعالى يليه اي هذا الانتقال انتقال اخر من المطابق او التضمني
ان كان هو الملزوم الى اللازم الالتزامي فبينه وبين اللفظ واسطه بخلافهما ثم هذا الانتقال من احدهما اليه يلزم لزوما ذهنيا لا انتفاكيا
لانه اي اللزوم بين احدهما وبينه مشروط ان يكون بالمعنى الاخص وهو كون اللازم بحيث لا يتصور الملزوم دايما
الالتزامي مطلقا للزوم بحيث انه ليس غيره لان ذلك بالاعم اي فيفرع على هذا انتفاء كون المطابقه تستلزم الالتزام دايما
كما يفيده قول الامام الرازي المطابقه يلزمها الالتزام لان لكل ما هيه لازما بينا واقله انها ليست غيرها والدال على اللزوم في
اللازم البين في دلالة الالتزام بالمعنى الاعم للزوم وهو ما يحكم به من اللزوم بين شيئين كما تعقلا سواء كان حصول اللازم
في الذهن عين الفور من حصول الملزوم فيه او بعد التامل في القرائن وسواء كان اللزوم بينهما مما يثبته العقل او عرف عام او

اضافة ح

فليس ح

الزمن ح

اعظم او مما يجري مجرى ذلك وسواء كان الحكم باللزوم بينهما يقينا او ظنا وهو ممنوع فان اعتبار اللزوم في اللازم البين في
دلالة الالتزام انما هو بالمعنى الاخص الذي ذكرناه وهو منتف كما بيناه وقد ظهر ان الشرط هو اللزوم الذهني واما
الخارجي وهو كون اللازم بحيث يلزم من تحقق المسمى في الخارج تحققه ايضا فيه فليس بشرط لان العدم كما لا يدل على
الملكة كما بصرح به الامامي لانه عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا مع عدم اللزوم بينهما في الخارج لما بينهما من المعاندة
فيه هذا كله على اصطلاح المطبقين فلا دلالة للمجازات على المجازيه اي فلا دلالة من الدلالات الثلاث للالفاظ المستعمله
في معانيها المجازيه عليها من حيث هي كذلك بل بانتقال من الالفاظ المجازيه اليها اي الى معانيها المجازيه بالقرينه اي بسبب استعانة
القرينه الصارفه عن المعاني الحقيقيه اليها وهي اي المعاني المجازيه مرادات من الالفاظ المجازيه لا مدلولاتها اي الالفاظ المجازيه
فلا يرد المجازات عليهم اي على المنطقيين كما اورده القاضي عضد الدين لان الغرض من ايرادها اذ يلتزمونه اي عدم دلالة
المجازات على معانيها المجازيه كما هو مقتضى تعريفهم الدلالة ولا ضرر عليهم في ذلك اذ يستلزم نفي دلالة المجاز على معناه المجازي
نفي فهم المراد الذي هو المعنى المجازي لمنتع ما ذهبوا اليه لحصول فهمه بالقرينة المفيده له ثم ان كان الامر على هذا فليس للمجاز في
الجزء واللازم دلالة مطابقة فيهما كما قيل قاله المحقق التفتازاني ولفظه اذا استعمل اللفظ في الجزء او اللازم مع قرينة مانعة
من ارادة المسمى لم يكن تضمنا والتزاما بل مطابقة لكونها دلالة على تمام المعنى اي ما عني باللفظ وقصد بل انما في المجاز في
الجزء واللازم استعمال اللفظ في جزء ما وضع له او لازمه ترجيحا لانتقال معه اي مع الاستعمال من المطابقي الذي هو الحقيقي الى الكل
من المعنيين المجازيين المذكورين فقط القرينه المفيده لذلك ودلالة تضمنيه والتزاميه فيهما اي في الجزء واللازم نعما للمطا
التي لم ترد فيهما قال المصنف رحمه الله وهذا تصريح بان كل مجاز له دلالة مطابقة لافتقاره الى الوضع الاول وان لم
يتقرر الى حقيقته والدلالة تتبع الوضع لا الارادة على ما هو الحق انتهى ومن ثم تنزل المحقق التفتازاني اليه عن ما
نقلناه عنه انفا وهذا الان بعد الوضع لا تسقط الدلالة عن الوضعي فلذا لا تسقط عن لازمه فيتحقق الدلالة
المطابقيه ليتحقق علتها وهو التي تتحقق علتها العلم بالوضع للاعم والمراد غير متعلقها اي والحال ان المراد باللفظ المجازي حج عن متعلق
تلك الدلالة الذي هو المعنى الحقيقي له وحاصل هذه الجملة كما افاده المصنف فيما كتبه على البديع ان جميع المعاني المجازيه الا
التضمني والالتزامي مرادات باللفظ بالقرينه لا مدلولات له حتى لو استعمل اللفظ الموضوع لمعنى مركب ذي لازم ذهني في
مجازي غيرهما مع قرينة صارفه عن مدلوله كان هذا اللفظ ثلاث دلالات على غير المقصود وكان المقصود غير مدلول له
بل مراد به واما اذا تجوز به في التضمني او الالتزامي من حيث هو مستعمل مجازا فيه لا دلالة له على واحد منهما ومن حيث
هو موضوع لما مر حروه ولازمه وان لم يكن مرادا لهما مدلولا لان تضمني والتزامي تقرر انه اذا تجوز به فيهما لم يدل عليهما
من حيث هو مجاز فيهما بل من حيث هما جزء ولازم لموضوعه اما انه يدل عليهما مطابقة فلا وح يكون له دلالات بعضها
مراد وبعضها لا انتهى وقد ظهر من هذا ان الوجه عدم تقييد القاضي عضد الدين وردد عليهم انواع المجازات بالتي
ليس فيها المعاني المجازيه لوازم ذهنيه للمسميات ليخرج استعمال الكل في الجزء والملزوم في اللازم الذهني كما مده المحشون
فليتامل واما الاصوليون فما للوضع دخل في الانتقال اي واما الدلالة الوضعيه عندهم فما للوضع دخل في الانتقال فيها
من الشيء الى غيره ولو في الجملة فيتحقق الدلالة الوضعيه عندهم في المجاز ايضا قال المصنف لان الوضع للمعنى الحقيقي دخل في
فهم المعنى المجازي اذ لولاه لم يتصور والالتزامية بالمعنى الاعم اي ويتحقق الدلالة الوضعيه في الالتزامية ايضا اذ اللزوم

قول ح

بقية

خاص

فيها بالمعنى الاعم السالف بيانه كما هو الشرط عندهم فضلا عن كونه بالمعنى الاخص لان للوضع دخلا فيها واما تحققها في التضمنية
فبطريق اولى ولا خلاف في تحققها في المطابقية ومن ثمة لم يذكرهما قال المصنف رحمه الله وانما لم يقل بحجية المفاهيم المخالفة
بناء على ان لا موجب للانتقال لعدم وضع اللفظ للمخالف وعدم لزومه للموضوع تنبيه ثم هذه الدلالات تتاتى
في اللفظ المركب ايضا لان الاظهر كما عليه اكثر المحققين ان دلالة المركبات على معانيها التركيبية وضعية بحسب النوع فكن
منه على ذكر ثم اختلف الاصطلاح للاصوليين في اصناف الدلالة الوضعية واسمائها وفي ثبوت بعضها ايضا فالحنفية الدلالة
الوضعية قسمان لفظية وغير لفظية وهي اي غير اللفظية الضرورية ويسمونها اي الضرورية بيان الضرورة اي الحاصل بسببها
فهو من اضافة الحكم الى سببه كاجرة الخياطة وهذا احد اقسام البيان الخمسة الاتي ذكرها ان شاء الله تعالى وهي اي بيان
الضرورة اربعة اقسام كلها دلالة سكوت ملحق باللفظية في الاعتبار وحصره فيها استقرائي قالوا وسمي هذا القسم بهذا الاسم
لان الموضوع للبيان في الاصل هو النطق وهذا يقع بما هو ضده وهو السكوت لاجل الضرورة الاتي تفصيلها القسم الاول ما
يلزم منطوقا اي لازم مسكوت عنه للملزوم مذكور وله مثل منها قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث
فان هذا ناص على انحصار ارثه فيهما واختصاص الام بالثلث منه وهو ملزوم منطوق به وله لازم مسكوت عنه وهو ولابيه
الثلثان طوى ذكره ايجازا للعلم به والا لم ينحصر ارثه فيهما وبقي نصيب الاب مجهولا وسياق النص يأباه فلا جرم ان دل
سكوته اي سكوت النص عن ذكره مع ما تقدم ذكره على ان للاب الباقي لا ان مجرد السكوت او تخصيص الام بالثلث بيان لنصيبه
بدليل انه لو تبين نصيب الام من غير اثبات الشركة بصدر الكلام لم يعرف نصيب الاب بالسكوت بوجه ودفعته
مضاربة على ان لك نصف الربح اي ومنها قول رب احد النقدين لغيره دفعت هذا النقد اليك مضاربة على ان لك نصف ربحه
فيقبل الغير ذلك فانه يفيد اشتراكهما في الربح لان المضاربة عقد شركة في الربح الحاصل بعمل المضارب وبيان مقدار نصيب
المضارب وهو ملزوم منطوق به وله لازم مسكوت عنه وهو ولي نصفه طوى ذكره اختصارا للعلم به لعدم مستحق اخر مع
كونه بما ملكه فلا جرم ان كان هذا العقد صحيحا قياسا واستحسانا وقضي فيه بانه يفيد السكوت فيه عن ذكر نصيب المالك
مع ما تقدم ذكره ان الباقي للمالك وكذا في قلبه استحسانا اي ومنها قوله لغيره دفعته اليك مضاربة على ان لي نصف الربح
فيقبل الغير ذلك فالقياس فساد هذا العقد لعدم بيان نصيب المحتاج الى بيان نصيبه وهو المضارب لانه انما يستحق بالشرط فلا
يتعين كون الباقي له وصار كما لو قال دفعته اليك مضاربة ولم يزد عليه والاستحسان وهو الصحيح صحة هذا العقد ويكون
الربح بينهما نصفين فان هذا القول يفيد اشتراكهما في الربح كما ذكرنا وبيان نصيب المالك وهو ملزوم منطوق به وله لازم
مسكوت عنه وهو ولك نصفه طوى ذكره اختصارا للعلم به لان الاصل في المال المشترك بين اثنين انه اذا بين نصيب احدهما
ان يكون ذلك بيانا لكون الباقي للاخر اذا لم يصرح بخلافه كما في الاية الشريفة فلا جرم ان دل السكوت عن بيان نصيب
المضارب مع ما تقدم على ان الباقي نصيبه وقد ظهر ان هذا ليس كقوله دفعته اليك مضاربة من غير زيادة شيء عليه القسم
الثاني دلالة حال الساكت الذي وظيفته البيان مطلقا او في تلك الحادثة بسبب سكوته عند الحاجة الى البيان كسكوته
صلى الله عليه وسلم عند امر يشاهده من قول او فعل ليس معتقد كافر ولا سبق تحريمه كالمعاملات التي كان الناس يتعاملونها والماكل
والمشارب التي كانوا يتعاطونها ولم يقع منه نهي عنها ولا نكير على فاعلها فانه دليل على جواز ذلك في الشرع لضرورة حاله فانه لا
يجوز عليه ان يقر الناس على منكر لانه داع للخلق الى الحق وصفه الله بالقيام بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال يامرهم بالمعروف

وينهاهم

وينهاهم عن المنكر وسياتي في السنة بيانه مستقصى ان شاء الله تعالى وسكوت الصحابة عن تقويم منافع ولد المغرور وهو ولد الرجل من امراة
معتمدا على ملك يمين او عقد نكاح ثم تستحق المراة امة للغير فان سكوتهم عن تقويم منافع بدن الولد بوجوب قيمتها للمستحق على
المغرور مع حكمهم برد الجارية على مولاها وبوجوب العقر على المغرور للمولى وبكون ولده منها حرا بالقيمة يفيد عدم تقويم
المنافع وانها بالاتلاف في غير عقد وشبهته لا تضمن بدلالة حالهم فان المستحق جاء طالبا لحكم الحادثة غير عالم بجميع ماله وهم
عالمون به على وجه الكمال واجب عليهم بيانه فكان السكوت دليل النفي اذ لا يظن بهم السكوت عن واجب لجاهل به والمفيد
لسكوتهم عنه عدة اثار مختلفة الالفاظ اخرج بعضها محمد بن الحسن في الاصل عن عمر وعلي وبعضها ابن ابي شيبة عن عمر وعثمان وعلي
رضي الله عنهم طوينا ذكرها مخافة التطويل ولم ينقل عن احد منهم مخالفة في ذلك بل قال الشيخ ابو بكر الرازي لا خلاف بين الصدر
الاول وفقهاء الامصار ان ولد المغرور حر الاصل ولا خلاف بين السلف انه مضمون على الاب الا ان السلف اختلفوا في
كيفية ضمانه والذي ذهب اليه اصحابنا ان عليه القيمة بالغة ما بلغت ومن هنا حكى في الهداية وغيرها اجماع الصحابة على ذلك
ومنه اي هذا القسم سكوت البكر عند استيذان الولي او رسوله اليها في تزويجها من معين مع ذكر المهر او لا على اختلاف المشايخ
او عند بلوغها ذلك عن الولي على ما فيه من تفصيل في المبلغ يعرف في مباحث السنة ان شاء الله تعالى فان سكوتها في احدى هاتين
الحالين يفيد الاجازة بدلالة حالها وهي الحياء فانه يمنعها من التصريح بالاجازة لما فيه من اظهار الرغبة في الرجال والوقاحة
كما اشارت اليه عائشة رضي الله عنها ففي الصحيحين عنها قلت يا رسول الله تستامر النساء قال نعم ان البكر تستحي فتسكت قال
سكوتها اذنها ولا يمتنع عادة من التصريح بالرد لا سيما وغالب حالهن اظهار النفرة عند فجاءة السماع ومن ثمة استحسن المشايخ
تجديد العقد عند الزفاف فيما اذا زوجت قبل الاستيذان وان نقل عنها عدم الرد هذا ولا يخفى ان المراد بالبكر
من اذنها معتبرة في ذلك شرعا فيخرج الصغيرة والمزفوفة والمجنونة كما ان من المعلوم ان الثيب المعتبر اذنها في صحة العقد لا
يكون سكوتها اجازة بل لا بد من نطقها به كما نطق به الحديث الصحيح وفي ادعاء اكبر ولد من ثلثة بطون امته نفي لغيره وحق
العبارة وسكوته عن دعوة ولدين من ثلاثة في ثلاثة بطون امته بعد دعوة الاكبر فانه نفي لهما اي ومن هذا القسم
ايضا سكوت المولى عن دعوة ولدين انهما منه فيما اذا اتت امته بثلاثة اولاد في بطون ثلاثة بان كان بين كل اثنين منهم
ستة اشهر فصاعدا بعد دعوته اكبرهم فان سكوته عن دعوتهما نفي لنسبهما بدلالة حال المولى وهي ان الاقرار بنسب ولد
هو منه فرض كما ان نفي نسب من ليس منه عن نفسه فرض ايضا فكان سكوته عن بيانه بعد ما وجب عليه لو كان منه دليل
النفي لانه موضع الحاجة الى البيان فيجعل منه ذلك كالتصريح بالنفي ولا يلزم ثبوته اي نسب غير الاكبر منه ايضا بناء على انهما
ولدا ام ولده بدعوة الاكبر لانه ظهر بدعوته انها كانت ام ولده من ذلك الوقت ونسب ولد ام الولد لا يتوقف على دعوة
لكونها فراشا ومن هنا قال زفر يثبت نسبهما ايضا لمقارنة النفي الاعتراف بالامومة اي لانا نقول انما يثبت نسب غير
الاكبر اذا لم يقارن نفيه ثبوت امومتها لكنه يقارنه سكوته عن الاعتراف في موضع الحاجة الى البيان ودعوته
الاكبر لم يكن قبل ولادتهما بل بعدها فلا يكون ام ولد وقت ولادتهما والحاصل ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة
فكان انفصالهما قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدي الامة فيحتاج ثبوت نسبهما الى الدعوة ثم لا فرق في هذا الحكم
بين دعوة الاكبر بلفظ الاكبر ابني او بلفظ هذا ابني فانتفى توهم ان نفي ما سواه بالمفهوم المخالف ثم ايراد ان الحنفية لا يقولون
به ثم اقول لعل الوضع انما كان في دعوة الاكبر والسكوت عن غيره لانه يعلم منه فيما لو ادعى الاصغر وسكت عن غيره

قلت صح

انه يكون نفيا للاول بطريق اولى عند الكل وفيما لو ادعى الاوسط وسكت عن غيره انه يكون نفيا للاكبر بطريق اولى عند
الكل وللاصغر بطريق المساواة عند علمائنا الثلاثة وانه لا يكون نفيا له على قياس قول زفر ثم انما وقع التقييد بثلاثة
بطون لانها لو ولدتهم في بطن واحد بان كان بين كل اثنين منهم دون ستة اشهر فاعترافه باحدهم اعتراف بالثاني ضرورة كما
كما هو معروف في موضعه القسم الثالث اعتباره اي ما اعتبر من سكوت الساكت دلالة كالنطق لدفع التغرير اي لضرورة دفع
وقوع الناس في الغرور كدلالة سكوته اي المولى عند رؤية عبده يبيع له او لغيره باذنه او بغير اذنه بيعا صحيحا او فاسدا او
يشتري ما لم يتعلق به الحاجة كالخبز واللحم عن النهي عن ذلك على الاذن في التجارة لانه لو لم يكن سكوته اذنا فيها افضى الى ضرر الناس
لاستدلالهم به على اذنه فلا يمتنعون من معاملته فاذا لحقه دين وقال المولى محجور عليه يتاخر الى وقت عتقه وهو غير معلوم وقد
لا يقع ودفع الضرر والغرور واجب لقوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار حديث حسن اخرجه ابن ماجة وغيره وقوله صلى الله
عليه وسلم من غشنا فليس منا حديث صحيح اخرجه مسلم وغيره ومن ثم لم يصح الحجر الخاص بعد الاذن العام نعم لا يكون السكوت اجازة
لبيع ذلك اذا لم يكن مالكه اذن فيه سواء كان للمولى او لغيره ثم هذا مذهب علمائنا الثلاثة وقال زفر والشافعي لا يكون
اذنا لاحتمال انه لفرط الغيظ وقلة المبالاة بناء على محجور شرعا والمحتمل لا يكون حجة قلنا ترجح جانب الرضا بدلالة العادة الفاشية
برد تصرفه واظهار نهيه اذا لم يرض وسكوت الشفيع اي وكدلالة سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع على اسقاطها لضرورة
دفع الغرور عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف في الدار المبيعة فلو لم يجعل سكوت الشفيع اسقاطا لها لنقضه لو وقع ظنا منه ان لا
غرض للشفيع فيها فلا جرم ان جعل سكوته كالتنصيص على اسقاطها هذا ما قالوه ومعلوم ان الطلب في الشفعة ثلاثة طلب مواثبة
ان يطلبها كما علم بالبيع سواء كان عنده احد او لا وطلب تقرير ان ينهض بعد ذلك ويشهد على البائع ان كان المبيع في يده او على المشتري
او عند العقار على ما فيه من تفصيل وطلب خصومة وتملك ان يرفع بعد ذلك المشتري الى القاضي ويطلب قضاءه لها واتفقوا
على ان الثالث لا يبطل بمجرد السكوت بل انما في رواية عن ابي يوسف انها تبطل بترك الخصومة في مجلس من مجالس القاضي حتى لو كان
له في كل ثلاثة ايام مجلس فلم يخاصم حتى مضى تبطل والرواية الظاهرة عنه لا تبطل بالتاخير ابدا كما هو قول ابي حنيفة وفي الهداية
الفتوى عليه وعند محمد وزفر تبطل بالتاخير شهرا من غير عذر وعند غير واحد من المشايخ الفتوى عليه فخرج هذا الطلب
عن كون مجرد السكوت مبطلا له واتفقوا ايضا على ان مدة الثاني مقدرة بتمكنه منه وعلى ان الاول على الفور واختلفوا في
تفسيره فاكثر المشايخ ان يطلبها على فور علمه بالبيع من غير توقف كما هو رواية عن محمد واخرون ان يطلبها في مجلس علمه كما في خيار
المخيرة وهو رواية عن محمد ايضا واختيار الكرخي وجمع من المتاخرين فعلى قول هؤلاء يكون المراد السكوت عن الطلب الثاني
مع التمكن منه وعلى قول الاكثرين يصلح ان يكون كل من الطلب الثاني والاول مرادا يكون السكوت مبطلا هذا وفي التلويح
والاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم انتهى ولا يعرى عن تامل بالنسبة الى
سكوت الشفيع عن الطلب اذا كان المراد به طلب التقرير ثم هنا تنبيهان يتعلقان بسكوت البكر والشفيع نصوا
على مضمونهما احدهما المراد بسكوتهما السكوت الاختياري حتى لو اخذ فمها لا يكون اجازة اذا ردت وطلب في فور زوال ذلك
ثانيهما لا فرق في كون سكوتهما اجازة في حقها واسقاطا للشفعة في حقه بين ان يكونا عالمين بكونه اجازة واسقاطا او لا
ويظهر جريان كل منهما في سكوت المولى عند رؤية عبده يبيع او يشتري على ما بينا قياسا عليهما والله سبحانه اعلم القسم الرابع
الثابت ضرورة الطول فيما تعورف اي دلالة السكوت على تعيين معدود تعورف حذفه ضرورة طول الكلام بذكره مع وجود

انه صح

معطوف

معطوف على عدده يفيده عرفا وهو قسمان ما كان مبينا بنفسه كالدرهم والدينار وما كان مقدارا شرعيا كالمكيل
والموزون فمن ثم قال كمائة ودرهم او ودينار او وقفيز من بر مثلا فالسكوت عن مميز المائة في هذه يدل عرفا على انه
في الاول من الدراهم وفي الثاني من الدنانير وفي الثالث من القفزان بخلاف له على مائة وعبد ومائة وثوب فان المعطوف في
هذين ليس باحد القسمين ولا المميز مما تعورف حذفه فلا يدل السكوت فيهما عرفا على ان المائة من العبيد ولا من الثياب
فيلزمه عبد وثوب وتفسير المائة اليه والشافعي وان لم يخالف في ان البيان قد يكون بالسكوت لضرورة طول الكلام
كما في عطف الجملة الناقصة على الكاملة نحو زينب طالق وعمرة حتى قال يطلقان كقولنا خالف في بناء هذه المسائل عليه فقال
في جميعها يلزمه ما بعد المائة كما هو ظاهر وتفسير المائة اليه لانها مبهمة ولم يذكر ما يصلح مبينا لها فان العطف لا يصلح بيانا
لها لان مبناه على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد على انه لو كان بيانا في مائة ودرهم لكان بيانا في مائة وعبد وهو
منتف بالاتفاق فكذا هنا بخلاف مائة وثلاثة اثواب او وثلاثة دراهم لانه عطف احد المبهمين على الاخر ثم فسره بالدراهم
فينصرف اليها لحاجة كل اليه قلنا حذف تمييز المعطوف عليه متعارف في العدد اذا عطف عليه مفسر له ضرورة طول الكلام
لكثرة الاستعمال التي هي من اسباب التخفيف كما في بعته بمائة ودرهم وهلم جرا يراد بالجميع الدراهم فكذا فيما نحن فيه بجامع العرف
فيهما كذلك ولا كذلك العبد والثوب وما اشبههما مما هو غير معين ولا مقدار شرعي لانتفاء العرف فيه كذلك لانتفاء كثرة
الاستعمال المقتضية للتخفيف فانه لا يثبت دينا في الذمة مطلقا كثبوت ما ذكرنا بل انما يثبت دينا في الذمة في عقد خاص وهو
السلم او ما في معناه وهو البيع بالثياب الموصوفة مؤجلا قلت وبهذا يضعف ما روى ابن سماعة عن ابي يوسف في
نوادره انه اذا قال لفلان علي الف وعبد فعليه عبد والف مما يشاء ولو قال وشاة او وبعير او وفرس او وثوب فعليه
الالف من الغنم والابل والخيل والثياب ولا يشبه هذا العبيد لان الابل والغنم والخيل والثياب اقسمها اذا كانت بين
رجلين ولا اقسم الرقيق تنبيه فان قلت ظهر ان الدلالة في هذه الاقسام لم تحصل من مجرد السكوت بل منه مع ما انضم
اليه من قول او مشاهدة فعل فما وجه نسبتها الى السكوت حتى كانت غير لفظية قلت يمكن ان يقال لتنزيل ما افادها من
مجموع القول او الفعل مع السكوت عليه بمنزلة علة ذات اجزاء ومن شان ما كان عليه ذات اجزاء ان ينسب الى اخرها وجودا والسكوت
مع غيره هنا كذلك الا ان تمشية هذا غير ظاهرة في هذا المثال واخوته من هذا القسم ثم ظاهر ان جميع اقسام هذه الدلالة من قبيل
الدلالة الالتزامية بالمعنى الاعم وسياتي عدها من قبيل الدلالة اللفظية في غير هذه المواضع وح فيظهر كونها في الاول والرابع
من هذه الاقسام لفظية ايضا والا فكونها فيهما غير لفظية وفي المواضع الاتية لفظية محض اصطلاح فليتامل واللفظية عبارة
واشارة ودلالة واقتضاء ولهم في توجيه الحصر فيها وجوه والذي ظهر لي على ما هو المناسب لكلام المصنف فيها ان الدلالة اللفظية
اما ان تكون ثابتة بنفس اللفظ اولى والاولى اما ان تكون مقصودة منه وهي العبارة او لا وهي الاشارة والثانية اما
ان يكون على سكوت عنه بمجرد فهم اللغة وهي الدلالة او يتوقف صحة اللفظ او صدقه عليه وهي الاقتضاء او لا وهي التمسك
الفاسد وهذه الاوصاف للدلالة حقيقة ويتعدى بواسطتها الى اللفظ فلا جرم ان قال وباعتباره اي هذا التقسيم في
الدلالة ينقسم اللفظ الى دال بالعبارة الخ اي ودال بالاشارة ودال بالدلالة ودال بالاقتضاء فعبارة النص اي اللفظ
المفهوم المعنى سواء كان بالمعنى المقابل للظاهر او بغيره مفسرا او محكما وسواء كان حقيقة او مجازا عاما او خاصا وانما فسره به
لئلا يتوهم ان المراد به ما يقابل الظاهر لانه يطلق على كل اطلاقا شائعا ثم العبارة لغة تفسير الرؤيا وسمي هذا النوع

من الدلالة بها لانه يفسر ما في الضمير الذي هو مستور كما ان عبارة الرويا تفسر عاقبتها المستوره فظهر ان اضافتها الى النص
ليست من قبيل عين الشي وكله وانها ليست من اوصاف اللفظ بل اضافتها اليه بمعنى اللام وانها من اوصاف الدلالة كما صرح به
دلالته اي اللفظ على المعنى حال كونه مقصودا اصليا من ذكره ولو لازما اي ولو كان ذلك المعنى مدلولا التزاميا للفظ وهو
اي كون المعنى مقصودا اصليا من ذكر لفظه هو المعتبر عندهم اي الحنفيه في النص المقابل للظاهر او دلالته على المعنى حال كونه
مقصودا غير اصلي من ذكره وهو اي كون المعنى مقصودا غير اصلي هو المعتبر عندهم في الظاهر المقابل للنص كما سيذكر كل منهما في التقسيم
الثاني ان شا الله تعالى ففهم اباحة النكاح والقصر على العدد اي الاربع بشرط اجتماعهن في حق الحر من اية فانكحوا اي من مجموع قوله
تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النسا مثنى وثلاث ورباع والا قال من فانكحوا من العبارة لان لفظها دال على طلب نكاح من لم يقم الدليل
على حرمتها على الناكح والمراد به الاباحة كما عرف وعلى الاقتصار على الاربع للحر على الوجه المذكور كما عرف في موضعه ايضا
وان كانت الاية ظاهرا في الاول اي في اباحة نكاح من ذكرنا ونصا في الثاني وهو قصر اباحته على الاربع مجتمعات للحر لان الحكم
الاول ليس المقصود الاصلي منها بل الحكم الثاني وذكر الاول للثاني وسيتقف على توجيهه في التقسيم الثاني وكذا حرمة الربا
وحل البيع والتفرقة من اية واحل الله البيع اي وكذا فهم اباحة البيع وحرمة الربا والتفرقة بين البيع والربا بحل البيع وحرمة
الربا من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا من عبارة النص لان لفظ هذه الاية دال على كل من هذه الثلاثة وان كانت في
كل من اباحة البيع وحرمة الربا ظاهرا لانه ليس المقصود الاصلي منها وفي التفرقة المذكورة نصا لانه المقصود الاصلي منها
وذكر الاولان لها والتفرقة بين البيع والربا بالحل والحرمة لازم متاخر عنها بخلاف حل البيع وحرمة الربا فان كلا منهما مدلول
مطابقي للفظ المفيد له ولذا اي ولكون المعنى العباري يكون مدلولا التزاميا للفظ لم يقيد المعنى بالوضعي فيخرج بل قلنا ولو لازما
ليكون نصا في دخوله ويقال في تعريفها كما قال فخر الاسلام واتباعه ما سيق له الكلام قد جمع منهم صاحب الكشف ووافقهم المصنف
والمراد ان يساق له مطلقا اي سوقا اصليا او غير اصلي وهو اي غير الاصلي مجرد قصد التكلم به اي باللفظ لافادة معناه
تتميما لامر لم يسق الكلام له والاصلي ما سيق الكلام له مع القصد المذكور ولذا اي ولكون المراد السوق المطلق عممنا الدلالة للعبارة
في الايتين اية فانكحوا واية واحل الله البيع موافقة لصدر الاسلام وغيره وفي هذا تعريض بصدر الشريعة حيث جعل الدلالة على
التفرقة عبارة لانها المقصودة بالسوق وعلى الحل والحرمة اشارة لانهما ليسا مقصودين به بنا منه على ان المراد بالسوق
في تعريف العبارة كون المعنى هو المقصود له فيكون العبارة والنص واحدا عنده والعبارة اعم مطلقا من النص عند غيره ودلالته
اي اللفظ على ما لم يقصد به اي باللفظ اصلا اشارة وهي لغة الدلالة على المحسوس المشاهد باليد او غيرها وسميت هذه الدلالة بها لان
السامع لاقباله على ما سيق له الكلام كانه غفل عما في ضمنه فهو مشير اليه قالوا ونظير العبارة والاشارة من المحسوس ان ينظر انسان
الى مقبل عليه فيدركه ويدرك غيره بلحظة يمنة ويسرة فادراكه المقبل كالعبارة وغيره كالاشارة وقد يتامل اي ويحتاج في الوقوف
على المعنى الاشاري الى تامل فقد للتحقيق فانهم مطبقون على انها لا تفهم من الكلام اول ما يقرع السمع حتى قيل الاشارة من العبارة
كالكتابة من الصريح والظاهر والاشارة وان استويا من حيث ان الكلام لم يسق لهما قد افترقا من حيث ان الظاهر يعرفه السامع
اول الوهلة من غير تامل فيه والاشارة لا تعرف الا بنوع تامل واستدلال من غير ان يزاد على الكلام او ينقص منه ثم ان كان
ذلك لغموض يزول بادنى تامل فهي اشارة ظاهرة وان كان محتاجا الى زيادة تامل فهي اشارة غامضة فلا جرم ان قال صاحب
الكشف وغيره فكما ان ادراك ما ليس بمقصود بالنظر مع ادراك المقصود به من كمال قوة الابصار كذا فهم ما ليس بمقصود

بالكلام

بالكلام في ضمن المقصود به من كمال قوة الذكا وصفا القريحة ولهذا يختص بفهم الاشارة الخواص وتعد من محاسن الكلام
البليغ وستحقق انها لا تكون الا التزامية فاذن هي دلالة التزامية لمعنى اللفظ لم يقصد بسوقه ويحتاج الوقوف عليها
الى تامل كالاختصاص بالوالد نسبا من اية وعلى المولود له دون الام اي كاختصاص الاب بكون الانتساب اليه دون الام
من قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لان اللام للاختصاص فيجب كون الوالد اخص بالولد ممن سواه وذلك
بالانتساب ثم هو ليس المقصود من سوق الاية وانما المقصود من سوقها ايجاب نفقة الوالدات وكسوتهن على الوالد فلا جرم
ان كانت هذه الاية مما اجتمع فيها العبارة والاشارة فثبت احكام من انفراده بنفقته والامامة والكفاءة وعدمها اي
فظهر اثر هذا الاختصاص في انفراد الوالد بوجوب نفقة الولد عليه كالعبد لما كان مختصا بالمولى لا يشاركه احد في نفقته
وفي تعديه احكام شرعية للاب مع ثمراتها اليه اذا كان على ما عليه الاب من الصفات المشروطة لتلك الاحكام حتى لو كان
الاب اهلا للامامة الكبرى وكفوا للقرشية لاستجماعه شرائطهما التي منها كونه قرشيا تعدى الى الابن كونه كذلك اذا توفرت
فيه بقية شرائطهما ولو كان الاب غير اهل وكفوا لهما لكونه جاهلا غير قرشي كان الابن كذلك اذا كان الابن جاهلا وهذا
مطرد ما لم يخرجه الدليل اي الا ما اخرجه الدليل من الاحكام التي هي مقتضى اختصاصه بالنسب عنها كالحرية والرق فان الابن
يتبع الام فيهما وان اتصف الاب بضد ما الام عليه منهما لما عرف في موضعه الى غير ذلك مما يعرف بالاستوا وزوال ملك
المهاجر عن المخلف من لفظ الفقراء اي وكزوال ملك المهاجر من دار الحرب الى دار الاسلام عما خلفه ثمة من الاموال باستيلا
الكفار عليها واحرازهم اياها من التعبير عنه بالفقر في قوله تعالى للفقرا المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم
مع وجودها بمكة وانتفا كل مزيل لملكها ما عدا استيلا الكفار عليها لان الفقير حقيقة شرعية من له ادنى شي او من لا شي له
لا من بعدت يده عن المال كما ان الغني حقيقة شرعية من هو مالك للمال لا من قربت يده منه الا ترى ان المكاتب ليس بغني
وان كان في يده اموال حتى لا يجب عليه الزكاة وابن السبيل المالك للمال في وطنه غني وان بعدت يده عنه حتى وجبت عليه
الزكاة وهذا ليس المعنى المقصود بنظمها بل المقصود به بيان استحقاق الفقراء المهاجرين من مكة الى المدينة سهما
من الغنيمة لان قوله للفقرا المهاجرين بدل من لذي القربى وما عطف عليه كما في الكشاف وغيره او عطف بيان منه كما هو
ظاهر كلام فخر الاسلام وصاحب الميزان ومشى عليه بعض المتاخرين او معطوف عليه حذف عاطفه وهو الواو كما
حكاه في التيسير وهذا وان كان بابه الشعر فقد خرجت عليه ايات منها وجوه يومئذ ناعمة كما ذكره بن هشام فهذه
الاية مما اجتمع فيها العبارة والاشارة على هذا ايضا على ما ذكره كثير منهم فخر الاسلام والوجه انه اي زوال ملك
المهاجر عن المخلف في دار الحرب باستيلا الكفار عليه ثمة من لفظ الفقرا في الاية اقتضا اي مقتضى على صيغة اسم المفعول
للفقراء كما هو مقتضى التلويح لانه لازم لهذا الوصف متقدم مسكوت عنه اقتضا صحة اطلاقه عليهم لان صحة اطلاق
الفقر على الانسان بعد ثبوت ملك الاموال التي يتحقق بملكها الغنى له في وقت متوقفة على الزوال اي زوال ملكه لها بعد
ذلك فيكون زواله بعد ثبوته سابقا على صحة اطلاق الفقر عليه ضرورة انه لا يتحقق الفقر بدونه ح وقد ظهر
من هذا ايضا انتفا جعله اشارة من قبيل جزء الموضوع له بنا على ان عدم ملك ما خلفوه في دار الحرب جزء من معنى
الفقر كما ذهب اليه صدر الشريعة فانه غير خاف ان المعنى المدعى ثبوته اشارة انما هو زوال ملكهم عما خلفوه
وليس هذا جزءا من عدم ملكهم عما خلفوا ليس الا كونهم بحيث لا يملكونها ولا شك ان كونهم بحيث لا يملكونها جزء من

هذا صح

لشي اصلا او لادنى شي بل هو لازم
متقدم لعدم ملكهم لما خلفوه وما
دفع به هذا من ان زوال ملكهم

كونهم لا يملكون شيا اصلاً وانا لا نم انه لازم متقدم لانه ينبغي ان يكون بمنزلة العله وليس زوال ملكهم عما حلفوا
عليه لكونهم فقرا لجواز ان يكون لهم غيرها بل كونهم فقرا علة لزوال ملكهم عما كان لهم في دار الحرب لا يخفى ما فيه من
المصادره والتعسف الظاهر ودلالة لفظ الثمن في الحديث على انعقاد بيع الكلب اي وكدلالته في قوله صلى الله عليه
وسلم ان مهر البغي وثمن الكلب وكسب الحجام وحلوان الكاهن من السحت رواه بن حبان في صحيحه هذا على ما هو ظاهر التلويح
وتوجيهه ان هذا يفيد المنع من تناوله وهو يقتضي تصوره وتصوره بانعقاد بيعه وليس هو المعنى المقصود من سياقه
وانما المقصود منه المنع من تناول العوض المالي عنه بطريق المبادله الذي هو المعنى العباري له وعند العبد الضعيف
غفر الله تعالى له في هذا نظر فان لقايل ان يقول ان انعقاد البيع ان ثبت لهذا انما يثبت مقتضى لا اشاره لان تحقق الثمن
عنه يستلزم تقدم تحقق بيعه الذي صار به مبيعا وما يقابله من العوض عنه ثمنا فهو لازم للثمن متقدم بسكوت عنه
استدعى اعتباره صحة اطلاقه ثم عليه ان يقال ان قيل يدل على انعقاد بيعه صحيحا فانما يتم ان لو كان مستعملا في معناه
الحقيقي شرعا وهو المال المتقوم شرعا للمعتاض به عما هو كذلك باذن الشارع وهو محل النزاع ثم انى يتم مع قوله سحت
وفي رواية لمسلم خبيث واشراكه مهر البغي وحلوان الكاهن في هذا الوصف وان قيل يدل على انعقاده فاسدا حتى كان
مفيدا للملك بالقبض مطلوب التفاسخ رفعا للمعصية كما في غيره من البيوع الفاسده كما هو مقتضى تجريد النظر الى ما هو
الاصل في باب النهي كما سيعرف ثم ان شا الله تعالى فهو خلاف المصرح به لاهل المذهب وكون ادلة خارجية في نفس الامر
تفيد كون بيعه جايزا من غير فساد لا يوجب كون لفظ الثمن في هذا الحديث واشباهه مشيرا او مقتضيا ذلك وليس الكلام
الا بالنظر اليه من حيث هو فليتامل واية احل لكم ليلة الصيام على الاصباح جنبا اي وكدلالة قوله تعالى احل لكم ليلة
الصيام الرفث الى نسايكم الايه على جواز ان يصبح المباشر في ليل رمضان جنبا صايما لاباحة هذا النص المباشرة له في اخر
جز من الليل كما في غيره وهو يستلزم طلوع الفجر عليه جنبا لعدم تمكنه من الاغتسال قبله ح ثم هو مكلف بالصوم من
طلوعه فيجتمع له وصفا الجنابه والصوم ويستلزم هذا ايضا عدم منافاتهما وهذا ليس المعنى المقصود من سياق الايه
وانما المقصود منه اباحه المباشره والاكل والشرب في جميع اجزا الليل الذي هو المعنى العباري ثم الصريح الصحيح من السنه
موكد لهذه الاشاره القرانيه كما هو مذكور في موضعه وظهر من هذه الامثله للاشارة انها اي الاشاره الدلالة الالتزاميه
للمعنى المراد من اللفظ التي لم تقصد بسوقه ويحتاج الوقوف عليها الى تامل ومن ثم قال وان خفي اللزوم حتى احتاج الى تامل
وجرى فيه خلاف لان الفقها لا يشترطون في الالتزامية اللازم البين فضلا عنه بالمعنى الاخص بل الثبوت في نفس الامر
احتاج الى تامل وفكر اولا وان المعنى الاشاري لازم متاخر لمعنى اللفظ غير مسوق له يحتاج الوقوف عليه الى تامل فح
لا اشاره الا مع عبارة كما ذكره المصنف فان لم يرد باللفظ سواه اي اللازم فكان اللفظ في ذلك المراد مجازا ح لاستعماله
في غير ما وضع له لزم ان يكون دلالة اللفظ على ذلك المعنى اللازم عبارة لانه المقصود بالسوق لا اشارة لان المعنى الاشاري
لا يكون مقصودا بالسوق اصلا وكذا في الجز اي وكذا استعمال اللفظ في جز معناه الموضوع له اذا لم يرد به سواه حتى كان مجازا
فيه لا تكون دلالته عليه الا عبارة لكونه المقصود بالسوق والمعنى الاشاري لا يكون مقصودا به اصلا قال المصنف
وكذا كل معنى مجازي ولو كان مدلول الاشارة اذا استعمل اللفظ فيه صار عبارة فيه لصيرورته مقصودا باللفظ انتهى
فتنفرد العباره عن الاشاره وان دل اللفظ على حكم منطوق اي على كونه لمسكوت لفهم مناطه اي ذلك الحكم بمجرد فهم اللغة فدلالة

مع ح

التامل من التعقيب صح

اي فتلك

اي فتلك الدلاله تسمى الدلاله ودلالة النص ودلالة معنى النص لفهمها منه وهذا معنى قولهم الدلاله ما ثبت بمعنى النص
لغة لا استنباطا فخرج بمعنى النص العبارة والاشاره لثبوتهما بالنظم والمحذوف لانه كالمذكور وبلغه المقتضي لثبوته
بمعناه شرعا او عقلا وبلا استنباطا القياس الا ان عندي لا حاجة اليه اما على القول بتغاير الدلالة والقياس كما هو قول
جمهور مشايخنا منهم فخر الاسلام وشمس الايمه والقاضي ابو زيد فلخروجه بلغه اللهم الا على سبيل التصريح بما علم التزاما
ومن ثم لم يذكره صاحب المنار في كشف الاسرار مع ذكره له في المنار واما على القول بانها نوع من القياس كما هو قول
اخرين وهو نص الشافعي في رسالته واختيار امام الحرمين وفخر الدين الرازي وسموها قياسا جليا فظاهر ثم
الاول هو الاوجه للقطع بتوارث ثبوت دلالة النص قبل شرعية القياس حتى قيل يجب حمل نص الشافعي على ان مراده
ان صورته صورة قياس شرعي ويوخذ منه حكم شرعي كما في ساير الاقيسه وان كان المقيس معلوما لغة بخلافه في بقيه الا
وقيل النزاع لفظي وعندي فيه نظر بالنسبة الى ما عليه مشايخنا من انه لا يصح اثبات الحدود والكفارات بالقياس
ويصح بدلالة النص ثم لا فرق في تحققها بين ان كان المسكوت اولى بحكم المنطوق منه باعتبار مناطه اولا اي او لم
يكن المسكوت اولى بحكم المنطوق منه باعتبار مناطه بل كانا متساويين فيه خلافا لمن اشترط الاولويه فيها كما سياتي
التعرض له مع رده كدلالة لا تقل لهما اف على تحريم الضرب فان المعنى العباري له تحريم خطاب الولد للوالدين بهذه الكلمة
الموضوعه للتبرم والتضجر ثم ينتقل منه الى المقصود بالنهي الذي لاجله يثبت الحرمه وهو الاذى ويثبت بدلالته
حرمة ضربهما وشتمهما بطريق اولى من حرمة التافيف لهما نظرا الى علة تحريمه المفهومة لكل واحد ممن يعرف اللغه
وهو الايذا فان الايذاء فيهما فوق الايذاء بالتافيف وقد ظهر ان المراد بالمعنى في قولهم ما ثبت بمعنى النص المعنى
الذي ينتقل اليه من المعنى الوضعي من هو عارف باللغة غير احتياج الى اجتهاد وان تحريم التلفظ باف انما هو بوا
الاذا لا لعين اف حتى لو كان قوم يستعملونه لنوع اكرام او ترحم لا للكراهة والتضجر لم يثبت تحريم قوله ولا ما يترتب
على ذلك وسياتي مثال ما يكون المسكوت عنه مساويا للمنطوق به في حكمه لمساواته له في مناطه واما ان دلالة
اللفظ على مجرد لازم المعنى كدلالة الضرب على الايلام من قبيل دلالة معنى النص كما ذكره فخر الاسلام ومن وافقه فان
الضرب اسم لفعل بصورة معقولة وهو قرع جسم باخر ومعنى مقصود وهو الاذى فغير مشهور على ان المقصود من
الضرب قد لا يكون الايلام كضرب اليد على اليد تصفيقا وانما يكون المقصود منه الايلام اذا استعمل بالة التاديب
في محل صالح له لقصد التاديب او التعذيب نعم هذا هو المتبادر من اطلاقه عرفا وعليه يتخرج مسلة الجامع الصغير
حلف لا يضرب امراته فمد شعرها او خنقها او عضها حنث وعلى مسكوت يتوقف صدقه عليه كرفع الخطا او صحته على ما
سنذكر اقتضا اي وان دل اللفظ على شي مسكوت عنه يتوقف صدق الكلام على ذلك المسكوت كالحديث المتداول للفقهاء
رفع عن امتي الخطا والنسيان لم يرفعا عنهم لوقوعهما منهم بخلاف حكمهما الاخروي ولا يضر عدم العثور بروايته بهذا اللفظ
فانه روي بمعناه اخرج ابو القاسم التميمي في فوايده عن الحسين بن احمد عن محمد بن مصفى نا الوليد بن مسلم نا الاوزاعي
عن عطا عن ابن عباس مرفوعا رفع الله عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه قال شيخنا الحافظ ورجاله ثقات
لكن فيه تسوية الوليد فقد رواه بشر بن بكر عن الاوزاعي فادخل بين عطا وابن عباس عبيد بن عمير انتهى قلت
ولا ضير وان قال الذهبي في الميزان عبيد بن عمير عن ابن عباس لا يعرف تفرد عنه ابن ابي ذيب انتهى وعلم عليه لابي

قيسه

من ح

سطة

وان صدقه يتوقف على مقدر هو حكم اي رفع عنهم حكم الخطا والنسيان في الاخره لان نفس الخطا والنسيان صح

داود فقد قال في ترجمة الوليد بعد ان علم عليه للسنة قلت اذا قال الوليد عن ابن جريج او عن الاوزاعي فليس بمعتمد
لانه يدلس عن كذابين فاذا قال ثنا فهو حجة انتهى فان هنا قال ثنا ثم على هذا لم يتم دعوى تفرد بن ابي ذئب عن عبيد بن عمير ايضا
فتنبه له او يتوقف صحة الكلام شرعا عليه كما في قول قايل لغيره اعتق عبدك عني بالف كما سياتي تقريره في مسئلة
المقتضي واحكامه فتلك الدلالة اقتضا سميت به لطلب الكلام لها صدقا او تصحيحا والاقتضا الطلب والشافعية قسموها
اي الدلالة الوضعية الى منطوق دلالة اللفظ في محل النطق على حكم لمذكور سوا ذكر الحكم كفي الغنم السايمة زكاة فان هذا
يدل بمنطوقه على حكم مذكور وهو وجوب الزكاة لمذكور وهو الغنم اولا كما اشار اليه بقوله وان كان الحكم غير مذكور كفي
السايمة مع قرينة الحكم الدال عليه كان يقول سايل في الغنم المعلوفة الزكاة ام في السايمة فيقول المجيب في السايمة
فان سواله قرينة على ان الحكم الذي لم يذكر في الجواب هو الحكم المسول عنه في السوال وهو وجوب الزكاة
ومفهوم دلالته اي اللفظ لا فيه اي لا في محل النطق على حكم مذكور اي على ثبوته لمسكوت او نفيه عنه اي او على نفي حكم مذكور
عن مسكوت ثم المنطوق وان كان مفهوما من اللفظ غير انه لما كان مفهوما من دلالة اللفظ نطقا خص باسم المنطوق
وبقي ما عداه معرفا باللفظ المشترك تمييزا بينهما ثم كونهما من اقسام الدلالة هو الذي مشى عليه القاضي عضد الدين
وقد يظهر انهما قسمان للمدلول اي يظهر من كلام القوم ان المنطوق والمفهوم وصفا المدلول لا دلالة اللفظ قال المصنف
وقد هنا للتكثير انتهى فانها تستعمل لذلك كما قاله سيبويه في جماعة وانما الشان في انه حقيقي لها او مجازي لا تحمل عليه الا
بقرينة وهي على هذا التقدير هنا عباراتهم المفيدة كونها من اقسام المدلول كقول الامدي المنطوق ما فهم من اللفظ
نطقا في محل النطق والمفهوم ما فهم من اللفظ في غير محل النطق فالدلالة ح اي حين كانا من اقسام المدلول دلالة المنطوق
ودلالة المفهوم لا نفسهما اي المنطوق والمفهوم والمنطوق صريح دلالته اي اللفظ على المعنى دلالة ناشية عن الوضع اي
وضع اللفظ له ولو تضمنا اي ولو كانت بطريق التضمن وغيره اي وغير صريح دلالة اللفظ على ما يلزم ما وضع له وينقسم
غير الصريح الى مقصود للمتكلم من اللفظ فينحصر في قسمين بالاستقرا في الاقتضا كما ذكرنا انفا اي الساعة والايما قرانه اي اللفظ
بما لو لم يكن هو اي اللفظ بمعنى مضمونه علة له اي للمقرون به وهو الحكم المعبر عنه بما كان ذلك القران بعيدا من المتكلم
وخصوصا الشارع وحاصله اقتران الوصف بحكم لو لم يكن الوصف علة للحكم لكان قرانه به بعيدا فيحمل على التعليل
دفعا للاستبعاد ويسمى تنبيها كقران قول النبي صلى الله عليه وسلم اعتق مواقعت والمعروف وقعت في قول سايله هلكت
وقعت على اهلي في رمضان كما هو هكذا في صحيح البخاري فان الوقاع لو لم يكن علة لوجوب الاعتاق لكان ترتيب ذكره
عليه بعيدا ووجه تسمية هذا القسم بكل من هذين ظاهر ثم فيه تفصيل وابحاث تاتي ان شا الله تعالى في القياس
وغير مقصود للمتكلم من اللفظ وهو ما يحصل بالتبعية لما يدل عليه اللفظ وهو الاشارة ويقال دلالة الاشارة وكذا
ما قبله وهو الايما يقال له دلالة الايماء كدلالة مجموع قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقوله تعالى وفصاله في
عامين ان اقل مدة الحمل ستة اشهر واية ليلة الصيام اي وكدلالة مجموع قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسايكم
الاية على جواز الاصباح جنبا وليس شي منهما اي من كون اقل مدة الحمل ستة اشهر وجواز الاصباح جنبا مقصودا
باللفظ بل لزم كل منهما منه اي من مجموع الايتين في كل من المثالين اما في المثال الاول فلان الاية الاولى لبيان
المدة التي هي مظنة تعب الوالدة بالولد وهي مدتا اكثر الحمل واكثر الرضاع تنبيها له على حقها عليه فان الفصال وان

قسمان صح

كان

كان الفطام فقد عبر به هنا عن الرضاع التام المنتهي به كما يعبر بالامد عن المدة والاية الثانية لبيان ان فطامه
في انقضا عامين ثم لزم من مجموعهما كون اقل مدة الحمل ستة اشهر لانه اذ ثبت كون مدة الرضاع حولين من ثلاثون
شهرا بقي ستة اشهر فتكون هذه مدة الحمل ضرورة قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له ولكن هذا انما يتم
اذا كان ثلاثون شهرا توقيتا لهما معا على سبيل التبعيض بينهما وعليه ما قيل في الاية دليل على ان اكثر مدة الرضاع
سنتان كما هو قول ابي يوسف ومحمد والايمة الثلاثة لان ثلاثون شهرا مدة لهما معا والاجماع على ان اقل مدة
الحمل ستة اشهر فيبقى ما عداها مدة للرضاع واما اذا قيل انها توقيت لكل على حدة كما في لفلان على الف درهم
وتقرير الى سنة وصدقة المقر له فان السنة تكون اجلا لكل الا انه وجد المنقص في مدة الحمل لا غير وهو قول عايشة
رضي الله عنها ما تزيد المراة في الحمل على ستين قدر ما يتحول ظل عمود المغزل رواه الدارقطني والبيهقي ومن هنا قال
اصحابنا اكثر مدة الحمل سنتان فيبقى مدة الفصال على ظاهرها كما ذكر هذا دليلا للامام على ان اكثر مدة الرضاع
سنتان ونصف سنة فلا يلزم من مجموعهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر واما في المثال الثاني فتقدم بيانه
وكدلالة ما يعزى الى النبي صلى الله عليه وسلم انه قال تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلي جوابا لقايل وما نقصان دينهن
لما قال في وصف النسا ناقصات عقل ودين على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما بلياليها كما هو مذهب الشافعي وكذا اقل
الطهر بنا على ان المراد بالشطر النصف لان المقصود بالافادة من هذا الكلام كما هو ظاهر من سياقه بيان نقصان دينهن
واما ان كلا من اكثر الحيض واقل الطهر خمسة عشر يوما فانما هو لازم له من حيث انه قصد منه المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة
تقتضي ذكر اكثر ما يتعلق به الغرض فح لو كان زمان ترك الصلاة وهو زمان الحيض اكثر من ذلك او زمان الصلاة او زمان
الطهر اقل من ذلك لذكره فضا لحق المبالغة ثم هذا انما يتم لو تم كون المراد بالشطر هنا النصف لكن القطع بعدم ارادة حقيقة
النصف اي بالشطر هنا لان ايام الاياس والحبل والصغر من العمر ومعتادة خمسة عشر لا تكاد توجد ولا يثبت حكم العموم بوجوده
في فرد نادر واستعمال الشطر في طايفة من الشي اي بعض منه شايع فول وجهك شطر المسجد الحرام ومكثت شطرا من
الدهر فوجب كونه اي بعض العمر هو المراد به اي شطر عمرها هنا توسعا في الكلام واستكثارا للقليل وفي تقرير وجه دلالته
ما يوافقه ثم هذا بعد ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لكنه لم يثبت عنه بوجه من الوجوه قاله بن منده وقال ابن
الجوزي لا يعرف واقره عليه صاحب التنقيح ثم النووي مع زيادة باطل بخلاف دليل اصحابنا على ان اكثر مدة الحيض عشرة ايام
كما عرف في موضعه تنبيه ثم ظهر من هذه الجملة ان الشافعية جعلوا ما سماه مشايخنا عبارة واشارة واقتضا
من قبيل المنطوق الا ان الامدي لم يجعل المنطوق غير الصريح من المنطوق ولا من المفهوم بل قسيما لهما والبيضاوي جعله من
قبيل المفهوم ولعل قول المحقق التفتازاني والفرق بين المفهوم وغير الصريح من المنطوق محل تامل جنوح اليه والمفهوم
ينقسم الى مفهوم موافقة وهو فحوى الخطاب اي معناه يمد ويقصر ولحنه وهو معناه ايضا ويسمى تنبيه الخطاب ايضا وهو
ما ذكرنا في الدلالة اي دلالة النص الا ان منهم اي الشافعية من شرط اولوية المسكوت بالحكم من المنطوق في كونه ثابتا بمفهوم الموافقة
قلت وهو ظاهر كلام الشافعي في الرسالة على ما في برهان امام الحرمين ثم مشى عليه ابن الحاجب وشارحوا كلامه وعزاه الصفي الهندي للاكثرين
قال المصنف ولا وجه له اي لهذا الشرط اذ بعد فرض فهم ثبوته اي الحكم للمسكوت كذلك اي كفهم ثبوته للمنطوق بمجرد فهم اللغة
لا وجه لاهدار هذه الدلالة نعم ان كان هذا شرطا منهم لمجرد تسميتها اصطلاحا بمفهوم الموافقة كما اصطلح بعضهم على تسمية الدلالة

لغه

به ح

على ما هو اولى بالحكم من المنطوق بحوى الخطاب وعلى ما هو مساوٍ له بلحن الخطاب كما حكاه صاحب القواطع واما الاحتجاج به فكالاولى اتفاقا كما ذكره غير واحدٍ فلا مشاحة في الاصطلاح وعبارتهم اي بعض الشارطين للسيطهر وهو بن الحاجب في المنتهى تنبيه بالادنى على الاعلى مثل قوله تعالى ولا تقل لهما اف كما تقدم وقلنه اي وبالاعلى على الادنى مثل قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يوده اليك كعبد الله بن سلام استودعه قرشي الفا ومايتي اوقيه ذهبا فاداه اليه فانه يدل على انه اذا اوتمن على دينار مثلا يوده الى المؤتمن بطريق اولى لان يودي الكثير يودي القليل بطريق اولى وقد يكتفي بالاول وهو تنبيه بالادنى كما فعل بن الحاجب في مختصره على ان مراده بالادنى الادنى مناسبة للحكم المرتب عليه وبالاعلى الاكثر مناسبة له فالحكم في منع التاليف الاكرام والتاليف اقل مناسبة من الضرب وفي اداء القنطار الامانه وفي عدم اداء الدينار عدم الامانه فالقنطار اقل مناسبة بالتاديه من الدينار والدينار اقل مناسبة بعدم منه اي بعدم التاديه من الدينار فشمل تنبيه بالادنى جميع الصور وهذا تدقيق لحظه القاضي عضد الدين وهو اولى من قول الشارح العلامه انما لم يذكر التنبيه بالاعلى اعتمادا على فهم المتعلم ولا عبرة بالخفيه للساوي اي ولكون الشرط عندهم انما هو مساواة المسكوت عنه للمنطوق به في المعنى المناسب للحكم الثابت للمنطوق بنتو الكفاره كما على المطار على الصايم بعد الاكل او الشرب في نهار رمضان من غير مبيح شرعي ولا شبهة ملحقه به كاجماع اي كما اوجبها النص باجماع العمد كذلك لوجود المساواة بينهما في المعنى المناسب لهذا الحكم وهو الكفاره تنبادر انها اي الكفاره فيه اي في اجماع العمد من غير مبيح شرعي مسقط لها لتفويت الزجر اعتدا اي لعقلية ان المعنى المناط به في النص اي اجاب الكفاره الذي يعني الزجر بها الكثر هو الحايه على الصوم عمدا عدوانا بالاخلال بركنه هو الامساك عن المفطرات الثلاث التي هي الاكل والشرب والجماع فان هذا كما يوجد باجماع يوجد بها على حد سواء كما هو متبادر الى فهم كل من عرف معنى الصوم شرعا وسمع النص المذكور لا الوقاع من حيث هو فانه وقع على محل مملوك له كما افصح به السايل في النص ومن ثم انتفت بها الصوم المنصوص عليه في الاكل والشرب ناسيا في اجماع ناسيا وهما وافقنا عليه الشافعي وهو قاض بتساوي الكف عن الجميع في الركنيه شدة واسدية باشدهما ركنيه الكف عن اجماع على ركنيه عن الاكل والشرب فيلزمه الموافقه على الاول وان المساواه هي الشرط وهذا التوجيه مما فتح الله تعالى به وهو اولى مما سلكه غير واحد من المشايخ في تقرير هذا المطلوب كما يظهر لمن يقف عليه مع التامل والانصاف ولما القسم مفهوم الموافقه الى قطعي وهو ما يكون فيه التعليل بالمعنى وكونه اشد مناسبة للحكم في المسكوت قطعيته كما سبق في قوله تعالى ولا تقل لهما اف لكل عارف باللغة قطعا ان جرمه التاثير معلله باكرام الوالدين ودفع الاذى عنهما وان جرمة الضرب اشد في ذلك من جرمة التاثيف وظني هو ما يكون فيه التعليل بالمعنى وكونه اشد مناسبة للحكم في المسكوت ظنيين او احدهما ظنيا كقول الشافعي اذا وجبت الكفاره التي هي تحرير رقبة مومنه لمن وجد قدر عليه وصيام شهرين متتابعين لم يقدر عليه في القتل الخطا للمسلم بان رمى شخصا يظنه صيدا او رمى غرضا فاصابه فقتله عليه بالنص على ذلك وغير النفوس اي ووجبت الكفارة التي هي اطعام عشرة مساكين من اوسط ما يطعم الشخص اهله او كسوتهم او تحرير رقبه في حق المستطيع وصيام ثلاثة ايام اذا لم تستطع واحدة من هذه الخصال على الحانث باليمين المنعقده وهي الحلف على امر في المستقبل ليفعله او يتركه بالنص على ذلك فيهما اي في وجوب الكفارة الكايتة في الخطا في القتل العمد العدوان المسلم والكفارة الكاينه في اليمين المنعقده في اليمين الغموس وهي الحلف على امر حال او ماض يتعمد فيها الكذب اولى من وجوب الاولى في الخطا والثانيه في المنعقده لفهم المتعلق اي تعلق وجوب الكفارة في الجملة المنصوص عليها فيهما بالزجر عن ارتكاب كل منهما واحتياج القتل العمد العدوان واليمين الغموس الى الزاجر اشد من احتياج الخطا والمنعقده اليه وهذا المرتبي

ومن ثم لم يوافقه اصحابنا عليه بل ذهبوا الى ان المناط لها فيهما ما اشار اليه بقوله لا بتدارك ما فرط بها الثواب اي بلا في ما فرط من التثبت في الرمي والتحفظ عن هتك حرمة اسم الله بعدم اليمين او بعدم ارتكاب ما يلزم الحنث بسببه كبره بما في فعله ثواب لان الكفاره لا تخلو عنه وانما الكلام في ان معنى العبادة فيها اغلب ام العقوبة حتى لا يكون وجوبها في القتل العمد العدوان والغموس مساويا لوجوبها في القتل الخطا والمنعقده فضلا عن ان يكون اولى لجواز ان لا يقبلا التدارك والتلافي بهذا القدر لعظمها ولعل هذا اولى فلاجرم جاز الاختلاف فيها اي في دلالة النص التي مفهوم الموافقه والخطا فيها ايضا اذا كانت ظنيه كما ذكرنا الان في مناط وجوب الكفارة في هاتين المسئلتين اذ لا بعد في الاختلاف في المظنونات وخطا بعضهم لا سيما المتعارضه منها ولذا اي ولجواز الاختلاف في المظنون منها فرع ابو يوسف ومحمد وجوب الحد باللواطه على دلالة نص وجوبه بالزنا بناء على تعلقه اي وجوب الحد بالزنا بسفح الما اي اراقه المني في محل محرم مشتهى اي لا ملك له فيه اصلا تشتهيه النفس وتميل اليه للذي الحراره وهذا موجود في اللواطه انها ابلغ في تضييع الماء لانتفاء توهم الحبل فيها بخلاف الزنا والحرمة قويه اي واكمل ايضا ان حرمتها اقوى من حرمته لان حرمتها مويده لا سكشف بحال بخلاف حرمة الزنا فانها قد تنكشف في بعض المحال بالعقد او ملك اليمين فيلحق وجوب الحد بها بوجوبه بالزنا دلاله وبه قالت الايمة الثلاثه والامام ابو حنيفة يمنع وجوب حده فيها لانتفاء وجوبه فيها دلاله فانه يقول السفح في الزنا اشد ضررا من السفح فيها وهو اي السفح فيه اهلاك نفس معنى ومن ثم قرن بينه وبين القتل في قوله تعالى ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون لان القاء البذر في محل صالح مفض الى النبات ظاهرا والولد من جنس النبات فيثبت واذا ثبت وليس له مربٍ ولا قيم تكون الضياع غالبا والانفاق غالبا يهلك ويضيع ففضى الزنا الى الاتلاف بالاخره وهو اي وهذا القول منه بنا على اعتبار اي اهلاك نفس معنى المناط في وجوب الحد الزنا لا بمجرده اي لا ان مجرد سفح الما المناط فيه لحل سفح الماء في غير المحل المذكور بالعرل كما افاده السنه الصحيحه فلا يوثر هذا في هذا الحكم والاول غير موجود في اللواطه فلم يساو تضييعه في الزنا والمناط لهذا الحكم فضلا عن كونه ابلغ منه والشهوه اكمل في الزنا منها ايضا لانها اي الشهوه فيه من الجانبين الفاعل والمفعول بها تميلان طبعها اليه بخلاف اللواطه فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط اذ المفعول فيه يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبله السليمه فيكون الزنا اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج فلا يتعدى حكمه اليها دلاله وبهذا القول اوجه من قولهما كما هو ظاهر مما ذكرنا والترجيح الذي ذكراه بزيادة قوه الحرمة في اللواطه على الحرمة في الزنا ساقط بالنسبة الى ايجاب الحد الاتي ان حرمة الدم والبول فوق الحرمة في الحرمة من حيث ان حرمتها لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب الحد بشربها كما يجب بشرب الخمر وكذا قولهما بايجاب القتل بالمثقل اي قول ابي يوسف ومحمد بايجاب القتل بالقتل بالمثقل الذي لا يحتمله البنيه كالحجر العظيم والخشبة الجسيمه عمدا عدوانا بدلاله وجوبه بالقتل بما يفرق الاجزاء من سيف وغيره اوجه من قول الحنيفه بعدم ايجابه بالمثقل لظهور تعلقه اي القتل بما يفرق الاجزا بالقتل العمد العدوان لا بمجرد ايلاف البنيه بما يفرق لجزاها لان الالة لا مدخل لها في الموجبيه ومن ثم قلنا تجب الكفاره بتعمد الصايم في رمضان الاكل او الشرب لما يصلح غذا او دواء بدلاله نص الوقاع ولم تقف عند كون الة الافساد والهتك في موجبها في النص الوقاع ويتحقق القتل العمد العدوان بما لا تحمله البنيه من المثقل كما يتحقق بما يفرق لجزاها بل ربما كان اولى بالمثقل لانه يزهق الروح بنفسه والجارح بواسطة الساريه فادعا قصوره اي القتل بالمثقل في العمديه كما ذكره المشايخ في وجه قول ابي حنيفه رحمه الله

مرجوح كما موعرفا عن البيضاوي المنصف فالقول قولهما وبه قالت الائمة الثلاثه هذا ولقايل ان يقول القول بان من
الدلالة قسما طنيا تنازعته ارآء الائمة المجتهدين واختلفوا فيها افهام العلماء المبرزين مع ان الدلالة ما يفهم من اللفظ مجردة
فهم اللغة من غير احتياج الى راي واجتهاد مشكل لظهور عدم صدق هذا عليه فان هذا يوجب توارد الافهام عليه من غير
خفاء ولا اختلاف كما في القسم القطعي فالظاهر ح اما حصرها فيه او ذكر شئ في بيانها يصح صدقها على هذا ايضا والله سبحانه اعلم
والى مفهوم مخالفته وهو دلالة اللفظ اي اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت ويسمى دليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الصفه
عند تعليق بموصوف مخصص فهو دلالة اللفظ الموصوف بما ينقض شيوع معناه على نقيض حكمه عند انتفاء ذلك الوصف
فمخصص على بنا اسم الفاعل متعلق بموصوف وهو صفة لحروف اي بوصف مخصص له كشف اي لا بوصف كاشف عن معنى الموصوف
كقوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ومن ثم قال لقمان لابنه يا بني لا تكن حلوا فتبلع ولا مرا فتلفظ
ما للملح قد فسره الله تعالى ولا يكون تفسيرا بين من تفسيره وهو الذي اذا نالته شراهة شره الجزع واذا ناله خير بخل به ومنع الناس
ومدح وذم اي ولا بوصف مادح ولا ذام ولا مترحم على الموصوف ايضا نحو جاءني زيد العالم او الجاهل او الفقير اذا كان زيد متعينا
قبل ذكرها ولا بوصف مؤكد وهو ما موصوفه متضمن لمعناه كما مر في الدابة لا يجوز فان هذه ليست لنفي الحكم عما عدا الموصوف فانها من
ليس له احد هما بل لقصد افادة اتصافها بهذه المعاني من المدح والذم والترحم والتاكيد ومخرج الغالب كالذي في حجوركم اي ولا بوصف
خرج مخرج الغالب كوصف الربايب باللاتي في حجوركم في قوله تعالى وربايبكم اللاتي في حجوركم من نسايكم اللاتي دخلتم بهن وهن جمع
ربيبه بنت زوجة الرجل من اخر سميت به لانه يربيها غالبا كما يربب ولده ثم اتسع فيه حتى سميت به وان لم يربها وانما الحقته الها
مع انه فعيل بمعنى مفعول لانه صار اسما فان كونهن في حجور ازواج الامهات هو الغالب من حالهن فوصفن به لكونه الغالب
فلا يدل على نفي الحكم عند عدمه اي لا يدل هذا الكلام المفيد لتحريمهن عليهن عند عدم كونهن في حجورهم ولعل فايدة ذكره كما قال
البيضاوي تقوية العلة وتكميلها والمعنى ان الربايب اذا دظلم بامهاتهن وهي في احتضانكم او بصدده قوى الشبهة بينها
وبين اولادكم فصارت لحقا بان تجروها مجراهم ثم هذا على ما عليه الجمهور والا فقد روي عن علي رضي الله عنه جعله
شرطا حتى ان البعيدة عن الزوج لا تحرم عليه كما نقله ابن عطيه وغيره واسنده اليه ابن ابي حاتم ثم قال الامام بن
عبد السلام القاعده تقتضي العكس وهو انه اذا خرج مخرج الغالب يكون له مفهوم لا اذا لم يكن غالبا لان الغالب على الحقيقه
تدل العاده على ثبوته لها فالمتكلم يكتفي بدلالتها على ثبوته لها عن ذكره فانما ذكره ليدل على نفي الحكم عما عداه لانحصار غرضه
فيه فاذا لم تكن عاده فغرض المتكلم بتلك الصفه افهام السامع ثبوتها للحقيقه واجاب بان القول بالمفهوم لطلوب العدول عن
القاعدة لولاه وهو اذا كان الغالب يفهم من النطق باللفظ اولا لطلبه فذكره بعده يكون تاكيدا لثبوت الحكم للمتصف به وهذه
فايده امكن اعتبار القيد فيها فلا حاجة الى المفهوم بخلاف غير الغالب واجاب القرافي بان الغالب ملازم للحقيقه في الذهن
فذكره معها عند الحكم عليها لحضوره في ذهنه لا لتخصيص الحكم به بخلاف غيره فاندفع قول امام الحرمين الذي اراه ان ذلك
لا يسقط التعلق بالمفهوم لكن ظهوره اضعف من ظهور غيره وجاب سوا عن الموصوف اي ولا بوصف في جواب سوا عن موصوف
به كما قيل للنبي صلى الله عليه وسلم هل في الغنم السايمة زكاة فقال في الغنم السايمة زكاة فان تقييد ايجاب الزكاة فيها بالسايمة هنا بيان
للجواب في محل السوال فلا يدل على عدم الوجوب في غيرها وبيان الحكم لمن هو له اي ولا بوصف خرج مخرج بيان الحكم لمن يكون الغرض بيان
الحكم له كما لو كان لزيد غنم سايمة وغير سايمة فقال النبي صلى الله عليه وسلم في الغنم السايمة زكاة فان تقييد ايجاب الزكاة فيها بالسايمة

حكمه له ع

بيان

بيان لحكمها بهذا الوصف دون غيره لمن هي له لتقدير جهل المخاطب بحكمه اي لتقدير المتكلم جهل المخاطب بحكم الموصوف به حال
كونه موصوفا به فضلا عما اذا كان عالما جهل المخاطب به او ظن المتكلم اي او لتقدير ظن المتكلم علم المخاطب بحال المسكوت عنه
كالمعلوفة فيما مثلنا اذا كان قابله غير الشارع اذ لا اختصاص للمفهوم بكلام الشارع حتى يمتنع هذا فيه وخوف مع ذكر حاله
اي ولا بوصف يكون السبب في ذكر المتكلم خوفا يمنع ذكر حال السكوت في ذلك الحكم وهو موافقته للمنطوق فيه كقول قرن الاسلام
لبعد حضور المسلمين تصدق بهذا على الفقرا المسلمين ومراده غيرهم وتركه خوفا من ان يتهم بالنفاق او غير ذلك اي مما ذكرنا مما
يكون فايدة ذكر غير نفي الحكم عن المسكوت عنه في ذلك الكلام لان حجية المفهوم مشروطه بانتفاء ظهور ما عدا نفي الحكم عن
المسكوت من الفوايد فاذا ظهرت فايده غيره لم يوجد شرطها اي لحجيه ثم مثل لما يتحقق فيه المفهوم لفرض تحقق شرطه بقوله
كفي السايمه الزكاة يفيد الوصف بالتسوم نفيه اي الحكم الذي هو الزكاه عن المعلوفة بفتح العين المهملة اي المعلوفه ثم كون هذا
مثالا لمفهوم الصفه محكي عن جمهور الشافعيه وذكر تاج الدين السبكي ان الاظهر انه لا مفهوم له لاختلال الكلام بدونه كما للقب
والاول اوجه لدلالته على السوم الزايد على الذات مع ان الموصوف ملاحظ الاراده تقديرا والمقدر حكم المذكور الظاهر
انه ان وجدت قرينه على كونه امرا خاصا كالغنم تعين وجافيه من الخلاف ما فيه اذا كان مذكورا وهو ان محققي الشافعيه منهم
الامام الرازي على انه يفيد نفي الزكاة عن المعلوفه من ذلك النوع الخاص لان المنطوق لا يدل على اثبات الحكم في نوع اخر
فالمفهوم اولى ان لا يدل على نفيه عنه لانه كالتبع له واخرين على انه يفيد نفيها عن المعلوفة من جميع الاجناس لان الحكم
متى علق بوصف نزلت منزلة العله والحكم يتبع علته في طرفي الوجود والعدم وان لم يوجد قرينه على كونه امرا خاصا كان
الظاهر القصد الى ما يعم الاجناس كالانعام لصلاحية القصد وفقد المانع منه ووجود مانع من غيره اذ ليس كون جنس
معين مرادا دون الاخر باولى من العكس وح يفيد نفي الحكم عن المعلوفة من سايرها والشرط اي ومفهوم الشرط وهو دلالة
اللفظ المفيد لحكم متعلق على شرط لمذكور على بعضه في المسكوت عند عدم الشرط كقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا
عليهن حتى يضعن حملهن فنفقه لمبانة غيرها اي غير الحامل من المبانات كما هو مفهوم الشرط لهذه الاية لانه نقيض الحكم الذي هو وجوب
النفقه المعلق على شرط وهو كون المبانة ذات جمل المذكور وهو ثبوت الحمل في المسكوت وهو المبانه عند عدم الشرط المذكور
وانما لم يقل المطلقه غيرها للاجماع على ان للمطلقه الرجعيه النفقه في العدة حاملا كانت او لا وانما قيد اي ومفهوم الغايه وهو دلالة
اللفظ المفيد لحكم عند مرة اي الحكم اليها اي الغايه على نقيض الحكم بعدها كقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
فحل للاول اذا نكحت غيره كما هو مفهوم الغايه هذه الايه لانها بعد خروجها من عدة الثاني بعد الغايه والحل نقيض الحكم المحدود اليها
هذا ما عليه جمهورهم وذهب القاضي ابو بكر الى ان دلالتها على نفي الحكم عما بعدها منطوق لاتفاقهم على انها ليست كلاما
برأسها اما صدر ما قبله او غيره والثاني باطل لانه ليس في الكلام ما يدل عليه فتعين الاول فيقدر حتى تنكح فيحل لان الاحصار من
الملفوظ لانه انما يفهم لسبقه الى فهم العارف باللسان واجيب بمنع وضع اللغة لذلك ويمكن حمله على ما سنذكره عن
صاحب البديع ان شا الله تعالى والعدد اي ومفهوم العدد وهو دلالة اللفظ المفيد لحكم عند تقييد اي الحكم به اي بالعدد على نقيض
الحكم فيما عدا العدد كقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة فانه يدل على نفي وجوب الزايد على الثمانين لانه نقيض وجوب الجلد
المقيد بالعدد فيما عداه ثم يظهر بالتامل ان المشروط والمحدود والمعدود موصوفه في المعنى بمضمون الشرط والحد والعدد
فرجع الكل الماضي ذكره مما عدا الصفة الى الصفة معنى لانه ليس المراد بالصفة النعت بل المتعرض لقيد في الذات نعتا كان

لقب

ع

لوح

الصفه

او غيره بل قال امام الحرمين في البرهان حصر الشافعي رحمه الله مفهوم المخالفه في وجوه من التخصيص التخصيص بالصفة والعدد
والحد اي الغايه والتخصيص بالزمان والمكان ثم قال لكن لو عبر معبر عن جميعها بالصفة لكان منقدحا فان المحدود
والمعدود موصوفان بعددهما وحدهما والمخصوص بالكون في مكان وزمان موصوف بالاستقرار فيهما قلت الا
انه ولو رجع الجميع اليها لم يعط ساير احكامها فقد قالوا قال بمفهوم الصفه الشافعي واحمد والاشعري وابو عبيد من
اللغويين وكثير من الفقها والمتكلمين وقال بمفهوم الشرط كل من قال بمفهوم الصفه وبعض من لم يقل به كابن سريج وابي الحسين
البصري وقال بمفهوم الغايه كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي عبد الجبار وقالوا اقوى الاقسام مفهوم
الغاية ثم مفهوم الشرط ثم مفهوم الصفه وعبارة جمع الجوامع فالصفه المناسبه فمطلق الفاقه غير العدد فالعدد وقالوا
وثمرة الخلاف تظهر في الترجيح عند التعارض فيقدم الاقوى فالاقوى والاتفاق بين القايلين به على انه ظني الا ان بين اقسامه
تفاوتا في الظن كما ذكرنا ومفهوم اللقب تعليق بجامد اي دلالة تعليق حكم باسم جامد على نفي الحكم عن غيره كفي الغنم زكاة
فانه يدل بهذا الطريق على نفي الزكاة عن غير الغنم والفرق من اهل المذاهب على نفيه اي نفي القول به سوى شذوذ على ما
سنذكره والحنفيه ينفونه اي اعتبار مفهوم المخالفه باقسامه في كلام الشارع فقط فقد نقل الشيخ جلال الدين الخبازي في
حاشية الهدايه عن شمس الايمه الكردري ان تخصيص الشي بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه في خطابات الشارع فاما في متفاهم
الناس وعرفهم وفي المعاملات والعقليات يدل انتهى وتداوله المتاخرون ويتراءى ان عليه ما في خزانه الاكمل والخانيه
لو قال مالك على اكثر من مايه درهم كان اقرارا بالمايه ولا يشكل عليه عدم لزوم شي في مالك على اكثر من مايه ولا اقل
كما لا يخفى على المتامل وينبغي ان يراد بالحنفيه معظمهم فقد ذكر في الميزان ان بقول الشافعي قال بعض اصحابنا كالكرخي وغيره
وهذا وان كان معارضا بما في اصول الفقه للشيخ ابي بكر الرازي ومذهب اصحابنا ان المخصوص بالذكر حكمه مقصور عليه ولا دلالة
فيه على ان حكم ما عداه بخلافه سوا كان ذا وصفين فخص احدهما بالذكر او ذا اوصاف كثيره فخص بعضها به ثم علق به الحكم وكذا كان
يقول شيخنا ابو الحسن ويعزى ذلك الى اصحابنا ثم يقدم بالنسبة الى الكرخي على ما في الميزان عنه لانه اعرف بمذهب شيخه من غيره
ممن تاخر عنه مقدم عليه بالنسبة الى غير الكرخي وفي البدايع مشيرا الى ما اخرج الستة عن ابن عمر قال رجل يا رسول الله ما تامرنا
ان نلبس من الثياب في الاحرام قال لا تلبسوا القمص ولا السراويلات ولا العمايم الحديث فان قيل في هذا الحديث ضرب اشكال
لان فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم سيل عما يلبس المحرم فاجاب عن شي اخر لم يسل عنه وهذا حيد عن الجواب او يوجب ان يكون اثبات
الحكم في مذكور دليلا على ان الحكم في غيره بخلافه وهذا خلاف المذهب ثم ذكر اجوبه منها انه لما خص المحيط علم ان الحكم في غيره بخلافه
والتنصيص على حكم في مذكور انما لا يدل على تخصيص الحكم به اذا لم يكن فيه حيد عن الجواب فاما اذا كان فانه يدل عليه صيانه
لمنصب النبي صلى الله عليه وسلم عن الجواب عن غير السوال على ان التنصيص انما لا يدل على التخصيص عندنا في غير الامر والنهي فاما
في الامر والنهي فيدل عليه انتهى فافاد ما ترى من التقييد ثم ظاهر قول المصنف في كلام الشارع فقط يفيد بمفهوم المخالفه
انهم لا ينفونه في اللغه كما لا ينفونه في العرف وهو خلاف ظاهر كلامهم في النضال في هذا المجال ثم لما كانوا موافقين على
غالب احكام الامثله السابقه وكان ذلك موهما كونهم قايلين بمفهوم المخالفه فيها حتى وقع لصاحب المطلب فعزى الى ابي حنيفه القول
بمفهوم الصفه لاسقاطه الزكاة في المعلوفة اشار الى المستند في هذه الاحكام مع استطراد بيان انهم لم يقولوا في المثال
لمفهوم الشرط بحكم مفهوم المخالفه فيه فقال ويضيفون حكم الاولين اي مفهوم الصفه ومفهوم الشرط الى الاصل اي ما هو الحكم

لما

لما قبل ذلك ولا يخالفونه الا لدليل يقتضي مخالفته والاخيرين اي مفهوم الغاية ومفهوم العدد الى الاصل الذي قرره
السمع فيقولون لا تجب الزكاة في المعلوفة لانها لم تكن فيها اي في السايمة ولا في المعلوفة ثم الشارع اوجبها في السايمة كما نطق به
كتاب ابي بكر رضي الله عنه المسند في صحيح البخاري فقال وفي الغنم في سايمتها اذا كانت اربعين الى عشرين ومايه شاة وسكت
عن المعلوفة فبقي حكمها على ما كان لفقد ما يوجب خلافه واما ما قيل من ان النفي عن المعلوفة بقوله صلى الله عليه وسلم ليس في
الحوامل والعوامل والبقرة المثيره صدقه ففي كونه نصا في المطلوب بعد ثبوته نظر ويمنعون نفي النفقه للمبانه التي ليست بحامل
فيقولون تجب النفقه والسكنى للمبانه حاملا كانت او حايلا وان كان الاصل عدم وجوبها عليه قبل النكاح للدليل المقتضي
لذلك من الكتاب والسنة كما هو مقرر في موضعه ويقولون تحل المطلقه ثلاثا لمطلقها بنكاح غيره النكاح الصحيح الشرعي اذا
خرجت من عدته استصحابا للاصل الكاين قبل هذا كله فيها الذي اقره السمع بعمومات متناوله لها كقوله تعالى واحل لكم ما ورا
ذلكم وبعدم حل ضرب القاذف بسبب القذف ما يزيد على الثمانين استصحابا للاصل الكاين قبل ارتكاب هذا السبب الذي اقره السمع
بالعمومات المفيده للمنع من الضرر والاذى المتناوله له وقد ظهر من هذا فايدة وصف الاصل في هذين بهذا الوصف هذا وذكر
صاحب البديع وغيره ان مفهوم الغايه عندنا من قبيل الاشارة لان غاية الشي انتهاله وهو انما يكون بمقابله فلفظ الغايه افاد
انتها الحكم المقيد به ولزم منه عدم الحكم فيما بعدها بهذا الطريق وهو غير مقصود من سوق الكلام وعلى هذا فلا يعد مفهوم
الغايه من مفهوم المخالفه والحق بعض مشايخهم اي الحنفيه بالمفهوم المخالف في النفي دلالة الاستثنا فقالوا ليس فيه دلاله
على ثبوت ضد حكم الصدر لما بعد الا والحصر اي ودلالة الحصر على نفي الحكم عن غير ما ذكر في مثل ما في الصحيحين من قول رسول الله
صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات والعالم زيد غير مراد بتعريف العالم عهد ومن المصرحين بالاول صدر الشريعة وبالثاني
صاحب البديع واما غير الحنفيه فعدوهما من قبيل مفهوم المخالفه والمختار عند المصنف ما افاده بقوله وهو اي كل منهما عندنا
عبارة ومنطوق الا في حصر اللام والتقديم كالعالم زيد وصديقي بكر فان دلالته على النفي عن الغير ليس بهذا الطريق
فما بالادايين اي فاما افادة النفي عن الغير بطريق المنطوق من الحصر بانما وبما او لا او لم والا ظاهر غايته قد يكون حقيقه
وقد يكون ادعا وسيعرف هذا وكذا ما قبله في مواضعه وقد نفوا اي الحنفيه اليمين عن المدعي بحديث البينه على المدعي واليمين
على المدعى عليه المخرج في الصحيحين بواسطة العموم في قوله واليمين على المدعى عليه فانه يفيد حصر اليمين في جنس المدعى
عليه فلم يبق يمين عليه اي على المدعي ضرورة الحصر المذكور وهذا يفيد انهم قايلون بان الحصر يدل على النفي عن الغير
قال المصنف وحاصل هذا تضعيف نسبة نفي دلالة الحصر على النفي الى الحنفية لان كلامهم مشحون باعتباره وقيل
العدد اتفاق اي اعتبار مفهومه متفق عليه بين القايلين بمفهوم المخالفة كما هو ظاهر وبين اصحابنا لقول الهداية في دفع قول
الشافعي لا يجب الجزا على المحرم بقتل ما لا يوكل لحمه من الصيد كالسباع لانها جبلت على الاذى فدخلت في الفواسق المستثناة
ولنا ان السبع صيد لتوحشه وكونه مقصودا بالاخذ بجلده او ليصاد به او لدفع اذاه والقياس على الفواسق ممتنع
لما فيه من ابطال العدد المذكور في حديث الصحيحين خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح العقرب والفاره
والكلب العقور والغراب والحداه فان جواز قتل غيرها الحاقا بها ينفي فايدة تخصيص اسمه دون غيره من الاعداد المحيطه
بالملحق وغيره او ذكره باسم عام مثل يقتل كل عاد منتهب والحق ان نفي الزايد اي نفي حل قتل ما سوى هذه الخمس مما هو
من جملة الصيد البري ابتدا عندنا اذا قلنا به انما هو بالاصل الذي افاده السمع من عدم حل ذلك بالتلبس بالاحرام حيث

الرواية

قال تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما لا بالمفهوم المخالف للعدد المذكور فلا يرد حل قتل الذيب لانه ليس من
الصيد في ظاهر الرواية ولا حل قتل الحية وساير الهوام والحشرات لانها مبقاة على الحل الاصلي لعدم النهي عن قتلها للمحرم
وازداد حل قتل بعضها تاكيدا بالنص عليه بخصوصه وهو الذيب والحية وليس الشان الا في الزيادة على ما استثنى حل قتله
مما عرض له التحريم بالاحرام وقوله اي صاحب الهداية المذكور يكفي الزاما للشافعي لا انه يعتقده يعني انك تقول بحجية هذا
المفهوم فالحاقك غير الخمسة بها تكون ابطالا له وانما قلنا على ما ظن لان الشافعي ينفصل عنه فانه قايل بتقديم القياس
على المفهوم لكنهم اي الحنفية قد زادوا على الخمس فاجازوا للمحرم قتل الذيب فابطلوا العدد فان قيل ذلك لدليل اوجب نفي
النفي عن المسكوت قلنا وكذا يقول الشافعي في السبع كذا ذكر المصنف قلت الا ان جواز قتل الذيب ابتدا قول
الكرخي ومن وافقه كصاحب الهداية ورضي الدين صاحب المحيط والا ففي شرح الاثار للطحاوي فان قال قايل فلم لا تبيحون
قتل الذيب قيل له لان النبي صلى الله عليه وسلم قال خمس من الدواب يقتلن في الحرم والاحرام فذكر الخمس ما هن فذكره
الخمس يدل على ان غير الخمس حكمه غير حكمهن والا لم يكن لذكر الخمس معنى انتهى ثم انما يتم التعقب بجواز قتله ابتدا على القول
به اذا كان صيدا كما هو رواية عن ابي يوسف لا اذا لم يكن صيدا كما هو ظاهر الرواية وقدمناه وكلاهما في الخانية وفي
البدايع الاسد والذيب والنمر والفهد يحل قتلها ولا شي فيها وان لم تصل لان علة اباحة قتل تلك الاشيا هي الابتدا بالاذى
والعدو على الناس غالبا وهذا المعنى موجود في هذه بل اشد فكان ورود النص في تلك ورودا في هذه الا ان هذا مخالف
لعامة الكتب فان المسطور فيها انه يقتل ساير السباع اذا صالت عليه ولا جزا عليه ح خلافا لزفر لا اذا لم تصل حتى لو
قتلها ح كان عليه الجزا اللهم الا الاسد على ما هو رواية عن ابي يوسف على ما في الخانية ثم الحاصل ان لقايل ان يقول لا
يلزم من قول الهداية المذكور القول بمفهوم المخالفة اما على انه لا يحل قتل ما سوى الخمس من الصيد البري فلجواز ان يكون ذلك
بالاصل وقول الهداية على سبيل الالزام للشافعي بنا على رايه واما على انه يحل قتل الذيب او والسبع ابتدا بلا جزا ولا يحل قتل
ما سواهما من الصيود البرية سباعا كانت او غيرها فلمشاركتهم الشافعي في اللازم الذي هو ابطال العدد فما هو جوابهم
عنه فهو جوابه واما على انه يحل قتل ما سواهن من السباع المذكورة ابتدا بلا جزاء كما في البدايع فاظهر لعدم تاتي الدفع المذكور
ح لاتحاد المذهبين هذا وقد قال الشيخ ابو بكر الرازي وقد كنت اسمع كثيرا من شيوخنا يقولون في المخصوص بعدد
يدل على ان ما عداه فحكمه بخلافه كقوله صلى الله عليه وسلم خمس يقتلهن المحرم في الحل والحرمة انه دليل انه لا يقتل ما عداهن
وكقوله صلى الله عليه وسلم احلت لي ميتتان ودمان يدل على ان غيرهما من الميتة والدم غير مباح واحسب محمد بن شجاع قد احتج
بمثل هذا ولست اعرف جواب المتقدمين في ذلك انتهى قلت وغير خاف ان ما ذكره الطحاوي في شرح الاثار ظاهر
في هذا ايضا وهو من المتقدمين ثم ليس ببعيد ان يكون صاحب الهداية وافق هولا المشايخ على هذا واما الحاق كل منه قتل
الذيب بالخمس ومن صاحب البدايع قتل السباع بها بطريق الدلالة فلظن انه لا يبطل العدد لكون الثابت دلالة ثابتا بالنص
ويعزب ان هذا لا ينفي انه ابطل خصوص الخمس ويجي فيه ما تقدم من انه لو اراده لذكر عددا يحيط به معها او اسماعا ما
يتناول الكل ثم قد ظهر عدم اتفاق مشايخنا على اعتبار مفهوم العدد وقد انكره ايضا جماعة ممن قال بمفهوم المخالفة
في الجملة كالقاضي ابي بكر وامام الحرمين والبيضاوي فلا يتم حكاية الاتفاق من اصحابنا ومن الشافعية على اعتباره ولله سبحانه
اعلم قالوا اي القايلون بمفهوم الصفة صح عن ابي عبيد بلفظ المصغر بلا هاء في اخره القاسم بن سلام الكوفي كما ذكر الاكثر او عن ابي عبيدة

بلغ مقابلة باصله خط المصنف

بلفظ

بلفظ المصغر بهاء في اخره معمر بن المثنى كما في برهان امام الحرمين فهم اي مفهوم الصفة من لي الواجد ومطل الغني اي
من الحديث الحسن الذي اخرجه احمد واسحق والطبراني لي الواجد يحل عرضه وعقوبته وليه بفتح اللام مطله وهو مدافعته
والتعلل في ادا الحق الذي عليه وحل عرضه ان يقول مطلني وعقوبته الحبس ذكره البخاري عن سفيان الثوري وذكر احمد او
عنه حل عرضه ان يشكوه فقال يدل على ان لي من ليس بواجد لا يحل عرضه وعقوبته ومن الحديث الصحيح الذي اخرجه البخاري
وغيره مطل الغني ظلم فقال يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم وكذا عن الشافعي فهم مفهوم الصفة من المقيد بها نقله عنه خلق كثيرون
من اصحابه وهما اي الشافعي وابو عبيدة عالمان باللغة والظاهر ان فهمهما ذلك لغة لان اهلها لا يفهمون من مجرد اللفظ الا ما يدل
عليه لغة لا اجتهادا وان كان احتمالا جايزا لان اللغة انما تثبت بقول ائمتها معناه كذا وهذا التجويز قايم فيه غير قادح في افادته
ظن ذلك ثم في هذا اشارة الى قول الاكثر دليل اثبات المفهوم اللغة لا العرف العام كما قال الامام الرازي ولا الشرع كما قال
بعضهم وعورض قولهما بقول الاخفش ومحمد بن الحسن المفيد ان المقيد بالصفة لا يدل التقييد بها على نفي حكمه عما عداه وهما
امامان في العربية اما محمد فناهيك به وقد روى الخطيب البغدادي باسناده عنه قال ترك ابي ثلاثين الف درهم فانفقت
خمسة عشر الفا على النحو والشعر وخمسة عشر الفا على الحديث والفقه ثم انه لحدير بما قيل وان صخرا لتاتم الهداة به كانه علم في راسه
نار واما الاخفش فانه وان لم يذكروا اي الاخافش الثلاثة المشهورين هو ابو الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد شيخ سيبويه
او ابو الحسن سعيد بن مسعدة صاحب سيبويه او ابو الحسن علي بن سليمان صاحب ثعلب والمبرد فلا ضير لان كلا امام في هذا
الشان فلا ينهض الاحتجاج بقول ذينك الامامين مع معارضة قول ذي الامامين له في ذلك ولو ادعى السليقة في الشافعي
فالشيباني مع تقدم زمانه او العلم وصحة النقل للاتباع فكذا اي فان زعم زاعم ترجح القول بمفهوم الصفة على القول بنفيه لان
الامام الشافعي القايل به ذو طبع سليم وفهم مستقيم او انه غزير العلم وانه صح عنه ذلك لكثرة اتباعه فهو معارض بان هذا
كله ايضا في الامام محمد بن الحسن القايل بنفيه مع علاوه في جهة محمد لها مدخل في ترجح جانبه على معارضه في مثل هذا وهو
تقدم زمانه على زمان الشافعي في الجملة وعلى ابي عبيد ايضا فان محمدا ولد سنة اثنين وثلاثين ومايه وتوفي سنة تسع وثمانين
ومايه والشافعي ولد سنة خمسين ومايه وتوفي سنة اربع ومايتين على الصحيح وتوفي ابو عبيد سنة اربع وعشرين ومايتين
عن سبع وستين سنة او ثلاث وسبعين اذ في متقدم الزمان من ادراك صحة الالسنة ما ليس في متاخره ومن ثم استغنى الصدر
الاول عن تدوين علم العربية ووجدت الحاجة اليه فيما يلي زمانهم او في اخره ثم ما زالت تشتد حتى صار من المهمات وما
استفاض من السبب في تدوين ابي الاسود الدولي للنحو كما هو معروف في موضعه شاهد صدق لذلك ثم كلاهما ممن تلمذ له
واخذ عنه وخصوصا الشافعي حتى ذكر اصحابه وغيرهم عنه انه قال حملت عن محمد بن الحسن وقرى بختي كتبا واسند الخطيب
البغدادي عنه قال ما رايت سمينا اخف روحا من محمد بن الحسن وما رايت افصح منه كنت اذا رايته يقرا كان القران نزل
بلغته وقال ابو اسحق في الطبقات وروى الربيع قال كتب الشافعي الى محمد وقد طلب منه كتبا ينسخها فاخرها
عنه قل لمن لم تر عين من راه مثله ومن كان من راه قد راى من قبله العلم ينهى اهله ان يمنعوه اهله لعلة يبدله
لاهله لعله وعن ابي عبيد ما رايت اعلم بكتاب الله من محمد بن الحسن الى غير ذلك فلا اقل من ان لا يترجح احد القولين على
الاخر بواسطة قايله فان قيل المثبت اولى بالقبول من النافي عند التعارض لان النافي انما ينفي لعدم الوجدان
وهو لا يدل على عدم الوجود الا ظنا والمثبت يثبت للوجدان وهو يدل على الوجود قطعا فيترجح القول به على القول

سحق

الاخافش ثلاثة

بنفيه قلنا ذلك اي كون المثبت اولي بالقبول من النافي عند التعارض لما مر في نقل الحكم عن الشارع ونفيه اما هنا
اي في نقل الحكم اللغوي عن اهل اللغه فلا ولويه للمثبت على النافي وسيظهر وجهه قريبا وتنبيه عليه قالوا اي المثبتون للمفهوم
مطلقا لو لم يدل تخصيص المقيد بوصف او شرط او غاية او غيرها على نفي الحكم عن المسكوت فلا التخصيص بذلك عن فايدة لان الغرض
عدم فايدة غيره واللازم منتف لفرض بلاغة الكلام المشتمل عليه وخصوصا ان كان كلام الله او رسوله فالملزوم مثله اجيب
بمنع انحصار الفايدة فيه اي فايدة التخصيص المذكور في نفي الحكم عن المسكوت اذ كل من تقوية الدلالة على المذكور ليلا يتوهم
خروجه تخصيص ومن سبل ثواب الاجتهاد بالقيام فايدة ثابته في كل صورة لكن في هذا كلام سيتعرض له المصنف وتذكر
ما يظهر فيه وبانه اي واجيب ايضا بان القول بالمفهوم اثبات اللغة اي وضع التخصيص بالوصف او غيره لنفي الحكم عن
المسكوت بانه اي التخصيص بالوصف او غيره ح اي حين حمل موضوعا لنفي الحكم عن المسكوت مفيد وهو اي اثبات اللغة
باطل لانه لا يثبت الوضع بما فيه من الفايدة وانما يثبت بالنقل او باستنباط العقل منه وهذا ليس كذلك فوضع بالرفع تفسير اثبات اللغة
والباقي بانه للسببيه متعلق به وتحقيق الاستدلال المذكور بدفعه اي هذا الجواب وهو اي حقيقه ان الاستدلال اي التتبع لكلام اهل اللغه
دلهم ان ما من التخصيص بوصف او غيره ظن ان لا فايدة فيه سوي كذا مما يصلح ان يكون فايدة له في كلام العقلاء تعين ذلك
مرادا منه وحاصله اي هذا التحقيق ان وضع التخصيص بالوصف او غيره لفايدة معتبره للعقلاء فان ظنت الفايدة المراد غير النفي عن المذكور
نفي اي فالفايدة المظنونه هي الموضوع لها التخصيص والا اي وان لم يظن في التخصيص فايدة غير النفي عن المسكوت حمل التخصيص
عليه اي على نفي الحكم عن المسكوت ولا يخفى ان مفيده اي ما ذكر انما يفيد انه اذا لم يظهر للسامع فايدة فالفايدة المراده نفي الحكم عن المسكوت فلا
اللفظ اي اللفظ المفقود عن الواضع وعن اهل اللغه ان التخصيص بالوصف او غيره وضع لذلك ولا معنى له لاختلاف الفهم لان الحاصل انه
وضع التخصيص بالوصف او غيره دالا على النفي عن المسكوت اذا لم يظهر خلافه وعدم الظهور يختلف بالنسبه الى الافهام فلا يظهر فايدة لشخص
وتظهر لاخر فكان التخصيص ح وضعا للافاده موديا للجهل بالموضوع له وهو باطل فكذا الملزوم والاستقرا ايما يفيد وجودا الاستعمال ما
يعلم عنده اي وجود الاستعمال انتفا الحكم عن المسكوت والكلام بعد ذلك اي ولا كلام في وجود الانتفاء عن المسكوت في الجملة وانما
النزاع بعد وجوده في تلك المواد في انه اي انتفا الحكم عن المسكوت مدلول اللفظ والاصل او علم الواقع اي العلم به من خارج ولا شك انه
لا يفيد ذلك اي كونه مدلول اللفظ الاستقرا وهذا اي ولاجل انه لا يفيد كونه مدلول اللفظ الاستقرا انفاه من ذكرنا من اهل اللغة
مع ان الاستعمالات والمرادات لم يحف عنهم فان ما كان مفيده الاستقرا لا يختص بمعرفته بعض دون بعض من اهله ذلك بل اشتركوا
في معرفته وهذا اي وانما لم يفده مدلول اللفظ الاستقرا لانا اكثر ما انتفى فيه الحكم عن المسكوت يوافق الاصل المقرر له قبل الورود تعلق
ذلك الحكم بذلك المخصص والاستقرا يفيده اي استقرا المثل يفيد موافقه الاصل فيها ما استدلوا به من مطلق النفي ظلم ولي الواجد يحل عرضه
وعقوبته فان عدم الظلم وحل العرض والعقوبه هو الاصل وهو الثابت عند عدم النفي فلا يتمكن من اثباته اي اثبات الحكم عن المسكوت
بالفظ لانه اذا تم دلالة اللفظ على الانتفاء يقال له لم لم يكن الدلالة الاصل عليه اذ كان الاصل العدم وفيه اي في اثباته باللفظ
النزاع واذ قد ظهر ان الدليل للانتفا عن المسكوت الفهم له وفي مفيده اي الفهم احتمال لما ذكرنا من احتمال كونه اللفظ او الظن الاصل
او علم الواقع الخ حال للاثبات والنفي فيجب ان لا يثبت ذلك ولا ينفي الا بنقل اللغه بطريقها فيه فان اجيب عن المنع اي عن الجواب القايل
بمنع انحصار الفايدة في النفي عن الغير كما ذكرناه بتسليم المنع ثم القول بمقتضاه وضع التخصيص للفايدة ووضع المشترك المعنوي بين افراده
وهو ان يكون موضوعا لافادة ما يخرج به عن كونه لغوا وكل فايدة فرد منه اي من هذا المعنى الكلي تعين ان تكون هي المراده بالقرينه المعينه لها

في المورد وهي اي القرينة المعينه للفايدة التي هي النفي عن المسكوت عند عدم قرينه غير النفي عن المسكوت لزوم عدم الفا
ان لم يكن النفي عن المسكوت هو الفايدة ح من ذلك فيجب النفي عن المسكوت ح مدلولا لفظيا لان المتواطي يدل على كل فرد بما
عند قيام الدليل على ان ذلك الفرد هو المراد قلنا دلالة للعام على الاخص بخصوصه بشيء من الدلالات الثلاث فليس النفي عن
المسكوت مدلولا لفظيا بل الدلالة للقرينة المعينه له قلت لكن على هذا ان تم هذا فانما يتم على المنطقيين لا
على الاصوليين فان المعنى المجازي مدلول للفظ ولم يزل ارادة فرد معين لمعنى كلي بقرينه معينة له بالفظ المودي له عن ارادة مجازي
للفظ بقرينة صارفه عن معناه الحقيقي اليه فكونه مدلولا لفظيا فالاولى الاقتصار على نفي انتفا القرينه على غير النفي عن المسكوت
ثم الثابت عدم العلم بقرينة الغير اي غير نفي الحكم عن المسكوت لا عدمها اي قرينة غير نفي الحكم عن المسكوت وعدم العلم بالقرينه لا يوجب
عدم القرينه اذ من الجايز وجودها وانما يوجب العلم بها لفقد شرط او وجود مانع فيكون المتواطي مجازا في المسكوت وغيره لخفاء
المراد به فيتوقف كونه لنفي الحكم عن المسكوت على المعين له لا موجبا فيه اي في المسكوت شبا كرجل بلا قرينة في زيد فان رجلا مجمل في
زيد وغيره مما يصح الاطلاق عليه يتوقف كونه المراد به عند الاطلاق على قرينة تعينه ولا يوجب خصوصه مجرد الاطلاق لكونه فردا
من افراد معناه فان قيل لا نم كون الثابت عدم العلم بقرينه غير النفي عن المسكوت لا عدم القرينه بل عدم الاطلاع على قرينه ماسواه
ظاهر في عدمها اي قرينه غير النفي عن المسكوت بعد تخصص العام عن الخوض فيما هو الخوض قلنا ظهور عدمها ممنوع والا اي ولو لم يكن الظهور
ممنوعا لم يتوقف في حكم وقد ثبت عن الامة اي لكن ثبت التوقف عن المجتهدين في احكام كثيرة فالظاهر عدم ظهورها قلت لكن
على هذا ان يقال لا نم لزوم عدم التوقف في حكم لصلاة الظهور قرينه ماسوي النفي عن المسكوت وانما هو لازم للظهور مع انتفا المعارض
المساوي والراجح وليس هذا بالمدعي وانما المدعي مجرد الظهور فان قبل التوقف نادر فيلزم بثوت الظهور قلنا مواضع الخلاف
كثيرة تفيد عدم الوجود بالفحص للعالم اي بفحص المجتهد في ذلك الخلاف مع انه عالم مجتهد والا لم يخالف فانتفى الظهور قلت
الانه يطرق هذا ايضا ان الخلاف من المجتهد الفاحص ليس بلازم ان يكون عن عدم الوجود بعد الفحص لجواز ان يكون ظفر بالقرينه
وانما عدل عن مقتضى ذلك لمعارض هو عنده ارجح منه وان كان في الواقع ليس كما عنده وهذا كثير شايع بالنسبه الى سطوقات الدلايل
فصلا عن مفاهيمها المحتمله ولو سلم ان فحص العالم مع عدم الوجدان ظاهر في انتفا قرينه غير النفي عن المسكوت حتى يلزم النفي عن المسكوت في
غير الشارع اقتصر اي وجب ان يقتصر الحكم عن المسكوت عند عدم الظهور على كلام غير الشارع فقلنا به اي بالاقتصار في غيره اي غير
الشارع من المتكلمين للزوم الانتفاء اي انتفا الفايدة لولاه اي انتفا الحكم عن المسكوت اما الشارع فللقطع بقصدها اي الفايدة منه
اي من الشارع في تخصيصه بحب تقديرها اي الفايدة فاذا لم يظهر كونها غير النفي عن المسكوت لا يلزم كونها اياه لجواز كونها غيره مما لم
يظهر والعلم واقع بسعة اعتبارات الشرع بما يقصر عن دركه العقل فلا يلزم الانتفا اي انتفا الفايدة ولا الانتفاء اي انتفا الحكم
عن المسكوت فانتفاؤه اي نفي الحكم عن المسكوت هو الفايدة المراده ح اقوام على تشريع حكم بلا محي اي موجب له لان الموجب كان لزوم
انتفا الفايدة من تخصيصه لولا انتفا الحكم عن المسكوت وهذا الموجب منتف هنا لانا نحكم بارادة فايده غير انا لا نعلمها فلم يدل على تعيينها
دليل كذا افاده المصنف رحمه الله فان قيل نفي الحكم عن المسكوت ظني فيكفي في ثبوته ظن ان لا فايدة في التخصيص سواه قلنا كونه ظنيا مسلم
لكن ظنه ظن الفرد المعين من افراد المتواطي من بين سايرها وذلك عند انتفا معينه ممنوع اذ لا موجب له ح وهذا الظني في كلام الشارع كذلك
لان المعين له كما قد علمت انه اي المعين لنفي الحكم عن المسكوت لزوم انتفا الفايدة على تقدير انتفايه وانتفاؤه اي وعلمت انتفا لزوم انتفا الفا
في كلام الشارع على تقدير ان لا يكون هو فايدة التخصيص لسعة اعتبارات الشارع بما يقصر العقل عن دركها فلا يجدي مجرد ظن ان لا فايدة في

التخصيص سواه ثبوته واندفع بما ذكرنا من ان مفيد كون الفايدة المراده من التخصيص نفي الحكم عن المسكوت هو اللفظ المنقول عن الواضع
او اهل اللغة الي اخر ما تقدم مشروحا ومن انه يجب القطع بقصد الفايدة في التخصيص من كلام الشارع واذا لم يظهر يجب تقديرها
لاتساع دايرة اعتباراته فلا يلزم انتفاها في كلامه لولا ان تكون نفي الحكم عن المسكوت قولهم اي المثبتين للمفهوم ايضا يثبت دلالة
الايماء دفعا للاستبعاد كما تقدم تقريره فالمفهوم اي فلتثبت دلالة اللفظ علي مفهوم المخالفه لدفع عدم الفايدة علي تقدير ان لا تكون هو
الفايدة في التخصيص اولي لان الحذر من لزوم غير المفيد احذر من لزوم البعيد وفي قوله ولو جعل هذا اثباتا لاثبات الوضع بالفايدة
اشارة الي عدم افتراق حال هذا في الاندفاع بين ان يكون دليلا مستقلا علي المطلوب كما مشي عليه القاضي عضد الدين وبين ان يكون جوابا
ثانيا للجواب القايل لا نم انه اثبات الوضع بالفايدة بل بالاستقراء عن اعتراض النافين بان في القول بمفهوم المخالفه اثبات الوضع بالفايدة
والسند اذا جاز ذلك تفاديا عن لزوم المستبعد فاولي ان يجوز تفاديا عن لزوم الممتنع مع ما في ذلك من الايماء الي ان للقوم في
ذلك طريقين ووجه الاندفاع ظاهر وهو انه لا يلزم من اثبات كون الوصف المقترن بحكم الصالح لعليته دالا عليها دفعا
لاستبعاد اقترانه به اذا لم يكن كذلك دلالة اللفظ علي ما لم يقم علي تعيينه له معين مع افضا القول به الي نسبة الواضع الحكيم
الي ايقاع السامعين في الجهل وايضا نمنع انتفا الفايدة في كلام الشارع علي تقدير انتفا المفهوم كما ذكرنا فلا يلزم من القول
بدلالة الايماء في كلام الشارع القول بمفهوم المخالفة فيه ايضا بطريق المساواة فضلا عن الاولويه واما الاعتراض من النافين عليه
اي علي قول المثبتين لو لم يدل التخصيص بالوصف علي نفي الحكم عن المسكوت عند عدم ظهور غيره لخلا عن الفايدة بان تقوية دلالته
اي الموصوف علي الثبوت في الموصوف اي علي ثبوت حكمه في افراده المتصفه بتلك الصفه حتي لا يتوهم تخصيصها منه بالاجتهاد
فايده ثابته في كل فرد من افراد مفهوم الصفة ايضا فلا يتعين ان يكون فايده ذكرها النفي عن المسكوت وانما قلنا تقييد التقويه
المذكوره لانه لو اتي بالعام دونها امكن تخصيصه بالاجتهاد ففي الغنم زكاة يجوز ان يكون المراد المعلوفه تخصيصا فاذا ذكر السايمة
زال هذا الوهم وكذا ثواب القياس اي ثواب الاجتهاد في الحاق المسكوت بالمذكور بمعني جامع بينهما فايده ثابته في كل فرد من افراد مفهوم
الصفه ايضا فلا يتعين ان يكون فايدة ذكرها النفي عن المسكوت فاذن لا يتحقق مفهوم الصفه لعدم تحقق شرطه فدفع الاول وهو
ان تقوية الدلالة علي ثبوت الحكم في كل فرد من افراد الموصوف بتلك الصفه فايده ثابته في كل فرد من افراد مفهومها بانه اي جواز
التخصيص في الموصوف فرع عموم الموصوف في نحو في الغنم السايمة زكاة ولا قايل به اي بعموم الموصوف في مثل الغنم الموصوفه
بالسايمة حتي يكون الغنم متناولة للسايمة والمعلوفة وان كان الغنم بدون التقييد باحدهما عاما متناولا لهما فيجب رده ولو ثبت
العموم في مادة كالصورة المذكوره مثلا فصار المعني في الغنم سيما السايمة زكاة خرج عن النزاع فيما لا شي يقتضي التخصيص فيه سوي
مخالفة المسكوت للمذكور ودفع التخصيص فايدة سواها والثاني اي ودفع ان ثواب الاجتهاد في الحاق المسكوت بالمذكور بجامع
بينهما فايدة ثابته في كل صورة بانا شرطنا في دلالته اي التخصيص علي نفي الحكم عن المسكوت عدم المساواة في المناط والرجحان
اي عدم مساواة المسكوت للمنطوق في المعني المقتضي لحكمه وعدم كونه اولي من المنطوق به فاذا وجد احدهما خرج عن محل النزاع لانتفاء
شرطه ح وهو ان لا يظهر اولوية في المسكوت ولا مساواه ونقضه اي دليل مثبتيه لو لم يدل التخصيص علي نفي الحكم عما عداه لم يكن
مفيدا بمفهوم اللقب اي بانه يجي فيه ايضا مثله بان يقال لو لم يدل علي نفي الحكم عما عداه لم يكن مفيدا فيلزم ان يعتبر وليس بمعتبر الا
عند شذوذ مدفوع بانه اي ذكر اللقب ليصح الاصل فانه يختل باسقاطه وعظم الاختلال لعظم فايدة فلم يصدق انه لو لم يثبت المفهوم لم يكن
ذكره مفيدا وهو المقتضي لاثبات المفهوم فتنتفي دلالته علي المفهوم وتعقب الفاضل الكرماني اياه بانه لو حذف في السايمة من

لدفع الاستبعاد

لان النزاع صح

وسيدفع هذا

في السايمة

في السايمة زكاة لاختل الكلام فلم يبق الفرق قايما انتهي غير متجه لان المراد انه لا يختل الكلام في مفهوم الصفه بحذفها
اذا كان الموصوف مذكورا وهو في هذا غير مذكور ثم هذا علي ما قدمنا من انه قول الجمهور وانه الاوجه والا فقد علمت ثمه انه
مفهوم لقب عند السبكي ومن ادلتهم اي القايل بالمفهوم المزيفه اي المضعفه لمفهوم الصفه لو لم يكن ذكر الصفه للحصر اي يدل علي ثبوت
الحكم للمذكور ونفيه عن المسكوت لزم اشتراك المسكوت والمذكور في الحكم لانه لا واسطة بين اختصاصه بالمذكور وبين اشتراكهما
فيه وهو اي لكن اللازم الذي هو الاشتراك منتف للقطع بانه اي الحكم ليس له اي للمسكوت وانما هو للمذكور بل كونه للمسكوت
ايضا محتمل فتعين الحصر ودفع هذا الدليل بمنع الملازمه اي لا نم ان ذكر الوصف لو لم يدل علي نفي الحكم عن المسكوت تعين الاشتراك
بل اللازم عدم الدلالة علي اختصاص ولا اشتراك بل الدلالة علي مجرد تعلق الحكم بالمذكور وهذا واسطة بين الحصر والاشتراك فدعوي
عدمها ممنوع وللامام اي امام الحرمين استدلال قريب منه اي من هذا الدليل وهو ذكر الوصف لو لم يفد الحصر اي ثبوت الحكم في المذكور
ونفيه عن المسكوت لم يفد اختصاص الحكم بالمذكور اذ لا معني للحصر فيه الا اختصاصه به دون غيره فاذا لم يحصل لم يحصل لكنه
اي الوصف يفيده اي الاختصاص في المذكور به فيفيد الحصر وهو المطلوب وجوابه منع انتفا اللازم اي لا نم انتفا عدم افادته اختصاص
الحكم بالمذكور بل انما يفيد هذا الكلام الحكم علي المذكور لا اختصاصه اي الحكم به اي بالمذكور مع ما في تركيبه اي هذا الدليل من المصادرة
علي المطلوب اذ هو في المعني لو لم يفد الحصر لم يفد الحصر غايته ان لفظ الاختصاص اوضح دلالة من الحصر فاندفع قول الابهري في
تالي هذه الشرطيه تفصيل ليس في مقدمها فلا يعد من استلزام الشي لنفسه وفي نقيض تاليها تفصيل ليس في نقيض مقدمها فلا يعد
من المصادره علي المطلوب بل هو من الاستدلال من التفصيل علي الجملة انتهي ثم انما قال وللامام قريب منه مع ان حاصلهما واحد
للاختلاف بينهما في المقدمات وما روي لازيدن علي السبعين اي ومن ادلة مثبتيه علي مفهوم العدد ما في الصحيحين انه لما قام
رسول الله صلي الله عليه وسلم ليصلي علي عبد الله بن ابي سلول قام عمر فاخذ بثوبه فقال يا رسول الله تصلي عليه وقد نهاك ربك
ان تصلي عليه فقال رسول الله صلي الله عليه وسلم انما خيرني الله فقال استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة وسازيده
علي السبعين واخرجه عبد الرزاق وعبد بن حميد في تفسيره عن قتادة والطبري عن عروة مرسلا بلفظ الكتاب فانه صلي الله
عليه وسلم ان حكم ما زاد علي السبعين خلاف حكمها واجيب بانه اي ذكر السبعين في الاية ليس محل النزاع للعلم بان ذكرها للمبالغه
في الكثرة علي عادة ذكرهم اياها في معرض التكثير واتحاد الحكم اي وللعلم باتحاد الحكم وهو عدم المغفرة في الزايد عليها وفيها فكيف
يفهم رسول الله صلي الله عليه وسلم الاختلاف بينها وبين الزايد عليها في الحكم فلازيدن تاليف وعلم ان الاختلاف اي اختلاف السبعين
والزايد عليها في الحكم جايز في جنس هذا المقام ان ثبت يجب كونه من خصوص المادة وهو قبول دعايه صلي الله عليه وسلم لا من
دلالة اللفظ فعلم مبتدا ويجب خبره والحاصل كما قال المصنف انه اجاب بجوابين علي تقديرين الاول علي تقدير ان السبعين
كناية عن السبعين فما زاد وح يكون حكم الزايد مثل حكم السبعين وذكر ان ذلك معلوم للنبي صلي الله عليه وسلم وغيره فلم يكن
فهم رسول الله صلي الله عليه وسلم انتفا الحكم عن المسكوت فقوله لازيدن تاليف لقلوب اقاربهم من المومنين باظهار الحدب عليهم
وبلوغ الغايه في طلب المغفرة وان لم يفد ولا يقال فهو ح مشعل بما لا يفيد لان نفس الاستغفار تضرع ودعا وهو في نفسه مطلوب
مع انه يفيد ما ذكرنا من التاليف لانه عباده والثاني علي تقدير ان يراد بالسبعين خصوصها فيعلم ان الاختلاف بين السبعين
وما زاد عليها جايز فعلم انه جايز حتي زاد عليها جاز كونه مستندا الي الاصل من قبول دعايه لا اللفظ انتهي هذا وقد ذهل
جماعة من الاساطين عن رواية هذا الحديث في الصحيحين وغيرهما فانكروا صحته بالتصميم فلا يتبعون فيه وفوق كل ذي علم عليم

عوي

ابن صح

فهم صح

لهم صح

وقول يعلى بن امية لعمر ما بالنا نقصر وقد امنا في الشرط فقال عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
صدقة تصدق الله بها عليكم اي ومن ادله مثبتيه المريفه على مفهوم الشرط هذا المروي فان عمر ويعلى رضي الله عنهما فهما تقييد قصر
الصلاة بحال الخوف وعدم قصرها عند عدم الخوف واقر النبي صلى الله عليه وسلم عمر على ذلك ولولا افادة ذلك لغة لما كانا
ثم هذا مخرج لفظ اكثره في صحيح مسلم والسنن ومسندي احمد وابي يعلى والباقي فيها معنى وفي اخره فاقبلوا صدقته والجواب
لا نسلم انه لازم فهمهما عدم القصر من التقييد بالخوف اذ من الجايز جواز تنبيههما العجب من القصر على الاصل
في الصلاة قبل السفر الواقع فيه الخوف وهو الاتمام وانما خولف الاصل فيها في الخوف بالاية ولهذا ذكراها عند التعجب اي القصر
حال الخوف انما يثبت بالاية فما بال حال الامن لم يبق ما هو الاصل فيها من الاتمام قلت الا ان هذا لا يتاتى على قول اصحابنا الاصل فيه
القصر والاتمام في حق المقيم بعارض الاقامة حتى لو صلى المسافر الرباعية اماما او منفردا اربعا ان اتى بالقعدة الاولى اسيا
وان لم يات بها فسدت صلاته ويشهد لهم ما في الصحيحين عن عايشة قالت فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين في الحضر
والسفر فاقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر لفظ البخاري ويشكل بظاهر الاية وهو الحاصل لبعضهم على القول بان المراد بالقصر
فيها قصر الاحوال لا الذات يعني اباحة الصلاة بالايماء مع تخفيف القراة والتسبيحات لا اعداد الركعات والحديث ينبو عنه سياقا
ونصا والذي سنح للعبد الضعيف غفر الله تعالى له في الجمع بين ظاهر الكتاب والسنة ان يقال والله سبحانه اعلم لما تقررت الزيادة في الاقامة
كان مظنة ان يكون في السفر كذلك لان الاصل عدم اختلاف الاقامة والسفر في الاحكام فابانت الاية اختلافهما في هذا الحكم
وسمت تقرير الحالة الاولى قصرا نظرا الى ما استقر الحال عليه اقامة وخرج التقييد بالشرط مخرج الغالب لان الغالب من حالهم
وقت نزولها وانما تعجبا لظنهما ثبوت الزيادة في حق المسافر الغير الخايف بالنظر الى ما هو الاصل من عدم اختلاف المقيم
والمسافر في الاحكام ومن كون الشرط غير خارج مخرج الغالب وكان ترك الزيادة في السفر مطلقا كما وقعت في الاقامة مطلقا
صدقة من الله وصدقة الله لا ترد فانزاح الاشكال وان في القول به تكثير الفايدة اي ومن ادله مثبتيه المريفه عليه مطلقا هذا
لاشتماله على النفي عن المسكوت بخلاف عدم القول به لاقتصاره على الحكم المذكور وما كثرت فايدته راجح على ما ليس كذلك لملايمته
لغرض العقلا ونقض هذا الدليل نقضا اجماليا بلزوم الدور والمعترض به الامدي وحاصله لو صح ما ذكرتم لزم ان يتوقف دلالة
اللفظ على المفهوم على تكثير الفايدة وهو يتوقف على دلالة اللفظ على المفهوم اما الاولى فلان دلالته على النفي يتوقف على وضعه له
وهو يتوقف على تكثير الفايدة لانه جعل وضعه له معللا بتكثيرها فيكون علة لوضعه له والمعلول متوقف على علته واما
الثانية فلان تكثير الفايدة انما هو بواسطة دلالة اللفظ على الثبوت للمنطوق والنفي عما عداه فمتى لم يدل الا على الثبوت
للمنطوق والنفي عما عداه فمتى لم يدل الا على الثبوت للمنطوق لا غير لم يكن فيه تكثيرها وهذا دور ظاهر وليس هذا النقض بشي
قادح في صحة الدليل المذكور لظهور ان الموقوف عليه الدلالة اي دلالة اللفظ على النفي عن المسكوت وتعقلها اي تعقل الواضع كثرة
الفايدة واقعة في وضع اللفظ للنفي عن المسكوت مع الثبوت للمذكور ثم وضعه لذلك لا حصول كثرة الفايدة المسبب عن الوضع
المذكور وتحققها اي وحصول كثرة الفايدة في الخارج هو الموقوف عليها اي على الدلالة التي هي فرع الوضع المذكور فلا دور لاختلاف
جهتي التوقف بل الجواب عن النقض المذكور ما تقدم من انه يلزمه اثبات اللغة بالفايدة وهو باطل فالملزوم مثله وانه لو لم يكن
المسكوت مخالفا لزم حصول الطهارة قبل السبع في طهور انا احدكم اي ومن ادله مثبتيه المريفه على مفهوم العدد منه ايضا انه لو لم
يكن المسكوت مخالفا للمذكور في حكمه للزم حصول طهارة الانا الذي ولغ الكلب فيه قبل ان يغسل سبعا فيما في صحيح مسلم

وغيره

وغيره عن ابي هريرة رضي الله عنه مرفوعا طهور انا احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبع مرات اولاهن بالتراب والتحريم اي
وحصول تحريم نكاح الشخص من لم يقم به موجب من موجبات التحريم عليه اذا اشتركا في الرضاع في مدته قبل الخمس في خمس رضعات
يحرمن اي قبل خمس رضعات فيما في صحيح مسلم وغيره عن عايشة موقوفا عليها كان فيما انزل من القران عشر رضعات معلومات يحرمن ثم
نسخن بخمس معلومات يحرمن فتوفي النبي صلى الله عليه وسلم وهن فيما يقرا من القران لانه لا واسطة بين النفي والاثبات والفرض انه لا
يدل على النفي فيكون الثابت الاثبات وهو ما ذكرنا ويلزم تحصيل الحاصل ح في كليهما لحصول كل من الطهارة والتحريم قبل السبع
والخمس وتحصيل الحاصل محال فاثبات السبع الطهارة والخمس التحريم كذلك وهو يناقض النص المفيد لكل من اثبات السبع الطهارة والخمس
التحريم والجواب منع الملازمة اي لا نم انه لو لم يدل اللفظ على النفي عن المسكوت لزم حصول الطهارة والتحريم قبل السبع والخمس فيهما
بل اللازم فيهما على هذا التقدير عدم الدلالة على نفي الطهارة والتحريم قبل وجود السبع والخمس وانما يلزم ما ذكر من التحريم قبل
الخمس لو لم يكن الاصل فيمن قام به هذا الاثر عدم التحريم لكن الفرض ان الاصل فيه عدم التحريم فيبقى هذا الاصل فيه مستمرا الى
وجود ما علق به وهو خمس رضعات ضده وهو التحريم وكذا صارت النجاسة متقررة بالدليل فيبقى كذلك اي انما يلزم طهارة الانا قبل
السبع لو لم يكن الاصل المتقرر له بعد الولوغ فيه النجاسة بدليلها وهو العلم به وان كان الاصل فيه قبل الولوغ الطهارة لكن الاصل
المتقرر له انما هو ذلك فيبقى النجاسة مستمرة الى وجود ما علق به وهو الغسل سبعا ضدها وهو الطهارة هذا كله بالنسبة
الى الشافعية واما الحنفية فالتحريم بالرضاع لا يتوقف عندهم على خمس بل يثبت بقليله والطهارة قبله اي وطهارة الانا
الذي ولغ الكلب فيه لا يتوقف على السبع بل تثبت قبل السبع بالثلاث على ما ذكره الحاكم في اشاراته وهو ايضا مقتضى نقل بعضهم عن
ابي حنيفة وجوبها واستحباب الاربعة بعدها وبغلبة ظن زوالها على ما ذكره الوبري فانه قال لا توقيت في غسلها بل العبرة
فيه لاكبر الراي ولو مرة ونقله النووي عن ابي حنيفة وبعضهم عنه وعن اصحابه وهما اي توقف التحريم بالرضاع على خمس وطهارة
الانا الذي ولغ فيه الكلب على سبع عندهم منسوخان اجتهادا منهم بالترجيح قال المصنف اي بسبب ترجيح ما عندهم من المعارض
فان كل موضع تعارض فيه دليلان فرجح المجتهد احدهما يلزم بالضرورة القول بمنسوخية الاخر والا كان تركا لدليل صحيح عن الشارع
فتامل انتهى قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له والمعارض الراجح عندهم في طهارة الانا بالثلاث ما روى بن عدي
عن عطاء عن ابي هريرة مرفوعا اذا ولغ الكلب في انا احدكم فليهرقه وليغسله ثلاث مرات مع ما اخرج الدارقطني بسند صحيح
عن عطا موقوفا على ابي هريرة انه كان اذا ولغ الكلب في الانا اهراقه ثم غسله ثلاث مرات ولا يضر رفع الاول قول ابن عدي لم
يرفعه غير الكرابيسي والكرابيسي لم اجد له حديثا منكرا غير هذا فقد قال ايضا لم ار به باسا في الحديث وقال شيخنا الحافظ
صدوق فاضل ثم كما قال شيخنا المصنف الحكم بالضعف والصحة انما هو في الظاهر اما في نفس الامر فيجوز صحة ما حكم بضعفه ظاهرا
وثبوت كون مذهب ابي هريرة ذلك قرينة يفيد ان هذا مما اجاده الراوي المضعف وح فيعارض حديث السبع ويقدم عليه
لان مع حديث السبع دلالة التقديم للعلم بما كان من التشديد في امر الكلاب اول الامر حتى امر بقتلها والتشديد في سورها
يناسب كونه ادداك وقد ثبت نسخ ذلك فاذا عارض قرينة معارض كان التقدمة له وهذا معنى قول صاحب الهداية والامر
الوارد بالسبع محمول على الابتداء وبغلبة الظن من غير اشتراط عدد هذا مع زيادة ثم الظاهر ان ليس الغسل منها تعبديا بل لاجلها
فيكون المناط ظن زوالها كما في الطهارة من غيرها من ساير النجاسات الغير المترتبات ووقوع غسل ابي هريرة ثلاثا جاريا مجرى الغالب
لا انه ضربة لازب كما قالوا مثله في حديث المستيقظ والله سبحانه اعلم والمعارض الراجح عندهم في تحريم قليل الرضاع اطلاق الكتاب

كقوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم والسنة كحديث الصحيحين يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وتقدم اطلاق الكتاب
لقطعيته ويحرم من الرضاع لسلامته من القوادح سندا ومتنا بخلاف حديث الخمس فقد قال الطحاوي منكر والقاضي عياض لا حجة فيه
لان عايشة احالت ذلك على انه قران وقد ثبت انه ليس بقران ولا تحل القراة به ولا اثباته في المصحف اذ القران لا يثبت بخبر
الواحد فسقط التعلق به او نقلا اي او هما منسوخان نقلا والمفيد للنسخ نقلا بالنسبة الى تعلق طهارة الانا بغسله سبعا من
ولوغ الكلب عمل ابي هريرة على خلافه لانه كما قال شيخنا المصنف رحمه الله ظنية خبر الواحد انما هو بالنسبة الى غير راويه فاما
بالنسبة الى راويه الذي سمعه من في النبي صلى الله عليه وسلم فقطعي حتى ينسخ به الكتاب اذا كان قطعي الدلالة في معناه فلزم ان لا
يتركه الا لقطعه بالناسخ اذ القطعي لا يترك الا لقطعي فبطل تجويزهم تركه بناء على ثبوت ناسخ في اجتهاده المحتمل للخطا
واذا علمت ذلك كان تركه بمنزلة رواية للناسخ بلا شبهة فيكون الاخر منسوخا بالضرورة غير ان على تقدير لزوم الثلاث
لا يكون الاقتصار على وقوع الثلاث منه جاريا مجرى الغالب بل لانه ضربة لازب بخلافه على غير تقدير لزومها فليتامل
والمفيد للنسخ نقلا بالنسبة الى تعلق التحريم بخمس رضعات ما روى المشايخ عن ابن عباس لما قيل له ان الناس يقولون
ان الرضعة لا تحرم قال كان ذلك ثم نسخ وعن ابن مسعود قال آل امر الرضاع الى ان قليله وكثيره يحرم وعن ابن عمر ان القليل
يحرم ثم تكون هذه الاثار صالحة لنسخ حديث عايشة عندهم وان لم يكافيه في صحة السند ظاهرا لانقطاعه باطنا لما يلزمه
من نسخ القران بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم او من ثبوت قول الرافضة ذهب كثير من القران بعد رسول الله صلى
الله عليه وسلم لم يثبته الصحابة وكلاهما باطل معدود بطلانه من ضروريات الدين فتقوى هذه الاثار على نسخه ويقع القطع
بمضمونها والله سبحانه اعلم ثم اذ كان المذهب عند اصحابنا ما قدمناه فاللازم حق اي فجوابهم عن هذين الدليلين ان حصول
الطهارة قبل السبع بالثلاث او بغلبة ظن زوالها والتحريم قبل وجود خمس رضعات حق فيسقطان اي الدليلان المذكوران
تنبيه ولو حول الاستدلال المذكور في السبع الى الثلاث بعد القول بلزومها عند مشايخنا ليتم على قولهم فالجواب
عنه مثل ما اجيب به عن الشافعية في السبع وتقريره ظاهر مما بيناه ثم غير خاف ان هذين الدليلين بعد ما فيهما انما يتمشيان
على قول القايل بان دليل المفهوم الشرع وقد عرفت انه خلاف قول الاكثر ثم قد كان الاحسن ذكرهما ولا قوله وما روي
لا زيدن على السبعين لاشتراكهما في انها ادلة على مفهوم العدد واعلم ان المعول عليه من الحجة في نفي المفهوم اي في عدم القول
به عند الحنفية عدم ما يوجبه اي القول به اذ علم ان الاوجه المذكورة لاثباته لم تفده اي اثباته وايضا الاتفاق على ان المصير
اليه اي الى القول به انما هو عند عدم فايدة اخرى سواه لتخصيص ذلك بالذكر وهي لازمة اي لكن الفايدة التي ليست اياه لازمة
له ابدا في كل صورة اذ ثواب الاجتهاد للالحاق اي لالحاق المسكوت بالمذكور في حكمه بجامع بينهما ان امكن فايدة لازمة
له كما ذكرنا فح لا يحقق له اصلا كما سلف والدفع لهذا بان شرطه اي القول بالمفهوم عدم المساواة والرجحان في المناط ولم يذكره
هنا اكتفا بما تقدم مع ظهوره فعندها اي المساواة او الرجحان ذلك المحل غير محل النزاع كما تقدم بيانه ليس بشيء يقوى على دفعه
لان فايدة الثواب اي الفايدة التي هي الثواب يلزم الاجتهاد السايغ مطلقا كما عرف او صل الاجتهاد المجتهد الى ظن المساواة اي مساواة
المسكوت في المعنى المقتضي للحكم في المذكور فيثبت ذلك الحكم في المسكوت ايضا او اوصله الى عدمها اي المساواة المذكورة اولا
اي او لم يوصله الى احدهما ثم ينتفي الحكم للمذكور عن المسكوت على كل من الاخيرين بالاصل وانما غايته ان المصيب اكثر اجرا ثم لما
كان هنا مظنة ان يقال كيف يتصور الاجتهاد في كل صورة من صور التخصيص وعدم مساواة المسكوت للمذكور في المعنى

المقتضي

المقتضي لحكمه قد يكون معلوما في بعض الصور فيمتنع الاجتهاد اذ لا قياس مع انتفايها قدره مجيبا عنه بقوله وعدم
المساواة ليس لازما بينا لكل تخصيص ليمتنع الاجتهاد لاستكشاف حال المسكوت لظهور عدمها لسامعه ببادي الراي
فيكون حال المسكوت مكشوفا بدون الاجتهاد ح لكن على هذا ان يقال ان في تسليم كون عدم المساواة ليس لازما بينا لكل
فرد من افراد التخصيص على سبيل الاستغراق تاملا ثم هذا ما تقدم الوعد بقوله وسيدفع ولهم اي وللحنفية كانهم ذكروا
بذكر نفي المفهوم اذ هو يستلزم الباقي غيره اي هذا المعول عليه ادلة منظور فيها غالبها في الحقيقة اعتراضات منها انتفاؤه
اي المفهوم في الخبر نحو في الشام غنم سايمة فانه لا يدل على عدم المعلوفة فيها كما هو معلوم من اللغة والعرف قطعا مع عموم
اوجه الاثبات له في الخبر كما في الانشا فانها متواطية على ان الملجي للقول به لزوم عدم الفايدة للتخصيص لولاه وهذا قايم
في الخبر كما في الانشا فحيث انتفى في الخبر انتفا في الانشا فانتفى اصلا واجيب بوجهين بالتزامه اي المفهوم في الخبر ايضا الا
لدليل خارجي يدل على عدم ارادته فيه ومنه اي ومن الخبر الذي دل الدليل الخارجي على عدم ارادة المفهوم فيه المثال
المذكور فان العلم محيط بوجود المعلوفة في الشام وبالفرق بين الانشا والخبر بان كون المسكوت في الخبر غير مخبر عنه كما هو
الحال على تقدير عدم القول بالمفهوم فيه لا يستلزم عدم ثبوت الحكم في نفس الامر للمسكوت اذ لا يلزم من عدم الاخبار عن الشيء عدمه
في الخارج لجواز ان يحصل فيه ما لم يخبر عنه قط بخلاف الامر ونحوه من الانشا فانه لا خارج له اي لا متعلق له وهو النسبة الخارجية
يجري في ذلك الاحتمال وهو ان يكون المسكوت غير محكوم عليه مع جواز كونه حاصلا في الخارج فاذا انتفى تعرضه اي الامر
ونحوه للمسكوت ينتفي الحكم عنه اي عن المسكوت في نفس الامر ودفع الاول وهو الزام المفهوم في الخبر بانه مكابرة والثاني وهو الفرق
المذكور بين الخبر والانشا بافادة السكوت عن المسكوت وهو اي السكوت عن المسكوت قول النافين فان حاصل هذا الوجه ان
الحكم منتف عن المسكوت لعدم ما يوجبه فيه فعدم ثبوته فيه بناء على عدم وجوبه وهذا تصريح بان النفي غير مضاف الى
اللفظ كما هو مذهب النافين ذكره المصنف والرافع القاضي عضد الدين ومنها اي الادلة المنظور فيها لو ثبت المفهوم
اي اعتباره ثبت التعارض في حكم المسكوت كثيرا لثبوت المخالفة كثيرا لمقتضى المفهوم بثبوت مثل الحكم المنطوق في
المسكوت كقوله تعالى لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة فان مقتضى المفهوم حله اذا لم يكن اضعافا مضاعفة وغيره من
السمعيات كالاجماع وسنده يثبت حرمته كذلك وهو اي التعارض خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل فلا يجوز ما يودي
اليه الا بدليل وما اوجب كثرة التعارض في حكم المسكوت الا اعتبار المفهوم فيجب ان لا يعتبر فان قيل اذا قام الدليل على
اعتباره وجب ان لا يبالي بلزوم كثرة التعارض في حكم المسكوت لوجوب العمل بالدليل اذا ادى الى خلاف الاصل قلنا
فان اقيم الدليل على اعتباره فبعد صحته اي الدليل كان دليلنا على بعده معارضا له فلا يثبت وجوب اعتبار ما يودي اليه من
كثرة المعارضة في حكم المسكوت اذ لا يجوز العمل به مع وجود معارضه وتعقبه المصنف بان ذلك اذا لم يرجح عليه
فقال والحق ان كل دليل يخرج عن الاصل بعد صحته اي الدليل ويعارضه ما يوافق الاصل يقدم المخرج على الموافق
والا لزم مثله في حجية خبر الواحد وغيره لان وضع الادلة لذلك لانها لاثبات التكاليف اثباتا ونفيا والتكليف مطلقا
خلاف الاصل ويدفع من قبل الحنفية بان ذلك اي ترجيح مثبت خلاف الاصل انما هو عند تساويها اي الدليل في استلزام
المطلوب وادلتكم على اعتباره بينا ان شيئا منها لا يستلزم اعتباره اي المفهوم ومثله اي المذكور في مفهوم الصفة من مقبول
الادلة كعدم فايدة التقييد لولاه ومزيفها كتكثير الفايدة على القول به من جانب المثبت ومن الاجوبة عنها من جانب

الباقي يكون في الشرط اي في مفهومه من الجانبين المثبت والنافي مع اختصاصه بحديث يعلى وشرطه اي مفهوم الشرط ما تقدم من عدم
خروجه اي المقيد وهو الشرط هنا مخرج الغالب كقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغا ان اردن تحصنا كما هو احد الوجوه ونحوه
اي هذا الشرط مما لا يتعين معه مفهوم الشرط كالخوف ونحوه اي مفهوم الشرط من الادلة المثبتة له على قول مثبتيه قولهم انه
اي الشرط سبب للجزا والجزا مسبب عنه وانتفا السبب يوجب انتفا المسبب متحدا كان السبب او متعددا فعلى اتحاده ظاهر
لامتناع السبب بدون سببه وعلى جواز التعدد اي تعدد السبب كما في المسببات النوعية الاصل عدم غيره اي غير السبب
المذكور فاذا انتفى السبب المذكور انتفى مطلقا اي مطلق السبب لان غير المذكور وان كان جايزا فالاصل عدمه حتى يثبت
وجوده وهذا معنى ملاحظة للنفي الاصلي ما لم يقم دليل الوجود اي وجود سبب اخر للجزا والفرض عدمه مع ان الكلام فيما
اذا استقصى البحث عن اخر فلم يوجد اخر فان احتمال وجوده اي اخر يضعف فيترجح العدم اي عدم اخر والمفهوم طي لا يوثر
فيه الاحتمال فينتفي المسبب ظاهرا ح وان لم ينتف قطعا كما في الاتحاد وهو كاف في المطلوب وتعقب المصنف هذا بقوله
ولا يخفى ان هذا رجوع عن انه اي مفهوم الشرط مدلول اللفظ الى اضافته الى انتفا السبب وهو اي والقول بانتفا الحكم عند
عدم الشرط لانتفا سببه هو قول الحنفية انه اي انتفا الحكم عند عدم الشرط يبقى على عدمه الاصلي في التحقيق والاقرب لهم
اي لمثبتيه في الاستدلال اضافته اي مفهوم الشرط الى شرطية اللفظ المفادة للاداة بنا على ان الشرط ما ينتفي الجزا بانتفائه
فيكون انتفا الجزا لانتفا الشرط مدلولا لفظيا ح للاداة والجواب منع كون الشرط سوى ما جعل سببا للجزاء اي منع كونه
غير ما دخل عليه اداة دالة على سببه الاول ومسببه الثاني ذهنا او خارجا سوا كان علة للجزاء كان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود او معلولا كان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غيرهما كان دخلت فانت طالق والانتفا اي انتفا الجزا
للانتفاء اي لانتفاء الشرط ليس من مفهومه اي الشرط بل انتفا الجزا لازم لتحققه اي انتفا الشرط قد يتخلف عنه كما في قوله
تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احداهن
قنطارا فلا تاخذوا منه شيا فلا جرم ان قال ويجي الاول وهو انتفا الجزا عند انتفاء الشرط لعدم دليل ثبوته ويتخذ
قول مثبتيه بقول الحنفية ان عدم المشروط عند عدم الشرط هو العدم الاصلي كما فيما قبل التعليق هذا وفي شرح للبزدوي
مشيرا الى ان التعليق بالشرط يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط عند الشافعي ولا يوجبه عندنا بل عدم الحكم مبقى على العدم
الاصلي ح اعلم ان هذا ليس على الاطلاق عنده حتى لو قال ان لم تدخلي الدار فانت طالق فدخلت لم تطلق عنده
ويجوز ان يجاب عنه بانه قايل به غير انه لم يحكم بالطلاق في مثل هذه الصورة لانه من باب المفهوم ومثله لا تزول
حقوق العباد لاحتياجهم اليها بخلاف حقوق الله فانه مالك لنواصي العباد مطاع على الاطلاق يجب طاعته باقصى
ما يمكن فجاز اثبات حقوقه بمثله ولذا لو قال لزيد لا تعتق عبدي الاسود لا يكون امرا باعتاق عبيده البيض
والشقر ونحوهما ومع ان التقييد بالوصف عنده يدل على انتفا الحكم عند انتفايه وينبغي ان يتفرع على مذهبه انه لو قال لزيد
اعتق عبيدي البيض ثم قال اعتق عبيدي السود قبل اعتاقه ان ينعزل عن وكالته الاولى وان قيل بعدم العزل فله وجه
ايضا لان الصريح اقوى من المفهوم وفيه نظر من وجه اخر على المذهبين لان الحكم متى علق بامر مساو له كان علة او لم يكن
او لم يكن كريا المحض مع الرجم او كالرجم مع احصان الرايي او بالابدال كجواز التيمم مع فقد الما فان المعلقات فيها دايرة
مع المعلق به وجودا وعدما بالاتفاق فلا بد من تحرير موضع الخلاف فاذن الواجب ان يقول الحكم متى علق بامر ابتدا

بصلة

بصلة الشرط ولم يكن ذلك الامر مساويا له ولا شرطا عقليا كالعلم للارادة ولا يكون المعلق من العبادات البدنية فانه لا
يدل على انتفا الحكم عند انتفايه ولا ينعقد المعلق حال كونه معلقا علة مجوزة للحكم عندنا وعند الشافعي يدل نفيه على نفيه
وينعقد علة مجوزة وفايدة الخلاف ان النفي اي نفي الحكم عن غير المشروط حكم شرعي عنده اي الشافعي لانه من مدلول الدليل اللفظي
المذكور وعدم اصلي عندهم اي الحنفية لعدم تعرض الدليل المذكور اليه لا بالنفي ولا بالاثبات فلا يخص واحل لكم ما وراء ذلكم بمفهوم ومن لم
يستطع الاية وان لم يشترط الاتصال كقوله ولا ننسخ على قولنا المتاخر ناسخ خلافا له اي فيتفرع على هذه الفايدة انه لا يكون عندنا
عموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم مخصوصا بمفهوم قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فمن ما ملكت ايمانكم
وان تنزلنا الى ان اتصال المخصص بالمخصص ليس بشرط في التخصيص كما هو قول الشافعي ولا منسوخا به على قولنا في المخصص المتراخي
انه ناسخ لما تقدمه في القدر المعارض له في مقتضاه لان عدم جواز نكاح الامة مع القدرة على طول الحرة حكم ثبوتي شرعي و
ان العدم الاصلي لا يصح مخصصا ولا ناسخا فيجوز عندنا نكاح الامة مع القدرة على نكاح الحرة عملا بالعموم المذكور وانه يكون عند
الشافعي رحمه الله عموم الاية الاولى مخصوصا بمفهوم الاية الثانية لانه حكم شرعي بطريق المفهوم كما ان الاول حكم شرعي بطريق
المنطوق فلا يجوز عنده نكاح الامة مع القدرة على طول الحرة وان كانت كتابية بنا على ان ذكر المومنات للتشريف لا للشرط كما في
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المومنات الاية فان المسلمة والكتابية في عدم وجوب العدة في الطلاق قبل الدخول سواء
وما قيل من بنا الخلاف في ان مفهوم الشرط وهو الانتفا عند الانتفاء هل هو من مدلول اللفظ ام لا انه كما زعمه صاحب البديع عزوا الى
فخر الاسلام بنا على ان الشرط مانع من انعقاد السبب موجبا للحكم قبل وجود الشرط عندنا لا مانع من الحكم فقط فعدم الحكم عند عدم
الشرط ثابت بالاصل عندنا وهو عدم سببه لا بعدم الشرط لان عدم الحكم لما كان متحققا قبل التعليق وكان الشرط مانعا من انعقاد سببه استمر
العدم الاصلي على حالة لعدم ما يزيله الى زمان وجود سببه عند وجود شرطه فان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده فيكون عدم
الحكم مضافا الى عدم سببه لا الى عدم الشرط ومن الحكم عنده اي ومانع من الحكم عند الشافعي بانتفا شرطه اي الحكم لا مانع من انعقاد السبب
لان المعلق بالشرط مثل انت طالق سبب شرعي للطلاق ولهذا يقع به لولا التعليق واذا كان سببا شرعيا له وجب ترتبه عليه
في الحال كما هو الاصل في السبب فاذا لم يترتب عليه في الحال بواسطة التعليق ظهر ان تاثير تعليقه في تاخير حكمه الى زمان وجود
الشرط لا في منع انعقاده بعد وجوده حسا كالتاجيل فانه موخر للمطالبة بالثمن الى حين الاجل لا مانع سببه عن الانعقاد وهو
وجوب الزمن ولهذا لو اداه قبل الاجل صح وكشرط الخيار في البيع فان تاثيره في تاخير حكم البيع وهو الملك الى زمان وجود
الشرط لا في منع انعقاد البيع سببا له بالاتفاق وكالاضافة في الطلاق المضاف نحو هي طالق يوم تقدم فلان فانها مانعة
من الحكم دون انعقاد السبب ايضا فيكون عدم الحكم فيما نحن فيه مضافا الى عدم الشرط لا الى العدم الاصلي الذي هو عدم
السبب وهو نظير التعليق الحسي فان تعليق القنديل بحبل من السقف يوجب وجوده في الهواء ويمنع وصوله الى الارض
ولا يوثر في ثقله الذي هو سبب السقوط بالاعدام وانما يوثر في حكمه وهو السقوط فكذا التعليق اذا دخل على علة شرعية
لا يمنع من انعقادها وانما يمنع من حكمها لا غير حتى اذا وجد الشرط ترتب عليها حكمها كالقنديل اذا انقطع الحبل انجذب الى الاسفل
وعمل الثقل عمله وهذا لان السبب قد وجد حسا فلا يعقل اعدامه بخلاف الحكم فان ثبوته عرف بالشرع فجاز ان يتعلق بالمانع
الحكمي وهو الشرط وسيجي قول اصحابنا والجواب عن هذا مفصلا وابنى عليه اي على هذا المبنى المختلف فيه الخلاف الاتي في الفروع
الاتية فابنى على اصلنا صحة تعليق الطلاق والعتاق بالملك اي بملك النكاح في الطلاق وبملك الرقبة في العتاق عندنا

عدم اصلي وحل نكاح من عدا المحرمات من النسا المتناول للامة
دالة القدرة على طول الحرة صح

معلوم

كالقنديل صح

نع

حتى لو قال لاجنبيه ان تزوجتك فانت طالق ولامة الغير ان ملكتك فانت حرة فتزوج الاجنبيه وملك الامه طلقت وعتقت
وعدمه عنده اي وابتني على اصل الشافعي عدم اعتبار هذا التعليق فيهما عند الشافعي حتى لا تطلق بمجرد تزوجه بها ولا
تعتق بمجرد ملكه اياها وايضاح الوجه فيه اما بالنسبة اليه فلان الفرض عنده انعقاد السبب في الحال حالة التعليق مع تاخير
الحكم فيشترط قيام الملك ح لان السبب لا يتحقق بدون محله والملك غير قايم حالتيذ فلا انعقاد للسبب ح فكان هذا لغوا
كقوله لاجنبيه ان دخلت النار فانت طالق ولامة الغير ان دخلت الدار فانت حرة ثم وجد الشرط في الملك واما بالنسبة الينا
فلان الفرض عندنا عدم انعقاد السبب بالتعليق فلم يشترط الملك الذي هو المحل بل كان قبل الشرط يمينا ومحل الالتزام باليمين الذمة
وهي موجودة ثم الملك انما يشترط لايجاب الطلاق والعتاق حال وجود الشرط لا قبله والملك حال وجود الشرط هنا متيقن
فاذا صح التعليق فيما هو حاصل حالة التعليق غير ثابت يقينا حال وجود الشرط بل ظاهر بالاستصحاب ففيما هو ثابت يقينا حالة
وجود الشرط اولى وهذا معنى قوله بل الصحة اي صحة تعليقهما بالملك اولى منها اي من صحة تعليقهما حالة قيامه اي الملك بامر على
خطر الوجود للتيقن بوجود المحل عند الشرط في هذا دون غيره وكذا ابتني على هذا المبني المختلف فيه الاختلاف في حكم هذا الفرع وهو
تعجيل المنذور المعلق بشرط قبل الشرط كان شفى الله مريضي فلله علي ان اتصدق بدرهم فقلنا يمتنع عندنا التعجيل به خلافا له
اي للشافعي حتى لو تصدق بدرهم عن نذره قبل شفايه ثم شفي وجب عليه التصدق به ح عندنا لانه على اصلنا يكون اداء قبل
وجود السبب وهو غير جايز ولا يجب عليه التصدق به عند الشافعي لانه على اصله يكون اداء بعد وجود السبب وهو جايز
تنبيه ثم هكذا وقع ذكر هذا الخلاف في حكم هذا الفرع للبزدوي وغيره وقيده غير ما شارح من جهته بالنذر المالي كمثالنا
للاتفاق على انه في البدني كالصلاة والصوم لا يجوز التعجيل فيه قبل وجود الشرط كما وقع له هذا التفصيل في الكفارة قبل
الحنث ونذكر وجهه ثم ان شاء الله تعالى وهو شاهد بصحته هنا فعلى هذا ينبغي ان يقال خلافا له في المالي ثم غير خاف ان
ما قيل مبتدا خبره غلط لان ما يدعيه الشافعي سببا ينتفي الحكم بانتفايه في الخلافيه التي هي تدل انتفا الشرط على انتفا الحكم
دلالة لفظيه ام لا فقلنا لا وقال نعم انما هو معنى لفظ الشرط وهو ما ينتفي الجزا بانتفايه كما تقدم في بيان ما هو الاقرب لهم
لا الجزا والخلاف المشار اليه في ان الشرط مانع من انعقاد السبب كقولنا او من الحكم فقط كقوله هو ان اللفظ الذي ثبت سببيته
شرعا لحكم اذا جعل جزا الشرط اي لما دخل عليه اداة دالة على سببيه الاول ومسببية الثاني هل يسلبه اي الجعل المذكور اللفظ
المذكور سببيته لذلك الحكم قبل وجود الشرط فقلنا نعم وقال لا فاين احدهما من الاخر وهذا كانت طالق وحرة جعل كل منهما
شرعا سببا لزوال الملك اي ملك النكاح والرقبه ولولا السياق والسياق لفسرناه بملك النكاح فقط جاعلين انت طالق سبب زواله
بطريق الصراحه وانت حرة سبب زواله بطريق الكنايه فاذا دخل الشرط عليهما كان دخلت منع دخوله عليهما الحكم وهو زوال الملك
لا غير من الوجود الى وجود الشرط عنده اي عند الشافعي لانعقاد السبب من السببيه حالتيذ وعندنا منع سببه اي كونه سببا
ح الى حين وجود الشرط قصدا وحكمه الى وقت ايضا تبعا فتفرعت الخلافيات على هذين الاصلين كما بينا وجه تفريعها عليهما قال
المصنف وظهر ان محل كلام الشافعي اعم من كون المعلق مما اعتبر سببا لحكم شرعا كان دخلت الدار فانت طالق او لا بل هو نفس الحكم
الخبري كاذا نودي للصلاة فاسعوا فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او غيره كاذا جا فاكرمه يفيد نفي اكرامه ان لم يجي فكيف يبني ما
هو اوسع دايرة على ما هو بعض صوره الا ترى انه لا يتصور ان يبتني على ما ذكر ما اذا كان المعلق نفس الحكم انتهى وظهر
ايضا ان محل كلام اصحابنا من ان عدم الشرط لا يوجب عدم المشروط لفظا بل هو باق على عدمه الاصلي ما لم يقم عليه دليل اعم

من كون

من كون المعلق مما اعتبر سببا لحكم شرعا كان دخلت فانت حرة ام لا وكانه لم يفصح عن هذا كما افصح في محل كلام الشافعي
اكتفا به لانه مقابله والمدلول لا يجوز ان يكون اعم من الدليل وايضا هذا امر لغوي فلا يتوقف اعتباره من حيث هو
كذلك على تصرف لفظي من حيث يوجب امرا شرعيا هو كذا ام لا على انه ليس في كلام فخر الاسلام ما يفيد كون احدهما مبني الاخر
فليراجع ثم لما كان يظهر ان الخلاف في ان التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه كما هو قول الشافعي او يبقى الحكم على العدم
الاصلي قبله كما هو قول اصحابنا مبني كما ذكره صدر الشريعه على ان الشافعي اعتبر المشروط بدون الشرط والمشروط يوجب الحكم على جميع
التقادير والتعليق قيده بتقدير معين واعدمه على غيره فيكون له تاثير في العدم واصحابنا اعتبروا المشروط مع الشرط فهما كلام
واحد يوجب الحكم على تقدير وساكت عن غيره ولزم من هذا ان المعلق بالشرط انعقد سببا عنده كما لو لم يكن معلقا وانما التعليق اخر
حكمه الى زمان وجود الشرط وانه لم ينعقد سببا عندنا الا عند وجود الشرط اشار المصنف اليه بقوله وانما يتفرعان اي هذان القولان
معا على الخلاف في اعتبار الجزا من التركيب الشرطي يفيد حكمه اي حال كون الجزا مفيدا حكم نفسه على عموم التقادير الممكنه له من زمان
ومكان وغيرهما خصصه اي عموم التقادير الشرط باخراج ما سوى ما تضمنه حكم الجزا من عموم التقادير الثابت له قبل ذلك عن ثبوت
الحكم الكاين له حال كونه معه اي مع الشرط وملخصه ان الشرط قصر عموم التقادير التي يحكم الجزا على بعضها وهو ما قيد منها بالشرط فصار
التركيب الشرطي دالا على حكم الجزا المقيد بما اشتمل عليه من الشرط وعلى عدم حكمه بالنسبة الى ما سواه فيكون النفي اي نفي حكم الجزا عند عدم
الشرط مضافا اليه اي الشرط لانه اي الشرط دليل التخصيص فيكون كل من الثبوت والانتفا حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما
ويكون الشرط مانعا من حكم الجزا الى حين الشرط لا من انعقاده سببا وهذا ظاهر ما ذهب اليه السكاكي كما ذكره المحقق الشريف لا اهل
العربيه كما ذكره المحقق التفتازاني من ان الحكم هو الجزا وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزا ان كان خبرا فا
خبريه وان كان انشا فانشائيه او غير مفيد حكما في هذه الحالة فضلا عن الحكم على عموم التقادير بل انما مجموع الشرط والجزا كلام واحد
دال على ربط شي بشي وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزا جزء منه كما صرح بمعنى
هذا وممن ذهب اليه بقوله واهل النظر يمنعون افادته شيا اي افادة جزا الشرط فايدة تامه حال وقوعه جزاء للشرط
بدونه بل هو اي الجزا ح اي حين وقوعه جزا للشرط في كونه غير مفيد فايدة تامة بدونه كزا زيد من زيد حال كونه جزء الكلام المفيد
وان كان الزاي من زيد ليس له معنى اصلا بخلاف الجزاء فضلا عن ايجابه على عموم التقادير اي عن ان يكون موجبا لحكمه على عموم
التقادير حتى يكون تخصيصا وقصرا له على بعضها والمجموع اي بل مجموع الشرط والجزا عندهم يفيد حكما مقيدا بالشرط فانما دلالته
اي المجموع على الوجود اي وجود الحكم عند وجوده اي الشرط ليس الا فاذا لم يوجد الشرط بقي ما قيد وجوده من الحكم بوجوده
اي الشرط مستمرا على عدمه الاصلي الكاين له قبل ذلك لعدم دليل ثبوته لا انه حكم شرعي مستفاد من النظم فمال الشافعي الى الاول
واصحابنا الى الثاني وهو الصحيح لانه كما قال المحقق الشريف لو كان معنى ان ضربني زيد ضربته اضربه في وقت ضربه اياي لم
يكن صادقا الا اذا تحقق الضرب مع ذلك القيد فاذا فرض انتفا القيد اعني وقت ضربه اياك لم يكن الضرب المقيد به واقعا
فيكون الخبر الدال على وقوعه كاذبا سوا وجد منك ضرب في غير ذلك الوقت او لم يوجد وذلك باطل قطعا لانه اذا لم يضربك
ولم تضربه وكنت بحيث ان ضربك ضربته عد كلامك هذا صادقا عرفا ولغة واذا وقع الجزا انشا كان جاك زيد فاكرمه كان اولا
اي ان جاك فانت مامور باكرامه او يستحق هو ان يومر باكرامه على قياس تاويله اذا وقع خبرا للمبتدا يظهر ذلك كله لمن تامل او القى
السمع وهو شهيد ثم تقدم منع كون الانتفاء للانتفاء ووجه كونه موخرا للحكم فقط ووعد رده وسيحصل الوفا به قريبا ان شاء الله تعالى

ثم لما نظم كثير كفخر الاسلام وصدر الشريعه جواز تعجيل كفارة اليمين بالمال من عتق رقبة او اطعام عشرة مساكين او كسوتهم
قبل الحنث عند الشافعي مع ابطاله تعليق الطلاق والعتاق بالملك وتجويزه تعجيل النذر المعلق تفريعا على ما تقرر من ان السبب
عنده ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط في تاخير حكمه الى زمان وجوده لا غير ولم يكن ذلك بالظاهر لم يذكر المصنف ثم
وذكر هنا مقرونا باعتذار لم فيه ثم بالتعقب له فقال واما تقريع تعجيل الكفاره المالية اي جواز تعجيلها لليمين قبل الحنث عند الشافعي
على ما تقدم من اصله كما فعلوه فقيل لانه مبناه باعتبار المعنى لانه في معنى من طعف فليكفر ان حنث ولا يخفى ما فيه فان سائر التكاليف
المنوطه باسبابها يتاتى فيها مثل هذا ولا قائل بانها من هذا القبيل فالوجه عدم ذكر من اورده ثم انما قيدها بالماليه لموافقة
جريده على ان الدرسه وهي الصوم قبل الحنث لا يجوز وفرق له بينهما بان تاثير الشرط في تاخير وجوب الاداء والحق المالي يدخله تعالي
بتفصيل وجوب اداييه عن نفس وجوبه لغاير المال والفعل فجاز اتصاف المال بنفس الوجوب ولا يثبت وجوب الاداء عن
نفس وجوبه بل نفس وجوب اداييه وجوب اداييه هنا انتفى الوجوب فلا يجوز الاداء لانه اداء قبل الوجوب
ح ومن ثم جاز تعجيل الزكاة قبل الحول ولم يجز تعجيل الصلاة قبل الوقت والاوجه خلاف قوله اي الشافعي في هذه المسئلة وهو
قولنا لعقليه سببيه الحنث لكفاره اليمين لا اليمين اي دون عقليه سببيه اليمين لها لان الكفاره في التحقيق لستر ما وقع من الاخلال
بتوقير ما يجب لاسم الله تعالي وتلافيه وهذا انما يكون عن الحنث لا عن اليمين من حيث هي ايضا اقول ما في السبب ان يكون مفضيا الى المسبب
واليمين ليست كذلك لانها مانعة من عدم المحلوف عليه فكيف يكون مفضيه اليه وان اضيفت الكفارة اليه اي الحلف بالنص اي قوله
ذلك كفارة ايمانكم فانها من اضافة الحكم الى شرطه توسعا كاضافة صدقة الفطر اي الاضافة التي في صدقة الفطر غدرا فان عندنا
الفطر شرطها وسببها راس يموته وعلى عليه كما ياتي في موضعه علي انه لو سلم ان اليمين سببها فالحنث شرط وجوبها للقطع بانها لا تجب قبله ولا
وجبت مجرد اليمين والمشروط لا يوجد قبل شرطه فلا يقع واجبه قبله فلا يسقط الوجوب قبل ثبوته ولا عند ثبوته بفعل قبله لم يكن واجبا
وما وقع من الشرع بخلافه كاركاه يقتصر على مورده ولا يلحق به غيره والفرق بين المالي والبدني ساقط لان الحق الواجب لله على العباد هو
العبادة وهي فعل ما شرع المر بخلاف هوي النفس ابتغاء مرضات الله باذنه والمال الة يتادي به الواجب كمنافع البدن فيكون المالب
كالبدني في ان المقصود بالوجوب الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببيه فيهما جميعا على ان وجوب الاداء
بعد تمام السبب قد ينفصل عن نفس الوجوب في البدني ايضا فان المسافر اذا صام في رمضان جاز اتفاقا وان تاخر وجوب الاداء الى
ما بعد الاقامة بالاجماع ثم نقول وجهه اي ما ذهبنا اليه من ان الشرط مانع من انعقاد سببيه ما علق عليه بحكمه اولا ان السبب للحكم هو
المفضي الى الحكم والطريق المودي اليه والتعليق اي في تعليق الجزاء المفروض سببيته في نفسه لحكم شرط مانع من الافضا اي افضايه الى حكمه
قبل وجود الشرط لمنعه اي التعليق من الحل اي من وصول المعلق الى محله وهو وقوع حكمه في الحال والاسباب الشرعيه لا تصير قبل
الوصول الى المحل اسبابا لعدم الافضا كما لا يكون قبل تمامها اسبابا كجود ايجاب البيع فيما يملكه فانه لا يكون سببا للملك الغير ذلك
البيع فصعف قوله اي الشافعي السبب لوقوع الطلاق في ان دخلت فانت طالق انت طالق والشرط الذي هو ان دخلت لم يعدمه اي كونه سببا
قائما اخر الشرط الحكم اي حكم السبب لانه قد ظهر ان سبب الحكم ما يكون مفضيا اليه والشرط هنا قد حال بينهما فلم يكن سببا وارد
وجوده علينا اذا كان مثلا ان دخلت ما نعا من وصول انت طالق الى محله ما لم يوجد الدخول فيجب ان يقع انت طالق فيه فلا يقع ان
دخلت كالاجنبيه اي كما لو قاله منجزا لاجنبيه بجامع عدم الوصول الى المحل فيهما واجيب بانه يرجح الوصول الى المحل بان علق بشرط حصوله
او يرجح الوقوف عليه لغا كطالق ان شاء الله فان مشيته تعالي فيما لا يعلم وقوعه الا علم العباد بتعلقها به فنحن نا يلون بالموجب في هذا

وغيره

وغيره ويوما كان مرجو الوصول الى المحله بعرضيه السببيه لحكمه في المستقبل بوجود شرطه فلا يلغي تصحيحا له بسبب هذه
الصلاحيه كشطر البيع فانه لما كان بعرضته ان يصير سببا لوجود الشطر الاخر في المجلس لم يلغ ما دام ذلك مرجوا له وثانيا
اي ووجه قولنا ثانيا ان السبب اذا علق بالشرط توقف على الشرط ضروره فصار السبب المعلق به كجزء سبب لما مر وجز السبب لا
يكون سببا ومن هنا زعم بعض الشافعيه ان التعليق صير المجموع من الشرط وما كان سببا مستقلا قبله سببا عند ما ورده الشيخ
سراج الدين الهندي لان الشرط ما عنده وجود الشئ ولا يكون موثرا والسبب ما به الشئ ويكون موثرا فلا يصير الشرط جزءا
للسبب لتنافي موجبهما وهذا بخلاف ما لو علق الشافعي التعليق به من البيع الموجل فيه الثمن بشرط الخيار والمضاف كالطلاق غدا فان
كلا منهما سبب في الحال اما في البيع الموجل فيه الثمن لان الاجل دخوله على الثمن ليفيد تاخير المطالبه به قبل الاجل لا على البيع فلا يعني لمنعه من
الانعقاد ولا لحكمه الذي هو ثبوت الملك في المبيع وثبوت الدين في الذمه عن الثبوت اذ لا وجه لثبات الشئ فيما لم يدخل عليه واما البيع
بشرط الخيار على الاختلاف في تحميه مدته فسلم ان الشرط فيه داخل على الحكم فقط لكن لا مر اقتضى ذلك لم يوجد هنا كما اشار اليه قوله
والخيار اي شرعيته نصا في البيع ثابت بخلاف القياس لدفع الغبن اي النقص المتوهم فيه باستيفا النظر والتروي في اختيار ما هو الاصلح
في زمانه كما هو المعنى المعقول من شرعيته اجماعا وان اختلف في اقتضى مدته وانما كان على خلاف القياس لان اثبات ذلك المال الذي هو
البيع لا يحتمل الخطر اي التعليق بما بين ان يكون وان لا يكون لصيرورته قمارا وهو حرام ثم حيث شرع وكان المعنى المعقول من شرعيته
الممكن من دفع الغبن الواقع فيه فاكتفي باعتباره اي الشرط في الحكم اي حكم البيع وهو لزومه ابتداء ولم يعتبر في السبب الذي هو البيع ايضا
فينعقد البيع بشرط الخيار سببا وسراجي الحكم الى سقوطه لحصول المقصود من التمكن من الرد بدون رضا صاحبه بهذا القدر لان
الضروره متى امكن دفعها بايسر الامرين لا يصار الى اعلاهما والشافعي موافقنا على هذا فانه قال والاصل في جنس الخيار انه فاسد
ولكن لما شرط رسول الله صلى الله عليه وسلم في المصراه خيار ثلاث في البيع وروي انه جعل لحبان بن منقذ خيار ثلاث فيما ابتاع انتهينا
الى ما قال صلى الله عليه وسلم انتهى هذا تحقيق احد الجوابين عن هذا والحق انه اي انعقاد البيع بالخيار سببا في الحال مع تاخر الحكم الى
سقوطه مقتضى اللفظ لان الشرط يعلى التعليق ما يعرضه اي ما يذكر بعد لفظ علي بما قبله فقط فاتيك علي ان ياتيني المعلق اتيان
المخاطب علي اتيان المتكلم بخلاف الشرط بان واخواتها كما تري في اتيك ان ياتيني فان المعلق اتيان المتكلم على اتيان المخاطب واذا
كان كذلك فبعتك علي ان اوانك او انا بالخيار اي في الفسخ فهو اي الفسخ اي فسخ المعلق والبيع منجز فتعلق الحكم الذي هو
اللزوم وثبوت الملك دفعا للضرر عمن له الخيار لو تصرف من ليس له الخيار دون السبب الذي هو البيع لحلوه عن الموجب لتعلقه
فلا حاجة الى التوجيه المذكور وهذا هو الجواب الثاني ثم ما تقدم من ان البيع لا يحتمل التعليق لما ذكرنا بخلاف الطلاق والعتاق
فان كلا اسقاط محض يحتمله اي الشرط لعدم اداييه الى القمار فيعمل فيه بالاصل وهو ان يكون داخلا على السبب فلا يتاخر حكمه عنه
ويكون تعليقا من كل وجه كما هو الكامل اذ الاصل الكمال والنقصان لعارض ولا عارض هنا وان كان العتاق اثباتا لكنه ليس اثبات مال
اثباتا لملك المال بل اثبات قوة شرعيه هي قدرة على تصرفات شرعيه من الولايات كالشهاده والقضا وانكاح نفسه وابنته للمنوع
منها بالرق فلا يكون دخول الشرط مودیا الى القمار فبطل ايراد انه اثبات ايضا كما في الطلاق ليترتب عليه عدم صحة دخول الشرط
عليه فلا يلحق البيع بالخيار بهما في ان الشرط داخل عليهما شم هنا امران يحسن التنبه لهما الاول منع صحة تعليق ما هو
اثبات ملك المال لشبهه بالقمار بما فيه من الخطر فضلا الشبه به في البيع بالخيار بدخوله على الحكم فقط تعقبه المصنف في فتح القدير
فلقايل ان يقول القمار ما حرم لعني الخطر بل باعتبار تعليق الملك بما لم يضعه الشارع سببا للملك فان الشارع لم يضع ظهور

العدد الثلاثي في ورقه مثلا للملك والخطر طرد في ذلك لا اثر له نعم يتجه ان يقال اعتبرناه في الحكم تقليلا لخلاف الاصل
انتهى واقول ولقايل ان يقول سلمنا ان القمار حرم لكون الشارع لم يضعه سببا للملك لكن الظاهر انه ليس بامر تعبدي محض بل
لاشتماله على امر معقول يصلح مناطا للتحريم فاذا لم يظهر انه الخطر فلعله ما فيه من اذهاب المال لا في مقابلة عرض صحيح عند العقلا
وتملكه على صاحبه كذلك ثم كون الخطر فيه امرا طرديا لا يمنع ثبوته علة لفساد ما دخل عليه في باب اثبات ملك المال بالنظر
الى النهي عن امور اخرى اشتمل عليها وخيل فيها عليته للتحريم كالنهي عن بيع الملامسه والمنابذه والحصاه وقد صرح المصنف بذلك
في الكلام على النهي عنها فقال ومعنى النهي كل من الجهالة وتعليق التمليك بالخطر فانه في معنى اذا وقع حجري على ثوب فقد بعته منك
او بعتنيه بكذا انتهى غير انه ظهر ان منع التعليق في اثبات ملك المال كالبيع لما فيه من احتمال الخطر المفضي الى الفساد شرعا
لا الى القمار كما قالوه والظاهر ان بحث المصنف انما هو في مجرد دعوى كون احتماله الخطر مفضيا الى القمار ليس غير والله تعالى اعلم
الثاني ان المفسر باثبات القوة الشرعيه انما هو الاعتاق وهو المذكور في التلويح واما العتق والعتاق فانهما مفسران لخصوص
حكمي عما كان ثابتا فيه بالرق ويلزمه ثبوت قوة شرعيه لقدرته بسبب هذا على ما لم يقدر عليه فعن هذا يقال انه القوة الشرعيه
الا ان بعض المشايخ تسامحوا باطلاق العتاق موضع الاعتاق واجروا عليه ما هو بالحقيقه للاعتاق ملزوما ولازما من انه اسقاط
واثبات لظهور المراد في هذا المقام فوافقهم المصنف على ذلك واما الاضافة فمسلم كونها غير مانعة كون المضاف سببا في الحال لكن
لا يصح الحاق التعليق بها في ذلك لان الغرض منه امتناع المتكلم او غيره من مباشرة الشرط وعدم نزول الجزا لانه كما قال
والتعليق يمين وهي اي اليمين تعقد للبر اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يفضي الى الحكم اي فلا يصل المعلق بالتعليق الى الحكم قبل وجود
المعلق عليه لاستحالة ان يكون مانع الشي طريقا اليه كما تراه ظاهرا في ان دخلت الدار فانت طالق اما الاضافة فلثبوت حكم السبب في وقته
اي لتعيين زمان وقوعه لا لمنعه اي الحكم من الوقوع فالغرض من انت حر يوم الجمعه تعيين يوم الجمعه لوقوع الحريه فيه لا منعها
من الوقوع فيتحقق في الاضافة السبب بلا مانع اذ الزمان المضاف اليه من لوازم الوجود للحكم او السبب غير موثر في نفي احدهما ولا وجوده
فلا يستقيم الحاق التعليق بها في ذلك ويرد على الاطلاق ما علل به منع التعليق من سببية المعلق سلمنا ان التعليق يمين لكن كون اليمين
توجب الاعدام لموجب المعلق انما هو في المنع اي اذا كانت للمنع من المعلق عليه كان دخلت فانت طالق اما الحمل اي اما اذا كانت للحمل
على التلبس بالمعلق عليه فلا توجب الاعدام لموجب المعلق كان بشرتني بقدوم ولدي فانت حر وكيف لا وظاهر ان غرض المتكلم في
هذا حث عبده على المبادرة الى ادخال المسرة عليه باخباره بوصول محبوبه اليه لا منعه من ذلك فلا يتم اطلاق كون التعليق
مانعا من افضا المعلق الى الحكم والاطلاق هو المطلوب فالاولى في التفرقه بين الاضافه غير مانعة من سببيه المضاف قبل وجود
المضاف اليه وكون التعليق مانعا من سببية المعلق قبل وجود المعلق عليه الفرق بالخطر وعدمه اي بان في وجود المعلق عليه خطرا
اي ترددا بخلاف المضاف قلت ولعل توجيهه ان الاصل في التعليق ان لا يكون الا في المتردد بين الوقوع وعدمه فاورث ذلك شكا
في تحقق المعلق فلم ينعقد سببا لان الشي لا يثبت بالشك ولا سيما مع سابقه العدم وفي الاضافة ان لا يكون الا الى ما هو محقق الوقوع
والفرض ان المضاف وجد وفرع منه صورة ومعنى وانه انما لم يعقبه حكمه لا غير لعروض هذا العارض فلا يكون موثرا فيه
الاعدام فلا يستقيم الحاق احدهما بالاخر في لازم ما هو مقتضى الاصل فيه الا بمقتض وهو منتف بالاصل ويوافقه ما في شرح
البزدوي فان قلت فما الفرق بينهما قلت الحكم لا بد له ان يترتب على علته اما في الحال او متراخيا في الاضافة وهذا لم يوجد
في الشرط لانه على خطر الوجود فان قلت في الاضافة انما يثبت الحكم عند وجود الوقت المستقبل اذا بقي المحل فاما اذا

لم يبق

لم يبق فلا يمكن ترتب الحكم على علته يقينا قلت الاصل في كل ثابت بقاوه فاذن الحكم يترتب على علته في الاضافة ظاهرا فان
قلت ففيما اذا علق باسباب الملك كالنكاح والملك ينبغي ان ينعقد العله في الحال لان الحكم مترتب على علته قطعا كما في
الاضافة بل اولى قلت الا ان ثم مانعا اخر وهو عدم الملك في الحال والعلة لا تنعقد الا في محلها لكن يطرق هذا الفرق ايضا
انه كما قال ثم يقتضي هذا الفرق كون انت حر يوم يقدم فلان كان قدم في يوم عينه كيوم الجمعة فانت حر في حكمه وهو ان لا
يكون انت حر فيه سببا للحرية في الحال لان القدوم فيهما على خطر الوجود ويستلزم التساوي بينهما في الحكم المذكور عدم جواز
التعجيل بالصدقة فيما لو قال على صدقة يوم يقدم فلان لانه ح تعجيل قبل سبب الوجوب لوجود الخطر في المضاف والتعجيل قبل
سبب الوجوب غير مسقط للواجب بعد وجوبه وان كان هذا النذر مذكورا بصورة اضافة كما رايت لكن ظاهر اطلاق قولهم
المضاف سبب في الحال ويجوز تعجيل حكمه قبل وجود الزمان المضاف اليه والمعلق ليس بسبب في الحال ولا يجوز تعجيل حكمه قبل
وجوده ما علق عليه يقتضي ان يفارق انت حر يوم يقدم فلان قوله ان قدم فلان فانت حر في الحكم وهو ان يكون انت حر في
الاول سببا للحرية في الحال وفي الثاني ليس بسبب في الحال وان يجوز التعجيل في لله على صدقة يوم يقدم فلان ولا يجوز التعجيل
في ان قدم فلان فلله على صدقه وهذا الفرع الاخير في شرح الطحاوي وكون اذا جا غد فانت حر كاذا مت فانت حر اي ويقتضي
هذا الفرق ايضا تساوي هاتين المسلتين في حكم الباسه الذي هو عدم جواز بيعه وان كان تدبيرا مطلقا لانه من خصوص المادة ود
لوجود المقتضي وهو انت حر وارتفاع المانع المفروض المشار اليه بقوله لعدم الخطر في كل لان كلا من الغد والموت امر كاين البتة
فيمتنع بيعه قبل الغد في الاولى كما يمتنع قبل الموت في الثانيه لانعقاده اي انت حر في كل سببا لحرية المخاطب في الحال على ما
عرف من صلاحيته سببا تاخر التحرير عند انتفا المانع لكونه طريقا مفضيا اليه مع فرض انتفا المانع لكنهم اي الحنفية يجيزون
بيعه في الاولى قبل الغد والاجوبه المذكوره في شروح الهدايه وغيرها عنه اي عن جواز بيعه في الاولى قبل الغد ومنع بيعه
في الثانيه مطلقا ليست بشي يفيد فرقا موثرا بينهما لهذه التفرقه بل حيث خصصت الدعوى بجعل المعلق على ما لا خطر فيه
مثل المضاف في ثبوت سببه في الحال ينبغي ان تساويا في عدم جواز بيعه مطلقا لعدم الخطر فيهما فلا جرم ان ذكرها في فتح القدير
متعقبا لها فمنها منع كون الغد كاينا لا محالة لجواز قيام القيامه قبل الغد وتعقبه بان هذا انما يستقيم اذا كان التعليق
بمجي الغد بعد وجود شرايط الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى صلى الله عليه وسلم وغيرهما اما قبل ذلك فليس بصحيح بل مجي الغد
محقق كالموت ومنها ان الكلام في الاغلب فيلحق الفرد النادر به وتعقبه بان هذا اعتراف بالايراد على ان كون التعليق بمثل مجي الغد
وراس الشهر غير صحيح ايضا ومنها ان التعليق الذي هو التدبير وصية والوصية خلافة في الحال كالوراثه وتعقبه بانه يرد عليه
انه يجوز الرجوع عن الوصيه والتدبير المطلق لا يجوز الرجوع عنه فلم يتم هذا الفرق بين الاضافة والتعليق ايضا قلت
ولقايل ان يقول للفارق بهذا الفرق ان يلتزم كون انت حر يوم يقدم فلان كان قدم في يوم كذا فانت حر في كون انت
حر ليس سببا للحريه في الحال وحقيقة استلزامه عدم جواز التعجيل بالصدقه في مثل الصورة المذكورة ويوافقه ما في شرح البزدوي
فان قلت فلو قال لها انت طالق ان مت او ان مت ينبغي ان يكون من باب الاضافة قلت نعم هو من باب الاضافة كما لو قال لها
انت طالق ان جا يوم الجمعة وهذا لان العبرة للمعاني لا للالفاظ وعكسه لو قال لها انت طالق حين قدوم زيد او حين دخولك الدار
انتهى اقول ويشهد له قولهم الحواله بشرط مطالبة المحيل كفاله والكفاله بشرط عدم مطالبة الاصيل حواله وما في نكاح مجموع
النوازل وتعليق النكاح بشرط معلوم للحال يجوز ويكون تحقيقا بان قال للاخر زوجني ابنتك فقال قد زوجتها قبل هذا من فلان فلم

يصدقه الخاطب فقال ابو البنت ان لم اكن زوجتها من فلان فقد زوجتها منك وقبل الاخر فظهر انه لم يكن زوجها ينعقد هذا النكاح لان التعليق بشرط كاين يتحقق الاجري انه قال لامراته انت طالق ان كان السما فوقنا والارض تحتنا فانه تطلق في الحال لان هذا تعليق بشرط كاين فيكون تنجيزا وما في فوايد صاحب المحيط قال لغريمه ان كان لك عليك دين فقد ابرأتك والطالب عليه كذا ديناراصح الابرا لانه تعليق بشرط كاين فيكون تنجيزا لما عدا ذلك مما عمل فيه بجانب المعنى دون الصورة فلا يدفع في ان يحل قولهم الاضافة لا تمنع سببية المضاف على ما اذا كانت اضافة الى ما لا خطر فيه كما هو الاصل فيها والتعليق مانع من سببية المعلق في الحال على ما عرف ما اذا كان المعلق فيه خطر كما هو الاصل فيه واسبحانه اعلم هذا واعلم ان قول المراد بقول المصنف لانعقاده سببا في الحال على ما عرف يعني في باب التدبير من انه لابد لثبوت الملك وزواله من الاهلية لهما والموت سابق لهذه الاهلية فامتنع ان يجعل قوله المذكور حال حياته سببا بعد موته فلزمت سببيته في الحال والا انتفت اصلا لكنها لم تنتف شرعا فثبتت ما قلنا لان هذا ونحوه بعد ان سيق القول المذكور للحرية في الحال في باب التدبير انما يثبت ضرورة زوال الاهلية اذا وجد المعلق عليه وح يقال عليه لا يصح الحاق اذا جاء غدا فانت حر بها ذا مات فانت حر في ثبوت السببية في الحال لان ثبوتها في مسئلة التدبير للضرورة المذكورة اذ ليس موتا قابل يملكون قبل الحد فصلا عن كونه محققا ويكون الجواب لهذا المن استشكل هذا الفرع على مسئلة التدبير دافعا للاشكال ولا يحتاج الى الجواب بشئ من الاجوبة الماضية ثم الى يكون الفرق بين الاضافة والتعليق بالخطر وعدمه مستلزما لمساواة اذا جاء غدا حرا لاذا مات فانت حر في عدم جواز البيع قبل كامل المونة مع الاعراض عن جعل المناط في مسئلة التدبير عدم الخطر ضرورة بصحيح قول المدبر شرعا وهي منتفية في المقيسة فليتامل وقيل المراد بالسبب في نحو قولنا المعلق ليس سببا في الحال العلة وفي المضاف اي وبالسبب في قولنا المضاف سبب في الحال السبب المقتضي وهو اي السبب المقتضي السبب الحقيقي كما نذكر في موضعه وح اي حين اذ يكون المراد بالسبب فيهما ذلك لا خلاف في المعنى الذي نفي السببية عن المعلق واثباتها للمضاف ليكون بينهما تقابل الاثبات والسلب لان المنفي عن المعلق ليس المثبت للمضاف بل غيره حتى يصح نفي السببية عنه بالمعنى الذي نفيتها به عن المعلق كما يصرح به وان تفقا لاستلزامه المخالفة فيقال عدم جواز التعجيل في ان قدم فلان فعلي صدقة لعدم وجود علة الوجوب وجواز التعجيل في الله علي صدقة يوم يقدم فلان لوجود السبب الحقيقي كما في تعجيل زكاة النصاب قبل الحول وجواز بيع العبد قبل الغد في اذا جاء غد فانت حر لعدم وجود علة عتقه ثم كان مقتضى هذا جواز بيع المدبر المطلق قبل الموت كما قاله الشافعي الا انه لما مضت السنة من بيعه لزم لضرورة ذلك انعقاد السببية له في الحال كما بينا فلا يقاس عليه غيره وصدق المضاف ليس سببا ايضا في الحال بذلك المعنى وهو العلة الحقيقية لانتفاء ترتب الحكم عليه في الحال الا ان لاختلاف الاحكام لما حيث قالوا المضاف سبب في الحال لحكمه فجاز تعجيله اي حكمه اذا كان عباده سواء كانت بدنية او مالية او مركبة منهما كما هو قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعجيل بعد وجود سبب الوجوب خلافا لمحمد فيما عدا المالية ولزفر في الكل اه والمعلق ليس سببا في الحال لحكمه فلا يجوز تعجيله اي حكم مطلقا بالاتفاق ينفيه اي نفي الخلاف بين نفي السببية عن المعلق واسما للمضاف لان لاختلاف الاحكام التي هي اللوازم يوجب اختلاف دليلها التي هي الملزومات هذا غاية ما ظهر لي في توجيه هذا الكلام ولي فيه نظر اما اولا فالمعروف المتداول بين مشايخنا ان المراد من قولهم المعلق ليس بسبب في الحال انه ليس من قبيل ما يطلق عليه اسم السبب مجازا باعتبار انه في معنى العلة لانتفاء ذلك كما يعلم في موضعه نعم يطلق عليه انه علة مجازا لكونه علة اسما وله شبه بالعلة الحقيقية وسبب مجازا باعتبار ما يؤول اليه ايضا وان المراد من قول الشافعي انه سبب انه من قبيل الاسباب التي هي معنى العلل وان الايجاب المضاف عند وجود علة اسما ومعنا لاحكما وهو يشبه السبب فمن اين لهذا القايل ان المراد بقولهم المذكور ما

الخاصر

وما ثبت للمضاف بتقدير تقدمها او هي منتفية في اذا جاء غد فانت حر لانتفاء الملك المذكور

وابي يوسف رح

لكن

ماذكره وان كانت العلة الحقيقية منتفية عن المعلق قبل الشرط انما الموجب للاقتصار على انها منتفية مع عدم الخلاف في ذلك مع ان العلة التي هي علة معنى وحكما منتفية عنه ايضا عندنا مع انا لسنا في هذا المقام الا بصدد ما فيه الخلاف لا الوفاق وكان هذا القايل لاحظ تقرير كشف الاسرار وما اخذ اخذوه لقولنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا في الحال خلافا للاضافة بما توهم هذا كما يعرف ثم ولم يستحضر ما قرروه من تقسيم السبب والعلة الى الاقسام المعروفة لم في ذلك بمثل ما كسياتي ايضا وهو اذا افضت النوبة اليه واما ثانيا فعلى تقدير ما قاله هذا القايل لا يرتفع الخلاف بين قولهم المعلق ليس بسبب في الحال والمضاف سبب في الحال لانه وان صدق ايضا ان المضاف ليس سببا بالمعنى المذكور للسبب المنفي في المعلق ليس سببا لا يصدق ان المعلق سبب بالمعنى المذكور للسبب المثبت في المضاف سببا لوجود الواسطة بينهما كما عرفت ثم ليس غرض القايل بان التعليق بالشرط لا يمنع السببية من الحاق المعلق بالمضاف في ذلك الا الزام القايل بان التعليق به يمنع السببية في الحال الا الزامه باثبات السببية في المعلق كما المخالف قايل بذلك في المضاف بالمعنى الذي هو المراد بالسببية في المضاف وعلى هذا التقدير الذي لمنه صاحب هذا القول لا يتاتى هذا ثم من هنا اختلف احكامها فالاقرب ان الفارق بينهما المانع من الحاق احدهما بالاخر انما هو الخطر وعدمه وقد ظهر انه لا صير في التزام ما يلزم ذلك فليتامل ثم قد وضح انتفا النظير بين تعليق التمليك والتعليق الكيفي الذي هو محل النزاع فانه بان انه لا يتحقق في الموجود والممتنع بل في معدوم يتصور وجوده والتعليق لكي انما يكون لامر موجود فالتعليق فيه لا يكون لابتداء وجوده عند المعلق عليه بل لتقلاله من مكان الى مكان ومع انتفا المماثلة لا يصح المقايسة بل نظيره من الحسيات الرمي فانه ليس بقتل ولكن يعرض ان يصير قتلا اذا اتصل بالمحل فاذا حال بينه وبين الوصول الى المحل ترس منع الرمي من انعقاده علة للقتل لانه منع القتل مع وجود سببه واسبحانه اعلم مسئلة من المفاهيم المخالفة كما تقدم مفهوم اللقب نفاه الكل الا بعض الحنابلة وشذوذا كابن خويز منداد من المالكية وكالدقاق والصيرفي وابي حامد المروذي من الشافعية وهو اي مفهوم اللقب اضافة تعيين حكم مسمى معبر عنه اي المسمى وحاز حذفها وعودا الضمير اليه ثانيا القرينة باسمه حال كونه علما او جنسا اليا ما سواه اي المسمى ولا فرق بين ان يكون الحكم خبرا او طلبا وقد يقال العلم والمراد الاعم اي يقتصر على ذكر العلم ويراد به ما يعم نوعيه علم الشخص وعلم الجنس واسم الجنس وهو ما ليس بصفة مجازا مشهورا عند اهل هذه العبارة وبهم الحنفيه حيث قالوا التنصيص على الشئ باسمه العلم لا يدل على نفي الحكم عما عداه كما يجوز غيرهم في اطلاق اللقب مريدين به الاسم الاعم منه وهو ما يشمله والكنيه والاسم القسيم لهما واسم الجنس واذا ظهر المراد فلا مشاحة ثم المشهور عن القايلين بمفهوم عدم الفرق بين اسما الاشخاص والاجناس وحكي برهان انه حجه في اسما الانواع كالغنم لا الاشخاص كزيد والمعول في نفيه عدم الموجب للقول به كما مضى في نفي مفهوم المخالفة مطلقا وللزوم ظهور الكفر فضلا عن الكذب من نحو محمد رسول الله فانه يلزم منه نفي رسالة غيره قيل ووقع الالزام به للدقاق في مجلس النظر ببغداد فتوقف ولان مرجعه فانه يلزم منه نفي وجود واجب الوجود تعالى وهو اي لزوم الكفر من هذين واضرابهما منتف بالاجماع قطعا فالقول بما يفضي اليه باطل قطعا واورد انما يلزم اذا تحقق شرايط مفهوم المخالفة وهو هنا ممنوع لجواز كون التخصيص بالذكر لقصد الاخبار برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ووجود فلان ولا طريق الى ذلك الا بالتصريح بالاسم واجيب بانه ح لا يتحقق مفهوم اللقب لضعف ان هذه الغاية حاصلة في جميع الصور وانما قال ظهور لان دلالة المفهوم بحسب الظهور لا القطع واستدل على نفيه بلزوم انتفا القياس على تقدير القول به كما اعتمده البيضاوي وغيره لكن القياس حق فالمفضي الى ابطاله باطل فالقول بمفهوم اللقب باطل بيان اللزوم ان النص الدال بمنطوقه على حكم الاصل ان ساوى الفرع ثبت

للحكم فيه بالنص والادل على انتفا الحكم فيه قضا لحق المفهوم اذ الفرض حقيته واياما كان فلا قياس والجواب لا نم ان النص اذا لم يتناول
الفرع وقيل بانتفا الحكم به في الاصل فلا جرم اذا ظهر المساواه بينهما فيه فقد ظهرت في الحكم ايضا فيتعارضان لاقتضا كل غير ما تقتضيه
الاخر ثم قدم القياس عليه اتفاقا لزياده قوته فلم يلزم ابطال القياس ولا نفي للمفهوم قالوا اي القايلون بمفهوم اللقب لو قال لمخاصمه
ليست امي زانية افاد قوله هذا نسبته اي الزنا الى امه اي المخاصم ولذا قال مالك واحمد يجب الحد على القايل اذا كانت عفيفة ولولا ان
تعليق الحكم بالاسم يدل على نفيه عما عداه لما تبادر الى الفهم نسبة الزنا اليها ولما وجب الحد عندهما اذ لا موجب للتبادر والحد غيره
اجيب بانه اي التبادر المذكور بقرينة الحال وهي الخصام الذي هو مظنة الاذى والتقبيح فيما يورد فيه غالبا وليس هذا من المفهوم الذي
يكون اللفظ ظاهرا فيه لغة بشي وانما لم يحد عند الحنفيه والشافعيه لان مفيد نسبة الزنا اليها ليس بقطعي فكان في ثبوتها شبهه
يندرئ الحد بمثلها ثم لما مضى عدة دلالة انما على الحصر من مفهوم المخالفة وكان الظاهر خلافه ترجم ببيانه بمسئلة جعل موضوعها
احد جزئي معنى الحصر وهو النفي عن غير المذكور لان الجزء الاخر الذي هو الاثبات للمذكور لا خلاف في ان دلالتها عليه منطوقا فقال
مسئلة النفي في الحصر بانما لغير الاخر اي نفي الثابت للمحصور فيه وهو ما يذكر اخرا عن غيره بانما قيل بالمفهوم قاله ابو اسحق الشيرازي
في جماعة وقيل بالمنطوق قاله القاضي ابو بكر والغزالي قال المصنف وهو الارجح ونسب للحنفيه عدمه اي النفي عن غير المحصور فيه
وانها تفيد الاثبات لا غير فانما زيد قايم كانه قايم في عدم دلالته على نفي غير القيام عن زيد اذ من الظاهر ان في انما زيد قايم من التاكيد
ما يزيد على ان زيدا قايم ثم هذا مختار الامدي وابي حيان ونسبه الى النحويين البصريين وناسبه الى الحنفيه صاحب البديع
وتعقبه المصنف بقوله وتكرر منهم اي الحنفيه نسبته اي الحصر الى انما معنى لها كما في كشف الاسرار والكافي وجامع الاسرار وغيرها
وايضا لم يجب احد من الحنفيه بمنع افادتها اي انما الحصر في الاستدلال بانما الاعمال بالنيات الثابت في الصحيحين وغيرهما عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم على شرط النية في الوضوء بما ملخصه الوضوء عمل ولا عمل الا بالنية فلا وضوء الا بالنية اما الصغرى فظاهره
واما الكبرى فللحديث المذكور بل بتقدير الكمال او الصحة اي بل انما اجابوا بما حاصله ان حقيقة عموم الاعمال غير مراد للقطع بوجود
بعضها بلا نيه كعمل الساهي فالمراد حكمها وهو اما اخروي وهو الثواب والعقاب ويعبر عنه بالكمال او دنيوي وهو الاعتبار
الشرعي ويعبر عنه بالصحة والاخروي مراد اتفاقا فلا يجوز ارادة الدنيوي معه ايضا اما لان ثبوته بالاقتضا والمقتضي
لا عموم له وهذا طريق القاضي ابي زيد ومن وافقه واما لان اللفظ صار مجازا عن نوعين مختلفين لوجود الصحة ولا ثواب له
والفساد ولا عقاب فيكون مشتركا بينهما بالوضع النوعي والمشترك لا عموم له وهذا طريق شمس الايمة السرخسي وفخر الاسلام
واخيه ومن تابعهم فلا يصح التشبث بالحديث على اشتراط النية في الوضوء ثم لما كان يطرق هذا الجواب منع كون الثواب مرادا اتفاقا
وان اتفق على عدم الثواب بدون النيه لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي ارادته وثبوته به ليلزم عموم المقتضي او المشترك
وايضا لا نم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بل هو موضوع لاثر الشي ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم كما
يعم الحيوان الفرس والانسان فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك وكان التزام ان المراد بالاعمال صحتها كما قاله المخالف
هو الوجه ولا يلزم منه ضرر في مطلوب الحنفيه تممه المصنف على هذا الطريق فقال وهو اي تقدير الصحة الحق لانه المجاز الاقرب
الى الحقيقه من الكمال اليها ولم يقم ما تقدمه عليه فيتعين وانما قلنا لا يضرهم لان الاجماع على ان الاعمال في الحديث مخصوصه بما ليس
بعبادة فاللازم من الاستدلال به لا يصح الوضوء عباده الا بالنيه حتى كان الشافعي يقول الوضوء عباده وكل عبادة لا تصح الا
بالنيه فالوضوء لا يصح الا بالنيه وح فللحنفيه ان يقولوا ان كان المراد كل وضوء عباده فلا نسلمها او بعض الوضوء عباده فنسلمها ونقول

الحكم صح

قوبل باصله خط المصنف

ولا يصح

ولا يصح الوضوء عباده الا بالنيه لكن منعوا توقف صحة الصلاة على وضوء هو عبادة كباقي الشروط فيسلكون في الجواب
القول بالموجب وللعبد الضعيف في هذا المقام بحث ذكرته في حلبة المحلي فعدم منعهم كون انما تفيد الحصر في الحديث دليل ظاهر
على قولهم بافادتها ذلك قلت لكن لقايل ان يقول انما يتم هذا ان لو كان مطلوب المخالف يتوقف على ثبوت ذلك لها وليس
كذلك لانتهاض تعريف الاعمال به فان اداة التعريف فيها للعموم لعدم العهد وعليه مشى ابن الحاجب في الجواب عن الاحتجاج بهذا
الحديث على افادة انما للحصر حيث قال في المنتهى واما انما الاعمال بالنيات وانما الولا لمن اعتق فالحصر بغير انما لما فيه من العموم
ومن ثم استدل صاحب الهدايه على افتراض النيه في الصلاة بالحديث المذكور بدون انما كما هو روايه ثابته رواها الامام
ابو حنيفه رحمه الله وغيره وح فقد كان الاولى ترك هذه العلاوه نعم في كشف الاسرار وجامع الاسرار التصريح بكونها في
الحديث مفيده لذلك لنا على ان انما للحصر وانها للنفي عن غير الاخر منطوقا انه يفهم منه اي انما المجموع من الاثبات والنفي كما
هو ظاهر متبادر من موارد لا تحصى كقوله تعالى انما الهكم الله فكان انما لفظا موضوعا له اي للمجموع كما صرح به علما المعاني لان الاصل
في الفهم تبعه للوضع ثم كما انه للاثبات منطوقا فللنفي كذلك لان المجموع معنى واحد مطابقي لها فلا يكون دلالته على
النفي مفهوما لان اللفظ يدل على كل من جزئي معناه تضمنا من جهة واحدة فان قيل كيف يفيد النفي منطوقا واداته
المعهود افادتها اياه كذلك غير موجودة فالجواب ان ذلك غير ممتنع وكون الثاني المعهود لافادة النفي منطوقا كما ولا
منتفيا لا يستلزم نفيه اي كونها دالة على نفي الحكم عن غير الاخر منطوقا لان موجب الانتقال اي انتقال الفهم من الثاني
الى معناه الذي هو منطوقا هو الوضع اي وضع اللفظ له المعلوم ذلك للفاهم بقرينة التبادر لا بشرط لفظ خاص حتى اذا لم يوجد
لا يوجد ذلك المعنى واذا كان كذلك فكما جاز ان يفيده اداة مخصوصة لوضعها له خاصه جاز ان يفيده غيرها لوضعه له ولغيره معا
وكما كان الفهم على ذلك الوجه دليل الوضع له فكذا يكون الفهم هنا على هذا الوجه دليل الوضع لهما كذلك ولا يقال هذا
لا يكفي للمطلوب لانه غاية ما يفيد انه يفهم من انما النفي عن الغير ولا يلزم منه ان يكون لوضع اللفظ له بالذات ليكون مستفادا
منه منطوقا بل يجوز ان يكون لوضعه له في الجملة فيكون مستفادا منه مفهوما ومع الاحتمال يسقط الاستدلال لانا نقول
ما قدمناه ظاهر في انه منطوق وكون فهمه اي النفي منه لا يستلزمه اي كونه بالمنطوق لجوازه اي فهمه بالمفهوم لا ينفي الظهور ونحن
انما نقول هو ظاهر في ذلك ثم كيف يصح ان يكون بالمفهوم ولو ثبت كونه كذلك كان بمفهوم اللقب لصدقه عليه ح وهو اي مفهوم
اللقب منفي اتفاقا او الزاما فلا يصح للقايل بانه بطريق المفهوم القول بثبوته ح اصلا فان قلت مثل جواز انما زيد قايم
لا قاعد بخلاف ما زيد الا قايم لا قاعد ومثل ان صريح النفي والاستثنا يستعمل عند اصرار المخاطب على الانكار بخلاف انما من
الامارات الدالة على انه مفهوم لا منطوق كما ذكره المحقق التفتازاني قلت الذي صرح به الشيخ عبد القاهر وقال المتاخرون
انه الاقرب نفي حسن مجامعة لا العاطفه للنفي والاستثنا لا نفي الصحة وتصريح المفتاح بعدم الصحة متعقب كما قال الامام
الطيبي بانه ان كان دعوى مستنده الى الوضع فلا بد من ذكرها او بيانها وان كان بطريق المعنى فلم لا يجوز اجراوه على التاكيد
على ان جار الله اكثر من هذا التركيب في الكشاف منه قوله في قوله تعالى زين للناس حب الشهوات اي المزين لهم حبه ما هو الا
شهوات لا غير انتهى على انه يجوز ان يكون هذا منه بالنظر الى ما يقتضيه علم البلاغة لا العربيه اذ لا يقوم دليل على امتناع ذلك
من حيث العربيه لا صورة ولا معنى ومن ثم ساغ في عبارة المصنفين من الاعيان وليس الكلام الا فيما هو مفاد في الاستعمال
العربي بحسب الوضع لغة ومما يزيده وضوحا ان السكاكي شرط في صحة مجامعة النفي بلا العاطفه لانما ان لا يكون الوصف بعد

حاشية
انما الله اله واحد انما انت منذر انما انت نذير انما انا نذير
مبين انما مثل الحياة الدنيا انما الحياة الدنيا انما يامركم
بالسوء والفحشا انما ولكم الشيطان يخوف اولياءه انما اموالكم
واولادكم فتنة انما السبيل على الذين يستاذنونك انما الايات
عند الله وان تولوا فانما عليك البلاغ ثم لو لم يكن في هذه
الاية للحصر لكانت كقولك وان تولوا فعليك البلاغ
وهو صلى الله عليه وسلم عليه البلاغ تولوا او لم
يتولوا وانما الدين رتب على قوله نفي عن البلاغ
ليكون تسليه له ويعلم ان توليهم لا يضره

انما مما له في نفسه اختصاص بالموصوف المذكور وعللوه بعدم الفايدة في ذلك عند الاختصاص فهذا يفيد ان ليس علة المنع كون
النفي منطوقا وعلة الجواز كونه مفهوما على ما في التعليل من بحث وقد ظهر من هذا ايضا اندفاع التشبث بالامارة الثانية على انه بالمفهوم
لا بالمنطوق على انا لسنا نقول النفي المستفاد من انما منطوقا كالمستفاد من ما في ساير الوجوه وان قالوا السبب في افادتها
القصر تضمنها معنى ما والا لانه كما قال الشيخ عبد القاهر لم يعنوا به ان المعنى في انما هو المعنى في ما والا بعينه وان سبيلهما
سبيل اللفظين يوضعان لمعنى واحد وفرق بين ان يكون في الشي معنى الشي وبين ان يكون الشي الشي على الاطلاق قلت
ومما يشهد بهذا الخلاف ما ولا بمعنى ليس ولنفي الجنس وليس في كثير من الاحكام كما عرف في العربية مع انه لا قايل بان النفي
في شي منها مفهوم لا منطوق وبهذا يظهر منع كون النفي في انما غير صريح والايجاب فيها صريحا وانه لا حاجة الى دعوى بل الوجه
ان كلا منطوق صريح تنبيه والاصح ان انما بالفتح كانما بالكسر واما الحصر باللام للعموم اي التي لاستغراق الجنس الداخلة على
احد جزئي الكلام سوا كان صفة كالعالم او اسم جنس كالرجل مقدما في الذكر او موخرا في الجزء الاخر بشرط ان يكون اخص منه
بحسب المفهوم علما كان كزيد او غير علم كالجار والمجرور كما اشار الى جملة هذا بقوله والاخر اخص كالعالم والرجل تقدم او تاخر فلا
ينبغي ان يختلف فيه لفهم ذلك منه ظاهرا حتى ان من خالف فيه فقد ارتكب ما لا يحسن ارتكابه ولو نفى المفهوم المخالف فانه لا يتوقف
ثبوته على ثبوته كما سيظهر بخلاف ما اشتمل على مسند ومسند اليه احدهما علم والاخر صفة معرفة بالاضافة نحو صديقي زيد فانه انما
يفيد الحصر اذا كان على هذا الوضع لا اذا اخر الاسم الصفة عن العلم كان يوخر لا يفيد الحصر ح لانتفاء عمومه اي عموم الاسم الصفة المضاف
من حيث هو كصديقي فانه ليس من الفاظ العموم قال المصنف رحمه الله واذا لم يحسن الاختلاف في حصر ما فيه اللام كما ذكرنا لزم ان لا
يحسن الاختلاف في افادة النفي لان الحصر مركب من اثبات ونفي ويندرج كون كل من المعرف وصديقي في التركيب الخاص دالا على النفي
عن الغير الذي هو جزء معنى الحصر في بيان الضرورة عند الحنفية اذ ثبوت الجنس برمته لواحد بالضرورة ينتفي عن غيره فهو من
القسم الاول منه لانه يلزم جعل جميع ما صدق عليه العالم هو زيد وما صدق عليه زيد هو جميع ما صدق عليه العالم في زيد
العالم والعالم زيد نفي وجود ما صدق للعالم غير زيد وما صدق لزيد غير العالم ضرورة فرض صدق كون جميع ما صدق عليه العالم
هو العالم وجميع ما صدق عليه العالم هو زيد نعم افادة الحصر فيهما كغيرهما قد يكون حقيقة اما مطلقا كالله الخالق والخالق
الله وخالقي الله واما بالنظر الى عرف خاص مثل واليمين على المدعى عليه وقد يكون مبالغة وادعا كما هو كثير شير في المحاورات
الخطابية اما بجعل ما عدا المقصور عليه من ذلك الجنس بلغ من النقصان مبلغا انحط به عنه وعن ان يسمى به فهو فيما عدا المقصور عليه
كالعدم واما بجعل المقصور عليه قد ارتقى في الكمال الى حد صار معه كانه الجنس كله ونحن لم ندع افادة اللام المذكورة للحصر
افادتها له حقيقة مطلقا في كل مورد بل على هذا الوجه التفصيلي ولم يصرح به للعلم به وقد ظهر من هذا انه يصح ايضا القول
بالحصر بناء على ان اللام للحقيقة كما نص عليه غير واحد وعدم صحة نفي كون اللام في مثل العالم زيد لاستغراق الجنس لعدم صحة
كل عالم زيد وان قول المانع لافادته الحصر انما يفيد المبالغة بمعنى ان زيدا هو الكامل والمنتهي في العلم كما نص سيبويه على ان
اللام في الرجل للمبالغة ومعناه الكامل في الرجولية يفيد كون الخلاف بيننا وبينه في مثله لفظيا وان قول المانع ايضا
لو افاد العالم زيد الحصر لافاد عكسه ايضا صحيح ملتزم ومنع صحة اللازم ممنوع ودعوى منع المساواة بينهما غير مسلمة
بل انما التفاوت بينهما من حيث ان المعرف ان جعل مبتدا فهو مقصور على الخبر وان جعل خبرا فهو مقصور على المبتدا كما عرف
في علم المعاني واشرنا اليه انفا ثم ممن ذهب الى ان مثل هذا كيف ما دار يفيد الانحصار السكاكي والطيبي وتكرر من الحنفية

هذا صح

ذلك صح

صديقي عن زيد فانه صح

مثله

مثله اي هذا القول في نفي اليمين عن المدعي بقوله عليه السلام واليمين على من انكر ففي الهداية جعل جنس الايمان على المنكرين
وليس وراء الجنس شي وفي الاختيار جعل جنس اليمين على المدعى عليه لانه ذكره بالالف واللام وذلك ينفي ردها على المدعي
وغيره اي وفي غير نفي اليمين عن المدعي ويمكن ان يكون منه ما يقود اليه كلامهم في وجه الاستدلال لكون ادنى مدة السفر
الشرعي ثلاثة ايام ولياليها بقوله صلى الله عليه وسلم يمسح المسافر ثلاثة ايام ولياليها على ما عرف في موضعه فبطل عد كون
الحصر في مثل العالم زيد من مفهوم المخالفة ونفي قول مشايخنا به كما ذكره صاحب البديع هذا وقال المصنف رحمه الله وحاصل ما
اراده انه خالف التفصيل المذكور في طريق ابن الحاجب وغيره بين تقدم المعرف فيفيد الحصر وتاخيره فلا يفيده كزيد العالم وحكم
بانهما سوا في افادة الحصر بناء على نسبة الحصر للضرورة بسبب العموم كما في اليمين على المنكر فاذا كان كل يمين على المنكر لزم ان لا يبقى
يمين على غيره وهذا الموجب لا يختلف بتقديم معروضه وبتاخيره ثم هذا الموجب وهو العموم منتف في صديقي لانه ليس الا ذات
متصفة بصداقتي فلا عموم فيه نفسه فلزم ان لا حصر اذا تاخر فنارق ذا اللام حيث جعله في التاخير يفيده وسكت عن تقدمه ومفهوم
شرطه يفيد انه يفيد الحصر ح واذ بين ان لا عموم فيه كان حصره بطريق اخر البتة وهي عنده التقديم فانه يفيده كما في اياك نعبد لان
صديقي موضعه التاخير لانه خبر عن زيد فاذا قدم كان الحصر فايدة التقديم انتهى قلت وهو حسن الا ان جعل صديقي زيد مفيدا
للحصر بما ذكره انما يتم على قول فخر الدين الرازي في مثله ان الاسم متعين للابتدا تقدم او تاخر لدلالته على الذات والصفة متعينة
للخبر تقدمت او تاخرت لدلالتها على امر نسبي لان معنى المبتدا المنسوب اليه ومعنى الخبر المنسوب والذات هي المنسوب اليها والصفة
هي المنسوب فسوا قيل زيد صديقي او صديقي زيد يكون زيد مبتدا وصديقي خبرا لكن الجمهور على ان المبتدا في مثل هذا المقدم كاينا
ما كان حيث لا قرينة معرفة لكون الخبر المقدم واجابوا بانا لا نجعل اسم الصفة مبتدا الا حال كونه مرادا به الذات الذي له تلك
الصفة غاية الامر ان الذات وصفت بانتساب امر نسبي اليه وهذا لا يوجب تعيينه ليكون مسندا فيلزم ان يكون خبرا ولا
نجعل اسم الذات كزيد خبرا الا حال كونه مرادا به مفهوما مسمى بزيد فيكون الوصف مسندا الى الذات دون العكس ومن ثمه
علق الظرف به في قوله تعالى وهو الله في السموات اي المعبود فيها او المعروف بالالهية والله تعالى اعلم وقوله والتشكيك
بتجويز كونه اي المحصور باللام لواحد ولاخر غير مقبول رد لما في شرح الشيخ سراج الدين الهندي للبديع من ان الوجه في ان العالم
زيد يفيد الحصر دون زيد العالم بعد القول بان اللام في العالم للحقيقة حيث قال لانه يكون معنى قولنا العالم زيد هذه الحقيقة
من حيث هي هي زيد فينحصر فيه بالضرورة ولم يوجد في غيره لان زيد ذات معينة ولا يمكن حمله على الحقيقة الا بكونه عينها
فكانت مخصوصة به اذ لو وجد في غيره لما كان عينها بخلاف عكسه وهو زيد العالم لان معناه العالم ثابت له وثبوته لا يقتضي ان
يكون عينه لجواز كونه صفة لغيره انتهى ووجه عدم القبول ظاهر مما تقدم وقد حكي في افادة مثل العالم زيد الحصر اي جزوه
الذي هو النفي عن الغير لانه لا شبهة في ثبوت الايجاب نطقا كما قلنا مثله في انما ثلاثة اقوال حكاها ابن الحاجب وغيره احدها نفيه
اي الحصر وعزاه صاحب البديع الى المذهب واثباته مفهوما اي وثانيها انه يفيده مفهوما ومنطوقا اي وثالثها انه يفيده منطوقا
واستبعد هذا لعدم النطق بالنافي ذكره المحقق التفتازاني وعلمت في انما ان لا اثر له اي لعدم النطق بالثاني في كون النفي ثابتا باللفظ منطوقا
فلا يتم الاستبعاد نظرا الى هذا الوجه بل وجهه اي هذا الاستبعاد عدم لفظ يتبادر منه النفي لان اللام للعموم فقط او للحقيقة فقط
واياما كان فليس النفي جزءه فانما يثبت النفي عن الغير فيه لازما لاثباته اي العموم لواحد لا غير او الحقيقة له وهذا بخلاف انما فانه يتبادر من
لفظها النفي فكان جزء معناها كما تقدم ثم لما كان ما تقدم من ان الحصر باللام للعموم لا ينبغي ان يختلف فيه مظنة ان يقال انى يكون ذلك

الامام صح

وقد قال المحقق التفتازاني في هذه المسئلة ولما المنطقيون فيأخذون بالاقل المتيقن فيجعلونه في قوة الجزئية اي بعض المنطلق
زيد على ما هو قانون الاستدلال قدره المصنف مجيبا بقوله وما نسب الى المنطقيين من جعلهم اياه اي اداة اللام التي للعموم جزئيا فيه
ما حقق من السور ما دل على كمية الموضوع ان كليا فكلي وان جزئيا فجزئي وما ذكره لم يقصد وا به الانحصار واذا كان كذلك
فذوا اللام التي للعموم مسور بسور الكلية لكونه دالا على العموم الاستغراقي وكل ما يدل عليه فهو سور الكلية كما افاده ابو علي
في الاشارات التقسيم الثاني في اللفظ المفرد باعتبار ظهور دلالته اي ظاهر ونص ومفسر ومحكم فمتأخروا الحنفية ما اي اللفظ الذي
الذي ظهر معناه الوضعي للسامع بمجرده اي بنفس سماعه بلا قرينة اذا كان من اهل اللسان حال كونه محتملا لغير معناه الظاهر
احتمالا مرجوحا ان لم يسق الكلام له اي ليس سوق معناه المذكور للمقصود من استعماله فهو اي اللفظ المفرد بهذا الاعتبار اي وهو كون معناه المرجوح
ظاهرا للسامع بنفس سماع اللفظ مع احتماله لغيره احتمالا مرجوحا غير مسوق له هو الظاهر اصطلاحا من الظهور وهو الوضوح
فالمعرف الاصطلاحي وما في التعريف اللغوي فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه وتقييد الظهور بنفس اللفظ احتراز عما ظهر المراد به لا
بنفس اللفظ كالمجمل اذا لحقه البيان وباعتبار ظهور ما سيق له اي واللفظ المفرد باعتبار وضوح معناه المسوق له بواسطة
السوق له زيادة على ظهوره مجرد سماعه مع احتمال التخصيص لان كان عاما والتاويل ان كان خاصا النص اصطلاحا وانما كان السوق مفيدا
لزيادة الوضوح لان اهتمام المتكلم ببيان ما قصده بالسوق اتم واحترازه عن الغلط في السهو فيه اكمل ومن هنا ناسب ان يسمى هذا نصا
اما من نصصت الشيء رفعته لان في ظهوره ارتفاعا على ظهور الظاهر او من نصصت الدابة اذا استخرجت منها بالتكليف سير افوق
سيرها المعتاد لان في ظهوره زيادة حصلت بقصد المتكلم لا بنفس الصيغة كالزيادة الحاصلة من سير الدابة بتكليفها اياها
لا بنفسها من حيث هي ويقال النص ايضا لكل سمعي كائنا ما كان قولا شايعا او لا والمميز بين المرادين من الاطلاقات القرينة والفرق بينهما
انه بالمعنى الاول اخص مطلقا منه بالمعنى الثاني ومع عدم احتماله غير النسخ اي واللفظ المفرد باعتبار ظهور معناه فوق ظهور
النص من حيث انه مع ذلك لا يحتمل غير النسخ المفسر اصطلاحا وسمي به لانه ظاهر والظاهر والنص في ظهورهما المذكور وكان
التفسير بلغة الفسر وهو الكشف سمي به حملا له على كماله الذي هو الانكشاف بلا شبهة وثبانا المفسر ايضا لما بين المراد منه
بقطعي كالخبر المتواتر مما فيه خفاء من الاقسام الاتية للمفرد باعتبار خفاء لاحقه ما عدا المتشابه منها وهو الخفي والمشكل والمجمل
لما سيعلم ان المتشابه لا يلحقه البيان في هذه الدار على ما هو المختار واعلم ان ظاهر هذا ان المفسر يطلق على معنيين مختلفين في
الحكم كالنص وان الفرق بين المفسر بالمعنى الاول وبينه بالمعنى الثاني العموم والخصوص من وجه فهو بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني
من حيث انه بالمعنى الاول متناول لما يحتمل شيأ غير النسخ مما لم يسبق له خفاء كما يتناول ما بينا به بقطعي مما سبق له خفاء من
الاقسام المذكورة اذا كان لا يحتمل شيأ غير النسخ واخص منه باعتبار انه لا يتناول ما يحتمل التخصيص والتاويل سواء احتمل مع ذلك
النسخ اولا وسواء كان ذلك مما بين بقطعي مما سبق له خفاء ام لا وهو بالمعنى الثاني اعم منه بالمعنى الاول من حيث انه بالمعنى الثاني
يتناول ما بينا به بقطعي مما سبق له خفاء من الاقسام المذكورة اذا كان يحتمل التخصيص والتاويل والنسخ كما انه يتناول ما بينا به بقطعي
مما سبق له خفاء من الاقسام المذكورة اذا كان لا يحتمل شيأ غير النسخ واخص منه باعتبار انه لا يتناول الا ما بين بقطعي مما فيه خفاء
من الاقسام المشار اليها فتامله لكن الظاهر ان المفسر عند هم اللفظ باعتبار ظهور معناه فوق ظهور النص بحيث لا يحتمل شيأ
غير النسخ كما ذكرنا انفا وانه لا اطلاق له على ما يخالف هذا اصطلاحا وان الطلاقه على ما بين بقطعي مما فيه من الاقسام المذكورة
فبشرط ان لا يحتمل شيأ غير النسخ وح فهو من اطلاق الكلي على فرد من افراده كما يفيده قول فخر الاسلام واما المفسر فما ازداد

وضوحا

عنه ج

من الاسآر ج

الاصلي ج

خفاء ج

وضوحا على النص سواء كان بمعنى في النص او بغيره بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع فاشتد به باب التاويل او عاما فلحقه ما اشتد
به باب التخصيص ما خود مما ذكرنا انتهى ومن ثم قال فاضل من شارحيه يعني المجمل الذي لحقه البيان المذكور انما يصير مفسرا
اذا لم يكن المعنى الذي عرف ببيان المجمل قابلا للتخصيص والتاويل انتهى وبعني ان يكون محتملا للنسخ كما صرح به نفس فيما
بعد هذا وبذكر المصنف ايضا عنه وكذا كون ما بين بقطعي مما فيه خفاء على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص نوعا من
المفسر ظاهر من كلام صاحب التقويم وشمس الائمة السرخسي وهو لا ان لم يكونوا من المتاخرين فلم يظهر من المتاخرين ما يخالفهم في
هذا نعم في ميزان الاصول واما حد عند المتكلمين ولهل الاصول ما ظهر به مراد المتكلم للسامع من غير شبهة لانقطاع احتمال
غيره بوجود الدليل القطعي على المراد وكذا قال يحيى مبينا ومفصلا هذا ثم قال وقد يسمى الخطاب والكلام مفسرا ومبينا بان كان كشوف
المراد من الاصل بان لم يحتمل الا وجها واحدا كما يقع على المشترك والمشكل والمجمل الذي صار مراد المتكلم معلوما للسامع بواسطة
انقطاع الاحتمال والاشكال انتهى وهذا وان كان ظاهره ان المفسر له معنيان لكن لا كما ذكره المصنف بل حاصله ان المعنى له
عند التفصيل نوعان ما كان بكشوف المراد من الاصل بان لم يحتمل الا وجها واحدا وما كان المراد منه غير مكشوف او لم صار
مكشوفا بما لحقه من البيان العطي المزيل لاحتمال غير ذلك المعنى ولم يتعرض لاشتراط احتمال الفساد بل يفهم
من عدم اشتراطه كما سيأتي وليس الكلام الان في اصطلاحهم واما للعلم به لانه الفصل المميز له من المحكم ان كان على ما عليه المتاخرون
من اشتراطه والله سبحانه اعلم وان بين المراد مما فيه خفاء من الاقسام المذكورة بقطعي كخبر الواحد والقياس لما ولا اصطلاحا سمي به اما لما
فيه من صرفه عن ظاهر حاله او من رجوعه من بعض احتماله الى بعض منها بالخصوصية والتاويل لغة تدور على ذلك ثم ليس المراد ان المأول
محصور فيما ذكر لان الظاهر والنص اذا حمل على بعض محتملاته صارا ما ولا بلا خلاف ذكره في التحقيق والمراد اذا حمل على محتمل له غير ظاهر
منه بدليل طني يوجب ذلك وسيأتي في هذا مزيد كلام في التقسيم الثالث من الفصل الرابع ومع عدمه في زمانه صلى الله عليه وسلم
اي واللفظ المفرد باعتبار ظهور معناه فوق ظهور معنى المفسر من حيث انه مع ذلك لا يحتمل النسخ في زمان حياة النبي صلى الله عليه وسلم المحكم
وهو حقيقة عرفية خاصة للاصوليين في الحكم لنفسه عند الاطلاق كالايات الدالة على وحدانية الله تعالى وصفاته والكل اي كل من هذه
الاقسام الاربعة بعده اي بعد وفاته صلى الله عليه وسلم محكم لغيره لعدم احتماله النسخ بانقطاع الوحي بلزمه اي اطلاق الحكم عليه الا لحكم
لعينه منها التنبيه لغيره عرفا خاصا اصوليا ممتازا بين الصنفين بعد اشتراكهما في اصل المعنى اللغوي وهو الاتقان على وجه
يومن فيه التبديل والانتقاض وانما لزمه دون الاول لان هذا المعنى في الاول ابلغ واقوى فجعل المطلق للاكمل والتقييد به ليس كذلك
ثم يجب التنبيه هنا لامرين احدهما قد عرفان زيادة الوضوح في النص على الظاهر يكونه مسوقا لبيان المراد واما زيادة الوضوح
في المفسر والمحكم فيكون بوجوه مختلفة كان كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التاويل ولا النسخ او لحقه قول او فعل قاطع لاحتمال التا
او اقترن به ما يمنع التخصيص او يفيد الدوام والتاييد ذكره في التلويح ثانيهما ان قلت ينبغي ان يكون الزيادة المعتبرة في الحكم بالنسبة
الى المفسر زيادة القوة كما هو موضع فخر الاسلام ومن تبعه لا زيادة الوضوح كما ذكره صدر الشريعة وغيره اما اولا فلانه المناسب
للاحكام وعدم احتمال النسخ واما ثانيا فلان المفسر اذا بلغ من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم
يزداد قوة بواسطة تاكيد وشديد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ومن ثم تعقب صدر الشريعة لهذا كما في التلويح قلت ليس
من فخر الاسلام وصدر الشريعة مخالفة في المقصود واما اولا فلانه لو كان كذلك للزم ان يكون اقسام هذا التقسيم ثلاثة للاتفاق
على انه انما هو باعتبار ظهور الدلالة مع تفاوت الاقسام من حيث الاظهرية واذا كان المحكم ليس فيه زيادة الوضوح على المفسر لم يكون

ويل

من حيث الاوصحيه واللازم مختلف اتفاقا فالملزوم مثله ان لم يكن لبعضهم الحكم ماظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلف فيه واما ثانيا فلانه كما ان لزيادة القوة مناسبة للمعنى اللغوي فكذا لزيادة الوضوح هنا باعتبار لازمها وهو زيادة القوة ومن هنا عبر في الالمام ومن تبعه عن زيادة الوضوح هنا باعتبار لازمها وهو زيادة القوة ولعله انما اختار ذلك لما فيه من الاشعار بان لزيادة الوضوح انما هي مطلوبة للازمها هذا لا لنفسها ثم المنع مسلط على القول بان الشئ اذا بلغ من الوضوح حيث لا يحتمل الغير لا معنى لزيادة الوضوح عليه فانه لا ريب في اختلاف مراتب دلالات الالفاظ على افادة المعنى الواحد في الاصحية بعد اتفاقها في الوضوح وان بلغت احداها المذكور وتوكده مما هو معلوم من ان في ترادف المؤكدات لبيان المراد من زيادة الخلاء له ما ليس لعند عدمها ثم يشهد له ما قدمناه انفا عن التلويح فانه فيه صريح ثم اذا كانت هذه الاقسام عبارة عما ذكرنا فهي متباينة لان كل قيد ايضا دها في الاخر فلا يجتمع في لفظ من جهة واحدة ولا يمتنع الاجتماع اي اجتماع الظاهر والنص في لفظ بالنسبة الى ما سيق له وعدمه اي في لفظ له معنيان سيق احدهما ولم يسق للاخر فيكون بالنسبة الى الاول نصا وبالى الثاني ظاهرا كما سيذكر المثل لهما منها قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فانه ظاهر في الاباحة للبيع والتحريم للربا اذ لم يسق لذلك اي لهما من حيث هما وقد فهما من نفس اللفظ فهو بالنسبة الى كل منهما من حيث هما ظاهر كما انه نص في التفرقة بينهما جعل البيع محكوما الربا باعتبار خارج مورد تسويتهم اي انكارهم الربا والبيع في الحل فانه مسوق لذلك لانهم كانوا يدعونها بل وجعلوا الربا اصلا سابقا البيع له في الحل مبالغة منهم في اعتقاد حله فقالوا انما البيع مثل الربا ومنها قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الاية ظاهر في الحل اي حل النكاح بلا قيد بعدد لفهمه من نفس اللفظ مع كون الكلام غير مسوق له كما تعلم نص في العدد وهو الاربع باعتبار خارج هو قصر اي الحل على العدد اذ السوق له اي للعدد فانه تعالى بدا بذكر اولا العدد ثم زاد عليه ما يليه ثم اعقبه ببيان ما ليس بعدد وعلقه بخوف الجور والميل حيث قال فان خفتم الا تعدلوا فواحدة على ان الظاهر ان حل النكاح كان معلوما قبل نزول هذه الاية كما سيذكره التفاسير فيحتمل ان الظاهر والنص في اللفظ الواحد كالاية اي من حيث الدلالة على معنيين له مطابقة والتزاما او تضمنا والتزاما اذا امكن فيه ثم القرينة تعين المراد بالسوق وهو اي المراد به هو المعنى الالتزامي لذلك اللفظ فيراد الاخر وهو المطابقي او التضمني له مدلولا حقيقيا له لا اصليا اي لا معنى له مرادا بالسوق ثم فسر الاخر بقوله اعني الظاهر وانما كان ظاهرا لان اللفظ ظاهر فيه غير مسوق له والظاهر تعتبر فيه ذلك ويصير المعنى المدلول التزاميا مجموع الظاهرين فان التفرقة بين البيع والربا في الحل مدلول التزامي لمجموع واحل الله البيع وحرم الربا وكل منهما ظاهر في معناه وتنص على هذا قال المصنف رحمه الله والقصد افادة ان يجتمع في لفظ كونه ظاهرا ونصا باعتبارين قال في التقسيم فهو بهذا الاعتبار الظاهر وباعتبار ظهور ما سيق له النص فانه يفيد اذا امكن في لفظ الاعتباران كان نصا ظاهرا بهما ومثالا لانفراد النص عن الظاهر قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم لظهوره مفهومه بنفس اللفظ مع كونه مسوقا له واحتماله التخصيص لكل لفظ سيق لمفهومه مع ظهوره منه بنفسه واحتماله التخصيص او التاويل لما الظاهر فلا ينفرد عن النص اذ لا بد من ان يساق اللفظ لغرض فان كان معناه الوضعي هو نفس النص وان كان غيره فهو لازم للمعنى الظاهري فلم ينفرد الظاهر مثلوا اي المتاخرون المفسر كالمقدمين بقوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون الاية ويلزمهم اي المتاخرين ان لا يصح هذا مثالا له لوجود احتمال النسخ لانه خبر والخبر لا يحتمله على ما هو الصحيح كما سياتي وهو اي احتمال النسخ معتبر في المفسر للتباين اي لاجل تباين الاقسام عندهم وهو على اصطلاحهم محكم وح فانما يتصور المفسر في مفيد حكم شرعي للقطع بانه لا معنى للنسخ في اللفظ المؤيد فلا يتم الجواب عن اللازم المذكور بان المفسر الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى فسجد وكذا ان الاقسام الاربعة متحققة في هذه الاية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما قلت وعلى هذا فليس المفسر من اقسام المؤيد بل من اقسام المركب ح

فلا ينبغي

فلا ينبغي ان يكون مما حرره هذا التقسيم ثم المثال الذي لا مناقشة فيه على راي المتاخرين قوله تعالى وقالوا المشركين كما فعلوا كانه سد باب التخصيص وهو محتمل للنسخ لانه مفيد حكما شرعيا وليس بخبر وهذا بخلاف الحكم والله بكل شئ عليم فانه لا يشترط فيه ان يكون في مفيد حكم لانه اي المعتبر في الحكم نفيه اي احتمال النسخ ايضا فوق نفي احتمال التخصيص والتاويل ونفي احتمال النسخ يصدق بكون المعنى لا يحتمل تبديلا اصلا كما يصدق بكونه يحتمله في نفسه لكن قام دليل انتفائه والاولى في التمثيل نحو الجهاد ماض منذ بعثني الله الى ان يقاتل آخر امتي الدجال لا يبطله جور جاير ولا عدل عادل مختصر من حديث اخرجه ابو داود لكونه مفيدا حكما شرعيا عمليا غير محتمل للنسخ لاشتماله على لفظ دال على الدوام بخلاف قوله تعالى والله بكل شئ عليم فانه وان كان غير محتمل للنسخ لان معناه في نفسه لا يحتمل التبدل فهو ليس بمفيد لحكم شرعي عملي والكلام انما هو فيما يفيد ذلك المتقدمون من الحنفيه المعتبر الظاهر ظهور المعنى الوضعي لمجرد اي سماع من هو من اهل اللسان اللفظ الموضوع له سواء سيق اللفظ له اي لمعناه الوضعي او لا اي او لو سيق له والمعتبر في النص ذلك اي كون معنى اللفظ سوقا للمتكلم ظهوره ما سيق له وهو المعنى المذكور فوضع المظهر موضع المضمر لزيادة تمكينه في ذهن السامع سواء احتمل التخصيص ان كان عاما والتاويل ان كان خاصا او لا يحتمل كلا منهما والمعتبر في المفسر بعد اشتراط ظهوره معناه عدم الاحتمال للتخصيص والتاويل احتمل النسخ او لا يحتمل والمعتبر في المحكم عدمه اي احتمال شئ من ذلك نهي اي هذه الاقسام متباينة بحسب المفهوم واعتبار الحيثيه منفكة بحسب الوجود فيجوز صدق كل منها على كل من الباقيه لا متباينه وقول فخر الاسلام في المفسر لا انه يحتمل النسخ سيذكر للمتاخرين في التباين بين الاقسام لانه موجب للتباين بينه وبين المحكم واذا كان بينهما تباين فكذا ينبغي ان يكون من الباقيه الاصح بين الاقسام في التباين وعدمه فانه يقال لعل بان بعضها متباين وبعضها متداخل في الاصطلاح وبه اي وبقول فخر الاسلام هذا سعد نفى التباين عن كل من المتقدمين على ما هو ظاهر التلويح لان الظاهر ان فخر الاسلام منهم وقد افاد قوله هذا التباين وعدم التباين بينهما عند المتقدمين مثلوا الظاهر بقوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم والزانيه والزاني فاجلدوا الايه والسارق والسارقه فاقطعوا الايه وبالامر والنهي مع ظهور ما سيق له اي مع ظهور معاني هذه العبارات وظهور كونها مسوقة لمعان يقصد بها فلوقوع التباين بين الظاهر والنص بالسوق وعدمه لم يمثلوا للظاهر بهذا الاشتمال لوجود السوق فيها واقتصر بعضهم اي صاحب البديع في تمثيل النص على اباحة العدد على مثنى وثلاث ورباع من قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع وعلى التفرقة بين البيع والربا بحل البيع وتحريم الربا على وحرم الربا من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا والحق ان كلا من النكحوا واسم العدد في الاية لا يستقل نصا على اباحة العدد المذكور الا بملاحظة الاخر منها كما هو ظاهر فالمجموع منها هو النص على اباحة العدد المذكور قلت وكذا كل من واحل الله البيع ومن وحرم الربا لا يستقل نصا على التفرقة المذكورة الا بملاحظة الاخر فانما النص عليها المجموع منها والشافعيه الظاهر ما اي لفظ له دلالة طنيه اي راجحة على معنى ناشئة عن وضع له كالاسد للحيوان المفترس حيث لا فرد اصلا عنه او عرف عام بان يكون دلالته على ما نقل اليه واشتهر استعماله فيه في العرف العام كالغائط للخارج المستقذر من المسلك المعتاد وان كان ذلك المعنى المنقول اليه مجازا للفظ باعتبار اللغه كهذا المعنى للغايط فانه مجاز لغوي له لان مجازيته للاركان المخصوصة في الشرع فخرج على اصطلاحهم النص لان دلالته قطعيه والمجمل والمشترك لان دلالتهما متساويه والمأول لان دلالته مرجوحه ويستلزم الظاهر احتمال الامر جوحا لغير معناه من الظاهر بهذا المعنى عند الحنفيه والاولى فالنص عند الحنفيه هو منه لان عند الحنفيه قيد للنص وهو اي هذا القسم من الظاهر ما كان سوقه لمفهومه المطابقي ونص فيه عند الحنفيه لظهوره فيه وسوقه له ظاهر فيه عند الشافعيه لقرض دلالته عليه دلالة راجحه عن وضع او عرف وينفرد ظاهرهم عن نص الحنفيه في لفظ له معنى مطابقي لم يسق له والراجح ما سيق له ممكن احتمالهما وقد ظهر في كل منهما فانه بالنسبة الى كل منهما ظاهر الشافعيه وبالنسبة الى ما سيق له نص الحنفيه لا بالنسبة الى ما لم يسق اليه فصدق على هذا اللفظ بالنسبة

ن
اذ لا فصل

ر فه
اللغويه لانها فاسدة في الشرعيه
الساسا ولو في طاس الصلاح ح
وهو قسم من النص ح
بالضرورة ومنه قال
المحصول الظاهر هو الذي
يحتمل غيره احتمالا مرجوحا
فالنص قسم منه اي ص

الى هذا المعنى ظاهر عند الشافعيه ولم يصدق عليه نص عند الحنفيه وهذا اذا اريد بالمعنى المدلول عليه في تعريف الظاهر ما هو اعم
من المطابقي كما هو الظاهر والا فان اريد به المعنى المطابقي فالوجه ما كانت النسخة عليه اولا وهو ما لفظه وهو قسم من النص عند الحنفيه
اي الظاهر بهذا المعنى قسم من النص عندهم لانه كما افاده حاشيه عليه ان النص على ما تقدم ما ظهر معناه وعرف ما هو المقصود بسوقه
ولا يشكل انه قد يقصد بسوق اللفظ افادة معناه بان يكون ذلك هو الغرض وقد يقصد به غيره كما مر من القصد الى رد التسوية فلزم
انقسام النص قسمين انتهى وان اختلفوا اي الحنفيه والشافعية في قطعية دلالته اي هذا القسم من ظاهر الشافعيه الذي هو نص الحنفيه او هذا
القسم من نص الحنفيه الذي هو ظاهر الشافعيه على ما كانت عليه النسخة اولا وظنيتها اي دلالته المذكوره فقال اكثر الحنفيه قطعيه وقال الشافعيه
ظنيه فانه لا خلاف في الحقيقه لاختلاف مرادهم بالقطعية والظنيه ومن ثم قال والوجه انه والاحسن الاقتصار على لانه اي اختلافهم
لفظي فالقطعيه للدلالة والظنيه باعتبار الارادة فلا اختلاف فمراد الحنفيه القطع بثبوت دلالته على المعنى ولا يختلف في ذلك
اذ بعد العلم بوضعه للمعنى يلزم من سماعه الانتقال اليه وهو معنى الدلالة ومراد الشافعية ظن ارادة المعنى باللفظ فان الفهم عن العلم
بالوضع وان ثبت قطعا لكن كون المعنى مرادا غير مقطوع به لجواز كون المراد غير المعنى الوضعي المنتقل اليه عند سماع اللفظ ولا يختلف
فيه فلا خلاف كما لا خلاف في وجوب العمل بالوضع ما لم ينفه دليل كذا افاده المصنف رحمه الله قلت ولا يعرى عن تامل فان ظاهر كلام
الحنفية القطع بالارادة ايضا تبعا للقطع بالدلالة حيث لا موجب للمخالفة وان هذا التجويز لكونه لا عن دليل ليس بمانع للقطع والله تعالى
اعلم واستمروا اي الشافعيه على ايراد المأول قرينا له اي للظاهر وسيعرف تعريف المأول فيقال الظاهر والمأول كالخاص والعام لا فان
المقابله فيلزم في الظاهر عدم الصرف عن معناه كما يلزم في المأول الصرف عنه تحقيقا للمقابلة بينهما والا اي وان لم يلزم ذلك اجتمعا
اي الظاهر والمأول في اللفظ الواحد لكن باعتبارين لامكانه ح فالمنقول لعلاقه ولم يشتهر كالاسد دلالته على الاول ظاهره وعلى الثاني
مأوله وان اشتهر وهو المسمى بالمنقول كالصلاة فهو على العكس اذ اللفظ المصروف عن معناه الراجح الى معنى مرجوح لا يسقط دلالته عن الراجح
اي على المعنى الراجح كقوله تعالى فانما يبخل عن نفسه فيكون المصروف باعتباره اي كونه دالا على الراجح ظاهرا وباعتبار الحكم بارادة المرجوح
مأولا قلت والظاهر انه لا يلزم في الظاهر عدم الصرف اصلا والا لم يوجد الا في الحقايق لا غير بل قد وقد ولا ضير في الاجتماع
باعتبارين كما ذكرنا لان تقابلهما اعتباري لا حقيقي وتقدم المأول عند الحنفيه حيث قال وان يظني فمأول ولا ينكر اطلاقه اي المأول
على المصروف عن ظاهره بمقتض ايضا احد فلا يختص به حنفي ولا شافعي والنص عند الشافعيه ما دل على معنى بلا احتمال لغيره فيوافق ما في
المنخول هو اللفظ الذي لا يتطرق اليه احتمال لكن الظاهر ان المراد لا يحتمل التاويل كما في المستصفى لان الظاهر ان احتماله النسخ لا يخرجه
عن النصيه ولا ينافي هذا ما في شرح القاضي عضد الدين ما دل دلالة قطعيه فلا جرم ان قال كالمفسر عند الحنفيه لا النص عندهم فانه اي
النص عندهم يحتمل المجاز باتفاقهم وعلمت قريبا انه اي احتماله المجاز لا ينافي القول بقطعيته اي النص بخلاف المفسر عندهم فانه لا يحتمل المجاز بتخصيص
ولا بتاويل فالنص عند الشافعية هو المفسر عند الحنفيه وقد يفسرون اي الشافعيه الظاهر بما له دلالة واضحة فالنص عندهم ح قسم منه
اي من الظاهر بهذا المعنى عندهم لان الدلالة الواضحة اعم من الظنيه والقطعيه والمبين اخص منه لان الدلالة الواضحة لا تقتضي سابقه
احتياج الى البيان ذكره المحقق التفتازاني فانتفى قول الكرماني فلا ينفي ح فرق بين المبين والظاهر والمحكم عندهم اعم من الظاهر والنص
يصدق على كل منهما ولا ينافي التاويل ايضا فهو اي المحكم عندهم ما استقام نظمه للافادة ولو بتاويل وعبارة السبكي المتضح المعنى
والحنفيه اوعب وضعا للحالات قال المصنف ولذا كثرت الاقسام عندهم فكانت اقسام ما ظهر معناه اربعه متباينه عند المتاخرين
وعلى قول الشافعيه ليس الاقسمان في الخارج لان المحكم اعم من الظاهر والنص فلا يتحقق في الخارج محكم غير نص ولا ظاهر بل انما يتحقق

المحكم

المحكم احدهما والمراد من الحالات حالة احتمال غير الوضعي وحالة سوقه لشيء من مفهومه او غيره وحالة عدم سوقه لمفهومه وحالة
عدم احتمال النسخ واحتماله فوضعوا اللفظ الدال مع كل حالة او حالتين اسما وموضع الاشتقاق لاسمائها يرجح قولهم اي الحنفيه في المحكم
انه ما لا يحتمل تخصيصا ولا تاويلا ولا نسخا لمناسبته المعنى اللغوي له كما تقدم بخلافه على قول الشافعية بقي ان المصنف لم يذكر لهم
مفسرا وفي المحصول المفسر له معنيان احدهما ما احتاج الى التفسير وقد ورد تفسيره وثانيهما الكلام المبتدا المستغني عن التفسير
لوضوحه انتهى وهذا لا يخالف المحكم بالمعنى الذي ذكره المصنف كما ان الثاني منه لا يخالفه بالمعنى الذي ذكره السبكي واما الاول
بالنسبة اليه ففي تعيين ما بينهما من النسبة تامل وعلى كل حال فالقول ما قاله من ان الحنفيه اكثر استيعابا لوضع الاسماء للفظ باعتبار
حالاته المتفاوته في الوضوح والله سبحانه اعلم ثم هذا تنبيه على تفصيل وتمثيل للتاويل وسمه به لسبق الشعور به في الجملة اجمالا وقسموا
اي الشافعيه التاويل الى قريب وبعيد ومتعذر غير مقبول قالوا وهو اي المتعذر ما لا يحتمله اللفظ ولا يخفى انه اي المتعذر ليس من اقسامه
اي التاويل وهو اي التاويل مطلقا فيعم الصحيح والفاسد حمل الظاهر على المحتمل المرجوح اذ من المعلوم ان ما لا يحتمله اللفظ اصلا لا يندرج
تحت ما يحتمله مرجوحا وقالوا حمل الظاهر لان النص لا يتطرق اليه التاويل وتعيين احد مدلولي المشترك لا يسمى تاويلا وعلى المحتمل لان حمل
الظاهر على ما لا يحتمله لا يكون تاويلا اصلا والمرجوح لان حمله على محتمله الراجح ظاهر الا ان يعرف التاويل بصرف اللفظ عن ظاهره فقط
فيكون من اقسامه لصدقه عليه ثم ذكروا اي الشافعيه من البعيدة تاويلات للحنفية في قوله صلى الله عليه وسلم لغيلان بن سلمة الثقفي
وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق سائرهن رواه بن ماجه والترمذي وصححه بن حبان والحاكم ان ابتدا نكاح اربع اي انكح اربعا
منهن بعقد جديد وفارق باقيهن ان كنت تزوجتهن في عقد واحد لوقوعه فاسدا او امسك الاربع الاول وفارق الاواخر منهن
ان كنت عقدت عليهن متفرقات لوقوعه فيما عدا الاربع فاسدا ووجه بعده انه كما قال فانه يبعد ان يخاطب بمثله متجدد في الاسلام
بلا بيان لهذا المرام الخفي عن كثير من الافهام اذ الظاهر من الامساك الاستدامة دون الاستيناف ومن الفراق انقطاع النكاح
لا عدم التجديد مع انه لم ينقل تجديد قط لا منه ولا من غيره مع كثرة اسلام الكفار المتزوجين ولو كان لنقل وقوله صلى الله عليه وسلم
لفيروز الديلمي واسلم على اختين امسك ايتهما شئت مثله ايضا اي ابتدا نكاح من شئت منهما ان كنت تزوجتهما في عقد واحد لوقوعه
فاسدا بخلاف ما لو تزوجتهما في عقدين يبطل نكاح الثانيه فقط ثم هذا اللفظ وان لم يحفظ فقد حفظ معناه وهو اختر ايتهما
شئت كما هو رواية الترمذي له فلا يبعد ان يقول معنى امسك هذا انه ايضا معنى اختر ثم هذا ابعد من الاول لان فيه مع وجهي البعد الماضيين
وجها ثالثا وهو التصريح بايتهما شئت فدل على ان الترتيب غير معتبر وقولهم اي الحنفيه في فاطعام ستين مسكينا كما هو نص القران
في كفارة الظهار اطعام طعام ستين مسكينا لان المقصود من التكفير دفع حاجة المسكين وحاجة واحد في ستين يوما حاجة ستين
مسكينا فاذا اطعم مسكينا واحدا ستين يوما عنها اجزاه وانما بعد لان فيه اعتبار ما لم يذكر من المضاف والغاء ما ذكر من عدد المساكين
مع امكان قصده اي عدد المساكين لفضل الجماعة وبركتهم وتضافر قلوبهم اي تظاهرها وتعاضدها على الدعاء له اي للمكفر وعموم الانتفاع
اي وشمول المنفعة للجماعة دون الخصوص لواحد وقولهم اي الحنفيه في نحو في اربعين شاة شاة كما هو هكذا في كتاب رسول الله صلى
الله عليه وسلم الى اهل اليمن من رواية ابي بكر بن عمرو بن حزم عن ابيه عن جده على ما في مراسيل ابي داود وهو حديث حسن
اي ماليتها اي الشاة لما تقدم من ان المقصود دفع الحاجة والحاجة الى ماليتها كالحاجة اليها وانما بعد اذ يلزم ان لا يجب الشاة
نفسها لان الفرض ان الواجب ماليتها ح فلا تجب هي فلا تكون مجزية وهي مجزية اتفاقا وايضا يرجع المعنى وهو دفع الحاجة
المستنبط من الحكم وهو ايجاب الشاة على الحكم وهو وجوب الشاة بالابطال وكل معنى استنبط من حكم فابطله اي ذلك المعنى

من يقول ح

انتفاع

يخ قيمتها

ذلك الحكم باطل لانه يوجب ابطال اصله المستلزم لبطلانه فيلزم من صحته اجتماع صحته وبطلانه وانه مح فينتفي صحته فيكون
باطلا تنبيه ثم انما قال في نحو في اربعين شاة شاة لجريان مثله في نحو في خمس من الابل شاة وهلم جرا مما هم قايلون بان المراد
منه ما ليه ذلك المسمى لا عينه من الابل والبقر ايضا ومنها اي التاويلات البعيدة لهم حمل قوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة
نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل الخ اي ثلاث مرات رواه اصحاب السنن وحسنه الترمذي وقال الحاكم على شرط الشيخين
على الصغيرة والامة والمكاتبة ومن جرى مجراهن او ان فنكاحها باطل اي يؤول الى البطلان غالبا لاعتراض الولي بما يوجبه من عدم كفاءة
او نقص فاحش عن مهر المثل لانها اي المراة مالكة لبضعها ورضاها هو المعتبر فكان تصرفها فيه كبيع سلعة لها واعلم ان ظاهر هذا كما مشى عليه المحقق
التفتازاني انهم قايلون اما بحمل عموم ايما امراة على خصوص منه وهو الامة قنة كانت او مدبرة او ام ولد او مكاتبة والحرة الصغيرة
والمعتوهة والمجنونة مع ابقا باطل على حقيقته واما بابقا عموم ايما امراة على ما هو عليه مع حمل باطل على ما يؤول اليه لئلا يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز وتعقب بان نكاح الامة باصنافها والصغيرة العاقلة ليس باطلا عند الحنفية بل موقوف فالوجه ان يكون باطل
على هذا التقدير محمولا ايضا على ما يؤول اليه وهو تام فيما عدا المجنونة لا فيهما لان عقدهما باطل حقيقة فيلزم منه الجمع بين الحقيقة
والمجاز المهروب منه كما يلزم ايضا في ابقا ايما امراة على العموم وابقا باطل على حقيقته وسياتي في هذا وجه ثالث اوجه منها ان شاء الله
ثم انما بعد لانه ابطل ظهور قصد النبي صلى الله عليه وسلم التعميم في كل امراة مع امكان قصده صلى الله عليه وسلم العموم لمنع استقلالها
بما لا يليق بمحاسن العادات استقلالها به فان نكاحها منه كما يشهد به العرف ومنها اي التاويلات البعيدة حملهم اي الحنفية ما عنه صلى
الله عليه وسلم انه قال لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل على القضا والنذر المطلق اي الذي لم يقيد بوقت معين ثم هذا الحديث بهذا
اللفظ اورده شيخنا الحافظ بسنده في بحث الاستثنا من تخريج احاديث مختصر ابن الحاجب وقال حديث حسن اخرجه النساي وابو داود
واختلف في رفعه ووقفه ورجح الجمهور ومنهم الترمذي والنساي الموقوف انتهى مختصرا ثم لما ذكره ابن الحاجب في مباحث المأول بهذا اللفظ
لم يخرجه شيخنا كذلك بل ساقه بالفاظ غيره ثم قال واخرج له الدارقطني شاهدا من حديث عايشة لكنه معلول انقلب الاسناد على راويه
فانه اخرجه من رواية المفضل بن فضالة عن يحيى بن ايوب فقال عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عايشة وساقه بلفظ من لم يبيت الصيام
من الليل فلا صيام له وهذا اقرب الى لفظ المصنف قال الدارقطني كلهم ثقات قلت لكن الراوي عن المفضل عبد الله بن عباد ضعفه ابن حبان
جدا انتهى فهذا ظاهر في انه لم يروه باللفظ المذكور النساي وابو داود وهذا هو الموافق لما في نفس الامر فان العبد الضعيف راجع
سنن ابي داود والنساي فلم يره فيهما بهذا اللفظ نعم اخرجه النساي بالفاظ منها لفظ الدارقطني قال شيخنا انه اقرب الى لفظ المصنف
ثم حيث يكون من رجاله يحيى بن ايوب فقد قال النساي فيه ليس بالقوي وقال ابو حاتم الرازي لا يحتج به وقال احمد سيء الحفظ
وذكره ابو الفرج في الضعفا والمتروكين والله تعالى اعلم وانما بعد هذا لما فيه من تخصيص العموم بما وجوبه بعارض نادر وحملهم اي
ومن التاويلات البعيدة حملهم ولذي القربى من قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى على الفقرا منهم اي
من ذوي القربى من بني هاشم وبني المطلب لان المقصود من الدفع اليهم سد خلة المحتاج بفتح المعجمة اي حاجته ولا خلة مع الغنا وانما بعد
لتعطيل لفظ العموم مع ظهور ان القرابة التي لرسول الله صلى الله عليه وسلم قد تجعل سببا للاستحقاق مع الغنا تشريفا للنبي صلى
الله عليه وسلم وعد بعضهم كامام الحرمين حمل الحنفية والمالكية قوله تعالى انما الصدقات الاية على بيان المصرف لها حتى يجوز الصرف الى صنف
واحد وواحد منه فقط لا الاستحقاق حتى يجب الصرف الى جميع الاصناف من التاويلات البعيدة ايضا لكون اللام ظاهرا في الملكية ثم اخذ
المصنف في الجواب عنها من غير مراعاة ترتيبها فقال وانت تعلم ان بعد التاويل لا يقدح في الحكم بل يفتقر الى الدليل المرجح للتاويل على ذلك

والمعتوهة صح

الذي صح

الظاهر

الظاهر ليصير به راجحا عليه واذا تمهد هذا فاما الاخير وهو بعد حمل انما الصدقات على بيان المصرف لها فدفع بان السياق
وهو رد لمزهم اي لعنهم وعيبهم المعطين ورضاهم عنهم اذا اعطوهم وسخطهم اذا منعوا يدل ان المقصود من قوله انما الصدقات الاية
بيان المصارف لدفع وهم انهم اي المعطين يختارون في العطا والمنع وتقريره هكذا موافق لابن الحاجب وغيره والاولى ان
يقال وهو رد لمزهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضاهم عنه اذا اعطاهم وسخطهم اذا لم يعطهم لان النص ومنهم من يلمزك في
الصدقات الى اخره ثم من الدافعين بهذا الغزالي ورد هذا الدفع بانه اي السياق لا ينافي الظاهر اي ظاهر اللام من الملك فلا يصرف
السياق عنه اي عن هذا الظاهر فليكن لهما جميعا كما ذكره الامدي قال المصنف ولا يخفى ان ظاهره اي انما الصدقات الاية من العموم
اي عموم الصدقات وعموم الفقرا والباقي بمعنى ان كل صدقة يستحقها جميع الفقراء ومن شاركهم منتف اتفاقا لتعذره ومن ثم لم يقل
به احد ولتعذره اي العموم المذكور حملوه اي الشافعية العموم فيهم على ثلثة من كل صنف من الثمانية اذا كان المفرق للزكاة غير المالك
ووكيله ووجدوا وهو اي حملهم هذا بنا على ان معنى الجمع في الفقرا ومن شاركهم مراد مع اللام والاستغراق وهو اي الاستغراق
منتف فيبقى الجمعية واقلها ثلاثة ورد بانه ح محمول على الجنس كما في لا اتزوج النسا والا لغى التعريف لحمل لا اتزوج نسا على ثلاثة
وكونه اي اللام للتمليك لغير معين ابعد ينبو عنه الشرع والعقل اذ لا تمليك الا لمعين مع عدم تاتيه في في الرقاب وفي سبيل الله
لعدم اللام وعدم استقامة الملك في الظرف فالمستحق الله تعالى وامر بصرف ما يستحقه الى من كان من الاصناف فان كانوا اي الاصناف
بهذا القدر وهو امر الله تعالى بصرف ما يستحقه اليهم مستحقين فبلا ملك ودون استحقاق الزوجة النفقة على زوجها لتعينها دونهم ولا
تملك النفقة الا بالقبض فكذا الزكاة لا تملك بدونه فلا يثبت الاستحقاق لاحد الا بالصرف اليه ولنا اثار صحاح عن عدة من الصحابة
والتابعين صريحة فيما قلنا كعمر رضي الله عنه رواه عنه ابن ابي شيبة والطبري وابن عباس رواه عنه البيهقي والطبري وحذيفة وسعيد
بن جبير وعطا والنخعي وابي العالية وميمون بن مهران رواه عنهم ابن ابي شيبة والطبري ولم يرو عن احد منهم اي من الصحابة والتابعين
خلافه اي ما قلنا ولا ريب في فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم خلاف قولهم وكيف لا وقد ذكر ابو عبيد في كتاب الاموال ان النبي صلى الله
عليه وسلم قسم الذهبية التي بعث بها معاذ من اليمن في المؤلفة فقط الاقرع وعيينة وعلقمة بن علاثة وزيد الخيل ثم اتاه مال
اخر فجعله في صنف الغارمين فقط حيث قال لقبيصة بن المخارق حين اتاه وقد تحمل حمالة بفتح المهملة وتخفيف الميم اي كفالة
اقم حتى ياتينا الصدقة فنامر لك بها وفي حديث سلمة بن صخر البياضي انه امر له بصدقة قومه واما شرط الفقر في ذي القربى
فقالوا اي الحنفية لقوله صلى الله عليه وسلم يا بني هاشم ان الله كره لكم اوساخ الناس الي وعوضكم عنها بخمس الخمس والمعوض عنه الذي
هو الزكاة انما هو للفقير لانه الذي له حق فيه لا للغني الا بعارض عمل عليها فكذا العوض والحديث بهذا اللفظ لم يحفظ نعم في
صحيح مسلم ان هذه الصدقات انما هي اوساخ الناس وانها لا تحل لمحمد ولا لال محمد وفي معجم الطبراني انه لا يحل لكم اهل البيت من الصدقات
شيء انما هي غسالة الايدي وان لكم في خمس الخمس لما يغنيكم وروى ابن ابي شيبة والطبري عن مجاهد قال كان ال محمد لا تحل لهم الصدقة
فجعل لهم خمس الخمس وفي كون هذه مفيدة كونه عوضا عنها لمن كان مصرفا لها لا غير نظر فلا جرم ان قال شيخنا المصنف في فتح القدير ولفظ
العوض انما وقع في عبارة بعض التابعين ثم كون العوض انما يثبت في حق من يثبت في حقه المعوض ممنوع وقال هنا قالوا وذهب
الشافعي واحمد الى استوا غنيهم وفقيرهم فيه لكن للذكر مثل حظ الانثيين واما الاولان وهما مسئلتا اسلام الرجل على اكثر
من اربع واسلامه على اختين فالاوجه خلاف قول الحنفية الماضي كما هو قول ابي حنيفة وابي يوسف وهو اي خلاف قولهم قول محمد بن
الحسن ومالك والشافعي واحمد وهو انه في الاولى يختار اي اربع شا منهن ويفارق ما عداهن وفي الثانية يختار ايتهما شا ويفارق الاخرى

ايضا صح

لغير

لتعين المستحق صح

بعين

من غير فرق في المسئلتين بين ان يكون تزوجهن في عقد او عقود الا ان في المبسوط وفرق محمد في السير الكبير بين اهل الثوب واهل
الذمة قال لو كانت هذه العقود فيما بين اهل الذمة كان الجواب كما قاله ابو حنيفة وابو يوسف ووجه كون قول محمد اوجه عرف
مما تقدم ولا يدفعه ما في المحيط وقول النبي صلى الله عليه وسلم لغيلان الثقفي اختر اربعا وفارق سايرهن يحتمل اختر اربعا
منهن بالعقد الاول ويحتمل بعقد جديد فانه لم يقل اختر اربعا منهن بالنكاح الاول والحديث حكاية حال لا عموم له فلا يصح
الاحتجاج به نعم ان تم ما في المبسوط والاحاديث التي رويت قال محمول كانت قبل نزول الفرايض معناه قبل نزول حرمة
الجمع فوقعت الانكحة صحيحة مطلقا ثم امره رسول الله صلى الله عليه وسلم باختيار الاربع لتجديد العقد عليهن ولما كانت الانكحة
صحيحة في الاصل جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك مستثنى من تحريم الجمع الاتري انه قال في بعض الروايات وطلق سايرهن
فهذا دليل على انه لم يحكم بالفرقة بينه وبينهن ردا على الاربع انتهى لم يحتاجا الى الدليل المذكور والحجة قولنا على قوله لكن الثاني في
ذلك وكيف وعلان اسلم يوم الطايف في شوال سنة ثمان الى غير ذلك مما يمنع تمام هذا الدفع ولما حمل الاصام الحديث على ما ذكر
فلما عارض له صح في النفل وهو ما في صحيح مسلم وغيره عن عايشة قلت قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم يا عايشة هل عندكم
شي فقلت يا رسول الله ما عندنا شي قال فاني صايم ثم قدم هذا لرجحانه في الثبوت عليه مع انه مثبت وذاك ناف وفي رمضان
بعد الشهادة بالرويه اي وصحي اداء صيام رمضان وهو ما في الصحيحين عن سلمة بن الاكوع قال امر النبي صلى الله عليه وسلم رجلا من اسلم
ان اذن في الناس انه من كان اكل فليصم بقيه يومه ومن لم يكن اكل فليصم فان اليوم يوم عاشورا كما اشار اليه بقوله قال النبي صلى الله
عليه وسلم من لم يكن اكل فليصم وهو اي الصوم المامور به بعد تعين الشرعي فيه لدلالة عليه اي على الصوم الشرعي انه المراد
هنا ايضا انه اي النبي صلى الله عليه وسلم قال من اكل فلا ياكل بقيه يومه ومن لم يكن اكل فليصم والمحفوظ ما تقدم واياما كان فلا ضير فلو
اتحد حكم الاكل وغيره اي الاكل فيه اي يوم عاشورا وهو عدم صحة صيامه شرعا لقال لا ياكل احد لان فيه مع الاختصار تفي ظن مخالفة
القسمين في الحكم ثم هو اي صوم يوم عاشورا وقتئذ واجب معين لهذا الحديث وغيره فكذا رمضان والنذر المعين لان كلا منهما كذلك
فلم يبق تحت لا صيام الا الصيام غير المعين فعلموا به اي بلا صيام فيه اي الصيام غير المعين من القضا والنذر المطلق والكفارات
وقضاما افسده من التطوع وهو اي الصنيع اولى من اهدار بعض الادلة بالكلية كهذين الدليلين لان الاعمال بحسب الامكان اولى
من الاهمال واما النكاح اي كون قول الحنفيه فيه مخالفا لظاهر الحديث المذكور فلضعف الحديث بما صح من انكار الزهري الراوي للحديث
عنه سليمان بن موسى روايته اي الحديث عنه فقد اسند الطحاوي عن ابن جريج انه ساله عنه فلم يعرفه وقول ابن جريج في رواية ابن عدي
فلقيت الزهري فساله عن هذا الحديث فلم يعرفه فقلت له ان سليمان بن موسى حدثنا به عنك فقال اخشى ان يكون وهم علي واثنى على
سليمان خيرا فضعف الزهري على الانكار ومثله اي هذا اللفظ في عرف المتكلمين من اهل العلم انكار منه لروايته لا شك فيها حتى لا يقدح
في الحديث قلت فينتفي ما ذكره الترمذي ان ابن معين طعن في هذا الحكي عن ابن جريج لا ان عليه وسماع ابن عليه من ابن جريج صحيح
شي لانه صحح كتبه على كتب ابن لهي وداود انتهى فان ابن علية امام حجة حافظ فقيه كثير القدر وقال ابو داود ما احد من المحدثين الا وقد
اخطا الا ابن علية وبشر بن المفضل الى غير ذلك من الثناء عليه فكيف يحوز عليه ان يقول لقيت الزهري فساله عن هذا الحديث كذا بل ما ادي
المر ان قال ابن معين كان ابن علية ثقه ورعا تقيا سعد هذا غير ابن معين وابن جريج احد الاعلام الثقات مجمع على ثقته كما لا يقدح في هذا
ايضا ما عن احمد انه ذكر هذه الحكايه فقال ابن جريج له كتب حدثنا به ليس هذا فيها فان عدم ذكره فيها لا يمنع صحتها عنه في نفس الامر مع ثقة
الراوي عنه فليتامل نعم لا يبعد ان يقال الاشبه ان اخشى ان يكون وهم علي ليس جزما بتكذيبه كما ان مجرد نفي معرفته ليس صريحا

وقال الزين العراقي هذا على ان ابن جريج سمع

فيه

فيه فلا يجري فيه ما يجري في الحزم الصريح بل ما يجري في السيان على انه تابع سليمان عن الزهري فيه الحجاج نزار طاه عنه عند ابن
ماجة وابن عيينة عن جعفر بن ربيعه عنه عند ابي داود وهما وان ضعفا فمتابعتهما لا تترى عن تاييد كون ذلك الانكار نسيانا واتفاقا
اعلم ان المعارضة ما موضح منه رواية مسلم وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم الايم احق بنفسها من وليها وهي اي الايم من لا زوج لها بكرا
كانت او ثيبا وليس للولي حق في نفسها سوى التزويج فجعلها النبي صلى الله عليه وسلم اخص به اي بالتزويج منه اي من الولي فهو اي الحديث
المذكور دايرا بين ان يحمل بالحمل فيه على اول البطلان او يترك العمل به للمعارض الراجح عليه ولو لا انه يلزم من الاول الجمع بين الحقيقة
والمجاز كما تقدم لقدم على الثاني لكن حيث لزم منه ذلك وهو ممتنع بعين الثاني واما الحمل لا عما ذكره على الامة وما ذكر معها كما
تقدم فانما هو اي الحمل المذكور في النكاح الا بولي كما رواه ابو داود والترمذي وابن ماجة اي من لا ولاية اي انفاذ قول فيخرج نكاح
العبد والامة وما ذكر معهم من المجنونه والمعتوهه والصغيره اذا لم يكن باذن من يتوقف صحة النكاح على اذنه عن الصحة
اذ لا ولاية لهم ويدخل نكاح الحرة العاقلة البالغة لان لها ولايه وادخل الحديث السابق الصحيح على صحة مباشرتها اي الحرة نكاح ح
المذكورة للنكاح لزم كونه اي نكاح الابولي لاخراج الامة والعبد والمراهقه والمعتوهه والمجنونه ايضا بطريق اولى وغاية
ما يلزمه تخصيص العام وتخصيص العام ليس من الاحتمالات البعيده وكيف وهو من عام الاوقد خص ولا سيما وقد جا الدليل على
التخصيص الدليل فيتعين قال المصنف ويخص حديث ايما امراة نكحت غير الكفوء والمراد بالباطل حقيقته على قول من لم يصحح
مباشرته من غير كفوء او حكمه على قول من يصححه ويثبت للولي حق الخصومة في فسخه كل ذلك شايع في اطلاقات النصوص
ويجب ارتكابه لدفع المعارضة بينها فيثبت مع المنقول الوجه المعنوي وهو انها تصرفت في خالص حقها وهو نفسها وهي من اهله
كالمال فيجب تصحيحه مع كونه خلاف الاولى على الاكمل واما قول الحنفيه المتعدم في الركاه مع المعنى النص لهم فيه اما الاول اي
المعني فللعلم بان الامر بالدفع الى الفقرا ليصال الرزق اي الفقر الموعود منه سبحانه بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على
الله رزقها الى غير ذلك وهو اي رزقهم متعدد من طعام وشراب وكسوة وغيرها اد الرزق ما يسوقه الله الى الحيوان فينتفع به
فقر وعدم الله اصنافا من الرزق وامر من عنده من ماله عز وجل صنف واحد ان يودي مواعيده تعالى الى اهلها فكان امره بذلك
اذنا باعطا القيم ضرورة كما في مثله من الشاهد وح اي وحين اذ اكان الامر كذا لم تبطل الشاه بل تبطل تعينها بمعنى انه لا يسوغ
غيرها مما هو في مقدارها تعينها وحقيقته اي بطلان تعينها بطلان عدم لجزا غيرها وصارت محلا للرفع بي وغيرها فالتعليل في
المحل المذكور لانه ابطل المنصوص عليه ولبس التعليل حيث كان الا لتوسعته اي المحل واما النص فاعلق البخاري بصحته
حرما وتعليقا لذلك صححه ووصله يحيى بن ادم في كتاب الخراج من قول معاذ انتوني بخميس بالسين المهمله كما هو الصواب
لا الصاد قال المحلل ثوب طوله خمسة اذرع وقال الداودي كساقيسه قايم ثمن الشيباني يملك من ملوك اليمن
اول من لبس ما يلبس من الثياب او الملبوس الحلق مكان السعير والدره اهون عليكم وخير لاصحاب النبي صلى الله
عليه وسلم بالمدينه وما في كتاب ابي بكر الصديق لانس الذي رفعه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما في صحيح البخاري من
بلغت عنده من الابل صدقه الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقه فانها تقبل منه الحقه ويجعل معها شاتين ان استيسرتا
له او عشرين درهما الحديث فالمنقل في القيمه في موضعين فعلمنا ان ليس المقصود حصوص عين السن المعين والا لسقط ان
تعذرا واوجب عليه ان يشتريه فيدفعه فظهر ان ذكر الشاه والجذعه وغيرهما كان لتقدير المالية ولانه اخف على الارباب من عين
المواشي من غيرها لا لتعينها وقولهم اي الحنفيه في الكفارة مثله في الاولين والله اعلم وبما سلفنا اسلام الرجل على الكف

من العين ح

من اربع وعلى احتمال موائه خلاف الاوجه وانما الاوجه قولنا الامية الثلاثة اذ الطعم مسكينا واحدا ستين يوما لا يجزيه لما تقدم تأ
المصنف وغاية ما يعطيه كلامهم ان تتكرر الحاجة بتكرر المسكين حكما فكان لعدد حكما وتمامه موقوف على ان ستين مسكينا مراد به الاعم
من الستين حقيقة او حكما والا يخفى انه محال فلا مصير اليه الا بموجه انتهى ولا موجب له فيما يظهر والله تعالى اعلم **القسم الثالث** للفرد مقابل
القسم الثاني لانه باعتبار الخفاء في الدلالة كما ان الثاني باعتبار الظهور فيها فما كان منه اي من خفا اللفظ في المعنى الذي خفي اللفظ فيه
بعارض غير الصيغة فالخفي اي فاللفظ الذي هو متصف بالخفاء في معنى خفي وتيه بالنسبة الى المعنى الذي خفي فيه فهي ذلك المعنى هو
الخفي اصطلاحا وقيد بغير الصيغة لان الخفا اذا كان بنفس اللفظ فاما لاصل الاقسام الا تيه او ورد ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد
منه بنفس اللفظ واجيب بان الخفا بنفس اللفظ فوق الخفا بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاوه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفا
فلم يكن مقابلا للظاهر وهو اي الخفي اقوى اي اقسام هذا التقسيم خفا كالظاهر في الظهور اي كان الظاهر في التقسيم الثاني اول اقسام الظهور
وحقيقته اي الخفي اصطلاحا لفظ وضع لمفهوم عرض فيما اي في محل هو اي ذلك المحل سادي الرأي من افراد ما اي المفهوم ما اي عارض خفي به
اي بالعارض كونه اي ذلك المحل منها اي من افراده ويوجب استمرار ذلك الخفا العارض فيه الى قلة تأمل فيه ولما الخفاء ويخفاها الخفي الظا
في لفظ ولد بالنسبة الى مفهومه وبعض الجاد كالسارق ظاهر في مفهومه الشرعي وهو العاقل البالغ الاخذ عشرة دراهم او مقدارها خفيه عن هو
متصف للحفظ مما لا يتسارع اليه الفساد من المال المتمول من حرز بلا شبهة خفي في الباشر اي اخذ كفن الميت من القبر خفيه بنبشه بعد دفنه
والطرار وهو الاخذ للمال المخصوص من اليقظان في غفلة منه بطرا وغيره وانما خفي فيهما للاختصاص اي اختصاص كل منهما باسم غير اسم السارق يوقف
به فيتوقف في كونه من افراد السارق الى ظهور انه اي الى ان تأمل قليلا في وجه الاختصاص فيظهر ان الاختصاص في الطرار زيادة في
المعنى وموجب في فعله وفضل في خفيته لانه يسارق الاعين المستيقظة المرصدة لحفظ افعاله والسارق يسارق النائمة او الغافلة فيه
اي فيكون في الطرار حد اي السارق دلالة اي من قبيل الدلالة لثبوته فيه بطريق اولى لانه سارق كامل باطلاع حضور المالك ويقظة
فله من يعني السارق ممن انقطع حفظه بعارض نومه او غيبته عنه لا فيلسقا عليه حتى يوجد عليه ان الحدود لا تثبت بالقياس لان الثبوت به لا يورث
عن شبهة والحدود تدرأ بها غير ان اطلاق قطعه انما تناولي على قول ابي يوسف والائمة الثلاثة والاظهر المذهب فيه تفصيل يعرف الفقه
والنباش لنقص فلا اي وان الاختصاص في النباش لنقص في المعنى وهو قصور مالية الماخوذ لان المال ما تحري فيه الرغبة والصيانة
والكفن ينفر عنه كل من علم انه كفن به ميت الا نادرا من الناس مع عدم مملوكيته لاحد او تحقق شبهة فيها ونقصان الحرز وعدم الحافظ له
وانما يسارق من لعله يرحم عليه من المار غير حافظ ولا قاصد فلا يحد حد السرقة عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف والائمة الثلاثة
لانه لو كان كان بالقياس والقياس الصحيح لا يفي لهذا الظن بغيره فانه قد ظهر انه يكون تعدية للحكم الذي في الاصل الى الفرع بالمعنى الذي
هو في الفرع دون في الاصل واما السمعي في ذلك فاكثره ضعيف فان صح منه شئ للحجية فمحمول على وقوعه سياسة لمعتادة لاحدا وبه يتفق
ثم على الصحيح لا فرق عندهما بين ما اذا كان القبر في الصحراء او في بيت مقفل لما ذكرنا وما كان من خفا اللفظ في المعنى الذي خفي اللفظ
فيه لتعدد المعاني الاستعماليه للفظ مع العلم بالاشتراك اي بكون اللفظ مشتركا بينهما او معين لاحدها او تجويزها اي او مع تجويز المعاني الاستعماليه
للفظ مجازية له او بعضها اي او تجويز بعض المعاني الاستعماليه له ويستدل لذلك الى التأمل بعد الطلب فذلك اللفظ مشكل اصطلاحا من اشكل
عليه الامر اذا دخل في اشكاله واشتباله فان قيل لفظي هذا يصدق المشكل على المشترك اللفظي قلنا نعم ولا يبالي بصدقه اي المشكل على المشترك لجواز
ان يراد منه لعدم النافي او يجوز ان اسمي الشئ باسم مختلفين من جهتين كاني لي شاة اي شئت اني شئتم بعد قوله تعالى فاتوا حرثكم فانه مشترك
بين معنيين لاستعماله كاين كما في قوله تعالى اني لك هذا وكيف كما في قوله تعالى اني يحيي هذه الله بعد موتها فاشتبه المعنى المراد في الآية على السامع

العلم التأمل

واشتراكه ذلك الى ان تؤمل بعد الطلب لهما والوقوف عليهما في موقعهما هذا ظهر الثاني وهو كيف دون اين بقرينة الحرف وتحريم الاذ
اي دلالة تحريم الرمان في الاذى العارض وهو الحيض فانه في الاذى اللازم اولى فيقتضي التحريم في الاوصاف اي سواء كانت نقاية او نهاية
او متوسطة او مدبره بعد ان يكون المأتي واحدا وقد ظهر من هذا الفرق بين الطلب والتأمل وهو ان الطلب انتظار الا في معاني اللفظ وبعضها
والتأمل اخراج المراد منها وان المصنف انما لم يذكر الطلب كما ذكروه لاستلزام التأمل تقدم الطلب عليه شم غير خافا ان هذا
اشد خفا من الخفا وسيظهر انه اقل خفا من المجمل والمتشابه فلا جرم ان كان مقابله النص وما كان من خفا اللفظ في المعنى الذي
خفي اللفظ فيه لتعدد في معناه لا يعرف المراد منه الا ببيان من المطلق كمشترك لفظي بعد ترجيحه في احد معنييه او معانيه كوصية
لمواليه فان المولى مشترك بين المعتق والمعتق حتى بطلت الوصية لمواليه فيعمل له الجهتان من اعتقوه ومن اعتقهم اذا ماتت قبل البيان
في ظاهر الرواية لبقا المرجح له مجهولا بنا على تعذر العمل بعموم اللفظ وعدم ترجيح البعض على البعض والافهنا روايات منها ان عين
محمد الان يصطلحا على ان يكون الموصى به بينهما فانها يجوز كذلك ومنها ان عين ابي حنيفة وابي يوسف جوارها ويكون الفريقين
او ابهام متكلم والوجه الظاهر او ابهام المتكلم مراده منه لوضعه اي ذلك اللفظ لغيرا عرف مرادا منه عند الطلاقه بالنسبة الى اصل
وضعه كاسما الشرعيه من الصلاة والزكاة والربا الموضوعه للمعاني المعروفه بالوضع لها واللفظ الغريب قبل تفسيره كالهلوع مجمل لجهله
من اجمل الحساب رده الى الجملة او الامر اذا شد ثم لما كان هذا اشد خفا من المشكل لامكان الوقوف على معناه بالاجتهاد كما يغير خلاف المجمل فانه لا
يوقف عليه بالاجتهاد كان مقابلا لما المفسر وهو كان من خفا اللفظ في المعنى الذي خفي اللفظ فيه بحيث لم يرج معرفته في الدنيا متنا به اصطلاحا
من التشابه بمعنى الالتباس كالصفات التي وردبها الكتاب والسنة الصحيحة لله تعالى في نحو اليد والعين كما في
قوله تعالى بيديه فوق ايديهم ولتصنع على عيني والاعالكا لنزول الوارد في الصحيحين وغيرهما فانه لم يبق الثلث
الاخر وكالحروف في اوائل السور كالم وصوحم والطلاق المحوف عليها مع انها اسم بحجاز كانه لقصد رعاية الموافقة بين الاسم والمسمى لان
مدلولاتها حروف ابتنا بالسلف الصالح من الصحابه وغيرهم في ذلك على ما نقل عنهم او اريدبها الكلمات من اطلاق الخاص على العام شم هذا بنا على انها
سر من اسرار الله تعالى استأثر الله تعالى بعلمه كما هو قول الاكثر منهم اصحابنا والشعبي والزهري ومالك ووكيع والاوزاعي قال القاضي البيضاوي
وقد روي عن الخلفا الاربعه وغيرهم من الصحابه ما يوهم منه ولعلهم ارادوا انها اسرار بين الله ورسوله ورموز لم يقصد افهامها غيره
اذ يبعد الخطاب بما لا يفيد انتهى وتعقب بان استئثار الله تعالى بعلمها يدفع كونها اسرارا بين الله ورسوله شم عدم علم الخلق بمعناها لا يوجب
ان لا تفيد شيأ وان لا يكون لذكرها معنى اصلا اذ يجوز ان يكون فايدته طلب الايمان بها وان يكون الحري والتنبيه على الاعجاز شم
لما كان هذا اشدها خفا كان مقابله الحكم شم قيل نظير الخفي من الحسيات من اختفى من طالبه من غير تغيير زيه ولا اختلاطه بين اشكاله
فيعثر عليه بمجرد الطلب ولا يحتاج فيه الى التأمل ونظير المشكل من اغترب عن وطنه ودخل بين اشكاله فيطلب موضعه شم يتأمل
في اشكاله ليوقف عليه ونظير المجمل من اغترب عن وطنه وانقطع خبره فانه لا ينال بالطلب والتأمل بدون الخبر عن موضعه ونظير المتشابه
المفقود الذي لا طريق لدركه اصلا وظهر من هذا التقرير ان الاسما الثلاثة المشكل والمجمل والمتشابه لما سميت به دايرة مع الاستعمال
مجرد الوضع كالمشترك اي كما ان اسم المشترك يدور مع مجرد وضعه لمعنيين فصاعدا على البدل وانخ اي واسم الخفي مع عروض التسمية
والشافيه ما خفي مطلقا اي سواء كان بنفس الصيغه او بعارض عليها مجمل او الاجمالي في مفرد للاشتراك كالعين لتردده بين معانيه
او الاعلال لتردده بين الفاعل والمفعول باعلاله بقلب يا ه المكسورة او المفتوحة الفا او جمله المركب نحو قوله تعالى او يعفوا الذي بيده
عقدة النكاح لتردد جملة المركب بين الزوج كما حمله اصحابنا والشافعي واحمد عليه ومن حجتهم ما روى الدار قطني عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده

الى هنا الموصول وصلته

غير الحاصل على علوم منع
الى غير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها فهم معنى الكلام
السلف من تعويض علم الله تعالى وعدم الوقوف على المراد منها
التفسير للحروف والتشبيه هو المعنى الاسلم صح

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ولي العقدة الزوج وبين الولي كما حمله عليه مالك ومرجع الضمير منه اذا تقدم امران يصلح لكل منهما على السواء
قيل كحديث الصحيحين وغيرهما لا يمنع احدكم جاره ان يضع خشبة في جداره لتردد ضمير جداره بين عوده الى احدكم كما ذهب اليه احمد اذا كان
لا يضره ولا يجد الواضع بدا منه مثل ان يكون الموضع له اربعة حيطان له منها واحد والباقي لغيره حتى يلزمه الحاكم ان امتنع وبين عوده الى
الجار نفسه فلا يلزمه ان امتنع كما ذهب اليه الايمة الثلاثة قلت والحق ان ظاهر السياق يعين رجوعه الى احد ثم هو محتاج الى مخصص
بما قيده به وهم محتاجون الى الجواب عنه مطلقا والكلام في ذلك غير هذا الموضع به اليق فالاولى التمثيل بقول من قال وقد سيل عن
ابي بكر وعلي رضي الله عنهما ايهما افضل من بنته في بيته وتقييد الوصف واطلاقه في نحو زيد طبيب ماهر لتردد ماهر بين رجوعه الى طبيب فيقيد
الوصف بالمهارة بكونها في الطب خاصة وبين رجوعه الى زيد فيكون موصوفا بالمهارة مطلقا الا ان يكون صفة لصفة اخرى كما ذكر الاصفهاني
والظاهر ان الكل اي اجمال كل ما تقدم من المثل في مفرد بشرط التركيب قلت لكن من الظاهر ان الاجمال في اللفظ لاشتراكه او لاعلاله في مفرد
من غير شرط التركيب فالوجه استثناء ما كان هكذا من اشتراطه وعندهم اي الشافعية المتشابه لكن مقتضى كلام المحققين تساويهما اي المجمل والمتشابه
لتعريفهم المجمل بما لم يتضح دلالته قيل من قول او فعل لان الاجمال يكون فيهما والدلالة اعم من اللفظية وغيرها ودلالة الفعل عقلية ومن ثم قال
ما لم يقل لفظ وخرج بلم يتضح دلالته المهمل لانه لا دلالة له والمبين لاتضاحها وبما لم يفهم منه معنى انه المراد وهذا لم اقف عليه بهذا اللفظ
ولعله بالعناية ما في اصول ابن الحاجب وقيل اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وح فلقائل ان يقول ان اراد بالمعترض عليه في
قوله وعليه اعتراضات ليست بشيء ما في الكتاب فلا اعتراض عليه وان اراد ما في اصول ابن الحاجب فصحيح ان عليه اعتراضات مثل انه غير مطرد
لان كلا من المهمل ولفظ المستحيل كذلك وليس بمجمل وغير منعكس لانه يجوز ان يفهم من المجمل احد محامله لا بعينه كما في المشترك وهو شيء فلا يصدق
الحد عليه والمجمل قد يكون فعلا كقيام النبي صلى الله عليه وسلم من الركعة الثانية من غير تشهد فانه محتمل للجواز وللسهو وهو غير داخل في الحد اذ
ليس لفظا وح فلا نم انها ليست بشيء بل هي واردة ظاهرا او انما يمكن ان يدفع بالعناية كما قال المحقق التفتازاني وغيره مثل ان يقال المراد
باللفظ الموضوع وبالشيء ما يصح اطلاق لفظ الشيء عليه لغة وان لم يكن ثابتا في الخارج ويفهم الشيء فهمه على انه مراد لا مجرد الخطور بالبال
والمقصود تعريف المجمل الذي هو من اقسام المتن وهو لا محالة لفظ قلت وعلى هذا لا حاجة الى دعوى ان المعرف الاول انما قال ما لم
يقل لفظ ليتناول الفعل المجمل لان الاجمال يكون فيه ايضا بل حيث كان التعريف للمجمل الذي هو من اقسام المتن ينبغي الاحتراز من الفعل المجمل
فليتنبه له والمتشابه اي ولتعريفهم اياه بغير المتضح المعنى فهذا نشا وظاهر بل اتحاد وجعل البيضاوي اياه اي المتشابه مشتركا بين المجمل والماول
حيث قال والمشترك بين النص والظاهر المحكم وبين المجمل والماول المتشابه وفسر الشارحون القدر المشترك بين الاولين بالرجحان ويمتاز النص
بانه راجح مانع من النقيض دون الظاهر وبين الاخرين بعدم الرجحان ويمتاز الماول بانه مرجوح دون المجمل فيكون المتشابه ما ليس
براجح لا ما لم يتضح معناه كما هو صريح كلام غيره مشكل لان الماول ظهرت دلالته على المرجوح بالموجب له فصار متضح المعنى ح راجحا لا
يقال يريده اي كون الماول غير متضح المعنى او غير راجح في نفسه مع قطع النظر عن الموجب لارادة المعنى المرجوح له وانما لا يقال لانه اي الماول
ح اي حين كون المراد بكونه غير متضح المعنى او غير راجح انه غير متضحه او غير راجحه في نفسه ظاهر بالنسبة الى الموجب لصدق حده عليه حينئذ
لا يصدق عليه متشابه لعدم صدق حده عليه والفرض انه حينئذ له صادق عليه وايضا يجيء مثله اي هذا في المجمل فيقال المراد بكونه غير متضح المعنى
او غير راجحه انه غير متضحه او راجحه في نفسه فيلزم ان يكون المجمل الذي يلحقه بيان مجملا لانه في نفسه غير واضح المعنى ولا راجحه
لكن ما لحقه بيان خرج عن الاجمال بالاتفاق وسمي مبينا عندهم اي الشافعية والحنفية قالوا ان كان البيان شافيا بقطعي فمفسر اي فالمجمل ح
مفسر كبيان الصلاة والزكاة او كان البيان شافيا بظني فماول فالمجمل ح ماول كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة في صحيح مسلم او كان البيان

غير شاف

غير شاف خرج المجمل عن الاجمال الى الاشكال لان خفاء الاشكال دون الاجمال كبيان الربا بالحديث الوارد في الاشياء الستة في الصحيحين
فجاز طلبه اي بيانه ح من غير المتكلم لان بيان المشكل مما يكتفى فيه بالاجتهاد بخلاف الاجمال فكذا اي للاتفاق المذكور رد ما ظن من ان المشترك
المقترن ببيان للمراد منه مجمل بالنظر الى نفسه مبين بالنظر الى المقارن والظان الاصفهاني والراد المحقق التفتازاني ولفظه وليس بشيء اذ لم
يعرف اصطلاح على ذلك بل كلام القوم صريح في خلافه على ان الحق انه يصدق على المشترك المبين من حيث انه مبين انه لا يمكن ان يعرف منه
مراده بل انما عرف بالبيان والحاصل ان لزوم الاسمين المبين والمجمل باعتبار ما ثبت في نفس الامر للفظ من البيان او الاستمرار على عدمه
اي البيان فلا يجتمعان للتنافي بينهما ح واذا عرف هذا فالمجمل اعم عند الشافعية منه عند الحنفية ويلزمه اي كونه اعم عند الشافعية ان بعض
اقسامه اي المجمل يدرك بيانه عن غير المتكلم وبعضه اي المجمل لا يدرك بيانه الا منه اي المتكلم اذ لا ينكر جواز وجود ابهام كذلك اي لا يدرك
معرفته الا ببيان من المتكلم وكذا المتشابه بعض اقسامه يدرك عن غير المتكلم وبعضها لا ايضا لتساويهما الا انهم اي الشافعية والاكثر على امكان دركه
اي المتشابه المتفق على انه متشابه في الدنيا خلافا للحنفية حيث قالوا لا يمكن دركه فيها اصلا والذي ذكره صاحب الكشف والتحقيق وغيره ان
هذا مذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة متقدمي اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي والقاضي ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الايمة وجماعة
من المتاخرين الا ان فخر الاسلام وشمس الايمة استثنيا النبي صلى الله عليه وسلم فذكرا ان المتشابه وضح له دون غيره وذهب اكثر المتاخرين الى ان
الراسخ يعلم تاويل المتشابه وحقيقة الخلاف بين الطائفتين في وجود قسم من اقسام اللفظ باعتبار خفاء دلالته كذلك اي على هذا الوجه
من انقطاع رجاء معرفته في الدنيا ولا يخفى انه بحث عن وجود قسم شرعي اي من الخطابات الشرعية وهو الخطاب بما لا يعرف معناه الا في الاخرة
هل هو واقع منه تعالى او لا لغوي استتبع اي استطرد في هذا التقسيم فجاز عندهم اي الشافعية اتباعه للتاويل وامتنع عندنا فلا يحل
ولا نزاع في عدم امتناع الخطاب بما لا يفهم ابتلاء للراسخين بايجاب اعتقاد الحقية اي حقية ما اراد الله تعالى منه على الابهام وترك الطلب
للوقوف عليه معينا تسليما عجزا اي استسلاما لله واعترافا بالقصور عن درك ذلك ليعلموا ان الحكم لله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولان
الابتلاء في الوقف من حيث التسليم لله تعالى والتفويض اليه واعتقاد حقية ما اراد الله تعالى بدون الوقوف على مراده عبودية والامعان
في الطلب ائتمار بالامر وهو عبادة والعبودية اقوى لانها الرضى بما يفعل الرب سبحانه والعبادة فعل ما يرضي الرب والعبادة تسقط
في العقبى والعبودية لا فظهر ان لا نزاع في عدم امتناع هذا عقلا بل انما النزاع في وقوعه اي الخطاب بما لا يفهم ابتلاء الراسخين كما ذكرنا
فالحنفية نعم هو واقع لقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا عطف جملة اسمية المبتدا منها الراسخون
خبره يقولون لانه تعالى ذكر ان من الكتاب متشابها يبتغي تاويله قسم وصفهم بالزيغ فلو اقتصر على هذا حكم بمقابلهم قسم بلا زيغ لا يبتغون
تاويله على وزان فاما الذين امنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه اقتضى مقابله وهو واما الذين كفروا فلهم كذا وكذا فتركه
ايجازا لدلالة قسيمه عليه كما هو اسلوب من الاساليب البلاغية فكيف وقد صرح به اعني الراسخون وصحت جملة التسليم وهي يقولون
امنا به كل من عند ربنا خبرا عنه اي عن الراسخون فيجب اعتباره كذلك ومن نص على ان الظاهر هذا ابو حيان وعلى هذا فقوله وما يعلم تاويله
الا الله جملة معترضة بين القسمين فان قيل قسم الزيغ المتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة والتاويل فالقسم المحكوم بمقابلته
بنفي الامرين ابتغاء الفتنة والتاويل جميعا لا بنفي احدهما فلا يلزم منه ذم من اتبعه ابتغاء التاويل فقط قلنا قسم الزيغ بابتغاء كل
من الوصفين على الاستقلال لا المجموع اذ الاصل استقلال الاوصاف على ان الاجماع على ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة فقط بان يجريه على
الظاهر بلا تاويل فكذا من اتبعه ابتغاء التاويل فقط ولان جملة يقولون ح اي حين يكون والراسخون عطفا على الله لا قسيما لقوله فاما
الذين في قلوبهم زيغ حال من الراسخون ومعنى متعلقها اي هذه الجملة ح ينبو عن موجب عطف المفرد لان مثله في عادة الاستعمال يقال

طلبا صح

تعالى صح

للعجز والتسليم وهذا التقدير ينافيه وغاية الامر ان مقتضى الظاهر ان يقال واما الراسخون فيقولون ليوافق قسيمه فحذفت اما منه
لدلالة ذكرها ثم عليها هنا لانها لا تكاد توجد مفصلة الا وتثنى او تثلث ثم حذفت الفا لانها من احكامها وح يقال فاذا ظهر المعنى وجب
كونه على مقتضى الحال المخالف لمقتضى الظاهر كما هو شان البلاغة مع ان الحال قيد للعامل وليس علمهم اي الراسخين بتاويله مقيدا بحال
قولهم امنا به كل من عند ربنا على تقدير كونهم يعلمون تاويله فهذا ايضا مما ينافي كون يقولون جملة خالية من الراسخين ثم ايضاح ما ذكرنا
ان الاية من باب الجمع والتفريق والتقسيم فالجمع قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب والتقسيم قوله منه ايات محكمات هن ام الكتاب
واخر متشابهات والتفريق قوله فاما الذين في قلوبهم زيغ فلا بد من جعل قوله والراسخون قسيما له كانه قيل فاما الزايغون فيتبعون
المتشابه واما الراسخون فيتبعون المحكم ويردون المتشابه الى المحكم ان قدروا والا فيقولون كل من المحكم والمتشابه من عند الله ثم جي
بقوله وما يذكر الا اولوا الالباب تذييلا وتعريضا بالزايغين ومدحا للراسخين يعني من لم يذكر ولم يتعظ ويتبع هواه فليس من اولي
الالباب ومن ثم قال الراسخون ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب وما ذكر المحقق التفتازاني من الجواب
عن هذا في حاشية الكشاف بما يعرف ثم لا يدفع ظهور هذا كما لا يخفى على من احاط علما بما تقدم من التوجيه مع الانصاف وايد حملنا قراءة ابن مسعود
وان تاويله الا عند الله وقراءة ابن عباس رضي الله عنهما ويقول الراسخون في العلم امنا به كما اخرجها سعيد بن منصور عنه باسناد صحيح وعزيت الى ابي ايضا
فلو لم يكن قراءة ابن مسعود حجة مستقلة صلحت مؤيدا لما قدمناه على وزان ضعيف الحديث الذي ضعفه ليس بسبب فسق راويه يصلح شاهدا للحكم الثابت
على وفقه باجماع ظني او قياس وان لم يكن مثبتا لذلك الحكم لو انفرد فكيف والوجه منتهض على الحجية كما سياتي ان شاء الله تعالى اي حجية القراءة
الشاذة اذا صحت عمن نسبت اليه من الصحابة خصوصا مثل ابن مسعود اذ لا ينزل عن كونها خبرا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه انما يقراها
رواية عنه صلى الله عليه وسلم وهذا معنى ما اشار اليه بقوله كما سياتي يعني في مباحث الكتاب وما في صحيح البخاري عن عايشة قالت تلى
رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاية هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في
قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله الى قوله اولوا الالباب قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا رايت
الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سمى الله فاحذروهم وما اخرج الطبري وابن ابي حاتم باسناد صحيح عن عايشة انها قالت في
قوله تعالى والراسخون في العلم انتهى علمهم الى ان امنوا بالمتشابه ولم يعلموا تاويله هذا وقد اورد على استثناء فخر الاسلام وشمس الايمة
وضوح المتشابه للنبي صلى الله عليه وسلم دون غيره بانه يتراءى مخالفا لظاهر الكتاب لان الوقف ان وجب على الا الله كما هو مختار هما موافقة
للسلف فهو يقتضي ان لا يعلمه الرسول كغيره من العباد وان كان الوقف على والراسخون في العلم كما هو مختار الخلف يلزم ان لا يكون الرسول مخصوصا
بعلمه واجيب بان معنى الاية على تقدير الوقف على الا الله وما يعلم احد تاويله بدون تعليم الله كما في قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب
الا الله اي لا يعلم بدون تعليم الله الا الله فيكون الا ح بمعنى غير واذا كان كذلك جاز ان يكون الرسول مخصوصا بالتعليم بدون اذن بالبيان بغيره
فيبقى غير معلوم في حق غيره واعترض بان الاية تقتضي حصر العلم على الله واذا صار الرسول صلى الله عليه وسلم عالما بالمتشابهات النازلة قبل
نزول هذه الاية بالتعليم لا يستقيم الحصر وكان يقال وما يعلم تاويله الا الله ورسوله واجيب عنه بانه يجوز ان يكون التعليم حاصلا بعد نزول
هذه الاية فلا يكون الرسول عالما بالمتشابه قبل نزولها فيستقيم الحصر بقوله وما يعلم تاويله الا الله وبان الاية دلت على حصر العلم على الله عز وجل
وعلى من علمه الله بالتاويل الذي ذكر الا ترى ان تلك الاية توجب حصر علم الغيب على الله تعالى ثم لا يمتنع ان يعلمه غير الله بتعليمه كما قال تعالى عالم
الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فكذا هنا كذا في الكشف ولا تعرى عن بحث لمن تحقق ثم بقي من الراسخ في العلم فاخرج ابن ابي
حاتم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سيل عن الراسخين في العلم فقال من برت يمينه وصدق لسانه واستقام قلبه ومن عف بطنه وفرجه فذلك

من الراسخين

من الراسخين في العلم وجرت عادة الشافعية باتباع المجمل بخلاف في جزئيات انها منه في مسايل الاولى التحريم المضاف الى الاعيان
كحرمت عليكم امهاتكم حرمت عليكم الميتة والتحليل المضاف اليها نحو واحلت لكم بهيمة الانعام عن الكرخي والبصري ابي عبد الله اجماله
والحق كما قال الجمهور ظهوره اي انه ظاهر في معين لنا الاستقراء في مثله من اضافة الحكم الشرعي الى الذوات يفيد عرفا ان المراد المعنى المقصود
منها حتى ان المراد من اضافة التحريم اليها ارادة منع الفعل المقصود منها اي من الاعيان حتى كان المنع المذكور متبادرا اي سابقا الى الفهم
عرفا من حرمت الحرير والخمر والامهات وهو اللبس في الحرير والشرب في الخمر والاستمتاع بالوطي ودواعيه في الامهات والتبادر دليل الظهور
فلا اجمال قالوا لا بد من تقدير فعل يتعلق بها لان التحريم والتحليل تكليف وهو بما هو مقدور العبد ومقدوره الفعل لا العين فان قدر
جميع الافعال المتعلقة بها فمح لان من جملتها الامتناع عنها مع ان التقدير للضرورة وهي مندفعة بالنقض فيقدر هو لا الجميع لان ما
يقدر للضرورة يقدر بقدرها ولا معين للبعض فيلزم الاجمال قلنا تعين البعض وهو المقصود من العين بما ذكرنا من سبقه الى
الفهم عرفا وعادة ثم هنا بحث اخر وهو ان هذا الاستعمال حقيقي او مجازي فان كان ذلك الفعل حراما لغيره وهو ما لا يكون منشا حرمته
عين ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم والمحل قابل له حلالا بان ياكله مالكه او يوكله
غيره فهو استعمال مجازي اما من اطلاق اسم المحل على الحال او من باب حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وان كان ذلك الفعل
حراما لعينه وهو ما يكون منشا حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر فالاكثر انه مجاز ايضا كالاول وقال شيخنا
المصنف رحمه الله وينبغي كونه على قولهم مجازا عقليا اذ لم يتجوز في لفظ حرمت ولا في لفظ الخمر انتهى ولا يخفى انه يجي مثله في
القسم الاول وذهب فخر الاسلام ومن وافقه الى انه حقيقة فالمحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل
ومنع ثم صار الفعل مخرجا وممنوعا من الاعتبار تبعا فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا
حتى كانه الحرام نفسه ويطرقه ما تقدم انفا من ان التحريم ليس الا للفعل لانه من اقسام الحكم والحكم خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين فتعلقه بالعين نحو زوايه يلزم مثلا ان يكون حرمة الخمر اقوى من حرمة مال الغير لكن الامر بالعكس لان الخمر والميتة
والدم ونحوها يجب تناولها عند الضرورة وان اضيفت الحرمة الى عينها ومال الغير لا يجب تناوله عند الضرورة بل الصبر اولى وان
مات نعم كما قال صاحب البديع هذا التقرير اظهار فايدة العدول عن الحقيقة التي هي النسبة الى الفعل الى المجاز الذي هو
النسبة الى العين وهي قصد المبالغة في الانتهاء فاشار المصنف الى ما ذهب اليه البزدوي مع توجيه من عنده مصحح له ان تم والى
ما اشار اليه صاحب البديع فقال وادعا فخر الاسلام وغيره من الحنفية كصدر الشريعة الحقيقة فيما كان حراما لعينه لقصد اخراج
اخراج المحل عن المحلية تصحيحه بادعاء تعارف تركيب منع العين لاخراجها عن محلية الفعل المتبادر لا مطلقا فان حرمت عليكم
امهاتكم لا يفيد اخراجها عن محلية كل فعل للاتي من تقبيل راسها اكراما ونظره اليها رحمة ونحو ذلك وفيه اي وفي هذا الادعا زيادة بيان
سبب العدول عن التعليق بالفعل الى التعليق بالعين كما ذكرناه عن صاحب البديع قال المصنف فان سلم العرف او اللغة ذلك والا
لزمه الاشكال انتهى قلت وقد نص الفاضل الكرماني على تسليم كونه مجازا في اللغة حقيقة في العرف لكن من غير تفصيل بين الحرام
لعينه ولغيره في ذلك والله سبحانه اعلم الثانية لا اجمال في وامسحوا برؤسكم خلافا لبعض الحنفية لانه اي الشان ان لم يكن في مثله
اي هذا التركيب عرف يصحح ارادة البعض كمالك افاد هذا التركيب مسح مسماه اي الراس وهو اي مسمى الراس الكل او كان فيه عرف
يصحح ارادة بعض منه افاد هذا التركيب بعضا مطلقا وحصل البعض المطلق في ضمن الاستيعاب اي استيعاب الراس بالمسح
وغيره اي الاستيعاب وهو مسح بعض منه اي بعض كان لصدق البعض المطلق عليه فلا اجمال لظهوره في بعض مطلق

ثم ادعى مالك عدمه اي العرف المصحح ارادة البعض فلزم الاستيعاب لاتضاح دلالته بالمقتضى السالم عن المعارض ولا يخفى ان كليهما
ممنوع ثم لو لم يكن رادا له الا ما في صحيح مسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح بناصيته لكفى والشافعية ينوبه اي العرف المصحح ارادة البعض
في نحو مسحت يدي بالمنديل بكسر الميم فان معناه ببعضه فلزم التبعيض اجيب عن هذا بانه اي التبعيض في مثله هو العرف فيما هو آلة
لذلك اي فيما كان مدخول الباء آلة الفعل كاليد في هذا ومدخولها في الاية المحل قال المصنف والاوجه انه اي التبعيض في هذا
ليس للعرف المذكور بل للعلم بانه اي المسح فيه للحاجة وهي اي الحاجة مندفعة ببعضه اي المنديل عادة فتعلم ارادته اي البعض عرفا بهذا
السبب ولقائل ان يقول الظاهر ان العرف انما كان مفيدا للتبعيض في مثله لهذا العلم فلا يتم نفي كونه للعرف نعم اسناده اليه
اولى لكونه بمنزلة العلة القريبة مع البعيدة قالوا اي الشافعية الباء للتبعيض وقد دخلت على الراس فيفيد كون المفروض مسح بعضه
كما هو المشهور من مذهبه وعليه معظمهم اجيب بانكاره اي التبعيض كابن جني بسكون الياء معرب كني بين الكاف والجيم واعلم ان طائفة من
المتأخرين النحويين كالفارسي والقتبي وابن مالك ادعوه في نحو شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نئيج اي شرب السحب من ماء البحر ثم
ترفعت من لجج خضر والحال ان لهن تصويتا الى غير ذلك وابن جني يقول في سر الصناعة لا يعرفه اصحابنا ورد بانه شهادة على النفي واجيب
بانها على ثلاثة اقسام معلومة نحو العرب لم تنصب الفاعل وظنية عن استقراء صحيح نحو ليس في كلام العرب اسم متمكن اخره او لازمه قبلها
ضمة وشايعه غير منحصرة نحو لم يطلق زيد امراته من غير دليل فهذا هو المردود وكلام ابن جني من الثاني لانه شديد الاطلاع على لسان
العرب وسيحكي المصنف انكاره ايضا عن محققي العربية وان الباء في هذا زائدة وان زيادتها استعمال كثير متحقق وقال ابن مالك والاجود
تضمين شربن معنى روين والحاصل انه اي كونها للتبعيض ضعيف لخلاف القوي في كونها له ولان الالصاق معناها والاحسن
ولان معناها الالصاق المجمع عليه لها ممكن كما هو ظاهر ومن ثمة قال الزمخشري المعنى الصقوا المسح بالراس فيلزم كونه المراد بها
هنا ويثبت التبعيض اتفاقيا لعدم استيعاب الملصق الذي هو آلة المسح عادة وهي اليد الملصق به وهو الراس كما ياتي مزيد ايضاحه
لا ان التبعيض يثبت لها مدلولا وجه الاجمال ان الباء اذا دخلت في الآلة تعدى الفعل الى المحل فيستوعبه اي الفعل المحل كمسحت
يدي بالمنديل فاليد كلها ممسوحة وفي قلبه اي اذا دخلت في المحل تعدى الفعل الى الآلة فيستوعبها اي الفعل الآلة وخصوص المحل هنا
وهو الراس لا يساويها اي الآلة التي هي اليد فلزم تبعيضه اي المحل ضرورة نقصانها عنه في المقدار ثم مطلقه اي التبعيض ليس بمراد والا
اجتزئ اي اكتفى بالحاصل في غسل الوجه عند من لا يشترط الترتيب والكل يعني من شرط الترتيب ومن لم يشترطه على نفيه اي الاجتزاء بذلك فلزم
كونه اي البعض مقدارا ولا معين لكميته فكان البعض مجملا في الكمية الخاصة وقد يقال عدم الاجتزاء لحصوله اي ذلك البعض تبعا للتحقيق
غسل الوجه لا يوجب نفي الاطلاق اللازم للالصاق فلا اجمال والحق ان التبعيض اللازم للالصاق ما بقدر الآلة للمسح التي هي اليد لانه
اي التبعيض جاء ضرورة استيعابها اي الآلة وهي اي الآلة غالبا كالربع فلزم الربع كما هو ظاهر المذهب لا الاجمال ولا الاطلاق مطلقا
وكونه اي الربع الناصية وهي المقدم من الراس افضل لفعله صلى الله عليه وسلم كما سيذكره المصنف في مسئلة الباء الثالثة لا اجمال في
نحو رفع عن امتي الخطأ الحديث وتقدم تخريجه بمعناه خلافا للبصريين ابي عبد الله وابي الحسين لان العرف في مثله اي هذا التركيب
قبل الشرع رفع العقوبة والاجماع على ارادته اي رفعها شرعا فان قيل فيجب ان يسقط عنه ضمان ما اتلف من مال الغير لدخوله
في عموم العقاب وقد رفع قلنا لا وليس الضمان عقوبة اذ يفهم من العقاب ما يقصد به الايذاء والزجر والضمان لا يفهم منه ذلك
بل يجب جبرا لحال المغبون المتلف عليه قالوا اي المجملون المفهومون مما تقدم قبل الشروع في هذه المسائل وقد كان الاولى ذكرهم
في هذه اولا ولو على سبيل الابهام كما في غيرها الاصمار لمتعلق الرفع متعين كما تقدم وهو متعدد ولا موجب لجميعه ولا معين لبعض بخصوصه

قوبل باصله
خط المصنف

فلزم

فلزم الاجمال اجيب عنه اي البعض بخصوصه وهو رفع العقوبة العرف المذكور الرابعة لا اجمال فيما ينفي من الافعال الشرعية محذوفة
الخبر كلا صلاة الا بفاتحة الكتاب فما زاد اخرجه جماعة منهم الحاكم وقال حديث صحيح الا بطهور والله تعالى اعلم بهذا اللفظ والذي في
كتاب الصحابة لابن السكن الا لا صلاة الا بوضوء خلافا للقاضي ابي بكر الباقلاني لنا ان ثبت ان الصحة جزء مفهوم الاسم الشرعي وسياتي
ما فيه ولا عرف للشارع يصرف عنه اي عن كون المراد المفهوم الشرعي لزم تقدير الوجود لان عدم الوجود الشرعي هو عدم
الصحة الشرعية كما في لا صلاة الا بطهور والا اي وان لم يثبت كون الصحة جزء مفهوم الاسم الشرعي فان تعذر صرفه اي النفي شرعا في مثل ذلك
الى الكمال لزم تقديره كما في لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد اخرجه الدارقطني والحاكم في مستدركه وسكت عنه وقال ابن حزم هو صحيح
من قول علي الا اي وان لم يتعارف صرفه شرعا في مثل ذلك الى الكمال لزم تقدير الصحة لانه اي تقديرها اقرب الى نفي الذات التي هي
الحقيقة المتعذرة من تقدير الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لم يكمل كما في لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولا يضر
هذا الحنفية لانه خبر واحد فقضوا حقه بقولهم بوجوبها وهذا اي لزوم تقدير الصحة على هذا التقدير ترجيح لارادة بعض
المجازات المحتملة على بعض بالمقتضي له المتفق عليه لا اثبات اللغة بالترجيح السالف في بحث المفهوم عدم جوازه قالوا اي المجملون
العرف شرعا فيه مشترك بين الصحة والكمال بشهادة ما تقدم من الامثلة فلزم الاجمال قلنا ممنوع ذلك ولا شهادة لما تقدم عليه
بل الامر فيه على ما ذكرنا واختلاف التقدير لاقتضاء الدليل في خصوصيات الموارد الخامسة لا اجمال في القطع واليد فلا اجمال
في فاقطعوا ايديهما وشرذمة نعم اي في اليد والقطع اجمال فنعم اي فالاية الشريفة مجملة فيهما لنا انهما اي القطع واليد لغة لحملتها
اي اليد من رؤوس الاصابع الى المنكب وهو مجتمع راس الكتف والعضد والابانة اي لفصل المتصل قالوا اي المجملون يقال اليد للكل اي لما من
رؤوس الاصابع الى المنكب ويقال ايضا لما منها الى المرفق والى الكوع اي ويقال لما منها الى طرف الزند الذي يلي الابهام والقطع للابانة
والجرح اي شق العضو من غير ابانة له بالكلية والاصل الحقيقة ولا مرجح فكانا مجملين والجواب المنع بل كل من اليد والقطع مجاز في
المعنى الثاني لهما وهو ما من رؤوس الاصابع الى الكوع في اليد وكذا فيما منها الى المرفق والجرح في القطع للظهور اي لظهور لفظ اليد
ولقطع القطع في الاولين وهو ما من رؤوس الاصابع الى المنكب في اليد والابانة في القطع فلا اجمال واستدل بمزيف على المختار من عدم
الاجمال في اليد والقطع وهو ان كلا منهما يحتمل الاشتراك اللفظي فيما تقدم له من المعاني والتواطي اي فان يكون متواطيا فيها لوضع
لفظه للقدر المشترك بينها والمجاز اي وان يكون حقيقة لاحدها مجازا للباقي والاجمال على احدهما اي هذه الاحتمالات وهو الاشتراك
اللفظي وعدمه اي الاجمال على اثنين منها وهما التواطي لحمله على القدر المشترك والمجاز لحمله على الحقيقة وهو اي عدم الاجمال اولى لان
وقوع واحد لا بعينه من اثنين اقرب من وقوع واحد بعينه فيغلب على الظن الاقرب لانه الاغلب فيظن عدم الاجمال وهو المطلوب
ودفع هذا الاستدلال بانه اثبات اللغة بتعيين ما وضع له اليد بالترجيح بعدم الاجمال على ان نفي الاجمال في الاية
على تقدير التواطي ممنوع اذ الحمل على القدر المشترك لا يتصور اذ لا يتصور اضافة القطع اليه اي الى القدر المشترك الا على
ارادة الاطلاق وهو اي الاطلاق منتف اجماعا لانه ليس المراد الامر بقطع ما شاء الامام من بعضها او كلها كما هو اللازم من ارادة
الاطلاق فكان محل القطع محلا معينا منها اي من اليد ولا معين والحق لا تواطؤ والا ناقض كونه للكل فانه اذا كان متواطيا
كان كليا يصدق على كثيرين فيكون تلك الاجزاء من الاصابع الى المنكب ما صدقات لفظ اليد فيصدق على كل جزء بخصوصه
اسم اليد حقيقة كالاصبع وهذا ينافي كونه للكل المعين الذي اوله رؤوس الاصابع واخره المنكب فان ما بين ذلك يكون
اجزاء المسمى وعلى التواطي جزئياته والاول هو المختار وقد اضيف اليه القطع لكن نعلم ارادة القطع في خصوص منه اي من

اليد و ح

بانة

هنا اعني ح

ذلك الكل لا لارادة القطع من المنكب ولا الاطلاق للحاكم بان يقطع من اي محل شا ولا معين لذلك الخصوص فاجماله فيه اي فكان القطع
مجملا في حق المجمل كذا افاده المصنف رحمه الله واما الزام ان لا مجمل اي حين يتم هذا التوجيه للاجمال في اليد والقطع فانه ما من مجمل
الا يجري فيه هذا بعينه فدفع هذا الالزام بان ذلك اي جريان هذا التوجيه في كل مجمل اذا لم يتعين الاجمال بدليله لكن تعينه اي
الاجمال ثابت بالعلم بالاشتراك والحقايق الشرعيه وهي كلها مجملة لصدق المجمل عليها السادسة لا اجمال فيما له مسميان لغوي
وشرعي بل ذلك اللفظ اذا صدر عن الشرع ظاهر في الشرعي في الاثبات والنهي وهذا احد الاقوال في هذه المسله وهو المختار وثانيها
للقاضي ابي بكر انه مجمل فيهما وثالثها للغزالي في النهي مجمل وفي الاثبات للشرعي ورابعها لقوم منهم الامدي هو فيه اي في النهي
للغوي وفي الاثبات للشرعي لنا عرفه اي الشرع يقضي بظهوره اي اللفظ فيه اي في المعنى الشرعي لاستعماله فيه الاجمال فيهما
مصلح لكل منهما ولم يظهر لاحدهما واجيب بظهوره في الشرعي بما ذكرنا الغزالي الشرع ما وافق امره اي الشرع وهو اي ما وافق
امره الصحيح فالشرع هو الصحيح وهذا يتاتي في الاثبات ويمتنع في النهي لان النهي يدل على الفساد اجيب ليس الشرع الصحيح بل
انما هو الهيه اي ما تسميه الشرع بذلك الاسم من الهيات المخصوصه صحت او لم تصح والا لزم ان يكون قول رسول الله صلى الله
عليه وسلم لفاطمة بنت حبيش فاذا اقبلت الحيضه فدعي الصلاة كما في صحيح البخاري مجملا في المعنى الشرعي والدعا واللازم منتف
لانه ظاهر في معناه الشرعي قطعا لان الحايض غير منهية عن الصلاة بمعنى الدعاء قلت على ان امتناع الشرعي في النهي
يقتضي ان يكون ظاهرا في اللغوي كما سنذكره في توجيه الرابع لا مجملا والرابع مثله اي وتوجيه القول الرابع كتوجيه الثالث غير انه
يقال انه اي اللفظ في النهي للغوي اذ لا ثالث للغوي والشرعي وقد تعذر الشرعي للزوم صحته وانه باطل كبيع الحر فتعين اللغوي
فلا اجمال وجوابه ما تقدم من ان الشرعي ليس الصحيح وبانه يلزم في الحديث المذكور ان يكون المنهي عنه اللغوي وهو الدعا وبطلانه
ظاهر هذا على ما ذكره غير الحنفيه فاما الحنفيه فاعتبروا وصف الصحة في الاسم الشرعي على ما يعرف في النهي فالصحة في المعاملة
ترتب الاثار مع عدم وجوب الفسخ والفساد عندهم ترتب الاثار معه اي مع وجوب الفسخ وان كان الصحيح عبادة فالترتب
قال المصنف رحمه الله المراد من هذا ان الحنفيه اعتبروا في الاسم الشرعي الصحه على قول المخالفين وهي ترتب الاثار واستتباع
الغايه وهذا القدر عند الحنفيه ليس تمام معنى الصحة مطلقا بل في العبادات اما المعاملات فالصحة عندهم ذلك مع قيد كونه
غير مطلوب التفاسخ فاما ترتب الاثار فقط فيهما فهو الفساد عندهم لفرقهم في المعاملات بين الصحيح والفاسد والباطل
وهو ما لا ترتب فيه اصلا فصار الحاصل انهم اعتبروا في الاسم ترتب الاثر المطلوب الذي هو الصحة تارة وتارة بعض الصحة
فيراد بالاسم الشرعي في النفي الصورة مع النيه في العبادة ويكون مجازا شرعيا في جزء المفهوم حتى يكون اسم الصلاة في لا
صلاة للافعال المعلومه مع النية لا غير السابعة اذا حمل الشارع لفظا شرعيا على اخر وامكن في وجه التشبيه محملان
شرعي ولغوي لزم الشرعي كالطواف بالبيت صلاة الا ان الله قد احل لكم فيه الكلام فمن تكلم فلا يتكلم الا بخير كما هو حديث رواه
جماعة منهم الحاكم وقال صحيح الاسناد يصح ثوابا او لاشتراط الطهارة فيه وهو اي وكل من الثواب واشتراطها هو المعنى الشرعي
او لوقوع الدعا فيه اي في الطواف وهو اي وقوع الدعا فيه هو المعنى اللغوي والاثنان جماعة كما هو حديث رواه جماعة باسانيد
ضعيفه منهم ابن ماجة بلفظ اثنان فما فوقهما جماعة فانه يحتمل في ثوابها اي الجماعة وسنة تقدم الامام عليهم والميراث حتى يحجب الاثنان
من الاخوة الام من الثلث الى السدس كالثلاثة فصاعدا وهذا هو الشرعي او يصدق عليهما اي على الاثنين انهما جماعة لغة وذهب طايفه
منهم الغزالي الى انه مجمل لنا عرفه اي الشارع تعريف الاحكام الشرعيه لانه بعث لبيانها وايضا لم يبعث لتعريف اللغة فيحمل على

في الاثبات صح

لهم

الشرعي

الشرعي لانه الموافق لما هو المقصود من البعثه قالوا اي المجملون وكان الاحسن سبق ذكرهم كما تقدم يصح اللفظ لهما ولا
معرف لاحدهما بعينه قلنا ممنوع بل ما ذكرنا من ان عرف الشارع تعريف الاحكام لا اللغه معرف ان المراد المعنى الشرعي
الثامنه اذا تساوى اطلاق لفظ لمعنى ولمعنيين فهو اي ذلك اللفظ مجمل لتردده بين المعنى والمعنيين على السواء وقيل ترجح
المعنيان لانه اكثر فايدة كالدابة للحمار وله اي للحمار مع الفرس وما رجح به القول بظهوره في المعنيين من كثرة المعنى اي من ان
المعنيين اكثر فايدة فالظاهر ارادتهما اثبات الوضع بزيادة الفايده وقد عرف بطلانه كذا قالوه وتعقبه المصنف بقوله
وهذا اي وكون هذا اثبات الوضع بزيادة الفايده غلط بل هو ارادة احد المفهومين للفظ بها اي بزيادة الفايدة وهو ليس
بباطل نعم هو اي هذا الترجيح معارض بان الحقايق لمعنى اغلب منها لمعنيين فجعله من الاكثر اظهر وقولهم اي المجمل اللفظ يحتمل
الثلاثة اي الاشتراك اللفظي والتواطي والمجاز بالنسبة الى المعنى والمعنيين كما في والسارق اي كما يحتملها اليد والقطع بالنسبة
الى معانيهما في الاية الشريفه ووقوع واحد من اثنين اقرب من وقوع واحد بعينه فيغلب على الظن الاقرب فيظن عدم الاجمال
وهو باطل هذا واعلم ان اللفظ المذكور انما يكون مجملا بالنسبة الى المعنى والى المعنيين انما اذا لم يكن ذلك المعنى احدهما
فاما اذا كان احدهما كما في المثال المذكور فالظاهر انه لا يكون مجملا بالنسبة اليه لوجوده في الاستعمالين فيعمل به كما نبه
عليه السبكي والظاهر انه مرادهم ايضا وانما يكون مجملا بالنسبة الى الاخر والله سبحانه اعلم الفصل الثالث في المفرد باعتبار مقايسته
الى مفرد اخر هو بالمقايسه الى اخر اما مرادف للاخر وقوله متحد مفهومهما صفه كاشفه له لان الترادف توارد كلمتين فصاعدا
في الدلالة على الانفراد باصل الوضع على معنى واحد مجازا والدال بعضها مجازا وبعضها حقيقه وبوحده المعنى ما يدل على معان
متعدده كالتاكيد والموكد وبوحدة الجهة الحد والمحدود لكن عليه ان يقال هو غير مانع لصدقه على التاكيد اللفظي وانما خرج بوحده
المعنى الموكد والموكد والمعنوي فينبغي ان يقال توارد كلمتين متغايرتين الخ فيخرج بمتغايرتين التاكيد اللفظي ايضا فمن هنا الترادف
لفظ مفرد دال بالوضع على مدلول لفظ اخر مفرد دال بالوضع باعتبار واحد ماخوذ من الترادف الذي هو ركوب واحد خلف
اخر كان المعنى مركوب واللفظان راكبان عليه كالبر والقمح للحب المعروف او مباين للاخر وقوله مختلفه اي المفهوم صفه كاشفة
له لان التباين الاختلاف في المعنى اذ المباينه المفارقه ومتى اختلف المعنى لم يكن المركوب واحدا فيتحقق المفارقه بين اللفظين
للتفرقه بين المركوبين تواصلت معانيهما بان امكن اجتماعها بان يكون احدهما اسما للذات والاخر صفة لها كالسيف والصارم
فان السيف اسم للذات المعروفه سواء كانت كالة ام لا والصارم مدلوله شديد القطع وقد يجتمعان في سيف قاطع او احدهما
صفة والاخر صفة الصفه كالناطق والفصيح فان الناطق صفة الانسان مع انه قد يكون فصيحا وقد لا يكون فالفصيح صفه
الناطق ويجتمع الثلاثه في زيد متكلم فصيح الى غير ذلك او لا اي او تفاصلت لعدم امكان اجتماعها كالسواد والبياض
مسلة المترادف واقع خلافا لقوم قولهم اي القايلين بانه غير واقع لو وقع لزم تعريف المعرف لان اللفظ الثاني يعرف
ما عرفه الاول وهو مح اذ لا فايدة فيه يجاب بان قولهم لا فايده في تعريف المعرف لو صح لزم امتناع تعدد العلامات
لان كلا المترادفين علامة على المعنى يحصل المعرفه بهما بدلا لا معا واللازم ممنوع فكذا الملزوم ثم فايدته اي الترادف التوصل
الى الروي وهو الحرف الذي يبنى عليه القصيده ويلزم في كل بيت اعادته في اخره فان احد المترادفين قد يصلح للروي
كالانسان دون الاخر كالبشر كما في قول الحماسي كان ربك لم يخلق لخشيته سواهم من جميع الناس انسانا وانواع البديع
كالتجنيس اذ قد يتاتي بلفظ دون اخر كما في رحبه رحبه اذ لو قيل واسعة عدم التجانس الى غير ذلك وايضا

وهو المطلوب اندفع هنا ايضا بما اندفع به ثم من انه اثبات اللغة بالترجيح بعدم الاجمال صح

من جهة واحدة فخرج بقيد الانفراد التابع والمتبوع وباصل الوضع الدالة على معنى واحد صح

قيل صح

فالجلوس والقعود والاسد والسبع مما لا يتاتى فيه كونه من الاسم والصفة كما يتاتى في السيف والصارم او الصفات كما في المنشي
والكاتب او الصفة وصفتها كالمتكلم والفصيح تحققه اي الترادف فلا يقبل وقوعه التشكيك بان يقال ما يظن انه منه فهو من باب من هذه الابواب
لكن وقع الالتباس بشدة الاتصال بين هذه المعاني فظن انها موضوعة لمعنى واحد مسئلة يجوز ايقاع كل منهما اي المترادفين بدل الاخر الا لمانع شرعي
على الاصح كما هو مختار ابن الحاجب اذ لا حجر في التركيب فانه بعد صحة تركيب معنى المترادفين كما هو المفروض وقيل يجوز من لغة لا من لغتين واختاره البيضاوي
وقيل لا يجوز مطلقا وفي المحصول انه الحق قالوا لو صح وقوع كل بدل الاخر لصح خداي اكبر في تكبيرة الاحرام كالله اكبر لانه مرادفه قلنا الحنفية
يلتزمونه اي انه صحيح والاخرون المانعون له من المجوزين انما هو للمانع الشرعي وهو التعبد باللفظ المتوارث وقد ذكرنا ان شرط الجواز انتفاء
المانع الشرعي واما كون اختلاط اللغتين مانعا من التركيب بعد الفهم كما هو ظاهر كلام ابن الحاجب فبلا دليل سوى عدم فعلهم اي العرب وليس
ذلك بمانع فهو استثناء منقطع وقد يبطل هذا بالمعرب وهو لفظ استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم فانه كثيرا ما يركب مع غيره من الكلمات العربية
فيلزم منه اختلاط اللغتين لانه كما قال ولم يخرج عن العجمية بالتعريب لينتفي الاختلاط فان قيل بل اخرجوه عنها بشهادة تغييرهم لفظه فالجواب المنع والتغيير
للفظه مادة وهيئة لعدم احسانهم النطق به او التلاعب لا قصدا لجعله عربيا ولو سلم ان التعريب قصد لجعل المعرب من لغتهم فلا يبطل به كون اختلاط
اللغتين مانعا من التركيب لا يستلزم عدم فعلهم الحكم بامتناعه اي اختلاط اللغتين ليلزم منه امتناع ايقاع كل من المترادفين بدل الاخر الا مع عدم
علم المخاطب بمعنى ذلك اللفظ المرادف من لغة اخرى مع قصد الافادة له بذلك المركب المختلط ونحن لا نرى جوازه ح لعدم تحققها بل هو ح كضم مهمل
الى مستعمل لا المنع مطلقا ثم لا يخفى ان هذا لا يمنع جوازه في لغة واحدة ولا جواز وقوعه افرادا وقد نص ابن الحاجب وغيره على انه لا خلاف في هذا
ثم كما قيل والحق ان المجوز ان اراد به يصح في القران فباطل قطعا وان اراد في الحديث فهو على الخلاف الاتي وان اراد في الاذكار والادعية فهو اما على الخلاف
او المنع رعاية لخصوصية الالفاظ فيها وان اراد في غيرها فهو صواب سواء كان من لغة واحدة او اكثر مسئلة وليس منه اي المترادف الحد والمحدود اما
التام فلاستدعائه تعدد الدال على ابعاضه اي المحدود لان الحد التام مركب يدل على اجزاء المحدود باوضاع متعددة فدلالته عليها تفصيلية والمحدود
يدل عليها بوضع واحد فدلالته اجمالية فهما وان دلا على معنى واحد لا يدلان عليه من جهة واحدة واما الناقص فانما مفهومه الجزء المساوي للمحدود
وهو الفصل لا تمام ماهية المحدود فلا ترادف لعدم اتحادهما اللهم الا ان لا يلتزم الاصطلاح على اشتراط الافراد في الترادف فيكون الحد التام والمحدود
مترادفين فهي اي فهذه المسئلة لفظية ح لرجوع الخلاف فيها الى اشتراط الافراد وعدمه في المترادفين فلو وقع الاتفاق على اشتراطه لوقع
الاتفاق على انهما ليسا مترادفين ولو وقع الاتفاق على عدم اشتراطه لوقع الاتفاق على انهما مترادفان قلت ولقائل ان يقول لا نم
رجوع الخلاف لفظيا في مثل الحد والمحدود على تقدير الاتفاق على عدم اشتراطه لان الظاهر ان اتحاد الجهة متفق عليه وهو منتف في الحد والمحدود
نعم يتم في مثل الانسان قاعد والبشر جالس واما الحد اللفظي فلا خلاف في كونه مع المحدود مترادفين ولا التابع مع المتبوع في مثل
حسن بسن شيطان ليطان عطشان بطشان جايع نايع من المترادف قيل لانه اي التابع اذا افرد لا يدل على شيء كما ذكره غير واحد فانى يكون مرادفا
لما دل على معنى معين افرادا ولم يفرد وهو المتبوع فان كانت دلالته اي التابع مشروطة بذكره مع متبوعه فهو حرف لان هذا شان الحروف ولا
ترادف بين الاسم والحرف ثم نقول وليس بحرف اجماعا فهذا التعليل غير صحيح وقيل كما هو مقتضى كلام البديع لان التابع لفظ بوزن الاول لازدواجه
لا معنى له وعليه ما على الاول والاوجه انه اي التابع لفظ يذكر لتقوية متبوع خاص في دلالته على معناه بزنته وهو المسموع تابعا له والا
لو لم يذكر هذا في تعريفه لزم نحو زيد بسن اي جواز مثل هذا مما لم يذكر فيه متبوعه الخاص والظاهر المنع والاولى نحو جمل بسن واما التاكيد
بكل واجمع ونظائره كاجمعين فلتقويته مدلول عام سابق ومن ثم لا يصح التاكيد بهما الا لذي اجزاء يصح افتراقها حسا او حكما فوضعه
اي هذا التاكيد اعم من وضع التابع لعدم اشتراط متبوع واحد معين له بخلاف التابع فلا ترادف بين المؤكد والمؤكد لعدم اتحاد معناهما وما قيل

وضع ح

عليه م

المرادف

المرادف لا يزيد مرادفه قوة كما ذكره في البديع بلفظ المرادف لا يزيد مرادفه ايضاحا والمؤكد خلافه ممنوع اذ لا يكون المرادف
مع مرادفه اقل من التاكيد اللفظي وهو مما يفيد مؤكده قوة حتى يندفع به توهم التجوز والسهو ثم الذي يتلخص في الفرق بين التابع والمرادف
والمؤكد ان التابع يشترط فيه زنة الاول دونهما وذكر متبوع واحد معين قبله دونهما نعم يشترط ذكر المؤكد قبل المؤكد ولا ترتيب
لازم في المترادفين ويستعمل كل من المترادفين منفردا بخلاف المؤكد فانه منه ما لا يستعمل كذلك كاجمع ثم هذا فيما عدا اكتع
وابتع وابصع بمهملة ومعجمة فاما هي فاتباع لا جمع عند كثير منهم ابن الحاجب حتى نص على ان ذكرها بدونه ضعيف والله تعالى اعلم
تنبيه تكون المقايسة بين الاسمين بالذات للمعنى فيكتسبه اي المعنى الاسم لدلالته اي الاسم عليه اي المعنى فالمفهوم بالنسبة الى مفهوم اخر
اما مساو له يصدق كل على ما صدق عليه الاخر كالانسان والناطق فيصدق كل ما صدق عليه انسان على كل ما صدق عليه ناطق وبالعكس
الكلي او مباين له مباينة كلية لا يتصادقان كالحجر والانسان او مباين له مباينة جزئية يتصادقان في مادة ويتفارقان في مادتين كالا
والابيض والعام والمجاز ولا واجب ولا مندوب فيصدق الانسان والابيض على الانسان الابيض والانسان لا الابيض على الزنجي والابيض
لا الانسان على الثلج والعام والمجاز على العام المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما والعام لا المجاز على العام المستعمل فيما وضع له
والمجاز لا العام على المجاز الخاص ولا واجب ولا مندوب على المكروه ولا واجب لا لا مندوب على المندوب ولا مندوب لا لا واجب على
الواجب واما اعم منه اي من الاخر مطلقا يصدق عليه اي على الاخر وعلى غيره صدقا كليا كالعبادة يصدق على الصلاة والصوم وغيرهما
من انواعها على سبيل الاستغراق لها والحيوان يصدق على الانسان والفرس وسائر انواعه على سبيل الشمول لها ونقيضا المتساويين متساويان
فيصدق كل ما صدق عليه لا انسان على كل ما صدق عليه لا ناطق وبالعكس الكلي ونقيضا المتباينين مطلقا اي مباينة كلية او جزئية
متباينان مباينة جزئية كلا انسان ولا ابيض ولا انسان ولا فرس الا انها اي المباينة الجزئية في الاول اي لا انسان ولا ابيض وما جرى
مجراهما مما بين عينيهما مباينة جزئية يخص العموم من وجه بخلاف الثاني اي لا انسان ولا فرس وما جرى مجراهما مما بين عينيهما مباينة
كلية فقد يكون تباين نقيضيهما تباينا كليا كلا موجود ولا معدوم على تقدير نفي الحال وهو صفة لموجود غير موجود في نفسها ولا معدوم
كالاجناس والفصول كما هو مذهب الجمهور فانه على قولهم لا واسطة بين الموجود والمعدوم فلا يصدق على معلوم انه لا موجود
ولا معدوم وقد يكون تباين نقيضيهما تباينا جزئيا كلا انسان ولا فرس وما بينهما عموم مطلق يتعاكس نقيضاهما فنقيض الاعم
كلا عبادة اخص من نقيض الاخص كلا صلاة ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم وهو ظاهر فليتامل الفصل الرابع في المفرد باعتبار
مدلوله وفيه تقاسيم التقسيم الاول ويتعدى اليه اي المفرد من معناه اما كلي لا يمنع تصور معناه فقط اي مجرد ذلك مع قطع النظر عما
سواه من الشركة فيه اي شركة كثير في معناه فدخل ما بهذه الحيثية مما امتنع وجود معناه اصلا كالجمع بين الضدين وما امكن ولم يوجد في
نفس الامر كبحر زيبق وما وجد فرد منه قطعا وامتنع غيره كالاله اي المعبود بحق وما وجد فرد منه قطعا وامكن غيره الا انه لم يوجد في
نفس الامر اصلا كالشمس اي الكوكب النهاري المضيء كما دخل ما امكن عقلا ووجدت افراده قطعا كالانسان ثم هو قسمان احدهما حقيقي
وهو ما صلح ان يندرج تحته شيء اخر بحسب فرض العقل سواء امكن الاندراج في نفس الامر اولا وسمي بالحقيقي لانه مقابل للجزئي الحقيقي
الاتي مقابلة العدم والملكة ثانيهما اضافي وهو ما اندرج تحته شيء اخر في نفس الامر وخص بالاضافي لان الاضافة فيه اظهر منها
في الاول وهو اخص منه ومقابل للجزئي الاضافي الاتي فقابل التضايف او جزئي حقيقي يمنع تصور معناه شركة كثير في معناه وهو
العلم وسمي الاول كليا لكونه في الغالب جزءا من الجزئي الذي هو كل منسوبا اليه والثاني جزئيا لكونه فردا من الكلي الذي هو جزؤه منسوبا
اليه وحقيقيا لان جزئيته بالنظر الى حقيقته المانعة من الشركة بخلاف الجزئي الاضافي كل اخص تحت اعم كالانسان بالنسبة الى

لعكس

اصلاح

نسان

ومة

الحيوان فانه لا يمنع تصور معناه شركة غيره فيه وسمي هذا جزئيا ايضا لما ذكرنا واضافيا لان جزئيته بالاضافة الى شي اخر ثم
ينبغي ان يكون كل اخص تحت اعم حكما من احكام الاضافي يستنبط منه تعريف له لا تعريفه على ما عرف في موضعه ثم الجزئي الاضافي
اعم من الحقيقي وبينه وبين الكليين العموم من وجه لصدق الجزئي الاضافي على الجزئي الحقيقي بدونهما وصدقهما بدونه في المفهومات الشاملة
وتصادق الكل على الكليات المتوسطة وبين الجزئي الحقيقي وبينهما المباينة والله تعالى اعلم والكلي ان تساوي افراد مفهومه فيه اي في مفهومه
فمتواطي من التواطو وهو التوافق لتوافق افراد معناه فيه كالانسان او تفاوتت افراد مفهومه فيه بشدة وضعف كالابيض فان اللون المفرق
للبصر الذي هو معناه في الثلج اشد منه في العاج والمستحب فان ما تعلق به دليل ندب خصه الذي هو معناه في صوم يوم عرفة لغير من يعرفات
من الحاج اقوى منه في صوم ست من شوال وابلغ ثوابا فمشكك بصيغة اسم الفاعل وانما سمي به للتردد في وضعه اي لكونه موجبا للناظر
التردد في ان وضع لفظه للخصوصيات اي لاصل المعنى مع الشدة في البعض والضعف في البعض فمشترك لفظي بينها ضرورة ان البياض
الماخوذ مع خصوصية الشدة مثلا معنى والماخوذ مع خصوصية الضعف معنى اخر والفرض ان تلك الخصوصيات داخلة في مسمى
لفظ البياض او وضعه للمشترك اي للقدر المشترك بينها مع قطع النظر عن التفاوت الذي بينها فمتواطي ولهذا بعينه قيل ينفيه اي التشكيك
لان الواقع احدهما وهو ان التفاوت ماخوذ في الماهية وعلى تقديره فلا اشتراك معنى لاختلاف الماهية ح او غير ماخوذ فيها فلا تفاوت فيكون
متواطيا والجواب ان الاصطلاح على تسمية متفاوت بالشدة والضعف في افراده باعتبار حصوله فيها وصدقه عليها به اي بالمشكك والتفاوت
واقع فكيف ينفي المشكك ح فان قيل ينفي المشكك نفي مسماه فان ما به التفاوت كخصوصية الثلج وهي شدة تفريقه للبصر ان اخذت في مفهومه
اي المشكك فلا شركة لغيره معه فيه فلا تفاوت ولزم الاشتراك اللفظي كما بينا والا اي وان كان ما به التفاوت غير ماخوذ في مفهومه
فلا تفاوت لافراده في مفهومه ولزم التواطي قلنا ما به التفاوت معتبر فيما صدق عليه المفهوم من افراد تلك الخصوصية لا في نفسه اي المفهوم
الذي وضع له الاسم كما اوضحناه انفا وحاصل هذا ان كل خصوصية مع المفهوم نوع كما اسلفناه ويستلزم ان مسمى المشكك كالسواد
والبياض لا يكون الا جنسا وما به التفاوت فصول تحصله اي الجنس انواعا فمن الماهيات الجنسية ما فصول انواعها مقادير من الشدة
والضعف وذلك اي ما فصول انواعه المقادير المذكورة واقع في ماهية الاعراض ولذا يقولون المقول بالتشكيك على اشياء عارض لها
خارج عنها لا ماهية لها ولا جزء ماهية لامتناع اختلافهما ومنها خلافه اي ومن الماهيات الجنسية العرضية ما ليس فصولها مقادير منها
كفصل نفس ماهية المشكك الذي يميزه عن غيره من مشكك اخر هو جنس يندرج معه تحت جنس اعم كفصل نفس السواد الذي يميزه عن
البياض وعكسه وهو قولنا قابض للبصر في السواد ومفرق للبصر في البياض ليس شي منهما بمقدار خاص من السواد والبياض وهو فصل الماهية
العرضية نفسها مندرج كل منهما تحت جنس اعم منهما هو اللون كذا افاده المصنف رحمه الله ثم وضعنا اسم المشكك الاول اي لما فصول انواعه
مقادير من الشدة والضعف من الماهيات باعتبار ان فصول انواعه مقادير لا باعتبار ان الماهية نفسها لها فصل في نفسها غير ذلك
ذكره المصنف ايضا التقسيم الثاني مدلوله اي المفرد اما لفظ كالجملة والخبر فان مدلول كل منهما مركب خاص كزيد قايم وقد عرفت فيما تقدم
ان الجملة اعم من الخبر والاسم والفعل والحرف فان مدلولها الفاظ خاصة من نحو زيد وعلم وقد على نوع تساهل اذ الالفاظ ما صدقات
مدلوله اي المفرد الكلي لا نفس مدلوله قال المصنف الا ان يراد كل جملة متحققة خارجا فيكون مدلولها اللفظ الخاص بلا تساهل ح ضرورة
انها موضوعة لامر معين في الخارج لا للمركب الكلي الصادق على مثل زيد قايم وغيره او غيره عطف على لفظ اي او غير لفظ وح فاما لا
يدل اللفظ عليه اي على مدلوله الا بضميمة اليه اي الى اللفظ لوضعه اي اللفظ لمعنى جزئي من حيث هو ملحوظ بين شيئين خاصين فهو
الحرف كمن والى في نحو سرت من مكة الى المدينة فلزم كون ذكرهما شرط دلالته بخلاف الاسماء اللازمة للاضافة الى غيرها كذا وقيل

ان ح

استوت ح

وبعد

مل

وبعد فانها موضوعة لمعنى كلي من صاحب وسبق وتاخر فالتزم ذكر ما اضيفت اليه لبيانه لا لتوقف معناها في حد ذاته عليه والحاصل
ان المعاني التي وضعت الالفاظ لها قسمان غير اضافي والالفاظ الموضوعة له اسم او فعل واضافي تارة تعتبر في نفسه من غير
ان يلاحظ تعلقه بالغير وتوقف تعقله على تعقل الغير واللفظ الموضوع له بهذا الاعتبار اما اسم او فعل وتارة تعتبر من حيث
انه اضافة متعلقة بالغير متوقف تعقلها على تعقل الغير واللفظ الموضوع له بهذا الاعتبار حرف ولما كان المعنى الاضافي
بالاعتبار الثاني لا يتصور الا مع غيره فاللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار لا يدل عليه الا بعد ذكر الغير مثلا مفهوم الابتداء مفهوم
اضافي فاذا اعتبرت الابتداء في نفسه من غير ملاحظة تعلقه بالغير يكون اللفظ الدال عليه اسما ان كان غير مقترن باحد الازمنة
الثلاثة مثل ابتدا ومبتدا وان كان مقترنا باحد الازمنة الثلاثة مثل ابتدا ويبتدي وابتدا فهو فعل واذا اعتبرته من حيث انه
ابتدا متعلق بالمحل المخروج عنه فاللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار حرف مثل من نحو خرجت من البصرة او يستقل اللفظ بالدلالة
على معناه من غير ضميمة اليه لعدم ذلك اي وضعه لمعنى جزئي من حيث هو ملحوظ بين شيئين خاصين وح فاما لا يكون معناه
حدثا مقيدا باحد الازمنة الثلاثة الماضي والحال والاستقبال بهيئة خاصة للفظ لعدم وضعه له بل لوضعه لمعنى غير مقترن
باحدها فهو الاسم كالابتدا والانتهاء فالكاف وعن وعلى ح اي حين كان الامر على هذا مشترك لفظي له وضع للمعنى الكلي وهو المثل
يستعمل فيه اسما كبكا بن الماء في قول امرئ القيس ورحنا بكا بن الماء بجنب وسطنا تصوب فيه العين طورا وترتقي فالكاف فيه
اسم بمعنى مثل بشهادة دخول الجار عليها اي بفرس مثل ابن الماء وهو الكركي شبه به فرسه في خفته وطول عنقه وانما الشان في
انها لا تكون اسما الا في الشعر كما هو معزو الى سيبويه والمحققين او يكون فيه وفي سعة الكلام كما هو معزو الى كثير منهم الاخفش
والفارسي واختاره ابن مالك ولعله الاظهر ووضع لخصوص منه اي من المعنى الكلي كذلك اي من حيث هو ملحوظ بين شيئين خاصين
وهو التشبيه فيستعمل فيه حرفا كجا الذي كعمرو اي الذي استقر كعمرو وحرفيتها في مثل هذا متعينة عند الجمهور لئلا يلزم الصلة
بالمفرد على تقديرها اسما راجحة عند الاخفش والجزولي وابن مالك مجوزين ان يكون مع مدخولها مضافا ومضافا اليه على اضمار
مبتدا كما في قراءة بعضهم تماما على الذي احسن وهو كما قال ابن هشام تخريج الفصيح على الشاذ وقس الاخرين اي عن وعلى عليه اي على
هذا فقل وعن له وضع للمعنى الكلي وهو الجانب فيستعمل فيه اسما كما في قوله • فلقد اراني للرماح دريئة من عن يميني مرة وامامي •
ووضع للمعنى الجزئي من حيث هو ملحوظ بين شيئين خاصين وهو المجاوزة فيستعمل فيه حرفا كما في مثل سافرت عن البلد وعلى له وضع للمعنى
الكلي وهو الفوق فيستعمل فيه اسما كما في قول كعب • عدت من عليه بعد ما تم ظمؤها • ووضع للمعنى الجزئي من حيث هو ملحوظ بين شيئين خاصين
وهو الاستعلاء فيستعمل فيه حرفا كما في قوله تعالى وعليها وعلى الفلك تحملون خلافا لجماعة من نحاة العرب في زعمهم انها لا تكون حرفا
وانه مذهب سيبويه وهو زعم بعيد ثم الاشبه ان على حيث كان مشتركا لفظيا بين الاسم والحرف مع ان الاسم من العلو ويكتب بالالف واصله
واو بخلاف الحرف بزيد على الكاف وعن بوضع اخر لمعنى كلي مقيد بالزمان الماضي وهو العلو فيه فيستعمل فيه فعلا ماضيا كما في
قوله تعالى ان فرعون علا في الارض فيكون مشتركا لفظيا بين الحرف والاسم والفعل ولا يكون كونه من العلو ويكتب بالالف
وانها في الاصل واو مانعا من ذلك كما ذهب اليه غير واحد منهم ابن الحاجب او يكون معناه حدثا مقيدا باحد الازمنة الثلاثة
بهيئة خاصة له فالفعل باقسامه من الماضي والمضارع وامر المخاطب ثم فايدة التقييد بالهيئة الخاصة في بيان الاسم والفعل
دفع ورود نحو ضارب غدا على عكس بيان الاسم وطرد بيان الفعل فانه لولاه لم يصدق عليه انه غير دال على حدث مقيد باحد الازمنة
مع انه اسم وصدق عليه انه دال على حدث مقيد باحد الازمنة الثلاثة مع انه ليس بفعل الى غير ذلك التقسيم الثالث قسم فخر الاسلام

ومن وافقه اللفظ حسب اللغه والصيغه قيل بها هنا مترادفان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاول
كما قال المحقق التفتازاني في قول صدر الشريعة اي باعتبار وضعه الخاص وعام ومشترك ومأول لان الصيغة الطيه العارضه للفظ باعتبار
الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللفظ هي اللفظ الموضوع والمراد بها هنا مادة اللفظ وجميع حروفه بقرينه
انضمام الصيغه اليها والواضع كما عبر حروف ضرب بازاء معنى المضي فالمضي عين هيئة بازاء معنى المضي فالمضي لا يدل على معناه الا بوضع
المادة والهيئة تعبر بذكرهما عن وضع اللفظ ووجه التقسيم في هذه الاقسام بان اللفظ المعنوي لا يخلو من ان يكون معناه واحدا او اكثر
فان كان واحدا فلا يخلو اما ان يكون منتظما او منفردا والثاني الخاص والاول العام وان كان اكثر فاما ان يكون معيناه متساويان بالنسبة
الى السامع اولا فان تساويا فهو المشترك والا فهو المأول واعترض اي واعترضه صدر الشريعة بان المأول ولو كان المراد به ما ترجح
من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي لا مطلقا للمأول ليس باعتبار الوضع بل عن رفع اجمال طرأ في الاستعمال كما تقدم فهي اقسام هذا التقسيم
ثلاثه لان اللفظ ان كان مسماه متحدا ولو بالنوع كرجل وفرس او متعددا امدلولا على خصوص كميته اي كميه عدده اي بلفظه فالخاص
فدخل المطلق والعدد والامر والنهي في الخاص فالامر والنهي والمطلق لانطباق كون مسماه متحدا ولو بالنوع عليها وسيأتي الكلام عليها
منفصله والعدد لانطباق كون مسماه متعددا امدلولا على خصوص كميته به عليه وان تعدد المعنى بلا ملاحظة حصرا ما بوضع واحد من
حيث هو كذلك اي فاللفظ من حيثانه لم يلاحظ الواضع في الوضع حصر معناه في كميه بل وضع اللفظ لمجموع المتعدد كائنا ما كان عدده وضعا
واحدا هو العام وهو لفظ وضع وضعا واحدا للمعنى متعدد لم يلاحظ حصره في كمية او بوضع متعدد من حيث هو كذلك اي فاللفظ من حيث
انه دال على معنى متعدد بوضع متعدد من غير ملاحظة حصر لكميته هو المشترك وهو لفظ وضع وضعا متعددا للمعاني متعدده ولم يلاحظ
حصرها في كميه تصدق قول المصنف فيقع بلا ملاحظة حصرها للواقع لا للاحتراس اي احترس بقولي بلا ملاحظة حصرها للواقع لا للاحتراس اي احترس بقولي بلا ملاحظة حصرها بالنسبة
الى العام احترازا عن المثنى والجمع فان كلا منهما كالرجلين والمائه مثلا لا ريب في انه وضع وضعا واحدا لمعنى متعدد لكنه لوحظ حصره في الكميه
المدلول عليها بلفظه وهما من قبيل الخاص فيدخل في العام الجمع المنكر كرجال لانه يصدق عليه لفظ وضع وضعا واحدا لمعنى متعدد ولم يلاحظ
حصره في كميه فلا يكون واسطة بين العام والخاص هذا على عدم اشتراط الاستغراق في العام كما هو قول اكثر مشايخنا البخاري وعلى اشتراط
الاستغراق فيه كما هو قول مشايخنا العراقيين والشافعيه وعرفوا متحدا الوضع ان استغرق فالعام والا فالجمع اي فيقال وان تعدد بلا
ملاحظة حصر فاما بوضع واحد من حيث هو كذلك ان استغرق ما يصلح له فالعام والا فالجمع المنكر وهو واسطة بين الخاص والعام واخذ
الحنفيه كما ذكرنا والتقسيم من عدم العناد بحر المفهوم بين المشترك والعام قال المصنف يعني ليس موجب العناد بين المشترك والعام دائما
دخلا وهو الفصل كما هو بين الانسان والفرس ليكون الاقسام الثلاثة اقسام تقسيم حقيقي واحد متباينة بالذات كما هو حقيقة التقسيم
وهو اظهار الواحد الكلي في صور متباينه فانه سيظهر تصادق المشترك مع العام ومع الخاص فهو تقسيم بحسب الاعتبار ولذا اخرت
الحنفيه ولذا اي وعدم العناد بحر المفهوم بينهما لاحتياجها اي الى الحنفيه في بيانها ابتدا ولو كان بينهما عناد ذاتي لذكرت فيه فالحق انهما
التقسيم الاول باعتبار اتحاد الوضع وتعدده يخرج المنفرد وهو الموضوع لمعنى واحد سمي به لانفراد لفظه بمعناه ولم يخرجها اي المنفرد له
الحنفيه على اقسامهم واخرجه الشافعيه وتخرج المشترك وفيها اي 2 المشترك مسأله المشترك في جواز وقوعه اقوال اصحها عندي جائز
ثانيهما جائز غيرها قع ثالثها جائز واقع في اللغه لا غير ورابعها جائز واقع في اللغه والقرآن لا غير خامسها واقع في اللغه والقرآن والحديث
والمختار لنا على الجواز لاستلزام لوضع لفظ مرتين فصاعدا المفهومين فصاعدا على ان يستعمل كل على البدل اذ لا يلزم من فرض وقوعه محال
وهذا هو المشترك وقولهم اي المانعين يستلزم جواز المشترك العبث لانتفاء فايدة الوضع وهي فهم المعنى الموضوع له عند التعيين

غير المحبوب

فيه جائز وقوعه

على ع

لمساوي

لها وهي نسبة المعنيين الى اللفظ ونسبته اليهما وخفا القرائن مندفع بان الاجمال ما يقصد فان الوضع تابع للغرض الذي يقصده
الواضع وهو قد يقصد التعريف الاجمالي لغرض الابهام على السامع كوضع صيغه ما لم يسم فاعله لستر الفاعل عن السامع الى غير ذلك
كما يقصد التفصيلي والنا على الوقوع لثبوت استعمال المرء بفتح القاف وتضم لغة لكل من الحيض والطهر على البدل لا يتبادر احدهما
مرادا بلا قرينة معينة له دون الاخر هو اي واستعمالا له كذلك دليل الوضع كذلك اي وضع لفظه مرتين لمعنى على البدل وهو اي اللفظ
الموضوع مرتين لهما هو من على البدل المراد بالمشترك وما قيل في دفع هذا كما في البديع جاز كونه اي القرء المشترك اي لمعنى واحد وقد
مشترك بين الحيض والطهر او جاز كونه حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر وخفي التعيين للحقيقة من المجاز وكذا كل ما يظن من الالفاظ انه منه
اي من المشترك اللفظي يقال فيه هذا ثم يترجح الاول وهو كونه لمعنى واحد مشترك بينهما على الاشتراك اللفظي لان التواطي اولى منه
وعلى كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر لان الحقيقه اولى من المجاز مدفوع بوجهه اي القدر المشترك بينهما اي بين الحيض والطهر
وما قيل هو الجمع لانه من قرأت الماء في الحوض اذا جمعته فيه والدم يجتمع في زمن الطهر في الجسد وفي زمن الحيض في الرحم لا يخفى ما فيه
وكونه اي القرء موضوعا للجمع السببه له بمقابله وهو ان الاشتراك بينهما بعيد جدا ويوجب ان يجوز الانسان والفرس والعقود
وما لا يحصى من المسميات الوجود من افراد القرء لاشتراكها فيه وهو باطل قطعا واشتهاره للحيض بحيث يساوي الحقيقه في التبادر ويخفى التعيين
للمراد منها نادر لا سببه له بمقابله وهو ان لا يشتهر المجاز بحيث يساوي الحقيقه في التبادر ويخفى التعيين فظاهر الاحتمال لا كونه
اي القرء موضوعا لكل من الحيض والطهر على البدل فلا يخرج عنه الى غيره وهو اي كونه موضوعا لكل منهما على البدل ليس وقوعه اي المشترك
اللفظي في القرآن لوقوع القرء في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والحديث ايضا لوقوعه فيما روي الدارقطني به
والطحاوي عن فاطمه بنت حبيش قالت يا رسول الله اني امرأة استحاض فلا اطهر افتدعي الصلاة ايام اقرائك وبه اي بالوقوع
كان قول النافي للوقوع ان وقع المشترك مبينا اي مقرونا ببيان المراد منه طال الكلام بلا فايدة لامكان بيانه بمنفرد لا يحتاج الى
البيان فلا يطول او وقع غير مبين لم يفد لعدم حصول المقصود من وضعه وحاصله لزوم ما لا حاجة اليه او ما لا فايدة فيه
وكلاهما نقص يمتنع اشتمال الكلام البليغ عليه ولا سيما قرآننا وسنة تمسكا بعد التحقق فلا تسمع مع انه اي قول النافي هذا
باطل اما الاول فلاشتمال الابهام ثم التفسير على زيادة بلاغه كما تقرر في فنها واما الثاني فان فايدته اي المشترك رجحان فايدة اجماليه
كالمطلق في الشرعيات له فايدتان اخريان العزم عليه اي على الامتثال للمراد منه اذا بين المراد منه والاجتهاد في استعلامه اي
المراد منه فنالا ثوابه اي ثواب كل منهما فانتفى نفي فايدته واستدل للمختار بدليل مركب وهو لو لم يقع المشترك اللفظي كان الموجود
اي لفظه في القديم والحادث مشتركا معنويا لانه اي الموجود فيهما اي في القديم والحادث حقيقة اتفاقا وهو اي كونه معنويا فيهما
مشتق منه اي الموجود اسم لذات له وجود وهو اي الوجود في القديم بداهة غير الممكن والاولى بانيه اي الوجود في الممكن لكونه في القديم واجبا
وفي الممكن حادثا فلا اتحاد فلا اشتراك معنويا له فيهما وليس بشيء مثبت للمطلوب لان الاختلاف بالخصوصيات وبوصف الوجوب
والامكان لا يمنع الاندراج تحت مفهوم عام كالوجود مختلف افراده فيه شدة وضعفا كما تقدم فيكون الوجود مشتركا معنويا على
سبيل التشكيك لانه في الواجب اقوى منه في الممكن واستدل ايضا للمختار بدليل مركب وهو انه لو لم يوضع للمشترك لخلت اكثر المسميات
عن الاسماء لعدم تناهيها اي المسميات لكونها ما بين موجود مجرد ومادي ومعدوم ممكن وممتنع اولان من جملتها الاعداد وهي غير
متناهيه اذ ما من عدد الا وفوقه عدد دون الالفاظ فانها متناهيه لتركبها اي الالفاظ من الحروف المتناهيه لان حروف لغة العرب
بل اي لغه فرضت متناهية قطعا ثم بعضها يضم في الوضع الى واحد من باقيها والى اثنين الى سبعة ولا مرعى على الضباع وتقاليب

فايدته

الحروف المضمومه بعضها مهمل واذا كان كذلك كان مراتب الضم متناهيه فاذا وضع كل لفظ من الالفاظ لمعنى واحد كان الموضوع له متناهيا
لمساواته المتناهي الذي هو الالفاظ وخلت المعاني الباقيه عن الفاظ تدل عليها لكنها اي المسميات لم تخل عن الاسما فلزم اشتراك المعاني
الكثيره في اللفظ الواحد وهو المطلوب وهو اي هذا الدليل اضعف مما قبله لمنع عدم تناهي المعاني المختلفه وهي التي حقيقتها مختلفه ولا
تمتنع اجتماعها في محل واحد كالحركة والبياض والمتضادة وهي الامور الوجوديه التي يمتنع اجتماعها في محل واحد في زمان واحد كالبياض
والسواد فان كليتهما متناهيه وتحققه اي عدم التناهي في المتماثلة وهي المتفقه الحقايق كافراد الانواع الحقيقيه ولا يلزم لتعريفها اي المتماثله
الوضع لها اي للمتماثلة ولا يحتاج اليه بحسب خصوصياتها الغير المتناهيه بل القطع حاصل بنفيه اي الوضع لها بحسب الخصوصيات الغير
المتناهيه وانما يحتاج اليه باعتبار الحقيقه الواحده التي اتفقت هي فيها والحاصل انه ان اريد بالمعاني المعاني الكليه من
المتخالفه والمتضاده فغير تناهيها ممنوع لان حصول ما لا نهاية له في الوجود مح واما الاعداد فالداخل منها في الوجود متناه على
ان اصولها وهي الاحاد والعشرات والميون والالوف متناهيه والوضع للمفردات لا للمركبات ثم ان الاشتراك انما يكون بين المتخالفه
والمتضاده وسادس الاقوال فيه وهو منعه بين الضدين كما عن جماعة ممنوع بما في الواقع من اسما الاضداد وسابعها وهو منعه بين النقيضين
كما ذهب اليه الامام الرازي لان الواقع لا يخلو عن احدهما فلا يستفيد السامع باطلاقه شيا فيصير عبثا منع بانه قد يغفل عنهما فيستحضرهما
بسماعه ثم يبحث عن المراد منهما وان اريد بالمعاني المعاني الجزئيه التي يصح بها التماثل فغير تناهيها مسلم وبطلان التالي ممنوع فان تفهيمها
يحصل بالتعبير عنها باسم جنسها مطلقا او مع الوصف ولا اشتراك فيها وان سلم الوضع للمتماثله فالوضع للمحتاج اليه منها لا غير وهو اي والمحتاج اليه
متناه ولو سلم انه لها كلها فخلوها اي المسميات عن الاسماء على التقديرين اي وجود المشترك وعدمه مشترك الالزام للمجوزين والمانعين اذ لا نسبة
للمتناهي وهو الالفاظ بغير المتناهي وهو المعاني اي لا يعرف قدره في القلة منه فما هو جواب المجوزين فهو جواب المانعين ولو سلم الخلو على تقدير
عدم وجود المشترك خاصة فبطلان الخلو ممنوع ولا ينتفي الافادة فيما لم يوضع له لفظ فان كثيرا من المعاني لم يوضع لها الفاظ دالة
عليها كانواع الروايح والطعوم فتفاد بالفاظ مجازيه وبالاضافة وبالوصف فيقال رايحة كذا وطعم كذا ورايحة طيبه وطعم طيب
الى غير ذلك واما تجويز عدم تناهي المركب من المتناهي اي منع تناهي الالفاظ المركبه من الحروف المتناهيه ليندفع به لزوم خلو المسميات
عن الاسما على تقدير عدم المشترك اذا لم يكن التركيب بالتكرار والاضافات كترتيب الاعداد فباطل باي اعتبار فرض هذا التجويز
ولو فرض مع الاهمال في بعض تقاليب تركيب بعض الالفاظ اذ الاخراج للصوت على وجه تحصل الحروف التي هي مادة الالفاظ يكون
بضغط اي بزحمة وشدة للصوت في محال من الصدر والحلق وغيرهما متناهية على انحاء اي انواع من الكيفيات له متناهيه فكيف لا يكون
الالفاظ المركبه منها متناهيه وهي انما اشتبه المتناهي لكثرة الزايد فيه من التركيب بغير المتناهي التقسيم الثاني باعتبار الموضوع له
اتحادا وتعددا يخرج الخاص والعام كما يظهر فتداخل اقسام التقسيمين فالمشترك عام وخاص والمنفرد كذلك اي عام وخاص باعتبارين ولا
وجه لاخراج الجمع المنكر عنهما اي عن العام والخاص على التقديرين اي اشتراط الاستغراق وعدمه كما فعله صدر الشريعة على تقدير
اشتراط الاستغراق في العام مندرج في العام كما قال هو وعلى تقدير اشتراطه فيه مندرج في الخاص لان رجالا في الجمع مطلق
كرجل في الوحدان لان رجالا معناه طايفه منهم فيصدق على كل جماعة جماعة على البدل كما تصدق رجل على كل رجل رجل على البدل فكان
رجال مطلقا كما ان رجلا مطلق والمطلق مندرج في الخاص اتفاقا والاختلاف بالعدد كما في رجال وعدمه اي العدد كما في رجل لا اثر
له في ايجاب الاختلاف بالاطلاق وعدمه فالمفرد عام وهو ما دل على استغراق افراد مفهوم فيغني ذكر الاستغراق لمقابلته البدليه
عرفا عن ان يقول ضربه ويدخل المشترك في العام لو عم افراد مفهوم او عم في افراد المفاهيم على قول من يعمه اي المشترك فيها قال المصنف

بل هو على عدم اشتراط الاستغراق في العام صح

رحمه الله فانه اذا عم في المفهومين عم في افرادهما ضرورة اذ المراد بلا شك ح جميع افراد المفاهيم فيصدق ح انه اعم في افراد
مفهوم فمفهوم من استغراق افراد مفهوم مطلق يصدق على ما اذا لم يكن الا مفهوم واحد او مفهوم معه مفهوم اخر والحاصل ان
العموم باعتبار استغراق افراد مفهوم فان لم يرد به في محل الاستعمال سوى مفهوم واحد كان عاما باعتباره ان دخله موجب العموم
كاللام مثلا وان اريد به المفهومان او المفاهيم ودخله الموجب عم بالنسبة الى افراد المفاهيم كلها واعتبر ذلك في قولك
العين شي يجب كذا افاده المصنف رحمه الله هذا على من شرط الاستغراق في العام ومن لم يشترط الاستغراق فيه كفخر
الاسلام فتعريفه عنده ما ينتظم جمعا من المسميات وهذا مختصر تعريف جماعة منهم فخر الاسلام وشمس الايمة السرخسي مرادا بما عندهما
لفظ لان العموم من عوارض الالفاظ لا غير عندهما ومن ثم ذكراه بدل ما وعند غيرهما ممن ذهب الى ان العموم من عوارض المعاني ايضا
كما هو قول الجصاص وموافقته شي ثم خرج بما ينتظم جمعا اي شمل افرادا الخاص وهو ظاهر والمشترك لانه لا يشمل معانيه بل
يحتمل كلا منها على السواء واشتراط الاستغراق وبقوله من المسميات اسما الاعداد فانه ليس لها مسميات بل لكل اسم عدد مسمى خاص
لو نقص منه واحد او زيد عليه تبدل الاسم ولم يتغير المسمى بخلاف العام فان له مسميات كثيرة لا يتبدل فيه الاسم ولا يتغير فيه المسمى
بالنقص والزيادة وكون العموم في المعاني اذا كان المعرف من مانعيه فيها ولم يصدره بلفظ ولا بما مريدا له خاصة بها اما اذا صدره بلفظ
او بما مريدا له خاصة بها فيكون فايدته الاول واما اذا كان المعرف من مجوزيه فيها فلا ينبغي له تصديره بلفظ ولا بما مريدا له خاصة بها بل بما
مريدا بها ما هو اعم منه وح يكون فايدته الاول وعليه ان يقول او المعاني او والمعاني ومن ثم قال الجصاص هكذا فانه مصرح بان العموم
توصف به المعاني حقيقة كالالفاظ فانتفى ما توارد عليه فخر الاسلام وشمس الايمة السرخسي من تغليطه في ذكر المعاني خصوصا او
وتاويلهم له بما هو آب له كما يعرف في كلامه وكلامهم والله الموفق ثم الانتظام عندهم نوعان بعموم اللفظ كصيغ الجموع وبعموم
المعنى كالقوم فانه لفظ خاص وضع لمعنى عام وهو الجماعة المتفقه الحقيقه من الرجال وهذا فايدة ارادة فهم التعريف المذكور
بقولهم لفظا او معنى واورد عليه ان نحو اعلم زيد بكر اعمر خير الناس يصدق عليه انه انتظم جمعا من المسميات مع انه ليس عاما
واجيب بان المراد لفظ واحد وكذا ما يتناول افرادا متفقه الحدود شمولا وهذا تعريف صاحب المنار فخرج بافراد الخاص
وبمتفقه الحدود المشترك فانه يتناول افرادا لكنها مختلفة الحدود وبشمولا اسم الجنس كرجل فانه يتناول افرادا متفقه الحدود
لكن على سبيل البدل واما تعريفه اي العام على الاستغراق بما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربه كما هو تعريف ابن
الحاجب فما دل كالجنس واورد ما بدل لفظ ليتناول عموم المعاني ايضا لانه يعرض لها حقيقة على ما هو المختار عنده فعلى مسميات
لاخراج نحو زيد فباعتبار امر اشتركت فيه متعلق بدل لاخراج نحو عشرة فانها دالة على احادها لا باعتبار امر اشتركت فيه بمعنى
صدقه عليها لان احادها اجزاوها لا جزئياتها فلا يصدق على واحد واحد انه عشرة مطلقا قيد لما اشتركت فيه اي بلا قيد يفيد ذلك
لاخراج الافراد المشتركه في المفهوم المعهوده كالرجال في نحو جاني رجال فاكرمت الرجال لانها اي الافراد المشتركه المعهودة مدلولة
للفظ الجمع لكنها مقيدة بالعهد فهذا الجمع يدل على المسميات لكن لا مطلقا بل مع تقييدها بمرتبة من مراتب عهدهم بخلافه اذا لم يكن
معهودا فانه يدل على المسميات مطلقا حتى ينشا منه استغراقه لجميع المراتب حيث لا مانع دفعا للترجيح بلا مرجح وضربه اي دفعة
واحدة لاخراج نحو رجل فانه يدل على مسمياته لكن لا دفعة بل دفعات على البدل ويرد على هذا التعريف خروج علما البلد يقيد مطلقا
فيبطل عكسه واجيب بان المشترك فيه اي في علما البلد عالم البلد مطلقا اي العالم المضاف الى البلد وهو في هذا المعنى مطلق بخلاف
الرجال المعهودين فان المشترك فيه هو الرجل المعهود فلم يرد بهم افراده على الاطلاق بل مع خصوصية العهد والحق ان لا فرق بين الرجال

وصدر الاسلام صح

المعهودين وبين علما البلد في عدم الاطلاق لان عالم البلد معهود بواسطة اضافته الى البلد المعهود وكون المراد عهدا اعتبرت خصوصيته
وهو العهد الكاين باللام فيه نفسه وهو منتف في عالم البلد لا يدل عليه اللفظ فيرد علما البلد عليه ولا يندفع عنه بما تقدم ويرد ايضا
عليه الجمع المنكر في الاثبات فانه عنده ليس بعام مع انه يصدق عليه التعريف بنا على ان المراد بمسميات اجزا مسميات الدال على التنكير
حتى يكون المسميات في الجمع الوحدان كما هو الظاهر فيبطل طرده فان اجيب بارادة مسميات الدال اي جميع جزئيات مسماه الذي هو اسم
لكل منها حتى يكون المسميات في الجمع المجموع فيخرج الجمع المنكر فبعد حمله اي ما دل على مسميات على افراد مسماه ليصح ولا يشعر به اي بهذا
المراد اللفظ لان ظاهره ما تقدم فباعتبار الخ اي امر اشتركت فيه مستدرك لخروج العدد ح بقوله ما دل على مسميات لانها اي احاد العدد
التي يدل عليها العدد ليست افراد مسماه اي مسمى العدد بل اجزا مسماه وانما افراد العشرة مثلا العشرات على البدل لصدق العشرة مطلقا
على كل منها كذلك بخلاف الاحاد لا يصدق على كل منها عشرة فهي مدلولات تضمنية لعشرة لا افراد لها واجيب بان المراد بها اعم من
جزئيات الدال ومن اجزايه وعموم جمع النكرة بالنسبة الى اجزايه يخرج بقوله باعتبار امر اشتركت فيه لان الامر المشترك فيه هو المعنى
الكلي الذي يندرج تحته المسميات التي هي جزئيات له ويصدق حمله على كل واحد منها وعمومه بالنسبة الى جزئياته يخرج بقوله ضربة
لانه باطلاق واحد لا يتناول جميع مراتب الجمع ثم افراد العام المفرد الوحدان والجمع المحلى الجموع فان التزم كون عمومه اي الجمع المحلى
باعتبارها اي الجموع فقط فباطل للاطباق على فهمها اي الافراد منه اي من الجمع المحلى والا فان كان عمومه باعتبارها فقط فتعليق الحكم به
اي بالجمع المحلى لا يوجبه اي تعليق الحكم في كل فرد لان كل الافراد ح وترتب الحكم على الكل لا يوجبه على كل جزء منه كما في الجيش بفتح المدينة
والجبل يحمل الجرة لا يفتحها واحد منهم ولا يحملها شعرة منه لكنه يوجبه لغة وشرعا لما ذكر ونذكر والحق ان لام الجنس تسلب الجمعية
الى الجنسية مع بقا الاحكام اللفظية لفهم الثبوت للحكم المعلق بالجمع المحلى في الواحد في حلفه لا اشترى العبيد فيحنث بشرا عبد واحد
ويحب المحسنين اي وفي قوله تعالى والله يحب المحسنين ويحب التوابين ويحب المتطهرين فان الله تعالى يحب كل محسن وتواب ومتطهر الى غير ذلك
ولامتناع وصفه بالمفرد فلا يقال لا اشترى العبيد الاسود مثلا محافظة على التشاكل اللفظي ويكون عموم هذا الجمع باعتبار الاحاد باعتبار
معنى مجازي يشترك فيه مسمياته التي هي الجموع وهو ما يسمى بجنسها المفرد ولا بدع في ذلك فان الامر الكلي الذي يشترك فيه المسميات
كما يكون حقيقيا للعام يكون مجازيا له ايضا كما في عموم اللفظ بين المعنى الحقيقي والمجازي فانه يكون باعتبار معنى مجازي له يشترك فيه
الحقيقي والمجازي الى غير ذلك فليتامل ثم يورد على العام مطلقا اي من غير تقييد بكونه جمعا ان دلالته اي العام الاستغراقي على الواحد
تضمنية اذ ليس الواحد مدلولا مطابقيا ولا خارجا لازما ولا يمكن جعله اي الواحد مما صدقاته اي العام لانه اي العام ليس بدليا
فالتعليق به اي بالعام تعليق بالكل اي بجميع ما يصلح له ولا يلزم من التعليق بالكل التعليق في الجزء كما تقدم والجواب سلمنا ان دلالة العام
الاستغراقي على الواحد تضمنا وكان مقتضى النظر انه لا يلزم من تعليق الحكم بالعام المذكور تعليقه بالواحد من حيث انه جزؤه لما ذكر
لكن اوجب الدليل ان يلزم ذلك هنا وهو العلم باللزوم لغة وشرعا في خصوص هذا الجزء لانه اي هذا الجزء جزئي من وجه فانه جزئي المفهوم
الذي باعتبار الاشتراك فيه ثبت العموم لساير ما يصلح ان يصدق عليه ولا ضير في ذلك وقد يقال العام مركب فلا يوخذ الجنس له المفرد
وقد اخذته حيث جعلته المقسم له وللخاص ويجاب بانه اي العام ليس المركب بل المفرد بشرط التركيب فالعام في الرجل رجل بشرط اللام كما هو
قول السكاكي او بعلتها كما هو قول كثير فعلى الاول فالحرف الذي هو اللام يفيد معناه اي وعلى الثاني فالمقام يفيد العموم الاستغراقي في المفرد
بشرط دخول اللام عليه وايا ما كان فيصير المفرد هو المستغرق بعد استفادته الاستغراق من الحرف او المقام بشرط دخول اللام عليه
لا ان الحرف جزء منه وفي الموصول اي وكون المستغرق في الموصولات هو المفرد اظهر من كونه في المحلى هو المفرد للعلم بان الصلة هي المفيدة

كل ح

القرد

كالرجل

للموصول

للموصول وصف العموم وانها ليست بجزء منه فيندفع الاعتراض به اي بالموصول على الغزالي في قوله في تعريف العام اللفظ الواحد الدال
من جهة واحدة على شيئين فصاعدا حيث اورد عليه ان الموصولات بصلاتها ليست لفظا واحدا وعليه مناقشات ومدافعات
اخرى يعرف شرح اصول ابن الحاجب وخاص عطف على عام وهو ما ليس بعام على اختلاف الاصطلاح فيه من حيث اشتراط الاستغراق
فيه وعدمه ثم نقول اما العام فيتعلق به مباحث البحث الاول هل يوصف به اي بالعموم المعاني المستقلة كالمقتضي والمفهوم
حقيقة كاللفظ اي كما يوصف به اللفظ حقيقة باعتبار معناه بان يكون مما يصح الشركة في معناه اذ لو كانت الشركة في مجرد اللفظ
كان مشتركا لا عاما او يوصف به المعاني مجازا او لا يوصف به المعاني لا حقيقة ولا مجازا اقوال والمختار الاول ولا يلزم الاشتراك
اللفظي فيه على هذا كما عسى ان يتوهمه صاحب القول الثاني ليرجحه على انه دار بين ان يكون مشتركا لفظيا فيهما على تقدير الحقيقة
وبين ان يكون حقيقة في اللفظ مجازا في المعنى والمجاز خير من الاشتراك اذ العموم شمول امر لمتعدد فهو اي شمول الخ مشترك معنوي
خير منهما اي من كونه مشتركا لفظيا فيهما ومن كونه مجازا في المعاني وكل من المعنى واللفظ محل لشمول الخ ومنشاه اي هذا الخلاف
الخلاف في معناه اي العموم وهو شمول الامر فمن اعتبر وحدته اي الامر شخصه منع الاطلاق الحقيقي على المعنى اذ لا يتصف به اي
بالعموم ح الا المعنى الذهني ولا يتحقق الوجود الذهني عندهم اي الاصوليين لما سيذكر وكان اي العموم في المعنى مجازا كفجر الاسلام ولم يظهر طريقه
اي المجاز للاخر القايل لا يتصف به المعنى لا حقيقة ولا مجازا فمنعه اي وصفها به مطلقا ومن فهم من اللغة انه اي الامر الواحد
اعم منه اي من الشخصي ومن النوعي وهو اي كونه اعم منهما الحق لقولهم مطر عام في الاعيان وخصب عام في الاعراض في النوعي فان الافراد وان
كثرت تعد واحدا باتحاد نوعها وهذا لان الموجود من المطر مثلا في مكان ليس الا فردا من المطر يباين الموجود في مكان اخر بالشخص
ويماثله بالنوع والكل يطلق عليه مطر حقيقة لاشتراك لفظ مطر بين الكلي والافراد وهذا لان المراد من مطر في قولنا مطر عام ليس
المطر الكلي بل الداخل في الوجود منه اخبر عنه بالعموم فالمراد بالضرورة بمطر عام افراد مفهوم مطر وجدت في اماكن متعددة كل فرد
في مكان كذا افاده المصنف رحمه الله وصوت عام في الشخصي بمعنى كونه مسموعا للسامعين فانه امر واحد متعلق للاستماعات اجازه
اي وصف المعاني به حقيقة نعم قيل في هذا تسامح لان الهوا الحامل للصوت اذا صادم الهوا المجاور له حدث فيه مثل ذلك الصوت فالمسموع
الذي تعلق به استماع زيد مثل المسموع الذي تعلق به استماع عمرو لا عينه وكونه اي الشمول الذي هو معنى العموم مقتصرا على الذهني وهو
اي الذهني منتف فينتفي الاطلاق مطلقا عليه ممنوع بل المراد بالشمول التعلق الاعم من المطابقة كما في المعنى الذهني والحلول كما في المطر
والخصب وكونه مسموعا كالصوت على ان نفي الذهني لفظي كما يفيده استدلالهم اي النافين للوجود الذهني وهم جمهور المتكلمين
وهو انه لو تحقق لاقتضى تصور الشي حصوله في الذهن فيلزم كون الذهن حارا اذا تصور الحرارة ضرورة حصولها في الذهن
ح ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة والاعوجاج والاستقامة واجتماع الضدين اذا تصورهما
معا وحكم عليهما بالتضاد الى غير ذلك فان هذا منهم يفيد القول بنفي عين المتصور بما له من الاثار والاحكام في نفس الامر في
الذهن وهذا مما لا يختلف فيه وانما الحاصل في الذهن مجرد صورة للمتصور موجودة فيه بوجود ظلي مطابقة لعين المتصور
الخارجية حيث كان له وجود خارجي في نفس الامر وهذا مما لا يختلف فيه ايضا والا امتنعت التعقلات وقد استبعد هذا
الخلاف لان شمول بعض المعاني لمتعدد اكثر واظهر من ان يقع فيه نزاع انما هو اي الخلاف في انه هل يصح تخصيص المعنى العام
كاللفظ وهو اي هذا الاستبعاد استبعاد يتعذر فيه القول الثاني اذ لا معنى لجواز التخصيص مجازا نعم صرح مانعوا تخصيص
العلة بان المعنى لا يخص وصرح بعضهم بانه اي نفي تخصيصه لانه اي المعنى لا يعم وهو اي التصريح بان المعنى لا يعم ينافي ما ذكر

في ح

الاول ح

المستبعد ويتعذر ارادة انه اي المعنى يعم ولا يخص من قوله لا يعم وهو ظاهر فلا يتاتى الجمع بين قوله وقول المستبعد لهذه الارادة
لم يكتب والله سبحانه اعلم البحث الثاني هل الصيغ من اسما الشرط والاستفهام والموصولات والمفرد المحلى باللام الجنسيه والنكرة المنفيه
والجمع المحلى باللام الجنسيه والاضافة موضوعة للعموم على الخصوص او للخصوص على الخصوص مجاز فيه اي في العموم او مشتركه بين
العموم والخصوص وتوقف الاشعري منهم كالقاضي ابي بكر وغيره وقالوا هي مشتركة بالاشتراك اللفظي كجماعة وقيل العموم في الطلب من الامر والنهي
مع الوقف في الاخبار ويفصل الوقفاني معنى لا ندري اوضعت للعموم او الخصوص ام لا والى فعل الوضع ولا ندري لحقيقه او مجاز
اي لكن لا ندري انها وضعت للعموم فيكون حقيقة فيه ام لا فيكون مجازا فيه وعلى تقدير كونها حقيقه فيه لا ندري انها وضعت ايضا
فيكون مشتركه له وللخصوص ايضا فيكون مشتركه كما ذكره ابن الحاجب وقرره الشارحون اشار المحقق التفتازاني الى فساده وحقيقه
المصنف فقال لا يصح اذ لا شك في الاستعمال هذه الصيغ كما تذكر وبدا في الاستعمال انها يعلم وضعه اي كل منها في الجملة فلا يبقى الا التردد
في انه اي الوضع للعموم هو الوضع النوعي فيكون مجازا فيه او الحقيقي فيكون حقيقة فيه فيرجع الاول الى الثاني لانه الا مر الى ان التوقف
بمعنى لا ندري حقيقه في العموم او مجاز وهذا هو الثاني وقد اوضح المصنف رحمه الله هذا الرد بما فيه مزيد تحقيق له فقال لان
الثاني اذا كان حاصله العلم بالوضع هو التردد في انها اي الصيغ حقيقه او مجاز كان المراد بالوضع المعلوم الاعم من وضع الحقيقه
والمجاز فبالضرورة يكون مقابلة الاول والمعبر عنه بلا ندري هو هذا الوضع بعينه ولا شك ان عدم العلم بمطلق الوضع المنقسم الى
وضع الحقيقه ووضع المجاز لا يكون الا بعدم العلم باستعمال الصيغ لذلك المعنى اذ لو علم الاستعمال قطع بانه اما حقيقه واما مجاز
فيقطع بثبوت الوضع الاعم من وضع الحقيقه ووضع المجاز لها ركون انسان محصلا عن عالم لم يسمع قط هذه الصيغ استعملت لغة ولا شرعا
في العموم معلوم الانتفاء فلزم ان لا تردد الا في كونها حقيقه فيه او مجازا فهو محل الوقف وهو المعنى الثاني ولا تردد في فهمه اي العموم
من اسم الجمع المعرف باللام الجنسيه في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله كما في
الصحيحين ومن الجمع المكسر المعرف باللام الجنسيه في قوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش كما هو حديث حسن اخرجه البزار وقوله
صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبيا لا نورث غير ان المحفوظ انا كما اخرجه النسائي لا نحن الا ان مفادهما واحد ومن المفرد المحلى باللام
الجنسيه في قوله تعالى والسارق والسارقه ومن قوله تر لتجيئنه واهله في اسم الجمع المضاف وفهمه اي العموم العلما قاطبة من اسم الشرط كما
في من دخل داري فهو حر واسم الاستفهام كما في وما صنعت ومن جا حتى هما سوا ك عن كل جا د مصنوع ومن النكرة المنفية كما في لا رجل
كقول الخصوص والقرينه كالترتيب للحكم على الوصف المناسب اي المشعر بعليته له في نحو السارق والسارقه فاقطعوا اليدين بهما راكرم العلماء
فان الحكم الذي هو القطع والاكرام مرتب على وصف مشعر بعليته من السرقه والعلم وتمثيل العلم بانه اي الحكم تمهيد قاعدة اي مخرج مخرج البيان
لحكم كلي ينطبق على جزئياته وان كان جزئيا باعتبار متعلقه الذي اتفق وقوعه متعلقا به كرجم ماعز اي كرجم النبي صلى الله عليه وسلم
ماعز المقر بالزنا وكان محصنا كما في الصحيحين اذ علم انه شارع وحكمي على الواحد اي وادعلم انه كذا حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
كما هو مشتهر في كلام الفقها والاصوليين وقال شيخنا الحافظ رحمه الله ولم نره في كتب الحديث قال ابن كثير لم ار له سندا قط
وسالت شيخنا الحافظ المزي وشيخنا الحافظ الذهبي فلم يعرفاه انتهى وقد جا ما يؤدي معناه فاخرج مالك والنسائي والترمذي
وصححه وابن حبان في صحيحه عن اميمه بنت رقيقه قالت اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في نسوة نبايعه على الاسلام فقلت يا رسول
الله نبايعك فقال اني لا اصافح النسا انما قولي لماية امراه كقولي لامراة واحدة وفي رواية الحاكم والطبراني انما قولي
لامراة كقولي لماية امراه وهو في مسند احمد وطبقات ابن سعد بالفظين فحكم ان رجم ماعز مفيد للعموم لغيره ممن حاله كحاله

لكون

لكل من هاتين العريفتين وان كان ظاهرا لخصوص فلكذا غيره من مفيد حكم شرعي او ضرورة من نفي النكرة اي او كلكون العموم
بمقتضى ضرورة كما في نفي النكرة فانها حيث كانت موضوعة لنفي جميعه بانتفاء جميع الافراد فكان انتفا جميع الافراد ضرورة
انتفايه كما سياتي التعرض له مرة بعد اخرى والرموا اي القايلون بوضعها للخصوص واستفيد منها العموم بالقراين لا لحكم
بوضعي اللفظ على هذا التقدير اذ يتاتى فيه تجويز كونه فهم منه بالقراين لا بالوضع فينسد باب الاستدلال بان اللفظ موضوع لكذا
وهو مفتوح اذ لم ينقل قطع عن الواضع التنصيص على الوضع حتى يمتنع ان يطرقه هذا التجويز الخفي اي حكم بوضع اللفظ للمعنى
من التبادر اي تبادر المعنى عند الاطلاق للفظ وهو مما لا يمنع التجويز المذكور ثم الحاصل انه تجويز لا يمنع الظهور ولا يقدح فيه وايضا
شاع وذاع من غير نكير اجتماعهم اي العلما سلفا وخلفا به اي بالعموم من الصيغ المدعى كونها له وضعا حكم على ابي بكر في مانعي الزكاة با
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ففي الصحيحين وغيرهما عن ابي هريرة قال لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم واستخلف ابو بكر
بعده وكفر من كفر من العرب قال عمر رضي الله عنه لابي بكر رضي الله عنه كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله فقال ابو بكر والله لاقاتلن
من فرق بين الصلاة والزكاة فان الزكاة حق المال والله لو منعوني عناقا كانوا يودونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على
منعه قال عمر فوالله ما هو الا ان راايت الله قد شرح صدر ابي بكر للقتال فعرفت انه الحق فقد فهم عمر العموم واحتج به وقرره ابو بكر وعدل
الى الاحتجاج في المعنى بقوله الا بحقها وابى بكر اي وكاحتجاج ابي بكر على الانصار بقول النبي صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش
وافقه على ذلك جميع الصحابه كما وقع في المحتضر الكبير لابن الحاجب وتبعه الشارحون وتعقبهم شيخنا الحافظ بانه ليس هذا
اللفظ موجودا في كتب الحديث عن ابي بكر وانما في الصحيحين وغيرهما في قصة السقيفه قول ابي بكر ان العرب لا تعرف هذا الامر الا
لهذا الحي من قريش نعم اخرج احمد بسند رجاله ثقات لكن فيه انقطاع ان ابا بكر قال لسعد يعني ابن عباده لقد علمت يا سعد
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لقريش انتم ولاة هذا الامر فلعل هذا مستند من عزى ذلك لابي بكر فذكره بالمعنى انتهى
قال ولي ان يقال وكاحتجاج اهل الاجماع على من شرط الامام ان يكون قرشيا به ونحن معاشر الانبيا لا نورث اي وكاحتجاج ابي بكر
على من ظن ان النبي صلى الله عليه يورث بهذا وقد عرفت ان المحفوظ انا لا نحن وانه لا ضير لان مفادهما واحد الى غير ذلك من الاحتجاج
بالعموم في الصيغ المدعى كونها للعموم وضعا ولولا انها للعموم وضعا لما كان فيها حجة في الصور المذكوره ولا انكر ذلك فلا جرم ان
قال على وجه يجزم بانه اي العموم باللفظ لا بالقراين فانه يتاتى ان يقال الاجماع السكوتي لا ينتهض هنا لانه حجة في الاصول وهو انما
ينتهض في الفروع واستدل للمختار بعرف وهو انا اي العموم معنى كثرت الحاجة الى التعبير عنه فكغيره اي فوجب الوضع له كما وضع لغيره
من المعاني المحتاج الى التعبير عنها ويجيب بمنع الملازمة وهو ان الاحتياج الى التعبير لا يقتضي ان يكون له لفظ منفرد على طريق
الحقيقه لجواز ان يستغنى عنه بالمجاز والمشترك فلا يكون ظاهرا في العموم الخصوص لا عموم الا لمركب ولا وضع له اي للمركب بل
الوضع لمفرداته والقطع انها اي المفردات لغيره اي العموم فلا وضع له اي العموم فصدقا انها اي السع للخصوص بيانه اي لعموم المركب
ان معنى الشرط ولحوه النفي والاستفهام لا يحقق الا بالفاظ الحكم انها اي من الالفاظ وضع على حدة وانما يثبت العموم
بالمجموع منها مثلا من في من عاقل والاولي عالم لوقوعه على الباري تعالى فيفهم اليه اللفظ الاخر خصوص من النسبة فيحصل من
المجموع معنى الشرط والاستفهام وبهما العموم وصرح في العربيه بان تضمن من معنى الشرط والاستفهام طارد على معناها الاصلي
والجواب ان اللازم من لا عموم الا لمركب الوقف على التركيب اي توقف ثبوت العموم على تركيب المفرد مع غيره فلا يستلزم ان المجموع

حات

الاستعمال

مرت

نخ

لكون

المركب هو الدال على العموم بل جاز كون المفرد بشرط التركيب هو العام وقبل حصول الشرط له معنى وضعي افرادي غير معنى العموم وتقدم
الفرق بين ان يكون الدال المركب او جزءه بشرط التركيب في ذيل الكلام في تعريف العام وليس ببعيد قول الواضع في النكرة من حيث هي جعلتها
لفرد مبهم يحتمل كل فرد معين على البدل فاذا عرفت لغير عهد فللكل ضربة وهو اي وضعها هكذا هو الظاهر لانا نفهمه اي العموم في اكرم الجاهل
واهن العالم ولا مناسبة بين الاكرام والجهل وبين الاهانة والعلم فلم يكن العموم بالقرينة لانها في مثله المناسبة وهي منتفية فكان
العموم معنا وضعيا للفظ وغايته اي الامر ان وضعه اي اللفظ للعموم وضع القواعد اللغوية كقواعد النسب والتصغير وافراد موضوعها
اي القواعد حقايق فهو من احد نوعي الوضع النوعي كما سياتي في بحث المجاز ولذا اي لكون اللفظ موضوعا للعموم وضعا نوعيا وقع التردد
في كونه اي اللفظ العام مشتركا لفظيا بين الخاص والعام لاستعماله في الخصوص ايضا حتى قال به بعضهم والوجه ان عموم غير المحلى باللام
الجنسية وغير المضاف عقلي لا وضعي لجزم العقل به اي بالعموم عند ضم الشرط والصلة الى مسمى من وهو عاقل ومسمى الذي وهو ذات
فيثبت ما علق به بالمسمى لكل متصف بالمسمى لوجود ما صدق عليه ما علق عليه اي لوجود المفهوم الذي نيط به الحكم فالضمير في عليه
الاول راجع الى ما وما علق عليه فاعل صدق وكذا النكرة المنفية عمومها عقلي لان نفي ذات ما الذي هو معناها لا يتحقق مع وجود ذات
كما بيناه انفا وهذا العقلي وان لم ينافي الوضع له ايضا لامكان تواردهما عليه لكن يصير الوضع له ضايعا لاستفادته بدونه وحكمته
اي الواضع تبعده اي وقوعه كما لو وضع لفظا للدلالة على حياة لافظه فانه وان كان ممكنا بعيد جدا واعلم ان العربية النكرة
المنفية بلا حال كونها مركبة كلا رجل بالفتح نص في العموم وغيرها اي المركبة كلا رجل بالرفع ظاهر في العموم فجاز في غيرها بل رجلان وامتنع
في الاول اي في كونها مركبة بل رجلان وبعلته اي بعلة امتناع بل رجلان في لا رجل وهي النصوصية للتركيب لتضمن معنى من الزايدة يلزم
امتناعه اي بل رجلان في لا رجال للتركيب والنصوصية لكنه ليس بممتنع فان قالوا المنفي في لا رجال الحقيقة بقيد تعدد خارجي لافرادها
بخلاف لا رجل فان المنفي فيه الحقيقة مطلقا قلنا اذا صح في المركبة حالة كونها جمعا تسلط النفي على الحقيقة بقيد التعدد الخارجي من
ثلاثة فصاعدا فجاز بل رجلان لانتفاء هذا التعدد فلم لا يصح تسلطه عليها مفردة بقيد الوحدة فيجوز بل رجلان ايضا لانتفاء هذا
القيد كجوازه اي بل رجلان في الظاهر اي لا رجل بالرفع والا فتحكم فان قيل المانع هنا اللغة قلنا ممنوع كما قال وحكم العرب به ممنوع
بل هو كلام المولدين اذ لم ينقل عن العرب امتناع بل رجلان في لا رجل وجوازه في لا رجال والقاطع بنفيه اي الحكم به منها اي من العرب لانه
مونث ما عن ابن عباس ما من عام الا وقد خص وقد خص هذا ايضا نحو والله بكل شيء عليم فان هذا لم يخص بشيء اصلا لتعلق علمه بعامة
ما يطلق عليه شيء الى غير ذلك ولا ضرر اي وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار كما رواه كثير منهم مالك والحاكم
وقال صحيح الاسناد على شرط مسلم واوجب كثيرا من الضرر نحو من حد وقصاص وتعزير وغيرها لمرتكب اسبابها وينتفي منافاته لاطلاق
الاصول العام يجوز تخصيصه اي وبهذا البحث الذي ابداه المصنف رحمه الله ينتفي المنافاة بين كلامهم وبين اطلاق الاصوليين
جواز تخصيص العام ما لم يمنعه العقل في خصوص المادة او السمع القطعي نحو بكل شيء عليم قال المصنف ووجه المنافاة
ان التخصيص بيان ان بعض الافراد لم يرد بالحكم المتعلق بالعام وبتقدير كون النفي للحقيقة والجنس مطلقا على كل تقدير لا
يصح تخصيص هذا العام كما لا يصح بل رجلان لانه شمله حكم النفي للنصوصية ودخل مرادا فامتنع ان يكون غير مراد وحاصل
بحثنا ان لا رجل بالتركيب غاية امره ان دلالته على الاستغراق اقوى من دلالة لا رجل بالرفع وفي كل منهما يجوز ان يعتبر في نفي
الجنس قيد الوحدة فيقال بل رجلان وكون المركبة نصا لا يحتمل تخصيصا كالمفسر عند الحنفية ممنوع وقول صاحب
الكشاف لا ريب فيه قراءة النصب توجب الاستغراق وقراءة الرفع تجوزه غير حسن فان ظاهره ان العموم في الرفع غير مدلول

اللفظ

اللفظ بل تجوز ارادته وعدمها على السوا وليس كذلك بل النكرة في سياق النفي مطلقا تفيد العموم اطبق ايمة الاصول والفقه
عليه وليس اخذهم ذلك الا من اللغة وهم المتقدمون في احد المعاني من قوالب الالفاظ ثم ان وجدنا المتكلم لم يعقب الصيغة با
شيء حكمنا بارادة ظاهره من العموم ووجب العمل بالعموم وان ذكر مخرجا هو بل رجلان علمنا انه قصد النفي بقيد الوحدة او مخرجا
اخر متصلا او منفصلا علمنا انه اراد بالعام بعضه نحو لا ضرر ولا ضرار واوجب القتل والضرب في مواضع وهو ضرر فعلمنا
انه اريد به في غير تلك المواطن وهو معنى تخصيص العام وهو بيان انه اريد بالعام بعضه وح فقراءة كل من النصب والرفع توجب
الاستغراق غير ان ايجاب النصب اقوى على ما يقال فان قيل فهل بل رجلان تخصيص للا رجل المركب مع ان حاصله اي لا رجل المركب
على تقدير تجويز بل رجلان معه نفي المقيد بالوحدة فليس عمومه الا في المقيد بها اي الا في رجل بقيد الوحدة فلم يدخل رجلان لانه
بقيد التعدد فلا يتصور اخراجه فلا يقع تخصيصا عند القايلين بالتخصيص بالمتصل قلنا التخصيص بحسب الدلالة ظاهرا لا بحسب المراد
والا لم يكن تخصيص اصلا لان كل مخصص لم يدخل في الارادة بالعام واذا عرف هذا فلا شك على اصطلاح الشافعية على ان التخصيص
قصر العام على بعض مسماه في انه تخصيص لصدقه عليه واما الحنفية فهو كالمتصل اي قبل رجلان كالتخصيص المتصل باصطلاح الشافعية
بناء على ان المراد به ما لا يستقل بنفسه من الخمسة الاتية لان هذا لما فيه من الاضراب كذلك والا لو ترك هذا القيد لكان هذا منه
لا كهو والتخصيص بمستقل اي لكن التخصيص اللفظي عند الحنفية انما يكون بكلام تام مستقل بنفسه فلا يكون هذا تخصيصا عندهم
لعدم استقلاله نعم مقتضى كلام المصنف في بحث التخصيص ان هذا عند اكثرهم وان بعضهم لم يشترطه وصرح في البديع بان اشتراط
قول بعضهم وان اكثرهم على انقسامه الى مستقل وغير مستقل فاذن انما لا يكون هذا تخصيصا على قول بعضهم ولعل كونه تخصيصا
اوجه قالوا اي القايلون بانها موضوعة للخصوص حقيقة الخصوص متيقن ارادته استقلالا على تقدير الوضع له او مع غيره على
تقدير الوضع للعموم والعموم محتمل لجواز ان يكون الوضع له وان يكون للخصوص فيجب الخصوص وينفي المحتمل اي العموم لان
المتيقن اولى من المشكوك واجيب بانه اثبات اللغة بالترجيح وهو مردود لانها انما يثبت بالنقل كما تقدم وبان العموم
ارجح من الخصوص للاحتياط لان في الحمل على الخصوص مع احتمال كون العموم مرادا اضاعة غيره مما يدخل في العموم بخلاف الحمل
على العموم لدخول الخصوص فيه والاحوط اولى قال المصنف وفي هذا الجواب اثباتها اي اللغة بالترجيح ايضا لان حاصله ان في اعتباره
عاما اذا وقع في الخطاب الشرعي احتياطا وفي عدمه عدم الاحتياط فيجب ان يحكم بانه موضوع في اللغة لمعنى العموم وهذا
هو الحكم بوضع اللغة لترجيح ارادة معنى للفظ في الاستعمال على غيره وهو كترجيح ارادته لتحقق الاحتياط على ارادة غيره مما
الاحتياط في الحكم فهو اثبات اللغة بالترجيح بالاحتياط مع ان الاحتياط لا يستمر في الحمل على العموم في كل صورة بل في الايجاب
والتحريم لان في الحمل على الخصوص فيهما مخالفة للامر والنهي في بعض ما امر به ونهي عنه كاكرم العلماء ولا تكرم الجهال اذ لو حملهما
على الخصوص فترك اكرام بعض العلماء واكرام بعض الجهال اثم اما في الاباحة فلا يكون الحمل على العموم احوط بل ربما كان
الخصوص احوط في اشرب الشراب وكل الطعام فانه اذا عمل بالعموم فيهما اثم بتناول محرم منهما فلا يتم كلا الجوابين بل الجواب
لا احتمال للوضع للخصوص حقيقة بعد ما ذكرنا بديا من الادلة المفيدة للوضع للعموم حقيقة واما استدلالهم اي القايلين بالوضع
للخصوص ايضا بما ينسب الى ابن عباس ما من عام الا وقد خص حتى هذا ايضا كما تقدم ففرع دعوانا ان الوضع للعموم حقيقة ويحمل على
الخصوص مجازا اذ هو مفيد ان العموم اصل والخصوص عارض وهذا هو الذي نقوله الاشتراك ثبت الاطلاق لهما اي للعموم
وللخصوص مجازا المفصل الاجماع على عموم التكليف وهو اي عمومه بالطلب من الامر والنهي فلو لم يكن الطلب عاما لم يكن التكليف

والاصل الحقيقة الجواب لو لم يثبت ما ذكرنا من الادلة المفيدة للوضع للعموم حقيقة وللخصوص صح

عاما قلنا وكذا الاخبار فيما ليس فيه صيغة خصوص مثل نحن نقص عليك فان هذا اخبار بما فيه صيغة خصوص بالنبي صلى الله عليه
وسلم وهو كاف الخطاب للمفرد المجرور وذلك نحو الله خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم الى غير ذلك من الوعد والوعيد فيكون عامة
ايضا لمتعلقه اي التكليف بها بحال الكل فانا مكلفون عموما بمعرفتها ايضا للانقياد الى الطاعات والانزجار عن المخالفات فلا معنى
للفرق بينهما وقد تساويا في التكليف ولا معنى للتوقف ايضا في الاخبار دون الطلب ولا فيها مطلقا بعد استدلالنا للمختار بما تقدم اذ لا
موجب له بل يتعين القول بما ذهبنا اليه واستدللنا عليه البحث الثالث ليس الجمع المنكر عاما خلافا لطائفة من الحنفية ومن وافقهم
وسبعين منهم فخر الاسلام غير ان صاحب الكشف ذكر ان عامة الاصوليين على ان جمع القلة النكرة ليس بعام لظهوره في العشرة فما دونها
وانما اختلفوا في جمع الكثرة النكرة وكان فخر الاسلام يقول اما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع رد قول العامة واختار
ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثرة الا انه ان ثبت في اللغة جمع القلة يكون للعموم فكون العموم في موضوعه هو الثلاثة فصاعدا
الى العشرة وفي غيره يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم عنده الاستغراق لنا القطع بان رجالا
لا يتبادر منه عند اطلاقه استغراقهم اي جماعات الرجال كرجل من حيث انه لا يتبادر منه ايضا عند اطلاقه استغراقه لساير
الوحدان فليس الجمع المنكر عاما كما ان رجلا كذلك فما قيل في اثبات عمومه كما في البديع ما معناه المرتبة المستغرقة لكل جمع من مراتبه اي الجمع
المنكر فيحمل الجمع المنكر عليها اي على المستغرقة للاحتياط لانه حمل على جميع حقايقه حينئذ بعد انه معارض بان غيرها اي غير المستغرقة وهي
الاقل اولى للتيقن به والشك في غيره والاخذ بالمتيقن وطرح المشكوك اولى ويتايد هذا في التكاليف بان الاصل براءة الذمة ويكون الاحتياط
لا يستمر في المستغرقة بل يكون الاحتياط في عدمه اي الاستغراق كما في الاباحة ليس في محل النزاع لانه اي النزاع انما هو وانه اي العموم الاستغراقي
مفهومه اي الجمع المنكر واين الحمل على بعض ما صدقاته الذي هو المرتبة المستغرقة للاحتياط منه اي من محل النزاع وهو ان العموم
الاستغراقي مفهومه وضعا واما الزام نحو رجل لمثبت عمومه بان يقال هو موضوع للجمع المطلق المشترك بين المجموع اي جمع كان على
سبيل البدل كرجل للواحد اي واحد كان فلم يكن ظاهر العموم كما ان رجلا ليس بظاهر في زيد وعمرو فمدفوع بانه اي نحو رجل ليس من
افراده المرتبة المستغرقة لساير الافراد ليحمل عليها بخلاف رجال فانه للجمع المشترك بين المستغرق وغيره اي غير المستغرق فيحمل على
المستغرق قيل مبنى الخلاف في انه عام اولا والقايل المحقق التفتازاني الخلاف في اشتراط الاستغراق في العموم فمن لا يقول باشتراطه
كفخر الاسلام وغيره جعله اي الجمع المنكر عاما ومن يقول باشتراطه لم يجعله عاما واذن اي وحين يكون مبنى ذلك الخلاف هذا الخلاف
لا وجه لمحاولة استغراقه اي الجمع المنكر بالحمل على مرتبة الاستغراق كما فعل صاحب البديع بل لفظي اضراب عن هذا الحمل اي ليس ذاك الخلاف
خلافا متحققا مبنيا على خلاف اخر اصلا بل ليس هنا خلاف اصلا فمراد المثبت للجمع المنكر عموما كفخر الاسلام مفهوم عموم اي لفظ
عموم وهو اي مفهوم لفظ عموم شمول امر لامر متعدد اعم من الاستغراق وباقي عمومه لا ينازعه في هذا ومراد النافي عموم الصيغ
التي اثبتها كونها اي الصيغ حقيقة فيه اي في العموم وهو الاستغراقي حتى قبل الاحكام من التخصيص والاستثناء المتصل ولا نزاع في نفي
هذا عن الجمع المنكر لاحد من مثبت عمومه ولا في عدمه اي عدم قبول الاحكام المذكورة في رجال لا يقال اقتل رجالا الا زيدا على انه استثناء
متصل منهم لانه اي الاستثناء المتصل اخراج ما لولاه اي الاستثناء لدخل في المستثنى منه وليس هذا كذلك لانه على تقدير عدم استثنائه
لا يلزم ان يكون داخلا في رجال ولو قيل اقتل رجالا ولا تقتل زيدا كان ولا تقتل زيدا ابتداء لا تخصيصا لرجال لانتفاء عمومه الاستغراقي
بحيث يلزم شمولهم له قال المصنف رحمه الله فالحاصل ثبوت الاتفاق على ان عموم الصيغ استغراقي وعلى ان عموم المنكر بمعنى شمول امر
لمتعدد فاين الخلاف واذ بينا انه اي الجمع المنكر للمشترك بين مراتب الجمع وهو اي المشترك بينهما الجمع مطلقا ففي اقله اي الجمع مطلقا

خلاف

خلاف قيل اقله حقيقة ثلاثة مجاز لما دونها من اثنين وواحد وهو اي هذا القول هو المختار وقيل حقيقة في اثنين ايضا وقيل
حقيقة في ثلاثة مجاز فيهما اي في الاثنين وقيل حقيقة في ثلاثة ولا يصح ان يطلق على اثنين لا حقيقة ولا مجازا واعلم ان حكاية
هذه الاقوال على هذا الوجه ذكرها ابن الحاجب وفيها تامل فان كون اقل الجمع ثلاثة معزو الى اكثر الصحابة والفقهاء منهم ابو حنيفة
ومالك في رواية والشافعي وايمة اللغة وكون اقله اثنين معزو الى عمر وزيد بن ثابت ومالك في رواية وداود والقاضي
والاستاذ والغزالي والخليل وسيبويه والظاهر ان الاولين لا يمنعون اطلاقه على اثنين مجازا وانهم والاخرين لا يمنعون اطلاقه
على الواحد مجازا ايضا من اطلاق الكل واراده الجزء بشرطه ويلزم الاخرين كونه حقيقة في ثلاثة فصاعدا ايضا فلا ينبغي ان
يعد اطلاقه على الواحد مجازا قولا اخر مقاسما لهما واما انه لا يطلق على الاثنين حقيقة ولا مجازا ويلزمه بطريق اولى
انه لا يطلق على الواحد كذلك فبعيد جدا قال السبكي ولا نعرفه عن احد ثم افاض المصنف في بيان وجه المختار على وجه
يتضمن وجه كل من باقي الاقوال فقال لقول ابن عباس ليس الاخوان اخوة فقد اخرج ابن خزيمة والبيهقي والحاكم وقال صحيح الاسناد
عن ابن عباس انه دخل على عثمان فقال ان الاخوين لا يردان الام عن الثلث فان الله سبحانه يقول فان كان له اخوة فلامه
السدس والاخوان ليسا باخوة بلسان قومك فقال عثمان لا استطيع ارد امرا توارث عليه الناس وكان قبلي ومضى في الامصار
فهذا يصلح في الجملة متمسكا لنفي صحة الاطلاق عليهما مطلقا بان يقال لو كان الاطلاق جايزا ما صح سلب ابن عباس فاذا قيل
اي حقيقة لقول زيد الاخوان اخوة فقد اخرج الحاكم وقال صحيح الاسناد عن خارجة بن زيد بن ثابت عن ابيه انه كان يحجب الام
عن الثلث بالاخوين فقال له يا ابا سعيد فان الله عز وجل يقول فان كان له اخوة فلامه السدس وانت تحجبها بالاخوين
فقال ان العرب تسمي الاخوين اخوة اي مجازا جمعا بين كلام ابن عباس وزيد كان دليلا لمطلقيه عليهما مجازا ثم كما قال المصنف
وتسليم عثمان لابن عباس تمسكه ثم عدوله اي عثمان الى الاجماع دليل على الامرين اي نفي كونه حقيقة وكونه مجازا فيهما لا انه حقيقة في
ثلاثة اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لما عدل الى الاحتجاج بما يفيد الاجماع حملوا اخوة في القران على اخوين فكان مجازا فيه
بالضرورة لثبوت نفي الحقيقة مع وجود الاستعمال بقي كونه مجازا في الواحد اشار اليه بقوله ولا شك في صحة الانكار على
متبرجة اي مظهرة زينتها لرجل اجنبي استرجس للرجال فان الانفة والحمية من ذلك تستوي فيها الجمع والواحد لكنه كما قال ولا يخفى انه
اي لفظ الرجال هنا من العام في الخصوص لا المختلف من نحو رجال المنكر على انه اي هذا لا يستلزمه اي كون الجمع مجازا فيه اي في الواحد
لجواز ان المعنى اهو اي التبرج عادتك لهم اي الرجال حتى تبرجت لهذا وهو اي هذا المعنى مما يراد في مثله نحو قول القايل لمن هو
مظنة الظلم اتظلم المسلمين عند مشاهدة ظلمة واحدا منهم والحق جوازه اي اطلاق الجمع مرادا به الواحد حيث يثبت المصحح لجوازه كرايت رجالا
في رجل يقوم مقام الكثير منهم قيل ومنه قوله تعالى واني مرسلة اليهم بهدية فان المراد واحد وهو سليمان عليه السلام وقوله بم يرجع
المرسلون فان الرسول واحد بدليل ارجع اليهم وحيث لا يثبت المصحح فلا يجوز وتبادر ما فوق الاثنين عند الاطلاق يفيد الحقيقة فيه
اي فيما فوقهما لان التبادر دليل الحقيقة واستدلال النافين لصحة اطلاقه على الاثنين مطلقا بعد جواز الرجال العاقلان والرجلان
العاقلون مجازا ولو صح لجاز نعت احدهما بما نعت به الاخر دفع بمراعاتهم اي العرب مطابقة الصورة اي صورة اللفظ بان يكون كلاهما
مثنى او جمعا فلا ينعت المثنى بصورة الجمع وان كان بمعناه ولا العكس محافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف لانهما كشيء واحد
ونقض هذا الدفع بجواز جاء زيد وعمرو الفاضلان وفي ثلاثة اي وبجواز جاء زيد وعمرو وبكر الفاضلون اذ الموصوف في الكل مفردات
وما ثم مثنى ولا مجموع ودفعه اي هذا النقض كما ذكره المحقق التفتازاني بان الجمع بحرف الجمع اي بواو العطف في الاسماء المختلفة كالجمع

لفظ الجمع في الاسما المتفقه صورة وفي الاسمين المختلفين كتثنية الاسمين المتفقين صورة فيكون تعاطف المفردات بمنزلة الجمع وفي صورته وتعاطف المفردين بمنزلة التثنية وفي صورتها ليس بشي دافع له اذ لا يخرجه اي كلا من المثالين المفوض بها الى مطابقة الصورة اللفظيه تثنيه وجمعا كان ينبغي ان لا يجوز ان كان شرطا والوجه اعتبار المطابقه الاعم من الحقيقه والحكميه عاد من كلام بن عباس فانه يفيد نفي المطابقه بين المثنى والجمع بمعنى كما في منفيه بينهما لفظا وح جاز المثالان لا لاخبر ان لوجود المطابقه الحكميه بين الموصوف والصفه فيهما حقيقه وهو ظاهر وحكما لان الرجال ليس في حكم رجل ورجل لا غير ولا عاقلين في حكم عاقل وعاقل لا غير ولا خلاف في نحو قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي في التعبير بصيغة الجمع عما ينفرد من المثنيين اذا اضيفا اليهما او الى ضميرهما في اللغة الفصيحه كما قلبه والراس واللسان ونا اي ولا في الضمير الذي يعبر به المتكلم عن نفسه وغيره متصلا او منفصلا وجمع اي ولا في لفظ نحن مع انه اي هذا كله ليس منه اي من محل الخلاف بل جواز الاطلاق على الاثنين وفاق فالاول قالوا حذرا من استثقال جمع التثنيتين والثاني للاتيان على كونه موضوعا للتعبير الجمعي لنفسه وغيره واحدا كان او جمعا والثالث لانه ضم شي الى شي وهو يتحقق في الاثنين كما فيما فوقهما ولا خلاف ايضا في ان الواو في ضربوا منه اي من محل الخلاف والاولى ان ضمائر الغيبة والخطاب للجماعة منه كما في البديع فيشمل نحو قاموا وقمتم وقمتن هذا في الفتوح واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القله وجمع الكثره فدل بظاهره على ان التفرقه بينهما انما هي بجانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لانه مختص بما فوق العشرة وهذا اولى بالاستعمال وان صرح بخلافه كثير من الثقات انتهى وهو ظاهر كلام المصنف ايضا كما رايت ولا بامر بذلك فجمع جموع القله نحو قول الشاعر باغل ثمانيا فاله واعلمه وفعله يعرف الادنى من العدد وسالم الجمع ايضا داخل معها لهذه الحس فاحفظها ولا تزد تنبيه لم تزد الشافيه في صيغ العموم على اثنا عشرها وفصلها الحنفيه الى عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا وهو الجمع المحلى للاستغراق يعني عند شاطبيه في العموم والا فهو عند من لم يشترطه فيه منهم الجمع المنكر كما مر جوابه حتى قال لصاحب الكشف اللام في قولك فخر الاسلام مثل الرجال والقاضي المسلمين والمملات للتحسين الكلام ومراده الجموع المنكره والى عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله وهو المفرد المحلى كالرجل والذكر في النسا والقوم والرهط ومن وما واي المضافة وكل وجميع وقد قسم هذا ثلاثة اقسام الاول ما يتناول مجموع الافراد فيتعلق الحكم بمجموعها لا بكل فرد على الانفراد وحيث يثبت للواحد فلانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال والقوم جماعة الرجال فاللفظ فيهما مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العايد اليه وهو متنا ولا لجميع احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل الحصن فله كذا فدخله جماعة كان الفعل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيا تنبيه والمصنف ذكره النسا من هذا القبيل موافق لصدر الشريعة وعلم الاسلام في اخرين من الاول وكان هذا الاختلاف بناء على انه اسم جمع او جمع فمن قال اسم جمع عده من الثاني ومن قال جمع عده من الاول والاكثر على انه جمع وفي ذكره القوم من هذا القبيل موافق لجميعهم في اللوح والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال لقيامهم بامور النسا وذكر في العاتق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قايم كصوم جمع صايم والافعل ليس من ابنية الجمع قلت لا كن لا خفا في انه ينبغي عنه في ذلك الكشاف وغيره وهو في الاصل جمع قايم كصوم وزور في جمع صايم وزاير او تسمية بالمصدر عن بعض العرب اذا اكتنفها ما احسب قوما وانصفت قوما اي قياما والله تعالى اعلم الثاني ما يتناول كل واحد على سبيل الشمول فيتعلق الحكم بكل واحد مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله اربعة استحق درهما ولو دخل جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد درهما الثالث ما يتناول كل واحد على سبيل البدل فيتعلق الحكم بكل بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد اخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فمن دخله اولا منفرد استحق الدرهم ولو دخلوه

ملحوظ ما ذكره المصنف

معا لم يستحقوا شيا ومتعاقبين استحق الواحد السابق لا غير فانقسم العموم بواسطة هذا التفصيل الى صيغي ومعنوي ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من استيعاب المعنى واذا تقرر هذا فلا علينا ان نشبع الكلام مفصلا فيما احتاج اليه منه فنقول لما تبين ان الجمع المحلي باللام استغراقه كالمفرد لكل فرد لما تقدم في دليل الكلام في تعريف العام وعليه اكثر ائمة الاصول والعربيه وصرح به ائمة التفسير في كل ما وقع في التنزيل من هذا القبيل وما قيل كما في المفتاح وتلخيصه وغيرهما استغراق المفرد اشمل من استغراق الجمع لانه يتناول كل واحد واحد واستغراق الجمع يتناول كل جماعة جماعة ولا ينافي خروج الواحد والاثنين ففي النفي لانه ليس لما يسلبه معنى الجمعيه الى الجنسية المجردة فانما يتسلط النفي على الجمع ولا يستلزم انتفا الواحد بخلاف المفرد في النفي او المراد انه بلا واسطة الجمع بخلاف ما اذا لم يقيد بالنفي فانه شمليته بسبب ان تعلق الحكم بالواحد في المفرد ابتداء وفي الجمع بواسطة تعلقه بالجمع فتعلق بلحاده بحكم اللغة على ما قدمناه والا اي وان لم يكن المراد كون استغراقه اشمل احد هذين ممنوع كونه كذلك ثم تعقبها بقوله وما تقدم في دليل الكلام على تعريف العام ينفي كونه اي تعلق الحكم بالمفرد في الجمع بواسطة الجمع وشمليته اي وما تقدم من ان لا رجال كلا رجل من حيث جواز التخصيص فيصح ان يقال لا رجل بل رجلان كما يصح لا رجال بل رجلان ينفي كون استغراق المفرد في النفي اشمل من استغراق الجمع ايضا لان هذا انما كان دليلا بنا على صحة التخصيص في لا رجال لا في لا رجل وقد ظهر انهما فيه متساويا الاقدام والاجماع الصحابة على الايه من قريش واللغة على صحة الاستثناء كما تقدم من استثنا المفرد من الجمع وبه عرف ان صحة الاستثناء المجعوله دليلا على استغراق الجمع المحلي كالمفرد يراد بها استثنا المفرد وعنه اي كون الاستغراق الجمع المحلي لكل فرد كالمفرد قالوا اي اهل السنة والجماعة قوله تعالى لا تدركه الابصار وسلبا العموم اي نفي الشمول او رفع الايجاب الكلي وهو يدرك الابصار لانه نقيض لا تدركه الابصار لا عموم اسلب اي شمول النفي لكل بصر ليكون سلبا كليا وهو لا يدركه بصر من الابصار ثم فسر شمول النفي ايضا فقال اي لا يدركه كل بصر كما هو معنى الاستغراق وهو اي سلب العموم سلب جزيي لان نقيض الموجبه الكليه السالبه الجزيه فجاز لبعضها اي الابصار ادراكه لكن نظر فيه بان الاية وما قبلها في معرض المدح بدلالة قوله وهو اللطيف الخبير فيكون نفي ادراك البصر مدحا فيكون ادراكه نقصا وعدم ادراك البعض لا يدل النقص فيكون عموم السلب وصدق السالبه الجزيه لا ينافي صدق السالبه الكليه وان كانت اخص من السالبه الجزيه اذ قد يصدق الاخص مع الاعم نعم اذا اعتبر الجمع المحلى في النفي والجنس في النفي نعم كان المعنى عموم السلب كقوله تعالى فان الله لا يحب الكافرين فان التعريف فيه للجنس فيفيد سلب الحكم عن كل فرد فرد نحو تعالى لا يحب كل كافر ولو اعتبر مثله اي كون الجمع للجنس في الاية على وجه لا يضر في اثبات الرويه ادعى ان الادراك اخص من الرويه المطلقه بان يقال الادراك الرويه المكيفه بكيفيه الاحاطه فلا يلزم من نفيها عنه تعالى لامتناع الاحاطه به نفي الرويه المطلقه عنه اذ لا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم ونظر فيه بان الرويه ادراك عين الرئي بحاسة البصر فلو كان الادراك احاطه كان الرويه كذلك فلا يفيد بالجمله في الاية نزاع بين اهل السنة والاعتزال الثم ان لم يكن فيها دليل على صحة الرويه فليس فيها دليل على امتناعها كما يعرف في موضعه ثم اخذ في بيان ما يحمل عليه اللام المعرفه من المعاني المنسوبه اليها من عهد وجنس واستغراق في الجمع المحلى فقال والتعيين اي وتعيين كونها في الجمع المحلى للاستغراق او للجنس بمعين فان لم يكن معين لاحدهما ولا عهد خارجي وامكن احدهما

ايضاحا

لامكان الاستغراق في الجنس دون الاشتراك في العهد

يتعدد الاستغراق في انما الصدقات وسيصرح بان التعريف فيها للجنس وعلى هذا فيبر بشرا عبد واحد في مسئلة لاستر بن العبيد ثم يكون شرح ما في
الكتاب على ما ذكرنا اولى وان امكن كل منهما اي من الجنس والاستغراق قيل وقايله جماعة منهم فخر الاسلام والقاضي ابو زيد تعين
الجنس للتيقن وقيل وقايله عامة مشايخنا وغيرهم تعين الاستغراق للاكثر به اي لانه اكثر استعمالا خصوصا في استعمال الشارع واعم
فايدة واحوط في اكثر الاحكام وهو الايجاب والتحريم والندب والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة وقرر والمقرر المحقق التفتازاني
ان الجمع المحلى للمعهود والاستغراق حقيقة وللجنس مجاز وانه اي الجنس خلف عنهما لا يصار اليه الا لتعذرهما كما هو شان المجاز مع الحقيقة
والخلف مع الاصل ولذا اي ولانه لا يصار اليه الا لتعذرهما لو حلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة من الايام والشهور عند ابي حنيفة
وعلى الاسبوع في الايام والسنة في الشهور عندهما اي ابي يوسف ومحمد لامكان العهد في الايام والشهور غير انهم اختلفوا في المعهود فقال ابو
حنيفة عشرة ايام وعشرة شهور وقالا الاسبوع في الايام والسنة في الشهور والتوجيه في الكتب الفقهية الا انه حط كلام شيخنا
المصنف رحمه الله في فتح القدير على ترجيح قولهما فلا باس بذكره لافادته مع الاشارة الى التوجيه من الطرفين في ضمنه قال نعم لقايل ان
يرجح قولهما في الايام والشهور بان عهدهما اعهد وذلك لان عهدية العشرة انما هو للجمع مطلقا من غير نظر الى مادة خاصة يعني الجمع
مطلقا عهد للعشرة فاذا عرض في خصوص مادة من الجمع كالايام عهدية عدد غيره كان اعتبار هذا المعهود اولى وقد عهد في الايام
السبعة وفي الشهور الاثنا عشر فيكون صرف خصوص هذين الجمعين اليهما اولى بخلاف غيرهما من الجموع كالسنين والازمنة فانه لم يعهد
في ماديتهما عدد اخر فينصرف الى ما استقر للجمع مطلقا من ارادة العشرة فما دونها فان قيل هذه مغالطة فان السبعة المعهودة نفس
الازمنة الخاصة المسماة بيوم السبت ويوم الاحد الخ والكلام في لفظ ايام اذا اطلق هل عهد منه تلك الازمنة الخاصة للسبعة
لا شك في عدم ثبوته في الاستعمال اذ لم يثبت كثرة اطلاق ايام وشهور ويراد يوم السبت والاحد الى الجمعة والمحرم وصفر الى اخرها على الخصوص
بل الازمنة الخاصة المسميات متكررة وغير متكررة وغير بالغة السبعة بحسب المرادات للمتكلمين فالجواب منع توقف انصراف
اللام الى العهد على تقدم العهد عن لفظ النكرة بل اعم من ذلك لا فرق بين تقدم العهد بالمعنى عن اللفظ او لا عنه فانه اذا صار المعنى معهودا
باي طريق فرض ثم اطلق اللفظ الصالح له معرفا باللام انصرف اليه وقد قسم المحققون العهد الى ذكري وعلمي ومثل للثاني بقوله تعالى اذ هما
في الغار فان ذات الغار هي المعهود لا من لفظ سبق ذكره بل من وجود فيه وعلى هذا فيجب جعل ما سماه طايفة من المتاخرين بالعهد الخارجي
اعم مما تقدم ذكره او عهد بغيره كما ذكرنا ونظير هذا قولنا العام يخص بدلالة العادة فان العادة ليست الا عملا عهد مستمرا ثم يطلق اللفظ الذي
يعمها وغيرها فيقيد بها لعهديتها عملا لا لفظا ولا قوة الا بالله وخالعني على ما في يدي من الدراهم فخالعها على ذلك ولا شيء بيدها لزمها ثلاثة من الدراهم
لامكان العهد في الدراهم فان على ما في يدي افادة كون المسمى مظروف يده وهو عام يصدق على الدراهم وغيرها فصار بالدراهم عهدية الجملة
من حيث هو مما صدقات لفظ ما وهو مبهم ولفظه من وقعت بيانا ومدخولها وهو الدراهم هو المبين لخصوص المظروف فصار كلفظ الذكر في قوله
تعالى وليس الذكر كالانثى للعهد لتقدم ذكره في قوله ما في بطني محررا وان كان يخالفه في كون مدخول اللام هنا وقع بيانا للمعهود بخلافه
في وليس الذكر لان المراد بلفظ ما فيه متعين لان المنذور للبيعة انما هو الذكر ثم هو جمع واقله ثلاثة فتلزم افادة المصنف رحمه الله تعالى
ولا شك ان تعريف الجنس الذي استدل على ثبوته والمستدل المحقق التفتازاني باطباق العرب على يلبس البرود ويركب الخيل ويخدمه العبيد للقطع
بان ليس القصد الى خصوص منها ولا استغراق لها هو المراد بالمعهود الذهني اذ هو اي المعهود الذهني الاشارة الى الحقيقة باعتبارها اي الحقيقة بعض الافراد
حال كون بعض الافراد غير معينة للعهدية الذهنية لجنسها اي لعهد جنس حقيقة الافراد في الذهن ويصدق الجنس على الرجال مرادا به عدد اي بعض
الافراد فاذن المراد بكونها للجنس والعهد الذهني واحد والتعبير بالحصة من الحقيقة عن الذهني كما وقع في عبارتهم غير جيد لما فيه من ايهام تجزيها وهي غير

متجزية

متجزية وانما لها مظاهر متعددة توجد في كل منها على وجه الكمال فاندفع اثبات التغاير بين تعريفي الحقيقة والعهد الذهني بان الاشارة
الى الحقيقة من حيث الحضور تعريف الحقيقة والى الحصة منها تعريف العهد والمراد بالحصة الفرد منها واحدا كان او اكثر لا مجرد ما يكون
اخص منها ولو باعتبار وصف اعتباري حتى يقال الحقيقة مع قيد الحضور حصة من الحقيقة فيكون معهودا فلا يحصل الامتياز وانما قلنا
اندفع التغاير بينهما لان الحاصل ان معنى تعريف العهد القصد والاشارة الى الحاضر في الذهن من حيث انه حاضر حضورا حقيقيا بان يكون مذكورا
باسمه او بغيره كانطلق رجل فالرجل او المنطلق كذا او في حكم المذكور بلا تجوز واعتبار خطابي كاغلق الباب لمن دخل البيت وادخل السوق
لمن دخل البلد لسوق معين عهدته او تقديريا بان ينزل منزلة الحاضر المعهود بوجه من الوجوه الخطابيات ككون ذلك الشيء محتاجا اليه كجوهري
الثمن والماكولات المعتادة الغالبة او محبوبا او بديعا او فظيعا فيهتم بشانه فيجعل كالحاضر والى هذا القسم يرجع تعريف الحقيقة واما
ان ذلك الحاضر هو الحقيقة او حصة منها فامر خارج عن حقيقة تعريف العهد بل هو اختلاف راجع الى معروض التعريف وهو الحاضر لا الى
معنى التعريف وهو الاشارة الى الحضور فلو اعتبر خصوصية الحاضر وسمي الاشارة الى حضور الحقيقة تعريف الحقيقة والى حضور الحصة تعريف العهد
كان ذلك امتيازا بمجرد اصطلاح والكلام في تحقيق ماهية تعريف الحقيقة وامتيازها في نفسها عن تعريف العهد فليتامل وعنه اي كونها للجنس
لتعينه وجب من انما الصدقات للفقراء جواز الصرف لواحد وتنصف الموصى به لزيد والفقراء فنصف له ونصف لهم واجمع على
الحنث بفرد في الحلف لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد لان اسم الجنس حقيقة في الواحد بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال
غير ادم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة فلم تتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا بنية العموم
فلا يحنث ابدا قضاء وديانة لانه نوى حقيقة كلامه لان عدم تزوج جميع النساء وعدم شراء جميع العبيد متصور وقيل لا يحنث ديانة ويحنث قضاء
لانه اي العموم وان كان حقيقة فهو كالمجاز لا ينال الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ومن ثم لو نوى التخصيص لا يدين في القضاء بل فيما بينه وبين
الله تعالى لانه خلاف الظاهر فيما له لا فيما عليه ثم الظاهر ان المراد بالاجماع المذكور اجماع مشايخنا فقد ذكر الرافعي في هذين الفرعين انه يحنث
بتزوج ثلاثة نسوة وشراء ثلاثة اعبد ومنه اي كونها للجنس الذي هو العهد الذهني كما عليه المحققون لامر الماهية كما قال صدر الشريعة شربت
الماء واكلت الخبز والعسل وهو المقدار المعلوم المقدر في الذهن شربه واكله من هذه الاعيان كادخل السوق لجزئي محضر في الذهن باعتبار حضوره
فيه مما يطلق عليه السوق كما يطلق الكلي الطبيعي على كل من جزئياته لا باعتبار عهديته في الخارج ونقل في التلويح عن المحققين انه في هذا
للعهد الخارجي لكونه اشارة الى معين ولا منافاة في المعنى ثم لما كان هذا البحث المتقدم في احكام اللام ممتزجا مما في التوضيح والتلويح وعند
المصنف اعتقاد ضعف بعضه وانه يحتاج الى تنقيح وتحقيق استانف الكلام في ذلك لافادة هذا الغرض وبيان ما عنده فيه فقال
وهذا استيناف اللام للتعريف الاشارة الى المراد باللفظ حال كون المراد مسمى حقيقيا له اولا بان يكون معنى مجازيا له ثم اعقبه بمثاله
فقال فالمعرف في مثل رايت رجلا يجر ثيابه فاكرمت الاسد الرجل لانه المراد بالاسد وانما تدخل اللام التعريفية الاسم النكرة لان تعريف
المعرفة مح ضرورة استحالة تحصيل الحاصل ومسماها اي النكرة حال كونها بلا شرط كوقوعها في سياق النفي ونحوه فرد مما تطلق عليه بلا زيادة
لاشتراط كونه غير معين في نفس الامر فعدم التعيين لمسماها ليس جزءا لمعناها ولا شرطا لاستعمالها في مثل المثال المذكور فاستعملت النكرة
في المعين عند المتكلم لا السامع حقيقة اي استعمالا حقيقيا لصدق الفرد عليه كما على الشايع فان نسبت اليه اي الى مسماها بعده اي بعد استعمالها
في غير معين كجاء رجل فاكرمت الرجل عرفت اللام معهودا يقال ذكريا لتقدم ذكره وخارجيا ايضا اي ما عهد من اللفظ السابق قال المصنف
وهما اصطلاحان اشهرهما عند العجم ومن تبعهم الثاني وعند اخرين من ابناء العرب الاول ولو عرفت اسما غير مذكور خص بالخارجي اذ هما في الغار
وتقدم فيما نقلناه من فتح القدير انه مثل به للعلمي وممن مثل به له ابن هشام المصري ولا مشاحة في ذلك واذا دخلت اللام الاسم المستعمل في غيره

اي غير المعين عند المتكلم دون السامع عرفت معهودا ذهنيا ويقال تعريف الجنس ايضا لصدق الشايع على كل فرد مثل شربت الماء واكلت الخبز
وادخل السوق فان من المعلوم ان الشرب والاكل والدخول لا يتعلق الا بفرد من المشروب والماكول والمدخول فيه كما تقدم واذا اريد بها اي
النكرة كل الافراد عرفت الاستغراق او اريد بها الحقيقه بلا اعتبار فرد ما في تعريف الحقيقه والماهيه والطبيعه كالرجل خير من المراة غير انه
قد يخال ان الاسم المدخول عليه ح اي حين يكون المراد به احدهذين يجاريهما لانه اي الاسم ليس بموضوع للاستغراق ولا للماهيه ولا اللام موضوعة
لكل منهما ولكن تبادر الاستغراق عند عدم العهد بوجب وضعه اي الاسم له اي للاستغراق بشرط اللام كما قدمنا في دليل الكلام على تعريف
العام انه اي عدم العهد قرينه على ذلك ولو اراده اي هذا قايل ان الاستغراق من المقام كالسكاكي صح لان الاسم النكرة بشرط اللام اريد به
ح العموم والمقام كشف عن ارادته فصح الاستغراق من المقام بمعنى انه المفيد لثبوته بالاسم بخلاف الماهية من حيث هي لم تتبادر الا في
القضايا الطبيعيه وهي غير مستعمله في العلوم فلا يكون تبادرها فيها دليل الوضع لها كما سياتي فتعريفها اي الماهيه تعليق معنى حقيقي
للام بمجازي الاسم وهو الحقيقه من حيث هي فاللام في الكل من العهد والاستغراق والحقيقه حقيقة لتحقق معناها الاشارة والتعيين
للمراد من اللفظ في كل من هذه الاقسام بحسبه واختلافه اي وتنوع معناها هذا النوع المذكور ليس الا لخصوص المتعلق اي مدخولها من كونه
فردا غير مستغرق او مستغرقا او الحقيقه من حيث هي فظهر ان خصوصيات التعريفات المذكوره تابع لخصوصيات المرادات اللام والمعين
القرينه وانه غير قايل بان اسماء الاجناس المنكرات موضوعة للحقايق الكليه بل اذا اريد برجل ونحوه الحقيقه يكون مجازا او بحقوق ذلك
في المطلق والمقيد خلافا لقيل والقايل المحقق التفتازاني في الراجح مطلقا الخارجي لانه حقيقه التعيين وكمال التميز ثم الاستغراق لندرة
ارادة الحقيقه من حيث هي والمعهود الذهني يتوقف على قرينة للبعضية والاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج
خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون الحقيقة من حيث هي غير محررفان المرجح عند امكان كل من اثنين في الارادة
الاكثريه استعمالا او فايده ولاخفا في رجحان عالم فاكرم العالم زيادة الفايدة فيه انما هي في الاستغراق حيث يكرم الحاكي ضمن العموم
الكهين للعالم الشامل للجاهل وغيره بخلاف تقديم الخارجي فانه يكون امرا باكرام الجاهل فقط فيتقدم الاستغراق عليه ولا اي ولا زيادة الفايدة
في الاستغراق على المعهد الذهني قدم الاستغراق على الذهني اذا امكنا ولهر مما ذكرنا ان ليس تعريفا للاستغراق والعهد الذهني من فروع
الحقيقه كما قيل ولا ان اللام ليست الا للتعريف الحقيقه كما نسب الى المحققين غير ان حاصلها اربعة اقسام فذكروها تسهيلا وهذه
الجمله مذكوره في التلويح بل المعرف ليس الا المراد بالاسم وليست الماهية مراده دايما وكونها جزء المراد لا يوجب انها المراد الذي هو
متعلق الاحكام في التركيب على انها لم ترد جزءا من المسمى حيث اريدت من حيث هي به حتى كان التعريف للحقيقه بل انما اريدت به ح
على انها كل اي تمام ما وضع اللفظ له فانها انما اريدت في حاله جزئيتها للمسمى حال كونها مقيدة بما يمنع الاشتراك فيها بين مدخولها وغيره
وهو ح التجوز نفس الفرد وهو اي الفرد المراد بالتعريف والاسم والمجموع من الماهية والقيد غير احدهما فكان الفرد غير الماهيه من حيث هي
هذا وحين صار الجمع مع اللام كالمفرد كان تقسيمه اي الجمع مثله اي المفرد الا ان كونه اي الجمع مجازا عن الجنس بعيد بل هو حقيقه لكل
من الاستغراق والجنس للفهم اي فهم الجنس منه كما ذكرنا في نحو الامية من قريش ونحو مه العبيد وما لا يحصى الا انه لو قيل عليه فعلى هذا
يكون مشتركا لفظيا بينهما والمجاز خير منه ولم يجز ان يكون هذا الفهم من غير وضع لكثرة استعماله مرادا به هذا المعنى كما يعرض لكثير من
المجازات المتعارفه حتى قدمها الجمهور على الحقايق المستعمله كما سياتي لا لكونه حقيقه فيه لاحتاج الى الجواب والله سبحانه اعلم بالصواب
واما النكره فعمومها في النفي ضروري كما تقدم توجيهه وكذا عمومها ضروري في الشرط المثبت حال كونه عينا لان الحالف على نفيه اي الشرط فانما
قلت ان كلمت رجلا فانت طالق فهو على نفي كلام كل رجل لانه في سياق النفي لا النفي عطف على المثبت اي فانها لا عموم لها فيه كان لم اكلم رجلا

في طالق لانه اي الحلف في الشرط المنفي في الاثبات اي اثبات الشرط حتى كانه قال في هذا المثال ان لم اكلم رجلا فانت طالق لوقوعها في الاثبات من
غير قرينة العموم والحاصل ان الشرط اذا كان نفيا فان كان مثبتا فاليمين للمنع والنكرة فيه خاص يفيد الايجاب الجزئي فيكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي وان كان منفيا فاليمين للحمل والنكرة فيه عام يفيد السلب الكلي فيكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب
الجزئي ولا يبعد في غير اليمين قصد الوحدة من النكرة اذا وقعت فيه كما في مثل ان جاءك زيد فاطعمه فلا عم فيه اذ جاز كون زيد فيه تقيد
الفرديه والانفراد فلا يلزم رجلين ولا رجلا بعد رجل في غيرها اي النفي الصريح والشرط المثبت الذي هو بمعناه لانك عرفت ان عموم النكرة
في موضع الشرط المثبت ليس الا عموم النكرة في موضع النفي ان وصفت بصفة عامة اي لا تخص فردا عممت كالعبد من خير وتوارعرف
خير فان الايمان ليس مما يختص به رجل واحد والمعروف مما يختص به قول واحد بخلاف المتصفه بما يخص فردا فانها لا تعم فيه بخلاف
يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد ثم انما تعم ما لم يعتد العموم فان تعدد لم نعم كقولك
رجلا عالما ليعتد رلقايه كل عالم عاده والله لا اجالس الا رجلا عالما له مجالسة كل عالم جمعا وتفريقا فلا تحنث بمجالسة عالمين كالا
تحنث بمجالسة عالم واحد والله لا اجالس الا رجلا غير مقيد بصفة عالم تحنث برجلين قيل ما معناه والقايل شمس الايمه الفرق بين هاتين
المسلتين ان الاستثنا بما يصدق على الشخص الواحد اي باسم شخص نكره غير موصوفة لا يتناول الا واحدا ضرورة وحدته فيحنث
بمجالسة رجل فاذا وصف الاسم النكره المستثنى بعلم ظهر التصدي لها وحده النوع فيخص ذلك النوع بصيرورته مستثنى ومن هنا
قال بعض الافاضل ينبغي ان يقال لصفة عامة لا يزاحمها صفة منافيه للعموم لانه لو قال والله لا اكلم الا رجلا كوفيا واحدا عمت العموم
واورد الوحدة صفة عامه ايضا فينبغي فيما لو قال لا اكلم الا انسانا واحدا ان يحنث بالتكلم مع كل واحد واحد واجيب المستثنى واحد
فلو لم يحنث اصلا لما كان واحدا هذا وقال المصنف رحمه الله وزيادة بقرينة كونه اي الوصف مما يصح تعليل الحكم به كما في القلوح
نقض قلت بل الصواب ان الايراد لازم هذا الحكم ثابت كما هو فيما لو قال لا اجالس الا رجلا جاهلا له ان يجالس كل جاهل مع انه
وصف لا يصح التعليل به لانه غير مناسب عند العقل انتهى ثم قيل على اصل الفرق انه تحكم تخفاء الملازمة بين كونها غير
موصوف وكونها للوحدة وبين كونها موصوفه وكون الاستثنا بصفة النوع لجواز ان يراد ما لا اجالس الا جنس الرجل وبالثاني
لا اجالس الا رجلا واحدا موصوفا بصفة العلم ثم كما قال وحاصله اي استعمالها في غير النفي انها في الاثبات تعم بقرينة لا يخصص الوصف
بل تكثر وقد تظهر عمومها من المقام وغيره كعلمت نفس وتمرة خير من جرادة كما مر اثره رواه ابن ابي شيبة عن عمر وابن عباس رضي الله عنهم
واكرم كل رجل ورجلا عالما لا المراة وبي اي النكرة في غير هذه للمواضع مطلقه اي في التعريف في غير هذه المواضع الثلاثة
ان تذهب الفرقة فتحرير رقبة كما مر لمعنى الوضع لها لا عامة لانتفاء موجب العموم ومن فروعها اي النكرة اعادتها معرفة ونكره ولذا لم يعرف
من فروعها اعادتها معرفة ونكره اي اعادة اللفظ الاول اما مع كيفيته من التنكير والتعريف او بدونها وبان يكون تعريفها اي المعروف
بلام او اضافة في اعادتها نكره وفي اعادة النكرة معرفة ايضا وكانه لم يذكر اتكالا لانه لا يتصور فيها الا واحد هو بين الطرفين
من التعريف في المعرفة نعم لو لم يشترط ان يكون باعادة اللفظ الاول لتصور اعادة النكرة معرفه بطريق الاضمار حيث كان التضمير
الراجع الى النكرة مطلقا او السابق اختصاصها بحكم معرفة كجاءني رجل وهو حاضر فتنبه له ثم الاقسام الممكنه اربعة اعادة
المعرفة معرفة والنكرة نكرة والمعرفه نكره والنكرة معرفه وضابط الاقسام ان تكرر الثاني غير الاول اي فاحكم بانه غير الاول عن الاول
لما نكرة والنكره اذا اعيدت نكرة كانت غير الاول واما معرفة والمعرفة اذا اعيدت نكرة كان الثاني غير الاول والا لكان المناسب
تعريفه بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر في الاول وحمله على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة في الثاني اعرف فتبينه

اي وان عرف الثاني فاحكم بانه عين الاول لان الاول اما نكرة والنكرة اذا اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول والمعرفة اذا اعيدت
معرفة كان الثاني عين الاول هذا على ما مشى عليه غير واحد وذكر في الكشف الكبير اذا اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه
لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل قدم او اخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي
صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا مع القطع بان الثاني عين الاول وفي التلويح 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 يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا
فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه
وقال فقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك انتهى وهذا وان كان للمناقشة في
بعضه مجال بالنظر الى ما تقدم ليس ما في الكشف ارجح من الاول بل في جامع الاسرار الاول اوضح بالنظر الى الدليل انتهى ثم
مع ذلك لما لم يطرد هذا الاصل بالنسبة الى ساير الموارد قال في التلويح المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن
القراين وقال المصنف وهو اكثري لانه كما تعاد النكرة نكرة غير الاولى والمعرفة معرفة عين الاولى كما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا
ان مع العسر يسرا على احد القولين في الاية ويرجحه ظاهرا ما اخرج عبد الرزاق ثم من طريقة الحاكم في مستدركه وسكت عنه ثم البيهقي
عن الحاكم عن الحسن مرسلا في قوله تعالى ان مع العسر يسرا قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم يوما مسرورا فرحا وهو يضحك وهو يقول
لن يغلب عسر يسرين ان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا ويؤيده رواية بن مردويه له مسندا عن جابر بن عبد الله قال لما نزلت ان مع العسر
يسرا ان مع العسر يسرا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابشروا لن يغلب عسر يسرين فقد تعاد النكرة نكرة عين الاولى كقوله
وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وتعاد المعرفة معرفة غير الاولى كقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الاية
وكما تعاد النكرة معرفة عين الاولى كقوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فقد تعاد معرفة غير الاولى
كقوله تعالى ردناهم عذابا فوق العذاب وكما تعاد المعرفة نكرة غير الاولى كما في قوله تعالى ولقد اتينا موسى الهدى واورثنا بني اسرائيل
الكتاب هدى فان المراد بالاول التوراة والصحف التي اوتيها والمعجزات وبالثاني الارشاد الذي هو خلاف الاضلال فقد تعاد نكرة
غير الاولى كبيت الحماسة فلا جرم ان قيل الاصل مستقيم وانما الاصل قد يترك لتعذر العمل به وقد تحقق في هذه المواضع ونظايرها
كما يدرك بالتامل فيها وفيما يرشد الى ذلك مما يطول بيانه هذا ثم لعل الاشبه ما قال بعض المحققين تحرير هذه المسئلة ان يقال ان
كان الاسم عاما في الموضعين فالثاني هو الاول لان من ضرورة العموم ان لا يكون الثاني غير الاول ضرورة استيفاء عموم الاول للافراد
سواء كانا معرفتين عامتين ام نكرتين عامتين كوقوعهما في حيز النفي وان كان الثاني عاما والاول خاصا فالاول داخل فيه ضرورة استغراق
العام لذلك الفرد وكذا العكس وان كانا خاصين فان كانا نكرتين فالظاهر ان الثاني غير الاول لانه لو كان اياه لكان اعادة النكرة
وضعا للظاهر موضع المضمر وهو خلاف الاصل ويحتمل خلافه ولاجل الاحتمالين ورد في حديث الاستسقاء ثم جاء رجل من ذلك الباب
فاعاد ذكر الرجل منكرا كما بدا به منكرا مع تردده في انه الاول او غيره كما ورد به مصرحا في الرواية الاخرى حيث قال ثم جاء رجل
لا ادري اهو الاول او لا وان كانا معرفتين باداة عهدية فهو بحسب القرينة الصارفة الى المعهود والله سبحانه اعلم فبني عليه اي على
هذا الاصل اقراره بمال مقيد بالصك وهو كتاب الاقرار بالمال وغيره معرب ومطلق عنه مسئلة معروفة عند الحنفية من حيث النقل
غير اقراره بمقيد بالصك في مجلس ثم اقراره في اخر به منكرا وقلبه اي وغير اقراره بمال في مجلس منكرا ثم به في مجلس اخر مقيدا بالصك

فان حكم

فان حكم هاتين الصورتين غير معروف نقلا عن ابي حنيفة وصاحبيه وانما خرج وجوب مالين عند ابي حنيفة في الاولى ومال
اتفاقا في الثانية ولا يبعد من كلام صدر الشريعة انه المخرج لحكم المسئلة الاولى كما مشى عليه في التلويح والحكم في كليتيهما مذكور في
كلام غيره ايضا ممن عساه يكون سابقا عليه ثم ان المصنف قد لخص شرح هذه الجملة فقال فالمنقول انه اذا اقر بالف
في هذا الصك ثم اقر بها كذلك في مجلس اخر عند شهود اخرين كان اللازم الفا واحدة تخريجا على اعادة المعرفة معرفة ولو اقر
بالف مطلق عن الصك غير مقيد بسبب ثم في مجلس اخر اقر بالف عند اخرين او عندهما على الروايتين كذلك قال ابو حنيفة يلزمه
الفان بناء على اعادة النكرة نكرة كما لو كتب صكين كلا بالف واشهد على كل شاهدين وعندهما يلزمه الف واحدة للعرف على
تكرار الاقرار للتاكيد ولو اتحد المجلس في هذه لزمه الف واحدة اتفاقا في تخريج الكرخي لجمع المجالس المتفرقات ولو اقر بالف
مقيد بالصك عند شاهدين ثم في اخر عند اخرين بالف منكر خرج لزوم الفين على قول ابي حنيفة بناء على اعادة المعرفة نكرة
وفي عكسها ينبغي وجوب الف اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة ثم التقييد بالشاهدين في الصور لانه لو اقر بالف عند شاهد
والف عند اخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي لزم الف واحدة اتفاقا انتهى لان الشاهد الواحد لا يصير المال مستحكما
ففايدة اعادة استحكامه باتمام الحجة وفايدة الاعادة عند القاضي اسقاط مؤنة الاثبات بالبينة عن المدعي وانما قال في تلك
الصورة غير مقيد بسبب اذ لو بين سببا مختلفا يلزمه الفان اجماعا ولو بين سببا متحدا يلزمه الف بكل حال اجماعا وقيد الاتفاق
بتخريج الكرخي لانه على الاختلاف في تخريج الرازي ولو اقر بالف في مجلس واشهد شاهدين ثم بالفين في مجلس واشهد شاهدين
او بالفين ثم بالف يلزمه المالان عند ابي حنيفة ويدخل الاقل في الاكثر فيكون عليه الاكثر عندهما واما من فعلى الخصوص
كساير الموصولات فافاد ان الموصولات ليست عامة بالوضع بل بالوصف المعنوي الذي هو مضمون الصلة لان الموصول مع الصلة
في حكم اسم موصوف وهذا المختار عند المصنف احد الاقوال وسنذكر ما فيها قريبا والنكرة اي وكالنكرة في كونها موضوعة على الخصوص
واخص منها اي النكرة فانها اي من لعاقل ذكرا او انثى عند الاكثر ولو قيل لعالم اعم من ان يكون ذكرا او انثى لكان اولى لانها تطلق على
الله تعالى كقوله تعالى ومن عنده علم الكتاب في قول وقد يطلق على غير العالم منفردا ومع غيره كما هو معروف في موضعه وقيل تختص
بالمذكر ونصب الخلاف في الشرطية خاصة كما فعل بن الحاجب غير جيد لانه يوهم الاتفاق في غيرها وليس كذلك بل هي موصولة
واستفهامية وموصوفة كذلك ايضا ومن ثم اعتذر عنه بانه انما خصها تمثيلا والاستدلال للاكثر ثابت بالاجماع على عتقهن اي امايه
فيمن دخل داري فهو حر اذ لولا ظهور تناوله لهن لما اجمع عليه والنكرة بحسب المادة قد تكون لغيره قال المصنف رحمه الله لما قال
ان من اخص لاختصاصها بالعاقل عرف ان النكرة تكون للعاقل وغيره فربما يفهم ان وضعها مطلقا لما يشملها فحقق المراد بان النكرة
تكون لغير العاقل بحسب المادة التي توضع كما تكون كذلك للعاقل فلفظ عاقل نكرة تخص ذا العقل للمادة ومجنون مثله في صدره وفرس
لنوع غير عاقل ورجل لمن بحيث يعقل فلم يوضع النكرة لما هو اعم بل منها ومنها فالاعم جزء من مطلق النكرة التي لم يوضع لان الوضع يتعلق
بالافراد وتساويها اي النكرة الذي وبقية الموصولات في انها على الخصوص والشيوع وضعا وانما لزمها اي الموصولة وكذا بقية
الموصولات التعريف في الاستعمال وعمومها اي من بالصفة المعنوية التي هي مضمون الصلة ويلزم عمومها في الشرط والاستفهام وقد يخص
حال كونها موصولة وموصوفة فالموصولة كقوله تعالى ومنهم من يستمع اليك فان المراد بمن هنا افراد مخصوصون ذكرهم المفسرون
والموصوفة كقوله ومن الناس من يقول كما هو احتمال حكي قولا فيها هنا فان الاية نزلت في اناس باعيانهم ولقايل ان يقول هذا وان كان
مذكورا في غير موضع لا تحرير فيه فان من كما تخص موصولة وموصوفة لعدم عموم مضمون صلتها وصفتها تخص شرطية واستفهامية بما يوجب

من صح

يوجب تخصيصها وكما يلزم عمومها شرطيه واستفهامية بواسطة الشرط والاستفهام قد يلزم عمومها موصوله وموصوفه لعموم مضمون
صلتها وصفتها ثم لا يلزم من كونها مرادًا بها الخصوص في حالة من هذه الاحوال ان يكون موضوعه له لجواز ان يكون للعموم واستعمالها في
الخصوص من العام المخصوص هذا وظاهر كلام فخر الاسلام انها موضوعة للعموم وانما الخصوص فيها احتمال يثبت بالقرينة
ومشى عليه غير واحد بل وعن الجامع الكبير ان حرف من بالفتح محكم في التعميم وظاهر كلام صاحب المنار انها لكل منهما على السواء فاذا تقرر هذا
ففي من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاء واعتقهم يعتقون وكذا من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه عندهما اي ابي يوسف ومحمد اذا شاء عتقهم
يعتقهم لان من للبيان ومن للعموم فيتناول الجميع وعنده اي ابي حنيفة اذا شاء عتقهم يعتق الكل الا الاخير ان رتب عتقهم والا فالخيار
المولى اي وان لم يرتبه بل اعتقهم دفعة عتقوا الا واحدا للمولى الخيار في تعيينه لانها اي من تبعيض فيهما اي في المسئلتين وامكنا اي عموم من وتبعيض
من في الاول عتق كل بمشيته فاذا شاء كل عتق نفسه عتق كل مع قطع النظر عن غيره فهو اي كل منهم بعض من العموم وفي الثانية تعلق عتقهم
بمشية واحد فلو اعتقهم لا تبعيض بالكلية مع امكان العمل به وبالعموم بعتقهم الا واحدا فان في اخراج الواحد من وقوع العتق عليهم عملا
بالتبعيض وفي نفوذ العتق فيمن سواه عملا بالعموم فان البعض يطلق على الاقل والاكثر والعموم لا يبطل راسا بخروج واحد مما شمله فتعين
هذا لان العمل بكليهما اولى من العمل باحدهما واهدار الاخر ثم في التلويح ما معناه وهذا يتم في الدفعي اي هذا ظاهر على تقدير تعلق المشية
بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم لا في الترتيب لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا
من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل
فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له واحسن منه ان يقال ثم حيث لزم العمل بالعموم فيما
عدا واحدا وهو قد اعتقهم واحدا بعد واحد فقد وجد في حق كل غير الاخير المقتضي وهو ظاهر وانتفى المانع وهو عدم العمل بالتبعيض
لقيام احتمال عدم عتق الاخير فنفذ فيهم العتق ووجد في حق الاخر المقتضي ايضا لكن لم ينتف المانع في حقه لان بعتقه يبطل التبعيض
الممكن الجمع بينه وبين العموم كما قررناه انفا فلم يعمل المقتضي فيه عمله فلم ينفذ فيه العتق بخلاف ما اذا اعتقهم جملة فانه
وان وجد في حقهم جميعا المقتضي لكن لم يوجد في حقهم جميعا انتفاء المانع بل انما وجد فيما عدا واحدا لا بعينه فكان بيانه الى المفوض
لانه الذي اخرجه من ان يكون محلا لاثر هذا التفويض بما اشتمل عليه من التبعيض وصار ما دام بيانه ممكنا منه كالمجمل لا يدرك
الا ببيان من المجمل والله سبحانه اعلم وتوجيه قوله اي ابي حنيفة كما وجهه صدر الشريعة ذاكرا انه مما تفرد به بان البعض متيقن على تقديري
تبعيضها وبيانها فيلزم تبعيضها لثبوته على كلا التقديرين دفع في التلويح بما معناه هذا لا يقتضيها تبعيضية لانها اي التبعيضية
للبعض المجرد وهو البعض الذي يكون تمام المراد لا في ضمن الكل نحو اكلت من الرغيف فان بعض الرغيف هو تمام المراد وليس هذا البعض
هو المتيقن من البيانية بل البعض المحقق منها ضده اي ضد هذا البعض وهو الكائن في ضمن الكل الذي هو تمام المراد وهو الضروري
فلا يثبت التبعيض المتكلم فيه بهذا واجيب عن الدفع بان المراد بقوله البعض متيقن ان تعلق الحكم بما صدق عليه البعض متيقن
على تقديري التبعيض والبيان كما يشهد به قوله فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة والحاصل انه اخذ القدر المشترك بين
التبعيض والبيان وحكم به لانه متيقن ومؤداه كمؤدى العمل بخصوصية البعض والله تعالى اعلم ثم اشار الى توجيه اخر لقوله ذكروه
مدفوع فقال وبان وصف من بمشية المخاطب في من شئت من عبيدي عتقه وصف خاص لاسنادها الى خاص فيبقى معنى الخصوص معتبرا
فيها مع صفة العموم فيتناول بعضا عاما وعمومها اي المشية انما هو بالعام اي بواسطة اسنادها الى العام الذي هو من كمن شاء من
عبيدي وقد وصفت بها من فاسقط الوصف بها الخصوص فوجب العمل بالعموم دفع بان حقيقة وصفها اي من فيه اي في من شئت

لتعلق ح

من عبيد

من عبيدي عتقه بكونها اي من متعلق مشيته اي المخاطب وهو اي متعلق مشيته عام فتعم المشية بعمومه فان قلت ليس من
متعلق مشيته وانما متعلقها عتقه الذي هو المفعول قلت لما كان عتقه مصدرا مضافا اليها وهو انما كان مفعولا باعتبار اضافته
اليها قيل بنوع من المسامحة انها متعلق مشيته ولا بدع في ذلك واما ما فلغير العاقل وحده نحو فاقرؤا ما تيسر من القرآن وللمختلط
ممن يعقل ومن لا يعقل كقوله تعالى سبح لله ما في السموات والارض وقد يستعمل لمن يعلم اذا قصد به التعظيم كما قال السهيلي نحو والسماء
وما بناها ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فلو ولدت غلاما وجارية في ان كان ما في بطنك غلاما فانت طالق لا يقع الطلاق لان
الشرط ان يكون جميع ما في بطنها غلاما بناء على عموم ما حتى كانه قال ذلك او ان كان حملك غلاما اذ الحمل اسم للمجموع واورد لم لا يجوز
ان يكون ما بمعنى شيء فيكون تقدير الكلام ان كان شيء هو في بطنك غلاما فانت طالق وهذا لا يقتضي ان يكون جميع ما في بطنها غلاما قلت
ويمكن الجواب بانها موصولة اكثر منها موصوفة فحملت على الاكثر على انهما لو كانتا سواء فالاصل عدم وقوع الطلاق فلا يقع بالشك
وفي طلقي نفسك من الثلاث ما شئت لها الثلاث عندهما اي ابي يوسف ومحمد وعنده اي ابي حنيفة وبه قال الشافعي واحمد ثنتان
وهي اي هذه المسئلة كالتي قبلها في من من حيث ان كلا منهما فيها من بيانية عندهما تبعيضية عنده وقوله اي ابي حنيفة احسن لان تقديره
اي الكلام على البيان طلقي نفسك ما شئت مما هو الثلاث والوجه كما في فتح القدير طلقي نفسك ما شئت الذي هو الثلاث انتهى
يعني اذا كانت ما معرفة وعددا شئت هو الثلاث اذا كانت ما نكرة موصوفة لان ضابط البيانية صحة وضع الذي مكانها ووصلها بضمير
منفصل مع مدخولها اذا كان المبين معرفة وصحة وضع الضمير المنفصل المرفوع موضعها ليكون مع مدخولها صفة لما قبلها اذا كان المبين
نكرة حتى انه يقال في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان الرجس الذي هو الاوثان وفي قوله تعالى يحلون فيها من اساور من ذهب
اساور هي ذهب وحيث كان المراد من هذا الكلام هذا فهو مفوض للثلاث اليها وطلقي ما شئت واف به فلم يكن حاجة الى من الثلاث على ان
المعنى ليس عليه فيما يظهر والبيان لا يتقدم على المبين فالتبعيض اي فكون التبعيض مرادا منه مع زيادة من الثلاث عليه اظهر لا سيما
مع وجود ضابط التبعيضية فيها وهو صحة وضع بعض موضعها واما كل فلاستغراق افراد ما دخلته كان ليس معه اي مدخولها
غيره اي مدخولها في المنكر المفرد نحو كل نفس ذائقة الموت والمثنى نحو كل رجلين جماعة وشهادة كل امرأتين شهادة رجل والمجموع نحو وكل اناس
سوف يدخل بينهم ذو بهية تصغر منها الانامل وكل مصيبات تصيب فانها سوى فرقة الاحباب هينة الخطب وفي المعرف المجموع نحو وكلهم
اتيه يوم القيامة فردا واجزائه اي ولاستغراق اجزاء ما دخلته في المعرف المفرد نحو كل زيد او الرجل حسن اي كل اجزائه فكذب كل الرمان
ماكول لان قشره غير ماكول دون كل رمان ماكول لان كل فرد منه ماكول ووجب لكل من الداخلين الحصن في كل من دخل هذا الحصن اولا
فله كذا ما سماه بخلاف من دخل اولا فله كذا فدخل اثنان فصاعدا جميعا لا شيء لاحد لان عمومها اي من ليس كجميع من حيث انه على
سبيل الاجتماع قصدا ليكون لهم نفل واحد ولا ككل من حيث انه على سبيل الانفراد ليكون لكل نفل بل ضرورة ابهامه كالنكرة في النفي
فلا شركة تصحح التجوز به عن جميع او كل واورد انه وان لم يكن في من دلالة على العموم على احد هذين الوجهين فليس فيه ما يمنع ارادة
احدهما منه بالقرينة ولا شبهة ان هذا الكلام انما سيق في مقام التحريض على القتال فيستلزم معنى كل من دخل فلم لا يجوز ان يستعار له
لما بينهما من اللزوم بحسب المقام الموجب للمشاركة المصححة للاستعارة بينهما واجيب بعد تسليم المشاركة المصححة للاستعارة
بينهما ان الاول نص على معناه فلا يعدل عنه الا لصارف قوي ولا صارف هنا لامكان العمل بالحقيقة وقيل في الفرق بين المسئلتين
والقائل صدر الشريعة وذكر انه تفرد به الاول فرد سابق على كل من سواه بلا تعدد واضافة كل توجبه اي التعدد فيه فجعل الاول
مجازا عن جزئه وهو اي جزؤه السابق فقط اي بلا قيد الفردية على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد

قرع

معا ح
جميعا صح

فيصح اضافة كل الافرادي اليه ويكون من فيه نكرة موصوفة ففي التعاقب يستحق الاول فقط لان من بعده مسبوق وكل السابق بعدمه
اي بعدم كونه مسبوقا بالغير خصوصا في مقام التحريض فلا يعترض بان مقتضاه استحقاق كل من المتعاقبين الا الاخر بعموم المجاز وهو
السابق بالنسبة الى غيره وليس كذلك لتصريحهم بان النقل للاول خاصة وانما لم يعترض به لان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق
الا على الاول خاصة بخلاف من دخل الحصن اولا فانه لم يوجد ما يوجب حمل الاول على المعنى المجازي فيه فتعين الحقيقي فيستحق الاول لا
غير اذا تعاقبوا ولا يستحق الجميع ان دخلوا جميعا لانعدام الاولية الحقيقية في حق كل منهم لوجود المزاحم له في ذلك واما جميع فللعموم على
الاجتماع فللكل نفل واحد منهم بالسوية اذا دخلوا جميعا في جميع من دخل اولا فله كذا بحقيقته اي لفظ جميع وهي العموم الاحاطي على سبيل
الاجتماع وللاول فقط في التعاقب بدلالته اي هذا القول فان هذا التنفيل للتشجيع والحث على المسارعة الى الدخول اولا فاذا استحقه
السابق بصفة الاجتماع فلان يستحقه بصفة الانفراد اولى لان الجراة والجلادة فيه اقوى لا بمجازه في كل اي لا عملا بالمعنى المجازي
لجميع وهو معنى على سبيل الاستعارة بناء على ان كلا منهما يوجب العموم الاحاطي والا لو استحق الاول بمجازه لزم الجمع بين الحقيقي والمجازي
في الارادة لتعذر عموم المجاز هنا قال المصنف فان المعنى الحقيقي لجميع وهو الاحاطة بقيد الاجتماع بحيث يكون المتعدد كالواحد
حتى يجب للكل نفل ليس من معنى كل بل لو دخلت الجماعة معا في كل كان لكل منهم النفل فلزم انه لو يجوز به في معنى كل لم يثبت للجماعة نفل وللواحد
مثله بعموم المجاز بل بحقيقته ومجازه معا وهو ممنوع واما اي فلبعض ما اضيف اليه حال كون المضاف اليه كلا معرفة ولو باللام والا
اي وان لم يكن المضاف اليه كلا معرفة فلحريته اي المضاف اليه لانه ح يكون كليا نكرة او معرفة لفظا كالتي للمعهود الذهني في نحو اشتر
اللحم وادخل السوق ذكره المصنف وبحسب مدخولها يتعين وصفها المعنوي فامتنع اي الرجل عندك لعدم الصحة لانه انما يجوز
الاضافة الى مثله اذا كان بينهما جمع مقدر كما صرحوا به ولا معنى لاي اجزاء الرجل عندك وجاز اي الرجل احسن لصحة اي اجزائه احسن قالوا
وانما جاز اي التمر اكلت واي رجل عندك لان فيه معنى الجمع اي اي احاد التمر اكلت واي الرجال عندك وهي في الشرط والاستفهام لكل
في النكرة فتجب المطابقة اي مطابقة الضمير الراجع اليها افرادا وتثنية وجمعا تذكيرا وتانيثا لما اضيف اليه كاي رجلين تكرم
اكرمهما واي رجال تكرم اكرمهم واي رجل تكرم اكرمه واي امراة تكرم اكرمها واي امراتين تكرم اكرمهما واي نساء تكرم اكرمهن واي رجل
قام واي رجلين قاما واي رجال قاموا واي امراة قامت واي امراتين قامتا واي نساء قمن وبعض من المعرفة فيتحد الضمير الراجع اليها
مثنى كان المضاف اليه او مجموعا مذكرا او مونثا كاي الرجلين او المراتين او الرجال او النساء تضرب اضربه ويعم اي بالوصف العام
كما نص عليه محمد في الجامع الكبير فيعتق الكل اذا ضربوا في اي عبيدي ضربك فهو حر ضربوه معا او مرتبا لعمومها بعموم وصفها الذي
هو الضاربية لاسناد الضرب الى الضمير الراجع اليها ومنعوه اي عتق الكل في اي عبيدي ضربته الا الاول في ضربهم على الترتيب لعدم
المزاحم له او ما يعينه للولي في المعية لان نزول العتق من جهته فالتعيين اليه وان كان الاختيار في الضرب الى الضارب لان الوصف الذي هو
الضاربية لغيرها اي لغير اي وهو المخاطب لاسناد الضرب اليه وهو خاص فلا تعم لعدم اتصافها بصفة عامة ومنع كونها غير موصوفة
بصفة عامة هنا ايضا والمانع صدر الشريعة بانها اي ايا موصوفة بالمضروبية وكون المفعولية فضلة يثبت ضرورة التحقق
اي تحقق تعدي الفعل لا ينافيه اي العموم ليقال ما ثبت ضرورة يتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم وكيف والضرب صفة اضافية
لها تعلق بالفاعل وهو بهذا الاعتبار وصف له وبالمفعول وهو بهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين والفرق
بينهما كما قال صدر الشريعة بكون الثاني وهو اي عبيدي ضربته لاختيار احدهم عرفا اي لتخيير الفاعل المخاطب في تعيينه لكل خبز تريد
قال المصنف والوجه اي خبزي ليطابق المثال وهو اي عبيدي ليس له اي للمخاطب اكل الكل بل تعيين واحد يختاره بخلاف الاول

وهو بفتحتين ما ينقله الغازي اي يعطاه زائدا على سهمه

كل

اي صح

وهو اي

وهو اي عبيدي ضربك فانه لا يمكن فيه تخيير الفاعل لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول لا يدفع نحو اي عبيدي وطئته
دابتك او عضه كلبك كما وقع في التلويح لان محل العرف ما يصح فيه التخيير للفاعل وهذا مما لا يصح فيه لعدم تصوره واما ادعاء
وضعها ابتداء للعموم الاستغراقي بادعاء الفرق بين اعتق عبدا من عبيدي ضربك واي عبد ضربك كما في التلويح يعني فانه ليس للمامور
الا اعتاق واحد متصف بالضاربية له في الاول وله ان يعتق كل عبد من عبيده ضربه في الثاني فممنوع قال المصنف اي لا نم ان بينهما فرقا
بل العموم فيهما للوصف فالفرق بينهما ممنوع انتهى وعلى تقدير التسليم فقد قيل لقائل ان يقول لا نم ان هذا الفرق لاجل ان كلمة اي عام
بحسب الوضع لم لا يجوز ان يكون كلمة اي من جهة توغلها في الابهام بحيث لا يتعين معناها وان اضيفت الى المعرفة كما صرح به صارت
قريبة من العموم حتى صار عمومها عند اتصافها بصفة عامة مطردا بخلاف ساير النكرات ولذا اختلفوا في عموم ساير النكرات بصفة
عامة على ان الشيخ علاء الدين الشيرازي صرح بان النكرة الموصوفة بصفة عامة لا تعم في جميع المواضع لان قوله جاءني رجل عالم نكرة
موصوفة بصفة عامة وهي غير عامة بالاجماع وكذا قوله فتحرير رقبة مومنة وانما تعم اذا انضم دليل اخر بحسب المقام من كون
الصفة علة لذلك الحكم نحو انما اهاب دبغ وكون المقام للاباحة نحو كل اي خبز تريد او للتحريض نحو اي رجل دخل هذا الحصن
فله كذا وقوله اي عبيدي ضربك فهو حر من التحريض فيعم واما قوله اي عبيدي ضربته فمقام المنع فان معناه لا تطيق ان تضرب
عبدا من عبيدي فان وقع ضربك على عبد من عبيدي فالضرر على لازم يعتق ذلك العبد وعلى هذا اذا اخرج نكرة موصوفة
بالاستثناء من منفي يكون النكرة المخرجة عامة لان الاستثناء من الحظر للاباحة فيعم لكونها في موضع الاباحة نحو لا اكلم الا رجلا
كوفيا فان له ان يكلم جميع رجال الكوفة وعلى هذا تخرج مسئلة الايلاء المذكورة في الجامع وهي والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه
لم يكن موليا بهذا الكلام ابدا لانه وصف اليوم المستثنى بصفة عامة فاوجب العموم في موضع الاباحة فيمكن ان يقربهما ابدا في كل يوم
ياتي بلا شيء يلزمه والله سبحانه اعلم ورد اخذ خصوصها اي اي وضعا من افراد الضمير في اي الرجال اياك وصحة الجواب اي ومن
صحته بالواحد مثل زيد او عمرو بالنقض بمن وما وغير خاف كونه متعلقا برد يعني انهما استغراقيان وضعا مع افراد ضميرهما وجوابهما
كما اشار اليه في التلويح ايضا ممنوع بل وضعهما ايضا على الخصوص كالنكرة وعمومهما بالصفة كما مر وعدم عتق احد في ايكم حمل هذه
وهي حمل واحد فحملوها لعدم الشرط لعتقه كما بينه بقوله حمل واحد لها بكمالها ولذا اي ولان الشرط حمل الواحد لها بكمالها عتق الكل
في التعاقب لوجوده في حمل كل وكذا اذا لم يكن حمل واحد بان كان لا يطيق حملها واحد فحملها واحد او جماعة عتقوا اما الاول فبطريق
الدلالة من الثاني واما الثاني فلان المقصود صيرورتها محمولة الى موضع حاجته وهو يحصل بمطلق فعل الحمل منهم وقد وجد بخلاف
ما اذا كان يطيق حملها واحد فلان المقصود معرفة جلادتهم وهو انما يحصل بحمل واحد منهم تمامها لا بمطلق الحمل لكن لقائل ان يقول
فعلى هذا يلزم انه لو انخرقت العادة لهم بان حملها كل واحد على التعاقب الا يعتق الا الاول لحصول المقصود بحمله فينتهي حكم التعليق
به حتى يصير حمل غيره من بعده كحمل اجنبي عبثا او لغرض من الاغراض لكن ظاهر الكشف الكبير عتق الكل والله سبحانه اعلم مسئلة ليس العام
مجملا خلافا لعامة الاشاعرة على ما في التلويح ونقل بعضهم وهو صدر الشريعة دليله اي الاجمال اعداد الجموع مختلفة فان جمع
القلة يصح ان يراد به كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد به كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فوجب التوقف
في المراد به الى معين يفيد هذا النقل ان الخلاف في الجمع المنكر لا العام مطلقا لعدم جريان هذا فيما سوى الجمع المنكر ومعممه اي الجمع
المنكر من الحنفية يصرح بنفيه اي الاجمال وجوابهم اي معممه منهم عن هذا الدليل وجب الحمل على المرتبة المستغرقة لكل جمع من مراتبه على ما
تقدم عنهم في مسئلة خاصة به فلا اجمال وبالحمل على المتيقن وهو اقل الجمع للتيقن به كما هو جواب غيرهم فلا اجمال ايضا وقد ينقل دليل الاجمال

العام مشترك بين الواحد والكثير للاطلاق على كل منهما والاصل في الاطلاق الحقيقة فاشتبه المراد به فوجب التوقف الى دليل العموم
فيعمل به ح او الخصوص فيعمل به ح فيفيد هذا انه اي القول بالاجمال قول القايل باشتراك الصيغة بين العموم والخصوص وهو اي
القول باشتراكها بينهما احد قولي الاشعري ونسبته اي الاجمال الى الاشعري به غير واقع بل الاشعري ايضا لتوقفه في الصيغ
المستعملة في العموم انها موضوعة له خاصة للاشتراك له اي الاشعري اي لقوله بانها مشتركة بينهما او لا له اي الاشتراك بل لكونه لا يدري
كونها موضوعة للعموم او الخصوص في قول اخر للاشعري واذن فمعلوم تفرع التوقف على مذهب الاشتراك بينهما كاينا من كان القايل به
والوقف في كونها للخصوص او العموم الى المعين للمراد من خصوص او عموم وقد افرد المبني لهذا الخلاف وهو ان الصيغ المستعملة للعموم هل هي خاصة به او بالخصوص
او مشتركة بينهما بالبحث كما قدمناه مع ابطال الاشتراك والوقف فيستغني به اي بافراد المبني بالبحث عن هذه المسلة لتفرعها عليه وتفارق
هذه المسلة مسلة منع العمل به اي بالعام قبل البحث عن المخصص بان البحث المتوقف عليه على هذا القول اعني قول الاجمال للاشتراك يظهر
المراد من المفاهيم الوضعية لفرض الاشتراك وهناك اي والبحث في مسلة توقف العمل به على البحث عن المخصص يظهر ارادة المفهوم المتحد في الوضع
وهو العموم اي انه ثابت لا المجاز اي لا ارادة انه مخصص او بالعكس ولو جعلت هذه المسلة اياها اي مسيلة وجوب البحث عن المخصص للعام قبل
العمل به اشكل بنقل الاجماع فيها اي في مسلة وجوب البحث عن مخصص العام قبل العمل به كما سياتي بخلاف هذه فانها لم ينقل فيها الاجماع على ذلك بل
نقلوا فيها الخلاف كما علمت فان قيل الاجماع المذكور مستبعد لان العام الوارد الى المجتهد ان اشتهر المجاز اعني الخصوص فيه يعني كونه مجازا في البعض
لكونه مخصوصا فلا اجماع على التوقف بل يعمل بالخصوص والا فكذلك اي وان لم يشتهر ذلك فيه فلا اجماع على التوقف ايضا لانه ح يجب
العمل بالحقيقة وهي العموم فالجواب قد يقع التردد فيه اي الخصوص باشتباه القراين والمراجعة اي مراجعة ما يوجب الاحتمال فلزم حكم المجمل
وهو التوقف الى ان يظهر المراد منه بطريقه وهو اي التردد في الخصوص ثابت في خصوص هذه الحقيقة بسبب ما من عام الا وقد خص
حتى هذا وجوابه اي الاجمال على تقدير كون دليله الاشتراك في كونها للعموم والخصوص او الوقف في ذلك بطلان الاشتراك والوقف كما
تقدم في البحث الثاني والله سبحانه الموفق مسلة نقل الاجماع على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص ومن ناقليه الغزالي والامدي وابن الحاجب
وهو اي نقل الاجماع المذكور اما لعدم اعتبار قول الصيرفي يتمسك به ابتدا ما لم يظهر مخصص لقول امام الحرمين انه اي قول الصيرفي
ليس من مباحث العقلا بل صدر عن عبادة وعناد واما لتاويله اي قول الصيرفي كما ذكر العلامة الشيرازي بوجوب اعتقاد العموم
قبل ظهور المخصص فان ظهر المخصص تغير اعتقاد العموم والا اي وان لم يظهر استمر اعتقاد العموم قال المصنف وقد يقال الفرق بين الاعتقاد
والعمل بانه يجب اعتقاده قبل البحث عن مخصصه ولا يجوز العمل قبله تحكم لان الاعتقاد انما هو للعمل فايجاب اعتقاده يوجب ايجاب العمل به
فلا يفيد هذا التاويل رجوعه الى الاجماع وكلام البيضاوي وهو يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص وابن سريج اوجب طلبه اولا وهو يستدل بالعام
ما لم يظهر المخصص وابن سريج اوجب طلبه اولا لا يحتمل ذلك التاويل فلا ينصرف عنه اي عن قول الصيرفي بهذا قول الامام ومثله اي
العام في منع العمل به قبل البحث عن المخصص كل دليل يمكن معارضته اي عدم العمل به فلا يجوز العمل بدليل ما قبل البحث عن وجود معارض
وهذا لانه اي الدليل لا يتم دليلا موجبا للعمل الا بشرط عدمه اي المعارض فيلزم الاطلاع على الشرط وهو عدم المعارض في الحكم بالمشروط
وهو العمل به وهنا امور لا يتم المطلوب الا بمعرفتها فلا علينا ان نذكرها الامر الاول قال الشيخ تاج الدين السبكي دعوى الاجماع
على انه لا بد من البحث ممنوعة فالمسلة مشهورة بالخلاف بين ايمتنا حكاه الاستاد ابو اسحق الاسفرايني والشيخ ابو اسحق الشيرازي
ومن يطول تعداده وعليه جرى الامام الرازي واتباعه انتهى وقدح الفاضل الابهري فيه ايضا مع مخالفة الصيرفي بانه ان
كان في عصره فكيف ينعقد مع مخالفته وهو من اهل الاجماع ولو كان قبله لعرفه فلم يخالفه لانه اقعد بمعرفته وان كان بعده لم يخالفه

لزوم التردد في خصوص هذه الحقيقة بسبب ما من عام الا وقد خص فلزم حكم المجمل وجوابه

من بعد

من بعد بن الحاجب الحاكي له خالفه كثير من العلماء المحققين كمصنفي الحاصل والتحصيل والمنهاج فانهم اختاروا جواز العمل به والتمسك به
ما لم يظهر مخصص واسندوا ايجاب طلبه الى ابن سريج انتهى واضاف الشيخ ابو حامد اليه الاصطخري وابن خيران والقفال الكبير ثم قال زعم
بن سريج ورفقته ان ما ذهبوا اليه مذهب الشافعي لانه قال وعلى اهل العلم في الكتاب والسنة ان يطلبوا دليلا يفرقون بين الحتم وغيره
في الامر والنهي فاخبر انه يجب ان يطلب دليلا يستدل به على موجب اللفظ الامر الثاني قال السبكي ايضا والذي عليه الصيرفي انه يجب اعتقاد
العموم في الحال والعمل بمقتضاه كما نقله من ذكرنا واقتصر القاضي ابو الطيب وامام الحرمين وابن السمعاني في النقل عنه على وجوب
اعتقاد العموم في الحال انتهى فانتفى تاويل العلامة بما عليه ثم ان الفاضل الكرماني قال بعد حكاية قول الصيرفي قلت وهو موافق لما في رسالة
الشافعي والكلام اذا كان عاما ظاهرا كان على عمومه وظهوره حتى ياتي دلالة على خلاف ذلك انتهى وقد قال السبكي ثم قال الشيخ ابو
حامد وذكر الصيرفي ان ما ذهب اليه مذهب الشافعي فذكر هذا بعينه وكان الكرماني لم يطلع عليه فتوارداه الامر الثالث قال الكرماني
مثار الخلاف التردد في ان التخصيص مانع او عدمه شرط فالصيرفي يقول انه مانع فيتمسك به ما لم ينهض المانع لان الاصل عدمه وابن سريج يقول عدمه
شرط فلا بد من تحققه انتهى والشان في الترجيح الامر الرابع قال السبكي ايضا واما قول بن الحاجب وكذا كل دليل مع معارضه فهي طريقة بعض
الاصوليين وعليها جرى الشيخ ابو حامد حيث قال وهكذا الخلاف بين اصحابنا في لفظ الامر والنهي اذا وردا مطلقين والاصح عندنا ومنهم
من نقل فيه الاجماع انه لا يجب عند سماع الحقيقة طلب المجاز وان وجب عند سماع العام البحث عن الخاص لان تطرق التخصيص الى العمومات اكثر
وايده بتوجيه عن ابيه ثم نقل عنه انه قال ومن شبه العام بالحقيقة فقد اتى بساقط من القول الامر الخامس حكى الاستاد ابو اسحق الاسفرايني
الاتفاق على التمسك بالعام في حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص لتاكد انتفاء احتمال المخصص ثمه لان التمسك بالعام ادراك
بحسب الواقع فيما ورد لاجله من الوقايع وهو قطعي الدخول عند الاكثر ثم قال المصنف بناء على وجوب البحث قبل العمل والخلاف في قدر البحث
والاكثر انه يبحث الى ان يغلب ظن عدمه اي المخصص وعن القاضي ابي بكر الى القطع به اي بعدمه لنا لو شرط القطع به بطل العمل باكثر العمومات المعمول بها
اتفاقا اذ القطع لا سبيل اليه والغاية عدم الوجدان عند البحث والنظر وهو لا يدل على عدم الوجود قالوا اي القاضي ومن تبعه اذا كثر بحث
المجتهد عن المخصص ولم يجد قضت العادة بعدم الوجود اجيب بالمنع فقد يجد المجتهد المخصص بعد الكثرة اي كثرة بحثه عنه وحكمه بالعموم ثم يزيد
في البحث استظهارا في امره فيظهر وجوب العمل به فيرجع عن الحكم بالعموم ثم هذه المسلة لم اقف فيما وصل الناظر القاصر اليه من
كتب الحنفية على صريح لهم فيها نعم اصولهم توافق ما ذهب اليه الصيرفي ولا سيما ما ذهب اليه معظمهم القايلون بان موجبه قطعي كموجب الخاص
والله سبحانه اعلم مسلة صيغة جمع المذكر السالم وانما لم يقيد به كغيره مع كونه المراد لانه اختص في العرف به من اطلاقه وان كان صادقا
لغة على نحو قوم قيام ذكره المصنف والاولى ان يقال الصيغة التي يصح اطلاقها على الذكور خاصة الموضوعة بحسب المادة لهم والاناث
لما سنبهك عليه ونحو الواو في فعلوا ويفعلون وافعلوا هل يشمل النسا وضعا نفاه الاكثر الا في تغليب وغير خاف انه استثنا منقطع خلافا
للحنابلة والاتفاق على ان صيغة جمع المذكر الموضوعة بحسب المادة للذكور خاصة كالرجال لا يتناول النسا وجمع المونث لا يتناول المذكر
كالاناث والمسلمات وان الصيغة الموضوعة لما هو اعم من الذكور كالناس يتناولهما للاكثر ان المسلمين والمسلمات اذ لو كان مدلول المسلمات
داخلا في مدلول المسلمين لما حسن هذا لانه تكرار بلا فايدة فان قيل بل له فايدة وهي التنصيص والتاكيد كعطف الصلاة الوسطى على الصلوات
قلنا يعارضها فايدة الابتداء الذي هو الاصل اعني التاسيس ثم تقدم على فايدة التكرار كما قال وفايدة الابتدا اولى من النصوصية بعد
التناول ظاهرا اذ الافادة خير من الاعادة ولا يقال الافادة بطريق النصوصية دون الظهور تاسيس لا تاكيد لانا نقول ليس هذا الا
تقوية لمدلول الاول تدفع توهم التجوز وعدم الشمول وهو معنى التاكيد وسببه اي وللاكثر ايضا سبب نزول هذه الاية

وقول ام سلمة يا رسول الله ان النسا قلن ما يرى الله ذكر الا الرجال فانزلت في مسند احمد من طريق ام سلمه ومن طريق ام عماره وحسنه
الترمذي الا ان ظاهر هذا ان هذا اللفظ في مسند احمد من هاتين الطريقين وان الترمذي حسنه وليس كذلك فان الذي في مسند احمد عن ام سلمة
قلت للنبي صلى الله عليه وسلم ما لنا لا نذكر في القران كما يذكر الرجال قالت فلم يرعني منه ذات يوم والا ونداوه على المنبر ايها الناس قالت وانا
اسرح راسي فلففت شعري ثم دنوت من الباب فجعلت سمعي عند الجريد فسمعته يقول ان الله عز وجل يقول ان المسلمين والمسلمات والمومنين والمومنات
هذه الايه بل قال شيخنا الحافظ جا من طرق عن ام سلمه لم ار في شي منها اوله هكذا انتهى ولا ذكر له من طريق ام عماره في مسند احمد نعم هو في جامع
الترمذي من طريقها بلفظ انها اتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت ما ارى كل شي الا للرجال وما ارى النسا يذكرن بشي فنزلت هذه الايه ان
المسلمين والمسلمات والمومنين والمومنات الايه هذا حديث حسن غريب وانما يعرف هذا الحديث من هذا الوجه وقال شيخنا الحافظ رجاله رجال
الصحيح لكن اختلف في وصله وارساله رواه شعبة عن حصين مرسلا وهو احفظ من سليمان بن كثير يعني الراوي له عن حصين عن عكرمة مرفوعا وذكر
مقاتل بن حيان في تفسيره ان اسما بنت عميس سالت ايضا عن ذلك نحو سوال ام عماره وعلى كل حال فلا ضير فان الحاصل انهن نفين ذكرهن مطلقا
فقرر النبي صلى الله عليه وسلم النفي ولو كن داخلات لم يصدق نفيهن ولم يقررهن عليه بل منعهن منه وهن ايضا من اهل اللسان نعم اخرج الطبري
باسناد صحيح عن قتادة قال دخل نسا من المومنات على نسا النبي صلى الله عليه وسلم فقلن قد ذكركن الله في القران ولم نذكر بشي اما فينا ما يذكر
فانزل الله تعالى ان المسلمين والمسلمات الايه ورواه بن سعد عنه نحوه فان لم يكن ما تقدم راجحا عليه والا فهو معكر للمطلوب والله تعالى اعلم قالوا اي
الحنابلة صح اطلاقه للمذكر والمونث كما هبطوا منها جميعا خطابا لادم وحوى وابليس كما للمذكر فقط والاصل في الاطلاق الحقيقه اجيب بلزوم
الاشتراك اللفظي على هذا التقدير والمجاز خير منه قال الكرماني وللخصم ان يمنع انه للرجال وحدهم حقيقه بنا على مذهبه من انه ظاهر في الكل
واعلم ان من المحققين وهو ابن الحاجب من يورد دليلهم اي الحنابله هكذا المعروف من اهل اللسان تغليب المذكور على الاناث عند اجتماعهما باتفاق وهذا
انما يتصور بدخول النسا فيه ويجيب بكونه اذا مجازا وانه خير الخ وهو اي ايراد دليلهم هكذا بعيد منهم اذ اعترافهم بالتغليب اعتراف بالمجاز
لانه نوع منه وعلى كل تقدير من ايراد دليلهم على ما ذكرنا ومن ايراده على ما قاله هذا المحقق والانفصال عن دليلهم بكون المجاز خيرا انما هو في اللفظي
ويمكن ادعاوهم المعنوي اي هو اي جمع المذكر للاحد الدائر في عقلا المذكرين منفردين او مع الاناث فلا يتم الانفصال المذكور لان المعنوي خير من
المجاز ويدل عليه اي على ان الصيغه للمشترك المعنوي شمول الاحكام المعلقه بالصيغه لهن ايضا كوجوب الصلاة والزكاة والصيام الثابت بقوله اقيموا
الصلاة واتوا الزكاة وقوله يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام فان قيل شمولها لهن بخارج كالحديث الحسن الذي اخرجه ابو داود والترمذي
وابن ماجه وغيرهم انما النسا شقايق الرجال والاجماع منع كون شمولها لهن بخارج اذ لا معين لذلك فان استدل بعدم دخولهن في الجهاد والجمعة
وغيرهما كحل الاستمتاع بملك اليمين في نحو قوله تعالى وجاهدوا في الله حق جهاده فاسعوا الى ذكر الله والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم
او ما ملكت ايمانهم لعدمه اي دخولهن في احكام اخر حتى انه يحتاج ثبوت وجوب الصلاة والزكاة والصيام ونحوها في حقهن الى دليل غير الصيغ
المذكوره فقد يقال بل ذلك اي عدم دخولهن فيما لم يدخلن فيه من احكام الصيغ المذكورة بخارج عنها وهو اي عدم دخولهن فيما لم يدخلن فيه من ذلك بخارج
اولى من دخولهن فيما دخلن فيه من ذلك به اي بخارج لانه اي عدم دخولهن المذكور اقل من دخولهن المذكور واسناد الاقل الى الخارج اولى من اسناد
الاكثر اليه لما فيه من تقليل خلاف الظاهر خصوصا بعد ترجح المعنوي على اللفظي والمجاز ثم الخارج المخرج لهن من الجهاد والجمعة وحل الاستمتاع
بملك اليمين الاجماع وقول النبي صلى الله عليه وسلم الجمعه حق واجب على كل مسلم في جماعة الا اربعة مملوك او امراة او صبي او مريض رواه ابو داود
قال النووي على شرط الشيخين وما في صحيح البخاري عن عايشة استاذنت رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجهاد فقال جهادكن الحج وما روى بن
ماجه باسناد على شرط الصحيح عنها قلت يا رسول الله هل على النسا جهاد قال نعم جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة الى غير ذلك ولا حاجة بعد ذلك اي كونه

جمع

جمع الواحد المعنوي الى الاستدلال لدخولهن حقيقه بالايصا لنسا ورجال بشي ثم قوله اوصيت لهم بكذا حيث يدخل النسا في لهم ثم يدفع بان
تقدم الجمع الخاص قرينه ارادة الكل مجازا كما ذكر بن الحاجب للاستغنا عنه بما ذكرنا من المعنوي مع انه اقوى وح اي وحين يرجح قول
الحنابله فقولها اي ام سلمه نقلا عنهن بنا على اللفظ الذي ذكره المصنف ما معناه ما نرى الله ذكرهن فانه المفهوم من قولهن ما ذكر الا الرجال
اي ما ذكرهن باستقلال وقولها نفسها على ما ذكرنا بالنسا لا نذكر اي مستقلات وقول ام عماره وما ارى النسا يذكرن بشي اي مستقلات جمعا
بين الادلة ولا يخفى عدم تحقق الخلاف في نحو زيدون لانه موضوع بحسب المادة للذكور خاصه وهذا ما تقدم الوعد بالتنبيه عليه الا بفرض
امراة مسماه بزيد فانه ح يتحقق لعدم اختصاصه بحسب المادة بالذكور وانما اسما الاجناس كمسلمون فقد يستدل به للاكثر للاتفاق على انه
جمع المذكر والجمع لتضعيف الواحد وهو مسلم ومسلم غير مسلمه ولهم اي الحنابلة دفعه اي هذا الاستدلال بان الجمع للتضعيف للواحد لكن الكلام
في كونه اي الواحد المضعف لواحد المذكر ليس غير او والمونث ايضا وتسميته اي هذا الجمع بجمع المذكر اصطلاح لاهل العربية لا للعرب فلا يقوم به الحجة
فان قيل لو كان مسلمون جمعا لمسلمة ايضا لزم ان لا يصح فيه الواحد فلم يكن جمع تصحيح ثم يقال استبعادا فاين تذهب التا في مسلمة التي هي من
احادها قيل مذهبها في صواحب او طلحون على راي ايمة الكوفه وابن كيسان الا انه فتح اللام في طلحون قياسا على ارضون وان منعه البصريون
وقالوا انما يجمع على طلحات كما هو المسموع والحرف ان الحلو من تا التانيث المغايره لما في عدة وثبه علمين شرط لهذا الجمع فقال البصريون نعم وقال
الكوفيون لا ثم قد عرفت من هذا ان القول بانها ذهبت مذهبها في طلحون اولى لان كلا منهما جمع تصحيح بخلاف صواحب والوجه الاستدلال بتسميته
جمع المذكر من كل ايمة اللغه استدلال باجماعهم على ذلك فتقوم به الحجة والا لقالوا جمع المختلط لانه في الحقيقه كذلك والاصل في عدم التغليب
في التسمية بل كان يجب ان يقولوا جمع المختلط دفعا للوهم فحيث قالوه اي جمع المذكر كان هذا الجمع ظاهرا في الخصوص بالذكور ويدفع هذا بانه
لما لزمه اي لفظ جمع المذكر الذكور حيث كان جمع المذكر للاعم منهم اي من الذكور منفردين او مختلطين كان نسبته اي جمع المذكر اليهم اي الذكور اولى منها
للمختلط اذ لا يلزمه اي الاختلاط هذا الجمع وحينيذ كان الامر على هذا يرجح الحنابله وهو قول الحنفيه ايضا وفي البديع واكثر اصحابنا والحنابله
يدخلن تبعا وعليه اي القول بتناول جمع المذكر الاناث فرع امنوني على بني تدخل بناته ثم كر المصنف على قول الحنابله مرجحا لقول الاكثر فقال
والاظهر خصوصه اي جمع المذكر بالذكور لتبادر خصوصهم عند الاطلاق من غير قرينة والتبادر عنده بدونها من امارات الحقيقه
ودخول البنات في الامان على البنين للاحتياط في الامان حيث كان مما تصح ارادته اي الامان عليهن من الامان عليهم تبعا للدم او بعموم المجاز
في البنين بالاولاد مسله هل المشترك عام استغراقي في مفاهيمه فالحكم عليه اي المشترك يتعلق بكل منها اي مفاهيمه لا المجموع منها من حيث هو
مجموع بحيث لا يفيد ان كلا من معانيه مناط الحكم والفرق بينهما ما هو الفرق بين الكل الافرادي والكلي المجموعي فمن ذلك ان الافراد جزء من
المجموعي ومن ثم يصح كل واحد يشبعه رغيف بالمعنى الافرادي دون المجموعي ولا يصح كل واحد يحمل هذا الحجر العظيم بالمعنى الافرادي دون
المجموعي فانه لا نزاع في عدم جوازه حقيقه ولا في جوازه مجازا ان وجدت علامه مصححه ولا في صحة اراده كل من معانيه على سبيل البدل
بان يطلق تاره ويراد معنى من معانيه ويطلق تارة ويراد معنى غير ذلك ولا في كونه حقيقه ولا في صحة ان يراد به احد معانيه من غير تعيين
وهو مما لا يتجاوزها وانما الشان في كونه حقيقه او مجازا فقال صاحب المفتاح حقيقة وقال اخرون مجاز فعن الشافعي نعم اي يجوز
حقيقته نقله امام الحرمين والغزالي والامدي والحنفيه لا يجوز حقيقه ولا مجازا ووافقهم البصريان ابو الحسين وابو عبد الله وابو هاشم
وغيرهم فقيل عدم الجواز لغة كالغزالي وابي الحسين وفخر الدين الرازي لا عقلا وقيل عدم الجواز عقلا وهو مختار صدر الشريعة الامدي يصح مجازا
وهذا مخالف لما في شرح المنهاج للاسنوي وتوقف الامدي فلم يختر شيا انتهى نعم ذهب الى هذا امام الحرمين واختاره بن الحاجب
وقيل يصح في النفي فقط حقيقه وعليه اي هذا القول فرع في وصايا الهدايه فقال في مسله من اوصى لمواليه وله موال اعتقهم وموال اعتقوه فالوصيه

باطله لان احدهما مولى النعمة والاخر منعم عليه فصار مشتركا فلا ينتظمهما لفظ واحد في موضع الاثبات بخلاف ما اذا حلف لا يكلم موالي فلان
حيث يتناول الاعلى والاسفل لانه مقام النفي فلا تنافي فيه وفي المبسوط حلف لا اكلم مولاك وله اعلون واسفلون ايهم كلم حنث لان
المشترك في النفي يعم وهو المختار عند المصنف والقاضي والمعتزلة على ما في مختصر ابن الحاجب وفي البديع وبعض المعتزلة يصح حقيقة وعليه ظاهر ما في الاختيار
في مسئلة الوصية المذكورة وعن ابي حنيفة وابي يوسف انها جايزة ويكون للفريقين لان الاسم ينتظمهما وما في شرح مختصر ابن الحاجب للسبكي وقف على مواليه وله
موال من اعلا وموال من اسفل الصحيح انه يقسم بينهم فان كانت صحة الاطلاق حقيقة للعموم اي لعمومه في مفاهيمه وهو ظاهر ذكر البديع اياهم مع
الشافعي فكقول الشافعي بل هو هو فيكون العام على قولهم قسمين متفق الحقيقة وهو عموم غير المشترك ومختلف الحقيقة وهو عموم المشترك او
للاشتراك في كلها اي مفاهيمه وكل منها اي مفاهيمه اي لوضعه لمجموعها ولكل منها ايضا وعلى هذا مشى الشيخ تاج الدين السبكي او ليس المشترك كذلك
اي مشتركا في الكل وكل من المفاهيم بل موضوع لكل منها لا غير لا للمجموع من حيث هو مجموع لعدم النزاع في عدم جوازه حقيقة كما تقدم وح فلا يتم
قوله فباين له اي لقول الشافعي لان هذا عين الاول فانما يتم فيما قبله لانه على هذا مجمل عند القاضي ومن وافقه ظاهر في الجميع عند الشافعي
فليس مذهب الشافعي اخص منه اي من قول القاضي كما قيل قاله المحقق التفتازاني ولانه اي المشترك حقيقة في كل من معانيه يتوقف السامع في
المراد بها اي بحقيقته بالنسبة الى معانيه الى القرينة المعينة له لاجماله في معانيه ومذهبه اي الشافعي لا يتوقف السامع في المراد بها الى القرينة لظهوره في
معانيه والمذهب هو المجموع من كونه حقيقة يتوقف السامع في المراد بها الى القرينة ان كان هو مذهب القاضي او من كونه حقيقة لا يتوقف السامع في المراد
بها الى القرينة ان كان هو مذهب الشافعي لا مجرد كونه حقيقة ووجود مشترك بينهما اي بين قولي الشافعي والقاضي هو صحة اطلاقه عليهما لا يوجب
الاخصية لاحدهما بالنسبة الى الاخر ككل متباينين تحت جنس كالانسان والفرس المندرجين تحت الحيوان وعن الشافعي يعم احتياطا نقله فخر الدين
الرازي وهو اوجه النقلين عنه اي الشافعي للاتفاق على انه اي عموم المشترك حقيقة في احدهما اي احد معنييه فصاعدا لظهوره اي عمومه في الكل اي كل من
معانيه على سبيل الاستغراق الافرادي لها فرع كونه اي عمومه حقيقة فيه اي في الكل ايضا وهو اي كون عمومه حقيقة في الكل بوضعه اي اللفظ له اي للكل
ايضا فلزم كون الكل مدلولا للمشترك مفهوما اخر له ايضا فاذن هو مجمل الا انه كما قال فتعميمه اي المشترك استعمال في احد مفاهيمه وهو الكل لان فيه
اي استعماله في هذا الاحتياط لما فيه من الخروج عن العهدة بيقين لان في عدم الحمل على واحد منها اصلا تعطيله وفي الحمل على واحد منها ترجيحا بلا مرجح
جعله اي الشافعي الاحتياط كالقرينة لكون الكل هو المراد فقال به قال السبكي ونقل عن القاضي ايضا ونظهر فايدة التردد في كونه مجملا
او عاما فيما اذا وقف على مواليه وليس له موال الا من اعلى او من اسفل قال الرافعي فالوقف عليه قال والده هذا ان جعلناه مجملا فان انحصار الامر
في احدى الجهتين يكون قرينة واما ان قلنا انه عام او كالعام فاذا حدث له بعد ذلك موال من الجهة الاخرى يدخلون في الوقت كما لو وقف على اولاده
وله اولاد ثم حدث اخر يشاركهم انتهى والجمع عند الاكثر اي وجمع المشترك باعتبار معانيه كالعيون الباصرة والجارية وغيرهما من معاني العين كالمفرد
المشترك في جواز اطلاقه على معانيه دفعة وعدمه عند الاكثرين فمن اجاز في المفرد ذلك اجاز جمعه باعتبارها كذلك ومن منع في المفرد ذلك
منع جمعه باعتبارها كذلك ومن فصل ثم فصل هنا لان جمع الاسم جمع ما اقتضاه فان كان الاسم متناولا لمعانيه كان الجمع كذلك وان كان لا يفيد
سوى احد معانيه فكذا جمعه واجازه اي جمعه باعتبار معانيه اخرون مع منعه اي اطلاقه على معانيه دفعة في المفرد لانه اي الجمع في قوة المتعدد بالعطف
فكانه استعمل كل فرد في معنى وقد يجاب بالمنع اولا وبانه بعد تسليم انه تعديد الافراد لكن لا مطلقا بل تعديد افراد نوع واحد لشهادة الاستقراء
ثانيا ومن هذا يخرج الجواب عن جوازه قياسا على العلم ومنهم من اجاب عن هذا بلزوم اللبس على تقديره دون العلم والتثنية ملحقة بالجمع
ثم للنحويين فيها مذهبان الجواز وعليه ابن الانباري وصححه ابن مالك وعليه قول الشاعر عينان احداهما غارت وثانيه غارت قد مضى على العينين مسكوب
فالمراد بهما الخارجة وهي التي غارت بالمهملة وعين الماء وهي التي غارت بالمعجمة وما في سنن ابي داود وصحيح ابن حبان قال رسول الله صلى الله عليه

الايدي

الايدي ثلاثة فيد الله العليا ويد المعطي التي تليها ويد السايل السفلى والمنع قال ابو حيان وهو المشهور وشرط تعميمه اي المشترك في مفاهيمه
مطلقا اي سواء كان مفردا او مثنى او مجموعا امكان الجمع بينها فلا تعم صيغة افعل على انها حقيقة في كل من الايجاب والتهديد فيهما لان الايجاب
يقتضي الفعل والتهديد يقتضي الترك والاتفاق على منعه اي التعميم في المجموع من حيث هو مجموع واشار الى ما اسلفنا من الفرق بينه وبين محل
النزاع بقوله فلا يتعلق الحكم الا به اي بالمجموع على تقدير جريانه فيه على خلاف العام فان الحكم يتعلق فيه بكل من افراده والاتفاق ايضا
على منع كونه اي المشترك فيهما اي في مفهوميه حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر لنا نسبق الى الفهم ارادة احدهما اي معنيي المشترك على تقدير كونه
مشتركا في معنيين على البدل حتى يتبادر طلب المعين لاحدهما وهو اي طلب المعين موجب الحكم بان شرط استعماله اي المشترك لغة كونه في احدهما
اي معينه فانتفى ظهوره اي المشترك في الكل اي معنييه معا ومنع سبق ذلك اي ارادة احدهما لا بخصوصه كما يشير اليه كلام المحقق التفتازاني
مكابرة يضمحل بالعرض على اهل عرف الاستعمال فيسالون اي شيء يفهمون اذا اطلق لفظ عين هل يفهمون ارادة الباصرة والجارية وكذا وكذا
او يفهمون ان المتكلم اراد احدهما ويتوقفون في تعيينه الى ان يدل عليه دليل والزام كونه اي المشترك مشتركا معنويا لا لفظيا على تقدير سبق
احدهما لا بعينه كما يشير اليه كلام المحقق التفتازاني ايضا ممنوع فانه اي المشترك اللفظي ما اي اللفظ الذي تعددت اوضاعه للمفاهيم
وهذا كذلك بخلاف المعنوي وشرط كون استعماله اي المشترك في الاثبات في بعضها اي بحيث يستعمل في الاثبات في بعض المفاهيم كالمعنوي للافراد
فلزم فيهما اي المعنوي واللفظي تبادر الاحد والتوقف الى المعين فاشتركا اي المعنوي واللفظي في لازم هو التبادر والتوقف المذكوران مع تباين
الحقيقتين اي حقيقتيهما فلا يستدل بهذا اللازم على احدهما بعينه لان الاعم لا يدل على الاخص بخصوصه وايضا اتفاق المانعين لوجوده
اي المشترك على تعليله اي المنع لوجوده بانه اي المشترك محل بالفهم والمجيبين على ان الاجمال مما يقصد اتفاق الكل على نفي ظهوره اي المشترك
في الكل اي في معنييه فصاعدا وايضا لو عم المشترك في معنييه فصاعدا كان مجازا في احدهما لانه ح اي حين يكون المراد احدهما عام مخصوص
لا يقال ذلك اي انما يكون مجازا في احدهما اذا عم فيهما لو لم يكن موضوعا له اي لاحدهما ايضا لانه ح اي حين يكون موضوعا لاحدهما مشترك
بين الكل والبعض لوضعه للكل ولكل واحد فيلزم التوقف في المراد منهما اي من الكل والبعض الى القرينة المعينة لما هو المراد منها فلا يكون
المشترك ظاهرا في الكل كما عن الشافعي فلو عم المشترك فلغيره اي فلغير كونه موضوعا للعموم كما نقل عن الشافعي انه اي عمومه احتياط للعلم
اي ليقع العلم بفعل المراد اي مراد المتكلم بالمشترك قلنا لا يتوصل اليه اي الى انه عام في الكل للاحتياط الا بالعلم بشرع ما علم انه لم يشرع
اذ المشروع انه لواحد لا للكل وهو اي شرع ما علم انه لم يشرع حرام والتوقف الى ظهور المراد الاجمالي واجب فبطل كونه عاما في معنييه
فصاعدا حقيقة واما بطلانه اي عمومه في معانيه مجازا فلعدم العلاقة بينه وبين احد معانيه الذي هو المعنى الحقيقي له والمجاز لا يتصور بدون علاقة
بينه وبين المعنى الحقيقي فان قيل لا نم عدمها لم يجوز ان يستعمل في الجميع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل اجيب بانه لا يجوز والجزء
في الكل مشروط بالتركيب الحقيقي وكونه اذا انتفى الجزء انتفى الاسم عن الكل عرفا كالرقبة على الكل اي كاطلاق الرقبة على الانسان بخلاف
الظفر اي اطلاقه او الاصبع على الانسان فانه لا ينتفي الانسان عرفا بانتفاء الظفر او الاصبع ونحو الارض لمجموع السموات والارض
اي وبخلاف اطلاقها عليه فانه لا قايل بصحته لعدم التركيب الحقيقي على انه اي تعميم المشترك في معانيه ليس منه اي من اطلاق البعض على الكل
لانه اي المشترك لم يوضع لمجموعها اي المفاهيم ليكون كل مفهوم جزءا وضع المشترك له خصوصا على قول المجاز اي انه يعم في مفاهيمه مجاز الانتفاء
الوضع الحقيقي في المجاز واما صحته اي عمومه حقيقة في النفي كما هو المختار فان المنفي ما سمي باللفظ فيتناول سائر مسمياته لكن الفاضل
الابهري ذكر انه لا كلام في صحة هذا ومجازيته كما يؤول العلم بما سمي به وهو الاشبه فيما يظهر المصححون حقيقة وضع لكل من المفاهيم فاذا
قصد الكل اي جميعها به كان مستعملا له فيما وضع له قلنا اسم الحقيقة انما يثبت للفظ بالاستعمال لا بالوضع فاذا شرط في الاستعمال

عدم الجمع بين مفاهيمه في الارادة منه دفعة لغة امتنع استعماله في الجميع لغة فلو استعمل في الجميع كان خطا فضلا عن كونه حقيقة فيه وح
فيمتنع وجوده اي استعماله في الجميع في لسان الشرع واللغة ودليل الاشتراط المذكور ما قدمنا من تبادر الاحد من معانيه لكن على هذا بالنسبة الى
المفرد ما سياتي مع جوابه والى التثنية والجمع ما قدمناه من الشعر والحديث قالوا اي المجوزون في دفع الامتناع وقع استعماله كذلك في القران العظيم
قال تعالى ان الله وملئكته يصلون الم تر ان الله يسجد له الاية وهي اي الصلاة من الله الرحمة ومن غيره الدعا فهو اي لفظ يصلون مشترك وقد استعمل
بكل من معنييه في هذه الاية والسجود في العقلا بوضع الجبهة على الارض ومن غيرهم هو الخضوع فهو اذن مشترك استعمل بكل من معنييه في هذه
الاية ايضا قلنا اذا لزم كونه اي اللفظ حقيقة في معنيين وامكن جعله اي اللفظ لمشترك بينهما اي المعنيين لزم كونه كذلك لا مشتركا
لفظيا لان التواطي خير من الاشتراك اللفظي وهنا كذلك فالسجود اي معناه المشترك بين سجود العقلا وغيرهم هو الخضوع الشامل للاختياري
والقهري قولا وفعلا وهو انقياد المخلوق لامر الله وتصرفه فيه فهو اي الخضوع متواطي فيسجد له يخضع له من في السموات والارض وهو اي الخضوع
لجنسيته يختلف صوره ففي العقلا بالوضع وفي غيرهم بغيره اي وضع الجبهة على الارض مما يفيد معنى الخضوع فاندفع الاعتراض بانه اذا اريد
القهري شمل الكل فلا وجه لتخصيص كثير من الناس او الاختياري لم يتات في غيرهم اي غير العقلا وكذا الصلاة موضوعة للاعتنا بالمصلى عليه
باظهار الشرف ورفع القدر له ويتحقق الاعتنا المذكور منه تعالى بالرحمة ومن غيره بدعايه له تقديما للاشتراك المعنوي على اللفظي او يجعل ذلك
المشترك الذي ذكرنا انه المعنى الكلي الشامل للمعاني المختلفة مجازا فيه اي في كل من السجود والصلاة على التوزيع فالسجود للخضوع مجاز والصلاة
لاظهار الاعتنا مجاز فيعم المعنى المجازي المعنى الحقيقي فيهما وهو وضع الجبهة في السجود والدعا في الصلاة واما اهل التفسير فعلى اضمار خبر الاول
في اية الصلاة ان الله يصلي وملائكته يصلون فحذف يصلي لدلالة يصلون عليه كما في قول القايل نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف
وعلى هذا فقد كرر اللفظ مرادا به في كل مرة معنى لان المقدر في حكم الملفوظ وهذا جايز اتفاقا وعليه اي منع تعميم المشترك تفرع بطلان الوصية
لمواليه وهم له من الطرفين كما قدمنا لانه لما لم يعمها اللفظ وليس احدهما اولى من الاخر بقي الموصى له مجهولا فبطلت وقياس ما اسلفناه عن السبكي
في مسيلتهم في الوقف انها لو كانت في الوصية ان يكون بينهم كذلك ايضا والله تعالى اعلم مسئلة المقتضى بفتح الضاد ما استدعاه صدق الكلام كرفع الخطا
والنسيان او ما استدعاه حكم للكلام لزمه اي الحكم الكلام شرعا فهذان مقتضيان بكسر الضاد واما المقتضى فيهما فيذكره قريبا فان توقفا اي
الصدق والحكم المذكوران على خاص بعينه او عام لزم ذلك الخاص او العام ومنع عمومه اي المقتضى بالفتح هنا اي فيما توقف على عام لعدم
كونه لفظا كما ذكره جمع من متاخريهم صدر الشريعة ليس بشي لان المقدر كالملفوظ في افادة المعنى وقد تعين المقدر بصفة العموم بالدليل
المعين له فيكون عاما وايضا هو اي المقدر ضروري لفرض التوقف اي توقف الكلام صدقا او صحة شرعية عليه اي المقدر والا فلو كان
غير متوقف عليه صدقا او صحة شرعية فغير المفروض ولو كان توقف الصدق او الحكم شرعا على احد افراده اي العام لا يقدر ما يعمها اي افراده
بل اختلفت احكامها ولا معين لاحدها فمجمل اي المقدر فيكون حكمه حكم المجمل او لا يختلف احكامها فالداير بينها اي فواحد منها ونسب الى
الشافعية انه يقدر ما يعمها لنا في انه لا يقدر ما يعمها انه اضمار الكل بلا مقتض فلا يجوز لانه ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها قالوا اي المعممون
اضمار ما يعمها كرفع حكم الخطا والنسيان عموما في افراده ليشمل كل حكم لهما حيث لم يرتفع ذاتهما اقرب مجاز الى الحقيقة كرفع ذات الخطا والنسيان
من ساير المجازات اليها لان في رفع احكامها رفعها والمجاز الاقرب الى الحقيقة اولى من غيره قلنا اذا لم ينفه اي المجاز الاقرب كنفي عموم احكام
الخطا والنسيان الدليل ولكن هنا نفاه وهو اضمار الكل بلا مقتض وكون الموجب للاضمار في البعض متداخرة ينفي الكل لما قلنا من كونه بلا
مقتض ايضا ففي الحديث اريد حكمهما اي الخطا والنسيان ومطلقه اي حكمهما يعم حكمي الدارين الدنيا والاخرة ولا تلازم بين الحكمين اذ ينتفي الاثم
وهو حكم الاخرة ويلزم الضمان وهو حكم الدنيا كما في اتلاف مال محترم مملوك للغير خطا فلولا الاجماع على ان الاخروي مراد توقف عن العمل به لاحتماله

فيهما

فيهما واذا جمع على ان الاخروي مراد انتفى الاخر وهو الدنيوي ففسدت الصلاة بنسيان الكلام وخطايه مطلقا عند اصحابنا
ولغيرهم تفاصيل تعرف في فروعهم والصوم بالثاني اي بالمفسد خطا كسبق الما الى بطنه في المضمضة لا الاول اي بفعل المفسد من
اكل وشرب نسيانا بالنص وهو ما في الصحيحين وغيرهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من نسي وهو صايم فاكل وشرب فليتم صومه فانما
اطعمه الله وسقاه الى غير ذلك ولو صح قياسه اي الخطا عليه اي النسيان في عدم افساد الصوم بجامع عدم القصد الى الجناية كما هو القول
الاصح للشافعي اذا لم يبالغ في المضمضة والاستنشاق وقول احمد اذا لم يسرف فيهما خلافا لاصحابنا ومالك بل واكثر الفقها على ما قال
الماوردي فدليل اخر لا من حديث رفع الخطا وانما قال لو صح للنظر في صحته فقد يدفع بانه قياس مع الفارق الموثر لانه قلما يحصل
الفساد بالاكل والشرب مع التذكر وعدم قصد الجناية كما في حالة الخطا بخلاف حصوله بهما مع عدم التذكر وقيام مطالبة الطبع بالمفطرات
فلا يلزم من كونه عذر فيما يكثر وجوده مثله فيما لم يكثر الى غير ذلك اما الصلاة اي قياسها على الصوم في عدم الفساد بفعل المفسد نسيانا
فبعيد لان عذره اي المكلف ولا مذكر له كما في الصوم لا يستلزمه اي عذره معه اي المذكر كما في الصلاة لانتفا التقصير منه في الاول دون الثاني
ولذا اي ولانه لا يلزم من ثبوت العذر عند عدم المذكر ثبوته مع المذكر وجب الجزا بقتل المحرم الصيد ناسيا لوجود المذكر له وهو التلبس
بهيئة الاحرام وفي الثاني اي اعتق عبدك عني بالف لزم التركيب شرعا حكم هو صحة العتق عن الامر وسقوط الكفارة عنه ان نوى عتقه
عنها فيقتضي سبق وجود الملك للامر في العبد لان اعتاقه عنه لا يصح بدون الملك بالنص والملك يقتضي سببا وهو هنا البيع بقرينة
قوله عني بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام كما اشار اليه بقوله ويقتضي هذا الحكم سبق تقدير اشتريت عبدك بالف في المتقدم
اي في قول الاخر اعتق عبدك عني بالف على هذا وبعته في المتاخر اي وتقدير سبق بعته في قول المامور اعتقته عنك على هذا وهذا اولى من تقديرهم
مع الاول بعنيه بل القياس ان لا يكفي في المطلوب كما اشار اليه بقوله اما بعنيه فتوكل للبايع فقط لا يجزي في انعقاد البيع وان استلزم
قول المامور اعتقته سبق بعته لانه شطر العقد فلا يتم به وحده كما صرحوا به اذا كانا صريحين الا انا تركنا القياس لما اشار اليه بقوله
لولا انه ضمني اذ كم من شي يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فلا ضير في ثبوته بلا قبول وان كان ركنا لانه مما يقبل السقوط كما في بيع التعاطي واذا صح
بيعا مجرد قطع ثوب جوابا لقول مالكه بعتكه بكذا فاقطعه فلا يبعد صحة هذا بدون ذكر القبول على انه لم يشترط في هذا البيع ما هو شرط في البيع
القصدي من كون المبيع مقدور التسليم حتى صح هذا في الابق فيعتق عن الامر ولم يثبت له بعض لوازمه من خيار الرويه والعيب وانما ثبت
بشروط المقتضي وهو الاعتاق فيعتبر في الامر اهليته الاعتاق حتى لو كان من لا يملك الاعتاق لا يثبت البيع به ولا يقال يشكل كون
المقتضي لا عموم له بوقوع الثلاث بطلقي نفسك اذا طلقت نفسها ثلاثا وقد نواها الزوج لانه بنا على ان المعنى طلقي نفسك طلاقا
وهو جنس فيجوز ان يعمم بان يراد به الثلاث مع انه ثابت مقتضى لانا نقول وليس من المقتضي بالفتح ما اقتضاه طلقي نفسك من
المصدر لان الجنس الذي هو طلاق مذكور لغة اذ هو اي طلقي او جدي طلاقا لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور
وجوده لا فرق بينهما الا من حيث الايجاز والتطويل وهذا احسن من قولهم ان معناه افعلي فعل الطلاق فيكون ثابتا لغة لا اقتضا
فصحت نية العموم فيه كما لو كان مصرحا به لانه بمنزلته وحمله على الاقل كساير اسما الاجناس ونقض هذا بطالق فان اسم الفاعل
يتضمن المصدر كالفعل فينبغي ان تصح نية الثلاث فيه لكن الحنفية لم يصححوه حتى لو نوى الثلاث لم يقع الا واحدة واجيب بانه اي المصدر
المذكور لغة لا اقتضا في انت طالق طلاق هو وصفها اي المطلقة لانها هي الموصوفة بطالق في انت طالق وتعدده اي وصفها به
بتعدد فعله يعني المطلق اي تطليقه لان وصفها به اثر تطليقه وثبوته اي تطليقه فمقتضى حكم شرعي هو الوقوع تصديقا له اي ثبت
ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها سابقا ليكون صادقا في وصفه اياها به فيكون ثابتا اقتضاء

فلا يقبل العموم ويدفع هذا كما اشار اليه في التلويح بانه اي انت طالق انشا شرعيا يقع به الطلاق ولا مقدرا اصلا لانه اي التقدير المذكور
فرع الخبرية المحضة التي يثبت التقدير باعتبارها ولا تصح فيه اي في انت طالق الجهتان الانشائية والخبرية معا كما قيل اخبار من وجه انشا
من وجه لنا في لازمي الخبر والانشا اي احتمال الصدق والكذب الذي هو لازم الخبر وعدم احتمالهما الذي هو لازم الانشاء والثابت اي انت
طالق ليس الا لازم الانشاء وهو عدم احتمال الصدق والكذب فهو انشاء من كل وجه وقد يلتزم كونه انشاء وجاب عدم صحة نية الثلاث
فيه بانه لما كان في الاصل اخبارا ثم نقل الى الانشاء الشرعي يجب ان يبقى ما عرف انه نقل اليه ومن المعلوم انه انما نقل الى وقوع واحدة لا
يجوز ان يقع به اكثر منها الاسبع وهو منتف وهذا معنى قوله غير ان المتحقق بتعيينه رمته اي انت طالق بملته انشا لوقوع واحدة فقط
اي لواحدة الى ما فوقها يكون بلا لفظ مفيد لذلك وهو لا يقع بهذا بخلاف طلقي فانه ينقل الى شيء بل استعمل في معناه اللغوي لانه طلب لايقاع
الطلاق فيصح فيه الثلاث فيها كما تقدم ولما كان هنا مظنه ان يقال ليشكل ما تقدم من عدم وقوع الثلاث فيها بطالق ووقوع الثلاث فيها
بطالق وطلاقا فان طلاقا منتصب على انه مصدر طالق اشار الى جوابه اولا بقوله وفي البلاء اي وفي وقوعها بنيتها بطالق طلاقا رواية عن ابي حنيفه
بالمنع اي بمنع وقوعها واما تقع به واحدة وان نوى الثلاث فلا اشكال وثانيا بقوله وعلى التسليم لوقوعها به كما هو الرواية المشهوره
هو اي وقوعها به على ارادة التطليق بطلاقا مصدرا لمحذوف فانه قد يراد به التطليق كالسلام والبلاغ بمعنى التسليم والتبليغ فصح
ان يراد به الثلاث حالا معمولا لفعل محذوف تقديره طالق بائن طلقتك طلاقا ثلاثا لكن قال المصنف وانما يتم القول بوقوعها طلاقا
بالفاظ الطلاق ومعه اي مع طلاقا في حق الايقاع كما مع العدد في انت طالق ثلاثا فان الواقع هو العدد والا لم يلغوا في حقه بل وقع به اي بما
واحدة لزم ثنتان بالمصدر وهو اي وقوع ثنتين بالمصدر منتف عندهم اي الحنفية في الحرة لما عرف من ان معنى التوحيد هو اعتباره
وهو بالزوجية الحقيقية والخسيسة والمثنى يمزل عنهما وهذا يقوي رواية المنع ايضا وبحكون طالق الطلاق مثله على هذه الرواية وان لم يذكر
الا في النكرة المصنف رحمه الله وفي انت الطلاق يصح نية الثلاث بتاويل وقع عليك التطليق فيصح فيه نية الثلاث وما قيل فيما يقع
مثله في طالق بان يراد انت ذات وقع عليك التطليق فيصح فيه نية الثلاث ايضا كما اشار اليه في التلويح جاب بعدم امكان التصرف
فيه اي انت طالق اذ نقل لمناسبه اي اليها شرعا كما تقدم فكان عين اللفظ اي انت طالق لعين المعنى المعلوم نقله اليه وهو اي المعنى
المنقول اليه هو الطلقه الواحدة عند عدم ذكر العدد والثنتان والثلاث مع العدد بخلاف طلاق فانه ليس كذلك وليس من المقتضى
المعمول به المطوي ذكره لفعل متعد واقع بعد نفي او شرط كما في نحو لا اكل وان اكلت فعندي جرادا لا يحكم بكذب مجرد اكلت ولا اكل لم يوقف
صدقه اي اكلت ولا اكل عليه اي المفعول ولا يحكم بعدم صحة شرعيه لا كلت ولا للاكل بدون المفعول به فخصه اي هذا المفعول به
باسم المحروف وهو اي هذا المحروف وان قبل العموم لا يقبل عمومه التخصيص اذ ليس هذا المحروف امر التظيا ولا وضعيا اي اللفظي
لتناسيه وعدم الالتفات اليه اذ ليس الغرض الا الاخبار بمجرد الفعل على ما عرف فمن ان الفعل المتعدي قد ينزل منزلة اللازم لهذا الغرض
وقد نصوا على ان من العمومات ما لا يقبل التخصيص فليكن هذا منها لهذا المعنى فلو نوى مكروها دون اخر لم تصح نيته قضا اتفاقا ولا
ديانة خلافا للشافعية ورواية عن ابي يوسف اختارها الخصاف والاتفاق عليه اي على عدم التخصيص في ما في المتعلقات من الزمان والمكان
حتى لو نوى لا ياكل في زمان او مكان دون اخر لم تصح نيته اتفاقا على ما ذكره غير واحد قال الفاضل الكرماني الاتفاق على ان عمومها عقلي
انما يحرمان لاعتقاد ان لا يخرجا زنا وفاقا والتزام الخلاف في العموم فيها اي في بقية المتعلقات المذكورة ايضا بجامع المفعوليه
كما في اصول ابن الحاجب غير صحيح بل قال الفاضل الابهري التزام ابن الحاجب عموم المفعول فيه نحو لا اكل خلاف ما اتفق عليه العلما اذ لم يذهب
احد من العلماء الى ان حرف المفعول فيه قد يكون للتعميم واتفقوا على خلافه بل حد فه انما يكون للعلم به او لعدم ارادة تعيين لكن قد يرد

قوله بل أصله خط المصنف

الشيخ تاج الدين السبكي التزام ابن الحاجب بما نصه فانه لو قال والله لا اكل ونوى زمانا معينا او مكانا صحت يمينه هذا مذهبنا
ودعوى الامام الرازي الاجماع على خلافه ممنوعه ونحوه في شرح المنهاج للاسنوي وقد نص الشافعي على انه لو قال ان كلمت زيدا فانا طالق
ثم قال اردت التكليم شهرا انه يصح فعلى هذا يحتاج الى الفرق والفرق بين المفعول به وظرفي الزمان والمكان على ما ذكروا بان المفعول فضله
اي المذكور اذا لا يعقل معنى الفعل المتعدي الا بعقليته اي المفعول به فجاز ان يراد به البعض بخلاف الظرفين فانهما ليسا في حكم المذكور
لان الفعل قد يتعقل مع الذهول عنهما وان كان لا ينفك عنهما في الواقع فلم يكونا داخلين تحت الارادة فلم يقبلا التخصيص لان قبولهما يتوقف
على دخولهما تحت الارادة ممنوع وتقطع بتعقل معنى المتعدي من غير اخطاره اي المفعول به بالبال قائما هو اي المفعول به لازم لوجوده
اي الفعل المتعدي لا مدلولا اللفظ ليتجزي بالارادة فلم يكن كالمذكور بقي ان يقال لا اكل معناه لا اوجد اكلا والاكل عام لانه نكره في سياق النفي
فيقبله اي التخصيص اذ لا مانع منه كما لو كان مصرحا به غايته انه لا يقبل منه قضا لانه خلاف الظاهر فيحتاج الى الجواب وقد تضمنه قوله
والظاهر يقتضي لحاظ الاكل الجزئي المتعلق بالماكول الخاص الذي لم يرده اخراجا له من الاكل العام لا الماكول نفسه صح لانه جزئي من
جزئياته او لاحظ الماكول الخاص اخراجا من الماكول المطلق من حيث هو فلا يصح لانه من المتعلقات التي يعقل الفعل بدونها غيرانا نعلم بالقا
في مثله اي هذا الكلام عدم ملاحظة الحركة الخاصة التي هي بعض افراد الفعل المطلق الذي هو الاكل واخراجها اي الحركة الخاصة من الاكل المطلق
بل المراد اخراج الماكول الخاص من الماكول المطلق وعلى مثله اي ما هو معلوم عادة ينبغي الفقه فوجب البنا عليه اي على انه لاحظ الماكول الخاص
اخراجا له من الماكول المطلق وهو غير عام فلا يقبل التخصيص كما تقدم بخلاف الحلف لا يخرج حال كونه مخرجا للسفر مثلا من الخروج بالنيه حيث
يصح اخراجه منه تخصيصا لان الخروج منوع الى سفر وغيره قريب وبعيد بدليل اختلاف احكامها والعادة ملاحظته اي النوع منه
فنية بعضه اي خروج نوع منه نية نوع صحت كانت بائن بنوي الثلاث حيث يصح نيتها لانها احد نوعي البينونه والله سبحانه اعلم مسئلة
المذكور في عبارة كثير المثبت ليس بعام او لا يعم في اقسامه وجهانه فعم المصنف عدم العموم ونبه على ان المراد بالفعل ليس ما يقابل
القول بل الفعل المطلح وهو اللفظ الخاص المعروف فقال انا نقل فعله صلى الله عليه وسلم بصيغة لا عموم لها كصلى في الكعبة وهو بهذا
اللفظ عن الا في صحيح البخاري لا يعم فعله باعتبار من الاعتبارات لانه اي نقل فعله بالصيغة المذكوره اخبار عن وجود اجزائه في الوجود فلا
يدل على العرض والنقل كتخصيصه اي الفعل المذكور بسبب دخوله في الوجود وانما يخص صلى العشا بعد غيبوبة الشفق كما في مختصر ابن الحاجب
والله تعالى اعلم سائله والذي في الحديث الحسن الذي رواه ابو داود والترمذي وابن خزيمة وغيرهم عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه
وسلم في امامة جبريل ما لفظه ثم صلى بي العشا حين غاب الشفق وفي حديث ابي موسى الاشعري الذي رواه مسلم وغيره ان النبي صلى الله عليه
وسلم سئل فسأله عن مواقيت الصلاة فلم يرد عليه شيئا فامر بلالا فاقام الصلاة حين انشق الفجر فصلاه ثم اقام العشا حين غاب الشفق
فانما يعم الحمرة والبياض عند من يعم المشترك ولا يستلزم تعميمه تكرر الصلاة بعد كل من الحمرة والبياض كما في تعميم المشترك حيث يتعلق كل
على الانفراد لخصوص المادة منا وهو كون البياض اوما بعد الحمرة فصح ان يراد صلى بعد ما صلاة واحدة فلا يعم في الصلاة بطريق التكرار
فلا يلزم جواز صلاة بعد الحمرة فقط وما يتوهم من نحو ما عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي العصر والشمس بيضا مرتفعه
حية اخرجه ابو داود وكان يجمع بين الصلاتين في السفر اخرجه البزار عن ابن مسعود من التكرار لصلاة العصر والشمس بيضا وجمعه بين
الصلاتين سفرا وهذا ايا العموم ثم هو بيان لما توهم فمن اسناد المضارع لان الفعل من حيث هو قيل من كان مشى عليه بن الحاجب وقيل من
المجموع منه اي اسناد الفعل المضارع ومن قرأ كان لكن نحو سوف لا يكون الصيف ويا كلون الخطم بعيد انه عادتهم فيظهر ان
التكرار من مجرد اسناد المضارع فلا جرم ان لا تحقق للتقارن في التحقيق ان العهد للاستمرار ولفظ المضارع وكان للدلالة على مضي ذلك الفعل

وزاد صح

ممنوع

انا صح

١٠٠

ولا يخفى ان الافادة اي افادة اسناد المضارع التكرار استعمالية لا وضعية واكثرية ايضا لا كلية فلا يقدح عدم ذلك فيما في سنن ابي داود
في شان حرص علي فغير عن عائشة قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يبعث عبد الله بن رواحة فيحرص النخل الحديث لكون جبر كانت سنه سبع على قول
الجمهور وعبد الله في سنة ثمان ثم لقايل ان يقول كما ان مجرد اسناد المضارع قد يفيد التكرار استعمالا كذلك مجرد كان اذا
دظن على ما لا يفيده من شرط وجزاء كما في الصحيحين عن حديثة كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا قام من الليل يشوص فاه وعن عائشة قالت كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم اذا اعتكف يدني الي راسه فارجله الي غير ذلك ولا سيما على راي من يقول انها تدل على الدوام وح فلا باس ان يقال ان
كان واسناد المضارع اذا اجتمعا كانا متعاضدين على افادة التكرار غالبا وان تصحيح فخر الدين الرازي عدم دلالته كان على التكرار عرفا كما لا يدل
عليه وضعا منتف والله سبحانه اعلم ومنه اي مما لا يعم باعتبار ما لا يعم الامة ولو بقرينة كنقل الفعل خاصا بعد اجماله في عام بحيث يفهم انه اي
ذلك الفعل بيان لاجمال ذلك العام فان العموم المجمل لا ينقل الفعل الخاص وقد افاد المصنف شرح هذا فقال لما وقع المقاضي عضد الدين ان مثل القرينة
بقوله كوقوعه بعد اجمالا واطلاقا وعموم فيفهم منه انه بيان له فيتبعه في العموم وعدمه وكان هذا يفيد انه يصير عاما تبعا فنفاه المصنف وقصر
العموم على المجمل لان النقل لما كان بصيغة ليست عامة لا يصير عاما غاية الامر انا عدم العمل بذلك المجمل دل بالفعل المبين مثلا اذا قال
الراوي قطع يد السارق من الكوع بعد ما قطعوا ايديهما فهذه حكاية فعل بعد عموم فيه اجمالا في محل القطع على قول كما تقدم او مبين المراد من
الدليل على القول بعدم الاجمال وان البداسم لما من المنكب الى الاصابع وكما صلاته بيان مجازا وقال صلى فقام وركع وسجد بعد قوله اللهم
الصلاة وهو اجمالا في عام ففي هذا ونحو لا يفيد تكرر الفعل صلاة ولكنه يفيد انه اوقع الصلاة بهذه الافعال فيزول ذلك الاجمال الكائن فيما
تعلق بالعلم فيمكن العمل بعمومه ح لما ان الفعل صار عاما فلا ولا ينقله وكذا نحو قول الراوي صلى فقام وركع وسجد مع ما في صحيح البخاري عنه صلى الله
عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي فان العموم لقوله صلوا الخ لا لصلى فقام الخ وتوجيه المخالف القايل بعمومه للامة بعموم نحو سهي فسجد اي قول عمران
الحصين ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بهم فسهى في صلاته فسجد سجدتي السهو اخرجه ابو داود والترمذي وقال حسن غريب وفعله انا ورسول الله
صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا كما هو لفظ عائشة بعد قولها اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل وهو حديث صحيح اخرجه احمد والترمذي وغيرهما حتى
كان كل من هو بين عاما للامة مدفوع بانه اي العموم لم من خارج عن مفهوم اللفظ الحكمي كقوله صلى الله عليه وسلم لكل سهو سجدتان بعد السلام رواه احمد
وابو داود وقوله صلى الله عليه وسلم اذا التقى الختانان وجب الغسل رواه مسلم وغيره قال الامدي والعموم السجود جواب خاص وهو انما عم لعموم العلة
وهو السهو من حيث انه رتب السجود على السهو نعم التعقب وهو دليل العليه والحاكية قوله اي النبي صلى الله عليه وسلم لا يدري عمومه بلفظ علم
هو منطوق بحكايته كقضيي بالشفعة للجار كما اسنده شيخنا الحافظ الى جابر بهذا اللفظ وقال حديث حسن الاسناد ولكنه شاذ المتن
ونهي عن بيع الغرر كما اخرجه مسلم وغيره عن ابي هريرة ونهي اي هذه المسلة مسلة اخوي ذكرها للمصنف هنا لمناسبة بين القول والفعل
في حمل النطق الحكمي عند علي العموم كطلاقا للكثير وانما قلنا ذلك لانه اي الصحابي عدل لعارف باللغة والمعنى عموما وخصوصا فالظاهر المطابقة
بين نقله وما في نفس الامر من ذلك وقولهم اي الكثير يحتمل غررا وجارا خاصين كجار بشريك فاجتهد في العموم فحكاه او اخطا فيما سمعه احتمال
لا يقدح لان خلاف الظاهر من عدله وعدالته والظاهر لا يترك لاحتمال لانه من مرجوحه فيودي الى ترك كل ظاهر وجد الى نفي
بالشفعة ونهي عن بيع الغرور من حكاية فعل ظاهر في العموم كما تنزل اليه صدر الشريعة منتف لان القضاء والنهي قول يكون معه عموم
وخصوص ولا يخفى ان المراد يتفق حكاية قوله الذي هو القضاء ونهي حكاية قوله النهي هو التاييد بن الحاجب لنفي المساواة في لا يستوي
اصحاب النار واصحاب الجنة يدل على العموم بجميع وجوه المساواة خلافا للحنفية وليس كذلك بل لا يختلف به دلالته اي على
عمومه وكذا نفي كل فعل عام في وجوهه كلا اكل فانه عام في وجوه الاكل ولا يختلف ايضا في عدم صحة اراده اي العموم في نفي المساواة لتوهم

اي الحاكين لعدم دلالته على العموم عن الحنفية في جواب قول الحنفية لا يصدق عموم نفي المساواة في لا يستوي اذ لا بد بين كل امرين
من مساواة من وجه وافتراق من وجه والمنفي المساواة في سلب ما عدا هما عنهما فلزم عدم عموم نفي المساواة هذا مقول قول الحنفية المراد من عموم نفي المساواة
مساواة يصح نفيها وما سواه اي المساواة التي يصح نفيها بمعنى التساوي مخصوص بالعقل وهذا مقول قول الجمهور فهذا يدل على اتفاق الكل
على دلالة العموم وان هذا العموم المدلول غير مراد على صرافته وانما كان الامر على هذا فلا استدلال على عموم نفي المساواة بما اي نفي المساواة
نفي على نكره بمعنى المصدر الذي تضمنه الفعل المنفي فعم كسايل النكرات في سياق النفي كما ذكر ابن الحاجب استدلال في غير محل النزاع لما سبقه
من انه لا نزاع في العموم لفظا ولا في عدم ارادة صرافته انما هو اي النزاع في ان المراد من عمومه اي نفي المساواة بعد تخصيص الفعل بالابد منه
اي تخصيصه هل يخص امر الاخرة فلا يعارض المراد منه ايات القصاص العامة كقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الايه
فيقتل المسلم بالذمي اويعم الدارين الدنيا والاخرة معارض المراد منه ايات القصاص حتى يخصها وح فلا يقتل المسلم بالذمي كما ذهب المصنف وظاهر
انه هل ثم قرينه تصرف نفي المساواة الى خصوص امر الاخرة او لا فيعم الدارين قال به اي بالعموم الشافعيه والحنفيه بالاول اي بخصوص امر الاخرة
لقرينة تعقيبه بذكر الفوز اصحاب الجنة ثم الفايزون في الاثار ما يويده اي يقوي قول الحنفيه منها حديث عبد الرحمن ابن البيلماني بالباء الموحدة
واللام المفتوحتين بينهما ياء ساكنة من مشايخ البابعين روى عن ابن عمر انه ابو حاتم وذكره بن حبان في الثقات وقال الدارقطني ضعيف لا يقوم
به حجة قال قال صلى الله عليه وسلم صلوا بعد هذا الحديث يعني قوله وقال انا الحق من قاتل به رواه ابو حنيفة وابو داود في مراسيله وعبد
الرزاق واخرجه الدارقطني عن ابن البيلماني عن ابن مرفوعا واعله واستيفاء الكلام فيه له موضع غير هذا ونحو ما روي الشيخ عن علي رضي الله عنه
انما بدل الحزنه ليكون مآتما وسمى كربلا مآتما الخ اي واسوالهم كاسوالنا ولم يجعل لهذا اللفظ الحزين واما روي الشافعي والدارقطني بسند فيه
ابو الحبوب وهو ضعيف عن علي رضي الله عنه من كانت له دعتنا فذمته كدعتنا وديته كديتنا فظهر من هذا التحرير ان الخلاف في تطبيق كل
من المذهبين على دليل تفصيلي وفي مسله فقهيه لا اصليه مسله خطاب الله تعالى للرسول بخصوصه يا ايها الرسول انا احللنا لك ازواجك الايه
فيه خلاف ومن ناصبيه بن الحاجب فالحنفيه وظاهر كلام الشافعي في البويطي على ما ذكر الاسنوي والجمهور مساواة امته والشافعيه لا يتم ولم يستدل
اي الشافعيه بالقطع من اللفقة بان اللواحد لا يتناول غيره وبانه لو عمم كان اخراجهم تخصيصا ولا قايل به وليس هذا الاستدلال في محل
النزاع فان مراد الحنفيه بعمومهم اياهم ان لم يشمله اي النبي صلى الله عليه وسلم حتى له مندوب الاقتداء والمتبوعية يفهم منه اي من امره
اهل اللغة شمول اتباعه عرفا لامته ولو وضعيا لذلك اللفظ كما اذا قال لامير اركب للمناجزه وهي بالجيم والزاي المحاربه وبالحاء والراء المهملتين
المقاتله غير ان النبي صلى الله عليه وسلم له مندوب الاقتداء به في كل شيء الا بدليل يفيد اختصاص ذلك به لانه بعث ليوتسى به فكل حكم خوطب
به عمم عرفا وان كان فعله اي ذلك الحكم لا يتوقف على اعوان كالمناجزة واذن اي واذكان عمومه عرفا فليترون اي الحنفيه ان احرهم اي
الامة من خطابه بخصوصه تخصيص فانه اي التخصيص كما يرد على العام لغة يرد على العام عرفا واستدلالهم اي الحنفيه لعموم ذكر المتبوع
بخصوصه الاتباع نحو يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الشامل طلاق غير من احد بن فاورده بالخطاب وامر بصيغة الجمع والعموم فدل ان
مثله عام خطابا له وللامة وبانه لو لم يعمهم لكان خالصة لك بعد قوله يا ايها النبي انا احللنا لك ازواجك اي قوله ولمراة مومنه ان
وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها غير مفيد لان عدم العموم وكونه خاصا به ثابت بتخصيصه بالخطاب والتالي منتف
وروضاكها لكيلا يكون على المومنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا اباح بروحه اياها ليكون مثاملا للامة ولو كان خاصا
خاصا به ولا يتعدى حكمه الى الامة لما حصل الغرض ببيان التناول الذي لم لا اللغوي فاستدلال لم مبتدا وهذا اخبره وح فالجواب
اي الشافعيه عن هذه الاستدلالات التي حاصلها ان الفهم اي فهم الامة من هذه النصوص بغير الوضع اللغوي طايحة اي ساقطة على الحنفيه

اي الحاكين

معترفون بانه لا يعم غيره لغة فكون العموم خارجا لا يضرهم ثم كر على وجه الاستدلال بقوله يا ايها النبي انا اطلقنا لك الايه فقال غير ان نفي الفائده
مطلقا على ذلك التقدير مما يمنع جواز كونها اي الفائده منع الاحاد اي الخلق الامة به في ذلك قياسا كما كان يلحق به لو لم يرد خاصة ثم افاد
بان هذا المنع غير صالح فقال ولا يحتاج اليه اي الى نفي الفائده مطلقا في الوجه اي وجه الاستدلال بالاية المذكوره لم يرتضي في الاستدلال
لهم بها ان خاصة لك ظاهر في فهم العموم لهم من قوله يا ايها النبي انا اطلقنا لك لواه اي لفظ خاصيه ثم لما كان استدلالهم بمثل يا ايها النبي اذا
طلقتم النساء قد دفع ايضا بان ذكر النبي للتشريف والخطاب بما بعده للجميع ولا يمتنع ان يقال يا فلان افعل انت واتباعك كذا اما النزاع فيما
يقال افعل ولا تتعرض للاتباع اشار المصنف الى دفعه ايضا فقال ولكون افراده بالذكر للتشريف لا ينافي المطلوب وهو عموم عرفا من
الشريف ان خصه اي النبي صلى الله عليه وسلم به اي بالخطاب والمراد اتباعه معه على ان ابطال الدليل المعين لا يبطل المدعى عرف من هذا
التقدير ان وضعها اي هذه المسئله للخطاب الواحد من الامة هل يعم ليس بجيد لان الحنفيه لا يقولون خطاب واحد من احاد الامة ممن لم يسلم
منصب الاقتداء يعم سايرهم عرفا بل هذا موضوع الدليلي هذه مسئله خطاب الواحد لا يعم غيره لغة ونقل عن الحنابلة عمومه ومرادهم خطاب
الشارع لواحد حكم يعلم عنده اي خطابه تعلق اي ذلك الحكم بالكل الا بدليل يمنتفي التخصيص قالوا لقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
وقد ذكرنا في البحث الثاني من مباحث العام انه لم يعرفه غير واحد من الحفاظ المتاخرين وما يسد مسده وفهم الصحابه ذلك اي ان حكمه صلى الله عليه
وسلم على الواحد حكمه على الجماعة حتى حكموا على غيرهم عن ما حكم به النبي صلى الله عليه وسلم من الرجم عليه اي على ما عز حتى قال عمر رضي الله عنه
خشيت ان يطول بالناس زمان حتى يقول قايل لا نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضه انزلها الله الا وان الرجم حق على من زنى
وقد احصن اذا قامت البينه او كان الحبل او الاعتراف رواه الشيخان وقال ايضا رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا بعده رواه مسلم
وابو داود ورجم علي رضي الله عنه ايضا كما في صحيح البخاري وغيره وحكموا على ذلك اجماع الصحابه ومن بعدهم ممن يعتد باجماعه ولعموم الرساله
بقوله صلى الله عليه وسلم بعثت الى الاسود والاحمر رواه احمد وابن حبان وابو داود لكن تقديم الاحمر على الاسود اي الى الروم والعجم وقيل
الى الانس والجن وبقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس واذا كان هذا مراد الحنابله فكلام الخلافيين فيها اي في هذه المسئله كما تقدم قبلها
من حيث عدم التواد على محل واحد وللشيخ تاج الدين السبكي هنا كلام يزيد هذا المقام وضوحا لا باس بذكره قال اعلم انه لا ينبغي ان يعد
ان التعميم من جهة وضع الصيغه لغة ولا ان الشارع لم يحكم بالتعميم حيث لم يظهر التخصيص بل الحق ان التعميم متنافعه تارة شرعا من حيث ان
الحكم على الواحد حكم على الجماعة ولا اعتقد ان احدا يخالف في هذا وينبغي ان يرد الخلاف الى ان العادة هل يقتضي الاشتراك حيث يتبادر لفهم
اهل العرف اليها او لا فاصحابنا يقولون لا تقتضي العادة في ذلك كما لا تقتضا اللغه وانما الخلق في الشرع شرع لهم يقولون العاده تقتضي ذلك
وقد ذكر ابن السمعاني ان المخالفين استدلوا بان عادة اهل اللسان يخاطبون الواحد ويريدون الجماعة وهو يرشد الى ما ذكرناه او
يرد الى انه هل صار عرف الشرع ان الواحد اذا خوطب فالمراد الجماعه فكانه حقيقه شرعيه او لا فهم يقولون بالاول لانه لما استقر
الشرع لستوا الناس في شرعه كان خطاب الواحد خطابا مع الكل فكانه اذا قال يا زيد قايل يا ايها الناس ويكون الدال على معنى الناس
لفظ ان احدهما الناس بوضع اللغه والثاني زيد اذا تقدم من اللافظ انما خاطب به اراد به الناس كلهم واذا كان الشارع هو الذي تقدم منه
هذا القول كما في مسالتنا صار حقيقه شرعيه فمعنى الناس يدل عليه لفظه لغة وشرعا ولفظ يا زيد شرعا ونحن نقول يا زيد بان قال الله
الاصليه سواء سبق قبل ذكره من قابله ان حكم غيره حكمه ام هو لكن لان القابل لم يضع يا زيد للناس وانما فعله سواء في الحكم ولا يلزم من
ذلك صيرورتهم من مدلول اللفظ والله سبحانه اعلم مسئله الخطاب الذي يعم العبيد لغة كيا ايها الناس يا ايها الذين امنوا هل يتناولهم شرعا فيعمهم
حكم الاكثر نعم وقيل لا والرازي الحنفي يتناولهم شرعا فيعمهم حكمه في حقوق الله تعالى فقط ثم قال الكرماني لا كلام في ان مثل الناس اذا لم يتضمن حكما

يحتاج في قيامه به الى صرف زمان يتنا ولهم بل فيما اذا تضمن ما يمنعه من الاشتغال بقيام مهمات السادات وحاصله اي هذا
الخلاف ان الخلاف في ارادتهم بالفظ العام وعدمها اي ارادتهم به واستدلال النافي لتناولهم عما ثبت شرعا من كون منافعه مملوكا لسيده
فلو تناولهم ناقض احدهما الاخر لانه حينئذ يكون مكلفا بصرفها الى سيده الى غيره دليل عدم الارادة اي ارادتهم شرعا به وهذا
خبر استدلال النافي واما قولهم اي النافين خرج العبد من نحو الجهاد والجمعه والحج والتبرعات وبعض الاقارير مع صلاحية الخطاب
بمنافعه لها تناولهم فلو كان داخلا اي مرادا كان تخصيصا والاصل عدمه اي التخصيص فيجور بالتخصيص عن النسخ اذ من المعلوم ان ليس من
قولهم خرج من الجهاد الا لم يرد بخطابه فلو كان داخلا فيه وعلمت ان المراد لو كان مرادا منه كغيره من الاحرار كان خروجه من هذا الخطاب
نسخا لانه خروج بعد الارادة فقولهم كان تخصيصا خلف الاحوال فيه ان يكون تجوزا او تساهلا وحاصل كلام المصنف والجواب بان
خروجه بدليل يلزم ان متى لم يرد الدليل فضلا عن ارادته ثم نسخه اي الحكم عنه اي عن العبد وحاصله ان اللازم التخصيص الاصطلاحي
بدليله لا النسخ يعني ان اللازم في نفس الامر من القول بعدم دخوله في الارادة ليس الا التخصيص الاصطلاحي وهو بيان ان الخارج من
العام لم يكن مرادا منه واللازم من الدليل الذي ذكروه حيث قالوا اخرج فلو اريد كان تخصيصا غيره لانه اذا اريد ثم اخرج يكون نسخا لا
تخصيصا فقول من قال تخصيصا خطا على ما مر تركيبا لدليل وعلى كل تقدير يجاب بانه اذا قام دليل الاخراج فلا محيص عن الحمل عليه وقد قام
فكان خروجهم تخصيصا لم عن العام بدليله وبه ثبت انهم لم يراد وا بالعام ابتدا فضلا عن انهم اريدوا ثم نسخ عنهم كما يقتضيه ذلك الدليل
او انهم خصوا والتخصيص خلاف الاصل بل خصوا ووجب العمل به وان كان خلاف الاصل كذا افاده المصنف رحمه الله وقد يقرر الوجه في هذه
المسئله هكذا دل الدليل على عدم ارادته اي العبد في بعضها اي الاحكام وعليها في بعضها اي وعلى ارادته في بعض الاحكام فالمثبت يعتبر
بالتناول لان الاصل مطابقته اي التناول الارادة والنافي عرض الاشتراك في الاستعمال فتوقف دخولهم الى الدليل او قام الدليل
على عدمها الى الاراده وهو اي الدليل القايم على عدمها ما لكيه السيد لها الى منافعه والرازي يمنعه اي عدم ارادتهم في حقوقه تعالى والدليل على
ارادتهم الاكثر فان ما تعلق العبد من الاحكام الخطاب التي في حق الله اكثر مما لم يتعلق به منها نسبه دخوله الى الاكثر كما هو ظاهر
اللغة وخروجه الى الاقل كما هو خلاف ظاهرها اولى من العكس لما فيه من تقليل المخالفه الظاهره فوجب التفصيل بين حق الله وغيره
وانتظم منع عموم مملوكيه منافعه للسيد في غير الاوقات بل قد استثني وقت تضايق العبادات حتى لو امره السيد في اخر وقت
الصلاة حين تضايق عليه ولو اطاعه لفاتته وجبت عليه الصلاة وعدم صرف منفعته في ذلك الوقت الى السيد ولا يجوز للسيد
استخدامه فيه فاندرج الاولى اي التناقض على تقدير كون منافعه لمالكه وتناول الخطاب له لاختلاف الوقتين فترجح قول الشيخ
ابي بكر الرازي والله تعالى اعلم مسئله خطاب الله سبحانه العام كيا عبادي يا ايها الناس شمله صلى الله عليه وسلم ارادته كما تناوله
لغة عند الاكثر مطلقا اعني سواء كان مصدرا بالقول صريحا او غير صريح كبلغ اولا وهو متعلق بشمله ارادته بقيد لا يشمله ارادته
لان كونه صلى الله عليه وسلم مبلغه الى الخطاب للامة مانع من ذلك والا كان مبلغا ومبلغا لخطاب واحد ولذا المانع من شمول ارادته بالخطاب
المذكور خرج صلى الله عليه وسلم من احكام عامة اي لم يدخل فيها كنسيه الضحى فانها مندوبه للامة على القول الاصح وقد ذهب غير واحد من اعيان
المتاخرين منهم النووي في الروضة الى انها واجبة عليه والاوجه عدمه فان الخصوصيه لا تثبت الا بدليل صحيح وهو مفقود بل
وجد ما هو اقوى منه ما يعارضه كما هو معروف في موضعه وقد نقل في شرح المهذب عن العلماء انه صلى الله عليه وسلم كان لا يداوم على
صلاة الضحى مخافة ان يفرض على الامة فيعجز واعنها وكان يفعلها في بعض الاوقات وحمل احاد الصدقه فانها لا تحل لفقرها المؤثر فيها
في صحيح مسلم ان هذه الصدقات اوساخ الناس وانها لا تحل لمحمد ولا لال محمد ولا يقدح في الاختصاص تحريمها على اله ايضا لا يسبه

فالخاصه عايده اليه بخلاف غيره اذا لم يكن به مانع من حل الاحد والزياده على اربع اي وحل تزوجه بما فوق اربع زوجات بالاجماع وانما
الكلام في الزياده على التسع فانه مات عن تسع كما رواه الحافظ ضياء الدين عن انس في الاحاديث المختاره والاصح الجواز كما قطع به الماوردي
وكيف لا وقد قالت عايشة مامات رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احل له النساء قال الترمذي حسن صحيح وفي رواية بن حبان في صحيحه والحاكم
في مستدركه وقال صحيح على شرط الشيخين حتى احل له من النساء ما شاء وزاد بن ابي حاتم الا الاذات محرم يا غير ذلك من الخصوصيات واحوال المبلغ
جبريل عليه السلام للاحكام العامة الي وامر من العباد سموعا بها ليسمعهم اياها وهو النبي صلى الله عليه وسلم فهو حامل جبريل الخطاب الذي هو
دليل فيه فلا موجب لخروجه وهو مشمول به لغة فما تحقق خروجه منه لزم كونه لدليل خاص فيه فتفصيل الحليمي والصيرفي بين ان يكون
الخطاب العام متعلق قول كقل يا عبادي فيمتنع سموله اياه والا اي وان لم يكن متعلق قول فلا يمتنع مشتمل لما ذكرنا واجاب في البديع بان
جميع الخطابات الوارده مقدره بنحو قل لما فاصل الكرماني بعد ذكره بحثا لانه ماموور بتبليغ ما انزل اليه والمقدر كالملفوظ قال المحقق
التفتازاني ورد بالمنع ولو سلم فليس المقدر كالملفوظ من كل وجه والله تعالى اعلم مسئلة الخطاب الشفاهي كيا ايها الذين امنوا ليس خطابا
لمن بعدهم اي للمعدومين الذين سيوجدون بعد الموجودين في زمان الخطاب وانما ثبت حكمه اي الخطاب الشفاهي لهم اي لمن بعدهم يخالف من
نص او اجماع او قياس دل على ان كل خطاب علق بالموجودين حكما فانه يلزم من بعدهم وقالت الحنابله وابو اليسر من الحنفيه هو اي الخطاب
الشفاهي خطاب لهم اي لمن بعدهم ايضا لنا القطع بعدم التناول اي تناول الخطاب الشفاهي لهم لغة قال القاضي عضد الدين وان كان متكاثرا
قال المحقق التفتازاني وهو حق قالوا لو لم تزل علما الاعصار يستدلون به اي الخطاب الشفاهي على الموجودين في الاعصار
مع كونهم معدومين في زمان الخطاب وهو اجماع على العموم لهم اجيب بانه ليس كونه اي استدلالهم به عليهم لتناولهم اي لتناول الخطاب الشفاهي
اياهم لجواز كونه اي استدلالهم به عليهم لعلمهم اي العلما بثبوت حكم ما تعلق بمن قبلهم اي بالموجودين وقت الخطاب عليهم اي على من بعدهم
بنص او اجماع او قياس بعد ذكر بيان عموم الحكم لهم ايضا وان كان الخطاب لوليه وانتنا ولم جميعا بين الدليل الدال على المشاركه في الحكم والدليل
الدال على عدم الدخول في الخطاب واما استدلالهم اي الحنابله لو لم يتعلق الخطاب الشفاهي بهم اي بمن بعد الموجودين وقد ابكر النبي صلى الله
عليه وسلم برسلا اليهم والالزم منتف لما الملازمه فانه لا معنى لارساله الا ان يقال له بلغ احكامي وكلفهم بتبليغ الاشهاد العمومات واما انتفاء اللازم
فبالاجماع فظاهر الضعف للقطع الظاهر كونه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي في خطاب المشافهه للقطع بانه لا يتعين في التبليغ المشافهة
وانه يحصل الوصول للبعض شفاها وللبعض بتعيين الدلايل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم واعلم انه اذا تقرر الخطاب في الازل للمعدوم
وهو مسلمة تكليف المعدوم الاتيه صدر الفصل الرابع المحكوم عليه وسياتي نشره فيها كما هو قول الاشاعره والازل ما لا اول له ومعلوم ان النظم
القراني يدل على دلالة اي من حيث الدلالة المعنى القايم به تعالى في قوي قولهم اي الحنابلة بل قال العلامه كذا في الكتب المشهوره ان الخبر ان العموم معلوم
بالضروره من دين محمد صلى الله عليه وسلم قال المحقق التفتازاني وهو قريب ويجاب بان التعلق في الازل يدخله معنى التعليق على ما عرف من ان معناه
ان المعدوم الذي علم الله انه يوجد بشرايط التكليف يوجه عليه حكم في الازل بما يتهم ويفعله فيما لا يزال والكلام في النظم الخالي عنه
اي عن معنى التعليق وهو توجيه الكلام اللفظي الى الغير للتفهم وهذا لا بد فيه من وجود المخاطب فتقوي قول الاكثرين ويبعد كون الخبر عموم انشا ولا
لفظا بالضروره الدينيه وقرينه والله تعالى مسلمة المخاطب بكسر الطاء داخل في عموم متعلق خطابه عند الاكثر مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم
والكوثر من اكرمناك ولا تنهنه فانه سبحانه علم بذاته والامر الناهي اذا اكرم غيره كان الغير مامورا باكرامه منهيا عن اهانته لوجود المقتضي وانتفا
المانع وقيل لكونه اي المتكلم المخاطب بحرجه من ذلك والجواب منع الملازمة واما الله خالق كل شيء مخصوص بالعقل وهو جواب عن سوال مقدر فتقرر وجهها
للمانعين لدخوله وهو انه لو كان داخلا لزم ان يكون تعالى خالقا لنفسه لقوله تعالى لله خالق كل شيء واللازم باطل فالملزوم مثله وكل من وجه

الملازمة وبطلان اللازم ظاهر وتقرير الجواب انه انما يلزم ذلك لو لم يكن كل شيء محصوصا بما سواه تعالى لكنه مخصوص به عقلا لانه
دال على امتناع خلق القديم ولا منافاه بين دخوله في العموم بمقتضى اللفظ وخروجه عنه بمقتضى العقل قلت على ان الشيخ ابا الحسين
البصري شنع على القايل بهذا وعلله بان خروج ما يوجب ظاهر اللفظ بقضيه اللغة دخوله فيه هو التخصيص دون خروج ما لا يقتضي ظاهر
اللفظ دخوله فيه والله تعالى وان كان شيا ولكن عند ذكر الاشيا لا يفهم دخوله فيه ثم وجه ذلك بما حاصله ان الشيء مشترك لفظي بين القديم
والحادث وهو لا عموم له وعند تعين البعض مرادا خرج ما وراه من حكم الخطاب ولا بعد تخصيصا وقد تعين البعض الذي هو الحادث وقال
القاضي البيضاوي الشيء مختص بالموجود لانه في الاصل مصدر شاء بمعنى شاء ثم وصف به تنا ولا الباري تعالى كما قال اي شيء اكبر شهادة
قل الله شهيد وبمعنى مشيء اخري اي مشيء وجوده وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة وعليه قوله ان الله على كل شيء قدير الله خالق كل شيء
فهما على عمومهما بلا مشنوبه والمعتزله لما قالوا الشيء ما يصح ان يوجد وهو نعم الواجب والممكن او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم الممتنع ايضا
لزوم التخصيص بالممكن في الموصفين بدليل العقل انتهى وح فلا تشتبث بهذه الايه المانعين انما يتجه على هذا القول لا غير وح يجابون بالجواب
المذكور فليتنبه له مسلة العام في معرض المدح والذم كان للابرار في نعيم وان الفجار في جحيم نعم استعملا كما هو عام وضعا خلافا للشافعي
حتى منع بعضهم اي الصافعيه الاستدلال بايه الذين يكنزون الذهب والفضه ولا ينفقونها في سبيل الايه على وجوبها اي الزكاة وللحلي لان
القصد من الايه الحاق الذم بكنز الذهب والفضه لا بيان التعميم واثبات الحكم في جميع المتناولات اللغويه لنا عام بصيغته من غير معارض
فوجب العمل به قالوا عرفنا في المدح والذم ذكر العام مع عدم ارادته اي العموم مبالغة في الحث على الطاعة والزجر عن المعصيه اجيب بانا
لا نسلم ان العموم ليس مرادا في المدح والذم بل هو مراد فيهما ايضا كانت المبالغة للحث بخلاف نحو قتلت الناس كلهم مما لم يقصد فيه المبالغه في الحث بل قصدت مطلقا فان
اي المبالغه لا سافيه اي العموم قال السبكي ليست المسله مقصوره على ما سبق للمدح او الذم بل هي عامة في كل ما سبق لغرض والله تعالى اعلم مسله مثل
العموم قد ينافيه هذا قال السبكي ليست المسله مقصوره على ما سبق للمدح او الذم بل هي عامة في كل ما سبق لغرض والله تعالى اعلم مسله مثل
خذ من اموالهم صدقه يوجبه اي الاخذ من كل نوع من انواع المال عند الكرخي وغيره كالاعدي وابن الحاجب خلافا للاكثر اله اي الكرخي يصدق اخذ
صدقه واحده منها اي من جمله اموالهم انه اخذ صدقه من اموالهم لان المامور باخذه صدقه ما دهي بكرم مثبته من جمله الاموال وبهذا اخذ
من مال واحد ذلك صدق انه اخذ من الاموال لكون المال جزئها واذا صدق ذلك فقد امتثل وبم اي الاكثر يمنعونه اي صدق انه اخذ من الاموال
صدقه باخذ صدقه واحده منها انه اي لفظ اموالهم جمع مضاف فالمعنى من كل مال صدقه يعم الماخوذ بومه اي الماخوذ منه اجيب بعموم كل
تفصيلي اي لاستغراق كل واحد واحد مفصلا خلافا لجمع فان عمومه استغراقي من غير قيد التفصيل للفرق الضروري بين الرجال عندي درهم
وكل رجل عندي درهم حتى يلزم في الاول درهم واحد للجميع وفي الثاني دراهم بعدة الرجال وهذا الجواب يشير الى ان استغراق الجمع المحلى ليس
كالمفرد والا لم يفرق بينهما بهذا الفرق وهو اي وكون استغراقه ليس كالمفرد خلاف المنصور بل هو اي الجمع المحلي في العموم كالمفرد كما اختاره
المصنف وان صح ارادة المجموع به اي بالجمع المحلى لا كل فرد بالقرينة المعينة لها كهذه الدار لا تسع الرجال للعلم باتساعها الكل واحد
واحد للمجموع كما يصح ان يراد به الحقيقة بالقرينة المعينه لها كفلان يركب الخيل وياهند لا تكلمي الرجال فقوله بالقرينة متعلق بصح
وقد ينصر كون استغراق الجمع المحلى ليس كالمفرد بالفرق بين المساكين عندي درهم وللمسكين عندي درهم ارادة استغراق كل جمع في الجمع
المجموع في الجمع وكل واحد واحد في المفرد وقيل للاحظة استحالة انقسامه اي الدرهم على الكل الموجبة لاستغراق ارادة استغراق كل جمع جمع في الجمع
ومن هنا قال الفاضل الجهبري في تقرير الصوره الاولى انه ليس لاجل ان استغراق كل واحد زايد على العموم بل لاجل ان الرجل ليس مما يشتمل على الا
المختلفه الحقايق فلم يقصد بجمعه الانواع واللام الداخله فيه لجنس الجمع لا للاستغراق الجموع لما عرفت ان اللام موضوعة للاشاره الى الحقيقه
والاستغراق انما يفتقر من المقام ولم يوجد هنا قرينه تدل على الاستغراق والاصل براءة الذمة فحملت اللام على الحقيقه ولما لم تتحقق الحقيقه

وبنابه على انه اي العموم من عوارض الالفاظ خاصة فلا يرد وهو قوله كما افصح به اولا من عوارضها خاصة فيعم كما قال لغيره وحقق تحقق العموم
في المفهوم وان النزاع في انه اي العموم ملحوظ المتكلم بمنزلة المعبر عنه بصيغة العموم فيقبل حكمه اي العموم من التخصيص وغيره الارادة
اولا اي او غير ملحوظ له فلا يدخل الارادة فيه وهو اي كونه لازما عقليا مراد الغزالي فيحمل قوله ويتمسك به الخ اي في اثبات حكمه ذلك فيكون الضمير المجرور
به عائدا الى نفس المفهوم لا الى عمومه وغيره خلاف ان هذا استغنى عن قوله الخ وانما احتيج هذا والمحقق له القائل عضد الدين لاستبعاد بان لا
يثبت نقيض حكم المنطوق لكل ما صدق عليه المفهوم كما ذكر المصنف وعلت ان لفظ الغزالي الاظهر في خلافه اي هذا المحتوج وجاز ان يقول الغزالي
بثبوت النقيض اي نقيض حكم المنطوق لما صدق عليه المفهوم على العموم وينسبه الى الاصل لان المفهوم كطريق الخفيه فيه اي في المفهوم
على ما تقدم في بحث المفهوم فلم يوجب الاثبات لكل ما صدق عليه المفهوم تاويل لفظه بما ذكر فيبقى على ظاهره قلت على ان حمل قوله وتمسك على ما
ذكره سوغه كل الشوق له وفيه نظر الخ فلينظر مسئله قال الخفيه تقتل المسلم بالذمي فرعا فقهيا مع علمهم بالحديث الحسن الاتي في التفريع الا
للبخاري ومسلم في داود وروايته ابي بكر بن ابي داسة وغيرهما من قوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده فاختلف في معناه اي هذا
الوضع فالامدي والقرافي عموم المعطوف عليه يستلزم عموم المعطوف عند الخفيه خلافا لهم اي الشافعيه ولا بد من تقدير كافر مع ذو عهد لان
اي وان لم يقدر بكافر بعد في عهده لم تقتل ذو عهد بمسلم فاتضح بكون نفيا لقتله مطلقا وهو باطل اتفاقا واذا كان عموم المعطوف عليه يستلزم
عموم المعطوف عند الخفيه فاما يكون لغة على ما قال الخفيه المعطوف جملة ناقصه فيقدر خبر الاول فيها تجوزا به اي بالخبر عن المتعلقات
فان بكافر ليس بخبر لمبتدا بل هو جار ومجرور متعلق بالفعل فجوضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا ليلة تقيد عمرو به اي بضربه يوم الجمعة ظاهرا فلا
يضر التزامه اذا اورد ووجهه اي هذا الاستلزام لغة ان العطف للتشريك الثاني في المتعلق بفتح اللام الكائن العامل مع العامل ومعناه وشركته
فيه عدم قتله اي ذي عهد بكافر وان شركه النحاه في العامل ولم ياخذوا القيد الكائن في المعطوف عليه فيه اي في المعطوف ايضا لكن هذا اي
التشريك في المتعلق ايضا حتى ومولا نهم اي الثاني في ذلك المقتدى به اي الاول واما كون بمنفصل شرعي هو لزوم عدم قتل الذمي مسلم لولاه
اي شركته معه في المتعلق ثم هو اي الكافر مخصوص بالجزء لقتله اي ذي العهد بالذمي فانتفى اللازم وهو عموم الاول فينتفي الملزوم وهو عموم الاول
فلا يحمل على عدم قتل المسلم بكافر مطلقا وقيل قاله الامام الرازي والبيضاوي بل الجمهور على ما قال الاصفهاني تخصيص المعطوف دون
في المعطوف عليه عندهم اي الحنفيه وهذا القول لازم للاول الذي قاله الامدي لان تخصيصه اي المعطوف نفي عمومه وهو اي نفي عمومه انتفاء اللا
في الاول لان اللازم في الاول هو عموم المعطوف ونفي اللازم ملزوم لنفي الملزوم وهو عموم المعطوف عليه في الاول فينتفي عموم المعطوف
عليه لانتفاء عموم المعطوف ويلزم منه تخصيص المعطوف بخصص المعطوف عليه وهو المطلوب وفي هذا تعريض بالتعقب لقول المحقق
التفتازاني فزعم بعضهم ان هذه تلك وليس كذلك بل هذه مسئله برأسها وتقريبا في تقرير هذا تخصيص الثاني يستلزم تخصيص الاول بما خص به
الثاني كما تسلك انه اي تخصيص الثاني بالحربي مراد ليلا منه ان لا يقتل ذمي بذمي وحيث يخصص الثاني بالحربي فالاول كذلك يبقى الحديث دليلا
للحنفيه على قتل المسلم بالذمي لانه صار المعنى لا يقتل مسلم حربي ولا ذمي بحربي ويلزمه انه تقتل مسلم بغير حربي فيدخل فيه الذمي لكن كما قال
المصنف وهذا انما يتم لو قالوا بمفهوم المخالفه وهم لا يقولون به في مثله وقيل قاله اي يستلزم تخصيص الاول وتخصص الثاني في غير انه اي هذا
القول لا يصح مبنى الفرع المذكور لعدم دليل الخصوص في الاول نعم لا يلزم بين المعطوف والمعطوف عليه من جهة العموم والخصوص قد
يكون اي المعطوف والمعطوف عليه وقد يعم احدهما الاخر وكون العطف للتشريك يصدق اذا شركت بعض افراد المعطوف في المقيد المتعلق
بكل الاول قال المصنف يعني لا يلزم من كون العطف للتشريك في العامل المقيد استواء المتعاطفين في العموم الصرف او التخصيص بل يصدق التشريك في

الاولى من ص

ولما لم يتحقق الحقيقه جرى من جزم بانها احمل الرجال هنا على اقل مراتب الجمع كما قيل في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين على مرتبة
يستغرق جميع مراتب الجمع كما قال ابو علي في الجمع المنكر في سياق الاثبات انتهى وقد عرفت ما في بعض هذا فيما تقدم وتبادر صدق ما تقدم
اي اخذ صدقة من اموالهم على اخذ صدقة واحدة منها فالحق ان عمومها اي المجموع مجموعي وان قلنا ان افراد الجمع العام الوحدان كما سلف في اوائل
الكلام في العام فانه اي ذا لك لا ينافيه اي هذا ولزوم الحكم الشرعي اي مطلقا اي شرعيا كان او غيره لكل من الاحاد فيه ضروره عدم
تحري المطلوب وغيره من الموانع كمحب الحسنين للعلم بحب كل محسن والحاصل انه اي عموم الجمع في الاحاد على وجه الانفراد تقتضي امرا اخر
غير اللغة من حيث الوضع فلا ينافي ما سلف في الكلام في تعريف العام من انه انما لزم من تعليق الحكم بالجمع العام تعلقه بكل فرد مع ان التعليق
بالكل لا يلزم في الجزء للعلم بالزوم لغة في خصوص هذا الجزء لانه جزئي من وجه وصورة هذه المسئله عند الخفيه الجمع المضاف المجموع كمن اوصى لهم
لا يوجب الجمع في كل فرد خلافا لزفر فان عند ابي حنيفه في كل فرد وجه قولان المضاف الى الجمع مضاف الى كل فرد وهو اي المضاف الى الجمع يلزم في
حق كل فرد ما يخصه من كل مال الكل من الافراد ومفرعهم اي لجأ الخفيه في دفعه اي وجه الاستغراق المستفاد من جعلوا اصابعهم في اذانهم واستغشوا
ثيابهم وركبوا دوابهم بعيد بسبب احاده اي المضاف الى الجمع الى المفاد اي الجمع في الآيه يوخذ من مال كل لا من كل مال كل ويدفع هذا الدفع
انه اي كون مقابلة الجمع بالجمع يفيد انقسام الاحاد على الاحاد فيما ذكر كخصوص المادة الاتي ان قوله تعالى ويتم يحملون اوزارهم على ظهورهم اخبار عن
كل واحد ما يخصه من الوزر اوزرا واحدا وانه يصح قتل كل مسلم كافرا الا لغرز ذلك لكنه اي هذا الدفع للدفع ابطال
دليل معين لا يدفع المطلوب وقد بقي ما قلنا من كون الحق ان عموم الجمع مجموعي ومعلوم ان عليه يوجد الامتثال باخذ صدقة من مال كل
وعليه اي ان مقابلة الجمع بالجمع يفيد انقسام الاحاد على الاحاد فرع ما في الجامع الكبير اذا دفنتها هاتين الدارين او دفنتها في دار ولم تسم دارا دفنت
فدخلت كل دار او دفنت في كل دار طلقت في نظير لهاتين المسئلتين بعرفهما اذا علل الشارع حكما في محل بعلة عم الحكم في محالها اي العلة شرعا بالقياس
وهو الصحيح عن الشافعي وقيل عنه عم لغة بالصيغه القاضي ابو بكر لا يعم اصلا واليه مال الغزالي لنا تعليل الشارع حكما بعلة ظاهر في استغراق الوصف
بالعليه فوجب اتباعها لوجوب الحكم بالظاهر فجوز يكون المحل جزءا من العلة التي علق الشارع عليها الحكم في ذلك المحل فلا يتعدى لعدم الاتكاء
ح كقول القاضي احتمال لا يقدح في الظهور فلا يترك به الظاهر وقد يقال لكنه الظهور وغيرانه لا يكتفى به هنا كما في غيره من العمليات خلافا
للجمهور فانما ينهض في دفعه الحجة بالعمل بالظاهر والجواب لا صيغ فان الحجة بالعمل به فانما كما عرف عم لا صيغه عموم كقول المتمهر بالصيغه
فانفرد النعيم بالعلة قالوا اي العمر في بالصيغة حرمت الخمر لانها مسكرة كحرمت المسكر فان المفهوم منهما واحد والثاني يعم كل مسكر من جهة اللفظ فكذا
الاول قلنا انما الاول مثل الثاني في عموم الحكم ولا يستلزم عموم الحكم في الاول كونه بالصيغه كما في الثاني لانتفائها اي الصيغة في الاول ووجودها في الثاني
مسئلة الاتفاق في عموم مفهوم الموافقه دلاله النص وكذا اشارة النص عند الحنفيه لانهما دلالة اللفظ واختلف في عموم مفهوم المخالفه في
عند قائليه نفاه المرتضى خلافا للاكثر قبل الخلاف لفظي ذكره ابن الحاجب غيره لثبوت نقيض الحكم للمنطوق في كل ما سوي محل النطق اتفاقا ومراد القائلوا
انه اي العموم لم يثبت في الافراد التي تناولها المفهوم بالمنطوق بل بالمفهوم بواسطة المنطوق ولا يختلف فيه اي في ثبوت نقيض الحكم في الافراد
التي تناولها المفهوم ليس بالمنطوق وحاصله انه نزاع لفظي يرجع الى تفسير العام فمن فسره بما يستغرق في محل النطق لم يكن المفهوم عموما ومن فسره
بما يستغرق في الجملة سواء كان في محل النطق او لا كان له عموما وقول الغزالي في المستصفى من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموما ويتمسك به
اي بعمومه وفيه اي في ازاله عموما نظر لان العموم لفظ تتشابه به دلالته بالاضافه الى المسميات والحكم ليس يتمسك بلفظ بل بسكوت وقد عبر المصنف
عن هذا المختص بقوله والتمسك بالمفهوم تمسك بسكوت فاذا قال في سايمة الغنم زكاة صمي الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ او يخص وقوله
ولا قائل بالفرق دل على ان المخرج هو الضرب لا بلفظ المنطوق به حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا ان العموم للالفاظ اللغاني النبي ظاهر في تحققه اي الخلاف

ولا يستلزم ع

ان ص

له ع

وسط

ذم

أن ص

يلزم ص

اذا كان المعطوف عاما مخصوصا تعلق به ما تعلق بالعام المعطوف عليه الذي لم يخصص هذا معنى قوله بكل الاول والمراد ببعض افراده التي
شركت هي الباقية تحت العام المعطوف بعد التخصيص وانما يصح العطف مع ذلك لانه يصدق ان المراد بالمعطوف شارك المراد بالمعطوف
عليه فيما تعلق به وانما اختلف المراد بالمتعاطفين نفسهما فظهر بناء على الاصل المذكور لهم ان الحديث لا يعارض ايات القصاص العامة وان خص منها
الحربي لتخصيص كافر الاول بالحربي والمحققون من الحنفية على ان المراد بالكافر الحربي المستامن لا الحربي مطلقا ليفيد قوله لا يقتل مسلم بكافر
اذ غيره اي الحربي المستامن وهو الحربي الذي ليس بمستامن مما عرف بالضرورة من الدين كالصلاة ان المسلم لا يقتل به فلا يقتل الذمي بالمستامن
كما لا يقتل المسلم به بناء على ان تخصيص كافر الاول به موجب لتخصيص كافر الثاني به ايضا قال المصنف والظاهر من الحنفية ان تخصيص الاول
بدليل يوجبه في الثاني بعينه لما ذكرنا انه ناقص فيقدر ما في الاول فيه فلا يمنع من قتل الذمي بالذمي وتخصيص الثاني بدليله يدل على مثله في الاول
دلالة قرينة فلا يوجبه لغة ولا يمنع من قتل المسلم بالذمي والذي في هذه المسئلة من مباحث العموم كون العطف على عام لعامله متعلق عام يوجب تقدير
لفظه اي لفظ المتعلق العام في المعطوف ثم يخص احدهما بخصوص الاخر والا اي وان لم يخص احدهما بخصوص الاخر اختلف العامل وفيه اي لزوم
اختلافه على هذا التقدير ما سمعت من عدم لزوم اتحاد كميتي المتعاطفين في الافراد المتناولة وان اختلافها لا يوجب اختلاف العامل لانا فرضنا
تقدير قيد العامل في كل منهما ولا ينافيه اختلاف كميتهما اذ يصدق انه شرك المراد باحدهما المراد بالاخر في العامل المقيد قاله المصنف ايضا
ثم في هذا المقام مزيد كلام لم نطول به ايثارا للاقتصار على ما في الكتاب من المرام مسئلة الجواب غير المستقل عن سؤال بان لا يكون مفيدا
بدونه كنعم ولا يساوي السؤال في العموم اتفاقا وفي الخصوص قيل كذلك اي يساويه في الخصوص ايضا اتفاقا حتى لو قيل هل يجوز الوضوء بماء
البحر فقال نعم كان عاما ولو قيل هل يجوز لي الوضوء بماء البحر فقال نعم كان خاصا وقيل يعم الجواب فيه عند الشافعي حتى كان الجواب فيه دالا
على جواز التوضي بماء البحر لكل احد لترك الاستفصال اي لان تركه في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال كما هو محكي عن الشافعي
وهذا صريح كلام الامدي وشارحي اصول ابن الحاجب على ما ذكره المحقق التفتازاني لكن الظاهر كما نبه عليه الفاضل الابهري ان من ذهب الى
ان الشافعي ذهب اليه انما اخذه من المحكي المذكور عنه لتناوله الجواب غير المستقل لكنه وهم فانه لم يرده الا فيما هو مستقل ومن ثم لم يورد
في امثلته الا ما هو مستقل بل وقال امام الحرمين في هذه المسئلة العموم فرع استقلال الكلام بنفسه بحيث يعرض الابتداء به من غير تقدم
سؤال فاذا ذاك يستمسك بعض باللفظ واخرون بالسبب فاما اذا كان لا يثبت الاستقلال دون تقدم سؤال والسؤال خاص به فالجواب
تتمة له وكالجزء منه ولا سبيل الى ادعاء العموم به ولهذا ظهر وجه قول المصنف والظاهر الاول اي ان الجواب غير المستقل يتبع السؤال في
الخصوص ولا معنى للزوم العموم في الجواب لتركه اي الاستفصال الا في الاحوال والاوقات والمراد عموم المكلفين اي لكن النزاع انما
هو في ان المراد عموم الجواب للمكلفين او خصوصه ببعضهم والقطع انه اي العموم للمكلفين ان ثبت في نحو نعم جوابا لقوله ايحل لي كذا فقياس
لهم عليه لوجود علته فيهم كما فيه او بنحو حكمي على الواحد حكمي على الجماعة من النصوص المفيدة لثبوت الحكم في حقهم ايضا لا من نعم فقط وهذا
لا ينافي خصوصه كساير انواع الخصوص واما الجواب المستقل العام على سبب خاص فللعموم عند الاكثر والمراد بالمستقل ما يكون وافيا
بالمقصود مع قطع النظر عن السبب ولا فرق بين ان يكون السبب سؤالا نحو ما روى احمد وقال صحيح والترمذي وحسنه قيل يا رسول الله اتتوضا
من بير بضاعة وهي بير يلقى فيها الحيض والنتن ولحم الكلاب فقال ان الماء طهور لا ينجسه شيء او حادثة كما لو شاهد من رمى اهاب شاة
ميتة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر خلافا للشافعي على ما نقله الامدي وابن الحاجب وغيرهما اعتمادا على قول امام الحرمين في البرهان انه الذي
صح عندي من مذهب الشافعي لكنه مردود كما قال الاسنوي بنصه في الام على ان السبب لا يصنع شيئا انما يصنعه الالفاظ ومشى اكثر اصحابه
وبين فخر الدين الرازي في مناقبه وهم ناقل الاول عنه بما يعرف ثم لعم قال به من اصحابه المزني وابو ثور والقفال والدقاق وروي عن مالك

التخصيص

امام الحرمين صح

عليه صح

وذهب

وذهب بعض العلماء كابي الفرج بن الجوزي اليه ان كان سؤال سايل والى العموم ان كان وقوع حادثة لنا ان التمسك باللفظ وهو عام ولا مانع
من اجرائه على عمومه فان قيل بل ثم مانع وهو خصوص السبب قلنا ممنوع كما اشار اليه قوله وخصوص السبب لا يقتضي اخراج غيره اي ذي السبب بالضرورة
لانه لا ينافي عمومه فكيف يخرج غيره وتمسك الصحابة فمن بعدهم في جميع الاعصار بها اي بالاجوبة العامة الواردة على سبب خاص كاية السرقة وهي
في رداء صفوان او المجن كما قال ابن الحاجب وغيره وتعقبه شيخنا الحافظ رحمه الله بانه لم ير في شيء من التفاسير ان ذلك سبب نزول الاية وانما
ذكر الواحدي وجماعة عن ابن الكلبي ان الاية نزلت في ابن ابيرق سارق الدرع الذي ذكرت قصته في الايات التي من سورة النساء وفيها يستخفون
من الناس ولا يستخفون من الله بل سياق قصة القطع في رداء صفوان على ما اخرجه الدارقطني في الموطات يفيد تاخر وقوعها عن نزول الاية
لان النبي صلى الله عليه وسلم قطع المخزومية التي سرقت وذلك بعد فتح مكة كما ثبت في مسلم وصفوان بن امية انما اسلم بعد ذلك واية الظهار في
سلمة بن صخر البياضي كما قاله ابن الحاجب وغيره ايضا وتعقبوه بانها انما انزلت في اوس بن الصامت وزوجته خولة كما رواه ابو داود وغيره واخرج
الطبراني من حديث ابن عباس قال كان اول ظهار في الاسلام بين اوس بن الصامت وامراته قال شيخنا الحافظ وليس ببعيد ما قاله ابن الحاجب
وذلك ظاهر من سياق حديث سلمة بن صخر ثم اسند اليه قال كنت امرا اصيب من النساء ما لا يصيب غيري فدخل شهر رمضان فخفت ان يقع مني
شيء في ليلتي فيتتابع بي حتى اصبح فتظاهرت من امراتي حتى ينسلخ الشهر فبينما هي تخدمني اذ تكشف لي منها شيء فما لبثت ان نزوت عليها فلما اصبحت
خرجت الى قومي فقصصت عليهم خبري وقلت لهم امشوا معي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا لا والله ما نمشي معك انا نخاف ان ينزل فيك
القران او يتكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم فيك بمقالة يلزمنا عارها فانطلقت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته خبري فقال انت بذاك
يا سلمة قلت انا بذاك يا رسول الله قال انت بذاك يا سلمة قلت انا بذاك يا رسول الله قال انت بذاك يا سلمة قلت انا بذاك يا رسول الله فاحكم
في بما اراك الله فها انا صابر نفسي قال اعتق رقبة الحديث اخرجه احمد وغيره وحسنه الترمذي ثم قال فجايز ان يكون قصة سلمة وقعت
عقب قصة اوس بن الصامت فنزلت الاية فيهما وذلك ظاهر من قول قوم سلمة نخشى ان ينزل فيك قران فان فيه وفي سؤال سلمة اشارة الى ان
اية الظهار لم تكن نزلت انتهى قلت ولقايل ان يقول يبعده تضافر الروايات المعتبرة على ان زوجة اوس لما ذكرت ذلك لرسول الله
صلى الله عليه وسلم ما برحت او فلم ترم مكانها حتى نزلت الاية ثم الاية نفسها فانها مشيرة الى ان سبب نزولها مجادلة زوجة المظاهر رسول الله صلى الله
وشكواها الى الله ولم ينقل هذا كله الا في زوجة اوس ثم ليس في قول قوم سلمة نخشى ان ينزل فيك قران ولا في سؤال سلمة اشارة
راجحة الى ان اية الظهار لم تكن نزلت ولا بظاهر ايضا ان المخشي وقوعه من النزول كان بيان حكم الظهار ولا من البعيد ان يكون المخشي
نزوله فيه هو التوبيخ له ونحوه ومن ثم اردفوه بقولهم او يتكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم فيك بمقالة يلزمنا عارها ولا ان يكون الاية
قد نزلت وخفي عليهم وعليه حكمها بالنسبة اليه ويدل عليه مبادرة النبي صلى الله عليه وسلم الى بيان الحكم من غير ذكر انتظار الوحي ولا التوقف
فيه والله سبحانه اعلم واية اللعان في هلال بن امية او عويمر كما كلاهما في الصحيحين وغيرهما وسياقه بالنسبة الى عويمر انه قال لعاصم ارايت
رجلا وجد مع امراته رجلا ايقتله فتقتلونه ام كيف يفعل سل لي عن ذلك يا عاصم رسول الله صلى الله عليه وسلم وان عاصما ساله فكره المسايل وعابها
حتى كبر على عاصم ما سمع منه وان عويمرا قال لا انتهي حتى اسال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فجاءه في وسط الناس فساله فقال قد انزل
فيك وفي صاحبتك فاذهب فات بها قال سهل فتلاعنا وانا مع الناس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال شيخنا الحافظ رحمه الله والجمع
بين الحديثين ان عاصما لما سال لعويمر تخلل بين ذلك وبين مساله عويمر بنفسه قصة هلال فنزلت الاية فلما جاء عويمر قيل له قد انزل فيك
وفي صاحبتك باعتبار شمول الاية كل من وقع له ذلك انتهى قلت وهذا يفيد ان سبب نزولها كل منهما ثم قول انس كان اول من لاعن
في الاسلام هلال بن امية الحديث يفيد ان العمل بمقتضى الاية كان في هلال قبل عويمر والله تعالى اعلم قالوا لو كان الجواب عاما للسبب وغيره

ورة

ذاصح

عليه وسلم

لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد من عموم الجواب كغيره من افراده لتساويها في العموم واللازم باطل فالملزوم مثله واجيب بمنع الملازمة
بانه اي تخصيص السبب بالاجتهاد خص من جواز التخصيص للقطع بدخوله اي الفرد السببي في ارادة المتكلم قطعا الا اي وان لم يكن داخلا فيها
لم يكن الجواب جوابا له وهو باطل ولا بعد ان يدل دليل على ارادة خاص فيصير كالنص فيه والظاهر في غيره فيمكن اخراج غيره دونه
واجيب ايضا بمنع بطلان اللازم وهو جواز تخصيص السبب بالاجتهاد فان ابا حنيفة اخرج ولد الامة الموطوءة من عموم الولد للفراش فلم
يثبت نسبه منه الا بدعواه مع ورودها اي الولد للفراش في وليدة زمعة وكانت امه موطوءة له ولا باس بسوقه ايضاحا للمرام ففي الصحيحين وغيرهما
عن عائشة قالت كان عتبة بن ابي وقاص عهد الى اخيه سعد بن ابي وقاص ان ابن وليدة زمعة مني فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح اخذه سعد
فقال ابن اخي عهد الي فيه فقام عبد بن زمعة فقال اخي وابن ابي ولد على فراشه فتساوقا الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال كل منهما ما قال
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر ثم قال لسودة بنت زمعة احتجبي منه لما راى من شبهه بعتبة
فما راها حتى لحق بالله تعالى وليس هذا الجواب بشيء دافع لدليل المخصصين فان السبب الخاص ولد زمعة ولم يخرجه من الولد للفراش فالمخرج نوع السبب
وهو ولد الامة الموطوءة مخصوصا منه اي نوع السبب السبب الخاص وهو ولد زمعة والتحقيق انه اي ابا حنيفة لم يخرج نوعه ايضا لانها ما لم تصر ام ولد
عنده اي ابي حنيفة ليست بفراش فالفراش المنكوحة وهي الفراش القوي يثبت فيه النسب بمجرد الولادة ولا ينتفي الا باللعان وام الولد وهي فراش ضعيف
ان كانت حائلا فيجوز تزويجها وفراش متوسط ان كانت حاملا فيمتنع تزويجها ويثبت نسب ولدها بلا دعوة وينتفي بمجرد نفيه في الحالين
وهذا اوجه من قولهم الفراش ثلاثة قوي وهي المنكوحة ومتوسط وهي ام الولد وضعيف وهي الامة الموطوءة التي لم يثبت لها امومية الولد
واطلاق الفراش على وليدة زمعة في قوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش بعد قول عبد بن زمعة ولد على فراش اي لا يستلزم كون الامة مطلقا
فراشا لجواز كونها اي وليدة زمعة كانت ام ولد وقد قيل به اي بكونها ام ولد له ودل عليه بلفظ وليدة فعيلة بمعنى فاعلة على انه منع انه صلى الله عليه وسلم
اثبت نسبه لقوله هو لك اي ميراث من ابيك ومن ثم لم يقل هو اخوك وما في رواية هو اخوك يا عبد فمعارضة لهذه وهذه ارجح لانها المشهورة المعروفة
وقوله احتجبي منه يا سودة اذ لو كان اخاها شرعا لم يجب احتجابها منه ويؤيده رواية احمد واما انت فاحتجبي منه فانه ليس لك باخ قالوا لو عم
الجواب في السبب وغيره كان نقل الصحابة السبب بلا فائدة اذ لا فائدة له سوى التخصيص وهو اي ونقلهم السبب بلا فائدة بعيد لان مثلهم
لا يعتنى بنقل ما لا فائدة فيه اجيب بان معرفته اي السبب ليمنع تخصيصه بالاجتهاد اجل فائدة ونفس معرفة الاسباب ليحترز عن الاغاليط فائدة
ايضا قالوا لو قال لا اتغدى جواب تغد عندي لم يعم قوله لا اتغدى كل تغد ونزل على التغدي عنده اذ لم يعد كاذبا بتغديه عند غيره اجيب
بان تخصيصه لعموم كل تغد يعرف فيه وهو عرف المحاورة الدالة على انه لا يتغدى عنه لا بالسبب وتخلف الحكم عن الدليل لمانع لا يقدح فيه فانتفى
قول زفر بعمومه حتى لو كان حالفا على ذلك حنث ولو زاد على الجواب اليوم ثم تغدى عند غيره لم يحنث عند الشافعي ايضا اذا حلف عليه وقال
اصحابنا يحنث لظهور ارادة الابتداء دون الجواب حملا للزيادة على الافادة دون الالغاء نعم ان نوى الجواب صدق ديانة
لاحتماله قالوا لو عم الجواب السبب المسؤول عنه وغيره لم يكن الجواب مطابقا للسؤال لان السؤال خاص والجواب عام وانه يجب نفي مثله عن
الشارع قلنا الملازمة ممنوعة بل طابق الجواب السؤال بكشفه عن معناه وتبيين حكمه وزاد عليه ما لم يسال عنه ولا ضير في ذلك وكيف لا
وقد قال تعالى وما تلك بيمينك يا موسى قال هي عصاي اتوكا عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مارب اخرى وصحح البخاري والترمذي وغيرهما
ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته قالوا لو عم الجواب المسؤول عنه وغيره كان العموم تحكما باحد
مجازات محتملة ثلاثة نصوصية على السبب فقط اي كون عموم الجواب نصا في الفرد السببي الخاص الذي لاجله ورد العام دون غيره او نصوصية
على السبب مع الكل اي سائر الافراد التي هو ظاهر فيها والفرق بينه وبين العام الذي هو حقيقة انه ظاهر في الجميع وما نحن فيه نص في بعض ظاهر في الباقي

عنده مع

السؤال

تبيين

او نصوصية

او نصوصية على السبب مع البعض اي بعض الافراد التي هو ظاهر فيها قلنا لا مجاز اصلا لانه اي المجاز انما يتحقق بالاستعمال في المعنى
الذي لم يوضع اللفظ له لا بكيفية الدلالة من الظهور والنصوص وقد استعمل اللفظ العام الذي هو الجواب في الكل اي فرده السببي وباقي
افراده فهو حقيقة في العموم وايضا يمنع نصوصيته اي اللفظ العام بالنسبة الى الفرد السببي بل تناوله للسبب كغيره من الافراد وانما ثبت
بخارج عن اللفظ وهو لزوم انتفاء الجواب القطع بعدم خروجه اي الفرد السببي من الحكم لكن على هذا ما قال المصنف ولا يخفى ان الخارج
ح اي حين كونه سببا للقطع بعدم خروجه محقق للنصوصية لانها اي النصوصية ابدا لا تكون من ذات اللفظ الا ان كان اللفظ علما ان لم يتجوز بها
اي بالاعلام فان تجوز بها فهي كغيرها انما يكون نصوصيتها بخارج فان قلت هذا فرض ما هو غير ممكن فيها لان فخر الدين الرازي والامدي صرحا
بان الاعلام ليست بحقيقة ولا مجاز والتجوز بها فرع كونها حقيقة قلت ممنوع فان الاصح ان المجاز لا يستلزم الحقيقة كما ياتي في موضعه
على ان الاشبه انها بعد الاستعمال لا تخرج عنها كما سيذكر في محله ثم ما نحن فيه ليس من الاعلام فلا يتم هذا الجواب وفيما قبله كفاية
البحث الرابع الاتفاق على اطلاق قطعي الدلالة على الخاص وعلى احتماله اي الخاص المجاز بمعنى انه يجوز ان يراد به معنا مجازي له ويلزمه اي
الاتفاق على احتمال الخاص المجاز الاتفاق على عدم القطع بنفي القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي للخاص الى المعنى المجازي له لان القطع
بنفيها يمنع احتماله اياه الا ان في هذين الامرين ملزوما ولازما بحثا يوجب منعه كما ذكره المصنف اخرا وان هذا القطع المنسوب الى دلالة الخاص
لا ينافي الاحتمال مطلقا وانما ينافي الاحتمال الناشي عن دليل واختلف في اطلاقه اي قطعي الدلالة على العام فالاكثر من الفقهاء والمتكلمين
على نفيه اي نفي اطلاقه عليه واكثر الحنفية اي جمهور مشايخ العراق وعامة المتاخرين نعم اي يطلق عليه بل ذكر عبد القاهر البغدادي
من المحدثين انه مذهب ابي حنيفة واصحابه وقواه فخر الاسلام وابو منصور الماتريدي وجماعة وهم مشايخ سمرقند لا يطلق عليه كالاكثر
لكثرة ارادة بعضه اي العام من اطلاقه سواء سمي كون بعضه مرادا تخصيصا اصطلاحيا او لا كثرة تجاوز الحد وعجز عن العد حتى اشتهر ما
من عام الا وقد خص وهذا العام ايضا مما خص بنحو والله بكل شيء عليم له ما في السموات وما في الارض لعدم تخصص ما في هاتين الايتين
من العموم في قلة مما لا يحصى ومثله اي وجود هذه الكثرة يورث الاحتمال في العام المعين جريا على ما هو الكثير الغالب فيصير كون المراد جميع
مدلوله ظنيا فبطل بهذا دفع صدر الشريعة الاستدلال على ظنية العام بكثرة بل باكثرية تخصيصه وهو منع كثرة تخصيصه لانه
اي تخصيصه عندنا انما يكون بمستقل مقارن وهو اي المستقل المقارن قليل فلا يتم القول بان الاكثر في العام التخصيص وانما بطل
لانهم اي الظنيين يمنعون اقتصاره اي التخصيص على انه انما يكون بمستقل مقارن بل هو اعم من ذلك ولو سلم ان التخصيص انما يكون بذلك فالمؤثر
في ظنيته اي الموجب لظنية العام انما هو كثرة ارادة البعض فقط لا مع اعتبار تسميته تخصيصا في الاصطلاح ولا شك في ثبوته ونحن نسميه
تخصيصا وعلى راينا اطلقناه عليه فان وافقتم على الاطلاق فيها وان ابيتم اطلاقه عليه اصطلاحا منكم فلا يضر في المقصود قالوا اي القطعيون
وضع العام لمسمى فالقطع بلزومه عند الاطلاق كالخاص ثم قالوا ايرادا وجوابا فان قيل ان اريد بالقطع بلزومه لزوم تناوله اي اللفظ له فمسلم ولا
يفيد لان التناول ثابت للكل بعد التخصيص بالعقل لانه يتبع الوضع فلا يدل لزوم تناول اللفظ والقطع به على كونه قطعي الدلالة
لثبوته قطعا حال ظنية العام وهو ما بعد التخصيص والقطع بانه ح متناول لجميع ما وضع له ذكره المصنف او ارادته اي لزومها فممنوع اذ تجويز
ارادة البعض قائم فيمنع القطع قيل المراد بالقطع بلزومه القطع بارادة ما تناوله اللفظ وهو ما اي قطع كقطعية الخاص وهو القطع الذي
لا احتمال فيه عن دليل لا ما ينفي احتماله اي العام اصلا لتحققه اي الاحتمال لا عن دليل في الخاص مع قطعيته اتفاقا فانتفى كون التجويز
المذكور منافيا للقطع فيه فحقيقة الخلاف في قطعية العام انه اي العام كالخاص في القطعية او احط فلا يفيد الاستدلال على قطعية العام
بانه لو جاز ارادة بعضه بلا قرينة كان تلبيسا وتكليفا بغير المقدور لانه ليس في الوسع الوقوف على الارادة الباطنة ولا تكليف

اي المسمى له صح

الا بما في الوسع وانما لا يفيد الاستدلال بهذا على ذلك للزوم مثله في الخاص وهو ان لا يجوز ان يراد به بعضه وهو ممنوع لانه يحتمل
المجاز اذ هذا القطع لا ينفي الاحتمال كما بينا مع ان الملازمة ممنوعة اما الاول اي اما منعها على تقدير اللازم الاول الذي هو لزوم التلبيس
في اطلاق العام فلان المدعي خفاؤها اي القرينة لا نفيها اي انما يجوز انه اراد به بعضه ونصب قرينة غير انها خفيت علينا ولا تلبيس بعد
نصب القرينة وستسمع ما على هذا من التعقب واما الثاني اي واما منعها على تقدير اللازم الثاني وهو التكليف بغير المقدور فانما يلزم
التكليف بغير المقدور لو كلف بالعمل بالمراد بالعام لكنه اي التكليف به منتف فانه انما كلف بالعمل بما ظهر من اللفظ مرادا كان او غير مراد
في نفس الامر والاستدلال على ظنية العام بكثرة الاحتمال في العام اذ فيه اي في العام ما في الخاص من احتمال المجاز مع احتمال ارادة البعض مدفوع
كما صدر الشريعة بان كون حقيقته لها معنيان مجازيان واخرى واحد لا يحطه اي ما له مجازان عنه اي ما له مجاز واحد لان الثابت في كل منهما
اي مما له مجازان وما له مجاز حال اطلاقه احتمال مجاز واحد فتساويا في الدلالة على المعنى الحقيقي حيث لا قرينة للمجاز اصلا قلنا نحن معشر
الظنيين حين آل الاختلاف بيننا وبينكم معشر القطعيين في المراد بقطعية دلالة العام على معناه الى انه كالخاص فيها كما هو مرادكم اردنا
كما هو مرادنا فانما يرجح الخاص على العام عندنا بقوة احتمال العام ارادة البعض لتلك الكثرة اي كثرة ارادة بعضه من اطلاقه وندرة ما في
الخاص من احتمال ارادة المجاز لندرة ان يراد بنحو جاء زيد رسول زيد او كتاب زيد بزيد فصار التحقيق ان اطلاقه القطعية على الخاص لعدم
اعتبار ذلك الاحتمال فيه كما في المثال المذكور بخلاف العام فان ارادة البعض من اطلاقه كثير بل اكثري فلا يتحدان مرتبة قولهم اي القطعيين
لا عبرة به اي باحتمال التخصيص في العام ايضا اذ لم ينشأ عن دليل فصار العام كالخاص قلنا ممنوع بل نشأ عنه اي عن دليل وهو اي الدليل غلبة
وقوعه اي التخصيص في العام فيوجب غلبة وقوعه الظنية في المعين وان اريد بالدليل في لم ينشأ عن دليل دليل ارادة البعض في العام
المعين اذ لم يثبت دليل ارادة البعض في العام المعين خرج هذا العام عن محل النزاع وهو اي محله ظنية ارادة الكل اي كون الكل مرادا ظني او
قطعي كالخاص بالمعنى المذكور وهذه معترضة بين ما خرج عنه وبين ما خرج اليه وهو الى القطع بارادة البعض فيصير في تحقق ارادة البعض
منه او الكل فقال قائل تحقق في العام المعين ارادة بعضه وقال اخر بل كله والجواب عن ظنيته من القطعيين منع تجويز ارادة البعض بلا مخصص
مقارن مستقل لاستلزامه اي هذا التجويز ما سيذكر في اشتراط مقارنة المخصص من الايقاع في الكذب او طلب الجهل المركب ومثله اي ونحن مثله
في الخاص اذا لم يقترن بما يفيد غير ظاهره وقولهم اي الظنيين يحتمل العام المجاز اي من حيث هو اما الواقع في الاستعمال فلا يحتمل غيره الا بقرينة
تظهر فتوجب القرينة غيره اي غير ظاهره وح اي وحين كان الحال في احتمال العام المجاز هذا التفصيل فكون الاتفاق على عدم القطع بنفي
القرينة الصارفة عن الحقيقي الى المجازي في الخاص كما تقدم ممنوع بل اذا لم يظهر القرينة قطع بنفيها وقد عرف من هذا منع كونها نصبت
وخفيت وان المصنف اكثر الحنفية وثمرته اي الخلاف في العام احط رتبة من الخاص في ثبوت الدلالة او مثله فيه يظهر في المعارضة
ووجوب نسخ المتاخر منهما اي العام والخاص المتقدم فالقائلون بان الخاص اقوى قدموه على العام عند التعارض ولم يجوزوا نسخه
بالعام لرجحان الخاص عليه والقائلون بتساويهما لم يقدموا احدهما على الاخر اذا تعارضا الا بمرجح وجوزوا نسخ احدهما بالاخر
ولذا اي تساويهما نسخ طهارة بول الماكول المستفادة مما عن انس ان رهطا من عكل او قال عرينة قدموا فاجتووا المدينة فامر لهم
النبي صلى الله عليه وسلم بلقاح وامرهم ان يشربوا من ابوالها والبانها متفق عليه لان النجس واجب الاجتناب محرم التداوي به ففي
سنن ابي داود عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا تداووا بحرام وهو اي النص المفيد طهارته وهو قوله فامرهم ان يشربوا من ابوالها الى اللقاح
خاص باستنزهوا البول اي بما عن ابي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه رواه الحاكم
وقال على شرطهما ولا اعرف له علة وهو عام لان من للتعدية لا للتبعيض والبول محلى باللام للجنس فيعم كل بول وقد امر بطلب البراءة منه

والظاهر

والظاهر لا يؤمر بالاستنزاه منه هذا ان كان الامر باستنزاه البول متاخرا عن حديث العرنيين كما قيل او رجح حديث الاستنزاه على حديث
العرنيين ان لم يعلم تاخره عنه كما هو الظاهر بعد المعارضة للاحتياط في العمل بالمحرم واما وجوب اعتقاد العموم فبعد البحث عن المخصص
الى القطع او غلبة الظن بعدمه حتى يجب العمل به اتفاق لبعد وجوب العمل بما لم يعتقده مطابقا له اي لاعتقاده اما قبله اي البحث عن
المخصص فما تقدم من حمل كلام الصيرفي عليه في مسئلة نقل الاجماع على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص يفيد انه اي وجوب اعتقاد عمومه
عمومه على البحث عن المخصص لما سلف ثم من ان الفرق بين الاعتقاد والعمل بانه يجب اعتقاد العموم قبل البحث عن المخصص ولا يجوز
العمل به قبله تحكم مع بيان وجهه فليراجع وقد ظهر ما ذكرناه هناك ايضا من ان ظاهر كلام مشايخنا يوافق ما عن الصيرفي ولا سيما كلام
القطعيين منهم فليتامل وقول محمد في الزيادات فيمن اوصى بخاتم لانسان ثم اوصى مفصولا بفصه لاخر الفص بينهما والحلقة للاول خاصة من
باب الخاص لان التعبير عنه اما بخاتمي او هذا الخاتم او الخاتم الفلاني وكل منهما من الخاص لا العام وكيف يكون عاما وتعريف العام غير صادق عليه
وانما الفص منه كجزء من الانسان مثلا فكما لا يصير الانسان باعتبار اجزائه عاما فكذا الخاتم غير انه اي الخاتم نظير العام من حيث
ان اسمه يشمل الفص كشمول العام ما يتناوله فاطلق عليه العام توسعا وخالفه اي محمدا ابو يوسف فجعله اي الفص للثاني كما في الهداية
والايضاح والمنظومة وغالب شروح الزيادات وظاهر التقويم واصول فخر الاسلام ان قول محمد قول الكل قال صاحب الكشف فيحمل على ان
لابي يوسف فيه روايتين انتهى قلت وهو كذلك فقد ذكر الكرخي ان ابا يوسف لم يثبت خلافه في ظاهر الرواية وانما علم من رواية الاملاء
واتفقوا على انه لا خلاف في ان الحلقة للاول والفص للثاني اذا كان موصولا وجه ما عن ابي يوسف ان الوصية لا تلزمه شيئا في الحياة
والكلام الثاني بيان المراد من الاول فيكون الموصول والمفصول فيه سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان والخدمة او الغلة لاخر ووجه
الظاهر ان اسم الخاتم يتناولهما معا لانه مركب منهما ومن ثم صح استثناؤه منه فكان الكلام الثاني تخصيصا وهو انما يصح موصولا اما اذا كان
مفصولا كان معارضا للاول وهما في ايجاب الحكم سواء فثبت المساواة بينهما فيه وليس الثاني رجوعا عن الاول لان اللفظ لا ينبئ عنه فصار
كما لو اوصى بشيء معين لانسان ثم اوصى به ايضا لاخر حيث يكون بينهما بخلاف ما لو قال الشيء الفلاني الذي اوصيت به لفلان هو لفلان فانه
يكون رجوعا حتى يكون للثاني خاصة بخلاف ما قاس عليه فان الرقبة لم تتناول الخدمة او الغلة على سبيل الجزئية لها بل لكونها وصفا
تابعا وهو ليس من التناول اللفظي بشيء ومن ثم لم يصح استثناؤهما منها فاذا اوجب الخدمة او الغلة للغير اختص بها لعدم المزاحم المساوي
له في استحقاقها والله سبحانه اعلم البحث الخامس يرد على العام التخصيص فاكثر الحنفية وهم الكرخي وعامة المتاخرين وبعض الشافعية
ايضا على ما في الكشف وغيره بيان انه اي العام اريد بعضه بمستقل مقارن فاحترز بمستقل وهو ما كان مستندا بنفسه غير متعلق
بصدر الكلام عن غير المستقل وهو ما لم يكن كذلك كالاستثناء والصفة وبمقارن اي موصول بالعام اي مذكور عقبه في المخصص
الاول وانما فسره به دفعا لتوهم ان المراد بالمقارنة المعية فانها بهذا المعنى غير مرادة هنا مع انها انما تتصور في فعل خاص للنبي صلى الله عليه وسلم
مع قول عام عما لا يكون كذلك فانه نسخ لا تخصيص ومن ثم قال فان تراخى البيان المذكور عنه فناسخ لا في المخصص الثاني وهلم جرا قال المصنف
والوجه ان الثاني وهلم جرا اذا تراخى ناسخ ايضا الا القياس اذ لا يتصور تراخيه اي مقتضاه لعموم علة المنصوص عليه للمقيس الموجبة
لمشاركته اياه في الحكم وانما كان الوجه هذا لجريان الموجب لاشتراط المقارنة في الاول فيما بعده فعلى ما ذكروا يجوز الالحاق
بالمخصص الثاني المتاخر وتعدية الاخراج وعلى ما ذكر المصنف بحثا لا يجوز لانه ناسخ والناسخ لا يعلل وصرح المحققون بان تفرع
عدم جواز ذكر بعض من المخصصات دون بعض على منع تاخير المخصص ضروري من العلم بعلة منع تاخير المخصص وهذا يؤيد كون
الثاني اذا تراخى يكون ناسخا ثم عطف على تراخى او جهل تراخيه كما جهل ايضا مقارنته فحكم التعارض يجري بينه وبين القدر المعارض

له من العام كترجيح المانع منها ايا ما كان يعلى المصح والا اي وان لم يثبت الترجيح فالحكم الوقف كما في البديع او التساقط كما في اصول ابن الحاجب
وهما متقاربان ووجب نسخ العام بالخاص المتأخر عنه كقلبه وبه قال القاضي وامام الحرمين وفي البديع جعل هذا قول العراقيين من
الحنفية ثم قال والشافعي والقاضي ابو زيد وجمع من مشايخنا الخاص مبين مطلقا يعني سواء كان الخاص متقدما او متاخرا او مجهولا او ورد
معا كما صرح به شارحوه وذكر في المحصول وغيره ان كون الخاص الوارد بعد العام مخصصا محله اذا ورد قبل حضور وقت العمل
بالعام لان تاخير البيان الى وقت الحاجة جائز اما اذا ورد بعد حضور وقت العمل بالعام فانه يكون ناسخا لان البيان لا يتاخر عن
وقت الحاجة قال الاسنوي وح فلا ياخذ به مطلقا وانما ياخذ به من حيث لا يودي الى نسخ المتواتر بالاحاد واما العامان من وجه
الخاصان من وجه فسياتي الكلام فيهما في التعارض هذا ومن اصحابنا وغيرهم من زاد لفظي بعد مستقل احترازا عن غير اللفظي كالعقل
والشافعية اي اكثرهم وبعض الحنفية قصر العام على بعض مسماه وقيل على بعض مسمياته كما في اصول ابن الحاجب والبديع بناء على ارادة
اجزاء مسماه كما حكاه المحقق التفتازاني عن جمهور الشارحين تنزيلا لاجزايه منزلة مسميات له اذ لا مسميات للفظ الواحد بل مسماه
واحد من حيث هو مجموع وهو كل واحد وهو اي وكون المراد هذا احقق مما اسلفناه في الكلام على تعريف العام ان دلالته اي العام على الافراد
بمسميه او ارادة الاحاد المشتركة في المشترك بينها وهو المعنى الكلي الذي يندرج تحته المسميات التي هي جزييات له وتصدق جملة
على كل منها كما مشى عليه الفاضل الابهري واضافة المسميات اليها في العام ح اي حين يكون المراد هذا بعموم نسبة فانها اي الاحاد مسميات في
نفس الامر له اي بالعام وعلى هذا الوفق لبعض افراده لكان اوضح كما قال السبكي وهذا اولى لم لا نحا في صدقه على العام المراد به
ابتداء الخصوص والعام المراد به ذلك بعد ارادة العموم والفرق بينهما ان المخصوص عمومه مرادنا ولا احكما والمراد به الخصوص
عمومه ليس بمراد لا حكما ولا تناولا ويكون التخصيص مستقلا كالعقلي والسمعي المنفصل ومتصل والعام فيه اي في تعريف التخصيص
حقيقة لانه اي التخصيص حكم على المستغرق باراده بعضه لا مجازا كما في قولهم خصص العام وهذا عام مخصوص وفي هذا تعريض بنفي
ما ذكره المحقق التفتازاني من ان المراد به عام على تقدير عدم المخصص في غير الاستثنا مخرج البعض مطلقا اي سواء كان متصلا
او لا مخصص اي الدال على اخراج البعض من عقل او حس او لفظ او عادة يقال له مخصص مجازا شهورا تسميه للدليل باسم المدلول
لانه في الحقيقة ارادة المتكلم وقد يراد به ايضا معتقد ذلك من مجتهد او مقلد ويقال التخصيص لقصر اللفظ مطلقا اي عاما كان
او غيره على بعض مسماه وهذا اعم من الاول المصدقه على استعمال الكل في الجزء ولا يخفى ما قصر اراده لا ينفي الصحة بل يصدق عليه في بعض الصور كنسخ
بعض ما يتناوله العام لكن اجاب الابهري بمنع ورود ه لان العام اذا ورد عليه النسخ في البعض لم يكن مقصورا على بعض مسمياته حين
الطلاق المريد به او لا ثم رفع البعض وانتهى حكمه على اختلاف تعريفي النسخ بخلاف التخصيص فانه لم يرد بالعام حين اطلاق الا البعض اما بحسب
الحكم في الاستثنا واما بحسب الذات كما في غيره ومنعه اي التخصيص شذوذ بالعقل لانه اي التخصيص بالعقل لو صح صحت اراداته اي ما اقتضى العقل
باخراجه من العام واللازم منتف اما الملازمة فلان الخارج بالعقل من مسمياته والحلاق اللفظ لغة على مسمياته صحيح لغة واما انتفاء اللازم
فلانه لا يصح لعاقل ان يريد بما يخالف صريح العقل فاذا قلنا الله خالق كل شيء فهم لغة ان المراد به غير نفسه اما لو اراد متكلم بذلك به نفسه كان مريدا خطيا لغة
كما هو مخطئ عقلا فيكون خروجه باللغة موافقا للعقل لا بالعقل وكان العقل متاخرا عن العام لانه بيان لكيفيتها والبيان متاخر عن المبين والعقل متقدم
ولصح نسخه اي كون العقل ناسخا لانه بيان ايضا واللازم منتف ايضا اجيب بمنع الملازمة ٢ الكل ل اللازم ٢ الاول دلالته اي العام على ما اقتضى
العقل باخراجه وهي ثابتة بعد الاخراج وتاخر بيانه اي واللازم في الثاني تاخر بيانا العقل عن العام لذاته اي العقلي ولجواز العقل عن درك الدلالة
المقتضاه للحكم في الثالث لان النسخ بيان هذه الحكم الشرعي ونظر العقل محجوب عنه بخلاف المخصص فان خروج البعض عن الخطاب قد يدركه العقل

فاذكرها

فاذكرها واجيب عن الاول اي بوضع لصحت ارادته كما في مختصر ابن الحاجب وغيره ايضا بان التخصيص للمفرد وهو كل شيء في قولنا الله خالق كل
شيء بعد التركيب وبصح ارادة الجميع اي جميع المسميات الذي يطلق عليها شيء به اي كل شيء الا انه اذا وقع في التركيب ونسب اليه ما يمتنع نسبته وهو
المخلوقية الى الكل اي الى الكل فرد من افراده منها اي العقل ارادة الكل لانه يحيل ان يكون الله تعالى خالقا لنفسه وهو اي منع العقل ارادته هو معنى
تخصيص العقل ورد ايضا هذا الجواب ودافعه القاضي عضد الدين بان التحقيق صحتها اي ارادة الكل في التركيب ايضا لغة غير انه يكذب التركيب
ح لعدم مطابقته الواقع وهو اي وكذبه غيرها اي صحتها فالمانع انما هو لزوم الكذب لا غير ورفع المصنف هذا الدفع بقوله ولا يخفى ان المراد من
تخصيص العقل حكم العقل بارادة البعض لامتناعه اي حكمه في الكل اي بارادة الكل في نفس الامر من حيث يمتنع عليه الكذب فلم يصح ارادة الكل في التركيب لغة
ايضا لامتناع ارادة اللغة ما يمنع العقل ارادته ثم المثال المذكور مبني على ما عليه كثير من ان المراد بشيء في مثله ما يطلق عليه لفظ شيء لغة لا
فقد اذ ذاك في مسلة الخاطب داخل في عموم متعلق خطابه انه على قول ابي المعين النسفي وما ذكره البيضاوي عن غير المعتزلة انه ليس من العام
المخصوص بالعقل فاجاب هو الاول قالوا اي المانعون من التخصيص بالعقل ما رضا العام والعقل فتعارضا قلنا هو ان هما بان التحكيم ترجيح احدهما بلا مرجح
او نقدم العام لان ادلة الاحكام النقل لا العقل قلنا في ابطاله اي العقل ابطاله اي العقل لان دلالته اي النقل فرع حكمه اي العقل بها اي بدلالته
فاذا حكم العقل بانها اي دلالته على وجه كذا كالخصوص هنا لزم حكمه وهو المطلوب وايضا يجب تاويل المحتمل اذا عارضه ما هو اقوى منه وهو
اي المحتمل هنا النقل لانه ظاهر يحتمل غير ظاهره وهو الخصوص بخلاف العقل فانه قاطع فيتعين تاويل النقل بالتخصيص المذكور الذي هو مقتضى
العقل هذا واختلاف لفظي كما ذكر السبكي فان احدا لا ينازع في ان ما يسمى مخصصا بالعقل خارج وانما النزاع في ان اللفظ هل يشمله فمن قال
يشمله سماه تخصيصا ومن قال لا كما هو ظاهر كلام الشافعي لا يسميه مخصصا وحملت دعوى ابي حامد الاجماع على ان العقل مخصص على ان ما
يسمى مخصصا خارج لا على ان يسمى مخصصا فان الخلاف فيه مشهور والاخرون اي ومنع التخصيص قوم اخرون مطلقا اي سواء كان بالعقل او غيره
لانه اي التخصيص كذب لانه ينفي فيصدق ونفيه فلا يصدق هو والاصدق النفي والاثبات معا فلا يصدق نفي التخصيص مجازا نظرا للظاهر
اللفظ ويصدق هو بوتة حقيقة نظرا الى المعنى فلا تحد جهة النفي والاثبات قيل القايل المحقق التفتازاني بل ادبا ما لدلالة المهلة والله
وهو ظاهر المصلحة بعد خفائها ليشمل الانشائي كما في المنهاج وغيره وهو ظاهر في ان الخلاف فيه ايضا الا اي وان لم يرد خص الاستثناء الخبر
لانه الذي يتاتى فيه الكذب ليس الاستثناء بخاص فيه كما ذكرنا بل صرح بان الخلاف ليس الا في الخبر والمصرح الاسنوي واعترض ابو اسحق
والظاهر انه الشيرازي الشافعي المشهور من اوهم كلامه انه اي الخلاف في الامر ايضا قلت فاندفع ما ذكره العلامة الابهري من انه غالم
يتعرض القاضي عضد الدين لنفيه في الانشاء لعدم القايل بالفصل اذ المثبت بجوز وقوعه في الانشا والخبر كليهما والباقي يمنعه في
كليهما فاذا انتفى وقوعه في الاخبار لزم انتفاوه في الانشا ايضا اولا فالانشا في حكم الاخبار لانك اذا قلت اكرم كل رجل كانك
قلت كل رجل انت مامور باكرامه فاذا خصصت وقلت الا الفاسق كانك قلت ليس كل رجل انت مامور باكرامه فيلزم الكذب
في احد الحكمين مع ان في هذا من التعسف ما لا يخفى ثم ملخص الجواب انه انما يلزم الكذب والبداء اذا اراد العموم من اول الامر
ابدا اما اذا لم يرده ونصب الدليل عليه فلا وهذا هو الذي نقول به على انه وقع اما في الخبر فكما تقدم في قوله تعالى والله اي في هذه المسلة
الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير بناء على ان المراد بشيء ما يطلق عليه لفظ شيء لغة كما ذكرنا انفا فيسمل الواجب والممكن والممتنع
ثم يكون مخصوصا في الايتين بالممكن لامتناع وقوع الخلق والقدرة على ذاته وسايل الممتنعات كالجمع بين الضدين وقد اسلفنا في مسلة
المخاطب داخل في عموم متعلق خطابه ما قاله البيضاوي عن غير المعتزلة من ان الشيء فيهما بمعنى المشيء وانه فيهما على عمومه وما قاله
ابو المعين النسفي والظاهر انه لا باس به وخصوصا عند من لا يرى عموم المشترك مطلقا وفي الاثبات ولا خفا انه على كل من هذين

كذلك ح

قوله

هذا صح

لثبوت صح

لاحجة في الايتين على المطلوب اصلا فضلا ان يكونا دليلين قطعيين فيه فليتنبه له واما في الانشا فقوله تعالى اقتلوا المشركين مع القطع بعدم
ارادة اهل الذمة ثم الظاهر انه ياتي في هذا الخلاف انه لفظي كما في قبله فليتامل ولنا في منع التراخي ان اطلاقه الى العام بلا مخرج افادة ارادة
الكل فمع عدمها اي ارادة الكل في نفس الامر يلزم اخبار الشارع في الخبر وافادته في الانشا ما ليس بثابت في نفس الامر وذلك كذب في الخبر
وطلب للجهل المركب من المكلفين في الانشا وكلاهما منتف فالتراخي منتف وهذا الدليل بعينه يجري في المخصص الثاني وهلم جرا كالاول فلا جرم ان قلنا
والوجه نفي التراخي ايضا في الثاني وهلم جرا ومقتضى هذا الدليل ايضا وجوب وصل احد الامرين بالعام من البيان الاجمالي كقول ابي الحسين
او التفصيلي ثم يتاخر البيان التفصيلي في المخصص الاول اي الاجمالي اذا وقع الى وقت الحاجة اليه للحاجة الى الامتثال بعده اي البيان الاجمالي
لانه اي البيان التفصيلي ح اي حين كان العام موصولا بالاجمالي بيان المجمل وهو جايز التاخير الى وقت الحاجة الى الفعل كما هو المختار ولا يبعد
ارادتهموه اي ارادة الحنفيه وجوب وصل احد الامرين من البيان الاجمالي او التفصيلي باشتراطهم مقارنة المخصص الاول للعام ويكون
المراد بوصل الاجمال به كهذا العام مراد بعضه او مخصوص به اي ويكون مرادهم هذا بذاك تنتفي اللوازم الباطله من الكذب وطلب الجهل
المركب على تقدير تراخي المخصص مطلقا ولا سيما الاول لما يقارنه من القرينة المصرحه اجمالا او تفصيلا بان العموم غير مراد لكن لقايل
ان يقول الشان في هذا بعد ارادتهم اياه في الاجمالي حيث لا تفصيلي مقارن فانه لم ينقل ولو كان شرطا لنقل عادة ومن ادعاه فعليه البيان
ويمكن الجواب بان هذا انما يتم ان لو وجد عام فخرج منه خروجا متراخيا ما نسميه تخصيصا مع عدم اقترانه ببيان اجمالي ومن ادعاه فعليه البيان
والزام الآمدي وغيره الحنفيه بناء على امتناع تاخير المخصص للعام امتناع تاخير النسخ بجامع الجهل بالمراد بالعام قبل العلم بالمخصص وبمدة
المنسوخ قبل العلم بالناسخ ولا يمتنع تاخير النسخ فكذا التخصيص ليس لازما لان الجهل البسيط غير مذموم في الجمله ولذا طلب عندنا في المتشابه
فقلنا يجب اعتقاد حقيته وترك طلب تاويله كما قررناه في موضعه بخلاف الجهل المركب فانه مذموم لم يطلب والاول هو اللازم في
النسخ والثاني هو اللازم في تراخي المخصص عن العام فلم يوجد الجامع بينهما وللتمكن من العمل المطابق لما في نفس الامر في المنسوخ الى سماع الناسخ
بخلاف العام المتراخي عنه مخصصه الى سماع مخصصه فلا يصح قياس احدهما على الاخر في التراخي ومنعه وقولهم اي المجوزين للتراخي فيه كالشافعيه
لا يلزم من اطلاق العام وارادة بعضه منه بلا قرينه افادة الشارع ما ليس بثابت بل اطلاقه ليفهم ارادة العموم على احتمال الخصوص
ان اريد المجموع من تفهيم ارادة العموم وتجويز التخصيص معنى الصيغة العامة فباطل لان الصيغه لم توضع للمجموع قطعا او هو اي معنى الصيغة
الاول اي تفهيم ارادة العموم والاحتمال اي احتمال الخصوص ثابت بخارج عن مفهوم اللفظ وهو كثرة تخصيص العمومات لزم ان تعينه اي هذا الاحتمال
قرينة لازمة وان لم يلزم الخارج تعقله اي العام لا يفيد لان الكلام في المعنى الوضعي للفظ ولزومها اي القرينه المعينه لهذا الاحتمال للفظ ممنوع
الا ان كانت ما تقدم من علية التخصيص في بحث القطعية وعلمت انه اي كثرة التخصيص انما تفيد عدم القطع في العام في الجملة لا في خصوص
العام المستعمل فيستمر لزوم المنع لدعوى القرينة اللازمة له قالوا اي المجيزون للتراخي وقع فان واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن خص
به اي بمنطوقه عموم قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فانه شامل للحامل والحايل مع التراخي
بينهما قلنا الاولى متاخرة لقول ابن مسعود من شا باهلته ان سورة النسا القصرى بعد التي في سورة البقره ذكره محمد في الاصل وتوضحه رواية
ابي داود والنساي وابن ماجه من شا لاعنته لانزلت سورة النسا القصرى بعد اربعة اشهر وعشرا وهو في البخاري بلفظ اتجعلون عليها التغليظ
ولا تجعلون لها الرخصة لنزلت سورة النسا القصرى بعد الطولى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وزاد عبد الرزاق في مصنفه وكان
بلغه ان عليا يقول هي اخر الاجل فقال ذلك فيكون اخراج الحوامل باية سورة الطلاق من اية سورة البقره نسخا لا تخصيصا ويؤيده ما في صحيح
البخاري عن ابن الزبير قلت لعثمان رضي الله عنه والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم نسختها الاية الاخرى فلم تكتبها او تدعها

نخ وجود العام وان لم يلزم تعقله ولزومه ممنوع كان

نزلت صح

قال

قالت يا ابن اخي لا اغير شيا منه من مكانه وفيه تسليم ظاهر من عثمان للنسخ واشاره الى ان ترتيب الاي توقيفي ثم هذا اعني كون الناسخه
متقدمه في ترتيب الاي على المنسوخة من النوادر وكذا والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب بعد ولا تنكحوا المشركات كما ذكره جماعة من المفسرين
ويدل له عن جبير بن نفير قال حججت فدخلت على عايشة فقالت لي يا جبير تقرا المايده قلت نعم فقالت اما انها اخر سوره نزلت فما وجدتم فيها من حلال
فاحلوه وما وجدتم من حرام فحرموه رواه الحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه الى غير ذلك فيكون اخراج الكتابيات من المشركات
نسخا وكذا جعل السلب للقاتل مطلقا اي سوا نقله الامام ام لا اذا كان القاتل من اهل السهم كما هو قول الشافعي واحمد وزاد احمد او الرضخ
وهو قول الشافعي ايضا او براي الامام كما هو قول اصحابنا ومالك لما في الصحيحين وغيرهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من قتل قتيلا فله سلبه
الى غير ذلك وسلب المقتول ثيابه وسلاحه ومركبه بما عليه من الاله وما معه من مال بعد قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شي فان لله خمسه
الايه فيكون اختصاص المقاتل بالسلب نسخا وكل متراخ مخرج من عموم سابق بعضه يكون ناسخا لذلك البعض لا مخصصا قالوا ايضا قال
تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك وتراخى اخراج ابنه كنعان بقوله يا نوح انه ليس من اهلك قلنا هو اي
تراخي اخراج ابنه بيان المجمل والمجمل يجوز تراخي بيانه لانه اي الاهل شاع في النسب وغيره كالزوجة والاتباع الموافقين كما في قوله تعالى
ولما قضى موسى الاجل وسار باهله انس من جانب الطور نارا قال لاهله امكثوا وبين تعالى بقوله ليس من اهلك ارادته احد المفهومين وهو
المتبعون او هو اي البيان المتاخر لاستثنا مجهول منه اي من العام الذي هو اهلك وهو الا من سبق عليه القول منهم فهو بيان مجمل ايضا وعلى
اصطلاح اكثر الشافعيه وبعض الحنفيه من بيان بعض المراد بالتخصيص الاجمالي للعموم ثم اعلم انه قد يراد بالاهل الاهل ايمانا وقد يراد
به الاهل قرابه فان اريد هنا الاهل ايمانا لم يتناول الابن لانه كافر ويكون قوله الا من سبق عليه القول استثنا منقطعا وقوله ان
ابني من اهلي لظن ايمانه عند مشاهدة الاية اي طغيان الماء وغزارة فيضه من السماء والارض او ظن ايمانه مطلقا لانه لم يعلم بكفره لانه
كان من المنافقين على ما قيل وربما يشهد له قوله تعالى انه عمل غير صالح فلا تسالني ما ليس لك به علم كما هو احتمال في الاية او ظن ارادة النسب
بالاهل وهذا تكميل لتقرير الجواب على الوجه الاول وان اريد هنا الاهل قرابة تتناول الاهل الابن الكافر لكن استثنى بقوله الا من سبق
عليه القول وعلى هذا فالاستثنا متصل وقوله ان ابني من اهلي لظن انه ليس من الاهل الذين سبق عليهم القول وقوله انه ليس من اهلك
اي الذين لم يسبق عليهم القول والمراد بسبق القول ما سبق من قضايه باهلاك الكفار وهذا تكميل لتقرير الجواب على الوجه الثاني
واما انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فعمومه في معبود المخاطبين به وهم قريش وهو الاصنام كما ذكر السهيلي فلم يتناول
عيسى والملايكه حتى يقال انهم اخرجوا متراخيا بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اوليك عنها مبعدون الايات فيكون فيه حجة
لجواز تراخي المخصص واعتراض ابن الزبعري بكسر الزاي وفتح الموحدة وسكون المهملة وعن ابي عبيده فتح الزاي واصله البعير الكثير الشعر
في الراس والاذنين وقال القرا السي الخلق قال شيخنا الحافظ واسمه عبد الله كان من اعيان قريش في الجاهليه وفحول الشعرا وكان يهاجي
المسلمين ثم اسلم عام الفتح وحسن اسلامه وله اشعار يعتذر فيها مما سبق منه مذكورة في السيرة لابن اسحق جدل متعنت على حكاية الاصولين
وهي مختصره مما اسند شيخنا الحافظ الى ابن عباس قال جا عبد الله بن الزبعري الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد تزعم ان الله انزل عليك انكم وما
تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون قال نعم قال فقد عبدت الشمس والقمر والملايكه وعيسى وعزير فكل هولا في النار مع
الهتنا فنزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اوليك عنها مبعدون ونزلت ولما ضرب ابن مريم مثلا الى قوله خصمون ثم قال هذا حديث حسن
وكونه جدل متعنت ظاهر من هذا ومما تقدم واما قول الامدي ومن تبعه كالقاضي عضد الدين قال له ما اجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل
فقال السبكي فشي لا يعرف وقال شيخنا الحافظ لا اصل له من طريق ثابته ولا واهيه واما على بعض الروايات انه سال صلى الله عليه وسلم اهذا لكل

ما صح

لين

انه صلى الله عليه وسلم صح

ما عبد فقال نعم فلا يكون جدا متعنت ولهذه الرواية نقض الحافظ الزيلعي قول السهيلي السابق لكن كما قال المصنف في محلها اي هذا المروي يعلم من جهة الدراية وان اخرجه بن مردويه والواحدي بلفظ فقال يا محمد اهذا الهتنا او كل من عبد من دون الله فقال كل من عبد من دون الله فقال الست تزعم ان الملئكة عباد صالحون وان عيسى عبد صالح وان عزيرا عبد صالح قال نعم قال فهذه النصارى تعبد عيسى وهذه اليهود تعبد عزيرا وقد عبدت الملئكة فضج اهل مكة فانزل الله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية وتبعه شيخنا الحافظ حديث حسن انتهى فان الذي يظهر ان هذه الزيادة منكرة فان كلا من العقل والشرع ناطق بان الله لا يعذب احدا جريمة صادرة من غيره ولا يدع اليها ولا رضى بها فكيف يصرح النبي صلى الله عليه وسلم بما ينافيه ومثل هذا مما يعد من الانقطاع الباطن الموجب للرد فالوجه هو الجواب الاول قالوا وانيه اي في نسخ العام المتقدم بالعام المتاخر ابطال القاطع بالمحتمل وهو ممتنع ويتعين تخصيص العام به قلنا هذا مبني على ظنية دلالة العام وهو اي وكونه ظني الدلالة ممنوع بل هو قطعي الدلالة ايضا كما تقدم فلا يكون فيه الا ابطال القاطع بالقاطع ولا خلاف في جوازه ولو سلم ان العام ظني الدلالة فلا نخصص في الشرع بخاص من كل وجه بالاستقراء بل بعام مخصوصه بالنسبة الى ما هو مخصص به كلا سلموا النسا اي كما لو قال الشارع هذا مع قوله تعالى اقتلوا المشركين او ما في صحيح البخاري وغيره عن علي انه حرق من يدل دينه فانه قتله فان دلالة العام في نفسه خاص بالنسبة الى الاية والحديث وانما قلت كما لو قال الشارع هذا لانه يعينه لا حضرني عند املاء في الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم انه نهى عن قتل النسا الا غير ذلك وقد اخرج محمد بن الحسن عن ابن عباس النسا اذا من ارتددن لا يقتلن ولكن يحبسن ويدعين الى الاسلام ويجبرن عليه وما استدلوا به من دلالات الاحمال والحصانات فان كلا منها علم في نفسه خاص بالنسبة الى ما هو مخصص به على قولهم فلا لازم ابطال الظني بظني ولا خلاف في جوازه هذا واعلم ان في البديع ومنهم من شرط الاستقلال مع الاتصال او المخصص او الترق ان غير المستقل اذا كان معلوما فالعام فيما وراءه موجب للعلم لعدم قبول التعليل ولان الاستثنا الكل بالباقي وهو معلوم العموم بخلاف المستقل المتصل فانه يوجب تغيير العام من القطع الى الاحتمال لشبهة بالاستثنا حكما وبالتاسي صيغة فقال المصنف بنا على ظن افادة هذا النوع لظنية العام اذا كان مخصصا عند القايل بتطبيقه قبل التخصيص انما هو كون المخصص مستقلا واما شرط الاستقلال في المخصص للتغير دلالته اي لاجل تغير دلالة العام من القطع الى الظن لا يحتاجه القايل بظنيته من الحنفية كما هو منصور ومن وجه لكون دلالته ظنية بدون التخصيص عنده فانما يحتاجه القايل بتطبيقه قبل التخصيص ليكون تغيره منها الى الظنية بواسطته وهذا يفيد ان اقتران العام بغير مستقل كالاستثنا ونحوه لا يخرجه من القطعية الى الظنية والقايل ان يقول في كل نظر الى الذي يظهر انه اذا اقترن مخرج محمل ابطل حجيته فضلا عن ظنيته كلا ما مستقلا كان او غير مستقل ما لم يلحقه بيان وتبين بقبول التعليل اخرجه من القطعية الى الظنية مستقلا كان او غير مستقل وتبين لا يقبل التعليل لم يخرجه من القطعية الى الظنية مستقلا كان او غير مستقل والحاصل ان المخرج له من القطعية الى الظنية ما اقترن به من مخرج لبعض منه معين قابل للتعليل واما المتراخي فان كان غير مستقل فغير معتبر وان كان مستقلا لم يقبل التعليل لكونه نسخا ويلزمه ان لا يخرجه من القطعية ان كان قطعيا ولم يكن فيه اعني المخرج اجمال ويشهد له قوله ولا خلاف في عدم تغيره اي العام بالعقل من القطع الى الظن كخروج الصبي والمجنون من خطاب الشرع الا ان يخرج العقل مجنونا بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فانه يبطل حجته في الباقي ما لم يلحقه بيان متصلا عن ان يخرجه من القطع الى الظن وما سياتي في مسئلة العام المخصوص تفصيل المتصل الخمسة الاول الشرط ما يتوقف عليه الوجود اي وجود الشي بان يوجد عند وجوده ولا دخل له في التاثير والانتفا فخرج جزء السبب لانه وان كان يتوقف عليه وجود الشي الذي هو المسبب لكن له دخلا في الاقتضا اليه لانه وان توقف عليها وجود الشي الذي هو المعلول لكنها موثرة فيه وقول الغزالي ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد المشروط عنده اي الشرط اورد عليه انه دوري لتوقف تعقل المشروط على الشرط لانه مشتق منه ودفع دوره بارادة

ما صدق عليه المشروط اي الشي وهو غير محتاج في تعقله الى الشرط وانما الموقوف على تعقل الشرط هو تعقل مفهوم المشروط بوصف التوقف ويرد على ارادة جزء السبب المتحد لان المسبب لا يوجد بدونه ولا يلزم ان يوجد المسبب عنده مع ان جزء السبب المتحد ليس بشرط واجيب بان المراد بما لا يوجد المشروط دونه لا يوجد المشروط لعدم وجوده وجزء السبب المتحد ليس عدم المسبب لعدمه بل لعدمه وعدم تعدد السبب وقيل ما يتوقف عليه تاثير المؤثر كالوضوء يتوقف عليه تاثير الموثر في الصلاة وهذا بنا على قول المحقق التفتازاني اذا قلنا الوضوء شرط في الصلاة لم نرد انه يتوقف عليه تاثير الصلاة في الشي بل تاثير الموثر في الصلاة لكن الاشبه قول المحقق الابهري واما كون الوضوء شرطا للصلاة فيحتمل ان يقال انه شرط لتاثير الصلاة في الحكم وهو الصحة وانه شرط لتاثير المصلي وشرط لتحققها ويرد على عكسه احياء للعلم القديم فانها شرط لتحققه لا للتاثير في الحكم المعلول به وهو العالمية لان ايجاب العلة الحقيقية لحكمها لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا هذا لمحض ما ذكره الابهري وعلى هذا لا حاجة الى تقييده بالقديم ويظهر انه اولى مما ذكره التفتازاني على ما يعرف في حاشيته ويندفع به ايضا قول المحقق الكرماني في شرط الذات القديم في وجود العلم وانما جعلنا المشروط الذات لا العلم ليظهر للفظ القديم فايدة والا فلا تاثير اصلا للعلم اذ ليس هو صفة موثرة والمعرف ان يقول المعنى بقولنا الشرط ما يتوقف عليه التاثير شرط الموثر اطلاقا انتهى على ما في هذه العنايه ما فيها من الغناية هذا وقد جزم بهذا التعريف صاحب الحصول بزيادة لا اذاته وابيضاوي بزيادة لا وجوده اي ولا يتوقف عليه وجود الموثر احترازا عن علته وحدها وشرطها وحد نفس الموثر لان التاثير يتوقف على هذه الاشيا كما ان وجوده يتوقف عليها ايضا بخلاف الشرط فان وجود الموثر لا يتوقف عليه بل انما يتوقف عليه تاثيره كالاحصان فان تاثير الرنا في الرجم متوقف عليه واما نفس الرنا فلا لان البكر قد يرجم في بعض الصور بالرنا حاجة الى الزيادة لان توقف التاثير على وجود الموثر توقف قريب وتوقفه على علته وحدها وشرطها توقف بعيد من المعلوم ان المتبادر عند الاطلاق هو الاول وهو اي الشرط عقلي كالحياة للعلم فان العقل هو الذي يحكم بان العلم لا يوجد بدون الحياة وشرعي كالطهارة للصلاة فان الشرع هو الحاكم بذلك واما اللغوي وهو مدخول اداة الشرط كدخول الدار من ان دخلت الدار فانت طالق اذا لان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت ان عليه هو الشرط والاخر المعلق به هو الجزا فانما هو العلامة لكونه دليلا عليه ظهر الحكم عند وجوده بحسب نفسه صار استعماله في السببية غالبا كما في هذا المثال وقد اشار اليه بقوله وتسمية غيران جانا كرمه وان دخلت فانت طالق بقوله اي بالشرط وهو انه سبب جعلي للشي لصيرورته علامة على الثاني اي الجزا وانما يستعمل هذا اشعارا فيما لا يتوقف المسبب بعده على غيره اي وقد يستعمل في شرط شبيه بالسبب من حيث انه يستتبع الوجود وهو الشرط الذي لم يبق للمسبب ان يتوقف عليه سواه حتى اذا وجد فقد وجد تمام الاسباب والشروط كلها فيوجد المشروط فيفهم من دخلت الدار فانت طالق انهم لم يبق من اسباب الطلاق الا الدخول واذا قيل الشروط اللغويه اسبابا ذ يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم قد يتحد الشرط اي يكون لمرا واحدا وقد يتعدد معنى لا لفظا اولفظا جمعا بان يتوقف المشروط على حصولها جميعا وبدلا بان يحصل بحصول ايها كان سوا كان واوا ولا فهذه ثلاثة اقسام وكذا الجزا يتحد ويتعدد ومعنى جمعا حتى يلزم حصول كليهما وبدلا حتى يلزم حصول احدهما بيهما فهذه ثلاثة اقسام واذا اعتبر التركيب في تسعة بلا توقف على اداة بل بمعنى حاصله من ضرب احدي كل من ثلاثتي الشرط والجزا في الاخري والاشله ظاهر وادا اي ولا نقسام كل منها الى هذه الاقسام اختلف لو دخلت احداهما في قوله ان دخلتا الدار فانت طالق على ثلاثة اقوال الاطلق الداخلة للاتحاد عرفا اي لان الشرط دخول احدهما والحرا طلاقها لانه يراد عرفا من مثله ان طلاق كل مشروط بدخولها فكانه قال كلما دخلت فانت طالق فيكون من اتحاد الشرط والمشروط وهذا احد الاقوال الاول يطلق واحدة منهما حتى يتزوجا لان الشرط دخولهما جميعا فالشرط متعدد جمعا مطلقا نح جميعا وهذا ثاني الاقوال الاول يطلقان جميعا وان لم تدخل الاخري لانه اي دخولها الذي هو الشرط متعدد بدءً وهذا

ثالث الاقوال ونحو انت طالق ان دخلت ان دخلت شرط للمتقدم اي انت طالق معنى للقطع بتقييده اي المتقدم به اي بان دخلت وعند النحاة
ان دخلت شرط لمحذوف مدلول على لفظه بالمتقدم فلم يجزم للمتقدم به اي بالشرط على تقييده اي مع تقييد المتقدم بالشرط وان اطلق المتقدم
لفظا اولا فان التقييد ثانيا لا ينافيه هذا محصل ما ذكره بن الحاجب ومن وافقه والذي في شرح الكافية للاستراباذي اذا تقدم
على اداة الشرط ما هو جواب من حيث المعنى فليس عند البصريين بجواب له لفظا لان للشرط صدر الكلام بل هو دال عليه وكالعوض
منه وقال الكوفيون بل هو جواب في اللفظ ايضا لم يجزم ولم يصدر بالفاء لتقدمه فهو عندهم جواب واقع موقعه ثم قال جواب
من حيث المعنى اتفاقا لتوقف مضمونه على حصول الشرط ولهذا لم يحكم بالاقرار في لك على الف درهم ان دخلت الدار وعند البصرية لا يقدر
مع هذا المقدم جواب اخر للشرط وان لم يكن جوابا للشرط لانه عندهم يغني عنه فهو مثل استحارك الذي هو كالعوض من المقدر اذا ذكرت
احدهما لم يذكر الاخر ولا يجوز عندهم ان يقال هذا المقدم هو الجواب الذي كان مرتبته التاخر عن الشرط فقدم على اداته لانه لو كان هو الجواب
لوجب جزمه وللزم الفا في نحو انت مكرم ان اكرمتني ولحار ضرب غلامه ان ضربت زيدا على ان ضمير غلامه لزيد فمرتبة الجزا عند البصريين
بعد الشرط وعند الكوفيه قبل الاداة انتهى وعلى هذا فكان الوجه ان يقول المصنف بعد تقييده به ما نصه وان اطلق لفظا ثم عند
الكوفيين ولفظا ولم يجزم للتقدم وقال البصريون بل هو لفظا لمحذوف مدلول عليه بالاول لا يجامعه ذكرا ويحذف ما سوى هذا نعم
ظاهر كلام بعض المتاخرين ان جمهور البصريين على ان ما تقدم ليس بجواب له لا معنى ولا لفظا وهو كما قال بن الحاجب وغيره مكابرة
وعناد اذ من المعلوم قطعا ان اكرمك ان دخلت انما يدل على اكرام مقيد بالدخول ولذا لو لم يدخل ولم يكرم لم يعد كاذبا ولو لم يكن مقيدا
به لكان كاذبا بترك الاكرام وان لم يدخل واذا تعقب الشرط جملا متعاطفة كلا اكل ولا اشرب ولا البس ان فعلت كذا قيدها جميعا
عند الحنفية بخلاف الاستثناء فانه يختص بالاخيرة الا بدليل فيما قبلها عندهم اما على ان المقدم هو الجزا فظاهر لانه في معنى تقدم
الشرط عليها ولو قال ان فعلت كذا لا اكل ولا اشرب ولا البس لتعلق الجميع بالشرط فكذا ما في معناه واما على ان المقدم دليل الجزا فلتقدم
الشرط عليها تقدير الوجوب تقديمه معنى وان تاخر لفظا بخلاف الاستثنا فانه متاخر لفظا ومعنى ولا يلزم من عود الشرط الى الجميع لتقدمه
عود الاستثنا اليه مع تاخره لان للمتقدم اثرا في عوده الى الكل لانه اذا كان متقدما يكون ما عدا الاولى معطوفة على جملة تقررت لها
الجزائية والعطف للمشاركة فتناسب ان يشاركها بالعطف بخلاف الاخيرة في الاستثنا فانها لم تعطف على ما ثبت له الاستثنا لان الاستثنا
يذكر بعدها فلو عاد الى الكل لصار المعطوف عليه مشاركا للمعطوف فيما ثبت له والامر بالعكس واورد سلمنا ان الشرط متقدم على الكل لكن لا نم ان كل ما
بعده مشروط به لم لا يجوز كون المشروط به ما يليه واجيب بان ما عدا الاولى ناقصة في حق الشرط والغرض اذ الظاهر قصد التعليق بالشرط
في الجميع وقد عطفها على المعلق بالشرط فيشاركها فيه حتى يتم ما تمت به الاولى للافتقار بخلاف ما اذا كانت كاملة بخبرها وخبر الاولى صالح
لها فانها لا تتعلق لظهور قصد تنجيزها ح كما في ان دخلت فانت طالق وعمرة طالق والا لاقتصر على وعمرة بخلاف ما اذا كانت كاملة بخبرها وخبر
الاولى غير صالح لها فانها تتعلق كان دخلت فانت طالق وعبدي حر فان خبر الاولى لا يصلح خبر الثانية فذكر خبر الثانية لا يدل على كونها تامة
في حق الشرط فكان الظاهر قصد تعليق الجزئية بالدخول فيتعلق به ايضا ولا يقال لو كان الشرط متقدما تقديرا فيما لو تاخر لفظا لم يفرق ابو حنيفة
بين قوله لغير الملموسة ان دخلت فانت طالق وطالق وطالق وبين قوله لها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت لكنه قال يقع في الاولى واحدة
ويلغوا الثاني وفي الثانية الثلاث لانا نقول فرقه بينهما بناء على اصل اخر عنده وهو ان الشرط اذا كان متقدما لفظا تعلقت الاخرية
به متعاقبة وتنزل كذلك كالجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت عليه فتبين بالاولى ولا تصادف الثانية والثالثة
محلا فيلغوان بخلاف ما اذا قدمت الاخرية عليه فان في اخر الكلام ما يغير اوله فيتوقف الاول على الاخر ثم تتعلق الجميع دفعة وتنزل

كذلك

كذلك نعم في هذا بحث ستقف عليه في بحث الواو على وان قولهما بوقوع الثلاث في كليهما هو الاوجه ان شا الله تعالى وعند غير الحنفية
فيه بقية المذاهب الاتية في الاستثنا كما هو ظاهر كلام بن الحاجب وهل يجب فيه الاتصال اتفاقا فقيل نعم وعليه مشى السبكي في شرح
المنهاج وقيل فيه الخلاف الاتي في الاستثنا وهو ظاهر كلام بن الحاجب وعليه مشى السبكي في جمع الجوامع الثاني الغاية ولفظها الى
وحتى نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا او حتى يدخلوا كذا اطلقوا ولا ريب كما نبه عليه السبكي ان ليس مرادهم غاية لو لم يوت بها لم يدل
اللفظ عليها كسلام حتى مطلع الفجر لان زمن طلوعه ليس من الليل حتى يشمله سلام هي ولا غاية يكون اللفظ شاملا لها وهي جارية مجرى التاكيد
لشموله نحو قطعت اصابعه كلها من الخنصر الى الابهام فان كلا من هاتين ليس مما نحن فيه بل لتحقيق العموم فيما قبلها لا لتخصيصه وانما
مرادهم غاية تقدمها عموم لشملها لو لم يات كالمثال الذي ذكره المصنف فانها لو لم يات لكان المطلوب اكرامهم دخلوا او لم يدخلوا
ثم ياتي في هذا قول المصنف ولا يخفى عدم صدق تعريف التخصيص على اخراج الشرط والغاية لانه اي الاكرام في المثال المذكور لكل تميم على
تقدير وهو ان لا يدخلوا كلهم لا قصر على بعضهم دايما دخلوا او لم يدخلوا وحقيقته اي اخراج الشرط والغاية تخصيص عموم التقادير عن
ان يثبت معها اي التقادير كلها الحكم فاكرم بني تميم طلب اكرامهم من غير تقييد بتقدير دون اخر وهذا معنى افادته عموم التقادير فاذا قال ان دخلوا
او الى ان يدخلوا خصص التقادير وقصرها على تقدير الدخول في الشرط وعلى عدم الدخول في الغاية فلا يثبت الحكم الحكم الذي هو الاكرام على
تقدير وجود الغاية ولا على تقدير عدم الشرط وقد يتفق تخصيص الاخر اي بني تميم بان يدخل بعضهم فانه يقصر عمومه على الداخلين في
الشرط وعلى غير الداخلين في الغاية وقد لا يتفق تخصيص العام الاخر الذي هو بنو تميم بان يدخل الكل في الشرط فانه يكرم الكل فلا يتخصص
بالبعض واما في الغاية فانما يقال اكرم تميما ان يجبنوا او يدخلوا حالة عدم الجبن وعدم الدخول فلا يتخصص ببعضهم حالة التكلم فيكرم
الكل ثم كل من جبن او دخل خص ولو لم يجبن احد ولم يدخل احد استمر عموم الاخر فاللازم دايما انما هو تخصيص التقادير ذكره المصنف
وقد يتضادان اي الشرط والغاية تخصيصا يعني اذا اتحدت كيفيتا التركيب الشرطي والغائي والاثبات تضاد تخصيصهما كما رايت فيما تقدم
فان فيما اذا قال اكرمهم ان دخلوا المخرج عن الاكرام غير الداخلين وفي الى ان يدخلوا المخرج منه الداخلون اما اذا اختلفت كيفيتاهما
في النفي والاثبات بان قال الى ان لا يدخلوا وان دخلوا لم يتضادا الا ان فيهما معا تخرجهم عن الاكرام عدم الدخول ولهذا قال وقد يتضادان
وتجري اقسام الشرط والمشروط التسعة الماضية في الغاية والمغيا ايضا بان يقال كل من الغاية والمغيا قد يكون متحدا ومتعددا على
الجمع وعلى البدل وتركب فتاتي الاقسام التسعة ولا بد فيها من الاتصال بما هي غاية له قال بن الحاجب وهي كالاستثنا في العود على
المتعدد اي من حيث العود الى الجميع او الى الاخيرة والمذاهب المذاهب والمختار المختار كذا ذكره القاضي عضد الدين وغيره
الثالث الصفة اكرم الرجال العلما فقصر العلما الرجال على بعض افراده وهو العلما باعتبار الحكم الوارد عليه اذ لولاه لعم العلما وغيرهم
ويجب فيه الاتصال بالموصوف وفي نصبه اي الوصف متعددا كتميم وقريش الطوال فعلوا كذا خلاف في تقييده الاخير او المجموع كالا
والاوجه الاقتصار على الاخير كما في الاستثنا ثم قال المصنف ولا يخفى ان الاخراج بالصفة والشرط والغاية يسمى تخصيصا
كما تقوله الشافعية ومن وافقهم او لا يسمى تخصيصا لا يتصور من الحنفية لنفي المفهوم المخالف عندهم وليس الاخراج باحدها تخصيصا
الا به اي باعتباره كما تقدم فليتنبه له الرابع بدل البعض من الكل نحو اكرم بني تميم العلما منهم ذكره بن الحاجب قال السبكي ولم يذكره
الاكثرون وصوبه والده لان المبدل منه في نية الطرح فلا تحقق فيه لمحل يخرج منه فلا تخصيص به قلت وسبقه الى النظر فيه بمعنى
هذا الاصبهاني وفيه نظر لان الذي عليه المحققون كالزمخشري ان المبدل منه في غير بدل الغلط ليس في حكم المهدر المطرح بل هو للتمهيد
والتوطية وليفاد بمجموعهما فضل تاكيد وتبيين لا يكون في الافراد فلا يتم ما ذكره الخامس الاستثنا المتصل والمراد به هنا كما ذكر

لهم

الى صح

في النفي صح

دان

ستثنا
والبدل و
يخصها

المحقق التفتازاني ادوات الاخراج لا الاخراج الخاص وان كان الاخراج الخاص يراد به اي بالاستثنا كالمستثنى اي كما يراد بالاستثناء
ايضا المخرج او المذكور بعد الا اذ الكلام في تفصيل ما هو اي الذي الاخراج الخاص يتحقق به لا في نفس التخصيص الخاص وهو اي المعنى المراد هنا
بالاستثناء الا غير الصفة واخواتها وانما قيد بغير الصفة لدخولها صفة في المخصص الوصفي كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا
والمشهور من اخواتها غير وسوى وعدا وخلا وحاشا وليس ولا يكون ولا سيما وبيد وبله ولما على ما في بعضها من خلاف يعرف في فن العربية
وانها اي الا غير الصفة واخواتها تستعمل في اخراج ما بعدها حال كونه كاينا بعض ما قبلها عن حكمه اي ما قبلها وهذا الاخراج يسمى استثناء
متصلا ويستعمل في اخراجه اي ما بعدها حال كونه كاينا خلافه اي ما قبلها عن حكمه اي ما قبلها ويسمى هذا الاخراج استثناء منقطعا الا انهم قالوا
الا وغير وسوى وقيل وبيد يستعمل في المتصل والمنقطع وباقي الادوات لا يكون في المنقطع وشرطها اي المنقطع كونه اي المستثنى
مما يقارنه اي المستثنى منه كثيرا لملابسته اياه وكونه من توابعه حتى يستحضر بذكره او بذكرها ينسب اليه كجاوا اي القوم مثلا الا حمارا
لانه ليس منهم بل من توابعهم بحيث يستحضر بذكرهم في الجملة ومنه اي المنقطع قول الشاعر وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس
لانه حصر الانيس فيهما فاستحضرهما بذكره بناء على ان المراد به ما يؤانس ويلازم المكان فهو اعم من الانسان او لانهما قد خلفتا اهل البلدة فيها
فكانتا بمنزلة اهلها ومن ثم فصله عما قبله واليعافير جمع يعفور قيل الحمار الوحشي وقيل تيس من تيوس الظباء والعيس جمع عيساء ابل بيض
في بياضها ظلمة خفية وقيل يخالطه شيء من الشقرة وقيل الجراد قيل والظاهر انه مراد الشاعر لان خلو البلدة من الانيس وكونها ماوى اليعافير
التي هي من الوحشيات يقتضي ذلك بخلاف الاكل اي لا يقال جاوا الا الاكل او كون المستثنى يشمله حكمه اي المستثنى كصوتت الخيل الا الحمير
او البعير لان التصويت يشمل الحيوانات كلها بخلاف صهلت الخيل الا الحمير او البعير فان الصهيل لا يشملها فلا يجوز او كون المستثنى ذكر قبله حكم
يضاده اي المستثنى كما نفع الا ما ضر وما زاد الا ما نقص قال الاصفهاني قال سيبويه ما الاولى نافية والثانية مصدرية وفاعل زاد ونفع
مضمر ومفعولهما محذوف والتقدير ما زاد فلان شيئا الا نقصانا وما نفع فلان الا مضرة فالمستثنى وهو النقصان والمضرة حكم مخالف
للمستثنى منه وهو الزيادة والنفع فيكون الاستثناء منقطعا لان المستثنى من غير جنس المستثنى منه وقال المحقق التفتازاني في المثال الثاني
والمعنى لكن النقصان فعل او لكن النقصان امره وشانه على ما قرره السيرافي وليس المعنى ما زاد شيئا غير النقصان ليكون متصلا مفرغا
واما المصنف فقال اما ما زاد الا ما نقص فيحتمل الاتصال لانه اي النقصان زيادة حال بعد التمام وهو ماخوذ من قول ابن السراج وانما
حسن هذا الكلام لانه لما قال ما زاد دل على قوله هو على حالة الا ما نقص انتهى ثم فيه اشارة الى ان ما نفع الا ما ضر لا يحتمل الاتصال
بنحو هذا التقدير وفيه نظر فان الظاهر انهما شيئان ومن ثم قال ابن السراج فيه ايضا وكذلك دل قوله ما نفع على هو على حالة الا ما ضر
وقال ابن مالك اذا قلت ما زاد فكانك قلت ما عرض له عارض ثم استثنيت من العارض النقص واذا قلت ما نفع فكانك قلت ما افاد شيئا
الا ضرا ثم هذا الذي ذكره المصنف من شرط المنقطع ماخوذ من قول ابن مالك المستثنى المنقطع المستعمل لا يكون الا مما يستحضر بوجه ما عند
ذكر المستثنى منه او ذكر ما نسب اليه نحو قوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين لان عباد الاصنام كانوا معترفين به لقولهم ان كنا
لفي ضلال مبين اذ نسويكم برب العالمين ولان ذكر العبادة مذكر بالاله الحق فبهذا الاعتبار لا يكون المنقطع غير بعض الا ان المستثنى
منه لا يتناوله وضعا فله حظ من البعضية مجازا ولذلك قيل له مستثنى فان لم يتناوله بوجه من الوجوه لم يصح استعماله لعدم الفائدة
ومثل لكل ببعض المثل المتقدمة والملخص ان شرطه تقدير دخوله في المستثنى منه بوجه وهذا مذهب بعض النحويين كابن السراج واخرون
على ان ذلك ليس بشرط وقسموه الى ما يتصور فيه الاتصال مجازا فيتعين فيه النصب عند جمهور العرب ويجوز فيه الرفع على البدل
عند تميم والى ما لا يتصور فيه الاتصال اصلا فيتعين فيه النصب عند جميع العرب والمراد من الاخراج افادة عدم الدخول في الحكم اشتهر

منه صح

التصويت

لفظ الاخراج

لفظ الاخراج فيه اي في هذا المعنى اصطلاحا فلا ضير في ذكره في التعريف مرادا به هذا المعنى اذ حقيقته اي الاخراج انما يكون بعد الدخول وهو
اي الاخراج حقيقته من الارادة بحكم الصدر منتف للزوم النسخ في الانشاء والتناقض في الخبر وكلاهما منتف ومن التناول اي تناول اللفظ له
لا يمكن ايضا فان تناوله باق بعد الاستثناء لانه بعلة وضعه لتمام المعنى وهي قائمة مطلقا على انه كما قال المحقق التفتازاني الخروج هنا مجاز
البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس ثم اذا كان المراد بالاستثناء هنا الادوات فقيل الاستثناء بهذا المعنى
مشترك فيهما اي في الاخراجين المسمى احدهما متصلا والاخر منقطعا لفظي لاطلاقه على كل منهما مع اختلافهما وانتفاء مشترك بينهما معنى وعدم
ترجيح احدهما وقيل متواطئ اي موضوع للقدر المشترك بينهما وهو مطلق المخالفة والتواطؤ خير من الاشتراك اللفظي والمجاز والمختار انه
في المتصل حقيقة في المنقطع مجاز ونقله الامدي عن الاكثرين وسياتي وجهه قالوا ومنهم ابن الحاجب فعلى التواطئ امكن حده اي المنقطع مع المتصل
بحد واحد باعتبار المشترك بينهما مجرد المخالفة الاعم من الاخراج وعدمه وغير خاف ان مجرد بالجر عطف بيان او بدل من المشترك ثم اورد
الكرماني لفظ الاعم افعل التفضيل معرف باللام فيجب تانيثه لجريانه على المخالفة ويمنع فيه من واجاب بان الاعم صفة لمجرد وان من لبيان المخالفة
لاصله للاعم وفيه تامل فيقال ما دل على مخالفة بالا غير الصفة الخ اي واخواتها فما دل على مخالفة شامل لانواع التخصيص وبالا غير الصفة واخواتها
خرج سائر انواعه وقد عرفت وجه التقييد بغير الصفة والمراد باخواتها وعلى انه مشترك لفظي بينهما او مجاز في المنقطع حقيقة في المتصل لا يمكن حد
المنقطع مع المتصل بحد واحد لان مفهوميه اي الاستثناء بهذا المعنى ح اي حين يكون مشتركا لفظيا فيهما او حقيقة في المتصل مجازا في المنقطع
حقيقتان اي ماهيتان مختلفتان فيحد كل بخصوصه فيزاد على الحد السابق في المنقطع من غير اخراج لاخراج المتصل لانه يدل على مخالفة مع اخراج لكن
هذا يوهم ان الحد السابق صالح للمتصل وحده من غير زيادة مع اخراج وليس كذلك فكان الاولى ان يقولوا وفي المتصل مع اخراج ثم قال المصنف
ولا شك ان هذا اي امتناع الجمع بين الشيئين في تعريف واحد انما هو في تعريف ماهيتين مختلفتين كما لو كان التعريف للاستثناء بمعنى الاخراجين
المسميين بالمتصل والمنقطع للاختلاف المانع من الاجتماع ولا شك بان اي في ان وضع لفظ مرتين لشيئين حتى كان مشتركا لفظيا بينهما او وضع لفظ
مرة لمشترك بينهما اي بين شيئين حتى كان متواطئا او وضع لفظ مرة لاحدهما ويتجوز به في الاخر لا يتعذر تعريفه على تقدير تقدير والكلام في
الاستثناء هنا انما هو بمعنى الاداة وقد قيل فيه كل من هذه الاقوال فلا يتعذر تعريفه على كل تقدير تقدير منها فيقال ما دل على عدم ارادة ما بعده
كاينا بعض ما قبله او كاينا خلافه اي ما قبله بحكمه اي ما قبله دلالة كاينة عن وضعين وضع مرة لان يدل على عدم ارادة ما بعده كاينا بعض ما قبله ووضع
مرة لان يدل على عدم ارادة ما بعده من حكم ما قبله هذا على الاشتراك ويترك لفظ الوضع اي عن وضعين على التواطئ ويقال على انه حقيقة في المتصل
مجاز في المنقطع ما دل على عدم ارادة ما بعده حال كونه كاينا بعضه اي ما قبله بحكمه اي ما قبله وهو متعلق بارادة بوضعه اي بسبب وضع ما دل على
هذا المعنى له اي لهذا المعنى فقط فينطبق هذا على المتصل وخلافه بالقرينة اي وما دل على عدم ارادة ما بعده كاينا خلاف ما قبله من جهة حكمه بواسطة
القرينة المفيدة لارادة هذه الدلالة منه فينطبق على المجاز وقد ظهر من هذا انه لو قال وخلافه بحكمه بالقرينة لكان اولى ثم لا يخفى صدق
تعريفنا عليها اي على الاداة التي الاستثناء هنا بمعناها على التقادير الثلاثة بلا حاجة الى خلافه من التعاريف له بهذا المعنى وقوله اي المعرف الاول
بالا الخ يفيد ان الا واخواتها مع ما دل غيران لان من المعلوم ان الدال بواسطة شيء هو غير ذلك الشيء وليس هما غيرين لان الدال انما هو الا او احدى
اخواتها وقوله في المنقطع من غير اخراج ان اراد مطلقا لم يصدق التعريف على شيء من افراد المحدود لانها اي افراده مخرجة من الحكم الذي للمستثنى منه
والاخراج في الاستثناء بقسميه المتصل والمنقطع ليس الا منه اي من الحكم وحمله اي الاخراج على انه من الجنس فقط وانه الاصطلاح باطل للقطع بان
زيدا لم يخرج من القوم ولا يصطلح على باطل وان اريد التجوز بالجنس عن حكمه او اضمر الحكم صار المعنى من غير اخراج من حكم الجنس وعاد الاول
وهو ان الواقع اخراج ما بعد الا مطلقا اي متصلا كان او لا من حكم ما قبلها سواء كان جنسا له او لا وعدمه اي الاخراج من نفس الجنس اما في المتصل

لفه

تقدير

فلان الشاول باق واما في المنقطع فلعدم الدخول الذي الاخراج فرعه ووجه المختار من ان الاستثنا بمعنى الاداة حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع
بان عدم الانصار ردوه اي الاستثنا بهذا المعنى المتصل وان كان الاتصال خلاف الظاهر فحملوا له الف الا كرًا من البر على قيمته اي الكر من شمول
القيمة له ولو كان في المنقطع ظاهرًا لم يرتكبوا المخالفة ظاهر جدًا عنها وقد قيل على هذا انه لا يمنع الاشتراك لان المشترك قد يكون احد معنييه ظاهر
لكثرة الاستعمال فيحمل عند الاطلاق عليه وكان هذا قد المصنف ووجه المختار ثم لم يكتف به بل اردفه بما اقوى منه فقال ولانه يتبادر من نحو
جا القوم الا بكرا ذكر زيدًا وحمار انه يريد ان يخرج بعض القوم عن حكمهم فيُشرأبّ اي فيتطلع الى انه ايهم ولو كان حقيقة في اخراج الاعم منه
اي من المتصل المنقطع من حكمه اي الاعم لم يتبادر معين لانه يتبادر بقرينة المجاز سادر المتصل لعروض شهرة اوجبت الانتقال اليه اي المتصل لانا نقول ليس كذلك
لانه اي عروض الشهرة في احد المعنيين الحقيقين نادر لا يعتبر به قبل فعليته اي تحققه بالفعل والوضع جواز لا يتحققه الا لو اعتبر جواز عروض الشهرة
موجبا التبادر ويطل الحمل على الحقيقة عند امكانها اي الحقيقة والمجاز بان يقال المجاز ان يكون المتبادر المجازي لعروض شهرته فلا يتعين ان يكون الحقيقي
وغير ذلك قال المصنف كان نفي الاشتراك فاذا ثبت تبادر المفاهيم على السواء والتوقف في المراد قيل اجاز كون تبادرها بعروض شهرة في المجاز حتى
مساويا لحقيقي انتهى واللازم باطل فالملزوم مثله وقال العزالي وقال القاضي التعريف المتصل قول ذو صيغ محصوصة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول
الاول افاد جنسه وهو قولنا انه اي التعريف لغير المعنى المصدري الذي هو الاخراج بل هو الاداة ومخصوصة اي مجهودة وهي الا واخواتها كما ذكره العلامة الاصفهاني
وقيل نسب ان يقال يريد على طريقة الشرط اي اداته في نحو اكرم الناس ان علوا الا التخصيص به اي بالشرط والموصول لكونه وصفا مخصصا نحو اكرم الناس
الذين علموا والمستقل نحو لا يكرم زيدا بعد اكرم القوم لا التخصيص بما كما قال ابن الحاجب للظهور ان التعريف للاستثنا بمعنى الاداة وان لا للتخصيص بما
الذي هو الاخراج ودفع الاولى اي الشرط والموصول وصفا والدافع بن الحاجب بانهما لا يخرجان المذكور وهو العلما في مثاليهما بل يخرجان غيره اي
المذكور وهو من عدا العلما وتقدم التحقيق فيه قال المصنف الذي تقدم ان الشرط لا يخرج ما بعده بل يخرج بعض التقادير والعام الاخر فان قولك
اكرم بني تميم ان علموا يخرج غير العلماء والوصف مثله اذا عرف هذا ظهر انهما لا يصدق عليهما التعريف والمستقل لم يوضع لافادة المخالفة وانما تفهم
المخالفة من ملاحظتها اي المستقل والمخصص به ويلزم منهما لزومًا عقليا ان كان القايل ممن لا ينافض نفسه لا وضعيا الا ترى انك تقول لم يحي القوم ولم
يجي زيد ولا دلالة له على مخالفة نحو اصلًا ذكره القاضي عضد الدين وعلى عكسه شخص ط والا زيد واسايرها اي وشخص كل من ملاقي اداوات الاستثنا او
لانه يصدق على كل شخص انه استثنا ولا يصدق عليها كذلك لانه ليس ذا صيغ ورد هذا ورادة القاضي عضد الدين بظهور ان المراد جنس الاستثنا
المتصل ذو اصيغ وكل استثنا ذو اصيغة من الصيغ اي بكل شخص منه ذو اصيغة واحدة كما هو ظاهر من قوة الاقتضا قال ذو المناقشة في مثله مع مثله لا يحسن
كل الحسن قال المصنف ولا يخفى ما فيه كما يظهر بعد على انه هذا يشير الى ان المناقشة فيه تحسن في الجملة ولا يخفى عدم ورود اي هذا الايراد على التعريف المذكور
على كونه تعريفا للاداوات بقيد العموم وعلى كونه تعريفا لما يصدق عليه اداة الاستثنا ليكون المثال المذكور في الايراد باعتبار اشتماله على
الاسم افراد المعرف بخلاف الاول اي اذا كان تعريفا لاداوته بقيد العموم فان الاتي في المثال المذكور ليس من افراد المعرف المعرف صادق عليه
اي على الاتيه اداة الجنس في تعريفه قول كلي لا يتحقق خارجًا الا ضمن اداة وهو اي الجنس نفسه ذو الصيغ ويصدق على الكلي الكائن في ضمن الا الذي هو
حرفي في المثال المذكور ذلك اي الكلي المطلق الذي هو الجنس وهو فاعل يصدق ثم الحق انه اذا كان المراد بصيغ صيغا معينة هي اداوات الاستثنا
كما تقدم لا يرد عليشي من هذه الايرادات الاربعة كما قال العلامة والاصفهاني فقد كان الانسب التعرض لنفي ورودها معللا لانهما لا تعم سردان
هذا التعريف الشيء علموا خفي منه وهو غير جايز وقيل لفظ متصل بحالة لا يستقل دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به ليس بقيد ظاهر الا صفة ولا غاية
وهذا بعينه مختار الامدي الا انه قال ولكن ولا يبعد شرط الخ حرف الا او احدى اخواتها وقال احترز بلفظ عن غير اللفظ من الدلالات المخصصة لحسيه او
التعليه وبمتصل عن الدليل المنفصله ولا يستقل عن مثل قام القوم ولم يقم زيد ويراد عن الصيغ المهملة ونعني ان مدلوله غير مراد عن الاسما الموكدة والتتمة

مثل جا العلما كلهم وحرف الا واحدى اخواتها عن مثل قام القوم دون زيد كذا ذكره المحقق التفتازاني فلت وفيه نظر فان التعريف
للاستثنا يعلما في الكتاب له بمعنى الاداة كما ذكره المصنف فاحتاج الى اخراج الشرط والصفة والغاية لصدق الحد بدونه على الغاية وظاهر
وعلى الوصف في نحو لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا لانه يدل على عدم ارادة الله وعلى الشرط في نحو اكرم الناس ان لم يكونوا جاهلًا فانه يدل على عدم
ارادة الجهال وتعريف الاستثنا على ما ذكره الامدي انما مو له بمعنى المستثنى فكيف يكون عينها في الكتاب فليتامل وعلى طرد ويرد قولا لا زيد لصدق الحد
عليه وليس باستثنا ومعلوم ان هذا لا يرد على تعريف الامدي دفع عما ذكرنا من انه لو وضع لافادة عدم الارادة وانما لزمت من ملاحظته مع ما قبله لزومًا
عقليا لا وضعيا بدليل جا عمرو لا زيد لامتناع ارادة زيد من عمر لعدم امكان دخوله فيه وعلى عكسه يرد المرفوع للفاعل نحو ما جا الا زيد فانا استثنا
ولا يصدق عليه الحد لعدم اتصاله لانه محمله لانه هو الفاعل والفعل وحده مفرد دون الطرفين ورود هذا على تعريف الامدي ايضا ورد دفع بان ما قبله اي الا
زيد في تقدير ها اي الجمله والمراد بالجملة الجملة وما يقدر بها وعلى هذا من يقدر فاعلًا عامًا فنجعل ما بعد الا بدلًا منه فيقول التقدير ما جا احد الا زيد
ولعل المعرف يراه فانه الظاهر وهو الذي عليه المعنى اما من لم يقدر فاعلًا عامًا بل يقول زيد هو الفاعل فالرفع على قوله مدفوع كما ان قوله ايضا مدفوع
ثم ينتقد عكسه ايضا بان كل مستثنى متصل مراد بالاول ثم يخرج عنه ثم يعيد الى الباقي يصدق الحد لا المحدود ويدفع عنه اي ان المستثنى مراد بالاول
وفي هذا المنع نظر فلا جرم ان قال ولو سلم ان المستثنى مراد حسب دلالة لفظ المستثنى منه عليه فغير مراد بالحكم اي بحكمه وافول التحقيق ان لا ورود لهذا
اصلًا يحتاج هذا التعريف ليحتاج الى الجواب لان هذا التعريف للاستثنا بمعنى الاداة ولا يتصور فيها ذلك فليتدبر وهذا التعريف ايضا للاول التعريف الاول
اي تعريف العزالي وهو الاستثنا بمعنى الاداة كما هو ظاهر من كلا للمعنى المصدري الذي هو الاخراج لما فاء جنس هذا وهو اللفظ لذلك ضمنا فا
جنس الاول له فلا يكون الاولى من كلا منهما ان يقال في تعريفه كما قال ابن الحاجب لخراج بالا واحدى اخواتها وهو اولى هذا التعريف على غير مهيعة اي طريق كل
من التعريفين السابقين لان هذا بالضرورة انما مو له بالمعنى المصدري اللم لا على معنى الاولى تعريف المصدري الذي هو التخصيص الخاص وهو ما يكون
بالا واحدى اخواتها وترك باقي التخصيص ليس هذا كذلك او ايضا فان الكلام في ذلك اي الخصص المتصل المسمى بالاستثنا في نفس التخصيص اذ
الكلام في بيان المخصصات المنفصله واعلم انه قد عرف ما يطلق عليه لفظ الاستثنا من ماهيتي المتصل والمنقطع غير انه ليس حقيقة فيهما مشتركًا
او متواطيا الا اصطلاحًا محويا ونظر الاصوليين في معنى الاستثنا انما هو من جهة اللغه ويمكن تعريفها لا من حيثيتها مدلولا لفظ اصلا او مدلولا لفظ لغوي
هو الادوات فالاستثنا اي ما يفيد الا واخواتها المعروفه اخراج بها اي منع من ادخول اشتهر الاخراج فيه اي المنع عن الحكم او الصدر معه اي الحكم وحكم صله
منع دخول ما بعد الا او احدى اخواتها بها في حكم ما قبلها او وصدره ايضا فقد شمل المتصل والمنقطع تعريف واحد سلمه الاتفاق ان ما بعد الا خرج من
حكم الصدر اي لم يرد ما بعد الا بما قبلها اي بحكم الصدر فالمقوم ليس الا سبعة في على عشرة الاثلاثه واختلف في تقدير ه قال ابو تركيا الاستثنا سبعة
فالاكثر اريد بسبعة بعشرة والاقربيته اي هذا المراد الذي هو الجزا سم الكل والاتفاق ان التخصيص كذلك اي ان يكون التخصص قرينة على المراد بالخصص
كما في اقتل المشركين والمراد الجزو بعوز يد ليل يخرج الذمي وقيل اريد عشرة بعشرة ثم اخرج منها ثلاثة بالاثلاثة فدل الا على الاخراج وثلاثة على العدد المسمى
بها حتى بقي سبعة ثم حكم على الباقي وهي سبعة قال المصنف والمراد اريد بعشرة عشرة وحكم على سبعة فارادة العشرة بعشرة باق بعد الحكم على سبعة
والا لم يكن المراد هذا رجع الى ارادة سبعة به اي بلفظ عشرة مع الحكم عليها اي سبعة فلم يزد على الاول الا بتكليف لا فايدة له واختاره اي هذا
القول بعض المتاخرين وهو ابن الحاجب وقال بالقطع باستثنا نصفها في اشتريت الجارية الا نصفها فكا وجميع الجارية مراد كما من الجاريه والا
لم يكن المراد بلفظ الجاريه جميعها بل نصفها كان الاستثنا نصفها من نصفها وهو مستغرق وهو باطل وكان المخرج الربع لان الباقي من النصف بعد
اخراج النصف منه اي بلفظ الربع ويتسلسل اي ينتهي الى اخراج الجزء المتجزي منه اي من المستثنى منه اي ثم يلزم ان يكون المراد بالربع المستثنى
منه الثمن لانه الباقي بعد اخراج النصف من الربع وهلم جرا قال المصنف في جواب هذين وعلى تسليم الاخراج مجاز عن عدم الارادة اي ارادة المستثنى

بالمستثنى منه عندهم والا نصفها بيان ارادة النصف بلفظها اي الجارية فلا يكون الا نصفها مستغرقا ولا يتسلسل لعدم حقيقة الاخراج وقال ابن الحاجب
ايضا وايضا الضمير في نصفها للجارية قطعا اذ المراد نصف جميعها قطعا ويدفع هذا بان المرجع لضمير نصفها اللفظ اي لفظ الجارية لانه اي الضمير لربط لفظ بلفظ باعتبار
معناهما لا ان المرجع المسمى الحقيقي للفظ فيرجع ضمير نصفها الى لفظ الجارية مرادا به بعضها الذي هو النصف قال ابن الحاجب وايضا اجماع العربية انه اي
الاستثنا المتصل اخراج بعض من كل ولو اريد الباقي من الجارية لم يكن ثم كل ولا بعض ولا اخراج قال المصنف في جوابه وعرفت انه اي الاخراج منع دخوله اي
المستثنى في الكل اي المستثنى منه فالاجماع على هذا المعنى وهو موجود على قول الاكثر قال ابن الحاجب وايضا تبطل النصوص اذ ما من لفظ منها موضوع لمعنى
له اجزا او جزئيات الا استثنا بعضه ممكن فيكون المراد الباقي فلا يكون نصا في الكل ونحن نعلم ان نحو عشرة نص في مدلوله قلنا النص والظاهر سوا باعتبار
ذاتهما فلا نصوصية بمعنى رفع الاحتمال مطلقا الا بخارج وليس العدد بمجرده منه فالملازمة ممنوعة يعني ان كون اللفظ نصا في معنى بحيث لا يحتمل
خلافه وهو المفسر عند الحنفية لا يتحقق قط من ذاته لانه باعتبار مجرد ذاته لا فرق بينه وبين الظاهر اذ المتحقق في كل منهما انه لفظ علمنا وضعه
لمعنى وفي الظاهر احتمال ان يتجوز فلولا اقتران احد اللفظين بخارج ينفي انه يراد به غيره كان مثله اذ لا اثر لذات اللفظ في منع التجوز به ولا للمعنى
الوضعي فلم يثبت النص وهو المفسر للفظ الملائكة لولا كلهم اجمعون ولا لطاير لولا قوله تعالى يطير بجناحيه وح لا نم ان مجرد لفظ العدد مثل عشرة
من النص بمعنى انتفا الاحتمال ومجرده وهو المذكور في الاستثنا فاذا اريد به سبعة لا يبطل به نص بمعنى ما لا يحتمل ان يتجوز به في غيره نعم قد
تقوى الاحتمال في بعض الالفاظ التي علمنا لها وضعا دون بعض وذلك باتفاق كثرة التجوز بذلك البعض وندرته في البعض الاخر كالعام
كثر التجوز به في البعض بخلاف اسما الاعداد ونحو زيد وعمرو ندر ان يراد بزيد كنايه او صاحبه العزيز عليه وبعشرة سبعة فقد يقال لا احتمال
فيها وانما المراد ان الاحتمال لندرته لا يلاحظ فلا يكون به غيره ما لم يتحقق فعليته فلم يكن ح بد من اعتباره ولا شك ان بالاستثنا يتحقق فعلية
ذلك القليل فيثبت انه اريد به ذلك المعنى الذي لم تعقل ملاحظته انتهى وقد اجاد فيما افاد واما اسقاط ما بعدها اي واما الدليل الخامس لابن الحاجب
ايضا وهو انا نعلم انا نسقط ما بعد الا مما قبلها فيبقى الباقي من المستثنى منه فيسند اليه الحكم وهو اي اسقاط ما بعدها مما قبلها فرع ارادة الكل مما قبلها
وهذا المعنى معقول واللفظ دال عليه فوجب تقريره فقول الاكثر يقتضي ان الاسقاط اي ان معنى اسقاط ما بعدها مما قبلها ذكر ما لم يرد بالحكم وهو
الثلاثة بعدها ونسبته اي ما لم يرد به للمسمى الموضوع له العشرة ليعرف الباقي منه وهو السبعة بالنسبة الى الحكم او بالنسبة الى مدلوله فلا يكون الكل مرادا
واذا لم يبطل الاول اي قول الاكثر وهو اقل تكلفا من الثاني تعين ولان الثاني خارج عن قانون الاستعمال وهو اي قانون الاستعمال ايقاع اللفظ في التركيب
ليحكم على وضعيه اي المعنى الموضوع له اللفظ او مراده اي او على المعنى المراد به مجازا او بهما اي او ليحكم بالمعنى الموضوع له اللفظ او بالمراد منه
ولا موجب للخروج عن قانون الاستعمال فوجب نفيه اي هذا القول الثاني لخروجه عن قانون الاستعمال وعن القاضي ابي بكر عشرة الا ثلاثة لمدلول
سبعة كسبعة واختاره امام الحرمين ورد بانه خارج عن اللغة اذ لا تركيب من الفاظ ثلاثة في غير المحكي والاول غير مضاف ولا معرب ولا حرف ويفهم من
هذا انه يوجد مركب من ثلاثة الفاظ اذا كان محكيا وهو كذلك كبرق نحره وشاب قرناها واذا كان غير محكي اذا كان الاول منه مضافا او معربا او حرفا
والاول والثالث موجودان كابي عبد الله ولا رجل ظريف والثاني لا يحضرني احد ذكره ولا مثاله وعشرة الا ثلاثة ليس احدها ورد ايضا بلزوم عود
الضمير في نحو الا نصفها على جزء الاسم الذي هو الجارية في اشتريت الجارية الا نصفها وهو اي جزء الاسم كزاي زيد لعدم دلالته اي جزء الاسم في الاسم
على معنى فيمتنع عود الضمير عليه والحق انه اي قول القاضي احد المذهبين السابقين للقطع بان مفرداته اي على عشرة الا ثلاثة باقية في معانيها الافرادية وقوله بازا
سبعة انما هو باعتبار الحاصل ولذا شبه فقال كسبعة على ما نقل عنه فانتفى ما بناه بعضهم وهو صدر الشريعة عليه اي قول القاضي من ان تخصيصه
اي الاستثنا فيما اذا كان المستثنى منه عددا كمفهوم اللقب اي كتخصيصه المقتضي ان لا اخراج اصلا وجهه اي الحق وهو رد قول القاضي الى احد المذهبين ان الحكم
ليس الا على السبعة فاما باعتبارها اي السبعة مدلولا مجازيا للتركيب والمعنى الحقيقي له العشرة الموصوفة باخراج العشرة وهذا هو ظاهر مذهب الجمهور

قال المصنف

اوما

او ما يصدق عليه معناه المتبادر اي او باعتبار السبعة امرا يصدق عليه معنى مجموع المركب المتبادر الى الفهم كما يطلق الطاير الولود
على الخفاش من حيث انه من افراده فيكون التركيب حقيقة فيها اي في السبعة بمعنى انه عبر عنها به كما يعبر عن النوع بالاجزا العقلية من الجنس
والفصل او الخارجية فيعبر عن الانسان بالحيوان الناطق والبدن والنفس وعن الشي بلازمة المركب فيعبر عن السبعة بانها اربعة وثلاثة
لا بمعنى ان المجموع وضع لها وضعا واحدا قلت وهذا صريح كلامه في التقريب حيث قال اذا خص باستثنا متصل فانه قد يكون مع الاستثنا حقيقة
فيما بقي والدليل على ذلك ان اتصال الاستثنا به يغيره ويوثر في معنى لفظه لان كثيرا من الكلام اذا اتصل بعضه ببعض كان له بالاتصال تاثير ليس له
بالانفراد ثم قال واذا كان كذلك وجب ان يكون هذا حكم اللفظ مع الاستثنا في انه يصير باقرانه اسما لقدر ما بقي ولو عدم لكان عاما انتهى وهو
مصرح ايضا بالموافقة للحنفية في ان الاستثنا بيان تغيير ثم الامر هذا وبعض الحنفية بل الجم الغفير منهم وخصوصا المتاخرون قالوا اخراج
الاستثنا عند الشافعي بطريق المعارضة وهو ان يثبت للمستثنى حكما مخالفا لصدر الكلام كما في العام اذا خص منه بعضه فانه يمتنع حكم العام
فيما خص منه لوجود المعارض فيه صورة وهو دليل الخصوص وعندنا بيان محض لكون الحكم المذكور لصدر الكلام واردا على بعض افراده وهو
ما عدا المستثنى فتقدير لفلان علي عشرة الا ثلثة عنده الا ثلثة فانها ليست علي وعندنا لفلان علي سبعة ثم ابطلوه اي الحنفية كونه اخراجا بطريق المعارضة
بانه لو كان اخراجه بها وهو اي والحال ان هذا الكلام لا يوجب الحكم الذي هو الاقرار الا في سبعة ثبت ما ليس من محتملات اللفظ فان العشرة لا تقع عليها اي السبعة
فقط حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لانه لا نسبة معنوية بينها وبين العشرة سوى العددية وهي عامة لا تصلح للتجوز ولا صورية الا من حيث الكل والجزء
وشرط التجوز به كون الجزء مختصا بالكل ليصح اطلاق الكل على الجزء اللازم المختص وليس ما دون العشرة سبعة كان او غيره كذلك اذ كما يصلح جزءا
لها يصلح جزءا للعشرين وما فوقه مثلا بخلاف العام المخصوص اذا منع دليل الخصوص فيه الحكم في بعض افراده بطريق المعارضة صورة لا يستلزمه
اي ثبوت ما ليس من محتملات اللفظ لبقا الاسم دالا على الباقي بلا خلل ولا يخفى ان هذا مخالف لما تقدم في تقرير قول الاكثر ودفع كون
المراد بالمستثنى منه الباقي بعد الاستثنا مبطلا للنصوصية والاشبه ما تقدم كما يشير اليه قوله ولو سلم جواز التجوز بالعشرة عن السبعة قيل
لان اكثر الشي يطلق عليه اسم كله ولاجل دفع هذا الاحتمال يقال عشرة كاملة وغير خاف ان هذا يخص ما اذا كان المستثنى اقل من الباقي من المستثنى
منه والمدعى اعم من ذلك كما هو الصحيح فالاشبه كما ذكر بعض المحققين ان العلاقة المجوزة للتجوز باسم العدد عن جزئه مطلقا كون الجزء لازما للكل
سوا كان اقل من الباقي او مساويا له او اكثر منه وعلى هذا فدعوى الاختصاص فيه ممنوعة فالمجاز مرجوح لانه خلاف الاصل فلا يحمل عليه مع امكان
الحمل على الحقيقة اذ يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض كذا نقله اي هذا الابطال بالمعنى متاخر وهو صدر الشريعة من الحنفية وانه
وانه عطف على الضمير في نقله اي ونقل ايضا ما معناه ان الشان على القايل له علي عشرة الا ثلاثة سبعة والتكلم في حق الحكم يكون في سبعة اي يكون
الحكم عليها فقط لا على الثلاثة لا بالنفي ولا بالاثبات هذا لفظه وعبر المصنف عن معنى هذا كما عما قبله بقوله فتكون الثلاثة مسكوتة وكان
هذا منه اي من الاخر الزام للشافعي والا فالشافعي لا يجعلها مسكوتة بل يجعل لها من الحكم ضدا للصدر وغيره اي هذا المتاخر منهم اي الحنفية كصاحب
التحقيق وصاحب المنار وشارحيه والبديع نقله اي الابطال بالاية هكذا لو كان عمل الاستثنا على المعارضة ثبت في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة
الا خمسين عاما حكم الالف بجملتها ثم عارضه اي الاستثنا حكم الالف في الخمسين فيلزم كذب الخبر في احدهما والله سبحانه متعال عن ذلك علوا كبيرا وهذا
التوجيه هو الاليق بمعنى المعارضة وهو المنافاة والا فالحكم على سبعة في على عشرة الا ثلثة وتسعمائة وخمسين في لبث فيهم الف سنة الا خمسين
عاما بالاثبات لا يعارضه نفيه اي الحكم بالاثبات عن ثلاثة في على عشرة الا ثلاثة وخمسين في فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لعدم توارد الاثبات
والنفي على محل واحد وبنوه اي الحنفية كونه بطريق المعارضة على ان الاستثنا من النفي اثبات وقلبه اي ومن الاثبات نفي منقولا عن اهل اللغة
وعلى ان التوحيد وهو الاقرار بوجود الباري تعالى ووحدته في كلمته اي التوحيد وهي لا اله الا الله بالنفي للالوهية عما سوى الله والاثبات

اي واثباتها لله وحده والا كانت كلمة التوحيد مجرد نفي الالوهية عن غيره الى الله تعالى فلا يكفي في الاقرار بالتوحيد لانه لا يتم الا بنفي الالوهية عما سوى
الله واثباتها لله فالتزمته اي انها لا يفيد الا النفي عن غير الله تعالى الطائفة القائلون منهم اي الحنفية ما بعد الا مسكوت وان التوحيد من النفي القولي
والاثبات العلمي لانهم اي الكفار في الجملة لم ينكروا الهيته تعالى كما يدل عليه قوله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الى غير ذلك
بل اشركوا فبالنفي عن غيره ينتفي الشرك ويحصل التوحيد فلا تكون كلمة التوحيد من الدهري اياه اي توحيدا لانكاره وجود الباري تعالى وهذا
اوجه مما قيل بل يكون لان الدهري وان لم يقل بوجوده تعالى فهو قايل بصانع وهو اما الدهر او الافلاك او الانجم او الفصول الاربع او غير ذلك على
حسب ضلالته فاذا نفى الجميع لزم الاقرار بوجوده تعالى والجمهور ومنهم طائفة من الحنفية كفخر الاسلام وموافقيه ذهبوا الى الحكم فيما بعد
الا بالنقيض وهو الاوجه لنقل الاستثناء من النفي الخ اي اثبات وقلبه عن اهل اللغة ولا يستلزم هذا كون الاخراج بطريق المعارضة
لعدم اتحاد محل النفي والاثبات كما ذكرنا انفا من ان الحكم على سبعة وعلى تسعماية وخمسين بالاثبات لا يعارضه نفيه عن ثلاثة وعن خمسين ونقل
انه اي الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا بالضم والقصر الاسم من الاستثناء عن اهل اللغة ايضا لا ينافيه اي كونه من الاثبات نفيا وقلبه فجاز
اجتماعهما اي الثقلين فيصدق انه تكلم بالباقي بعد الثنيا باعتبار الحاصل من مجموع التركيب ونفي واثبات باعتبار الاجزاء ونحو لا صلاة الا
بطهور وتقدم في المسئلة الرابعة في ذيل المجمل انه روي معناه مرفوعا يفيد ثبوتها اي صحة الصلاة مع الطهور في الجملة وهي الصلاة الجامعة
لبقية شروطها وجميع اركانها الخالية عن المفسد لها لا كل صلاة وان كان قوله لا صلاة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلاة بجايزة وهو عند وجود
الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيتعلق الاستثناء بكل فرد من افراد الصلاة والفرض ان الاستثناء من النفي اثبات فيلزم
تعلق اثبات ما بقي عن الصدر بكل فرد من افراد الصدر فيكون المعنى كل فرد من افراد الصلاة جايزة حال اقترانها بطهور للاجماع على بطلان
بعض الصلاة المقترنة بطهور كالصلاة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وغايته اي هذا تكلم بعام مخصوص بدليله ولا بدع في ذلك
على ان الاشبه ان موضوع هذا القول انما جاء عمومه من ضرورة كونه نكرة واقعة في سياق النفي وهذا المقتضي منتف في الاثبات وان كان
الموضوع بعينه موجودا فيه فيكون المعنى لا صلاة جايزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو
جواز شيء من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي الايجاب الجزئي وهو صادق فلا يصلح دليلا لنفي كون الاستثناء من النفي اثباتا كما هو منقول
عن الحنفية غير ان قول الطائفة الثانية فيما بعد الا حكم بالنقيض الحكم الثاني ثابت عندهم اشارة وهو اي الحكم الاشاري منطوق غير مقصود بالسوق
على ما مر في التقسيم الاول وقول الهداية فيما انت الا حر يعتق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد كما في كلمة الشهادة ظاهر في العبارة
وقال في شرح الهداية هذا هو الحق المفهوم من تركيب الاستثناء لغة ثم قال واما كونه اثباتا موكدا فلوروده بعد النفي بخلاف الاثبات المجرد
والاوجه انه منطوق اشارة تارة وعبارة اخرى بان يقصد لما ذكرنا من قصده بالسوق ولان النفي عما بعد الا يفهم من اللفظ واما الاستدلال له بما
ملخصه الاتفاق ان الا لمخالفة ما بعدها لما قبلها وضعا فلا يفيد اثباته لصدق المخالفة بعدم الحكم عليه اي ما بعد الا فلا يستلزم الحكم على
ما بعد الا بنقيضه اي حكم ما قبل الا الا فهمه اي الحكم بنقيضه من اللفظ كما سمعت ثم يقصدان اي الاثبات والنفي ككلمة التوحيد والمفرغ كما جاء
الا زيد وما زيد الا قايم للقطع بفهم ان هذه مسوقة لاثبات الالوهية لله وحده ومجيء زيد وقيامه ما بلغ وجه واكده فعبارة اي فالحكم
على ما بعد الا فيها عبارة او يقصد غير الثاني وهو الحكم على ما قبلها لا غير كعلي عشرة الا ثلاثة لفهم ان الغرض السبعة اي الاقرار بها ولا غرض
يظهر ان يقول الا ثلاثة ليست علي فاشارة اي فالحكم على ما بعده الا ح اشارة ولما بعد ان يقول بحقيقة المعارضة في الاستثناء الواقع في الكتاب
والسنة مسلم لانها اي المعارضة ح تكون بثبوت الحكمين المتناقضين وهو اي وثبوتها التناقض صرح المحققون بنفي الخلاف المذكور وباتفاق اهل
الديانة انه بيان محض كساير التخصيصات وانما هو صورتها نظرا الى ظاهر اسناد الصدر ولا يختلف فيه كالتخصيص بغيره ومن المصرحين

الوهيته

قوله وجاء القوم الا زيدا

الاثبات

الدين

بذلك

بذلك صاحب الميزان ولفظه ولا نص عن الشافعي في ذلك لكن استدلوا بمسايل تدل على ذلك ثم قال ولكن الصحيح ان لا يكون في هذا خلاف
بين اهل الديانة لانه خلاف اجماع اهل اللغة وخلاف اجماع المسلمين ثم اتى على وجه ذلك تنبيه جواز بيع ما لا يدخل تحت الكيل من المكيلات
قلة بان يكون ما دون نصف صاع على ما قالوا بجنسه متفاضلا عند الحنفية لا الشافعية مع قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء اخرجه بمعناه الشافعي في مسنده قيل وقايله فخر الاسلام وموافقوه كصاحب البديع للمعارضة عنده اي الشافعي فمعنى الاستثناء
لكم بيع طعام بطعام مساو فما سواه اي المساوي منه قليلا كان او كثيرا منع اي ممنوع بالصدر اي لا تبيعوا الطعام بالطعام لان الاستثناء
اخرج المكيل خاصة ضرورة ثبوت المعارضة فيه اذ المراد بالتساوي التساوي في الكيل اتفاقا فبقي غير المكيل داخلا في الحرمة فيحرم بيع
حفنة من البر بحفنتين منه مثلا والحنفية لا حكم في الثاني اي المستثنى وهو استثناء حال المساواة من الثلاثة المجازفة واخويها المفاضلة
والمساواة بناء على انه تكلم بالباقي فيعمها الصدر حتى كانه قال لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة
والمساواة الا في حال المساواة والكل اي المجازفة واخواها يستند الى الكيل لان المساواة لا تتحقق الا في المكيل ولا مسوى فيه الا الكيل كما تقدم
وحرمة المفاضلة لوجود الفضل في احدهما والمجازفة لاحتمال المفاضلة فلم يثبت اختلاف الاحوال الا في الكثير وهو الذي يدخل تحت الكيل
فتعين كون المراد المقدر به فلا يثبت الحرمة في القليل وهو ما لا يدخل تحت الكيل فلا يحرم بيع حفنة من البر بحفنتين منه ولا يلزم بناء هذا الا
في هذا الفرع على المعارضة وعدمها بل لا يشكل على احد انه اي الاستثناء في هذا الحديث مفرغ للحال اي حال الطعام المقابل بشيء منه كما
تقدم لان استثناء الحال من العين لا يستقيم لعدم المجانسة والمجانسة هي الاصل فيه فحمل صدر الكلام على عموم الاحوال ليحصل المجانسة
فلزم الاتصال فالمبني لهذا الاختلاف تقدير نوع المفرغ له القريب او تقدير نوع له اعلا اي تقدير معنى لا اعراب فقدرنا القريب بدليل
فما فيها الا زيد اي انسان لا حيوان والمساواة بالكيل فتعين ان يكون المعنى فلا تبيعوا طعاما يكال الا مساويا فالحل فيما دونه اي
ما يكال بالاصل فان الاصل في البيع الحل وقدروا اعلا منه فقالوا طعاما في حال فشمل القلة اما ذلك المبني الاول فمبني كون الحل في التساوي
عند الحنفية والشافعية بالاصل او بالمنطوق فعند الحنفية بالاصل وعند الشافعية بالمنطوق ثم هو اي كون ذاك هو المبني لهذا بناء
على قول الطائفة الاولى من الحنفية ليس فيما بعد الا حكم اما على قول الطائفة الاخرى فيه حكم بالنقيض فالحل فيه بالمنطوق ايضا عبارة
لان الاستثناء مفرغ فليتنبه له مسئلة يشترط فيه اي الاستثناء الاتصال بالمستثنى منه لفظا عند جماهير العلماء الا لتنفس او سعال او احد
فم ونحوه كعطاس وجشاء وعن ابن عباس جواز الفصل بشهر وسنة ومطلقا اما الشهر فنقله الامدي وابن الحاجب وغيرهما وقال شيخنا
الحافظ لم اجد رواية الشهر وانما وجدت رواية فيها اربعين يوما فلعل من قال شهرا لقي الكسر انتهى ولا يخفى ما فيه مع بعده ثم اخرج عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم حلف على شيء فمضى اربعون ليلة فانزل الله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك
اذا نسيت فاستثنى النبي صلى الله عليه وسلم بعد اربعين ليلة ثم قال هذا حديث غريب اخرجه ابو الشيخ في تفسيره هكذا انتهى ولا يخفى
انه ليس في هذا عن ابن عباس انه كان يرى ذلك نعم اخرجه اسحق بن ابراهيم في تفسيره عن سعيد بن جبير بلفظ قال يستثنى ولو بعد شهر
وهذا يخالف ما ذكر الخطابي عنه انه يستثنى بعد اربعة اشهر ونقل هذا صاحب الكشف عن ابي العالية واما السنة فنقلها جماعة منهم المازري
واخرجها الحاكم في مستدركه والطبراني في الاوسط عن الاعمش عن مجاهد عن ابن عباس قال اذا حلف الرجل على يمين فله ان يستثني ولو
الى سنة وانما نزلت هذه الاية في هذا واذكر ربك اذا نسيت قال اذا ذكر استثنى وكان الاعمش ياخذ بهذا لفظ الحاكم ثم قال صحيح على شرط
الشيخين ولم يخرجاه وتعقبه شيخنا الحافظ بانه لم يقع عنده ما عند الطبراني قيل للاعمش سمعته من مجاهد قال لا حدثني به ليث عن مجاهد انتهى
فان به تبين ان الاسناد معلول وان بين الاعمش ومجاهد واسطة وهو ليث ابن ابي سليم ضعيف ولم يحتج به واحد من الشيخين واما مطلقا وهو

خلاف

الذي تقتضيه كلام الاكثرين في النقل عنه وصرح به بعضهم وقال صاحب الكشف وبه قال مجاهد فالله تعالى اعلم به وقال السبكي وفي روايات شاذة لم يثبت عنه وحمل ما عن ابن عباس من جواز الفصل على ما اذا كان الاستثنا منويا لا تكلم فيكون تعلقا مقصدا متاخرا لفظا بريدين الناوي له فيما بينه وبين الله تعالى في صحة دعوى نية الاستثنا قال المراغي نقل عن ابن عباس جواز تاخير الاستثنا ولعله لا يصح النقل عنه اذ لا يليق ذلك بمنصبه وان صح فلعله اراد به اذا نوى الاستثنا اولا ثم اظهر نيته بعده فيدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما يراه ومذهبه ان اليدين في الصدر يقبل ظاهرا فهذا الوجه اما تجويز التاخير لو صر عليه دون هذا التاويل فيرده عليه اتفاق اهل اللغة على خلافه لانه خرج من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدا قال المصنف وهو اي جواز فصل الاستثنا اذا كان منويا خلافا لمن شرط التكلم بالمستثنى منه قول احد هذا ظاهر سوق الكلام ولم اره بل يخالفه قوله في شرح الهداية واشتراط الاتصال قول جماهير العلماء منهم الاربعة انتهى والذي في فروع ابن مفلح ومن تكلم في يمين كفره ان شا الله متصلا وعنه وجزم به في عيون المسايل مع فصل يسير لم يتكلم وعنه وفي المجلس وهو في الارشاد عن بعض اصحابنا وهو في المبهج ولو تكلم قدم الاستثنا على الجزاء او اخره فعل او ترك لم يلزمه كفارة قال احمد قول ابن عباس اذا استثنى بعد سنة فله تثنيه ليس بشي في الايمان انما تاويله قول الله ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا الا ان يشا الله واذكر ربك اذا نسيت فهذا استثنا من الكذب لان الكذب ليس بشي كفارة ومن استلذ من اليمين لان اليمين تكفر والكذب لا تكفره قال ابن الجوزي فايدة الاستثنا خروجه من الكذب قال موسى سمعت ابا عبد الله صابرا ولم يصبر فسلم منه بالاستثنا وكلامهم يقتضي ان رد يمينه لم ينعقد لوقوعها دون مشية الله انتهى وعن طاوس والحسن نحوه اي جواز الفصل بالمجلس ذكره الخطابي في غير هذا وفي الكشف وغيره عطا وبه قال احمد بن حنبل وقد عرفت انه رواية عنه وفي شرح المصنف للهدايه ومر قول الاوزاعي لنا لو تاخر اي لو جاز تاخير الاستثنا لم يتبين تلقي ايوب عليه السلام اخذ الضغث وهي الحزمة الصغيرة من الحشيش ونحوه وضربه بها زوجته في طيفه ان يرى ضربها مايه ضربه لما ذهبت لحاجة فابطلت علي ما روي لكن الله تعالى عين ذلك للتحلل من يمينه حتى حكي ان ابا اسحق الزجاج اراد مرة الخروج من بغداد فاجتاز في بعض سككها برجل على راسه باقلا وهو يقول لا خرجه لو صح مذهب ابن عباس لما قال الله تعالى لايوب عليه السلام وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث بل كان يقول استثني ولا حاجة لي الى هذا التحيل في البر فقال ابو اسحق بلدة فيها رجل يحمل البقل ومويد علي ابن عباس لا يستحق ان يخرج منها ولو قيل صلى الله عليه وسلم من حلف علي يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليفعل الذي هو خير كما في صحيح مسلم مقتصرا على الامر بالتكفير اذ لم يتعين التكفير مخلصا من عهدة اليمين بل كان يقول فليستثن او ليكفر حضوصا مع اختياره الا يسلم دايما كما دلت عليه الاحاديث الصحيحة مع ان الاستثنا اولى من التكفير لعدم الحنث الذي هو عرضه الاثم وحيث قاله بلا تفصيل بين مدة وتقوى وغيرها دل على عدم اعتباره متاخرا وايضا لو تجزم بطلاق وعتاق وكذب وصدق ولا عقد لامكان الاستثنا ودعوى الحاقه بكل من هذه الامور بعد حين والالزم باطل قطعا فالملزوم مثله ورد ابو حنيفه عتب المنصور ابي جعفر الدوانيقي ثاني الخلفا العباسيه في مخالفة جده بن عباس في جواز الانفصال بلزوم عدم لزوم عقد البيعة فقال هذا يرجع عليك افترضي لمن يبايعك بالايمان ان يخرج من عندك فيستثني فاستحسنه ذكره في الكشاف وغيره وقيل ان الذي اراده به محمد بن اسحق صاحب المغازي وانه لما اجابها الامام بذلك قال نعم ما قلت وغضب علي ابن اسحق واخرجه من عنده قالوا الحق صلى الله عليه وسلم ان شا الله بقوله لاغزون قريشا بعد سنة قلنا بتقدير استيناف لاغزون اي هو ملحق مستانف مقدر هو لاغزون جمعا بين هذا وبين ادلتنا وحمله اي الفصل على السكوت العارض مع نقل هذه المدة ممتنع وهو ظاهر قلت لكن الحامل يحمله هذا المحمل كابن الحاجب انما حمله عليه بنا على الاحتجاج به بلفظ قال صلى الله عليه وسلم والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شا الله كما هو حديث غريب اختلف في وصله وارساله اخرجه ابو داود على انه ايضا انما يتم الاستدلال به اذا لم يغيرهم كما وقع في رواية لابي داود ثم لم يغزهم وكان ثابتا قال شيخنا الحافظ لكن الحديث لم يثبت لان سماكا كان تقبل التلقين وعابوا عليه احاديث كان يقبلها وبتسليم

وصوب جماعة من الحفاظ منهم ابو حاتم الرازي رواية الارسال واما ذكر السنه كما في الكشف وغيره فالله تعالى اعلم به على انه لو ثبت الحديث مع الزيادة لامكن ان يقال انه لم يحنث ولم يكفر والنشان في ذلك قالوا لما سالته اليهود عن مدة اهل الكهف فقال غدا اجيبكم فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم انزل ولا تقولن لاية فقالها ان شا الله ولا كلام يعود عليه الا قوله غدا اجيبكم ولو لا صحة الانفصال لما اركبك هذا قلنا هذه القصه في المغازي الكبرى لابن اسحق بسياق في بعضها ينكر وفي سنده متهم وقال شيخنا الحافظ ولو اراد فقال ان شا الله في هذا السياق ولا في غيره انتهى ثم نقول لا نسلم لزوم عوده الى غدا اجيبكم وكيف وقد انقضى اليوم الموعود بالاجابة فيه وبعده ايام بل يجوز ان يكون ملحقا مستانفا مقدرا نحو اجيبكم ان شا الله كما لا واجعل بينه وبين ادلتنا وجوزيه اي في هذا استثن ان شا الله اي افعل ذلك الا ان شا الله ودون ابن عباس عريا فيصيرا وقد قال به فيتبع معاذ رضي الله عنه وغيره من الصحابة المقطوع بعربيتهم وفصاحتهم ولم يقولوا به والانقل عنهم كما عنه ثم يترجح جانبهم بما تقدم او اراد اي ابن عباس جواز الانفصال في الاستثنا لا الاستثنا لما مور به وبهذا التعليق يشبه ان المستفاد من قوله تعالى ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا الا ان يشا الله بان يقول ولا افعل ثم يقول بعد حين افعل ان شا الله فانه يكون ممتثلا وانما كان ماورا به لانه في معنى لا تقولن ذلك الامتلبسا بمشية الله فالا ان شا الله فيكون ان شا الله ماورا به عند قوله اني فاعل الماور به في قوله واذكر ربك اذا نسيت كلمة الاستثنا وتنبهت عليها فتداركها بالذكر ويويده ظاهر ما سلف عن ابن عباس في مستدرك الحاكم واوسط الطبراني ومن ثم قال الطبري ومعناه انه اذا نسي ان يقول في كلامه او طفه ان شا الله وذكر ولو بعد سنة فالسنة ان يقوله لذلك ليكون اتيا بسنة الاستثنا حتى ولو بعد الحنث لا انه يكون رافعا لحنثه اليمين وسقطا للكفارة وحمل لم يقله ابن عباس ويويده ما اخرج الطبراني في الاوسط وابن مردويه في التفسير عنه عن ابن عباس في قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت قلما اذا نسيت الاستثنا فاستثن اذا ذكرت قال بي حاجة برسول الله صلى الله عليه وسلم وليس لاحد ان الاستثنا الا في صلة من يمينه ثم في سند عبد العزيز بن الحصين ضعفه الجمهور ووثقه الحاكم ولعل كون الوليد بن مسلم مدلسا وهو فيه وقد عنعن فلا ضير على اصول مشايخنا لكونه ثقه اخرج له الاربعه ويتاكد بحمل هذا على ما في حال من الاضطراب وما يلزمه من اللازم الباطل الذي يحل عنه مكانه ابن عباس في سعة العلم وسلامة الفهم واما قول المصنف وحكاية المنصور تبعدها اي كون مراد ابن عباس الاستثنا الماور به وكونه لم يقله لانه على تقدير احدهما ما كان المنصور معانبا للامام على اشتراط الاتصال ولا الامام يحيباله بما اجابه فانما يتم لو ثبت الحكايه بما يثبت به نسبه هذا القول الى ابن عباس وهو مختف ثم من الجايز ان المنصور لم يعلم مراد ابن عباس بظاهر ما نسب اليه من ذلك ولو يصل اليه هذا الذي في اوسط الطبراني اخرا وان الامام انما يادر بدفعه بما دفعه تنزلا للطرو انه ادفع لاعتراضه واقطع لتشغيبه وصولته او لعدم وصول هذا اليه ايضا والله سبحانه اعلم واعلم ان التزام الجواب عن فصله صلى الله عليه وسلم ان شا الله عما الحقه به بنا على ان المعنى اي معنى ان شا الله الا ان يشا الله خلافه فهو خرج استثنا من الاحوال حتى كانه قال افعل كذا في كل حاله الا في حال مشية الله لعدم فعله او بنا على انه لا فرق بين ان شا الله والا ان شا الله من حيث وجوب الاتصال والا اي وان لم يكن شا على احد هذين التوجيهين فليس ان شا الله من مفهوم محل النزاع اي من افراده وهو الفصل في الاستثنا وظن ان احدا لم يذهب الى سواهما ويشهد للاول ما اخرج النسايي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من حلف على يمين فقال ان شا الله فقد استثنى فله ثنياه ليس له مسله الاستثنا المستغرق باطل لانه لا يبقى بعده شي يصير مكملا له وتركيب الاستثنا لم يوضع الا للتكلم بالباقي بعد الثنيا لا لنفي الكل وحكى ابن الحاجب وغيره فيه الاتفاق وهو محمول على ما اذا كان بلفظ الصدر او مساويه لقوله وفصله اي المستغرق الخفيه الى ما بلفظ الصدر او مساويه في المفهوم كبيدي احرار الا هو او الا سالما وغانما او راشدا وسلم الكل وكذا النسايي طوالق الا فلانه وفلانه وفلانه او الا هو او ليس

وليس له نسا غيرهن فلا يمتنع فلا يعتق واحد منهم ولا تطلق واحدة منهن قالوا لان الاستثنا تصرف لفظي فيبنى على صحة اللفظ لا على
صحة الحكم الا ترى انه لو قال انت طالق الا تسعمايه وتسعه وتسعين طلقه كيف يصح الاستثنا فلا يقع سوى واحده وان كانت الالف لا
صحة لها من حيث الحكم لان الطلاق لا مزيد له على الثلاث والاكثر على جواز الاكثر والنصف ومنعهما اي الاكثر والنصف الحنابله والقاضي اولا ونقله
بن السمعاني عن الاشعري وخص القاضي اخرا وابن درستويه المنع بالاكثر وقيل ان كان المستثنى منه عددا صريحا يمتنع فيه استثنا الاكثر والنصف
كعشرة الا سته او الا خمسه وان كان غير صريح لا يمتنعان فيه كاكرم بني تميم الا الجهال وهم الف والعالم فيه النصف فما دونه الى الواحد وقال
بن عصفور يمتنع الاستثنا في العدد مطلقا لنا في غير العدد ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك وهم اي متبعوه اكثر ممن لم يتبعه لقوله
تعالى وما اكثر الناس الايه فان قلت اما ان يراد بعبادي ما يعم الملك والانس والجن وح فمتبعوه اقل او المومنون فالاستثنا منقطع قلت
المراد بعبادي هنا بقرينه سوق الايه الانس خاصه من غير اشتراط كونهم مومنين ومتبعوه منهم اكثر ممن لم يتبعه منهم للاية الثانيه فان قلت
اللام في الناس للعهد وهم الموجودون من حيث بعثه صلى الله عليه وسلم الى قيام الساعة فلا يلزم من كون المتبعين اكثر من هذه الطايفه
ان يكونوا اكثر من عامة بني ادم من لدن ادم عليه السلام المراد من بقوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الى قيام الساعة قلت لا نم
ان اللام في الناس للعهد اذ لا دليل عليه وكيف وملاحظة ما في نفس الامر شاهد بارادة الكل كما هو ظاهر الاطلاق فتعين لوجود المقتضي
مع موكده وانتفا المانع وكلكم جايع الا من اطعمته كما هو بعض من حديث قدسي طويل رويناه في صحيح مسلم وغيره فان من اطعمه الله تعالى اكثر
ممن لم يطعمه وفي العدد اجماع فقها الامصار على لزوم درهم في عشرة دراهم الا تسعة قالوا عشرة الا تسعة ونصف وثلث وثمن درهم
مستقبح عادة اجيب استقباحه لا يخرجه عن الصحة كعشرة الا دانقا ودانقا الى عشرين دانقا وهو سدس الدرهم فانه مستقبح وليس استقباحه
لاجل ان المستثنى اكثر لانه ثلث الكل بل لاجل التطويل مع امكان الاختصار والحاصل صرف القبح الى كيفيه استعمال اللفظ لا الى معناه
واحتج بن عصفور بان اسما العدد نصوص فلو جاز الاستثنا منها لخرجت عن نصوصيتها وانما جاز من الالف في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة
الا خمسين عاما لانه يدخله اللبس لانه قد يوتى به على جهة التكثير فيقال اقعد الف سنة اي زمنا طويلا فتبين بالاستثنا انه لم يستعمل للتكثير
وكذا كل ما جا من الاستثنا من الاعداد التي يجوز ان يستعمل للتكثير وقواه قول ابي حيان لا يكاد يوجد استثنا من عدد في شي من كلام العرب
الا في الاية الكريمة وقد طالعت كثيرا من دواوين العرب جاهليها واسلاميها فلم اقف فيه على استثنا من عدد انتهى والجواب ما تقدم من
جواز التجوز باسم العدد في جزيه بالقرينة الدالة عليه وان مجرد لفظ العدد ليس من النص بمعنى انتفا الاحتمال وانه لا يبطل بالاستثنا
منه نص بمعنى انه لا يحتمل ان يتجوز في غيره على ان اللبس على تقدير التحقق انما يكون اذا كان الاسم محتملا لغير مدلوله واذا كان كذلك تخرج
النص عن النصيه والعجب تجويزه ان يراد بالالف التكثير ومنع تجويزه ان يراد به بعض مدلوله النصي مع ان كلا منهما غير مدلوله النصي فان كان
فان كان كونه نصا في مدلوله مانعا من اطلاقه على غيره فليكن مانعا في الصورتين فان قيل انما جاز استعماله في التكثير لا في بعضه لان العرب
استعملته في التكثير لا في بعضه قلنا ممنوع عدم استعمال العرب له في بعضه وكيف لا والقران ناطق بذلك فان الالف فيه مستعمل في
في بعضه لا انه مراد به التكثير اتفاقا ثم قلة الوقوع لا يمنع الجواز مع وجود المقتضي له والله سبحانه اعلم مسلة الحنفيه شرط اخراجه
اي المستثنى من المستثنى منه كونه اي المستثنى بعضا من الموجب اي المستثنى منه قصدا لا ضمنا اي لا تبعا لان الاستثنا تصرف لفظي
فيقتصر عمله على ما تناوله اللفظ فلذا الشرط ابطل ابو يوسف استثنا الاقرار من الخصومة في التوكيل بها اي بالخصومة لان ثبوته اي الاقرار
للوكيل يتضمن الوكالة اقامته اي للموكل الوكيل مقام نفسه لا بواسطة ان الاقرار يدخل في الخصومة قصدا حتى يصح اخراجه منها ولهذا قال لا
يختص اقراره بمجلس القضا كما لا يختص اقرار الموكل به اذ الخصومة لا تنتظمه اي الاقرار لانه مسالمة وموافقه والخصومة منازعة وانكار فلا

يصح

يصح استثناوه وانما اجازه اي استثنا الاقرار منها محمد لوجهين الوجه الاول لاعتبارها اي الخصومة مجازا في الجواب مطلقا لان حقيقه
التوكل بالخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فيصار الى المجاز صونا لكلام العاقل عن الالغا ومطلق الجواب يصلح جوابا لان الخصومة
سببا للجواب واطلاق السبب وارادة المسبب طريق من طرق المجاز فكان الاقرار من افراده اي مطلق الجواب قالوا والاستثنا على هذا
يكون بيان تغيير فيصح موصولا لا مفصولا وعلى هذا ما في التحفة والبدايع وكل بالخصومة مطلقا ثم استثنى الاقرار في كلام منفصل عند محمد لا
يصح واما ما فيهما ايضا وعند ابي يوسف يصح فظاهره مشكل لانه اذا لم يصح عنده موصولا فكيف يصح مفصولا ثم جوازه موصولا اختيار الخصاف
كما ذكره فخر الاسلام وظاهر الرواية على ما في الذخيرة والتتمه وفيهما وفي غيرهما ايضا وعن محمد يصح من الطالب لانه مخير لا من المطلوب لانه
مجبور عليه وفي المنبع والصحيح انه لا فرق في صحة الاستثنا بين الطالب والمطلوب لان استثنا الاقرار في عقد التوكل انما جاز لحاجة الموكل
اليه لان الوكيل بالخصومه يملك الاقرار عند علمائنا الثلاثه فلو اطلق التوكيل من غير استثنا لتضرر به الموكل وهذا المعنى لا يوجب الفصل
بين التوكل من الطالب في نية المطلوب لان كلا منهما محتاج الى التوكيل بالخصومة الوجه الثاني ان استثنا الاقرار عمل بحقيقة اللغة فيكون
استثناوه تقريرا لموجب التوكيل بالخصومة فهو بالحقيقه بيان تقرير لا استثنا وعلى هذا يصح موصولا ومفصولا وعلى هذا الاعتبار المذكور لمحمد صح
استثنا الانكار عنده اي محمد ايضا من التوكيل بالخصومة لشمول معناها المجازي له وهل يشترط اتصاله لم اره والظاهر نعم لانه مغير وعلى الوجه
الثاني لا يصح كما صرح به فخر الاسلام وغيره لما سيذكر وبطل استثناوه عند ابي يوسف لانه اي استثناه مستغرق اما لانه حقيقه معنى الخصومة
وهذا ما وعدنا به ومن هنا قيل لا يصح عند الكل واما لان الاقرار يثبت عنده تبعا للانكار فاذا استثنا الانكار لزم استثنا الاقرار ايضا بخلافه
عند محمد على الوجه الاول ومن هنا يعرف ان كون استثنا الانكار على الخلاف في الاصح كما ذكره فخر الاسلام وغيره انما هو على الوجه الاول وانه يقتضي
ان الاصح هو الوجه الاول ثم اقول وعلى هذا القايل ان يقول يشكل بهذا ما في مبسوط جواهر زادة والذخيرة قال وكلتك بالخصومة غير جايز
الاقرار والانكار لا رواية في هذا عن اصحابنا المتقدمين انتهى فان الرواية ببطلان استثنا الانكار فقط رواية ببطلانه مع الاقرار دلالة
اللهم الا ان يراد فيه بعينه خصوصا ثم فيهما واختلف المتاخرون فيه فبعضهم لا يصح التوكيل اصلا لان التوكيل بالخصومة توكيل بجوابها وجوابها
اقرار وانكار فاذا استثنى كليهما لم يفوض اليه شيا وبعضهم ومنهم القاضي صاعد يصح التوكل ويصير الوكيل وكيلا بالسكوت متى حضر مجلس الحكم
حتى يسمع البينة عليه وانما صح التوكيل بهذا القدر لانه يحصل به ما هو مقصود الطالب وهو خصم يسمع بينته عليه لان السكوت من الخصم
كاف لسماع البينة عليه كالانكار وللمطلوب نوع فايدة ايضا كما فيما لو ادعى الطالب البيع والمطلوب ينكره فان الطالب اذا اقام بينة على
البيع اذا سكت وكيل المطلوب ثم قبل ان يقضي القاضي على المطلوب بالبيع اقر المطلوب بالبيع واراد ان يرد المبيع على البايع بالعيب
امكنه ذلك بخلاف ما لو انكر الوكيل نصا فانه لا يمكنه لانه ح يصير مناقضا في دعواه البيع فان انكار الوكيل كانكاره فعلى هذا فالقايلون
بصحة الوكاله في هذه الصورة قايلون بصحتها في صورة انفراد استثنا الانكار من التوكيل بالخصومة بطريق اولى والله سبحانه اعلم
مسله اذا تعقب الاستثنا جملا متعاطفه بالواو او نحوها وهي الفا وثم وحتى كما مشى عليه القرافي فانه قسم حروف العطف ثلاثة اقسام
احدها هذه قال وهي الذي يتاتى فيها خلاف العلما لانها تجمع بين الشيين معا في الحكم ويمكن الاستثنا فيهما او احدهما فيندرج الجمل
المعطوفة بها في صورة النزاع قطعا ثانيها بل ولا ولكن وهي لاحد الشيين بعينه نحو قام القوم لا النسا وبل النسا وما قام القوم لكن
النسا فالقايم احد الفريقين دون الاخر بعينه فيمكن ان يقال لا يمكن عود الاستثنا عليهما لانهما لم يندرجا في الحكم والعود عليهما يقتضي
تقدم الحكم عليهما ويمكن ان يقال انهما معا محكوم عليهما احداهما بالنفي والاخرى بالثبوت فالمنفي ما بعد لا وما قبل لكن وبل ثالثها او
واما وام وهي لاحد الشيين لا بعينه نحو قام القوم او النسا او ام النسا واما قام القوم واما النسا فالمحكوم عليه في هذه واحد قطعا ولم يتعرض

بالنفي للاخر بالنفي ولا بالثبوت فلا يتاتى الاحتمال الذي في القسم الثاني بل يتعين ان لا يندرج هذه الجملة المعطوفة بهذه الثلاثة في صورة النزاع فعلى هذا عبارة من قيد بالواو كما مام الحرمين ومشى عليه الامدي وابن الحاجب وصاحب البديع غير جامعة وعبارة من اطلق كونه عقب الجمل من غير ذكر العطف اصلا كفخر الدين الرازي او كونه عقب جمل عطف بعضها على بعض بأي حرف من حروف العطف كان كالقاضي وصوبه السبكي غير جامعة نعم يشهد للعطف بأو اية المحاربة كما مثل بها الجمهور فاذا عرف هذا فالثاني فيه لمالك والشافعي واصحابهما على ما في توضيح المحصول واليه كما ذكره الطوفي يتعلق بالكل ظاهرا وقول ابي الحسين وعبد الجبار على ما في البديع وتقل في المحصول انه حق ان ظهر الاضراب عن الاول للاخير والا اي وان لم يظهر الاضراب عن الاول فللكل واشار الى عدم ظهوره بوجهين احدهما قوله لكون الثاني ضمير الاول اي الاسم في الكلام الثاني ضميرا راجعا الى الاسم في الكلام الاول لو تعلقا اي الكلامان فيما يذكر اي في النوع والحكم والاسم وثانيهما قوله او اشتركا اي الكلامان في الغرض منه اي هذا التعليل قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون لاتحادهما نوعا وحكما واشتركا في الغرض من الاهانة والانتقام فقول ابي الحسين مبتدأ خبره لا يرد عليه اي قول الشافعية الاستقصال الذي استدل به على الاضراب عن الاول الى احدهما اي الكلامين نوعا بالاتفاق والخبرية والامر والنهي ويقتضي قول ابي الحسين في اكرم بني تميم وبنو تميم فكرموني الا زيدا ان اكرامه اي زيد مطلوب غير واقع بناء على انه تحقق فيهما الاختلاف نوعا لاخبرا وحكما بناء على ان الاختلاف حكما كما تردد فيه التفتازاني او اختلافهما اسما بوجود الاسم العام لتعلقه اي الاستثناء في الثانية فقط لكونه غير الاسم الاول في الجملة الاولى او اختلافهما حكما بان يكون المحكوم به في احديهما غير المحكوم به في الاخرى وملخص هذا ان المعبر بالاضراب اختلافهما نوعا او اسما او حكما بشرط ان لا يكون اسم الجملة الثانية ضمير اسم الجملة الاولى وعدم اشتراكهما في الغرض وان ليس بين هذه الاختلافات منع الجمع فقد تجتمع جميعها وقد تجتمع اثنان منها وان المشعر بعدم الاضراب انتفاء الاختلاف راسا او احد الامرين والاشبه عند الخافيه على المتامل وانما كان قول ابي الحسين لا يرد على قول الشافعية اذ حاصله اي قول ابي الحسين تعلقه اي الاستثناء بالكل الاقرب اي الاخير غير انه اي ابا الحسين جعل ذلك الاختلاف بينهما قاصرا للاستثناء على الاخير فان لم يوافق عليه فالخلاف في شيء اخر فحاصل مراد المصنف كما يدل ان مذهب ابي الحسين حاصله انه اذا لم يكن موجب دليل يمنع صرفه الى الكل كان للاخير وهذا مذهب الشافعية بعينه غير انه زاد حصر الادلة اي القرائن الدالة على منع صرفه الى الكل وعددها فان سلموا له ذلك فذاك والا فالخلاف في شيء اخر وسواء هل كذا وكذا على منع تعلقه بالكل او لا يلزم دليلا عليه وللخفيه والغزالي والبافلاني والمرتضى وفخر الدين الرازي في المعالم يتعلق بالاخيرة لا بدليل فيما قبلها قيل وقايله بمعناه القاضي عضد الدين فللخفيه لظهور الاقتصار على الاخير لما سياتي وللاخيرون لعدم ظهور الشمول للكل اما الاشتراك بين اخراجه مما يليه فقط والكل اي وبين اخراجه من الكل فانه تثبت عوده الى ما يليه فقط في قوله تعالى فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده وعوده الى الكل كما في قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر الى قوله الا من تاب والاصل في الاطلاق الحقيقة فكان مشتركا كما هو قول المرتضى الا ان اثبات عوده الى ما يليه فقط بالاية المذكورة ذكره الاسنوي وهو متعقب كما ذكره السبكي وغيره بانه فيها عايد الى الاولى كما ذكره المفسرون فيحتاج الى شاهد غيرها فقيل قوله تعالى ومن قتل مومنا خطا فتحرير رقبة مومنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا فانه عايد الى الاخيرة دون الكفارة قطعا قلت وفيه نظر فان الكلام في اختصاصه بالاخيرة مع امكان عوده اليها والى ما قبلها وهذا ليس كذلك واستشهد الغزالي بقوله تعالى فاسر باهلك بقطع من الليل ولا يلتفت منكم احد الا امراتك فانه قرئ بالنصب استثناء من الثاني فقط لانها مومنة ويكون قد خرجت معهم ثم رجعت اليه فللمفسرون اتسى وكما بان به فانه ممكن عوده الى الاولى كما صرح به في كون اكثر القراء على النصب على الاستثناء منها مع انه مرجوح بالنسبة الى البدل كما قاله ابن الحاجب وغيره لا سعدان يكون قول القراء على الوجه الاقوى والترجيح على الوجه الذي دونه بل الترجيح بعض الناس انه يجوز ان يجيء القراء على غير الاقوى والعالم يذكر الرفع لان الرفع على البدل ثم هي به لا يجوز ان يكون استثناء من الاولى لان الاولى كلام موجب فلتتنبه له والله تعالى اعلم او لعدم العلم بانه

دليل ع

كما ع

اي الاستثناء كذلك اي لغة راجع الى الكل حقيقة او ما يليه او راجع الى ما يليه لا غير حقيقة كما هو القاضي ابي بكر الباقلاني والغزالي واختاره في المحصول فلزم ما يليه على قول الكل وما قيل وقايله ابن الحاجب المختار ادعاء ظهور قرينة الانقطاع للاخير عما قبلها بما يكون للاخيرة ومع ظهور قرينة الاتصال اي اتصالها بما قبلها بما يكون للكل والا اي ولم تظهر احداهما فالوقف مذهب الوقف للاتفاق على الحاجة اي الاستثناء من الاخيرة والعمل بالقرينة واعلم ان المدعي في كتب الحنفيه انه من الاخيرة وما يذكر من ظهور العدم اي عدم الاخراج مما قبل الاخيرة المشار اليه انفا بظهور الاقتصار في تعليل قولهم لم يصر حوا به بل اخرجه استدلالهم اي الحنفيه بان شرطه اي الاستثناء الاتصال وهو اي الاتصال منتف في غير الاخيرة لتحلل الاخيرة بينه وبين ما يليها وتخللها بينه وبين ما قبلها وهلم جرا ومقتضاه اي هذا الاستدلال عدم الصحة مطلقا فيما عدا الاخيرة وهو اي عدم الصحة فيما عداها باطل اذ لا يمتنع الاستثناء في الكل بالدليل اذ لا يخفى انه اذا دل دليل على تعلقه بالكل تعلق وبه يعلم انه مما يصح لغة تعلقه بالكل وما ادفعه اي هذا الاستدلال بان الجميع كالجملة قول الشافعية العطف يصير المتعدد اي الجمل المعطوف بعضها على بعض الخ اي كالمفرد ولا شك انه لا يعود فيما الى جزيه فكذا في الجمل لا يعود الى بعضها الى واحدة والاخيرة شيء فنه اتفاقا وما بالضرورة يقدر بقدرها فيتعين الاخيرة ونحن هذا بانه اي عمله ونحي لا ضروري قلنا لو سلم انه ونحي فلما ليه فقط او الكل ممنوع للاتفاق على انه لما يليه والاصل الحقيقة وعدم الاشتراك فالازم لزومه من الاخيرة والتوقف فيما قبلها الى الدليل الدال على عوده اليه وايضا فدفع الدليل المعين لا يندفع المطلوب لجواز ثبوته بغيره فليكن المطلوب بما ذكرنا من انه يتبين الاخيرة لا بدليل فيما قبلها من غير اداء ظهور في عدم تعلقه بما قبلها اذ الغرض لم يتعلق الا بعدم رجوعه الى الكل الا بدليل في خصوص مواردة قاله المصنف ومن اراد فهم اي الحنفيه حكم الاولى يتيقن دفعه اي حكمها عن البعض اي بعضها بالاستثناء منفكوك للشك في تعلقه اي الاستثناء به اي بالبعض لوجه الاشتراك اي القول به وهو استعمل الاستثناء فيهما اي في الاخيرة والكل والاصل الحقيقة وقد حصل بهذا ذكر دليل القايل فيما سوى الاخيرة للاشتراك ضمنا وهو اي هذا الوجه انما يفيد لزوم التوقف فيها اي فيما قبل الاخيرة لا ظهور العدم فيما قبل الاخيرة او دافعه اي او لوجه دافع الاشتراك القايل الجاز اخير من الاشتراك فليكن فيما قبل الاخيرة مجازا يفيده اي ظهور العدم فيما قبل الاخيرة الى الدليل على تعلقه فيها قبلها ايضا وابطاله اي هذا الدليل من قبل الشافعيه بقولهم لا يقين مع تجويز نحو للكل يدفع بما تقدم في اشتراط اتصال المخصص من ان هذا التجويز ممنوع لان اطلاق ما قبل الاخيرة من غير تعقب بالاستثناء افادة ارادة الكل فمع عدمها يلزم اخبار الشارع او افادته لثبوت ما ليس بثابت وهو باطل او باراده الظهور به اي اليقين وما قيل في معارضته الاخيرة ايضا كذلك اي حكمها متيقن دفعه عن البعض بالاستثناء منفكوك لجواز رجوعه اي الاستثناء الى الاولى بالدليل قلنا الوقف ظاهر في الاخيرة ولذا اي ولظهوره فيها لزم فيها اتفاقا هذا الذي قيل توقف في الكل وهو اي الوقف فيه باطل وحاصله اي قول الشافعية ترجيح المجاز فيما يليه اي الاستثناء فيما يليه حقيقة وفي الكل مجازا واما في غيرها اي بما يليه والكل فيمتنع للفصل بينه وبين المستثنى منه حقيقة وحكما وفي المجاز يتوقف على القرينة فيترجح الحقيقة ثم لو وقع الاستثناء من الكل مجازا ما علاقته فالجواب والطلاق الخ اي غير الكلام الاخير به اي بالاخير نحو العطف بخلاف الاتصال الصوري كما انه يتحقق بلا عطف ومع الاضراب فلا يصلح علاقة وما قيل في وجهه اي التوقف في غير الاخيرة الاشكال بفتح الميم جمع شكل بفتح المعجمة توجب الاشكال بكسر الميم الاشتباه كما قال معناه ابن الحاجب لمعناه ان الاستثناء يخرج من الموصول ما ذا ولا يخرج منها احرى فتوقف فيه اي في اخراجه من غير الاخيرة والا اي وان لم يكن معناه هذا اقتضى ان يتوقف في الاخيرة ايضا وهو باطل الشافعيه قالوا لا العطف يصير المتعدد كالمفرد وتقدم ما في توجيهه اجيب بان يصير المتعدد كالمفرد انما هو في عطف المفردات بعضها على بعض لان

إتمام بالوقف ع

فلو تم ص بقف لتشبيهه ع

العطف في الاسما المختلفه كالجمع في الاسماء المتفقه لا في عطف الجمل الذي كلامنا فيه وهذا هو الابطال الموعود وما يقال هي اي الجمل
مثلها اي المفردات اذ الاستثنا فيها اي الجمل من المتعلقات او المسند اليه اجيب بانه اي كونها مثلها اذا اتحدت جهة النسبة فيها اي الجمل
وهو اي اتحاد جهة النسبة فيها الدليل على تعلقه بالكل ككونها اي الجمل صله للموصول نحو اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب ونحوه
مما يوجب الاتصال والارتباط لا مطلقا القطع بان نحو ضرب بنو تميم وبكر شجعان ليس في حكمه اي المفرد قالوا ثانيا لو قال والله لا اكلت ولا
شربت ان شا الله تعالى تعلق ان شا الله بهما اي بالجملتين اتفاقا اجيب بانه اي ان شا الله شرط لا استثنا بدليل جريانه في الواحد فيصح انت طالق ان شا الله
وعدم جريان الاستثنا في الواحد فلا يصح انت طالق الا طلقة حتى تقع الطلقة وتلغوا الاستثنا فان الحق الشرط به اي بالاستثنا فيقاس في
اللغة وتقدم انه غير صحيح ولو سلم صحته فالفرق ان الشرط مقدر تقديمه على الجزا بخلاف الاستثنا فانه غير مقدر تقديمه على المستثنى منه وتقدم
بيانه ولو سلم عدم لزومه اي تقديم الشرط فلقرينة الاتصال وهو اي دليله الحلف على الكل عاد ان شا الله الى الكل وليس النزاع فيما كان هكذا وانما
النزاع فيما لا قرينة توجب رجوعه الى الكل قيل وايضا لما كانت الاشيا كلها موقوفة على مشية الله كان الظاهر والغالب من حال المتكلم عود
المشية الى الكل فيصير ذكرها قرينة معنوية تقتضي العود الى الكل وهذه القرينة مفقودة في غيره من صور الاستثنا قالوا ثالثا قد يتعلق
الغرض به اي الاستثنا كذلك اي عايدا الى الكل وتكراره اي الاستثنا لكل منها يستهجن ولولا انه يعود الى الجميع فكان معينا عن التكرار لما استهجن
لتعينه طريقا اليه فلزم ظهوره اي الاستثنا فيها اي في الجمل كلها قلنا الملازمة بين تكراره واستهجانه ممنوعة لمنع الاستهجان الا مع اتحاد
الحكم المخرج منه لكونه ح تكرارا خاليا عن الفايدة والحكم المخرج منه هنا متعدد لا متحد ولو سلم ان التكرار يستهجن لم يتعين التكرار طريقا لافادة
المراد فلينصب قرينة الكل او يصرح به اي بالاستثنا من الكل بعده اي الكل كان يقول بعد الكل الا كذا في الجميع قالوا رابعا هو صالح للجميع فالقصر
على الاخيرة تحكم قلنا ارادتها اي الاخيرة اتفاق والتردد فيما قبلها والصلاحية لا توجب ظهوره اي الاستثنا فيه اي الكل كالجمع المنكر في الاستغراق
فانه صالح للجميع وليس بظاهر فيه قالوا خامسا لو قال علي خمسة وخمسة الا ستة فبالكل اي يتعلق بالجميع اتفاقا ومن ثم لم يكن مستغرقا فكذا في غيره
من الصور دفعا للاشتراك والمجاز قلنا بعد كونه اي كل من هذه المستثنيات منها مفردا وكلامنا فيما اذا كانت جملا اوجبا اي كون الاستثنا منها تعينه
للصحة اذ لو رجع الى الاخيرة لم يستقم لانه ح يكون مستغرقا مع زيادة وهو باطل فهو مما قامت فيه قرينة على عوده الى الكل ولا نزاع فيه وايضا
مدعاكم العود الى كل لا الى الجميع فلا جرم ان قال القاضي عضد الدين والحق ان النزاع فيما يصلح للجميع وللاخيرة وهذا ليس منها ولا يصلح لكل
واحدة ولا للاخيرة هذا وقد ظهر ان رجوع الاستثنا المتعقب لمفردات متعاطفات الى جميعها محل اتفاق تنبيه بني على الخلاف في عوده على
الاخيرة فقط الا لدليل او على الجميع الا لدليل وجوب رد شهادة المحدود في قذف عند الحنفية اذا تاب من ذلك بان اكذب نفسه في قذفه
عند من قذفه به واصلح عمله على ما هو الاشبه لقصر الا الذين تابوا على ما يليه وهو واولئك هم الفاسقون فينتفي عنه الفسق لا غير ويبقى
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا على حكمه خلافا للشافعي ومالك واحمد رد اله اي الاستثنا بالاول اي فاجلدوهم تعلق به ايضا عندهم لان عوده الى الكل
عندهم ليس بقطعي بل ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل على ذلك وقد وجد هنا ذلك فان الجلد فيه حق الادمي راجح على حق الله تعالى عندهم
حتى يسقط بعفوه ويورث عنه فلا يسقط بالتوبة فيندفع ان يقال فينبغي ان يتعلق به ايضا عندهم مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن
جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد فيصح صرف الاستثنا الى الكل ثم قيل الاستثنا منقطع قاله
القاضي ابو زيد وفخر الاسلام وشمس الايمة السرخسي لان الفاسقين لم يتناول التايبين ليخرجوا منهم فالمعنى لكن الذين تابوا فان الله يغفر لهم ويرحمهم
وهذا على ما ذهب اليه فخر الاسلام ومن وافقه ولان المستثنى منه الذين يرمون لكن لم يقصد اخراج التايبين من حكم الرامين بل قصد اثبات
اخر للتايبين وهو ان التايب لا ينفي فاسقا بعد التوبة وهذا على ما ذهب اليه القاضي ابو زيد واختاره صدر الشريعة والاوجه متصل من اولئك

هم الفاسقون اعني الذين يرمون لتناولهم اياهم ثم اخراجهم من حكمهم كما هو ظاهر الاية اي اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق
الا التايبين منهم فانهم غير محكوم عليهم به حال اتصافهم بالتوبة للاجماع القاطع على ان لا فسق مع التوبة وكيف لا والتايب من الذنب كمن لا
ذنب له كما رواه الطبراني برواية الصحيح عن بن مسعود مرفوعا والفسق هو المعصية والخروج من الطاعة فلا يضر كون المراد بالفاسق
الفاسق على الدوام والثبات وانتفى كون المراد بالفاسق الفاسق في الجملة لكن التايب لم يخرج من حكم القاذفين الذي هو الفسق كما
قاله القاضي ابو زيد فليتامل مسئلة اذا خص العام كان مجازا في الباقي عند الجمهور من الاشاعرة ومشاهير المعتزلة وبعض الحنفية كصاحب
البديع وصدر الشريعة الا انه لا تخصيص لاكثرهم اي الحنفية الا بمستقل على ما سبق فهو بعد اخراج بعضه بغير مستقل حقيقة على قولهم كما صرح به صدر
الشريعة واختار هذا القول بدون هذا التقييد بن الحاجب والبيضاوي وبعضهم اي الحنفية كالسرخسي والحنابلة واكثر الشافعية بل جماهير الفقها
على ما ذكر امام الحرمين حقيقة في الباقي وبعضهم اي الحنفية وامام الحرمين حقيقة في الباقي مجاز في الاقتصار والشافعية نقلوا عن الرازي
من الحنفية وهو الشيخ الامام ابو بكر احمد الجصاص ان كان الباقي كثرة يعسر ضبطها فحقيقة والا ان كان الباقي ليس كذلك فمجاز والمذكور في
كلام بن الحاجب الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر وفسره القاضي عضد الدين بمعنى ما ذكره المصنف لكن زاد السبكي على احاد الناس كذا
فسره امام الحرمين وقال الغزالي كل عدد لو اجتمعوا في صعيد لعسر على الناظر عددهم بمجرد النظر كالالف فهو غير محصور وان سهل كالعشرة
والعشرين فمحصور وبين الطرفين اوساط يلحق باحدهما بالظن وما وقع فيه الشك استغنى فيه القلب والحنفية نقلوا عنه اي الجصاص ان كان
جمعا فقط اي من غير تقييد بالقيد السابق فحقيقة والا كان مجازا ابو الحسين ان خص بما لا يستقل من شرط او صفة او استثنا او غاية له
فحقيقة وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وبه قال الامام فخر الدين الرازي قال السبكي وهو الذي رايته منصورا في كلام القاضي ونقله
عنه ايضا المازري وذكر انه اخر قوليه وان اولهما كونه مجازا مطلقا وقال المتاخرون منهم بن الحاجب القاضي ان خص بشرط او استثنا
فحقيقة والا فمجاز عبد الجبار ان خص بشرط او صفة فحقيقة والا فمجاز ونظر فيه العلامة وتبعه التفتازاني بانه قال في عمدة الادلة الصحيح
انه يصير مجازا باي شي خص لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لقرينة اتصلت او انفصلت استقلت ام لا واجاب الابهري بان المذكور
في العمدة هو قوله اولا وكانه رجع عنه ثم ذكر عن المعتمد لابي الحسين ما يفيد موافقة ما في الكتاب وقيل ان خص بلفظي متصل او منفصل فحقيقة والا
فمجاز فهذه ثمانية مذاهب لنا على المختار وهو الاول الفرض انه اي العام حقيقة في الاستغراق على الخصوص ولو كان للباقي فقط حقيقة ايضا
كان مشتركا لفظيا وهو اي وكونه مشتركا لفظيا بين الكل والبعض غير المفروض ودفع هذا ودافعه القاضي عضد الدين بانه اي العام في صورة التخصيص
للاستغراق لان اكرم بني تميم الطوال في تقدير من بني تميم اي بعضهم لان من للتبعيض فلزم ارادة كلهم من قوله بني تميم ضرورة والا لو لم يكن المراد
هذا كان المعنى اكرم بعضهم بعضهم لان من شان من التبعيضية صحة وضع بعض مكانها والفرض ان المراد ببني تميم البعض ايضا فيؤول المعنى الى
هذا وهو ليس بصحيح ثم عرض الحكم الذي هو اكرام الموصوف منهم بالطول فخرج الاخر وهو من لم يوصف منهم به من طلب الاكرام وهذا التوجيه
لازم على ما قيل اي كما تقدم من اختيار بن الحاجب ان المراد بالمستثنى منه معناه حقيقة ثم يخرج منه المستثنى ثم يحكم على الباقي ويمكن اعتباره
اي هذا وهو ان المراد من العام جميع ما يتناوله اللفظ ثم يخرج غير المراد منه ثم يحكم على الباقي في الكل اي في ساير العمومات المخصصة باي تخصيص
كان قال المصنف غير ان وضع المفرد واستعماله ليس الا للتركيب لما تقدم قبيل الفصل الاول من ان المقصود من وضع المفردات ليس الا المعاني
التركيبية ويبعد ان يركبه اي المتكلم المفرد مع غيره مريد المجموع مما يتناوله ليحكم على البعض لانه اي القصد للمجموع ح اي حين يكون الحكم على بعضه بلا فايدة
لصحة ان يريد منه اي من اللفظ العام لغة المحكوم عليه فقط ولو كان العام عددا فانتفى الدفع وقول السرخسي صيغة العموم للكل ومع ذلك
حقيقة فيما وراء المخصوص لانها اي صيغته انما يتناوله اي ما وراء المخصوص من حيث انه كل لا بعض كالاستثنا يصير الكلام عبارة عما

وذا المستثنى بطريق انه اي ما وراء المستثنى كل لا بعض اذ اراد انتناوله لما وراء المخصوص بوضع اخر خاص لزم الاشتراك اللفظي والمفروض خلافه
او وضع المجاز فتقيض مطلوبه لان مطلوبه انه حقيقة فيه فان قيل لم لم تحمله اي هذا من السرخسي على انه لا يشترط الاستغراق في العام فيكون
العام المخصوص من افراده ما لم ينته الى ما دون الثلث فيكون حقيقه قلنا الكلام في العام اذا خص هل يكون فيما وراء المخصوص حقيقة
ولما يقبله اي التخصيص الصيغ المتقدمه كالجمع المحلى ونحوه من الموصولات واسما الشرط والاستفهام ونحوها مما اتفق على استغراقه
والخلاف في اشتراطه اي الاستغراق انما هو في مسمى لفظ عام ومن لم يشترطه اي الاستغراق في مسمى لفظ عام وان حمل من صيغه اي العام.
الجمع المنكر لا يصح اعتبار اي عدم شرطه هنا اذ لا يقبل الاخراج منه وما لا يستثنى منه كما تقدم في بحثه والقابل ان يقول لا خفاء في انه يتعدى من
ثبوت الخلاف في اشتراط الاستغراق في مسمى لفظ عام ثبوته في صيغه ايضا ضروره اتصافها به والجواب المحقق في دفع قول السرخسي على هذا
التقدير ان ما لا يصح فيه التخصيص من صيغة لا كلام فيه وما يصح التخصيص فيه منها تناوله اذا اقتصر على الثلاث فصاعدا مع العموم فبذلك
يصدق قول من لم يشترط الاستغراق لكن لا يلزم منه كون تلك الصيغة حقيقه في الباقي لانه ليس تمام معناها الوضعي فلا يحدى عدم اشتراطه في
مسمى العام ولا فيما تناولته صيغته كون الصيغة حقيقة في الباقي فليتامل وما قبل وما يقابل عضد الدين ارادتها اي الباقي ليس بالوضع الثاني
والاستعمال الثاني له فيه بل الباقي مراد به لدليل منفصل اغاط اعدم ارادة بعض معنى اللفظ ممنوع بل الحقيقة ارادته اي الباقي بالاول من حيث هو اي الباقي
داخل في تمام الموضوع له المراد باللفظ ارادته بمجرد كونه تمام المراد بالحكم اما اذا اريد هذا فهو اي كونه موضوعا له انما هو الثاني وليست ارادته الباقي
الا بالاعتبار الاول الحاصل بتناوله اي العام للباقي بعد التخصيص كما كان قبله وكونه اي تناول للباقي بعد التخصيص مع قرينة لا قصاره عليه لا يخرجه
اي تناوله له عن كونه حقيقة قلنا الحقيقة بالاستعمال في المعنى الموضوع له لا التناول لانه اي التناول للتبعية للوضع ثابت للمخرج بعد التخصيص وكل
وضع حال التجوز بلفظه الوارد اذا بقي من العام مقدار غير منحصر في عدد فهو اي ذلك الباقي معنى العموم لانه كون اللفظ دالا على امر عين منحصر
في عدد فيكون فيه حقيقة نقله الشافعيه عنه والحقيقة تنقل مذهبه احد من الشافعية به فانه لكونه منهم به اعرف وهو اي مذهبه
بناء على عدم الاستغراق في العموم وغلط البزدوي بان مقتضا اي دليله كون الخلاف في لفظ العموم لا في الصيغة والامر بالعكس فهو من اشتباه العارض
بالمعروض كما وقع مثله لكثير من الاصوليين في كثير من المواضع ثم اجيب عن الاول بمنع كون معنى العموم ذلك بل معناه تناول الجميع ما يصلح لان يراد
كان متناولا للجميع ما يصلح له فصار لبعضه فكان مجازا ابو الحسين لو كان الاخراج بما لا يستقل يوجب تجوزا في اللفظ لزم كون المسلم للمعهود مجازا
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان مسلما مقيد بما هو كالجزء له وهو اللام وقد صار به لمعنى غير ما وضع له اولا فانه قبل دخول اللام
كان لمن قام به الاسلام بدون عهد وقد صار له مع العهد وكذا للمصنف والجواب عنه كما في اصول ابن الحاجب وغيره بان الجموع من مسلم واللام هو
الدال على مجموع المعنى لا ان مسلما للجنس واللام للقيد مندفع بانه بعد العلم بانهما اي اللام ومسلما كلمتان بوضعين تركيبا وجعل مجموعهما دالا على المعنى
مجردا عتبار يمكن مثله في العام المقيد بما يستقل والا ان اعتبر كون الدال في مثل المسلم المجموع من اللام ومدخولها ولم يعتبر كون الدال في العام
وللمقيد به مما لا يستقل المجموع منهما فتحكم محض لكونه فرقا بين المتساويين بالاعتراف موشر هذا وفي حاشية الابهري وفيما نقل عنه المصنف من ان العام
المخصص بغير المستقل حقيقة نظر لان العام المخصص وحده ليس حقيقة عنده ولا مجازا كما مر عليه صريح كلامه على ان المخصص دليل على الوضع للذي
في المتن والشرح ينفي كونه مجازا وينافي كونه حقيقة لانه يدل على ان العام المخصص بغير المستقل ليس له دلالة وضعه كما كان سابقا في مسلمون
ليس دالا فلا يكون حقيقة بل المجموع هو الحقيقة القاضي وعبد الجبار مثله اي في الجميع فيما لم يخرجاه مما لم يستقل وهو الصفة والغاية
عند القاضي والاستثناء عند عبد الجبار دليلا وهو لزوم كون نحو المسلم للمعهود مجازا لو كان الاخراج بغير هذه المخرجات موجبا تجوزا في
اللفظ وجوابا وهو منع لزومه ثم قالوا انما استثنى القاضي الصفة لانها عنده كانها مخصص مستقل وعبد الجبار الاستثناء لانه ليس تخصيص

عنده

عنده ولم يوجهوا الغايه وجها وقد عرفت ما في الجواب وايضا ذكر عبد الجبار في عمدة الادلة الاستثناء من المخصصات على انها اذا
لم يكن الاستثناء منها عنده كان المستثنى منه باقيا على عمومه فيكون حقيقة وقرنة دالة انه ليس بحقيقة والمخصص باللفظ مثله اي الى الحنين
ايضا دليلا وهو لزوم كون نحو المسلم للمعهود مجازا لو كانت الدلايل اللفظيه توجب تجوزا في اللفظ وجوابا وهو منع لزومه وهو
اي دليل هذا اضعف من دليله لشموله اللفظي المتصل والمنفصل وقد كان عدم الاستقلال للمتصل والمانع من الحاق المتجوز للفظ اوله
دخل في منع لحاقه كما في نحو المسلم كما ظن وهو تسليف المنفصل فلا يصح قياسه عليه قطعا الامام الجمع كتعداد الاحاد قال الهروي
معنى الرجال فلان وفلان وفلان الى ان ينتوعب وانما وضع الرجال اختصار واذا كان كذلك وفيه اي تعددها اذا بطل ارادة البعض
ليصير الباقي مجازا فكذا الجمع وانما عدل المصنف عن العام كما هو مذكور في نقل ابن الحاجب وغيره الى الجمع كما يشير به تقرير القاضي عضد الدين
انه الذي يظهر فيه هذا التوجيه وان كان قاصرا على بعض الدعوى اذ ليس كل عام جمعا اجيب ان الحاصل من العام واحد وهو استغراق
ما يصلح له لوضعه للاستغراق اي استغراقه ففي بعضه اي فاستعمال العام مرادا به بعضه فقط مجاز بخلاف الاحاد المتعدده فانه لم يرد
بلفظ منها بعض ما وضع له واذا بطلت بعض الحقايق لم يلزم بطلان حقيقة اخرى على انه قد منع كون الجمع كتكرار الاحاد وقول اهل العربيه
ذلك ليس بانه مثلهم في جميع احكامه بل بيان الحكمة في وضعه وما قيل يمكن اللفظ الواحد ان يكون حقيقة ومجازا بحيثيتين فليكن العام المخصوص
كذلك فيكون مجازا من حيث ان الباقي ليس موضوعه الاصلي وحقيقه من حيث انه باق على اصل وضعه فلم ينقل نقلا كليا كما هو شبهه احتيار
السبكي اياه فنانك الحيثيتان انما هما باعتبار وضعي الحقيقي والمجازي قال المصنف يعني ان الحيثيتين الكائنتين للفظ انما هما كونه بحيث اذا استعمل
في هذا كان حقيقة له لوضعه له عينا وهو الوضع الحقيقي وان استعمل في ذا كان مجازا لوضعه بالنوع له وسيأتي تحقيق وضع المجاز
في الكتاب لا انه استعمال واحد يكون اللفظ فيه حقيقه ومجازا كما ادعاه الامام ولا يلزم اجتماعهما اي الحقيقة والمجاز معنى واسما
واحد ثم يكون حقيقة او مجازا في ذلك الاستعمال على الخلاف مذا ما ذكر ولو يستدل للامام على ثبقه الاخر وهو انه مجاز في الاقتصار لظنه
ظهوره وهو غلط لانه لا يكون اللفظ العام مجازا باعتبار الاقتصار الا لو استعمل في معنى الاقتصار واتفاوه اي استعماله في معنى الاقتصار
ظاهر بل الاقتصار يلزم استعماله في الباقي بلا زيادة فهو اي الاقتصار لزم لوجوده اي استعماله في الباقي لا مرادا فادته اي الاقتصار
به اي باللفظ العام المخصوص ولو اراد به الاقتصار استعماله اي العام في الباقي بلا زيادة فهو شقه الاول وعلت مجازيته اي العام فيه اي في الباقي
والله سبحانه اعلم مسلة الجمهور العام المخصوص مجمل اي مبهم غير معين من الاجمال بالمعنى اللغوي ليس حجة كلا نقلوا بعضهم مثلا عم القتلوا
المشركين او هذا العام مخصوص اولم يرد به كل ما يتناوله لانه ما بالاجماع كما ذكر الامدي وغيره لما سياتي وعمن حجة فخر الاسلام حجة فيما
طنية الدلالة بعد ان كان قطعيها اي الدلالة لما مضى ويأتي من ان العام عنده قطعي الدلالة كالخاص وقيل يسقط الجمل والعام يبقى كما كان قبل
كذهب به عليه ابو المعين من الحنفيه وابن برهان من الشافعية وفي التبيين ابو عبد الله البصري ان كان العام منبئا عنه اي الباقي بعد التخصيص
بسرعة كالمشركين في اهل الذمة فان لفظ المشركين بعد التخصيص بالذمي منبئ عن الباقي الدري هو الحربي بلا توقف على تامل فهو حجة بعد التخصيص
والا اي وان لم ينبئ عن الباقي بعد التخصيص فليس حجة كالسارق فانه لا ينبئ عن سارق نصاب ومن حرز لعدم الانتقال اي انتقال الذهن اليهما
اي النصاب والحرز من اطلاق السارق قبل بيان الشارع فاذا بطل العمل به اعني لم يحكم بقطع اليد في صور انتفى النصاب والحرز او احدهما
الا يثبت القطع شرعا عند ذلك لم نعمل بمقتضاه ايضا في صورة وجود الامرين لان اللفظ لا يبنى عن ان القطع انما يكون اذا كان المسروق
نصابا محرزا عبد الجبار ان لم يكن العام مجملا قبل التخصيص فهو حجة نحو اقتلوا المشركين فالعمل به قبل التخصيص بالذمي ممكن تعميم القتل
لكل مشرك بخلاف العمل قبل التخصيص مثل اقيموا الصلاة فانه بعد تخصيص الحايض منه يفتقر الى البيان كما كان مفتقرا اليه قبله لاجمال

على انه نقل اتفاق نفيه اي الاتفاق على نفيه ان يكون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا باعتبارين واحد كما اختلفوا في صحة ان يراد به المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معا في الاستعمال واحد

اشتراط الجمع

هو صاحب الطلام فاضله صاحب المصنف

الصلاة فلا يكون حجة البلخي من مجيزي التخصيص بمتصل اي غير مستقل كالشرط والصفة حجة ان خص به اي بالمتصل ليس بحجة ان خص بمنفصل
كالدليل العقلي وقيل حجة في اقل الجمع وهو اثنان او ثلاثة على الخلاف لا فيما زاد عليه وابو ثور ليس بحجة مطلقا اي سوا خص بمتصل او بمنفصل انباء
عن الباقي او لا احتاج الى البيان او لا هذا ما نقله الامدي وابن الحاجب وغيرهما عنه وقيل عنه اي عن ابي ثور ليس حجة الا في اخص الخصوص اي
الواحد اذا علم اي كان المخصوص معلوما كالكرخي والجرجاني وعيسى بن ابان اي يصير العام المخصوص مجملا فيما سواه اي اخص الخصوص الى البيان
ففي كشف البزدوي وغيره ان هولا ذهبوا الى انه لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف الى البيان سوا كان المخصوص معلوما او مجهولا
الا انه يجب به اخص الخصوص اذا كان معلوما غير انه اي هذا القول بالنسبة الى عيسى مقيد برواية وفي البديع الكرخي وابن ابان وابو ثور لا يبقى
حجة مطلقا الا في الاستثنا المعلوم انتهى وقد عرفت ان اكثر الحنفية ومنهم الكرخي على ان الاستثنا ليس تخصيصا فلا يخالف هذا ما في الكشف
بالنسبة الى من عدا ابا ثور ولا قول صاحب المنار وصدر الشريعة وغيرهما ان مذهب الكرخي اذا لحقه خصوص معلوم او مجهول لا يبقى حجة بل يجب
التوقف فيه الى البيان انتهى ولعل هولا انما لم يستثنوا اخص الخصوص كالاولين للعلم به والا كان نسخا كما سيذكر المصنف مع عدم التمكن
من العمل به بقيد التعيين قبل البيان ايضا لان كل فرد من الباقي يحتمل على حد سوا ان يكون هو الباقي وان يكون مخرجا ولكن على هذا لا حاجة
الى تقييد الاولين هذا بما اذا كان المخصوص معلوما فانه كذلك اذا كان مجهولا لعين هذا التوجيه فليتامل ثم قد ظهر من هذه الجملة ان قول
البلخي هو بعينه قول الكرخي ومن ثم قال شارحوا منهاج البيضاوي في قوله وفصل الكرخي انتهى فقال ان خص بمتصل كان حجة والا فلا وظهر
ان استثنا البديع الاستثنا غير محتاج في الحقيقة اليه لنا على الاول استدلال الصحابة به اي بالعام المخصوص بمبين وتكرر وشاع ولم ينكر
فكان اجماعا وقال اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا وفلانا فترك اكرام سايرهم قطع بعصيانه فدل على ظهوره فيه وهو المطلوب ولان تناول
الباقي بعده اي التخصيص باق وحجيته اي العام فيه اي الباقي كان باعتباره اي التناول وبهذا الدليل الاخير استدل المطلق لحجيته كفخر الاسلام
لا فخر الاسلام فانه سياتي وجهه ويدفع قول المطلق باستدلالهم اي الصحابة فانه انما كان بعام مخصوص بمبين والعصيان بترك فعل ما تعلق
بالعام المخصوص طلب فعله انما هو ايضا في المبين والحجة فيه اي الباقي قبله اي التخصيص ايضا انما كان لعدم الاجمال فلا يكون حجة في المخصوص
بمجمل لتحقق الاجمال ح وبقاوه اي التناول انما هو ايضا في المبين لا المجمل فخر الاسلام والعام عنده كالخاص في قطعية الدلالة كما تقدم قال
والحالة هذه للمخصص شبه الاستثنا بحكمه لبيانه عدم ارادة المخرج مما تناوله العام بحكمه وشبه الناسخ بصيغته لاستقلاله بنفسه في
الافادة فيبطل المخصص اذا كان مجهولا اي متناولا لما هو مجهول عند السامع للثاني اي لشبه الناسخ ويبقى العام على قطعيته لبطلان الناسخ
المجهول لانه لا يصلح ناسخا للمعلوم ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثنا فانه بمنزلة وصف قايم بصدر
الكلام لا يفيد بدونه حتى ان مجموع الاستثنا وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا
على البيان ويبطل الاول اي كون العام قطعيا للاول اي لشبهه بالاستثنا لتعدي جهالته اليه كما في الاستثنا المجهول وفي المخصص المعلوم
شبه الناسخ من حيث كونه مستقلا يبطله اي العموم لصحة تعليله اي المخصص من هذه الحيثية كما هو الاصل في النصوص المستقلة
وان كان الناسخ لا يعلل وجهل قدر المتعدي اليه بالقياس فيجهل المخرج بهذا السبب وشبه الاستثنا من حيث اثبات الحكم فيما ورا المخصوص
وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام يبقى قطعيته قال المصنف رحمه الله وهو اي هذا الدليل ضعيف لان اعمال الشبهين عند الامكان وهو
اي امكان اعمالهما منتف في المجهول بل المعتبر الاول اي الشبه بالاستثنا لانه اي الشبه به معنوي لان الاستثنا يخرج من العام كالمستقل
غير انه لم يسم تخصيصا اصطلاحا وشبه الناسخ طرد لا اثر له لانه اي الشبه به في مجرد اللفظ اي كون كل منهما لا يحتاج في صحة التكلم به الى
غيره وعلى هذا وهو ان المعتبر شبهه بالاستثنا تبطل حجيته في المجهول كالجمهور وصيرورته ظنيا في المعلوم لما تحقق من عدم ارادة معناه

لو صح

فلا يبطل وينزل الى الظنية للشبهين صح

اي العام

اي العام بسبب التخصيص بالمعلوم مع احتمال قياس اخر مخرج منه بعضه ايضا وهذا لتضمنه اي المخصص القياس المذكور حكما
لا حقيقة فقد تضمن ما يوجب الاحتمال للاخراج في كل فرد معين او لتضمن المخصص على صيغة اسم المفعول حكما شرعيا والاصل في النصوص
التعليل لا لشبه الناسخ باستقلال صيغته لما ذكرنا من انه طردي لا اثر له وكون السمعي حجة في اثبات حكم فرع معلومية محل حكمه وا
نتفيها اي معلومية محل حكمه في نحو لا تقتلوا بعضهم فان دفع هذا بثبوتها اي الحجية مع انتفا معلومية حكم المخصص في نحو وحرم الربا
من قوله تعالى واحل الله البيع للعلم بحل البيع قلنا ان علموه اي الربا نوعا معروفا من البيع فلا اجمال والا اي وان لم يعرفوه نوعا منه
فكحرم بعض البيع اي فهو مجمل يتوقف العمل به الى البيان مع اعتقاد حقية المراد به واخراج سارق اقل من مقدار قيمة المجن المشار اليه في
حديث ايمن قال لم تقطع اليد على عهد النبي صلى الله عليه وسلم الا في ثمن المجن وثمنه يومئذ دينار رواه الحاكم في المستدرك وسكت عليه اي في مقدار
ثمنه لا نم انه التخصيص بالمجهول بنا على ظن ان مقدار قيمته كان مجهولا بل هو معلوم كما افاده هذا الحديث وحديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال
كان ثمن المجن على عهد رسول صلى الله عليه وسلم عشرة دراهم اخرجه احمد واسحق والنساي والدارقطني ومن ثم قال اصحابنا لا تقطع في اقل من
عشرة دراهم وانها كانت قيمة الدينار وحديث بن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع سارقا في مجن قيمته ثلاثة دراهم متفق عليه ومن
ثم قال مالك واحمد في اظهر رواياته تقطع اذا سرق ثلاثة دراهم او ربع دينار غير ان الشافعي يقول كانت قيمة الدينار على عهد رسول الله
الله صلى الله عليه وسلم اثني عشر درهما بدليل ما في مسند احمد عن عايشة عنه صلى الله عليه وسلم اقطعوا في ربع دينار ولا تقطعوا فيما ادنى من ذلك
والى هذا اشار بقوله مدعي كل معلومية كميته ثلاثة او عشرة فليس تخصيص عموم الاية به منه اي من التخصيص بالمجمل فلا يسقط الاحتجاج باية
السرقة على قطع السارق شرعا او سلمنا انه منه لكنهم توقفوا اولا في العمل باية السرقة حتى بان مقدار قيمة المجن على الاختلاف فيه فعملوا بها وقوله اي فخر الاسلام
في التخصيص بالمعلوم يبطل العموم لصحة تعليله لا يدري قدر المتعدي اليه ان اراد انه لا يدرك ذلك بالفعل اي فعل القياس ليس بضاير والاولى
فليس بضاير الا لو لزم في حجيته اي العام المخصوص في الباقي تعين عدده لكن اللازم تعين النوع والتعليل تفيده اي تعين النوع لانها اي علة
الاخراج ح وصف ظاهر منضبط فما تحققت فيه من المندرج تحت العام ثبت خروجه وما لا يتحقق فيه فتحت العام باق او اراد انه لا يدري
قبله اي التعليل بالفعل اي بمجرد علم المخصص اي العلم به يجب التوقف في الباقي للحكم بانه اي المخرج معلل ظاهرا او لا يدري الخ فقول الكرخي وغيره
من الواقفية لان معناه يتوقف لذلك اي لكونه لا يدري قدر المتعدي اليه الى ان يستنبط من المخرج بواسطة علة اخراجه ما يلحق به في الاخراج
لتحقق فيه ايضا فيعلم المخرج بالقياس ح لما ذكرنا في المجهول وهذا فيما يظهر تعليل لقوله لان معناه يتوقف الخ لكن لم يتقدم في المجهول ما يفيد
هذا وانما تقدم فيه لفخر الاسلام ما يفيد كونه حجة ظنية من غير توقف وللمصنف ما يفيد خروجه عن الحجية كما هو قول الجمهور ثم لم يظهر لي
ما يتجه ان يعطف عليه وزيادة العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اعني القياس الذي حكم به اي الذي تضمنه المخصص للحكم بمعلولية
التخصيص نعم يظهر انه يريد يتوقف فيه فلا يعمل به الى البيان لجهالة قدر المتعدي اليه المستلزمة لجهالة الباقي ولعدم جواز العمل
بالعام قبل البحث عن المخصص ولكن في افادة هذه العبارة لهذا ما ترى وهو اي هذا القول مرادا به هذا المعنى حسن لكن لا خفا في انه
ليس بمراد فخر الاسلام والا لم يكن عنده حجة والفرض خلافه وانما حاصل مراد فخر الاسلام كما اشار اليه المحقق التفتازاني ان المخصص
المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصف
كونه يقينا فيكون حجة فيه شبهه ثم نطرقه ما افاده المصنف من ان شبهه بالناسخ طرد لا اثر له وان شبهه بالاستثنا هو المعتبر فيتوجه ح
ابطاله في المجهول وظنيته في المعلوم وان احتمال جهالة قدر المتعدي اليه في المعلوم لا يخرجه عن الظنية لعدم الظهور وقد عرف فيما سلف
ما في وجوب البحث عن المخصص قبل العمل بالعام من المقال وان مقتضى كلام مشايخنا عدمه وقول الاسقاط للعام المخصوص مطلقا اي في اخص الخصوص وغيره

لقطع

من ع

والشافعي ح

هو ح

بالتعليل ع

نخ والعلة

علته ع

حينئذ ع

لحبت فيها اي حرصت عليها لا تحنث به اي بخروجها بعد ساعة وتسمى يمين الفور وهو ماخوذ من فوران القدر سميت به باعتبار صدورها
من فوران الغضب او لان الفور استعير للسرعة ثم سمي به الحالة التي لا لبث فيها يقال خرج من فوره اي من ساعته واول من استخرجها
ابو حنيفة وكانوا قبل ذلك يقولون اليمين موبدة كلا افعل كذا وموقتة كلا افعل اليوم كذا وهي موبدة لفظا موقتة معنى يتقيد
بالحال لكونها جوابا لكلام يتعلق بالحال فالدليل على ترك الحقيقة في هذه الصورة دلالة معنى قايم بالمتكلم وحالة راجعة اليه فان التعليق
في هذه الحالة دال على ان قصد منعها من الخروج الذي تهيات له حتى كانه قال ان خرجت الساعة فيتقيد به فيها قال المصنف وحيثية اي
المخصص في هذا القسم دلالة حالهما اي المتكلم والمخاطب ككونها ملحة على الخروج في تلك الحالة وكونه ملحا على منعها حينئذ وبدلالة محل الكلام
بان يكون المحل غير قابل للحقيقة فان تعذر قبوله حكمها يوجب لارادة المجاز ضرورة ان العاقل لا يستعمل الكلام في المفهوم الحقيقي في محل لا يقبله
وان كان كلامه مصون عن الكذب واللغو بحسب الامكان وهذا رابع الخمسة كانما الاعمال بالنيات ورفع الخطا اي وحديث رفع الله عن امتي
الخطا وتقدم تخريجه في تقسيم الدلالة اللفظية فانه لو حمل هذان الحديثان على الحقيقة لما وجد عمل بلا نية ولا خطا ولا نسيان والواقع خلافه
قطعا فتعين ارادة المجاز كما تقدم تقريره في مسلة النفي في الحصر بانما لغير الاخر قبل بالمفهوم ومسلة المقتضي وقد يدرج هذا في المخصص العقلي
لان نفس كل من هذين المثالين يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته لحصول العمل به كثيرا بلا نية ووقوع الخطا والنسيان جما غفيرا من الامة
لكن تعقب هذا بالنسبة الى الاعمال بالنيات بانه يمكن ان يقال لا نم ان نفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته وانما لزم ذلك
من تقدير متعلق الجار والمجرور عاما مثل الحصول واما اذا قدر متعلقه خاصا بقرينة المقام مثل الاعتبار وغيره مما يناسب المقام فلا
ولذا قال النووي والطيبي بل التقدير ما الاعمال محسوسة بشيء من الاشيا كالشروع فيها والتلبس بها الا بالنيات وما خلا عنها لا
يعتد بها وقال بعض الفضلا والاحسن ان يقال انه من قبيل المرئي صغريه اي بحسبهما والمعنى الاعمال انما تعتبر بحسب النيات وتتفاوت على
حسب تفاوتها فان كانت خالصة لله فتلك الاعمال في المرتبة العليا وان كانت للدنيا ففي منزلة دنيا وان كانت لسمعة وريا او مدح و
فادني وادني فاتضح ما بعده واندفع المجاز به مع بقا اللفظ على عمومه الا ما خصه العقل في نحو النية هذا كلامه وكل مخيل وقد قيل ونقل عن
السلف والخلف وتحقيق فصل الخطاب فيه ببيان ما هو المراد بالنية ومن المظنات الحسنة له كتاب جامع العلوم والحكم للامام الحافظ ابن
رجب غير ان بالجملة قد حط اخر كلام المتعقب على ان العقل خص هذا العموم بما خص والله تعالى اعلم وبالسياق اي وبدلالة سوق الكلام
على ان المراد غير المعنى الحقيقي للفظ بان يكون فيه قرينة لفظية سابقة عليه او متاخرة عنه فالسياق بمعنى السوق وان كان
انما يطلق غالبا على المتاخرة وبالبا الموحدة على المتقدمة وهذا خامس الخمسة كطلق امراتي ان كنت رجلا او ان قدرت فانه لا
يفيد التوكيد به اي بتطليقها الذي هو حقيقة طلق امراتي لهذه القرينة فانها تدل على انه لم يقصد هذه الحقيقة وانما اراد اظهار عجزه عن
ذلك قلت وعند التامل يظهر انه انما كان هذا قرينة على عدم ارادة الحقيقة بالعرف كما يشير اليه قول صدر الشريعة وفي قوله طلق
امراتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا انتهى فيندرج هذا في العرفي ويأتي التخصيص بفعل الصحابي في ذيل المسلة الثالثة من هذه
ثم في مباحث السنة مشبعا مسلة افراد فرد من العام بحكمه اي العام لا يخصصه اي العام وهو اي افراد فرد منه بحكمه قلب المتعارف في
التخصيص وهو اي المتعارف فيه قصره اي الحكم على غير متعلق دليله اي التخصيص ومتعلق دليله هو الفرد المخصوص وهذا اي افراد
فرد منه بحكمه قصره اي الحكم عليه اي متعلق دليله الذي هو الفرد المخصوص مثاله ما اخرج احمد واسحق والترمذي وصححه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها فلا يخص الطهور به جلد شاة ميمونة اذا دبغت من بين
ساير الاهب الا ان هذا اللفظ لم اقف عليه في شاة ميمونة بل في الميتة مطلقا كما اخرجه احمد واقرب لفظ وقفت عليه في شاة ميمونة

لما هذا

الى هذا اللفظ ما اخرج الطحاوي والبزار والبيهقي عن ابن عباس قال ماتت شاة لميمونة فقال النبي صلى الله عليه وسلم هلا استمتعتم باهابها
فان دباغ الاديم طهورها فلا جرم ان قال المصنف ومنه اي افراد فرد من العامة بحكمه او شبهه ما في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم
وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا مع ما في رواية لمسلم وجعلت لنا الارض كلها مسجدا وتربتها لنا طهورا اذا لم نجد الما والاولى مع وترابها
لنا طهورا كما رواه الدارقطني في سننه وابو عوانة في صحيحه لجواز ان يكون المراد بالتربة ما فيها من تراب وغيره مما يقاربه ولعله انما قال
او شبهه لجواز ان يقال التراب جزء من الارض لا جزء لها شاة ميمونة بالنسبة الى ايما اهاب وانما بينهما شبه من حيث ان كلا بعض من
المسمى وقد ذكر له حكم المسمى ثم كما ان افراده بعض ذاك بحكمه لا يخصصه فكذا افراد بعض هذا بحكمه لا يخصصه وقيل يخصصه لنا لا تعارض
بين البعض والكل في حكم حكم به على كل منهما فوجب اعتبارهما فلا يخص الطهورية التراب من اجزا الارض قالوا المفهوم مخصص للعام كما تقدم
ومفهوم فرد من العام بحكمه نفي الحكم عن ساير افراده اذ لا فايدة لذكره الا ذلك فيكون مفهوم دباغ جلد ميمونة طهورها دالا على نفي طهورية ما
سواه من ساير الحيوانات اذا دبغ قلنا كون المفهوم معتبرا ممنوع عند الحنفية ولو سلم اعتباره فهذا اي مفهوم فرد من العام بحكمه مفهوم
لقب مردود عند الجمهور كما تقدم وفايدة ذكر ذلك الفرد نفي احتمال تخصيصه من العام لكن هذا اذا لم يكن له مفهوم مخالفة الا اللقب اما اذا
كان له مفهوم مخالفة غير مفهوم اللقب يقتضي نفي الحكم عن غيره من افراد العام كمفهوم الصفة مثلا يكون مخصصا عند القايلين به او
اكثرهم كما تقدم ولعله انما لم يذكره اعتمادا على سبق بيانه نعم يتم هذا على القايلين بمفهوم اللقب ولعل القايل بتخصيصه هو القايل به
مسلة رجوع الضمير الواقع بعد العام الى البعض من افراده ليس تخصيصا للعام مثل والمطلقات مع وبعولتهن احق بردهن فان المطلقات عام في
البائنات والرجعيات وضمير بعولتهن انما يصح عوده الى الرجعيات فقط لان الرد انما يمكن فيهن فلا يخص التربص الرجعيات بل يتعلق
بهن وبالبائنات وهذا عزاه السبكي الى اكثر الشافعية واختاره الامدي وابن الحاجب والبيضاوي وابو الحسين وامام الحرمين على ما ذكر
ابن الحاجب قالا تخصيص له قال السبكي وعليه اكثر الحنفية وعزاه الامدي الى بعض الشافعية وبعض المعتزلة كعبد الجبار والقرافي الى
الشافعي قال المصنف وهو الاوجه وقيل بالوقف وهذا عزاه الامدي وغيره الى امام الحرمين وغيره واختاره صاحب المحصول لنا على المختار
وهو انه تخصيص له حقيقته اي الضمير رابط لمعنى متاخر بمتقدم اعم من مذكور او مقدر بدليل يدل على تقديره وقوله على انه اي الرابط
هو اي المتقدم متعلق برابط فلا يتصور الاختلاف بينهما وما قيل في وجه انه لا يخص التجوز فيه اي الضمير بخروجه عن حقيقته التي هي
العموم غير ملزوم للتجوز في الاول يعني العام اي لا يلزم من كون الضمير مجازا في البعض كون العام مجازا في البعض فبعد اذ رجوعه اي
الضمير الى لفظ الاول باعتبار معناه فلا يتصور كونه اي الضمير مجازا في البعض ومرجعه الذي هو العام باق على حقيقته التي هي العموم
من غير تخصيص ضرورة اتحادهما فاذا خص الضمير الرجعيات من المطلقات مع كونه اي الضمير عبارة عن المطلقات فهن اي الرجعيات المراد
به اي العام وهو المطلقات لما ذكرنا ان الضمير هو نفس مرجعه باعتبار المعنى وهو اي وكون المراد بالمطلقات الرجعيات لا غير هو التخصيص
للمطلقات وبه اي وبهذا التوجيه ظهر ان قولهم اي القايلين بعدم التخصيص في جواب قول الواقف لزم تخصيص الظاهر او الضمير دفعا
للمخالفة وتخصيص احدهما دون الاخر تحكم اذ لا ترجح لاعتبار الخصوص في احدهما بعينه فوجب التوقف ومقول قولهم ان دلالة الضمير
اضعف من دلالة الظاهر لتوقف الضمير عليه بخلاف العكس فالتغيير فيه اي الضمير اسهل من التغيير في الظاهر فترجح اعتبار الخصوص في الضمير
وانتفى الحكم لا يفيد لما ظهر من وحدتهما باعتبار المراد من لفظهما وامتنع الخلاف وفي نسخة الاختلاف بين الضمير ومرجعه في الاية فبطل ترجيحه
اي قول القايلين بعدم التخصيص بانه اي تخصيص الضمير لا يستلزم تخصيص الاول بخلاف قلبه اي تخصيص الظاهر فانه يستلزم تخصيص الضمير
وانما بطل لانه اذ ظهر انهما واحد معنى استلزم كون احدهما اذا اريد به بعض معناه الوضعي ان يكون هو عين المراد بالاخر واللازم في الاية

كجلد م

المراد ع

لجلد ٥

لحجت فيها اوحرصت عليها لاتحنث به اي يحرجها بعد ساعة وتسمى بمبز الفور وهو ماخوذ من فوران القدر سميت به باعتبار صدورها من فوران الغضب اولان الفور اسم لسرعة ثم سمي به الحالة التي لا لبث فيها يقال خرج من فوره اي من ساعته واول من استخرجها ابو حنيفة وكانوا قبل ذلك يقولون اليمين موبده كلا افعل كذا وموقته كلا افعل اليوم كذا وبني موبده لفظا موقته معنى مقيد بالحال لكونها جوابا للكلام يتعلق بالحال فالدليل على ترك التحقيقه في هذه الصورة دلالة معنى قايم بالمتكلم وحالة راجعة اليه فان التعليق في هذه الحالة دال على ان قصد منها من الخروج الذي نهيات له حتى كانه قال ان خرجت الساعة فيتقيد به فيها قال المصنف وحينئذ اي حين اذ المخصص في هذا القسم دلالة الحال اي المتكلم والمخاطب لكونها معينة على الخروج في تلك الحالة وكونه مجاعيا منها حينئذ وبدلالة محل الكلام بان يكون المحل عبر قابل للتحقيقه فان تعذر قبوله حكما بوجب ارادة المجاز ضرورة ان العاقل لا يستعمل الكلام في المفهوم الحقيقي في محل لا يقبل ولان كلامه مصون عن الكذب واللغو حسب الامكان وهذا رابع الخمسة كانما الاعمال بالنيات ورفع الخطا اي وحديث رفع الله عن امتي الخطا وتقدم تخريجه في تقسيم الدلالة اللفظية فانه لو حمل هذان الحديثان على الحقيقة لما وجد عمل بالنيه ولا خطا ولا نسيان والواقع خلافه قطعا فتعين ارادة المجاز كما تقدم تقريره في مسلة النفي الحصر بما لغير الاخر قبل بالمفهوم ومسلة المقتضي وقد يدرج هذا في التخصص القطعي لان نفس كل من هذين المتالين يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته لحصول العمل به كثيرا بالنيه ووقوع الخطا والنسيان جما غفيرا من الامة لكن تعقب هذا بالنسبة الى الاعمال بالنيات بانه يمكن ان يقال لانم ان نفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته وانما لزم ذلك من تقدير متعلق الجار والمجرور عاما مثل الحصول واما اذا قدر متعلقه خاصا بقرينة المقام مثل الاعتبار وغيره مما يناسب المقام فلا ولذا قال النووي والطيبي بل التقدير ما الاعمال محسوسه بشيء من الاشيا كالشروع فيها والتلبس بها الا بالنيات وحاظا عنها لا تعدها وقال بعض الفضلا والاحسن ان يقال انه من قبل المرئا مغربه اي بحسبها والمعنى الاعمال انما تعتبر حسب النيات وتتفاوت على حسب تفاوتها فان كانت خالصة لله فتلك الاعمال في المرتبه العليا وان كانت للدنيا ففي منزلة دنيا وان كانت لسمعة وريا او مدح و فادني وادني فانتفض ما بعده وانتفع المجاز به مع بقا اللفظ على عمومه الا ما خصه العقل في غير الينه هذا كلام وكل مخيل وقد قيل ونقل عن السلف والخلف وتحقيق فصل الخطاب فيه ببيان ما هو المراد بالنية ومن المظنات الحسنة له كتاب جامع العلوم والحكم للامام الحافظ بن رجب غير انه بالجملة قد حط اخر كلام المتعقب على ان العقل خص هذا العموم بما خص والله تعالى اعلم وبالسياق اي وبدلالة سوق الكلام على ان المراد غير المعنى الحقيقي للفظ بان يكون فيه قرينه لفظيه سابقه عليه او متاخرة عنه فالسياق بمعنى السوق وان كان انما يطلق غالبا على المتاخرة وبالبنا الموحدة على المتقدمة وهذا خامس الخمسة كطلاق امراتي ان كنت رجلا او ان قدرت فانه لا يفيد التوكيله اي بتطليقها الذي هو حقيقة طلاق امراتي لهذه القرينه فانه لا ينزل على انه لم يقصد هذه الحقيقة وانما اراد اظهار عجزه عن ذلك قلت وعند التامل يظهر انه انما كان هذا قرينه على عدم ارادة الحقيقة بالعرف كما يشير اليه قول صدر الشريعة وفي قوله طلاق امراتي ان كنت رجلا الحقيقة يمتنعه عرفا انتهى فيندرج هذا في الوضع وباتي التخصيص بفعل الصحابي في ذيل المسلة الثالثة من هذه ثم في مباحث السنة مشفعا مسله افراد ورد من العام بحكمه اي العام لا بخصصه اي العام وهو اي افراد ورد منه بحكمه قبل المتعارف في التخصيص وهو اي المتعارف فيه تقدم اي الحكم على غير متعلق دليله اي التخصيص ومتعلق دليله هو الفرد المخصوص وهذا اي افراد فرد منه بحكمه تقدم اي الحكم عليه اي متعلق دليله الذي هو الفرد المخصوص مثاله ما اخرج احمد واسحق والبزار وابو يعلى بصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاه ميمونة دباغها طهورها فلا يخص الطهور بجلد شاة ميمونة اذا دبغت من بين سايرالاهب الا ان هذا اللفظ لم اقف عليه في شاه ميمونة بل في الميتة مطلقا كما اخرجه احمد واقرب لفظ وقفت عليه في شاه ميمونة

لما هذا

الى هذا اللفظ ما اخرج الطحاوي والبزار والبيهقي عن ابن عباس قال ماتت شاة لميمونة فقال النبي صلى الله عليه وسلم هلا استمتعتم باهابها فان دباغ الاديم طهورها فلا جرم ان قال المصنف ومنه اي افراد فرد من العامة بحكمه او شبهه ما في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا مع ما في رواية لمسلم وجعلت لنا الارض كلها مسجدا وتربتها لنا طهورا اذا لم نجد الما والاولى مع وترابها لنا طهورا كما رواه الدارقطني في سننه وابو عوانه في صحيحه لجواز ان يكون المراد بالتربه ما فيها من تراب وغيره مما يقارنه ولعله انما قال او شبهه لجواز ان يقال التراب جزء من الارض لا جزي لها شاه ميمونة بالنسبة الى ايما اهاب وانما بينهما سبه من حيث ان كلا بعض من المسمى وقد ذكر له حكم المسمى ثم كما ان افراده تعض ذا الحكمه لا تخصصه كذا افراد بعض هذا بحكمه لا تخصصه وقيل تخصصه لنا لا تعارض بين البعض والكل في حكم حكم به على كل منهما فوجب اعتبارهما فلا يخص الطهورية التراب من اجزا الارض قالوا المفهوم مخصص للعام كما تقدم ومفهوم فرد من العام بحكمه نفي الحكم عن سايرافراده اذ لا فايدة لذكر الاذلك فيكون مفهوم دباغ جلد ميمونة طهورها دالا على نفي طهورية ما سواه من سايرالحيوانات اذا دبغ قلنا كون المفهوم معتبرا ممنوع عند الحنفية ولو سلم اعتباره فهذا اي مفهوم فرد من العام بحكمه مفهوم لقب مردود عند الجمهور كما تقدم وفايدة ذكر ذلك الفرد نفي احتمال التخصيص من العام لكن هذا اذا لم يكن له مفهوم مخالفة الا اللقب اما اذا كان له مفهوم مخالفه غير مفهوم اللقب يقتضي نفي الحكم عن غيره من افراد العام كمفهوم الصفة مثلا يكون مخصصا عند القايلين به او اكثرهم كما تقدم ولعله انما لم يذكره اعتمادا على سبق بيانه ثم يتم هذا على القايل بمفهوم اللقب ولعل القايل بتخصيصه هو القايل به مسلة رجوع الضمير الواقع بعد العام الى البعض من افراده ليس بتخصيص للعام مثل والمطلقات مع بعولتهن باعتبار رجوعه في البايات والرجعيات وضمير بعولتهن انما يصح عوده الى الرجعيات فقط لان الرد انما يمكن فيهن فلا يخص التربص الرجعيات بل يتعلق بهن وبالبايات وهذا عزاه السبكي الى اكثر الشافعيه واختاره الامدي وابن الحاجب والبيضاوي وابو الحسين ولعام الحرمين على ما ذكر ابن الحاجب قال المصنف لا حصيص له قال السبكي وعليه اكثر الحنفيه وعزاه الامدي الى بعض الشافعية وبعض المعتزلة كعبد الجبار والقرافي الى الشافعي قال المصنف وهو الاوجه وقيل بالوقف وهذا عزاه الامدي وغيره الى امام الحرمين وغيره واختاره صاحب المحصول لنا على المختار وهو انه تخصيص له حقيقته اي الضمير رابط لمعنى متاخر متقدم اعم من مذكور او مقدر بدليل يدل على تقديره وقوله على انه اي الرابط بمعنى للتقدم متعلق برابط فلا يتصور الاختلاف بينهما وما قيل في وجه انه لا يخص التجوز فيه اي الضمير بخروجه عن حقيقته التي هي العموم غير ملزوم للتجوز في الاول يعني العام اي لا يلزم من كون الضمير مجازا في البعض كون العام مجازا في البعض فبعد اذ رجوعه اي الضمير الى لفظ الاول باعتبار معناه فلا يتصور كونه اي الضمير مجازا في البعض ومرجعه الى كون العام باقيا على حقيقته التي هي العموم من غير تخصيص ضروره اتحادهما فاذا خص الضمير الرجعيات من المطلقات مع كونه اي الضمير عبارة عن المطلقات فهن الرجعيات المراد به اي العام وهو المطلقات لما ذكرنا ان الضمير هو نفس مرجعه باعتبار المعنى وهو اي وكون المراد بالمطلقات الرجعيات لا غير هو التخصيص للمطلقات وجه اي وجه التوجيه ظهر ان قولهم اي القايلين بوجوب التخصيص في جواب قول الواقف لزم تخصيص الظاهر او الضمير دفعا للمخالفة وتخصيص احدهما دون الاخر حكم اذ لا مرجح لاعتبار الخصوص في احدهما بعينه فوجب التوقف وقول قولهم ان دلالة الضمير اضعف من دلالة الظاهر لتوقف الضمير عليه بخلاف العكس فالتغيير فيه اي الضمير اسهل من التغيير في الظاهر فترجح اعتبار الخصوص في الضمير واتفى الحكم لا يفيد لما ظهر من وحدتهما باعتبار المراد من لفظهما وامتنع الخلاف وفي نسخة الاختلاف بين الضمير ومرجعه في الاية فبطل ترجيحه اي قول القايل بوجوب التخصيص بانه اي تخصيص الضمير لا يستلزم تخصيص الاول بخلاف قلبه اي تخصيص الظاهر فانه يستلزم تخصيص الضمير وانما بطل لانه اذا ظهر ايهما واحد معنى استلزم كون احدهما اذا اريد به بعض معناه الوضعي ان يكون هو عين المراد بالاخر واللازم باطل الاية

المراد ٥

اما عوده اي الضمير على مقدر هو المتضمن على صيغة اسم المفعول وهو الرجعيات مدلولا تضمنيا للمتضمن على صيغة اسم الفاعل وهو المطلقات
مرادا بهن الرجعيات مجازا من اطلاق الكل وارادة البعض ووجوب تربص غير الرجعيات بدليل اخر كالاجماع مسئلة وليست لغوية مبدائية
بل مستطردة قال الائمة الاربعة والاشعري وابو هاشم وابو الحسين على ما ذكر ابن الحاجب وغيره يجوز التخصيص بالقياس اعم من ان يكون قطعيا
او ظنيا كما هو الظاهر من اطلاقهم لا الظني فقط بناء على ان التخصيص بالقطعي لا خلاف فيه كما اشار اليه ابن الانباري شارح البرهان وغيره نعم
ذكر السبكي ان المراد قياس نص خاص كما صرح به الغزالي وفي حصر الجواز فيه تامل ثم الظاهر من حكاية الاقوال المختلفة في جوازه بالقياس
ان المراد به اعم من ذلك الا ان الحنفية قيدوا الجواز به بشرط تخصيص بغيره اي غير القياس من سمعي او عقلي وتقييده اي التخصيص بغيره بالقبلية
اي بان يكون قبل التخصيص بالقياس كما وقع في عبارة كثير لا يتصور اذ لا يتصور تراخي مقتضى القياس على المنصوص المخرج منه عن خروجه
منه لاشتراكهما في العلة المقتضية للخروج بل ولا تراخي المخصص مطلقا عند المصنف وتقدمت اشارة اليه في البحث الخامس من مباحث
العام وبينا وجهه فالمراد بالقبلية للغير ظهور الغير سابقا على ظهور ما سواه وقال ابن سريج ان كان القياس جليا جاز تخصيصه وان كان خفيا لا
يجوز وفي الجلي مذاهب الراجح منها في المنتخب ونص عليه القاضي في التقريب انه قياس المعنى والخفي قياس الشبه والذي مشى عليه ابن الحاجب
وسيحكيه المصنف في موضعه انه الذي قطع فيه بنفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع والخفي ما ظن فيه نفي تاثيره بينهما وقيل ان كان
اصله اي القياس يعني المقيس عليه مخرجا من ذلك العموم بنص خص والا فلا والجبائي يقدم العام مطلقا اي جليا كان القياس او خفيا
مخرجا اصله من ذلك العموم او لا ونقله القاضي في التقريب عن الاشعري واختاره الامام الرازي في المعالم وتوقف امام الحرمين
والقاضي وقيل ان كان اصله مخصصا اي مخرجا من العموم او ثبتت العلة بنص او اجماع خص والا اي وان لم يكن احد هذه الثلاثة اعتبرت
قرائن الترجيح فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به والا عمل بالعام واختاره بعضهم وهو ابن الحاجب قلت وقول السبكي وهو ايل الى
اتباع ارجح الظنين وان تساويا فالوقف وهذا هو راي الغزالي واعترف الامام الرازي في اثنا المسئلة بانه حق واستحسنه القرافي
وقال الشيخ الاصفهاني انه حق واضح انتهى ليس كذلك فانه لا وقف اصلا في هذا المختار لابن الحاجب واما انه حق فمستعف على ما فيه
لنا على الاول الاشتراك اي العام والقياس متشاركان في الظنية اما الثلاثة اي اما عند مالك والشافعي واحمد فمطلقا اي سواء خص العام
او لا وقد عرفت انه قول طائفة من الحنفية واما الطائفة من الحنفية القائلون بان العام قطعي فبالتخصيص صار ظنيا عندهم ايضا
بواسطة تحقق عدم ارادة معناه واحتمال اخراج بعض اخر منه والتفاوت في الظنية غير مانع من تخصيص الاقوى فيها بما دونه
فيها لان مساواة المخصص والمخصص فيها ليست شرطا كما تقدم في التخصيص بالمفهوم ووجهه اي التخصيص بالقياس اعمالهما اي العام والقياس
ما امكن او ترجح المخصص على صيغة اسم الفاعل وان كان المخصص على صيغة اسم المفعول اقوى منه في الظن هو الواقع كما تقدم في التخصيص
بالمفهوم للاتفاق عليه بخبر الواحد للكتاب بعد تخصيصه بقطعي فبطل توجيه الاخير اي مختار ابن الحاجب بكون العلة كذلك اي ثابتة بنص او اجماع
توجب كون القياس كالنص والاجماع دائما بطل لان العلة المستنبطة دليل ووجوب الاعمال عام لكل دليل فوجب اعمال المستنبطة كالمنصوصة
وما قيل في وجه عدم اعمالها اذا عارضت عاما المستنبطة اما راجحة او مساوية او مرجوحة بالنسبة الى العام فالتخصيص على تقدير اي رجحانها
وعدمه اي التخصيص على تقديرين اي مساواتها ومرجوحيتها فيترجح عدم التخصيص بها لان وقوع احتمال من اثنين اقرب من وقوع واحد معين يوجب بطلان
المخصص مطلقا اذ يقال كل مخصص اما راجح على العام المخرج منه او مساو او مرجوح فالتخصيص على تقدير وعدمه على تقديرين فيترجح عدم التخصيص
لما ذكرنا فيبطل التخصيص من اصله واللازم باطل فالملزوم مثله بل الرجحان للمخصص على صيغة اسم الفاعل دائم باعمالهما اي بسبب اعماله واعمال المخصص
على صيغة اسم المفعول حيث امكن ولا يخفى ان هذا اذا قدر من الحنفية كان على طريق الالزام للمخالفين اذ يقال لهم مثل هذا في التخصيص بالقياس ابتداء ولما تقدم

فالتخصيص

من ان ترجح المخصص وان كان دون المخصص في الظن هو الواقع وعلى هذا فقوله ولتخصيص الكتاب بخبر الواحد عطف تفسيري له وقد كان
الاحسن ولما تقدم من تخصيص الكتاب بخبر الواحد او الاختصار على احدهما وقد كان كذلك فانه لم يكن فيه ولما تقدم فزيد ولو زيد عوضه
على ان ذاك يقلب عليه ليشرح بان التخصيص كما يكون على تقدير الرجحان يكون على تقدير المساواة فالتخصيص على تقديرين هما دان وعدمه على
تقدير وهو المرجوحية فيترجح التخصيص لعين تلك العلة لكان اولى الجبائي يلزم تقديم الاضعف اي القياس على الاقوى وهو العام على ما ياتي تقريره في
مسئلة تعارض القياس والخبر في الخبر وياتي جوابه وما يفتح الله في بيانه ثم ان شاء الله تعالى وبان ذلك اي لزوم ما ذكر من تقديم الاضعف على الاقوى
انما هو عند ابطال احدهما الذي هو العام وهذا اي وتخصيص العام بالقياس اعمالهما اي العام والقياس لا ابطال احدهما فانتفى اللازم الباطل وبانه اي
الجبائي يخصص الكتاب بالسنة وبالمفهوم المخالف والسنة به ايضا مع قصورهما في القوة عن الكتاب وقصور المفهوم عنها ايضا فما هو جوابه عن هذا
فهو جوابنا عن ذاك قالوا للجبائي ايضا اخر معاذ القياس عن السنة واقره النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك فقد اخرج احمد وابو داود والترمذي عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعثه الى اليمن قال له كيف تقضي اذا عرض لك امر قال اقضي بما في كتاب الله قال فان لم يكن في كتاب الله قال فبسنة رسول الله
قال فان لم يكن في سنة رسول الله قال اجتهد رايي ولا الو قال فضرب في صدري وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله وكل من
تقديم معاذ وتقرير النبي صلى الله عليه وسلم يدل على وجوب تقديم الخبر على القياس خالفه او وافقه اجيب اخر السنة ايضا عن الكتاب وتخصيصه اي
بها اي بالسنة اتفاق فما هو الجواب عن هذا هو الجواب عن تاخير القياس عن السنة مع جواز تخصيصها به وايضا ليس فيه اي حديث معاذ ما يمنع الجمع
بين القياس والعام عند التعارض والتخصيص منه اي الجمع بينهما وانما غاية ما فيه انه لا يبطل السنة بالقياس ونحن قائلون به على ان حديث
معاذ قال الترمذي فيه غريب وليس اسناده عندي بمتصل وقال البخاري لا يصح انتهى لكن شهرته وتلقي العلماء له بالقبول لا يقعده ان شاء الله
عن درجة الحجية ومن ثم اطلق جماعة من الفقهاء كالباقلاني وابي الطيب الطبري وامام الحرمين عليه الصحة قال شيخنا الحافظ وله شاهد صحيح
الاسناد لكنه موقوف ثم اسند من طريق الدارمي ثم البيهقي عن عبد الله بن مسعود قال لقد اتى علينا زمان وما نسال ولسنا هناك ثم بلغنا
الله ما ترون فاذا سئل احدكم عن شيء فلينظر في كتاب الله فان لم يجده في كتاب الله فلينظر ما اجتمع عليه المسلمون فان لم يكن فليجتهد رايه
ولا يقل احدكم اني اخشى فان الحلال بين والحرام بين وبين ذلك امور مشتبهة فدع ما يريبك الى ما لا يريبك وفي الباب عن عمر بن الخطاب نحو
حديث عبد الله بن مسعود دون ما في اوله واخره اخرجه الدارمي والبيهقي ايضا باسناد صحيح واخرج البيهقي عن زيد بن ثابت انه قال
ذلك لسلمة بن مخلد لما ساله عن القضاء واسناده حسن وله اي الجبائي ايضا دليل اعتبار القياس الاجماع ولا اجماع عند مخالفته اي القياس العموم
للخلاف بين العلماء في وجوب العمل به فامتنع العمل به اذ لا يثبت حكم بلا دليل والجواب اذا ثبتت حجيته اي القياس به اي الاجماع ثبت حكمها اي مخالفة
هذا القياس له في هذه الصورة لانه جرى من جزئيات القياس الكلي الثابت اعتباره بالاجماع ومنه اي حكمها الجمع بين مقتضى القياس وبين
العام المعارض له ما امكن وقد امكن كما ذكرنا وللمفصل الثاني اي ابن الحاجب جواب غير هذا وهو العلة المؤثرة اي ما ثبت تاثيرها بنص او اجماع
والمخصص اي العام الذي هو محل التخصيص يرجعان الى النص وهو ما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وتقدم انه
لم يحفظ هذا اللفظ وانه ورد معناه مع انه مجمع عليه فاذا ثبتت العلية او الحكم في حق واحد ثبت في حق الجماعة بهذا النص ولزم تخصيص العام
به وكان بالحقيقة تخصيصا بالنص لا بالقياس واذا ترجح ظن التخصيص اي تخصيص القياس للعام فيما سواهما فبالاجماع على اتباع الراجح يجب
تخصيص العام به وهذا الجواب بناء على اعتبار رجحان ظن القياس على العام في تخصيصه اي القياس للعام وعلمت انتفاءه اي انتفاء اعتباره حيث قلنا
التفاوت في الظنية غير مانع او لزومه اي التخصيص بالقياس بلا تلك القيود من كون العلة ثابتة بنص او اجماع او مرجح خاص بالقياس لانه دليل ويجب
اعمال كل دليل ما امكن الواقف في كل منهما اي العام والقياس جهة قطع ففي العام باعتبار الثبوت وفي القياس باعتبار الحجية وظن ففي العام باعتبار

اليمن صح

رسول صح

لكتاب

على الاول ان صح

الدلالة في القياس باعتبار الحكم في الفرع فيتوقف قلنا لو لم يكن مرجح وهو اعم لما وا ما تخصيص القرآن بخبر الواحد وتقييده اي القرآن به اي بخبر الواحد وتخصيص الكتاب بالكتاب والاجماع ففي مواضعها بأتي مفصلة من هذا الكتاب ونذكر فيها ان شاء الله تعالى ما يسر الكثير الوقوع واما تخصيص العام بالتقرير اي تقرير النبي صلى الله عليه وسلم لما هو مخالف للعموم كحله صلى الله عليه وسلم بفعل مخالف للعام ولم ينكره يكون الفاعل مخصصا من ذلك العام تواجب عند الشافعيه وان لم يشترط مقارنة المخصص من الحنفية مطلقا اي هو اكان فعل الفاعل عقب ذكر العام في مجلس ذكره او لا لانه اي التخصيص اسهل من النسخ واكثر وبشرط كون العلم بفعل الفاعل المخالف للعموم عقيب ذكر العام في مجلسه والا فان كان بعده وفي غير مجلسه فنسخ لذلك العموم عند شارطي المقارنة من الحنفية للتخصيص لتراخيه ثم على كونه مخصصا فانما على ذلك اي تخصيص الفاعل من العام بمجرى تقرير ذلك التخصيص لغير الفاعل ايضا اما بالقياس عليه واما بعموم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لكن بشرط لا يستوي عند ذلك المعنى جميع افراد العام والا يكون فحوا ان لم يدل فالمختار ان لا يتعدى حكمه الى غيره لتعذر دليل التعدية اما بالقياس فظاهر واما بحكمي على الواحد فلانه مخصوص بما علم فيه عدم الفارق ومنا لم يعلم لاختلاف الناس في الاحكام بمجاسطة عروض الاوصاف والامارات السبكي ولقايل ان يقول اذا ثبت حكمي على الواحد تحت لي العلم بالجامع بل يكفي عدم العلم بالفارق ولا بعد بثبوت هذا الحديث ان الخلق في الشرع شرع فالمختار عندنا التعميم وان لم يظهر المعنى بالم يظهر ما يقتضي التخصيص ثم ان استوعب الافراد كلها فهو نسخ والا فتخصيص انتهى وبانا تمامه في مسئلة قبل فصل التعارض ثلاث مسايل ويتصور كون فعل الصحابي المخالف للعموم عند الحنفيه مخصصا اذا عرف علمه اي الصحابي بالعام اذ قالوا اي الحنفيه وافقهم الحنابلة بجيئه اي فعل الصحابي حملا على علمه اي الصحابي بالقارن اي بالمخصص المقارن للعام وهو اي حمل فعله في هذه الصورة على العلم بالمخصص اسهل من حملهم اي الحنفيه مرويه اي الصحابي اذا فعل خلافه على علمه بالناسخ لان التخصيص اخف النسخ فيتعين حيث امكن والله سبحانه اعلم مسئله الاكثر ان منتهى التخصيص جمع كثير سواكان العام جمعا كالرجال او غير جمع كمن وما غيرانه اختلف في تقديره فقال البيضاوي هو غير المحصور وفيه نظر ظاهر وخصوصا اذا كان القايل لهذا يري الاستثنا تخصيصا وغر استثنا الاكثر كما سيأتي وقال ابن الحاجب ما يقرب من مدلول العام وقال التفتازاني قد فسروه بما فوق النصف ولا خفا في امتناع الاطلاع عليه الا فيما يعلم عددا فرادا العام وهذا ما مشى عليه المصنف فقال لجمع يزيد على نصفه ولا يتيقن الا في نحو علمي البلد ما يحصر لكن قال الابهري ان اراد يمتنع الاطلاع على النصف فيما لم يعلم عددا فراد العام فمسلم لكن لا جدوى له في هذا المقام وان اراد انه يمتنع الاطلاع على ما فوق النصف فيه فظاهر البطلان لانه اذا كان اهل البلد غير محصور وقيل كل من في البلد من واستثنى واحد من اهله اي ما يه مثلا علم قطعا ان ما بقي بعد التخصيص اكثر من النصف وقيل منتهى التخصيص ثلاثة وقيل اثنان وقيل واحد ونقله ابن السمعاني عن ساير الشافعيه وهو مختار الحنفيه وما قيل اي واما قول الكثير منهم كصاحب المنار وصدر الشريعة الواحد فيما هو حس والثلاثه فيما هو جمع فرادهم اي الحنفيه بالجمع المنكر صرح به حيث قالوا كعبيد ونساء وبارادة نحو الرجل والعبيد والنسا والطايفة بالجنس وكان في الاصل وان هذه مفرد دلالة لفظها يعني وصرحوا ايضا بان كلا من الرجل وما بعده مفرد دلالة وان كان بعضها جمعا صيغة كالعبيد وهو اي الجنس معظم الاستغراقي وفيه اي العام الاستغراقي الكلام اي ان منتهي تخصيصه كذا فلزم ان منتهي تخصيص صيغ العموم الاستغراقي الى واحد ليس غير اما الجمع المنكر فمن الخاص خصوص جنس على ما اسلفناه في اول التقسيم الثاني من التقسيم الثالث من هذا الفصل فهو حقيقة في كل مرتبه ثلاثة او اكثر لانها اي كل مرتبه من مراتبه ما صدقاته كرجل في كل فرد ريدا وعمرو ولو سلم كونه شاملا كما هو ظن من لم يشترط الاستغراق في العموم فعمومه لا تقبل حكم المسئلة اذ لا يقبل التخصيص كعموم المعنى والمفهوم على ما قيل لكونه اي الثاني قد يدخل عليهم اي الحنفيه اني الاستغراق في الجمع المحلى بلا سلوبا معنى الجمعيه الى الجنسية باللام بل المعهود الذهني هو الذي يسلب معنى الجمعية اذا كان جمعا الى الجنسية باللام شي اخر غاية ما يلزمه انه لا يصلح علة لدعي الاستغراق في غيره كما يظهر وا لمامل الصادق واختار بعض موسجوز التخصيص بالمتصل وهو ان الحاجب انه اي منتهي التخصيص بالاستثنا والبدل واحد وبالصفة والشرط اثنان وبالمتصل في الحصور القليل الى اثنين

كقتلت كل زنديق وهم ثلاثة او اربعه وقد قيل اثنين وعلم ذلك بكلام اوحس وفي غير المحصور والعدد الكثير الاول اي جمع يقرب من مدلوله وعلته ان لا ضابط له وقلت ايضا ما قيل عليه وهو با من بقوله الا ان يراد كثرة كثيرة عرفا وح لا حاجة اليه او الى العدد الكثير قالوا اي الاكثر لو كان قلت كل من في المدينة وقد قيل ثلاثة عزا لغيا فيطل مذهب الثلاثة ثم مذهب الاثنين والواحد بطريق اولى والجواب انه اي هو لا غيا انا لم يذكر دليل التخصيص معه فان ذكر اي دليل التخصيص مع العام فمعناه اي هو لا غيا الا ان اراد انحطاط رتبة الكلام عن درجة البلاغه على ما قيه وليس فيه الكلام وتعين الاثنين في القليل كقتلت كل زنديق لاثنين وهم اربعة حتى امتنع كون منتهي التخصيص ما دونهما اي الاثنين فيه وفي الصفة والشرط قول بلا دليل وكيف لا ومن البين صحة اكرم الناس العلما او ان كانوا علما وليس في الوجود الا عالم واحد لزم اكرامه وهو معنى التخصيص بهما ومعنى الجمع اي الاسم الاثنين ما قيل في الجمع من ان اقله ثلاثة او اثنان فكان جعله فرع كونه لجمع حقيقة في الثلاثة او الاثنين ليس بشي مثبت لمطلوبه لان الكلام في اقل مرتبة يخصص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليه الجمع المنكر لانه الذي فيه الاختلاف كما تقدم وقد عرفت انه ليس بعام استغراقي له قبل التخصيص اصلا ثم بتقدير ان يكون ايضا بين هذين الاقلين فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر ولنا على ما هو مختار الحنفيه الذين قالوا لم يعم الناس والمراد نعيم بن مسعود كما يفيده كلام ابن سعد في الطبقات وجزم به السهيلي في المبهمات وذكره ابن عبد البر عن طايفة من المفسرين والتغلبي عن مجاهد وعكرمه ومقاتل والماوردي عن الواقدي لا باتفاق المفسرين كما ذكره القاضي عضد الدين فان اجيب بان الناس للمعهود فلا عموم لان المعهود ليس بعام كما تقدم فدروع بان كون الناس المعهود لواحد مثله اي مثل الناس لعام فانا جاز ان يراد بالناس المعهود واحد من معناه الكثير جاز في الناس للكثير غير المعهود ان يراد به ذلك قاله المصنف وايضا لا مانع لغوي من الارادة اي ارادة واحد بالعام بالقرينة واما عقلا فغيا بارادة واحد به انا لم يتصبها ونحن اشترطنا المقارنه في التخصيص فلم يرد بها لعدم قرنا فالقرينة الدالة على ارادته كلا لحذورها كله في العام واما الخاص فلت في اوايل هذا القسم انه ينتظم المطلق وما بعده من العدد والامر والنهي وحيث كان البحث عن كل من المطلق والامر والنهي من مهمات علم الاصول دون العدد فلا باس بتعريف كل وذكر احواله التي يبحث عنها في هذا العلم فنقول اما المطلق فادل على بعض افراد شايع وهذا اشامل للمطلق والمقيد وما عسى ان يكون ليس باحدهما مما هو كذلك وانما قال بعض ولم يقل فرد ليشمل الواحد والاكثر فيدخل في المطلق الجمع المنكر فانه حيث خرج من العام الاستغراقي ليس له موضع الا المطلق اذ لا فرق بين رجل ورجال الا بان رجلا مطلق في الاحاد ورجالا في الجموع وقوله شايع صفه بعض مخرج للعام والمعارف كلها الا المعهود الذهني وزاد لا قيد معه اي مع البعض لاخراج نحو رقبة مومنه فانه مقيد ويصدق عليه انه دال على بعض شايع وقوله مستقلا لفظا لبلا يخرج المعهود الذهني فانه من المطلق واللام فيه قيد لكنه غير مستقل انما المراد بالاستقلال اللفظي له الاستقلال اللفظي له من حيث الدلالة على المعنى الموضوع له لا التمام في المعنى الذي يحسن السكوت عليه ثم انما قال لوضعه اي المطلق له اي اللفظ الدال على بعض افراد سايع الخ تمهيدا للرد على قول من قال انه موضوع للحقيقة من حيث هو واثبته بقوله لان الدلاله اي تبادر البعض السايع من اللفظ عند الاطلاق دليله اي الوضع للتبادر لان التبادر امارة الحقيقه ولان الاحكام المتعلقه بالمطلق انما تكون الاحكام على الافراد دليله اي ومعلوم ان المقصود من وضع اللفظ لمعنى استعماله فيه والرد هنا ان استعمال المطلق يفيد كونه للافراد ايضا فلنا نعم في القضايا الطبيعيه والقضايا الطبيعيه غير مستعمله في العلوم باتفاق اهل الفنون وانما قد يعرض ارادتها به قليلا قلة لا نسبة لها بقابلها اي لا ينسب في الدله الى استعمالها للافراد بنسبة فاعتبارها اي الطبيعه من حيث ان اللفظ قد يستعمل مرادا به اياها دليل الوضع للماهية ح عكس المعقول والاصول لان الدلالة انما تنسب الى الاكثر لا الى ما لا وجود له بالاضافة اليه فالماهيه فيها اي في القضايا الطبيعيه ارادة لا دلالة قرينتها اي ارادتها حضور المسند ونحوه مما لا يصح ان يسند الا اليها مثل الرجل نوع او صنف ونحوه بخلاف تبادر الفرد

والكلام في تخصيص العام الاستغراقي والمراد بالعموم الاستغراقي

فانه قبل الاسناد وغيره فلا دليل على وضع اللفظ للماهية من حيث هي الا علم الجنس ان قلنا بالفرق بينه وبين اسم الجنس النكرة وهو اي الفرق
بينهما الاوجه اذ اختلاف احكام اللفظين يوذن بفرق في المعنى بينهما وقد وجدت فان علم الجنس كاسامة لا يمتنع من ال والاضافة والصرف
ويوصف بالمعرفة ويجي الحال عنه متاخرة واسم الجنس كاسد ليس كذلك فلا جرم ان كان علم الجنس موضوعا للحقيقة المتحدة في الذهن واسم الجنس موضوعا
للفرد الشايع والا اي وان لم يكن بينهما فرق في المعنى كما ذهب اليه بن مالك وهو غير الاوجه فلا وضع للحقيقة اصلا فقد ساوى المطلق النكرة ما لم
يدخلها عموم والمعرف لفظا فقط ايضا نحو اشتر اللحم لان كلا من هذه دال على شايع في جنسه لا قيد معه مستقلا لفظا ولكون المعرف لفظا لا معنى باقيا على عدم
عدم التعيين شاع وصفه بالنكرة اعتبارا بمعناه كما شاع وصفه بالمعرفة اعتبارا بلفظه وجاز في الجملة الخبرية الواقعة بعده ان يكون حالا منه ملاحظة
لجانب اللفظ وصفة له ملاحظة لجانب المعنى كما في قوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا وربما يرجح الوصف في بعض المواضع كما في قول القايل ولقد امر
على اللئيم يسبني فتامل فبين المطلق والنكرة عموم من وجه لصدقهما في نحو فتحرير رقبة وانفراد النكرة عن المطلق في نكرة عامة كالنكرة في النفي وانفراد
المطلق عنها في نحو اشتر اللحم فانه معرفة في الاصطلاح ذكره المصنف فانتفى قول صاحب التحقيق الاظهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق في اصطلاح
الاصوليين اذ تمثيل جميع العلما المطلق بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق بينهما وقول الامدي المطلق هو النكرة في الاثبات ودخل الجمع المنكر
في المطلق لصدق تعريفه عليه كما بيناه ومن خالف الدليل الدال على ان اسما الاجناس النكرات ليست الا للمفاريد الشايعة لا للماهيات المذكور بقوله لان
الدلالة عند الاطلاق دليله الخ وهو الامام الرازي ثم البيضاوي ثم السبكي فجعل النكرة للماهية احتاج الى فرق بينها وبين اعلام الاجناس لانها
للماهية كما تقدم فتكلف اعتبار قيد زايد على الماهية في موضوعها فقال معنى علم الجنس الماهية باعتبار حضورها الذهني الذي هو نوع تشخص لها كما
اشار اليه قوله اخذ في علم الجنس حضورها الذهني فكان حضورها الذهني جزء مسماه اي علم الجنس قال المصنف ومقتضاه اي هذا الاخذ ان الحكم على
اسامة يقع على ما صدق عليه اسامة من اسد وحضور ذهني او كان الحضور الذهني مقيدا به الماهية التي وضع لها علم الجنس فيقع الحكم على اسامة على
ما صدق عليه من اسد بقيد الحضور الذهني فيه وهو اي وكون الحكم واقعا على ما صدق عليه من اسد وحضور ذهني او من اسد بقيد حضور ذهني
فيه منتف فان الظاهر ان الحكم على اسامة انما هو على ما صدق عليه من اسد فقط ولو تم عدم انتفا هذا فقد استقل ما تقدم من تبادر البعض الشايع من
الاطلاق الخ بنفيه اي وضع المطلق للماهية فالحق الاول ان لا وضع للحقيقة اصلا الا علم الجنس وكذا خالف الدليل من جعلها اي النكرة قسيم المطلق
فهي اي النكرة للفرد الشايع وهو اي المطلق للماهية من حيث هي كما ذكره في التحقيق عن بعضهم فانه مع كونه بلا موجب ينفيه اتفاقهم على ان من مثله
اي المطلق رقبة في فتحرير رقبة ولا ريب في انه اي لفظ رقبة نكرة والمقيد ما اي لفظ دال على بعض شايع معه قيد ملفوظ مستقل كرقبة مومنة والرقبة المو
والمعارف بلا قيد معها مستقل لفظا ثالث اي لا مطلق ولا مقيد وقد يترك القيد في تعريفهما اي لا قيد معه وما معه قيد فيقال في المطلق
ما دل على بعض شايع وبالضرورة يكون المقيد ما دل لا على شايع ذكره المصنف فتدخل المعارف وكذا العمومات في المقيد وليس دخولهما في
المقيد بمشهور اي باصطلاح شايع ذكره التفتازاني ثم قال وانما الاصطلاح يعني في المقيد ما اخرج من الشياع بوجه من الوجوه كرقبة مومنة
فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المومنات فقد اخرجت من الشياع بوجه ما حيث كانت شايعة بين المومنة وغير المومنة فازيل ذلك الشياع
عنه وقيد بالمومنة فكان مطلقا من وجه مقيدا من وجه ثم قالوا وجميع ما ذكر في تخصيص العام من متفق ومختلف ومختار ومزيف يجري
مثله في تقييد المطلق ويزيد هذا بهذه مسئلة اذا اختلف حكم مطلق ومقيده اي وحكم مقيد من مقيداته وهو المسند كاطعم فقيرا واكسى فقيرا عاريا
لم يحمل المطلق على المقيد الا ضرورة اي الا اذا كان احدهما موجبا لذلك البتة كاعتق رقبة ولا تملك الا رقبة مومنة فان النهي عن تملك ما عدا
الرقبة المومنة مع الامر بعتق الرقبة يوجب تقييد المعتقة بالمومنة ضرورة ان العتق لا يكون الا في الملك وقد فرض نهيه عن تملك
غير المومنة فيكون مامورا بعتق المومنة قلت ولقايل ان يقول ليس هذا مما يجب فيه حمل المطلق على المقيد اما اولا فانه

انما يكون

انما يكون النهي عن تملك ما عدا الرقبة المومنة موجبا تقييد الرقبة بالمومنة في الامر بعتق رقبة لما ذكرنا اذا لم يكن في ملك المامور رقبة كافرة
اما اذا كان في ملكه رقبة كافرة فلا لانه ح لا يتوقف عتق الرقبة على تملك المومنة ليستلزم كون المعتقة مومنة البتة اذ لا خفا في انه لو اعتق
الكافرة ولم يتملك الا مومنة كان ممتثلا للامر والنهي واما ثانيا فلانه ان عتق الرقبة يتوقف على تملك المومنة لامكان العتق بدون تملك
المومنة بان يرث رقبة كافرة فيعتقها فان التملك يقتضي الاختيار ولا اختيار في الارث فيكون ممتثلا للامر والنهي وبهذا يظهر ايضا ان
تمثيل صدر الشريعة لهذا باعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة لا يتعين فيه الحمل المذكور بل المثال المطابق له عتقت رقبة ولم املك رقبة
كافرة او الا رقبة مومنة او اتحد حكم المطلق وحكم مقيده حال كونهما منفيين كلا تعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة فمن باب اخر اي افراد فرد من
العام بحكم العام وتقدم انه ليس بتخصيص للعام على المختار لا من باب المطلق والمقيد او حال كونهما مثبتين متحدي السبب وردا معا حمل
المطلق عليه اي المقيد بيانا ضرورة ان السبب الواحد لا يوجب المتنافيين في وقت واحد كصوم كفارة اليمين على تقدير اي تقدير ورود
المطلق وهو قراءة الجمهور فصيام ثلاثة ايام والمقيد وهو قراءة بن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات فيهما معا ومن ثمة قال اصحابنا بوجوب
التتابع فيه او جهل كونهما معا فالاوجه عندي كذلك اي حمل المطلق على المقيد حملا لهما على المعية تقديما للبيان على النسخ عند التردد بينهما للاغلبية
اي اغلبية البيان على النسخ مع قولهم اي الحنفية في التعارض الدليلان المتعارضان اذا لم يعلم تاريخهما يجمع بينهما يونسه اي هذا الاختيار لان فيه جمعا
بينهما والا اي وان علم تاخر احدهما عن الاخر فان كان المطلق فسياتي وان كان المقيد فالمقيد المتاخر ناسخ عند الحنفية اي اريد الاطلاق ثم رفع
بالقيد فلذا اي فلكون المقيد المتاخر عن المطلق ناسخا له عند الحنفية لم يقيد خبر الواحد عندهم المتواتر وهو اي تقييد خبر الواحد المتواتر هو
المسمى بالزيادة على النص عندهم لان خبر الواحد ظني والمتواتر قطعي ولا يجوز نسخ القطعي بالظني وهو اي كون المقيد المتاخر عن المطلق ناسخا له
الاوجه والشافعية قالوا ورود المقيد بعد المطلق تخصيص للمطلق اي بين المقيد انه نفسه المراد بالمطلق وهو اي وكونه مبينا انه المراد بالمطلق
معنى حمل المطلق على المقيد وقولهم اي الشافعية انه اي حمل المطلق على المقيد جمع بين الدليلين المطلق والمقيد مغالطة قولهم لان العمل بالمقيد عمل
به اي المطلق من غير عكس قلنا لا نم انه عمل بالمطلق مطلقا بل بالمطلق الكاين في ضمن المقيد من حيث هو كذلك اي في ضمن المقيد وهو اي المطلق في
ضمن المقيد المقيد فقط وليس العمل بالمطلق كذلك اي العمل به في ضمن مقيد فقط بل العمل به ان يجزي كل ما صدق عليه المطلق من المقيدات
فيجزي كل من المومنة والكافرة في فتحرير رقبة مثلا ومنشا المغالطة ان المطلق باصطلاح وهو اصطلاح المنطقيين الماهية لا بشرط شي
فظن ان المراد به هذا هنا لكن ليس كذلك بل المراد به الفرد الشايع هنا بشرط الاطلاق او الماهية بشرط الاطلاق حتى كان متمكنا من اي
فرد شا والتقييد ينافي هذه المكنة وقول الشافعية ايضا ولان فيه اي حمل المطلق على المقيد احتياطا لانه قد يكون مكلفا بالمقيد واعتبار
المطلق لا يتيقن معه بفعله اي المقيد المكلف به ح لتجويزه الخروج عن العهدة بفعل مقيد غيره من مقيداته قلنا قضينا عهدته اي
المطلق بايجاب المقيد من حيث انه فرد من افراده وانما الكلام في انه اي ايجاب المقيد حمل هو بيان كما هو قولهم او نسخ كما هو قول اصحابنا
فالمفيد للشافعية في محل النزاع اثبات انه بيان ولهم اي الشافعية فيه اي اثبات انه بيان انه اسهل من النسخ لانه دفع والنسخ رفع
والدفع اسهل من الرفع فوجب الحمل عليه قلنا اذ لا مانع من الحمل عليه وحيث كان الاطلاق مما يراد قطعا وثبت الاطلاق غير مقرون بما
ينفيه وجب اعتباره كذلك على نحو ما قدمناه في تخصيص المتاخر وما قيل كما ذكره بن الحاجب وغيره لو لم يكن المقيد المتاخر بيانا لكان
كل تخصيص نسخا للعام بجامع ان كلا منهما مخالف له واللازم باطل بالاتفاق ممنوع الملازمة بل اللازم كون كل لفظ مستقل مخرج لبعض
ما يتناوله العام من ارادته به متاخر عن العام ناسخا لحكمه في ذلك البعض لا تخصيصا وبه نقول على ان في عبارته مناقشة بقليل تامل
فانه لا يكون تخصيصا ونسخا للتنافي بينهما ثم اجيب عن هذا في اصولهم اي الشافعية والمجيب القاضي عضد الدين بان في التقييد حكما شرعيا لم يكن

ثابتا قبل اي قبل التقييد كوجوب ايمان الرقبة مثلا بخلاف التخصيص فانه دفع لبعض حكم الاول فقط لا اثبات حكم اخر قال المصنف وينبو
اي وسعد هذا الجواب عن الفريقين الحنفية والشافعية فان المطلق مراد بحكم المقيد اذا وجب الحمل للمطلق على المقيد اتفاقا واذا كان
المطلق مرادا بحكم المقيد من حين تكلم به لم يصح قوله لم يكن ثابتا قبل والزامهم اي الشافعية للحنفية كون المطلق المتاخر نسخا للمقيد على تقدير
كون المقيد المتاخر نسخا للمطلق لان التقييد اللاحق كما ينافي الاطلاق السابق ويرفعه فكذا بالعكس وانهم لا يقولون به لا اعلم فيه تصريحا
من الحنفية ومن وقف عليه في كلامهم فليات به والظاهر عدمه وكيف لا وعرف من قواعدهم ايجابهم وصل بيان المراد بالمطلق بالمطلق اذا لم
يكن المراد به الاطلاق كقولهم في تخصيص العام يجب وصل المخصص به اذا لم يكن المراد عمومه بذلك الوجه المتقدم بيانه ثم فليراجع ويجب فيه
اي في تاخير المقيد ما قدمناه من وجوب ارادتهم مثل قول ابي الحسين من وصل البيان الاجمالي كهذا الاطلاق مقيد ويصير المطلق ح مجملا او
التفصيلي ولنا ان نلتزمه اي كون المطلق المتاخر ناسخا للمقيد على قياس نسخ العام المتاخر الخاص المتقدم عندهم اي الحنفية كما تقدم
ومعنى النسخ فيه اي في نسخ المطلق المتاخر المقيد نسخ القصر على المقيد والا فمعلوم ان حكم المقيد لم يرفع بالمطلق هذا وفي جمع الجوامع وشروحه المطلق
والمقيد المثبتان ان تاخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فالمقيد ناسخ له بالنسبة الى صدقه بغير المقيد وان تاخر عن وقت الخطاب بالمطلق
دون العمل او تاخر المطلق عن المقيد مطلقا او تقارنا او جهل تاريخهما حمل المطلق على المقيد وقيل المقيد ناسخ للمطلق ان تاخر عن وقت
الخطاب به كما لو تاخر عن وقت العمل به وقيل يحمل المقيد على المطلق بان يلغى القيد لان ذكر المقيد ذكر جزئي من المطلق فلا يقيده كما
ان ذكر فرد من العام لا يخصصه وظاهر هذا السياق ان الجادة هو القول الاول المفصل فاما عنده واما عندهم والله سبحانه اعلم ثم قال عطفا
على متحدي السبب او مختلفي السبب كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار حيث قال تعالى فتحرير رقبة وتقييدها في كفارة القتل حيث قال تعالى
فتحرير رقبة مؤمنة فعن الشافعي يحمل المطلق على المقيد فيجب كونها مؤمنة في كفارة الظهار كما في كفارة القتل فاكثر اصحابه يعني بجامع بين
المطلق والمقيد وهو الصحيح عندهم واختاره ابن الحاجب وهو في هذا المثال حرمة سببها اعني الظهار والقتل والحنفية يمنعونه اي حمل المطلق على
المقيد بجامع لانتفاء شرط القياس عدم معارضة مقتضى نص في المقيس فان المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره فلا يجوز ان يثبت بالقياس
عدم اجزاء غير المقيد لانتفاء صحته وبعضهم اي الشافعية نقل عن الشافعي انه يحمل المطلق على المقيد مطلقا اي من غير اشتراط جامع بينهما لوحدة
كلام الله تعالى فلا يختلف بالاطلاق والتقييد بل يفسر بعضه بعضا فاذا نص على الايمان في كفارة القتل لزم ايضا في كفارة الظهار وهو
اي هذا القول اضعف من الاول اذ نظرنا في مقتضيات العبارات وهي تختلف بالاطلاق والتقييد قطعا لا في الصفة الازلية القائمة
بالذات ولو كان الاختلاف بالاطلاق والتقييد في سبب الحكم الواحد كادوا عن كل حر وعبد اي كما اخرج عبد الرزاق عن عبد الله
بن ثعلبة قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس قبل الفطر بيوم او يومين فقال ادوا صاعا من بر او قمح بين اثنين
او صاعا من تمر او شعير عن كل حر وعبد صغير او كبير الى غير ذلك مما لم يقع فيه التقييد باسلام المخرج عنه مع رواية من المسلمين
كما في الصحيحين عن ابن عمر بلفظ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعا من تمر او
صاعا من شعير على كل حر وعبد ذكر او انثى من المسلمين الى غير ذلك مما وقع فيه التقييد باسلام المخرج عنه اذ السبب في وجوب صدقة
الفطر راس يمونه المخرج ويلي عليه وقد وقع تارة مطلقا عن قيد الاسلام وتارة مقيدا به فلا حمل للمطلق على المقيد في هذا عند الحنفية
خلافا للشافعي لما تقدم من انه قيد ولا يقولون بالمفهوم فلا يلزم من انتفائه انتفاء صار كل من المسلم وغيره سببا ولا حمل نعم لو قالوا
بالمفهوم حتى لزم من قوله من المسلمين ان غير المسلم لا يجب الاداء عنه لزم الحمل ح ضرورة لانه ح يكون الحاصل من المطلق ملك العبد
سبب لوجوب الاداء عنه مسلما كان او كافرا ومن المقيد ملك العبد المسلم سبب وملك غيره ليس سببا لدلالة المفهوم على ذلك فالفرض

فاذا فرض

فاذا فرض ترجيح بمقتضى المفهوم تقييد الاخر لكنهم لا يقولون بحجية المفهوم فبقي حاصل المقيد ان العبد المسلم سبب فقط والمطلق
يفيد انه سبب وان غيره سبب ايضا ولا معارض له في سببية الغير اذ المفهوم ليس معارضا فوجب سببية غيره ايضا ولا حمل كذا ذكره
المصنف ثم قال والاحتياط المتقدم لهم اي الشافعية في العمل بالمقيد ينقلب عليهم في حملهم المطلق على المقيد في هذا اذ هو اي
الاحتياط هنا في جعل كل من المطلق والمقيد سببا للحكم المذكور لانه لا مدافعة في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة
شرعا وحسا ثم فيه الخروج عن العهدة بيقين لانه قد يكون السبب هو المطلق فاذا لم يعمل الا بمقيد مخصوص يكون تاركا للحكم مع قيام سببه
واورد حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد واجيب بانه يفيد استحباب المقيد وفضله والله اعلم والمطلق رخصة
ونحو ذلك على انه لو لم يكن فيه فائدة جديدة لا يجوز ابطال صفة الاطلاق لطلب فائدة المقيد عند امكان الجمع فيجعل سببية مفهوم
المطلق ثابتة بالنص المطلق وسببية مفهوم المقيد ثابتة بالمقيد والمطلق جميعا وليس بمستبعد في الشرع اثبات شيء بنصين وبنصوص
كالصلاة والزكاة وغيرهما ثم بقي هنا شيء للشافعية لا باس بذكره تتميما وهو ما اذا اطلق الحكم في موضع وقيد في موضعين بقيدين متضادين
ماذا يكون حكمه قالوا من قال بالحمل مطلقا قال ببقاء المطلق على اطلاقه اذ ليس التقييد باحدهما باولى من الاخر ومن قال بالحمل قياسا حمله
على ما حمله عليه اولى فان لم يكن قياس رجع الى اصل الاطلاق ويشكل على الكل نص الشافعي على التخيير بين التعفير بالتراب في الاولى
والثامنة من غسلات ولوغ الكلب وانه لا يطهره غير ذلك مع وروده في كل منهما ومطلقا وكون الاطلاق محمولا على احدهما ليس باولى
من الاخرى ومن ثم قال النووي في هذه الروايات دلالة على ان التقييد بالاولى وبغيرها ليس على اشتراط بل المراد احداهن واما
قول السبكي وكان ابي يقول انما ينبغي ح ايجاب كليهما لورود الحديث فيهما ولا تنافي في الجمع بينهما فعجيب من مثله وكذا عدم تعقب ولده
له في ذلك فليتامل واما الامر فلفظه اي امر حقيقة في القول المخصوص اي موضوع للصيغة المعلومة اتفاقا ثم قيل مجاز في الفعل
غير القول المخصوص ومنه قولهم تعالى وشاورهم في الامر اي الفعل الذي تعزم عليه وقيل مشترك لفظي فيهما اي موضوع لكل من القول
المخصوص والفعل وقيل مشترك معنوي بينهما فقيل موضوع للفعل الاعم من اللساني ورد بلزوم كون الخبر والنهي امرا ح لان كلا من
الخبر والنهي فعل لساني واللازم باطل فالملزوم مثله وقيل موضوع لاحدهما الداير بين القول الخاص والفعل ودفع بلزوم كون اللفظ
الخاص ليس امرا لانه اي اللفظ الخاص ليس اياه اي الاحد الداير بل واحد معين وانما يتم هذا الدفع بناء على ان الاعم مجاز في فرده وسيدفع
وهذا ما لم يؤول الاحد الداير الذي هو الاعم بالمعنى الذي في ضمن الاخص اما اذا اول بهذا فلا يدفع بلزوم اللازم المذكور لانتفائه بل
بما اشار اليه بقوله ويدفع كون المراد هذا بانه تكلف لازم للوضع للماهية حتى يكون المراد بجاني انسان الماهية الكلية المقيدة بعوارض
مانعة من فرض الاشتراك ومن المعلوم بعد خطور هذا للمتكلم فضلا عن ارادته فيؤيد لزوم هذا التكلف المنتفي نفيه اي الوضع للماهية
وقد نفيناه اي الوضع لها ما عدا علم الجنس قريبا واذا كان كذلك فمعنى وضع لفظ الامر لاحدهما وضعه لفرد منهما على البدل وهو معنى
الوضع للفرد الشايع وانما فسر الاحد الداير بهذا لئلا يتوهم ان الاحد الداير ماهية كلية والاحاد المستعمل فيها افراده فيجيء
تحقق الوضع للماهية فيلزم في استعمالها ما تقدم والحاصل ان الوضع للفرد معناه لما صدق عليه فرد لا لمفهوم فرد يقيد كليته له
ودفع كون الاعم مجازا في فرده ايضا على تقديره اي الوضع للماهية بانه اي كون الاعم مجازا في فرده غلط ناشئ من ظن كون الاستعمال فيما
وضع له اللفظ في تعريف الحقيقة استعماله في المسمى دون افراده ولا يخفى ندرته اي هذا الاستعمال ويلزم منه ندرة الحقائق وكون
كل الالفاظ مجازات الا النادر وليس كذلك لنا على المختار وهو ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص مجاز في الفعل انه يسبق
القول المخصوص الى الفهم عند اطلاق لفظ الامر على انه مراد دون الفعل فلو كان كذلك اي لفظ الامر مشتركا لفظيا او معنويا بين

خ الخاص

خ الا بتاويل

ن غلط

القول المخصوص والفعل ليس يسبق معين منهما الى الفهم على انه مراد واما يدل كل منهما على طريق الخطور واستدل ايضا على المختار لو كان لفظ
الامر حقيقة فيهما اي القول المخصوص والفعل لزم الاشتراك اللفظي فيحمل بالفهم لانتفاء القرينة المعينة للمعنى المراد منه كما هو الفرض فيصير
بان المجاز يحمل بالفهم عند عدم القرينة وليس هذا بشيء دافع لان الكلام به اي بالمجاز بالقرينة الظاهرة والا فان لم تظهر فبالحقيقة فلا اخلال والا وجه
انه اي هذا الاستدلال لا يبطل التواطي لان التواطي غير مخل بالفهم لمساواة افراده فيه والمخل خروج عن العهدة بكل منهما فلا يلزم المطلوب ومر
ان لفظ الامر مجاز في الفعل فان ظهر اي المستدل التواطي فالاشتراك بان اراد به اعم من اللفظي والمعنوي قدم المستدل المجاز على التواطي وهو اي تقديم
المجاز عليه منتف لمخالفته الاصل الموجب بخلاف تقديم التواطي عليه فلا جرم ان صرح به اللفظي يطلق لفظ الامر لهما اي القول المخصوص والفعل
والاصل الحقيقة قلنا ان لزوم اللفظي من هذا فانه يصدق بالمعنوي المعنوي يطلق لهما فهو اي المعنوي خير من اللفظي والمجاز اجيب لو صح
هذا ارتفعا اي الاشتراك اللفظي والمجاز بجريان مثله اي هذا التوجيه في كل معنيين للفظ واللازم باطل فالملزوم مثله والكل اذ ذاك اي تعين
المعنوي بالتوجيه المذكور عند التردد بينه وبينهما لامع دليل احدهما كما ذكرنا من تبادر القول المخصوص بخصوصه واستدل على المختار ايضا لو كان
لفظ الامر حقيقة في الفعل اشتق واعتباره فيقال لامر وآمر مثلا لمن قام به الاكل في الزمان الماضي باعتبار قيامه به كاكل وآكل وبجاب بان اشتق
فلا اشكال والا اي وان لم يشتق وهو الظاهر فكالقارورة اي لمانع من ذلك كما امتنع ان يقال للقارورة للظرف غير الزجاجي مما يصلح مقرا
للمايعات كما يقال للظرف الزجاجي الصالح لذلك وانما قلنا ذلك لدليلنا الدال على انه حقيقة في الفعل وقد يقال ان المانع من اطلاق القارورة
على الظرف غير الزجاجي اتفاقا الزجاج الذي الظاهر اشتراطه في اطلاقها عليه ما هو مقرا للمايعات من الظروف فما المانع من اطلاق امر وآمر على ما يطلق
عليه اكل وآكل غير كون الفعل المخبر به في الاول والقايم بما اتصف به في الثاني ليس بالقول المخصوص ثم لا دليل غير محدوش بعيد تقدير المانع في هذا
وامثاله مما لا يطلق نحو امر وامر ومن ادعاه فعليه البيان واستدل للمختار ايضا بلزوم اتحاد الجمع اي جمع امر معنى القول المخصوص والفعل لو كان
حقيقة فيهما وهو اي اتحاد جمعه بهما منتف لانه اي جمعه في الفعل اوامر وفي القول اوامر وجب باختلاف جمع لفظ واحد باعتبار معنييه الحقيقي
والمجازي كاليد فانها بالمعنى الحقيقي الذي هو الجارحة تجمع على ايد وبالمعنى المجازي الذي هو النعمة تجمع على ايادٍ هذا وقد منع في المعتمد وغيره كون
اوامر جمع امر لان اهل اللغة مصرحون بان فعلا لا يجمع على فواعل بل على جمع امره كضوارب جمع ضارب ثم قيل وحيث كان يصدق على الصيغة
انها طالبة وامر فاوامر جمع لها بهذا الاعتبار يعني بان سميت بها ثم جمعت على فواعل كما هو قياس جمعها وقيل جمع امر مجازا بهذا التاويل وقيل
جمع أُمُر على ورن فعل جمع امر على القياس كما ان بجمع اكلب جمع كلب فعلى هذا وزنه افاعل ولعل هذا مراد القائل بقوله يجوز ان يكون
جمعا له مشتركا على غير واحد نحو ارهط في رهط واستدل للمختار ايضا بلزوم اتصاف من قام به فعل بكونه اي الفعل مطاعا او مخالفا لو كان حقيقة
في الفعل كما في القول لان الامر الحقيقي يوصف بذلك واللازم منتف فكذا الملزوم ويجاب بانه اي اتصاف الفعل بذلك لو كان ثبوت الطاعة والمخالفة
لازما عاما للامر باعتبار كل ما صدق عليه حقيقة لكنه ليس كذلك بل انما هو لازم احد المفهومين وهو القول المخصوص لا غير واستدل للمختار ايضا
بصحة نفيه اي الامر عن الفعل اذ الحقيقة لا تنفي لكنه يصح نفيه عنه للقطع لغة وعرفا صحة فلان لم يامر بشيء اليوم اذا لم يصدر عنه الصيغة الطالبة
وان صدر عنه افعالا كثيرة فلم يكن حقيقة قال المصنف وهو اي هذا الدليل مدارفي على المطلوب اذ القايل بانه حقيقة في الفعل يمنع صحة هذا النفي ادا به
نفي وضع لفظ الامر له كما مر اول المسالة ولكن لقايل ان يقول حيث كان صحة النفي مقطوعا بها لغة وعرفا في مثل هذا لا يكون الاستدلال به على كون المراد
به هو وضع لفظ الامر له كما هو الظاهر من اطلاق النفيين مصادره بل منع هذا حاسم مكابره فليتامل ورد النفسي بانه اقتضا فعل غير كف على جهة
الاستعلاء وهذا الحد لا بن الحاجب فاقتضا فعل مصدر مضاف الى المفعول اي طلبه شامل للامر والنهي والالتماس والدعاء وغير كف مخرج للنهي وعلى جهة
الاستعلاء اي طلبه علوا الطالب على المطلوب وعد نفسه عاليا عليه مخرج للالتماس لانه على سبيل التساوي والدعاء لانه على سبيل التسفل لكن كما قال المصنف

وسيجيء

وسيجيء في الحكم انه اي الامر النفسي معنى الايجاب فينفسد طرده بالندب النفسي لصدقه عليه مع انه ليس بالايجاب لان الايجاب اقتضا فعل
غير كف حتما فيجب زيادة حتما ليخرج الندب قلت ولا يستغني عنه بالاقتضا لانه الطلب كما ذكرنا وهو قدر مشترك بين الجازم وغيره
ثم كون الامر النفسي هو معنى الايجاب يحقق قول الجمهور بان الامر حقيقة في الوجوب لا غير واورد ما كفه فانه اوجد
ولا يصدق الحد عليها لاقتضايها فعلا مع الكف فلا يكون معكسا لوجود المحدود مع عدم الحد ورد بانه ترك ولا تنه ولا ندر ولا تكف على طرده
فانها نواهي ويصدق حد الامر عليها لان معنى لا تترك افعل وهو جوابا فلا يكون مطردا لصدق الحد مع عدم المحدود واجيب بان المحدود النفسي
يلتزم ان معنى لا تترك منه اي الامر النفسي واكفف وذروا البيع نهي فاطرد وانعكس واذا كان معنى الطلب فعل كف دخل في الامر النفسي
لصدق حده عليه وان كان خبرا صيغه وانما يمتنع دخوله في الصيغة فلا يحتاج في تقرير دخول نحو اكفف في الامر الى ما اشار اليه العلامه وافصح به القفال
من ان المراد بالكف في قوله غير كف الكف عن ماخذ الاشتقاق ونحو اكفف وان صدق عليه انه كف لكن لا عن ماخذ الاشتقاق ثم كما قال والا لبقي الاصوب
تعريف الصيغي لان بحثه اي علم الاصول عن الادلة اللفظيه السمعيه من حيث توصل العلم باحوالها العارضة لها من عموم وخصوص وغيرهما الى اقدرة
اثبات الاحكام الشرعيه للمكلفين وان كان مرجع الادلة السمعيه الى الكلام النفسي وهو اي الامر اللفظي اصطلاحا لاهل العربيه صيغته المعلومة ٥
سواء كانت على سبيل الاستعلا او العلو او كما ذكره الابهري وغيره ولغة هي اي صيغته المعلومة في الطلب الجازم واسمها كصه ونزال فيلزما
مع الاستطا فما في المفتاح ان الامر في لغة العرب عبارة عن استعمالها اعني استعمال انزل وانزل ونزال على سبيل الاستعلا لعله يريد في الطلب الجازم بخلاف
فعل الامر فانه لا يشترط فيه الطلب الجازم ولا الاستعلا فيصدق الامر بالمعنى اللغوي مع العلو وعدمه وعليه اي عدم اشتراط العلو وهو كون
الطالب على مرتبة من المطلوب منه الاكثر والاشهر بها اي الاستعلا والعلو ابو الحسن الاشعري وبه قال اكثر اتباعه ذكره السبكي واختاره
وقال الابهري انه المختار عند الاشاعره واعتبر المعتزله العلو اي اشترطوه الا ابا الحسين منهم ووافقهم ابو اسحق الشيرازي وابن الصباغ والتمام
من الشافعيه ونقله القاضي عبد الوهاب في الملخص عن اهل اللغة وجمهور اهل العلم واختاره مع الاستعلا غير انه كما قال المصنف هو الاشهر عندهم اي للعرف
الا الصيغة لانكار هم الكلام النفسي ورجح نفي الاشعري العلو لذمهم اي العلا الادنى بامر الاعلى لانه لو كان العلو شرطا لم يتحقق الامر من الاذي
فلازم والاستعلا بقوله تعالى عن فرعون ماذا تامرون خطابا لقومه فانه الحق الامر على قولهم المقتضي له فعلا غير كف ولم يكن لهم استعلا
عليه وكيف وهم كانوا يعبدونه والعبادة اقصى غاية الخضوع ومنهم من جعله اي ماذا تامرون لنفي العلو لان من العلوم انه لم يكن لهم علو على فرعون
فلا جرم ان شيخ البيضاوي على انه يفسدها والحق اعتبار الاستعلا كما صححه في موضع من المحصول وفي المنتخب وجزم به في المعالم والعضدي وابن
الحاجب ونفى اشتراط العلو لذمهم الادنى بامر الاعلى لما ذكرنا انفا من انه لو اشترط العلو لم يكن هذا امرا لانتفا العلو ولو لا ان فيها استعلا لما استحق
الذم موافقه للقفال زاني في هذا التفصيل بتوجيهه ولكن تامل اني اقول لانم انه لو لم يكن فيها استعلا لما استحق الذم لم لا يجوز ان يكون
استحقاقه الذم لكونه اتيا بصورة الامر مع انتفا العلو عنه نعم قول الاسنوي الاستعلا غير متحقق في امر الله تعالى فاذا يقولون
فيه ممنوع وكيف لا وله الكبرياء في السموات والارض وهو العزيز الحكيم والاية اي ماذا تامرون وقوله اي عمرو بن العاص لمعاويه امرتك امرا
جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل بن هاشم لما خرج هذا من العراق على معاويه مرة بعد مرة ساعة كان معاويه قد امسكه فيها واشار طيبه
عمرو بقتله فخالفه واطلقه فحمله او حصين بن المنذر خاطب يزيد بن المهلب امير خراسان والعراق الذاهب عامه على هذا فاصبحت مسلوب الامارة تالدها
للاكثر فجاز عن تشيرون واشرت لانه كما قال القفال زاني للقطع بان الصيغة في المتضرع والمتساوي لا تسمى امرا ولا باس بهذا ويكون تامرون
في الاية مجازا عن تشيرون وفي الكشاف تامرون من المؤامرة وهي المشاورة امر من الامر الذي هو ضد النهي جعل العبد امر سيده بامور الما استولى

عليه من فرط الدهش والحيرة انتهى ومعناه انه بسبب ما بهرهم المعجز لسلطانه اظهر التواضع لملائمة استمالة لقلوبهم وخاطبهم بهذا الخطاب وليس ببعيد من الصواب واما ان اقرت في البيت بمعنى اشرت فهيه نظر بالنسبة الى ظاهر التركيب وما يقتضيه صناعة الاعراب اللهم الا ان يقال الاصل فان هذا توجيه معنى لا توجيها عراب وقال القاضي وامام الحرمين والغزالي القول المقتضي بنفسه طاعة المامور بفعل المامور به قالوا فالقول احتراز عما عدا الكلام والمقتضي احتراز عما عدا الامر من اقسام الكلام وبنفسه لفظ وتم من حمل الامر على العبارة فانها لا تقتضي بنفسها وانما تشعر بمعناها عن اصطلاح او توقيف عليها قلت ومن ثمة لما كان محررا في نقل ابن الحاجب وصاحب البديع كما وافقها المصنف عليه قال التفتازاني تنبه عليه هذا الحد يحتمل اللفظي والنفسي والطاعة احتراز عن الدعاء والرغبة من غير جزم في طلب الطاعة ويستلزم هذا الحد الدور من ثلاثة اوجه ذكر الطاعة والمامور والمامور به لان الطاعة موافقة الامر والمامور مشتق من الامر فيتوقف معرفة كل منها على معرفة الامر لان المضاف من حيث هو مضاف لا يعلم الا بمعرفة المضاف اليه ومعنى المشتق منه موجود في المشتق وزيادة والفرض ان الامر يتوقف معرفته على هذه الثلاثة وردفه اي الدور كما قال القاضي عضد الدين بانا اذا علمنا الامر من حيث هو كلام علمنا المخاطب به وهو المامور وما يتضمنه وهو المامور به وفعله اي مضمونه وهو الطاعة ولا يتوقف العلم بكل من هذه الامور على معرفة حقيقة الامر المطلوبة بالتعريف فان اراد بقوله اذا علمنا الامر من حيث هو كلام الحاصل من الخبر اي القول وهو المعنى المفيد لم يلزمه غير الاولين اي العلم بالمخاطب والعلم بمخاطب به ثم لم يفد حقيقة المامور به اي بما من مجرد فهم المخاطب ولا بيان حقيقة المامور به من حيث هو كذلك اي بما مور به من معرفة ان الكلام يعني تضمنه وهو ظاهر لان المامور لغض من المخاطب والمامور به لغض من المعنى الذي يتضمنه الكلام ولا دلالة للاعم من حيث هو على لغض خصوصه من حيث هو لغض اما فعله اي بما اما افادته لفعل مضمونه وكونه اي فعله طاعة فابعد وهو واضح فلا يندفع الدور بهذه الارادة او اراد الحاصل من الخبر بتبويده اي الجنس المذكور في الحقيقة اي فهذا المراد عن حقيقة الامر ليجود الدور لانه حينئذ كما تتوقف معرفة حقيقة الامر متوقفة على معرفة حقيقة هذه الاجزاء ومعرفة حقيقة بعض هذه الاجزاء متوقفة على معرفة حقيقة الامر فقد توقفت معرفة كل من الامر وذلك الجزء على معرفة حقيقة الاخر وهو دور لا ان هذا فقد يدفع بتسليم ان تصور الامر بحقيقته متوقف على تصور هذه الامور ومنع ان تصور هذه الامور متوقف على تصور حقيقة الامر بل انما يتوقف تصور هذه الامور على تميز الامر عن غيره فاذا عرفنا الامر بانه نوع من الكلام متميز عن غيره بانتضاء موافقة المخاطب لما خوطب به كفانا ذلك في معرفة هذه الامور ويبطل طرده بامر ترك بفعل كذا فانه ليس بامر مع صدق الحد عليه ولقايل ان يقول حيث كان هذا احد المتنبه لهذا سنه فلا يبطل طرده بصدقه عليه وقيل هو الجزء استحقاق الثواب وفيه اي هذا الحد جعل المباين للمحدود وهو الجزء جنسا له وهو باطل لما بينهما من التنافي والمعتزلة اي وقال جمهورهم كما في المحصول وغيره قول القايل لمن دونه افعل اي لفظا موضوعا لطلب الفعل من الفاعل فان هذا الصيغة علم جنس لهذا المعنى كما صرح به ابن الحاجب في شرح المفصل لحضوصية هذا اللفظ وابطال طرده اي هذا التعريف بالتهديد وغيره اي بما لم يرد به الطلب من هذه الصيغة لقايل بانا نمنع دونه تهديدا كان نحو اعملوا ما شيتم او اباحة نحو اذا طلتم فاصطادوا او غيرها لصدق الحد المذكور عليه مع انه ليس بامر مدفوع بظهور ان المراد قول القايل افعل طلبا لكونه مرادا به ما يتبادر منه عند الاطلاق وهو الطلب وابطال طرده بالحاكي لامر غيره لمن دونه والمبلغ له من دونه لصدق الحد على الحاكي والمبلغ مع ان كلا منهما ليس بامر مدفوع ايضا بانا اي كلا من الحاكي والمبلغ ليس قول القايل الذي هو الحاكي والمبلغ عرفا يقال الا لمتمثل بشر او غيره لغيره ليس ما تمثل به قوله وان كان حاكيا له وليس القرآن قوله اي النبي صلى الله عليه وسلم وان كان ملغا فلم يصدق على كل الحد فلم يبطل الطرد نعم العلو غير معتبر على الصحيح عندنا ولعل هذا اشارة الى انه لا يورد عليهم انه غير منعكس بامر الادنى للاعلا كما اورد ابن الحاجب وصاحب البديع لان مرادهما انما هو بناء على اعتبار العلو لكن لقايل ان يقول هذا التعريف انما هو لاكثرهم وقد تقدم انهم يشترطون العلو فلم لا يورد عليهم على سبيل الالزام بناء على زعمهم ويجاب بمنع كونه تعريفا عندهم لغة وان سمي به عرفا كما ذكره القاضي عضد الدين وح فقد كانت الاشارة

الى ايراد هذا وجوابه هكذا اولى وطايفة منهم الصيغة مجردة عن القارف عن الامر وهو اي هذا التعريف تعريف الشيء بنفسه ولو اسقطه اي لفظ عن الامر صح التعريف لفهم القارف عن المبادر الذي هو الطلب من الطلاق القارف وطايفة من معتزلة البصرة الصيغة بارادة وجود اللفظ اي ارادة احداث الصيغة لان الامر هو الموجد للكلام عندهم والامر من باب الكلام ودلالته على الامر اي وارادة كون هذه الصيغة امرا فان المتكلم قد يريد بها التهديد او غيره من المعاني التي ليست بامر والاستقلال اي وارادة وجود المامور به وتحترز بالاخير اي الاستقلال عنها اي الصيغة صادره من نايم ومبلغ وما سوى الوجوب من تهديد وغيره وما قبله اي الاخير تنصيص على الذاتي كما قال التفتازاني انه الاولى وارد ان اريد بالامر المحدود اللفظ افسد ارادة دلالتها على الامر لان اللفظ غير مدلول عليه او اريد بالامر المحدود المعنى افسد جنسه اي صيغة لان المعنى ليس صيغة واجيب بانه اي ان المراد بالمحدود اللفظ وبما في الحد المعنى الذي هو الطلب واستعمل المشترك الذي هو الامر في معنييه بالقرينة العقلية وقال قوم اخرون من المعتزلة ارادة الفعل او رد غير جامع لثبوت الامر بلا ارادة في امر عبد بحضرة من توعده اي السيد بالاهلاك وهو قادر عليه على ضربه اي بسبب ضربه فاعتذر عن ضربه بمخالفته اي العبد له فان في هذا الامر والاعلام يظهر عذره وهو مخالفة امره ولم يرد منه الفعل لانه طلب ما يفضي الى هلاك نفسه والانسان مريد لما هلاك نفسه وارادة العاقل ذلك قبح والزم تعريفه اي الامر بالطلب النفسي له اي هذا الايراد وهو انه قد يوجد الامر ولا طلب فان العاقل كما لا يريد هلاك نفسه لا يطلبه دفعه اي هذا الالزام كما قال القاضي عضد الدين بتجويز طلبه اي العاقل الهلاك لغرض اذا علم عدمه وقوعه اي الهلاك بما يصح في اللفظي اما النفسي فكما لا ارادة لا يطلبه اي بسبب هلاكه بقلبه كما لا يريده والقول بانه يجوز من العاقل طلب هلاكه اذا علم انه لا يقع ويجوز ارادته اضلا ممنوع وما قيل اي وما ذكر الاصفي الدين الهندي في الرد عليهم وقال ابن الحاجب انه الاولى لكان الامر ارادة لوقعتا المامور ان بمجرده اي الامر لانها اي الارادة صفة تخصص المقدور بوقت وجوده اي المقدور فوجودها اي الارادة فرع تخصص والتالي باطل فان الكافر الذي علم الله موته على الكفر كفر عون مامور بالايمان اتفاقا مع انه لم يؤمن لا يلزمهم اي المعتزلة لانها اي الارادة عندهم اي المعتزلة بالنسبة الى العباد ميل يتبع اعتقاد النفع او دفع الضرر وبالنسبة اليه سبحانه العلم بما في الفعل من المصلحة وهو منسوب الى متحقق ثم كما لا يلزم هذا بالنسبة اليه سبحانه الارادة بهذا لا يلزمهم بالنسبة الى باقي تفاسيرهم اياها ايضا واستيفاء الكلام في هذا في الكلام مسئله صيغة الامر خاص بالحقيقة على الخصوص في الوجوب فقط عند الجمهور وصححه ابن الحاجب والبيضاوي وقال الامام الرازي انه الحق وذكر امام الحرمين والاصبهاني انه مذهب الشافعي وقيل هو الذي املاه الاشعري على اكثر اصحاب الاسفرايني ابو هاشم في جماعة من الفقهاء منهم الشافعي في قول وعامة المعتزلة حقيقة في الندب فقط وقال الابهري من المالكية امره تعالى ورسوله الموافق لها او المبين له للوجوب والمبتدا منه للندب وتوقف الاشعري والقاضي وانه موضوع لا يهما اي الوجوب والندب وقيل توقف فيه بمعنى لا ندري معناه اصلا قال التفتازاني وهو الموافق لكلام الاصل التي قلت لا بينا في هذا نقل ابن برهان عن الاشعري انه مشترك بين الطلب والتهديد والتكوين والتعجيز ونقل غيره كصاحب التحقيق عنه في رواية وابن سريج اشتراكه في الوجوب والندب والاباحة والتهديد نعم يخالف كليهما تقرير غيره واحد توقفها بمعنى ان الصيغة مترددة بين ان تكون حقيقة في الوجوب فقط او الندب فقط او فيهما بالاشتراك اللفظي لكن لا ندري ايا هو واختاره الغزالي في المستصفى والسبكي والاسنوي لكن ذكر الاسنوي ان الذي صححه في الاحكام التوقف في الوجوب والندب والله سبحانه اعلم وقيل مشترك لفظي بينهما اي الوجوب والندب وهو منقول عن الشافعي وقيل مشترك لفظي بين الوجوب والندب والاباحة وقيل موضوع للمشترك بين الاولين اي الوجوب والندب وهو الطلبي الراجح النسبة على الترك وهو منقول عن اكثر متاخري الحنفية وعزاه في الميزان الى مشايخ سمرقند وقيل موضوع لما اي القدر المشترك بين الثلاثة اي الوجوب والندب والاباحة من الاذن وهو رفع الحرج عن الفعل وفي التحقيق وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقال الشيعة مشترك بين الثلاثة

اي الوجوب والندب والاباحة والتهديد وقيل غير ذلك لنا على المختار وهو الاول انه تكرر استدلال السلف بها اي بصيغة الامر مجردة عن القرائن على الوجوب استدلالا شايعا بلا نكير فاوجب العلم العادي باتفاقهم على انها له كالقول اي كاجماعهم القولي على ذلك ولقرائن بانها اي الوجوب في استدلال السلف بها عليه كان باوامر محتفة بقرائن الوجوب بدليل استدلالهم بكثير منها اي من صيغ الامر على الندب قلنا ذلك اي جميع الامر المنسوب اليها الندب شهوته لها بقرائن معتبره له بخلاف الصيغ المنسوب اليها الوجوب باستقراء الواقع منها اي من الصيغ المنسوب اليها الوجوب والصيغ المنسوب اليها الندب في الكتاب والسنة والعرف قالوا ما يفيده هذا الدليل ظن في الاصول لانه اي الاجماع المذكور سكوتي وقد قلنا من الاحتمال اي احتمال كونه بقرائن تفيد الوجوب والظن منها لا يكفي لان المطلوب فيها العلم قلنا لو سلم انظر كفى وانا نقدر العمل باكثر الظواهر لان المقدور فيها انما هو تحصيل الظن واما القطع فلا سبيل اليه واللازم منتف فالملزوم مثله ثم في المحصوليات المسئله وسيله الى العلم فيكفي الظن هنا منعنا ذلك العلم العادي باتفاقهم على انها للوجوب ولقطعنا بندرة الوجوب من الاوامر المجردة عن القرائن فاوجب القطع بندرة الوجوب منها القطع به اي الوجوب ايضا للاية ولايضا قوله تعالى ما يلبس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك يعني اسجد والآدمي مجرد عن القرائن فانه ظاهر في الوجوب ايضا والا لما لزمه اللوم فقال امرتني ومقتضى الامر الندب او ما يودي هذا اللغز فانه قد ناظر بها شدد من هذا حيث قال طلقتني من نار وخلقته من طين والطين بان الوجوب لعله فهم من قرينة حاليه او مقاليه لم يحكها القرآن او من خصوصية تلك اللغة التي وقع الامر بها اذ العربية لم يكن حج والما حكى القرآن ما وقع بغيرها احتمال مرجوح غير بادح في الظهور وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة اركعوا بقولهم لا يركعون حيث رتبه على مجرد مخالفة الامر المطلق بالركوع واما الاستدلال للوجوب كما ذكره غير واحد منهم بن الحاجب بقولنا تارك الامر عاص لقوله تعالى حكاية عن خطاب موسى لهرون عليهما السلام افعصيت امري اي تركته مقتضاه وهو الوجوب وكل عاص متوعد لقوله تعالى في من يعص الله ورسوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ولقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي يخالفون امره او يرغبون عن امره تركا مقتضاه ان يصيبهم فتنة اي محنة في الدنيا او يصيبهم عذاب اليم في الاخرة لانه رتب على تركه مقتضى امره احد العذابين فيصح لان عمومه اي امر باضافة الجنس المقتضي كون لفظ امر لما يفيد الوجوب مجردة اي الوجوب المجرد اي لصيغة الامر المجردة عن قرائن الوجوب لانها من افراده ثم تخصيص الاستدلال به ان مخالفة امره متوعد عليها وكل متوعد عليه حرام ومقتضاه واجب والاستدلال للوجوب ايضا بان الاشتراك خلاف الاصل لاخلاله بالفهم فيكون الامر فيما للاشتراك لاحد الاربعة من الوجوب والندب والاباحة والتهديد حقيقة في الباقي مجازا قالوا وانما حصت هذه الاربعة للاتفاق على انه مجاز فيما سواها من المعاني التي يشتمل فيه قلت وهو شكل بما في الميزان وقال اكثر الواقفيه بانه لا صيغة للامر بطريق التعين بل هي صيغة مشتركة بين الامر وبين المعاني التي تستعمل فيها وهي موضوعة لكل حقيقة بطريق الاشتراك وانما يتعين البعض بالقرينة ومع بعض القرائن واكثر المتكلمين والاباحة والتهديد بعيد فالقطع بهم مرجوح الوجود وهو نفي فيها والتفاء الندب ايضا ثابت الفرق بين اسقني وندبتك الى ان تسقيني ولا فرق الا الذم على تقدير الترك في اسقني وعدمه على تقدير الترك في ندبتك الى ان تسقيني ولو كان للندب لم يكن بينهما فرق فتعين كونه للوجوب استدلال ضعيف لهم اي النافين الفرق منها وان سلم انهما فرقا فيكون ندبتك نصا في الندب واسقني ليس بنص فيه بل يحتمل الوجوب والندب لكن قيل على هذا لا يلزم من الفرق بالنصوصية والظهور عدم الفرق من جهة اخرى وايضا لا ينتهض هذا على المعنوي اذ نفي الفطير لا يوجب تخصيص الحقيقة باحدهما اي الاربعة الذي هو الوجوب

المجرد

المفظي

قوله أجاب لعله الصنف

ولو اراد

ولو اراد المستدل بالاشتراك خلاف الاصل بطريق الاشتراك ليشمل اللفظي والمعنوي منعنا كون المعنوي خلاف الاصل لان المستدل المعنوي بالنسبة الى معنوي اخص منه خلافه الاصل اذ الافهام بالفظ والاصل في الخصوص افادته المقصود من غير مزاحم له فيه وحيث كما كان اخص كان في افهامه المراد اسرع ولتوهم مزاحمة غيره ادفع لتجه قوله هذا كالمعنوي الذي هو التردد المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب بالنسبة الى المعنوي الذي هو وجوب فانه اي المشترك بين الوجوب والندب جنس بالنسبة الى الوجوب اذ هو اي الوجوب نوع بالنسبة الى الطلب هذا ان معنى الامر بين خصوص الجنس وخصوص النوع وخصوص النوع اولى لما فيه من تقليل الاشتراك هذا ما ظهر لي في توجيه اتجاهه واقول ولقايل ان يقول لك ان هذا انما يتجه على منوال القول بتقديم الخاص على العام والخاص من وجه على العام مطلقا كما ذهب اليه الحنفيه لا على قول من لا يرى ذلك الا بمرجح من خارج كما ذهب اليه الشافعيه وثانيا ان هذا اثبات اللغة بلازم الماهية لانكم جعلتم الاحصيه لازما للوجوب وجعلتم صيغة الامر باعتبارها للوجوب وهو باطل وثالثا انه اذا كان خصوص النوع اولى من خصوص الجنس ومعلوم ان الوجوب كما هو خصوص النوع كذلك الندب فلا يتم الاحصيه من حيث هي مرجحة للوجوب على الندب لتساويهما فيها فلتشامل واستدل القايل بالطلب بما في الصحيحين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال واذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم لان اتى صلى الله عليه وسلم ثانيا الامر الى مشيتنا وهو معنى الندب قلنا ممنوع بل يرد الى استطاعتنا وح هو دليل الوجوب لان الساقط عند ما لا استطاعة لنا فيه على ان تقريره لا يدل على مدعاهم ايضا لان المباح ايضا بمشيتهم ثم لا خفاء في ان قولهم رده الى مشيتنا معروايتهم للحديث بلفظ ما استطعتم دهول عظيم واستدل القايل بالطلب بانه ثبت رجحان الوجود الذي هو المعنى المشترك بين الوجوب والندب بالضرورة من اللغة ولا يخصص له باحدهما فوجب كونه اي رجحان الوجود المطلوب مطلقا فهما للاشتراك على تقدير انه موضوع لكل منهما والمجاز على تقدير انه موضوع لاحدهما لا غير فان التواطي خير منهما قلنا بل هو لاحدهما وهو الوجوب بخصوصه اي المخصص وانثه باعتبار الخبر وهو دليل على الوجوب مع انه اي جعله للطلب اثبات اللغة بلازم الماهية وهو الرجحان لجعل الرجحان لازما للوجوب والندب وجعل صيغة الامر لهما باعتبار هذا اللازم مع احتمال ان يكون للمقيد باحد امرين منهما وذلك باطل للاشتراك بين الاربعة والاثنين والثلاثة ايضا ثبت الاطلاق على الاربعة وعلى الاثنين وعلى الثلاثة والاصل الحقيقة قلنا المجاز خير من الاشتراك وتعيين الحقيقي الذي هو الوجوب بما تقدم من ادلته الواقع كونها اي الصيغة للوجوب او غيره بالدليل لاستعمالها في كل منه ومن غيره ومر اي الدليل على انها حقيقة في احدهما دون الباقي منتف اذ الاحاد لا يفيد العلم وهو المطلوب في هذه المسئلة ولو تواتر لم يختلف فيه لاجابه استواطبقات الباحثين فيه لانه لا بد لكل من الاطلاع عليه لبدل جهدهم في طلبه لكن الاختلاف فيه ثابت فلم يتواتر والعقل الصرف يمنع عن ذلك قلنا لانم انه لم يتواتر اذ تواترا استدلالات عدد التواتر من احاد واهل اللسان تواترا نها اي الصيغة له اي للوجوب وعلى هذا فاما الملازمه ممنوعه الاطلاق بجواز ان يفرح بعض الباحثين جهده في ذلك لعارض واما ان يكون التواتر فيه بالنسبة الى قوم دون اخرين وكلاهما محل تامل ولو سلم انه لم يتواتر كفى الظن المستفاد من تتبع موارد استعمال هذه الصيغة فانه دال على ان المقصود بها عند الاطلاق هو الواجب وتقدم ما في المحصوليات القايل بالاذن كالقايل بالطلب وهو انه ثبت الاذن بالضرورة اللغويه ولم يوجد مخصص له باحد الثلاثة من الوجوب والندب والاباحة فوجب جعله للمشترك بينهما وهو الاذن في الفعل والجواب المنع بل وجد ومر دلتنا الدال على الوجوب مسئله لست مبتدائه لغويه بل سرعيه مستطرده اكثر المتقنين على الوجوب لصيغة الامر حقيقة كما ذكرين الحاجب وصاحب البديع ومنهم الشافعي وابو منصور الماتريدي انها بعد الحظر اي المنع في لسان الشرع للاباحة باستقراء استعمالاته اي الشرع الوجوب محمل اي حملها عليه اي الغير الاباحي عند التجرد عن الموجب لغير الوجوب محمول الوجوب الحمل على الغالب لصيرورته كالاصل بالنسبة الى غير ما لم يعلم انه اي المحمول ليس منه اي الغالب نحو وانا اسلح الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فالامر هنا للوجوب وان كان بعد الحظر للعلم بوجوب

لما

قتل المشرك الا لمانع والفرض انتفاؤه وظهر من الاستناد في الاباحة الى استقرا استعمالات الشارع الامر فيها ضعف قولهم اي القايلين بالوجوب بعد
الحظر كالقاضي ابي الطيب الطبري وابي اسحق الشيرازي والامام الرازي والبيضاوي من الشافعية وعامة المتاخرين من الحنفية بل عزاه صاحب
الكشف الى عامة القايلين بالوجوب قبل الحظر لو كان الامر للاباحة بعد الحظر امتنع التصريح بالوجوب بعد الحظر ولا يمتنع اذ لا يلزم من ايجاب الشي
بعد تحريمه مح ووجه ظهور ضعفه ان كونه للاباحة بعد الحظر وقع فلا معنى لاستبعاده ثم الملازمة ممنوعة فان قيام الدليل الظاهر على
معنى لا يمنع التصريح بخلافه ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها ولا مخلص من ان للاباحة للاستقرا المذكور الا بمنع
صحة الاستقراء ان تم منع صحته وهو محل نظر وما قيل امر الحايض والنفساء بالصلاة والصوم بعد تحريمهما عليهما في الحيض والنفاس بخلافه
اي يفيد الوجوب لا الاباحة غلط لانه اي امرهما بهما مطلق عن الترتيب على سبق الحظر والكلام في ان الامر بعد الحظر للاباحة انما هو في المتصل
بالنهي اخبارا كما عن بريدة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه فزوروها
فانها تذكر الاخرة رواه الترمذي وقال حديث حسن صحيح وفي الامر المعلق بزوال سببه اي سبب الحظر نحو قوله تعالى واذا حللتم
فاصطادوا فالصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب هو الاحرام ثم علق الاذن فيه بالحل وهو زوال السبب الذي هو الاحرام
ويدفع هذا التغليط بوروده اي الامر للحايض في الصلاة كذلك اي معلقا بزوال سبب الحظر في الحديث المتفق عليه فاذا ادبرت الحيضة فاغسلي
عنك الدم وصلي الا ان الحيضة لم تذكر بعد ادبرت اكتفاء بضميرها المستتر فيه لتقدم ذكرها في قوله فاذا اقبلت الحيضة فدعي
الصلاة ويجوز الفتح والكسر في حايها وهي الحيض فعلق الامر بالصلاة على زوال سبب حرمتها وهو انقطاع الحيض واما دفعه بالنسبة الى
امرها بالصوم والى امر النفساء بالصوم والصلاة فالله تعالى اعلم به هذا ولقايل ان يقول ان لم يكن على هذا الاشتراط في محل الخلاف
اتفاق مصرح به فما المانع من ان يكون الكلام في الامر المعلوم وروده بعد الحظر اعم من ان يكون في اللفظ متصلا بالنهي اخبارا او معلقا على زوال
سبب الحظر ولا يلزم من كون الخلاف محكيا في افراد من هذين الحصر فيهما والحق ان الاستقرا دل على انه اي الامر بعد الحظر لما اعترض عليه
اي لما كان عليه المامور به من الحكم قبل المنع فان اعترض الحظر على الاباحة ثم وقع الامر بذلك المباح اولا كاصطادوا فلها اي فالامر للاباحة او اعترض
على الوجوب كاغسلي عنك وصلي فله اي فالامر للوجوب لان الصلاة كانت واجبة ثم حرمت عليها بالحيض فلنختر ذلك اي هذا التفصيل وقد
ذكره القاضي عضد الدين بلفظ قيل ثم قال وهو غير بعيد وفي الكشف والتحقيق ورايت في نسخة من اصول الفقه الفعل ان كان مباحا في اصله ثم
ورد حظر معلق بغاية او بشرط او بعلة عرضت فالامر الوارد بعد زوال ما علق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى واذا
حللتم فاصطادوا لان الصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع
وعاد الامر الى اصله وان كان الحظر واردا ابتدا غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه زاد في
الكشف وذكر في المعتمد الامر اذا ورد بعد حظر عقلي او شرعي افاد ما يفيده لو لم يتقدمه حظر من وجوب او ندب وقولهم اي القايل بانه
للوجوب بعد الحظر الاباحة فيها اي في هذه المامورات من الاصطياد واخواته لان العلم بانها اي هذه المامورات شرعت لنا فلا تصير واجبة علينا
بالامر لئلا يعود الامر على موضوعه بالنقض لا يدفع استقرا انها اي صيغة الامر لها اي للاباحة فانه اي الاستقرا مع القرينة دليل موجب للحمل اي
حمل الامر على الاباحة فيما لا قرينة معه على ما نسب الى اختيار الاكثر اولا وموجب لحمله على ما اخترنا على ما اعترض عليه من الحكم والحاصل
انها كلما وردت بعد الحظر للاباحة كانت متجوزا بها في الاباحة فاذا غلب واستمر وجب الحمل عليه لوجوب الحمل على الغالب حيث لا مانع منه
ومن هنا قال ثم انما يلزم هذا من قدم المجاز المشهور على الحقيقة المستعملة وهو ابو يوسف ومحمد ومن وافقهما لا ابا حنيفة لانه لا يقدمه
عليها بل يقدمها عليه الا ان تمام الوجه اي وجه المسئلة ثابت عليه اي ابي حنيفة فيها كما سياتي فيلزم ترجح كون الامر بعد الحظر للاباحة حيث لا مانع

وفخر الاسلام

من ذلك تفريعا على ترجح قولهما المذكور وكونه للوجوب حيث لا قرينة تصرفه عنه تفريعا على قوله المذكور ووجه اختيار المصنف
ان الحظر قرينة دالة على رفع الحكم الذي قبله فاذا زال الحظر انتفى المانع فبقي ما كان على ما كان حتى كان الامر قال قد كنت منعت من
كذا وقد رفعت ذلك واستمر ما كان مشروعا قبل المنع على الوجه الذي كان مشروعا قبله فان قلت لكن كونه للاباحة هو الاغلب فكما يكون
لها عند قرينتها يكون لها عند عدمها حملا له على الاغلب كما تقدم قلت لا نم كونه للاباحة هو الاغلب سلمنا لكن لا نم انه يكون لها
حيث لا قرينة لها بل انما ينبغي ان يكون لها حيث لا قرينة لها ولا لغيرها وهو منتف فانه لا يخلو عن احدى القرينتين فاذا انتفت قرينتها كانت
قرينة غيرها موجودة فيعمل بها سوا كان ذلك هو الوجوب وهو ظاهر او غيره لانتفا مزاحمة المجاز الذي لا قرينة له لما له قرينة وقد ظهر من
هذه الجملة انتفا التوقف كما ذهب اليه امام الحرمين هذا وفي المحصول والامر بعد الاستيذان كالامر بعد التحريم وفيه نظر ظاهر
للمتامل ولم اقف على التعرض له في الكتب المشهورة مسئلة لا شك في تبادر كون الصيغة في الاباحة والندب مجازا بتقدير انها خاص في
الوجوب وحكى فخر الاسلام على التقدير اي تقدير كونها خاصا في الوجوب خلافا في انها مجاز فيهما او حقيقة فيهما فقيل اراد لفظ امر وبعد
كونه مراده بنظمه الاباحة مع الندب في سلك واحد لانه كما قال والمعروف كون الخلاف في الندب فقط هل يصدق انه مامور به حقيقة
وسيذكر في فصل المحكوم به وقيل اراد بالامر الصيغة والمراد انها حقيقة خاصة للوجوب عند التجرد عن القرينة الصارفة لها عنه
وللندب والاباحة معها اي القرينة المفيدة انها لهما كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثنا وفي الباقي مع الاستثناء
ودفع هذا القول في التلويح باستلزامه رفع المجاز لانه يلزم منه كون اللفظ حقيقة في المعنى المجازي وبانه يجب في الحقيقة استعماله اي اللفظ
في الوضعي بلا قرينة بعده وهذا يوجبها في بعض الصور وقيل بل القسمة للفظ باعتبار استعماله في المعنى ثلاثية وهي انه ان استعمل في معنى
خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عين ما وضع له فحقيقة والا فحقيقة قاصرة كما اشار اليه هذا باثبات الحقيقة القاصرة وهي ما
اي اللفظ المستعمل في الجزء اي جزء ما وضع له فاذا تقرر هذا فالكرخي والرازي وكثير بل الجمهور على انها في الندب والاباحة مجازا دليلا
اي الندب والاباحة جزئي الوجوب لمنافاته اي الوجوب فصلهما اي الندب والاباحة كما يظهر على الاثر وانما بينهما اي بين الوجوب وبين الندب
والاباحة والاحسن بينهما قدر مشترك هو الاذن في الفعل ثم امتاز الوجوب بمع امتناع الترك والندب بمع جواز الترك مرجوحا والاباحة
بمع جواز الترك مساويا والقايل بان صيغة الامر فيهما حقيقة يقول الامر في الاباحة انما يدل على المشترك الاذن وهو اي المشترك الجزء من
الوجوب فحقيقة قاصرة اي فهو فيهما حقيقة قاصرة وثبوت ارادة ما به المباينة للوجوب اي جواز الترك مرجوحا ومساويا وهو اي ما
به المباينة فصلهما اي الندب والاباحة انما يدل عليه بالقرينة لا بلفظ الامر اي صيغته ومبناه اي هذا الكلام على ان الاباحة رفع الحرج عن
الطرفين اي الفعل والترك وكذا الندب رفع الحرج عن الطرفين مع ترجيح الفعل والوجوب رفع الحرج عن احدهما اي احد الطرفين وهو
الفعل ومن ظن جزئيتهما اي الندب والاباحة للوجوب فهي الحقيقة اي فجعل كونه فيها حقيقة قاصرة بنا عليه اي على كونهما جزءا منه
وهو صدر الشريعة غلط لترك فصلهما ولما كان حاصل تقريره كما في التلويح ان ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز
الفعل وجواز الترك مرجوحا او مساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع 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 على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفا في ان مجرد جواز الفعل
جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال
الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب هو استعمالها في جزئيهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك

بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة اشار المصنف الى دفعه بقوله ولا يخفى ان الدلالة على المعنى
الوضعي بتمامه وعدمها اي الدلالة عليه اما بان لا يكون دالا عليه اصلا او بان لا يكون دالا على جزئه لا دخل لها والظاهر لهما اي للدلالة وعدمها
في كون اللفظ مجازا وعدمه اي وعدم كون اللفظ مجازا بل الذي له دخل في كون اللفظ بالنسبة الى غير المعنى الوضعي له مجازا استعمال اللفظ له
فيه اي في غير المعنى الوضعي له وارادته اي غير المعنى الوضعي به اي باللفظ قال المصنف يعني كون اللفظ حقيقة مطلقة باستعماله في تمام
معناه الوضعي وكونه حقيقة قاصرة باستعماله في جزئه فقط وكونه مجازا باستعماله فيما سوى ذلك من المعاني المناسبة للوضعي ولا
دخل لدلالته في واحد من الامور الثلاثة ولذا ثبتت دلالته على الوضعي وينتفي عنه كونه حقيقة اذا لم يستعمل فيه بل في معنى خارج عنه
فانه ح مجاز وله دلالة في تلك الحال على الحقيقي وليس حقيقة اذ لم يستعمل فيما دل عليه وهذا لان الدلالة على المعنى معلولة بوضع اللفظ له
فاذا وجدت العلة وجد المعلول وهو الدلالة على الوضعي فتثبت دلالته على الوضعي وهو مجاز لا حقيقة ولا شك انه اي الامر استعمل في
الاباحة والندب بالفرض فيكون مجازا وان لم يدل الامر ح الا على جزئه اطلاق الفعل اي فاذا استعملت صيغة الامر في الاباحة مثلا
التي هي رفع الحرج عن الطرفين وجب ان يكون مجازا لا حقيقة قاصرة وان دل اللفظ في هذه الحالة على جزء الاباحة اعني رفع الحرج عن
الفعل بسبب انه جزء معناه الوضعي وهو الوجوب بل وعلى جزئه الاخر وهو اثباته بالترك اذ دلالته على الوضعي لا يسقط فدل تضمنا عليه
لدلالته في حال استعماله في الاباحة على رفع الحرج عن الفعل واثباته على الترك وان لم يرد احد الجزئين منه لانه لم يستعمل في هذا الجزء بخصوصه
بل للمركب منه ومن رفع الحرج عن الترك الذي به يباين معناه الوضعي ذكره المصنف ايضا ثم في التلويح فان قلت قد صرحوا باستعمال
الامر في الندب والاباحة وارادتهما منه ولا ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر
من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع
لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما
صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات
الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما
من افراد جواز الفعل والاذن وثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا
بالقرينة انتهى وقد تعقب المصنف هذا بقوله وكون استعمال اي الامر فيهما اي الندب والاباحة من حيث هما اي الندب والاباحة من افراد الجامع بينهما
وبين الوجوب وهو اي الجامع الاذن في الفعل كاستعمال الاسد في الرجل الشجاع من حيث هو اي الرجل الشجاع من افراده اي الاسد ويعلم انه اي
الاسد اذا استعمل في انسان انسان بالقرينة كيلاعب بالاسنة لا يصرف عنه اي عن كون لفظ الامر مستعملا في تمام ما وضع له من المعنى الذي هو الوجوب
الى كون الاستعمال في جزء مفهومه الذي هو جواز الفعل ولا الى كون دلالته اي الامر على مجرد الجزء اي جزء المعنى الموضوع له بل هو اي مجرد الدلالة على
الجزء لمجرد تسويغ الاستعمال في تمامه اي المعنى الغير الوضعي وهو اي الاستعمال في تمام المعنى الغير الوضعي مناط المجازية دون الدلالة لثبوتها
اي دلالة اللفظ على الوضعي مع مجازيته اي اللفظ الدال على الوضعي كما قدمناه والقرينة انما هي للدلالة على ان اللفظ لم يرد به معناه الوضعي
لا الدلالة على المعنى الوضعي او جزئه والمراد بحيوان في قولنا يكتب حيوان انسان استعمالا لاسم الاعم في الاخص بقرينة يكتب وتقدم
في اوائل الكلام في الامر انه اي استعمال الاعم في الاخص حقيقة مسئلة الصيغة اي المادة باعتبار الهيئة الخاصة لمطلق الطلب لا تفيد مرة
ولا تكرارا ولا تحتمله اي التكرار وهو المختار عند الحنفية والامدي وابن الحاجب وامام الحرمين على نقلهما والبيضاوي قال السبكي واراه راي اصحابنا
وكثير للمرة وهذا عزاه ابو حامد الاسفرايني وابو اسحق الشيرازي الى اكثر الشافعية وقال الاسفرايني انه مقتضى كلام الشافعي وانه الصحيح الاشبه

اكثر صح

بمذاهب

بمذاهب العلماء لكن قال السبكي النقلة لهذا عن اصحابنا لا يفرقون بينه وبين الراي المختار وليس غرضهم الا نفي التكرار والخروج عن
العهدة بالمرة ولذا لم يحك احد منهم المذهب المختار مع حكاية هذا فهو عندهم هو وقيل للتكرار ابدا اي مدة العمر مع الامكان كما ذكره
ابو اسحق الشيرازي وامام الحرمين والامدي وابن الحاجب وغيرهم ليخرج ازمنة ضروريات الانسان من قضاء حاجة وغيره وعلى هذا
جماعة من الفقهاء والمتكلمين منهم ابو اسحق الاسفرايني وقيل الامر المعلق على شرط او صفة للتكرار لا المطلق وهو معزو الى بعض الحنفية
والشافعية وقيل الامر المطلق للمرة ويحتمله اي التكرار وهو معزو الى الشافعي وقيل بالوقف اما على ان معناه لا ندري اوضع للمرة او للتكرار
او للمطلق من غير دلالة عليهما او على ان معناه لا يدري مراده اي المتكلم به للاشتراك اللفظي بينهما وهو قول القاضي ابي بكر في جماعة واختاره
امام الحرمين على قول الاسنوي هذا ولم يقل احد ان المرة لا تفعل بل فعلها متفق عليه كما ذكره غير واحد واقتضاء كلام الاسنوي خلافه
خلاف الواقع لنا على المختار وهو الاول اطباق العربية على ان هيئة الامر لا دلالة لها الا على الطلب في خصوص زمان وخصوص المطلوب
من قيام وقعود وغيرهما انما هو من المادة ولا دلالة عليها اي المادة على غير مجرد الفعل اي المصدر فلزم من مجموع الهيئة والمادة ان تمام مدلول
الصيغة طلب الفعل فقط والبراءة بمرة لوجوده اي والخروج عن عهدة الامر بفعل المامور به مرة واحدة لضرورة ادخاله في الوجود
لانه لا يوجد ناقل منها فاندفع دليل المرة وهو ان الامتثال يحصل بالمرة فيكون لها بهذا واستدل للمختار ايضا كما في مختصر ابن الحاجب والبديع
مدلولها اي الصيغة طلب حقيقة الفعل فقط والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته فيجب ان يحصل الامتثال به في ايهما وجد ولا تقييد باحدهما
ودفع هذا كما افاده القاضي عضد الدين بانه استدلال بالنزاع لان المخالف يقول هي الحقيقة المقيدة بالمرة او التكرار وبانهما اي واستدل
له ايضا بان المرة والتكرار من صفاته اي الفعل كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف بالصفات المتقابلة على الصفة المعينة منها فلا دلالة للامر
الدال على طلب الفعل عليهما ودفع هذا كما افاده القاضي المذكور ايضا بانه انما يقتضي انتفاء دلالة المادة اي المصدر على ذلك اي المرة والتكرار
والكلام في انتفاء الدلالة عليهما في الصيغة فلم لا يجوز ان تدل الصيغة على المرة او التكرار وهو المتنازع فيه واحتمال الصيغة لهما لا يمنع ظهور احدهما
والمدعي الدلالة بحسب الظهور لا النصوصية قالوا اي المكررون تكرر المطلوب في النهي فعم في الازمان فوجب التكرار ايضا في الامر لانهما اي الامر
والنهي طلب قلنا هذا قياس في اللغة لانه في دلالة لفظ وقد تقدم بطلانه واجيب ايضا بالفرق بينهما بان النهي لتركه اي الفعل وتحققه
اي الترك به اي بالترك في كل الاوقات والامر لا ينافيه اي الفعل ويتحقق الفعل بمرة ويأتي في هذا ايضا انه محل النزاع لان كونه لمجرد اثباته
الحاصل بمرة عين النزاع اذ هو عند المخالف لاثباته دائما واما الفرق بينهما كما في مختصر ابن الحاجب والبديع بان التكرار مانع من فعل غير المامور به
لان الافعال كلها لا تجامع كل فعل فيتعطل ما سواه من المامور والمصالح المهمات بخلاف النهي فان التروك تجامع كل فعل فقال المصنف فمدفوع
بان الكلام في مدلوله اي لفظ الامر وليس مدلوله ملزوم الارادة للتكرار فيجب انتفاؤها اي ارادة التكرار للمانع منها قالوا اي المكررون ايضا
الامر نهي عن اضداده وهو اي النهي دائمي اي يمنع من النهي عنه دائما فيتكرر الامر في المامور اي به والوجه عدم حذفه ثم الظاهر فيتكرر المامور
به قلنا تكرر النهي المضمون فرع تكرر الامر المتضمن فاثبات تكرره اي تكرر الامر المتضمن به اي بتكرر النهي المضمون دور لتوقف تكرر كل منهما
على الاخر وليس هذا الجواب بشيء دافع لهذا الاستدلال بل اذا كان تكرر النهي المضمون فرعه اي تكرر الامر المتضمن وتحققنا ثبوته اي تكرر النهي
استدللنا به اي بتكرره على الاصل اي الامر كذلك اي للتكرار من قبيل البرهان الاني وهو الاستدلال بالاثر على المؤثر بل يلزم للفرعية اي
لكون تكرار النهي فرع تكرار الامر اذا كان الامر دائما كان نهيا عن اضداده دائما او كان الامر في وقت معين ففيه اي الوقت المعين الامر
نهي الضد اي عن اضداده او كان الامر مطلقا ففي وقت الفعل للمامور به يكون الامر نهيا عن اضداده المعلق اي القائل الامر المعلق على شرط
او صفة يدل على التكرار قال تكرر المامور به في نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فتكرر وجوب الاطهار بتكرر الجنابة قلنا الشرط هنا علة فيتكرر

نسخ المتن لاثباته

مامور به

ان صح

رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم نعم كون السايل الاقرع بن حابس موكد لذلك على ما في رواية بن عباس عند احمد وابي داود والنسائي وبن ماجة ثم رجحه الاستدلال به ان المعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب في كل عام على ما هو المستفاد من الامر واجيب بالمنع بل معناه لصار الوقت سببا لانه صلى الله عليه وسلم كان صاحب الشرع واليه نصب الشرايع هذا وفي التلويح وفي اكثر الكتب ان السايل هو سراقة فقال في حجة الوداع العامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر انتهى والله تعالى اعلم بذلك والذي في مسند ابي حنيفة والاثار لمحمد بن الحسن عن جابر رضي الله عنه لما امر النبي صلى الله عليه وسلم الناس في حجة الوداع قال سراقة بن مالك يا نبي الله اخبرنا عن عمرتنا هذه الناقصة لهي للابد قال لا بل هي للابد وفي بعض الحنفية اي كثير منهم كفخر الاسلام وصدر الشريعة على التكرار وعدمه واحتماله طلقي نفسك او طلقها ثلاثا للامر ان يطلق اكثر من الواحدة جملة وتتوقف بلاية على الاول اي التكرار اما لو نوى واحدة او اثنتين ففي الكشف والتحقيق ينبغي ان يقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم فقد يمنع عنه بدليل وابيه دليل انتهى وتعقب بان المنع عنه مسلم اذا لم يمنع منه مانع وفيما فيه تخفيف وجد المانع فلا يصدق قضا في صرف اللفظ عن موجبه وهو الثلاث للتخفيف بها اي بمثلك اكثر من الواحدة بالنية على الثالث اي احتمال التكرار مطابقا لنيته من اثنين وثلاث فان لم يكن له نية او نوى واحدة فواحدة لا غير وعلى اقل اي عدم احتماله التكرار وهو اي الثاني قولهم اي الحنفية تقع واحدة سواء نواها او اكثر او لم ينو شيا والثلاث بالنية لا اثنتان وان نواهما لان المصنف رحمه الله ولا يخفى ان المفرع في هذه الصور تعداد الافراد لما مر به وعدم تعدادها ليس تعدادها التكرار للفعل ولا ملزومه اي التكرار بالتعدد في الافراد والفعل واحد في التطليق بمثل ثلاثا فان فيه تعدد الطلاق مع عدم تكرر فعل المطلق وهو اي تعدد الافراد لا يلزم للتكرار اعم منه لصدقه مع التكرار وعدمه فلا يلزم من ثبوت التعدد ثبوته اي التكرر ولا من انتفاء التكرار انتفاؤه اي التعدد فهي اي هذه الصورة وامثالها غير مبنية على هذا المبنى باطل مسئلة مبتداة هذا اصيغة الامر لا تحتمل التعدد المحض لافراد مفهومها فلا تقتضي ارادته اي التعدد المحض منها كالطلاق اي كما لا يصح ارادة الطلاق من اصلها خلافا للشافعي فانه ذهب الى انها تحتمله وانما قلنا لا تحتمله لانها مختصرة من طلب الفعل بالمصدر النكرة حتى كان قايل طلاقا طلاقا وهو اي المصدر النكرة فرد فيجب مراعاته فردية معناه فلا يحتمل صدر معناه وهو التعدد المحض للمنافاة بينهما لان الفرد ما لا تركب فيه والعدد ما يركب من الافراد فان قيل فينبغي ان لا يصح ارادة الثنتين في قوله طلقي نفسك لزوجته الامة ولا ارادة الثلاث في قوله هذا لزوجته الحرة كما لا يصح ارادة الثنتين فيه لها فالجواب المنع وصحة ارادة الثنتين في الامة والثلاث في الحرة للوحدة الجنسية فيهما لان كل جنس طلاقهما ادلا نزيد في حق الامة على الثنتين وفي حق الحرة على الثلاث فكان كل منهما نوعا واحدا من اجناس التصرفات الشرعية فصح بالنية بخلاف الثنتين في الحرة لاجنبية لوحدتها فيها لا حقيقة ولا حكما فانتفى كونه محتمل اللفظ فلا يتأتى بالنية والحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه والفرد الاعتباري محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله لا يثبت وان نوى لان النية تعيين محتمل اللفظ لا اثباته قال المصنف وبعد انه لا يلزم لتعدد مدلولها الصيغة وتقدره اي بمدلولها فقد يكون واحدا وقد يكون متعددا او يعتبر نفي الاحتمال اي احتمال التعدد لثبوت الفرق لغة بين اسما الاجناس المعاني وبعض اسما الاجناس الاعيان اذ لا يقال لرجلين رجل ويقال للقيام الكثير قيام كالاعيان المتماثلة الاجزاء كالماء والنفل فانه خاص فصدق الطلاق على طلقتين كيف لا يحتمله اي الطلاق هذا العدد الصادق عليهم لكنهم اي الحنفية استمروا على ما سمعت من عدم الاحتمال فيكل اي اسما الاجناس للمعاني والاعيان حتى قالوا لو اقر بها على ذلك فلو حلف لا يشرب ماء انصرف الى اقل ما يصدق عليه وهو قطرة عند الاطلاق ولو نوى مياه الدنيا صح ويشرب ما شاء منها ولا يحنث لصدق انه لم يشربها او قدر ما من الاقدار المتخللة بين الحدين كما لو نوى كوز الا يصح ذلك منه كلو نوى عن صفة الفرد به حقيقة وحكما والله سبحانه اعلم مسئلة الفور للامر وهو امتثال المامور به عقيب ضروري للتأخير بالتكرار له لانه من لازم استغراق الاوقات بالفعل المامور به مرة بعد اخرى اما غيره اي التأخير بالتكرار فاما ان المامور به مقيد بوقت

موجب الامر بتكرارها اتفاقا ضرورة تكرر المعلول بتكرر علته لا بالصيغة واما غيره اي ما لا يكون علة كاذا دخل الشهر فانت طالق فلا تطلق في كونه للتكرار والحق النفي اي نفي التكرار فيه فان قلت فكيف نفاه اي تكرار الحكم بتكرار الوصف الذي هو علته الحنفية في السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فلم يقطعوا في المرة الثالثة يد السارق اليسرى اذا كان قد قطع في الاولى يده اليمنى وفي الثانية رجله اليسرى مع ان السرقة علة القطع وجلدوا في الزنا في كرة بعد كرة اي كلما زنا مع ان الزنا علة الجلد فالجواب اما نحو التخصيص العلة فلم يعلق القطع عندهم بعلة اي السرقة لان عدم قطع يده في الثانية اجماعا نقض لكونها علة لتحقق حكمها عندها فوجب عدم الاعتبار لها علة لئلا يفضي الى نقض موجبه اي النص القاطع مرة مع السرقة بخلاف الجلد في الزنا فانه علق بعلة هي الزنا فتكرر بتكرره والوجه العام اي على القول بجواز تخصيص العلة وبعدم جوازه بين هذين انه اي فضل قطع ما ولما دحقيقة قطع اليدين بسرقة واحدة وهي غير معمول بها اجماعا بل صرف النص عنه اي عن قطع اليدين الى واحدة هي اليمنى بالسنة قلت غير ان كون السنة مفيدة للاقتصار على واحدة كثر وسنذكر بعضا منه واما كونها معينة لليمنى فلا يحضرني منها ما يفيد بمجرده تعيين اليمنى البته بل غاية ما حضرني منها انه صلى الله عليه وسلم اتي بسارق فقطع يمينه كما اخرجه الطبراني وهو لا يفيد بعينها من حيث انها يمنى بل انما يفيد كون قطعها مخرجا عن العهدة لكونها ما صدقات اليد من غير تعرض لعدم اجزاء قطع اليسرى نعم اذا ضم اليه ولم يرد عنه صلى الله عليه وسلم قطع اليسرى مع قيام اليمنى فحينئذ لم يقطع اليسرى ح واليمنى انفع لانه يتمكن بها من الاعمال وحدها ما لا يتمكن منه باليسرى ومن عادته طلب الايسر للايمن فدل على تعين اليمنى للقطع لو يكن به باس وقراءة بن مسعود فاقطعوا ايمانهما على ما في غير موضع منه تفسير البيضاوي وو السارقون والسارقات فاقطعوا ايمانهم على ما تفسير الرجاح والكشاف والقراءة الشاذة حجة على الصحيح والاجماع وفي هذا كفاية ولا عبرة بما نقل عن شذوذ من الاكثار بقطع الاصابع لان بها البطش فظهر بهذه الادلة ان المراد من النص انضمام الاحاد على الاحاد اي كل سارق فاقطعوا يده اليمنى موجب حمل المطلق وهو اليد على المقيد وهو اليمنى لما ذكرنا على انا نقول فلو فرضت السرقة علة للقطع تعذر القطع في الثانية لفوت محل الحكم الذي هو القطع وهو اليمنى في الثانية لقطعها في الاولى بخلاف الجلد فانه يتكرر بالزنا لعدم فوت محله وهو البدن بالجلد السابق ثم لا يقال لما تعذر في الثانية اقيمت الرجل اليسرى مقامها فيه لانا نقول لانم ذلك لانه لا مدخل للراي فيه وقطع الرجل في الثانية بالسنة ابتداء فقد روى الشافعي والطبراني عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا سرق السارق فاقطعوا يده ثم ان سرق فاقطعوا رجله اي عن ذلك وبالاجماع وقال الواقفي لو ثبت كونه للمرة او للتكرار فاما بالاحاد وهي انما تفيد التكرار بالنظر والمسئلة علمية او بالتواتر وهو منع الخلاف والعقل الصرف لا مدخل له فيه فلزم الوقف وتعقم تحليله اي مثل هذا في مسئلة صيغة الامر خاص في الوجوب للواقفي في كونه له او لغيره وجوابه وسؤاله الاقرع بن حابس النبي صلى الله عليه وسلم عن الحج العامنا هذا لم للابد او رده فحز الاسلام دليلا لاحتمال التكرار فقال فلو لم يحتمل اللفظ لما استكل عليه وهو اي وكونه دليلا للوقف بالمعنى الثاني وهو لا يدري مراد المتكلم به او المراد التكرار اظهر من كونه دليلا لاحتمال التكرار لان كونه ظاهر المرة لا يستلزم كون السوال في محل الحاجة جواز العمل به من غير حاجة الى الاستبصار عن الاحتمال المرجوح بخلاف ما اذا كان مراد المتكلم خفيا على السامع كان سوال في محل الحاجة وهو الاصل فيه والاصل الحمل على الاصل واراده دليلا لايجاب التكرار وحمله بعلة اي السايل يدفع الحرج في الدين وفي حمل الامر بالحج على التكرار حرج عظيم فاشكل عليه فسال قال المصنف وانما يصح هذا التوجيه السوال على تقدير كون الامر للتكرار اذ يقال انه ح لم يكن محتاجا اليه فيتعذر بهذا لانه دليلا لوجوب التكرار لاستغنائه ح عن السوال ظاهرا واما قوله او احتماله فيه نظر لان الاستفسار قد يكون للتقطع بالمرجوح لطعنه بقرينة عليه ثم الجواب للجمهور عن هذا السوال ان العلم بتكرير الحكم المتعلق بسبب متكرر ثابت فجاز كونه اي سوال السايل لاشكاله انه اي سبب الحج الوقت فيتكرر الحج لتكرر الوقت او ان سببه البيت فلا يتكرر لكون الامر به موجبا للتكرار لاحتماله او للوقف في مقتضاه والاحتمال يسقط الاستدلال ثم الحديث بهذا اللفظ لم اقف عليه والذي في صحيح مسلم وسنن النسائي عن ابي هريرة قال خطبنا

يفوت الادآ بفوته اي الوقت وياتي الكلام فيه مستوفى في الفصل الثالث في المحكوم فيه اولا اي او غير مقيد بوقت يفوت الادآ بفوته وان كان واقعا في وقت لامحالة كالامر بالكفارات والقضا للصوم والصلاة فانه اي غير المقيد المذكور لمجرد الطلب فيجوز التاخير على وجه لا يفوت المامور به اصلا كما يجوز البدار به وهو الصحيح عند الحنفيه وعزي الى الشافعي واصحابه واختاره الرازي والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي وحكاه ابن برهان في الوجيز عن الشافعي وابي حنيفه نصا وانما فروعهما تدل على ذلك انتهى وقد يعبر عنه بالتراخي والمراد به انه جايز كما البدار لا ان البدار لا يجوز فانه خلاف الاجماع على ما نقله غير واحد وقيل يوجب الفور اولا وقت الامكان للفعل المامور به وهو معزو الى المالكيه والحنابله وبعض الحنفيه والشافعيه وحكاه الشافعي الامر يوجب اما اياه اي فعل المامور به على الفور اولا والعزم عليه في ثاني الحال وتوقف امام الحرمين في انه لغة للفور ام لا فيجوز التراخي ولا يحتمل وجوبه اي التراخي فيمتثل بكل من الفور والتراخي مع التوقف في انه بالتراخي وقيل بالوقف في الامتثال اي بادرته للتوقف فيه كما يتوقف في الفور لاحتمال وجوب التراخي لنا على المختار وهو انه لمجرد الطلب انه لا يزيد دلالة على مجرد الطلب من فور او تراخ لا بحسب المادة ولا بحسب الصيغة بالوجه السابق في المسابقة وهو اطباق العربيه على ان ربيعة الامر لا دلالة لها الا على الطلب في خصوص زمان الخ كونه دالا على احدهما اي الفور او التراخي خارج عن مدلوله يفهم بالقرينة كما سبق فانه يدل على الفور للعلم العادي بان طلب السقي يكون عند الحاجة اليه عاجلا او افعل بعد يوم فانه يدل على التراخي بقوله بعد يوم قالوا اي القايلون بالفور اولا كل محبر بكلام حبري كزيد قايم ومنشئ كعتت وطالق يقصد الحاضر عند الاطلاق والتجرد من القرابن حتى يكون موجبا للبيع والطلاق بما ذكر كذا الامر والجامع بينه وبين الخبر كون كل منهما من اقسام الكلام وبينه وبين ساير الانشاآت الى يقصد بها الحاضر كون كل منهما انشاء قلنا هذا قياس في اللغة لانه قياس الامر في افادته الفور على غيره من الخبر والانشاء وهو مع عدم اختلاف حكمه غير جايز فانا الظن مع اختلاف حكمه فانه في الاصل يعين الحاضر ويمتنع في الامر غير الاستقبالي في المطلوب لان الحاصل لا يطلب والحاضر الطلب وليس الكلام فيه اي في الطلب بل في المطلوب فان كان المطلوب ايجاده مطلوبا اول زمان يليه اي الطلب فالفور والا فلا في زمان هو ما بعده اي ما بعد اول زمان يلي الطلب فوجوب التراخي والا ان كان المطلوب ايجاده مطلوبا مطلقا فاي بعينه المامور من الوقت لا على انه اي التراخي مدلول الصيغه قالوا ثانيا النهي يفيد الفور قلنا الامر لانه طلب مثله قلنا قياس في اللغة وايضا الفور في النهي ضروري بخلاف الامر والتحقيق ان تحقيق المطلوب به اي بالنهي وهو الامتثال انما يكون بالفور لانه كما تقدم لترك المنهي عنه وتحقق تركه انما يكون بتركه في كل الاوقات لا انه اي النهي يفيده اي الفور وقولنا ضروري فيه اي في امتثاله قالوا ثالثا الامر نهي عن الاضداد وهو اي النهي الفور فيلزم فعل المامور به على الفور ليتحقق امتثال النهي عنها اي اضداد المامور به وفقد الان نحوم وما هو التحقيق وهو ان الامتثال بالفور لان النهي يفيده قلنا ولا نسلم ذم الله تعالى ابليس على عدم الفور بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك حيث قال واذ قلنا للملايكة اسجدوا لادم دل على انه للفور والا لاجاب بانك ما امرتني بالبدار وسوف اسجد قلنا هذا مقدر بوقت اي وقت تسويته ونفخ الروح فيه وقد نوته اي ابليس الامتثال عنه بدليل فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين لان العامل في اذا فقعوا فالتقدير فقعوا له ساجدين وقت تسويتي اياه ونفخي فيه الروح فامتناع تاخير السجود عن زمان التسوية والنفخ يستفاد من امتناع تاخير المظروف عن ظرفه الزماني لا من مجرد الامر فالوا خامسا لو جاز التاخير لوجب الى وقت معين اولى اخوذ منه الامكان والاولى اي وجوب التاخير الى وقت معين مشكوك لانه ان كان مذكورا فالفرض خلافه لان الكلام في المطلق عن الوقت لا في المقيد به وان لم يكن مذكورا فلا اشعار للامر به ولا دليل من خارج عليه فان قيل بل عليه دليل من خارج وهو غلبة الظن بفواته على تقدير تاخيره عن ذلك الوقت لانا لا نعني بالوقت المذكور الا ذلك اجيب بالمنع فانه لا يبعد الظن من امارة وليست الا كبر السن او المرض الشديد ونحو ما هي مضطرته اذ كم من شاب يموت فجاة وشيخ ومريض يعيش مده قالوا اي وجوب تاخيره الى اخر اينة الامكان تكليفا لا يطاق لكونه غير معين للمكلف فيكون مكلفا بالفعل في وقت بجهله وبالمنع عن تاخيره عن وقت لا يعلمه وهو ح اجيب بالنقض الاجمالي

بجواز التصريح بخلافه بان يقول الشارع افعل ولك التاخير فانه جايز اجماعا وما ذكره من الدليل لا يرفيه وبالنقض التفصيلي بانه انما يلزم تكليف ما لا يطاق باعتبار التاخير الذي ياتي به اي اخر زمنه اذا جاز اي التاخير الى وقت يعسه المكلف فلا يلزم منه تكليف ما لا يطاق لتمكنه من الاتيان بالبدار في اول ازمنة الامكان قالوا سادسا وجب المسارعة الى الفعل المامور به لقوله تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم واستبقوا الخيرات للاتفاق على ان المراد بالمسارعة الى سبب المغفرة لان نفس المغفرة ليست في قدرة العبد فاطلق السبب واريد المسبب ومن سببها فعل المامور به كما انه ايضا من الخيرات فيجب المسارعة والمسابقه اليه وانما يتحققان بفعله على الفور الموجب اذ ان يكون كل من هاتين الاتيين مغيرة لايجاب الفوره تاكيد الايجاب بالصيغة كما قالوا وباسيسا اي وجاز ان يكون كل منهما مفيده لفايده مردده وفي الفور بنا على ان الصيغة غير متعرضة لوجوه كما قلنا فلا يفيد كل منهما انه اي الفور موجبا اي الصيغة عينا كما هو مطلوبهم لعدم انتهاض الاستدلال على المطلوب مع احتمال الخلافه فكيف والتاسيس مقدم على التاكيد اذا تعارضا فيترجح ان الصيغة غير الطلبيه عليه بانه دليلهم عليهم اذا قالوا دليلهم ح نفيه اي الفور لان كلا من المسارعة والاستباق مباشرة الفعل في وقت مع جواز الاتيان به في غيره الفاضي بثبوت حصال الكفارة في الفعل والعزم وهو اي حكمها الحصيان بتركها اي الفعل والعزم وعدمه اي الحصيان احدهما اي الفعل او العزم فكان الكلم المذكور مقتضاه اي الامر والجواب الجزم بان الطاعة اتيان الفعل بخصوصه فوجوب العزم ليس مقتضاه اي الامر على التخيير بينه وبين الفعل بل هو اي العزم على فعل يثبت وجوبه من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان لا اختصاص له بهذه الصيغه ولا بهذا الفعل الامام الطلب محقق والشك في جواز التاخير فوجب الفور ليخرج عن العهدة ببقين واعترض على هذا بانه لا يلايم ما تقدم له اي الامام من التوقف في كونه للفور وايضا وجوب المبادرة بنا في قوله اي الامام اقطع بانه مهما اتى به موقع بحكم الصيغة للمطلوب ذكره القفال في المحصول وانت اذا وصلت قوله اي الامام للمطلوب بيا في قوله وانما التوقف في انه لو اخره هل ياتم بالتاخير مع انه ممتثل لاصل المطلوب لم تقف على الجزم بالمطابقه فان وجوب الفور بعد ما قال ليس الا احتياطا لاحتمال الفور لانه مقتضى الصيغة وان الشك في جواز التاخير بالشك في الفور اي بسببه لان الشك في احد الضدين شك في الاخر بالضرورة ثم كونه ممتثلا بحكم الصيغة بنا في الاثم الان مراد اثم ترك الاحتياط وبعد تسليم ان الفور احتياط فكون تركه موثما محل نظر ثم لو قال الامام اقتضا بالصيغة لا بسبب خر بيد امكن عدم المنافاة من الامتثال بحكم الصيغة والاثم بالتاخير الى ما بعد من الفور بجواز جعله ممتثلا لحكم الصيغة من حيث القضاء وآثما بتركه الامتثال بحكم الصيغة من حيث الادآ هذا ما ظهر لي في توجيه هذه الزيادة وعليه من العتب اولا ان المصطلح عند الشافعيه ان العباده اذا امكن لها وقت محدود الطرفين كصلاة الظهر والصلاة المطلقة لا توصف بادآ ولا قضا وثانيا ان المشهور عن عامة الشافعيه ان القضا بسبب جديد وثالثا ان نفس الامام قد قال بعد ما تقدم فاما وضع التوقف في ان الوخر هل يكون ممن اوقع ما طلب منه ورآ الوقت الذي تاقت به الامر فحتى لا يكون ممتثلا اصلا فهذا بعيد لان الصيغه مرسله ولا اختصاص لها بزمان فلم يكن حاجة الى هذه الزيادة ولبيب اشكل في جواز التاخير مع دليلنا المفيد له فوجب العمل به ثم هذا بيسه كان الاولى ذكره في ذيل مسله صيغة الامر خاصة في الوجوب قيل مسلة الامر للوجوب شرعيه لان محولها الوجوب وهو شرعي وقيل لغويه وهو ظاهر الاشعري واتباعه والصحيح عند ابي اسحق الشيرازي اذكروا قولهم في الاجوبة قياس في اللغة واثبات اللغة بلازم الماهية وهو اي كونه للوجوب اولا خلاف في ذلك وان كان محولها الوجوب فان الايجاب لغة الاثبات والالزام وايجابه سبحانه ليس الا الزام واثباته على المخاطبين بطلبه الحتم فهو اي الوجوب الشرعي من افراد اللغوي فان قيل ينبغي ان يكون شرعيه لانه ماخوذ في تعريف الوجوب اتفاقا العقاب بالترك وهو انما يعرف بالشرع فالجواب المنع واستحقاق العقاب بالترك ليس جزء المفهوم للوجوب بل الازم مقارن لخارج عقلي او عادي لكل من له ولاية الالزام وهو اي الخارج المذكور حسن عقاب مخالفه اي امر من له ولاية الالزام وتعريف الوجوب طلب لفعل ينتهض تركه سببا للعقاب كما ذكره غير واحد يجوز بمطلق الوجوب لا يجابه تعالى والايجاب من له ولاية الالزام بقرينه ينتهض الخ يصدق ايجابه

تعالى فردًا من مطلقه اي الوجوب اللغوي فظهر ان الاستحقاق للعقاب اي الترك بالمعنى الاخص لازم الترك مطلقا بل هو لازم لخصوص منه اي من الوجوب لتحقق الامر ممن له ولاية له مفيدًا للايجاب فيتحقق به اي الوجوب فيه ولا استحقاق للعقاب بتركه لانه بلا ولايه للامر عليه مسلة الامر للتخصيص بالامر لغيره بالشيء ليس امرًا به اي بالشيء لذلك المامور والا لوكان امرًا لذلك المأمور بامر عبدك ببيع ثوبي تصريحا على المخاطب بالتصرف في عبده بغير اذنه وناقض قولك للعبد لا تبعه لنهيه عن بيع ما امره ببيعه قالوا واللازم منتف فيهما قال السبكي والقليل ان يقول على الاول انما يكون متعديا لو كان امره لعبد الغير غير لازم لامر السيد لعبده بذلك لكنه لازم له هنا لدلالة امر عبدك بكذا على امر السيد بامر عبده بذلك وعلى امره هو العبد بذلك وهذا هو لازم للاول بمعنى ان امر القابل للعبد بذلك متوقف على امر السيد اياه به لازم له وح لا يكون امره للعبد تعديا لانه موافق للامر المسيد له بذلك وهو امر بما امر به سيده سلمناه لكن لانم ان التعدي لاجل ان الصيغه لم تقتضه بل لوجود المانع من ذلك وهو التصرف في ملك الغير من غير سلطان عليه وهذا المانع مفقود في اوامر الشرع لوجود سلطان التكليف له علينا فلا تعدى ح وعلى الثاني انما يلزم لما لوكان الامر مستلزمًا للارادة وجاز ان يكون احد الامرين غير مراد فلا تناقض انتهى وفيه نظر لانه ليس هنا تدافع بين امرين حتى يرتفع امر وبنهي فالاولى قول المصنف ولا يخفى ضعف بطلان اللازم الثاني الذي هو التناقض اذ لا يراد بالمناقضة هنا الامنعه اي المامور من البيع بعد طلبه اي البيع منه اي المامور به وهو اي منعه منه بعد طلبه منه نسخ لطلبه هذا هو المختار وقيل امره به قالوا فهم ذلك من امر الله تعالى رسوله بان يامرنا فانه يفهم منه ان الامر به والله تعالى امرنا بامر ولانا بكذا فانه يفهم منه ان الامر الملك اجيب بانه اي فهم ذلك في كليهما من قرينه انه اي المامور او رسوله وبلغ عن الله كما في الثاني لا من لفظ الامر المتعلق به اي بالمامور به ثانيًا ومحل النزاع انما هو هذا ثم قال السبكي ومحل النزاع قول القابل مرة فلانا بكذا اما لو قال لفلان افعل كذا فالاول امرٌ والثاني مبلغ بلا نزاع وصرح به ابن الحاجب في المنتهى وسوى التفتازاني بينهما في الارادة بموضوع المسلة ثم قال وقد سبق الى بعض الاوهام ان المراد الاول فقط يعني ما كان بلفظ الامر وهذا اشبه الى ان التسوية بينهما هو الثبت وهو الاشبه والله سبحانه اعلم مسلة اذا تعاقب امران غير متعاطفين مما تاليين في مامور به قابل للتكرار كصل ركعتين صل ركعتين بخلاف امرين متعاقبين غير متعاطفين مما تاليين في مامور به غير قابل للتكرار نحو صم اليوم وصم اليوم والصارف عنه الى التكرار من تعريف المامور به بعد ذكره منكرا كصل الركعتين بعد صلي ركعتين او من عادة كاسقني ما فاه اي كون الثاني مؤكدا للاول في هذه الصورة اتفاقا واما في الاولى فظاهر لعدم القابليه للتكرار فلان الاصل الاكثري ان النكرة اذا اعيدت معرفه كانت عين الاولى واما في الثالثه فلان دفع الحاجه تحصل لواحد غالبا يمنع تكرار السقي وسيعلم فايده ما بقي من القيود قيل ما لو قفي في كونه تاسيسًا او تاكيدًا وهو لابي بكر الصيرفي وابي الحسين البصري وقيل تاكيد وهو لبعض الشافعيه والحابي وقيل ما بين وهو للاكثرين على ما ذكر السبكي ولعبد الجبار على ما في البديع لانه افود ووضع الكلام للافادة كالاصل الاول وهو لانه افود ووضع الكلام للافادة يغني عن هذا اي لانه الاصل وهو ظاهر والكل اي كل منهما لا يقاوم الاكثر يه للتكرار في التاكيد ما لم يكثر في التاسيس فيحمل على التاكيد جمعا للفرد على الاعم الاغلب ومعارض ما لبراة الاصليه اي في التاسيس معارض لها في التاكيد من الوجه الذي هو براة ذمة المكلف من تعلق التكليف بها مرة ثانية اذ لا ضرورة تدعوا اليه والاصل عدمه بعد منع الاصالة اي كون الاصل في الكلام الافادة في التكرار اتيانا الى في غير التكرار شهادة الكثرة فيترجح التاكيد وادعى كون التاسيس اكثر في محل النزاع وهو تواليهما مرتين مما تاتين في قابل للتكرار لا صارف عنه سقط ما قيل ايضا ما قاله الواقف تعارض الترجيح في التاسيس والتاكيد فالوقف لانه المراد رجحية التاكيد عليه فلا وقف هذا في التعاقب بلا عطف وفي العطف كوصل ركعتين بعد صل ركعتين حملهما اي الامرين لان التاكيد بواو العطف لم يعهدا ويقبل قال القرافي واختاره القاضي ابو بكر وهو الذي يجي على قول اصحابنا وقيل يكون الثاني عين الاول انتهى والاول هو الوجه الا ان يرجح التاكيد في المعطوف بمرجح عادي من تعريف او غيره ولا معارض يمنع منه فيه اي فيعمل بالتاكيد او يوجد التعارض بين ترجيح كونه تاسيسًا وتاكيدًا

وهذا ه

واما في الثانيه ح

لنبيه

تقتضي

تقتضي خارج اي في العمل يقتضي خارج عنها ان وجد والا فالوقف كاسقني ما واسقني الا ان العادة والتعريف في مقابله العطف والواو فان قيل لم يترجح التاسيس لما فيه من الاحتياط لاحتمال الوجوب مرة ثانية اجيب فيكون الاحتياط في الحمل على التاكيد لاحتمال الحرمة في المرة الثانية هذا كله في الامرين بمتماثلين فان كانا مختلفين عمل بهما اتفاقا متعاطفين كانا كصم وصل او غير متعاطفين كصم صل ذكره في البديع وغيره لكن ذكر القرافي ان الثاني اذا كان ضده يشترط فيه ان يكون في وقتين نحو صم اكرم زيدًا واهنه فان الحد الوقت حمل على التخيير والا يحمل على النسخ لان من شرطه التراخي حتى يستقر الامر الاول ويقع التكليف والامتحان به ويكون الواو ح بمعنى او حتى يحصل التخيير في المحصول فان كان احدهما عاما والاخر خاصًا نحو صم كل يوم صم يوم الجمعة فان كان الثاني غير معطوف كان تاكيدًا وان كان معطوفا قال بعضهم لا يكون ناسخا لان الكلام الاول ليصح العطف والاشبه الوقف للتعارض بين ظاهر العموم وظاهر العطف وقال القاضي عبد الوهاب والصحيح ان ذلك نحمل على ما سبق للوهم عند السماع من التفخيم والتعظيم للاسم المذكور اهتمامًا به بذكره ثانيا على تقدير كونه موخرًا وبكرره اولًا على تقدير البداءه به ثم هذا كله في المتعاقبين فان تراخى احدهما عن الاخر عمل بهما سواء تماثلا او اختلفا وسواء كان الثاني معطوفًا او غير معطوف والله سبحانه اعلم مسلة اختلف القايلون بالتفسير فاختيار الامام والغزالي وابن الحاجب ان الامر بالشيء فورًا ليس نهيًا عن ضده اي ذلك الشيء ولا يقتضيه اي النهي عن ضده عقلًا والمنسوب الى العامة من الشافعية والحنفية والمحدثين انه نهي عنه ان كان الضد واحدًا فالامر بالايمان نهي عن الكفر والا فان كان له اضداد فعن الكل اي هو نهي عن كلها فالامر بالقيام نهي عن القعود والاضطجاع والسجود وغيرها ذكره صاحب الكشف وغيره وقيل نهي عن واحد غير عين من اضداده وهو بعيد ظاهر البعد وان النهي امر بالضد المتحد فالنهي عن الكفر امر بالايمان والا فان كان له اضداد قليل اي كما لبعض الحنفية والمحدثين هو امر بالكل اي باضداده كلها وفيه بعد يظهر مما سياتي والعامة من الحنفية والشافعية والمحدثين هو امر بواحد غير عين من اضداده والقاضي ابو بكر الباقلاني قال او لا كذلك اي الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي عن الشيء امر بضده واخرًا ينقسمان اي ينقسم الامر بالشيء النهي عن ضده والنهي عن الشيء الامر بضده ومنهم من اقتصر على الامر اي قال الامر بالشيء نهي عن ضده وسكت عن النهي وهو منسوب الى الحسن الاشعري ومتابعيه وعم الامر ح انه نهي عن الضد الايجابي والندبي فيهما اي الامر الايجابي والامر الندبي فيهما تحريم وكراهة في الضد اي فالامر الايجابي نهي تحريمي عن الضد والامر الندبي نهي تنزيهي عن الضد ومنهم من خص امر الوجوب فجعله نهيا تحريميا عن المندوب دون المندوب واتفق المعتزلة لتعميمهم الكلام النفسي على نفي العينيه فيهما اي على ان الامر بالشيء ليس عينا عن ضده ولا بالعكس لعدم امكان ذلك فيهما لفظا واختلفوا هل يوجب كل من الصيغتين اي صيغتي الامر والنهي حكما في الضد فابو هاشم واتباعه قال للضد سكوت عنه وابو الحسين وعبد الجبار الامر يوجب جزء ماهيته اي الضد وعباره طايفه لجري الامر يزيل عليها اي جرمة ضده وعباره اخرى الامر نقيضها اي جرمة ضده والحاصل ان جرمة الضد لما لم يكن عندهم من موجبات صيغة الامر فرارا من ان يكون الامر نهيا عن ضده تنوعت اشاراتهم الى ذلك على ما قالوا فمن قال يوجب اشاره الى ان جرمة الضد ثبتت ضرورة تحقق حكم الامر كالنكاح اوجب الحل في حق الزوج بصيغته والحرمة في حق الغير بحكمه دون صيغته ومن قال يدل اشار الى انها ثبتت بطريق الدلالة لان الصيغه تدل على الجرمة وان لم تكن الجرمة من موجباتها كالنهي عن المافيف يدل على جرمة الضرب وان لم تكن جرمته من موجبات لفظ المافيف ومن قال يقتضي اشار الى انها ثبتت بطريق الضرورة المنسوبة الى غير لفظ الامر لان المقتضي يثبت زيادة على اللفظ بطريق الضرورة ولا يخفى على المتامل ما فيه وفخر الاسلام والقاضي ابو زيد وشمس الايمة السرخسي وصدر الاسلام واتباعهم من المتاخرين الامر يقتضي كراهة الضد ولو كان الامر ايجابا والنهي يقتضي كونه اي الضد سنه مكروه ولو كان النهي تحريما وحرر ان المسلة في امر الندب ح الترجي ذكره شمس الايمة وصدر الاسلام وصاحب القواطع وغيرهم وفي الضد الوجودي المستلزم للترك لا الترك ذكره الشيخ سراج الدين

الهندي والسبكي وغيرهما ثم قالوا وليس النزاع في لفظهما اي الامر والنهي بان يطلق لفظ احدهما على الاخر للقطع بان صيغة الامر افعل ونحوها
وصيغة النهي لا تفعل ولا المفهومين اي وليس النزاع في ان مفهوم احدهما وهو الصيغة التي هي كذا عين مفهوم الاخر او في ضمنه للتغاير اي
للقطع بان مفهوم كل منهما غير مفهوم الاخر بل النزاع في ان طلب الفعل الذي هو الامر عين طلب ترك ضده الذي هو النهي فالجمهور نعم
فالمتعلق واحد والمتعلق به شيئان متلازمان فهو عندهم كالعلم المتعلق بمعلومين متلازمين فكما يستحيل ان يتحقق العلم باحدهما ويجهل الاخر
يستحيل ان يتحقق الاقتضاء النفسي لفعل دون اقتضائه لترك ضده والقاضي اخرا لا الا انه يثني المتعلق والمتعلق به جميعا فيرى ان
الامر النفسي يقارنه نهي نفسي ايضا فيكون وجود القول النفسي الذي هو اقتضاء القيام ويعبر عنه بقم متضمنا وجود قول اخر في النفس
يعبر عنه بلا تقعد ويكون القول المعبر عنه بقم متضمنا للقول الثاني ومقارنه حتى لا يوجد منفردا عنه ويجري مجرى الجوهر والعرض
من حيث لا يمكن انفصالهما والامام والغزالي ومن وافقهما لا ايضا الا انهم يوجدون المتعلق والمتعلق به هذا وذهب الغزالي ايضا الى
ان غيرية احدهما للاخر انما هي في غير كلام الله تعالى فقال طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود وهذا لا يمكن فرضه في حق الله تعالى
فان كلامه واحد وهو امر ونهي ووعد ووعيد فلا يتطرق الغيرية اليه فليفرض في المخلوق وهو ان طلبه للحركة هل هو بعينه كراهة
السكون وطلب لتركه انتهى ووافقه على هذا ابو نصر القشيري واجيب بانه لا شك في انه في ذاته واحد ولكنه متعدد باعتبار المتعلقات
وكلامنا في الغيرية بهذا المعنى ثم قد علم من هذا ايضا ان النزاع في ان النهي عن الشيء امر بضده او لا انما هو في ان طلب الكف عن الشيء
الذي هو النهي هل هو عين طلب فعل ضده الذي هو الامر ام لا فقيل نعم اتحد الضد ام تعدد وقيل بل امر بالمتحد والا فواحد غير عين وقيل لا
ولكن يتضمنه ولعله انما لم يذكره لان ما ذكره يرشد اليه وقول فخر الاسلام ومن معه الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي يقتضي كون
ضده سنة موكدة لا يستلزم اللفظي اي كون المراد بالامر الامر اللفظي وبالنهي النهي اللفظي بل هو اي هذا القول كالتضمن في قول القاضي
اخرا فانه افاد انه اختار هذا بناء على ان كلا من الامر والنهي لما كان ثابتا في الاخر ضرورة لا مقصودا وكان الثابت بغيره ضرورة
لا يساوي المقصود بنفسه لان الاول ثابت بقدر ما يندفع به الضرورة والثاني ثابت من كل وجه سماه اقتضاء ثم قال هو وغيره
وليس المراد بالاقتضاء هنا المصطلح وهو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل انه ثابت
بطريق الضرورة غير مقصود فسمي به لشبهه به من حيث الثبوت ضرورة ومن ثم كان موجب الامر والنهي هنا بقدر ما يندفع به الضرورة
وهو الكراهة والترغيب كما يجعل المقتضي مذكورا بقدر ما يندفع به الضرورة وهو صحة الكلام وهذا في المعنى ما ذهب اليه القاضي من المراد
بالتضمن لكن هذا لا يعين كون المراد بكل من الامر والنهي في كلام فخر الاسلام النفسي بل الظاهر ان اللفظي هو المراد له كما فيما تقدم
من اول كتابه الى هذا الباب ومراده اي فخر الاسلام غير امر الفور لتنصيصه على تحريم الضد المفوت يعني اذا كان الامر للوجوب فقال وفائدة
هذا الاصل ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس
بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد لم يفسد صلاته بنفس القعود ولكنه يكره انتهى ولو كان مراده امر الفور اما بناء على انه له كما ذهب
اليه الرازي او لانه مضيق ابتداء كما في صوم رمضان او بسبب ضيق الوقت كالامر بالصلاة عند ضيق الوقت لم يتات القول بكراهة
الضد لانه ما من ضد الا والاشتغال به مفوت للمامور به ح وعلى هذا الذي تحرر مرادا لفخر الاسلام ينبغي تقييد الضد بالمفوت ثم اطلاق
الامر عن كونه فوريا فيقال الامر بالشيء نهي عن ضده المفوت له او يستلزمه وعلى قياسه والنهي عن الشيء امر بضده المفوت عدمه له فيؤول
في المعنى الى قول صدر الشريعة ان الصحيح ان الضد ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت
بالامر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة موكدة لكن كما قال التفتازاني حاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة

أنه ح

الشيء

الشيء يدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع انتهى واما الباقي فسياتي ما فيه ان شاء الله تعالى وفائدة الخلاف في كون الامر
بالشيء نهيا عن ضده او يستلزمه او لا تظهر اذا ترك المامور به وفعل ضده الذي لم يقصد نهي من حيث استحقاق العقاب بترك المامور به
فقط كما هو لازم القول بانه ليس نهيا عن ضده ولا يستلزمه او استحقاق العقاب به اي بترك المامور به وبفعل الضد حيث عصى امرا ونهيا
كما هو لازم القول بانه نهي عن ضده او يستلزمه وفي كون النهي عن الشيء امرا بضده يظهر اذا فعل المنهي عنه وترك ضده الذي لم
يقصد بامر من حيث استحقاق العقاب بفعل المنهي عنه فقط كما هو لازم القول بانه ليس امرا بضده او به وبترك فعل الضد كما
هو لازم القول بانه امر بضده ولعله انما لم يذكره اكتفاء بارشاد الاول اليه للنافين كون الامر نهيا عن ضده وبالعكس انه لو كانا اي النهي عن
الضد والامر بالضد اياهما اي الامر بالشيء والنهي عن الشيء او لازميهما اي الامر بالشيء والنهي عن الشيء لزم تعقل الضد في الامر والنهي والكف
في الامر والامر في النهي لاستحالتهما اي الامر والنهي ح ممن لم يتعقلهما اي الضد والكف في الامر والضد والامر في النهي والقطع بتحققهما اي الامر والنهي
وعدم خطورهما اي الضد والكف في الامر والضد والامر في النهي واعترض بان ما لا يخطر الاضداد الجزئية والمراد بالضد هنا الضد العام
اي المطلق وهو ما لا يجامع المامور به الدائر في الاضداد الجزئية وتعقله اي الضد العام لازم للامر والنهي اذ طلب الفعل موقوف على العلم
بعدمه اي الفعل لانتفاء طلب الحاصل وهو اي العلم بعدمه ملزوم العلم بالخاص اي بالضد الخاص وهو اي الضد الخاص ملزوم للعام اي للضد العام
ولا يخفى ما في هذا الاعتراض من عدد التوارد اولا وتناقضه في نفسه ثانيا اذ فرضهم الجزئية للضدية في نفي الخطور فلا يخطر الاضداد
الجزئية تسليم لنفي خطور الضد الجزئي فقوله العلم بعدم الفعل ملزوم العلم بالخاص يناقض ما لا يخطر الخ اي الاضداد الجزئية لان العلم بالضد الخاص
اثبات خطوره له واجيب عن هذا الاعتراض بمنع التوقف للامر بالفعل على العلم بعدم التلبس بذلك الفعل في حال الامر لان المطلوب مستقبل
فلا حاجة له الى الالتفات الى ما في الحال ولو سلم توقف الامر بالفعل على العلم بعدم التلبس به فالكف عن الفعل الذي هو الضد مشاهد
محسوس ولا يستلزم الكف ح العلم بفعل ضد خاص لحصوله اي الكف بالسكون فلا يلزم تعقل الضد ولو سلم لزوم تعقل الضد فمجرد تعقله
الضد ليس ملزوما لطلب تركه الضد لجواز الاكتفاء في الامر بمنع ترك الفعل المامور به اما لما قيل لا نزاع في ان الامر بالشيء نهي عن تركه
واما لانه اي منع تركه بطلب اخر غير طلب الفعل المامور به لخطور الترك عادة وطلب ترك تركه اي المامور به الكائن بفعله وزان لا يترك وكذا
الضد المفوت اي مطلوب بطلب اخر لخطوره عادة وطلب تركه بفعل المامور به فالاوجه ان الامر بالشيء مستلزم للنهي عن تركه غير مقصود
استلزاما بالمعنى الاعم فيه وكذا الامر بالشيء نهي عن الضد المفوت لخطوره كذلك يعني اذا تعقل مفهوم الضد المفوت وتعقل معنى طلب الترك
حكم به فيه وبلزومه له قاله المصنف فانما التعذيب اي بالضد لتفويته المامور به فالتعذيب على فعل الضد من حيث انه مفوت لا مطلقا
فاما ضد بخصوصه اذا كان للمامور به ضد غيره فليس لازما عادة للقطع بعدم خطور الاكل من تصور الصلاة في العادة القاضي لو لم
يكن الامر بالشيء اياه اي نهيا عن ضده وبالعكس فضده او مثله او خلافه لانهما ح ان تنافيا لذاتيهما اي يمتنع اجتماعهما في محل واحد
بالنسبة الى ذاتيهما فضدان وان تساويا في الذاتيات واللازم فمثلان وان لم يتنافيا بانفسهما بان لم يتنافيا او تنافيا لا بانفسهما
فخلافان والاولان اي كونهما ضدين وكونهما مثلين باطلان والا لم يجتمعا لاستحالة اجتماع الضدين والمثلين واجتماع الامر بالشيء
مع النهي عن ضده لا يقبل التشكيك لان وقوعه ضروري كما في تحرك ولا تسكن وكذا الثالث اي كونهما خلافين باطل ايضا والا جاز كل
اي اجتماع كل من الامر بالشيء والنهي عن الشيء مع ضد الاخر كالحلاوة والبياض اذ يجوز ان يجتمع الحلاوة مع ضد البياض وهو السواد فيجتمع
الامر بشيء مع ضد النهي عن ضده اي الشيء وهو اي ضد النهي عن ضد الشيء الامر بضده اي الشيء وهو اي الامر بشيء مع ضد النهي عن ضده تكليف بالمحال لانه
اي الامر طلبه اي الفعل في وقت طلب فيه عدمه اي الفعل فقد طلب منه الجمع بين الضدين والجمع بينهما محال اجيب بمنع كون لازم كل خلافين
ذلك

اي اجتماع كل مع ضد الاخر لجواز تلازمهما اي الخلافين بناء على ما عليه المشايخ من انه لا يشترط في التغاير جواز الانفكاك كالجوهر مع العرض والعلة مع
معلولها المساوي فلا يجامع احدهما الضد للاخر لان اجتماع احد المتلازمين مع شيء يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو مح واذن فالنهي
ان كان طلب ترك ضد المامور به اخترناهما اي الامر بالشيء والنهي عن ضده خلافين ولا يجب اجتماعه اي النهي مع ضد طلب المامور به كالصلاة
مع اباحة الاكل فانهما خلافان ولا يجب اجتماعهما وبعد تحرير النزاع لا يتجه الترديد بينه اي ترك ضد المامور به ان يكون هو المراد بالنهي
وبين فعل ضد ضده اي المامور به الذي يتحقق به ترك ضده وهو اي فعل ضد ضده عينه اي المامور به ان يكون هو المراد بالنهي واذن
فحاصله طلب الفعل طلب عينه وانه لعب ثم اصطلاحه حتى لا يكون لعبا بان يراد ان طلب الفعل له اسمان امر بالفعل ونهي عن ضده وهو اي النزاع
ح اي حين يكون المراد هذا نزاع لغوي في تسميه فعل المامور به تركا لضده وفي تسمية طلبه نهيا ولم يثبت ذلك ولهم اي القايلين الامر بالشيء
عين النهي عن ضده وبالعكس وهم القاضي وموافقوه ايضا فعل السكون عين ترك الحركة وطلبه اي فعل السكون استعلاء وهو اي طلبه استعلاء الامر طلب
تركها اي الحركة وهو اي طلب تركها النهي وهذا الدليل كالاول يعم النهي لانه يقال ايضا بالقلب والجواب برجوع النزاع لفظيا كما ذكره ابن الحاجب وغيره ممنوع
بل هو اي النزاع في وحدة الطلب القايم بالنفس وتعدده اي الطلب القايم بها بناء على ان الفعل اعني الحاصل بالمصدر وترك اضداده واحد في الوجود
بوجود واحد اولا اي او ليس كذلك بل الجواب ما تضمنه دليل النافين من القطع بطلب الفعل مع عدم خطور الضد وايضا فانما يتم هذا
الدليل فيما احدهما اي الامر والنهي ترك الاخر كالحركة والسكون لا الاضداد الوجودية فليس ما احدهما ترك الاخر محل النزاع عند الاكثر ولا تمامه
اي محل النزاع عندنا لانه اعم من ذلك وللمعمم اي القايل في النهي انه امر بالضد دليلا القاضي وهما لو لم يكن نفسه لكان مثله او ضده او خلافه وهي باطلة وترك
السكون الحركة فطلبه طلبها والجواب عنها تقدم انفا وهو منع كون لازم الخلافين ذلك لجواز تلازمهما والقطع بطلب الفعل مع عدم خطور الضد
وايضا يلزم في نهي الشارع كون كل من المعاصي المضادة كاللواط والزنا مامورا به مخيرا مثابا عليه اذا ترك احدهما الى الاخر على قصد الامتثال
والاتيان بالواجب ولو التزموه اي هذا لغة غير انها اي المعاصي ممنوعة بشرعي كالمخرج من العام من حيث ان العام يتناوله اي المخرج ويمتنع فيه اي المخرج
حكمه اي العام بموجب لذلك امكنهم وعلى اعتباره فالمطلوب ضد لم يمنعه الدليل واما الزام نفي المباح على هذا القول اذ ما من مباح
الا وهو ترك حرام كما هو مذهب الكعبي وهو باطل كما ياتي فغير لازم اذ لا يلزم ترك الشيء فعل ضده المضمن اي القايل بان الامر بالشيء يتضمن
النهي عن ضده قال امر الايجاب طلب فعل يذم تركه فاستلزم النهي عنه اي عن ترك المامور به وعما يحصل به ترك المامور به وهو اي ترك المامور
به الضد للامر وهو النهي ونقض هذا بانه لو تم لزم تصور الكف عن الكف لكل امر لان الكف عن الفعل منهي عنه ح والنهي طلب فعل هو كف
فيكون الامر متضمنا لطلب الكف عن الكف والحكم بالشيء فرع تصوره فيلزم تصور الكف عن الكف واللازم باطل للقطع بطلب الفعل مع عدم خطور الكف
عن الكف فلا يكون الكف الذي ذم عليه منهيا عنه فلا يستلزم الامر بالشيء النهي عن الكف ولا عن الضد ولو سلم عدم النقض بهذا العدم
لزوم تصور الكف عن الكف في كل امر للدليل المذكور لان الكف مشاهد فيستغني بمشاهدته عن تصوره على ان النهي غير مقصود
بالذات وانما هو مقصود بالعرض فهو معترض من وجه اخر كما اشار اليه بقوله منع كون الذم بالترك جزء الوجوب في نفس الامر
وان وقع الذم بالترك جزء التعريف الرسمي له بل هو اي الوجوب الطلب الجازم ثم يلزم تركه اي مقتضاه ذلك اي الذم اذا صدر الامر ممن له حق
الالزام فلا يكون الامر متضمنا للنهي لان المبحث انه يستلزمه بحسب مفهومه لا بالنظر الى امر خارج عن مفهومه ولو سلم كون الذم
بالترك جزء الوجوب فجاز كون الذم عند الترك لانه لم يفعل ما امر به قال المصنف ولا يخفى انه لا يتوجه الذم على العدم من حيث هو عدم
بل من حيث هو فعل المكلف وليس العدم فعله بل الترك المبقي للعدم على الاصل وما قيل لو سلم ان الامر بالشيء متضمن للنهي عن ضده
فلا مباح لان الشيء ح مطلوب فعله وترك ضده والمباح ليس احدهما غير لازم لجواز عدم طلب فعل شيء وعدم طلب ترك ضده وفعل او ترك

عدم

ما هو كذلك

ما هو كذلك هو المباح والا لو كان ذلك مستلزما نفي المباح امتنع التصريح بلا تفعل الضد المفوت لان تحصيل الحاصل مح والحل ان ليس
كل ضد مفوتا ولا كل مقدر ضدا كذلك اي مفوتا كخطوه في الصلاة وابتلاع ريقه وفتح عينه وكثير وايضا لا يستلزم هذا الدليل
محل النزاع وهو الضد للامر غير الترك للمامور به لان متعلق النهي اللازم للامر احد الامرين من الترك والضد اي لا يلزم ان يكون
متعلقا بالضد الجزئي لقطعنا بان لزومه لنفي التفويت وهو كما يثبت بفعل الضد يثبت بمجرد الترك فيختار الاول اي ان اللازم النهي
عن الترك فلا يثبت ان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضد المامور به وزاد المعممون في النهي اي القايلون بان النهي عن الشيء يتضمن
الامر بضده انه اي النهي طلب ترك فعل وتركه اي الفعل بفعل احد اضداده اي الفعل فوجب احد اضداده وهو الامر لان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب ودفع هذا بلزوم كون كل من المعاصي الخ اي المضادة مامورا به مخيرا وبان لا مباح ويمنع وجوب ما لا يتم الواجب او المحرم
الا به وفيهما اي لزوم كل من المعاصي الخ وبان لا مباح ما تقدم من انهم لو التزموا الاول لغة امكنهم وان الثاني غير لازم واما المنع
لوجوب ما لا يتم الواجب او المحرم الا به فلو لم يجب ما لا يتم الواجب او المحرم الا به جاز تركه ويستلزم جواز تركه جواز ترك المشروط
او جواز فعله اي المشروط بلا شرطه الذي لا يتم الا به وسياتي تمامه في مسئلة ما لا يتم الواجب الا به وهنا لا يلزم ذلك من جواز ترك الامر
بل يمنع انه اي النهي لا يتم الا به اي طلب فعل الضد المعين بل يحصل النهي بالكف المجرد عن الفعل المطلوب تركه والمخصص في العينية واللزوم
اي المقتصر على ان الامر بالشيء نهي عن ضده او يستلزمه وليس النهي عن الشيء امرا بضده ولا يستلزمه فاما لان النهي طلب نفي اي فاما لان مذهبه
ان النهي طلب نفي الفعل الذي هو عدم محض كما هو مذهب ابي هاشم لا طلب الكف عن الفعل الذي هو ضده فلا يكون امرا بالضد ولا يستلزمه
اذ لا فعل ثم ح ولا ضد للعدم المحض مع منع ان ما لا يتم الواجب الخ اي الا به فهو واجب علاوة على هذا واما لظن ورود الالزام الفظيع
وهو كون الزنا واجبا لكونه تركا للواط على تقدير كون النهي عن الشيء امرا بضده او يستلزمه ولظن ان امر الايجاب استلزم النهي باستلزام
ذم الترك اي بهذه الواسطة والنهي لا يستلزم الامر لانه طلب فعل هو كف وذاك طلب فعل غير كف مع منع ان ما لا يتم الخ علاوة على هذا
واما لظن ورود ابطال المباح كالكعبي على تقدير كون النهي عن الشيء امرا بضده دون العكس لان المباح ترك المنهي عنه واذا كان المنهي
عنه مامورا به كان المباح مامورا به فلا يكون المباح مباحا ومخصص امر الايجاب بكونه نهيا عن ضده او مستلزما له دون امر الندب
لظن ورود الاخيرين على تقدير كون امر الندب بالشيء نهيا عن ضده دون امر الوجوب وهما ان استلزام الذم للترك المستلزم للنهي انما
هو في امر الوجوب وان لزوم ابطال المباح انما هو على تقدير كون الامر للندب لا للوجوب وهو ظن لا باس به لان امر الندب لا
يستلزم ذم الترك واوامر الندب يستغرق الاوقات فلو استلزمت كراهة اضداد المندوبات بطل بالكلية المباحات المضادة
لها بخلاف اوامر الايجاب فانها انما تمنع المباحات المضادة للواجبات في وقت لزوم الاداء خاصة وتبقى في غير ذلك الوقت
مباحة فلا ينتفي المباح بالكلية وعلمت مرجع فخر الاسلام الى العامة في المعنى على ما فيه ولا يخفى ان ما مثل به لكراهة الضد من امر قيام
الصلاة لا يفوت بالقعود فيها لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان ويكره اتفاقي لا من مقتضى الامر بل مبنى الكراهة خارج هو التاخير
للقيام عن وقته من غير تفويت والا لو كان القعود فيها مفوتا لامر القيام فسدت وكان ذلك القعود حراما وكذا قول ابي يوسف بالصحة
فيمن سجد على مكان نجس في الصلاة واعاد على طاهر ليس من مقتضى الامر لانه اي سجوده على نجس تاخير السجدة المعتبرة عن وقتها لا تفويت
لها وهو اي تاخيرها عن وقتها مكروه وفسدت الصلاة عندهما اي ابي حنيفة ومحمد للتفويت لامر الطهارة بناء على ان الطهارة في الصلاة وصف
مفروض الدوام في جميعها فاستعمال النجس في جزء منها في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وقد تحقق في هذه الصورة لان استعمال
النجاسة كما يكون بحملها تحقيقا يكون بحملها تقديرا كما هنا لانها اذا كانت في موضع وضع الوجه تصير وصفا للوجه باعتبار ان اتصاله

بالارض ولصوقها بها بصيرها هو وصف للارض وصفاله وحكاية الخلاف بينهم هكذا مذكورة في اصول فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعيهما والمنظومة والجمع وذكر القدوري في شرح مختصر الكرخي ان النجاسة اذا كانت في موضع سجوده فروى محمد عن ابي حنيفة ان صلاته لا تجزي الا ان يعيد السجود على موضع طاهر وهو قول ابي يوسف ومحمد وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة ان صلاته جايزة ووجه الاولى ان السجود في الصلاة كالقيام فكما لا يعتد به مع النجاسة فكذا السجود ووجه الاخرى ان الواجب عنده ان يسجد على طرف انفه وهو اقل من قدر الدرهم واستعمال اقل من الدرهم من النجاسة لا يمنع جواز الصلاة فاما على قولهما فالسجود على اكثر الجبهة واجب وهي اكثر من قدر الدرهم فاذا استعمله في الصلاة لم تجز فاما اذا اسجد على موضع نجس ثم اعاد على طاهر جاز الان السجود على النجاسة غير معتد به فكانه لم يسجد ولا يجعل كمن استعملها في حال الصلاة لان الوضع على النجاسة اهون من حملها ثم ذكر ما لا يفيد ذلك الا ما اذا افتتح على موضع طاهر ثم نقل قدمه الى مكان نجس ثم اعاده الى مكان طاهر صحت صلاته الا ان يتطاول حتى يصير في حكم الفعل الذي اذا زيد في الصلاة افسدها والله سبحانه اعلم واما قوله اي فخر الاسلام النهي يوجب في احد الاضداد السنة كنهي المحرم عن الخيط صار له الازار والرداء فلا يخفى بعده عن وجه الاستلزام قلت وفي هذا اسهو فان لفظ فخر الاسلام واما النهي عن الشيء فهل الحكم في ضده فساق ما ساق الى ان قال وقال بعضهم يوجب ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وعلى القول المختار تحتمل ان يقتضي ذلك انتهى اي يكون الضد في معنى منه موكدة اذا كان النهي للتحريم ووجه بان النهي الثابت في ضمن الامر لما اقتضى الكراهة التي هي اذني من الحرمة بدرجة وجب ان يقتضي الامر الثابت في ضمن النهي ضده الذي هو ادنى من الواجب بدرجة اعتبارا لاحدهما بالاخر وغير خاف ان هذا التلازم غير لازم كما اشار اليه المصنف ثم في التحقيق وغيره ولم يرد بالسنة ما هو المصطلح بين الفقها وهو ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به ترغيبا يكون قربة الى الوجوب وقال يحتمل لانه لم ينقل هذا القول نصا عن السلف ولكن القياس اقتضى ذلك حتى قال ابو زيد في التقويم لم اقف على اقوال الناس في حكم النهي على الاستقصاء كما وقفت على حكم الامر ولكنه ضد الامر فيحتمل ان يكون للناس فيه اقوال على حسب اقوالهم في الامر والنهي المثار اليه ما في الصحيحين وغيرهما عن ابن عمر انه رجلا سال النبي صلى الله عليه وسلم ما يلبس المحرم من الثياب فقال لا يلبس القميص ولا العمايم ولا البرانس ولا السراويل ولا الخف الا احد لا يجد نعلين فليلبس الخفين وليقطعهما اسفل الكعبين نعم تقدم ان لعامة على ان النهي عن الشيء امر بضده المجرد الا بوجوه غير عين من اضداده لكن الظاهر ان النهي عن لبس المخيط سواء ثبت بهذا اللفظ او بمعناه للاجماع على ان المراد بالحديث المذكور ذلك فوضع متحدا له وواظبه بين لبس المخيط ولبس غيره فيلزم على هذا ان يكون لبس الازار والرداء واجبا لاسنه على ان كون لبس الازار والرداء ضدا للبس المخيط ليس مما اختلف فيه اطلاقا كما يظهر لك مما يفيد حكم لبسها لان الكلام في ضد لم يقصد بامر وهذا قد قصد به فقد روى ابن المنذر ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للمحرم اهل كم في ازار ورداء ونعلين الا ان النووي قال حديث غريب وبنى عنه ما ثبت عن ابن عباس قال انطلق النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة بعد ما ترجل وادهن ولبس ازاره ورداءه هو واصحابه ولم ينه عن شيء من الازر والارديه بل المراد عرفه الا ترى انه صح بري الخليفة ركب راحلته حتى استوى على البيداء اهل هو واصحابه رواه البخاري والله سبحانه اعلم واما النهي في النفسي طلب كف عن فعل فخرج الامر لانه طلب فعل عرف كف بجهة الاستعلا فخرج الالتماس والدعا وايراد كف نفسك عن كذا على طرده لصدقه عليه مع انه امر جوابه ان كان المراد به لفظه فالكلام في النفسي فلا يرد عليه لعدم صدق الحد عليه او كان المراد معناه الترشاه نفسيا فلا يقدح دخوله في طرده بل هو محقق له وكذا بمعنى الطلب الكف فهي نفسي لوجود معنى القطبين اي الكف نفسك واطلب الكف وكذا الترك كذا وانا طالب كفك اذا اريد بها المعنى لان هذه الالفاظ دالة على قيام طلب الكف بالقايل وهو اي هذا المعنى الذي هو الكف هو النهي اللفظي وهو غرض الاصولي لان بحثه انما هو عن الادلة اللفظية السمعية من حيث يتوصل العلم باحوالها الى قدرة اثبات الاحكام الشرعية للمكلفين كما تقدم متكلما في الامر منى ترغيبه ان ذلك الطلب صيغة تخصه بمعنى انها لا تستعمل في غيره حقيقة وفي لك اي في ازاله صيغة تخصه من الخلاف في الامر والصحيح في كليهما نعم وحاصله اي تعريف النهي اللفظي ذكر ما يعينها اي بما يميز تلك الصيغة من غيرها من الصيغ فسميت المذكورات لذلك

طرد او الاصح في تعريفه لا تفعل او اسمه كمه حتما استعلا وظاهر ان لا تفعل نهي لفظي واما زيادة او اسم لا تفعل يعني من حيث المعنى فلانه اسم لا كف وهو لا تفعل واطرح المعنى واما حتما فلان ذكر كل منهما لا على هذا السبيل ليس من هذا القبيل واما اشتراط كونه في حال الاستعلا ففيه خلاف وهذا هو المختار كما تقدم مثله في الامر ري اي هذه الصيغة خاص للتحريم دون الكراهة او الكراهة دون التحريم او مشترك لفظي بين التحريم والكراهة او معنوي لوضعها للقدر المشترك بينهما وموطلب الكف استعلا او متوقف فيها بمعنى لا تدري بهما وضعت لا امر اي صيغته هل هي خاص للوجوب فقط او للندب فقط او مشترك لفظي بينهما او معنوي او متوقف فيها لا تدري لا نهما وضعت ثم يزيد الامر سا في المذاهب المذكوره ثم المختار ان صيغة النهي حقيقة للتحريم لفهم المنع الحتم من المجردة وهو امارة الحقيقه ومجاز في غيره اي التحريم لعدم تبادر الاحد الدايرين في التحريم وغيره فلا يكون حقيقه فيه فانتفى الاشتراك المعنوي والاصل عدم الاشتراك اللفظي والمجاز خير منه فتعين ثم هذا الحد للنفسي وقد ذكرين الحاجب بوجوه غير منعكس لصدقه على الكراهة النفسيه لمحافظة عكس النفسي بزيادة حتم والا دخلت الكراهة النفسيه فالنهي النفسي نفس التحريم واذا قيل يقتضاه اي النهي التحريم يراد اللفظ لان التحريم نفس النفسي لا مقتضاه وتقييد الحنفية التحريم بقطعي الثبوت وكراهته اي التحريم ظنيه اي الثبوت ليس خلافا في ان النهي النفسي نفس التحريم ولا تعدد في نفس الامر فان الثابت في نفس الامر طلب الترك حتما ليس غير وهذا الطلب قد يصل ما يدل به عليه بقاطع الينا فيحكم بثبوت الطلب قطعا وهو التحريم وقد يصل بظني فيكون ذلك الطلب مظنونا فسميت كرا تحريم ذكره المصنف وكون تقدم الوجوب للمنهي عنه قبل النهي عنه قرينة الاباحة اي كون النهي للاباحة ذكر الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني نفيه اي نفي كون تقدمه قرينه لكون النهي للاباحة اجماعا وتوقف الامام اي امام الحرمين في ذلك حيث قال في البرهان ذكر الاستاذ ابو اسحق ان صيغة النهي بعد تقدم الوجوب محمولة على الحظر والوجوب السابق لا ينتهض قرينه في حمل النهي على رفع الوجوب وادعى الوفاق في ذلك ولست اري ذلك مسلما اما انا فاصاحب دليل الوقف عليه كما قدمته في صيغة الامر بعد الحظر وما اري المخالفين يسلمون ذلك اهى لا يتجه لا بالطعن في نقله اي الاجماع مثل الخلاف فيه وظاهر كلام الامام انه لم يقله الا تخمينا فلا يقدح اد بتقدير صحته اي الاجماع على ذلك يلزم استمرارهم ذلك اي انه بعد الوجوب ليس قرينه كونه للاباحة وموجبها اي صيغة النهي ولو اسمها الفور والتكرار اي الاستمرار خلافا لمتردد هو لا الا انه مطلق الكف من غير دلالة على الدوام والمرة ونفى في المحصول على انه المختار وفي الحاصل انه الحق انه فد يستعمل لكل منهما والمجاز والاشتراك اللفظي خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك واجيبوا بان العلماء لم يزالوا يستدلون بالنهي على الترك مع اختلاف الاوقات من غير تخصيص بوقت دون وقت ولو لا انه للدوام لما صح ذلك ومن هنا والله اعلم حكى ابن برهان الاجماع على ذلك ثم لا يخفى انه اذا كان المراد بالتكرار دوام ترك المنهي عنه كان مغيا عن الفور لاستلزامه اياه مسئلة الاكثر اذا تعلق النهي بالفعل كان النهي عينه اي اداء الفعل او جزيه مطلقا اي حسيا كان او شرعيا ويقتضي النهي الفساد شرعا وهو اي الفساد شرعا البطلان وهو عدم سببيته اي خروج الفعل عن كونه سببا لحكم وثمرته المقصودة منه وقيل يقتضي الفساد لغة وقيل يقتضي الفساد في العبادات فقط كما عليه ابو الحسين البصري والغزالي والامام الرازي ثم المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره يرد له مكان يقتضي وفرق بينهما بان في لفظ الاقتضاء اشارة الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا قبل النهي عنه لان النهي يوجب قبحه كما مر اي الاشعري لكن لا يخفى ان هذا لا يتاتى في عامة ما هنا فليتامل الحنفية كذلك اي هو بالى ان النهي المتعلق باقوال المكلفين دون اعتقاداتهم على ما في التلويح يكون لعين الفعل الحسي وهو ما لا يتوقف معرفته على الشرع كالزنا والشرب اي شرب الخمر فان كلا منهما يتحقق حسا سواء علم الشرع ومن لا يعلمه ولا يتوقف معرفته حقيقة على الشرع الا بدليل انه اي النهي عن الفعل يوصف بانه اي الفعل المنهي عنه اي قايم به غير منفك عنه فيكون حينئذ لعينه الا انه بمنزله ما هو لعينه او ان النهي عنه لوصف منفك عنه مجاور له فيكون لغيره ايضا الا انه لا يكون بمنزلة ما هو لعينه كنهي قربان الحايض فان النهي عن وطيها في الحيض لمعنى الاستقذار الذي هو مجاور للوطي غير متصل به وصفا لازما اد الوطي

في الاوقات المكروهة عليهم اي الحنفيه فانهم حكموا بصحتها مع النهي المحرم او الموجب بكراهة التحريم ففي صحيح مسلم والسنن الاربع عن عقبة بن عامر الجهني قال ثلاث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهانا ان نصلي فيهن وان نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قايم الظهيرة حتى تزول وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب واشار بقوله علي لهم الى انه مخالف لظنهم ثم لما كان حاصل وجه ظنهم ان النهي تعلق بمسمى الصلاة وسماها مجموع الاركان وبمجرد الشروع لا يتحقق الاركان فلم يتحقق المنهي عنه فصح الشروع لعدم تعلق النهي به بخلاف الصوم فانه بمجرد الامساك بنية يكون مرتكبا للمنهي عنه فلا يلزم المضي فيه ليلزم القضا بالافساد اليه مع دفعه بقوله وكون مسماها اي الصلاة لا يتحقق الا بالاركان لا ينافي وجوب القضاء اي وجوب القضاء بالافساد لانه اي وجوب الاتمام قبل الافساد والثابت نقيضه اي نقيض وجوب الاتمام وهو حرمة الاتمام ويلزم ايضا ان تفسد الصلاة بركعة لانها كما بالمنهي عنه فح وهو اي الفساد بعد ركعة منتف عندهم فالوجه ان لا يصح الشروع لانتفاء فايدته من الاداء والقضاء ولا تخلص الا بجعلها اي كراهة الصلاة النافلة في الاوقات الثلاثة المكروهة تنزيهيه وهو اي وجعلها تنزيهيه منتف الا عند شذوذ واما البيع فحكمه الملك وثبت الملك مع الحرمة فيثبت البيع مع النهي مستعقبا له اي للملك لكونه مطلوب التفاسخ رفعا للمعصية الا بدليل البطلان اي وثبوت الملك مطلوب التفاسخ فساد المعامله عندهم اي الحنفيه وقيد بها ليخرج العبادة فان فسادها عندهم وبطلانها سواء انما الفرق بين الفساد والبطلان في المعا

ملات

فان مقتضى النهي هو التحريم والفرض أنه لا عين في حكمه من الملك فلم يكن النهي مانعا من ثبوت حكمه وهو نفس الصحة ومع كونه مطلوب التفاسخ هو الفساد بخلاف بيع المضامين جمع مضمون من ضمن الشيء بمعنى تضمنه ما تضمنه صلب الفحل من الولد فيقول بعت الولد الذي يحصل من هذا الفحل فانه باطل لقيام الدليل على ثبوت البطلان فيه مع النهي عنه فقد اخرج عبد الرزاق ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المضامين والدليل كون النهي عنه لعدم المحل اي محليته الشرعيه للبيع لان المآ قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال والحكم لا يثبت الا في المحل فكان باطلا بالضرورة ثم ظهر ان حق العباده ان يقال رضا المعصية وهو فساد المعاملة عندهم لا بدليل البطلان كبيع المضامين الخ فليتامل

اما الاول اي كون حكم البيع الملك فلعدم الثاني له كما هو الاصل ووجود المقتضي وهو الوضع الشرعي لان الشرع وضع البيع وهو الايجاب والقبول لاثبات الملك ولم يوجد منه بعد ذلك سوى نهيه عنه اذا كان وصفه كذا وهذا القدر لا يوجب تخلف مقتضى ذلك الوضع للقطع بان العاقل لا يفعل اي ان لا يفعل ما جعله سببا لكذا بعد هذا الوجه فان فعلت ذلك بعد هذا الوجه ثبت حكمه وعاقبتك لم ينافض قوله الثاني قوله الاول فكان اثبات البطلان ونفي حكم التصرف من مجرد النهي لوصف لازم قولا بلا دليل يوجب وقولهم اي الشافعيه النهي عن البيع ظاهر في عدم ثبوته اي الملك فيه شرعا ممنوع فان اثر النهي ليس الا في التحريم وقد فرض انه لا يفيد حكمه فيثبت الملك شرعا في بيع الربا والشرط الفاسد لكونه مطلوب الفسخ رفعا للمعصية ويلزمه الصحة باسقاط الزيادة في الشرط لانه اي كلا من الزيادة والشرط هو المفسد وقد زال الا ان يعد كون هذا قولا عمليا ثالثا فلا نزاع ليس على الطلاقه بل هو في بعض المفسدات بشرط فيه وكل هذه الجمله كما ترى واما الثاني اي المعم التفاسخ فلدفع المعصية ويصرح بثبوت الاعتبارين اي استعقاب الحكم مطلوب التفاسخ من غير العبادات طلاق الحايض المدخول بها في الحيض ثبت حكمه وامر بالرجعة رفعا للمعصية بالقدر الممكن ففي الصحيحين عن ابن عمر انه طلق امراته وهي حايض فذكر ذلك عمر للنبي صلى الله عليه وسلم فتغيظ فيه صلى الله عليه وسلم ثم قال ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فان بدا له ان يطلقها فليطلقها قبل ان يمسها تلك العدة كما امر الله بخلاف ما لا يمكن رفعه كحل مذبوح ملك الغير فانه لا قدرة للعبد على رفع المعصية اللازمة من ذبحه حيوان الغير بغير اذنه المنهي عنه بإعادته الى ملك الغير وبه الروح فلا يكون مامورا بذلك والمفيد لهذا ما اخرج الدارقطني بسند جيد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل لامرء من مال اخيه الا ما طابت به نفسه وما اخرج الطبراني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا

باسناد صحيح ص

يوم حيضها فيصح لكن المسطور في الخلاصة وغيرها عن ابي يوسف خلافا لزفر ثم توجيه قول ابي يوسف بان ما يوجبه الانسان على نفسه من الصوم في وقت بعينه بمنزلة ما يوجبه الله تعالى عليه في وقت بعينه ومعلوم انها لو حاضت في يوم من رمضان لزمها قضاؤه هكذا هذا كما في شرح اكمل الدين بمير وجيه بالنسبة الى ما نحن فيه واوجه منه ما قيل لانه اضيف الى اليوم وهو محله واعترض الحيض منع الاداء لا الوجوب عند صدور النذر وصار كندرها صوم غير محبت بحب القضاء بعد الافاقة او صوم عند وهي حايض بحب القضاء لتصوم انقطاع الدم والمسئلتان في الفتاوى الظهيريه بخلاف يوم حيضتي لانها لم تضفه الى محله شرعا قلت على ان لقائل ان يقول لا يتم هذا القياس مع وجود الفارق لان الحيض لما كان مانعا من الصوم شرعا لم يكن محلا له شرعا بخلاف يوم العيد فانه محل للصوم شرعا فصار كقولها لله علي ان اصوم يوم خميس هذا هو المسطور في الكتب المعتبرة وفي شرح مختصر الطحاوي للاسبيجابي ما يخالفه ونقل عن الامام ابي يوسف انه ينظر ان كان يعلم انها لا تحيض في ذلك اليوم يصح نذرها وان كان يعلم انها تحيض فيه لا يصح نذرها وهو قول ابي يوسف وهو مشعر بانه ظاهر الرواية وهو قول زفر والشافعي والتوفيق اذا عتبر الشرع اليوم الخالي عن الحيض فيصح نذرها وان عتبر اليوم الذي لا يخلو عن الحيض غالبا لا يصح نذرها وهو ظاهر الرواية وهو قول ابي يوسف وهو مشعر بانه ظاهر الرواية وهو قول زفر والشافعي والتوفيق اذا عتبر الشرع اليوم الخالي عن الحيض فيصح نذرها وان عتبر اليوم الذي لا يخلو عن الحيض غالبا لا يصح نذرها وهو ظاهر الرواية وهو قول زفر والشافعي والتوفيق اذا عتبر الشرع اليوم الخالي عن الحيض فيصح نذرها وان عتبر اليوم الذي لا يخلو عن الحيض غالبا لا يصح نذرها وهو ظاهر الرواية وهو قول زفر والشافعي والتوفيق

قد يتلف عنه كما في حالة الطهر اما الفعل الشرعي وهو ما يتوقف معرفته على الشرع طفيه اي فالنهي عنه لغيره من جهة كونه وصفا لازما للتحريم او كراهته اي التحريم حسب الطريق الموصلة له اليقين من قطع او ظن للزوم المنهي اي للزوم ذلك المعنى الذي هو مناط النهي بالفرض كصوم يوم العيد فان الصوم الشرعي يتوقف معرفته على الشرع وما في الصحيحين نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم الفطر والنحر انتهى لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل الاداء وصفا لازما له وهو كونه يوم ضيافة الله تعالى لعباده وفي الصيام اعراض عنها فكان حراما للاجماع عليه كما في الاختيار وشرح المهذب للنووي والاضحى كان مقتضى اصطلاح الحنفيه نظرا الى السمعي المذكور كونه مكروها تحريما لانه غير قطعي الثبوت او فالنهي عنه لغيره من جهة كونه وصفا مجاورا له ممكن الانفكاك عنه فالكراهية ولو كان طريق ثبوت النهي قطعيا كالبيع وقت النداء اي اذا كان الجمعة بعد زوال الشمس يوما فان النهي عنه في قوله تعالى وذروا البيع لغيره لترك السعي اي للاخلال بالسعي الواجب الى الجمعة وهو امر مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه فان البيع يوجد بدون الاخلال بالسعي بان يتبايعا في الطريق ذاهبين اليها والاخلال بالسعي يوجد بدون البيع بان يتمكنا في الطريق من غير بيع فان نافي الحكم الشرعي للمنهي عنه لوصفه ملازم صحيحا ظاهرا اي فعل المنهي عنه باطل اي النكاح المحارم ليس حكمه اي النكاح الباطل المنافي لمقتضاه اي النهي وهو التحريم الاول وهو المنهي عنه لوصفه ملازم صحيحا ظاهرا اي فعل المنهي عنه باطل النكاح المحارم ليس حكمه اي النكاح الباطل المنافي لمقتضاه اي النهي وهو التحريم فكان نكاح من باطلا فان قيل يشكل عليه ثبوت النسب وعدم وجوب الحد فالجواب لا فان هذه الاشياء ليست من حكم العقد بل حكم شيء اخر كما اشار اليه قوله وعدم الحد وثبوت النسب حكم الشبهة اي صورة العقد عليها من هذا وعدم الحد قول ابي حنيفة رحمه الله وزفر وثبوت النسب ووجوب العدة ايضا قول المشايخ تفريعا على هذا القول ومنهم من منع ثبوته ووجوبها لان اهل ما بينتي كلاما عليه وجود الحل من وجه وهو مشترك في المحارم وعلى هذا الورود للاشكال بالنسبة الى النسب والعدة واما على قول ابي يوسف ومحمد والائمة الثلاثة فلا اشكال اصلا اذا علم بالتحريم لا يلحقهم الحد عليه وعدم وجوب العدة وثبوت النسب وبورود الاشكال بعدم الحد اذا لم يعلم بالتحريم على قولهم ويدفع بانه لعدم العلم بذلك فليتنبه له قال المصنف وتجب مثله اي هذا وهو في البطلان في العبادات سواء كان النهي عنها لوصف ملازم اولا لانها اذا فسدت سببا لحكمها الذي شرعت له تحققت بوصف الباطل اذ يصير عدمة الفايدة وهذا بحث للمصنف واختياره ورتب عليه خلافا لهم في بعض الفروع كصوم العيد فان النهي عنه لمعنى ملازم وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فكان بعد كونه حراما لانعقاد الاجماع عليه بعد النهي عنه باطلا لعدم الحل والثواب اي لانتفاء صفة الحل وسببيته للثواب وهو الذي شرع له العبادات النافله ثم رتب على عدم حل الشروع فيه عدم لزوم القضا بالافساد فقال فوجب عدم القضا بالافساد لان وجوبه اي القضا بالافساد يتبعه اي حل ابتدا الشروع وموتنف فان قيل يلزم ان لا يصح النذر به لما في صحيح مسلم مرفوعا لا نذر في معصية الله لكنه يصح فالجواب المنع وصحة نذره لانه اي نذره غير متعلقه الذي هو مباشرة الصوم المنذور فيه فصح ليظهر اثره في القضا تحصيلا للمصلحة والحاصل ان صحة النذر به تتبع وجود المصلحة لان شرع المشروعات كلها لمصالح العباد دنيا وعقبى فيصح النذر به ذلك وهو ان يعقد به ليظهر في القضاء فيحصل به فما انعقد لا موجبا للقضاء فيجب على هذا ان لا يبر الناذر بصومه لكنهم قايلون بخروجه عن نذره بصيامه مع العصيان لانه نذر ما هو ناقص ادائه كما لتزمه ولما كان هذا مبنيا على ان موجب النذر وجوب اداية فاذا لم يوده ح يوجب خلفه من القضا دفعه بقوله فان لزم فيها اي في صحة النذر وجوب الاداء للمنذور اولا وجب نفيها اي صحة النذر به لانه نذر بمعصية وهو منهي عنه غير انا انما صححناه حملا للنهي على ما اذا نذر بمعصية ليفعلها اما اذا نذر بمعصية لها تفنا هو عباده فلا يلزم من الشرع نفيه لان قوله صلى الله عليه وسلم لا نذر في معصية نفي النذر ان يوجبها وح يجب في تصحيح النذر بصوم العيد الاعتبار الذي ذكر فان ابوا الا ان يشترط لصحته كونه يوجبا ولا نفس المذور منعنا صحة النذر ح خلافا لهم اي للحنفيه في الفصلين على التقديرين وهما وجوب ان لا يبر بصومه ان كان صحة النذر ليست الا لتظهر في وجوب القضاء فانهم يقولون لو صام خرج عن عهدة النذر وصحة النذر ان كان اثره في ايجاب الاداء اولا لانه تصحيح نذر معصية وما خالف ما ذكرنا من وجوب بطلان العبادات الى تعلق بها نهي التحريم فدليل كالصلاة اما الظلم

زار قوما من الانصار في دارهم فذبحوا له شاة فصنعوا له منها طعاما فاخذ من اللحم شيا فلاكه فمضغه ساعة لا يسيغه فقال ما شان هذا
هذا اللحم قالوا شاة لفلان ذبحناها حتى يجي فنرضيه من ثمنها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اطعموها الاسرى قالوا اي الذاهبون الى انه يدل
على البطلان مطلقا لم يزل العلما في ساير الاعصار يستدلون به اي النهي على الفساد اي البطلان من غير انكار عليهم فهو اجماع منهم على فهم ذلك منه
قلنا انما لم يزالوا يستدلون به على البطلان في العبادات ومع المقتضي في غيرها اي وعلى البطلان في غير العبادات من المعاملات مع المقتضي للبطلان
والا فحيث لا مقتضي للبطلان فيها فعلى مجرد التحريم اي فانما يستدلون على مجرد تحريم المنهي عنه ولو صرح بعضهم بالبطلان اي بانه يدل على البطلان
في المعاملات فكقولكم وبه اي بهذا الدليل استدل للغة بانه يدل على البطلان لغة ومنع بان فهمه اي البطلان منه شرعا لان فساد الشي اي بطلانه عبارة
عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا قالوا اي الذاهبون الى انه يدل على الفساد اي البطلان لغة الامر يقتضي الصحة فضده وهو
النهي يقتضي ضدها وهو الفساد اي البطلان اجيب بمنع اقتضايه اي الامر الصحة لغة ولو سلم ان الامر يقتضي الصحة فيجوز اتحاد احكام المتقابلات
لجواز اشتراكها في لازم واحد ولو سلم ان احكام المتقابلة متقابلة فاللازم عدم اقتضا الصحة لا اقتضا عدمها والاول اعم والاعم لا يستلزم الاخص
ودليل تفصيلهم اي الحنفية فيما يكون النهي عنه لقبح لعينه وغيره اما في الحسي فالاصل اي فلان كونه قبيحا لعينه هو الاصل لان الاصل ان يثبت القبح باقتضا
النهي في المنهي عنه لا في غيره فلا يترك الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة هنا لامكان تحقق الحسيات مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا تمنع
وجودها بسبب القبح الا اذا قام الدليل على خلافه كالنهي عن الوطي في الحيض كما تقدم واما في الشرعي فلو كان النهي عنه لعينه لقبحها امتنع المسمى شرعا
لامتناع وجود القبيح شرعا فحرم نفس الصوم والبيع لكنهما ثابتان فكان الشرعي مشروعا باصله لا وصفه بالضرورة وقيل لو كان القبح في المنهي
عنه الشرعي لعينه امتنع النهي لامتناع المنهي ح لكن النهي واقع فكذا المنهي ودفع بان امتناعه اي المنهي عنه لا يمنع تصوره اي وجود المنهي عنه
حسا وهو اي تصوره حسا مصحح النهي وهو اي هذا الدفع بنا على ان الاسم الشرعي للصورة فقط وهم اي الحنفية يمنعونه اي كونه للصورة فقط بل
هو عندهم لها بقيد الاعتبار وهو منفي التحقق قالوا اي القايلون بان الاسم الشرعي للصورة فقط النهي النفسي عن صلاة الحايض وهو ما في حديث
فاطمة بنت ابي حبيش المتفق عليه من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلاة والنهي عن صوم العيد وتقدم تخريجه
قريبا ولزوم كون مثل الطهارة من شروط الصلاة جزء مفهوم المشروط الذي هو الصلاة لان الصلاة المعتبرة هي المفعولة بشروطها وهو
باطل للاتفاق على انها شروط لا اركان ولزوم بطلان صلاة فاسدة للمنافاة بينها وبين وصفها بالفساد يوجبه اي كون الاسم بازا الهيئة فقط
لان المتصور في هذه الصور الصورة فقط الجواب المنع بل انما توجب النهي عن صلاة الحايض وصوم يوم العيد وقولهم صلاة فاسدة صحة
التركيب ولا يستلزم صحة التركيب الحقيقة اي كون الاسم حقيقة في الصورة فقط فالاسم مجاز شرعي في الجزء الذي هو الصورة للقطع بصدق لم يصم
للمسك حمية مع وجود الصورة ولو كان الاسم حقيقة شرعية للصورة فقط لم يصدق والوضع لما وجد شرطه لا يستلزم اعتبار الشرط جزءا
منه فانتفى لزوم كون الشرط جزء مفهوم المشروط قال المصنف ولا يخفى انه آل كلامهم اي الحنفية على هذا الجواب الى ان مصحح النهي جزء المفهوم وهو
مجرد الهيئة فسلموا قول الخصم في المعنى لموافقتهم له على ان مصحح النهي الوجود الحسي للمنهي وان اختلفوا في ان الاسم حقيقة شرعية للصورة فقط
او بقيد الاعتبار غير ان ضعف الدليل المعين لا يبطل المدلول لجواز ثبوته بغيره ويكفيهم اي الحنفية ما ذكرناه لهم من انه لو كان لعينه لامتنع المسمى
لامتناع كونه قبيحا لعينه حال كونه متصفا بكونه مشروعا للشارع تنبيه لما قالت الحنفية بحسن بعض الافعال وقبحها لنفسها وغيرها كان
تعلق النهي الشرعي باعتبار القبح مسبوقا به اي بالقبح ضرورة حكمة الناهي لان الحكيم لا ينهى عن شي الا لقبحه قال تعالى وينهى عن الفحشا والمنكر
لا انه يكون مدلول الصيغة فانقسم متعلقه اي النهي الى حسي فقبحه لنفسه الا بدليل ولا جهة محسنة فلا يقبل حرمة النسخ ولا يكون سبب
نعمة كالعبث اي اللعب لخلوه عن الفايدة الشرعية والكفر لما فيه من الكفران بالمنعم بجلايل النعم ودقايقها وقبح ما لا فايدة فيه وكفران المنعم

قوبل بأصله خط المصنف

مركوز

مركوز في العقول بحيث لا يتصور جريان النسخ فيه وبهذا يعلم ان المراد بقولهم انه قبيح لعينه ان عين الفعل الذي اضيف اليه
النهي قبيح وان كان ذلك لمعنى زايد على ذاته بخلاف الكذب المتعين طريقا لعصمة نبي فان فيه جهة محسنة او قبحه لجهة لم يرجح عليها
غيرها فكذلك اي لا يقبل حرمة النسخ ولا يكون سبب نعمة ويقال فيه قبح لعينه شرعا كالزنا للتضييع اي فانه فعل حسي منهي عنه بقوله
تعالى ولا تقربوا الزنا قبيح لجهة فيه لم يرجح عليها غيرها وهي تضييع النسل لان الشرع قصر ابتغا النسل بالوطي على محل مملوك بقوله تعالى
الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فلم يبحه الله تعالى في ملة من الملل فان قيل ثبوت حرمة المصاهرة نعمة لانها تلحق الاجنبيات بالامهات والا
بالابا وقد ثبتت مسببة عن الزنا من حيث ذاته بل من حيث انه سبب للما الذي هو سبب البعضية الحاصلة بالولد الذي هو مستحق للكرامات
ومنها حرمة المحارم اقامة للسبب الظاهر المفضي الى السبب الخفي مقامه كما في الوطي الحلال لان الوقوف على حقيقة العلوق متعذر
والولد عين لا معصية فيه ثم يتعدى حرمة ابا الواطي وابنايه من الولد الى الموطوءة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها منه ايضا الى الواطي
لصيرورة كل من الواطي والموطوءة بعضا من الاخر بواسطة الولد لان الولد مخلوق من مايهما ومضاف الى كل منهما وهذا هو المراد بقوله
وثبوت حرمة المصاهرة عنده اي الزنا بامر اخر لا بالزنا وهذا التفصي من هذا الايراد كالتفصي من الايراد القايل الغصب فعل حسي منهي
عنه بقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل قبيح لجهة فيه لم يرجح عليها غيرها وهي التعدي على الغير وقد جعلتموه مشروعا
بعد النهي حيث جعلتموه سببا لملك المغصوب اذا تغير اسمه وكان مما يملك والملك نعمة بان يقال لم يثبت الملك بالغصب مقصودا
كما يثبت بالبيع والهبة بل يثبت بامر اخر وهو ان لا يجتمع البدلان في ملك واحد حكما للضمان المتقرر عليه بالغصب وهذا معزو الى بعض
المتقدمين من الحنفية واليه اشار بقوله كثبوت ملك الغاصب عند زوال الاسم وتقرر الضمان فيما يجب بملك وفي المبسوط ولكن هذا
غلط لان الملك عندنا يثبت من وقت الغصب ولهذا نفذ بيع الغاصب وسلم الكسب له قال المصنف والمختار الغصب عند الفوات سبب الضمان
مقصودا جبرا للفايت رعاية للعدل فاستدعى كونه سبب الضمان تقدم الملك فكان الغصب سببا له اي الملك غير مقصود بل بواسطة سببيته
اي الغصب لمستدعيه اي الملك وهو الضمان وهذا قولهم اي الحنفية في الفقه هو اي الغصب بعرضية ان يصير سببا لملك المغصوب لا يقال
لا اثر للعلة البعيدة في الحكم فيصدق نفي سببيته اي الغصب للملك لانه السبب البعيد له وح فالحق الاول اي كون السبب له امرا
اخر هو الضمان لا نفس الغصب لانا نقول ليس الحق الاول بنا على هذا لان نفي السببية للملك الصادق على الغصب هو نفي السببية
المطلق اي للملك المطلق وسببيته اي الغصب للملك انما هو يفيد كونه اي الملك غير مقصود منه اي الغصب بل انما يثبت شرطا للقضا بالقيمة
ولولاه اي ملك الغاصب للمغصوب لم يصح اي لم ينفذ بيع الغاصب له قبل الضمان لانتفا ما عدا الملك من شروط النفوذ وحيث انتفى الملك ايضا
انتفى شرط النفوذ مطلقا لكنه نافذ فالملك ثابت له فان قيل يشكل بعدم نفوذ عتقه قيل لا لان المستند ثابت من وجه دون وجه
فيكون ناقصا والناقص يكفي لنفوذ البيع لا العتق كالمكاتب يبيع ولا يعتق ولم يسلم له الكسب السابق لانتفا موجب السلامة ح لكنه
يسلم له فالملك ثابت له فان قيل يشكل ملكه المغصوب بالغصب بعدم ملكه زوايده المتصلة كالولد اجيب لا كما اشار اليه بقوله
وعدم ملك زوايده المنفصلة لانه اي ملك المغصوب ضروري اي ثبت شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب
عن ملك المغصوب منه ليكون القضا بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات وما يثبت شرطا لحكم شرعي يكون مقدما عليه ضرورة
تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضى وملك البدل مترتب عليه ثم حيث كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق فيما ليس تبعا
للمغصوب والتفضل من الزيادة كالولد ليس تبعا له فلا يتحقق فيه بخلاف الزيادة المتصلة كالسمن والجمال والكسب فان كلا منهما تبع محض له اما
المتصلة فظاهر واما الكسب فلانه بدل المنفعة والحكم يثبت في التبع بثبوته في الاصل سوا ثبت في المتبوع مقصودا بسببه او شرطا لغيره

ثم لا خفا في ان شرط الشي تابع له فثبوت الملك للغاصب حسن بحسن مشروطه وان قبح في نفسه بخلاف المدبر فانه وان لم يثبت الملك فيه
للغاصب وان ادي الضمان كما وقع الاحتراز عنه بقوله فيما بحيث يملك لان المدبر المطلق لا يقبل الانتقال من ملك الي ملك عند الحنفية فانه
اي الغاصب انما يملك لكسبه اي المدبر ان كان له كسب بنا علي انه اي المدبر خرج عن ملك المولي تحقيقا للضمان بقدر الامكان فان قيل يرد
علي هذا الاصل ملك الكافر مال المسلم اذا احرزه بدار الحرب فان الاستيلا فعل حسي منهي عنه لذاته فلا يكون مشروعا بعد النهي وقد خالفه الحنفية
حيث جعلوه بعد النهي سببا للملك الذي هو نعمة وهذا هو المراد بقوله واما الكافر بالاحراز قلنا لا يرد فاما لعدم النهي للكافر عن ذلك بنا
علي عدم خطابهم بالفروع فليس من الباب واما انه انما يملك ذلك بالاستيلا عند ثبوت الاباحة اي اباحة ذلك المال له بانتهاء ملك المسلم
اي بسبب زوال ملكه عنه فهو متعلق بانتهاء ملك المسلم بزوال العصمة اي بسبب زوال كون مال المسلم حرام التعرض له لحق الشرع او لحق العبد
فهو متعلق بزوال ملك المسلم بالاحراز بدارهم اي بسبب احرازهم مال المسلم بدار الحرب فهو متعلق بزوال العصمة وانما كان احرازهم له
بدار الحرب مزيلا للعصمة لانقطاع الولاية اي ولاية التبليغ والالزام فكان استيلاؤهم علي هذا المال وعلي الصيد سوا والحاصل ان عصمة
مال المسلم انتهت بانتهاء سببها وهو احرازه له لانها انما ثبتت بالاحراز وهو انما يتحقق باليد عليه حقيقة بان كان في تصرفه او بالدار
وقد انتهي كلاهما باحرازهم الماخوذ بدار الحرب واذا انتهت سقط النهي فلم يكن الاستيلا محظورا فصلح ان يكون سببا للملك ثم يتلخص من
هذا ان ما هو محظور وهو ابتدا الاستيلا ليس بسبب الملك وما هو سبب الملك وهو حال البقا ليس بمحظور فلا يرد النقض ولا يقال فكما ابتداؤه
غير مفيد للملك لعدم المحل فكذا بقاؤه كمن اشتري خمرا فصار خلا فانه لا ينعقد البيع وان صارت محلا له لانا نقول قد عرف ان ماله امتداد فلحاله بقا
من الحكم ما لابتدائه كانه يحدث ساعة فساعة كما في مسئلتي اللبس والسكني والاستيلا ممتد فبقاؤه كابتدائه فصار بعد الاحراز بدار الحرب
كانه استولي علي مال غير معصوم ابتدا بدار الحرب فيصلح سببا للملك ومسئلة البيع ليست من هذا القبيل لانه ليس بممتد فاذا لم تصادف محله
بطل اصلا فان قيل يرد علي هذا الاصل جواز ترخص المسافر سفر معصية بقطع الطريق او اباق فانه فعل حسي منهي عنه فينتفي مشروعيته وقد قال
الحنفية بها حيث جعلوه سببا للرخصة التي هي نعمة فالجواب منع كون سفر المعصية منهيا عنه لذاته بل كما قال والترخص بسفر المعصية للعلم بانه
اي النهي فيه اي سفر المعصية لغيره اي لغير ذات السفر مجاورا للسفر من القصد للمعصية اذ قد لا يفعل المعصية بل يتبدل قصدها بقصد طاعة
ويدرك الابق الاذن بالسفر من مولاه فيخرج عن كونه عاصيا فلم يوثر هذا المعني المجاور له في كونه من حيث هو سير مديد سببا للنعمة لانه مباح غير
محظور وكذا وطي الحايض عرف ان النهي عنه بقوله تعالي ولا تقربوهن حتي يطهرن للاذي بدليل قوله تعالي قل هو اذي وهو مجاور في المحل قابل
للانفكاك كما تقدم فاستعقب الاحصان وتحليل المطلقة ثلاثا لعدم المانع منها وصار كما يثبت حرمته باليمين ولم يبطل به احصان الذمي
ايضا لعدم المقتضي لابطاله ثم عطف علي قوله الي حسي قوله والي شرعي فالقطع بانه اي النهي فيه لغيره اي غير المنهي عنه والا لم يشرع اصلا
ولا ينتهض المنهي عنه سببا للنعمة اذا رتب الشارع عليه حكما يوجب كونه اي النهي عنه لعينه اي المنهي عنه ايضا كنكاح المحارم دوان الرحم فانه
شرعي يعقل قبحه لانه طريق القطيعة للرحم المامور بصلتها لما فيه من الامتهان بالاستفراش وغيره فحين اخرجن عن المحلية لنكاحه صار نكاحه
اياهن عبثا فقبح لعينه فبطل ثم الاخراج عن المحلية ليس الا لازما لما مهدناه سالفا من انه اي الشارع لم يجعل له اي للنكاح حكما الا الحل فنافي
حكمه مقتضي النهي وهو التحريم فكان المنهي عنه باطلا وكذا الصلاة بلا طهارة باطلة لمثله اي لانتفا اهلية العبد لها بلا طهارة شرعا لان
الشارع قصر اهليته لها علي حال الطهارة فصار فعلها بدون الطهارة عبثا فقبح لعينه وكان يجب مثله اي بطلان الصلاة في الاوقات المكروهة
لما سبق من انتفا الادا والقضا لكن الظن المتقدم لهم اوجب خلافه وقد عرفت ما فيه وروي عن ابي حنيفة بطلانها كما اخترناه وهو قول
زفر والدراية تقوي هذه الرواية فليكن التعويل عليها فان لم يرتب الشارع حكما يوجب كون النهي عن المنهي عنه لعينه ايضا ظهر انه لم يعتبر فيه

انتهاء ملك المسلم لذلك المال فهو متعلق بثبوت الاباحة بزوال ملك المسلم اي بسبب صح

جهة توجب قبحا في نفسه كالبيع الفاسد وفي وقت النداء لصلاة الجمعة علي ما تقدم فينعقد سببا لحكمه الذي هو الملك فظهر ان الاختلاف
في المنهيات الشرعيات من حيث الانتهاض سببا وعدمه ليس مرتبا علي ان النهي عن الشرعي يدل علي الصحة للمنهي عنه كما هو معروف
الي الحنفية والا لما اختلفت في انتهاضها سببا بل علي ان النهي ان اخرجها عن المحلية لمنافاة حكمه لها لم ينتهض سببا والا انتهضت سببا
وقولهم اي الحنفية النهي في الشرعيات يدل علي مشروعيته اي الفعل المنهي عنه باصله لا بوصفه انما يفيد صحة الاصل اي اصل الفعل
ولا يختلف فيه اي في كون اصل الفعل صحيحا لانه اي الاصل غير المنهي عنه الذي هو مجموع الاصل والوصف فلا يستعقب كون النهي
يدل علي مشروعية الفعل باصله لا بوصفه صحته اي الاصل بوصف يلازمه اي الاصل فلا يتم كون النهي عن الشرعي يدل علي صحة المنهي
عنه فليتامل الفصل الخامس في المفرد باعتبار استعماله هو اي المفرد باعتبار استعماله ينقسم الي حقيقة ومجاز ووجه حصره فيهما
ظاهر من تعريفهما فالحقيقة فعيلة اما بمعني فاعل من حق الشي يحق بالضم والكسر اذا ثبت والتا للتانيث واما بمعني مفعول من حققت الشي
بالتخفيف احقه بالضم والكسر اذا ثبت والتا للتانيث واما بمعني مفعول اذا اثبته فيكون المعني الكلمة الثابتة او المثبتة في مكانها الاصلي
والتا للنقل من الوصفية الي الاسمية الصرفة كالاكيلة عند الجمهور وللتانيث عند السكاكي بنا علي تقدير لفظ الحقيقة صفة مونث غير مذكور
اي الكلمة ونوقش بانه تكلف مستغني عنه بما تقدم وهي اصطلاحا اللفظ المستعمل فيما وضع له او ما صدق عليه اي او في فرد مما صدقات مفهوم اللفظ الموضوع
له في عرف به اي بذلك العرف ذلك الاستعمال فخرج بالمستعمل المهمل والموضوع قبل الاستعمال فانه لا يوصف بحقيقة ولا مجاز وبقوله فيما وضع له
المجاز والغلط وسينص عليه ويأتي فايدة او ما صدق عليه وبقوله في عرف به ذلك الاستعمال اللفظ الذي له وضعان لمعنيين مختلفين في عرفين
اذا استعمل في كل منهما بغير الوضعي في العرف الذي به التخاطب فانه فيه مجاز وتنقسم الحقيقة بحسب ذلك الوضع الي لغوية بان يكون لواضع
اللغة وشرعية بان يكون للشارع كالصلاة فانها حقيقة لغوية في الدعا لان واضع اللغة وضعها له وحقيقة شرعية في العبادة المخصوصة لان الشارع
وضعها لها وعرفية عامة بان يكون لاهل العرف العام كالدابة في ذوات الاربع او الحوافر لان اهل العرف العام وضعوها لها وخاصة
بان يكون لاهل العرف الخاص كالرفع للحركة المخصوصة فان اهل العربية وضعوه لها والقلب لجعل المعلول علة وقلبه فان الاصوليين وضعوه له
ويدخل في الحقيقة اللفظ المنقول ما وضع لمعني باعتبار مناسبة لما كان له اولا علي ما فيه من تفصيلات قريبا والمرتجل كما صرح به صدر الشريعة وهو
المستعمل في وضعي لم يسبق باخر والاعم المستعمل في الاخص كرجل في زيد قال المصنف رحمه الله لان الموضوع للاعم حقيقة في كل فرد من افراده
كانسان في زيد لا يعرف القدماء غير هذا الي ان حدث التفصيل بين ان يراد به خصوص الشخص يعني يجعل خصوص عوارضه المشخصة مرادا
مع المعني الاعم بلفظ الاعم فيكون مجازا والا فحقيقة وكان هذه الارادة قلما تخطر عند الاطلاق حتي ترك الاقدمون ذلك التفصيل
بل المتبادر من مراد من يقول لزيد يا انسان يا من يصدق عليه هذا اللفظ لا يلاحظ اكثر من ذلك وهذا فايدة او ما صدق عليه
وزيادة اولا بعد قوله فيما وضع له كما ذكره الامدي ومن وافقه تخل بعكسه لصدق الحقيقة علي المشترك في المتاخر وضعه له وهذه الزيادة تمنع
صدق الحد عليه وليس في اللفظ انه اي اولا باعتبار وضع المجاز ليخرج به المجاز علي هذا التقدير كما ذكر الشيخ سراج الدين الهندي علي انه لو فرض
وضع المجاز جاز اولية وضع المجاز كاستعماله اي كما يجوز اولية استعمال المجاز بالنسبة الي كونه حقيقة بان يوضع اللفظ لمعني ثم يستعمل فيما بينه وبينه
علاقة قبل ان يستعمل في المعني الحقيقي كذلك يجوز اولية وضع المجاز فيه قبل وضعه لمعناه بان يقول وضعت هذا اللفظ لاستعماله فيما بينه
وبين ما ساضعه له مناسبة اعتبرتها ذكره المصنف وبلا تاويل اي وزيادة السكاكي بلا تاويل بعد ذكر الوضع ليحترز به عن الاستعارة
لعد الكلمة فيها مستعملة فيما هي موضوعة له لكن بالتاويل في الوضع وهو ان يستعار المعني الموضوع له لغيره بطريق الادعا مبالغة

أخر الثلث الأول من نسخة المصنف التي بخطه

ثم يطلق عليه اللفظ فيكون مستعملا فيما هو موضوع له ادعا لا حقيقا وهي مجاز لغوي على الاصح بالاضافة اليه في صحة الحد اذ حقيقه
الوضع لا تتحمل الادعاء كما سيتضح قريبا والحسن ما اعتذر عنه في ذلك انه اراد دفع الوهم لمكان الاختلاف في الاستعمال هل
هي مجاز لغوي او حقيقه لغويه ونظيره في دفع الوهم الاحتراز في حد الفاعل بقيد تقدم الفعل عليه عن المبتدا في زيد قائم والمجاز في
الاصل مفعل اما مصدر ميمي بمعنى اسم الفاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي كما اختاره السكاكي سميت به الكلمة المستعملة فيما
ما وضعت له لعلاقة للزمه من المشتق منه جزء من المشتق او اسم مكان منه سميت به الكلمة الجايزة اي المتعديه مكانها الاصلي
او الكلمه المجوز بها على معنى انهم جازوا بها مكانها الاصلي كما ذكره الشيخ عبد القاهر تا التسمية من اطلاق المحل وارادة الحال او من جعلت
كذا مجازا الى حاجتي اي طريقا لها على ان معنى جاز المكان سلكه فان المجاز طريق الى تصور معناه كما ذكره صاحب التلخيص واصطلاحا
ما استعمل في غير ما اي لفظ مستعمل لغير ما وضع له وما صدق عليه ما وضع له لمناسبه بينه وبين ذلك الغير اعتبر نوعها ويقسم المجاز الى
لغوي وشرعي وعرفي عام وخاص كالحقيقه لان استعمال اللفظ في المعنى الذي لم يوضع له ان كان لمناسبه لما وضع له لغة فهو مجاز لغوي
وهكذا يقال في ساير الاقسام وبالجمله كل مجاز متفرع على معنى لو استعمل اللفظ فيه كان حقيقه فيكون المجاز تابعا للحقيقه في هذه
الاقسام الاربعة ويدخل الاعلام فيها اي في الحقيقة والمجاز فالمرتجل في الحقيقه وموطاهر والمنقول ان لم يكن معناه الثاني من افراد
المعنى الاول فهو حقيقه في الاول مجاز في الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في الاول حقيقه في الثاني من جهة الوضع الثاني
وان كان معناه الثاني من افراد معناه الاول فان كان اطلاقه عليه باعتبار انه من افراد الاول فهو حقيقه من جهة الوضع الاول مجاز
من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد الثاني فحقيقه من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول ومن نص على
ان المجاز يدخل في الاعلام الغزالي وتابعه ابن لقمان الحنفي ذهب منهم الى ان الالقاب مرتجل فيها الحقيقه والمجاز وعلى من اخرجها اي الاعلام
منها كالامدي والامام الرازي تقييد الجنس الماخوذ في تعريفهما بغير العلم واقتصر البيضاوي على انها لا توصف بالمجاز بالذات
لانها لم تنقل لعلاقه وفيه نظر وخرج عنها اي الحقيقه والمجاز اللفظ كخط هذا القرس مشيرا الى الكتاب بيدك لما عن الحقيقه فلانه
لم يستعمل في الموضوع له واما عن المجاز فلانه لم يستعمل في غير الوضعي لعلاقة اعتبر نوعها وقد يقال لان الاستعمال يجوز ان يقصد
اذ كان فعلا اختياريا ولا قصد في الغلط الى ذلك المعنى بذلك اللفظ كما نبه عليه المصنف في حاشية هذا الموضع وهو متعقب بانه
غلط اذ ليس المراد بالغلط المخرج عنهما ما يكون سهوا من اللسان بل يكون خطا في اللغة صادرا عن قصد فان قيل حد المجاز غير جامع
لخروج المجاز بالنقصان والزياده كقوله تعالى واسئل القرية وليس كمثله شيء عنه اجيب بان لفظ المجاز مقول بالاشتراك على
ما نحن بصدده مما هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى وعلى المجاز المورد الذي هو صفة الاعراب او اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه
والتعريف للاول ثم نقول ومجاز الحذف حقيقه كما نبه المذكور كالقريه في معناه الوضعي باعتبار تغير اعرابه ولو اريد به اي بالمذكور
كالقريه اللفظ المحذوف كالاهل حتى كان لفظ القريه مستعملا في اهل القريه كان المذكور هو المجاز المحذوف ومجاز الزياده قيل ما لم يستعمل
لمعنى وتقتضاه اي هذا القول انه لا حقيقه ولا مجاز لان كلا منهما مستعمل لمعنى لم ينقض مجاز الزيادة عن التاكيد قيل لا زايد في كلام العرب
والحق انه اي مجاز الزيادة حقيقه لوضعه لمعنى التاكيد في التركيب الخاص وان عرف لغيره في غيره متلائم للتبعيض والابتدا فاذا وقعت
قبل نكره عامة كانت لتاكيد عمومه وضعا وتسمى له المصنف لا مجاز لعدم العلاقة التي هي شرط في المجاز فكل ما استعمل وابد اشتراك بين ما لم
يقصد به معنى اصلا وهو المنفي عن الكلام الفصيح وحكما قال وفاقا باصطلاح النحويين وهو عطف على حقيقه واعلم ان الوضع يكون لعامه

كليه جزئيات موضوعها اللفظ مخصوصة وقد يكون لمعنى خاص وهو اي الوضع لمعنى خاص الوضع الشخصي والاول اي الوضع
لقاعدة كليه الحق الوضع النوعي وينقسم النوعي الى ما يراد لجزي موضوع متعلقه على المعنى بنفسه فالضمير في متعلقه ونفسه راجع الى ما بنفسه
متعلق بيراد لكونه اي هذا القسم وضع قواعد التركيب والتصاريف بالقرينة اي حال ما يراد لجزي موضوع متعلقه بالقرينة وهو وضع
المجاز كقولك الواضع كل مفرد بين مسماه وغير مشترك اعتبرته اي المفرد اي استعملته في الغير باعتباره اي المشترك
فلكل من الناس ان يستعمل ذلك المفرد في ذلك الغير باعتبار المشترك بينهما مع قرينه تفيد ذلك ولفظ الوضع حقيقة عرفية في
كل من الاولين التشخصي والنوعي الدال جزي موضوع متعلقه بنفسه لتبادر كل منهما الى الفهم من اطلاق لفظ الوضع مجاز في الثالث
اي النوع الدال جزي موضوع متعلقه بالقرينه اذ لا يفهم بلا تقييد اي الوضع بالمجاز كان يقال وضع المجاز فاندفع بهذا التحقيق
ما قيل على حد الحقيقه ان اريد بالوضع الشخصي خرج عن المحقق كثير من الحقايق كالمثنى والمصغر والمنسوب وبالجمله كل ما يكون دلالته بحسب
الهيئة دون المادة لانها انما يوضع موضوعه بالنوع لا بالشخص او اريد به مطلق الوضع الاعم من الشخصي والنوعي دخل المجاز
في تعريف الحقيقة لانه موضوع بالنوع وانما اندفع لان المراد به ما يتبادر الى الفهم من اطلاقه وهو تعين اللفظ بازاء المعنى
بنفسه اي لا بضميمة قرينة اليه فتدخل الحقايق المذكوره ولا تدخل المجاز وظهور اقتضاء المجاز وضعين وضعا للفظ لمعنى حيثما
استعمل فيه يكون استعمالا له في معناه الوضعي وهو الحقيقه ووضعا لمعنى نوع العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي وهي بكسر
العين ما ينتقل الذهن بواسطته عن محل المجاز الى الحقيقه لانها في الاصل ما يعلق الشيء بغيره نحو علاقة السوط وعلاقة المجاز كذلك
لانها تعلقه بمحل الحقيقه بان ينتقل الذهن بواسطتها عن محل المجاز الى الحقيقه كما ذكرنا اما بفتح العين فهو علاقة الخصومة والحب
وهو تعلق القلب بمحبوبه ذكره الطوفي في هذا وذكر المحقق الشريف ان الخلاف في ان المعنى المجازي وضع اللفظ بازايه
او لا لفظي مفاده ان وضع اللفظ للمعنى فسر بجعل الاول تعيين اللفظ بنفسه للمعنى فعلى هذا لا وضع في المجاز اصلا لا شخصيا ولا نوعيا لان الواضع
لم يعين اللفظ للمعنى المجازي بل بالقرينة الشخصيه او النوعيه فاستعماله فيها بالمناسبة لا بالوضع والثاني تعيين اللفظ بازاء المعنى وعلى
هذا ففي المجاز وضع نوعي قطعا اذ لا بد من العلاقه المعتبر نوعها عند الواضع واما الوضعي الشخصي فربما يثبت في بعض هذا الخلاف
جار على مذهبي وجوب النقل وعدمه فعلى الثاني استعمال المجاز مجرد المناسبة المعتبر نوعا ولا خلاف في ان هذا الاعتبار وضع اولا
وعلى الاول استعماله بالمناسبة المعتبر نوعها مع الاستعمال الشخصي والنزاع فيما ذكر وليس الاستعمال مع القرينة مستلزما للوضع
بالمعنيين حتى يتوهم تفرع اللاوضع على المذهبين فمن قال بوجوب النقل قال بالوضع ومن قال بعدمه قال بعدم الوضع ايضا ويمكن
ان يقال منشا الخلاف ان الوضع هل هو تخصيص عين اللفظ بالمعنى فيكون تخصيصا متعلقا بعين اللفظ بالقياس الى معناه وهو تخصيص
اللفظ بالمعنى فيقسم الى شخصي ونوعي فعلى الاول المجاز موضوع عند المشترطين النقل في الاحاد اذ قد علم بالاستعمال تخصيص عينه
بازاء المعنى وليس بموضوع عند غيرهم فالاختلاف معنوي راجع الى وجوب النقل وعدمه وعلى الثاني هو موضوع على المذهبين
ويرد هذا ان النقل الاستعمال لا يدل على الوضع الشخصي وايضا المشتقات كاسم الفاعل وغيره موضوعة لمعانيها الحقيقيه بالاتفاق
مع ان الظاهر ان وضعها نوعي وهي اي العلاقه بالاستقراء على تجريد المصنف خمسه مشابهة صورة بين محل الحقيقه والمجاز كانسان للمنقوش
اي كاطلاق لفظ انسان على شكله المنقوش بجدار وغيره او مشابهة بينهما في معنى مشهور اي صفة غير الشكل ظاهرة الثبوت لمحل الحقيقه لها به
مزيد اختصاص وشهرة بينتقل الذهن عند الاطلاق اللفظ من المعنى الحقيقي الى الموصوف الى تلك الصفة فيفهم المعنى الاخر اعني المجازي
باعتبار ثبوت الصفة له كالشجاعة للاسد فانها صفة ظاهرة له فاذا اطلق فهم منه الحيوان المفترس وانتقل الذهن منه الى الشجاع واذا ثبت

على ص

بلغ
وهذا الاخير سقط بالعزو الاصلي وهو لا
الكلام الفصيح م

قرينة منافية لارادة المفترس كفي الحمام فهم ان المراد منه شجاع غير الاسد فصح اطلاقه على الرجل الابخر للاشتراك في البخر فهذا النوع
بتسمية احدى العلاقات وقد يعد ان نوعين ويخص هذا النوع بالاستعارة في عرف اي لاهل علم البيان فهي اللفظ المستعمل فيما شبه
بمعناه الاصلي لعلاقة المشابهة وكثيرا ما يطلق على استعمال المشبه به في المشبه فالمشبه به مستعار منه والمشبه مستعار له ولفظ المشبه
به مستعار لانه بمنزلة اللباس المستعار من واحد فالبس غيره وما عدا هذا النوع من المجاز يسمى مجازا مرسلا وحكى القرافي ان منهم من قال
كل مجاز مستعار ولا مشاحة في الاصطلاح والكون عليه اي كون المجازي سابقا بالحقيقي على اعتبار الحكم كاتوا اليتامى فان المعنى المجازي
وهو اليتيم سبق اعتبار حقيقة الحكم وهو الايتا وان كان الحقيقي ثابتا حال التكلم فهو مجاز لانتفا المعنى الحقيقي عنه حال وقوع النسبة عليه
وهو الايتا فاتوا اليتامى في زمان ثبوت اليتم مجاز وان وقع التكلم به حال ثبوت الحقيقي لليتامى لانه ليس متصفا به حال وقوع النسبة عليه وهو
ايتا الاوليا وانما كان كذلك لانه لم يذكر الا ليثبت الحكم في معناه والواقع ان الحكم لم يرد اثباته فيه حال المعنى الحقيقي الذي هو حال التكلم
بل اذا صار الى خلافه فكان النظر الى المعنى المجازي في ذلك الوقت ومن هذا رايت عبدا يريد معتوقا فان معناه الحقيقي كان حاصلا قبل وقوع
نسبة الروية اليه وقبل التكلم ذكره المصنف رحمه الله فهذا النوع علاقة ثابتة والاول اي كون الحقيقي ايلا اليه اي المجازي بعده اي بعد
اعتبار الحكم وان كان الحاصل هو الحقيقي حال التكلم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة والحاصل ان المعتبر في مجاز الاول كون الحقيقي المراد
باللفظ ايلا الى المجازي اي يصير اياه بعد وقوع النسبة اليه كقتلت قتيلا وانما لم يكن هذا حقيقة لان المراد قتلت حيا وانه يصير قتيلا بعد
القتل فكان مجازا باعتبار اوله بعد القتل الى المعنى الحقيقي ثم ظاهر هذا انه لا بد من الصيرورة اليه فلا يكتفي بمجرد توهمها وعليه اقتصر كثير وذكر بعضهم انه
يكتفي بتوهمها وان لم تصر بالفعل كما اشار اليه بقوله وكفى في كونه مجاز الاول توهمه اي الاول اليه وان لم يكن كعصرت خمرا فهريقت في الحال
وتعقبه المصنف بقوله وكونه اي الحقيقي الذي يول اليه له اي للمعنى المجازي بالقوة الاستعداد فيساوي الاستعداد الاول على التوهم اي على الاكتفا
به اذ لا يلزم من مجرد الاستعداد للشي حصوله وعلى اعتبار حقيقة الحصول لا يساوي الاستعداد الاول بل يكون الاستعداد اعم من الاول فهو اي
الاعتبار لتحقق الصيرورة اليه في الاول اولى ويجعل المكتفي فيه بالتوهم مجاز الاستعداد لانه من العلاقات والاصل فيها عدم الاتحاد ويصرف الماء
اي عصرت خمرا فهريقت في الحال للاستعداد لا للاول لوجود التوهم فيه دون تحقق الحصول فهما نوعان من العلاقات ثالثة ورابعة والمجاورة وهذه
هي العلاقة الخامسة ومنها اي المجاورة الجزئية للمنتفي عرفا بانتفائه اي كون المسمى الحقيقي للاسم المطلق على غيره جزا من ذلك الغير بحيث
ينتفي ذلك الغير بانتفائه اما في نفس الامر او عرفا عاما ان كان التخاطب به او خاصا ان كان التخاطب به فابهمه المصنف ليتناول
كليهما واقتصر عليه لانه يعلم منه بطريق اولى صلاحية الجزئية للمنتفي من نفس الامر بانتفائه للعلاقة كالرقبة اي كاطلاقها على الذات
كما في قوله تعالى فتحرير رقبة فان الذات ينتفي بانتفا الرقبة لا الظفر فان الذات لا ينتفي بانتفائه فلا تصح اطلاقه عليها بخلاف الكل في
الجزء اي اطلاق اسم الكل على الجزء اقوى لان الكل يستلزم الجزء من غير عكس كما ذكره البيضاوي ومنه اي اطلاق اسم الكل على الجزء العام
لفرده الذين قال لهم الناس بنا على ان المراد بالناس نعيم بن مسعود الاشجعي كما ذكره بن عبد البر عن طايفة من المفسرين وابن سعد في
الطبقات وجزم به السهيلي قلت وقول الاسنوي وفيه نظر فان العموم من باب الكلية لا من باب الكل والفرد منه من باب الجزئية لا من
باب الجزء انتهى فيه نظر يعرف مما تقدم في اول مباحث العام وقلبه اي اطلاق فرد من العام على العام نحو علمت نفس فان المراد كل نفس وحسن
اوليك رفيقا اي رفقا والذهنية اي ومن المجاورة المجاورة الجزئية الذهنية كالمقيد على المطلق كالمشفر بكسر الميم وهو شفة البعير على الشفة
مطلقا ولاجتماع الاعتبارين وهما التشبيه وعدمه في اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد صح ان يكون اطلاق المشفر على شفة الانسان
استعارة اذا كان المراد تشبيهها بمشفر الابل في الغلظ كما صح ان يكون مجازا مرسلا من اطلاق المقيد على المطلق من غير قصد الى التشبيه وقلبه

اي اطلاق

اي اطلاق المطلق على المقيد والمراد ان يراد خصوص الشخص كزيد باسم المطلق كرجل وهو اي والقول بان هذا مجاز قول لبعض المتاخرين
مستحدث والغلط فيه جا من ظن ان يكون المراد بوقوع الاستعمال فيما وضع له وقوعه في نفس المسمى الكلي لا افراده فيكون استعماله في فرد
منها مرادا به خصوص عوارض الفرد المشخصة مع معناه الاعم استعمالا في غير ما وضع له فيكون مجازا وليس هذا الظن بمطابق للواقع
اذ هذه الارادة قلما تخطر عند الاطلاق ويلزمهم ان انا من متكلم خاص وهذا المعين مجاز لان كلا منهما موضوع لمعنى كل شامل لافراده
فاستعماله في جزئي منها استعمال في غير ما وضع له وكثير اي ومجازيه كثير مما عدا هذين مما هو كلي وضعا جزئي استعمالا والاتفاق على نفيه
اي نفي كون استعمال هذه في افراد خاصة منها مجازا فانما هو اي استعمال المطلق في فرد من افراده حقيقة كما ذكرنا اول البحث وكونهما
اي الحقيقي والمجازي عرضين في محل كالحياة للعلم فيسمى العلم حياة لهذه العلاقة قلنا الا انه لو قال قايل لو كانت العلاقة بينهما في صحة
تسمية العلم حياة هذه لجاز العكس والظاهر عدمه لاحتاج الى جواب او كونهما عرضين في محلين متشابهين اي متقاربين ككلام السلطان ككلام
الوزير وبالعكس او كونهما جسمين فيهما اي في محل متقاربين كالرواية وهي في الاصل اسم للبعير الذي يحمل المزادة للمزادة اي المزود الذي يجعل
فيه الزاد اي الطعام المتخذ للسفر كذا في شرحي التلخيص وشرح المفتاح للتفتازاني والذي في شرحه للمحقق الشريف والمراد ظرف الماء
يستقى به على الدابة التي تسمى راوية قال ابو عبيد لا يكون المزادة الا من جلدين يقام بجلد ثالث بينهما ليتسع وجمعها المزاد والمزايد
واما الظرف الذي يجعل فيه الزاد اي الطعام المتخذ للسفر فهو المزود وجمعه المزاود انتهى والجملة من الصحاح وهو الصواب وعليه
لا بالتزام ما قال ابو عبيد ما في منهاج البيضاوي كالراوية للقربة اذ هي ما تستقى فيه الماء كما في الصحاح وكونهما اي الحقيقي والمجازي
متلازمين ذهنا بالمعنى الاعم كالسبب للمسبب نحو رعينا الغيث اي النبات الذي سببه الغيث وقلبه اي اطلاق اسم المسبب على السبب وشرطه اي شرط
قلبه عند الحنفية الاختصاص اي اختصاص المسبب بالسبب كاطلاق الموت على المرض والمهلك والنبت على الغيث قلت ولقايل ان يقول في
هذين نظر فان الموت ليس بمختص بالمرض لوقوعه بدونه كثيرا والنبت ليس بمختص بالغيث لوجوده بدون خصوص الغيث نعم هو مختص بالماء
ولعله مطلقا هو المراد بالغيث من اطلاق المقيد على المطلق والا فالوجه والنبت على الماء والملزوم على اللازم كنطقت الحال مكان
دلت فان النطق ملزوم للدلالة وقلبه كشد الازار لاعتزال النسا كما في قوله قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم دون النساء ولو باتت باطهار
او متلازمين خارجا كالغايط على الفضلات لان الغايط وهو المكان المنخفض مما يقصد عادة لازالتها وهو اي اطلاق الغايط عليها
المحل على الحال وقلبه اي اطلاق الحال على المحل كقوله تعالى فاما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اي الجنة التي تحل فيها الرحمة وادرج في
التجاور الذهني احد المتقابلين في الاخر فان بينهما مجاورة في الخيال ولا سيما بين الضدين حتى ان الذهن ينتقل من ملاحظة السواد
مثلا الى البياض ومنع الادراج المذكور بامتناع اطلاق الاب على الابن مع ان بينهما تقابل التضايف ومجاورة من قبيل التلازم في
الوجود ذهنا وخارجا وانما هو اي اطلاق احد المتقابلين على الاخر من قبيل الاستعارة بتنزيل التضاد منزلة التناسب لتمليح اي اتيان
بما فيه ملاحة وظرافة او تهكم اي سخرية واستهزاء او تغاول كالشجاع على الجبان فانه ان كان الغرض منه مجرد الملاحة لا السخرية فتمليح
والا فتهكم فهو صالح لهما والبصير على الاعمى وهذا صالح للكل والفرق بينهما بحسب المقام او متلازمين لفظا فيطلق اسم احدهما بخصوصه على الاخر
مشاكلة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فاطلق السيئة على الجزاء مع انه حسن لوقوعه في صحبتها وقد يقال انما سمي جزاء سيئة لانه يسوء من
ينزل به وح فهو ليس مثالا لما نحن فيه بل من مثله قوله قال اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا اي خيطوا فذكرها بلفظ الطبخ
لوقوعها في صحبة طبخ الطعام ونحوه وما ذكر من الزيادة والنقصان من العلاقة كما في منهاج البيضاوي منتف لما تقدم من انه حقيقة والمجاز في
متعلقهما بفتح الميم اي متعلق الزيادة والنقصان مجاز لانتفا استعمال اللفظ في غير ما وضع له فيه والعلاقة المشابهة في التعدي من امر اصلي الى ..... امر غير اصلي

ترجعها اي الملابسات قول فخر الاسلام انتفاء بينهما صورة او معنى لان كل موجود من الصور له صورة ومعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الانتفاء بوجه ثالث انتهى زاد فخر الاسلام في الصوري اي قال بعد قوله انتفاء لصورة لا تدخله شبهة الاتحاد فاندفع بهذا لزوم اطلاق بعض الاعضاء على بعض فان اتصال بعضها ببعض تدخله شبهة الاتحاد باعتبار الصورة الاجتماعية لها حتى صح ان يقال على المجموع شخص واحد ونحوه ولم يحققوا علاقة التغليب حتى قال الشيخ سعد الدين التفتازاني واما بيان مجازية التغليب والعلاقة فيه وانه من اي انواعه فمما لم ار احدا تعرض حوله قال المصنف ولعلها في القمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما المشابهة سيرة وخصوص المغلب للخفة فان لفظ عمر اخف من لفظ ابي بكر وهو اي تغليب لفظ عمر على لفظ ابي بكر عكس التشبيه وهو الحاق الشيء بما هو دونه في وجه الشبه فان المشبه في الواقع عمر والمشبه به ابو بكر وفي القمرين الاضاءة والخصوص اي وتغليب خصوص لفظ القمر على لفظ الشمس وان كان لفظ الشمس اخف للتذكير اي لتذكير القمر وتانيث الشمس فان المذكر اخف من المؤنث عكس التشبيه ايضا فان المشبه في الواقع القمر والمشبه به الشمس واما الخافقان فلا تغليب فيه على انه للصديق وقد نقل فقال بن السكيت الخافقان افقا المشرق والمغرب لان الليل والنهار تخفقان فيهما اي يضطربان وهو معنى ما قيل بهما الهواء الذي بحذاء الارض جميعا وقال الاصمعي هما طرف السماء والارض ولما مر جعل الخافق حقيقة في المغرب من خفقت النجوم اذا غابت او في المشرق لانه تخفق منه الكواكب اي تطلع فقد غلب احدهما على الاخر وايا ما كان يحتاج الى علاقة فليتامل فيها تنبيه يقال الحقيقة والمجاز على عبر المقرود بالاشتراك العرفي فحقيقة الاسناد عند قوم كصاحب التلخيص وعلى الكلام على الاكثر منهم الشيخ عبد القاهر والسكاكي هو اي وصف الكلام بما اقرب من وصفه الاسناد بهما ويأتي وجه قريبا وعليه قوله فالحقيقة الجملة التي اسند فيها الفعل او معناه من المصدر واسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل والظرف الخ اي شيء هو اي الفعل او معناه له اي لذلك الشيء كالفاعل فيما بني له والمفعول فيما بني له نحو ضرب زيد عمرا وضرب غير فان الضارب هو لزيد والمضروب هو لعمرو بخلاف نهاره صائم فان الصوم ليس للنهار بمعنى كونه له اي معناه قائم به ووصف له وحقه ان يسند اليه سواء كان مخلوقا لله تعالى او لغيره وسواء صدر عنه باختياره كضرب او لا كمات عند المتكلم وهو متعلق بله اي في اعتقاده بان يفهم من ظاهر حاله انه يعتقده بان لا يكون هناك قرينة تدل على انه لا يعتقد ما يفهم من ظاهر الكلام وح فكما يدخل في التعريف ما يطابق الاعتقاد لما يطابق الواقع او لا يدخل فيه ايضا ما لا يطابق الاعتقاد لما يطابق الواقع او لا كقولك لجاهل زيد عالم معتقدا انه عالم يجب اذا قصدت ترويجه حسن الظن لم يلزم لك فيه ثلاثة ان اقتضى المقام عليه وظهر انه كما قال المصنف وهو الحاق الشيء بما هو دونه في وجه الشبه لان

كانت عليها قبل الاستعارة المتعلقة بمجموعها من حيث هو مجموع وانما وقع التجوز في مجموع ذلك اللفظ المركب باعتبار انتزاع صورة منه
وتشبيهها بصورة اخرى مثلها وادعا دخول الاولى في جنس الاخرى روما للمبالغة في التشبيه فاطلق على الصورة المشبهة اللفظ المركب
الدال على الصورة المشبهة بها ولم يقولوه اي علما البيان هذا هنا وليس ببعيد كما ذكره المحقق التفتازاني فانما هي اي هذه الارادات المجازية
اعتبارات وتصرفات عقلية للمتكلم قد تصح الكل في مادة وقد لا يصح الكل فيها وانما يصح في خصوصها بعضها فلا حجر فيها لان المجاز يكفي فيه العلاقة
المعتبر نوعها ولا يجب الاستعمال والتركيب الواحد مما يمكن فيه اعتبار المناسبة من جهات متعددة فيمكن اعتبار التجوز فيه من كل جهة
منها ومن ثم اعتبر صاحب الكشاف المجاز في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم من اربعة اوجه والله سبحانه اعلم مسئلة لا خلاف ان الاسما المستعملة لاهل
الشرع من نحو الصلاة والزكاة في غير معانيها اللغوية حقايق شرعية يتبادر منها ما علم لها من معانيها المذكورة بلا قرينة سوا كان ذلك لمناسبة بينه وبين
المعنى اللغوي فيكون منقولا اولا فيكون موضوعا مبتدا بل الخلاف في انها اي الاسما المستعملة لاهل الشرع في المعاني المذكورة حقيقة عرفية للفقها
اي بسبب وضعهم اياها لتلك المعاني فهي في تخاطبهم تدل عليها بلا قرينة واما الشارع فانما استعملها فيها مجازا عن معانيها اللغوية بمعونة القراين
فلا تحمل عليها الا بقرينة او حقيقة شرعية بوضع الشارع حتى انها في كلامه وكلامهم تدل عليها بلا قرينة فالجمهور الواقع الثاني اي انها حقيقة شرعية
فعليه اي الثاني يحمل كلامه اي الشارع وكلام اهل الفقه والاصول ومن يخاطب باصطلاحهم ايضا اذا وقعت مجردة عن القراين لانه الظاهر منه
ومنهم والقاضي ابو بكر الواقع الاول اي انها حقيقة عرفية للمتشرعة لا للشارع فعلى اللغوي تحمل اذا وقعت في كلامه محتملة للغوي والشرعي لا بقرينة
توجب حمله على الشرعي لزعمه انها مبقاة على حقايقها اللغوية على ما زعمه بعضهم وسياتي ما يوافقه في الاستدلال كما ينبه المصنف عليه
واشار هنا الى انكاره بقوله وفيه نظر لان كونها اي الصلاة مستعملة للافعال المعلومة شرعا في عهده صلى الله عليه وسلم لا يقبل التشكيك
واشهر اي وانه مجاز اشهر من الحقيقة في زمنه صلى الله عليه وسلم قال المصنف اذ لا شك في اشتهاره في كلام الشارع في المعاني الخاصة
قبل انقطاع الوحي فهي وان كانت مجازات حين ابتدا استعمالها لكنها صارت فيها اشهر منها في المعاني اللغوية وهم اي والقاضي والجمهور يقدمونه
اي المجاز الاشهر من الحقيقة على الحقيقة فكيف يصح ان تحمل على اللغوي عند عدم القرينة اذا وقع في لفظه ثم قال المصنف فان قلت كيف يترتب الحمل
على المعنى الحقيقي اللغوي على كونها مجازات في استعماله قلت لانها اذا كانت مجازات لا يحكم بها الا بقرينة فاذا لم توجد معها في استعماله والفرض ان لا نقل
لزم حملها على الحقيقة اللغوية وحكم بان هذا مذهب القاضي لانه لما قال انها ليست الا حقايق في عرف اهل الشرع ومعلوم انها مستعملة في كلام الشارع
في المعاني الخاصة لزم كونها مجازا في استعماله فيها وانكر كون قول القاضي ان الشارع استعملها في حقايقها اللغوية لاستبعاد ان يقول عالم ان قوله تعالى
اقيموا الصلاة معناه اقيموا الدعاء ثم شرط فيه الافعال التي هي الركوع والسجود فتكون خارجة عن الصلاة شرطا كالوضوء ولهذا لم ينقل هذا عنه
في الاحكام والمحصول وحكم بعض المحققين بنفيه عنه وح فالاستدلال الاتي المتضمن كونها في المعاني اللغوية والزيادات شروط من الرا الثاني
عنه وايضا فما قيل اي قول البيضاوي الحق انها مجازات لغوية اشتهرت يعني في لفظ الشارع لا موضوعات مبتداة ليس قولا اخر بل هو مذهب القاضي بعينه
كما ذكره التفتازاني اذ لا شك في حصول الاشتهار بعد تجوز الشارع باللفظ وقول فخر الاسلام وفاقا لاخيه صدر الاسلام والقاضي ابي زيد
وشمس الايمة السرخسي بانها اي الصلاة اسم للدعا سمي بها عبادة معلومة لما انها اي الصلاة شرعت للذكر اي لذكر الله تعالى بنعوت جلاله وصفات
كماله قال تعالى واقم الصلاة لذكري قيل اي لتذكرني فيها لاشتمالها على الاذكار الواردة في اركانها فالمصدر مضاف الى المفعول وكل دعا ذكر لان الدعاء
ذكر المدعو لطلب امر منه فسميت العبادة المعلومة بها مجازا من اطلاق اسم الجزء على الكل يريد مجازا لغويا هجرت حقايقها اي معانيها الحقيقية
لغة فليس قوله مذهبا اخر غير المذهبين المتقدمين كالبديع اي كما هو ظاهر كلام صاحب البديع بل هو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني كما صرح به
بعض شارحي البزدوي بناء على ان كثرة استعمالها في هذه المعاني المجازية صيرتها كالحقايق لا انها حقيقة شرعية لها كما قاله الجمهور لنا على انها

حقيقة

حقيقة شرعية بوضع الشارع القطع بفهم الصحابة قبل حدوث الاصطلاحات في زمنه صلى الله عليه وسلم وهو طرف لفهم الصحابة ومفعوله ذلك
اي المعنى الشرعي لها وهو اي وفهمهم ذلك فرعه اي فرع الوضع لها نعم لا بد اولا من نصب قرينة النقل دفعا لتبادر اللغوي فمدار التوجيه
على انه اذا لزم تقدير قرينة غير اللغوي فهل الاولى تقديرها قرينة تعريف النقل او المجاز اي تقدير قرينة غير اللغوي قرينة تعريف
النقل كما هو قول الجمهور اذ علم استمراره اي الشارع على قصده اي الشرعي من اللفظ ابدا الا لدليل فان استمراره على ذلك نسخ ارادة الاول وهو معنى
النقل والاستدلال للمختار كما في مختصر ابن الحاجب والبديع بالقطع بانها اي الصلاة في الشرع موضوعة للركعات وهو اي والقطع بانها لها في الشرع
هو الحقيقة الشرعية لا تفيد اثبات المختار لجواز كونها مجازا فيها ثم طروه اي القطع بذلك بالشهرة اي بشهرتها فيها شرعا او بوضع اهل الشرع اياها
لها قالوا اي القاضي وموافقوه اولا اذا امكن عدم النقل تعين وامكن عدم النقل باعتبارها باقية في اللغوية والزيادات التي جات من قبل الشرع
عليها شروط اعتبار المعنى شرعا وهذا الدليل جار على غير ما حررنا عنه اي القاضي من انها مجاز اشهر من الحقيقة اللغوية مخترع باختراع اي القاضي
قايل بانها مستعملة في حقايقها اللغوية وتقدم النظر فيه لكن ذكر الابهري ان للقاضي قولين احدهما ما حرره المصنف والاخر هذا وقال
قال الامام واما القاضي فاستمر على لجاج ظاهر فقال الصلاة الدعا والمسمى بها في الشرع هو الدعا لكن انما تعتبر عند وقوع افعال واحوال وطرد
ذلك في الالفاظ التي فيها الكلام فاذا صح هذا عن القاضي فالعهدة عليه واجيب باستلزامه اي هذا القول عدم السقوط للصلاة المفروضة عن المكلف
بلا دعا لافتراضه اي الدعا بالذات وباستلزامه السقوط لها عن ذمته بفعل الشرط الذي هو الزيادة على اللغوي فقط مطردا اي دائما
في الاخرس المنفرد لصحة صلاته مع انتفا المشروط الذي هو اللغوي وكلاهما ممنوع الا ان السبكي قال ولك منع كون الاخرس ليس بداع
اذ الدعا هو الطلب القايم بالنفس وذلك يوجد من الاخرس وبان الدعا ليس ملازما للصلاة انتهى وفيه تامل ثم لا يتاتى هذا التوجيه
في بعضها اي الاسما الشرعية كالزكاة فانها لغة النما والزيادة وشرعا تمليك قدر مخصوص من مال مخصوص لشخص مخصوص بنية
مخصوصة قالوا اي القاضي وموافقوه ثانيا لو نقلها اي الشارع الاسما عن معانيها اللغوية الى غيرها فهمها اي المعاني المنقولة لهم اي
للصحابة لانهم مكلفون بما تضمنتها والفهم شرط التكليف ولو وقع التفهيم نقل الينا لاننا مكلفون به ايضا ولزم تواتره اي النقل
عادة لتوفر الدواعي عليه ولم يوجد والا لما وقع الخلاف في النقل والجواب القطع بفهمهم اي الصحابة المعاني الشرعية منها كما ذكرنا
صدر الاستدلال وفهمنا اي والقطع بفهمنا تلك المعاني ايضا منها وبعد حصول المقصود لا يلزم تعيين طريقه ولو التزمناه
اي تعيين طريقه جاز ان يكون التفهيم بالترديد اي بمعونة التكرار بالقراين اي معها كالاطفال يتعلمون اللغات من غير تصريح لهم بوضع
اللفظ للمعنى بل اذا ردد اللفظ وكرر يحفظونه ويفهمون معناه بالقرينة او جاز ان يكون اصله اي التفهيم باخباره اي الشارع ثم استغنى
عن اخبارهم اي الصحابة لمن يليهم انه اخبرهم لحصول القصد بدونه للشهرة الموجبة لتبادرها منها عند الاطلاق قالوا اي القاضي وموافقوه
ثالثا لو نقلت الاسما عن معانيها اللغوية الى المعاني الشرعية كانت الاسما المنقولة اليها غير عربية لانهم اي العرب لم يضعوها ويلزم ان لا
يكون القران عربيا لاشتماله عليها وما بعضه عربي دون بعض لا يكون كله عربيا واللازم باطل لقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا
اجيب بالمنع والقول بانها عربية اذ وضع الشارع لها نيرلها مجازات لغوية ويكفي في العربية اي في كون الالفاظ عربية كون اللفظ منها
اي من الالفاظ العربية والاستعمال على شرطها اي الالفاظ العربية في الاستعمال وان لم يضعوا عين ذلك اللفظ لذلك المعنى ولو سلم
انه لا يكفي ذلك في كونها عربية لم يخل كونها غير عربية بعربيته اي القران اما لكون الضمير في قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا له اي للقران
وهو اي القران مما يصدق الاسم اي اسمه على بعضه اي بعض مسماه ككله كالغسل فانه يصدق الغسل على القليل منه والكثير يصدق القران على
جزء منه وعلى جميعه حتى لو حلف لا يقرا القران فقرا جزا منه حنث لمشاركة الجزء الكل في الاتفاق في الحقيقة فيصح ان يطلق القران

جيه والاوجه الاول صح
امارة صح
انه صح
قلت صح
كما صح

ويراد به بعضه ولا ريب في كونه عربيا بخلاف المائة والرغيف مما لا يشارك الجزء الكل في الحقيقة فانه لا يصدق فيه الاسم على كل من
الكل والجزء حقيقة فلا يطلق الاسم ويراد به الجزء حقيقة او لكون الضمير للسورة باعتبار المنزل او المذكور او القران ولا يخفى ان ما كان
في المعنى واحد لا فرق بينهما سوى ان على هذا الضمير لبعض معين هو السورة وعلى الاول الضمير لبعض غير معين اعم من ان يكون السورة
او غيرها وان القران كما يطلق مرادا به المفهوم الكلي الصادق على كل فرد منه وعلى جميع افراده فياتي فيه ما ذكرنا يطلق ويراد به المجموع
الشخصي فلا يتاتى فيه ذلك غير انه لا يتعين ارادته في كل اطلاق ليندفع به كل من التوجيهين المذكورين هذا وابن الحاجب انما اجاب اولا
بان الضمير للسورة ثم نزل الى انه ولو سلم انه للقران فلا يخرج عن كونه عربيا بوقوع هذه الالفاظ فيه اذ يصح اطلاق اسم العربي على ما غالبه
عربي مجازا كشعر فيه فارسي وعربي اكثر منه واطلاق العربي على القران لا يستلزم كونه حقيقة فيه غايته كما قال بعض المحققين ان يقال الاصل
في الاطلاق الحقيقة لكن المجاز قد يتركب للدليل وهو موجود هنا وهو ما ذكرنا من الدليل على كونها حقايق شرعية واعلم ان المعتزلة سموا قسما
من الحقايق الشرعية حقيقة دينية وهو ما دل على الصفات المعتبرة في الدين وعدمه اتفاقا كالايمان والكفر والمومن والكافر بخلاف الافعال
اي ما هي من فروع الدين او ما يتعلق بالجوارح فان فيها خلافا كالصلاة والمصلي ولا مشاحة ووجه المناسبة ان الايمان على قولهم الدين لانه
اي الدين اسم لمجموع التصديق الخاص القلبي بكل ما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به من عند الله ضرورة مع المامورات والمنهيات لقوله تعالى وذلك دين القيمة
بعد ذكر الاعمال اي قوله تعالى ويقيموا الصلاة ويوتوا الزكاة فذلك اشارة الى المذكور من العبادات المدلول عليها بقوله تعالى ليعبدوا الله على انها
للعموم لان يعبدوا في تاويل المصدر المضاف الى الضمير لكونه منصوبا بان المصدرية المقدرة بعد لام كي والمصدر المضاف الى المعرفة يفيد
العموم فيكون يعبدوا في معنى عباداتهم وتذكير اسم الاشارة لاعتبار لفظ ان يعبدوا وعلى هذا يكون قوله ويقيموا الصلاة ويوتوا الزكاة من
عطف الخاص على العام لزيادة الاهتمام كما في قوله تنزل الملائكة والروح فيها وقد تعلق الامر الذي هو للوجوب بها فيكون معنى قوله وذلك دين
القيمة جميع العبادات الواجبة دين الملة المستقيمة والاتفاق على اعتبار التصديق في مسماه اي الدين بخلاف الافعال فناسب تمييز الاسم
الموضوع له اي للتصديق الخاص شرعا بالدينية وهذه المناسبة على رايهم اي المعتزلة في اعتبار الاعمال جزء مفهومه اي الايمان وعلى راي الخوارج
المناسبة في هذه التسمية اظهر منها على راي المعتزلة لجعل المعتزلة مرتكب الكبيرة ليس بمومن ولا كافر وجعل الخوارج مرتكبها كافرا ولا يلزم
من نفي ذلك اي كون الاعمال جزء مفهوم الايمان كما هو قول اصحابنا نفيها اي الحقيقة الدينية لانه لا ينفي ما يصلح مناسبة لوضع الاصطلاح
اذ يكفي انها اي الدينية اسم لاصل الدين واساسه اعني التصديق فظهر ان الكلام في ذلك اي في اثبات نفي انها منه مع انه اي الكلام في ذلك
يخرج الى فن اخر اي علم الكلام ولا يتوقف عليه اي على ذلك مطلوب اصولي بل اصطلاحي وفي غرض سهل وهو اثبات مناسبة تسمية اصطلاحية لا
يفيد نفيها فعلى المحقق تركه وفي هذا تعريض بابن الحاجب حيث تعرض له تتمة كما تقدم الشرعي في لسانه اي خطاب الشرع على ما سلف اي اللغوي
كذا العرفي في لسانهم اي اهل العرف خاصا كان او عاما تقدم على اللغوي ايضا لانه الظاهر منهم فلو حلف لا ياكل بيضا كان البيض
ذا القشر ففي المبسوط فهو على بيض الطير من الدجاج والاوز وغيرهما ولا يدخل بيض السمك فيه الا ان ينويه لانا نعلم انه لا يراد بهذا بيض
كل شيء فان بيض الدود لا يدخل فيه فيحمل على ما ينطلق عليه اسم البيض ويوكل عادة وهو كل بيض له قشر كبيض الدجاج ونحوها فيدخل النعام اي
بيضه بل كما قال في الكشف فهذا يدل على انه يحنث بما سوى الدجاج والاوز كبيض الحمام والنعام وساير الطيور لكن قال صاحب المبسوط في اصوله
تتناول يمينه بيض الدجاج والاوز خاصة لاستعمال ذلك عند الاكل عرفا ولا تتناول بيض الحمام والعصفور وما اشبه ذلك ووافقه فخر الاسلام وغيره حيث
كان الموجب للاختصاص اختصاص التعارف بذلك فيدور ذلك معه ولا شك انه مما يختلف فلا ريب في اختلاف الجواب باختلافه او لا ياكل طبيخا فما طبخ من
اللحم في الماء ومرقه اي فيمينه عليها للعرف فيه فيحنث بكل منهما كما يحنث بهما ولا يحنث بما طبخ قلبه يابسه من اللحم الى غير ذلك نعم في الخلاصة يحنث بالارز

اذا طبخ

اذا طبخ بودك لانه يسمى طبيخا لا بما طبخ بزيت او سمن واذا كان المدار تعارف تسميته طبيخا ففي عرفنا يسمى ما طبخ بهما طبيخا ولا سيما في عرف القرويين
فينبغي ان يحنث باكله ايضا او لا ياكل راسا فما يكبس في التنانير في عرف الحالف ويباع فيه من الروس مشويا بقرا وغنما عند ابي حنيفة اخرا
لان كلا منهما لا غير كان المتعارف في زمنه اخرا وابلا ايضا عنده اولا لانه ايضا كان متعارفا لاهل الكوفة اولا ثم تركوه دونهما ولو تعورف
الغنم فقط تعين كون الراس كما هو محل قولهما ان يمينه على روس الغنم خاصة لمشاهدتهما اقتصار اهل بغداد وغيرهم عليها فالخلاف خلاف زمان لا برهان
او لا ياكل شواخص اللحم فلا يحنث بالمشوي من البيض والباذنجان والجزر وغيرها لان التعارف مختص به وقول فخر الاسلام في توجيه ترك الحقيقة
بالعرف لان الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة يحمل على ذلك المحمل الماضي قريبا وهو
انه مجاز لغوي مهجور الحقيقة مسئلة لا شك ان الموضوع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا لانتفاء جنسهما وهو المستعمل
ولا شك ايضا في عدم استلزام الحقيقة مجازا اذ غير ممتنع ان يستعمل اللفظ في معناه الوضعي ولا يستعمل في غيره واختلف في قلبه اي
استلزام المجاز الحقيقة والاصح نفيه اي نفي قلبه ويكفي فيه اي في نفي استلزامه اياها تجويز التجوز به اي باللفظ لما يناسبه بعد الوضع قبل الاستعمال
له في المعنى الموضوع له لكنهم استدلوا بوقوعه اي المجاز ولا حقيقة بنحو شابت لمة الليل اذا ظهر فيه تباشير الصبح فان هذا مجاز لا حقيقة له
ودفع هذا الاستدلال دفعا التزاميا بانه مشترك الالزام اي كما يمكن ان يلزم به الملزم يمكن ان يلزم به التالي لاستلزامه اي المجاز وضعا اذ الوضع
للمجاز ثابت اتفاقا وقطعا وهذا الدليل ينفيه بان يقال لو استلزم المجاز الوضع لوجب ان يكون هذا المركب موضوعا لمعنى متحقق والاتفاق
ان المركب لم يوضع شخصيا والكلام فيه اي في الوضع الشخصي للمركب فلا يكون هذا الدليل صحيحا بجميع مقدماته وايضا ان اعتبر المجاز فيه
اي في شابت لمة الليل في المفرد اي في شابت حيث اريد بالشيب هنا حدوث بياض الصبح في اخر سواد الليل او في لمة بان اريد بها سواد اخر
الليل وهو الغلس منعنا عدم حقيقة شابت او لمة لاستعمالهما في المعنى الحقيقي لهما من بياض الشعر والشعر المجاور لشحمة الاذن في غير هذا المركب
او اعتبر المجاز فيه في نسبتهما اي النسبة الاسنادية للسبب الى اللمة والنسبة الاضافية للمة الى الليل فليس المجاز فيهما النزاع لانه مجاز عقلي والنزاع
انما هو في غيره واما منع الثاني اي المجاز في النسبة لاتحاد جهة الاسناد كما قدمنا تقريره في تنبيه تعالى الحقيقة والمجاز على غير المفرد فغير واقع لما تقدم هناك
واوضحناه فليراجع وايضا الرحمن لمن له رقة القلب ولم يطلق اطلاقا صحيحا الا عليه تعالى والله منزه عن الوصف بها فلزم كون اطلاقه على الله تعالى
مجازا بلا حقيقة قال السبكي وهذا بناء على ان اسماء الله صفات لا اعلام انما جعلناها اعلاما فالعلم لا حقيقة ولا مجاز انتهى قلت وقد عرفت
ان هذا انما هو مذهب بعضهم كالرازي والامدي وان التحقيق خلافه وعليه فكون اطلاق الرحمن على الله مجازا وان قلنا انه من الاعلام
عليه تعالى كما هو الاوجه نظرا الى ان معنى الرحمة في الاصل رقة القلب ظاهر بخلاف قولهم اي بني حنيفة في مسيلمة الكذاب رحمن اليمامة وقول شاعرهم
وانت غيث الورى لا زلت رحمانا فانه لم يطلق عليه اطلاقا صحيحا بل هو مردود لمخالفته اللغة اوقعهم فيها لجاجهم في الكفر وايضا كما قال المصنف
ولانهم لم يريدوا به اي بلفظ رحمن في اطلاقه على مسيلمة المعنى الحقيقي من رقة القلب بل ارادوا ان يثبتوا له ما يختص بالاله تعالى بعد
ما اثبتوا له ما يختص بالانبياء وهي النبوة وقال السبكي جوابه عندي انهم لم يستعملوا الرحمن المعرف بالالف واللام وانما استعملوه معرفا بالاضافة
في رحمان اليمامة ومنكرا في لا زلت رحمانا ودعوانا انما هي في المعرف بالالف واللام انتهى وفيه نظر يظهر بالتامل قالوا اي الملزمون لو لم يستلزم
المجاز الحقيقة انتفت فايدة الوضع لان فايدته افادة المعاني المركبة فاذا لم يستعمل لم يقع في التركيب فينتفي فايدته وليس هذا بشيء يقوم به الحجة
لان التجوز باللفظ فايدة لا تستدعي غير الوضع له لمعنى غير المتجوز فيه فلا يستدعي لزوم الاستعمال فيه فلا يستدعي الحقيقة والله سبحانه اعلم
مسئلة المجاز واقع في اللغة والقران والحديث خلافا للاسفرايني في الاول اي في اللغة وحكى السبكي النفي لوقوعه مطلقا عنه
وعن الفارسي والاسنوي عنه وعن جماعة لانه اي المجاز قد يفضي الى الاخلال بغرض الوضع فهم المعنى المجازي المراد باللفظ لخفاء القرينة

راسها صح

ضع

ان ح

وهو

الدالة عليه فيقضي بالمعنى الحقيقي لتبادره وعدم ظهور غيره وهو اي خلافه في وقوعه بعيد على بعض المميزين فضلا عنه اي عن الاستاد
ابي اسحق لان القطع به اي بوقوعه اثبت من ان يورد له مثال لكثرته في اللغة والكتاب والسنة ويلزمه اي هذا الدليل نفي الاجمال مطلقا لانه من
حيث هو مخل بفهم عين المراد منه وهو ايضا باطل فلا جرم ان قال السبكي الاستاد لا ينكر استعمال الاسد للشجاع وامثاله بل يشترط في ذلك القرينة
ويسميه ح حقيقة وينكر تسميته مجازا وانظر كيف علل باختلال الفهم ومع القرينة لا اختلال فالخلاف لفظي كما صرح به الكيا وللظاهرية في الثاني
اي القران وكذا في الثالث وهو الحديث الا انهم غير مطبقين على انكار وقوعه فيهما وانما ذهب اليه ابو بكر بن داود الاصبهاني الظاهري
في طايفة منهم وابن القاص من قدما الشافعية على ان المصرح بانكاره في كتاب بن داود انما هو مجاز الاستعارة وذهب بن حزم الى انه لا يجوز له
استعمال مجاز الا ان يكون ورد في كتاب او سنة اي المجاز كذب لصدق نقيضه اي المجاز فانه ينفي فيصح اذ يصح ان يقال في الرجل البليد حمار ليس الرجل
البليد حمارا وكل ما يصح نفيه فهو كذب فالمجاز كذب فيصدقان اي النقيضان من الصدق والكذب والكذب مح في حق الله تعالى ثم في حق رسوله
وصدق النقيضين باطل مطلقا قطعا قلنا جهة الصدق مختلفة فمتعلق الاثبات للمعنى المجازي ومتعلق النفي المعنى الحقيقي فلا كذب ولا صدق
للنقيضين انما ذلك لو اتحد متعلقهما وتحقيق صدق المجاز صدق التشبيه ونحوه من العلاقة للمجاز بحسب مواقعه وتنوع علاقته فصدق المجاز
الذي هو زيد اسد بصدق كونه شبيها به في الشجاعة وعلى هذا القياس وح اي وحين كان الامر على هذا هو اي المجاز ابلغ من الحقيقة على ما في هذا الاطلاق
من بحث ياتي في مسلة اذا لزم مشتركا الخ وقولهم اي الظاهرية يلزم على تقدير وقوع المجاز في كلامه تعالى وصفه تعالى بالمتجوز لان من قام به فعل اشتق
له منه اسم فاعل واللازم باطل لامتناع اطلاقه عليه تعالى اتفاقا فالملزوم مثله قلنا ان لزم وصفه به لغة منعنا بطلان اللازم لانه لا مانع
منه لغة او لزم وصفه به شرعا منعنا الملازمة لان ذلك اذا لم يمنع منه مانع وهنا مانع منه لان المتجوز يوهم انه يتسمح ويتوسع فيما لا ينبغي
من الافعال والاقوال وما توهم نقصا لا يجوز اطلاقه على الله تعالى اتفاقا ولنا الله نور السموات والارض فان النور في الاصل كيفية يدركها الباصرة
اولا وبواسطتها ساير المبصرات كالكيفية الفايضة من النيرين على الاجرام الكثيفة المحاذية لهما وهو بهذا المعنى لا يصح اطلاقه على الله تعالى الا بتقدير
مضاف كزيد كرم بمعنى ذو كرم او على تجوز بمعنى منور السموات والارض وقد قرئ به فانه تعالى نورها بالكواكب وما يفيض عنها من الانوار وبالملايكة والانبيا
او مدبرها من قولهم للرئيس الفايق في التدبير نور القوم لانهم يهتدون به في الامور او موجدها فان النور ظاهر بذاته مظهر لغيره واصل
الظهور هو الوجود كما ان اصل الخفا هو العدم والله سبحانه موجود بذاته موجد لما عداه الى غير ذلك ومكروا ومكر الله لان المكر في الاصل حيلة يجلب
بها غيره الى مضرة فلا يسند الى الله تعالى وانما اسند هنا اليه على سبيل المقابلة والازدواج الله يستهزئ بهم لان الاستهزا السخرية والاستخفاف
وهو لا ينسب اليه تعالى وانما اسند اليه هنا مشاكلة او استعارة لما ينزله بهم من الحقارة والهوان الذي هو لازم الاستهزا او العرض منه
الى غير ذلك مما يعرف في موضعه فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزا سيئة سيئة مثلها ومعلوم ان ليس جزا الاعتدا اعتدا اذ ليس فيه تعد عن
حكم الشرع بل هو عدل وحق ولا جزا السيئة سيئة لانه لم ينه عنه شرعا والسيئة ما نهي عنه شرعا بل هو حسن فهما من اطلاق اسم احد الضدين على
الامر بجامع المجاورة في التخيل او من المشاكلة وكثير الى ان بلغ في الكثرة حدا يفيد الجزم بوجوده ولا يفيد المانعين تحتم دفع ذلك بصورة مقدورة منها المثل
المتقدم فانه قد قيل لا تجوز في شي منها فالنور معناه الظاهر في نفسه المظهر لغيره لا العرض الذي شانه هذا فيكون اطلاقه على الله حقيقة وقال الامام
الرازي المكر ايصال المكروه الى الغير على وجه يخفى فيه والاستهزا اظهار الاكرام واخفا الاهانة فيجوز صدورهما من الله حقيقة لحكمة وقوله
اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين لا يدل على ان كل استهزا حقيقة الجهل والاعتدا ايقاع الفعل المولم او هتك حرمة الشي وح فمعنى الاية
كما هتكوا حرمة شي اي حرمة كانت من الحرم او الشهر الحرام او النفس او المال او العرض فاهتكوا حرمة له كذلك كما يدل عليه سياق الاية والحرمات
قصاص والسنة ما تسوء من ينزل به واما واسئل القرية فقيل القرية فيه حقيقة وامر بنو يعقوب عليهم السلام اباهم ان يسالها فتجيبه بنا على

لانه صح

ان الله تعالى قادر على انطاقها لا سيما والزمان زمان النبوة وخرق العوايد فلا يمتنع نطقها بسوال نبي وضعف بان هذا وان كان ممكنا انما يقع
للنبي عند التحدي واظهار المعجزات ولم يكن ذلك كما هو ظاهر السياق وقدمناه اي لفظ القرية حقيقة مع حذف الاهل ويشهد له تخصيصهم القرية
بالتي كنا فيها وهي مصر او قرية بقربها لحقهم المنادي فيها فانه يدل على ان المراد اهلها من الاحيا المدركين لما جرى بينهم وبين يوسف لا نفس القرية
لان جميع الجمادات متساوية في عدم الادراك وفي انها لو اجابت لكان جوابها دالا على صدقهم وهذا ايضا مما يدل على ضعف ما قبله وليس
كمثله شي ليس من محل النزاع وهو مجاز العلاقة لان هذا من مجاز الزيادة الا ترى الى تعليلهم اي الظاهرية بانه كذب وهو لا يصدق على مجاز الزيادة
فالاستدلال به في غير محل النزاع وقد اجيب ايضا من قبلهم بغير هذا فاجيب تارة بانه اي ليس كمثله شي لنفي التشبيه حقيقة فالكاف فيه مستعملة
في مفهومها الوضعي وهو التشبيه والمثل يقال لنفسه اي لنفس الشي وذاته فيقال لا ينبغي لمثلك كذا اي لك فان امنوا بمثل ما امنتم به اي
بنفس ما امنتم به وهو القران او دين الاسلام كما هو احد الاقوال في الاية فالمعنى ليس كذاته شي وتمامه اي هذا الجواب باشتراك مثل
بين النفس والشبيه اذ لا ريب في اطلاق مثل على المماثل وهو غير نفسه فان كان في الاخر حقيقة ثبت الاشتراك والا اي وان لم يكن في الاخر
حقيقة بل كان مجازا ثبت نقيض مطلوبهم اي الظاهرية وهو وجود المجاز في القران وهو اي الاشتراك ممنوع لان الاصل عدمه والمجاز اولى منه
وتارة بان ليس كمثله شي حقيقة في نفي التشبيه على ان الكاف بمعنى مثل وكل منها ومنه غير زايد ثم هو اما لنفي مثل مثله اي الله تعالى ويلزمه اي نفي مثل مثله
تعالى نفي مثله والا لو لم يلزمه نفي مثله تناقض لانه تعالى مثل مثله فلا يصح نفي مثل المثل لكنه صحيح فنفي مثله صحيح وايضاحه ان الظاهر المتبادر من هذه
العبارة ثبوت المثل فانك اذا قلت ليس شي مثل مثل زيد تبادر منه الى الفهم ان لزيد مثلا وقد نفيت عنه انه يماثله شي ولا شك انه اذا ثبت
له تعالى مثل كان هو مثلا لمثله فيندرج تحت النفي الوارد عليه فيلزم نفيه تعالى مع اثبات مثله والمراد نفي المثل مع ثبوت ذاته وهما متناقضان
ثم الحاصل ان ثبوت مثله تعالى مستلزم لثبوت مثل مثله فنفي اللازم وجعل دليلا على نفي الملزوم وللزوم التناقض على تقدير ان لا يلزمه نفي
مثله انتفى ظهوره اي نفي مثل مثله في اثبات مثله وبه اي بلزوم التناقض يندفع دفعه اي هذا الجواب ودافعه بن الحاجب باقتضايه اي هذا الجواب
اثبات المثل في مقام نفيه اي المثل فظهوره اي المثل فيه اي في اثبات مثله وجعل هذا الدفع الذي لابن الحاجب مرتبا على الجواب الاول سهو قال المصنف
وقع في حواشي الشيخ سعد الدين الاقتصار على نقل الجواب الاول للظاهرية وهو ان الكاف بمعنى الذات ثم رتب عليه اعتراض ابن الحاجب المذكور
فاشار المصنف الى ان هذا سهو انتهى قلت لان كون المعنى ليس كذاته شي لا يقتضي اثبات المثل في مقام نفيه غير ان قول المصنف وهو ان الكاف
بمعنى الذات سهو والصواب وهو ان المثل بمعنى الذات فسبحان من لا يسهو واما لنفي شبه المثل فينتفي المثل باولى كمثلك لا يبخل ولا شك ان
اقتضا شبه صفته انتفا البخل اولى منه اي من اقتضا شبه صفته انتفا البخل اقتضا صفته انتفا البخل لان المشبه به في ذلك اقوى فيكون
المعنى من كان على صفة المثل وشبهه فهو منفي فكيف المثل حقيقة فيفيد الكلام نفي التشبيه والتشريك من غير تناقض الا ان المصنف تعقب هذا بقوله
لكن ليس منه ما نحن فيه من نفي مثل المثل لينتفي المثل والا لم يصح نفي مثل مثل لثابت له مثل واحد لكنه صحيح فاذا قيل ليس مثل مثل
زيد احد اقتضى هذا القول ثبوت مثل لزيد وصرف هذا القول ايضا لزوم التناقض اللازم من لزوم نفي مثله لنفي مثل مثله الى نفي مثل
اخر غير زيد وح لا يناقض لانه كما قال فلم يتحد محل النفي والاثبات وهو اي هذا الصرف اظهر من صرفه اي هذا القول التناقض السابق
عن ظهوره اي المثل في اثبات المثل الى نفي ذاته واثباته لا سبقيه هذا الى الفهم من التركيب فالوجه في دفع انه لنفي مثل مثله اللازم منه نفي مثله
ذلك الدفع اي دفع بن الحاجب وقد تقرر لزوم نفي المثل من نفي مثل المثل في الاية الكريمة بان مثل المثل انما هو ذاته تعالى مع وصف
انه مثل المثل لان مثله تعالى لا يكون له مثل الا ذاته تعالى وح يلزم من نفي مثل مثله نفي مثله بطريق برهاني وهو ان نفي مثل مثله
اما بانتفاء ذاته او بانتفا الوصف والاول ممتنع لذاته متقرر في العقول قال الله تعالى ولين سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله

فتعين ان يكون باتفاق الوصف واتفاق الوصف انما يتصور عند اتفاق المثل في العقل والخارج لانه لو تحقق مثله عقلا او خارجا لزم ان يثبت وصف انه مثل مثله ثم غير خاف ان المراد بالمثل هنا المثل المتوهم وليس لمتوهم ان يعتقد انه مطابق للواقع لانه شرك بل الله تعالى لا مثله وقد يقال مثل في الآية بمعنى الصفة العجيبة الشان التي لا عهد بمثلها والمعنى ليس كصفته العجيبة الشان شيء وانه لصدق فيما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وهو حسن لا كلام فيه والله سبحانه اعلم مسئلة اختلف في كون المجاز نقليا قيل في الجملة وقيل في نوع العلاقة وهو الاظهر محاصل المذاهب لا يشترط نقل الاحاد ولا نقل نوع العلاقة يشترط نقل الاحاد يشترط نقل نوع العلاقة فقط والمذهب الاول يفهم من قوله اختلف في كون الخ فانه يفيد ان قائلا قال ليس بعليا ولغويا نقل ثم اختلفوا فقيل نقل الاحاد وقيل بل نقل نوع العلاقة كالسببية والمسببية كذا ذكر المصنف والشارط للنقل في نوع العلاقة يقول معناه ان يقول الواضع ما بينه وبين اخر اتصال كذا الخ اي احرت ان يستعمل فيه من غير احتياج الى نقل احاده فاذا علمنا انهم اطلقوا اسم اللازم على الملزوم كفينا هذا في الاطلاق كل لازم على ملزومه ولا يتوقف على سماعه منهم في عين كل صورة من جزئياته والشارط للنقل في الاحاد يشترط سماعه منهم في عين كل صورة والمطلق للجواز من غير اشتراط نقل في الاحاد ولا في النوع يقول الشرط في صحة التجوز ان يكون بعد وضع المجموع اتصال بين المتجوز به والمتجوز عنه في ظاهر الشرع من الاوصاف المختصة بالمتجوز عنه فيحيث وجد لم يتوقف على غيره وعلى النقل اي القول باشتراطه احادا او نوعا بعد من العلم بوضع نوعي والا كان استعمال اللفظ في ذلك المعنى وضعا جديدا او غير مقيد به واستدل المطلق انه على التقديرين اي تقدير شرط نقل الاحاد وتقدير شرط نقل الانواع لو شرط احدهما توقف اهل العربية في احدات المجازات على التقدير الاول وانواعها على التقدير الثاني ولا يتوقفون اي في الاحاد واحدات انوعها اي العلاقة بل يعدون ذلك من كمال البلاغة ومن ثم لم يدونوا المجاز ان تزيم الحقايق وهو ممنوع متمسك في الاول اي في عدم اشتراط النقل في الاحاد ممنوع التالي والوجه فيما يظهر ان يقال ممنوع تمسك قبيح التالي وهو عدم التوقف في الثاني اي عدم اشتراط النقل في الانواع وعلى الجملة اي واستدل على عدم اشتراط النقل في الاحاد لو شرط النقل فيها لالتزم البحث عن العلاقة لان النقل يدور معها مستقل بتصحيحه حتى فلا معنى للنظر فيها لكنه لازم باطل اي عرفا لان اهل العربية فلا يشترط النقل في الاحاد ورد فان اريد نفي التالي اي عدم لزوم البحث عن العلاقة في غير الواضع منعناه اي نفي التالي بل يكفيه اي غير الواضع نقله الاحاد وبحثه عن العلاقة للكمال وهو الاطلاع على الحكمة الباعثة على ترك الحقيقة الى المجاز وتعرف جهة حسنه او اريد نفي التالي فيه اي في الواضع منعنا الملازمة فان الواضع يحتاج الى معرفة المناسبة بين المعنى الحقيقي والمجازي المسوغة للتجوز عنه اليه وايضا كما قال المصنف وغير النزاع لان النزاع في غير الواضع لا في الواضع قالوا اي الشارطون للنقل في الاحاد لو لم يشترط النقل فيها جاز نحو له لطويل عير انسان للمشابهة في الطول كما جازت للانسان الطويل وتبكم البصير للمجاورة بينهما وابن لبنه للطلاقا للمسبب على السبب وقلبه اي اب لابنه الطلاقا للسبب على المسبب وهذا الدليل الاول اي التالي بان الخلاف في نقل الاحاد والجواب وجوب تقدير البطلان في هذه الصور وما جرى مجراها للقطع بانهم لا يتوقفون عن استعمال المجازات لو سمع اعيانها بعد ان كانت مظان العلاقة المعتبرة نوعا وتخلف النحة عن المقتضي في بعض الصور لمانع محسوس بها لا يقدح في الاقتضاء لان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي وبعد التقدير يتم مقصودنا ولا يلزمنا تعيين المانع ثم الحاصل ان ما عدم استعمالا له مع العلاقة حكم بوجود مانع هناك احالة وما لم يعلم فيه ذلك فان علم او ظن وجود مانع فيه لم يستعمل والا جاز استعماله لان الاصل عدم المانع على ان صدر الشريعة ذهب الى انه انما لم يجز نحو له لطويل عير انسان لانتفاء المشابهة فيما له مزيد اختصاص بالنحلة بناء على ان جواز ها لانسان طويل ليس لمجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة ومقابل فيها المعروفات للمجاز يعرف المجاز بتصريحهم اي اهل اللغة باسمه كهذا اللفظ مجاز في كذا او حكمه كهذا اللفظ مستعمل في غير وضع اول على وجه صحيح او بنفي لوازمه كاستعماله في الذي لا يتوقف على علاقة ونحته نفي ما اي بعض معنى لم يعرف معنى حقيقيا له اي للفظ في الواقع كقولك للبليد ليس بحمار وانما قال في

الواقع لصحة سلب الانسان لعدم وقوعه في الفاقد لبعض صفات الانسانية المعتد بها كالبليد وغيره بناء على اعتبار الخطابية قيل اي قال ابن الحاجب وتبعه وهو عدم صحة نفي ما لم يعرف حقيقيا له في الواقع دليل الحقيقة ولنا لا يصح ان يقال للبليد ليس بانسان ما عرض اي قال المحقق التفتازاني ويشكل هذا بالمستعمل اي بالمجاز في الجزء اللازم المحمول من قولنا عند نفي خواص الانسانية عن زيد ما زيد بانسان اي كاتب او ناطق لا يصح النفي لا حقيقة قال المصنف والحق الصحة اي صحة النفي فيها اي في الجزء اللازم فيكون مجازا قيل اي قال القاضي عضد الدين وان يعرف له معنيان حقيقي ومجازي يريد في الواقع منهما في مورد فصحة نفي الحقيقي عن المورد دليله اي يكون اللفظ مجازا في ذلك قال المصنف وليس بشيء لان الحكم بالصحة اي صحة نفي الحقيقي عنه حمل الصورة لانه اي الحكم بالصحة فرع عدم التردد وان اريد ان صحة نفي الحقيقي بالاخرة دليله ظهور القرينة المفيدة للمجازية بالاخرة فمصور اذ ظاهره اذا دلت القرينة على ان اللفظ مجاز فهو مجاز ومعلوم وجوب العمل بالدليل بان تبادر غيره اي يعرف المجاز تبادر غير المعنى المستعمل فيه الى الفهم لولا القرينة فيكون في المعنى المستعمل فيه مجازا وقلبه وهو ان لا يتبادر غير المستعمل فيه لولا القرينة الدالة على ان المراد غيره على ما ذكره القاضي عضد الدين وهو اعم من ان يتبادر هو او لا علامة الحقيقة يعني فنون مطرده منعكسه انتبادر الغير علامة المجاز وعدمه علامة الحقيقة واريد بالمشترك على علامة الحقيقة اذ لا يتبادر المعتبر وهو اي المشترك حقيقة فيه اي في المعنى مبني على انحكام العلامة وهو اي الحكم بانتفاء المشترك لان شرطها الاطراد لا الانعكاس ولصلاحه اي ايراد المشترك تبادر غيره اي غير المعين وهو المبهم لا بقرينة بعين المعين ودفعه اي الايراد بعد الاصلاح بان في معنى التبادر اي ماخوذ في معناه من قولنا ان لا يتبادر غيره انه اي الغير مراد هو اي تبادر الغير على انه مراد منتف بالمبهم وانتفع بما الدال على الايراد على علامة الحقيقة بما اذا استعمل المشترك في مجازي فانه لا يتبادر غيره اي غير المجازي المستعمل فيه لتردد بين معانيه فبقيت علامة الحقيقي في المجاز وهو باطل اتفاقا بيننا بان علامة الحقيقة تبادر المعنى لولا القرينة وهو اي تبادره لولا القرينة هو المراد بعدم تبادر غيره لولا القرينة كما سلف فلا يرد ان هذا ليس تبادر المجازي من لفظ المشترك حتى يكون حقيقة ثم هو اي هذا التقرير ناقض مناضله المقرر اي القاضي عضد الدين فيما سلف اي في مسئلة عموم المشترك على ان المشترك ظاهر في كل معين صرفه عند عدم قرينة معين وبعدم الاراده اي ويعرف المجاز بعدم الاراد اللفظ في مدلوله من غير مانع لغوي او شرعي عن الاطراد بان استعمل اللفظ في محل باعتبار وتنشأ استعماله وفي اجوبه اي مع ذلك الاعتبار كاسال القريه دون الشاط فان لفظ اسال استعمل في محل هو نسبة السوال اليها القرية بسبب تعلق السوال بها ولم يستعمل في محل اخر هو نسبة السوال اليه الشاط وان مصرفيه تعلق السوال بالاهل وعلى هذا فليس هذا مما الكلام فيه كما ينبه المصنف عليه ولا يقال لعل المراد ان القريه اطلقت على اهلها اعلاقة الحلول وقد وجدت في الشاط ولم يطلق على اهله لانا نقول لو كان المراد هذا لم يكن من مثل عدم الاطراد لانه لم يستعمل ذلك اللفظ في محل اخر مع وجود ذلك المعنى فيه بل انما يستعمل نظيره في محل اخر مع وجود ذلك المعنى وقد تتخلف هذه العلامة اي ليس الاطراد دليل الحقيقة فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع واورد على هذا الشيخ الفاضل استشعافيه تعالى مع المناط اي وجود مناط اطلاقها هو الجود والعلم في حقه تعالى والقارورة في الدن اي لا مسمى قارورة مع وجود المناط لتسميتها بها فيه وهو كونه مقر المائع واجيب بان عدمه اي التجوز في هذه لغة عرف تقييدها بكونه اي الجود من شانه ان يحمل والعلم ممن شانه ان يحمل والزجاجية اي ويكون ما هو مقر للمائع من الزجاج فانتفى مناط التجوز المذكور فيها لشمول وجوده تعالى وكمال علمه سبحانه وعدم الزجاجية في الرقيق وتجي مثله اي هذا الجواب في الكل اي في كل ما استعمل باعتبار واستشعر معه اداة بدون خصوصية لذلك المحل المستعمل ذلك فيه بجعل الخصوصية جزءا من المقتضي فيكون الانتفاء فيما تخلف فيه لانتفاء المقتضي وجمعه على طلاقا عند قيامها اي اذا كان للاسم جمع باعتبار معناه الحقيقي وقد استعمل بمعنى اخر ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز عند ان جمعه بذلك المعنى مخالف لجمعه باعتبار المعنى الحقيقي كان اختلاف جمعه باعتبار يمادليلا على انه مجاز في ذلك الذي لم يعلم حقيقته ومجازيته كلفظ الامر فان جمعه باعتبار معناه الحقيقي وهو القول الدال على طلب الفعل استعلاء على اوامر وقد استعمل

بمعنى الفعل ووقع التردد في كونه حقيقة فيه فوجد انه يجمع بهذا المعنى على امور دون اوامر فدل على انه مجاز فيه دفعا للاشتراك اللفظي لانه
خير منه وهذا في التحقيق يفيد ان لا اثر لاختلاف الجمع يعني ان المؤثر في الحكم بالمجازية دفع الاشتراك وهو لا ينفي كون اختلاف الجمع معرفا ولا
تنعكس هذه العلامة اذ ليس كل مجاز يخالف جمعه جمع الحقيقة فان الاسد بمعنى الشجاع والحمار بمعنى البليد يجمعان على اسد وحمر كما يجمعان عليهما
بالمعنى الحقيقي ولا حاجة الى قوله كالتي قبلها لتصريحه به ثمه وبالتزام تقييده اي ويعرف المجاز بهذا بان يستعمل اللفظ في معنى مطلقا ثم يستعمل في اخره مقيدا
لزوما بشيء من لوازمه كجناح الذل ونار الحرب ونور الايمان فان جناحا ونارا ونورا مستعمله في معانيها المشهورة بلا قيد وفي هذه بهذه القيود فكان لزوم
تقييدها بها دليلا على كونها مجازات في هذه وحقايق في المعاني المشهورة وانما كان الامر هكذا لانه الف من اهل اللغة انهم اذا استعملوا لفظا في مسماه اطلقوه
اطلاقا واذا استعملوه بازاء غيره قرنوا به قرينة لان الغرض من وضع اللفظ للمعنى ان يكتفى به في الدلالة عليه والاصل ان يكون ذلك في الحقيقة دون
المجاز لكونها اغلب في الاستعمال فاذا وجدناهم لا يستعملون اللفظ في معنى الا مقيدا بقيد هو قرينة دالة عليه علمنا انه مجاز فيه ولا عكس اذ قد يستعمل
المجاز غير مقيد اعتمادا على القراين الحالية او المقالية غير التقييد وانما اعتبر اللزوم فيه احترازا عن المشترك اذ ربما يقيد كرايت عينا جارية لكن لا
يلزم فيه ذلك ويتوقف اطلاقه اي ويعرف المجاز بتوقف اطلاق اللفظ مرادا به ذلك على متعلقه اي على ذكر متعلقه حال كون ذلك اللفظ مقابلا
للحقيقة اي للفظ مرادا به المعنى الحقيقي اي بهذا الشرط لان الاحوال شروط فيكون اللفظ حقيقة فيما لم يتوقف مجازا فيما توقف ففي العبارة
تعقيد نحو قوله تعالى ومكروا ومكر الله فان اطلاق المكر على المعنى المتصور من الحق يتوقف على استعماله في المعنى المتصور من الخلق فيكون بالنسبة
الى الحق مجازا والى الخلق حقيقة وهذا بناء على انه اي المجاز مكر المفرد والا ان كان المجاز في النسبة فليس هو المقصود كالتمثيل لعدم الاطراد باسا
القرينة فان المجاز فيه في النسبة لا في المفرد الذي هو مجرد السوال وانه لو كان في القرينة لا يكون من امثلة عدم الاطراد وانما قلنا المجاز في النسبة غير
مقصود بالتمثيل هنا فان الكلام في المجاز اللغوي لا العقلي والمجاز في النسبة عقلي والله سبحانه اعلم مسئلة اذا لزم كون اللفظ مشتركا بين معنيين
والا لو لم يكن مشتركا بينهما لكان مجازا في احدهما للعلم بانه وضع لمعنى ثم استعمل في اخر ولم يعلم انه موضوع له حتى دار بين لزوم كونه حقيقة فيه
ايضا فيكون مشتركا او غير موضوع له فيكون مجازا لزم المجاز اي كونه مجازا فيما لم يوضع له لانه اي كونه مجازا فيه لا يخل بالحكم بما هو المراد منه
اذ هو اي الحكم عند عدمها اي القرينة الدالة على ان المراد المجازي بالحقيقي ومعها اي القرينة الدالة على ان المراد المجازي بالمجازي اما المشترك فلا يحكم بان المراد
به معنى معين من معنييه الا معها اي القرينة المعينة له قال المصنف ولا يخفى عدم المطابقة فان عدم الحكم بان المراد به معنى معين من معنييه عند
عدم قرينته لا يوجب الخلل بالحكم اما على قول من لا يرى المشترك عاما استغراقيا في مفاهيمه او يراه والمعنيان مما لا يمكن اجتماعهما فظاهر لانتفائه
ح حتى يظهر المراد منه ولا سيما ان كان مجملا اللهم الا ان يجعل التوقف عين الخلل كما ذكره الكرماني وفيه نظر واما على قول من يراه عاما فيها
وكانت مما يمكن اجتماعها فلحمله على جميعها لظهورها فيها عنده وقولهم اي المرجحين للحمل على الاشتراك يحتاج المشترك الى قرينتين بحسب معنييه
بخلاف المجاز فانه انما يحتاج الى واحدة فبعد انه انما يتمشى على عدم تعميمه في مفاهيمه ليس بشيء مقتض لترجيحه على المجاز لتسلط المنع على احتياج الاشتراك
الى قرينتين في كل استعمال اذ الفرض ان المراد واحد فيكفي قرينته واما اقتضاء المعنى الاخر قرينة اخرى فانما هو في استعمال اخر بل كل من المشترك والمجاز
في المادة الاستعمالية يحتاج في افادة ما هو المراد به الى قرينة وتعددها اي القرينة في المشترك لتعدده اي المعنى المراد منه على البدل كتعددها اي القرينة
في اللفظ الواحد المجاز لتعدد المعاني المجازيات كذلك اي على البدل فهما سيان في هذا القدر من الاحتياج وانما يختلفان من حيث ان قرينة المشترك
لتعيين الدلالة وقرينة المجاز لنفس الدلالة فكما لا يقال في اللفظ المستعمل في كل من معنييه المجازيين في حالتين انه محتاج الى قرينتين في افادة كل
منهما فقط لا يقال ذلك في المشترك ايضا ثم اشار الى توجيه عسى ان يحمل عليه قولهم تصحيحا له بقدر الامكان فقال ولعل مرادهم لزوم الاحتياج
الى قرينتين دايما على تقدير الاشتراك دون المجاز احداهما لتعيين المراد به والاخرى كما قال ونفي الاخر اي لنفي ان يكون المعنى الاخر هو المراد

ولا كذلك

ولا كذلك المجاز فانه انما يحتاج الى قرينة صارفة عن الحقيقي اليه لا غير غايتها انها تتكرر بتكرر المعاني المجازية ثم تعقبه بقوله وهذا اي احتياج
المشترك الى قرينتين على معممه في حالة عدم التعميم لمانع من التعميم ليدل احداهما على المعنى المراد والاخرى على عدم التعميم والمجاز كذلك على
الجمع اي يلزم كونه محتاجا الى قرينتين من احداهما لارادة المراد به والاخرى لنفي الحقيقة على قول من يجيز الجمع بين الحقيقي والمجازي بلفظ
واحد في حالة واحدة فلا يترجح المجاز على الاشتراك على هذا التقدير نعم يترجح على قول المانع منه لان على قوله اذا دلت القرينة على ان المجاز
مراد كفى اذ لا يمكن ان يراد مع الحقيقي ايضا وابلغ اي ولان المجاز ابلغ واطلاقه اي ان المجاز دايما ابلغ بلا موجب لانه اي كونه ابلغ من البلاغة
كما يشعر به كلام القاضي عضد الدين وهو ظاهر حكاية السكاكي له عن اهل البلاغة ممنوع وكيف لا وصرح بابلغية الحقيقة من المجاز في مقام
الاجمال مطلقا لداع دعى اليه من ابهام على السامع كلي عين او غير ذلك او اولا ثم التفصيل ثانيا لان ذكر الشيء مجملا ثم مفصلا اوقع في النفس فان
المشترك هو المطابق لمقتضى الحال بخلاف المجاز فان اللفظ مع عدم القرينة يحمل على الحقيقة ومعها على المجاز فلا اجمال وبمعنى تاكيد اثبات المعنى
عطف على قوله من البلاغة اي ولانه من المبالغة كما ذكره غير واحد بمعنى كونه اكمل واقوى في الدلالة على ما اريد به من الحقيقة على ما اريد بها كذلك اي
ممنوع ايضا للقطع بمساواة رايت اسدا ورجلا هو والاسد سوا في الشجاعة فان المساواة المفهومة منه ومن رايت اسدا لا يتصور فيها زيادة
ولا نقصان نعم هو اي المجاز كذلك اي تفيد التاكيد في رجلا كالاسد بالنسبة الى رايت شجاعا وكونه اي المجاز كدعوى الشيء ببينة اي فيه تاكيد للدلالة
وتقويتها بناء على ان الانتقال الى المجازي من الحقيقي يكون دايما من الملزوم الى اللازم كالانتقال من الغيث الذي هو ملزوم النبت الى النبت
كما التزمه السكاكي فان وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم لامتناع انفكاك الملزوم عن اللازم ولزومه اي الانتقال في المجاز دايما من
الملزوم الى اللازم تكلف حيث يراد باللزوم الانتقال في الجملة سوا كان هناك لزوم عقلي حقيقي او عادي او اعتقادي او ادعائي مع ان
هذه الثلاثة اكثر ما تعتبر من اللزوم في هذا الباب وباللازم ما هو بمنزلة البايع والرديف وبالملزوم ما هو بمنزلة المتبوع والمردوف وهو
اي التكلف موذن بحقية انتفائه اي لزوم الانتقال المذكور المستند اليه الابلغية المذكورة مع انه انما يلزم هذا الترجيح في اللزوم التحقيقي لا الادعائي
كما هو غير خاف على المتامل واما الاوجزية اي واما ترجيح المجاز على المشترك بان المجاز اوجز في اللفظ من الحقيقة فان اسدا يقوم مقام رجل شجاع
والاخفية اي وبان المجاز اخف لفظا من الحقيقة كالحادثة والحقيقة للداهية والتوصل الى السجع اي وبان المجاز يتوصل به الى تواطي الفاصلتين من
النثر على الحرف الاخر نحو حمار ثرثار اذا وقعا في اواخر القراين بخلاف بليد ثرثار اي كثير الكلام والطباق اي وبان المجاز يتوصل به الى الجمع بين
معنيين متقابلين في الجملة او ما هو ملحق به نحو قول دعبل لا تعجبي يا سلم من رجل ضحك المشيب براسه فبكى فضحك مجاز عن ظهر ولو ذكره
مكانه لفات هذا التحسين البديعي والجناس اي وبان المجاز يتوصل به الى تشابه اللفظين لفظا مع تغايرهما معنى واصنافه كثيرة ومن مثل
الجناس التام المماثل قوله اقم الى قصدهم سوق الثرى واقم بدار عز وسوق الاينق القتم فاقم الاول مجاز لو ذكر حقيقته وهي
السفيق لفات الجناس والروي اي وبان المجاز يتوصل به الى المحافظة على الحرف الذي تبتني عليه القصيدة نحو قوله عارضتنا اصلا فقلنا
الربرب حتى تبدي الاقحوان الاشنب الربرب القطيع من بقر الوحش والاقحوان البابونج والشنب حدة الاسنان وبردها تجوز بهما
عن السن الابيض للتوصل الى الروي فيحصل المناسبة بين الاشنب والربرب لفواته بسنهن الابيض فمعارض بمثله في المشترك فقد يكون
اوجز واخف كالعين للجاسوس وللينبوع ويتوصل به الى السجع والروي مثل ليت مع غيث دون اسد والمطابقة نحو حسنا خير من جباركم
والجناس نحو رحبه رحبه بخلاف واسعه ويترجح المشترك بالاستغنا عن العلاقة ومخالفة الظاهر وهو اي الظاهر الحقيقة وهذا اي الاستغنا
عن مخالفة الظاهر ان عمم في غير المنفرد وهو المشترك فممنوع لان المشترك حقيقة وليس بظاهر على ما هو الحق في شيء من معانيه حيث لا
قرينة معينة له والا اذا لم يعم فيه لا يفيد لان الكلام فيه وعن ارتكاب الغلط للتوقف فيما هو المراد منه لعدمها اي القرينة المعينة عند

من لا يعمه او التعميم عطف على التوقف اي او التعميم في مفاهيمه يحمل على الجميع عند من يرى ذلك خلافه اي المجاز فانه لا يتوقف فيه عند عدمها بل يحكم بارادة الحقيقي والحال انه كما قال لقد لا يراد الحقيقة وتخلف القرينة فيقع الغلط في الحكم بارادته والوجه ان جواز الغلط فيهما اي المشترك والمجاز بوجه اي القرينة وعدمها في نوعيهما سواء لا اثر للاحتياج اي لاحتياج المجاز الى علاقته المسوغه للتجوز به عن الحقيقي بخلاف المستركة فانه لا يحتاج الى علاقة في ترجيح المشترك على المجاز كما ذكروه تعليل تامل لان الكلام فيهما بعد تحقق كل منهما ولا تحقق للمجاز بدون علاقته المذكوره وبانه يطرد اي ويترجح المشترك ايضا باطراده في كل من معانيه لانه حقيقه فيه فيطلق عليه في جميع محاله فلا يضطرب بخلاف المجاز فان من علاماته ان لا يطرد فيضطرب فيه حسب محاله وما لا يضطرب اولى لان الاضطراب يكون لمانع والاصل عدمه وتقدم ما فيه فان المجاز قد يضطرد كالاسد للشجاع بالاستقاق اي ويترجح المشترك ايضا بالاستقاق من مفهومه اذا كان مما يشتق منه لانه حقيقة في كل منهما وموضوع لمفهوم فيتسع الكلام وتكثر الفايده والمجاز قد لا يشتق منه وان كان مما يصلح له وهذا انما يتم على قول القاضي والغزالي والكيا ما نعي الاشتقاق من المجاز وردبانه يوول الى اقصر المجازات كلها في المصادر فلا يجوم انه لم يمنعه الجمهور وهذا والحق ان الاشتقاق يعتمد المصدريه حقيقه كان المصدر او مجازا كالحال ناطقه ونطقت الحال من النطق بمعنى الدلاله وقد يتعدد المعاني المجازيه للمفرد اكثر من مشترك فلا يلزم او منه اي المشترك على المجاز فلا ينضبط الاتساع المقتضي للترجيح وعدمه اي الاشتقاق من الامر بمعنى الشان لعدمهما اي المصدريه للاله مجازيه كما قيل ومن فانما بي اقبالا وادبارا مع وجود المصدر لعوت عرض المبالغة الحاصله من حمل المصدر على اداته المفيد حملها لكثره ما تحمل وبدركانها تجشمت من الاقبال والادبار والتخلف لمانع لا يقدح في اقتضاء المقتضي كما تقدم وترجح اكثريه المجاز الكل اي من مرجحات الاشتراك فان من تكلم العرب علم ان المجاز فيه اغلب من المشترك حتى ظن بعض الائمه ان اكثر اللغه مجاز فيترجح المجاز عليه الكافل للفرد بالاعم الاغلب مسئله يقدم المجاز فيما تجوز به فيه نحو له صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين او نحو عليكم الرمان والرمان هو الزبا اخرجه احمد والطبراني الكبير يعم فيما يكال به فيجري الربا في نحو الجص مما ليس بمطعوم ويفيد مناطه اي الربا لان الحكم علق بالمكيل فيدار عليه مبدا الاستقاق وعن بعض الشافعيه لا يعم وعزاه غير واحد الى الشافعي لانه اي المجاز ضروري اي لضروره التوسعه في الكلام كالرخص الشرعيه الثابته ضروره التوسعه على الناس اذ الاصل في الكلام الحقيقه ولا يترجح على المجاز عند الاقتران والضروره بدون اثبات العموم ولا حاجه اليه فانتفى الربا فيه اي في نحو الجص ووجه ترتيبه على كونه ضروريا ظاهر فانه حيث كان كذلك لا يعم لانتفاء الضروره ببعض افراد العام والاجماع على ان الطعام مراد بقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء اخرج معناه الشافعي في مسنده فلم يبق غيره مرادا فصار المراد بالصاع الطعام فسلم عموم الطعام لا نتفائه عليه الكيل اي فتعين الطعم للعليه وبطل عليه الكيل للاتفاق على انه لم يعلل بعلتين فسلم عليته عن المعارض وعمومه فامتنع ان تتاح للحنفيه للحقيقتين منه اي من الطعام ولزمت عليته اي الطعم عندهم قيل اي قال الشيخ سعد الدين التفتازاني ما معناه لم يعرف نفي عموم المجاز عن احد ويرد ايضا نفيه لانها اي الضروره بالنسبه الى المتكلم ممنوع وجودها للقطع بتجويز العدول اليه اي المجاز مع قدره الحكيم لوجوه اي المجاز التي منها لطايف الاعتبار ومحاسن الاستعارات الموجبه لزياده بلاغة الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته على ان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقه والاضطرار الى استعمال المجاز وبالنسبه الى الكلام والى السامع اي لتعذر الحقيقه بمعنى انه لما تعذر العمل به وجب الحمل عليه ضروره ليلا يلزم الغا الكلام واخلا اللفظ من المرام لا ينتفي العموم فانه يتعلق بدلاله اللفظ وارادة المتكلم فعند الضروره الى احمل اللفظ على معناه المجازي بحسب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمل اللفظ بحسب القرينه ان يكون عاما فعام وان خاصا فخاص وبما تحقق الضروره ايضا بالنسبه الى الواضع بان اشترط في استعمال اي المجاز تعذرها اي الحقيقه لما ذكرنا من انه لا ينافي العموم وان

فحويل بأحد حط الحنفيه

للحنفيه

الجواز لا ينفك عنها فلا ينافي الاستعمال وليس كذلك

للحقيقة باعتبار شمول المراد باللفظ بموجبه اي الشمول من اسباب زايدة على ذاتها كاداة التعريف ونحوها في سياق النفي لا باعتبار ذاتها اي ليس العموم ذاتيا للحقيقه بمعنى انه ناشئ عنها اذ لو كان كذلك فاذا وجدت في المجاز الاسباب الموجبه للعموم في الحقيقه كان عاما ايضا لوجود المقتضي وعدم المانع قيل اي قال التفتازاني ولا يتاتى نزاع لاحد في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا لكن الواجد للخلاف تقدم على نافيه لعدم استيعاب الباقي في عامة المحال واندرج الوجه لعموم المجاز فيما تقدم كما اوضحناه فلا حاجه الى اعادته ولزمت المعارضه من عليه وصف الطعم وكونه كالا ويترجح الاعم وهو كونه كالا فانه اعم من الطعم لعديه الى ما ليس بمطعوم ودليل من اسباب ترجيح الوصف عليته والله سبحانه اعلم مسله الحنفيه وفنون الحريتيه اي عامة اهل الادب والمحققون من الشافعيه على ما في الكشف وغيره وجمع من المعتزله منهم ابو هاشم لا يستعمل اللفظ فيهما اي في الحقيقه والمجاز مقصودين بالحكم في حالة واحدة وفي الكفايه الثانيه انما يستعمل في معنييه لينتقل من الحقيقي الواقع بينه الى المجازي كقولهم كنايه عن طويل القامه طويل النجاد لتناط الحكم فيها انما هو المعنى الثاني فلم يستعمل اللفظ فيها مرادا به كلاهما مقصودين بالحكم والجواز اي استعماله فيهما في حالة واحدة الشافعيه والقاضي وبعض المعتزله كعبد الجبار وابي علي الحايي مطلقا الا اذا لا يمكن الجمع بينهما كافعل امرا او خبريا لان الايجاب يقتضي الفعل والتهديد يقتضي الترك فلا يجوز استعماله فيهما في حالة واحدة والغزالي وابي الحسين يصح استعماله فيهما عقلا لا لغة قال المصنف وهو الصحيح الا غير المفرد الجمع الذي ليس بمثنى ولا مجموع فيصح لغة ايضا لتضمنه اي غير المفرد المتعدد كل لفظ المعنى وتريثت العلم احد الساعين واكاد احد الابوين فاردت للساعين العلم وهو معنى مجازي للسان وبالسان الاخر الجارحه وهو معنى حقيقي له وباحد الابوين الحالب وهو معنى مجازي للاب وبالاخر من دار وهو معنى حقيقي له والتعميم في المجازيه اي واستعمال اللفظ في معانيه المجازيه المختلفه في حالة واحدة قيل اي قال القرافي هو على الخلاف كاشتري لشرا الوكيل والصوم والصوم فان كلا منهما معنى مجازي لقوله لا اشتري والمحققون لا خلاف في منعه فعلى هذا لحكم خطا من قال لا اشتري واراد شرا الوكيل والصوم ولا خلاف ايضا فيه اي في منع تعميمه في الحقيقي والمجازي على انه حقيقة وكان بحيث يكون اللفظ حسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا ولا خلاف ايضا في جوازه اي استعمال اللفظ في مجازي يندرج فيه الحقيقي ودون من قوله لنا في الاول اي في محنه عقلا صحة ارادة متعدد به قطعا للامكان وانتفاء المانع وكونه اي اللفظ موضوعا لبعضها اي المعاني وهو المعنى الحقيقي دون البعض لا يمنع عقلا ارادة غيره اي غير ذلك البعض الذي هو المعنى الحقيقي معه اي مع البعض الذي هو المعنى الحقيقي بعد صحة طريقه اي غير المعنى الحقيقي اذ حاصله نصب ما يوجب الاستعمال من لفظ بوضع وقرينة وما قيل لا بد من توجيه الدهن الى احدهما حقيقه والاخر مجازا وكل منهما تقتضيه والدهن لا يتوجه في حاله واحدة الى حكمين باتفاق العقلا وانما المختلف فيه توجه الدهن في حالة واحدة الى تصورين ممنوع فقول بعض الحنفيه لان الحكم الغير منهم يستحيل الجمع بينهما كالثوب الواحد يستحيل ان يكون على اللابس الواحد ملكا وعاريه في وقت واحد تعاقب اي يعاقب اذ ذاك اي كون اجتماع الشيئين المتنافيين محالا انما هو بينهما حال كونهما جسمين في الظرف الحقيقي فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانا ممنوعه غير مسموعه لا يقال المجازي يستلزم معاند الحقيقي اي وجود معانده اعني قرينة عدم ارادته اي الحقيقي فلا يعقل اجتماعهما لانا نقول ليس كذلك لانه اي استلزامه ذلك بالوجه له فلا يسع بل ذاك اي استلزامه اياه عند عدم قصد التعميم اما معه اي قصد تعميمه فلا يمكن عند المعم نعم يلزم عقلا كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد وهم ينفونه اي كونه حقيقه ومجازا في استعمال واحد لغة لا يقال على هذا يلزم مجاز المجموع كما مشى عليه في التلويح حيث قال على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزله استعماله في التلويح بطريق الملك والعاريه بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير

الوضع له لانا نقول ليس كذلك لانه اي اللفظ اجل من الحقيقي والمجازي اذ كل منهما متعلق الحكم لا المجموع لكن يفهم غير عقلي وانما مولدي بل يصح عقلا حقيقة لارادة الحقيقي ومجازا للنحو اي لارادة نحو الحقيقي وهو المجازي والثاني الثاني اي نفي صحته لغة تبادر الوضعي فقط من اطلاقه بنفي غير الحقيقي ان يكون اللفظ فيه حقيقة لان التبادر امارة الحقيقة ولا سيما مع العلم بوضع اللفظ له وعدمه امارة عدمها ولا سيما مع العلم بوضع اللفظ لغيره وتاكده بالمبادرة وكون الاصل عدم الاشتراك وكان يكفيه ان يقول لغيره اي غير الوضعي الا انه وضع الظاهر موضع المضمر لزيادة التمكن في ذهن السامع والحقيقي مكان الوضعي لبيان انه المراد به وعدم العلاقة ينفيه اي غير الحقيقي ان يكون اللفظ مجازا بما قدمناه في المشترك من انتفاء العلاقة وانتفاء الحقيقة والمجاز عن استعمال اللفظ في المعنى يمنع صحته لغة وعلى النفي اي نفي الجمع بين الحقيقة والمجاز باللفظ الواحد اختص الموالي بالوصية لهم دون موالي الموالي اي موالي الموالي فيما اذا اوصى من لا ولاء عليه لبني فلان مواليه وله عتقاء وعتقاء عتقاء لان العتقاء مواليه حقيقة لمباشرة عتقهم وعتقاء العتقاء مجازا لمواليه لتسببه في عتقهم باعتاق معتقيهم لانهم بعتقه صاروا اهلا لاعتاق عبيدهم والجمع بينهما متعذر فتعينت الحقيقة لتعذرها وامكان العمل بها الا ان يكون اي يوجد واحد من الموالي فله النصف والباقي للورثة لانه لما تعينت الحقيقة واستحق الاثنان منهم ذلك لان لهما حكم الجمع في الوصية كما في الميراث كان بالضرورة النصف للواحد والنصف للورثة لا لعتقا العتيق ليلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وأورد ذهب ان الموالي لم يشتركا فيهم لكن المفروض ان لهم معتقا واحدا فلم لا يكون ذكر الجمع واراد المفرد مجازا واجيب بالفرق بين ارادة المعنى الحقيقي ووجوده في الخارج ولا يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الاول ولعله انما اراد معناه الحقيقي لان بعض افراده وكذا لابنا فلان مع حفدته تعذر اي دخل حكم الموالي مع موالي الموالي في الوصية لهم حكم الابناء مع ابناء الابناء عندي خيفة فيما لو اوصى لابناء فلان ولفلان ابنا وابنا ابنا فانه لا يكون الوصية للصلبيين خاصة لان الابناء حقيقة فيهم مجازا في بنيهم والجمع متعذر فتعينت الحقيقة الا ان يوجد ابن صلبي لاغير فيكون له النصف والنصف للورثة دون ابنا الابناء وقالا اي ابو يوسف ومحمد يدخل ابناء الموالي والحفدة مع الواحد من الموالي في الابنا فيما اي في المسئلتين لعموم المجاز لان الموالي يطلق عرفا على الفريقين ايضا ولا يدخل موالي الموالي ولا ابنا الابناء مع الابنين من الفريقين بالاتفاق والاتفاق دخولهم اي موالي الموالي بانفسهم الابناء فيهما اي في المسئلتين ان لم يكن احد من الموالي والابنا لتعين المجاز ح اي حين لم يكن منهم احد للارادة بهم احتراز عن الابنا والاب وانما يطلق عرفا على الفريقين والنقض لمنع الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد بدخول حفدة المستامن على بنيه مع بنيه في الامان مع ان الابنا حقيقة في الصلبيين مجاز في الحفدة وبالجنب بالدخول راكبا او متعلقا في حلقه لا يضع قدمه في دار فلان ولا نية له كما لو دخلها حافيا مع انه حقيقة فيه حتى لو نواه صدق قضاء وديانة مجاز في دخوله راكبا ومتعلقا وجه اي وبالحنث بدخول دار سكناه اي فلان اجارة او اعارة في حلفه لا يدخل داره اي فلان ولا نية له كما لو دخل دار سكناه المملوكة له مع انها حقيقة في المملوكة بدليل عدم صحة نفيها عنه مجاز في المستاجر والمستعار بدليل صحة نفيها عنه وبالعتق اي بعتق عبده مثلا في اضافته الى يوم يقدم فلان فقدم ليلا ولا نية له كما لو قدم نهارا مع انه حقيقة فيه حتى لو نواه صدق قضاء وديانة مجاز في الليل بدليل صحة نفيه عنه وبجعل الله علي صوم كذا بليلة كذا بسبب اليمين يمينا ونذرا حتى وجب القضاء والكفارة بمخالفته اي لعدم صيام ما سماه القضاء بتفويت موجب النذر وهو الوفاء بما التزمه والكفارة بتفويت موجب اليمين وهو المحافظة على البر كما هو قول ابي حنيفة ومحمد رحمها الله مع ان هذا الكلام حقيقة للنذر حتى لا يتوقف على النية مجاز لليمين حتى يتوقف على نيتها لابي يوسف فانه قال يكون نذرا فقط فاجيب عن الاول اي النقض بدخول حفدته في الاستثناء على بنيه بان الاحتياط في الحلف اي حفظ الدم وصيانته عن السفك اوجبه اي دخول الحفدة بتعا لحكم الحقيقي اي حقن دم الابنا عند تحقق شبهة اي الحقيقي فيهم للاستعمال اي لاستعمال لفظ البنين فيهم كما في بني هاشم وكثير لوجود شبه صورة الاسم لان الامان مما يحتاط في اثباته ولو بالشبهة حتى يثبت بمجرد

المسألة بان اشار مسلم الى كافر بالنزول من حصن او قال ان نزلت ان كنت رجلا او تريد القتال او تريد ما فعاليك وظن الكافر منه الامان ثبتا الامان خلاف الوصية فانها لا تستحق بصورة الاسم والشبهة فوقوا عدمه اي عدم الدخول في الاجداد والجدات بالاسيما ان على الاباء والامهات بنا على كون الاصالة في الخلق في الاجداد والجدات تمنع التبعية في الدخول اي دخول في اللفظ اي لفظ الآباء والامهات قالوا لان التبعية في الدخول باعتبار تناول صورة الاسم دليل ضعيف في نفسه فاذا عارضه كونهم اصولا لم يف الحلف سقط العمل به واعطا الجد السدس لعدم الاب ليس باعطاء الابوين اي بطريق التبعية للاب مع كونه اصلا له حتى تقدح في كون الاصالة مخلفه غير قادحة في التبعية بل بغيره اي بدليل اخر وهو اقامة الشرع اياه مقام الاب عند عدمه كما في بنت الابن عند عدم البنت الا انه اي هذا الجواب يخالف قولهم الام الاصل لغة وقول بعضهم البنات الفروع لغة فان هذا يفيد استواءهم في الدخول وايضا اذا صرف الاحتياط عن الاقتصار في الابناء على الابناء عند شبهة الحقيقة بالاستعمال فعنه اي فيصرف الاحتياط عن الاقتصار في الابا على الآباء ولذلك اي لشبهة الحقيقة بالاستعمال كذلك اي كما في الابناء يعم المجاز في الاصول اي يجعل الابا مجازا عن الاصول كما هو اي لفظ الابناء مجاز في الفروع ان لم يكن اللفظ حقيقة في ذلك فيظهون اي الاجداد والجدات في الآباء والامهات ومانعية الاصالة خلقة من الدخول ممنوع لعدم اقتضاء اصل ونقل ذلك هذا الحق ان هذا من مواضع جواز الجمع عندنا اي عند المصنف لان الابنا والابا جمع وحق قد جوزنا الجمع بين الحقيقة والمجاز لغة وعقلا في غير المفرد كما قدمناه وكن الثاني اي النقض بالحنث بالدخول راكبا في حلفه لا يضع قدمه في دار فلان بالجر للغير الحقيقي لوضع القدم لانه لو اضطجع فارخا ووضع قدميه فيها لا يقال عرفا وضع القدم في الدار حتى لا يحنث بذلك كما في الخانيه وما داك الا لفهم صرف الكلام عن المجرى الى الدخول واما طنا اليمين لظهور ان مقصوده منع نفسه من الدخول لا من مجرد وضع القدم فصار باعتبار مقصوده كانه طف لا يدخل فاطلق السبب واراد المسبب والدخول مطلق عن الركوب والنعل والخف فيحنث بكل منها لحصول الدخول المقصود بالمنع وللجواب عن الثاني اي النقض بالحنث بدخول دار سكنى فلان اعارة في حلفه لا يدخل داره بان حقيقة اضافة الدار بالاختصاص الكامل للصحيح لان عجز عن المضاف بانه للمضاف اليه بخلاف نحو كوكب الخرقاء في قوله اذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة سهيل اذاعت غزلها في القرايب فان اضافة كوكب الذي هو سهيل وهو كوكب بقرب القطب الجنوبي يطلع عندنا بتدا البرد الى الخرقاء وهي التي في عقلها هوج وبها حماقة لضافه مجازيه لاختصاص مجازي وهو كون زمان طلوعه وقت ظهور جدها في نهته ملابس الشتاء بتفريقها قطنها في قرابها للغزل لها فجعلت هذه الملابسة بمنزلة الاختصاص الكامل وهو اي اختصاصه الكامل بالدار يكون بالسكنى والملك فيحنث كل حي يحنث بالمملوكة غير مسكونة كقاضي خان لوجود الاختصاص الكامل وهذا اولى من التعليل بان المراد كون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى اليه حقيقة كانت وهو ظاهر او دلالة بان يكون ملكه فيتمكن من السكنى فيها خلافا للسرخسي ووافقه صاحب الكافي بناء على انقطاع نسبة السكنى اليه بفعل غيره قلت وفيه نظر فان الباعث على اليمين قد يكون الغيظ اللاحق له من فلان وذلك مما يقتضي امتناعه من دخول المنسوبة اليه بالاختصاص مملوكه كانت ولو غير مسكونة له او مسكونة له ولو غير مملوكه له وعن الرابع اي عن النقض بعتق من اضاف عتقه الى يوم يقدم فلان فقدم ليلا بانه اي اليوم مجاز في الوقت المطلق عام لثبوت الاستعمال له كذلك عند ظرفيته لما لم يمتد من الافعال وهو ما لا يقبل التاقيت نحو قوله تعالى ومن يولهم اي يجعل التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا لا يمتد لانه لا يقبل التاقيت فيعتبر المجاز في العام الا ترجيح لان يقتضي كون المراد به بياض النهار خاصة كطالق يوم اصوم فان الطلاق مما لا يمتد لانه لا يقبل التاقيت والموجب له ارادة بياض النهار به ان الصوم الشرعي انما يكون فيه ذلك للتوجيه على انه لا امتناع في حمل اليوم على مطلق الوقت وحصل التقييد بالليل من الاضافة كما اذا كانت طالق حين يصوم او حين ينكسف الشمس بخلاف ما كان ظرف ما يمتد من الافعال وهو ما يقبل التاقيت كالسير والتفويض فانه يكون المراد به بياض النهار

الايوجب يقتضي كون المراد به مطلق الوقت كاحسن الظن يوم تموت فان احسان الظن مما يمتد والموجب لارادة مطلق الوقت به
اضافته الى الموت وفي التلويح على انه لا امتناع في حمل اليوم فيه على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل ولو لم يخطر هذا
الفرق للقابل قرينة اراده المجاز به في النقض المذكور وهو مطلق الوقت علم انه اي العتق انما هو للسرور لكنه يختص بالنهار فلم يستعمل
ح الا في مجاز عام يندرج فيه الحقيقه وعن انحاس اي عن النقض يكون لله على صوم كزيد ردا ويمينا بنيتها تحريم المباح الذي هو قطر الايام
المنذور صيامها وهو اي وتحريمه معنى اليمين هنا لما عرف من ان تحريم المباح يمين بالكتاب والسنة يثبت مدلولا التزاميا للصيغة
اي لله علي صوم كذا لان المقصود منها ايجاب المنذور ولما عرف من ان المنذور لا بد ان يكون قبل النذر مباح الفعل والترك ليصح التزامه
بالنذر وحيث صار كذا صار تركه الذي كان مباحا حراما به لازما له ثم يراد به اي بالمدلول الالتزامي اليمين اي معناها فاريد اليمين بلا
معناها بلازم موجب اللفظ الذي هو النذر بفتح الجيم اي حكمه لانه اي بالنذر اللفظ الذي هو النذر لا جمع بين الحقيقة والمجاز بالنظر الواحد دون الاستعمال
فيهما اي المعنى الحقيقي والمجازي لا استعمال للفظ الواحد هنا بهما فلا جمع بينهما وما قيل لا عبرة لارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة
من غير تاثير للارادة فالمراد اليمين فقط اي فكانه لم يرد الا المعنى المجازي غلط اذ تحققه اي النذر مع الارادة وعدمها اي ارادته لا يستلزم
عدم تحققها اي ارادته والا لو استلزم تحقق النذر عدم تحقق ارادته لم يمتنع الجمع بين الحقيقي والمجازي في صورة لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ
ظاهرة بارادته وما تاثيرها وقد فرض ارادتهما اي الحقيقي والمجازي فيه اي في الجواب عن هذا النقض نظرا لثبوت الالتزامي حال كونه غير مراد هو
خطوه عند فهم ملزومه الذي هو مدلول اللفظ محكوما بنفي ارادته اي المدلول الالتزامي المتكلم وهو اي والحكم بذلك ينافي ارادة اليمين
به اعني التزام ارادة التحريم على وجه لخص منه حال كونه مدلولا التزاميا لانه اي ارادة التحريم بمعنى قصده الذي هو معنى اليمين تحريم
يلزم بمخالفه الكفارة ولا كذلك تحريم المباح الثابت مدلولا التزاميا له بل هو لم من ذلك وعدم ارادة الاعم الذي هو تحريم المباح التزاميا
مدلولا التزاميا ثانيه ارادة الاخص اي تحريمه على ذلك الوجه وظاهر بعضهم كصاحب البديع ارادته اي معنى اليمين بالموجب اي يوجب
النذر بفتح الجيم نفسه الحاقا لايجاب المباح الذي هو معنى النذر تحريمه اي المباح الذي هو معنى اليمين في الحكم وهو اي الحكم لزوم الكفارة
ويتعدى اسم اليمين الى الموجب ضمنه اي ضمن هذا القصد وتبعا له لا لقصد الاسم ابتداء ثم رتب عليه الحكم قال المصنف رحمه الله
وفيه نظر ايضا لان ارادة الايجاب على انه يمين ارادته على وجه هو ان يستعقب الكفارة بالحنث وارادته من اللفظ نذرا اراد يمينه
على ان لا يستعقبها بل القضاء وذلك ساف فيلزم اذا اريد عينا وثبت حكمها شرعا وهو لزوم الكفارة بالحنث انه لو صح نذرا اذا لتزلك
فيه وشمس الائمة السرخسي ذهب الى انه اريد اليمين بالله لانه قسم بمنزله بالله والنذر على ان اصوم رجب يعني معينا وهو ما يتعقب اليمين
ليصح منعه من الصرف للتعليمية والعدول عن الوجب كما في سحر لسحر يعينه الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق على معنى النذر عاده فاذا
نواها فقد نوى الكل لفظا ما هو من محتملاته فتعمل نيته وجواب القسم محذوف مدلول عليه بذكر المنذور كانه قال لله ان اصوم رجب وعلى
ان اصوم وعلى هذا لا يراد ان اي النذر واليمين نحو علي ان اصوم ليكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد بل اريدا بلفظين ان كان
القسم مغنيا عن اللام كما هو الظاهر وعلى ما قبله يراد ان نحو علي ان اصوم علي ما فيه من مسامحة اذا كانت اليمين مراده بالموجب وهذا الذي
ذهب اليه السرخسي خلاف الاول وهو ظاهر بعضهم ايضا باتحاد المنذور والمحلوف فيه فانه يكون فيه ناذرا للصوم مقسما عليه والاول
وما هو ظاهر بعضهم ليس كذلك بل فيهما المحلوف تحريم الترك والمنذور الصوم نعم فيما ذكره السرخسي نظر لان اللام انما تكون للقسم
اذا كانت للتعجب ايضا كما صرح به النحويون وهو ظاهر فيما استشهد به مما عن ابن عباس دخل آدم الجنة فسد ما غربت الشمس حتى خرج
في قول الشاعر له تبقى على الايام ذو حيد مجرب الطيان والاسد له مما يجيب به من لبد الانسان ويجابه على نفسه امر عجيب صالح

بالحلف ح
اليمين

حينئذ ح

لان يجب منه بل الظاهر ان فهم النذر انما هو بحسب ما وضع له على كذا وان اللام فيه بيان من انتفت له الوجوب واما ما قيل يلزمه ان يكون
نذرا لا يمينا كما نذرت ان اصوم رجبا وان نوى النذر واليمين لعدم اللفظ الذي يصح به اليمين فظاهر ولكن انما يشكل عليه ان لو
كان قابلا لكل منهما ولم يوثر عنه تنصيص وكما اورد النقض هذا ناويا به النذر واليمين على قوله ما خلافا لابي يوسف حيث قال
هو نذر فقط اورد به ايضا ناويا به اليمين دون تحطره النذر فانه يكون نذرا ويمينا على قوله ما خلافا له حيث قال هو يمين لا غير
وبقي للصلة اربعة اوجه اي لم ينو شيا نوى النذر ولم يخطر له اليمين نوى النذر وان لا يكون يمينا هو نذر بالاتفاق نوى اليمين
وان لا يكون نذرا هو يمين بالاتفاق تنبيه لما لم يشرط نقل الاحاد لانواع العلاقات في ازاد المجازات في الالفاظ اللغوية لجاز المجاز
فيها اذا وجدت العلاقات المذكوره بين معانيها اللغويه الوضعيه وغيرها بالقرينة الدالة عليه كذلك جاز المجاز في الالفاظ الشرعية
اذا وجدت العلاقات المذكوره بين معانيها الشرعيه سواء كانت العلاقة معنويه او صوريه فالمعنويه فيها اي في الشرعيه ان يشترك الطرفان
في المقصود من شرعيتها عليها الطائية كالحوالة والكفالة المقصود منها التوثق فيطلق كل على الاخر كالكفالة بشرط براءة
الاصيل يطلق على الحوالة مجازا بعلاقة اشتراكهما في هذا الامر المعنوي وهو اي شرط براءة الاصيل القرينة فجعله اي لفظ الكفالة مجازا في
الحوالة وهي اي الحوالة بشرط مطالبته اي الاصيل كفالة اي والقرينة فجعل لفظ الحوالة مجازا في الكفالة بشرط مطالبة الاصيل وكلفظ الحوالة
للوكالة كما اشار اليه بقوله وقول محمد اي وكقوله فيما اذا افترق المضارب ورب المال وليس في المال ربح وبعض راس المال دين لا خير
المضارب على تقد بقاله اي للمضارب احل رب المال على المديون لي وكله تقبض الدين لاشتراكهما اي الحوالة والكفالة والوكالة في افادته ولاية
المطالبة للدين لاشتراكهما في النقل المشترك الداخل في مفهومها اعني النقل المشترك بين الحوالة التي هي نقل الدين من ذمة المحيل الى ذمة المحال
عليه على ما هو الصحيح والكفالة على انها نقل المطالبة بالدين من ذمة المكفول عنه الى ذمة الكفيل والوكالة على انها نقل الولايه من الموكل الى
الوكيل كما ذكره غير واحد من الشارحين اذ المشترك بين الحقيقي والمجازي الداخل في مفهومهما غير معتبر علاقة للتجوز لا يقال لا انسان فرس وقلبه له
اي ولا يقال لفرس انسان لاشتراكهما في الحيوانيه الداخلة في مفهومها بل الاتصال المعنوي المعتبر علاقة في التعرفات الشرعيه هو المغني
الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها تصوره فكيفه نقل الاخرين اي الكفالة فانها تضم ذمة الى ذمة في المطالبة
على الاصح وقيل في الدين والوكالة اقامة الانسان غيره مقامه في تصرف معلوم والصوريه العليه والسببيه لان المجاورة التي بين الحكم والعلة
وبين السبب والمسبب شبيهه بالاتصال الصوري في المحسوسات فالعليه كون المغني وضع شرعا لحصول الاخر هو اي الاخر علته اي المعنى
الموضوع شرعا لحصوله الغائيه كالشراء وضع شرعا لملك وضع كل من الشراء والملك مجازا في الاخر لتعاكس الافتقار اي لافتقار العلة الى حكمها
من حيث الغرض والشرعيه وهذا لو تشرع في محل لا يقبله كشراء الحر وافتقار الحكم الى علته من حيث الثبوت فانه لا يثبت بدونها ومن ثم قالوا الاحكام
العلل المالية والاسباب العلل الا لية وان كان الافتقار في المعلول الى علته على البدل منه اي من علته بمعنى الموجد والسبب الذي هو الشراء
وهبة كالصدقة لوضعها شرعا للملك ايضا وانما افتقار كل بما هو معلوم في موضعه فلو عنى بالشراء الملك قوله ان اشتريته عبدا بان
اراد ان ملكته فهو حر فاشتري نصفه وباعه واشتري النصف الاخر لا يعتق هذا النصف الاقضا اي لا لعتق ديانه لانه يجوز بالعلة عن
حكمها ويعتق قضا لانعدام صحة هذا التجوز للتهمة لان فيها تخفيفا عليه كما سيذكر وفي لله اي فيما لو عنى بالملك الشراء بان قال ان ملكت
عبدا واراد به ان اشتريت فهو حر فاشتري نصف عبد وباعه ثم اشتري النصف الاخر يعتق مطلقا اي تصادقا وديانه التغليظ على نفسه فانه
اي العبد لا يعتق فيه اي في الملك ما لم يتم جميع العبد في الملك قضية لوقوف الاستعمال فيها اي في الملك والشراء لان المقصود من مثل هذا الكلام
عرفا الاستغناء بملك العبد وهو انما يحصل اذا كان الملك نصفه الاختياع خلافا للشرافان الملك فيه ليس بلازم حتى لو قال ان اشتريته عبدا فهو

الحمد لله العلي
مسئل مولانا عز سيدنا له سراول
الكتاب الى ما واصل ما كان
والشيخ ولم يتنبه له المعاصر
صحح الله سبحانه وتعالى وقصد

عبدًا فامراته طالق ثم اشترى عبدًا لغيره يحنث فضلا عن اشتراط الغنى فاذن الشرط شرا عبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل
وضحه ما حكى عن الشيخ ابي بكر الاسكاف وكان اماما ببلخ وله بواب يقال له اسحق فكان اذا اراد تفهيم اصحابه هذه المسلة
دعاه وقال له هل اشتريت بمائتي درهم فيقول نعم بل بالوف ثم يقول هل ملكت مائتي درهم فيقول والله ما ملكتها قط ثم يقول لاصحابه
كم ترون انه ملك من الدراهم متفرقة وانفق على نفسه ثم هذا اذا كان العبد منكرا كما ذكرنا فان كان معينا بان قال لعبد ان اشتريتك
او ملكتك فانت حر والمسلة بحالها تعتق النصف الباقي في الوجهين لان العرف المذكور انما ثبت في المنكر دون المعين اذ في المعين
قصده نفي ملكه عن المحل وقد ثبت ملكه فيه وان كان في ارمنه متفرقة فبقي على اصل القياس على ان الاجتماع والتفرق من الاوصاف
والصفة في الحاجز لغو ثم هذا اذا كان الشرا صحيحا فان كان فاسدا لم يعتق وان اشتراه جملة لان شرط حنثه وجد قبل ان يقبضه ولا
ملك له قبل القبض فلا يحنث ويتحمل الثمن حتى لا يعتق ايضا بعد القبض الا ان يكون مضمونا بنفسه في يده حين اشتراه حتى ينوب قبضه عن
قبض الشراء فيعين لوجود الشراء وتملكه بنفس الشراء ثم غير خاف ان القول بعتق النصف في هذه المسايل ماش على قول ابي حنيفة
اما عندهما فينبغي ان يعتق كله ثم يجب السعاية او الضمان للاختلاف المعروف في تجزي الاعتاق والله سبحانه اعلم والسبب المحض
لا يقصد حصول المسبب بوضعه يعني لم يوضع لحصوله وانما يثبت المسبب عن المقصود بالسبب اتفاقا كزوال ملك المتعة بالعتق لم يوضع
العتق له اي لزوال ملكه المتعة بل يستتبعه اي بل يتبع زوال ملك المتعة ما هو اي السبب الذي العتق موضوع له وهو زوال ملك الرقبة
فيستعار السبب للمسبب لافتقاره اي السبب اليه اي الى السبب على البدل منه اي من السبب الذي هو العتق ومن الهبة والبيع والصدقة لان
كلا منها سبب لزوال ملك الرقبة افتقار الحكم الى العلة لقيامه به فصح العتق مجازا للطلاق حتى لو قال لامراته اعتقتك او انت حرة ونوى
الطلاق به وقع وانما احتاج الى النية لتعين المجاز لان المحل غير متعين له بل لحقيقة الوصف الجزئية والبيع والهبة مجازا للنكاح لان
كلا منهما سبب مفض لملك المتعة ومنع الشافعي هذا التجوز بهما عنه لانتفاء العلاقة المعنوية بينه وبينهما لا ينفي غيرها وهو السببية المحضة
التي هي احد نوعي العلاقة الصورية وبها كفاية ولا عكس اي ولا يتجوز بالمسبب عن السبب خلافا له اي للشافعي فانه جوزه فصح عنده
الطلاق مجازا للعتق لشمول الاسقاط فيهما لان في الاعتاق اسقاط ملك الرقبة وازالته وفي الطلاق اسقاط ملك المتعة وازالته والاتصال
المعنوي علاقة مجوزة للمجاز كما تقدم والحنفية تمنعه اي التجوز بالطلاق عن العتق اذ المجوز للتجوز المعنى المشترك بين المتجوز والمتجوز عنه
على وجه يكون في المتجوز عنه اقوى منه في المتجوز المشهور المعتبر اي الثابت اعتباره عن الواضع نوعا باستعماله اللفظ باعتبار جزئي من
جزئيات المشترك المذكور او نقل اعتباره عنه ولم يثبت هذا بالتجوز بالفرع اي المسبب عن الاصل اي السبب بل هذا في التجوز بالاصل
عن الفرع اذ لم يجيزوا المطر للسما بخلاف قلبه اي واجازوا السما للمطر فنقل عنهم ما زلنا نطا السما حتى اتيناكم اي المطر مع اشتراكهما اي
السبب والمسبب في الاتصال الصوري توجب مراعاة طريقهم فلا يصح طالق او باين او حرام للعتق عند اصحابنا ومزيد الكلام في هذه
له موضع غير هذا الا ان يختص المسبب بالسبب بحيث لا يوجد المسبب بدونه فكالمعلول اي فيجوز التجوز بكل منهما عن الاخر كما في العلة والمعلول
لانهما يصيران في معناهما كالنبت للغيث وبالعكس كما تقدم على ما فيه من بحث مسلة المجاز خلف عن الحقيقة اتفاقا اي فرع لها بمعنى ان الحقيقة
هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فابو حنيفة خلف عنها في التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية صح معناه
اولا فالتكلم بهذا ابني في التحرير الذي هو معنى مجازي له خلف عن التكلم به اي بهذا ابني في النسب اي في ثبوت البنوة الذي هو المعنى
الحقيقي له من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم ثم يثبت الحكم به وهو العتق بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شيء كما يثبت حكم الحقيقة بناء على صحة
التكلم وهما خلف عنها في حكمها فانت ابني لعبده الاكبر منه مجاز عن عتق علي من وقت ملكته عنده اي ابي حنيفة استعمالا لاسم الملزوم في لازمه

ثبت

لكن ابو

وقالا

وقالا لا يعتق لعدم امكان الحقيقي واذا لم يمكن لم يمكن حكمه وهو العتق لان شرط صحة الخلف امكان الاصل فلغى وانما اعتبر الخلفية
في الحكم لان الحكم هو المقصود فالخلفية باعتباره اي الحكم اولى وقد يلحق عدم العتق في هذه بعدم انعقاد الخلف ليشربن ما الكوز ولا ما لعدم تصوره
اي حكم الاصل في كليهما والخلف انما يصير خلفا عن الاصل اذا امكن الاصل ولا امكان له فيهما وعن هذا اي اشتراط تصور حكم الاصل للخلف
لغى قطعت يدك خطا اذا اخرجهما اي اليدين صحيحتين ولم يجعل مجازا عن الاقرار بالمال اي دية اليد لعدم امكان معناه الحقيقي وتعقبه
المصنف بقوله لكن لا يلزم من لزوم امكان محل حكم شرعي وهو ما الكوز في الملحق به فانه محل وجوب البر لتعلق الحكم بخلفه اي الخطاب بخلف ذلك
الحكم الشرعي وهو الكفارة لعجزه عن البر لزوم صدق معنى لفظ حقيقي لاستعماله اي لاجل استعمال ذلك اللفظ مجازا في معنى من المعاني بعد
صحة التركيب لغة اذ لا يظهر بينهما ملازمة فلا يصح الالحاق به والثاني اي ولغو الاقرار بقطع اليد اذا اخرجهما صحيحتين ليس لتعذر
الحقيقي فقط بل لتعذره ولتعذر المجازي ايضا فان القطع سبب مال مخصوص وهو دية اليد على العاقلة في سنتين لما عرف ان مثله تتحمله
العاقلة في هذه المدة فظهر انه كما قال وليس هذا المال المخصوص هو المتجوز عنه بالقطع لانه لا يمكن اثباته الا بحقيقة القطع فلا يمكن
جعل اللفظ تجوزا بالسبب عن المسبب والمطلق اي والمال المطلق الذي يمكن اثباته ليس مسببا عنه اي عن القطع فامتنع ايجاب المال به مطلقا
فلغى ضرورة بخلاف ما نحن فيه فان الجزية لا تختلف ذاتها حاصلة عن لفظ حر او لفظ ابني فامكن المجازي حين تعذر الحقيقي فوجب صونه
عن اللغو وله اي لابي حنيفة انه اي التجوز حكم لغوي يرجع للفظ هو اي الحكم صحة استعماله اي اللفظ لغة في معنى مجازي باعتبار صحة استعماله
اي اللفظ في معنى اخر وضعي اي حقيقي لمشاكلته ومطابقته اي الوضعي للواقع ليست جزء الشرط للتجوز عنه بغيره فكل من اللفظ الحقيقي والمجازي
اصل في افادة حكمه فاذا تكلم وتعذر الحقيقي وجب مجازيته فيما ذكر من الاقرار اي الاخبار بنبوته لانه سبب لحريته من حين ملكه
فتصير امه ام ولد لانه كما جعل اقرارا بحريته جعل اقرارا بامومية الولد لامه لان هذا الحق يحتمل الاقرار وما تكلم به سبب يوجب هذا الحق لها
في ملكه كما هو موجب حقيقة الجر منه للولد وقيل بل وجب مجازيته في انشائه العتق واحداثه اياه لانه ذكر كلاما هو سبب للتحرير في ملكه
وهو البنوة فلا تصير امه ام ولد له اذا كانت في ملكه لانه ليس للعبد ابتدا تاثير في اثبات امومية الولد لامه لانه لا يملك ايجاب ذلك
الحق لها بعبارته ابتدا بل بفعل هو استيلاد والاصح الاول اي مجازيته في الاخبار عن عتقه لقوله اي محمد في كتاب الاكراه اذا اكره على
هذا ابني لعبده لا يعتق والاكراه يمنع صحة الاقرار بالعتق لا انشائه على انه لا ضرورة في جعله تحريرا مبتدا وهو في نفسه اخبار
فان تحقق المعنى المجازي بان يكون عتقه قبل ذلك عتق مطلقا اي قضاء وديانة والا لو لم يتحقق فقضاء مواخذة له باقراره لا ديانة
لكذبه حقيقة ومجازا الا انه قد يمنع تعين المجازي الذي هو العتق لجواز معنى الشفقة ودفعه اي تعين هذا المعنى تقدم الفايدة الشرعية
وهي العتق عند امكانها اي الفايدة الشرعية وغيرها وهو الشفقة معارض بازالة الملك المحقق مع احتمال عدمه اي زوال الملك والمتيقن
لا يزول بالاحتمال فاقل ما في الباب ان لا يتعين احد هذين المجازين او يتعين هذا لانه اخف وعدمه اي العتق في ظاهر الرواية في هذا
اخي بنوه على اشتراكه اي الاخ استعمالا فاشيا في المشارك نسبا ودينا وقبيلة ونصيحة فتوقف العمل به الى قرينة كمن ابي او امي او من
النسب فيعتق لكونه ذا رحم محرم منه وعلى ان العتق بعلة الولاد وليس في اللفظ له ذكر ليكون مجازا عن لازمه فامتنع لعدم طريقه
وعليه اي على ان العتق بعلة الولاد بنى عدمه اي العتق في جدي لعبده الصغير فان هذا الكلام لا وجود له الا بواسطة الاب ولا
وجود له في اللفظ ويرد انها اي علة عتق القريب القرابة المحرمة لا خصوص الولاد ولذا اي ولكونها العلة فيه عتق بعمي وخالي بلا خلاف ذكره
في البدايع وغيرها فترجح رواية الحسن العتق في جدي وعدمه اي العتق بيا ابني لانه اي النداء لاحضار الذات ولم يفتقر هذا القدر
لتحقيق المعنى اي البنوة فيها اي في الذات من جهة كونه حقيقيا او مجازيا لان اعلام المنادي بمطلوبية حضوره لا يتوقف على ذلك فانتفى ان

انشائه

عليه ع

عية

ان يقال يجب ان يعتق به لتنفذ العمل بالحقيقه وتعين المجاز وايضاح انتفايه ان النداء وضع لاستحضار المنادي وطلب اقباله بصوت
الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجب الحقيقة او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه
بما امكن بخلاف ياحر حيث يعتق به لان لفظه صريح في المعنى لان الحر موضوع للعتق وعلم لاستقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه فيثبت
بلا قصد حتى لو قصد التشبيه مجرى على لسانه عبدي حر يعتق وقيل اذا كان الوصف المعبر به عن الذات يمكن تحقيقه من جهته اي المتكلم بالنطق
حكم بتحقيقه ايا الوصف مع الاستحضار بصدد اله كيا حر فان الحريه يمكن اثباتها من جهة المتكلم لهذا اللفظ اللهم الا اذا كان اسم ذلك الوصف
فاداه به فانه لا يعتق لان المراد حينئذ اعلامه باسمه العلم لا اثبات ذلك الوصف لان الاعلام لا يراعي فيها المعاني حتى لو اداه بلفظ
آخر بمعناه كفيق عتق لان الاعلام لا تغير والا لو كان الوصف المعبر به عن الذات لا يمكن تحقيقه من جهته بالنطق نحو يا ضرورة
ضرورة ويجرد للاعلام كيا ابني او تحقق الابنية غير ممكن له لهذا اللفظ لانه ان تحقق من آخر غير فظاهر وكذا ان تحقق منه اي من آخر لان
النسب انما يثبت به اي يحكم من آتيه لا بالنطق وانما الزامها اي الى بوسيلة المناقضة بالانعقاد اي بالاتفاق على صحة انعقاد النكاح بلفظة
في الحرة ولا يتصور الحقيقي الذي هو الرق فيها ليتزع عليه ملكها لهذا اللفظ لان الحرة لا تقبل ذلك ما دامت حرة فلا يلزم مما ذكر ثبوته
اي امكان الحقيقي الاعتقادي وهو ممكن عقلا وكيف لا وقد وقع في شريعة يعقوب عليه السلام وفي الاسلام ولم يزل كيا الشافعية هذا الاصل وبيان
الحقيقة للمجاز في الكلام او في الحكم وهو الفرع اي في قوله لعبده الاكبر سنا منه انت ابني لا يوجبها اي الموافقة في اصلها كما هو
ظاهر صنيع صاحب الكشف وغيره ومن ثم صرح بعضهم بان المنفي فيه عند الشافعي عدم ثبوت النسب والله تعالى اعلم مسئلة يتعين على الحنفية
اي حنفية المجاز عن الحقيقة يتعينها اي الحقيقة اذا امكنا اي الحقيقة والمجاز بلا مرجح لو جحانها في نفسها عليه فتعين الوطي من لا نكحوا
ما نكح اباوكم لان المعنى الحقيقي للنكاح على ما هو الصحيح كما عرف في موضعه وهو هنا ممكن مجازيه الذي هو العقد فحرمت مؤبدة الاب
على فروعه بالنص ولما حرمة المعقود له عليها عقد اصحيحا عليهم فبالاجماع وتعلق به اي بالوطي الجزاء وقوله لزوجته ان نكحتك فانت كذا
كما هو ظاهر فلو تزوجها بعد ابانة قبل الوطي طلقت بالوطي لا بالعقد لما ذكرنا وفي الاجنبية اي في قوله للاجنبية ان تزوجتك فعبدي حر
تعلق الحرية بالعقد لان وطيها لما حرم عليه شرعا كان الحقيقة كالممنوع شرعا تعين المجاز واما المنعقد اي اراده اليمين المنعقد وهي الحلف
على ان يفعل امرا او يتركه في المستقبل بما تقدم من قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان لا ان احد حقيقة لما ينعقد اي النظر يربط
باخر لايجاب حكم بالعقد اذ كان كما قال وهو مجموع اللفظ المستعقب حكمه مجازا في العزم اي القصد التلبي السبب له اي لمجموع اللفظ المذكور
فانه لا يقتدر بدونه فلا كفارة في الغموس وهي الحلف على امر يتعمد الكذب به لعدم الانعقاد لعدم استعقابها وجوب البر لتعذره
اي البر فيها لفقد ركنه اي المنعقد حقيقة فيه في عرف اهل الشرع لا يستلزمه اي كونها حقيقة في عرف الشارع وهو اي عرفه المراد
لانه اي المجاز في لفظه اي الشارع ويدفع هذا بان الاصل في مثله استصحاب ما قبله الا بنافي لعله لو لم يوجد الثاني له وايضا يتعين ارادة
المنعقدة ان كان العقد في مجموع اللفظ المستعقب حكمه حقيقه والا فالمجاز الاول اي وان لم يكن العقد في هذا حقيقة فهو المجاز الاول
عن الحقيقة اللغويه التي هي اشد بعض الجمل ببعض بالنسبة الى العزم لقربه اليها اكثر من العزم والمجاز الاقرب مقدم منه اي العمل بالحقيقة
لامكانها ولا مرجح للمجاز قوله هذا ابني لمثلي اي لعبد له يولد مثله لمثله معروف النسب من غيره لجوازه اي كونه منه بان كان من منكوحته او امته
حقيقه ولا علم للاسات لعارض مع اشتهاره من غيره فيكون المقر صادقا في حق نفسه الاتي ابطال حق الغير فحر عتق وامه ام ولد وعلى ذلك
اي تعين الحقيقة لامكانها ولا مرجح للمجاز فرع فخر الاسلام قول ابي حنيفه يعتق ثلث كل من الثلاثة الاولاد اذا اتت بهم الامة في بطن
ثلاثة اي بين كل ولد من بالثة ستة اشهر فصاعدا بلا نسب معروف لم تقل المولى في صحته احدهم ابني ولا المولى مجهلا اي قبل البيان طلقا
لقولها

اي لابي يوسف ومحمد يعتق الاصغر ونصف الاوسط وثلث الاكبر نظرا الى ما يصيبها اي الاوسط والاكبر من الام اي ما يصيبهما من العتق
من الام كالمجاز بالنسبة الى اقراره للواسطة اي لانه ثابت لها بواسطة الام بخلاف ما يصيبها من العتق باقراره فانه كالحقيقة لعدم
توقفه على شيء فاعتبرهم ولم يعتبرها يصيبها من الام واوضح هذه الجملة عند اصحابنا لا تثبت نسب ولد ولا دام الولد من مولاها
الا بالدعوة وتثبت نسب من عداه بعدها اظهر فيه فالاعتق كل الثالث لانه جزء في جميع الاحوال اعني فيما اذا كانت الدعوة له او للثاني او للثالث
كما هو ظاهر ونصف الثاني لانه يعتق فيما اذا كانت الدعوة له او للاول ولا يعتق فيما اذا كانت للثالث لان احوال الاصابة وان كثرت حالة
واحدة اذ النفي لا يصاب الا من جهة واحدة كالملك مثلا اذا اصيب بالشراء لا يصاب بالهبة وهلم جرا لان اثبات الثابت محال فخلا الحرمان
يجوز ان يتعدد جهاته فانما ليس بحاصل اصلا يصدق عليه انه ليس بحاصل بجهة الشراء والهبة والارث وهلم جرا وقال ابو حنيفه يعتق
من كل ثلثه لان ما يحصل من العتق ايدا على الثلث انما هو باعتبار صدوره اما من الابوين دعوى نسب عدم ادلوائه لما حصل واما الثالث فما
ما يحصل لها من قبل نفسها والزايد عليه بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا تعتبر مع وجودها كما في الحقيقة والمجاز ووصفت في بطون انهم لو كانوا
في بطن واحد ثبت نسب كل على ما عرف وقيد بكونهم في الصحة لانه لو كان في مرض الموت ولا مال لهم عرهم وقيمتهم على السواء ولو خرج الولد
بجعل كل رقبة ستة اسهم كما جئنا في حساب له نصف وثلث واقله ستة اسهم ثم تجمع سهام العتق وهي سهمان وثلثه وستة فتبلغ احد عشر سهما
وتدصاق ثلث المال وستة عنه فجعل كل رقبة احد عشر سهما فيعتق من الاكبر سهمان ويسعى في تسعة ومن الاوسط خمسة اسهم ويسعى في ثمانية
ومن الاصغر ستة اسهم ويسعى في خمسة لتستقيم الثلث والثلثان والربع اي وصاحبه فرع قول ابي حنيفة على تقويم المجاز بلا واسطة عليه اي المجاز بها
اي بواسطة لقربه اي المجاز بلا واسطة الى الحقيقة وتقربه اي كلام تعذر الحقيقي التقرير بسبب لامتناع ثبوت حسب المجهول من احد اما ثبت من المجهول اما
تحتمل التعليق بالشرط ليكون متعلقا بخطر البيان والنسب لا يحتمل التعليق بالشرط فلزم مجازيته في اللازم اقراره جرية فيعتق كذلك
اي ثلث كل بالنظر لقوله لما يعتق نصف الاوسط وثلث الاكبر بواسطة معه اي مع اللفظ والاول وهو العتق بلا واسطة اقرب الى الحقيقة من
العتق بها فيتعين منتف وهو خبر تقرير وانما كان منفيا اذ لا موجب صح للامومة وهي اي الجالبان الامومة ثابتة وايضا لا صارف للحقيقي
اذ الحقيقي مراد فتثبت لوازمه من الامومة وحرية احدهم وانتفى ما تعذر من السبب فينقسم للعين المجاز بينهم بالسوية لاشتراك الملاحظة
لانها اي الملاحظة مبنية على ثبوت السبب وهو منتف وعرف تعذر مجاز على اخر بالقرب الى الحقيقة واما قوله في صحته لا بوين ابن عبد ابطلتين
وابنيها اي ولديها وهو ما فيه الاب على الام النقص فيه احدهم ابني وهو اي وكل منهم ممكن ان يولد لمثله وماتت المولى محهلا في الكشف الكبير الاصح
الوثاق على عتق ربع عبدهم ان عناه لان عتق احد الثلاثة الباقين قد تعتق في حالة ورق في ثلاثة احوال فعتق به وثلثاه اي على عتق
ثلث بن عبد لتعقه ان عناه اباه لا بسبب عتق الاب لان حرية الاب لا توجب حرية الابن بخلاف الام بل لانه بصير حد المعتق
لا ان على احد الابنين واحوال الاصابة خالة واحده كما قدمنا فقد عتق في حالة ورق في حالتين فيعتق ثلثه وثلثاه ارباع كل منهما اي على عتق
ثلاثة ارباع كل من الابنين اعتق احدهما في الكل اي كل الاحوال بيقين بان يراد نفسه اوابوه اوحده والاخر اي وعتق الاخر في ثلث من الاحوال
بان اريد نفسه اوابوه اوحده لان عتق اخاه ولا اولوية اي ليس احدهما بعينه اولى بجعله المعتق في كل حال دون الاخر بينهما عتق ونصف فرع
بينهما بالسوية فيعتق نصف وربع من كل منهما ولو كان لابن عبده فردا او لابوين عتق كله لتعتقه في كل حال وثلث الاول لانه عتق في حالة
وهو ما اذا عناه ورق في حالتين وهو ما اذا عنى ولده او حده ونصفا لثانية من احوال الاصابة واحده وهي ما اذا عنى اباه واحوال الحرمان
وهي ما اذا عنى ابنه فينتصف ويجزم في الكشف الصغير بعتق ربع كل من الاربعة عنده اي عند ابي حنيفه كما لو قال احدهما حر فكل النصف
ومن الاصبين بما قبله اذا الكل مضاف الى الايجاب بلا واسطة كما هو قول ابي حنيفة او بواسطة كما هو قولهما وله اي كون العتق كل مضاف الى الايجاب

لو استعمل العظيم ابى مجازا في الاعتاق اى تحرير استحقاق في الثانية اي فيما اذا كان لعبده وابنه وابن ابنه واحدا او بوين ثلثه كله اي كل واحد كما لو كان لاحدهم حر وربعه اي وعتق ربع كل من الاربعة في الاولى اي فيما اذا كان لعبده وابنه وابنى ابنه في بطنين وقيدت بكونه في الصحة لانه لو كان في مرضه ولا مال لهم غيرهم ولم يجز الورثه عتقوا من الثلث بحساب حقهم فيجعل كل رقبه اثنى عشر لجا حتى الحساب له ثلث واربع واد ناه اثنا عشر حق الاولى في ربعه وهو ثلاثة اسهم والثاني في ثلثه وهو اربعة وكل واحد من الاخوين في ثلاثه اربعه وهي اسعه فما سهام الوصية خمسه وعشرين وثلث المال ستة عشر فضاق الثلث عن سهام الوصايا فجعل الثلث خمسة وعشرين والمال خمسه وسبعين تحتاج الى معرفة الرقبه من الثلث ليظهر مقدار ما يعتق منها ومقدار ما يسعى فيه فيقول ثلث المال رقبه وثلث والرقبه مئة ثلاثه اربعه وليس لخمسه وعشرين ربع صحيح فاضربه في اربعه فيصير مايه والمال ثلثمايه والرقبة ثلاثة ارباع المايه وهي خمسه وسبعون كان حق الاول ثلاثه صربنا هاي اربعه فبلغ اثني عشر وصار على هذا القياس للثاني ستة عشر ولكل من الاخرين ستة وثلاثون وتسعون في الباقي ثم الاصح هو المذكور في الجامع ومواحترازا عما في الزيادات من اعتبار احوال الاصابة كاعتبار احوال الحرمان ووجهها ان الرق لا يثبت له الا سر والدور والفقر اسباب من تحيزه والكتابة والاستيلاد والدين فاذا اعتبر احوال ما اتخذ سببه منعدده فلان اعتبر احوال ما انعدد سببه اولى ووجه الاصح كما قدمنا اوجه مسئلة يلزم المجاز لتعذر الحقيقي كحلفه ولا بينة لا ياكل من هذا القدر فلما جعله اي القدر تبا ويل الحمل والافالرجل يحلها لانه مؤنث سماعي اي فيمينه على ما يطبخ فيها لتعذر اكل عينها عادة تجوزا باسم المحل عن الحال فاصره اي الحقيقي كمن الشجرة في حلفه لا ياكل من الشجرة التي لا يوكل عينها عادة فلما تخرج الثمرة من الثمر وغيره حال كونه ماكولا بلا كبير صنع تجوزا باسم السبب وهو الشجرة عن المسبب وهو الخارج للاكول ومنه اي ومما عرجه ماكولا البقار وهو شحم الفخذ والخاصرة وابى الليث والطاهر كما مشى عليه المصنف في فتح العدد رفاقا للكثير انه لا يحنث لانه لا يخرج كذلك ولم يذكر الفريقان فيه نقلا عن المتقدمين لانا نطلقها ونبيدها لان ما توقف على الصنع ليس مما خرج مطلقا ولذا عطف على الثمر في قوله تعالى كلوا من ثمره وما عملته ايديهم فلا يحنث به ولو لم تخرج ماكولا فلثمنها فيحنث باكل ما اشتراه به وللحجر اي للحجر الحقيقي عادة وان سهل تناوله كمن الدقيق فلما له كالعصيدة فيحنث باكلها لا بيسفه لتركك هكذا عادة خلافا للشافعي ولا يشرب من البير وبئر غير ملاي فلما له اي الماكان المسمى بالبير والاذي يونث سماعي كما مشى عليه فيما سياتي اغترافا اتفاقا فلا يحنث بالكرع اي بتناوله بفيه من موضعه من غير ان يشرب بكفيها وبانا ء على ما في الصحاح وغيره وفي الفتاوى الظهيرية ويعسر الكرع عندي حنيفة ان يخوض الانسان في الماء ويتناوله بفيه من موضعه ولا يكون الابعد الخوض في الماء فانه من الكراع وهو من الانسان ما دون الركبة ومن الدواب ما دون الكعب كذا قال الشيخ الامام نجم الدين النسفي انتهى والاول هو المروي المتبادر لانه كما قال في التلويح لصلة ذلك في الدابة لا يكاد يشرب الا بادخال الكراع فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب فيه خاض اولم يخض في الاصح وفي الذخيرة الصحيح ولو كانت ملاي فعلى الخلاف المشهور في لا يشرب من هذا النهر فغرفه على الكرع وعندهما على الاغتراف وقادر ان مجازي البير الاغتراف وفيه بعد لعدم العلاقة اثابته الاعتبار والاوجه ان تعليق الشرب بها اي البير على حذف مضاف اي من ماي البير حقيقة قلت او عبر بالبير عن مايها تجوزا باسم المحل عن الحال وهو اوجه لكثرته مجاز العلاقة بالنسبة اي المجاز الحذف وايا ما كان يلزم منه ترجح الحنث بالكرع من البير وان كانت غير ملاي كما هو قول بعض المشايخ وقد ذكر المصنف في شرح الهدايه هذين التوجيهين في وجه قولهما بالحنث كبيما شرب من ماء دجلة في حلفه لا يشرب من دجلة ومنه اي من لزوم المجاز للهجر العادة حلفه لا يضع قدمه في دار فلان فانه مجاز عن الدخول وهو دخولها كما اوضحناه ثمة وشرعا اي في الهجر شرعا حلفه ليسكنن اجنبية فلا يحنث بالزنا الا بنيته اي المعنى الحقيقي الذي هو الوطي اذ المهجور شرعا كالمهجور عرفا ومن العقل والدين ظاهرا منه فانما يحنث بالعقد كما تقدم والخصومة في التوكيل بها اي بالخصومة لان حقيقتها وهي المنازعة مهجورة شرعا فيما عرف لهم فيه تحقا لانها حرام لقوله تعالى ولا تنازعوا الى غير ذلك فانصرف التوكيل بها للجواب مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب لانها سببه او للتقيد

على المطلق او الكل على الجزء بناء على عموم الجواب للاقرار والانكار كما سيذكر وهذا عند علمائنا الثلاثة خلافا لزفر والاصح قولهما على الوكيل في مجلس القاضي وغيره لان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا وعند ما يصح عند القاضي لا غير لان اقراره انما يصح باعتبار انه جواب الخصومة بجار والخصومة تختص بمجلس القضا فكذا جوابها الا ترى انه لا يقع سماع بينة ولا استحلاف ولا اعذار ولا حبس الا عند القاضي وما يكون في غير مجلسه يكون صلحا فاذا كان الجواب المعتبر هو الجواب في مجلس القضا لم يعتبر اقرار الوكيل على موكله في غير مجلس القضا بل يخرج به من الوكالة فلا يصح دعواه بعد لتكذيبه نفسه بالقول الاول وهذا استحسان والقياس وهو قول زفر والائمة الثلاثة لا يجوز اقراره على موكله مطلقا لان الاقرار عند الخصومة وجوابه واضح مما سبق فيعم الجواب الاقرار كالانكار لان الجواب كلام يستدعيه كلام الغير ويطابقه ماخوذ من جاب العلاه اذا قطعها سمي به لان كلام الغير ينقطع به وذلك كما يكون ملائما معه وكذا كما يكون مناقضا له وكلامه حال كونه شيخا لان الصبي من حيث هو صبي ما مور فيه بالمرحمة شرعا والجبر بنافيه فانصرف اليمين عند الاشاره الى خصوص ذات صبي الى خصوص ذاته باعتبار وصف فيها الخرم يتقيد بزمن الصبي او لشدة كراهة ذاته فيحنث به شيخا لوجود ذاته بخلاف المنكر اي كما يكلم صبيا فانه لما لم يسر الى خصوص ذات كان الصبي نفسه مثار اليمين وان كان على خلاف الشرع فوجب تقييد اليمين به لعقده بها وان كان حراما كحلفه ليشربن اليوم خمرا او ليسرقن الليله فانها تنعقد وهذا المعنى ان كانا حرامين وتقدير حكمها اي الحقيقة والمجاز فيتعذران اي الحقيقة والمجاز ويكون ذلك الكلام كالمشترك لمزوجته المنسوبة اي كقوله لزوجته الثلاثة نسبها من غيره هذ ابنتي فلا يحرم عليه ابدا سواء كانت اكبر منه او اصغر أو مثله على ذلك ام رجع بان قال غلطت او وهمت ان اصر اي دام على هذا الكلام فرق اي حتى فرق القاضي بينهما مناما من الظلم اي طلبه لها بترك قربانها وانما قلنا تعذرت الحقيقة هنا للاستحاله في الاكبر منه سنا كما هو ظاهر وصحة رجوعه عن كذبا بنته في الممكنه اي في الاصغر منه سنا وهذا اولى لتحقق الكذب هو في معنى المتحقق كما اشار اليه بقوله وتكذيب الشرع له في هذا الاقرار لان فيه ابطال الحق الغير وهو لا يفيد ابطاله شرعا بل له اي قايم مقام رجوعه لان تكذيب الشرع لا يكون ادنى من تكذيب نفسه فكانه رجع والرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح وعند الرجوع عن الاقرار لا سقى الاقرار ولو يثبت النسب مطلقا ولا في حق نفسه خلافا اي الاقرار بالنوه في عبد الملك كونه منه من حيث صغر سنه الحاق النسبه من الوجه الذي ليس فيه اقرار على الغير لانه صار مجازا عن الحرية والعبد والاب لا يتفرقان بها وذلك بناء على ما هو الاصل من ان الكلام اذا امكن له حقيقه وله حكم يصار الى اثبات حكم تلك الحقيقه مجازا عند تعذر الحقيقه وحيث لزم ان يكون المراد به ذلك لا يصح رجوعه عنه لعدم صحة الرجوع عن الاقرار بالعتق ولم يكن العمل بهذا الاصل في قوله لزوجته هذ ابنتي ولا ابنة لي اي التحريم الذي هو المعنى المجازي لهذ ابنتي اما حكما للنسب اي السبب فذ ثبت للغير حيث ثبت للغير لانه اراد استحقاق هذ ابنتي فيه اي في التحريم وهو اي تحريم النسب منافٍ لسبق الملك اي للنكاح لمنافاته لملك النكاح لانتفاء صحة نكاح المحرمات لانه اي تحريم النسب من قوته اي ملك النكاح والذي من قوته اي والتحريم الذي هو من حقوق ملك النكاح وهو انشا التحريم الكائن بالطلاق ليس اللازم للمعنى الحقيقي لهذ ابنتي فيتجوز به اي لهذ ابنتي فيه اي في التحريم الكائن بالطلاق ثم من المحرمس منافاته لتناول لوازمها لان اطرحها ينافي محله النكاح وتثبت حرمه لا ترتفع ولا يصلح ان تكون من حقوق النكاح والاخر من حقوق النكاح ولا يخرج المحل عن محليته النكاح وترتفع توابع النكاح وتوابعه يدل على تناول اللزومات فتعذر المجاز ايضا مسئلة الحقيقه المستعمله اولى من المجاز المتعارف الاسبق منها اي الحقيقة المستعمله عندي اي لي حنيفه وعند صاحبي الجمهور قلبا اي المجاز المتعارف الاسبق منها اولى من الحقيقة المستعمله وتفسير المتعارف بالتمام كما قال مشايخ العراق اولى منه اي من تفسيره بالتعامل كما قال مشايخ بلخ لانه اي التعامل في غير محله اي المجاز لانه اي التعامل كون المعنى المجازي متعلق محاورهم اي اهل العرف وهذا اي علم سببه اي المتعارف انه اي بالتعامل يصير المجاز اسبق الى الفهم فحل التعامل للمعنى وحمل الاستعمال والحقيقة والمجاز اللفظ ثم هذا على تسمية المعنى بها اي بالحقيقة والمجاز مسامحه لاجماع اهل اللغة على انها من اوصاف اللفظ والتحرير انه اي المجاز المتعارف هو الاكثر استعمالا في المجازي منه

اي من استعماله في الحقيقي وما قيل اي وما قاله مشايخ ما وراء النهر التفسير الثاني قولهما والاول قوله للحنث عنده باكل ادمي وخنزير اي لحمهما في
حلفه لا ياكل لحما لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما وعدمه عندهما لان التعامل لا يقع عليه لانه لا يوكل عادة غير لازم بل الحنث عنده فيهما
لاستعمال اللحم فيهما اي في لحم الادمي والخنزير فيقدم الاعتبار للحقيقة وعدم الحنث عندهما لمضمون قوله ولاسبقية ما سواهما اي لحم الادمي
والخنزير الى الافهام عند الاطلاق عندهما ويشكل عليه اي على ابي حنيفة ما تقدم من التخصيص بالعادة بلا خلاف فانه يقتضي اقتصار الحنث
على ما اعتيد اكله من اللحوم فلا جرم ان قيل اذا كان الحالف مسلما ينبغي ان لا يحنث لان اكله ليس بمتعارف ومبنى الايمان على العرف قال العتابي وهو
الصحيح وفي الكافي وعليه الفتوى وكون هذه المسلة فرع جهة الخلفية فرجح التكلم بها اي بالحقيقة على التكلم بالمجاز لرجحانها عليه ورجحا الحكم
باعميته اي حكم المجاز فحكمها اي الحقيقة لانه شملها حتى صارت فردا من افراده فكثرت فايدته وكان فيه عمل بالحقيقة من وجه لدخولها فيه كما هو حاصل
ما في اصول فخر الاسلام وموافقيه لا يتم الغرض يتعلق بالخصوص كضده اي كما يتعلق بالعموم والمعين لما هو الغرض منهما الدليل مع ان المجاز المتعارف
قد لا يعم الحقيقة فالمبني لهذه المسلة صلوح غلبة الاستعمال دليلا مرجحا للغالب استعمالا منهما على الاخر فاثبتناه ونفاه بان العلة لا ترجح بالزيادة
من جنسها فتكافا اي فتساوي الحقيقة والمجاز في الاعتبار ثم ترجح الحقيقة عنده لرجحانها عليه لا ذلك اي كون المجاز اعم كما قالاه والا لو تم كون الخلاف
في المجاز الاسبق من الحقيقة المستعملة بناء على الخلاف في جهة الخلفية اطرد الترجيح بالعموم عندهما فرجحا ح المجاز المساوي للحقيقة في التبادر للفهم
اذا عم حكم الحقيقة وقالا ح ايضا العقد العزم لعمومه اي العزم العموس وكثير وليس شي منها كذلك وكيف والمساوي اتفاق اي محكي فيه اتفاقهم على تقديم
الحقيقة اذا ساواها المجاز مطلقا وفرعها اي هذه المسلة حلف لا يشرب من الفرات وهي بالتاء الممدودة في الخط في حالتي الوصل والوقف النهر المعروف
بين الشام والجزيرة وربما قيل بين الشام والعراق حلف لا ياكل الحنطة انصرف الحلف عنده الى الكرع في الشرب من الفرات وعينها اي والى
اكل عين الحنطة والى ما يتخذ منها اي من الحنطة ومائه اي الفرات عندهما وعلى الحنطة اي يرد على مسلتها التخصيص بالعادة فان مقتضاه اقتصار الحنث
على ما يتخذ منها عادة لان العرف العمل مخصص كما سلف واجيب بانها اي العادة مخصصة او المسلة الخلافية في الحنطة غير المعينة اما فيها
اي المعينة فقوله مثلهما والصواب القلب كما هو كذلك في الكشف وغيره ومشى عليه المصنف في فتح القدير حيث قال وهذا الخلاف اذا
حلف على حنطة معينة اما لو حلف لا ياكل حنطة ينبغي ان يكون جوابه كجوابهما ذكره شيخ الاسلام انتهى فيطالب بالفرق ويمكن ادعاؤه اي ابي حنيفة
في الفرق بينهما ان العادة فيها اي في المعينة مشتركة بين متناول عينها وما يتخذ منها وان غلبت العادة فيما يتخذ منها كالكرع فان العادة في الشرب مشتركة
بينه وبين الشرب بالاناء ونحوه فانصرفت اليمين عنده الى الحقيقة المستعملة بخلاف غير المعينة فان العادة في تعلق الاكل بها ارادة ما يتخذ
منها وهذا اقرب من دعوى شيخ الاسلام التعارف في حنطة غير معينة لا في حنطة بعينها واذا لم يوجد التعارف في المعينة لا يترك العمل
بالحقيقة لان الحقيقة بترك نية غيرها او بالعرف ولم يوجد واحد منهما هذا وبعد ان ذكر في فتح القدير ما تقدم قال ولا يخفى انه يحكم
والدليل المذكور المتفق على ايراده في جميع الكتب يعم المعينة والمنكرة وهو ان عينها ماكول وتقدم بقية الصوارف في التخصيص في مسلة
العادة المعرف العملي مخصص فليراجع تتمة ينقسم كل من الحقيقة والمجاز باعتبار تبادر المراد من اطلاقه للغلبة استعمالا وعدمه اي باعتبار
عدم المتبادر للمراد لعدم الغلبة استعمالا الى صريح يثبت حكمه الشرعي بلا نية وكناية لا يثبت حكمه الا بنية او قايم مقامها ومنه اي هذا
القسم الذي هو الكناية اقسام الخفا اي الخفي والمشكل والمجمل والمجاز غير المشتهر ويدخل الصريح المشترك المشتهر في احدهما اي احد معنييه
بحيث تبادر ذلك الاحد من اطلاقه والمجاز الغالب الاستعمال مع الهجر لحقيقته اتفاقا كذلك اي صريح ومع استعمال الحقيقة هو صريح ايضا
عندهما والظاهر وباقي الاربعة النص والمفسر والمحكم ان اشتهرت فاخراج شي منها اي من الظاهر وباقي الاربعة مطلقا من التصريح كما ذكره
صاحب الكشف وغيره لا يتجه بل يخرج منها ما ليس بمشتهر لكن ما لا يشتهر منها لا يكون كناية والحال تبادر المعين من اطلاق اللفظ وان كان

تبادره

تبادره لا للغلبة الاستعمالية بل تبادره للعلم بالوضع اي وضع اللفظ له وقرينة النص من كون الكلام مسوقا له واخويه اي وقرينة المفسر من عدم
احتماله للتخصيص والتاويل وقرينة المحكم من كونه غير قابل للنسخ فيلزم تثليث القسمة الى ما ليس صريحا ولا كناية لكن حكمه اي هذا القسم ان اتحد
بالصريح او بالكناية فلا فايدة في تثليثها به وهو ممكن فليترك ما مال اليه كثير من ذكر قيد الاستعمال كما مشينا عليه اولا ويقتصر في
تعريف الصريح على ما يتبادر خصوص مراده لغلبة او غيرها من تنصيص او تفسير او احكام كما مال اليه شمس الايمة السرخسي والقاضي ابو زيد
لكن اخرجوا من الصريح الظاهر على هذا التعريف لان الظهور فيه ليس بتام ولا فرق بين الظاهر والصريح الا بعدم القصد الاصلي في الظاهر بخلافه
في الصريح وهو غير موثر في التبادر ثم من ثبوت حكمه اي الصريح بلا نية جريانه على لسانه كانت طالق وانت حرة غلطا في نحو سبحان الله واسقني اي بان
اراد ان يقول هذا فقال ذاك قالوا فيثبت الطلاق والعتق اما قصده اي الصريح مع صرفه بالنية الى محتمله فله ذلك ديانة كقصد الطلاق من
وثاق في قوله هي طالق فهي زوجته ديانة لاحتمال اللفظ لا قضا لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه ومقتضى النظر كونه اي ثبوت حكمه بلا
نية في الكل اي في الغلط وما قصد صرفه بالنية الى محتمله قضا فقط والا لو ثبت حكمه فيهما مطلقا اشكل بعت واشتريت اذ لا يثبت حكمهما
في الواقع مع الهزل مع انهما صريح وفي نحو الطلاق والنكاح انما ثبت حكمه مطلقا في الهزل لخصوصية دليل وهو الحديث الاتي على الاثر ولم يكن
حاجة الى وكذا في الغلط يثبت فيه حكمه قضا لا ديانة للاستغنا عنه بقوله في الكل قضا فقط فلعله ذكره ليصل به لما ذكرته في فتح القدير من
ان الحاصل انه اذا قصد السبب عالما بانه سبب رتب الشرع حكمه عليه اراده او لم يرده الا ان اراد ما يحتمله واما انه لم يقصده او لم يدر ما
هو فيثبت الحكم عليه شرعا وهو غير راض بحكم اللفظ ولا باللفظ فمما بنيوا عنه قواعد الشرع وقد قال تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم وفسر
بامرين ان يحلف على امر يظنه كما قال مع انه قاصد للسبب عالم بحكمه فالغاه لغلطه في ظن المحلوف عليه والاخر ان يجري على لسانه بلا قصد الى
اليمين كلا والله بلى والله فرفع حكمه الدنيوي من الكفارة لعدم قصده اليه فهذا تشريع لعباده ان لا يرتبوا الاحكام على الاشيا التي لم يقصد
وكيف ولا فرق بينه وبين النايم عند العليم الخبير من حيث لا قصد له الى اللفظ ولا حكمه وانما لا يصدقه غير العليم وهو القاضي ولا ينفيه
اي هذا القول الحديث الذي اخرجه اصحاب السنن وقال الترمذي حسن غريب والعمل على هذا عند اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
وغيرهم ثلاث جدهن الخ اي جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة لان الهازل راض بالسبب لا بالحكم والغالط غير راض بهما فلا يلزم
من ثبوت الحكم في حق الاول ثبوته في حق الثاني وما قيل اي وقول الجم الغفير من مشايخنا لفظ كنايات الطلاق مجاز لانها
اي كنايات الطلاق عوامل بحقايقها غلط اذ لا تنافي الحقيقة الكناية وما قيل اي وقولهم ايضا في وجه انها مجاز الكناية حال كونها مستترة
المراد وهذه اي كنايات الطلاق معلومة اي المراد والتردد فيما يراد بها فيتردد مثلا في ان المراد نهي باين ابائن من الخير او النكاح
منتف بان الكناية بالتردد في المراد من اللفظ حقيقة كان او مجازا لا في الوضعي وانما هي معلومة الوضعي كالمشترك والخاص في فرد
معين وانما المراد بكونها مجازا مجاز اضافتها الى الطلاق فان المفهوم من كنايات الطلاق انها كناية عنه اي عن الطلاق وليس كذلك
والا لو كانت كناية عنه وقع الطلاق رجعيا مطلقا بها لان الايقاع بلفظ الطلاق رجعي ما لم يكن على مال او الثالث في حق الحرة او الثاني
في حق الامة وليس هي مطلقا كذلك بل بعضها كما عرف في موضعه مسايل الحروف قيل اي قال صدر الشريعة جرى فيها اي الحروف
الاستعارة تبعا كالمشتق فعلا ووصفا بتبعية اعتبار التشبيه في المصدر لاعتبار التشبيه اولا في متعلق معناه الجزئي وهو كليه
على ما تحقق فيستعمل في جزئي المشبه وهو المعنى الجزئي للحرف يعني كما جرت الاستعارة في المشتق فعلا ووصفا بتبعية اعتبار التشبيه
اولا في المصدر فقولنا نطقت الحال فرع تشبيه الحال باللسان ثم نسبة النطق اليها ثم اشتق من النطق بمعناه المجازي نطقت فصار
استعارة نطقت تبعية استعارة النطق هكذا الحرف يعتبر اولا التشبيه في متعلق معناه الجزئي وهو المعنى الكلي المندرج فيه معنى الحرف

وهو المراد بقوله كليه بيانه ان مايذكر للفظ اسم لمعنى حرف ليس موعين معناه فان التبعيض المفاد بقولك من للتبعيض ليس هو
نفس معنى من بل تبعيض كل ومعنى من تبعيض جزئي ملحوظ بين شيئين خاصين مندرج تحت مطلق التبعيض فيعتبر اولا التشبيه للمعنى الكلي
المتعلق بمعنى الحرف ثم يستعمل الحرف في جزئي منه كما شبه ترتيب العداوة والبغضاء على الالتقاط بقرينه العلة الغائيه على الفعل فاستعمل فيها
اللام الموضوعه للترتيب العلي كذا افاده المصنف رحمه الله وهذا الكلام لايفيد وقوع المجاز المرسل فيها اى في الحروف لانتفاء علاقه المشابهة
في متعلق معناها ثم يرجب هذا الكلام ايضا البحث عن خصوصياتها في الاصول لكن العاده جرت بتهميما للغايه لشدة الاحتياج اليها في بعض المسائل
الفقهيه وذكرت عقب مباحث الحقيقه والمجاز لانها تنقسم اليها ايضا وهي اى الحروف اقسام حروف العطف الواو والجمع فقط اي بلاشرط
ترتيب ولا معيه فى المفرد اى فى فيه اسما كان او فعلا حال كونه معمولا لجمع المعطوف بحكم المعطوف عليه من الفاعليه والمفعوليه والحاليه
وعاملا اي وحال كونه عاملا لجمع المعطوفات في مسنديه اى المعطوف عليه كضرب واكرم وفي جمل لها محل من الاعراب بجمع المعطوفه في حكم المعطوف
عليها الا ورد اي كونها في المفرد معمولا وفي مقابلها اي الجمل التي لا محل لها من الاعراب بجمع مضمونها في التحقق وهل يجمع في متعلقاتها اى الجمله
المعطوف عليها تاي في المسئله التي بعد هذا وقيل الواو للترتيب وبه قال ابو حنيفه والشافعي ايضا كما نسب اليه اى الى ابي يوسف ومحمد ومالك ايضا
المعيه لقول ابي حنيفه في ان دخلت غير طالق وطالق وطالق اخبر المدخوله بثلاث واحده وعندهما بتين بثلاث فان قوله هذا الظاهر في جعلها
للمقارنه كما في انت طالق ثلاثا والا فواحده لا غير وليس كلا القولين بناء على ذلك بل لكون توجيه اى العطف عنده اى ابي حنيفه تعلق
المتاخر بواسطة المتقدم فينزل كذلك اى مرتبات فيسبق الطلاق الاول فيبطل بحليتها لما بعده لانتفاء العصمه والعده وقالا بعدم الاشتراك
المعطوفات في التعليق وان كان اشتراكها بواسطة اي عطف بعضها على بعض تنزل دفعة لان نزول كل منها حكم الشرط فتقترن احكامه
عند وجوده كما في تعدد الشرط كل لصحة ان دخلت فانت طالق وان دخلت فانت طالق فانه تدتعلق طلاقا بعد طلاق بكل من الشرطين
ثم اذا وجد الشرط بان دخلت مرة تقع تنتان ودفع هذا اى تعدد الشرط الملحق به بالفرق باستقلال الواسطة اي بان تعلق الثاني فيه ليس بواسطة
تعلق الاول وان كان بعلة بخلاف ان دخلت فانت طالق وطالق لايضر في المطلوب اذ يكفي في الدفع لما سواه اي سوى هذا الدليل
قال المصنف يعني من قولها التعلق وان كان بواسطة فبعد ثبوت الواسطه وتعلق الثاني صار الحاصل تعلق كل من طلاقين بشرط فيكون
نزول كل منهما حكما لثبوته فاذا ثبت نزل كل حكم له دفعة لوجود العلة التامة في ثبوت كل ولا يجوز ان يتاخر شيء منها فقد رجح المصنف
قولها وفيه اي في الجواب لما عرف ليله ترجيحا اخر ذكرناه في الفقه فقال وقولها ارجح قوله تعلق بواسطة تعلق الاول لان ايقاعه انه علة تعلقه
فمنوع بل عليته جمع الواو واياما يلي الشرط وان اريد كونه سابق التعليق سلمناه ولا يفيد كالايمان المتعاقبة ولو سلم ان تعلق الاول علة لتعلق
الثاني لم يلزم كون نزوله علة لنزوله اذ لا يلازم فجاز كونه عليه لتعلقه فيتقدم في التعلق وليس نزوله عليه لنزوله بل اذا تعلق الثاني
بالحب حسب كان صار مع الاول معلقين بشرط وعند نزول الشرط ينزل المشروط لنا النقل عن ائمة اللغة وتكرر من سيبويه كثيرا ذكره
في سبعة عشر موضعا من كتابه ونقل اجماع اهل البلدين البصرة والكوفة عليه نقله السيرافي والسهيلي والفارسي الا انهم توقفوا فيه
بان جماعة منهم ثعلب وغلامه ومطرب وهشام على انها للترتيب واما الاستدلال للمختار بلزوم التناقض على تقدير الترتيب في تقدم المجموع
على قول حطة كما في سورة البقرة وقلبه اي تقديم قول حطه على السجود كما في سورة الاعراف مع الاتحاد اى اتحاد القصة لان التوجود خارج
الباب سجدا يكون مقدما على قول حطة كما دلت عليه اية البقرة موخرا عنه كما دلت عليه اية الاعراف والقصه واحده فيها امرا
وما مورا اورعاتا والتناقض في كلامه تعالى محال وعني حطه حط عنا ذنوبنا وامتناع تقاتل زيد وعمرو اي وبلزوم امتناعه لا يتصور
في فعل تعبير في مفهومه الاضافة المقتضيه للمعيه ترتيبا لانه صحيح بالاتفاق وجاء زيد وعمرو قبله اى وبلزوم امتناعه للتناقض فان عمرا لا يكون

في الواسطة ح

اصل ح

جاءا بعد زيد للواو وقبله لقبله واللازم منتف بالاتفاق والتكرار بعده اي ويلزوم التكرار في جاء زيد وعمرو بعده لدلالة
الواو على البعديه وليس تكرارا اتفاقا مدفوع بجواز التجوز بها اي بالواو في الجمع صحت للجمع في الخصوصيات اي في هذه الصور الخصوصيه
فلم يلزم المطلوب ويلزوم صحة دخولها في الجزاء اي والاستدلال للمختار بها لو كانت للترتيب لزم صحة دخولها على جزا الشرط لربطه
به على سبيل الترتيب عليه كالفاء واللازم باطل بالاتفاق اذ لا يصح ان طار زيد واكرمه كما يصح فاكرمه مدفوع بمنع الملازمه كثيرا اي لانا لم انها لو
كانت للترتيب لصح دخولها على الجزاء فانه منقوض بثم فانها للترتيب اتفاقا ولا يجوز دخولها على الجزا اتفاقا وحسن الاستفسار
اي والاستدلال للمختار بها لو كانت للترتيب لما حسن من السامع ان يستفسر من المتكلم عن المتقدم والمتاخر في نحو جاء زيد وعمرو لكونها
مفهومين من الواو واللازم باطل مدفوع بانه اي حسن الاستفسار لدفع توهم التجوز بها المطلق الجمع وبانه منقوض اي والاستدلال للمختار
بان مطلق الجمع معنى مقصود للمتكلم فاستعمل لفظا مفيدا له كيلا ينصرف الالفاظ عن المعاني فيلزم استعمالها في اي في هذا المعنى الا الواو فتعين ان تكون
موضوعة له فلا تكون للترتيب واللازم الاشتراك وهو خلاف الاصل مدفوع بان المجاز كاف في ذلك اي في افادته فيكفي ان يكون مجازا
للجمع المطلق على انه معارض بالمثل فان الترتيب المطلق ايضا معنى مقصود كالجمع المطلق فلا بد من لفظ يعبر به عنه وليس ذلك غير
الواو اتفاقا فيكون موضوعة له والنقض لكونها للمطلق الجمع بالترتيب اي بانها تفيده للبينونة بواحدة في قوله لغير المدخولة طالق وطالق
وطالق كما بالفاء وثم والا لو كانت للجمع لجمعت الثلاث فطلقت ثلاثا مدفوع بانه اي وقوع الواحد لا غير لفوات المحليه قبل
الثانية او لتوقف الاولى على ذكر الثانية لعدم موجبيتها لتوقف لانت طالق فمنجز ليس في اخره ما يغيره وله من شرط او غيره فينزل
به الطلاق في المحل قبل التلفظ بالثانية والثالثه وترتفع محليتها للبائن لعدم العدة فيلغوا هذا لا لكون الواو للترتيب بخلاف
ما لو تعلقت بمتاخر اي بشرط متاخر كانت طالق وطالق وطالق ان دخلت فانه يقع الثلاث اتفاقا لتوقف الكل على اخر الكلام لوجود
الغير فيه فتعلقت دفعة ونزلت دفعة ثم عند ابي يوسف تقع الاولى قبل الفراغ من التكلم بالثاني وما عن محمد انما يقع عند الفراغ
من الاخير محمول على العلم به اي بالوقوع ان لا يعلم وقوع ما قبل الاخر الا عند الفراغ من الاخير لتجويز الحاق المغير به من شرط او
نحوه والا لو لم يكن المراد هذا لم تقع المحليه فيقع الكل بنصب يقع على جواب النفي لوجود المحليه حالة التكلم بالباقي كما ذكره شمس الائمة
السرخسي والحاصل ان المصنف استبعد كون قول محمد على ظاهره لانه اذا لم يكن الصدر متوقفا فتاخير حكمه الى غاية خاصه ممنوع
لانه كما قال لزوم اي تاخير حكم الاول الى الفراغ من الاخير قول بلا دليل فالجواب ما قاله ابو يوسف من انه يقع بمجرد فراغه من
الاول وحين اول المصنف كلام محمد بما تقدم ارتفع الخلاف اذ لا شك في تاخير العلم بالوقوع عن تمام الكلام لكن عند تمامه حكم
بان الوقوع كان بمجرد فراغه من الاول وبطلان نكاح الثانية اي والنقض لكونها للمطلق الجمع بانها تفيد الترتيب بدليل بطلان نكاح
الامة الثانية في قوله اي المولى لابنته هذه حرة وهذه حرة عند بلوغه تزوج فضولي امتيه من واحد كما لو اعتقهما بكلامين منفصلين والا
لما بطل نكاح واحدة منهما كما لو اعتقهما معا مدفوع بتعذر توقفه اي نكاح الثانية لان ثبوت الحرية للاولى بهذه حرة قبل التلفظ
بقوله وهذه بطلت محليته لتوقف النكاح في الثانية اذ لا يصلح للاجازة لان النكاح الموقوف معتبر بابتدا النكاح وليست الاجازة منضمة الى
العقد بمحل لابتدائيه فكذا التوقف لا متناع نكاح واذا بطل التوقف فلا يمكن تدارك محليتها له لتعلق بعد ذلك لان التوقف لا يعود
بعد البطلان فالترتيب جاء في ثبوت العتق لوجود اللفظين متعاقبين لا لكونها للترتيب وبليغة اي والنقض لكونها للمطلق الجمع
بانها للمقارنة بطلان الكل اي الفضولي الاخر اختين في عقدين من واحد فقال الزوج اجزت فلانة وفلانة اي نكاح فلانة ونكاح فلانه
كالزوج اجزت نكاحهما والا بطل نكاح الاخيره لا غير كما لو اجاز هما متفرقا بان قال اجزت نكاح فلانه ثم اجاز نكاح الاخري ليلا يلزم الجمع

ليله اي

الامة على الحر صح

بين نكاح الاختين وقيد نفي عقدين لان تزويجهما في عقد واحد لا ينفذ بحال ولعتق ثلث كل من الاعبد الثلاثة اذا قال من مات ابوه
عنهم اي الاعبد الثلاثة فقط وهم متساوون في القيمة ولا وارث له غيره ومقول قوله اعتق اي في مرضه هذا وهذا وهذا متصلا
بعضه ببعض بالواو كما لو قال اعتقهم كلهم اي والا لو لم يكن للمقارنة لعتق كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث كما لو اقر به متفرقا
بان قال اعتق ابي هذا وسكت ثم قال لاخر اعتق ابي هذا وسكت ثم قال لاخر اعتق ابي هذا لانه لما اقر باعتاق الاول وهو ثلث المال
عتق من غير سعاية لعدم المزاحم ثم لما اقر باعتاق الثاني فقد زعم انه بين الاول والثاني نصفين فيصدق في حق الثاني لا في حق الاول
لان المغير يغير بشرط الوصل ولم يوجد ثم لما اقر للثالث فقد زعم انه بينهم اثلاثا فيصدق في حق الثالث لا الاولين لما ذكرنا مدفوع
بانه اي كلا من بطلان نكاح الثانية وعتق كل من الاعبد الثلاثة للتوقف لصدر الكلام على اخره لمغيره من صحة الى فساد بالضم في الاول
اي في نكاح الاختين ومن كمال العتق الى تجز للعتق عنده اي لابي حنيفة ومن براءة لذمته الى شغل لها عند الكل اي ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد
فانهم متفقون على انه يجب عليه ان يسعى في ثلثي قيمته غير انه عنده رقيق في الاحكام كالمكاتب الا انه لا يرد الى الرق بالعجز وعندهما
كالحر المديون بخلاف النقضين الاولين اي النقض بالبينونة بواحدة في تنجيز الطلاق بطالق وطالق وطالق والنقض ببطلان نكاح
الامة الثانية في هذه حرة وهذه لان الضم للطلاق الكائن بعد الاول الى ما قبله لا يضر ما قبله من الوقوع ولقائل ان يقول الضم المفسد
لهما اي لنكاحي الاختين هو الضم الدفعي كتزوجتهما واجزتهما اي نكاحي الاختين لانه جمع بين الاختين لا الضم المرتب لفظا لانه اي الفساد لهما فيه
فرع التوقف للاول على الاخر ولا موجب له اي للتوقف فيصح الاولى اي نكاحها دون الثانية كما لو كان الضم بمفصول اي بكلام متاخر عن الاول
بزمان استدل المرتبون بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وثبوت الواو في اركعوا كما في النسخ سهو ففهم منه ان السجود بعد الركوع
ولولا الواو للترتيب لم يتعين فكانت حقيقة فيه لان الاصل عدم المجاز وسوالهم اي الصحابة لما نزل ان الصفا والمروة بم نبدا كذا ذكره
غير واحد من المشايخ ولم اقف عليه مخرجا وانما في صحيح مسلم عن جابر ثم خرج يعني النبي صلى الله عليه وسلم من الباب الى الصفا فلما دنى من الصفا
قرا ان الصفا والمروة من شعائر الله ابدا بما بدا الله به فبدا بالصفا الحديث وهو بصيغة الفعل المضارع للمتكلم ويؤيده رواية مالك
وغيره نبدا وهو عند النسائي والدارقطني ابدؤا بصيغة الامر ولولا انها للترتيب لما سالوه ولما قال ابدؤا وابدوا بما بدا الله به ولما
وجب الابتدا اذ لا موجب له غيره وانكارهم اي الصحابة على ابن عباس تقديم العمرة على الحج مع واتموا الحج والعمرة لله فان جعل هذه الاية
مستند انكارهم عليه دليل فهمهم الترتيب منها بواسطة الواو وهم اهل اللسان وهذا ذكره غير واحد من المشايخ ولم اقف عليه مخرجا
ايضا وبقوله صلى الله عليه وسلم بئس الخطيب انت لقائل ومن يعصهما اي الله ورسوله فقد غوى كما بينه قوله هلا قلت ومن يعص الله ورسوله
كذا في البديع ولم اقف على هلا مخرجا والذي في صحيح مسلم قل ومن يعص الله ورسوله فلو لم تكن للترتيب لما فرق بين العبارتين بالانكار
على ما ليس بالواو فانه كما قال ولا فرق بينهما الا بالترتيب وبان الظاهر ان الترتيب اللفظي للترتب الوجودي والجواب عن الاول اي اركعوا
واسجدوا بانه اي الترتيب بينهما من قوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي رواه البخاري وتقدم في مسئلة اذا نقل فعله صلى الله عليه وسلم
بصيغة لا عموم لها اذ لا يلزم من مواقفه حكم لدليل كونه منه ومن عدم دلالته عليه عدم الدلالة مطلقا وعن الثاني اي عن سوالهم عما يبدؤن
بالطواف منه من الصفا والمروة بالقلب وهو لو كانت الواو لترتيب لما سالوا ذلك لفهمهم اياه منها فسوالهم دليل على انهم لم يفهموه منها
فالظاهر انها للجمع والسوال لتجويز ارادة البداءة بمعين منهما والتحقيق سقوطه اي الاستدلال لان العطف فيها اي في الاية انما يضمه
المعطوف الى المعطوف عليه في الشعائر ولا ترتيب فيها اي الشعائر فسوالهم انما هو عما لم يفد بلفظه اي الواو بل عما افيد بغيره اي الواو
وهو التطوف بينهما واجاب هو صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدا الله وعن الثالث اي انكارهم على ابن عباس تقديم العمرة على الحج انه اي

انكارهم

انكارهم على ابن عباس تقديم العمرة على الحج انه اي انكارهم لتعيينه تقديمها عليه والواو للاعم منه اي تقديمها عليه وهو مطلق الجمع المفيد
للخروج من العهدة بكل من تقديم احدهما على الاخر وعن الرابع اي انكاره صلى الله عليه وسلم على القائل ومن يعصهما بانه ترك الادب لقلة معرفته
بالله تعالى لان في الافراد بالذكر تعظيما ليس في القران مثله من مثل القائل بخلاف مثله اي الجمع بينهما في التعبير عنهما بضمير المثنى منه
صلى الله عليه وسلم كما في الصحيح لا يؤمن احدكم حتى يكون الله ورسوله احب اليه مما سواهما فانه اعلم الخلق بالله واشدهم له خشية فلا يكون في ذلك
منه اجلال بالتعظيم ويوضحه انه لا ترتيب بين المعصيتين لان معصية الله معصية لرسوله وبالعكس فتعين ما ذكرنا وعن الخامس اي الترتيب
اللفظي للترتيب الوجودي بالمنع والنقض برايت زيدا رايت عمروا للاتفاق على صحته مع تقدم روية عمرو على روية زيد في الواقع وكيف لا وقد
قال تعالى وكذلك نوحي اليك والى الذين من قبلك ولو سلم ان الترتيب اللفظي للترتب الوجودي فغير محل النزاع لان النزاع انما هو في المذكور بغير الواو
بالنسبة الى ما قبلها لا في مطلق الترتيب اللفظي مسئلة الواو اذا عطفت جملة تامة اي غير مفتقرة الى ما يتم به على اخرى لا محل لها شركت بينهما في مجرد الثبوت
لاستقلالها بالحكم ومن ثم سماها بعضهم واو الاستيناف والابتدا نحو واتقوا الله ويعلمكم الله واحتمال كونه اي الثبوت من جوهرهما يبطله ظهور احتمال
الاضراب مع عدمها اي الواو وانتفاؤه اي احتمال الاضراب معها اي الواو فان قام زيد قام عمرو يحتمل قصد الاضراب عن الاخبار الاول الى الاخبار
الثاني بخلاف اذا توسطت الواو فلذا اي فلكون عطف التامة على اخرى لا محل لها من الاعراب تشرك في مجرد الثبوت وقعت في هذه طالق
ثلاثا وهذه طالق على المشار اليها ثانيا لان الثانية جملة تامة لاشتمالها على المبتدا والخبر وما لها اي واذا عطفت جملة تامة على جملة لها محل من
الاعراب شركت المعطوفة في موقعها ان خبرا عن المبتدا وجزاء للشرط فخبر وجزاء قال المصنف وهذا يفيد ان جملة الجزاء قد يكون لها محل وبه قال
طائفة من المحققين وهو ما اذا كانت بعد الفاء واذا جوابا لشرط جازم وكذا ما اي الجملة التي لها موقع من الاعراب من غير الجملة الابتدائية مما اي من
الجمل التي ليس لها محل من الاعراب اذا عطفت عليها اخرى شركت المعطوفة في موقعها ان خبرا فخبر وان جزاء فجزاء هذا ما يعطيه السياق ولم يظهر لي
الاحتياج الى هذه الاندراجه فيما تقدم ثم فائدة التقييد المذكور وهو من الملحقات كان دخلت فانت طالق وعبدي حر فيتعلق عبدي حر
بدخول الدار لكونه معطوفا على انت طالق جزاء لان دخلت الا بصارف عن تعلقه به نحو ان دخلت فانت طالق وضرتك طالق فان اظهار خبرها صارف
عن تعلقها به اذ لو اريد عطفها على الجزاء اقتصر على مبتداها واذ صرفت عن عطفها على الجزاء فعلى الشرطية اي فهي معطوفة على الجملة الشرطية برمتها فيتنجز
طلاقها لانه غير معلق ومنه اي ومما اشتمل على الصارف عن تعلقها بما تعلقت به المعطوف عليها قوله تعالى واولئك هم الفاسقون بعد ولا تقبلوا
بناء على الاوجه من عدم عطف الاخبار على الانشاء فانه لازم على تقدير العطف على ولا تقبلوا او فاجلدوا ومفارقة الاولين اي جملة فاجلدوا
وجملة لا تقبلوا لهذه الجملة بعدم مخاطبة الائمة بمضمونها بخلافهما مع الانسبية من ايقاع الجزاء على الفاعل اعني اللسان كاليد في القطع فان
رد الشهادة حد في اللسان الصادر منه جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان
منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا واما اعتبار قيود الجملة الاولى فيها اي في الثانية وبالعكس فالى القراين لا الواو وان عطفت جملة ناقصة وهي المفتقرة
في تمامها الى ما تمت به الاولى بعينه وهو عطف المفرد انتسب المفرد المعطوف الى عين ما انتسب اليه الاول بجهته ما امكن فان دخلت
فطالق وطالق وطالق تعلق فيه طالق الثاني وطالق الثالث به اي بدخلت بعينه لا بمثله كقولهما اي ابي يوسف ومحمد فيتعدد الشروط وعلمت
ان لا ضرر عليهما في الاتحاد وما تقدم لهما في اول بحث الواو من الحاق ان دخلت فانت طالق وطالق وطالق بتعدد الشرط في قوله ان دخلت فانت
طالق ان دخلت فانت طالق ان دخلت فانت طالق فتنظر لا استدلال لاستقلال ما سواه وانهما لو اعتبراه دليلا لم يضرهما بطلانه اذ يكفيهما
ما ذكر مما قدمناه فتفريع كلما حلفت بطلاقك فطالق ثم قال لها ان دخلت فطالق وطالق انه على الاتحاد يمين والتعدد يمينان لتكررها بتكرر الشرط
فتطلق ثنتين كما هو مذكور في شرح البديع للشيخ سراج الدين الهندي تفريع على غير خلافية فانه غير لازم ان يكونا قائلين بالتعدد كما تقدم بل المراد

لو فرض خلاف بينه وبينهما في ذلك كان التعدد كذا اي يمينين والنقض لهذا بهذه طالق ثلاثا وهذه اذا طلقتا ثلاثا لا ثنتين بانقسام الثلاث عليهما
بان تجعل مشاركة للاولى فيها دفع بظهور القصد الى ايقاع الثلاث بالتنصيص عليها ليسد على نفسه باب التدارك وبالانقسام يفوت هذا الغرض
والمناقشة فيه اي في القصد الى ذلك بانه لو كان كذلك لم تعطف الثانية عليها احتمال لا يدفع الظهور اي ظهور القصد ثم شرع في بيان قسيم قوله ان انتسب
الخ بقوله وفيما لا يمكن انتساب العين بقدر المثل كيلا يلغو وان كان الاضمار خلاف الاصل فان ارتكابه بالقرينة وهي دلالة العطف اولى من الغاء الكلام
كجا زيد وعمرو بناء على اعتبار شخص المجي لاستحالة تصور الاشتراك في مجي واحد لان العرض الواحد لا يقوم بمحلين وان كان العامل ينصب عليهما معا
لان هذا تقدير حقيقة المعنى وعنه اي عن اعتبار تعلق المعطوف بعين المعطوف عليه في المفرد لا بمثله قلنا في قوله لفلان علي الف ولفلان انقسمت
الالف عليهما فيكون لكل خمسمائة تحقيقا للشركة ونقل عن بعضهم ان عطفها اي الواو الجملة المستقلة على غيرها تشرك في الحكم وبه انتفت الزكاة في مال الصبي
كالصلاة من اقيموا الصلاة واتوا الزكاة بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالاخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا باقيموا الصلاة لم يكن
مخاطبا باتوا الزكاة ودفع بان الصبي خص من الاول اي اقيموا الصلاة بالعقل لانها اي الصلاة عبادة بدنية عن الصبي بخلاف الزكاة فانها عبادة مالية محضة تتادى
بالنايب فلا موجب لتخصيصه اي الصبي منها تتمة تستعار الواو للحال اي لربط الجملة الحالية بذيها لان المعنى الحقيقي لها مطلق الجمع والجمع الذي لا بد منه
بين الحال وذيها من محتملاته فاذا استعملت فيه بعينه كانت مجازا فيه بمصحح الجمع بينهما على ما فيه لان ما مضى من الاسم الاعم في الاخص حقيقة بنفيه بل هو مما
صدقاته والعطف اكثر فيلزم الا بما لا مرد له فلا يلزم ح فان امكنا اي العطف والحال رده اي الحال القاضي لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وحكم
بالعطف لانه الظاهر وصح بنيته اي الحال ديانة للاحتمال فقول المولى لعبده فاد الي الفا وانت حر والامام للحربي وانزل وانت امن تعذر العطف لكمال
الانقطاع لان الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية فانتفى الاتصال الذي لا بد منه بينهما في العطف وللفهم اي لعدم العطف فان المفهوم تعلق
الحرية والامان بالاداء والنزول لا مجرد الاخبار بهما فللحال على القلب اي كن حرا وانت مؤد وكن امنا وانت نازل اي انت حر في حالة الاداء وامن في
حالة النزول والقلب سايغ في الكلام وانما قلنا يحمل على هذا لان الشرط الاداء والنزول لا الحرية والامان فان المتكلم انما يتمكن من تعليق ما يتمكن
من تنجيزه وهو لا يتمكن من تنجيز الاداء والنزول فلا يتمكن من تعليقهما وهو لمتمكن من التحرير والامان تنجيزا فكذا تعليقا فكانا مشروطين ودانك
شرطين وقيل على الاصل في الحال من وجوب مقارنة حصول مضمونها لحصول مضمون العامل فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو
اي مضمونه التاديه وبه اي بهذا القدر يحصل المقصود من هذا الكلام فانتفى ما قيل من انه يلزم الحرية والامان قبل الاداء والنزول لوجوب تقدم
مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا للقطع بانه لا دلالة لا تنثني وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان لا غير ومقابله اي تعذر
العطف وهو عدم تعذره مع تعذر الحال قول رب المال للمضارب خذه اي هذا النقد واعمل في البز وهو متاع البيت من الثياب خاصة وقال محمد هو في
عرف اهل الكوفة ثياب الكتان والقطن دون الصوف والخز تعين العطف للانشائية فيهما ولان الاخذ ليس حال العمل اي لا يقارنه في الوجود
بل العمل بعد الاخذ فلا يكون للحال وان نوى فلا تتقيد المضاربة به اي بالعمل في البز بل يكون مشورة وفي انت طالق وانت مريضة او مصلية يحتملهما
اي العطف والحال اذ لا مانع من كل ولا معين له لوجود التناسب بين الجملتين المصحح للعطف ولقبول الطلاق التعليق بهما فتنجز الطلاق قضاء
لانه الظاهر وخصوصا وحالة المرض والصلاة مظنة الشفقة والاكرام والاصل في التصرفات التنجيز والتعلق بعارض الشرط فلا يثبت بمجرد
الاحتمال وتعلق بالمرض والصلاة ديانة ان اراده اي التعليق بهما لامكانه وانما لم يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه واختلف فيها اي الواو
من طلقني ولك الف فعندهما للحال فيجب له عليها الالف اذا طلقها للتعذر اي تعذر العطف بالانقطاع لان الاولى فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية
وفهم المعاوضة فان ظاهر هذا قصد الخلع به وهو معاوضة من جانبها ولذا صح رجوعها قبل ايقاعه فكانها قالت طلقني في حال يكون لك علي الف عوضا عن الطلاق
الموجب لسلامة نفسي لي فاذا قال الزوج طلقت فكانه قال طلقت بهذا الشرط اي ان قبلت الالف وقد ثبت قبولها بدلالة قولها فيجب عليها او لان الواو هنا

بكليته ح

وهو موضوعة صح

بلغ

أن صح

مستعارة للالصاق الذي هو معنى الباء بدلالة المعاوضة لما ذكرنا والمناسب للمعاوضة الباء لا الواو لانه لا يعطف احد العوضين على الاخر
فصار كانها قالت طلقني بالف وانما استعيرت للالصاق للجمع اي للتناسب بينهما في الجمع فان كلا منهما يدل على الجمع وعنده الواو للعطف تقديما للحقيقة
فلا شيء لها اذا طلقها وصارف المعاوضة غير لازم فيه اي في الطلاق بل عارض لندرة عروض التزام المال في الطلاق وغلبة وجود الطلاق
بدونه لعدم احتياجه اليه لان البضع غير متقوم حالة الخروج والعارض لا يعارض الاصلي ولذا اي ولعروضه لزم في جانبه اي الزوج فصار يمينا
فلا يملك الرجوع قبل قبولها بخلاف الاجارة احمله ولك درهم فان ظاهره قصد المعاوضة لانها فيها اصلية لان الاجارة تبع المنافع بعوض فيحتمل
الواو بدلالة المعاوضة على الباء فكانه قال احمله بدرهم والاوجه في طلقني ولك الف الاستيناف لقولها ولك الف عدة منها له والمواعيد لا يلزم او غيره اي او غير
وعد بان تريد ولك الف في بيتك ونحوه للانقطاع بينهما كما ذكرنا فلم يلزم الحال لجواز مجازي اخر ترجح بالاصل براءة الذمة وعدم الزام المال
بلا معين لا لزامه وفي بعض هذا ما فيه والله سبحانه اعلم مسئلة الفاء للترتيب بلا مهلة فدخلت في الاجزية لتعقبها الشروط بلا مهلة فبانت غير
الملموسة اي غير المدخول بها بواحدة في طالق فطالق لانتفاء كونها محلا للثانية والمعلولات اي ودخلت فيها لان المعلول يتعقب عليه بلا تراخ كجا
الشتاء فتاهب على التجوز بجا عن قرب فان قربه علة التاهب له وقوله صلى الله عليه وسلم لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه
فيعتقه رواه مسلم لان العتق معلول معلوله اي الشراء وهو الملك فان الملك معلول الشراء والعتق معلول ملك الولد فصحت اضافة العتق
الى الشراء بهذا الاعتبار فيعتق بسبب شرائه فليس هذا الحديث من اتحاد العلة والمعلول في الوجود ولا نحو سقاه فارواه منه ايضا كما ذكر
صدر الشريعة لان الارواء غرضه لا فعله فلذلك اي لكونها للترتيب على سبيل التعقب تضمن القبول للبيع قوله فهو حر جواب بعتكه بالف حتى
صح عتقه لان ترتب العتق على ما قبله لا يمكن الا بعد ثبوت الملك له بالقبول فيثبت اقتضاء وصار كانه قال قبلت فهو حر لا هو حر بل هو
رد للايجاب وانكار على الموجب بالاخبار عن حريته الثابتة قبل الايجاب حتى كانه قال اتبيعه وهو حر او هو حر فكيف تبيعه وضمن
الخياط ثوبا قال له مالكه ايكفيني قميصا قال نعم قال فاقطعه فقطعه فلم يكفه لانه كان كفاني قميصا فاقطعه ولو قال له فقطعه فلم يكفه ضمن فكذا
هذا لا في اقطعه اذا قطعه فلم يكفه لوجود الاذن مطلقا وتدخل الفاء العلل وان كان خلاف الاصل لان تعقب العلة حكمها مستحيل دخولا كثيرا
لدوامها اي لكون تلك العلة موجودة بعد وجود المعلول فتتاخر العلة عن المعلول في البقاء فتدخل الفاء عليها نظرا الى هذا المعنى او باعتبار
انها اي العلة عليه في الذهن للمعلول معلولة في الخارج للمعلول ومن الاول اي دخولها على العلة المتاخرة في البقاء لا الثاني اي لا
من دخولها على المعلولة في الخارج ما يقال لمن هو في شدة ابشر اي خبر ذا فرح وسرور فهو هنا لازم وان كان قد يكون متعديا فقد
اتاك الغوث اي المغيث فانه باق بعد الابشار كذا قالوا وفيه تامل ومنه اي دخولها على العلة المتاخرة في البقاء ايضا اد الي الفاء
فانت حر لان العتق يمتد فاشبه المتراخي عن الحكم وهو الاداء وانزل فانت امن لان الامان يمتد فاشبه المتراخي عن الحكم وهو النزول
وتعذر القلب وهو كونه داخلا على المعلول وهو الاداء والنزول لانه اي القلب بكونه جواب الامر وجوابه اي الامر يخص المضارع لان الامر
انما يستحق الجواب بتقدير ان وهي وان كانت تجعل كلا من الماضي والجملة الاسمية بمعنى المستقبل فانما ذاك اذا كانت ملفوظة كما في ان
تاتني اكرمتك او فانت مكرم لا اذا كانت مقدرة فلا يجوز ايتني اكرمتك او فانت مكرم فيعتق ادى او لم يود لان المعنى لانك حر ويثبت الامان
في الحال نزل او لم ينزل لان المعنى لانك امن ومن الثاني اي دخولها على العلة المعلول في الخارج ما اخرج النسائي في حق الشهداء عنه صلى الله عليه وسلم
انه قال زملوهم الحديث اي بدمائهم فانه ليس كلم تكلم في سبيل الله الا ياتي يوم القيمة بدمي لونه لون الدم وريحه ريح المسك فان الاتيان على هذه
الكيفية يوم القيمة علة ترميلهم اي تكسيتهم بدمائهم وهو معلول الترميل في الخارج واختلفوا في عطفها اي الفاء الطلقات معلقة في غير المدخول
بها بان قال ان دخلت فانت طالق وطالق وطالق كما ذكره الاسبيجابي وغيره قيل كالواو اي هو على الخلاف فعنده تبين بواحدة وتسقط

للانقطاع

اي فيشتريه ح

اذا ح

في الحال

الاسفيجابي

ما بعدها وعندهما تقع الثلاث قاله الطحاوي والكرخي والاصح الاتفاق على الواحدة للتعقيب فصار كثم وبعد وممن اختاره الفقيه ابو الليث
وتستعار الفاء لمعنى الواو في له على درهم فدرهم اذ الترتيب في الاعيان لا يتصور فلا يقال زيد في الدار فعمرو فبكر لان المجتمعين في الدار لا
ترتيب فيهم حالة الاجتماع قيل ويكون من اطلاق اسم الكل على الجزء لان مفهوم الواو جزء مفهوم الفاء ثم قد سمعت هذه الاستعارة قال بسقط
اللوى بين الدخول فحومل لان البينية من الاعراض التي لا تقوم الا بشيئين كالشركة والخصومة وقيل بل هي على حقيقتها من الترتيب وهو مصروف
الى الوجوب بان يراد وجوب هذا السبق من وجوب ذاك لا الى الواجب واياما كان يلزمه اثنان وهو اولى مما عن الشافعي يلزمه درهم لان
معنى الترتيب لغو فيحمل على جملة مبتداة لتحقيق الدرهم الاول وتاكيده ويضمر المبتدا اي فهو درهم لان الاضمار لتصحيح ما نص عليه لا لالغائه
مسئلة ثم لتراخي مدخولها عما قبله حال كون مدخولها مفردا والاتفاق على وقوع الثلاث على المدخولة في طالق ثم طالق ثم طالق في الحال بلا
زمان متراخ بينهما لاستعارتها لمعنى الفاء وتنجيزه اي ابي حنيفة في غيرها اي المدخولة واحدة والفاء ما بعدها في طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت وفي المدخولة
تنجزا اي الاولان وحق العبارة وفي المدخولة الاوليين بدل تنجزا وتعلق الثالث هذا ان اخر الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول ووقع ما بعده
في المدخولة وفي غيرها اي المدخولة تعلق الاول وتنجز الثاني فيقع الاول عند الشرط بعد التزوج الثاني لان زوال الملك لا يبطل اليمين
ولغى الثالث لعدم المحل ثم تنجيزه مبتدا خبره لاعتباره اي ابي حنيفة التراخي في التكلم فكانه سكت بين الاول وما يليه وحقيقته اي السكوت
قاطعة للتعلق بالشرط فكذا ما في معناه كما لو قال لها اي غير المدخولة بلا اداة ان دخلت فانت طالق طالق طالق ذكره الطحاوي وهذا تشبيه
في الحكم لا في الوجه ووجهه انت طالق الاولى تعلقت بالشرط وطالق الثانية وقعت منجزة بتقدير انت ولغت الثالثة لاباتها لا الى عدة
وعلقاها اي ابو يوسف ومحمد الثلاث بالشرط فيهما اي في تقدم الشرط وتاخره فيقع عند الشرط في غيرها اي المدخولة واحدة وهي الاولى للترتيب
ويلغوا الباقي لانتفاء المحلية بالبينونة لا الى عدة وفيها اي المدخولة يقع الكل مرتبا لان التراخي في ثبوت حكم ما قبلها لما بعدها لا في التكلم
واعتباره اي ابي حنيفة في التكلم حتى كانه سكت اعتبار بخلاف الظاهر بلا موجب وما خيل دليلا على ذلك من ثبوت تراخي حكم الانشاآت عنها اي
الانشاآت على تقدير التراخي في الحكم لا في التكلم وهي اي الاحكام لا تتاخر عن الانشاآت فلزم الحكم على اللغة بهذا الاعتبار وهو التراخي في
التكلم كما ذكر هذا التوجيه صدر الشريعة ممنوع الملازمة اذ لا يلزم من ذلك كذلك شرعا ان يكون كذلك لغة ولو اكتفى باعتباره اي التراخي
بمعنى السكوت شرعا في الانشا ففي محل تراخي حكمه اي الانشا لا غير وهو اي محل تراخيه في الاضافة والتعليق دون عطفه بثم فلا يتم المرام لانه
اي العطف النزاع اي محله على انا نمنعه اي تراخي الحكم فيهما اي الاضافة والتعليق ايضا بمعنى اعتبار السكوت وما قيل اي وما قاله غير واحد في توجيه
قوله ايضا هي اي ثم للتراخي فوجب كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وهو اي كماله باعتباره اي التراخي بمعنى السكوت ممنوع المقدمة الثانية
اي كماله باعتباره اذ المفهوم ليس غير حكم اللفظ في الانشا ومعناه اي اللفظ في الخبر وهذا الجواب يصلح جوابا عن الاول ايضا وهو ما ظن دليلا
وكذا ثم التراخي ايضا في الجمل وهو ثم خلافه اي التراخي فيها نحو قوله تعالى واني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى وقوله تعالى فلا اقتحم
العقبة وما ادراك ما العقبة فك رقبة او اطعم في يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة ثم كان من الذين امنوا فان الاهتدا
ليس بمسبوق بالايمان والعمل الصالح بدون الايمان غير معتد به اذ الايمان مقوم كل عبادة واصل كل طاعة تاول بترتب الاستمرار اي ثم استمر
على الهدى ثم استمر على الايمان وصاحب الكشاف فيه على انها في الاية الاولى دالة على تباين المنزلتين دلالتها على تباين الوقتين في جاء زيد ثم
عمرو اعني ان منزلة الاستقامة على الخير مباينة لمنزلة الخير نفسه لانها اعلى منها وافضل انتهى والصبر عليها ابلغ واكمل ومن ثمة قيل لكل الى
نيل العلى حركات ولكن عزيز في الرجال ثبات وفي الاية الثانية لتراخي الايمان وتباعده في الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة لا في الوقت
لان الايمان هو السابق المقدم على غيره ولا يثبت عمل صالح الا به ومشى غير واحد على انها في الاية الثانية بمعنى الواو مسئلة تستعار ثم لمعنى الواو

قالوا

قالوا للمجاورة التي بينهما اذ كل منهما للجمع بين المعطوف والمعطوف عليه وفيه نظر وذلك قوله تعالى واما نرينك بعض الذي نعدهم او
نتوفينك فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون اي والله لانه لا يمكن حقيقة لانها تودي الى ان يكون شهيدا بعد ان لم يكن وهو ممتنع
لانه تعالى ليس بمحل للحوادث ان لم يكن مجازا عن معاقب في مقام التهديد اي ثم الله معاقب لهم على ما يفعلون او مرادا به انه تعالى يود
شهاداته على افعالهم يوم القيمة حين تنطق جلودهم والسنتهم وايديهم وارجلهم بذلك فيكون ثم على معناها الحقيقي ففي قوله صلى الله عليه وسلم
من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه اخرجه السرقسطي في الدلايل حقيقة ومجاز عن الجمع الذي هو
معنى الواو في فليكفر ثم ليات ولم اقف عليه محرجا وانما الذي وقفت عليه محرجا ما روى ابو داود والنسائي اذا حلفت على يمين فكفر عن يمينك
ثم ات الذي هو خير وبه يحصل المقصود ايضا والا لو لم يحمل ثم على الواو في هذا كان الامر للاباحة اذ لا قايل بوجوب التكفير قبل الحنث
والمطلق اي التكفير للمقيد اي ما سوى الصوم منه من الاطعام والكسوة والتحرير فيتحقق مجازان كون الامر للاباحة والمطلق للمقيد
من غير ضرورة وعلى قولنا مجاز واحد وهو كون ثم بمعنى الواو ضرورة الجمع بين الروايتين ولا شك في اولويته مسئلة بل قيل مفرد للاضراب
فبعد الامر كاضرب زيدا بل بكرا والاثبات قام زيد بل بكر لاثباته اي الحكم الذي قبلها لما بعدها وهو بكر في هذين المثالين وجعل الاول
وهو زيد فيهما كالمسكوت فهو اي الاول على الاحتمال ان يحتمل ان يكون مطلوبا وان يكون غير مطلوب في المثال الاول مخبرا بقيامه وغير مخبر به في
المثال الثاني هذا اذا لم يذكر مع لا ومع لا نحو جاء زيد لا بل عمرو ينص على نفيه اي الاول فيفيد عدم مجي زيد قطعا وهو اي بل في كلام غيره
تعالى تدارك اي كون الاخبار الاول اولى منه اي الاول الثاني فيعرض عنه اي الاول اليه اي الثاني لا ابطاله اي الاول واثبات
الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط كما قيل وبعد النهي كلا يضرب زيدا بل عمروا والنفي كما قام زيد بل عمرو لاثبات ضده اي حكم الاول لما بعدها
وتقرير الاول ففي الاول قررت النهي عن ضرب زيد واثبت الامر بضرب عمرو وفي الثاني قررت نفي القيام لزيد واثبته لعمرو وعبد القاهر
الجرجاني كما هو ظاهر كلام صاحب الكشف او ابن عبد الوارث بن اخت الفارسي كما ذكره غير واحد من النحويين ولعله عن كليهما وفاقا للمبرد
على انها كذلك لكن تحتمل نقل النهي والنفي اليه اي الثاني قال ابن مالك وهو مخالف لاستعمال العرب فقول زفر يلزمه ثلاثة في له درهم
بل درهمان لا يتوقف على افادة ابطال الاول وان قيل اي بابطاله كما تقدم بل يكفي في لزوم الثلاثة كونه اي المقر اعرض عن الاقرار بدرهم
كالساكت عنه اي الاقرار به بعد اقراره في رده اي الاضراب في بل له درهمان كالانشا نحو قوله للمدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين
يقع ثلاث وفي غير المدخولة واحدة لفوات المحل بخلاف تعليقه كذلك في غير المدخولة بقوله ان دخلت فطالق واحدة بل ثنتين يقع عند
الشرط ثلاث لانه اي الاضراب كتقدير شرط اخر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين ومعلوم ان في هذا يقع الثلاث بالدخول مرة واحدة فكذا في ذلك لا حقيقته اي الشرط
كما مشى عليه صدر الشريعة اذ لا موجب لاعتبار شرط اخر وتحميل فخر الاسلام ذلك غير لازم بل تشبيه للعجز عن ابطال الطلاق
الاول المعلق بالشرط فلا يتوسط الاول لتعليق الثاني بذلك الشرط بخلافه اي هذا بالعطف بالواو عنده اي ابي حنيفة اذا عطف
على الجزاء بالواو ولا باس بذكر لفظه ليعلم ظهور ذلك منه قال لما كان يعني بل لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته
اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول ولكن في وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل
به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فتصير كالحلف بيمينين وهذا بخلاف العطف بالواو عند ابي حنيفة
لو قال ان دخلت هذه الدار فانت طالق واحدة وثنتين ولم يدخل بها انها تبين بالواحدة لان الواو للعطف على تقدير الاولى فتصير
معطوفا على سبيل المشاركة فيصير متصلا بذلك بواسطة ولا يصير منفردا بشرطه لان حقيقة الشركة في اتحاد الشرط فصار الثاني متصلا به

واسطه الاول فقط الترتيب انتهى قال المصنف رحمه الله وتقليل تامل يظهر ان ليس يلازم من كلامه هذا تقدير شرط اخر الشه بل يصح ان يراد بالاول المبطل مجرد المعطوف عليه وقوله وقضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة الخ ظاهر في هذا وقوله بعد ذلك كالكف بيمينين بشبيه يعني كما لا يتعلق بواسطة الاول في اليمينين كذلك في العطف بيل في اليمين الواحدة وحاصله ان علق واحدا ثم اراد ان يبطل تعليقه يقيد الواحدة الى تعليقه مع اخر وليس في وسعه ذلك فلزم اتصال الاثنين معه بذلك الشرط فيقع الثلاث ثم يقول وقلنا في جواب زفر الاضراب تحصل بالاعراض عن الدرهم الى درهمين باضافه درهم اخر اليه اي الى الاول فلم يبطل الاقرار ولم يلزمه ثلاثة لما قبل الجملة فللاضراب عما قبله اي بل بطل بطاله كقوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون اي بل هم عباد مكرمون وقوله ام يقولون به جنه بل جاءهم بالحق اما في كلامه تعالى فللافاضة الى غرض اخر من غير ابطال نحو قوله تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى بل يؤثرون الحياة الدنيا وقوله ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون بل قلوبهم في غمرة ولهم اعمال من دون ذلك هم لها عاملون بل هم منها عمون بل قلوبهم على قلوب اقفالها وقوله ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون بل قلوبهم في غمرة ولهم اعمال من دون ذلك هم لها عاملون بل هم منها عمون بل قلوبهم على قلوب اقفالها وقوله بل عباد مكرمون بل جاءهم بالحق اما في كلامه تعالى فللافاضة الى غرض اخر من غير ابطال نحو قوله تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى بل يؤثرون الحياة الدنيا

ولا اكلم واحدا منهما وهو مكروه في سياق النهي والنفي فيعم لا ان التقدير لا تطع ولا اكلم احدهما ليكون معرفه فلا يعم وح كان التقدير واحدا منهما
لا يشكل بلا اقرب ذي او ذي حيث يصير مولى منهما لانه في معنى واحدة منهما وهي نكرة في سياق النفي فيعمهما فتبينان معا عند انتفاء من الايلاء
من غير في واحد كما في احديهما اي ولا يشكل بصيرورته مولى من احدي زوجتيه المخاطبتين بلا اقرب لاحديكما لانهما جميعا حتى لو مضت مدة
الايلاء من غير في تبين احداهما لا هما لان احديكما معرفه غير عامة بخلافه اي بخلاف احديكما فانه اي الكلف على المتعاطفين بها منع
من الجمع لانها موضوعة له فتتعلق بالمجموع لعموم الاجتماع ولا تحنث باحدهما الا بدليل يدل على ان المراد امتناعه من كل منهما فتحنث باحدهما كالا تشرب
وتشرب الخمر فانه تحنث بكل منهما للقرينة الحالية الدالة على ان المراد امتناعه من كل منهما وهو حرمته في الشرع او يأتي بلا الزايدة المؤكدة للنفي مثل ما ان
لا زيدا ولا بكرا وحوم والحاصل انه ان قامت قرينه في الواو على شمول الحكم ذلك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وتفسيره اي كون الدليل
يدل على ان المراد المجموع بما اذا كان للاجتماع تاثير في المنع اي في منع المانع للحالف من تناول المتعاطفين كما اذا حلف لا يتناول الخمل والدم
فان للاجتماع هنا تاثيرا في المنع كما ذكره صدر الشريعة باطل بنحو لا اكلم زيدا وعمرا او كثيرا مما هو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع
والعموم باو في الاثبات كلا اكلم احدا الا زيدا او بكرا فيحنث بتكليم من عداهما لا تكلمهما ولا بتكليم احدهما من خارج وهو الاباحة الحاصلة
من الاستثناء من الحظر لانها اطلاق ورفع قيد بنهي اي او للاحد بنهما اي النفي والاثبات فما قيل اي قول آخر الاسلام وموافقيه او يستعار
للعموم تساهل فان ظاهره ان العموم معنى لها وليس كذلك اي يثبت العموم معها لا بها وليست في الخبر للشك او التشكيك كما ذكره القاضي
ابو زيد وابو اسحق الاسفرايني في جماعة من النحاة وسيعلم الفرق بينهما لا لان الوضع للافهام وهو اي الافهام منتف لانه ان اريد افهام المعين
اي غير الحاد الدابر كما في جاز زيد فمنع الحصر اي لانم ان الواضع لا يكون الا لافهام المعين والا انتفى الاحالح وهو باطل او مطلقا يعني سواء
كان مبهما او معينا لم يفد في المطلوب شيا وهو ان او ليست للتشكيك او الشك بل انما تكن للشك او التشكيك لان المتبادر دائما افادة
النسبة الى احدهما اي احد المذكورين فيفهم السامع من جاز زيد او عمرو نسبة المجيء الى احدهما غير عين ثم ينتقل الذهن بعد ذلك الى كون سبب
الابهام احدهما اي الشك ان لم يكن المتكلم عالما وقت الحكم بمجيء احدهما او التشكيك ان كان عالما بذلك عينا وانما اراد ان يلبس على السامع عيناً عم
وهو اي الشك او التشكيك الناشي عن المتكلم انما هو مدلول التزامي عادي للكلام لا عقلي قال المصنف اذ لا يمكن انفكاكهما بان يستفيد السامع عادة لا عقلا
نسبة المجيء الى احدهما مبهما من غير ان ينتقل ذهنه الى سبب الابهام وهذا معنى قوله لامكان عدم اخطاره فالمصنف مساعد على انها في الخبر
ليست للشك ولا للتشكيك لا على الوجه الذي ذكروه وعنه اي كون الشك او التشكيك مدلولا التزاميا عاديا لا وجوبا نها للشك
لعلاقة التلازم العادي بينهما وح وقد يعلم خارج التعيين لمتعلق الحكم المذكور فتكون للانصاف اي اظهار الصحة حتى لكل من سمعه من موال او
مخالف يقول لمن خوطب به قد انصفك المتكلم نحو قوله تعالى وانا او اياكم لعلى هدي او في ضلال مبين اي ان احد الفريقين من الموحدين
المتوحد بالرزق والقدرة الدايمة بالعبادة والمشركين به الجماد النازل في ادنى المراتب الامكانية لعلى احد الامرين من الهدى والضلال للبين
وهو بعد ما تقدم من التقرير البليغ الدال على من هو على الهدى ومن هو في الضلال ابلغ من التصريح لانه في صورة الانصاف المسكت لخصم المغالب
ثم عطف على قوله قبل لمفرد قوله وقبل جملة يعني او قبل جملة لان الثابت اي لان الثابت احد المضمونين وكذا نجوز اي كما نجوز بان او للشك او
التشكيك وموتساهل كذلك نجوز بانها للتخيير او الاباحة بعد الامر وفيه تساهل ايضا وانما هي لايصال معنى المحكوم به الى احدهما فان كان المحكوم به
امرا لزم احدهما ويتعين كل من الاباحة والتخيير بالاصل فان كان النهي لمنع الحاظب بينهما كبع عبدي ذا او ذا فسمع احدهما لا كليهما
او كان الاصل الاباحة فالزام احدهما وجاز الاخر بالاصل في قوله لعدم الثالثة هذا حرام وهذا او هذا حلال او هذا حرام او هذا حلال
هذان لان الجمع بالواو بمنزلة الجمع بالقاء التعقيب فيتخيران بين الاول والاخيرين وهذا قول زفر والمزاذكره العتابي في جامعه وقيل يعتق الاخير

في الحال ويخير في الاولين يعين ايهما شا لانه كاحدهما وهذا لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين ويشرك الثالث فيما
سبق له الكلام فالمعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بعينه وهذا هو الذي مشى عليه الحكم العمدة وح والمرجح
صدر الشريعة باستدعا الاول تقدير حرام لان الخبر المذكور وهو حر لا يصلح خبرا للاثنين وهو اي تقدير حرام يدل له الخبر الاول وهو
اي الاول مفرد وهو غير مناسب هنا لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور اولا ثبات خبر اخر مثله لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا
وجاب والمجيب التفتازاني بانها اي دلالة المذكور على المقدر تقتضي اتحاد المادة لا الصيغة بدليل قولي لمجرد في عتاق الزيادات رجل له ثلاثة
اعبد فقال لاحدهم احرار او هذا وهذان مدبرون فقوله او هذا عطف على انتم وحره لا يصلح خبرا له وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك
راض والراي مختلف ولو سلم اولوية اتحاد الدال والمدلول في الصيغة ايضا فانما يلزم ما ذكره لو ثنى ما بعد او هنا لكنه لو ثنى فالمقدر مفرد في كل
منهما اي هذا وذا اذ التقدير هذا حرا او هذا حر وذا حر ولا يقال ليلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار
عند المرجح هذا حرا او هذا حر وهذا حر وهذا حر تكميلا للجملة الناقصة بتقدير المثل لان الحرية القايمة بكل تعابر حرية الاخر ولو سلم فمعارض بالمثل
وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا لكن قد اجيب بان المعطوف باو في هذا الوجه هو مجموع الثاني والثالث بعد عطف الثالث على الثاني بالواو
وهذا لا يحكم على شي منهما بما يحكم على الاول بل على المجموع من حيث هو وهذا ما صرح به صاحب الكشاف في بيان معنى الواو في قوله
تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن حيث قال واما الواو الوسطى فمعناها الدلالة على انه الجامع بين مجموع الصفتين الاولتين
ومجموع الصفتين الاخريين فانه جعل المتعدد في حكم الواحد بواسطة الواو فيجب ان يلاحظ فيما نحن فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد
والصوري وح يصير هذا وهذا في معنى هذان ولا شك ان هذان يقتضي خبرا يطابقه في التثنية وهو حران لا حر وحر وبان لغيره اي
ورجح الاول ايضا بان او هذا معين لمعنى هذا حر فتوقف عليه الاول لا الواو اي لا انها لغيره لما قبلها لانها للتشريك فتقتضي وجود الاول
فلا تتوقف الاول على قوله وهذا حر فليس الثالث في حيز الوصل وتثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فيصير معناه احدهما حر
وهذا حر ويمنع هذا الترجيح بانه اي قوله هذا عطف على ما بعد او تشرك في حكمه اي ما بعد او ومعنى في ثبوت مضمون الخبر الذي هو حر للاحد هنه
اي ما بعد او وما قبل فتوقف ما قبله عليه اي على ما بعده لكونه مغيرا له لانه لو لا هذا الشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعده ليس له
ذلك بل يجب لتخيار الاول وحده او الاخيرين معا كما اشار اليه بقوله ولم يقع احدهم الا باختيارهما معتقان او الاول فيعتق وحده فصار كحلفه
لا يكلم ذا او ذا وذا لا يحنث بكلام احد الاخيرين وانما يحنث بتكليمهما او تكليم الاول قلت وافاد في الدراية ان ابن سماعه روى عن محمد
كون الطلاق والعتاق كاليمين في هذا الحكم وان ظاهر الرواية عتق الاخير وطلاق الاخيرة والخيار في الاولين ثم قال فيهما والفرق
عليهما بين اليمين والطلاق والعتاق ان واو اذا دخلت بين شيين تناول احدهما نكرة الا ان في الطلاق والعتاق الموضع موضع
الاثبات فالنكرة فيه تختص تناول احدهما فاذا عطف الثالث على احدهما صار كانه قال احدا كما طالق وهذه ولو نص على هذا كان الحكم
ما قلنا وفي مسئلة اليمين الموضع موضع النفي فيعم النكرة فيه ويكون كلمة او بمعنى لا اي لا تعالى ولا تنظر منهم اثما او كفورا اي ولا كفورا ايضا
كانه قال لا اكلم فلانا ولا فلانا فاما عطف الثالث صار كانه قال ولا هذين ولو نص على هذا كان الحكم هكذا فكذا هنا ذكره الامام قاضي
خان وح انه صار كانه قال هذه طالق او هذا تان طالق وانه لا يصح فجعل كانه قال هذه طالق وهذه طالق وهذه يصح ولو قال هكذا تطلق
الثالثة وخير في الاولين فكذا هذا وثم صار كانه قال لا اكلم فلانا هذا ولا اكلم هذين وانه صحيح انتهى الآن على هذا كما قال بعض شارحين
اسرك في الاسلام لو كلما اعتقت هذا او هذا وهذا ينبغي ان يعتق احد الاولين والثالث ثم قال ولو قيل في الفرق بينهما ان
اليمين عقدت لتحريم الكلام فاما ان يكون للراد لا اكلم هذين وهذا او لا اكلم هذا او هذين والثاني اولى للاحتياط لانه متى حرم عليه ان يتكلم

مع هذا او هذين فقد حرم عليه ان يتكلم مع احد هذين وهذا لانه متى تكلم مع احد هذين وهذا فقد تكلم مع الاول والثالث او الثاني والثالث
فوجد التكلم مع الاول ومع الثاني والثالث لكان حسنا والاحتياط في مسئلة العتق في عدم الحرمة ثم لما توهم بعض المعتزلة منع التكليف
بواحد مبهم من امور معينة ظنا منه ان ذلك مجهول والمجهول لا يكلف به حتى ذهب الى ان الواجب الجميع ويسقط بواحد وكان هذا من لوازم الكلام
في التخيير اشار المصنف الى رده فقال ومنع صحة التكليف مع التخيير فحكم بوجوب خصال الكفارة التي هي الاطعام والكسوة والتحرير ويسقط وجوبها
بالبعض منع بلا موجب لان صحته اي التكليف بامكان الامتثال وهو اي امكانه ثابت مع التخيير لانه اي الامتثال بفعل احدها اي الخصال وسياتي الكلام في
هذه في موضعها ان شاء الله تعالى والانشاء كالامر فيكون او فيه للتخيير او الاباحة فكذا اي لكون او للتخيير او الاباحة بعد الانشاء وعدم الحاجة الى او والى
تحمل الجهالة ابطل ابو حنيفة التسمية وحكم مهر المثل في التزوج على كذا او كذا لانه جهالة لا حاجة الى تحملها اذ كان له اي للنكاح موجب اصلي
معلوم وهو مهر المثل وصححاه اي ابو يوسف ومحمد ما اشتمل عليه التخيير من المسمى ان افاد التخيير بان وقع بين امرين مختلفين في كل منهما نوع يسر وذلك
باختلاف المالين حلولا واجلا كعلى الف حالة او الفين الى وقت كذا لتردد اليسر بينهما باعتبار الحلول في احدهما والزيادة في الاخر او جنسا كعلى
الف درهم او مائة دينار لتردد اليسر بينهما باعتبار القدرة على اخذهما دون الاخر فيخير الزوج في الفصلين في اداء ايهما شاء عملا بكلمة
التخيير بقدر الامكان والا ان لم يفد التخيير بان وقع بين امرين ليس في كل منهما نوع يسر بل اليسر متعين في احدهما كعلى الف او الفين تعين الاقل
لتعين الرفق فيه ومعلوم بالبديهة انه يختاره وكيف لا وقد احضرت الانفس الشح هذا وذكر المال في النكاح ليس من تمامه وثمه لا يتوقف
عليه بل هو بمنزلة التزام مال ابتداء من غير عقد فيجب القدر المتيقن كالاقرار والوصية والخلع والعتق بان اقر لانسان او اوصى له بالف او الفين
او خالعها او اعتقها على الف او الفين ولزوم الموجب الاصلي المعلوم وهو مهر المثل في النكاح انما هو عند عدم تسمية ممكنة وهي هنا متحققة
فلا يلزم الموجب الاصلي وهذا ترجيح ظاهر لقولهما فلا يضرهما الفرق لابي حنيفة بين هذه ومسئلة الاقرار وما معها بانه انما وجب الاول فيها لانه
ليس فيها موجب اصلي معلوم يعارض المسمى كما في هذه بدليل جوازها بلا عوض وعدم وجوب شيء عند الاطلاق فوجب اعتبار المسمى بالضرورة
تنبيه ثم معنى تحكيم ابي حنيفة رحمه الله مهر المثل في هذه الصور انه ينظر الى مقدار مهر المثل فان كان الفي درهم او اكثر فان شاءت اخذت الالف
الحالة او الالفين عند حلول الاجل لانها التزمت احد وجهي الخطاء اما النذر واما الاجل وان كان اقل من الف درهم فايهما شاء اعطاها وان كان بينهما
كان لها مهر المثل وفي باقي الصور ان كان مهر مثلها مثل الاول او اقل منه يجب الاول وان كان مثل الاكثر او اكثر منه يجب الاكثر وان كان
بينهما يجب مهر المثل وفي وكلت هذا او هذا مشيرا الى رجل يبيع هذا العبد او شرائه صح التوكيل لاحدهما بذلك لامكان الامتثال بفعل احدهما
ولا يشترط اجتماعهما على ذلك ولا يمتنع اجتماعهما عليه ايضا فهو تسوية ملحق بالاباحة بخارج للعلم بانه اذا رضي براي احدهما فهو برايهما ارضى بخلاف
بع ذا او ذا مشيرا الى عبدين مثلا يمتنع الجمع بينهما في المبيع لانتفائه اي الرضى ببيعهما جميعا والقياس البطلان في هذه طالق او هذه
لايجابه الطلاق في المبهم ولا يتحقق الطلاق فيه اي المبهم لكنه اي هذه طالق وكذا هذه حرة شرعا انشاء عند عدم الاخبار بعدم قيام طلاق احديهما
وعدم حريتها اي احديهما في هذه حرة او هذه موجب للتعيين وهو بالرفع صفة انشاء حال كون التعيين انشاء من وجه لان به اي التعيين
الوقوع فلزم قيام اهليته ومحليتهما عنده اي التعيين لان الانشاء لا بد له من اهلية المنشئ ومحلية المنشئ فلا يعين المطلق وكذا المعتق
الميت لانتفاء المحلية فيه واعتباره اي ولزم اعتبار الانشاء في التهمة فلم يصح تزوج اخت المعينة من المدخولتين وحال كون التعيين اخبارا من وجه
لان الصيغة صيغة اخبار فاجبر عليه اي البيان اذ لا جبر في الانشاءات بخلاف الاقرار فانه لو اقر بمجهول صح واجبر على بيانه واعتبر الاخبار
في غيرهما اي المدخولتين فصح ذلك اي تزوج اخت المعينة قال المصنف رحمه الله وحاصل الصورتين اذا طلق احديهما بغير عينها ولم يكن دخل بها
ثم تزوج اخت احديهما ثم بين الطلاق في اخت المتزوجة جاز النكاح اعتبارا له اظهارا لعدم التهمة اذ يمكن انشاء الطلاق في التي عينها وتزوج

احتمال صح

اختها

اختها ولو كان دخل بهما لا يجوز نكاح الاخت لقيام العدة فاعتبر انشاء وانما لم يجز للتهمة المتحققة فيه لانه لا يملك تزوجها
في الحال بانشاء الطلاق لمكان العدة اذ لا يتزوج الاخت في عدة الاخت فان قيل يشكل على كون او للتخيير في الانشاء اية المحاربة
فانها مشتملة على او في الانشاء مع انكم لم توجبوا التخيير فيما اشتملت عليه من الحكم قلنا انما يشكل لو لم يكن صارف عن ذلك وليس كذلك
بل نقول وترك مقتضاها اي او وهو التخيير للصارف عن العمل به لو لم يكن اثر مفيد لمخالفته ايضا وهو اي الصارف انها اي اية المحاربة اجزية بمقابلة
جنايات لتصور المحاربة بصور اخذ للمال المعصوم فقط او قتل للنفس المعصومة فقط او كليهما اي اخذ وقتل او اخافة للطريق فقط فذكرها
اي الاجزية متضمن ذكرها اي الجنايات ضرورة انها اجزيتها ومقابلة متعدد بمتعدد ظاهر في التوزيع وايضا مقابلة اخف الجنايات بالاغلظ
وقلبه اي مقابلة اغلظ الجنايات بالاخف ينبو عن قواعد الشرع وكيف لا وقد قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فوجب القتل بالقتل وقطع
اليد اليمنى والرجل اليسرى بالاخذ للمال المعصوم اذا اصاب كلا منهم نصاب ومالك شرط كون الماخوذ نصابا فصاعدا اصاب كلا نصاب اولا
وانما قطعتا معا في الاخذ مرة واحدة بخلاف السرقة لان هذا الاخذ اغلظ من اخذ السرقة حيث كان مجاهرة ومكابرة مع اشهار السلاح فجعلت
المرة منه كالمرتين من غير اشتراط تعدد النصاب مرتين لان الغلظ في هذه الجناية من جهة الفعل لا من جهة متعلقه الذي هو المال والصلب
حيا ثم يبعج بطنه برمح حتى يموت كما عن الكرخي وغيره او بعد القتل كما عن الطحاوي وهو الاصح وايا ما كان بعد قطع يده ورجله من خلاف اولا او
القتل بلا صلب ولا قطع على حسب اختيار الامام كما هو مذهب ابي حنيفة وزفر بالجمع بين القتل والاخذ بناء على انه اجتمع في فعله تعدد الجناية
من حيث الصورة واتحادها من حيث ان المجموع قطع الطريق فبالنظر الى تعددها يستحق جزاءين مناسبين للجنايتين وهما القطع المناسب للاخذ
والقتل المناسب للقتل والى اتحادها يستحق جزاء واحدا فيتخير الامام في ذلك وقالا لا بد من الصلب والنفي من الارض اي الحبس بالاخافة فقط
فاثر ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم وادع الخ اي ابا بردة هلال بن عويمر الاسلمي فجاء اناس يريدون
الاسلام فقطع عليهم اصحاب ابي بردة الطريق فنزل جبريل عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحدان من قتل واخذ المال صلب
ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ مالا ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية
عطية عن ابن عباس ومن اخاف الطريق ولم يقتل ولم ياخذ المال نفي على وفقه اي الصارف زيادة لا يضرها التضعيف بمحمد بن السائب الكلبي
لاتهامه بالكذب فكيف ولا ينفي التضعيف الصحة في الواقع لجواز اجادة الضعيف في خصوص مروي فموافقة الاصول اي الاثر لها ظاهر في صحتها
اي الزيادة التي هي الاثر المذكور وهو الذي عناه بقوله انفا لو لم يكن اثر واذ قبلت او معنى التعيين كالاية اي اية المحاربة وصورة الا
كانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وجب المعين الذي هو المجازي في تعذر الحقيقي الذي هو اخذ الشيئين اعم من كل منهما معينا لانه
اولى من الغاء الكلام وابطاله وصار كما لو قال ذلك في عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قاله في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده
لان عبد الغير محل لايجاب العتق ايضا لكنه موقوف على اجازة المالك فعنه اي وجوب المجازي عند تعذر الحقيقي قال ابو حنيفة في هذا حر
او ذا لعبده ودابته يعتق عبده والغياه لعدم تصور حكم الحقيقة وهو عتق احدهما غير عين لانه ليس بمحل للايجاب ضرورة ان احدهما وهو
الدابة ليس بمحل له شرعا وبدون صلاحية المحل لا يصح الايجاب كذا في اصول شمس الائمة وغيرها وهو يشير الى انه لا يعتق العبد عندهما بالنية
ايضا لان اللغو لا حكم له اصلا وفي مبسوطه يعتق ثم هذا منهما تفريع على ان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم كما هو اصلهما فلما لم ينعقد هنا الايجاب
للحكم في المبهم بطل في المعين كما عندهما في هذا ابني للاكبر منه سنا لكن يرد عليه اي ابي حنيفة انهم يمنعون التجوز في الضد شرعا والمعين ضد
المبهم بخلاف ابني للاكبر لا يضاد حقيقته مجازيته وهو العتق فالوجه انها اي او دائما للاحد وفهم التعيين احيانا بخارج من غير ان يستعمل
فيه فالتعيين في وانا او اياكم لعلى هدى الاية من علم المراد من خارج لا ان او استعملت فيه والتعيين في قوله لعبده ودابته هذا حر

في اية المحاربة ح

بلة

نصاف

الى ح

اوذا بخارج وهو لزوم صون عبارة العاقل ما امكن وقد امكن اذ عرف ان او تقع في موقع يتعين فيه المراد ذكره المصنف هذا وقال بعض
شارحي اصول البزدوي ويجوز ان يفصل في مسلة الدابة وما يشاكلها تفصيل مليح وهو ان يقال لو قدم الاشارة الى العبد يعتق العبد ويلغوا
العطف وان قدم الاشارة الى الدابة لا يعتق العبد لان المحل غير صالح للعتق اصلا فيلغوا الكلام الاول فيصير وجوده كعدمه واذا صار وجوده
كعدمه فقوله او هذا لم يفد شيا كما لو استانفه انتهى وفيه نظر فليتامل مسله تستعار او للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها وهي ما تنتهي
او يمتد اليه الشي قبل مضارع منصوب وليس قبلها اي او مثله اي مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل
الواقع بعد او كلالزمنك او تعطيني حقي اذ المراد ان ثبوت الالزام ممتد الى غاية هي وقت عطا الحق كما لو قال حتى تعطيني حقي ومن ثم ذهب النحاة
الى ان او هذه بمعنى الى ان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثاني او الا ان لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده
ينقطع امتداده ومن هذا يظهر المناسبة بين او والغاية فان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول
الى الغاية قاطع للفعل وليس منه اي من او للغاية قوله تعالى او يتوب عليهم كما ذكره صدر الشريعة تبعا للفرا حيث قال ان او هنا بمعنى حتى لانه لو كان على
على حقيقته فاما ان يكون معطوفا على شي او على ليس والاول عطف الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن لاختلافهما حدا
وحكما فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية لما ذكرنا اي ليس لك من الامر في عذابهم او اصطلاحهم شي حتى تقع توبتهم او تعذيبهم
بل عطف على يكبتهم كما صرح به جماعة منهم البيضاوي والنسفي او يقطع كما صرح به ابو البقا وكلام صاحب الكشاف يحتمل كلا منهما فانه قال او
يتوب عطف على ما قبله فلا جرم ان قال المحقق التفتازاني عطف على ليقطع او ليكبت ثم قال ووجه سببية النصر على تقدير تعلق اللام بقوله
وما النصر الا من عند الله ظاهر واما على تقدير تعلقها بقوله لقد نصركم الله ببدر فلان النصر الواقع ببدر كان من اظهر الايات وابهر البينات
فيصلح سببا للتوبة على تقدير الاسلام او لتعذيبهم على تقدير البقا على الكفر لجحودهم بالايات وان اريد التعذيب في الدنيا بالاسر فالامر
ظاهر فان قيل هو يصلح سببا لتوبتهم والكلام في التوبة عليهم قلنا يصلح سببا لاسلامهم الذي هو سبب للتوبة عليهم فيكون سببا لها بالواسطة
واستشكل الفاضل علاي الدين البهلوان سببية النصر للتعذيب بان موتهم على الكفر سبب لتعذيبهم لا النصر للمومنين واجيب بان النصر سبب
لكونهم مقتولين على الكفر وهو سبب للتعذيب قالوا والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان
اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شي انما انت عند مبعوث لانذارهم ومجاهدتهم وليس ومعمولاها وهما لك شي مع الحال من شي وهو من الامر كما نص عليه
ابو البقا اعتراض بين المعطوف الذي هو التوبة والتعذيب المتعلق بالاجل والمعطوف عليه الذي هو القطع والكبت وهو شدة الغيظ او وهن يقع
في القلب المتعلق بالعاجل فمن ثم قيل ما احسنه وانما لم يمكن هذه الاية من امثلة او بمعنى حتى او الى لما في ذلك اي في جعلها للغاية من التكلف مع
امكان العطف اما على يقطع او يكبت كما ذكرنا واما على الامر او شي باضمار ان من عطف الخاص على العام مبالغة في نفي الخاص اي ليس لك من امرهم
او التوبة عليهم او من تعذيبهم شي او ليس لك من امرهم شي او التوبة عليهم او تعذيبهم كما ذكر صاحب الكشاف ثم البيضاوي ولم يتعقباه وقد ظهر
من هذا ان عطف يتوب على شي من عطف الاسم في المعنى على الاسم نعم تعقبه التفتازاني بلكن في مثل هذا العطف بكلمة او نظر انتهى وبينه البهلوان
بان عطف الخاص على العام باو عزيز في كلام العرب بخلاف العكس كما في قوله تعالى والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم وان كون الضمير في
يتوب لله لا يساعد المعنى المذكور والعبد الضعيف غفر الله تعالى له يقول وانت اذا تاملت هذه الجملة رايت ان العطف لا يخ من شايبة وان
التكليف فيه لا في كونها بمعنى حتى او الا ان كما ذكره غير واحد وعزاه بعضهم الى سيبويه والمعنى ليس لك من امرهم شي الا ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم
او يعذبهم فتتشفى منهم وان ارتكاب مجازيته عن حتى ولا سيما على قول الكوفيين ان حتى هي الناصبة اولى من العطف والله تعالى اعلم مسله حتى جارة
كالى الا ان بينهما فروقا تعرف في كتب العربية وعاطفة تتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب وابتدائية اي ما بعدها كلام مستانف لا يتعلق من حيث الاعراب

لان ح

ما قبلها

بما قبلها لا انها يجب ان يليها المبتدا والخبر بل هي صالحة لهما فتقع بعدها جملة بقسميها فعلية بقسميها من المضارع نحو ورلزلوا حتى
يقول الرسول بالرفع كما هو قراة نافع ثم بدلنا مكان السية الحسنة حتى عفوا وقالوا كما هو الصحيح واسمية مذكور خبرها نحو فما زالت القتلى
تمج دماها بدجلة حتى ما دجلة اشكل ومحذوف بقرينة الكلام السابق كما سياتي وصحت الوجوه الثلاثة في اكلت السمكة حتى راسها فيجر
على انها جارة وينصب على انها عاطفة له على السمكة ويرفع على انه مبتدا خبره محذوف وهو ماكول لقرينة الكلام السابق عليه على انها ابتدائية
ذكره بن هشام وغيره وتعقب بان هذا على مذهب الكوفيين والا فالبصريون على منع الرفع في هذه الصورة لانه انما يجوز عندهم رفع ما بعدها
على الابتدا اذا كان بعده ما يصلح ان يكون خبرا له قالوا ولم يسمع من كلام العرب اكلت السمكة حتى راسها بالرفع وانما محل الوجوه الثلاثة اتفاقا
اكلت السمكة حتى راسها اكلته قيل وقد روي بالاوجه الثلاثة عممتهم بالندى حتى غواتهم فكنت مالك ذي عي وذي رشد فان صح
الرفع في غواتهم ترجح وجه جواز الرفع في المثال المذكور واما دخول الراس في الاكل فيه وعدمه فستعلم ما فيه على الاثر من هذا وهي اي حتى للغاية
وتقدم قريبا معناها وفي دخولها اي الغاية فيما قبلها حال كونها جارة اربعة اقوال احدها لابن السراج وابي علي واكثر المتاخرين من النحويين يدخل مطلقا
الثاني لجمهور النحويين وفخر الاسلام وموافقيه لا تدخل مطلقا ثالثها للمبرد والفرا والسراج والرماني وعبد القاهر ان كان ما جعل غاية جزاء
مما قبله دخل والا لم يدخل ورابعها لا دلالة على الدخول ولا على عدمه الا للقرينة وهو ظاهر ما عن ثعلب حتى للغاية والغاية تدخل وتخرج يقال ضربت
القوم حتى زيد فيكون مرة مضروبا ومرة غير مضروب ويظهر من ابن مالك موافقته قال المصنف وهو اي هذا القول احد القولين الاولين الا ان
يراد بهذا انها دالة على الخروج لما بعدها عما قبلها كما هي دالة على الدخول لما بعدها فيما قبلها وفيه اي وفي كون هذا مرادا منها على هذا القول بعد
ظاهر وكيف لا واقل ما فيه انه قول بكونها مشتركة بينهما والاصل عدمه ولم يعرف له قايل ثم الذي يظهر انه ليس باحد الاولين فان الظاهر ان معنى
الاول هو ان مدلول حتى دخول ما بعدها فيما قبلها مطلقا من غير توقف على قرينة فيحكم بالدخول حتى لا قرينة على خلافه ومعنى الثاني هو ان
مدلول حتى عدم دخول ما بعدها فيما قبلها مطلقا الا بقرينة تفيد الدخول فيحكم بعدم الدخول حيث لا قرينة على الدخول وان معنى الرابع
هو انه لا دلالة لحتى على دخول ولا على عدمه بل الدال على احدهما القرينة فحيث لا قرينة عليه يحكم بعدم الدخول بالاصل لا باللفظ اذا احتجنا
الى الحكم والا لا يحكم بشي وانما يجوز كلا منهما تجويزا والاتفاق على دخولها اي الغاية فيما قبلها في العطف حتى لانها بمعنى الواو فتفيد الجمع في
في الحكم وفي الابتدائية بمعنى وجود المضمونين في وقت وشرط العطف البعضية اي كون ما بعدها بعضا مما قبلها كقدم الحاج حتى المشاة
واكلت السمكة حتى راسها او نحوها نحو قتل الجند حتى دوابهم وخرج الصيادون حتى كلابهم واعجبني الجارية حتى حديثها ويمتنع حتى ولدها
وضبط ما هو كالجزء مما قبلها بما يلازمه فالولد لا يلازم الجارية اذ لا يلزم ان يكون لكل جارية ولد بخلاف الحديث فانه يلازمها والدواب
فانها تلازم الجند والكلاب فانها تلازم الصيادين وخالف الفرا في هذا الشرط فاجاز ان كلبي ليصيد الارانب حتى الظبا والظبا ليست بعض
الارانب ولا كبعضها قال الصفار وهذا خطا عند البصريين فامتنع جا زيد حتى بكر كما نص عليه بن يعيش وفي كونها اي العاطفة للغاية كما ذكره
غير واحد نظر لانه ليس للعطف غاية اذ هي ليست الا منتهى الحكم المذكور في الجملة قبلها ومن ثم ذهب الكوفيون الى منع العطف بها وتاولوا ما ظاهره
ذلك وكونه اي المعطوف اعلا متعلق بالحكم كمات الناس حتى الانبيا او احط متعلق له كاستلت الفصال حتى القرعى مثلا يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي
التكلم بين يديه لجلالة قدره اي عدت مرحا حتى الفصلان التي بها قرع وهو بثر ابيض يخرج بها وهي الطرف الادنى منها والطرف الاعلى
الفصال السليمة النشيطة ليس مفهوم الغاية اذ ليس مفهومها الا منتهى الحكم ولا يستلزم كون المعطوف اعلا او احط كونه منتهى وفي اكلت السمكة
حتى راسها بالنصب كون الراس منتهى الحكم الذي هو الاكل امر اتفاقي وقوعه في هذه الصورة لا مدلولها اي لا ان حتى تدل عليه فلا يطرد
وهو اي كون العطف لا غاية معه ظاهر القايل وهو صاحب البديع حتى للغاية وللعطف وهو اي هذا القول الحق لما ذكرنا انفا وتاويله اي كون ما بعدها

هو

اتفاقا خ

غاية لما قبلها اذا كانت عاطفة بان يقضي شيا فشيا حتى ينتهي الى المعطوف في اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق
الحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى ادم او في الوسط كما في مات الناس حتى الانبيا كما في التلويح تكلف ينفيه الوجدان اذ لا
يجد المتكلم اعتباره كون الموت تعلق شيا فشيا الى ان انتهى الى ادم عليه السلام في مات الابا حتى ادم وكثيرا الا ان قوله اي القايل
حتى للعطف والغاية ما معناه وقد تعطف تاما اي جملة والا فلفظه وقد تعطف بها تامة انتهى اي جملة مصرح بجزئيتها ممثلا بضربت القوم
حتى زيد غضبان خلاف المعروف بل المعروف عطفها المفرد لما تقدم من شرط عطفها اذ لا يتاتى ذلك الا في المفرد ولان العاطفة محمولة على
الجارة والجارة لا تدخل الا على الاسماء فكذا العاطفة ثم هذا هو الصحيح كما ذكر ابن هشام فلا جرم ان كان ظاهر كلام فخر الاسلام انها في هذا
وامثاله ابتدائية ومعنى الغاية فيه انه ضرب القوم الى ان غضب زيد وخالف الاخفش فجعلها تعطف الفعل على الفعل ماضيا كان او مستقبلا
اذا كان فيها معنى السبب نحو ضربت زيدا حتى بكى اي فبكى ولا ضربنه حتى يبكي اي فيبكي ويظهر ثمرة الخلاف بينه وبين الجمهور في المستقبل
فهو يرفعه بالعطف على لاضربنه وهم لا يجيزون فيه الا النصب وادعاه اي عطفها الجملة في حتى تكل مطيهم على سريت بهم من قول امرء القيس
سريت بهم حتى تكل مطيهم وحتى الجياد ما يقدن بارسان كما زعمه ابن السيد في رواية رفع تكل لا يستلزمه اي جوازه مطلقا قياسا مطردا
لانه فرد شاذ هذا لو لزم العطف فيه فكيف وهو اي اللزوم فيه منتف بل حتى فيه ابتدائية وصرح في الابتدائية بكون الخبر من جنس الفعل
المتقدم ومن المصرحين به الاستراباذي فامتنع ركب القوم حتى زيد ضاحك بل انما يقال حتى زيد راكب ومعنى البيت سريت بهم ليلا
وامتد بهم السير حتى اعيت الابل والخيل ايضا وطرحت ارسانها اي حبالها على اعناقها وتركت تمشي من غير احتياج الى قودها لذهاب نشاطها
فهي اذا اخليت لم تذهب يمينا ولا شمالا بل سارت معهم فوضع ما يقدن موضع الكلال ومنه اي قسم الابتدائية سرت حتى كلت المطي ويتجوز
بالجارة داخلة على الفعل عند تعذر الغاية بان لا يصلح الصدر مما قبلها للامتداد الى ما بعدها اي لضرب المدة فيه وما بعدها للانتها اي دليلا
على انتها ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده في سببية ما قبلها لما بعدها ان صلح ما قبلها لسببية ما بعدها فمدخولها هو التجوز فيه قال
المصنف والوجه ان يقال يتجوز بها في سببية احدهما للاخر اي ما قبلها لما بعدها وبالقلب ذهنا او خارجا لمساعدة المثل التي فيها للسببية
على ذلك لان ما بعدها علة غائية لما قبلها ومن شان العلة الغائية كونها علة ذهنا لما هي له معلولة له خارجا وما هي له معلول لها ذهنا
علة لها خارجا كاسلمت حتى ادخل الجنة فان الاسلام بمعنى احداثه لا يحتمل الامتداد وايضا ليس الدخول الجنة منتهاه اي الاسلام بمعنى احداثه
لانقطاعه دونه وكيف لا وما لا يقبل الامتداد يمتنع ان يلحق باخره ما يكون غاية له الا ان اريد بالاسلام بقاؤه اي الاسلام وح اي وحين
يكون المراد به بقاؤه لا يصلح الاخر اي دخول الجنة منتهى له ايضا وكيف والاسلام اكثر واقوى وبه نيل وتحصل فكيف ينتهي عنده فحتى فيه
للسببية لتحقق شرطها ثم كما ان الاسلام في الخارج يصلح ان يكون سببا لدخول الجنة فيعقل دخول الجنة مع العلم باشتراط الاسلام له
يصلح ان يكون سببا باعثا عليه وبه اي وبان دخول الجنة لا يصلح منتهى الاسلام وان كان بمعنى البقا عليه مما يمتد رد تعيين العلاقة
بين الغاية والسببية اشتراكهما في انتها الحكم بما بعدها لان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي بوجود الغاية
على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر اعني السبب الامتداد والاخر اعني المسبب الانتها اليه والراد الشيخ سعد الدين
الدين التفتازاني والمردود لصاحب الكشفين وغيرهما واختير كما هو ظاهر تقريره انها اي العلاقة بينهما مقصودية اي كون ما بعد حتى
مقصودا مما قبله بمنزلة الغاية من المغيا وهو اي هذا الاختيار ابعد من الاول لانها اي الغاية لا تستلزمه اي كونها المقصود مما قبلها كراسها
في اكلت السمكة حتى راسها فانه ليس المقصود من اكلها وغيره اي وغير راسها مما جعل غاية لما قبلها مما يعرف بالتتبع لمواردها والاولى اي كون
العلاقة بينهما اشتراكهما في انتها الحكم بما بعدها اوجه فان الاسلام بمعنى احداث اسلام الدنيا غير ممتد وهو صالح لسببية دخول الجنة

حينئذ هي صح

ولا

وكذا الصلاة في صليت حتى ادخل الجنة وعلى هذا فلا حاجة الى والدخول منتهى اسلام الدنيا اي القيام بالتكاليف الالهية فيها والصلاة
اي ومنتهى فعلها في صليت حتى ادخل الجنة لان انتفا كونها للغاية كما يحصل بانتفا الامتداد والانتها يحصل بانتفا احدهما ثم حيث لم يكن
كل من احداث الاسلام والصلاة ممتدا فليس دخول الجنة منتهاهما لانقطاعهما قبله اذ الصدر متى لم يقبل الامتداد يمتنع ان يلحق
باخره ما يكون غاية له كما ذكرنا انفا ولو اريد بالاسلام اسلام الدنيا بمعنى الثبات عليه فكون الدخول منتهاه صحيح لكن يكون فيه
حتى للغاية فليتامل ومنه اي كونها للسببية قولك لاتينك حتى تغديني لان الاتيان غير ممتد وحتى تغديني لا يصلح دليلا على الانتها بل هو داع
الى زيادة الاتيان فلم يمكن حملها على حقيقة الغاية ثم الاتيان يصلح سببا للغدا والغدا يصلح جزا له فحمل عليه فيكون المعنى لكي تغديني
فيبر اذا اتاه بلا تغد اي ولم يتغد عنده لان شرط بره ح الاتيان على وجه يصلح سببا للجزا بالغدا وقد وجد بخلاف ما اذا صلح الصدر
للامتداد فبمعنى الى نحو قوله تعالى قالوا لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع الينا موسى لان استمرار اقامتهم على العكوف صالح للامتداد ورجوع
موسى اليهم صالح لان يكون دليلا على الانتها فان لم يصلح الصدر لهما اي الغاية والسببية فلعطف مطلق الترتيب الاعم من كونه بمهلة وبلا
مهلة خلافا لابن الحاجب اذ جعلها كثم ولمن قال لا يستلزم الترتيب اصلا بل قد يتعلق العامل بما بعدها قبل تعلقه بما قبلها وهذا هو المختار
في النحو غير ان الاستدلال عليه بقولهم مات الناس حتى ادم انما يتم اذا ثبت من كلام العرب لا من اهل العرف ذكره المصنف لعلاقة الترتيب
في الغاية وان كانت الغاية بالتعقيب انسب منها بالتراخي لان الغاية لا يتراخا عن المغيا كجيت حتى اتغدى عندك من مالي لا عقلية لسببيته
اي المجي لذلك اي للغدا عنده من ماله فشرط الفعلان المعطوف والمعطوف عليه في البر للتشريك اي لتحقق التشريك بينهما ح ككونه غاية اي
كما شرط الامران مما قبلها وما بعدها في البر اذا كانت للغاية لان الغاية فرع المغيا كان لم اضربك حتى تصيح او حتى يشفع فلان او حتى
يدخل الليل فكذا فاذا كف قبل هذه الغايات حنث لان الضرب بالتكرار يحتمل الامتداد في حكم البر وان لم يحتمله بالنظر الى ذاته
لانه عرض لا يبقى زمانين والكف عن الضرب يحتمل الامتداد في حكم الحنث وهذه الغايات دلالات على الاقلاع عن الضرب فوجب
العمل بحقيقته حتى وهي الغاية فصار شرط الحنث الكف عن الضرب قبل الغاية اما بعدم الضرب اصلا او بضرب لا يتبعه صياح او
شفاعة او دخول الليل ثم الشرط وجود الفعلين حال كون المعطوف معقبا للمعطوف عليه ومتراخيا عنه فيبر بالتغدي في اتيان ولو
كان التغدي متراخيا عنه اي الاتيان في ان لم اتك حتى اتغدى عندك فكذا وكان الاولى ذكره كما في الزيادات وشروحها وانما يحنث اذا لم
يتغد متصلا او متراخيا عنه في جميع العمر ان اطلق الا ان نوى الفور والاتصال فيبر اذا تغدى عقب الاتيان من غير تراخ والا فلا
حتى لو لم يات او اتى وتغدى متراخيا عنه حنث وفي المقيد بوقت يلزم ان لا يجاوزه اي ذلك الوقت التراخي كان لم اتك اليوم الخ اي
حتى اتغدى عندك فكذا فان قيل الترتيب الاعم من كونه بمهلة او لا لم يعرف مدلول لفظ اصلا وانما المعروف مدلول لفظ الترتيب
بلا مهلة كما للفا او بمهلة كما لثم فكيف يصح التجوز عنه قلنا لا مانع من ذلك لان الشرط في المجاز وجود مشترك بين المعنى للفظ
ومعنى اخر لا بشرط كون ذلك المعنى الاخر وضع له لفظ اصلا كما اشار اليه بقوله واذا كان التجوز باللفظ عن معنى لا يلزم كونه اي
المعنى المتجوز فيه في مطابقي لفظ بل ولا معنى لفظ اصلا واذ لم يشترط في المجاز نقل جاز هذا المجاز اعني كون حتى لعطف مطلق الترتيب
وان لم يسمع وباعتباره اي هذا المجاز جوزوا اي الفقها جا زيد حتى عمرو اذا جا عمرو بعد زيد وان منعه النحاة بنا على ما تقدم من اشتراط كون
ما بعدها بعض ما قبلها او كبعضه غير ان الثابت علاقة بين هذا المعنى المجازي والمعنى الحقيقي عندهم اي المجوزين الترتيب فانه كما هو ثابت في
معناها الحقيقي بين الغاية والمغيا ثابت هنا بين المعطوف والمعطوف عليه وتعقبه بقوله وتقدم النظر فيه اي في ثبوت هذا كما بين الغاية
والمغيا حال كونها عاطفة كمات الناس حتى الانبيا وحتى ادم وانه لا غاية تلزم فيه اي في العطف بل ذلك الغاية اي الترتيب الكاين بين ما

بالاتيان صح

بعدها وما قبلها اما في الرفعة والضعة بان يكون ما بعدها اقوى اجزاء ما قبلها واشرفها او اضعفها وادناها لا الغاية الاصطلاحية منتهي
الحكم وهذا ما قالوا لا يلزم ان يكون ما بعد حتى اخر اجزاء ما قبلها حسا ولا اخرها دخولا في العمل بل قد يكون كذلك وقد لا يكون لكنه
يجب فيه ان يكون اقوى الاجزاء اذا ابتدات من الجانب الاضعف مصعدا كخومات الناس حتى محمد صلى الله عليه وسلم فهو ليس اخرهم حسا
وهو ناقل اخرهم قوة وشرفا واضعفها اذا ابتدات بعنايتك من الجانب الاقوي منحدرا كخو قدم الحاج حتى المشاة وحورا ان كوبوا قاد من
قبل الركبان او عكسه نحو لحم الدرين الاستراباذي واما الحارة فيجوز ان يكون ما بعدها كذلك وان لا يكون فاذا لم يكن وجب كونه اخر
الاجزاء حسا او ملاقيا كخو قرات القران حتى سورة الناس وسرت اليها حتى الليل ولم يلزم الاستثنا بها اي يجي اي كونها بحيث لا يجي الا ان استثنا
منقطعا كما ذكره بن مالك وبن هشام الخضراوي ونقله ابو البقا عن بعضهم في قوله تعالي وما يعلمان من احد حتى يقولا بل في هذه الاية للغاية
كما ذكره جمع منهم ابو حيان وبن هشام المصري وللصنف حيث قال وقوله تعالي حتى يقولا صحت غاية للنفي كما في وكذا لا افعل حتى تفعل
اي الا ان تفعل واما قول بن هشام المصري عن كونها بمعنى الا ظاهر فيما انشده بن مالك من قوله ليس العطا من العصول ساحة حتى تجودوما
لديك قليل في قوله والله لا يذهب شيخي باطلا حتى ابير مالكا وكاهلا لان ما بعدها ليس غاية لما قبلها ولا سببا عنه فاشار للصنف الى رده بقوله
وقوله حتى تجودوما لديك قليل وحتى ابير مالكا وكاهلا للسببية او للغاية والله اعلم اذ معنى البيت الاول كما ذكره المصنف ليس العطا
الا ان من الفضول ساحة حتى يعده للمعطي سمحا جوادا الي ان يتحقق بوصف الاعطا وما لديه قليل فان الذي يجود وما لديه قليل هو الذي
اعطاه من الفضول اذا كانت ساحة واما الذي لم يتصف بالاعطا من قليل ليس له سواه اذا اعطي من كثير لا يقال فيه سمح وساحة
وهذا ظاهر في انها للغاية فلا جرم ان قال المرادي ولا حجة فيه لامكان جعلها فيه بمعنى الي ومعنى البيت الثاني لا اترك احتقارا لي
الي ان اهلك هذين الحيين من اسدفانهما المتعاضدان علي قتله قلت وهذا ظاهر في كونها فيه للغاية ايضا او ان سبب ابائهم ان اباه لا يدين بالدية
فابائهم سبب عدم دفاعه باطلا في الخارج سببة له ذهنا فان تعقل عدم دفاعه باطلا انما ابائهم سبب داع لا بائهم وتقدم ان الترديد بين ان
يكون للسببية والغاية انما هو بالنسبة لي البيت الثاني لا غير والله سبحانه اعلم حروف الجر وسله الباء مشتركة للالصاق اي علبق الشيء بالشيء
واتصاله به الصادق في اصناف الاستعانه اي طلب المعونة بسبب علي شيء وهي الداخلة علي الة الفعل كتبت بالقلم لالصاقك الكتابة بالقلم
والسببية وهي الداخلة علي اسم لو اسند الفعل المعدي بها اليه سلح ان يكون فاعله مجازا نحو قوله تعالي فاخرج به من الثمرات ادخل
ان يكون الضمير المجرور فاعلا لاخرج فيكون التقدير فاخرج هو اي الماء فيندرج فيها باء الاستعانة واثرت علي تلك بالسببية من اجل الافعال
المنسوبة لي الله تعالي كقوله تعالي وايده بجنود فان استعمال السببية فيها يجوز واستعمال الاستعانة فيها لا يجوز لان الله غني عن العالمين
والطرفية مكانا وزمانا وهي ما تحسن في موضعها في كقوله تعالي ولقد نصركم الله ببدر حيث لم بسحر والمصاحبة وهي ما حسن في موضعها مع والتعبير
عنها وعن مصاحبها بالحال لتعرفها جاكم الرسول بالحق من ربكم فانه اي الالصاق في الظرفية مثلا كقمت بالدار انتم منه اي الالصاق في مررت
بزيد فتقريع با التمن عليه اي الالصاق كما فعل فخر الاسلام تقريع علي النوع اي نوع الالصاق الاعم وعلي الخصوص الالصاق الاستعانة
اي واما تقريعها علي خصوص من الالصاق فتقريعها علي الاستعانه المتعلقة بالوسايل دون المقاصد الاصلية اذ بالوسايل تستعان علي
المقاصد والمقصود الاصلي من البيع الانتفاع بالمبيع والثمن وسيله اليه لانه في الغالب من النقود الذي لا ينتفع بها بالذات بل بما يترتب عليها
في قضا الحاجات واحسن بقوله الحسن رحمه الله بيس الرفيق الدرهم والدينار لا يبقيانك حتى يفارقانك فصح الاستبدال بالكر من الحنطة
قبل القبض في اشتريت هذا العبد بكر حنطة موصوفة بما يخرجه عن اجهالة من جوده وغيرها لانه ثمن لدخول الباء عليه فكان كسايل الاثمان
في صحة الاستبدال والوجوب في الذمة حالا لان المكيل مما يثبت في الذمة حالا دون القلب اي ثبت كرا من الحنطة الموصوفة بكذا الي وعكسوا

من الجالة بهذا العبد لانه اي القلب سلم لان العبد ثمن لدخول الباء عليه والكر مسع دينا في الذمة والمبيع الدين لا يكون الا سلما يوجب
الاجل المعين عند الجمهور ومنهم اصحابنا وقبض راس مال السلم في المجلس فاشبه الاستبدال به اي بالكر قبله اي القبض واثبات الشافعي
كونها اي الباء للتبعيض في امسحوا برؤسكم هو الالصاق مع تبعيض مدخولها وانكره اي التبعيض محققوا العربية منهم بن جني كما تقدم في
المسالة الثانية من المسايل المذيل بها المجمل باصطلاح الشافعية حتى قال بن برهان النحوي الاصولي من زعم ان الباء للتبعيض فقد اتى اهل
اللغة بما لا يعرفونه وشربت بما الدحرضين اي والباء في قول عنترة اخبار عن الناقة وشربت بما الدحرضين فاصبحت زورا تنفر عن
حياض الديلم للظرفية اي شربت الناقة في محل هذا الماء قلت او للالصاق والشرب علي ظاهره او مضمنا معنى رويت كما مشي عليه غيرها
في عينا يشرب بها عباد الله ولعل هذا اشبه كما لعل بقية البيت شاهد بذلك والدحرضان ما ان يقالا حدهما وشيع وللاخر الدحرض
نعالج التشبيه وقيل ماء لبني سعد وقيل بلد والزور المايله والديلم نوع من الترك ضربهم مثلا لاعدايه تقول هذه الناقة تخالف
عن حياض اعدايه ولا تشرب منها وقيل الديلم ارض وشربن بما البحر اي والباء في هذا البيت وقد سبق في المسلة المشار اليها زايدة وهو
اي كونها زايدة استعمال كثير متحقق كما يشهد به التتبع وافادة البعضية لم تثبت بعد معنى يستقلالها فالحمل عليه اي كونه زايدة اولي من
الحمل علي البعضية كما هو ظاهر مع انه لا دليل علي البعضية اذ المتحقق علم البعضية ولا يتوقف علمها علي الباء العقلية انها اي الناقة لم تشرب
كل الدحرضين ولا استغرقت في الحب البحر قلت وهذا مما يمنع الحمل علي الزيادة وان كانت الزيادة كثيرة في المفعول به ولا سيما
في غير مقيسه وان المختار ان ما امكن تخريجه علي غير الزيادة لا يحكم فيه بالزيادة فلا جرم ان كلا من مالك والاخفش تصيدين شنون معنى
رويت شله اي مثل هذا التبعيض بعض الراس فانها اي الباء اذا دخلت عليه اي الراس تعدي الفعل اي المسح اي الالة العادية للمسح اي اليد
فالمعنى استيعابها اي الاله ولا يستغرق استيعابها غالبا لما سوي ربعه اي الراس فتعين الربع في ظاهر المذهب ولزم التبعيض عقلا عن تو
عليها اي الباء وبما علي حديث انس في سنن ابي داود وسكت عليه هو حجة لقوله ذكرت فيه الصحيح وما يشبهه وتقاربه وقوله ما كان في
كتابي من حديث فيه وهن شديد فقد بينته وما لم اذكر فيه شيا هو صالح وبعضها اصح من بعض فلا جرم ان قال بن الصلاح فعلي
هذا ما وجدناه في كتابه مذكورا مطلقا وليس في واحد من الصحيحين ولا نص علي صحته احد ممن يعتمد بين الصحيح والحسن عرفناه بانه
من الحسن عنده وتعقب بن رشيد هذا بانه ليس يلزم من ذلك اذ قد يكون عنده صحيحا وان لم يكن عند غيره كذلك ودفع بان الاحتياط ان لا
يرتفع الي درجة الصحة وان جاز ان يبلغها عنده لقوله هو صالح اي للاحتجاج به اللهم الا ان يكون رايه انقسام الحديث الي صحيح
وضعيف كالمتقدمين فروح صحيح علي ان الاحتياط ان يقال صالح كما مر قال ولفظ حديثه رايت رسول الله صلي الله عليه وسلم توضا وعليه
عمامة قطريه فادخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم راسه بل هو اي حديث انس مع ذلك الدليل للذكور آنفا قايم علي مالك في ايجاب
مسح الجميع اذ قوله اي انس فادخل يديه والذي رايته في نسخة صحيحه يده من تحت العمامة فمسح مقدم راسه ظاهر في الاقتصار عليه وهو
الربع المسمي بالناصية كما يؤيده ما روي البيهقي عن عطا انه صلي الله عليه وسلم توضا فحسر العمامة ومسح مقدم راسه او قال الناصية
وهو احجة عندنا وان كان مرسلا كيف وقد اعتضد بالمتصل لنعم في هنا شي هو ان كون المفروض مقدار الناصية رواه الحسن
عن ابي حنيفة والكرخي والطحاوي عن اصحابنا وهو الاشبه دليلا واما انه ظاهر المذهب فيعكر ان في الاصل تقديره بثلاثة اصابع
اليد فلا جرم ان في المحيط والتحفه انه ظاهر الرواية اللهم الا ان يقال المذكور فيه قول محمد ولزوم تكرار الاذن للسبع في ان خرجت
الا باذني لانه اي الاستثنا مفرغ للمتعلق اي ان خرجت خروجا الا خروجا ملصقا به اي باذني فما لم يكن من الخروج به اي باذنه
داخل في اليمين لعموم النكرة المؤولة من الفعل في سياق النفي فان المعنى لا تخرجن خروجا الا خروجا ملصقا باذني فيحنث به اي بذلك الخرو

الذي ليس باذنه بخلاف ان خرجت الا ان اذن لك فلا يلزم في البر تكرره اي اذنه لان الاذن غاية للخروج تجوز بالاذن فيها لتعذر استدامة
الاذن من الخروج لعدم المجانسة ولا حسن فيه ذلك التقدير لاختلال ان خرجت خروجا الا خروجا ان اذن لك وبين الغاية والاستثناء
مناسبة ظاهرة لانها قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهايه كانه قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما احتراز لبعض ما تناوله
الصدر فلا يبدع في ان تجوز بالاذن عن الغاية والمراد من الاذن تكرر الاذن من النبي صلى الله عليه وسلم في دخولها بقوله
عليه السلام مع تلك الضيفه اي الا ان يؤذن لكم ليس لكم مجاوزة الحد الذي عينته لكم بالاذن بالاذي حيث قال ان ذلكم كان يؤذي
النبي فلا اشكال حمله على الاستغلاء حسا كقوله وعليها وعلى الفلك تحملون ودينه كما وجبه عليه وعليه دين ومن ثم قال هي في الايجاب
والدين حقيقة لما في الايجاب فظاهر واما في الدين فانه اي الدين يعلو المكلف معنى ويقال ركبه دين اذا علاه معنى ويؤيده قوله فيلزمني
على الف فان الف له لان ما للزوم يتحقق الاستغلاء حسا حتى تثبت للمقر له المطالبة والحبس للمقر وهذا مما لم يصله بمقر وديعة فان وصله بها
حمل على رجوع الحظ الذي هو مجاور لقوله الجاري وهو وديعه وانما اشترط وصله لما عرف من ان البيان المغير انما يعتبر اذا كان متصلا بالمغير في
المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالاجارة فانها معاوضة مال بمنفعة والنكاح فانه معاوضه مال بالبضع والبيع فانه معاوضة
مال بمال مجازا في الالصاق نحو بعتك هذا العبد على الف ونحو احمله على درهم وتزوجت على الف طلاقا سنية اي الالصاق للزوم فان الشيء
اذا لزم شيأ التصق به وفي الطلاق للشرط عندنا اي لاحنيفه فلي طلقني ثلاثا على الف لا شيء له اي للزوج عليها اذا الجاهلية الخلع وانما يقع
عليها طلقة رجعيه عندنا لعدم انقسام المشروط على الشرط اتفاقا لان ثبوتهما بطريق المعاقبة اتفاقا ضرورة توقف المشروط على الشرط
من غير عكس الا لو لزمها ثلث الالف بواحدة تقدم بعضه اي الشروط عليه اي الشرط لان الشرط مجموع الطلقات الثلاث فلا يتحقق المعاقبه
بينهما وهو باطل اتفاقا وعندهما للالصاق عوضا لان الطلاق يقع على مال معاوضة من جانبها ولذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكله
يحتمل معنى البا فيحمل عليها بدلالة الحال فينقسم الالف على الطلقات الثلاث فيقع عليها واحدة ثانيه بثلث الالف عندهما للمعيّة
الثابته لكل جزء من العوضين في مقابلة الاخر لان ثبوت العوضين بطريق المقابلة اتفاقا وهي انما يتحقق بالمقارنة لان المتاخر لا يقابل
المتقدم فيثبت كل جزء من احدهما في مقابلة كل جزء من الاخر وتمنع تقدم احدهما على الاخر كالمتناقضين ولنا يرجحه اي قولهما ان يقول
ان الاصل فيما علم من مقابلته بمال العوضية وهذا مما علمت مقابلته به فيتعين فيه العوضيه والاتفاق على ان العوض ينقسم اجزاؤه
على اجزاء المعوض فتبين منه بواحدة بثلث الالف كونه اي على مجازا فيه اي الالصاق حقيقة في الشرط كما ذكر شمس الائمة السرخسي ممنوع لان
اللزوم فيهما اي الشرط والالصاق هو اي اللزوم هو المعنى الحقيقي وكونه اي على حقيقة في معنى يفيد اللزوم وهو الالصاق لا فيه اي لا الزحتيه
في اللزوم ابتدا تصيره اي على لفظا مشتركا بين الشرط والالصاق واذا كان كذلك فمجاز اي فعلى مجاز فيهما اي في الالصاق والشرط وفيه نظر
بل الذي يظهر تحقيقه فيها كما هو الموافق لما كتبه المصنف حاشيه على بعض اوايل هذه المسئله من ان الوجه ما ذكره هناك من انها للاستغلاء
الصادق في ضمن اللزوم وغيره وعلى هذا فرع انها في كل من الالصاق في العوض والشرط حقيقة لانها من افراد اللزوم فانتظم على ان يتوالى
وضع الاستغلاء الصادق في محال اللزوم وغيره كمجلس على السطح الشتي واذا كان حقيقة في كل منهما فليس احدهما بمترجح على الاخر بكونه
حقيقه بل بغير ذلك وح فالشارح فيما تقدم اذ لقايل ان يقول ان كون الاصل فيما علمت مقابلته العوضيه انما هو فيما وجب فيه المعاوضة
الشرعيه المحضه اما ما تضمن هبة او الشرط المحض فيه فلا والطلاق من هذا اذ ليس كون مدخولها مالا مرجحا لمعنى الاعتياض فان المال يصح
جعله شرطا لحصاة غير منقسم اجزاؤه على اجزاء مقابله كان طلقتني ثلاثا فلك الف فانه في هذا لا يكون شيء من الثلاث مقابلا بشيء من
الالف بل المجموع يلزم عند المجموع كما يصح جعله عوضا منقسما اجزاؤه على اجزاء مقابله كان طلقتني ثلاثا بالف فذا لا مر مجرد لزوم

ثلث

ثلث الالف وعدمه فلا يلزم بالشك ولا يحتاط في اللزوم لان الاصل براءة الذمة حتى يتحقق اشتغالها فيترجح قوله على قولهما وهذا
على انه حقيقه في الاستعلاء واللزوم من افراده قال المصنف رحمه الله ولو تنزلنا الى انه حقيقه في الاستعلاء مجاز في اللزوم لم
يضر في المطلوب فيقول لما تعذرت الحقيقه اعني الاستعلاء كان في المجازي اعني اللزوم وهذا المعنى المجازي معنى كل صادق مع ما يجب فيه
الترطيه وما يجب فيه المعاوضة الى اخر ما قلنا بعينه والله سبحانه اعلم مسئلة من تقدم مسايلها وفي تحتي مرة وما والغرض هنا تحقق معناها فانك
بن الفقها فخر الاسلام وصاحب البديع بي التجنيس وعلامته امكان سد بعض مسدها ولا يتوهم مرادفتها له فان الترادف لا يكون بين مختلفي
الجنس وكثير من ايمة اللغة كالمبرد ذهبوا الى انها لابتدا الغاية ورجع معانيها اليه اي الى ابتدا الغاية وفي الملخص والمراد بالغاية في قولهم
من لابتدا الغايه والى لانتهاها الغاية هو المسافة المطلقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتدا وانتهاء وستعلم ما للمصنف
في هذا الى فالمعنى اكلت من الرغيف ابتدا اكلي الرغيف وفي اخذت من الدراهم ابتدا اخذي الدراهم وهو اي هذا المعنى مع تصنيفه
لمخالفته الظاهر من غير موجب لا يصح لان ابتدا اكلي واخذي لا يفهم من التركيب ولا مقصود الافادة بل تخلقه اي الفعل كالاكل والاخذ
فيها بعض مدخولها الذي هو الرغيف والدراهم وكيف يصح هذا وابتداء اي الفعل مطلقا فريكذب لكونه قد فعله متعلقا بغير المذكور
قبل المذكور وتخصيصه اي الفعل بذلك الجزي الخاص كالرغيف والدراهم غير مفيد واستقراء مواقعها يفيد ان متعلقها ان تعلق بمسافة
قطعا لها في الجملة كسرت وشيت او لا تقطعها كبعت من هذا الحايط الى هذا الحايط وآجرتها الدار من شهر كذا الى شهر كذا فلا بتدا الغاية اي دي
قابلته الغاية وهو اي ذو آذلك الفعل او متعلقه اي ذلك الفعل وهو المكان او الزمان المبين منتهاه وان افاد متعلقها تناولا كاخذت واكلت
واعطيت فلا يصالله اي المتعلق الى بعض مدخولها فعلمت تبادر كل من المعنيين ابتدا الغاية والتبعيض في محله اي مع خصوص ذلك
الفعل فلم يبق الا اظهار مشترك معنوي يكون لفظ من موضوعا له او الاشتراك اللفظي بينهما اما ان من حقيقة في احدهما مجاز في الاخر
بعد استوآنهما اي المعنيين في المدلوليه والتبادر في محليهما فتحكم وانتفى جعلها اي حقيقتها للابتدا ورد التبعيض اليه اي الى ابتدا الغاية
مشترك اي فاذن من مشترك لفظي بين معانيها والمعين لكل الاستعمال في المتعلق الخاص ورد البيان اي كونها للبيان وعلامته صلاحية ومع
الذي موضعها وجعل مدخولها مع ضمير مرفوع قبله صلتها كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان اذ يصح الرجس الذي هو الاوثان
الى التبعيض بانه اي التبعيض اعم من كونه اي التبعيض بعيض مدخولها من حيث هو متعلق الفعل او كون مدخولها في نفسه من حيث هو
بعضا بالنسبة الى متعلق الفعل فالاوثان بعض الرجس مسئله الى للغاية اي دالة على ان ما بعدها منتهى حكم ما قبلها وقولهم انتهاء
الغاية تساهل وكذا هو تساهل بارادة المبدا اذ يطلق الغاية بالاشتراك عرفا بين ما ذكرنا من كون ما بعدها منتهى حكم ما قبلها وبنهايه
القي من طرفيه اوله واخره ومنه لا تدخل الغايتان في على من درهم الى عشرة حتى يلزمه ثمانية كما هو قول زفر وانما كان القول المذكور تساهلا
من الدلاله بها اي بالى على انتهاء حكمه اي حكم ما قبلها لا على انتهايه اي انتهاء المغيا نفسه ومن ثم جاز اكلت السمكة الى نصفها وفي دخوله اي ما بعدها
في حكم ما قبلها اربعة مذاهب يدخل مطلقا لا يدخل مطلقا يدخل ان كان من جنس ما قبلها ولا يدخل ان لم يكن والاشتراك اي يدخل حقيقه
ولا يدخل حقيقه كذا ذكره صدر الشريعة فلا جرم ان قال المصنف كحتى وهو يعني كون الواو في حتى الاشتراك على ما فيه من بعد كما ذكره ثمه
ثم في الملوح القول بكونه حقيقه في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قايل انتهى وعزاه الاشتراك باذي الى البعض ولم يسمه وفي المصنف
ونقل مذهب الاشتراك في الى غير معروف وكذا في حتى كما اشار اليه ثمه ومذهب يخط بالقرينه ولا يدخل بالقرينة غيره اي غير مذهب الاشتراك
لان معنى هذا المذهب ما سيذكره من انها لا تفيد سوى ان ما بعدها منتهى الحكم ودخوله وعدم دخوله غير مدلول لها بل القرينة خلاف
مذهب الاشتراك فان حقيقته انها وضعت لافادة ان ما بعدها منتهى مع دخوله ووضعت وضعا اخر لافادة انه منتهى مع عدم دخوله

٢

فكان دخولها وعدم دخولها مدلولين لفظيه اي فيذهب يدخل ولا يدخل بالقرينة التي به اي يذهب الاشتراك فوضع مذهب الاشتراك بوضعه
ثم اوضح مغزى هذا المذهب بقوله فلا يفيد حتى الى نسوي ان ما بعدها اي بعد كل منهما منتهى الحكم اي حكم ما قبل كل منهما ودخوله اي ما بعد كل منهما
في حكم ما قبله وعدمه اي عدم دخول ما بعد في حكم ما قبله انما هو بالدليل على ذلك في موارد استعمالها واليه اي الى هذا المذهب اشرت بقولي
اي في حتى والى وله بنا في هذا المذهب الزام الدخول في حتى عند عدم القرينة كما هو قول اكثر المحققين وعدمه اي والزام عدم الدخول في الى
عند عدم القرينة كما هو قول اكثر المحققين ايضا لانه اي الزام الدخول وعدمه ايجاب الحمل عند عدم القرينة للاكثرية فيهما حملا على الاغلب
لا عملا بهما فان الاغلب في حتى الدخول مع قرينته وفي الى عدم الدخول مع قرينته فيجب الحمل على الاغلب عند التردد لا سيما القرينة والتفصيل
بين ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها فيدخل والا فلا تفصيل بلا دليل واشار الى نفي ما يخالفه دليلا عليه بقوله وليس يلزم الجزئية الدخول ولا يلزم
عدمها اي الجزئية عدمه اي الدخول الا اني ثبتا استقرائه اي هذا التفصيل كذلك فيحمل الى ما حمل عليه كما قلنا والشان في ذلك وكذا بلا دليل تفصيل فخر الاسلام
ان كانت الغاية فاتحتها اي وجودها قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا اي متعلق الفعل لا الفعل لم تدخل كما في هذا الخايط والليل في
الصوم الا ان تناولها الى الغاية الصدر كالمرافق في وايديكم الى المرافق لان اليد تتناول الكف المعروف من رؤوس الاصابع الى الابط وليست
المرافق آخرها فدخل فاذا دخل فالاسلام في الغايات الجزء مطلقا اي سواء كان آخرا اولا والليل في واتموا الصيام الى الليل قال المصنف وانما لزم ذلك
لانه استثنى من حكم الغاية بنفسها ما يتناوله اللفظ والجزء مما يتناوله ثم انما كان هذا بلا دليل لان كونه مما يشمله الصدر لا يقتضي انه لا
يخرج كما فيما بعده فكما اخرج ما بعد مدخولها وهو شمول اللفظ لانتهائه الى اخراجه جاز ان تخرج مدخولها لدلالتها على ان مدخولها عند المنتهى
لا معه وغيره اي غير فخر الاسلام كصاحب المنار وصدر الشريعة قالا ان تمت الغاية لا تدخل كراس المرفق والا لم تتم فان تناولها الصدر كالمرافق
دخلت والا لا ان لم يتناولها الصدر لا تدخل كالليل في الصوم لان مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل سلامة الحلف فاخرجها اي المرافق
والليل عن الغاية فخر الاسلام ادخلها قيل اي قال الشيخ سراج الدين الهندي ما معناه بناء اي قول غير فخر الاسلام وموافقه على تفسير الغاية بما
يكون نهاية قبل التكلم اي بما انهم اراد وا به غاية بذاتها لا بجعلها غاية بادخال ما عندهم ولا شك ان كلا من المرافق والليل ليس غاية قايمة بنفسها
على هذا التفسير لان كلا منهما انما صار غاية بالجعل قال المصنف ولا يخفى انه لي هذا التوجيه يبني على ارادة منتهى الشي لا منتهى الحكم فالغاية تخرج
الليل والجزء المنتهي كالمرافق من الغاية لان الليل منتهي الصيام والمرافق ليس منتهي اليد لقصر كونها قايمة على هذا عدم بنحو الى خايط
دراس السكة مما هو منتهي الشي وبالجمع اي واختص كونها غاية بمجموع كونها منتهى المغيا ومنتهي حكمه عنده اي فخر الاسلام فدخلا اي المرافق والليل
في الغايات وفيه اي كون هذا مبني الخلاف نظرا لانه اي فخر الاسلام ادخل المرافق في الغاية مع انتفاء صدق المجموع عليها اي المرافق فانها ليست
بمنتهي اليد ولحكم اليد والحق ان الاعتبار في الدخول وعدمه بالتناول اي بتناول صدر الكلام للمغيا والغاية معا وعدمه اي التناول يرجع
كون مناط الدخول وعدمه التناول وعدمه الى التفصيل النحوي الى ان ما بعدها ان كان جزءا مما قبلها دخل والا فلا ولذا خطي من ادخل الراس
من السكة في الغاية وحكم بعدم دخول الغاية مطلقا في حكم المغيا وهو صدر الشريعة ولم يزد التفصيل الى الغاية وغيرها سوى الشعب
في المراد بالغاية ثم هو بالتسكين لصحيح الشر ولا يقال شعب كذا في الصحاح وكما يزيد رجل درشعب وشعب لعدم دخول العاشر عنده
اي لابي حنيفة في له من درهم الى عشرة لعدم تناوله اي الدرهم اياه اي العاشر فلزمه تسعة واخذ لا اي العاشر بادعاء الضرورة اذ لا يقوم
العاشر غاية بنفسها لعدم وجوده بدون تسعة قبله فلم يكن له وجود قبل هذا الكلام فلا يكون العاشر غاية الا موجودة اي الا بعد الوجود
وهو اي وجودها بوجوبها فيجب وصار العاشر كالمبدا وهو الدرهم الاول في الدخول ضرورة فلزمه عشرة وقال ابو حنيفة المبدا اي
دخوله بالوضع ولا دلالة للكلام الا لتبات للاول لغرض الثاني اي لاجل اثبات التا نويه للثاني ضرورة ثبوت الثاني وهلم جرا الى العاشر اي لاثباتها للتاسع

لا يثبت العاشر لعدم احتياج التاسعية للتاسع الى العاشر ووجوده اي العاشر انما هو لكونه غاية في التعقل لتحديد الثابت له
اي دون العاشر وهو التاسع واضافه كل ما قبله اي العاشر من الثاني الى التاسع تستدعي ما قبلها لما بعدها كالعاشر ولو استدعاه اي
ما بعدها العاشر كان استدعاوه اياه في الوجود لا في ثبوت حكمه اي الوجود وهو الوجوب له اي العاشر لانه اي الحكم شي على معروض وصف
مضايف لوصف اخر لا يوجبه اي الحكم شي اخر على معروض الوصف الاخر والا لو كان الحكم على معروض وصف مضايف لوصف اخر يوجبه على معروض
الوصف الاخر وجب قيام الابن للحكم به اي بالاب لمضايقته له وليس كذلك ومن ثم لا يلزم من الحكم بكون الاب في الدار كون
الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولذا اي ولكون الحكم شي على معروض وصف مضايف لوصف اخر لا يوجب الحكم به على
معروض الوصف الاخر لم يقع بطالق ثانية غير واحدة لكون الثانية لا يتحقق الا بوقوع الاولى غير ان وصف التنويه لما كان غير مقصود
الثبوت هنا وانما المقصود انت طالق وهو ممكن الثبوت بدون كونه ثانيه وكونه ثانيه هنا غير ممكن الثبوت لان كونه ثانيه انما هو بايقاع
اخرى سابقه على هذا الايقاع وهي غير ممكنه هنا لانه لم يجر لها ذكر تحمل الثبوت والطلاق لا يثبت الا باللفظ لغي وصف التنويه
ووقع مع معروضها الذي هو الطلاق غير موصوف بهذه الصفه ووقوعها اي الطلقتين عند ابي حنيفة في انت طالق من واحدة الى ثلاث يوقع
الاولى لا لذلك اي التضايف بينها وبين الثانية وهي الجريان ذكرها الى الاولى لان مجرده اي ذكرها لا يوجبه اي وقوعها اذا لم يقتضه اي وقوع المجرد
ذكرها اللغة وبهذا اي بكون مجرد ذكر الشي لا يقتضي وقوعه اذا لم تقتضه اللغة بعد قولنا في ايقاع الثالثة اي بايقاعها ومثله اي بهذا
الخلاف الخلاف في دخول الغد غاية للخيار واليمين في بعتك هذا بكذا على اني بالخيار الى غد والله لا اكلمك الى غد في رواية الحسن بن زياد
عن ابي حنيفة عندهما اي ابي حنيفة التناول اي تناول الكلام الغاية لان مطلقه اي كل من ثبوت الخيار ونفي الكلام يوجب الابد وفي اي العادة فيما
لا سقاط ما بعدها فيدخل الغد في الخيار وفي اليمين وما وقع وفسح من اصول فخر الاسلام وكذلك في الاجارة والاتمان في رواية الحسن عنه
غلط لاتفاق الرواية على عدمها اي دخول الغاية في اجل الدين والثمن والاجارة كما سترت هذا بالف لدرهم الى شهر كذا واجرتك هذه الدار عايه
الشهر كذا فلا يدخل ذلك الشهر في الاجل وهو اي عدم الدخول هو الظاهر اي الرواية عنه في اليمين فلا جرم ان كان الصواب في الاجارة والاتمان
كما في بعض النسخ فلزمه اي ابا حنيفة الفرق بين هذه وبين اليمين فقيل في الفرق بينهما وبين اليمين ذكر الغاية في الاولين اي الدين والثمن للترفيه
اي التخفيف والتوسعة ويصدق الترفيه بالاقل زمانا فلم يتناولها اي الكلام الغاية وفي اي الغاية فيها للمدة اي لمدة الحكم اليها والاجارة تمليك منفعة
بعوض الى يصدق تمليكها كذلك اي بالاقل زمانا وهو اي تمليكها كذلك غير مراد كان المراد منها مجهولة لجهالة مقدار المدة المرادة وفي اي انما
نهاها المدة اي الحكم اليها اي الغاية بيانا لقدر مجهول فلم تدخل الغاية وقول شمس الايمة في وجه الظاهر في عدم دخول الغد في اليمين فحرمة
الكلام ووجوب الكفارة به في موضع الغاية الاصل عدم الحرمة للنهي عن هجران المسلم وعدم وجوب الكفارة بكلامه وما نسب اليهما اي الصاحبين
من ان الغاية في هذه المسايل لا تدخل في المغيا لا يريدانه اي ولعدم دخولها فيه سميت غاية لان الحكم ينتهي اليها وانما دخلت المرافق والصفة
فلما روي الدارقطني والبيهقي عن جابر قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يدير الماء على المرفق وبحث القاضي اذا قرن الكلام بغاية
او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل بجملته اي بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد
للايجاب اليها اي الغاية لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان لا بنصين والكلام مع الغاية نص واحد يوجب ان لا اعتبار بفحوى
التفصيل النحوي قوله وشمس الايمة بسداد وكل من قوله وما نسب اليهما ومن قوله وبحث القاضي معطوف عليه وجه خرج يعني انه يورد ما رده من
التفصيل بين كون محل الغاية متناولا الصدر فيدخل او لا فلا حيث قال والتفصيل بلا دليل والوجه المذكور لهم وهو انه اذا كان مغيا كان
اللفظ ثبتا للحكم فيها وفيما وراءها فذكرها يكون لاخراج ما وراءها غير تام اذ قد لم لا يكون ذكرها لاخراج الكل منها وما وراءها فان الحاصل

للعرف

شك لان ص

لك

هو ح

كما ص

تعليق الحكم ببعض المسمى فجاز كونه البعض الذي منه محل الغاية كما جاز كونه ما سواه ذكره المصنف بل الادخال بالدليل من وجوب احتياط
او قرينة وهو اي الدليل على الادخال في الخيار كونه اي الخيار شرع للتروي وقد ضرب الشرع له اي للتروي ثلاثة من الايام بلياليها حيث ثبت التروي
كالبيع فروى الحاكم في المستدرك وسكت عليه عن ابن عمر قال كان حبان بن منقذ رجلا ضعيفا وكان قد اصابته في راسه مامومة فجعل له رسول الله
صلى الله عليه وسلم الخيار الى ثلاثة ايام فيما اشتراه واخرجه البيهقي عن ابن عمر سمعت رجلا من الانصار يشكو الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه لا يزال
يغبن في البيوع فقال له اذا ابتعت فقل لا خلابة ثم انت بالخيار في كل سلعة ابتعتها ثلاث ليال الى غير ذلك والردة فاخرج مالك في الموطا عن عمر ان
رجلا اتاه من قبل ابي موسى فقال له هل من مغربة خبر قال نعم رجل ارتد عن الاسلام فقتلناه فقال هلا حبستموه في بيت ثلاثة ايام واطعمتموه كل
يوم رغيفا لعله يتوب ثم قال اللهم اني لم احضر ولم امر ولم ارض لانها اي الثلاثة مظنة اتقانه اي التروي اتقانا تاما فالظاهر ادخال ما عين غاية
للتروي دونها اي ثلاثة ايام وعلى هذا البحث انتفى بناء ايجاب غسل المرافق عليه اي على كونه متناولا للصدر اذ ظهر ان لا اثر لكونه في الدخول في الحكم
وما قيل اي وانتفى ايضا توجيه غير واحد من الحنفية والشافعية افتراض غسل المرفق بكونه مبنيا على استعمالها اي الى للمعية كما في ولا تاكلوا اموالهم
الى اموالكم بعد قولهم اليد من رؤوس الاصابع الى المنكب وانما انتفى لانه اي هذا القول يوجب الكل اي غسل اليد الى المنكب لانه كاغسل القميص وكمه وغايته
اي ذكر المرافق ح كافراد فرد من العام بحكم العام اذ هو اي ذكر المرافق تنصيص على بعض متعلق الحكم وهو اليد بتعليق عين ذلك الحكم بذلك البعض وذلك
اي وافراد فرد من العام بحكم العام لا يخرج غيره اي غير ذلك الفرد عن حكم العام فكذا التنصيص على المرافق لا يقتضي اخراج ما وراءها من وجوب
الغسل المتعلق بالايدي ولو اخرج التنصيص عن الفرد منه غيره عن حكمه كان اخراجا بمفهوم اللقب وهو مردود فكذا هذا وما قيل اي وانتفى
ايضا ما مشى عليه صاحب المحيط رضي الدين وغيره في توجيه افتراض غسل المرفق بما حاصله انه لضرورة غسل اليد اذ لا يتم غسلها دونه اي غسل
المرفق لتشابك عظمي الذراع والعضد وعدم امكان التمييز بينهما فتعين للخروج عن عهدة افتراض غسل الذراع بيقين غسل المرفق وانما انتفى لانه
لم يتعلق الامر بغسل الذراع ليجب غسل ما لازمه وهو طرف عظم العضد بل تعلق وجوب الغسل باليد الى المرفق وما بعد الى لما لم يدخل كما هو الفرض
لم يدخل جزآهما اي الذراع والعضد الملتقيان في المرفق وما قيل اي وانتفى ايضا توجيه افتراض غسل المرفق كما في الاختيار من انه لما اشتبه
المراد بغسل اليد الى المرفق للاجمال لان الى يستعمل للغاية وبمعنى مع وغسله المرفق صلى الله عليه وسلم فالتحق غسله به اي بغسل اليد الى المرفق بيانا لما هو
المراد منه وانما انتفى لان عدم دلالة اللفظ يعني وايديكم الى المرافق على دخول المرفق في الغسل لا يوجب الاجمال فيما هو المراد بقوله الى المرافق
ولا سيما والاصل البراءة بل الذي يوجب الاجمال الدلالة المشتبهة على المراد اشتباها لا يدرك الا ببيان من المجمل وهي مفقودة هنا وحين
كان الامر على هذا فبقي مجرد فعله صلى الله عليه وسلم دليل السنة كما لعل زفر يقوله وما قيل اي وانتفى ايضا توجيه افتراض غسل المرفق كما هو مذكور
في غير ما كتاب من كتب الحنفية بان الغاية تدخل تارة كما في حفظت القرآن من اوله الى اخره ولا تدخل اخرى كما في قوله تعالى فنظرة الى ميسرة
فتدخل احتياطا هنا لان الحديث متيقن فلا يزول بالشك وانما انتفى لان الحكم اذا توقف على الدليل لا يجب مع عدمه اي الدليل والفرض انتفاء دليل
الحكم الذي هو وجوب غسل المرفق في الاية والاحتياط العمل باقوى الدليلين وهو اي العمل باقواهما فرع تجاذبهما وهو اي تجاذبهما منتف اذ لم
يشتمل المتنازع على دليلين يتنازعان في غسل المرفق ايجابا ونفيا وما قيل اي انتفى ايضا توجيه افتراض غسل المرفق كما ذكره بعضهم بان قوله
الى المرفقين غاية لمسقطين مقدر حتى كانه قال فاغسلوا ايديكم حال كونكم مسقطين المنكب الى المرفق وانما انتفى لانه خلاف الظاهر بلا ملجئ اليه
اذ الظاهر تعلقه بالفعل المذكور وما قيل اي وانتفى ايضا توجيه وجوب غسل المرفق كما مشى عليه الشيخ قوام الدين الكاكي من ان الى المرافق متعلق باغسلوا
مع ان المقصود منه الاسقاط اي فهو غاية لاغسلوا لكن لاجل اسقاط ما وراء المرفق عن حكم الغسل وانما انتفى لانه اي اللفظ لا يوجبه اي هذا المراد
وكونه اي الى المرافق متعلقا باغسلوا مع ان المقصود منه اي اغسلوا الاسقاط عما وراء المرفق لا يوجبه اي الاسقاط عما فوق المرفق بل انما يوجب

المشتبهة

فيه م

الاسقاط

الاسقاط عما قبله اي المرافق باللفظ مع انه اي هذا التوجيه بلا قاعدة والاقرب من هذا كله ان لزوم غسلها للاحتياط لثبوت الدخول وعدمه
اي الدخول كثيرا ولم يرو عنه صلى الله عليه وسلم قط تركه اي غسل المرافق فقامت قرينة ارادته اي الدخول من النص ظنا فاوجب هذا
التوجيه الاحتياط بالغسل الا ان مقتضاه اي هذا التوجيه وجوب ادخالهما اي المرفقين في غسل اليدين على اصلهم اي الحنفية لانه ثبت بدليل
ظني لا افتراض دخولهما ولكن ظاهر كلامهم الافتراض وان اطلق بعضهم الوجوب عليه والحق ان اطلاق الوجوب عليه يجب ان يكون بالمعنى
الحقيقي الاصطلاحي له ويجب ان يكون هو المراد من اطلاق الفرض عليه لا بالقلب ومن ثمة لم يكفروا هم ولا غيرهم المخالف في ذلك والله
تعالى اعلم او يثبت استقراء التفصيل بين ما كان جزءا فيدخل والا فلا فيحمل الغاية عليه اي على التفصيل عند عدم القرينة في الاية فتدخل افتراضا
ان كان الاستقراء تاما قطعيا والثاني في ذلك مسئلة في للظرفية بان يشتمل المجرور على متعلقه اشتمالا مكانيا او زمانيا حقيقة كالماء في
الكوز والصلاة في يوم الجمعة فلزما اي الظرف والمظروف في غصبته ثوبا في منديل لانه اقر بغصب مظروف في ظرف وغصب الشيء وهو مظروف
لا يتحقق بدون الظرف ومجاز كالدار في يده وهو في نعمة جعلت يده ظرفا للدار لاختصاصها بها منفعة وتصرفا والنعمة ظرفا له لغمرها
اياه وعم متعلقها مدخولها حال كونها مقدرة لا ملفوظة وهذا العموم ثابت لغة للفرق لغة وعرفا بين صمت سنة وفي سنة فان الاول
يفيد استيعاب السنة بالصوم والثاني يفيد وقوعه فيها وهو يصدق بوقوعه في بعض يوم منها اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب
ومما يرشد الى هذا قوله تعالى انا لننصر رسلنا والذين امنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد فانه لا استيعاب فيما فيه الحرف وهو ثابت
فيما لا حرف فيه والنكتة فيه ان نصرة الله اياهم في العقبى دائمة بخلاف النصرة في الدنيا فانها انما هي في اوقات لانها دار ابتلاء فلم يصدق
قضاء في نية آخر النهار في طالق غدا وصدق ديانة عند الكل يصدق في طالق في غد قضاء وديانة في نية آخر النهار عنده خلافا لهما فقال يصدق
ديانة لا غير لانه وصفها بالطلاق في جميع الغد كالاول لان حذف لفظه في مع ارادتها سواء وحيث كان حذفها يفيد عموم الزمان
فاثباتها كذلك ومن ثمة يقع في اثباتها في اول جزء من الغد عند عدم النية اتفاقا وله ان ذكرها يفيد وصل متعلقها بجزء من مدخولها
اعم من كونه متصلا بجزء اخر او كله او لا وانما يعرف احدهما من خارج لا مدلول اللفظ فاذا نوى جزءا من الزمان خاصا فقد نوى حقيقة كلامه
لان ذلك الجزء من افراد المتواطي وانما يتعين اول اجزائه اي الغد مع عدمها اي النية لعدم المزاحم لسبقه بخلاف ما اذا لم يذكر ووصل الفعل
الى الغد بنفسه فان المفاد ح العموم من اللغة قطعا كما ذكرنا فنية جزء معين فيه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه فلا يصدق قضاء وتنجز نحو
طالق في الدار والشمس لعدم صلاحيته اي كل من الدار والشمس للاضافة اي اضافة الطلاق اليه لانه تعليق معنى والتعليق انما يكون بمعدوم
على خطر الوجود والمكان المعين وما في معناه من الاشياء الثابتة ليس كذلك واذا بطل التعليق فقد خلا اللفظ في المعنى عنه فيقع في الحال
الا ان يراد بقوله في الدار نحو دخولكها اي في دخولك الدار حال كون الدخول مضافا الى الدار وحذف اختصارا او يراد به المحل في الحال الذي هو
الدخول مجازا او يراد به استعمالها اي في في المقارنة اي بمعنى مع لان في الظرف معنى المقارنة للمظروف اذ من قضية الاحتواء عليه فهو ح كما
توقفا كالمقارن مع مقارنه لا كالتعليق ترتبا كالمعلق على الشرط معه كما ذهب اليه البعض فعنه اي كونه كالتعليق توقفا لا ترتبا
لا تطلق اجنبية قال لها انت طالق في نكاحك ثم تزوجها كما لو قال مع نكاحك لان ايجاب الطلاق المقارن للنكاح لغو والا لو كان
كالتعليق ترتبا طلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق هذا وحذف المضاف او التجوز المذكور خلاف الظاهر ومن ثمة لم يصدق فيه
قضاء وصدق ديانة لاحتمال اللفظ ثم على كل منهما لا يصلح الدخول ظرفا للطلاق على معنى انه شاغل له لانه عرض لا يبقى فلا بد ان يصار الى
انه من قبيل المصدر المراد به الزمان كاتيتك قدوم الحاج وخفوق النجم وهو شايع لغة او الى استعارة في المقارنة للمناسبة المذكورة
وعلى هذا فقد كان التحقيق ان يقال الا ان يراد نحو دخولكها او المحل في الحال اما على ارادة الزمان او المقارنة بقي وتعلق طالق في مشية الله

واثباتها صح

لتعليق
فعنه

لعله للمقارنة

لكها

مشية الله كان شاء الله فلم يقع الطلاق لانه اي وقوعه في مشية الله غيب لاختصاصها اي المشية بالله تعالى باضافتها اليه والاصل عدم الوقوع
فيكون الحال عليه حتى يثبت الوقوع بطريقه وتبجح الطلاق في انت طالق فعلم الله لشموله اي علمه جميع المعلومات الا انه بكل شيء محيط فلا
خطر في التعليق به بل التعليق به تعليق بكاين لانه لا يصح نفيه عنه تعالى بحال فكان تعليقا بموجود فكان تنجيزا واورد على هذا فصح الوقوع في
انت طالق في قدرة الله للشمول اي لشمول القدرة جميع الممكنات لجيب بكثرة ارادة التقدير اي تقديرا لله من قدرة الله فكالمشية اي فالحكم فيهما
كالحكم في مشية الله لانه تعالى قد يقدر شيأ وقد لا يقدره وكون هذا مما قدر ووقوعه غيب عنا فلا يقع بالاحتمال ودفع هذا الجواب بانها
تستعمل بمعنى المقدور بكثرة ايضا واجيب هذا الدفع بان المعنى به اولا في قدرته آثار القدرة على حرفي مفاده ولا اثر للعلم لانه ليس بصفة مؤثرة
ودفع هذا بايجاد الحاصل من مقدور وآثار القدرة فلم لم يكن في قدرة الله بمعنى مقدوره كالمعلوم فعلم الله فيقع بها الطلاق كما اشار اليه في التلويح
ثم المصنف والوجه اذا كان المعنى على التعليق ان لا معنى للتعليق بمقدوره الا ان يراد وجوده فيطلق في الحال او كان المعنى على ان
هذا المعنى ثابت في جملة مقدوراته فكذلك اي فيطلق في الحال كما قرره بعضهم في علمه بانه يصير المعنى انت طالق في معلوم الله اي هذا المعنى
ثابت في جملة معلوماته لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله ويجاب باختيار الثاني وبان هذا المعنى ثابت في جملة مقدوراته
ثم بالفرق بينه وبين في علمه بان ثبوته اي الطلاق فيها في علمه بثبوته في الوجود وهو اي ثبوته في الوجود بوقوعه بخلاف ثبوته في القدرة فان معناه اي
ثبوته في القدرة انه مقدور اي في قدرته تعالى وقوعه ولا يلزم من كون الشيء مقدورا كونه موجودا تعلقت به القدرة ومن ثم يقال الحاصل
الحال في قدرة الله ضلاحه مع عدم تحققه في الحال هذا حقيقة الفرق ولا حاجة الى غيره مما تقدم وايضا المبني فيما تقرر في التركيب معلقا
عليه لحمل على الاكثر وبه استعمالا فلا يرد الثاني وهو كون القدرة قد يكون بمعنى المقدور لان استعمالها بمعناه ليس بأكثر من التقدير ولو
تساويا لا يضر بالشك هذا ولو اراد حقيقة قدرته تعالى يقع في الحال ذكره في الكافي وبطلان الظرفية لو لم عشرة في له عشرة في عشرة
لان العدد لا يصلح ظرفا لنفسه لما يقال لما تقدر العمل تحقيقها ينبغي ان يحمل على مجازه وهو معنى مع او واو العطف كما هو قول زفر لان عند تعدد
جهة المجاز لا يتعين واحد منها لعدم المرجح فيتعين الالغاء على ان الاصل في الذمم البراءة فلا يحاسب الا بالشك نعم كما قال المصنف الا ان يقصد به
اي بمعنى المعية اي معنى مع او العطف اي واو فيشترون لمناسبة الظرفية كليهما اي المعيه والعطف اما المعية فكما تقدم واما العطف فلان الواو
للجمع والظرف لجمع المظروف فكان محتملا كلامه مع ان فيه تشديدا عليه فيحكم بما اراده منهما عليه وبينهما فرق في بعض الصور يعلم قريبا ومثله
اي عشرة في عشرة في بطلان الظرفية انت طالق واحدة في واحدة فيقع واحدة مالم ينو المعيه او العطف فان نوى لحد هما وبني لحد دخول بها
وقع ثنتان وان كانت غير مدخول بها وقع واحدة في نية العطف وثنتان في نية المعيه وانما يشكل اذا اراد عرف الحساب في مثل له عشرة في
عشرة حيث قالوا يلزمه عشرة لان هو دي اللفظ اي حين اراد عرف الحساب كهو دي عشر عشرات لان عرفهم تضعيف احد العددين بعد الاخر
والوجه انه تكلم بعرفهم واراده عالما به فصار كما لو وقع بلجة اخرى ومويدها فلا جرم ان لم يقع فيما بقي لانه يلزمه ما يليه حتى لو اراد
المقر له مجموع الحاصل وانكر المقر حلف انه ما اراده والله سبحانه اعلم او ان الشرط اي تعليق مضمون جملة على اخرى لها وحاصله اي الشرط
ربط خاص ونسبتها اي الملحق بها اليه اي الشرط في قولهم جملة لو لا لها اي المعلق عليها عليه اي الشرط وشيء لفظ الشرط ايضا لخصوص الجملة
الاولى فقط ومنه اي هذا الثاني قولهم الشرط معدوم على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون لاستحيل او لا متحقق لا محالة ان
الشرط للحمل او للمنع وكل منهما لا يتصور فيها وان اصلها اي ادوات الشرط لتجردها له اي للشرط وغيرها اي ان يكون للشرط مع خصوص زمان
وخوض ومايي التحرير بشرح الجامع الكبير الاصل في الفاظ الشرط كلما والباقي ملحق بها غريب واشترط لان الخطر في يدخولها اي ان ومدخول
الا ما الجازمة كمتى حتى امتنع ان او متى طلعت عقب الشمس افعل لان طلوع الشمس لا خطر فيه الا نكتة من توبيخ او تغليب او غير ذلك كما هو مذكور

في علم المعاني وهذا الامتناع واقع لغة لا لانه اي الخطر شرط الشرط مطلقا وحاصله اي الكلام في ان انما وضعت لافادة التعليق كذلك
اي على ما هو على خطر الوجود ولو اي ولكون الخطر ليس بشرط الشرط مطلقا صح الشرط مع ضده اي الخطر في اذا جاء غد اكرمك فان مجيء الغد محقق ووضعها
اي اذا كذلك لافادة التعليق على ما هو محقق مقطوع به اذا كانت للشرط الا لندرة كاذا جاء زيد تفاؤلا اذا كان مجيئه مطلوبا وهو على خطر الوجود
وكقول عبد قيس بن خفاف واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل ترزيلا اي للخطر وهو اصابة الفقر والمسكنة اياه محققا
اي بمنزلة الواقع لغلبة الوجود لان من شيمة ذوي المواهب وحط المراتب توطينا للنفس على تحمل مشقة الفقر والفاقة والصبر عليها ادفع للجزع
عنك اي عند وقوعه فيأمن من معاجاة المكروه وتخصيصهم اي المشايخ تفريع انه لم يطلقك فطالق فلا يطلق الا باخر حياة احدهما اي الزوجين
اذ لم يطلقها من عقب التعليق الى وقت على الصحيح في موتها للتبيين على انه اي الشرط العدم مطلقا اي ان لا يطلقها ابدا وهو لا يتحقق الا بالياس
من الحياة من غير تطليقها من عقب التعليق الى هذا الحين فاذا بقي من حياة احدهما ما لا يسع التطليق بلفظ ما فذلك القدر صالح لوقوع الطلاق
فيقع لوجود الشرط والحل وقيد بقوله على الصحيح في موتها احترازا عن رواية النوادر انها لا تطلق في موتها لانه قادر على تطليقها وانما
عجز بموتها وصار كان حلفت الدار فانت طالق يقع بموته لا بموتها ووجه التسوية بينهما كما هو الظاهر قد عرف وليست هذه كمسئلة الدخول انه
يمكنه ايقاعه بعد موتها فلا يتحقق البار من موتها ثم ان كان موالمبت ورثته محكم القران ان كان قد دخول ولا ترثه ووجب لها نصف المهر ولا عدة عليها
ان كانت غير مدخول وان كانت هي المبت لم ترث منها وكان عليه نصف المهر ان لم يكن دخل بها والا فتمامه كما عرف ثم تخصيصهم مبتدأ خبره لدفع
توهم الوقوع بسكوت بسعد الطلاق بعد هذا التعليق كما هو الحكم في متى لم اطلقك فانت طالق لاضافة الطلاق الى زمان خال عن تطليقها
فان متى ظرف زمان يجرد سكوته وحد الزمان المضاف اليه فيقع فقد تضمن هذا الكلام مسئلتا اي متى ومتها اي ومن احكامها انه اذا قال انت طالق
ان شئت لم يتقيد تفويض المشية اليها بالمجلس قالها مشية الطلاق بعد اي المجلس لانها باعتبار اهلها نعم الا ازمنه بخلاف ان شئت مسئلة اذا لم
ما اضيفت اليه كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت عشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده
بذلك الوقت ولذا منع المحققون كونه حالا من الليل واذ هب اليه ابن الحاجب لانه يفيد تقييد القسم بذلك الوقت ايضا واستعمل للمجازاة
اي للشرط على خلاف اصلها فان اصلها ان يكون ظرف زمان ما اضيفت اليه من الجمل ذلك على تحقق كما هو الاصل فيها ومومم تلكه كما سبق
وتوهم انه اي وجهها على موهوم مبني حكم فخر الاسلام انها حرف فدفع بجوازه اي دخولها على موهوم للكنة وهذا التوهم ودفعه وقعا
للفقيه ابي الليث قال المصنف وليس هو مبناه وكلامه اي فخر الاسلام ما مختصره يجازى بها ولا تجازى بها عند الكوفيين واذا جوزي بها
حفظ عنها الوقت كانها حرف شرط ثم قال فخر الاسلام لا يصح طريقا لابي حنيفة الا ان يثبتها فقد تكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد
ادعي ذلك اهل الكوفة ثم اثبته اي فخر الاسلام كونها حرفا بمعنى الشرط بالبينة واذا ثبت ذلك احتمل فلاح ان الجني اي مني قبل
فخر الاسلام انها حرف كونها اذ لمجرد الشرط وهو اي وكونها كذلك مبني صحيح لدعوى حرفيتها لان مجرده اي الشرط ربط خاص ومن معانيه
الحرفية وقد تكون الكلمة حرفا واسما كالكاف المفردة وقد يدخل وقد لا ايضا كعلى وعن ثم الوارد ورودا صحيحا سقوط اي الزمان عنها
اذا جزم بها والجزم ينشأ اي كونها حرفا ولا منافاة بين الجزم بها وبين دلالتها على الزمان لجواز ان يكون لها وعليه اي كونها للشرط مع دلالتها على الزمان
تنزع الوقوع في الحال عند ما اذا لم الطلقك فطالق وكان عنده اي وهي كان عند ابي حنيفة فلا تطلق في هذه الصورة حتى يموت احدهما
وهذا اذا لم يكن له نيه فاما اذا نوى الوقت او الشرط المحض فهو على ما نوى بالاتفاق ذكره غير واحد وتعقبه شيخنا المصنف فانه يجب
على قولهما اذا اراد معنى الشرط ان لا يصدق القاضي لظهورها عندهما في الظرف فاراده الشرط فقط خلاف الظاهر وفيه تحقيق عليه
فلا يصدق ما لم يصح ديانة لا غير والاتفاق على عدم خروج الامر منها في انت طالق اذا شئت اذا قامت من المجلس عن غير مشية

بالسكوت لتحقق العدم به واذا كان الشرط عدما مفيدا لزمان عدمه فيقع

لشك الخروج بعد تحقق الدخول عنده اي ابي حنيفة لجواز عدم المجازاة كقوله في اذا لم اطلقك فانت طالق فانه قال الاصل عدم وقوع
الطلاق فلا يقع عقب تعليقه بالشك لجواز كونها سقط الوقت عنها فصارت كان والملخص ان الامر صار بيدها بالتفويض ثم على اعتبار
انها للوقت لا يخرج الامر من يدها وعلى اعتبار انها للشرط يخرج فلا يخرج بالشك واستشكله شيخنا المصنف وقال مقتضى الوجه ان على
قولهما لا يخرج من يدها وعلى قوله يخرج وكذا اذا علم انه نوى ولم تدر نيته لعارض عراه واما اذا عرفت بان استفسر فقال اردت
الزمان فيجب ان يصدق على قولهما ولا يخرج الامر من يدها وكذا على قوله لانه مقر على نفسه وان قال اردت الشرط صدق على قوله ولا
يصدق على قولهما لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف على نفسه والله سبحانه اعلم مسئلة لو للتعليق في الماضي مع انتفا الشرط فيه اي الماضي
فيمتنع الجواب المساوي للشرط في العموم كلو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لاستلزام انتفا السبب انتفا مسببه المساوي
له فدلالته اي لو عليه اي امتناع الجواب المساوي دلالة التزامية ولا دلالة للو في الجواب الاعم من الشرط الثابت امتناعه معه اي الشرط
وضده اي ومع ضد الشرط كلو لم يخف لم يعص فان عدم المعصية مع القدرة عليها قد يكون للخوف وقد يكون للحيا والمهابة والاجلال فلا
يلزم من انتفا عدم الخوف المعصية غير انها اي لو لما استعملت شرطا في المستقبل كان تجرد كما في قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا
خافوا عليهم اي وليخش الله الذين ان سارفوا ان يتركوا واول هكذا لان الخطاب للاوصيا وانما يتوجه اليهم قبل الترك لانهم بعده اموات
جعلت له اي للشرط كان في قوله لو دخلت عتقت فتعتق به اي بالدخول بعده اي قوله ذلك فعن ابي يوسف انت طالق لو دخلت كان دخلت
فلا تطلق ما لم تدخل صونا عن اللغو عند الامكان ولو قدم الشرط فقال لو دخلت الدار فانت طالق تقع في الحال عند ابي الحسن لان جواب
لولا يدخل فيه الفا وذكر القاضي ابو عاصم العامري انها لا تطلق ما لم تدخل لانها لما جعلت بمعنى ان جاز دخول الفا في جوابها ذكره الثاني
وعلى هذا مشى التمرتاشي وهو اوجه بخلاف لولا لانه لامتناع الثاني لوجود الاول ليس غير فلا تطلق في انت طالق لولا حسنك او لولا
اي بوجود وان زال الحسن ومات الاب لجعله ذلك مانعا من وقوع الطلاق مسئلة كيف اصلها سوال عن الحال ثم استعملت للحال في انظر
الى كيف تصنع كما حكاه قطرب عن بعض العرب اي الى اي حال صنعته وقياسها الشرط جزما اقترنت بما او لا كالكوفيين وقطرب بنا على انها للحال
والاحوال شروط والاصل في الشرط الجزم وقيل بشرط اقترانها بما ولم يجوزه ساير البصريين الا شذوذا واما كونها للشرط معنى فاتفاق
لان الربط لها موجود لكن عليه ان يقال هذا لا يدل على انها للشرط لان الربط المعنوي اعم من ان يكون للمجازاة وغيرها الا يرى انه موجود
في نحو حين يقوم اقوم ولا يدل على ان حينا للمجازاة بل هو ظرف محض يقع فيه الفعلان قالوا وفعلا الشرط والجواب فيها يجب ان يكونا متفقي
اللفظ والمعنى نحو كيف تصنع اصنع فلا تجوز كيف تجلس اذهب بالاتفاق قيل ولهذا لم تجزم عند البصريين لمخالفتها ادوات الشرط في هذا
الشرط فان ادواته مطلقة في هذا فيكونان فيها متفقين نحو ان تعد نعد ومختلفين نحو ان تقم اقعد ولكن في كون هذا مانعا من الجزم ما
فيه قالوا ومن ورودها شرطا ينفق كيف يشا يصوركم في الارحام كيف يشا فيبسطه في السما كيف يشا وجوابها في ذلك كله محذوف
لدلالة ما قبلها قال ابن هشام وهذا يشكل على اطلاقهم ان جوابها يجب مماثلته لشرطها انتهى لان التقدير كيف يشا ان ينفق ينفق كيف
يشا ان يصوركم يصوركم كيف يشا ان يبسطه يبسطه ~~كيف يشا~~ اللهم الا ان يقال الشرط هنا لما كان مقيدا بمماثل للجزا كان في معنى
المماثل له ولا يعرى عن تامل وما قيل لكنها اي الحال التي تدل عليها غير اختيارية كالسقم والكهولة فلا يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما
نحو كيفما تصنع اصنع كما في التلويح قال المصنف ليس بلازم في الشرط ضده اي ضد الاختيار ولا هو اي الحال الغير الاختياري في كيف
كان تمريض زيد وكيف تجلس اجلس يعني لا نم ان الشرط يلزم كون فعله اختياريا وهو ضد غير الاختياري ولا نم لزوم غير الاختياري
فانه يقال كيف كان تمريضك زيدا من الاستفهامية عن الحال وكيف تجلس اجلس في المستعملة شرطا بلا زيادة ما ولا هو غير اختياري

ذكره

ذكره المصنف وعلى الحالية التفريع فطالق كيف شيت تعليق للحال اي لحال الطلاق اي صفته عندهما اي ابي يوسف ومحمد بمشيتها
في المجلس واذ لا انفكاك للطلاق عن كيفية ككونه رجعيا او باينا ببينونة خفيفة او غليظة بمال او دونه الى غير ذلك تعلق الاصل اي اصل
الطلاق بها اي كان تعليق وصف الطلاق بمشيتها تعليقا لاصله بها ايضا غير متوقف تعلق الاصل بمشيتها ايضا على امتناع قيام العرض بالعرض
كما ظن لان الطلاق عرض فكان التعليق على صفة ممتنعا فكان به نفسه والظان صدر الشريعة لانه اي قيام العرض بالعرض بالمعنى المراد هنا وهو
النعت اي الاختصاص الناعت غير ممتنع انما الممتنع قيامه به بمعنى حلوله فيه كما عرف في الكلام فلا يقع شي ما لم يشا فاذا شات فالتفريع
ما سياتي وعنده اي ابي حنيفة تقع واحدة رجعية في المدخول بها اذا لم يكن مسبوقة باخرى في الامة وتنصرف في الحرة بمجرد قوله ذلك
وتتعلق صيرورتها باينة وثلاثا بمشيتها تخصيصا بالعقل لما لا بد منه لان تفويض وصف الشي اللازم لوجوده فرع وجوده وحيث كان
لا يوجد الا على نوع من انواع ذلك الوصف الكلي تعين ادناها محققا لوجوده وكان المفوض ما سواه وادنى اوصاف الطلاق في حق
المدخول بها اذا كان الحال على ما ذكرنا الوحدة الرجعية فيلزم ثم ان قال شيت ثانية او ثلاثا وقد نوى الزوج ذلك يصير ذلك للمطابقة
وان شات احدهما والزوج على العكس استمرت رجعية لانه لغت مشيتها لعدم الموافقة فبقي ايقاع الزوج بالصريح ونيته لا تعمل في
جعله ثانيا او ثلاثا ولو لم يحضره نية لا ذكر له في الاصل ويجب ان يعتبر مشيتها على اختلاف الاصل اما على اصله فلاقامته اياها مقام
نفسه وهو لو اوقع رجعيا يملك جعله باينا وثلاثا عنده فكذا المراة واما على اصلهما فلتفويضه اصل الطلاق اليها على اي وصف شات
واما في حق غير المدخول بها فكما قال فلزم في غير المدخولة البينونة بواحدة لا الى عدة ضرورة كونها غير مدخول بها فتعذر المشية لانتفا
محلها ومثله اي انت طالق كيف شيت انت حر كيف شيت فعندهما لا يعتق ما لم يشا في المجلس وعنده يعتق في الحال ولا مشية له
مسئلة قبل وبعد ومع متقابلات لزمان متقدم على ما اضيفت اليه في قبل ومتاخر في بعد ومقارن في مع فهما اي قبل وبعد باضافتهما الى
اسم ظاهر صفتان لما قبلهما والى ضميره اي الاسم الظاهر صفتان لما بعدهما لانهما خبران عنه اي عما بعدهما والخبر في المعنى وصف للمبتدا
فلزم واحدة في طالق واحدة قبل واحدة لغير المدخولة لفوات المحلية للمتاخرة اي المطلقة المتاخرة وهي المضاف اليها قبل لبينونتها بالاولى
لا الى عدة وثنتان في قبلها واحدة لان الموقع ماضيا يقع حالا لانه بعد وقوعه لا يمكن رفعه فيبقى الى الحال وهو لا يملك الاسناد الى الماضي
ويملك الايقاع في الحال فيثبت ما يملكه ويلغو ما لا يملكه فيقترنان كمع واحدة او معها واحدة وعن ابي يوسف في معها واحدة تقع
واحدة والصحيح انه كمع واحدة وعكسهما اي لزوم واحدة في طالق واحدة قبل واحدة ولزوم ثنتين في قبلها واحدة في بعد واحدة و
واحدة فتطلق ثنتان في طالق واحدة بعد واحدة لايقاعه واحدة موصوفة بانها بعد اخرى ولا قدرة على تقديم ما لم يسبق الموجود
على الموجود فيقترنان بحكم ان الايقاع في الماضي ايقاع في الحال وواحدة في طالق واحدة بعدها واحدة لايقاعه واحدة موصوفة
بعدية اخرى لها فرفعت الاولى ولا يلحق الثانية لعدم قيام العدة بخلاف المدخولة والاقرار فثنتان مطلقا اي اضيفت قبل وبعد
فيهما الى ظاهر او ضميره وهذا تبع لما في التلويح والامر كذلك في المدخولة لانها لا تبين بالاولى فيلحقها الثانية في العدة نعم استشكل وقوعهما
في واحدة قبل واحدة لان كون الشي قبل غيره لا يقتضي وجود غيره واجيب بالمنع نعم يقتضيه ظاهرا لا قطعا والعمل بالظاهر واجب
ما امكن وقد امكن هنا كاللفظ مشعر به فيتعين واما في الاقرار فليس كذلك فيما اذا كان قبل مضافا الى الظاهر ففي المبسوط قال له
علي درهم قبل درهم يلزمه درهم واحد لان قبل نعت للمذكور اولا فكانه قال قبل درهم اخر يجب علي ولو قال قبله درهم فعليه درهمان
لانه نعت للمذكور اخرا اي قبله درهم قد وجب علي او بعده درهم قد وجب لا يفهم من الكلام الا هذا والله سبحانه اعلم مسئلة عند للحضرة الحسية
نحو فلما راه مستقرا عنده والمعنوية نحو قال الذي عنده علم وهو اي وكون المال حاضرا عند المقر اعم من الدين اي كونه دينا في ذمته والوديعة

الظروف

بعدها

ولو قال درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان لان معناه بعد درهم قد وجب علي

اي اوكونه مودعا في يده فمن هذه الحيثيه لاينبت احدهما بعينه باطلاق العديه وانما تثبت الوديعه باطلاقها اي عند كعندي الف
لمعنى آخر اعني لاصلية البراة فتوقف الدين على ذكره معها اى عند كونه على خلاف الاصل ولم يتوقف كونه وديعه على ذكرها لانها
ليست على خلافه ومرادي مودي اللفظ فتعينت حيث لامعين قطعي بغير غيرها مسئله غير اسم متوغل في الابهام صفة وهو الاصل فيه
فلاتفيد حالما اضيفت اليه كجاء رجل غير زيد واستثنا وهو عارض عليه تفيده اي حال ما اضيفت اليه ويلزمه اي غيرا اذا كان استثنا
اعراب المستثنى كجاء القوم غير زيد افادت عدمه اي المجيء منه اي زيد وتعين نصبها لتعينه للمستثنى لوكان بالا وعلى هذا القياس كما هو معروف
في فنه الا درهم غير دانق فرفع غير يلزمه الدرهم تاما لان عراح صفه لدرهم فالمعنى درهم معار للدانق وهو بالفتح والكسر قيراط هان كذا في المغرب
وبالنصب يلزمه درهم ينقصه اي الدانق منه لانه ح استثنا فالمعنى درهم الادانقا وفي دينار غير عشر من الدراهم بالنصب كذلك اى ينقص من
الدينار قيمة عشر دراهم ويلزمه الباقي هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وتام اي ويلزمه دينار كامل عند محمد للانقطاع اى لانه استثنا
منقطع لشرطه اي محمد في الاتصال الصورة والمعنى اي التجانس الصوري والتجانس المعنوي بين المستثنى منه والمستثنى والدرهم ليس بمجانس
للدينار صورة واقتصرا ابو حنيفه وابو يوسف عليه اي التجانس الصوري بنى عليه اشتراطه في الاتصال وقد مرا اى الدرهم والدينار التجانس
المعنوي وهو الثمنيه فالمعنى ما قيمته دينار غير عشر فكان متصلا فلزمه من قيمة الدينار ما سوى العشرة والله سبحانه اعلم وهذا
اخر ما تيسر من الكلام في شرح ما تضمنته المقالة الاولى والله تعالى المسؤل في تيسر شرح ما اشتملت عليه المقالة
الثانية على الوجه الاجود والاولى وان عسرنا لليسرى وعسى العسرى ويرزقنا العافية في الاخرة والاولى امين وبالله الموفق

اي ح

المقالة الثانية في احوال الموضوع

الفصل الاول

وعلمك اجمالا في المقدمة ادخال بعضهم كصدر الشريعة الاحكام في الموضوع وذكرنا ثمه ما ظهر لنا فيه فانكسرت اي اشتملت هذه
المقالة بسبب هذا الادخال على خمسة ابواب في الاحكام وفي ادلة الاحكام من الكتاب والسنة والاجماع والقياس اه
الباب الاول في الاحكام وفيه اربعة فصول في الحكم والحاكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه الفصل الاول في الحكم لفظ الحكم
الشرعي يقال للوضعي اي الخطاب الوضعي قوله اي الله تعالى النفسي حملته اي كذا الكشف العورة في حالة السعة طاقا من صحة
الصلاة او حملة كذا علامة على تعلق الطلب لفعل او ترك من المكلف وقيده كالدلوك والتغير فان دلوك الشمس ومرورها هما
وتيامن وبها والاول الصحيح كما نطق به غير ما حديث دليل على طلب اقامة الصلاة من المكلفين وتغيرها الغروب دليل على طلب ترك عمل
من المكتوبات او علامه على الملك اوزواله كالبيع فانه علامه على ملك المشتري المبيع والبائع الثمن وعلى زوال ملك البائع عن المبيع وزوال
ملك المشتري عن الثمن وقد علم من هذه الجملة وجه تسمية هذا القسم بالخطاب الوضعي لان متعلقه بوضع الله تعالى اي بجعله وفي
الموقوف عليه الحكم اي الذي وضع لحكم فكان ذلك الحكم موقوفا عليه مع ظهور المناسبة بين ما وضع وحكمه الباعثة لشرعية الحكم لذلك
الموضوع وضع العلة كالقصاص للقتل العمدي العدوان وسيعلم المراد من المناسبة في بحث العلة ان شا الله تعالى والا لم يكن بينهما
مناسبة ظاهرة فمع الاقتضاء الجملة اي ذلك الحكم وضع السبب كملك النصاب للزكاة ومعه اى وما كان مع الحكم جعله اي الكائن معه دلالة
عليه اي الحكم العلامة كالاوقات للصلاة وفي اعتباره اى الموقوف عليه داخلا في المعمول وضع الركن فان لم يتقف حكم المركب باتقائه
اي الموقوف عليه الداخل فيه شرعا فالزايد اى هو الركن الزايد كالاقوار في الايمان على راي لطايفه من مشايخنا والا فان انتفى حكم
المركب باتقائه شرعا فالاصلي اي فالركن الاصلي كالقيام حالة القدرة عليه في الصلاة وغير الداخل اي والموقوف عليه غير الداخل

في المفعول

في المفعول الشرط وقد يجامع الشرط السبب مع اختلاف النسبة كوقت الصلاة فانه شرط بالنسبة الى الاداء سبب بالنسبة الى وجوب
الاداء على ما فيه مما سيذكر في الفصل الثالث وعلى اثر العلة اي والحكم يقال ايضا على اثر العلة كنفس الملك فانه اثر للعلة التي هي البيع
وقد يعبر عنه باثر فعل المكلف ومعلوله اي ويقال ايضا على معلول العلة مثل اباحة الانتفاع بالمملوك بالبيع فانها معلوله للملك وعلى وصف
الفعل اي ويقال ايضا على وصف فعل المكلف حال كونه اثر الخطاب الذي هو الايجاب والتحريم كالوجوب والحرمة فانهما اثر الايجاب والتحريم
وقوله اوله عطف على اثر الخطاب اي او غير اثر له كالنافذ واللازم وغير اللازم كالموقوف عنده اي عند ابي حنيفة اذا لم يحكم بلزومه قاض ير ذلك ثم في التلويح التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المرتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك انتهى اي اللفظي وهو ظاهر في ان اطلاقه على كل حقيقه ويظهر ان حقيقته في الخطاب مجاز فيما عداه وكيف والاشتراك والمجاز اذا تعارضا قدم المجاز عليه ويقال الحكم ايضا على التكليفي خطابه تعالى المتعلق بافعال المكلفين طلبا او تخييرا فالخطاب يا تي الكلام فيه وخرج بالمتعلق بافعال المكلفين من القلبية والجارحية المتعلق بذات الله تعالى وصفاته وذوات المكلفين واجماداتهم كمدلول الله لا اله الا هو الحي القيوم الاية ولقد خلقناكم ويوم نسير الجبال وما بعده والله خلقكم وما تعملون على ما قيل كما ياتي والمراد بالطلب اعم من ان يكون للفعل او الترك حتما اولا وبالتخيير بينهما لتساويهما وهو الاباحة فالتكليفي اي فالطلاقه على ما هذا شانه تغليب اذ لا تكليف في الاباحة بل وكذا في الندب والكراهة التزاميه عند الجمهور كما سيا تي ولو اريد بالتكليفي التكليفي باعتبار الاعتقاد حتى يتفق التغليب للتكليف باعتقاد هذه على ما مي عليه فالتخيير ح سيجيب اسقاطه من التعريف ليلا يختل به وهو اي ذكر الطلب اوجه من قولهم بالاقتضا اذ كان الخطاب نفسه اي الاقتضا لانه يصير المعنى خطابه المتعلق بافعال المكلفين بالخطاب او التخيير نعم ان اريد بالاقتضا الطلب فلا باس والاوجه دخول الحكم الوضعي في الجنس التكليفي وهو الخطاب اذ اريد التعريف للاعم اي الحكم الاعم من كل منهما ويزاد في تعريفه بما سبق او وضعا او ما قيل الا
يراد او وضعا لانظاله فانه داخل فيه بدونه لان وضع السبب الاقتضا للفعل عنده اي السبب فمعنى كون الدلوك سببا او دليلا للصلاة
وجوب الاتيان بها عنده فرجع اي الاقتضا ومعنى جعل النجاسة مانعة من الصلاة حرمتها معها وجوازها دونها فرجع الى التحيير وعلى هذا القياس
كما ذهب اليه فخر الدين الرازي واختاره السبكي ومن اشار الى توجيهه بهذا القاضي عضد الدين والمحقق المصنف يلتزم وضعه اي
السبب على هذا الاقتضا والحاقه نحو نفس الملك ووصف الفعل فانهما من الوضعي لا اقتضا فيهما فلا يتم الاقتضا جميع اقسام الوضعي لكن
يرد على هذا ان يقال هذا انما يصح ان لو كان اطلاق الوضعي على كل من هذين حقيقه والظاهر انه ليس كذلك كما ذكرنا انفا في الاول فانه
قال الوضعي ليس بحكم بل هو علامة له فلا يحتاج تعريف مطلق الحكم الى زيادة او تاويل يدخله فيه بل يتعين عدم ذلك فالجواب منع كون
الوضعي الذي هو معنى قوله النفسي جعلت كذا سببا او شرطا او مانعا كذا ليس بحكم على انه لو اصطلح مصطلح عليه قيل له واخرجه اي الوضعي
به اصطلاحا ان لم يقبل المناقشة يقبل قصور لفظ وضعه اي الاصطلاح وفيه ما فيه والظاهر ان يقال ظاهر على تفسيره اصطلاحا
بالكلام الذي يحيث يتوجه اليه المنهي لفهمه فخرج نحو النايم والمعمى عليه لان النفسي لهذه الحيثية في الازل وكونه اي الخطاب
توجيه الكلام نحو الغير للافهام معنى لغوي له وهو هنا مراد بالمعنى الاصطلاحي لا اللغوي والخلاف في خطاب المعدوم في الازل
مبني عليه اي تفسير الخطاب فالمانع كونه مخاطبا يريد التفاهمي التنجيزي اذ كان معناه توجيه الكلام وهو صحيح اذ ليس موجها اليه
في الازل والمثبت كونه مخاطبا يريد الكلام بالحيثيه ومعناه قيام طلب لفعل او ترك ممن سيوجد ويتهيا له فالخلاف لفظي وسيعاد
صدر الفصل الرابع واعتراض المعتزله على هذا التعريف لمطلق الحكم بان الخطاب قديم عندكم لقولكم بانه كلامه تعالى وتقدم كلامه
والحكم حادث لانه يقال فيما يتبين من الاشرية الظاهرة حرم شربه بعد ان لم يكن حراما اذ التحريم من الاحكام الشرعية وقد ذكر بانه

لم يكن ثم كان وكلما لم يكن ثم كان فهو حادث الى غير ذلك مدفوع بان المراد به تعلق تحريمه فالموصوف بالحدوث التعلق وهو اي
التعلق حادث والتعلق يقال مشتركا لفظيا به اي بهذا المعنى وهو التعلق الحادث ويكون الكلام له متعلقات وهو اي هذا المعنى ازلي باعتباره
اي هذا المعنى اوردوا الله خلقكم وما تعملون على تعريف مطلق الحكم اذا لم نذكر فيه بالاقتضا والتخيير كما فعل الغزالي لصدقه عليه مع انه ليس بحكم
فلا يكون مانعا فاحترس عنه بالاقتضا الخ لانه ليس فيه اقتضا لفعل المكلفين ولا تخيير لهم فيه بل انما هو اخبار عنهم وعن افعالهم بخلقها له تعالى
واجيب ايضا عن هذا الايراد بمراعاة الحيثية في المكلفين اي من حيث هم مكلفون والخطاب في هذه الاية لم يتعلق بافعالهم من حيث هي افعال مكلفين
لشموله جميع اولاد ادم واعمالهم بل وساير الحيوانات وافعالها ان جعل من باب التغليب وعلى هذا الجواب فبالاقتضا الخ لبيان واقع الاقسام
لا للاحتراز عن شيء فيسلم حد الغزالي المتروك منه ذلك الا انه كما قال الشريف وقد يقال يرد على الحد بعد اعتبار الحيثية المذكورة قوله تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فانه لكونه وعيدا لا يتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف وليس بحكم شرعي اتفاقا واورد على
التعريف ايضا الحكم المتعلق بفعل الصبي من مندوبية صلاته وصحة بيعه ووجوب الحقوق المالية في ذمته كقيمة ما اتلفه لغيره من الاموال
فان كلا من هذه حكم شرعي غير متعلق بفعل مكلف فلا يكون جامعا وقولهم في جواب هذا الايراد التعلق لهذه الاحكام المتوهم كونه بفعل الصبي ليس كذلك
بل انما هو بفعل وليه فيجب على وليه اداء الحقوق من ماله دفع بانه اي المتعلق بفعل وليه حكم اخر مرتب عليه لا عينه وبانه لا يصح في جواز بيعه وصحة
صومه وصلاته وكونها مندوبة فيجب ان يقال مكان المكلفين العباد ذكره صدر الشريعة واجيب بمنع تعلق به اي بفعل الصبي وانما المتعلق
بماله او ذمته والصحة والفساد حكمان عقليان للاستقلال للعقل بفهم مطابقة الامر اي موافقة الفعل امر الشارع التي هي معنى الصحة وعدمها
اي موافقة الفعل امر الشارع التي هي معنى البطلان كما هما تفسيرهما عند المتكلمين او على وجه يندفع به القضا او لا يندفع كما هما تفسيرهما عند الفقها
وان استعقبا اي الصحة والفساد حكما هو الاجزا او ترتب الاثر في الصحة وعدمها في الفساد اذ العقل مستند مثلا بمعرفة كون الصلاة
مشتملة على شرائطها او لا على كلا الراسين حكم الشارع بكونها صحيحة او لا او هما حكمان وضعيان وضع الشارع الصحة للاجزا او اندفاع القضا في العبادة
ولترتب الاثر في المعاملة والفساد لعدم ذلك وكون صلاته اي الصبي مندوبة امر وليه بامره بها لما صحح بن خزيمة وغيره عنه صلى الله عليه وسلم
مروا الصبي بالصلاة اذا بلغ سبع سنين واذا بلغ عشر سنين فاضربوه عليها وما ذاك فيما يظهر الا ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه ان شاء الله تعالى
لا خطاب الصبي بها ندبا لان الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء على ما هو المختار كما تقدم وترتب الثواب له اي للصبي على فعلها على وجهها
ظاهر فانه ليس من لوازم التكليف بل لان من فضله تعالى ان لا يضيع اجر من احسن عملا فان قيل الحكم الثابت بل حكم رسوله واهل الاجماع قلنا ممنوع
غاية الامر ان حكم النبي دليل حكمه تعالى وكاشف عنه وكذا الثاني فلا جزم ان قال والحكم الثابت بما سوى الكتاب داخل في حكمه تعالى لانه اي الحكم الثابت
باحد هذه خطابه تعالى والثلاثة كاشفة ثم قال واعلم انه قد ذكر بعض الحنفية ان القياس مظهر بخلاف السنة والاجماع لانه يظهر الحاكم الثابت في
الاصل بالسنة او الاجماع في الفرع بخلافهما ودفع بانهما ايضا مظهران باعتبار ان الحكم هو القايم بالنفس فهي كلها مظهرة ولا فرق الا باعتبار ان
القياس يظهر بواسطة اظهاره تناول السنة او الاجماع فالكل مظهر بالذات وبواسطة وح صح ان الكل مثبتة وهم صرحوا بان السنة مثبتة
فتصريحهم بانها مثبتة مع العلم بانها كاشفة ومظهرة بيان انها باعتبار كشفها سميت مثبتة فلذا قال ولهذا القدر قيل مثبتة ومقتضاه
ان يقال في نظم الكتاب انه كاشف ايضا فقال هو كذلك وانما تركوا عدة منه سدا لطريق التحريف والنفي اذ يقال ليس كلامه بل هو كاشف عنه
فيتطرق الى ما لا يليق كما اشار اليه بقوله وتركهم عد نظم القران منه سد لطريق التحريف والا فهو الكاشف عن النفسي بالذات ثم قيل الصحيح
وفي شرح القاضي عضد الدين الاحسن وفي شرح السبكي الاوضح بفعل المكلف لتدخل خصوصيته صلى الله عليه وسلم والحكم بشهادة حرمة وحده فان الحكم
الخاص بواحد بخصوصه لا يعم جميع المكلفين وظاهر قوله بافعال المكلفين التناول لكل فرد منهم ولا يفيد العدول من المكلفين الى المكلف ذلك لانه

اي المكلف

اي المكلف كالمكلفين عموما ويدفع اصل الاعتراض بان صدق عموم المكلفين لا يتوقف على صدور كل فعل من كل مكلف بل لو انقسم الاحاد
من الافعال على الاحاد من المكلفين بناء على ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي توزيع الاحاد على الاحاد فيتناول الخطاب المتعلق بالفعل المخصوص بمكلف
واحد صدق العموم ايضا كما اشار اليه الاسنوي وغيره غير ان هذا غير مفيد للمراد هنا كما لا يخفى فالاوجه انه من قبيل زيد يركب الخيل وان لم يركب
الا واحدا منها وليس هناك مجاز باطلاق الجمع على الواحد بل يفهم منه ان ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الحمار مثلا فالمراد تعلقه بجنس
الفعل من جنس المكلف لا تعلقه بجميع افعال جميع المكلفين فانه ظاهر البطلان ثم الاقتضا ان كان حتما لفعل غير كف فالايجاب وهو اي هذا
هو نفس الامر النفسي ويسمى وجوبا ايضا باعتبار نسبته الى الفعل فالايجاب والوجوب متحدان ذاتا لانهما معنى افعل القايم بذاته المتعلق
بالفعل مختلفان بالاعتبار لانه باعتبار القيام ايجاب وباعتبار الفعل وجوب وهو اي الوجوب هنا مراد به غير المراد به في الاطلاق المتقدم
فان المذكور ثمة ان الوجوب يقال لصفة الفعل التي هي اثر الخطاب والمراد هنا انه يقال لنفس الايجاب باعتبار نسبته الى الفعل هذا وقد
اورد الوجوب مرتب على الايجاب يقال اوجب الفعل فوجب وذلك ينافي الاتحاد واجيب بجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار اخر
اذ مرجعه الى ترتب احد الاعتبارين على الاخر قال المحقق الشريف وبهذا يجاب ايضا عما قيل ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة
الانفعال ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء باعتبارات مختلفة محل مناقشة نعم يتجه ان يقال ما ذكرتم انما يدل على ان الفعل من حيث
تعلق به القول لم يتصف بصفة حقيقية يسمى وجوبا لكن لم لا يجوز ان يكون له صفة اعتبارية هي المسماة بالوجوب اعني كونه حيث تعلق
به الايجاب بل هذا هو الظاهر ليكون كل من الموجب والواجب متصفا بما هو قايم به ولا شك ان القايم بالفعل ما ذكرناه لا نفس القول وان
كان هناك نسبة قيام باعتبار التعلق ولو ثبت ان الوجوب صفة حقيقية لتم المراد اذ ليس هناك صفة حقيقية سوى ما ذكر الا ان الكلام
في ذلك واعلم ان هذه المنازعة لفظية اذ لا شك في خطاب نفسي قايم بذاته تعالى متعلق بالفعل يسمى ايجابا مثلا وفي ان الفعل حيث تعلق
به ذلك الخطاب الايجاب فلفظ الوجوب ان اطلق على ذلك الخطاب من حيث تعلق بالفعل كان الامر على ما سلف ولا بد من المساهلة في وصف الفعل
ح بالوجوب وان اطلق على كون الفعل تعلق به ذلك الخطاب لم يتحدا بالذات ويلزم المسامحة في عبارتهم حيث اطلقوا احدهما على الاخر والله
اعلم بالصواب او كان ترجيحا لفعل غير كف فالندب او حتما لكف ولا حاجة الى حتما لانه اذا تحقق الطلب الحتم لكف فالكف لا يكون الا حتما فالتحريم والحرمة
بالاعتبار اي فهما متحدان ذاتا لانهما معنى قوله النفسي لا بفعل القايم بذاته تعالى هو كف مختلفان بالاعتبار فباعتبار القيام تحريم وباعتبار التعلق
حرمة وهي هنا مراد من اطلاقها غير ما تقدم مرادا من اطلاقها فانها ثمة يقال لصفة الفعل الذي هو كف التي هي اثر الخطاب وهنا يقال لنفس التحريم با
فعل غير كف وظهر من هذا ما قدمناه من فساد تعريفهم الامر والنهي النفسيين بتركهم حتما في تعريفهما وكذا ظهر مما تقدم في تعريفهما الفساد
بترك الاستعلاء في التقسيم لانه اي التقسيم يخرج التعريف لاشتماله على الجنس والفصل لكل من اقسامه والاستعلاء لا بد منه في الامر والنهي هذا الكلام
في معرفة الايجاب والتحريم باعتبار نفسهما اما الكلام في معرفتهما باعتبار الاتصال اي طريق وصولهما الى المكلفين بالالفاظ الدالة عليها المنقولة اليهم
فكذلك عند غير الحنفية اي يقال الايجاب لطلب الحتم لفعل غير كف والتحريم لطلب الحتم لفعل كف ولا يلاحظ حال الدال واما هم اي الحنفية فلاحظوا ذلك
فقالوا فان ثبت الطلب الجازم بقطعي دلالة من كتاب او وثبوتا ايضا من سنة او اجماع فالافتراض ان كان المطلوب فعلا غير كف والتحريم ان كان المطلوب
فعلا هو كف او ثبت الطلب الجازم بظني دلالة من كتاب او دلالة او ثبوتا من سنة او اجماع فالايجاب ان كان المطلوب فعلا غير كف وكراهة التحريم
ان كان المطلوب فعلا هو كف ويشاركانهما اي الايجاب وكراهة التحريم الافتراض والتحريم في استحقاق العقاب بالترك لما هو مطلوب من كل
وعنه اي التشارك في استحقاق العقاب بترك ما هو المطلوب من كل قال محمد كل مكروه حرام نوعا من التجوز في لفظ حرام وقالا على الحقيقة المكروه
الى الحرام اقرب منه الى الحل وانما قلنا مراد محمد ذلك للقطع بان محمدا لا يكفر جاحد المكروه والوجوب كما يكفر جاحد الفرض والحرام

بفعل ح

اعتبار
ان تركهم حتما في تعريف الامر والنهي النفسيين يطلب الى اخره يفسد طردهما ح

بهما ح

ولا اختلاف بينه وبينهما في المعنى كما يظن ويؤيده ما ذكره غير واحد انه ذكر محمد في المبسوط ان ابا يوسف قال لابي حنيفة اذا قلت في شيء
اكرهه فما دليلك فيه قال التحريم وياتي في هذا ايضا ما في لفظ محمد للقطع ايضا بان ابا حنيفة لا يكفر جاحد المكروه هذا وقد بقي من اقسام
الاقتضاء الكراهة فيمكن ان يراد بعد قوله تعالى فالتحريم والحرمة بالاعتبار عينا تقدم ما نصه او ترجيحا فالكراهة وتنطبقها المكروه ثم
يشترك الاربعة في استحقاق الثواب بالامتثال وبفرد الواجب باستحقاق العقاب بالترك والحرام باستحقاق العقاب بالفعل واما الاباحة
وفي معنى التخيير كما تقدم وهي من حيث هي لا استحقاق ثواب ولا عقاب فيها وكان ايضا يمكن ان يقال في تكميل اقسام الاقتضاء باعتبار
الوصول الى المكلفين على قاعدة الحنفية او بطني فاجاب ان كان لفعل غير كف وفي تركه استحقاق عقاب وكراهة تنزيه ان كان كذلك وليس
في فعلها استحقاق عقاب والله سبحانه اعلم **مسئلة اكثر المتكلمين لا تكليف** امرا كان او نهيا **الا بفعل** كسبي للمكلف **وهو** اي الفعل المكلف به **في النهي كف النفس**
عن المنهي اي انتهاء عن المنهي عنه **يحتاج** النهي عن الشيء **سبق الداعية** اي داعية المنهي الى فعله **فلا تكليف قبلها** اي الداعية تنجيزا قال المصنف رحمه الله
يعني لما كان التكليف ولو نهيا لا يكون الا بفعل حتى انه في النهي كف النفس يلزمه بالضرورة ان لا يتعلق النهي قبل وجود الداعية الى الفعل المنهي
عنه فاذا قال لا تزن والفرض ان معناه كف نفسك عن الزنا لزم ان لا يتعلق قبل طلب النفس للزنا لانه اذا لم يخطر طلبها للزنا كيف تتصور كفها عنه
فلو طلب كفها في حال عدم طلبها طلبا لما هو محال فعلى هذا لا يكون نحو لا تقربوا الزنا تعلق التكليف اي اذا طلبته نفسك فكفها والا لكان
معناه اذا لم تطلبه فكفها او اذا طلبته اولم تطلبه فكفها وهو محال في شق عدم طلبها فلزم كون المعنى الشق الاخر وهو اذا طلبته فكفها وعلى هذا
قيل ان ابا بكر رضي الله عنه لم تطلب نفسه الخمر في الجاهلية ولا في الاسلام فجاز فضيلة الامتثال في الحال لكن كلام غير متامل بل منقطع التحقيق
لانه لم يمتثل ولا يمكن امتثاله اذ لم يتعلق به نهي فجاز ان يكون نوعا من العصمة وح فلو طلبته فتوجد عليه الخطاب فكفها
لا يكفها الا الضرر يلحقه بالشرب يجب ان يكون آثما بل مصرا وما قيل ان النهي قد يسقط بلا نية ولا اثابة عليه لا نية غير صحيح لانه ان اريد
عدم الفعل بتبدل داعيته فليس بمكلف ولا آثم ولا مثاب لانتفاء التكليف وان اريد الترك بعدها فهو دائر بين استحقاقه العقاب والثواب على ما مر
تركه لخوف ضرره او لموافقه امر الله تعالى في هذا لطلب الذي هو ترك فاما الفعل الذي هو غير ترك فطلبه هو الامر فان كان ذلك الفعل لا يتصور
فعله الا بعد داعية تركه فكذلك او بعد فعل اخر فهو على وزانه نحو اردد كلام زيد فنقول لا تكليف بتحيز الا اذا تكلم زيد لان قبل كلامه لا يتصور
رده فيكون معلقا للامر بكلامه وان كان لا يتوقف فان التكليف به طلب ايجاده مطلقا نحو اكتب وصل وزك فهو مكلف بها اي مطلوب منه
فعلها وادخالها في الوجود غير متوقف على طلب النفس تركها لوجود خطوره والله سبحانه اعلم وكثير من المعتزلة منهم ابو هاشم المكلف به في النهي عدم
اي الفعل لنا لا تكليف الا بمقدور وكما سياتي **والعدم غير** اي المقدور اذ **ليس العدم اثرها** اي القدرة **ولا العدم ايضا استمراره** اي اثر القدرة لان
العدم نفي محض ولما نظر في هذا غير واحد كابن الحاجب وقرره القاضي عضد الدين بانا لانم ان استمرار العدم لا يصلح اثرا للقدرة اذ يمكنه ان لا يفعل
فيستمر وان يفعل فلا يستمر وايضا فيكفي في طرف النفي اثرا انه لم يشا فلم يفعل وقال التفتازاني وحاصله انا لا نسلم ان القادر بالذات ان شا فعل
وان شا ترك بل ان شا فعل وان شا لم يفعل ويدخل في المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشية وكان الفعل مما يصح ترتبه على المشية وتخرج
العدميات التي ليست كذلك وكان هذا عند التحقيق غير مثبت للمطلوب اشار المصنف اليه مع رده فقال **وتفسير القادر بمن ان شا فعل والا**
اي وان لم يشا لم يفعل لا بمن ان شا فعل وان شا ترك وكونه لم يشا فلم يفعل لا يوجب استمرار العدم **الاصلي اثر القدرة به** اي المكلف فيكون ممتثلا
للنهي فقوله وتفسير القادر مبتدا وكونه معطوفا عليه ولا يوجب خبره ثم كون كل من هذين لا يوجب هذا المطلوب غير خاف على المتامل **بل العدم**
مشية الفعل اصلا صورة عدم الشعور بالتكليف وما معه اي الشعور بالتكليف الذي هو النهي فليس الثابت عن حيث قصد الامتثال للنهي
الا مشية عدم الفعل وان عبر عنه اي مشية عدم الفعل **بعدم مشيته** اي الفعل تسامحا ومن هنا قال الابهري في انه يكفي في طرف العدم اثرا انه لم يشا

الفعل ج

وذهب ابن كج الى ان الترك وليس فيه كف وسماه كف تسمحا وذهب ابن كج الى ان الترك وليس فيه كف وسماه كف تسمحا

فلم يفعل اي لم يشا الفعل وشا عدمه فلم يفعل لا انه فعل عدمه اذ لا يكفي في كون العدم اثرا مجردا انه لم يشا فلم يفعل لان ما لم يفعله الموجب
بالذات يصدق عليه انه لم يشا فلم يفعل وليس اثرا للقدرة بالاتفاق **فيتحقق الترك وهو اي الترك فعل اذا طلبته النفس ويثاب المكلف**
على هذا العزم ان عزم الكف لله تعالى كما نبه عليه غيرها سمعي **لا عقلي امتثال النهي اذ لم يوجد الامتثال بمجرد العزم على الكف بل انما يوجد بالكف هذا**
وقد ذكر السبكي انه وقف على دليلين يدلان على ان الكف فعل احدهما قوله تعالى وقال الرسول يا رب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا
اذ الاتخاذ افتعال والمهجور المتروك والثاني رواه ابو حنيفة السوائي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اي الاعمال خير فسكتوا قال
حفظ اللسان انتهى وذكره الحافظ المنذري بلفظ اي الاعمال احب ثم قال رواه ابو الشيخ بن حيان والبيهقي في اسناده من لا حجة في الاحتجاج به
حاله والله سبحانه اعلم **مسئلة القدرة شرط التكليف بالفعل عند الحنفية والمعتزلة لقبح التكليف بما لا يطاق عقلا واستحالة نسبة القبيح**
اليه تعالى وبالشرع للاشاعرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وكونها شرطا عندهم بالشرع **في الممكن** لذاته وان كان غير ممكن عادة
كحمل جبل ولو كلف به حسن وهي مسئلة التحسين وذلك اي والتقبيح العقليين **لتخلفا** اي الاشاعرة **في المحال لذاته** كالجمع بين الضدين **فقيل**
عدم جوازه اي التكليف به **شرعي للاية** المتلو انفا كما نبه عليه التفتازاني في شرح العقايد **فلو كلف الشارع الجمع بين الضدين** كالحركة والسكون
جاز عقلا ونسب للاشعري من قوله القدرة مع الفعل وافعال العباد مخلوقة لله تعالى والا فنوله لم يصرح به كذا ذكره غير واحد وقال السبكي وقد
صرح الشيخ في كتاب الهيجاز بان تكليف العاجز الذي لا يقدر على شيء اصلا وتكليف المحال الذي لا يقدر عليه المكلف صحيح وجايز ثم قال ووقوعه
تكليف الله العباد بما هو محال لا يصح وجوده خلافا لبعض اصحابنا ثم استدل بتضييه اي لهب وباجماع الامة على ان الكافر مكلف بالايمان
انتهى وقيل عدم جوازه **عقلي** كما هو ظاهر كلام الامدي وابن الحاجب لاستدلالهما على نفيه بدليل عقلي وهو **المروي** وقيل **الطلب** الذي هو التكليف
تصور المطلوب على وجه المطلوبية لان الطلب استدعاء المطلوب للتصور وقوعه في نفس الطالب **فيتصور المحال كالجمع بين الضدين مثبتا** اي
واقعا في الخارج **وهو** اي تصور المحال مثبتا **تصور الملزوم** الذي هو المحال **ملزوما لنقيض اللازم** وهو ان نقيض اللازم ثبوت المحال فيلزم منه
تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته فلا يكون ثابتا فهو غير ماهيته **وتصور اربعة ليست زوجا**
تصور اربعة ليست اربعة لان كل ما ليس بزوج ليس باربعة فالمتصور حح اربعة وليس باربعة هذا خلف **ونوقض** لزوم **امتناع الحكم بامتناع**
خارجا اي ايراد على هذا نقض اجمالي وهو واضح ما ذكرتم لزم امتناع الحكم بسبب امتناع المحال في الخارج **لانه** اي الحكم بامتناعه خارجا **فرع**
تصور محاذاته اي الحكم على الشيء بدون تصوره محال لكن اللازم باطل لتحقق الحكم من العقلاء بان الجمع بين الضدين محال
اجيب بان اللازم للحكم بامتناعه خارجا **تصوره** نفسه فقط **لا تصوره بقيد اثباته** خارجا **وهو** اي تصوره كذلك **هو الممتنع**
فيتصور الحاكم الجمع بين المتنافيات الغير المتضادة كالحلاوة والبياض **منفيه** اي الحاكم الجمع عنهما اي الضدين والحاصل انه اما يتصور اجتماعهما
منفيا وهو اي تصور الجمع بين المختلفات منفيا عن الضدين **كاف** في الحكم بامتناع اجتماع الضدين في الخارج **بخلاف ما يتصور** اي الحكم الذي
يستلزمه طلبا لتحققه في الخارج فانه يتوقف على تصوره مثبتا في الخارج **والحق انا نعلم بالضرورة امكان كلفتك الجمع بينهما** اي الضدين
وهو اي امكان هذا **انما فرع قوله النفسي ذلك** اي كلفتك الجمع بينهما **لو فرع العلم بمعنى هذا قال الاشعري هذا قد لا من التعقل فقد تحقق ذلك القدر**
ضرورة امكان الاول وذلك القدر كاف في امكان التكليف **ولا حاجة لنا الى تحقيقه وايضا يمكن تصور الثبوت بين الخلافين فيكلف به**
اي الثبوت **بين الضدين** قال المصنف يعني يمنع توقف التكليف بالجمع بين الضدين على تصوره واقعا بل يكفي فيه تصور الاجتماع الممكن بتطلبه
للضدين فيستدعي في الطلب مثل ما يستدعيه في الحكم **وحيث تصور المتجدد** اي الكلام المتقدم في تصوره **بما فيه** من البحث **لا وقوع له بعد ما**
من انا نعلم بالضرورة امكان كلفتك الجمع بينهما ولا خلاف في وقوع التكليف بالمحال لغيره اي غير نفسه كما **اي الذي علم سبحانه عدم كونه والوجه**

فرع

المتنافيات

كونا

انه لم يتصف بالاستحالة لذلك اي لعدم علمه بعدم كونه لاستحالة اجتماعه اي المحال مع الامكان بل هو ممكن مقطوع بعدم وقوعه غير ان لقايل
ان يقول هذا مناقشة لفظية لان الوصف بالمحالية التي لا يجامع الامكان هو الوصف بالمحالية الذاتية وليست هي المراده في قولهم محال لغيره غايته
ان اطلاق المحال على الممكن الذي منع من احد طرفيه مانع مجاز وجعلوا التقييد بقولهم لغيره قرينة ذلك فاستدلال المجيز لوقوع التكليف بالمستحيل
لذاته به اي بوقوع التكليف بالمحال لغيره واقع في غير محل النزاع ويقتضي وقوع تكليف المستحيل لنفسه اتفاقا وليس كذلك وكيف لا والاتفاق
بين الاشاعرة على نفيه اي وقوع تكليف المستحيل لنفسه كغيرهم والا لو لم يكن الاتفاق منهم على نفيه ناقضوا الاية اي لا يكلف الله نفسا الا وسعها
لدلالتها على نفي الوقوع والخلاف في جوازه عقلا لا غير وكذا استدلالهم على جواز التكليف بالمحال لذاته بان القدرة مع الفعل وهو اي الفعل مخلوق له تعالى
يقتضي اتفاقهم على ان التكليف وقع به لان التكليف واقع بلا شبهة وكل ما كلف به فالقدرة عليه لا يسبق فعله ومنه اي هذا الاستدلال
الزم الاشعري القول به اي بان القدرة مع الفعل ويلزم من هذا الاستدلال كون كل ما كلف به محال لذاته اي فهو محال لذاته والوجه الظاهر محالا
وانما يلزم لوجوب وجود الفعل او عدمه لوجوب تعلق العلم باحدهما وايا ما كان يعين وامتنع الاخر وهو ايضا باطل بالاجماع وقولهم
اي المجيزين لوقوع التكليف بالمحال لذاته وقع التكليف به فقد كلف ابو لهب اي كلفه الله تعالى بالتصديق بما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم اجماعا واخبر الله
تعالى انه اي ابا لهب لا يصدقه الزاما لاخباره بانه من اهل النار بقوله سيصلى نارا ذات لهب قلت وما قيل ليس فيه ما يدل على انه لا يامن بجواز
ان يكون صلتها للفسق كما ذكره البيضاوي وغيره فيه نظر لان الحالة الراهنة كانت مفيدة لاستحقاق ذلك كفرا ثم تقرر ذلك بموته عليه
فذاك احتمال مرجوح ابتدا منتف انتها فلا يقدح في الظهور ان قدح في القطع وبالظهور كفاية وهو اي تكليفه بالتصديق بما اخبر ح تكليف بان
يصدقه في انه لا يصدقه وهو اي وتكليفه بهذا محال لنفسه لاستلزام تصديقه عدم تصديقه ثم غير خاف ان وقولهم مبتدا خبره غلط بل هو اي ايمان
ابا لهب مما علم عدم وقوعه فهو محال لغيره سوا كلف ابو لهب بتصديقه اي النبي صلى الله عليه وسلم قبل علمه اي ابي لهب باخبار النبي صلى الله عليه وسلم انه لا يصدقه
او كلف بعده اي علمه بذلك فهو اي هذا الدليل لهم تشكيك بعد القاطع في انه لم يقع وهو قوله تعالى لا يكلف الله الاية فهو اي التكليف بالمحال لذاته معلوم
البطلان عقلا غير واقع شرعا واستعالي اعلم مسالة نقل عن الاشعري بقا التكليف بالفعل اي تعلقه به حال مباشرة ذلك الفعل المكلف به واستبعد
هذا بانه اي الاشعري ان اراد ان تعلقه اي التكليف بالفعل لنفسه اي التكليف فحق لان حقيقة الطلب يستلزم مطلوبا عقلا غير منقطع عنه لكن يشكل
عليه اي هذا المراد انقطاعه اي التكليف لبعده اي الفعل اتفاقا لان ما بالذات لا يزول بالغير بل يبقى ما دامت الذات فيبقى التكليف بعد حدوث الفعل
لتحقق نفس التكليف بعده ايضا وهو باطل لانقطاعه بعد حدوث الفعل اجماعا او اراد بتعلقه به حال حدوثه تنجيز التكليف بمعنى ان التكليف
باق عليه منجزا فباطل لانه اي التكليف ح اي حين يكون المراد هذا تكليف بايجاد الموجود وتعقبه المصنف بقوله وليس هذا كذلك لان ذلك اي
التكليف باتحاد الموجود انما يكون بعده اي الفعل وكلامنا حال هذا الايجاد وما يقال احالة للصورة اي صورة هذه المسالة الفعل ان كان انيا اي دفعي
الوجود لم يتصور له بقا يكون معه التكليف وان كان طويلا او ذا افعال فحال فعله انقضى شيا فشيا فالمنقضي سقط تكليفه وما لم يوجد بقي
تكليفه لا يفيد ذلك اي احالة الصورة لان الممكن انيا كان او زمانيا لا بد له من حال عدم وحال بروز من العدم الى الوجود وان لم يدرك مقدار زمان بروزه
لسرعته وحال تقرر وجوده والبقا انما هو محكوم به للتكليف لا للفعل اي التكليف السابق على الفعل يبقى مع الحالة الثانية اي حالة البروز
وان سبقت الحالة الثانية اللحظة في السرعة وهو اي هذا القول على هذا الوجه صحيح ويكون نصا من الاشعري ان التكليف سبقه اي الفعل لا مع المباشرة
كما نسب اليه لانه باطل والا لو كان التكليف مع المباشرة انتفت المعصية لانه ان اتى بالمامور به فذاك والا فهو غير مكلف وهو باطل اجماعا وتسبب هذا
الخبط عن ان القدرة مع الفعل ولا تكليف الا بمقدور قال امام الحرمين في البرهان والذهاب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا يرتضيه لنفسه عاقل
اما اولا فلانه خارق للاجماع لان القاعد في حال قعوده مكلف بالقيام الى الصلاة باتفاق اهل الاسلام واما ثانيا فلان التكليف طلب والطلب

يستدعي

يستدعي مطلوبا وعدم حصوله وقت الطلب فكيف يتصور ان يطلب كاين ويقتضي حاصل وينفي هذا ايضا تكليف الكافر بالايمان قبله اي
الايمان وهو ظاهر كما هو ظاهر البطلان والتحقيق ان القدرة صفة لها صلاحية التاثير في المعدومات الممكنة بالايجاد والقدرة التي تقام
الفعل بها جزئي حقيقي منها اي القدرة الكلية المذكورة والمتقدم والمتاخر على هذا الجزئي منها الامتثال للتكليف مثل سابق وقد علمت ان الصلاحية
للتاثير لازم ماهيتها اي القدرة فتلزم الصلاحية كل فرد من افرادها وذاك اي المثل السابق مدلول عليه بسلامة الات الفعل وصحة اسبابه فلذا فسرها
اي القدرة الحنفية به اي بهذا المعنى وهو سلامة الاسباب والالات واما دفعه اي قول الاشعري من المعتزلة بان عند المباشرة للفعل مع الداعية
اليه والقدرة عليه يجب الفعل فلا يدخل تحت القدرة لعدم التمكن من الترك ولا تكليف الا بمقدور فدفوع بانه اي وجوب الفعل ح وجوب
عن اختيار سابق في الفعل وعدم للفعل سابق مع امكان للفعل والترك مصحح للتكليف ح اي حين الفعل وليس هذا الدفع بدافع لذاك الدفع لان
الوجوب للفعل لا يتحقق الا بالفعل على التمام في التحقيق والقدرة للعبد لا يقام بها الفعل عندهم اي الاشاعرة والحنفية بل تصاحبه اي الفعل
اذ لا يقام الفعل عندهم الا بقدرة الله تعالى ولا تاثير اصلا لقدرة العبد فيه اي الفعل اصلا فليس شرط التكليف الا ما ذكرنا من سلامة
الات الفعل وصحة اسبابه ولا يستدعي هذا المعنى المعية اي كون التكليف مع الفعل فان عنده اي ما ذكرنا يخلق اي يخلق الله تعالى الفعل عادة عند
العزم المصمم عليه للعبد فهذا كما قال المصنف توجيه كون الشرط سلامات الات الفعل وحاصله انه لا معنى لاشتراط القدرة الا ان يفسر
بما ذكرنا اصطلاحا فان حقيقة قدرة العبد لا يقام بها الفعل عند الحنفية والاشاعرة لاتفاقهم على ان الفعل مخلوق لله تعالى فاشتراط
حقيقة القدرة احسن فالوجه كون الشرط كون المكلف بالصفة التي ذكرنا من سلامة الات الفعل منه وصحة اسبابه وايضا سبق
الاختيار التكليف ليسبق ما قارنه اي التكليف وهو مباشرة الفعل كما يفيده القول بان التكليف عند المباشرة لا يوجب وقوع الفعل
امتثالا لانه اي الامتثال باختياره اي المكلف الفعل بعد علمه بالتكليف وهو منتف حيث كان الفعل مقارنا للتكليف والله تعالى اعلم
تنبيه قسم الحنفية القدرة التي هي شرط التكليف الى ممكنة على صيغة اسم الفاعل وهي ادنى ما يتمكن به المامور من ادا المامور به دينا
كان او ماليا قال صدر الشريعة من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة انتهى يعني
وقد يتمكن من ادا الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم وفرق بين الغالب والكثير
بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث
نادر وهي السابقة اي سلامة الات الفعل وصحة اسبابه وميسرة على صيغة اسم الفاعل وياتي الكلام عليها والاولى اي الممكنة ان كان الفعل
معها بالعزم غالبا على الظن كوقت الصلاة قبل التضييق فالواجب الادا عينا فان لم يود بلا تقصير منه في ترك الادا حتى انقضى وقته
اي الادا لم ياثم وانتقل الوجوب الى قضايه اي ذلك الفعل ان كان له خلف والا لو لم يكن له خلف فلا قضا ولا اثم او ان لم يود بتقصير اثم على
الحالين اي فيما له خلف وما لا خلف له كصلاة العيدين وان لم يكن الفعل معها غالبا على الظن وجب الادا لخلفه لا لعينه اي ليظهر الوجوب
في القضا فانه فرع وجود الادا عند المحققين كالاهلية في الجزء الاخير من الوقت هذا مثال ما يجب فيه الادا لا للادا ولا اثم بعدمه
بل ليظهر في القضا يعني لو كان غير اهل للوجوب للادا في الوقت الى ان بقي منه ما لا يتجزى للادا فثبت اهليته بزوال الصغر بالبلوغ
والحيض بالطهر والكفر بالاسلام خلافا لزفر لاعتباره اياها اي الاهلية قبله اي الجزء الاخير عند ما يسعه اي الادا والشافعي ما يسع
ركعة بل يجب القضا بلا تقدم وجوب الادا وعلل المذهب بقوله لانه قطع بالاخير لامكان الامتداد يعني لا قطع بان ذلك الجزء الذي
يثبت فيه الاهلية اخر الاجزاء بل كل جزء يتوهم معه انه ليس اخرا فاي جزء كان معه سلامة الات الفعل يجب عنده التكليف ولا يشترط بقاؤها
اي القدرة الممكنة للقضا كالادا فيجب القضا وان كان في وقت عدم القدرة عليه لان اشتراطها للادا لا تجاه التكليف وقد تحققت ووجوب

نخ الصلوات

القضا بقا ذلك الوجوب لاتحاد سببهما اي الادا والقضا عندهم اي الحنفية فلم يتكرر الوجوب لتكرر القدرة فوجوب الصلاة الكثيرة قضا
في اخر نفس من الحياة عين وجوبها ادا المستكمل لشرطه من سلامة الاسباب والالات لكنه اي القاضي قصر حتى ضاق ما بقي له من وقت الحياة عن فعلها
وايضا لم يجب قضا الصلاة الا بقدرة متجددة لم ياثم بترك للقضا بلا عذر وذلك اي عدم الاثم بالترك يبطل نفي وجوبها قضا فيخص لا يكلف الله الاية
الادا فان مقتضاها انتفا التكليف عند عدم الوسع ولا شك ان في القضا تكليفا قايما وان كان هو التكليف السابق ابتداوه مع عدم الوسع
كما اوجبته اي التخصيص نصوص قضا الصوم كقوله تعالى فعدة من ايام اخر والصلاة كقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
متفق عليه الموجبة هي اي نصوص القضا الاثم بتركه اي القضا بلا عذر المستلزم لتعلقه اي القضا في اخر نفس والا لو لم ياثم بالترك بلا عذر
انتفى ايجابها اي نصوص القضا القضا لان موجب الفعل معناه المثبت للوجوب وهو ما ينتهض تركه سببا للعقاب وايضا الاجماع على التاثيم
بالترك بلا عذر اجماع عليه اي تخصيص الاية كما ذكرنا ومن الممكنة الزاد والراحلة اي ملكهما ذاتا او منفعة بطريق الاجارة في الراحلة بحيث يتوصل
بهما الى الحج للحج لانه انما يتمكن من اقامته الا به في العادة في جنس المكلفين وكون بعضهم يقدر بالمشي لا يعتبر التكليف باعتباره وليس من القدرة
الميسرة لان ذلك لو توقف التكليف على مراكب وخدم واعوار واسباب كثيرة ولم يشترط في وجوبه ذلك بل ان يقدر على ان يكتري راس زاملة او
شق محمل له مع زاده فان بدون هذا لا يتحقق قدرة السفر في العادة والمال اي وملك المال الذي يتعلق به وجوب صدقة الفطر لصدقة
الفطر فلا تسقط صدقة الفطر بهلاكها اي هذه القدرة بواسطة هلاك المال الثانية الميسرة الزايدة على الاولى باليسر فضلا منه تعالى على العباد
لحصول السهولة في الادا باشتراطها ولهذا شرطت في اكثر الواجبات المالية لا البدنية لان اداها اشق على النفس من البدنية اذ المال محبوب
النفس في حق العامة ومفارقة المحبوب بالاختيار امر شاق كالزكاة زادت القدرة المتعلق بها وجوبها على اصل الامكان للفعل كون المخرج قليلا جدا
من كثير وكونه اي المخرج واقعا مرة بعد الحول الممكن من الاستنما فيقيد الوجوب به اي باليسر فسقط الوجوب بالهلاك للمال لفوات القدرة الميسرة
التي هي وصف النما اذ بقاوها شرط لبقا الواجب بها لان الحق المستحق متى وجب بوصف لا يبقى الا كذلك لان الباقي عين الواجب ابتدا كالملك
اذا ثبت مبيعا او هبة او ارشا يبقى كذلك وهذا الواجب وجب بعض نما المال حقيقة او تقديرا فلو بقي بعد هلاك ذلك المال كما ذهب اليه
الشافعي لا يغلب غرامه فلا يكون الباقي ما كان واجبا ابتدا وانتفى الوجوب بالدين الذي له مطالب من جهة العباد لمنافاته اليسر والغنا لكون
المال مشغولا بالحاجة الاصلية وهي قضا الدين واليسر انما يتحقق بما فضل عنها ومن ثم لا تجب في دور السكنى واثاث المنزل وعبيد الخدمة
ونحوها وانما لم يقل فسقط بالهلاك والدين لان السقوط فرع الثبوت وبالدين لم يجب من الابتدا لا انها وجبت ثم سقطت وانما قيدناه
بما له مطالب من العباد لان ما ليس كذلك كالنذور والكفارات لا ينفي الوجوب والا لو لم تسقط بهلاك النصاب ولم ينتف بالدين المذكور به
انقلب اليسر عسرا اي يصير الواجب المقيد باليسر غير مقيد به بخلاف الاستهلاك للنصاب بعد توفر شروط الوجوب فيه انما لم يسقط لتعديه اي المالك
على حق الفقراء بالاهلاك حيث القاه في البحر او انفقه في حاجته الى غير ذلك واشتراط بقا القدرة الميسرة انما كان نظرا له وقد خرج بالتعدي عن
استحقاقه النظر فلم يسقط الوجوب او القدرة الميسرة جعلت باقية تقديرا زجرا له عن التعدي وردا لقصده اسقاط الحق الواجب عن نفسه
ونظرا للفقير وهو اي سقوط الواجب بهلاك النصاب بنا على انه اي الواجب في عرف الشارع جزء من العين اي نفس المخرج حقا لله تعالى من النصاب
كما يشهد به قوله تعالى واتوا الزكاة اذ معلوم ان متعلق الايتا هو المال الى غير ذلك وان كانت في عرف الفقها كما قال المصنف نفس الايتا
لانهم يصفونه بالوجوب ومتعلق الاحكام الشرعية افعال المكلفين ولذا اي ولكون الزكاة جزا من العين سقطت بدفع النصاب اي
بالتصدق به بلا نية اصلا او بنية النفل لوصول الجزء الواجب الى مستحقه وهو لا يحتاج الى نية تخصه بعد وقوعه قربة الا عند المزاحمة
بينه وبين ساير الاجزا والفرض وقوعه قربة وانتفا المزاحمة لادا الكل لله تعالى وكذا الكفارة لليمين وجوبها بقدرة ميسرة

بدليل

بدليل تخيير القادر على الاعلى بينه اي الاعلى وبين الادنى اي بين التحرير والكسوة والاطعام المتفاوتة في المالية تفاوتا ظاهرا
عادة فان هذا ادنى للمخير في الترفق بما هو الايسر عليه بخلاف صدقة الفطر فان التخيير فيها وان وقع بين مختلفات في الصورة فهي
متماثلة في المعنى لان مقدار ما يليه نصف صاع من بر كان مساويا عندهم لقيمة صاع من شعير او تمر فلا يفيد التخيير فيها التيسير
قصدا بل التاكيد فلا جرم ان كان وجوبها بقدرة ممكنة ولم يشترط في اجزا الصوم في الكفارة العجز المستدام الى الموت كما شرط في
الفدية في صوم رمضان بالنسبة الى المكلف المسن العاجز عنه والحج عن الغير الحي القادر على النفقة العاجز عن الحج بنفسه فلو ايسر
المكفر بالصيام لعجزه عن الخصال الثلاث بعده اي الصيام لا يبطل التكفير به بخلاف المسن العاجز عن الصيام فانه اذا قدر على الصيام
بطلت ووجب عليه القضا والمحجوج عنه المذكور فانه اذا قدر على الحج بنفسه وجب عليه الحج بنفسه وكيف لا ولو كان المراد بعدم
وجدان الخصال الثلاث عدمه في العمر لبطل ترتب الصوم عليه لان العجز عنها ح لا يتحقق الا في اخر العمر وبعده لا يتصور اداء
الصوم فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال ولو فرط الموسر الذي وجبت عليه الكفارة في التكفير
بالمال حتى هلك المال انتقل وجوب التكفير به الى الصوم اي التكفير به بخلاف الحج فانه لو فرط من وجب عليه الحج حتى عجز لا يسقط عنه حتى
لو لم يقدر عليه حتى مات كان مواخذا به في الاخرة لانه مبني على القدرة الممكنة كما سلف وانما ساوى الاستهلاك للمال الهلاك في سقوط الكفارة
بالمال ولم يساوه في سقوط الزكاة مع تساويهما في البنا على القدرة الميسرة لعدم تعين المال في الكفارة للتكفير به فلا يكون
الاستهلاك بعديا بخلافه اي المال في الزكاة فان الواجب جزء من النصاب كما تقدم انفا فاذا استهلكه فقد استهلك الواجب وهذا يخرج
الجواب عن اشكال اخر وهو ان الواجب المالي في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال اخر قبل التكفير بالصوم ولا يعود في الزكاة
فتكون دون الزكاة وتوضيحه ان الشرع اعتبر القدرة في الزكاة على الادا بالمال الذي وجبت الزكاة بسببه لا بمال اخر فبعد
فوات ما وجب منه لا يثبت القدرة على الادا بحصول مال اخر فلا يعود الوجوب فاما الكفارة فتعلق الوجوب فيها بمطلق المال
لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب للثواب الساتر لاثم الحنث ولهذا لم يشترط فيه النما فكان المال الماخوذ وقت الحنث وبعده
سوا في ثبوت القدرة على التكفير به ونقض الدليل الدال على كون وجوب الزكاة بنا على القدرة الميسرة وهو عدم وجوبها مع الدين
الذي له مطالب من العباد بوجوبها اي الكفارة بالمال مع الدين بخلاف الزكاة بان يقال لو كان الدين منافيا لليسر في الزكاة مانعا من
وجوبها لكان منافيا له في الكفارة مانعا من وجوبها لكون المال فيها مشغولا بالحاجة الاصلية وهي قضا الدين لكن الكفارة واجبة
مع الدين فانتقض ما ذكرتم به اجيب بمنعه اي وجوب الكفارة بالمال مع الدين كقول بعضهم اي المشايخ كما في الزكاة اجماعا فلا نقض
وبالفرق بينهما على قول الاخرين بان وجوب الزكاة للاغنا شكرا لنعمة الغني وهو اي الغني منتف بالدين ان استغرق او يقصر الغني بقدره
اي الدين ان لم يستغرق والكفارة انما شرعت للزجر للحالف عن هتك حرمة اسم الله تعالى والستر لجنايته عليه بذلك لما فيها من معنى العبادة
والاغنا غير مقصود بها بالذات ولذا اي ولكونها للزجر والستر والاغنا غير مقصود بها تادت بالعتق والصوم لوجود الزجر والستر
وانتفا الغنى فيهما مسئلة قيل والقايل غير واحد كالامدي وبن الحاجب حصول الشرط الشرعي لشيء ليس شرطا للتكليف اي لصحته بذلك
الشيء خلافا للحنفية وبفرض الكلام في بعض جزئيات محل النزاع وهو اي البعض تكليف الكفار بالفروع كالصلاة والزكاة والحج قال المص
ولا يحسن بعاقل مخالفة هذا الاصل الكلي على صرافته مطلقا كما سيظهر فلا يحسن نسبتها الى هولا الايمة المحققين والجلة المدققين على ان كتبهم الشهيرة
ليس فيها ذلك وعزي ايضا الى ابي حامد الاسفرايني من الشافعية وبن خويز منداد من المالكية وعبد الجبار وابي هاشم في جماعة من المتكلمين
والله تعالى اعلم بحقيقة ذلك وقيد الشرط بالشرعي لان حصول الشرط العقلي للفعل شرط للتكليف به ان لم يمكن تحصيله للمكلف حتى ينتفي التكليف

بانتفايه وليس شرطا فيه ان امكنه تحصيله واما اللغوي فاستعماله غالبا في السبب بل هي اي مسئلة تكليف الكفار بالفروع تمام محله اي
النزاع كما هو ظاهر البيضاوي والخلاف بين الحنفية والشافعية فيها غير مبني على ذلك اي ان حصول الشرط الشرعي ليس شرطا للتكليف خلافا للحنفية
المستلزم عدم جواز التكليف بالصلاة حال الحدث بل الخلاف فيها ابتدا في جواز التكليف بما شرط في صحته الايمان حال عدمه اي الايمان
فمشايخ سمرقند منهم الايمة ابو زيد وشمس الايمة وفخر الاسلام غير مكلفين بما الايمان شرط لصحته لخصوصية فيه اي الايمان لا لجهة عمومه اي
الايمان وهو اي عمومه كونه شرطا وهي اي الخصوصية فيه انه اعظم العبادات وكيف لا وهو راس الطاعات واساس القربات وهو المقصود بالذات
فلا يجعل شرطا تابعا في التكليف لما هو دونه لان فيه قلب الاصول ونقض المعقول واجيب بان ثبوت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه
لا انه يثبت في ضمن الفروع فيكون ثبوت وجوبه بالعبارة لا بالاقتضاء وتعقب بان ثبوته بالعبارة لا ينفي ثبوته بالاقتضاء ايضا وان الحق
ان يقال يثبت الوجوب بها ولا فساد نعم لو لم يكن العبارة لزم المحذور وهو ممنوع ومن سواهم اي مشايخ سمرقند من الحنفية متفقون على تكليفهم اي
الكفار بها اي الفروع وانما اختلفوا في انه اي التكليف في حق الادا كالاعتقاد او في حق الاعتقاد فقط فالعراقيون الكفار مخاطبون بالاول اي الادا
والاعتقاد كالشافعية فيعاقبون على تركهما والبخاريون مخاطبون بالثاني اي بالاعتقاد فعليه اي تركه فقط يعاقبون وليس جواب هذه المسئلة محفوظا عن
ابي حنيفة واصحابه نصا بل اخذها اي هذه المقالة وهي ان الكفار غير مخاطبين بالعبادات في حق الادا هولا اي البخاريون من قول محمد في المبسوط
فيمن نذر صوم شهر فارتد ثم اسلم لم يلزمه من المنذور شي لان الردة تبطل كل عبادة ومعلوم انه لم يرد بهذا التعليل العبادة المؤداة وهو ما
ادى المنذور بعد فعلم ان الكفر يبطل وجوب ادا العبادات بخلاف الاستدلال بسقوط الصلاة ايام الردة على هذا فانه غير موجب له
لجواز سقوطه اي وجوب القضا بالاسلام كالاسلام بعد الكفر الاصلي لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف والسقوط باسقاط من له الحق
لا يكون دليل انتفا اصل الوجوب ولو قيل الردة تبطل القرب لانها حسنات والردة تحبطها والتزام القربة في الذمة قربة فتبطل النذر
لم يلزم ذلك اي اخذ الجواب المذكور من مسئلة النذر قال الشيخ سراج الدين الهندي رحمه الله وقد طرقت بمسايل عن اصحابنا تدل على ان مذهبهم
ذلك وهي كافر دخل مكة ثم اسلم واحرم لا يلزمه دم لانه لا يجب عليه ان يدخلها محرما ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه لانها
ليست واجبة عليه ولو حلف ثم اسلم وحنث فيه لا تجب عليه الكفارة والكتابية المطلقة الرجعية تنقطع رجعتها بانقطاع دم حيضتها الثالثة
لعدم وجوب الغسل عليها ولزوم الاحكام بخلاف المسلمة فانها لا تنقطع رجعتها حتى تعتضد الانقطاع بالاغتسال او لزوم حكم من احكام الظاهرات
بمضي وقت الصلاة وقيل الخلاف بيننا وبين الشافعي مبني على ان ديانة الكافر واعتقاده دافعة للتعرض دون خطاب الشرع عند الشافعي ودافعة
للتعرض والخطاب في الاحكام التي تحتمل التغيير عند ابي حنيفة وفي المحصول وغيره ومن الناس من قال بتناولهم النواهي لصحة انتهائهم عن
المنهيات دون الاوامر لعدم صحة اقدامهم على المامورات وظاهر قوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وقوله تعالى الا اصحاب اليمين في جنات
يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين حتى اتانا
اليقين دليل ظاهر للعراقيين اما ظاهر الاولى فواضح واما ظاهر الثانية فكذلك لافادتها ان مما سلكهم في سقر ترك الصلاة والاطعام
الواجبين عليهم لاستحالة التعذيب شرعا على ما ليس بواجب عليهم وخلافه اي ظاهر كل منهما كان يكون المراد بالاولى لا يفعلون ما يزكي انفسهم وهو
الايمان والطاعة والمراد من الثانية لم نك من المؤمنين لانهم قد يرادون بالمؤمنين كما في قوله صلى الله عليه وسلم نهيت عن قتل المصلين او لم نك من المعتقدين
فرضية الصلاة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد او ان يكون غير المصلين غير المكذبين المذكورين لاشتمال النار على المكذبين الكفار وغير المكذبين
المسلمين الذين تركوا الزكاة وتناول المجرمين الكل فيكون المجموع قول المجموع على التوزيع لا ان المجموع قول كل من المجرمين تاويل لم يعينه دليل وترتيب
الدعوة في حديث معاذ لما بعثه النبي صلى الله عليه وسلم وقال له ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم

صح الصلاة و

ان الله

ان الله قد افترض عليكم خمس صلوات في كل يوم وليلة فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم صدقة في اموالهم تؤخذ من
اغنيائهم وترد على فقرائهم اخرجه الستة لا يوجب توقف التكليف بوجوب ادا الشرايع على الاجابة بالايمان كما في جامع الاسرار الا
ترى انه ذكر افتراض الزكاة بعد الصلاة ولا قايل بان الزكاة انما تجب بعد الصلاة في حق من امن غاية ما فيه تقديم الاهم فالاهم
مع مراعاة التخفيف في التبليغ واما انهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات فاتفاق وقالوا في وجه العقوبات لانها تقام بطريق الجزا
لتكون زاجرة عن ارتكاب اسبابها وباعتقاد حرمتها يتحقق ذلك والكفار اليق به من المؤمنين وفي وجه المعاملات لان المطلوب
بها معنى دنيوي وذلك بهم اليق لانهم اثروا الدنيا على الاخرة ولانهم التزموا بعقد الذمة ما يرجع اليها والله سبحانه اعلم

الفصل الثاني

الفصل الثاني في الحاكم الحاكم لا خلاف في انه الله رب العالمين ثم الاشعرية لا يتعلق له تعالى حكم بافعال المكلف قبل بعثة لرسول اليه
وبلوغ دعوة من الله تعالى اليه فلا يحرم كفر ولا يجب ايمان قبل ذلك والمعتزلة يتعلق له تعالى حكم بما ادرك العقل فيه من افعال المكلفين صفة حسن او
قبح لذاته اي الفعل يقتضيها كحسن الصدق النافع وقبح الكذب المضر عند قدمائهم وعند طائفة منهم يتعلق به لصفة توجبه فيها بمعنى ان
لها مدخلا في ذلك للقطع بانها لا تستقل بدون الذات والجبائية اي ابو علي الجبائي واتباعه ذهبوا الى انه يتعلق به لوجوه واعتبارات مختلفة
توجبه فيها كلطم اليتيم فانه باعتبار التاديب حسن وباعتبار مجرد التعذيب قبيح وقيل وقايله ابو الحسين منهم يتعلق به لصفة في القبح فقط
وعدمها اي الصفة الموجبة للقبح كاف في ثبوت الحسن ولا حاجة له الى صفة محسنة وما لم يدرك فيه العقل صفة حسن او قبح كصوم اخر
يوم من رمضان وفطر اول يوم من شوال انما يتعلق الحكم به بالشرع والمدرك من الصفات اما حسن فعل بحيث يقبح تركه فواجب
اي فذلك الفعل واجب والا فان كان حسنه بحيث لا يقبح تركه فمندوب او المدرك حسن ترك على وزانه اي الفعل فحرام ذلك الفعل ان ثبت
بفعله القبح ومكروه ان لم يثبت بفعله القبح والحنفية قالوا للفعل صفة حسن وقبح كما تقدم في دليل النهي وكل منهما فلنفسه اي الفعل وغيره اي
الفعل وبه اي وبسبب ما بالفعل من الصفة يدرك العقل حكمه تعالى فيه اي الفعل فلا حكم له اي العقل ان الحكم الا لله غير ان العقل انما استقل بدرك
بعض احكامه تعالى فلا جرم ان قال المصنف وهذا هو عين قول المعتزلة لا كما يحرفه بعضهم ثم منهم كابي منصور من اثبت وجوب الايمان
وحرمة الكفر ونسبة ما هو شنيع اليه تعالى كالكذب والسفه وهو اي هذا المجموع وجوب شكر المنعم وزاد ابو منصور وكثير من مشايخ
العراق ايجابه اي الايمان على الصبي العاقل الذي يناظر في وحدانية الله تعالى كما صرح به غير واحد ونقلوا عنه اي ابي حنيفة وكان الاولى التصريح
به لو لم يبعث الله للناس رسولا لوجب عليهم معرفته بعقولهم والبخاريون لا تعلق لحكم الله تعالى بفعل المكلف قبل بعثة رسول اليه وتبليغه
حكم الله في ذلك كالاشاعرة وهو المختار وحاصل مختار فخر الاسلام والقاضي ابي زيد وشمس الايمة الحلواني ومن تابعهم النفي لوجوب ادا
الايمان عن الصبي لرواية عدم انفساخ النكاح اي نكاح المراهقة وهي المقاربة للبلوغ اذا كانت بين ابوين مسلمين تحت زوج مسلم بعدم
وصف المراهقة الاسلام اذا عقلت واستوصفته فلم يقدر على وصفه ذكره في الجامع الكبير اذ لو كان الصبي العاقل مكلفا بالايمان لبانت من زوجها
كما لو بلغت غير واصفة ولا قادرة على وصفه واما نفس الوجوب فثابت كما ياتي في الفصل الرابع وفي البالغ الناشي على تناهق ونحوه اذا لم تبلغه
دعوة لا يكلف به اي الايمان بمجرد عقله ما لم تمض مدة التامل وقدرها اي المدة مفوض اليه تعالى اذ ليس عليه دليل فان مضت مدة يعلم ربه بانه
يقدر على ذلك ولم يؤمن يعاقب عليه والا فلا وما قيل هي مقدرة بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلاثة ايام ليس بقوي لان مدة التجربة تختلف
باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي اليه غيره في زمان كثير فلو مات قبلها اي المدة غير معتقد ايمانا ولا كفرا
لا عقاب عليه او مات معتقدا الكفر واصفا له او غير واصف خلد في النار لان اعتقاد الشرك دليل خطور الصانع بباله ووقوع نوع استدلال منه
فلم يبق له عذر وكذا يخلد في النار اذا مات بعدها اي المدة غير معتقد ايمانا ولا كفرا وان لم تبلغه الدعوة لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة

صح العقل

العاقل

دعوة الرسل في حق تنبيه القلب من نوم الغفلة فلا يعذر وبهذا التحرير يبطل الجمع الذي ذكره الشيخ اكمل الدين بين مذهب الاشاعرة وغيرهم
بان قول الوجوب معناه ترجيح العقل الفعل والحرمة ترجيحه اي العقل الترك هذا بعد كونه اي هذا الجمع خلاف الظاهر وما ذكرناه عن البخاريين
نقله في الميزان عنهم بلفظ وهو اختيار بعض مشايخ بخاري وغيرهم وقال المصنف نقله المحقق بن عين الدولة عنهم غير انه قال ائمة بخاري الذين شاهدناهم
كانوا على القول الاول يعني قول الاشاعرة وحكموا بان المراد من رواية لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض
وخلق نفسه بعد البعثة وهذه الرواية في المنتقى ثم في الميزان عن محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن عن ابي حنيفة وفي غيره كجامع الاسرار عن ابي يوسف عن
ابي حنيفة فيجب على هذا حمل الوجوب في قوله اي ابي حنيفة السالف لوجب عليهم معرفته بعقولهم على ينبغي قلت لكن لبينته وهي قوله واما في الشرايع فمعذور
حتى تقوم عليه الحجة بمجيء الشرع لا يلائم حكمهم المذكور فان الايمان يكون مساويا للشرايع ح وابو حنيفة نفسه قد خالف بينه وبينها في الحكم وكلهم اي الحنفية
على امتناع تعذيب الطايع عليه تعالى وتكليف ما لا يطاق لذاته فتمت محال النزاع ثلاثة اتصاف الفعل بالحسن والقبح وهذا هو الاول ومنع استلزامه
اي الاتصاف حكما في العبد واثباته اي اثبات استلزام الاتصاف حكما في العبد وهذا هو الثاني واستلزامه اي الاتصاف منعهما اي تعذيب الطايع وتكليف ما لا
يطاق منه تعالى وهذا هو الثالث ولا نزاع في دركه اي العقل صفة للفعل بمعنى صفة الكمال كما هو قد يراد بالحسن وصفة النقص كما هو قد يراد بالقبيح كالعلم والجهل
فيقال العلم حسن والجهل قبيح ولا فيهما بمعنى المدح والذم ولا نزاع ايضا في ادراك العقل الحسن فيما يطلق عليه الحسن مما يكون متعلق المدح في مجاري العادات
والقبح فيما يطلق عليه القبيح مما يكون متعلق الذم في مجاري العادات بل النزاع في ادراك العقل الحسن والقبح فيهما اي الحسن والقبح اي فيما يطلقان عليه
بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه للفاعل على ذلك الفعل كما هو يراد بالحسن ومقابلهما اي وبمعنى استحقاق ذمه تعالى وعقابه على ذلك للفاعل على
ذلك الفعل كما هو قد يراد بالقبيح لنا في الاول اي اتصاف الفعل بالحسن والقبح ان قبح الظلم ومقابلة الاحسان بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى من لا
يتدين بدين ولا يقول بشرع كالبراهمة والدهرية وذلك مع اختلاف عاداتهم واغراضهم فلولا انه اي اتصاف الفعل بذلك مدرك بالضرورة في الفعل
لذاته لم يكن ذلك الاتفاق ومنع الاتفاق على كون الحسن والقبح متعلقهما اي الاحكام منه تعالى كما في شرح المقاصد لا يمسنا لانا لم نقل مجرد اتصاف الفعل
بالحسن والقبح يستلزم حكما منه تعالى على المكلف اوله بل ذهبنا الى انه انما يتعلق ذلك به بالسمع وقولهم اي الاشاعرة في دفع هذا الاتصاف بالحسن والقبح
قد يكون مما اتفقت فيه الاغراض والعادات واستحق به المدح والذم في نظر العقول لتعلق مصالح الكل به اي بذلك الفعل فلا يكون اتصافه باحدهما
ذاتيا لا يفيد دفعه بل هو اي الاتصاف باحدهما على هذا الوجه هو المراد بالذاتي اي يكون الفعل موصوفا بالحسن او القبح لذاته للقطع بان مجرد حركة
اليد قتلا ظلما لا تزيد حقيقتها اي حركتها بذلك على حقيقتها اي حركتها قتلا عدلا فلو كان الذاتي هو ما يكون مقتضى الذاتي اتحد لازمهما اي الحركتين حسنا
وقبحا وليس كذلك قطعا فانما يراد بالذاتي ما يجزم به العقل لفعل من الصفة التي هي الحسن او القبح بمجرد تعقله اي الفعل حال كون هذا المجزوم به كاينا عن صفة نفس
من قام به ذلك الفعل فباعتبارها اي تلك الصفة الجازم بها العقل للفعل على هذا الوجه يوصف ذلك الفعل بانه عدل حسن وضده اي او ظلم
قبيح هذا باضطرار الدليل اي ايجاد حركة اليد في العدل والظلم في القتل ويوجب كونه اي اتصاف الفعل بالحسن والقبح مطلقا انما هو لخارج عن الفعل
ومثله اي الاتفاق على اتصاف الفعل بالحسن والقبح في افادة المطلوب ترجيح الصدق اي ترجيح العقل اياه على الكذب ممن استوى في تحصيل غرضه
من جلب نفع او دفع ضر هو اي الصدق والكذب ولا علم له بشريعة تفيد حسن الصدق وقبح الكذب لو لا ان حسن الصدق ثابت له في ذاته ومعلوم
بالضرورة لما كان كذلك والجواب عن هذا من قبل الاشاعرة بان الايثار من العقل للصدق على الكذب في هذا ليس لحسنه اي الصدق عنده تعالى انما هو لحسنه
في حقنا ليس بضرنا لانا انما قلناه بالنسبة الينا وانه لا يستلزم تعلق حكم لله تعالى على المكلف اوله بل ذلك بالسمع وانما يضر المعتزلة القائلين
بتعلق احكام الله به من غير توقف على سمع نعم يرد عليه اي هذا الدليل منع الترجيح للصدق على الكذب في التقدير اي تقدير عدم مساواة الصدق على
الكذب في حصول الغرض فان على هذا التقدير قد يرجح العقل الكذب على الصدق كما يظهر في تقرير قوله قالوا اي الاشاعرة اولا لو اتصف

الفعل

الفعل بالحسن والقبح كذلك اي اتصافا ذاتيا لم يتخلف كل منهما عما اتصف به في ساير موارده وتخلف قبح الكذب في تعينه اي الكذب طريقا
لعصمة نبي من ظالم فانه حسن واجب الى غير ذلك من الافعال التي تحسب تارة وتحرم اخرى والجواب هو اي تعين الكذب للغرض المذكور على
قبحه اي معه غير انه رفع الاثم عنه شرعا للضرورة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان رخصة سلمنا انه صار حسنا لكن لا لذاته بل لما لا
من الانقاذ للنبي وحسن الانقاذ اي التخليص للنبي يربوا اي يزيد قبح تركه اي التخليص عليه اي الكذب الذي به الانقاذ وغاية ما يستلزم هذا انهما
اي الحسن والقبح فيه لخارج لكنهما اي الحسن والقبح من جهتين فالقبح من جهة كونه لم يتعلق به مصلحة والحسن من جهة انه تعلق به مصلحة ترجحت
احداهما وهي جهة الحسن على جهة القبح وقيل هو اي تعين الكذب فرض ما ليس بواقع الا كذب الا وعنه مندوحة التعريض اي سعته فيجوز ان
يحصل النجاة بان يذكر صورة الخبر المطلوب منه وقصده غيره فلم يحتج الى الكذب فلا يصير حسنا بل يبقى قبيحا فان قيل التعريض يوجب
عدم الجزم بفهم الحقيقة من لفظ اصلا لجواز ان يكون فيه مصلحة تقتضي صرفه عن ظاهره فترتفع الوثوق به عن ظاهر الشريعة اجيب
بمنع ارتفاع الوثوق عن ظاهر الشرع على تقدير جواز التعريض لان التعريض في كلام الشارع انما يكون مع قرينة يعلم بها كونه تعريضا
لئلا يكون اضلالا وايقاعا للعباد فيما لا يجوز فمتى تجرد كلامه عن قرينة ارادة التعريض يجزم بالحمل على الظاهر مع انه منقوض
بساير الاحتمالات كالمجاز والاضمار والتخصيص قالوا اي الاشاعرة ثانيا لو اتصف الفعل بالحسن والقبح لذاته اجتمع المتنافيان في لاكذبن
غدا لان صدقه اي لاكذبن غدا الذي حسنه بكذب غد اي فيه فيقبح لكونه كذبا اذ الفرض قبح الكذب لذاته فيلزم اجتماع الحسن والقبح فيه
وقلبه اي ولان كذبه بعدم كذبه في الغد اما بصدقه فيه او سكوته فيقبح لانه يلزم منه كذبه في اليوم لاكذبن غدا وكل ما يلزم منه الكذب
في اليوم قبيح فصدقه او سكوته غدا قبيح والصدق حسن في ذاته فيلزم منه اجتماع الصدق والكذب فيه ومبناه اي هذا الدليل على ان الملزوم
لخارج حسن حسن والملزوم لخارج قبيح قبيح كما ذكر غير واحد ما مر من عدم التنافي بين كونه حسنا وقبيحا للجهتين لما مر من المراد بالذاتي فيحسن
منه الصدق غدا باعتبار كونه صدقا ويقبح باعتبار استلزامه الكذب اليوم ولا استحالة في اجتماعهما باعتبارين فلا ينتهض هذا على احد قالوا
اي الاشاعرة ثالثا لو اتصف الفعل بالحسن والقبح لذاته وهما اي الحسن والقبح عرضان قام العرض الذي هو احدهما بالعرض الذي هو الفعل لان الحسن
زايد على مفهوم الفعل والا لو كان غير زايد بل كان عين الفعل او جزءه كانت عقلية الفعل عقليته اي الحسن وليس كذلك اذ قد يعقل الفعل ولا يعقل
حسنه ولا قبحه وايضا الحسن وصف وجودي لان نقيضه اي حسن لا حسن وهو سلب والا لو كان غير سلب استلزم محلا موجودا لامتناع قيام الصفة
الثبوتية بالمحل المعدوم فلم يصدق على المعدوم لا حسن وهو باطل بالضرورة لانا نعلم بالضرورة صدق اللاحسن على معدومات كثيرة واذا كان
احد النقيضين سلبا كان الاخر وجوديا ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين والكلام في القبح كالكلام في الحسن وكون الشيء وصفا زايدا على
مفهوم الموصوف وجوديا معنى العرض ثم الغرض انه صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قايما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل
لانه يلزم منه اثبات الحكم لمحل الفعل لا للفعل ودفع هذا الدليل بان عدمية صورة السلب موقوفة على كون مدخول الباقي وجوديا فاثبات وجوديته
اي مدخول الباقي بعدميتها اي صورة السلب دور وعليه اي هذا الدفع ان يقال انما اثبته اي وجود مدخول الباقي باستلزام محل موجود ثم ينتقض
الدليل بامكان الفعل ونحوه كامتناعه لان الامكان قد يكون ذاتيا للفعل مع اجزاء الدليل فيه بان يقال لو كان الامكان ذاتيا لزم قيام المعنى
بالمعنى لان امكان الفعل زايد على مفهومه والا لزم من تعقل الفعل تعقله ثم يلزم ان يكون وجوديا لان نقيضه لا امكان وهو سلب اذ لو لم يكن
سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم الممتنع انه ليس بممكن وانه باطل ضرورة ولا ينتقض هذا الدليل باقتضائه ان لا يتصف فعل بحسن شرعي
للزوم العرض بالعرض وانما لا ينتقض به لانه اي الحسن الشرعي ليس عرضا لانه اي حسنه طلبه تعالى الفعل وطلبه من باب الحكم وهو قديم ثم هو متعلق بالفعل
لا صفة له والتحقيق ان صورة السلب قد يكون وجودا كاللامعدوم اذ معناه كون الشيء غير معدوم وقد يكون صورة السلب منقسما الى موجود ومعدوم

كاللاممتنع فانه يشمل الواجب والمعدوم الممكن ولو سلم انه لو اتصف باحدهما لذاته كان العرض قايما بالعرض فقيام العرض بالعرض بمعنى النعت للعرض
به اي بالعرض غير ممتنع بل واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطو وهو هنا كذلك وانما كان هذا غير ممتنع اذ حقيقته اي كون العرض قايما بالعرض بمعنى النعت
به عدم القيام للعرض بالعرض خصوصا وحسن الفعل معنوي اذ ليس المحسوس سوى الفعل قالوا اي الاشاعرة رابعا فعل العبد اضطراري واتفاقي
لانه اي فعله ان كان بلا مرجح لوجوده على عدمه بل كان مما يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه اخرى بلا تجدد امر فهو الثاني اي اتفاقي وبه اي
وان كان فعله بمرجح له بان توقف وجوده عليه فاما من العبد وهو اي كون المرجح من العبد باطل للتسلسل لان ذلك المرجح فعل فيحتاج الى مرجح منه
وهلم جرا او بمرجح لا منه اي العبد فان لم يجب الفعل معه اي المرجح وذلك بان صح تركه اي الفعل كما صح فعله عاد الترديد وهو اما ان يكون ذلك المرجح
بلا مرجح او به وما كان به فاما من العبد او من غيره واياما كان يلزم المحذور وان وجب الفعل معه فاضطراري ولا يتصفان اي الاضطراري والا
بهما اي الحسن والقبح اتفاقا وهو اي هذا الدليل مدفوع بانه اي الفعل بمرجح منه اي العبد وليس الاختيار باخر اي باختيار اخر ليتسلسل وصدور الفعل
عند المعتزلة مع المرجح على سبيل الصحة لا الوجوب الا ابا الحسين ولو سلم ان المرجح موجب وجوب الفعل فالوجوب بالاختيار لا يوجب
الاضطرار المنافي للحسن والقبح وصحة التكليف ودفع هذا الدفع بانه ثبت لزوم الانتهاء الى مرجح ليس من العبد يجب معه الفعل ويبطل استقلال العبد به
اي بالفعل ومثله اي هذا عند المعتزلة لا يحسن ولا يقبح ولا يصح التكليف به وهو اي دفع هذا الدفع رد المختلف الى المختلف لانهم لا يقولون بوجوب
الفعل ابدا بل صحته مع المرجح ولا بعدم استقلال العبد به بل يستقل به عندهم فلا يلزمهم ولا يلزمنا معشر الحنفية ايضا لان وجود الاختيار في الفعل
عندنا كاف في الاتصاف اي في اتصافه بالحسن والقبح وصحة التكليف وهذا الدفع يشترك بين اهل القول الذي اخترناه وهو ما ذكره بن عبد الدولة
عمن شاهدهم من ايمة بخارى وجمع من الاشاعرة ولا ينتهض منهم اي الاشاعرة اذ مرجع نظرهم في الافعال الخير لان الاختيار ايضا مدفوع للعبد بخلقه
تعالى لا صنع له اي للعبد فيه اي الاختيار اما الحنفية فالكسب صرف القدرة المخلوقة للعبد الى القصد المصمم الى الفعل وظاهر تعلق الجار الاول
والجار الثاني بالقصد فاثرها اي قدرة الله في القصد ويخلق سبحانه الفعل عنده اي القصد بالعادة فان كان القصد حالا اي وصفا غير موجود ولا معدوم
في نفسه قايما بموجود فليس الكسب بخلق وعليه اي ثبوت الحال جمع من المحققين منهم القاضي ابو بكر وامام الحرمين اولا وعلى نفيه اي الحال كما عليه الجمهور
فكذلك اي ليس الكسب بخلق ايضا على ما قيل اي قول صدر الشريعة الخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور لا في محل القدرة اي لا فيمن قامت به
القدرة ويصح انفراد القادر بايجاد المقدور بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به المقدور في محلها اي القدرة ولا يصح انفراده اي القادر بايجاده اي
ذلك الامر فاثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج عن ذاته واثر الكاسب صنعه في فعل قايم به فحركة زيد مثلا 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 وقد يعبر عن الخلق بالانشاء والاختراع من العدم الى الوجود
وعن الكسب بالتسبب الى ظهور ذلك الخلق على الجوارح ومن هنا رسم بظهور اثر القدرة القديمة في محل القدرة الحادثة ولو بطلت هذه التفرقة
بين الخلق والكسب على تعذره اي بطلانها وجب تخصيص القصد المصمم من عموم الخلق بالعقل وانما وجب تخصيصه من عموم خلق كل شيء لله لانه اي كون
القصد المصمم مخلوقا للعبد ادنى ما يتحقق به فايدة خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك للعبد وينتفي به الجبر ويتجه به حسن التكليف
المستعقب العقاب بالترك والثواب بالامتثال بل لا امتثال اصلا ولا معصية صح قالوا اي الاشاعرة خامسا لو حسن الفعل لذاته او لصفة واعتبار لم يكن الباري سبحانه وتعالى مختارا
في الحكم واللازم باطل بالاجماع وانما يلزم ذلك لانه اي الحكم ح يتعين كونه على وفق ما في الفعل من الصفة لان الحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح
لا يصح من الباري وفي التعين نفي الاختيار وهو اي هذا الدليل وجه عام لرد قول من عداهم ولكن كما قال ولا يلزمنا معشر الحنفية لانه اي الحكم اذا كان
قديما عندنا كما عندكم لانه كلامه النفسي كيف يكون اختياريا فهو الزامي على المعتزلة ومدفوع عنهم بان غايته اي هذا الدليل انه مختار في موافقة تعلق
حكمه للحكمة وذلك الاختيار في هذه الموافقة لا يوجب اضطراره تعالى للحكم ولنا في الثاني اي عدم استلزام اتصاف الفعل حكما لله تعالى فيه لو تعلق الحكم

بالفعل

بالفعل المتصف بالحسن قبل البعثة لزم التعذيب بتركه اي الفعل المتعلق به الحكم في الجملة كان يكون الحكم المتعلق به الوجوب ولم يتعلق بتركه
العفو وهو اي والتعذيب بتركه قبل البعثة منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قيل اي ولا مثيبين فاستغنى عن ذكر الثواب
بذكر العقاب الذي هو اظهر في تحقق معنى التكليف وتخصيصه اي العذاب بعذاب الدنيا كما جرى للمتقدمين من مكذبي الرسل او بما عدا الايمان
من الشرايع تخصيص بلا دليل بعينه ومن الظاهر بعد ان يكون المراد بالرسول العقل ونفي التعذيب وان لم يستلزم نفي التكليف قطعا عند ابي
منصور وموافقيه لجواز العفو عندهم عن المكلف بترك ما كلف به خلافا للمعتزلة فانه يستلزمه قطعا لعدم تحريرهم العفو عنه بترك
ما كلف به لكنه اي نفي التعذيب والاحسن فهو يستلزمه اي نفي التكليف عند ابي منصور في الجملة يعني وان اختلف في جواز العفو عن بعضها وانما لا
يلزم التعذيب في معين من تلك التكليفات فنفيه اي التعذيب مطلقا انما هو لنفيه اي التكليف وايضا ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله الاية اي
لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى وجه الاستدلال ان الله تعالى لم يرد عذرهم وارسل اليهم كيلا
يعتذروا به اي بعدم ارساله وايضا ليلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فانه يفهم منه ثبوت الحجة للناس على الله ان لو عذبهم قبل البعثة
فيفيد امنهم من العذاب وهو موجب عدم الحكم قبل البعثة اصلا لكون عدم الامن من العذاب على ترك الواجب وفعل المحرم من لوازم الوجوب
والحرمة مطلقا قالوا اي المعتزلة لو لم يثبت حكم ما الا بالشرع لزم افحام الانبياء اي عجزهم عن اثبات البعثة لان النبي اذا ادعى النبوة واتى بالمعجز
فح اذا قال النبي للمبعوث اليه انظر في معجزي لتعلم صدقي قال لا انظر فيه ما لم يثبت الوجوب اي وجوب النظر على اذ له ان يمتنع عما لم يجب عليه ولا
يثبت الوجوب على ما لم انظر في معجزك اذ لا وجوب بالفرض الا من الشرع فوجوب النظر فيه يتوقف على ثبوت الشرع المتوقف على النظر فيه
فيتوقف كل من النظر ووجوبه على الاخر او قال هذا المعنى بعبارة اوضح وهي لا يجب النظر على ما لم يثبت الشرع الخ اي ولا يثبت الشرع حتى انظر
وانا لا انظر ما لا يجب كان هذا القول حقا ولا سبيل للنبي الى دفعه وافحامه باطل فبطل كونه شرعيا واذا بطل كونه شرعيا تعين كونه عقليا
اذ لا يخرج عنهما اجماعا والجواب ان قوله ولا يثبت الخ اي الوجوب على ما لم انظر وما لم انظر لا يثبت الوجوب على باطل لانه اي الوجوب ثابت في
نفس الامر بالشرع نظرا ولا ثبت الشرع اولا لان تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالوجوب والا لو توقف تحقق الوجوب
على العلم به لزم الدور لان العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب ضرورة مطابقته اياه وايضا متى ظهرت المعجزة في نفسها وكان صدق النبي
فيما ادعاه ممكنا والمدعو متمكنا من النظر والمعرفة فقد استقر الشرع وثبت والمدعو مفرط في حق نفسه ولما اورد بعضهم ان هذا تكليف
بالوجوب للغافل عنه وانه باطل واجاب بانه جايز في هذه الصورة للضرورة اشار الى بطلانه بقوله وليس وجوب النظر قبل النظر
وثبوت الشرع عنده تكليف غافل بعد فهم ما خوطب به ولم يصدق به ليحتاج الى هذا الجواب المردود لان ذلك من لا يفهم الخطاب
كالصبيان او يفهم لكنه لم يقل له انه مكلف كالذي لم يصل اليه دعوة نبي وما قيل اي وما اختص به صدر الشريعة من الدليل على ان الحكم يتعلق بالمكلف
قبل البعثة وهو ما ملخصه تصديق من ثبتت نبوته بدعواه اياها واظهار المعجزة عليها في اول اخباراته عن الله تعالى من التكاليف كوجوب
الصلاة واجب والا لو لم يجب تصديقه في ذلك انتفت فايدة البعثة وانتفا فايدتها بعد ثبوتها منتف وح فاما وجوب التصديق بالشرع فبنص
اي لمعروف وجوب تصديقه في اول اخباراته ح لا بد ان يكون نصا وح فوجوب تصديق هذا الاخبار الثاني الذي هو النص المتوقف وجوب
تصديق الاخبار الاول عليه لا يكون بنفسه لئلا يلزم توقف الشيء وتقدمه على نفسه فتصديقه بغيره ح فاما بالاول اي بالنص الاول فيدور او بثالث
اي او بنص ثالث والثالث برابع وهلم جرا فيتسلسل والدور والتسلسل باطلان فهو اي وجوب تصديقه في اول اخباراته بالعقل وهو حسن عقلا لان الواجب
عقلا اخص من الحسن عقلا ويلزم منه ايضا ان يكون ترك التصديق حراما فيكون قبيحا عقلا وكذا وجوب امتثال اوامره اي الشارع لو كان بالشرع
توقف وجوبه على الامر بالامتثال الذي هو نص ثان على ذلك وح فوجوب امتثال الامر بالامتثال الذي هو النص الثاني ان كان بالاول دار والا

ان كان ثالث والثالث رابع ويلم جرا تسلسل ودار الدور والتسلسل باطلان فوجوب امتثالا وامره ابتدا انما هو بالعقل وهو حسن عقلا لان الواجب عقلا افضل من الحسن عقلا ويلزم منه ان يكون ترك الامتثال حراما فيكون قبيحا فما قيل مبتدا خبره جوابه كما هو مختصرا في التلويح ان اللازم من هذا الدليل جزم العقل بصدقه اى النبي في اول اخباراته وبوجوب امتثالا وامره استنباطا من دليلها اى بتصديقات اخباراته ووجوبات امتثالات اوامره وهو ظهور المعجزة على يديه فان الوجوب عقلا بمعنى استحقاق العقاب بالترك بلا يتوقف الوجوب عقلا بهذا المعنى على نص وعبارة التلويح واما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب في الاجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة وظهار المعجزة فانه يدل نصا على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او حكم الله القديم بوجوب طاعة الرسول غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي انتهت فيصار يمكن ان يقال ابتدا وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى الاستحقاق المذكور ولا يجوز ان يكون ثابتا شرعا بنص الشارع سوا نص على الحكم المذكور او على دليله اما الاول فلما مر واما الثاني فلان ثبوته بدليل المنصوص انما هو بطريق الاستدلال وعلى تقدير التسليم لا نص من الشارع على دليله سوى اظهار المعجزة لصدق دعواه النبوة وهو ليس بنص بمعنى خطاب الشارع الموجب كون الحكم شرعيا ولا خفا ان اثبات المعجز لدعوى النبوة لا يتوقف على اعتبار كون المعجزة بمنزلة النص وايضا نحن نجد من انفسنا ان من ادعى النبوة واظهر المعجزة على صدق دعواه ثم كذب في بعض اقواله فحينئذ لا يقربص مدعيا انه حكم الله مع علمه بانه ليس كذلك يستحق العقاب ولا شك ان المنازع في مثله مكابر وبهذا التقدير يكون الجواب المذكور على طرف الله سبحانه اعلم قالوا اى المعتزله ثانيا وهو يصلح ان يكون للشيخ ايضا منصور وموافقيه ايضا نحن نقطع بانه يقبح عند الله من العارف بذاته المنزهة وصفاته الكريمة ان ينسب اليه ما لا يليق من صفات النقص ورد شرع اولا فيجزم عقلا ان يسبب ذلك وشيا منه اجيب بان القطع للذكور لما لا يكون في النفوس من الشرايع التي لم تنقطع مدة بعثة آدم فتوهم بهذا السبب انه اى القطع المذكور بحكم العقل ثم لما كان المختار عند المصنف ان الفعل يتصف بالحسن والقبح خارج ولا تكليف قبل البعثة فلا دليل على اصلا ثبوت القبح للفعل في الفعل اى عند العقل وعنده تعالى لا يستلزم عقلا تكليف يمنعه من الفعل بمعنى انه يقبح منه تعالى تركه اى ترك تكليفه وللخفية والمعتزلة في الثالث اى امتناع تعريب الطايع وتكليف ما لا يطاق انه ثبت بالقاطع اتصاف الفعل بالحسن والقبح في نفس الامر فيمتنع اتصافه اى فعل الله تعالى به اى بالقبح تعالى الله عن ذلك وايضا فالاتفاق على استقلال العقل بدركهما اى الحسن والقبح بمعنى علمة الكمال والنقص كالعلم والجهل على ما مر بديهة ضرورة يستحيل عليه اى الله تعالى ما ادرك فيه نقص وح اى وحين كان مستحيلا عليه ما ادرك فيه نقص ظهر القطع باستحالة اتصافه اى الله تعالى بالكذب ونحوه تعالى عن ذلك وايضا لو لم يمتنع اتصاف فعله بالقبح يرتفع الامان عن صدق وعده وصدق خبر غيره اى الوعد منه تعالى وصدق النبوة اى لم يحرم بصدقه اصلا لان الفرض ان لا حكم له ولا شرعا لانه مما لا يمكن اثباته بالسمع لان تحية السمع بل ثبوته فرع صدقه تعالى اذ لو جاز كذبه لم يكن تصديقه للنبي باظهار المعجزة على يديه فائدة في قوة قوله هذا صادق في دعواه دالا على صدقه واذا كان السمع متوقفا على صدقه لم يمكن اثباته به ويلزم منه ان لا يحرم ايضا بصدق مدعي الرسالة لصلاحية جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب فيسد باب النبوة وان يرتفع الثقة عن كلامه والملزوم باطل فالملزوم مثله ولعل المصنف اهمل بفرد الوعيد بالذكر كما افرد الوعد اما اكتفاء بدركوله في وخبر غيره واما موافقة الاشاعرة في جواز الخلف في الوعيد كما هو ظاهر المواقف والمقاصد لانه لا يعد نقصا بل هو من باب الكرم وقد اشبعنا الكلام فيه في حاشية المجلي وعلى هذا لا يكون قوله وخبر غيره مخصوصا بما سواه وعند الاشاعرة كسايرالعلوم التي لا يقطع بعدم اتصافه تعالى بشيء من القبايح بدون الاستحالة العقلية كسايرالعلوم التي يقطع فيها بان الواقع احد النقيضين مع عدم استحالة الاخر لو قدر انه الواقع كالقطع بمكة وبغداد اى بوجودهما فانه لا يحيل عدمهما عقلا وح اى وحين كان الامر على هذا لا يلزم ارتفاع الامان عن صدق وعده تعالى ولا يلزم من جواز الشيء قبل العلم بعدم الجزم بعدمه والا فالباري في الاستحالة والامكان العقلي هذا جار في كل نقيض اقدر تعالى عليها مساوية ام هي

قصد ا

حكم ه

ثوبة باب صلة خط المصنف ه

اى النقيضة بها اى بقدرته شمولة والقطع بانه لا يفعل اى والحال القطع بعدم فعل تلك النقيضة والخفية والمعتزله على الاول اى ان قدرته عليها سالبة لاستحالة تعلق قدرته بالمحالات وعليه فوقوع امتناع تكليف ما لا يطاق وامتناع تعذيب الطايع ولقطه في المسايرة واعلم ان الخفية لما استحالوا عليه تكليف ما لا يطاق فهم لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في الطاعة مخالفا لهواي نفسه في رضى مولاه اشعر بمعنى انه تعالى عن ذلك وهو من باب التنبيهات اذ التسوية بين المسيء والمحسن غير لايق بالحكمة في قطر سايرالعقول وقد نص تعالى على قبحه حيث قال ام حسب الذين اجترحوا السيات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سوآ محياهم ومماتهم ساما يحكمون فجعله سيئا هذا في التجويز عليه وعدمه اما الوقوع فمقطوع بعدمه غير انه عند الاشاعرة للوعد بخلافه وعند الخفية وغيرهم لذلك ولقبح خلافه وذكر تا في المسايرة بطريق الاشارة في الجملة ان الثاني اى اية لا يقدر ولا يفعل قطعا ادخل في التنزيه فان الذي في المسايرة ثم ذ اى يعني صاحب العمدة من شايخنا ولا يوصف تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لان المحال لا يدخل تحت القدرة وعند المعتزله يقدر ولا يفعل انتهى ولا شك ان سلب القدرة عما ذكر هو مذهب المعتزله واما ثبوتها ثم الامتناع عن تعلقها فمذهب الاشاعرة اليوم ولا شك ان الامتناع عنها زيادة التنزيهات فيسير العقل في ان اي الفعلين ابلغ في التنزه عن الفحشا هو القدرة عليه مع الامتناع عنه مختارا او الامتناع لعدم القدرة فيجد القول بادخل القولين في التزيه انتهى هذا ولو شا الله تعالى قايل هو اي النزاع بين الفرق الثلاثة لفظي فقول الاشاعرة هو انه لا يستحيل العقل كون متصفا بالالوهية والملك لكل شيء متصفا بالجور وما لا ينبغي اذ حاصله انه مالك جاير ولا يحيل العقل وجود مالك كذلك اي جاير ولا يصح الخفية والمعتزله انكاره وقولهم اي الخفيه والمعتزله يستحيل بالنظر الى ما قطع به من ثبوت اتصاف هذا العزيز الذي ثبت انه الاله بادنى كمالات الصفات وظاهر ان قوله بادنى متعلق باتصاف من العدل والاحسان والحكمة اذ يستحيل اجتماع النقيضين فلخفيه اثبات الضرورة في عدم تجويز ذلك بشرط المحمول في المتصف الخارجي اي الاله المتصف بادنى كمالات الصفات والا بالنظر الى المجرد منزوم اله ومالك كل شيء ثم لما جرت عادة الاشاعرة بذكر مسلتين هنا حاصلها اثبات تعلق حكمه تعالى بشكر المنعم وكان اللايق ظاهرا ان يوردهما المصنف بتوجيه صحيح لانه مع الاشاعرة في ابطال التعلق الحكم قبل البعثة ولم يوردهما كذلك بل اوردهما على وفق كلامهم ليبين ما فيه مهد العذر في ذلك اولا فقال واشتهر عن الاشعرية انهم نزلوا الى اتصاف الفعل بالحسن والقبح ويطلوا مسلتين على التنزل وخرجوا ان ساعدتهم على نفي التعلق قبل البعثة لكنا نورد كلامهم لما فيه المسلة الاولى شكر المنعم اي استدعا الجميع ما انعم الله تعالى على العبد فيما خلق لاجله كصرف النظر الى مشاهدة مصنوعاته ليستدل بها على صانعها والسمع الى تلقي اوامره وادراته واللسان الى التحدث بالنعم والثنا الجميل على موليها وعلى هذا القياس قيل وهذا معنى الشكر حيث ورد في الكتاب العزيز وهذا وصف الشاكرين بالقلة فقالوا وقليل من عبادي الشكور ليس واجبا عقلا لانه اى الشكر لو وجب بالعقل فنقايض لبطلان العبث لقبحه واذ كان لغاية فاما لله تعالى او للعبد في الدنيا او الاخرة وهي اي هذه الاقسام الثلاثة باطلة لقطايته اي الله عن الغاية فبطل ان يكون لغاية لله والمشقة في الدنيا لان شكر فعل الواجبات وترك المحرمات العقليه وهي مشقه وتعب ناجز لاحظ للنفس فيه وما يكون كذلك ليس له غاية فبطل ان يكون لغاية للعبد في الدنيا وعدم استقلال العقل بطور الاخرة لانها من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه فبطل ان يكون لغايه للعبد في الاخرة وانفصل المعتزله عن هذا الالتزام بانه لغاية تم بانها للعبد في الدنيا وهي دفع ضرر يخوف العقاب لزوم خطور مكالبة الملك المنعم بالشكر على تمه قليلا من العقاب الا بالشكر والامن من العقاب من اعظم الفوايد ولو فرط فالخطوط اذ الغايه كما يكون طلب نفع يكون دفع ضرر فلا يكون فيه تعب ناجز ومع الاشعرية لزوم الخطر على تقدير ترك الشكر لكل مكلف ليسلط المنع على لزوم الخطور المذكور سالكل عاقل للعلم بعدمه من اكثر الناس بشهادة احوالهم والمقصود لا يحصل بتسليم الخطور للبعض لا يجابهم الشكر على الكل ه

ثوبة

وعلى التسليم للزوم الحظور المذكور للكل فمعارض بانه اي شكر العبد تصرف في ملك الغير بالاتعاب بالافعال والتروك الشاقة بدون اذن المالك
فان ما يتصرف الانسان فيه من نفسه وغيرها ملك لله تعالى وبانه اي شكر العبد النعمة يشبه الاستهزا فان شكر النعمة قد تشبه الاستهزا بوجهين احدهما ان لا
يكون للنعمة قدر يعتد به بالنسبة الى مملكة المنعم وعظمته ثانيهما ان يكون شكرها مما لا يليق بمنصب المنعم ونعم الله الفائضة على العبد من الوجود
والقوى وغيرها ليس لها قدر يعتد به بالنسبة الى عظمة الله وملكوته والشكر الذي يفعله العبد لاجلها لا يليق بكبريائه وما مثله الا كمثل فقير تصدق عليه
ملك ملك البلاد شرقا وغربا وعم العباد وصار نهبا بلقمة خبز فطفق يذكرها في المجامع ويشكره عليها بتحريك انملته فكما ان هذا من الفقير لا يليق بمنصب الملك
ويعد استهزا منه به فكذا شكر العبد بالنسبة الى جلال الله وكبريائه بل اللقمة بالنسبة الى الملك وما يملكه اكثر مما انعم الله به على العبد بالنسبة
الى الله لان نعم الله غير متناهية وما يملكه الملك منتهاه وشكر العبد بفعله اقل قدرا في جنب الله من شكر الفقير بتحريك اصبعه وربما لا يقع لانها
بجانب الجبروت فيكون ترك الشكر واجبا قال المصنف ولقد طال رواج هذه الجملة على تهافتها اي مع سقوطها بينهم فان الحكم بتعلق الحكم بالفعل عقلا
تابع لعقلية ما في الفعل من الحسن والقبح فاذا عقل فيه حسن صفته انه يلزم بترك ما اي الفعل الذي هو اي الحسن فيه القبح كحسن شكر المنعم المستلزم
تركه اي شكره قبح الكفران بالضرورة فقد ادرك العقل حكم الله الذي هو وجوب الشكر قطعا واذا ثبت الوجوب عقلا بلا مرد لم يبق
لنا حاجة في تعيين فايدة بل نقطع بثبوتها اي الفايدة في نفس الامر علم عينها اولا على انه كما قال الشيخ سراج الدين الهندي رحمه الله وللخصم ان يقول لا نم
ان التصرف في ملك الغير مطلقا قبيح بل التصرف في ملك من يلحقه الضرر اما من لا يلحقه الضرر فلا يحكم فيه بالقبح ولهذا يحسن منا الاستظلال بحايط الغير
والاستصباح من مصباحه والنظر في مراته لحصول النفع الخالي عن الضرر وان كان تصرفا في ملك الغير لان الاذن حاصل دلالة لان من كان عبيده مضطرين
الى الطعام والشراب وعنده خزاين الطعام وبحار الشراب لا ينقص من خزانته شي فالعادة تحكم بالاذن بالتناول منها كيلا يهلكوا بالامتناع عنه ونعم الله
في ذاتها امور عظيمة كايجاد الانسان بقواه الظاهرة والباطنة والاعضا السليمة لو اجتمع الخلايق على تحصيل واحد منها لعجزوا فالشكر على هذه النعم لا يعد
استهزا وكونها قليلة بالنسبة الى الله تعالى لا يقدح في عظمها في ذاتها وبالنسبة الينا وليس هذا كشكر الملك على لقمة خبز لان اللقمة حقيرة في العرف تقدر
على اعطا امثالها غيره ممن هو دونه فكان شكره على ذلك استهزا وليس نعم الله على العبد كذلك انتهى وايضا كما قال ابن هاشم النعمة اذا كان لها قدر يعتد
به بالنسبة الى حاجات المنعم عليه وان لم يكن لها قدر يعتد به بالنسبة الى مالك النعم لا يعد شكرها استهزا الا يرى انه لو اعطى ملك بملك خزاين الارض
فقيرا مائة دينار وتنقضي حاجاته في سنة بها استحسن منه ان يشكرها عليها وان لم يكن له قدر يعتد به بالنسبة الى خزاين الملك والله سبحانه اعلم
ولو منعوا اي الاشاعرة اتصاف الشكر بالحسن والكفران بالقبح لم تصر مسئلة على التنزل لانتفائه بمنع الاتصاف وكذا انفصال المعتزلة المذكور
بمنع صيرورتها مسئلة من هذا القبيل فان دفع ضرر خوف العقاب على الترك انما يصح حاملا على العمل الذي هو الشكر وهو اي الخوف بعد العلم
بالوجوب للشكر بطريقه اي العلم وهو اي العلم بالوجوب بطريقه هو الذي فيه الكلام وتسليم لزوم الحظور ومعارضتهم اي الاشاعرة للمعتزلة
بالتصرف في ملك الغير الزامي من الاشاعرة للمعتزلة اذ اعترفوا اي الاشاعرة في المسئلة الثانية بان حرمته اي التصرف في ملك الغير ليست عقلية
واما معارضتهم بانه يشبه الاستهزا فيقتضي منه العجب لما قدمناه وكيف والفرض انه شاكر حقيقة وهو انما يكون مع تعظيم الباطن وخفض الجناح على
انه يلزم منه انسداد باب الشكر قبل البعثة وبعدها وهو ممنوع بتطابق المعقول والمنقول ثم لما تقدم ان طايفة من حنفية بخاري قالوا بقول الاشاعرة
في عدم نسبة التحسين والتقبيح للعقل وقد تهافت دليلهم الذي استدلوا به في هذه المسئلة اراد المصنف ان يذكر لاصحابنا دليلا على ذلك فقال
والوجه فيه اي انتفا الحكم للعقل قبل البعثة انه لا طريق للعقل الى الحكم بحدوث ما لم يكن الا بالسمع في المسموعات او البصر في المبصرات والفرض
انتفاؤهما اي السمع والبصر في تعلق حكمه تعالى بالفعل ودرك ما في الفعل من حسن او قبح غير مستلزم تكليفه بفعل او ترك الا لو كان ترك تكليفه
تعالى يوجب نقيضه تعالى وهو ممنوع قطعا والله سبحانه اعلم المسئلة الثانية افعال العباد الاختيارية مما لا يتوقف عليه البقا وهي ما يمكن

بلغ

البقا

البقا بدونها كاكل الفاكهة وتقابلها الاضطرارية وهي ما لا يمكن البقا بدونها كالتنفس في الهواء حال كونها واقعة قبل البعثة ان ادرك
فيها جهة محسنة او مقبحة فعلى ما تقدم من التقسيم عند المعتزلة من ان المدرك اما حسن فعل بحيث يقبح تركه فواجب والا فمندوب او ترك
على وزانه فحرام ومكروه والا لو لم يدرك فيها جهة محسنة ولا مقبحة فلهم اي للمعتزلة فيها اي الافعال الاختيارية ثلاثة مذاهب الاباحة اي عدم
الحرج وهو قول معتزلة البصرة وكثير من الشافعية واكثر الحنفية لا سيما العراقيين قالوا واليه اشار محمد فيمن هدد بالقتل على اكل الميتة او شرب
الخمر فلم يفعل حتى قتل بقوله خفت ان يكون اثما لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرما الا بالنهي عنهما فجعل الاباحة اصلا والحرمة بعارض النهي
والحظر اي الحرمة وثبوت الحرج في حكم الشرع وهو قول معتزلة بغداد وبعض الحنفية والشافعية والوقف وهو قول بعض الحنفية منهم ابو منصور
الماتريدي وصاحب الهداية وعامة اهل الحديث ونقل عن الاشعري كما سياتي تفسيره وعلى الاولين اي الاباحة والحظر ان يقال ان الحكم يتعلق حكم
معين لفعل عقلا فرع معرفة حال الفعل له فاذا كان الفرض انه غير معروف فكيف يعرف حكمه المتوقف على معرفته فاذا قال المبيح بناء على منع الحصر لعله يريد في
المحظور والمباح خلق الله العبد وما ينفعه من المطعومات وغيرها فمنعه اي الله العبد منها ولا ضرر عليه اخلال بفايدته اي خلقهما وهو اي منعه والحالة هذه
العبث وجواب اذا فمراده اي المبيح وهو اي والعبث نقيصة تمتنع عليه تعالى فتعين ان يكون غير ممنوع وهو معنى الاباحة والحاظر اي واذا قال الحاظر
الاباحة تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم فمراده اي الحاظر يحتمل المنع فالاحتياط العقلي منعه اي العبد منه فاندفع هذا على ما قيل على الحظر بان
من ملك بحرا لا ينفد واتصف بغاية الجود كيف يدرك العقل عقوبته عبده باخذ قدر سمسمة وانما اندفع بهذا لانه اي الحاظر لم يبن
الحظر على درك العقل ذلك بل بناه على احتماله اي منعه باعتبار انه تصرف في ملك الملك بلا اذنه فيحتاط بمنعه واندفع ايضا منع ان حرمة
التصرف عقلي بل هو سمعي ولو سلم انه عقلي ففي حق من يتضرر بذلك والله سبحانه منزه عن ذلك ولو سلم انه في حق مالك فمعارض بما في المنع من الضرر الناجز
ودفعه اي الضرر الناجز عن النفس واجب عقلا وليس تركه الفعل لدفع ضرر خوف العقاب الحاصل من التصرف في ملك الغير اولى من الفعل
المستلزم لدفع الضرر الناجز بل اعتبار العاجل اولى مع ما في هذا الجواب من كونه اي المذكور غير محل النزاع فانه اي النزاع انما هو في نحو اكل الفاكهة مما لا
ضرر في تركه كما اشار اليه في اول المسئلة بقوله مما لا يتوقف عليه البقا وما على الاباحة اي واندفع ايضا ما اورد عليها من انه ان اريد بها ما لا حرج عقلا
في الفعل والترك فمسلم ولا نزاع فيه بل النزاع في اطلاق لفظ المباح بازايه ولذا يمتنع اطلاقه على فعل الله تعالى مع تحقق ذلك المعنى فيه
او خطاب الشارع به فلا شرع ح او حكم العقل به اي بكونه مباحا فالفرض انه اي العقل لا حكم له فيه بحسن ولا قبح اذ يختارون اي المبيحون
هذا وهو الاول في المعنى بملجئ لزوم العبث على تقدير عدم الاباحة والعبث باطل كما تقدم واما دفعه اي دليل المبيح المذكور بمنع قبح فعل لا فايدة له
اي لذلك الفعل بالنسبة اليه تعالى فيخرجه اي هذا الكلام عن التنزل لانه اي التنزل دفعه الخصم على تسليم قاعدة الحسن والقبح نعم يدفع دليل
المبيح بمنع الاخلال بفايدته على تقدير المنع منه اذا راه قدرته تعالى على ايجاده اي ذلك الشي محققة مع احتمال غيره من الفوايد مما يقصر عن دركه العقل فلا
يقع اخلال بفايدته والحاظر اي ودفع بانه لا يثبت حكم الحكم الاخروي من الثبوت والانتفا بثبوته اي بسبب ثبوت حكم الحكم الاخروي في نفس الامر
قبل اظهاره اي الحكم للمكلفين فكيف باحتماله اي احتمال ثبوته ولا خوف ليحتاط بمنعه واما الوقف ففسر بعدم الحكم اصلا وهو منقول عن طايفة من المعتزلة
الواقفية وليس هذا به اي بالوقف لانه قطع بعدم الحكم لا وقف عنه وبعدم العلم بخصوصه اي الحكم فقيل ان كان عدم العلم بخصوصه للتعارض بين
الادلة الدالة على الاحكام قبل البعثة فتساقطا بينا بطلانها اي الادلة المذكورة كما تقدم او لعدم الشرع ح والفرض ان العقل لا يستقل بادراكه كما ذكره
بعض اصحابنا فمسلم وهو مذهبنا والحصر في التوقف في الحكم في الاول اي لتعارض الادلة ممنوع بل قد يكون لعدم الدليل على خصوص حكم فان قلت
هذه المذاهب توجب من المعتزلة كون الحكم ليس من قبيل الكلام اللفظي اذ لا تحقق له اي للكلام اللفظي الا بعد البعثة ولا نفسي عندهم
فكيف تصورت هذه المذاهب على اصولهم فالجواب منع توقفه اي الكلام اللفظي عليها اي البعثة لجواز تقدمه اي الكلام اللفظي عليها اي البعثة كخطاباته

للملكة وادم ونقل عن الاشعري الوقف ايضا على الخلاف في تفسيره اي الوقف كما تقدم والصواب ان المراد به التفسير الثاني اي عدم العلم بخصوص الحكم
لعدم الحكم عنده الى الشرع اي فيها اي الافعال حكم لا يدري ما هو الا في البعثة فانه حينئذ يدري ما الشرع لانه اي الحكم يتعلق بالافعال فيعلمه المكلف فحل وقف
الاشعري غير اي وقف المعتزلة لانه اي الوقف عندهم حتى عن الحكم المتعلق بالافعال ولا يتصور وجود تعلق الحكم عنده اي الاشعري قبل البعثة فحاصله ان الكلام
الاشعري ليثبات قدم الكلام والتوقف فيما سيظهر تعلقه التنجيزي بالفعل وهذا معلوم من كون اب التعلق التنجيزي قبل البعثة فلا وجه لتخصيصه اي هذا القول
به اي بالاشعري كما لا وجه لاتيانه اي للمعتزلة تعلقه اي الحكم بالافعال مع فرض عدم علمه اي المكلف به مع انه حينئذ اي حين يكون متعلقا به ولا يعلمه المكلف
لا يثبت في حق المخالفين بل الثبوت في حقهم مع التعليق بانعدام التعلق التنجيزي والا فلا فائدة للتعلق لانها اما الآخرة وهو غير ممكن قبل الشرع لانه
عبارة عن الاثنان بعين ما امر به في وقته وذلك موقوف على العلم به وبكيفيته ولا علم بشيء من ذلك قبل الشرع واما ترتب العقاب على الترك وهو مستند
لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولو قالوه اي المعتزلة الوقف كالاشعري كان ذلك منهم على الصواب قولا بلا دليل اذ لا دليل على ثبوت
لفظ فيه اي في الحكم قبل البعثة لعلا ولا نفسي عندهم يثبت به خلافا للاشعري فانه قائل به وجب ثبوت النفسي اولا وبه كفاية الا ان المذكور في شرح
البديع للشيخ سراج الدين الهندي ان الشيخ ابا الحسن الاشعري فسر الوقف بعدم الحكم وعليه فلا يتم له هذا وانما يتم للمصنف ولا وليك الخارجين درء عنا
وافقهم اللهم الا ان يكون المراد به عدم التعلق التنجيزي وليس ببعيد وحينئذ يتم له ايضا واما الخلاف المنقول بين اهل السنة ان الاصل في الافعال
الاباحة او الحظر فقيل انما هو بعد الشرع بالادلة السمعية اي دلت على ذلك قال المصنف والحق ان ثبوت هذا الخلاف مشكل لان السمع لو دل
على ثبوت الاباحة او التحريم قبل البعثة بطل قولهم اي الاسعرية وموافقهم لا حكم قبلها اي البعثة فان امكن في الاباحة تاويله اي قولهم لا علم قبلها بان لا مؤاخذة
بالفعل والترك فمعلوم من عدم التعلق فلا حاجة الى ذكره ثم لا يتاتى في قول الحظر للواحدي فيه على الترك ولو اراده وان تحمل الخلاف حكما بلا تعلق يبقى
قدم الكلام لوجيه اذ بانتفاء التعلق ظهر ان ليس كل الافعال اباحة ولا محظوره في كلام النفس لان اللفظي دليله اي النفسي وهو لا ينيد ذلك بل
يفيدان فيهما النوعين فبطل كل من القولين وما يشعر به قول بعضهم ان هذا على التنزل من الاشاعرة جيد لو لم يظهر من كلامهم انه اي هذا الكلام
اقوال مقررة والمختار ان الاصل الاباحة عند جمهور الحنفية والشافعية ولقد استبعده اي قولهم هذا مرارا بالاباحة عدم المؤاخذة بالفعل والترك
فخر الاسلام فقال لا نقول هذا لان الناس لو تركوا سدى اي مهملين غير مكلفين في شيء من الزمان لقوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير وانما هذا
اي كون الاصل في الاشياء الاباحة بالمعنى المذكور ثابتا على زمان الفترة الواقعة بين عيسى وبيننا محمد صلى الله عليهما وسلم قال المصنف لاختلاف الشرايع
ووقوع التحريفات فلم يبق الاعتقاد والوثوق على شيء من الشرايع فظهرت الاباحة بمعنى عدم العقاب على الاتيان بما لم يوجد له محرم ولا يصح رده صح
اي هذا الكلام تنبيه اي لفخر الاسلام ذلك اي كون الاصل الاباحة بزمان عدم الوثوق المذكور فان قيل كم امة في الفترة ولم يرسل فيها نذير اجيب الى ح
بانه اذا كانت آثار الديانة باقية لرجل من نذير ان يتدارس حين اندرست آثار نبوة عيسى بعثة الله محمدا صلى الله عليه وسلم هذا ولم يتف
العدد على نقل الخلاف عن اهل السنة هكذا بل المذكور في منهاج البيضاوي في الادلة المختلف فيها المنقولة الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار
التحريم فقائل غير واحد منهم الاسنوي وهذا انما هو بعد ورود الشرع بمقتضى الادلة الشرعية واما قبل وروده فالمختار الوقف كما تقدم انتهى وربما
يظهر ان هذه الجملة هي مراد المصنف بقوله واما الخلاف المنقول الى اخره ولكن لا يخفى ما بينهما من التفاوت ثم الذي في اصول الفقه لصدر الاسلام بقوله ح
ان بعد ورود الشرع الاموال على الاباحة بالاجماع مالم يظهر على الحرمة لان الله جل جلاله اباح الاموال الذي خلق لكم ما في الارض جميعا والانفس
انفس الادميين مع الاطراف على الحرمة لان الله تعالى الزمهم العبادات ولا يقدرون على تحصيل العبادات الا بالعصمة عن الاتلاف والعصمة عن الاتلاف
لا تثبت الا بحرمة الاتلاف نفسا واطرافا ولهذا المعنى قال اصحابنا القضاء بالنكول في الاموال جايز وفي الانفس لا يجوز وفي الابضاع لا يجوز عند ابي
حنيفة وعند هما يجوز عند ابي حنيفة وعندهما لا يجوز فابو حنيفة الحق الاطراف بالاموال وهما الحقا الاطراف بصولها والحق ابو حنيفة الابضاع بالانفس

الى ح

بقوله ح

في الاطراف ليست محقونة ح

وهما

حينئذ ح
ولا يخفى ان محل
محل وقف المعتزلة ح

وربما الحقها بالاموال انتهى ثم هذا الوضع اولى من الوضع في المنافع لاستغنائه عن استثنا الاموال ومن ثم لم يستثنها الشيخ تقي الدين السبكي
من الوضع في المنافع ويبقى عليه استثنا اموال اهل الذمة وغير ذلك مما يعلم بالتامل فليتامل ثم الاية الشريفة لا تمنع اختصاص بعض الاشياء
النافعة ببعض الناس لاسباب عارضة فانها دالة على ان الكل للكل لا ان كل واحد لكل واحد ثم هذا تنبيه بعد اثبات الخفية انصافا الافعال
بكل من الحسن والقبح لذاتها اي لمعنى ثبت في ذات الافعال سواء كان لعينها او لجزئها او غيرها اي ولمعنى ثبت في غير ذاتها ضبطوا متعلقا او امر الشارع
منها اي الافعال في اربعة اقسام بالاستقراء فيما حسن لنفسه حسنا لا يقبل السقوط كالايمان اي التصديق القلبي للنبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما
علم مجيئه بالضرورة من عند الله فلم يسقط وجوبه لهذا المعنى عن المكلف بحال حتى ولا بالاكراه على تبديله بضده وهو الكفر وهذا هو القسم الاول
او تقبله اي والاحسن تقبله اي وفيما حسن لنفسه حسنا تقبل السقوط بمعنى انه لا يجب عليه كالصلاة فانها وان كانت مشتملة على اقوال وافعال الا انها على
تعظيم الله تعالى لان اولها الطهارة سرا وجهرا ثم جمع الهمة واخلاص السر والانصراف عما سوى الله الى الله تعالى بالقصد اليه وهو النية ثم الاشارة
برفع اليدين الى تحقيق الانصراف بنبذ ما سواه وتطهيرها اي اليدين عما سواه ثم اول اذكارها التكبير وهو النهاية في التعظيم القولي فاول
ثنايا لا يشوبه ذكر ما سواه ثم القيام مع وضع اليمين على الشمال صارفا ناظره الى موضع سجوده تعظيم ظاهر ثم اعقابه بالركوع زيادة في التعظيم
ثم الحاق السجود به بوضع اشرف الاعضاء على التراب نهاية في التعظيم الفعلي مع ما في اثنا ذلك من تلاوة القرآن والتكبير والتسبيح تعظيم وتعظيم
وتعظيم الله حسن في ذاته الا انها خصت في الاوقات المكروهة اي طلوع الشمس حتى ترتفع واستوايها وغروبها الى غير ذلك كما هو مبسوط في كتب الفروع
لما عرف شهود الدليل المانع منها في تلك الاوقات من سنة او اجماع وسقطت اصلا بالحيض والنفاس اجماعا وهذا هو القسم الثاني في عقبه المصنف بقوله
والوجه ان كان حسن الافعال لذاتها لا يتخلف عنها اصلا لان ما بالذات لا يفارقها ما دامت متباينة فحرمتها اي الافعال الحسنة لذاتها حيث يكون انما يكون
لعروض قبح خارج عن ذاتها متلبسا بها فعلي هذا حسن الصلاة اذا كان ذاتيا لا يسقط اصلا حتى ولا في الاوقات المكروهة وانما سقط في الثلاثة
منها لعروض شبه فاعلها بالكفار في السجود للشمس كما نبهت عليه السنة وفي غيرها لغير ذلك مما يعرف في موضعه وكون ذلك القبح العارض بواسطة الشارع
دفع حصوله على حصول الحسن الذاتي لها وقيد بالذاتي لما مر في ذلك وهذا هو ملحق به اي بالحسن لنفسه ما لغيره والوجه مما لغيره اي حسن لغيره اذا كان
الغير خلقه تعالى لا اختيار للعبد فيه كالزكاة والصوم والحج فان حسنها لسد الخلة اي دفع حاجة الفقير كما في الزكاة والوجه كحاجة الفقير كما في الحج
الاسلام وموافقوه فانها الكاينة للعبد بخلق الله تعالى اياه عليها بدون اختيار للعبد في ذلك بخلاف دفعها فانه لاختيار العبد فيه دخل وهو
عدوه تعالى وهو النفس الامارة بالسوء بكونها عن الاكل والشرب والجماع كما في الصوم وقد وقع هذا لفخر الاسلام ايضا والوجه والشهوة لانها
الكاينة للعبد بخلق الله تعالى اياه عليها لا اختيار للعبد في ذلك بخلاف قهرها فانه مما لاختيار العبد فيه دخل وشرف المكان اي البيت الشريف
بزيارته وتعظيمه كما في الحج فان شرفه بتشريف الله تعالى اياه لا اختيار للعبد فيه اذ هذه مسافة مديدة وزيارة امكنة معينة ليست
حسنة في ذاتها ثم لما كانت هذه الوسايط على ما حوريناه كانت مضافة الى الله تعالى وسقط اعتبارها في حق العبد حكما فصارت هذه الافعال
حسنة خالصة من الله جل وعلا للعبد بلا واسطة كالصلاة ومن ثم شرطت فيها الاهلية الكاملة من العقل والبلوغ كالصلاة خلافا للشافعي
في الزكاة وهذا هو القسم الثالث ثم هذا ما عليه الجمهور وذهب صدر الشريعة الى ان الغير دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة
البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس محمولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسايط صارت قبيحا لعينها
تنبيه ودفع بان هذه الافعال الاختيارية للعبد في الخارج هي الزكاة والصوم والحج لا شيء اخر فلا يصلح ان يكون وسايط لانتفاء التغاير بينهما
في الخارج وتعقبه في التلويح بانه لا خفا في انها ليست نفس الزكاة والصوم والحج وفيه نظر وتعقب بما عليه الجمهور بان فيه
نظرا اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست كذلك ودفع بانه لا يلزم من كون الفعل حسنا

الامور كلها محسنة كما هو مذهب
والا فمنها ما هو مقبح عند المعتزلة ح

لاجل واسطة ان تكون الواسطة حسنه ونظيره الكلام متصف بالبلاغة والفصاحة بواسطة المعنى الاول ولا يكون المعنى الاول متصفا
بها كما تقرر في موضعه ويؤيده ما ياتي في القسم الرابع وهو قوله وما حسن لغيره حال كونه غير ملحق بما حسن لنفسه كالجهاد والحد وصلاة الجنازة فان
حسنها بواسطة الكفر اي كفر الكافر كما في الجهاد لان فيه اعلاء كلمة الله وكبت اعدايه والزجر للجاني عن المعاصي كما في الحد فانه شرع لهذا المعنى والميت المسلم غير
الباغي وقاطع الطريق ايضا اي واسلام الميت المذكور كما في صلاة الجنازة فانها شرعت لقضاء حقه ولهذا لو انتفى الكفر انتفى الجهاد
او الجناية الموجبة للحد انتفى الحد او اسلام الميت او قضاء حقه بالصلاة عليه انتفت شرعيتها والا فمجرد تخريب بلاد الله وقتل عباد الله وايلامهم
وتعذيبهم والصلاة المذكورة بدون الميت المذكور ليس بحسن في ذاته وانما اعتبرت الوسايط في هذا القسم لانها اي الوسايط باختياره اي العبد
المتصف بها فلم تضف اليه تعالى هذا ما عليه الجمهور واشار في التلويح الى تعقبه بمثل التعقب عليهم فيما قبله وقد عرفت ما فيه وذهب
صدر الشريعة الى ان الواسطة في الجهاد اعلاء كلمة الله وفي صلاة الجنازة قضاء حق الميت المسلم ثم لما كان المقصود منهما يتادى بعينها
كانا شبيهين بالحسن لمعنى في نفسه لان مفهوم الجهاد القتل والضرب وامثالهما وهذا ليس اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار اعلاها
كالسقي في المفهوم هو غير الارواء ولكن في الخارج هو عينه وعلى هذا القياس في الباقي قيل والتحقيق ان هنا ثلثة امور المامور به وهو الجهاد
ونحوه والمقصود الذي يتادى بالمامور به وهو اعلاء كلمة الله تعالى وقضاء حق الميت والسبب المفضي اليه الموجب له وهو كفر الكافر واسلام
الميت اما كون اعلاء كلمة الله مقصودا من الجهاد فلان الجهاد في نفسه تخريب بنيان الرب وبلاده فلا جهة لكونه مقصودا في نفسه وكذا صلاة
الجنازة بلا ميت مسلم عبث والمعاني المقصودة من هذه الامورات بها وان كانت مغايرة لها مفهوما هي عينها خارجا لان نفس القتل والصلاة في
الخارج يحصل الاعلاء وقضاء حق الميت واما كون كفر الكافر واسلام الميت سببا للمقصود فلشرعية الجهاد والصلاة للاعلاء وقضاء حق الميت
ولما كان الامر على هذا جعلوا كفر الكافر ونحوه واسطة لحسن المامور به قلت ويتلخص من هذا ان المراد بالغير في القول بانه حسن لغيره
السبب المفضي لوجوب فعل المامور به على قول الجمهور والغرض المترتب على فعل المامور به على قول البعض وبقي الشان في ايهما ارجح في الاعتبار
وهو محل نظر ولعل الثاني ارجح لانه يظهر من كلام الجمهور انهم لم يجعلوا الغير السبب الا مع ملاحظة ترتب الغرض على مسببه والله سبحانه اعلم
وتقدمت اقسام متعلقات النهي ما بين حسي وشرعي وبيان المتصف منها بالقبح لذاته او لغيره في تنبيه في ذيل النهي وكلها اي متعلقات اوامر
الشرع ونهيه يلزمه حسن اشتراط القدرة لان تكليف العاجز قبيح فلا يجعل من اقسام حسن المامور به خاصة كما فعل فخر الاسلام وتقدم الكلام
عليها مع بيان انقسامها الى ممكنة وميسرة عند مشايخنا في الفصل السابق ثم بقي هنا امور يحسن التنبيه لها الاول ان جعل المصنف
القسم الثالث ما هو ملحق بالحسن لنفسه وحسنه لغيره اولى من قول فخر الاسلام وموافقيه انه ملحق به لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره ومن
قول صاحب البديع انه حسن لمعنى في عينه ومما يوافق صنيع المصنف تصريح شمس الايمة السرخسي بان هذا يشبه الحسن لنفسه ومن هنا يعرف
انه كان الاولى بالمصنف ان يقول وفيما لغيره بخلقه تعالى لا اختيار للعبد فيه ملحقا بما لنفسه الثاني ان المصنف اغفل قسما يكون خامسا لهذه
وهو ما حسن لغيره غير ملحق بالحسن لنفسه ولا يتادى الغير به كالوضوء والسعي للجمعة فان ذاتيهما اللتين هما الغسل والمسح لاعضاء مخصوصة ونقل
الاقدام ليستا بحسنتين وانما حسنهما من حيث انه يتوصل بهما الى الصلاة ويتمكن منهما بهما وهي فعل مقصود بنفسه لا يتادى بهما ولا بكل منهما
بخلاف الجهاد وما معه فانه وان كان حسنا لغيره غير ملحق بالحسن لنفسه فالغير الذي هو اعلاء كلمة الله في الجهاد متاد بالجهاد وهذه الاقسام
ذكرها فخر الاسلام ووافقه اكثر المتاخرين عليها والذي مشى عليها ابو زيد في التقويم انها اربعة اقسام حسن لمعنى في عينه والمعنى في وضعه
كالصلاة وحسن لمعنى في عينه والمعنى متصل بوضعه بواسطة كالزكاة وحسن لمعنى في غيره ويحصل المعنى بفعل العبادة نحو الصلاة على الميت
وما معها وحسن لمعنى في غيره ويحصل بعده بفعل مقصود كالوضوء والسعي للجمعة ووافقه شمس الايمة على انها اربعة لكن هكذا حسن لعينه لا يحتمل

السقوط

السقوط بحال كالايمان بالله وصفاته وحسن لعينه قد يحتمل السقوط في بعض الاحوال كالصلاة وحسن لغيره مقصود بنفسه لا يحصل
به ما لاجله كان حسنا كالسعي للجمعة والوضوء وحسن لغيره يتحقق بوجوده ما لاجله كان حسنا كالصلاة على الميت وما معها فالاكمل في استيفاء
الاقسام ما عليه المتاخرون كما حققناه الثالث اختيار شمس الايمة السرخسي ثم صدر الشريعة ان الامر المطلق اذا لم يكن قرينة تدل على
الحسن لعينه او غيره يقتضي كون المامور به حسنا لعينه حسنا لا يقبل السقوط وفي البديع وقيل بل الحسن لغيره لثبوت الحسن في المامور
به اقتضاء وهو ضروري فيكتفى فيه بالادنى الرابع ان ما حسن لعينه لا يسقط الا بالاداء او اسقاط من الشارع فيما يحتمل الاسقاط
وما حسن لغيره يسقط بحصول ما قصد به فعل ذلك الفعل اولا وبسقوط ما قصد به والله سبحانه اعلم وقسموا اي الحنفية متعلقات الاحكام الشرعية
مطلقا اي سواء كانت عبادات او عقوبات او غيرهما الى حقه تعالى على الخلوص قالوا وهو ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد نسب
الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه وليلا يختص به احد من الجبابرة كحرمة البيت الذي يتعلق به مصلحة العالم باتخاذه قبلة لصلواتهم ومثابة
لاعتذار اجرامهم وحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة الانساب عن الاشتباه وصيانة الاولى وهو الضياع وارتفاع السيف
بين العشاير بسبب التنازع بين الزناة والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى وله ما في السموات وما في الارض وباعتبار
التضرر او الانتفاع هو متعال عن الكل قال الفاآني ويرد عليه الصلاة والصوم والحج والحق ان يقال يعني بحق الله ما يكون المستحق
هو الله حتى لا يرد عليه ذلك والعبد كذلك اي والى حق العبد على الخلوص وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فانها حق العبد على
الخصوص لتعلق صيانة ماله بها ولهذا يباح مال الغير باباحة مالكه ولا يباح الزنا باباحة المراة ولا باباحة اهلها واورد حرمة مال
الغير ايضا مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس واجيب بانها لم تشرع لصيانة اموال الناس اجمع الا ترى ان الكفار يملكون
اموالنا بالاستيلاء ونحن نملك اموالهم بذلك واموال المومنين يباح لنا عند وجود الرضى منهم وما اجتمعا اي الحقان فيه وحقه تعالى
غالب وقلبه اي وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب ولم يوجد الاستقراء متساويين اي ما اجتمعا فيه والحقان فيه سواء ثم ما تقدم من
معنى الحق يفيد انه لا يتصور ايضا فالاول اي ما هو حق الله تعالى على الخلوص اقسام ثمانية بالاستقراء عبادات محضة كالايمان والاركان
الاربعة للاسلام بعد الشهادتين وهي الصلاة ثم الزكاة ثم الصيام ثم الحج ثم العمرة والجهاد والاعتكاف وترتيبها اي هذه العبادات في
الاشرفية هكذا اي الايمان اذ هو افضلها قطعا وكيف لا وهو اصلها ولا صحة لها بدونه ثم الصلاة لانها تالية الايمان وسماها الله تعالى
ايمانا حيث قال وما كان الله ليضيع ايمانكم وفي صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة وفي صحيح
البخاري عن ابن مسعود قلت يا رسول الله اي الاعمال افضل قال الصلاة على ميقاتها الى غير ذلك وفيها اظهار شكر نعمة البدن ثم الزكاة
لانها تالية الصلاة في الكتاب والسنة وفيها اظهار شكر نعمة المال الذي هو شقيق الروح ثم الصوم قالوا لانه شرع رياضة وقهرا للنفس
بكفها عن شهوتي البطن والفرج فان النفس بقهرها ورياضتها تصلح للخدمة فكان قربه بواسطة النفس وهي دون الواسطة في الصلاة
والزكاة في المنزلة لان الواسطة في الصلاة الكعبة المعظمة وانما يسقط التوجه اليها عند العذر لا غير وفي الزكاة الفقير الذي له ضرب
استحقاق في الصرف اليه فكان دونهما في المرتبة ولا يخفى ما فيه على ان في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم كل عمل ابن ادم له الحسنة بعشرة
امثالها الى سبعماية ضعف قال الله عز وجل الا الصيام فانه لي وانا اجزي به وفي رواية كل عمل ابن ادم له الا الصيام فانه لي ومن هنا ذهب
بعضهم الى انه افضل عبادات البدن الا انه يطرقه انه يجوز ان يختص المفضول بما ليس للفاضل الا ترى ان الشيطان يفر من الاذان والاقامة
ولا يفر من الصلاة مع انها افضل منهما ثم الحج قالوا لانه عبادة هجرة وسفر لا يتادى الا بافعال تقوم بها بقاع معظمة وكانه وسيلة الى الصوم
لان بما فيه من هجر الوطن ومفارقة الخلان والسكن تنقطع عنه مواد الشهوات وتضعف نفسه فيتيسر له قهرها بالصوم ولا يخفى ما فيه

بل ذهب القاضي حسين من الشافعية الى انه افضل عبادات البدن لاشتماله على المال والبدن وايضا دعينا اليه في اصلاب الابا وارحام الامهات
كالايمان وهو افضل فكذا الحج الذي هو قرينه وفيه ما هو غير خاف على المحقق على ان في الكشاف وعن ابي حنيفة انه كان يفاضل بين العبادات قبل
ان يحج فلما حج فضل الحج على العبادات كلها لما شاهد من تلك الخصايص قالوا وقدمت العمرة وهي سنة على الجهاد وان كان في الاصل فرض عين لانه
شرع لاعلا الدين وهو فرض على كل مسلم ثم صار فرض كفاية لكن المقصود وهو كسر شوكة المشركين ودفع اذاهم عن المسلمين يحصل بالبعض لانها من
توابع الحج وافعالها من جنس افعاله ولا يخفى ما فيه اي هذا التوجيه لتقديمها عليه فانه ليس بمقتض لذلك ولعل لهذا ذكره بعضهم بعد الحج ولم
يذكرها اصلا ثم الجهاد لما ذكرنا فكان دون ما سبق لان فرض الكفاية دون فرض العين وفيه ما لا يخفى على ان في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه
وسلم افضل الاعمال ايمان بالله ورسوله ثم جهاد في سبيل الله ثم حج مبرور واخرج احمد باسناد صحيح ان رجلا قال يا رسول الله ما الاسلام
قال صلى الله عليه وسلم ان يسلم قلبك وان يسلم المسلمون من لسانك ويدك قال فاي الاسلام افضل قال الايمان قال وما الايمان قال ان تؤمن
بالله وملايكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت قال فاي الايمان افضل قال الهجرة وما الهجرة قال ان تهجر السوء قال فاي الهجرة افضل
قال الجهاد قال وما الجهاد قال ان تقاتل الكفار اذا لقيتهم قال فاي الجهاد افضل قال من عقر جواده واهريق دمه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ثم عملان هما افضل الاعمال الا من عمل بمثلها حجة مبرورة او عمرة مبرورة ومن هنا ذهب بعضهم الى ان الجهاد افضل عبادات البدن وقد يجاب
عن هذا تارة بان فرض الحج تاخر الى السنة التاسعة عند كثير من العلماء وكان الجهاد في اول الاسلام فرض عين فلعل النبي صلى الله
عليه وسلم قال هذا قبل فرض الحج ولا اشكال في افضلية الجهاد المفروض عينا على الحج المتطوع به وتارة بان جنس الجهاد اشرف من جنس الحج
فان عرض للحج وصف يمتاز به على الجهاد صار ذلك الحج المخصوص افضل من الجهاد والا فالجهاد افضل ويشهد لصدر هذا ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم
والذي نفس محمد بيده ما شحب وجه ولا اغبرت قدم في عمل ينتفي فيه درجات الاخرة بعد الصلاة المفروضة كجهاد في سبيل الله رواه احمد
والبزار ومن هنا ومما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال حكاية عن الله عز وجل وما تقرب الي عبدي بشي احب الي مما افترضت عليه
كما في صحيح البخاري قال والله تعالى اعلم احمد وغيره من العلما ان الجهاد افضل الاعمال بعد الفرايض انتهى اي على الاعيان وح فيوافقه ما في
قواعد القرافي قال مالك الحج افضل من الغزو لان الغزو فرض كفاية والحج فرض عين وكان ابن عمر يكثر الحج ولا يحضر الغزو انتهى ويشكل عجزه
بقوله صلى الله عليه وسلم حجة لمن لم يحج خير من عشر غزوات وغزوة لمن قد حج خير من عشر حجج رواه الطبراني والبيهقي من رواية عبد الله بن صالح كاتب
الليث وثقه ابن معين واحتج به البخاري وقد ظهر من هذه الجملة انه لا يتم ما في الاحيا من انه لا يصح اطلاق القول بافضلية بعض العبادات على
بعض كما لا يصح اطلاق القول بان الخبز افضل من الماء فان ذلك مخصوص بالجايع والما افضل للعطشان فان اجتمعا نظر الى الاغلب فتصدق
الغني الشديد البخل بدرهم افضل من قيام ليله وصيام ثلاثة ايام لما فيه من دفع حب الدنيا والصوم لمن استحوذت عليه شهوة الاكل افضل
ولا ما قال النووي من ان ليس المراد من قولهم الصلاة افضل من الصوم ان صلاة ركعتين افضل من صوم ايام او يوم فان صوم يوم افضل
من ركعتين وانما معناه ان من امكنه الاستكثار من الصوم والصلاة واراد ان يستكثر من احدهما ويقتصر من الاخر على المتاكد فهذا محل الخلاف
انتهى ثم بعد هذا كله لا خفا في ان الفرض من كل جنس افضل من نفله وقول الشيخ عز الدين بن عبد السلام ثم القرافي ان المندوب قد
يفضل الواجب كمن وجب عليه شاة فاخرجها وتطوع بشاتين فان الشاتين افضل لان المصلحة الحاصلة للفقرا بالشاتين اوسع فيه نظر ظاهر
وكيف لا وما قدمناه من قول الله تبارك وتعالى وما تقرب الي عبدي بشي احب الي مما افترضت عليه وما روى ابن خزيمة في صحيحه ان الواجب يفضل
المندوب بسبعين درجة ينفيه على انه قد اخرج النسائي سبق درهم مائة الف مع ان التوسعة بالالف اعظم منها بالواحد وانما الشان في فرض
كل جنس بالنسبة الى الفرايض من باقي الاجناس وللباحث المحقق في ذلك مجال فرق ما قدمناه والله تعالى اعلم بحقيقة الحال ثم الاعتكاف

لانه سنة

لانه سنة او مستحب وشرع لتكبير الصلاة حقيقة او حكما بانتظارها في مكانها وهو المساجد على صفة الاستعداد لها من الطهارة وغيرها فان
المنتظر لها فيها حكما وكذا اختص بالمساجد وشواهده من السنة مسطورة في موضعها فكان دون ما تقدم في المرتبة الا ان قولهم فكان من توابع
الصلاة يشكل بتعليلهم تقديم العمرة على الجهاد بكونها من توابع الحج لو صح كونها من توابعه ثم هذا مما يوضح ان كون الشي من توابع الشي
لا يستلزم البتة كونه افضل مما المتبوع افضل منه فليتامل وهذا هو القسم الاول وعبادة فيها معنى المؤنة وهي فعوله على الاصح من
مانت القوم امانهم اذا احتملت ثقلهم او من اتاني فلان وما مانت له مانا اذا لم تستعد له وقيل مفعلة من الاون وهو احد جانبي الحرج
لانه ثقل او من الاين وهو التعب والشدة وهذه العبادة صدقة الفطر وكونها عبادة ظاهر من كونها شرعا صدقة وطهرة للصايم عن اللغو
والرفث كما رواه ابو داود وابن ماجة عن ابن عباس مرفوعا ومن اعتبار صفة الغنا فيمن تجب عليه واشترط النية في الاداء ووجوب
صرفها في مصارف الصدقات الى غير ذلك وكونها فيها معنى المؤنة اذ وجبت على المكلف بسبب غيره وهو من يليه ويمونه كما اشار اليه
ما روى البيهقي عن ابن عمر قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بصدقة الفطر عن الصغير والكبير والحر والعبد ممن تمونون فان العبادة لا
تجب على الغير بسبب الغير فلم يشترط لها كمال الاهلية كما شرط للعبادات الخالصة لقصور معنى العبادة فيها فوجبت في مال الصبي والمجنون خلافا لمحمد وزفر
العينين عن انفسهما ورقيقهما يتولى اداهما الاب ثم وصيه ثم الجد ثم وصيه ثم وصي فصبه القاضي عند ابي حنيفة وابو يوسف الوجوب الحاقا
لها بما فيها من معنى المؤنة بنفقة ذي الرحم المحرم منهما فانها تجب في مالهما اذا كانا عينين باتفاقهم لكن قال صاحب الكشف ثم تلميذه قوام
قوام الدين الكاكي كلام محمد وزفر اوضح ثم ظهر وجه كونها عبادة فيها معنى المؤنة دون العكس وهذا القسم الثاني ومؤنة فيها معنى القربة
كالعشر اذ المؤنة ما به بقا الشي وبقا الارض في ايدينا به اي بالعشر لان الله تعالى حكم ببقا العالم الى الوقت الموعود وهو ببقا الارض
وما يخرج منها من القوت وغيره لمن عليها فوجبت عمارتها والنفقة عليها كما اوجب على الملاك نفقة عبيدهم ودوابهم وبقاوها وبقا انزالها انما هو
بجماعة المسلمين لانهم الحافظون لها اما من حيث الدعا وهم ضعفاوهم المحتاجون فانهم يستنزل النصر على الاعدا ويستمطر في السنة الشهبا واما من
حيث الذب بالشوكة عن الدار وغوايل الكفار وهم المقاتلة فوجب في بعضها العشر نفقة للاولين وفي بعضها الخراج نفقة للاخرين وجعلت النفقة عليهما
نفقة عليها تقديرا ثم في الخراج معنى العقوبة كما سيذكر وفي العشر معنى العبادة كما اشار اليه بقوله والعبادة فيه لتعلقه اي العشر بالنما الحقيقي
لها وهو الخارج منها كتعلق الزكاة او لان مصرفه الفقرا كمصرف الزكاة وهذا اشبه واذا كانت الارض الاصل والنما وصفا تابعا لها كانت المؤنة
غالبة وللعبادة فيه لا يبتدا الكافر به لان الكفر ينافي القربة من كل وجه ولان في العشر ضرب كراهة والكفر مانع منه مع امكان الخراج ولا
يبقى العشر عليه اي الكافر اذا اشترى ارضا عشرية عند ابي حنيفة خلافا لمحمد في البقاء للعشر عليه الحاقا للعشر بالخراج فانه يبقى عليه اذا اشترى
ارضا خراجية بالاجماع بجامع المؤنة فيهما فان كلا منهما من مؤن الارض والكافر اهل للمؤنة والعبادة في العشر تابعة فسقط في حقه لعدم
اهليته لها ولا يثاب الكافر به اي بالعشر واجيب بانه اي معنى العبادة وان تبع للمؤنة فهو ثابت في العشر فان كلا من تعلقه بالنما وصرفه الى مصارف
الفقرا مستمر فيمنع ثبوته فيه من الغاية في حق الكافر ضرورة عدم امكان الغاية قلت الا ان هذا انما يتم على محمد نظرا الى ما هو الاشبه في
معنى العبادة فيه اذا كان قايلا بانه يوضع موضع الصدقة لان الواجب لما لم يتغير عنده لم يتغير صفته كما هو المذكور في السير الكبير والصغير واما
على انه يوضع في بيت مال الخراج لانتفا معنى الصدقة فيه كالمال الذي ياخذه العاشر من اهل الذمة كما هو رواية ابن سماعة عنه فلا يتم عليه
وعلى هذا فيجاب كما في كشف الاسرار بان العشر غير مشروع على الكافر الا بطريق التضعيف فالقول بوجوبه بدون التضعيف عليه خرق
للاجماع فصير الارض العشرية خراجية بشرايه اي الكافر اياها عند ابي حنيفة وانما اختلفت الرواية في وقت صيرورتها خراجية ففي السير كما اشترى
وفي رواية ما لم يوضع عليها الخراج وانما يوخذ اذا بقيت مدة يمكنه ان يزرع فيها زرع اولا ولابي يوسف اي وخلافا له في انه يضعف عليه

كما وجب مؤنته ع

والدارقطني ع

كما ع

لانه لابد من تغييره لان الكفر ينافيه والتضعيف تغيير للوصف فقط فكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لان فيه تغيير الاصل
والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كبني تغلب ولا يقال فيه تضعيف القربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار في
حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وبحاربانها اي الصدقة الماخوذه في بني تغلب في المعنى جزية سميت بذلك اي بكونها صدقة
مضاعفه بالتراضي لخصوص عارض فان بني تغلب بكسر اللام عرب نصاري قال القاسم بن سلام في كتاب الاموال ثم يعني عمر ان ياخذ منهم الجزية فيقروا
في البلاد فقال النعمان بن زرعة او زرعة بن النعمان لعمر يا امير المومنين ان بني تغلب قوم عرب يانفون من الجزية وليست لهم اموال انما هم اصحاب
حروث ومواشي ولهم مكايدة في العدو فلا تعن عدوك عليك بهم قال فصالحهم عمر رضي الله عنه على ان يضعف عليهم الصدقة واشترط عليهم ان لا
ينصروا ولادهم وفي رواية عنه هذه جزية سموها ما شئتم وانما اختلف الفقهاء انها هل هي جزية على التحقيق من كل وجه فقيل نعم حتى لو
كان للمراة والصبي نقود او ماشيه لا يوخذ منها شي وهو قول الشافعي ورواية الحسن عن ابي حنيفة قال الكرخي وهو القياس لان الواجب عليهم كان الجزية فاذا
صولحوا على ما هو اقل وقع موقع المستحق وقيل لا بل هي واجبة بشرايط الزكاة واسبابها وهو ظاهر الرواية لان الصلح وقع على ذلك ومن ثمة لا ترى
فيها وصف الصغار والمصرف مصالح المسلمين لانه مال بيت المال وذلك لا يخص الجزية والمراة من اهلها ومن اهل ما يجب من المال ما الصلح فيوخذ
من اهله وقد يجاب ابو يوسف من قبل ابي حنيفة بان التضعيف ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معينين للضرورة السالفة وهي منتفية هنا
فلا ينصرف اليه مع امكان حمله على الاصل في الكافر وهو الخراج فالصحيح ما قاله ابو حنيفة كما ذكره فخر الاسلام وغيره وهذا هو القسم الثالث ومونة فيها
معنى العقوبه وهي الخراج اما المونة فلتعلق بقائها اي الارض باهل الاسلام بالمقابلة المصارف له كما بيناه انفا والعقوبة للانقطاع بالزراعة
عن الجهاد لانه يتعلق بالارض بصفة التمكن من الزراعة والاشتغال بها بعمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وهو سبب الدل شرعا كان الخراج في الاصل
صغارا كما اشار اليه في صحيح البخاري ان ابا امامة الباهلي قال ورای سكة وشيا من آلة الحرث سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يدخل
هذا بيت قوم الا ادخله الذل وبنى الخراج للارض الخراجيه وطيفه مستمره لو اشتراها مسلم او ورثها او وهبها او اسلم مالكها لزن ذلك اي الصغار
في ابتداء التوظيف لا في بقايه نظرا الى ما فيه من يحقان في المونة التي المومن من اهلها وهذا هو القسم الرابع وحق قايم بنفسه اي لم يتعلق
بسبب مباشر اي شيء ثابت بذاته لم يتعلق بالدم بسبب مقصود وضع له بحب باعتباره آدا وهو على المكلف بل يثبت بحكم ان الله مالك الاشياء
كلها وهو خمس الغنايم اي الاموال الماخوذه من الكفار قهرا لاعلاء كلمة الله فان الجهاد حق الله اعزاز الدينه واعلاء كلمته فالمصاب كله حق لله تعالى
الا انه سبحانه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا منه عليهم من غير ان يستوجبوها بالجهاد لان العبد بعمله لمولاه لا يستحق عليه شيا واستبقى
الخمس حقا له وامر بالصرف اليل من سماهم في كتابه العزيز فتولى السلطان اخذه وقسمه بينهم لانه نايب الشرع في اقامة حقوقه لانه حقا
لزمنا اداوه بطريق الطاعة ومد اي الحق القايم بنفسه المعدن بكسر الدال وهو في الاصل المكان يقيد الاستقرار فيه من عدن بالمكان اقام
به ثم اشتهر في نفس الاجزا المستقرة التي تركبها الله تعالى في الارض يوم خلقها والكنز وهو المثبت فيها من الاموال بفعل الانسان والركاز يعمهما
من الركز بمعنى اثبت به المركوز اعم من كون راكزه الخالق او المخلوق فهو مشترك معنوي بينهما ثم المراد بالمعدن هنا عند اصحابنا الخارج الذي يذوب
وينطبع كالتقدين والحديد والرصاص والخاس وبالكنز ما لاعلامة للمسلمين فيه حتى كان جاهليا لان هذين كما حق لاحد فيها وقد جعل الشارع
اربعة اخماس كل منها للواجد وبقي الخمس لله تعالى في مصرفه الى من امر بالصرف اليه وقد ظهر ان المراد بخمسها ولو صرح به لكان احسن فلم يلزم ادا اي
الخمس في هذه الاموال طاعة فيشترط له النيه ليقع وقوعه قربه بها اذ لم يقصد الفعل اي لان الفعل هو مودعة غير مقصود بل متعلقه اي المفعول
المقصود وهو المال المدفوع فالنفي راجع الى القيد الذي هو طاعه بل هو اي الخمس حق له تعالى كما بينا فلم يحرم على بني هاشم اذ لم يتسخ اذ لم تتم به قربة
واجبة قلت والاولى الاقتصار على قربة بناء على حرمة الصدقة الفاضلة عليهم كالمفروضة لعموم قوله صلى الله عليه وسلم ان الصدقة لا تنبغي لال محمد انما هي

اوساخ

اوساخ الناس رواه مسلم الى غير ذلك فوجب اعتباره كما قاله المصنف في فتح القدير ثم كيف تحرم عليهم الخمس وقد اخرج الطبراني عن عائشة
رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل البيت من الصدقات شيء وانما هي غسالة ايدي الناس وان لكم في خمس الخمس ما يغنيكم شرا انما قيدنا بالمعدن والكنز
بالتقييد المذكورين لانهما بروز نما ليس حكمهما ذلك كما عرف في الفروع ولعلم انما لم نقتد وهما بعاني الاصول اعتمادا على احاطة العلم بهما
في الفروع ثم قيل انما ذكر المعادن مع انها غنيمة لان اسم الغنيمة خص في حقها اسم السارق بالنسبة الى الناس وهذا لم يوجب المانع
فيها الخمس حيث هو شبه الصيد والحق فيما اذا وجد في داره وفي ارضه في رواية على ما عرف وهذا هو القسم الخامس وعقوبات كامله اي
محضه لا يشوبها معنى اخر تامة في كونها عقوبة وهي الحدود اي حد الزنا وحد السرقه وحد الشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال
والعقول وموجبها جنايات لا يشوبها معنى الاباحة فاقتضى كل منها ان يكون له عقوبة كامله زاجره عن ارتكابه حقا لله تعالى على الخلوص لان
حرمتها معه على الخلوص ففي الصحيحين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا وان كل ملك يحمي الا وان حمى الله تعالى محارمه ثم عن المبرد سميت
العقوبه عقوبه لانها تتلو الذنب من عقبه بعقبه اذا تبعه وهذا هو القسم السادس و عقوبه قاصره وهي حرمان القاتل ارث المقتول
لقتله عمدا او غيره على ما فيه من تفصيل معروف في موضعه ثم كونه اي حرمان القاتل حقا له تعالى لان ما يجب لغيره اي لله تعالى بالتعدي عليه
اي الغير يكون فيه نفع له اي للغير وهو الغير هنا المقتول وليس في الحرمان نفع للمقتول فثبت انه حق الله تعالى زاجر عن ارتكاب ما تجاه
كالحد لان ما لا يجب لغير الله تجب لله ضرورة ومجرد المنع من الارث قاصر في معنى العقوبة لانه لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل منع
ذلك ثبوت ملكه في تركه المقتول تنبيه وانما قررنا موصوف قاصره عقوبة كشمس الايمة السرخسي لانه لم يذكر هذا القسم شارحا
غيرها وقد قيل ليس له مثال غيره حتى كان المراد بقول من قال وعقوبات قاصرة الواحد لكن في التحقيق يجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل
ووجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصر لهذا القسم فيحمل اللفظ على حقيقته ولا يحتاج الى حمله على الواحد وهذا هو القسم السابع
وحقوق بها اي العبادة والعقوبة مجتمعان فيها كالكفارات للمين والقتل والظهار والفطر للعمد في نهار رمضان وكفارة قتل الصيد
للمحرم وصيد الحرم لما ان فيها معنى العبادة فلا تودى بما هو عبادة محضه من عتق او صدقه او صيام ويشترط فيها النية ويوامر من يجب عليه بالادا
بنفسه بطريق الفتوى ولا يستوفى منه جبرا او الشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الايمة
ويستوفى جبرا واما ان فيها معنى العقوبة فلانها تجب الاخرية على افعال من العباد لا ابتداء كالعبادة وهذا سميت كفارات لانها
ستاره للذنوب فجهة العبادة غالبة فيها بدليل وجوبها على اصحاب الاعذار مثل الخاطي والناسي والمكره والمحرم المظهر الى قتل الصيد
مخمصه ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبة لامتنع وجوبها بسبب العذر لان العذر لا يمنع العقوبة وكذا لو كانت مساويه لان جهة
العبادة ان لم تمنع الوجوب على هولا المعذورين فجهة العقوبة تمنعه والاصل عدمه فلا يثبت بالشك الا الفطر اي كفارته فان جهة
العقوبه فيها غالبه والحق اي كفارة الفطر الشافعي بها اي سقيه الكفارات في تغليب معنى العبادة فيها على العقوبة حيث لم يسقطها
بالشبهة كما سياتي والحنيفة انما قالوا سغليب معنى العقوبة فيها على العبادة لتقيدها اي وجوبها بالعمد اي بالفطر العمد ليصير الفطر العمد
حراما وهو اي الحرام المثير للعقوبة للقصور للعقوبة فيها حيث لم يمكن كامله لكون الصوم لم يصر حقا تاما مسلما لصاحب الحق وهو الله عز وجل
وقعت الجناية عليه لان تمامه بالكماله يوما فقصرت الجناية فقصرت عقوبتها جزاء ووفاقا فاذا اي لقصور العقوبة في هذا الحق الذي
هو الكفارة تادى هذا الحق بالصوم والصدقة وشرطت النية فيه فتفرع على غلبة معنى العقوبة درؤها بالشبهة اي بسببها الابلحة
كما يدرا الحد بها ومن ثم لم تجب بالاجماع على من جامع طانا ان الفجر لم يطلع او ان الشمس غابت وتبين خلافه وايضا فوجب مرة بمراد
اي بفطر متعدد في ايام قبل التكفير من رمضان واخذ عندنا كما يجد مرة واحدة برناه مرة بعد اخرى اذا لم يحد بكل مرة وقال الشافعي

يجب عليه بكل فطر يوم كفارة ومن اثنين اي ويجب عليه كفارة واحدة بفطر متعدد قبل التكفير من رمضانين عند الاكثر اي اكثر المشايخ على ما في التلويح
وفي الكافي في الصحيح خلافا لما يروى عنه اي عن ابي حنيفة من تعددها بتعدد فطر الايام منهما قلت وفيه نظر فان المسطور في الكتب المشهورة
وهو الذي مشى عليه في فتح القدير ان هذا ظاهر الرواية وان عن محمد ان عليه كفارة واحدة زاد في المبسوط وهي رواية الطحاوي عن ابي حنيفة بل حكى
في الحقايق الاجماع على تعددها وانما قلنا بالتداخل حيث قلنا به لان التداخل درء ثم معنى الزجر معتبر في هذه الكفارة كما علم والزجر يحصل بواحدة
ولو كفر عن فطر يوم ثم افطر في اخر فاخرى ليتيقن عدم انزجاره بالاولى فتفيد الكفارة الثانية الانزجار ان شاء الله تعالى هذا ظاهر الرواية
وروى زفر عن ابي حنيفة ان ليس عليه بالفطر الثاني كفارة اخرى وظاهر الرواية هو الظاهر بيمم وذهب الشافعي الى ان الغالب في
كفارة الظهار العقوبة وهو ظاهر البديع ومشى عليه صدر الشريعة لان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيكون في
جزائها جهة العقوبة غالبة ودفع بان السبب ليس الظهار بل العود وهو العزم على الوطي الذي حرمه على نفسه كما هو قول كثير من المشايخ منهم
صاحب المحيط او الظهار والعود جميعا كما عليه اخرون منهم فخر الاسلام وقد استروح كل من اصحاب القولين الى قوله تعالى والذين
يظهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا الاية لان لفظهما يحتملهما اذ يمكن ان يكون ترتيبها عليهما كما يمكن ان يكون
على الاخير وقد ترجح كونه الاخر لانه بسيط وهو اصل بالنسبة الى المركب ويرد على كل منهما ان الحكم يتكرر بتكرر سببه لا شرطه والكفارة تتكرر
بتكرر الظهار لا العزم وعلى الاخر ان بمجرد العزم لا يتقرر الكفارة او ايفاء الواجب من الوطي كما هو قول بعضهم ولعله الاشبه فان ايفاء حقها من
الوطي لا يمكنه الا برفع الحرمة وهو لا يرتفع الا بالكفارة ومن ثم لما ذكر الامام السروجي ما في المبسوط من ان بمجرد العزم عندنا لا يتقرر
الكفارة حتى لو ابانها او ماتت لم تلزمه عندنا قال وهذا دليل على ان الكفارة غير واجبة عندنا لا بالظهار ولا بالعود اذ لو وجبت لما
سقطت بل موجب الظهار ثبوت التحريم فاذا اراد رفعه فلا بد من الكفارة لرفع الحرمة حتى لو لم يرد ذلك ولم يطالب المراة بالوطي لا
تجب عليه الكفارة اصلا انتهى على انه كما في الطريقة المعينة لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية واذهاب
السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان تجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذي هو الثواب
الموصل الى الجنة تصير من احكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الوصول الى الجنة وهو محال انتهى ثم يشكل
كون الغلبة فيها لجهة العقوبة بان الاصل في العقوبات المحضة واما العقوبة غالبة فيه التداخل ولا تداخل هنا اذا لم يقصد بالثاني فصاعدا
التكرار والتاكيد ثم في التلويح وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار
ان شهوة الفطر امر معود للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما في ساير الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعا فان من دعته نفسه
الى الافطار طلبا للراحة فتامل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وباقي الكفارات بالعكس الا ترى انه لا معنى للزجر عن القتل
الخطا وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت
فيما يجب تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب او يجب تحصيله لا يليق
بالحكمة والله سبحانه اعلم والثاني حقوق العباد كضمان المتلفات وملك المبيع والزوجة وكثير وما اجتمعا اي حق الله وحق العبد فيه وحقه
تعالى غالب وهو حد القذف لانه من حيث انه يقع نفعه عاما باخلاء العالم عن الفساد حق الله تعالى اذ لم يختص بهذا انسان دون انسان ومن حيث
ان فيه صيانة العرض ودفع العار عن المقذوف حق العبد اذ هو الذي ينتفع به على الخصوص ثم في هذا حق الله تعالى ايضا لان في النفس حقين حق
الحد لان حق الله لا يسقط باسقاط العبد وان كان غير متمحض له كما يشهد به دلالة الاجماع على عدم سقوط العدة باسقاط الزوج اياها لما فيها من حق
الله عز وجل ولذا اي ولكون في هذا الحد حق الله تعالى لم يفوض اليه اي المقذوف ليقيمه على قاذفه لان حقوقه تعالى لا يستوفيها الا الامام لاستنابة الله تعالى

الغالب صح

لتبين

الاستصحاب لله وحق الانتفاع اي العبد وكان الغالب حق الله تعالى فليس للمقذوف اسقاطه اي صح

اياه في استيفائها دون غيره ولانه اي حد القذف لتهمته اي القاذف المقذوف بالزنا واثر الشيء من بابه اي باب ذلك الشيء وحد الزنا حق الله
اتفاقا فدار حد القذف بين كونه لله تعالى خالصا كحد الزنا او بين كونه له اي لله تعالى وللعبد كما ذكرنا فاقل ما في الباب ان يقال فتغلب حق الله
به اي بحد القذف لان ما للعبد من الحق يتولى استيفاءه مولاه فيصير حق العبد مرعيا بتغليب حق مولاه لا مهدرا ولا كذلك عكسه هذا
ما عليه عامة المشايخ وذهب صدر الاسلام الى ان الغالب فيه حق العبد وبه قالت الايمة الثلاثة والاول اظهر كما في الهداية ثم من الا
ما بين متفق عليه ومختلف فيه ما يتفرع عليه باعتبار كونه حقا للعبد ومنها ما يتفرع عليه باعتبار كونه حقا لله ومحل الخوض فيها الكتب
الفقهية وما اجتمعا اي حق الله وحق العبد فيه والغالب حق العبد وهو القصاص بالاتفاق فان لله تعالى في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع
ففي شرعية القصاص ايفاء للحقين واجلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان
حق العبد راجحا ولهذا فوض استيفاؤه للوارث وجرى فيه الاعتياض بالمال والعفو وينقسم متعلق الحكم الشرعي مطلقا ايضا باعتبار اخر اصل
وخلف اي من حيث اتصافه بالاصالة والخلفية الى اصل وخلف ثم لا يثبت كونه خلفا الا بالسمع نصا او دلالة او اشارة او اقتضاء صريحا او غيره اي
غير صريح كالاصل لا بالراي فحذف المنقسم اليه للعلم به فالاصل كالتصديق في الايمان فانه اصل محكم لا يحتمل السقوط بعذر ما ولا
يبقى مع التبديل بحال والخلف عنه اي عن التصديق الاقرار باللسان لانه معبر عما في الجنان واذا لم يعلم الاصل يقينا لانه غيب ادير الحكم عليه اي على الخلف
فلو اكره الكافر على الاسلام فاقر به حكم باسلامه لوجوده ظاهرا وان لم يوجد التصديق العلمي في نفس الامر وح فرجوعه عن الاسلام الى الكفر
باللسان ردة لكن لا توجب القتل لان الاكراه شبهة لاسقاطه بل توجب الحبس والضرب حتى يعود الى الاسلام مع انه لو قتل قاتل قبل عوده لا شيء عليه
ودفن من اكره على الاسلام حتى اقر به ثم لم يظهر منه خلافه الى ان مات في مقابر المسلمين به اي باقراره بالاسلام مكرها وثبت ايضا باقي احكام
الخلفية في الدنيا من اسقاط الجزية عنه وجواز الصلاة خلفه وعليه الى غير ذلك اما الاخرة فالمذهب للحنفية وهو نص ابي حنيفة انه اي الاقرار
اصل في احكامها ايضا فلو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه بلا مانع له من الاقرار واستمر حتى مات كان في النار وكثير من المتكلمين ورواية عن ابي حنيفة
واصح الروايتين عن الاشعري التصديق وحده في احكام الاخرة لانه هو والاقرار شرط احكام الدنيا اي لاجرائها عليه كقول بعضهم اي الحنفية منهم ابو
منصور الماتريدي ثم كما في شرح المقاصد الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام
بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز
كالاخرس مؤمن اتفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ثم صار اداء الابوين في الصغير
والمجنون خلفا عن ادائهما اي الصغير والمجنون لعجزهما عن ذلك فحكم باسلامهما تبعا لاحدهما اي الابوين اذا كان المتبوع والتابع حين الاسلام
في دار واحدة او المتبوع في دار الحرب والتابع في دار الاسلام لا بالعكس كما نبه عليه في الينابيع وغيره اللهم الا اذا دخل عسكر من المسلمين دار الحرب و
الصغير مع امه الكافرة مثلا اولا ثم اخرج الى دار الاسلام اولا فان الاب اذا كان حيا في دار الاسلام يستتبعه ذكره في الذخيرة والمعتوه كذلك
ثم تبعية الدار صارت خلفا عن اداء الصغير بنفسه في اثبات الاسلام عند عدم اسلام الابوين او احدهما على الوجه الذي ذكرنا وعدم خروجهما او احدهما
الى دار الاسلام قبله او معه من ناحية واحدة اولا كما اشار الى هذا بقوله فلو سبي فاخرج الى دار الاسلام وحده حكم باسلامه وكذا تبعية الغانمين
اي تبعيته للمسلمين الغانمين اذا لم يكن معه ابواه ولا احدهما واختص به احدهم في دار الحرب لشرائه من الامام او قسمه الامام الغنيمة ثم صارت خلفا
عن اداء الصغير كما اشار اليه بقوله فلو قسم في دار الحرب فوقع في سهم احدهم اي المسلمين حكم باسلامه والمراد ان كلا من هذه خلف عن اداء الصغير على هذا الترتيب
كما ذكرنا الا انه يخلف بعضها بعضا لان الخلف لا خلف له كذا قالوا وقد قيل عليه لم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد خلفا من وجه واصلا من وجه ثم كون
هذه التبعيات مرتبة هكذا هو المذكور في اصول فخر الاسلام وموافقيه وذكر في المحيط تبعية صاحب اليد مقدمة على تبعية الدار فقيل يحتمل ان يكون

حكام

لاجراء صح

سروا

له صح

بنفسه صح

في المسلة روايتان قلت والتحقيق ان المراد ايهما وجدا ولا تعين نسبة التبعية اليه لان السبق من اسباب الترجيح وتحصيل الحاصل
محال فالاولى ان يكون الثاني معطوفا باو او الواو كما فعل بعضهم ومشى عليه المصنف بقي ان الخلفية لا تثبت الا بالسمع والظاهر انه فيما كان بين
مسلم اصلي وذمية الاجماع وقد يقال هو ما في الصحيحين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من مولود الا يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه
او يمجسانه فجعل اتفاقهما علة ناقلة للولد عن اصل الفطرة فيثبت فيما اتفقا عليه ويبقى على اصل الفطرة فيما اختلفا فيه وهو يصلح ان يكون
سند الاجماع واما فيما بين مسلم عارض اسلامه وذمية وبين مسلمة عارض اسلامها وذمي فظاهر كلامهم انه الحديث المذكور لانه يفيد ثبوت احد
الاوصاف الثلاثة للولد اذا كان ابواه على ذلك الوصف فاذا زال الوصف عن احدهما انتفت العلة فينتفي المعلول فيترجح ثبوت الوصف
المفطور عليه وهو الاسلام ولكن عليه ان يقال فيلزم تعين هذا صيرورة الصغير مسلما بموت احدهما كما هو قول الامام احمد وهو خلاف ما عليه باقي
الامة وقد يقال هو ما روى الشافعي والبيهقي ان النبي صلى الله عليه وسلم حاصر بني قريظة فاسلم ثعلبة واسيد ابنا شعبة فعصم اسلامهما اموالهما
واولادهما الصغار ولا تعرى عن تامل واما جعله تبعا لدار الاسلام او للغانم المسلم على الوجه المذكور فالله تعالى اعلم بالسمع المفيد له فان قلت
يفيده الحديث السالف بناء على ان كون ابويه ناقليه عن اصل الفطرة معلول بكونه تحت ولايتهما وهو منتف فيما اختص به مسلم في دار الحرب
بشراء من الامام او قسمة وبما اذا اخرج وحده مسبيا الى دار الاسلام فيبقى على الاسلام المفطور عليه لعدم الناقل له عنه قلت نعم لو تم لكنه
غير تام لانه ح يقتضي ان يحكم باسلامه اذا وقع معهما او مع احدهما في سهم مسلم بدار الحرب او اخرج الى دار الاسلام معهما او مع احدهما لانهما
لا ولاية لهما على انفسهما في هذه الصور فضلا عن ان يكون لهما ولاية عليه لكن المسطور انه لا يحكم باسلامه فيها والله سبحانه اعلم هذا كله اذا لم
يكن الصغير عاقلا والا لو كان عاقلا استقل باسلامه فاذا اسلم صح وح فلا يرتد بردة من اسلم منهما اي ابويه على ما سيعلم في فصل الاهلية ولكن الذي في شرح
الجامع الصغير لفخر الاسلام ويستوي فيما قلنا ان يعقل او لا يعقل الى هذا اشار في هذا الكتاب ونص عليه في الجامع الكبير فلا جرم ان قال قاضي خان في
شرحه لو اسلم احد ابويه يجعل مسلما تبعا سواء كان الصغير عاقلا او لم يكن لان الولد يتبع خير الابوين دينا منه اي الخلف عن الاصل في متعلق الحكم
والصعيد فانه خلف عن الماء فيثبت به اي بالصعيد ما يثبت به اي بالماء من الطهارة الحكمية الى وجود الناقض فالاصالة والخلفية بين الاليين
فيجوز امامة المتيمم للمتوضي لوجود شرط الصلاة في حق كل فيجوز بناء احدهما على الاخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث
ورفعه هذا قول ابي حنيفة وابي يوسف ولمحمد وزفر ايضا على ما ذكر الاسبيجابي وفخر الاسلام وموافقوه ان الاصالة والخلفية بين
الفعلين اي التيمم وكل من الوضوء والاغتسال فلا يلزم ذلك اي ان يثبت بالصعيد ما يثبت بالماء ولا يصلي المتوضي خلف المتيمم لانه تعالى امر
المحدث بالفعل فقال اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين وان كنتم جنبا فاطهروا ثم نقل
الى الفعل عند عدم القدرة على الماء فقال وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا
فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه ولهما اي لابي حنيفة وابي يوسف انه اي الله تعالى نقل عند عدم الماء الى الصعيد حيث قال فلم تجدوا ماء فكان الماء هو
الاصل ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم الصعيد الطيب وضوء المسلم ولو الى عشر سنين رواه ابو داود والترمذي وحسنه وصححه وابن حبان في صحيحه
ثم هذا كله قول اصحابنا بعد اتفاقهم على كون الخلف مطلقا بمعنى انه يرفع الحدث الى غاية وجوده او القدرة على استعمال الماء وضوءا في الحدث
الاصغر وغسلا في الحدث الاكبر الا فيما اذا تيمم في المصر لخوف فوت صلاة جنازة فصلى وحضرت اخرى ولم يجد بينهما وقتا يمكنه ان يتوضا فيه
ان الخلافة ضرورية بالمعنى الذي يذكره للشافعي عند محمد في هذه حتى لم يجز ان يصلي على الثانية بذلك التيمم خلافا لهما كما هو معروف في موضعه والظاهر
ان قولهما احسن وقال الشافعي هو خلف ضروري بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة
ومن ثمرات هذا الخلاف انه يجوز عندنا تقديمه على الوقت وان يصلي به ما شاء من فرائض ونوافل خلافا له ولا خفاء في ان جعل الصعيد او التيمم

لعله الحدث

ما قيل صح

خلفا

عن الماء او عن كل من الوضوء والاغتسال مع كونه له حكم براسه مخالف لحكم الاصل ينفي كونه خلفا عن الاصل بل يفيد كونه اصلا مستقلا بنفسه
والاتفاق على خلافه واما انه ضروري بمعنى ان شرعيته انما هي عند العجز عن الماء ضرورة اداء المكتوبات فيما لها من الاوقات وتكثيرا للخيرات
فمما لا نزاع فيه وهو لا يخل بمعنى الاطلاق هذا ولا بد في تحقيق الخلفية من عدم الاصل في الحال العارض اذ لا معنى الى المصير الى الخلف مع وجود
الاصل ومن امكانه اي الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الحكم عنه الى الخلف والا فحيث لا امكان لوجود امر ما فلا اصل
اي فلا يوصف ذلك الامر بالاصالة لغيره كانه فرع وجوده في ذاته فلا خلف اي فلا يوصف ذلك الغير بالخلفية عنه ايضا ومن هنا لزم التكفير
من حلف ليمس السماء لانها انعقدت موجبة للبر الذي هو الاصل لامكان مس السماء في الجملة لان الملائكة يصعدون اليها والنبي صلى الله عليه وسلم
صعد اليها ليلة المعراج الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم منه الى الخلف الذي هو الكفارة ولم يلزم من حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم
يكن في الماضي لعدم امكان الاصل الذي هو البر والله سبحانه اعلم الفصل الثالث في المحكوم فيه المحكوم مبتدا وقوله وهو اقرب من المحكوم به اعتراض بينه
وبين خبره وهو فعل المكلف يريد به ان التعبير عن فعل المكلف بالمحكوم فيه اولى من التعبير عنه بالمحكوم به كما ذكر صدر الشريعة والبيضاوي و
قال المصنف اذ لم يحكم الشارع به على المكلف بل حكم في الفعل بالوجوب بالمنع بالاطلاق والظاهر ان ليس في منعه حكم به على المكلف ولا في
اطلاقه والاذن فيه وانما يحال ذلك في ايجابه وعند التحقيق يظهر ان ليس ايجابه اي ايجاب المكلف فعله حكما بنفس الفعل ولو سلم كان باعتبار
قسم يخالفه اقسام ثم انما يكون المحكوم فيه فعل المكلف حال كون فعله متعلق الايجاب وهو اي فعله متعلق الايجاب الواجب لم يشتقوا له اي لفعل
المكلف المذكور باعتبار اثره اي الايجاب المتعلق به اسما الا اسم الفاعل واما الباقي فمتعلق الندب والاباحة والكراهة مفعول اي اشتقوا
لمتعلقها باعتبار اثرها اسم المفعول مندوب مباح مكروه واشتقوا كلا من اسمي الفاعل والمفعول لمتعلق التحريم حرام محرم تخصيصا بالاصطلاح في
الاول اي متعلق الايجاب والاخير اي متعلق التحريم ورسم الواجب بما اي فعل يعاقب تاركه على تركه مردود بجواز العفو عنه ذكره غير واحد والاولى
بما عفي عنه لانه ليس كل جائز واقعا ولا بد من اعتبار الوقوع كما نبه عليه المحقق الشريف فيكون غير منعكس لخروج الواجب المعفو عن تركه
قال الكرماني وللمعرف به ان يقول المراد ما يعاقب عليه عادة لا على سبيل الوجوب ورسمه بما اي فعل اوعد بالعقاب على تركه ان اريد
بالترك الترك الاعم من ترك واحد او الكل لتدخل الكفاية اي الواجب كفاية في هذا التعريف لزم التوعد بترك واحد في الكفاية مع فعل غيره
او اريد به ترك الكل خرج متروك الواحد او اريد به ترك الواحد خرج الكفاية وكل من هذه الملازمات وبطلان اللازم فيها ظاهر فا
كذلك واما رده اي هذا التعريف بصدق ايعاده كوعده فيستلزم العقاب على الترك فلا ينعكس لخروج الواجب المعفو عن تركه فيناقض تجويزهم
العفو لان صدق الايعاد يوجب عدم وقوع العفو ووقوع العفو يوجب عدم صدق الايعاد وهو اي هذا الرد بالمعتزلة اليق لاستحالة الخلف
في الوعيد عليه تعالى عندهم بخلاف اهل السنة كما سنذكر الا ان يراد بايعاده ايعاد ترك واجب الايمان فان الخلف فيه غير جائز قطعا لقوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به واما الايعاد على ترك واجب غيره فجائز الخلف فيه لقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فلا يبطل التعريف المذكور الا
بفساد عكسه بخروج ما سواه اي ما سوى واجب الايمان المعفو عن تركه لصدق المحدود بدون الحد هذا وقد ذكر العبد الضعيف عفا الله
تعالى له في حلية المحلي ان ظاهر المواقف والمقاصد ان الاشاعرة على جواز الخلف في الوعيد لانه يعد جودا وكرما لا نقصا وان في غيرهما المنع
منه معزوا الى المحققين وان الشيخ حافظ الدين نص على انه الصحيح وان الاشبه بحثا ترجح القول بجوازه في حق المسلمين خاصة بمعنى جواز
التخصيص لما دل عليه اللفظ بوضعه اللغوي للمعنى الوعيدي من العموم لا جواز عدم وقوع عذاب من اراد الله بعذابه فانه محال على الله
تعالى وقلنا ذلك جمعا بين الادلة كما يعرف ثمه وهو موافق لما ذكره المصنف وان الاوجه ترك اطلاق جواز الخلف عليه تعالى وعدا وعيدا
دفعا لان يكون المراد منه المحال المذكور وح فلا يخالف الوعد الوعيد في هذا التجويز ويتجه ان يقال لا وجه لتخصيص ذلك بالوعيد

الفصل الثالث في المحكوم فيه

غيرهما

من

لتعريف

الاخبار

والله سبحانه اعلم واما رد هذا التعريف بان منه اي الواجب ما لم يتوعد عليه فان اريد بخصوصه فقد يسلم ولا ضير فان المراد ما هو اعم من ذلك كما هو ظاهر
الاطلاق وان اريد بما هو اعم من ذلك فمندفع بثبوته اي الايعاد لكلها اي الواجبات بالعمومات كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله
نارا ورسم الواجب ايضا بما اي فعل يخاف العقاب بتركه وافسد طرده بما ليس بواجب وشك في وجوبه فان الوجوب لا يثبت بالشك مع ان الشاك
يخاف العقاب على تركه لاحتمال ان يكون واجبا فيصدق الحد بدون المحدود ويدفع هذا الافساد بان مفهومه اي ما يخاف العقاب بتركه ما بحيث يخاف
فلا يختص ترك الواجب بخوف واحد دون واحد ولا خوف عقاب عادة للمجتهد في ترك ما شك فيه اي في وجوبه لعدم سبب الخوف فلا يصدق الحد
بدون المحدود وافسد عكسه بواجب شك ابتدا في عدم وجوبه او ظن ابتدا عدم وجوبه فانه اي الشان لا يخاف العقاب بتركه فيصدق المحدود
بدون الحد وهو اي افساد عكسه بهذا حق ومنبع دفع الاول ايضا لان الشك ابتدا في عدم وجوبه يفيد الشك ابتدا في وجوبه وما شك ابتدا
في عدم وجوبه ووجوبه ليس بحيث مما يخاف المجتهد العقاب بتركه عادة وللقاضي ابي بكر رسم اخر وهو ما اي فعل يذم شرعا تاركه بوجه ما فشمل ما الواجب
والمندوب والمباح والمكروه والحرام وخرج بالباقي ما عدا الواجب لان الحرام يذم فاعله لا تاركه والثاني لا يذم فاعله وقيده بشرعا اي
بان يرد في الكتاب او السنة او الاجماع ما يدل على انه بحاله لو تركه كان مستنقصا ملوما الى حد يصلح لترتب العقاب لان العبرة به وبوجه ما
ليدخل الواجب الموسع والمخير والكفاية لانه كما قال يريد بتركه تركه في جميع وقته بلا عذر نسيان ونوم وسفر ومع عدم فعل غيره اي ترك الجميع
له ان كان الواجب كفاية وترك الكل من الامور المخير فيها في الواجب المخير فلا يرد عليه ان الصلاة التي تركها النايم والناسي وصوم المسافر في رمضان
غير واجب مع صدق الحد عليها فلا يطرد ولو اراد القاضي عدم الوجوب معها اي الاعذار المذكورة وقد ذكر السبكي ان القاضي صرح في التقريب بانه لا
وجوب على النايم والناسي ونحوهما حتى السكران وان المسافر يجب عليه صوم احد الشهرين كالواجب المخير فلا يذم المكلف معها اي الاعذار المذكورة
بالترك الى اخر الوقت وبعد زوالها اي الاعذار المذكورة توجه وجوب القضا عنده اي القاضي فيذم المكلف بتركه اي القضا بوجه ما وهو اي تركه القضا
بوجه ما اي الترك الذي يكون في جميع العمر مع القدرة عليه ولبعضهم ولعله ابن الحاجب اعتراض جدير بالاعتراض فلا يطول بايراده ومن اراد الوقوف عليه
فليراجع شروح اصوله وحواشيها ثم كون الذم على ترك هذه انما هو بسبب ترك القضا عند القدرة لا على ترك الادا لعدم وجوب الادا
وان القضا لا يتوقف على وجوب الادا بل يكفي في وجوبه تحقق سبب وجوب الادا ولا وجود لنفس وجوب لا غير ليدعي ثبوته في
حق النايم والناسي والمسافر فلا يتم نفي اطراد الحد بالصلاة والصوم المذكورين ليس خبره على اصطلاح الحنفية اما على اصطلاح الحنفية
فالوجوب ينفك عن وجوب الادا وهو اي وجوب الادا في هذه الحالات هو الساقط لا الوجوب فلا يتجه القول بصدق الحد على الصلاة
والصوم المذكورين دون المحدود ليتفرع عليه نفي اطراده فليتامل ثم هذا تقسيم للواجب باعتبار عدم تقيده بوقت محدود يفوت
بفواته وتقيده به فنقول الواجب قسمان احدهما واجب مطلق وهو الذي لم يقيد طلب ايقاعه بوقت محدود من العمر بحيث لا يجوز
قبله ويفوت بفواته وان كان واقعا في وقت لا محالة كالنذور المطلقة والكفارات وقضا رمضان كما ذكر القاضي ابو زيد وصدر الاسلام
وصاحب الميزان وهو الاظهر كما في التلويح لا انها من الوقت كما ذكر فخر الاسلام وشمس الايمة السرخسي باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار لان
بالنهار داخل في مفهومه لا قيد له والزكاة كما هو قول الشيخ ابي بكر الرازي وسيذكر المصنف في اثنا المسلة الثالثة انه المختار عندهم وذكره ابن شجاع
عن اصحابنا كما نقله في البدايع وغيرها لكن قال المصنف في فتح القدير يجب حمله على ان المراد بالنظر الى دليل الافتراض اي دليل الافتراض
لا يوجب الفورية وهو لا ينفي وجود دليل الايجاب والوجه المختار ان الامر بالصرف الى الفقير معه قرينة الفور وهي انه لدفع حاجته وهي
معجلة فمتى لم يجب على الفور لم يحصل المقصود من الايجاب على وجه التمام فلزم بالتاخير من غير ضرورة الاثم كما صرح به الحاكم الشهيد والكرخي
وهو عين ما ذكره الفقيه ابو جعفر عن ابي حنيفة انه يكره ان يؤدها من غير عذر فان كراهة التحريم وهي المحمل عند اطلاق اسمها اذا تعلقت بترك شي

كان ذلك

كان ذلك الشي واجبا لانهما في رتبة واحدة ومنهما ما يفيد ذلك ايضا وبه قالت الايمة الثلاثة والعشر والخراج وادرج الحنفية
صدقة الفطر في هذا القسم ايضا نظرا الى ان وجوبها طهرة للصايم عن اللغو والرفث كما تقدم في حديث ابن عباس فلا يتقيد بوقت والظاهر تقيدها
بيومه اي يوم الفطر من قوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم الى اخره اي عن المسلة في مثل هذا اليوم كما هو لفظ الاصل وهو الواقع في كتب مشايخنا او عن
الطواف في هذا اليوم كما في علوم الحديث للحاكم فبعده اي فاخراجها فيما بعد يوم الفطر قضا ووجوبه اي المطلق على التراخي جواز التاخير
عن الوقت الذي على وقت ورود الامر لا وجوب تاخيره عنه ما لم يغلب على ظنه فواته ان لم يفعله والحاصل انه مطالب باتيانه به في مدة
عمره بشرط ان لا يخليها منه عند جماهير الفرق من الحنفية والشافعية والمتكلمين خلافا للكرخي وبعض الشافعية والمالكية والحنابلة كما تقدم فقالوا وجوبه
على الفور ومبناه اي هذا الخلاف ان الامر للفور اولا وتقدم الكلام فيه مستوفى في شهر ثانيهما واجب مقيد كما قال ومقيد به اي بوقت محدود يفوت الواجب
به اي بفوات الوقت وهو اي الوقت المقيد به الواجب بالاستقرا اقسام اربعة القسم الاول ان يفضل الوقت عن الادا ويسمى عند الحنفية
ظرفا اصطلاحا موافقا للغة لانه لغة ما يحل به الشي والادا يحل فيه نعم تخصيصه به مجرد اصطلاح وموسعا عند الشافعية وبه اي بالموسع
سماه في الكشف الصغير اي كشف الاسرار شرح المنار لمولفه ولم اقف عليه فيه بل وقفت عليه في الكشف الكبير من كلام الغزالي فيما يظهر وساذكر
سياقه فيما سياتي ان شا الله تعالى كوقت الصلاة المكتوبة لها فانه سبب محض علامة على الوجوب اي وجوبها فيه والنعم المتتابعة على العباد فيه هي العلة
المثيرة للوجوب فيه بالحقيقة لانها صالحة لوجوب الشكر شرعا وعقلا بخلاف نفس الوقت فانه لا مناسبة بينه وبينها وانما جعل سببا
مجازا لانه محل حدوث النعم فاقيم مقامها تيسيرا وشرط صحة متعلقه اي الوجوب من حيث هو كذلك اي متعلقه وهو المودي وما قيل اي وما قال
الجم الغفير من ان وقت الصلاة ظرفيته للمودي وهو اي المودي الفعل وشرطيته للادا وهو اي الادا غيره اي الفعل غلط لان الفعل الذي هو
المفعول في الوقت كالهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت المسماه بالصلاة هو المراد بالادا لا الادا الفعل الذي
هو فعل الفعل وهو اخراج الفعل من العدم الى الوجود لانه اي فعل الفعل امر اعتباري لا وجود له وفيه اي هذا القسم مسلة السبب
للصلاة المكتوبة بالمعنى الذي ذكرنا الجزء الاول من الوقت عينا للسبق والصلاحية بلا مانع وعامة الحنفية السبب هو اي الجزء الاول
من الوقت اذا اتصل به الادا فان لم يتصل به الادا انتقلت السببية منه كذلك اي كما انتقلت من الاول الى ما اي الجزء الذي بعده بشرط انه
يتصل به الادا والا لو لم يتصل به انتقل منه الى ما يليه كذلك حتى الجزء الاخير وعند زفر ينتقل من جزء الى جزء حتى الى ما يسع منه الى اخر الوقت
الادا هذا كله قبل خروجه وبعد خروجه السبب جملته اتفاقا قلت ويطرقه ما في التحقيق وذهب ابو اليسر الى ان الجزء الاخير متعين للسببية
من غير ان يضاف الوجوب الى كل الوقت بعد مضيه بحال فتادى عصر يومه في الوقت الناقص وهو وقت تغير الشمس لانه وجب ناقصا لان نقصان
السبب موثر في نقصان المسبب كالبيع الفاسد موثر في فساد الملك فتادى بصفة النقصان لا امسه اي ولم يتاد عصر امسه في هذا الوقت الناقص
لانه اي سبب عصر امسه ناقص من وجه لاشتمال جملة الوقت على الوقت الناقص فالواجب به كذلك فلا يتادى بالناقص اي في الوقت الناقص
من كل وجه لانه دونه ذكر في مختلفات القاضي العيني واعترض بلزوم صحته اي عصر امسه اذا وقع بعضه فيه اي الوقت الناقص وبعضه في
الوقت الكامل الذي هو اول الوقت لان الوقت ح كامل من كل وجه ناقص من وجه كالواجب لكنهم نصوا على عدم الصحة فعدل عن الجواب المذكور
الى الجواب بان الوقت الكامل لما كان اكثر من الناقص تعين وجوب القضا كاملا ميلا الى تغليب الصحيح الاكثر على الفاسد الاقل للغلبة للاكثر لان
للاكثر حكم الكل في بعض المواضع فكان اعتباره اولى فورد من اسلم ونحوه كمن بلغ ومن طهر من حايض في الوقت الناقص فلم يصل فيه حتى مضى لا يصح منه قضا
تلك الصلاة في ناقص غيره من الاوقات الناقصة مع تعذر الاضافة للسبب في حقه الى الكل اي كل الوقت لعدم اهليتهم للوجوب في جميع اجزايه وح
فينبغي ان يجوز لان القضا ح يكون بالصفة التي وجب بها الادا لتقرر تعين الجزء الاخير للسببية في حق من هذا حاله فاجيب بان لا رواية في هذا

عن المتقدمين فلزم الصحة فيه كما هو قول بعض المشايخ وعزاه في الفتاوى الظهيرية الى فخر الاسلام او عدمها كما هو قول شمس الائمة السرخسي وغيره وهو الاوجه وهو مبني على ما عليه المحققون من انه لا نقض في الوقت وانما هو في الاداء كما اشار اليه بقوله والصحيح ان النقصان لازم الاداء في ذلك الجزء الاخير لما فيه من التشبه بعبدة الشمس في ذلك الوقت لا الجزء للوقت مطلقا مما عدا هذا الجزء منه لانتفاء هذا المعنى فيه فتحمل النقصان في الاداء به لوجوب الاداء فيه بسبب شرف الوقت وورود السنة به فاذا لم يود في ذلك الوقت واكله كما قال لا نقص في الوقت اصلا فوجب الكامل فلا يتادى ناقصا مع عدم الحائل اي قال ابو الحنيفة كونه اي السبب الجزء الاول يوجب كون الاداء بعده اي الجزء الاول من الوقت اذا لم يتصل به الاداء فعلا كما اذا اتصل الاداء بالجزء الاخير من الوقت وكونه اي كل الوقت يوجبه اي الاداء بعده اي الوقت ضرورة لزوم تقدم السبب على المسبب وبما اي بكون الاداء بعد الجزء الاول من الوقت وقضا وايجاب الفعل بعد الوقت اداء شيئان اما الاول فلانه لا وجه للقول بالتفويت ما لم يفت الوقت واما الثاني فبالاجماع قلنا مختار الاولين الملازمة ممنوعة وانما يلزم كون الاداء بعده قضاء لو لم يكن الجزء الاول سببا للوجوب الموسع بمعنى انه اي كونه علامة على تعلق وجوب الفعل مخيرا في اجزاء زمان مقدر يقع اداء في كل منها اي الاجزاء كالتخيير في المفعول من خصال الكفارة فجميعه اي الوقت وقتا للاداء والسبب الجزء السابق وهذا حكاه غير واحد عن الشافعي وعامة المتكلمين من اصحاب الحديث ونص السرخسي على انه الاصح وهو كذلك كما ستعلم فلا جرم ان اختاره المصنف ولا تنكس الفروع قال المصنف يعني انا وان قلنا السبب هو الجزء الاول عينا لا تنعكس الفروع المذهبية بل يستمر قولنا ان من اسلم او بلغ الى اخر الوقت الذي يلزم الاداء فيه نقصان المودي لا يصح اداء عصره في حقه من يوم غير ان ما يجب دائما كامل اذ لا نقص في الوقت كما حقق فلا يتادى بما ثبت فيه نقص الاعصر يومه كما قلنا وما نقل عن بعض الشافعية انه اي للمفعول الذي هو الصلاة قضاء بعد اي بعد اول الوقت وان كان في الوقت وفي الكشف الكبير وهو قول بعض اصحابنا العراقيين وعن بعض الحنفية انه اي السبب الجزء الاخير فوق ما قبله اي فالفعل قبل الاخير نفل يسقط به الفرض ليس كل منهما معروفا عندهم اي عند اهل ذلك المذهب وقطع الشيخ سراج الدين الهندي بان القول ببعض الحنفية ليس صحيحا عنهم قلت ويعكر ما في اصول الفقه للشيخ ابي بكر الرازي بعد حكايته ما نقل التجلي وقد تبعه غيره من اصحابنا ان الوجوب يثبت بآخر الوقت فان اول الوقت لم يوجب عليه شيئا ثم اختلفوا فقال منهم قائلون ان ما فعله في اول الوقت نفل يمنع لزوم الفرض في اخره وقالت الفرقة الاخرى من اصحابنا ما فعله في اول الوقت مراعى فان حل اخره ومن اهل الخطاب بها كان ما اداه فرضا وان لم يكن من اهل الخطاب بها كان المفعول في اول الوقت نفلا انتهى محتصرا ونص في الكشفين على ان هذين قولين لمشايخنا العراقيين وقد ذكر المصنف هذا عن الكرخي موافقة لابن الحاجب وصاحب البديع فقال وانما عن الكرخي اذا لم يتبين بصفة التكليف بقاء اي بعد اول الوقت بان يموت او يجن كان ذلك المفعول نفلا وفي الميزان عن الكرخي ثلاث روايات احداها هذا والثانية ما قبله قال وهذه الرواية مهجورة والثالثة وهي رواية الحصاص عنه ان الوقت كله وقت الفرض وعليه اداؤه في وقت مطلق من جميع الوقت وهو مخير في الاداء وانما يتعين الوجوب بالاداء او بتضيق الوقت فان ادى في اوله يكون واجبا وان اخر لا يأثم لانه لم يجب قبل التعيين وان لم يود حتى لم يبق من الوقت الا بقدر ما يودي فيه تعين الوجوب حتى يأثم بالتاخير عنه ثم قال وهذه الرواية هي المعتمد عليها والكل من هذه الاقوال قول بالوجوب وتشبث كل ممن يعلقه باول الوقت لا بد بان الواجب اول الوقت لا ينتظر الوجوب به بعد وجود شرائطه سواء اتصل دخول الوقت فعلم انه متعلق به كما في سائر الاحكام مع اسبابها واذا ثبت الوجوب باول الوقت لا يتعلق بما بعده لامتناع التوسع في الوجوب للمنافاة بينهما فان الواجب ما لا يسع تركه ويعاقب عليه والتوسع يجوز تركه ولا يعاقب عليه ومن يعلقه باخر الوقت بانه لما جاز التاخير الى الضيق وامتنع التوسع كان الوجوب متعلقا باخره وان ما قبله لا تطيق له بالايجاب وبما اتفق عليه اصحابنا من ان المرء اذا حاضت في اخر الوقت لم يكن عليها قضاء تلك الصلاة اذ لم يكن صلتها وان من سافر في اخر الوقت يقصر اذا لم يكن صلاها والفرق من انها لو طهرت في اخر الوقت لزمتها وان المسافر اذا اقام في اخر الوقت قبل ان يصلي تمها ثم المودي لما ان يكون نفلا كما قال البعض لانه يتمكن من الترك في اوله كما في البدل وآثم وهذا احد القول الاربعة المحتمل المطلق

ومواظبتها وفصل الوقت فيمنع لزوم الفرض كحدث توضأ قبل الوقت يقع نفلا ومع هذا يمنع لزوم فرض الوقت بعد دخوله واما ان يكون موقوفا كما قال البعض كالزكاة المعجلة قبل الحول للمصدق كشاة من اربعين شاة فانها ان تم الحول وعنده تسع وثلاثون اجزاه وان كان اقل كان له ان يأخذ من يد المصدق ان كانت قائمة تنبيه خمس ساقط فان النصوص كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقول جبريل عليه السلام في حديث الامامة بامحمد هذا وقت الانبياء من قبلك والوقت ما بين هذين الوقتين رواه ابو داود والترمذي وقال حسن صحيح وابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح الاسناد وقوله صلى الله عليه وسلم ان للصلاة اولا واخرا اي لوقتها وان اول وقت الظهر حين تزول الشمس واخر وقتها حين يدخل العصر الحديث رواه الترمذي تنبيه اول جميع اجزاء الوقت وليس المراد تطبيق الصلاة على اوله واخره ولا فعلها في كل جزء بالاجماع فلم يبق الا انه اريد ان كل جزء منه صالح للاداء والمكلف مخير فيه فثبت التوسع شرعا ضرورة لاتساع قسم اخر وليس هو مع الوجوب يمتنع عقلا فان قول السيد لعبده خط هذا الثوب في هذا اليوم اما في اوله او في وسطه او في اخره صحيح عقلا ولا يخلو اما ان يقال ما اوجب شيئا او اوجب مضيقا وهما محالان فلم يبق الا ان يقال اوجب موسعا ثم الاجماع على وجوبها على من بلغ او اسلم او طهرت في وسط الوقت او اخره الباقي منه ما يسعها ولو كان الوجوب متعلقا باوله لما وجبت عليهم بعد فوات اوله كما لو فات جميع الوقت في هذه الاحوال وعلى ان الواجب انما ساد بنية الفرض لا بنية النفل ولا بمطلق النية ولو كان نفلا كما زعم بعضهم لتادى بنية النفل او موقوفا كما زعم اخرون لتادى بمطلق النية ولاستوت فيه نية الفرض والنفل وفي الكشف الكبير وقوام وجزم المودي اول الوقت حد النفل لان لاعقاب على تركه فاسدا لانه لا اثم ان ذلك ترك بل هو تاخير باذن الشرع وذكر الغزالي الى ان الانقسام في الفعل ثلاثة فعل يعاقب على تركه مطلقا وهو الواجب وفعل لا يعاقب على تركه وهو الندب وفعل يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت لكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض اجزاء الوقت وهذا قسم ثالث مفترق الى عبارة ثالثة وحقيقته لا تعدو الندب والوجوب فالولي الالقاب به الواجب الموسع وقد وجدنا الشرع سمى هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية الفرض في اول وقت الصلاة وعلى انه يثاب على فعله ثواب الفرض لا ثواب الندب فاذن الاقسام الثلاثة لا ينكرها العقل والنزاع يرجع الى اللفظ واللفظ الذي ذكرناه اولى انتهى وهذا السياق الذي تقدم الوعد به وانما يلزم كونه قضاء بعد الجزء الاول في الوقت لو كان الجزء الاول سبب الوجوب المضيق وليس كذلك وقولهم اي الحنفية تتقرر السببية عليها اي الجزء الذي يليه الشروع في الواجب فيه اي في قولهم ما سنذكر في المسئلة التي تلي هذه وننبهك عليه ان شاء الله تعالى مسئلة الواجب بالسبب الفعل عينا مخيرا في اجزاء زمانه المحدود له كما قلنا آنفا في السابقة والقاضي ابو بكر الواجب في كل جزء من اجزاء الوقت ما لم يتضيق احد الامرين منه اي الفعل ومن العزم عليه اي الفعل فيما بعد اي ذلك الجزء الحالي هو وما قبله من الفعل فاذا لم يبق منه الا ما يسع الفعل تعين الفعل فان لم يفعل ولم يعزم على الفعل حتى مضى الوقت عصى وعند زفر عصى بالتاخير عن قدرها يسع الاداء من اخر الوقت رد فرق قول القاضي بان الحصول في الجزء الذي ليس بالاخير من اخر الوقت محتمل لكونه حصل لا لكونه اتيا باحد الامرين الفعل او العزم مبهما ولو كان هنا تخييرين الصلاة والعزم لكان الاشتغال بها من حيث انها احد الامرين وشاملا على المفهوم المطلق كما يعلم في تحقيق القول بالتخيير وللقاضي ان يفرق بان هذا الترخص منافاته بين كونه مصليا وبين كونه اتيا باحد الامرين منهما لكونه احد احد حرسه فيكون ممتثلا لكون الصلاة احدهما اي الامرين مبهما ودعوى التعيين اي بان الواجب واحد معين منهما محل النزاع انما يأتي في وجوب احدهما بعينه عند الضيق في الوقت حيث لم يبق منه الا ما يسعها وليس الكلام فيه وفي البديع في جواب قول القاضي وبانه لو كان العزم بدلا عن الصلاة وقد اتى به سقط به المبدل وهو الصلاة كسائر الابدال كالجمع وليس كذلك والجواب عن هذا منع الملازمة اي كلام سقوطها به لانا لا نعني انه بدل عنها مطلقا بل نعني انه بدل عن ابقائها فيما عدا الجزء الاخير منه وح اللازم سقوط وجوبها في ذلك الوقت والبدلية ليست الا في هذا القدر

مدى

مرين

في المصلي

اي في سقوط وجوبها في ذلك الوقت بالعزم على الفعل في ثاني الحال قيل وايضا هو لم يجعل العزم وحده بدلا بل العزم مع الفعل في اخر فتحقق العزم فيما عدا الجزء الاخير مع ترك الفعل فيه لا يقتضي سقوطها لعدم تحقق البدل بكماله بل الجواب عن قول الثاني ان الكلام في الواجب بالوقت وعلق لوجوب العزم به اي بالوقت قبل وجوب العزم على فعل كل واجب موسعا كان او مضيقا اجمالا عند الالتفات اليه اجمالا وتفصيلا عند تذكره بخصوصه كالصلاة حكم من احكام الايمان ثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل الوقت الواجب ولا وهو واجب مستمر قبل وجوبه وبعد حسب الالتفات اليه ليتحقق التصديق الذي هو الاذعان والقبول غير مختص بالصلاة ولا مفيدا كون العزم بدلا عن الفعل هذا ولا يبعد ان مذهب القاضي ان الواجب باول الوقت الصلاة او العزم على فعلها اي الصلاة بعده اي اول الوقت فيه اي الوقت كما هو المنقول عن الكليم اي برهان امام الحرمين والذي يراه انهم لا يوجبون تجديد العزم في الجزء الثاني بل حكم بان العزم الاول يستصحب على جميع الازمنة المستقبلة كما ينجاب النية على العبادة الطويلة مع غروبها بل ان كل جزء يلزم فيه الفعل او العزم المستلزم لاستصحاب العزم من اول الوقت الى اخره لانه بعيد لان احدا لا يقول بان العزم في الجزء الاخير كاف وقد ذكر غير واحد ما اسلفنا من ان هذا التخيير عنده انما هو في غير الجزء الاخير اما في الجزء الاخير فيتعين الفعل قطعا والله سبحانه اعلم مسئلة تثبت السببية لوجوب الاداء والواجب البدني باول الوقت موسعا كما ذكرنا عند الشافعية خلافا لمالك والمراد الذي يعمونه ويبنى عليه على قول الحنفية الوقوع اي عروض شئ من اخر يوم من رمضان على الصحيح عند الشافعية والدين الموجل الى وقت معين اصل الوجوب للزكاة وصدقة الفطر وتفريغ الذمة من الدين وتاخر وجوب الدين الى تمام الحول في الزكاة وطلوع فجر اول يوم من شوال في صدقة الفطر وحلول الاجل في الدين دليل الشرط لهذه الاشياء لكن الكلف بالتعجيل لها وهو اي سقوطها بترك وقوع سوى الوجوب لها وقوع تاخر وجوب الاداء الحقيقية اي جمهورهم كذلك اي قائلون بانفصال الوجوب عن وجوب الاداء في البدني ايضا كما في المالي فتبقت بالاول من اجزاء الوقت اصل الوجوب فيعتبر حال المكلف في الجزء الاخير من الوقت من الحيض والبلوغ والجنون واضدادها اي الطهارة والصبا والافاقة فلو كانت طاهرة اول الوقت فلم تصل حتى حاضت آخره لا قضاء عليها سواء كان الباقي يسع الصلاة او تحريمتها فقط وقال زفر ان بقي ما يسعها لا قضاء والا فعليها القضاء وقال الشافعي ان ادرك من وقتها قدر ما يسع فعلها مع ما يسبقها من الطهارة وقبل العروض اضدادها ممكنه فعله وجب عليه والا فلا وفي قلبه اي اذا كانت حايضا اول الوقت ثم طهرت آخره قلبه اي القضاء ولو كان الباقي من الوقت مقدار ما يسع التحريمة عندنا خلافا للثلاثة اذا كان حيضها عشرة ايام فان كان اقل والباقي قدر الغسل مع مقدماته كالاستقاء وطي الثوب والتستر عن الاعين والتهيؤ فيها القضاء والا فلا وفي شرح البزدوي وما ذكروا ان المراد به الغسل المسنون او الفرض فالطاهر الفرض لانه يثبت به رجحان جانب الطهارة وقال زفر لا يثبت الوجوب ما لم يدرك ما يسع جميع الواجب وعلى هذا الخلاف اذا زال الكفر والجنون وقد بقي من الوقت قدر التحريمة وجب عند اللاثة ولا يجب عند زفر وقال الشافعي يجب اذا زالت هذه العوارض وقد بقي من الوقت قدر تكبيرة والاظهر وجوب الظهر بادراك تكبيرة العصر والمغرب بادراك تكبيرة العشاء ولا يشترط ادراك زمن الطهارة ويشترط امتداد السلامة من الموانع زمن امكان الطهارة والصلاة ولا يشترطون اي الحنفية امكانه غير انهم يقولون بدليل وجوب القضاء على النايم كل الوقت وهو اي وجوب القضاء عليه فرع وجود الوجوب عليه حالة النوم والا لم يجب عليه القضاء كالصبي بالاجماع على من حدثت له اهليه بعد مضي الوقت باسلام او بلوغ او ورد وجوب القضاء عليه ابتداء عبادة فلزمه بعد حدوث اهليه الخطاب خطاب مبتدا كما ذهب اليه الشيخ ابو المعين وهو ما روى النسائي والترمذي وصححه عنه صلى الله عليه وسلم فاذا نسي احدكم صلاة او نام عنها فليصلها اذا ذكرها واجيب بالمنع لان شرايط القضاء تراعى فيه كالنية وغيرها ولو كان ابتداء فرض لما روعيت ودفع بان عند الخصم لا فرق بين الاداء والقضاء في حق النية لا في الصلاة ولا في الصوم بل يحتاج ان ينوي ما عليه عند عدم العذر ولولا العذر لوجب في الوقت فلا

الاداء
وبوقوع سبق

لعلة الطهارة

قوله صلة خط المصنف

لا يتبين انها وجبا على المكلف في حالة سقوط ادايهما عنه وستقف في كلام المصنف على ما يوخذ منه دفعه وندفعك عليه ان شاء الله تعالى ولا اعتبار لقوله من جعله اي القضاء المذكور اداء منهم اي الحنفية كما هو ظاهر السياق ولعله يريد فخر الاسلام حيث قال وهو اي انفكاك وجوب الاداء وتراخيه عن نفس الوجوب كالنايم والمغمى عليه اذا مر عليهما وقت جميع الصلاة وجب الاصل وتراخي وجوب الاداء والخطاب ومن ثم قال الشيخ اكمل الدين في شرحه عبارة الشيخ هنا تدل على ان ما ياتي به النايم والمغمى عليه بعد اليقظة والانتباه اداء لا قضاء وقال ـــــ وهو المناسب للقواعد اما اولا فلان الاداء تسليم نفس الواجب بالامر وما وجب عليهما بالامر وما ياتيان به بعد خروج الوقت واما ثانيا فلان القضاء تسليم مثل الواجب بالامر والمثل انما يتحقق اذا كان المكلف مخاطبا بالاصلي وقد فاته فوجب عليه مثله وهذا ليس كذلك لعدم اهليتهما لفهم الخطاب انتهى وهو موافق لما ذكرنا انفا عن ابي المعين فيندفع بما يندفع به والاشبه انه كما في شرح الشيخ قوام الدين الاتقاني استعار معنى الاداء للقضاء لوجود معنى التسليم فيهما لا استعارة حقيقة بعد انقضاء الوقت اداء لسلم الواجب في وقته او انه اراد به مجرد التسليم فلا خلاف في المعنى كونه قضاء كما اطلقه القوم والاتفاق على انتفاء وجوب الاداء عليه اي النايم المذكور كما في الكشف وغيره لكن فيه ايضا الاداء نوعان نوع يكون نفس الفعل مطلوبا حتى ياثم بتركه ولا بد فيه من استطاعة سلامة الاسباب والآلات ونوع لا يكون نفس الفعل فيه مطلوبا بل المطلوب منه ثبوت خلفه وهو القضاء حتى لا ياثم بترك الفعل ويكفي فيه تصور ثبوت الاستطاعة ففي مسئلة النايم وجوب الاداء بالمعنى الاول من غير وجود لفوات استطاعة سلامة الآلات وبالمعنى الثاني بوجود لتصور حدوثها بالانتباه فوجوب القضاء بناء على هذا وعدم الاثم بناء على انتفاء ذلك ثم ذكر عن فخر الاسلام في شرح المبسوط ما يوافق هذا ولكن على هذا كما قال الشيخ قوام الدين الكاكي للخصم ان يمنع انفصال وجوب الاداء عن نفس الوجوب وقيل القضاء مبني على نفس الوجوب دون وجوب الاداء بمعنى ان الوجوب اذا ثبت في الذمة فاما ان يكون مقضيا الى وجوب الاداء او وجوب القضاء فان امكن ايجاب الاداء وجب القول به والا وجب الحكم بوجوب القضاء وليس بشرط لوجوب القضاء ان يكون وجوب الاداء ثابتا اولا ثم انه يجب القضاء لفواته بل الشرط ان يصلح السبب الموجب لاقضايه الى وجوب الاداء في نفس الامر فاذا اتسع وقت الاداء لما لم ظهر وجوب القضاء فهذا معنى الخلفية والسبب الموجب وهو الوقت يصلح للاقضا الى وجوب الاداء في نفس الامر كما في حق المستيقظ والحيض فيصلح ان يكون مقضيا الى القضاء في حق النايم والمغمى عليه قال الكاكي وعلى هذا الوجه لا يرد المنع المذكور ولكن يرد بوجه اخر وهو ان يقول لم لا يجوز ان يجب القضاء عليهما بهذا الطريق انتهى هذا وقد علم القواعد اما اولا فلان الاداء على النايم والمغمى عليه الوقت كله بعدم الخطاب كان خطاب من لا يفهم لغو في الوضع والقابل ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت اي في ايام اخر كما في الواجب المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الايمة من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر اذ عند الاداء ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امر في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يصرح بذلك كالمريض يومر بقتال المشركين اذا برا قال الله تعالى فاذا اطمانتم فاقيموا الصلاة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء انتهى واجيب بانه يمكن ان يقال لا يجوز ان يكون النايم مخاطبا بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطبا بان يفعل في الوقت في ايام اخر والا يلزم ان يكون الصبي ايضا مكلفا ومخاطبا بان يفعل بعد البلوغ فلم يفرق بين الصبي والبالغ والحايض وغيرها والتالي باطل فالملزوم مثله قال العلامة البيرامي في شرح مختصر ابن الحاجب واعلم انه لا نزاع بين الفريقين في ان حصول الشرط الذي لاداء الواجب كالتمكن من الاداء شرط في التكليف باداية وليس شرطا في التكليف بوجوبه ولهذا لم يكن المكلف النايم في وقت الصلاة

لا يتبين

مكلفا بادآء الصلاة مع وجوبها عليه بدخول الوقت والام يجب عليه القضاء اذا انتبه بعد مضي الوقت كما لو كان النايم غير مكلف بان كان صبيا فانتبه بالغا لانتفاء شرط الوجوب في حقه وهو التمكن من فهم الخطاب ثم ان الخطاب الذي نحن بصدده انما هو الخطاب بتنجيز التكليف والخطاب بالمعدوم بمعنى التعلق المعنوي وهو كون المعدوم مامورا ومكلفا على تقدير وجوده ولا فرق في هذا الخطاب بين الصبي والبالغ والمريض والصحيح والنايم والمستيقظ بخلاف الاول ولهذا يندفع التعجب انتهى لكن كون الصبي اذا استيقظ بعد خروج الوقت بالغا لا قضاء عليه قول بعض المشايخ وفي الخلاصة والمختار ان عليه القضاء ونقله عن ابي حنيفة والله سبحانه اعلم وكذا صحة صوم المسافر عن الفرض فرع الوجوب عليه اي على المسافر لعدم جواز التعجيل قبل الوجوب وعدم تمامه اي المسافر لو مات بلا اداء في سفره دليل عدم وجوب الاداء عليه وكانه حذفه لارشاد ما قبله اليه ومرجوا اي الحنفية بان لا طلب في اصل الوجوب بل هو اي اصل الوجوب مجردا عتبار من الشارع ان في فعله اي الكلف جبرا الفعل كالاشتغال بالدين وهو اي الدين فعل عند ابي حنيفة وهو تمليك المال او تسليمه الا ترى انه يوصف اي الكلف جبرا الفعل كالاشتغال بالدين وهو اي الدين فعل عند ابي حنيفة وهو تمليك المال او تسليمه الا ترى انه يوصف بالوجوب والوجوب صفة الافعال لا الاعيان واورد ان قول القايل اداني فلان الدين صحيح ولو كان الدين فعلا كان للفعل اوفى الانقاء وان المال يوصف بالوجوب ايضا كما في علي فلان الف درهم واجبه من ثمن مبيع واجيب عن الاول بان الايفاء هو الاداء والفعل يوصف به وبالقضاء وان كان كل منهما عين الفعل فيقال اداني الصلاة وقضاها اي فعل هذا الفعل واتى به فكذا هنا معنى اداني الدين اتى بهذا الفعل وهو تمليك المال او تسليمه وعن الثاني بان المال يوصف به مجازا باعتبار انه محل الوجوب كالموهوب يسمى هبة الا ترى ان المال المجرد عن الفعل لا يصح وصفه بالوجوب فلا يقال لحمار واجب كما يصح وصف الفعل المجرد عن المالكالصلاة فعلم ان الوجوب حقيقة من خصايص الفعل وقد يشكل المذهبان اي مذهب الحنفية والشافعية لان الفعل بلا طلب كيف يسقط الواجب وهو اي الواجب انما يكون واجبا بالطلب والسقوط انما يكون بعد وجوبه اي الطلب ايضا وقصد الامتثال انما يكون بالعلم به اي بالطلب وهو يقتضي سبق الوجوب والشافعي ايضا اي اراد ما معنى الوجوب ما اراد الحنفية فكذلك اي يرد عليهم ما ورد على الحنفية من انه اسقاط قبل الطلب وان دخله طلب قلنا لا يقبل طلب فعل بلا اداء آيه وقضاء لانه اي الفعل اما مطلق عن الوقت وهو اي المطلق نحو مطلوب الآداء في العمر او مقيد به اي الوقت نحو مطلوب الاداء فيه اي في وقته محيرا في الاجزاء وهو الموسع ثم مطلوب الاداء فيه مضيقا عند ضيق الوقت وقول الحنفية يتضيق الوجوب عند الشروع ويتقرر السبب الذي يليه الشروع يلزمه كون المسبب هو المعرف للسبب وهو اي كون السبب هو المعرف للسبب عكس ونقيضه عكس ونقيض اي للسبب وعكس ونقيض الكلام فان السبب هو المعرف للمسبب والعلامة هي المعرف لما هي علامة له وغيرنا والظاهر ومفوت لقضوها اي العلامة وهي التعريف بما هي علامة له عطف على يكون به اي يكون للمسبب منا هو المعرف للسبب يصير هذا القول ابعد من المذهب المزبور ان التكليف مع الفعل لقولهم ان الخمسة ان الظهر لم يسبقه اي الفعل اذ لا طلب في اصل الوجوب كما ذكرنا وهو اي اصل الوجوب السابق على الفعل قال المصنف رحمه الله اي يلزم الحنفية ان التكليف بالفعل مع الشروع فيه وهو المذهب الذي تقدم تزييفه وبطلانه ووجهه انهم لما قالوا الثابت باول الوقت اصل الوجوب وصرحوا بانه لا طلب فيه لزم ان يكون ما يتضيق باخر الوقت ليس ذاك بل وجوب الاداء والغرض انه لم يتحقق قبل ذلك طلب فيلزم كون التعلق والتضيق عند الشروع هو وجوب الاداء وهو ذلك المذهب بعينه وباستلزام عكس وضع العلامة والسبب صار ابعد منه وهذا هو الموعود به في مسئلة السبب الا ان الاولى ان يقال ما سنذكره والوجه اما امكن فيه اعتبار وجوب الاداء بالسبب موسعا اعتبر كالدين الموجل يثبت بالشغل الذمة وجوب الاداء موسعا اي مخيرا في الحلول او الطلب بعده اي الحلول فيتضيق وجوب الاداء حكما لتوجب الطاري اي الطارئ الترجح الى ان يجب اداء موسعا الى الطلب بانكه فيتضيق حتما والا يمكن فيه اعتبار وجوب الاداء بالسبب موسعا كالزكاة عند الحنفية فانه لو وجب الاداء بملك النصاب موسعا فاما الى الحول فيتضيق واما الى اخر العمر والاول اي وجوب الاداء بملك النصاب موسعا الى الحول فيتضيق منتف لانه اي وجوب الاداء بعد الحول

والا كان الوجوب مطلقا لا موقتا

اخر

الراجي

الراجح على ما اختاروه كما اسلفناه وكذا الثاني اي وجوب الاداء بملك النصاب موسعا الى اخر العمر منتف لان حاصله واجب موسع من حين الملك الى اخر العمر فيضيع معنى اشتراط الحول ثم تكون الزكاة واجبة الاداء بملك النصاب موسعا الى الحول على القول المخير للوجوب بالحول والمرجح ثم قوله وما لا مبتدا خبره فيجب ان يعتبر فيه اي في هذا اقامة السبب مقام الوجوب شرعا في حق التعجيل فعلى حقيقة وجوب الاداء لا دين الشارع في ذلك فلو لم يعجل لا يتحقق هذا الاعتبار وهو ان السبب اقيم مقام الوجوب شرعا في حق التعجيل او يعتبر فيه انه بالمبا المأذون فيها شرعا الى سد خلة اخيه الفقير دفع عنه اي المعجل الطلب الذي يطرق الطلب به شرعا وانما قلنا ذلك لانه الزم ذلك الدليل وكذا في سقوط الوقت نوما اقيم السبب مقام وجوب الاداء في حقه ليظهر اثره في ثبوت مصلحة القضاء ومن هذا يوخذ الجواب عما ذكره الشيخ ابو المعين ثم الشيخ اكمل الدين فليتامل ولو اراد الحنفية هذا اي انه اقيم السبب مقام الوجوب شرعا في هذه المواضع لم يفتقروا الى اعتبار شيء يسمى بالوجوب ولا طلب فيه ولا تكلف كلام زايد ولا يستقيم ما ذكروا الا على ذلك مسئلة الاداء افضل الواجب في وقته المقيد به شرعا ثم وضع الوقت المقيد به شرعا باتباعه بقوله العمر وغيره اي غير العمر ليشمل الواجب المطلق والموقت وهو اي فعل الواجب في وقت تساهل بالنسبة الى الموقت فانه لا يشترط لكونه اداء وجود جميعه في الوقت بل ما اشار اليه بقوله بل الشرط ابتداء اي الفعل في غير العمر كالتحرية للحنفية في غير صلاة الفجر فان بادر اكها في الوقت يكون مدركا للصلاة اداء وان كان ما سواه مفعولا خارجه على ما هو اصح الاوجه عندهم كما ذكره النووي وغيره لظاهر قوله صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادرك الصلاة متفق عليه والاقيح المحيط الصلاة الواحدة يجوز ان يكون بعضها اداء وبعضها قضاء كمصلي العصر غربت الشمس عليه في خلال صلاته يتم الباقي قضاء لا اداء وسبقه لي هذا القاطني ايضا وذكر ابو حامد من الشافعية انه قول عامة الشافعية قيل وهو التحقيق اعتبارا لكل جزء بزمانه وعلى هذا فلا يكون في العبارة تساهل والا عادة فعل مثله اي الواجب فيه اي في الوقت مرة اخرى لخلل غير الفساد وغير عدم صحة الشروع في نفس الواجب فعل مثله شامل للقضاء والاعادة وفيه تحرج لفعل مثله معروض عما عليه البعض فالاقول الميزان الاعادة في عرف الشرع ايان مثل الفعل الاول على صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة الكمال فاداه على وجه النقصان وهو نقصان فاحش يجب عليه الاعادة وهو ايان مثل الاول ذا تاما مع صفة الكمال انتهى يفيد انه اذا فعل ثانيا في الوقت او خارج الوقت يكون اعادة كما قال صاحب الكشف والباقي مخرج لما يفعل ثانيا لمفسد في الاول كترك ركن او لعدم صحة شروع لفقد شرط مقدور من طهارة او غيرها لان المفسد لو لم يصح الشروع فيه شرعا حكم لعدم شرعا فيكون الاعتبار للثاني الجامع لموجب الاعتبار شرعا وهو اداء ان وقع في الوقت وقضاء ان وقع خارجه ولعله يريد بالخلل ما يوثر نقصانا في الصلاة يجب به سجود السهو كما يعطيه قوة كلام الميزان وحينئذ فهل يكون الاعادة واجبة فخرج غير واحد من شراح اصول فخر الاسلام بانها ليست بواجبة وان الاول يخرج عن العهدة وان كان على وجه الكراهة على الاصح وان الفعل الثاني بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو فلا يدخل في تقسيم الواجب الى اداء وقضاء والاوجه الوجوب كما اشار اليه في الهداية وصرح به بعضهم كالشيخ حافظ الدين في شرح المنار وهو موافق لما عن السرخسي والي اليسر من ترك الاعتداد يلزمه الاعادة راد البصر ويكون الغرض والثاني وعلى هذا يدخل في تقسيم الواجب وانما الكلام في انه لا يخرج عن احدهما كما هو ظاهر الميزان او عن الاداء كما صرح به القاضي عضد الدين وذكر السبكي انه مصطلح الاكثرين او انه قسم ثالث كما مشى عليه في الحاصل والمنهاج ثم كما قال شيخنا المصنف لا اشكال في وجوب الاعادة اذا هو الحكم في كل صلاة ادیت مع كراهة التحريم ويكون جابرا للاولى لان الفرض لا يتكرر وجعله الثاني يقتضي عدم سقوطه بالاول اذ هو لازم ترك الاولى لا الواجب الا ان يقال للراد ان ذلك امتنان من الله تعالى اذ عتسب الكامل وان تاخر عن الفرض لما علم سبحانه انه سيوقعه انتهى ومن هذا يظهر ان المعاد قسم من الاداء او القضاء او غيرهما فان قلنا الفرض هو الاول فهي غيرهما وان قلنا الثاني فهي احدهما ثم هذا كله على اصطلاح اصحابنا والمشهور عند الشافعية التزجر به الامام الرازي وغيره ورجحه بن الحاجب انها فعل الشيء ثانيا في وقت الاداء لخلل في فعله اولا من فوات شرط او ركن كما صرح به القاضي ابو بكر وغيره

كن

ما ذكرنا

المشهور عدم وجوب مطلقا وعند الشافعية وجوبها للاول فقط وعند الحنفية وجوبها للاول فقط ان كان لخلل في فعله او فوات شرط او ركن وان كان لاسوء حالا منفيرا فاسدا او فاسدا فوجوبها للاول فقط

وعلى هذا الاختلاف ان الحق انها اداآ وقيل لعذر اي كحلل في فعله اولا او حصول فضيله لم يكن في فعله اولا بناء على ان العدد اعم من الخلل ومما ينقطع به اللوم وعلى هذا قيل لعله عذرا وانت تلوم فالصلاة المفعولة في وقت الاجاعة بعد فعلها على الانفراد من غير خلل اعادة على هذا لحصول فضيله الجماعة دون الاول لانتفاء الخلل وعلى هذا فالاعادة اعم من الاداء والقضا بتعريفيه بناء على انه واجب بسببه اي الاداء فعله اي الواجب بعده اي الوقت ثم اشار الى اعتراض على قول الحنفية القضاء بحسب الاداء بسببه فالمقتضي هو نفس الواجب المقيد بالوقت اذا فعله بعد الوقت مع تعريفهم القضاء بانه اداء مثل الواجب فقال فعل مثله اي الواجب بعده اي الوقت خارج عن الاقسام الثلاثة الاداء والاعادة والقضاء فخل استطرادا كفعل غير المقيد بالتقييد بوقت كصلاة الكسوف فانها لا توصف بشيء من هذه الاوصاف حقيقة عند بعضهم والا فقد نص القاضي ابو زيد في التقويم وفخر الاسلام في شرحه على ان الاداء نوعان واجب ونفل وتعريفه على هذا فعل ما طلب من العمل بعينه كما ذكر ابو زيد وتسليم عين ما طلب شرعا كما ذكر شيخنا المصنف من تحقق القضاء في غير الواجب مثل سنة الفجر كما ذكر اصحابنا وغيرهم بعد الواجب بالعبادة فنقول فعل العبادة بعد وقتها او فعل مثل عين ما طلب شرعا كما اشار اليه شيخنا المصنف فتسمية الحج الصحيح بعد الحج الفاسد قضاء كما وقع في عبارة مشايخنا وغيرهم مجاز لانه في وقته وسمي العمر فهو اداء على قول مشايخنا واعاده على تعريفها المذكور للشافعية وتضييقه اي وقت الحج بالشروع فلا يجوز له الخروج منه وتاخيره الى عام اخر كما ذكر الاسنوي وغيره لا بوجبه اي كونه قضاء بعد الافساد لفوات وقت الاحرام به كما زعموا كالصلاة في الوقت نفلا بعد افسادها والتزام بعض الشافعية اي القاضي حسين والمتولي والروياني اي الصلاة المذكوره قضاء لانه تضيق عليه وقتها بدخوله فات وقت احرامه بها بعيد اداء لا ينوي القضاء بها اتفاقا ولو كانت قضاء لوجبت نيته قلت وفي قول السبكي لا يلزم من كونها قضاء وجوب نية القضاء لانه تشترط نية القضاء في القضاء ولا نية الاداء في الاداء يجب منه فانه بعد ان هذا قول الاكثرين فرادهم كما في الروضة الصحة لمن نوى جاهل الوقت غيم او نحوه او ظانا خروج الوقت او بقاءه ثم تبين الامر بخلاف ظنه اما العالم بالحال فلا تنعقد صلاته قطعا نقله في شرح المهذب عن نص تحريمه ومن ثم قيل لان نية القضاء مبطله للمودي بعد الافساد فلا يمكن نيته ثم التضيق بالشروع بفعله لا بامر الشرع والنظر في الاداء والقضاء الى امر الشرع وبعضهم اي الشافعية قال هي اعاده ومر متجها على ايرادها لهم كما تقدم واستبعاد قول القاضي ابي بكر من ابن الحاجب وغيره نعم ان ادرك وقتا الفعل اخر الفعل عن جزء منه مع ظن موته قبله اي الفعل حتى اثم بالتاخير اتفاقا حيث كان القاضي انه اي فعله بعد ذلك الوقت في وقته المقدر له شرعا او لا قضاء خلافا للجمهور في كونه اداء ان اراد به انه يجب فيه نية القضاء بناء على ان ذلك الظن كما صار سببا لتعين ذلك الوقت جزاء صار سببا ايضا لخروج ما بعده عن كونه مقدرا له اولا بالكلية ثابت وموجب استبعاد لم يذكره للعلم به وانما كان كذلك لانه لم يقل احد بوجوب نية القضاء وخروج ما بعده عن كونه مقدرا له اولا في نفس الامر فان تعين ذلك الجزء انما يظهر بحق الصيان ولا يلزم اعتباره في خروج ما بعده عن كونه وقتا عند ظهور فساد الظن المقتضي لتعينه والا لم يرد هذا فتامل لان القاضي يوافق الجمهور في انه فعل واقع في وقت كان مقدرا له شرعا اولا وهم يوافقونه في كونه واقعا خارجا ما صار وقتا له بحسب ظنه فلا منازعة في المعنى وتوهينه اي القضاء بفعل مثله اي الواجب كما ذكر الحنفية انما يتجه على انه اي القضاء بآخر اي سبب غير سبب الاداء واختلف فيه اي القضاء بمثل يعقول اي يدرك للعقل مما تلته كالصلاة للصلاة والصوم للصوم هل يجب بما يجب به الاداء او بامر اخر فاكثر الاصوليين منهم اصحابنا العراقيون وصاحب الميزان وعامة الشافعية والمعتزلة يجب بامر آخر والمختار للحنفية كالقاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام ومتابعيهم وجب به اي بما يجب به الاداء وبه قال بعض الشافعية والحنابلة وعامة اهل الحديث وانما قيل المثل بالمعقول لانه يمثل غير معقول اي غير مدرك للعقل مما تلته للغايات لجزء لان العقل ينفيه وحكم بعدم مماثلته لان العقل حجة من حجج الله وهي لا تتناقض كالقرينة للصوم لا يجب الا بدليل اخر بالاتفاق للاكثر القطع بعدم اقتضاء يوم الخميس صوم يوم الجمعة والا لوقتضاه كانا اي صوم يوم الخميس وصوم يوم الجمعة سوا في كونهما اداآ ممتزاد صم لما يوم الجمعة سوا واما يوم الخميس فلا يعمى بالماجزء والجواب مقتضاه امران التزام الصوم وكونه اي الصوم فيه اي يوم الخميس فاذا عجز عن الثاني وهو كونه فيه الذي به كمال المامور به لفواته بقي اقتضاؤه الصوم لا في خصوص الجمعة

ولا غيرها وانما يلزم ما ذكر من المساواة لو اقتضاه اي صم يوم الخميس الصوم في معين غيره كيوم الجمعة وليس كذلك نعم لو اقتضى فواته اي الاداء ظهور بطلان مصلحة الواجب ومفسدته بالنصب عطف على بطلان شرط الواجب بالكلية للمعارض الراجح وظهور بطلان مصلحته ومفسدته ربوا اي اقتضاء فواته ذلك بعيدا عقلية حصن الصلاة ومصلحتها بعد الوقت كقبله اي الوقت لان المقصود بها تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وانما امتنع التقديم على الوقت لامتناع تقديم الحكم على السبب وغاية تقييده اي الواجب به اي بالوقت ان يكون لزيادة المصلحة فيه اي في الوقت لشرفه وكل من فواتها وتفويتها غير مسقط له بل انما هو مسقط لها الا ترى كما اكد ذلك وبنه عليه النص وهو قوله تعالى فعدة من ايام اخر وما قدمناه من قوله صلى الله عليه وسلم اذا نبي احدكم صلاة او نام عنها فليصلها اذا ذكرها فانه جعل جزاء الترك الاتيان بكل من الصوم والصلاة في وقت اخر من غير تعرض لشيء اخر والاجماع فانه منعقد على انه لا يجب القضاء في مثل ذلك الوقت شرفا كما لا يجب في مثل مكان يجوز فعل وجوب الاداء عليه شرفا والفرض انه قد سقط غيره وقد ظهر من هذه الجملة دفع توجيه قولهم ان الامر مقيد بالوقت فيكون الواجب به فعلا موصوفا بصفة وهو لا يبقى بدونها لان هذا اذا كانت مقصوده فيه بالذات ومعلوم ان الوقت ليس كذلك في المامور به لان معنى العبادة في كون الفعل على خلاف هوى النفس او في كونه تعظيما لله تعالى وثنا عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما لا يختلف باختلاف الاماكن ان امكن هذا كمن امر بصدقة درهم من ماله باليد اليمنى فشلت يده جاز ان يتصدق باليسرى لحصول الغرض بذلك وقولهم اي القايلين بانه غير واجب بما وجب به الاداء لو لم يكن الوقت قيدا فيه اي في فعل الواجب دخلا في المامور به اي المامور به على الوقت المقيد به مندفع بانا لا نسلم في الواجب ولا واجب قبل التعلق بالوقت فصوم يوم الخميس غير واجب قبل تعلقه به فلا يتقدم عليه وقد اندرج في هذا دليل المختار ثم قيل غرته اي الخلاف في الصيام المنذور المعين اذا فات وقته يجب قضاؤه على الثاني اي القول بانه يجب بما يجب به الاداء وسنذكر ما فيه ولا يجب على الاول اي القول بانه يجب بامر اخر لعدم ورود دليل يقضيه وفيه نظر لصاحب الكشف والتحقيق وهذا هو الذي يشير اليه كلام فخر الاسلام وصاحب المنتخب وقيل القضاء فيه اتفاق ذكره ابو اليسر فلا ثمرة لهذا الخلاف وفيه بحث فان في الكشف والتحقيق وغيرهما لا انه على القول الاول سبب اخر مقصود غير النذر ومر الفوت لانه ممنوع لانه مقصود حتى كانه اذا فوت فقد التزم المنذور ثانيا او قضاء المنذور قصدا وعلى القول الثاني بالمنذر فان لم يكن الفوات عند الاولين ومر عدم الفعل لعذر كمرض او جنون او اغما كالتفويت ومر عدم الفعل من غير عذر كما هو ظاهر التعليل فلا يجب القضاء على من فاته الاداء لعدم النص المقصود صريحا او دلالة في حقه فلا يكون القضاء مطلقا اتفاقا وحق يظهر ثمرة الاختلاف في بعض الاحكام وفي التخريج وان كان الفوات عند كالتفويت كما ذكر شمس الائمة ولعله الاشبه فلا يظهر ثمرة الاختلاف في الاحكام وانما يظهر في التخريج لا غير والله سبحانه اعلم ويطابقون اي القايلون بانه يجب بالامر الجديد في هذه الصورة والاتيان به فيها متعذر فيما يظهر ثم هذا على ما في الميزان كصاحب الكشف وهكذا في عامة نسخ اصول الفقه ونحو ما في اصول فخر الاسلام واختلف المشايخ في القضاء اي هل يجب بنص مقصود ليجب بالسبب الذي يوجب الاداء فعليه انهم يطابقون بالنص المقصود وقيل بنص جديد بسبب اخر او بدليل اخر غير الامر الذي به وجوب الاداء كما هو عبارة السرخسي واي اليسر وهو اولى شمل القياس ليكون الجميع بان الدليل الاخر هو القياس على الصلاة المفروضة في الصلاة المنذورة فقد قدمنا عنه صلى الله عليه وسلم انه قال فاذا ذكر احدكم صلاة او نام عنها فليصلها اذا ذكرها وعلى الصوم المفروض في الصوم المنذور فقد قال تعالى ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اعتبارا لما هو واجب بايجاب العبد بما هو واجب بايجاب الله تعالى ابتداء واما ما قيل القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثانيا بالنص الوارد في بقاء الصوم والصلاة فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق فيه تامل دليتامل نوقض المختار بنذر اعتكاف رمضان اذا لم يشترط فيه اي رمضان حيث يجب في ظاهر الرواية قضاؤه بصوم جديد ولم يوجبه اي نذر اعتكافه صومه لوجوبه بدون النذر فكان القضاء بغير اي غير ما هو موجب للاداء ابطل النذر كابي يوسف والحسن زيادة لانه لا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم ولا ايجابه

بالصوم لانه يزيد على ما التزمه اجيب بانه اي نذر الاعتكاف موجب للصوم لان شرط صحة الاعتكاف وشرط الشي تابع له فيجب لوجوبه الا انه
امتنع ايجابه له في خصوص ذلك اي اضافته الى رمضان لتعارض شرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر لان الشرط من حيث هو شرط يعتبر
وجوده تبعا لا قصدا فعند عدمه اي المانع وهو رمضان ظهر اثره اي نذر الاعتكاف في ايجاب الصوم كمتطهر نذر صلاة ركعتين فانه يصليهما بتلك
الطهارة واذا انتقضت لزمته لادايهما بذلك النذر لا بسبب اخر ولزم ان لا يقضي في رمضان اخر ولا واجب اخر لان الصوم وان كان شرطا
لكنه مما يلزم بالنذر لكونه عبادة مقصوده في نفسه فاذا ظهر اثر النذر في ايجابه لا يتادى بعد بواجب اخر كما لو نذره مطلقا او مضافا الى
غير رمضان سوى قضا الرمضان الاول فانه يجوز فيه للخلفية اي لخلفية صوم الشهر المقضي عن صوم شهر رمضان اذ امتناع وجوب الصوم في هذا
الاعتكاف كما جاز ان يكون لشرف الوقت وقد زال جاز ان يكون لاتصاله بصوم الشهر وهو باق لبقا الخلف فيجوز لبقا احدى العلتين ونظر فيه
صاحب الكشف وغيره بان الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء لكونهما غيرين ولئن سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد فات
ومنع بان العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود تذنيب لهذا البحث المتعلق بالادا والقضا يشتمل على اقسام لهما باعتبارات مختلفة
قسم الحنفية الادا معمين التقسيم له في المعاملات كما في العبادات الى كامل وهو المستجمع لجميع الاوصاف المشروعة كالصلاة المشروع فيها الجماعة مثل المكتوبة
والعيد والوتر في رمضان والتراويح بجماعة والا فهي صفة قصور كالاصبع الزايدة وقاصر وهو ما ليس بمستجمع لجميع الاوصاف المشروعة فيه كالصلاة
المكتوبة اذا صلاها منفردا وكيف لا وفي الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم صلاة الجماعة افضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة وفي رواية بخمس وعشرين
ضعفا ولا منافاة فان القليل لا ينفي الكثير او اخيرا ولا بالقليل ثم اعلمه الله بزيادة الفضل وما اي وادا في معنى القضا كفعل اللاحق وهو من فاته
بعد ما دخل مع الامام بعض صلاة الامام لنوم او سبق حدث ما فاته من صلاة الامام بعد فراغ الامام فهو ادا باعتبار كونه في الوقت قضا باعتبار فواته
مع الامام بفراغه اذ هو مثل ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه لا عينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كانت
العزيمة في حقه الادا مع الامام لكونه مقتديا به وقد فاته ذلك تعذر جعل الشارع ذلك ادا في هذه الحالة كالادا مع الامام فصار كانه
خلف الامام فصح اجتماعهما في فعل واحد مع تنافيهما لاختلاف الجهة ثم لما كان ادا باعتبار الاصل قضا باعتبار الوصف جعل ادا شبيها بالقضا
لا قضا شبيها بالادا ولذا اي كونه في معنى القضاء لا يقرا فيه ولا يسجد لسهوه ولا يتغير فرضه من الثنائية الى الرباعية لو كان مسافرا بنية الاقامة
فيه في موضع صالح لها والوقت باق لان القضا لا يتغير بالمغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير بها لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل في الحكم
فكذا ما في معنى القضا خلافا لزفر في هذا ثم هو كالمقتدي حكما والمقتدي لا يقرا خلف الامام ولا يسجد لسهو نفسه فكذا ما هو مثله حكما بخلاف فعله
قبل فراغ الامام فانه اذا وجد المغير فيه والوقت باق يصير فرضه به اربعا لانتفا شبه القضا فيه وقبول صلاة الامام للتغير بالمغير فكذا التبع
لانه لا يفارق الاصل في حكمه هذا كله في حق الله تعالى وفي حقوق العباد رد عين المغصوب سالما اي على الوجه الذي غصبه ادا كامل لكونه على
الوجه الذي وجب ورده مشغولا بجناية في يده يستحق بها رقبته او طرفه او بدين باستهلاكه مال انسان في يده ادا قاصر لكونه ردا على الوجه الذي وجب
ولاصل الادا لو هلك في يد المالك قبل الدفع او البيع في الدين برئ الغاصب ولقصوره اذا دفع او قبل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين رجع المالك
على الغاصب بالقيمة كان الرد لم يوجد وتسليم عبد غيره المسمى مهرا بعد شرايه لزوجته التي سماه لها ادا يشبه القضا فكونه ادا لانه عين ما وجب عليه بالتسمية
فتجبر الزوجة عليه اي قبوله كما لو كان في ملكه عند العقد ولا يملك الزوج منعها منه ويشبه القضا لانه بعد الشرا ملكه حتى نفذ عتقه وبيعه وغيرهما من
التصرفات فيه منه اي الزوج لا منها اي الزوجة لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين شرعا لما في صحيح مسلم عن عايشة واهدى لبريرة لحم فدخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم
والبرمة على النار فدعي بطعام فاتي بخبز وادم من ادم البيت فقال الم ار برمة على النار فيها لحم قالوا بلى يا رسول الله لحم تصدق به على بريرة فكرهنا
ان نطعمك منه فقال هو عليها صدقة وهو منها لنا هدية ورواه البخاري مختصرا فكانت هذه التصرفات مصادفة محلها فينفذ وقسموا القضا الى ما

بلغ

اي قضا

اي قضا بمثل معقول وغير معقول كالصوم للصوم والفدية له اي الصوم وهي الصدقة بنصف صاع بر او صاع من شعير او تمر بدلا منه عند
العجز المستدام عنه فالاول مثال المعقول والثاني مثال غير المعقول كما تقدم وكلاهما ظاهر وما اي والى قضا يشبه الادا كقضا تكبيرات العيد
في الركوع عند ابي حنيفة ومحمد اذا ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع راسه منه لو اشتغل بها فكبر للافتتاح ثم للركوع ثم اتى فيه بها خلافا لابي يوسف
حيث قال لا ياتي بها فيه وفي التقريب وروى هلال الراي عن يوسف السمتي عن ابي حنيفة مثله لفواتها عن محلها وهو القيام وعدم قدرته على
مثل من عنده قربة في الركوع كما لو نسي الفاتحة او السورة او القنوت ثم ركع ووجه ظاهر الرواية ان الركوع لما اشبه القيام حقيقة
من حيث بقا الانتصاب والاستوا في النصف الاسفل من البدن وبه فارق القيام القعود لان استوا غالبه موجود فيهما وحكما لان المدرك
المشارك للامام في الركوع مدرك لتلك الركعة لم يتحقق الفوات لبقا محل الادا من وجه وقد شرع ما هو من جنسها وهو تكبيرة الركوع فيما له
شبه القيام فان الاصح ان الاتيان بها في حالة الانحطاط وهي مجنسة في الركعة الثانية من صلاة العيد من تكبيراتها والتكبير عبادة وهي تثبت
بالشبهة كان الاحتياط في فعلها لبقا جهة الادا ببقا المحل من وجه لا باعتبار جهة القضا بخلاف القراة والقنوت فان كلا غير مشروع فيما له
شبه القيام بوجه ثم لا يرفع يديه فيها لانه ووضع الكف على الركبة سنتان الا ان الرفع فات هنا عن محله في الجملة والوضع لم يفت فكان
اولى هذا في حق الله تعالى وفي حقوق العباد ضمان المغصوب المثلي من مكيل او موزون او معدود متقارب بالمثل صورة فيتبعها المعنى ضرورة
كالحنطة بالحنطة والزيت بالزيت والبيضة بالبيضة قضا كامل بمثل معقول ثم ضمانه بالمثل معنى بالقيمة للعجز عن المثل صورة ومعنى لانقطاعه
بان لا يوجد في الاسواق وضمان القيمي كالحيوان والعددي المتفاوت كالبطيخ والرمان بالقيمة للعجز عن القضا بالمثل صورة قضا قاصر بمثل معقول
اما كونه قضا فظاهر واما كونه قاصرا فلانتفا الصورة واما كونه بمثل معقول وللمساواة في المالية وبغير معقول اي والقضا بمثل قاصر غير معقول
ضمان النفس والاطراف بالمال في القتل والقطع الخطا اذ لا مماثلة صورة بين النفس او الطرف والمال وهو ظاهر ولا معنى لان الادمي مالك مبتذل والمال مملوك
مبتذل وللقصور لم يشرع الا عند تعذر المثل الكامل المعقول وهو القصاص مراعاة لصيانة نفس المقتول او الطرف عن الهدر وللتخفيف عن كل من القاتل
والجاني لعدم قصده الى غير ذلك مما ياتي قريبا واعطا قيمة عبد سماه مهرا بغير عينه قضا يشبه الادا حتى اجبرت الزوجة عليها اي على قيمة عبد وسط اي قبولها
اياها اذا اتاها بها كما تجبر على قبول عبد وسط اذا اتاها به لكونه عين الواجب وان كانت القيمة قضا لشبهه اي هذا القضا بالادا لمزاحمتها اي القيمة
المسمى اذ لا يعرف هذا المسمى لجهالته وصفا الا بها اي بالقيمة اذ لا يمكن تعيينه بدونها ثم هي لا تتعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من
هذا الوجه مزاحما للمسمى فايهما اتى به تجبر على القبول بخلاف العين فانه معلوم بدون التقويم فكانت قيمته قضا محضا فلم يجبر عليها عند القدرة عليه
وفيه اي هذا الحكم لهذه المسلة نظرا الى تعليلها المذكور نظر ولعله اما ما قيل فينبغي على هذا ان يتعين القيمة ولا يخرج الزوج بينها وبين العبد وقد
اجيب بان العبد معلوم الجنس وبالنظر اليه يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه مجهول الوصف وبالنظر اليه يجب القيمة كما لو امهر عبد غيره فصار الواجب
كانه احد الشيئين فيتخير اذ التسليم عليه لا على المراة فباي اتاها تجبر على قبوله واما ما قيل فعلى هذا تصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذا
يوجب فساد التسمية ويوجب مهر المثل كما قال الشافعي وقد اجيب بان التسمية انما فسدت في هذه لان القيمة تصير واجبة بها ابتدا وهي مجهولة
لاختلافها باختلاف المقومين فصار كانه قال على عبد او دراهم بخلاف مسلتنا فان العبد الوسط يجب بالعقد وصحت التسمية والقيمة اعتبرت
بنا على وجوب تسليم المسمى اذ لا يمكن تسليمه الا بمعرفتها لا انها تجب بالعقد لانه ما سماها كما لو تزوجها على عبد معين فاستحق او هلك تجب القيمة
مهرا او تتنصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بنا على مسمى معلوم لا ابتدا فكذا هذا كذا في الاسرار ولعل هذا الاحتمال هو الاظهر في كونه
المراد ولا يخفى ما في جوابه على المتامل النقاد وعن سبق المماثل صورة ومعنى على المماثل معنى لا غير في الاعتبار قال ابو حنيفة فيمن قطع يد انسان
عمدا ثم قتل القاطع المقطوع ايضا عمدا قبل البرء للقطع للولي كذلك اي ان يقطع يده ثم يقتله كما له ان يقتله من غير قطع لان القطع مع القتل مثل كامل لفعله

صورة وهو ظاهر ومعنى وهو ازهاق الروح بخلاف القتل بلا قطع فانه مثل قاصر لمساواته معنى لا صورة والمثل الكامل سابق عليه فله استيفاؤه وله
الاقتصار على القاصر لانه حقه كماله العفو لكن قيل هذا يقتضي ان هذا القصاص لو كان بين صغير وكبير هو وليه لم يتمكن الكبير من الاقتصار على
القتل عنده لان حق الصغير في الكامل وهو ممكن خلافا لهما فانهما قالا ليس له سوى القتل بناء على انها اي هذه الافعال جناية واحدة معنى عندهما وهي القتل
لان بالقتل ظهر انه اي الجاني قصده اي القتل بالقطع فصار كما لو قتله بضربات وجنايتان عنده اي ابي حنيفة وما ذكرا من ان بالقتل ظهر انه قصده بالقطع ليس
بلازم لان القتل كما يحتمل ان يكون متمما لاثر القطع فيكونان جناية واحدة كالقتل بضربات يحتمل ان يكون ماحيا لاثره لان المحل يفوت به
فلا يتصور السراية بعد فواته وهو علة صالحة لازهاق الروح قطعا فوق القطع فيضاف الحكم اليه ابتداء لتيقنه لا للقطع لعدم القطع
بالسراية وقد قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم فجعل القتل ماحيا اثر جراحة سن السبع بخلاف ما لو تخلل البرء بينهما فان الاتفاق على
ان له ان يقطع ويقتل لان الاولى قد انتهت واستقر حكمها بالبرء ثم للمسئلة احكام اخرى بحسب اختلاف وجوهها تعرف في الكتب الفقهية
وعنه اي سبق المماثل صورة ومعنى على القاصر في الاعتبار ايضا قال ابو حنيفة لا يضمن الغاصب المغصوب المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل من ايدي
الناس الا يوم الخصومة والقضاء بها لان التضييق لوجوب ادائه للمثل الكامل الواجب في ذمته بالقضاء به عليه فعنده اي القضاء به عليه يتحقق العجز عنه فيتحول
الى القاصر بخلاف المغصوب القيمي حيث تجب قيمته يوم الغصب اتفاقا لان وجوب قيمته باصل السبب الذي هو الغصب فيعتبر الوجوب يوم الغصب
ولابي يوسف في انه تجب قيمة المثلي يوم الغصب ايضا ان يقال لانه لما التحق المثلي بما لا مثل له بالانقطاع وجب الخلف وهو القيمة ووجوبه اي الخلف
بسبب الاصل اي المثل صورة ومعنى وهو اي السبب الغصب ومحمد قال القيمة للعجز عن المثل صورة ومعنى وهو اي العجز بالانقطاع فتعتبر يومه
اي الانقطاع ونص في التحفة على ان الصحيح قول ابي حنيفة واتفقوا اي اصحابنا ان باتلاف المنافع للاعيان كاستخدام العبد وركوب الدابة وسكنى
الدار لا ضمان لعدم المثل القاصر لان المنفعة لا تماثل العين صورة وهو ظاهر ولا معنى لان العين مال متقوم والمنفعة لا لان المال ما يصان
ويدخر لوقت الحاجة والمنافع لا تبقى بل كما توجد تتلاشى والتقوم الذي هو شرط الضمان لا يثبت بدون الوجود لان التقوم لا يسبق الوجود
اذ المعدوم لا يوصف بانه متقوم لانه ليس بشيء وبعد الوجود لا يحرز لعدم البقاء فلا يتقوم لان التقوم لا يسبق الاحراز والاتفاق واقع على نفي
القضاء بالكامل اي على ان المنافع لا تضمن بمثلها من المنافع لو وقع ذلك فيها كالحجر على كميات متساوية اي الحجر على تقطيع واحد باجرة واحدة لا تضمن
منفعة احديهما بالاخرى مع وجود المشابهة صورة ومعنى فلان لا يضمن بالاعيان مع ان لا مماثلة بينهما صورة ومعنى اولى ولما ذهب الشافعي
الى ضمانها بناء على انها مال متقوم كالعين بدليل ورود العقد عليها لان غير المال لا يرد العقد عليه كالميتة والدم اشار الى دفعه بقوله وورود العقد
عليها لتحقق الحاجة اي ثبت تقومها في العقد لقيام العين مقامها لضرورة حاجة الناس فان حاجتهم ماسة الى شرعية عقد الاجارة ولا بد له من
محل يضاف اليه فجعلت محرره حكما على خلاف القياس بان اقيم العين مقامها واضيف العقد اليه ومن ثم لا تجوز اضافته الى المنافع حتى لو قال
اجرتك منافع هذه الدار شهرا لا يصح وليس مثل هذه الضرورة في ضمان العدوان فبقي على الحقيقة فان قيل الحاجة ماسة الى ضمانها هنا
ايضا لان في القول بعدم وجوب الضمان انفتاح باب الظلم وابطال حق الملاك بالكلية اجيب بالمنع فان الحاجة فيما يكثر وجوده
لا فيما يندر والعدوان مما يندر فانه منهي عنه وسبيله عدم الوجود ولم ينحصر دفعها اي حاجة دفع العدوان في التضمين بل الضرب والحبس
ادفع للعدوان من التضمين ونحن اوجبناهما او احدهما على المتعدي تقريرا له على عدوانه على ان ضمان المنافع بالعقد لو كان على وفق القياس
لا يصح قياس العدوان عليه للفرق المؤثر بينهما فان ضمان العقد انما وجب بالتراضي وللرضى اثر في ايجاب اصل المال بمقابلة ما ليس بمال كما في
الخلع والصلح عن دم العمد وفي ايجاب الفضل ايضا كما لو باع شيئا باضعاف قيمته فانه يصح ويجب على المشتري الفضل على القيمة لرضاه به وضمان
العدوان يبنى على اوصاف العين من الجودة والرداءة بجبر القاضي لا على التراضي فانتفى الجامع بينهما ولا يبطل حق المالك بل يتاخر الى الدار الاخرة

هذا

هذا وفي المجتبى واصحابنا المتاخرون يفتون بقول الشافعي في المسبلات كالاوقاف واموال اليتامى ويوجبون اجر منافعها على الغصبة
وفي الفتاوى الكبرى وغيرها منافع العقار الموقوفة مضمونة سواء كان معدا للاستغلال بكل حال وحكى بعضهم الاجماع على ضمان المنافع بالغصب
والاتلاف اذا كان العين معدا للاستغلال بل وسيذكر المصنف في ذيل الكلام على العلة من مباحث القياس انه ينبغي الفتوى بضمان المنافع مطلقا
لو غلب عليها غصبها وهو حسن كما نذكره ثم ان شاء الله تعالى والله سبحانه اعلم ولا يضمن القصاص بقتل المستحق عليه القصاص بقصاص ولا دية ولا
يضمن ايضا ملك النكاح بشهادة الطلاق بعد الدخول اذا رجعوا اي الشهود بالطلاق بشيء خلافا للشافعي فيهما اي في هاتين المسئلتين فان عن الشافعي
ان القاتل للقاتل يضمن الدية لان القصاص ملك متقوم للولي الا يرى ان القاتل اذا صالح في مرضه على الدية تعتبر من جميع المال وقد اتلف عليه ذلك
بقتله فيضمن وان الشهود يضمنون للزوج مهر المثل لان ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتا فيكون متقوما عليه زوالا لان الزائل عين التائب
بل اولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف ملك النكاح فانه لا ينفك عن مهر ولنا قلنا نحن لا نضمن القصاص بالدية وملك النكاح
بعد الدخول بالمهر لان الدية ومهر المثل لا يماثلانهما اي القصاص وملك النكاح صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان المقصود من القصاص
الانتقام والتشفي باعدام الحياة للاحياء ومن ملك النكاح السكن والازدواج وابقاء النسل فلم يكونا مالا متقوما والتقوم بالمال في باب
القتل وملك النكاح شرعي للزجر كما في قتل الاب ابنه عمدا او الجبر كما في القتل الخطاء وللخطر اي لشرف المحل فيهما ايضا صيانة للدم عن الهدر
ولشرف بضع المراة في ملك النكاح حالة ثبوته تعظيما له ليكون مصونا عن الابتذال بتملكه مجانا فان له خطرا كالنفوس لكون النسل
حاصلا منه ولذا لا يملك الا بمهر وشهود وولي في بعض او مطلقا على الاختلاف فيه والمملوك مجانا مبتذل لا للتقوم المالي للقتل
وملك النكاح ولما كان الزام القاتل الدية في الصلح بمقابلة ما هو من اصول حوائجه وهو ابقاء نفسه وحاجته مقدمة على حق الوارث اعتبر
من جميع المال على ان في تهذيب البغوي القاتل لا يضمن الدية كمذهبنا والملك الوارد على البضع ليس بذي خطر ولذا صحت ازالته بالطلاق بغير
شهود ولا ولي ولا عوض فعند زوال استيلائه لا يحتاج الى التقويم وقيد بالطلاق بعد الدخول لان قبله اذا رجعوا يضمنون نصف المهر
بالاتفاق لان المسمى لا يستحقه عليه عند سقوط تسليم البضع اليه بالفرقة قبل الدخول لا بصنع منه ولا بانتهاء النكاح فلما اوجب الشهود عليه
نصفه باضافة الفرقة اليه مع فوات تسليم البضع ثم رجعوا كان قصرا ليده عن ذلك المقدار اي ظهر بالرجوع انهم اخذوه باطلا ودفعوه اليه
فيضمنونه له والله سبحانه اعلم القسم الثاني من اقسام الوقت المقيد به الواجب كون الوقت اي ما يكون الوقت فيه سببا للوجوب مساويا
للواجب وكل موقت فالوقت شرط ادائه لانه لا يتحقق بدونه وهو غير جزء منه ولا مؤثر في وجوده ويسمونه اي الحنفية هذا الوقت
معيارا لتقدير الواجب به حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصه فهو يعلم به مقداره كما تعرف مقادير الاوزان بالمعيار وهو رمضان
عين شرعا لفرض الصوم فانتفى شرعية غيره من الصيام فيه فلم يشترطوا اي الحنفية نية التعيين اي تعيين انه الصوم الفرض في ادائه
فاصيب صومه بنية مباينة اي مباين صومه كالنذر والكفارة بناء على لغو الجهة اي الوصف في نية المباين فيبقى المطلق الذي هو اصل نية
الصوم وبه اي المطلق يصاب الصوم الفرض الرمضاني اداء كالاخص مثل زيد يصاب بالاعم انسان والجمهور على نفيه اي وقوعه عن رمضان
بهذه النية وهو اي ونفي وقوعه عن رمضان بهذه النية الحق لان نفي شرعية غيره اي غير صوم رمضان انما يوجب نفي صحته اي الغير
اذا نواه اي الغير ونفي صحة ما نواه من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح وهو اي الناوي ينادي لم ارده اي ما يصح اذ لم يتعلق له قصد
بغير ذلك المعين بل لو ثبت وقوعه عن فرض رمضان بهذه النية كان وقوعه عنه جبرا وهو النافي للصحة لانه لا بد في اداء الفرض من
الاختيار وليس اصابة الاخص بالاعم بمجرد ارادة مطلق الصوم بل كما قال واصابة الاخص بالاعم انما يكون بارادته اي الاخص به اي الاعم
ونقول لو اراد نية صوم الفرض بالصوم صح لانه اراده وارتفع الخلاف واما كون التعيين اي تعيين الوقت الذي هو رمضان لصومه

شرعًا يوجب الاصابة لصومه بلا نية كرواية عن زفر وذكر النووي عن مجاهد وعطا ايضًا فعجب لان ذلك انما يتم لو لم يكن الاختيار للصوم من المكلف
شرطًا لوجوده شرعًا لكنه شرط بالنص والاجماع ومن المعلوم ان تعيين المحل شرعًا ليس علة لاختيار المكلف فانى يكون له وجود بدون نيته وقد
تداول كثير كالشيخ ابي بكر الرازي وابي زيد والسرخسي وفخر الاسلام حكايه هذا عن زفر ولكن في التقريب والمبسوط قال ابو الحسن الكرخي
من حكى هذا فقد غلط وانما قال زفر انه يجوز بنية واحدة واستثنى ابو حنيفة من وقوع نية غير رمضان عن رمضان في رمضان نية المسافر غيره
اي غير رمضان من واجب اخر من نذر او كفارة او قضا فقال تقع نية ذلك الغير عن الغير باتفاق الروايات عنه ذكره في الاجناس لاثبات
الشارع الترخص له اي المسافر بترك الصوم تخفيفا عليه للمشقة وهو اي الترخص في الميل الى الاخف عنده من مشروع الوقت وغيره من الواجبات ومن
الفطر وهو اي الاخف صوم الواجب المغاير لمشروع الوقت اذا اختاره بنا على ان اسقاطه من ذمته اهم عنده من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من
ايام اخر لم يواخذ بفرض الوقت ويواخذ بذلك الواجب وان مصلحة الدين اهم من مصلحة البدن وعلى هذا التوجيه يقع المنوي بنية النفل عن رمضان
اذ لا يرخص بهذه النية لان الفايدة ليست الا الثواب وهو في الفرض اكثر فكان هذا ميلًا الى الاثقل فبلغوا وصف النفلية ويبقى مطلق الصوم
فيقع عن فرض الوقت وهو رواية لابن سماعة عنه اي ابي حنيفة وفي الكشف وغيره وهو الاصح وفي الاجناس ولو صامه بنية التطوع حال سفره في
رمضان في المجرد عن ابي حنيفة يكون عن صوم رمضان وفي نوادر ابي يوسف رواية عن ابن سماعة يكون عن التطوع وفي مختصر الكرخي وروى ابن سماعة
عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه يكون من التطوع ولان انتفا غيره اي غير فرض الوقت ليس حكم الوجوب فان الوجوب موجود في الواجب الموسع بل هو حكم التعيين
اي تعيين هذا الزمان لادا الفرض ولا تعيين عليه اي المسافر لانه مخير بين الادا والتخيير فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فيصح نفله وواجب اخر عليه
كما يصحان في شعبان وهو رواية للحسن عن ابي حنيفة ايضا ذكره غير واحد وهو اي هذا التوجيه مغلطة لان التعيين عليه اي المكلف ليس تعيين الوقت
ليندرج التعيين عليه فيه اي في تعيين الوقت وينتفي التعيين عليه بانتفايه اي تعيين الوقت بل معناه اي التعيين عليه الزامه اي المكلف صوم الوقت وعدمه اي
الزامه صوم الوقت يصدق بتجويز الفطر وتعيين الوقت ان لا يصح فيه اي في الوقت صوم اخر فجاز اجتماع عدم التعيين عليه بتجويز الفطر مع تعيين الوقت
بان لا يصح فيه اي في الوقت صوم غيره اي غير فرض الوقت لو صامه اي لو نوى صيام غيره فلم يلزم من نفي التعيين عليه نفي تعيين الوقت وحقق في المريض
تفصيل بين ان يضره الصوم ككون مرضه حمى مطبقة او وجع الراس او العين فتعلق الرخصة بترك صوم فرض الوقت في حقه بخوف الزيادة للمرض فكالمسافر اي فهذا
المريض كالمسافر في تعلق الرخصة في حقه بعجز مقدر لا بحقيقة العجز وعلى هذا يحمل ما مشى عليه صاحب الهداية واكثر مشايخ بخارى من ان المريض
اذا نوى واجبًا اخر او النفل يقع عما نواه كما هو رواية الحسن عن ابي حنيفة وبين ان لا يضره الصوم كفساد الهضم والامراض الرطوبية فبحقيقتها اي فتعلق
الرخصة بحقيقة المشقة التي هي العجز فيقع ما نواه هذا المريض من الغير عن فرض الوقت اذا لم يهلك به لانه ح يظهر انه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الترخص
فكان كالصحيح وعلى هذا يحمل ما ذهب اليه فخر الاسلام والسرخسي انه يقع عن فرض الوقت بدليل قول السرخسي وذكر الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر
سوا على قول ابي حنيفة وهذا سهو او ماول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض انتهى والقايم لهذا التحقيق صاحب الكشف قال
العبد الضعيف غفر الله تعالى له وعند التحقيق يظهر ان هذا تحقيق يحصل به التوفيق بين ما ذهب اليه كل فريق فان اجماع من يعتد باجماعه على ان المرض
المبيح للفطر المرض الذي يضر بسببه الصوم صاحبه على اختلاف فيه وادناه الازدياد او الامتداد واعلاه الهلاك واصحابنا قاطبة على ان الاول هو
المناط فالمرض الذي لا يضر بسببه الصوم صاحبه غير مبيح لصاحبه الترخص بالفطر اجماعًا فلا يتفرع على صيام صاحبه بنية واجب اخر او النفل التردد
بين وقوعه عن رمضان او عما نوى بل يتفرع عليه ما يتفرع على صيام الصحيح بهذه النية لان من به هذا المرض صحيح بالنسبة الى الصوم والمرض الذي يضر
بسببه الصوم صاحبه مبيح وهذا مما يمكن ان يتفرع على صيامه بنية واجب اخر او النفل التردد بين وقوعه عن فرض الوقت او عما نوى بنا على ان
المناط عدم القدرة اصلًا ولم يتحقق او وجود اشتداد او امتداد فيه وقد تحقق وتحمل صاحبه ذلك لغرض له فيه وقد عرفت ان الثاني هو المناط دون

الاول

الاول فما رواه الحسن حسن ومن ثم مشى عليه كثير كخواهر زاده وصاحب الهداية وقاضي خان والولوالجي وابي الفضل الكرماني وغيرهم
نعم لا باس بان يؤول قول فخر الاسلام والسرخسي بان المراد مريض في الجملة لا المريض الذي يباح له الفطر والله سبحانه اعلم ثم هذا
كله على قول ابي حنيفة وقالا يقع ما نواه المسافر والمريض من واجب او نفل عن فرض رمضان كالصحيح المقيم وقد عرفت ما فيه فضلا عمن سواه ممن
يباح له الفطر فلا حاجة الى التطويل بتوجيهه ودفعه والله تعالى اعلم القسم الثالث من اقسام الوقت المقيد به الواجب وقت هو معيار لا سبب
كالنذر المعين اي نذر صوم معين اما كونه معينا فظاهر واما انه ليس بسبب فلان السبب النذر فادراج النذر المطلق والكفارة والقضا فيه
اي في هذا القسم كما فعل البزدوي والسرخسي واسلفنا ذكره موجها غير صحيح لان الامر فيها مطلق لا مقيد بالوقت فلا تشترط نية التعيين له في خروجه
عن عهدة النذر للتعيين شرعا فيتادى بمطلق النية ونية النفل الا في رواية الحسن عن ابي حنيفة على ما في المحيط ولا يتادى بنية واجب اخر بل
يقع فيه عما نوى بلا خلاف بخلاف رمضان لان ولاية العبد قاصرة فله ابطال ما له وهو صلاحيته للنفل وليس له ابطال ما عليه وهو صلاحيته
للواجبات ولله تعالى الولاية المطلقة الكاملة فله ابطال ما للعبد وما عليه فابطل صلاحيته لغير فرض رمضان نفلا وواجبا واورد عليه
ان التعيين في النذر المعين باذن صاحب الحق وهو الشارع لاذنه تعالى له بالزامه على نفسه فينبغي ان يجوز تعديه الى حقه تعالى ايضا واجيب
بانه اذن للعبد في ان يتصرف في حق نفسه لا غير واورد اذا لم يتعد الى حق الشارع بقي محتملا لصوم القضاء والكفارة فينبغي ان يشترط
التعيين فلا يتادى بمطلق النية كالظهر عند ضيق الوقت اجيب بان صوم القضا والكفارة من محتملات الوقت واصل المشروع فيه النفل
الذي صار واجبا بالنذر وهو واحد فينصرف المطلق اليه وكذا نية النفل بخلاف الظهر المضيق فان تعيين الوقت يعارض التقصير في تاخير
الادا فلا يتعين الوقت بعده له بعدما كان غير متعين له قلت ويتمشى البحث السابق للمصنف في اداء رمضان بمطلق النية ونية النفل في
ادا هذا بهما ايضا فليتامل بخلاف ما ادرجوه من النذر المطلق والكفارة والقضا فانه لا بد من التعيين ليلا حتى مطلع الفجر لعدم تعين الزمان
لها القسم الرابع من اقسام الوقت المقيد به الواجب وقت ذو شبهين بالمعيار والظرف وهو وقت الحج لا يسع في عام سوى حج واحد فمن هذه
الحيثية يشبه المعيار كالنهار للصوم ولا يستغرق فعله اي الحج وقته اي جميع اجزا وقته كما يستغرق الصوم النهار ومن هذه الحيثية يشبه الظرف
والخلاف في تعيينه اي وجوب ادايه من اول سني الامكان اي امكان ادايه لحصول شرايط وجوب ادايه من الزاد والراحلة وغيرهما عند ابي يوسف حتى
كان على الفور عنده وكذا عند ابي حنيفة خلافا لمحمد حيث قال هو على التراخي الا اذا غلب على ظنه الفوات اذا اخر فح لا يحل له التاخير ويصير
مضيقا عليه ليس بنا على اختلافهما في ان الامر المطلق عن الوقت يوجب الفور عند ابي يوسف فاوجب الحج مضيقا بنا عليه ولا يوجبه عند محمد
فاوجب الحج موسعا بنا عليه كما ذهب اليه بعض المشايخ كالكرخي فان الصحيح الذي عليه عامة المشايخ انهما متفقان على ان الامر المطلق لا يوجب
الفور بل الخلاف بينهما في الحج ابتدائي لدليل لاح لكل منهما فيما ذهب اليه فابو يوسف قال على الفور للاحتياط عنده لان العام الاول موجود بيقين ولا
مزاحم الا بادراك العام الثاني وهو مشكوك فيه لان الموت في سنة غير نادر والمشكوك لا يزاحم المتيقن فيتعين العام الاول للادا تحرزا عن
الفوات فياثم بالتاخير عنه والا لو لم يكن للاحتياط فوجبه اي الحج امر مطلق عن الوقت فلا يوجبه على الفور ولذا اي الاحتياط عنده اتفقا اي ابو يوسف
ومحمد على انه لو فعل الحج بعده اي اول سني الامكان وقع ادا لانا انما قلنا بتعيينه للادا للشك في ادراك العام الثاني فاذا ادركه زال الشك وحصل
اليقين بكونه من عمره ووقع الامن من الفوات وسقط العام الاول وتعين الثاني للادا وكذا الحكم في كل عام ولو كان الفور متعينا قطعا
للدليل القطعي على تعينه لكان قضا عند القايل بانه للفور لفواته عن وقته المتعين له بالدليل القطعي وتادى فرضه اي حجة الاسلام باطلاق النية للحج
لظاهر الحال اي حال المكلف الواجب عليه الحج فان الظاهر منه انه لا يتحمل المشاق الكثيرة لغيره لما فيه من براة الذمة وكثرة الثواب لا ان تاديه بمطلقها
من حكم الاشكال اي كون الوقت مشكلا لشبهه بالظرف وبالمعيار ولذا اي ولكون التادي بها لظاهر الحال يقع حجة عن النفل اذا نواه اي النفل لانتفا الظاهر

بالتصريح بخلافه لحان التصريح عليه وقد ينبغي اي بادي فرضه بمطلقها ووقوعه عن النفل اذا نواه على التبيين شبه المعيار وشبه الطرف الاول
اي تاديه بمطلقها لشبه المعيار اذ من شان المقيد بالوقت الذي هو معيار للواجب شرعا اصابته بمطلق النية كما تقدم في الصوم والنفل المقرون من شان
ما كان ظرفا للواجب ان يصح وقوع النفل فيه كوقت الصلاة والثاني لصحة النفل على شبه الطرف عامة اهل المذهب ولم اقف على بنا وقوعه عن فرضه بمطلق
نيته على شبهه بالمعيار لغير المصنف وهو اولى من بنا يه على ظاهر الحال كما ذكروه لانه كما قال ولا يخفى عدم ورود الدليل وهو ظاهر الحال على الدعوى وفي نية
بنية للمطلق وانما يستلزم الدليل المذكور حكم الخارج اي غير الناوي عليه اي الحاج بانه اي الحاج نوى الفرض لا انه يستلزم سقوطه اي الفرض عنه اي عن الحاج عند الله
فانا نوى الحج مطلقا فالواقع وليس الكلام الا في هذا على انه كما قيل ايضا بما اذا المرسق من وقت الصلاة الا القدر الذي يسعها فان في هذه الصورة يشترط
نية التعيين ولا يتادى بمطلق النية مع وجود دلالة الحال فان المسلم لا يشتغل باداء النفل مع تفويت الفرض فظهر ان بنا ه على شبه المعيار كما لخطه
المصنف اقرب والله سبحانه اعلم مسئلة الامر بواحد اي الحاصل لاحدهم من امور معلومة صحيح عند جمهور الفقهاء والاشاعرة واختاره الامدي وابن الحاجب
فيكون الواجب بذلك الامر الواحد المبهم ويعرف بالواجب المخير كخصال الكفارة اي كفارة اليمين فان قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين في
قوة الامر بالاطعام فيفيد ايجابه وقد عطف الكسوة والتحرير عليه فيقتضي ايجابها ايضا فيكون كل منها واجبا على البدل لا الجمع لانتفاء ولذلك
وقيل اي وقال بعض المعتزلة هو امور بالجميع وسيسقط وجوب الجميع بفعل البعض وقيل اي وقال بعض المعتزلة ايضا الامر بواحد معين عنده تعالى دون المخلفين وهو اي الواجب
المعين ان يفعل كل منهم فيختلف المامور به بالنسبة اليهم ضرورة ان الواجب على كل ما اختاره ولا شك في اختلاف اختياراتهم وقيل لا يختلف المامور به
باختلافهم لعموم لهم وسيسقط المامور به اي بالمامور به وبغرم اي غير المامور به منها وسيمي هذا قول التراجم لان الاشاعرة تزويه عن المعتزلة والمعتزلة
عن الاشاعرة ذكره في المحصول وتعاضد الفريقان على افساده فانا لا نسوغ نقله عن احدهما كما قاله السبكي بل قال والده لو نقل وقيل
وجوب الجميع على البدل كما هو لازم ما تقدم من انه امر بالجميع وسيسقط بالبعض ونقله غير واحد لا يعرف ولا يحيله الا ان يكون هو المختار بنا على الغرض
لنا القطع بصحة اوجبت احدهذه الامور فانه اي قولهذا لا يوجب جهالة مانعة من الامتثال لحصول التعيين بالفعل المعين منها وتعلق علمه تعالى بما يفعل
كل من المكلفين لا يوجب اي يصير كل عينيا على فاعله بل يوجب ما يسقط به الوجوب من مفعول كل من الامور المخيرة منها ان كان فردا من افراد الواجد الدائر
بينها المامور به لا باعتبار خصوص ذلك المفعول ولا يلزم اتحاد الواجب والمخير فيه بين الفعل والترك لان الواجب انما هو احدهما لا على معنى بشرط
والابهام فيه لا ينافي انه لا يعينه الموجب وهو الله تعالى والحاصل ان الواجب مفهوم الاحد الدائر بين العينات والمخير فيه ما صدق عليه ذلك المفهوم وهو
كل واحد من العينات فالوجوب لم يتعلق بمعين والتخيير لم يقع في مبهم والا لجاز تركه وهو باطل فلذا اي لكون الواجب هو الواحد
المبهم سقط الوجوب بالمعين منها لتضمنه اي المعين مفهوم الواحد المبهم تضمنا ثم على قول الجمهور اذا كان في الكل ما هو اعلا ثوابا وعقابا وما دونه
كذلك فعمل الكلف الكل يقبل للثاب عليه ثواب الواجب الاعلا لانه لو اقتصر عليه لا يثبت عليه ثواب الواجب فضم غيره اليه معا او مرتبا لا ينقصه
وان ترك الكل وعوقب على اداها عقابا لانه لو فعله فقط لم يعاقب وان تساوي الكل فثواب الواجب والعقاب على واحد منها فعلت معا او مرتبا
وقيل في المرتب الواجب اولها فان تفاوتت او تساوت لنا تعجل الواجب به قبل غيره وثاب ثواب المندوب على الكل وغير خاف ان هذا كله مبنا على ان لكل ثواب
الواجب والعقاب على تركه احدها من حيث خصوصه الذي يقع نظر الي ما دي الواجب به والا فالتحقيق على قول الجمهور انه يثاب ثواب الواجب على
سبيل احدها من حيث انه احدها لا من حيث ذلك الخصوص والا كان من تلك الخيثيه واجبا حتى ان الواجب ثوابا في المرتب اولها من حيث انه احدها لا من
حيث خصوصه ولنا ايضا في كل من الزايد على ما يتادى به الواجب منها انه يثاب عليه ثواب المندوب من حيث انه احدها لا من حيث خصوصه ولو [illegible]

مسئلة الواجب على الكفاية وهو مهم يتحتم مقصود حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله فيتناول ما هو مبني كصلاة الجنازة ودينوي كما
المحتاج اليها وخرج المسنون لانه غير متحتم وفرض العين لانه منظور بالذات الى فاعله حيث قصد حصوله من عين مخصوصه كالفروض
على النبي صلى الله عليه وسلم دون امته او من كل عين عين اي واحد واحد من المكلفين واجب على الكل وسيسقط الوجوب عنهم بفعل البعض وهذا قول
الجمهور وهو المختار عند المصنف ثم المراد بالكل الكل الافرادي وقيل المجموعي اذ لو تعين على كل احد لكان استقاطه عن الباقين رفعا للطلب
بعد تحققه وهو انما يكون بالسبح وليس بسبح اتفاقا بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على واحد ويكون التاثيم للجميع بالثات
وكل واحد بالعرض واجيب بمنع كون سقوط الطلب بعد تحققه انما يكون بالسبح فانه قد يكون لانتفاء علة الوجوب كحصول المقصود من الفعل
هنا فيكون امارة على سقوط الواجب من غير نسخ لانتفا الطريق الشرعي المتراخي الذي يثبت به النسخ ثم كما في المنهاج فان ظن كل طايفة
ان غيره فعل سقط عن الكل وان ظن انه لم يفعل وجب اي على كل ثم كما قال الاسنوي وان ظنت طايفة قيام غيرها به فظنت اخرى عكسه
سقط عن الاولى ووجب على الثانية وقيل واجب على البعض وهو قول الامام الرازي واختاره السبكي ثم المختار على هذا اي بعض كان كما هو
المشهور اذ لا دليل على انه معين من قام به سقط الوجوب بفعله وبفعل غيره كما يسقط الدين عن المدين باداء غيره عنه لنا اثم الكل بتركه
اتفاقا ولو لم يكن واجبا عليهم لما اثموا قالوا اي القايلون بانه على البعض او لا سقط الوجوب بفعل البعض ولو كان على الكل لما سقط اذ من المستبعد
سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره قلنا لا استبعاد لان المقصود وجود الفعل لا ابتلا كل مكلف كما في فرض العين وقد وجد فسقوط ما على زيد
من الدين الضامن عمرو اياه عنه بفعل عمرو اي باداية عنه اتفاقا لحصول الغرض به وقيدنا بالضمان لان في غيره اداء ما يجب في ذمة المودي واسقاط ما في ذمة
غيره كما في محل النزاع بخلاف اداء عمرو ما في ذمة زيد غير ضامن له فان الخصم ربما قال للملم يكن اداوه واجبا عليه لم يبعد ان يكون الاتيان به لاسقاط
ما يجب على الغير قالوا ثانيا امر واحد مبهم كواحد مبهم فكما جاز الثاني اعني المكلف به للبهم من امور معينه بالفا الابهام فيه جاز الاول اعني
المكلف للبهم بالفا الابهام فيه اجيب بالفرق بانه اثم مكلف مبهم غير معقول بخلاف تاثيم المكلف بترك احد امور معينه مبهما فانه معقول فالابهام
في المامور ما نع وفي المامور به غير مانع قيل اي قال الشيخ سعد الدين التفتازاني وهذا انما يصح لو لم يكن مذهبهم اي القايلين بالوجوب على البعض اثم الكل
بسبب ترك البعض لكن قد قايله اي الوجوب على البعض انه اي الوجوب يتعلق بمن غلب على ظنه انه اي الواجب لن يفعله غيره فان ظنا اي بعدم الفعل الكل
عدم الوجوب وان خص ظن عدم الفعل البعض فحسب اي ذلك البعض الظان للاثم على تقدير الترك وح فالمعنى المكلف بالوجوب بعض غير معين
وقت الخطاب بانه اي المكلف لا يتعين للوجوب عليه الا بزلك الظن وموظن ان لم يفعله غيره ولو لم يظن هذا الظن احد لا ياثم احد ويشكل
هذا حر بطلان معنى الوجوب فان لازمه الاثم على تقدير الترك فاذا انتفى انتفى الملزوم الذي هو الوجوب وقد قال في الجواب عن هذا
انما يبطل الوجوب لو كلف المكلف بالواجب المذكور مطلقا اي سواظن ان لن يفعل غيره او لا اما لو كلف الظان ان لن يفعل غيره فقط فلا يبطل
بقي الوجوب لانه لا تكليف به عند انتفاء الظن ح نعم الشان في ان هو لا القايلين بوجوبه على البعض قايلون به على الوجه الذي ذكره المصنف
وقد ذكر بعضهم ان على قول هو لا من ظن ان غيره لم يفعله وجب عليه ومن لا فلا والحق انه اي القول بوجوبه على البعض مردود عن مقتضى الدليل
الدال على وجوبه على الكل كما قالوا الذين لا يومنون وغيره بلا يلجيء للمردود عنه لما حققناه من انه واجب على الكل قالوا ثالثا لو تركه
كل فرقة منهم طايفة صرح بالوجوب على طايفة غير معينة من الفرقة بواسطة لزوم الواسطة على الماضي الدالة على التاثيم واللوم قلنا هذا
ما دل على السقوط للوجوب عن الجميع بفعل بعضها اي الطايفة من الفرقة جمعا بين الدليلين اي هذا ودليلنا الدال على الوجوب على الجميع على وجه يرتفع التعا
الظاهر بينهما لانه اولى من الغاء هذا الان دليلنا كما انه لا ملغي لاحتمل التاويل بخلاف هذا فانه يحتمل التاويل واعلم انه اذا قيل صلاة الجنازة واجبة
اي فرض على الكفاية كما صرح به غير واحد من الحنفية والشافعيه وحكوا الاجماع عليه فقد يستشكل بفعل الصبي المميز هو الاصح عند الشافعية

كتبه الراجي عفو ربه الغني محمد بن الزيارة الشنقيطي عفا الله عنه وعن والديه وجميع المسلمين

والجواب عن هذا بما تقدم من ان المقصود الفعل وقد وجد لا يدفع الوارد من لفظ الوجوب فانه لا وجوب على الصبي ولا يخفى في هذا منقولا فيما
عليه من كتب المذهب وانما هو ظاهر اصوله عدم السقوط كما هو غير خاف والله سبحانه اعلم مسئلة لا يجب شرط التكليف اتفاقا كتحصيل
النصاب للتكليف بوجوب الزكاة والزاد اي وتحصيله لوجوب الحج وانما ما يتوقف عليه الواجب المامور به مطلقا من حيث كونه سببا عقلا
كالنظر المحصل للعلم الواجب كما ذكر الاسنوي وغيره اي كون النظر سببا عقليا للعلم نظر بل هو سبب عادي له فان استعقاب النظر العلم خلقه تعالى بطريق
اجراء العادة عند الحنفية والاشاعرة او من حيث كونه سببا له شرعا كالنطق بما يفيد العتق للعتق او من حيث كونه سببا له عادة كالاول اي النظر للعلم وحز
العنق للقتل او من حيث كونه له شرطا عقلا كترك الضد اي ضد الواجب او من حيث كونه شرطا له عادة كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه او من حيث كونه شرطا له
شرعا كالوضوء للصلاة فالحنفية والاكثرون واجب به اي بالايجاب للملك الواجب وقيل وهو اختيار الشيخ اي واختار ابن الحاجب وصاحب البديع
ان المقدور للمكلف الذي يتوقف عليه الواجب من حيثية انه شرط شرعي فيجب بوجوبه والا فلا وقيل ما يتوقف عليه الواجب لا يجب بوجوب
سواء كان مقدورا للمكلف او لا لاني الشرط وغيره فيخالف او هذان القولان للاتفاق على الاسباب اي على ايجاب السبب ايجاب تحصيل
سببه المستلزم له الا ان يقال التعلق للايجاب انما هو بها اي بالاسباب ابتداء فالامر بالقتل والعتق تعلق بالحز للعنق ونحوه والتلفظ
بصيغة العتق ابتداء لا ينفي لحياة ولا بازالة الرق اذ لا تعلق بغير المقدور لان التكليف لا يكون الا بمقدور لنا والمسببات قد لا
يكون مقدورة لنا كهذه بخلاف مباشرة الاسباب فانها في وسع المكلف فالامر المتعلق ظاهرا بالمسبب متعلق في الحقيقة بالسبب وهو
الواجب حقيقة وان كان وسيلة لي المسبب ظاهرا فحينئذ لا يكون القولان من هذا القبيل خطأ ولا بد من قيد به في قولهم ما يتوقف عليه الواجب
واجب وانا لو لم يكن مرادا لزم الكفر لان المتبادر من اطلاقه الواجب لذاته وهو ليس الا الله رب العالمين مع انه ليس المراد من هذا الاطلاق
قطعا فالاكثر لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب من الاقسام الماضية بقي جواز الترك للشرط دائما ولازمه اي جواز الترك له دائما جواز ترك الايتان
الواجب بدونه وهو اي جواز ترك ما لا يتأتى الواجب بدونه ممنوع اي الواجب في وقت فان جواز ترك ما لا يتأتى هو الا به يستلزم جواز ترك
الواجب نفسه ضرورة انه لا يتحقق الواجب الا به او لازمه جواز فعله اي الواجب الذي هو المشروط دونه اي الشرط لانه بصدق حينئذ انه ايجاب الشيء
ما امر به فيجب تحته فما فرض شرطا ليس شرطا موقوفا عليه حينئذ وهو باطل لانه موقوف عليه بالفرض ولا يخفى منع الملازمة اي لا نسلم انه يلزم من
عدم وجوب ما يتوقف عليه الواجب بايجاب الواجب جواز الترك بجواز وجوبه بغيره وانما يجوز الترك لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب مطلقا
اما اذا كان واجبا مطلقا كما نحن قائلون به فلا واستدلالهم اي الاكثرين بالاجماع على وجوب التوصل الى الواجب لو لم يجب ما لا يتم الواجب الا به لما وجب
التوصل الى الواجب اذ لا معنى له الا الايتان بجميع ما يتوقف عليه في غير محل النزاع لانا الموجب حينئذ اي حين الاستدلال بالاجماع على ان الموصل الى
الواجب واجب غير موجب الاصل الذي هو الواجب الاصلي فان موجبه الامر وموجب ما يتوقف عليه الاجماع واذن لا حاجة للثاني لوجوبه فلا
يتوقف عليه الواجب بما به في غير الشرط الشرعي كما بن الحاجب وصاحب البديع الى الجواب بتخصيص الدعوى بغير الاسباب كما فعلاه واستدلالهما اي الثاني في وجوب
ما يتوقف عليه الواجب بايجاب الواجب امتنع التقريح بنفي وجوبه اي بما يتوقف عليه الواجب لما قدمته له والقطع بصحة ايجاب غسل الوجه ونفي ايجاب غسل
جزء ان اراد بامتناع التقريح بنفي وجوبه نفي وجوبه به اي بايجاب الواجب فنفي التالي الذي هو امتناع التقريح بنفي وجوبه به غير النزاع او نفي وجوبه
مطلقا نفينا الملازمة اي معناها وهو ظاهر وكذا قوله اي الثاني وصح قول الكعبي في نفي المباح لان فعل الواجب ومتروك الحرام لا يتم الا بالمباح
فيجب المباح وهو باطل عليه منع الملازمة وكذا قول الثاني وبوجوب نية المقدمة لانها ح عبادة شرعية واجبة فيجب فيه ومعناه اي بوجوب نية
المقدمة انها تجب فيها كما لو وجب ما يتوقف عليه الواجب الذي هو المقدمة بغيره اي غير الواجب فان النية تجب فيه لكن وجوبها في المقدمة ممنوع بل
يكفي في صحة العمل بنية الواجب دون مقدمته عليه منع الملازمة وانما يلزمان اي نفي المباح ووجوب نية المقدمة لو تعين المباح للامتثال لو شرع

وقفت

الشرط فقط شرعا

ان ح

ما سبق

كالواجب

ما يتوقف عليه عبادة كله اي الامتثال يكون غيره اي المباح وتلزمه اي وجوب النية في مقدمته هي عبادة لا مطلقا وكذا قوله اي الثاني لو كان ما يتوقف
عليه الواجب واجبا لزم تعقله اي ما يتوقف عليه الواجب للامر لامتناع ايجاب الشيء بدون تعقله لقطع بنفيه اي نفى لزوم تعقله لان الامر بالشيء
قد يهمل عما يتوقف عليه ذلك الشيء عند الامر به ممنوع للملازمة بانه اي لزوم تعقل الموجب انما هو في الواجب اصالة اما في ايجاب الشيء
بتبعية غيره فلا فان قيل لو وجب ما يتوقف عليه الواجب بايجاب الواجب للزم وجوبه بلا تعلق الخطاب به وهو ممنوع لان كل ما تعلق
به الخطاب حتما هو واجب وما لا فلا لرجوع التعلق المذكور في حقيقة الوجوب وهذا مما اورده الثاني ايضا دليلا على نفي قول
الاكثرين فجوابه ما اشار اليه بقوله ولزوم الوجوب لما يتوقف عليه الواجب بلا تعلق للخطاب به ممنوع لما ذكر قريبا فان دفع هذا المنع بانا لم
بانه لم يتعلق به خطاب الواجب ان دليله غير دال عليه اذ لو دل دليله عليه لعقل لامتناع ايجاب الشيء بدون تعقله واذا لم يعقل لم يدل
فلا ايجاب به اي بدليل الواجب وجوبه اي ما يتوقف عليه الواجب بغيره اي بغير دليل الواجب ليس الكلام فيه قلنا وهو الدليل الحق للاكثر
ان الدلالة على اصطلاح الاصوليين لا تختص باللوازم البينة بالاخص اي بالمعنى الاخص وهو كون اللازم بحيث يحصل في الذهن كما حصل
الملزوم بل بالمعنى الاعم وهو كونه حاصلا للملزوم كما تعقلا ولا شك في دلالة دليل الواجب عليه بهذا النوع من الدلالة وتقدم في مفهوم
الموافقة ان دلالته اي مفهومها قد تكون نظرية ويجري فيها الخلاف فلا بعد في كون دليل الواجب موجبا لما يتوقف عليه بطريق الدلالة بل
كما قال فعلى ما علم مقدمة من ما مر اي المقدمة له اظهر اي فدلالة الدليل اللفظي للواجب على وجوب ما علم مقدمته لما لوله حيث يتوقف هو عليها وهو اللفظ
اللازم لما له تلك المقدمة لكلا له صلى طلب ما عرف مقدمة يتوقف عليها الصلاة من طهارة وغيرها التزاما بالمعنى الاعم الظاهر من دلالته على
وجوب الاصل لتوقف تحقق الاصل عليه وعدم توقف تحققه على الاصل وفرع عليه اي وجوب المقدمة بوجوب الاصل كما في المنهاج وغيره
تحرم الزوجة اذا اشتبهت بالاجنبية لان الكف عن الاجنبية واجب ولا يحصل العلم به الا بالكف عن الزوجة فيجب الكف عنها ليتيقن
الكف عن الاجنبية والله تعالى اعلم مسئلة يجوز تحريم احد اشيا معينه كالجابه اي احد اشيا معينه الا ان التخيير هنا في الترك وهناك في
الافعال فله اي المكلف هنا فعلها اي الاشيا الا واحدا لا جمعها اي الاشيا فعلا ليلا يكون فاعلا للمحرم بخلافه ثم فانه هناك ان يأتي بها
وبالبعض دون البعض كما عرف وفيها اي هذه المسئلة من الاقوال المتقدم في الواجب المخير حتى قيل يقال على قياسه النهي عن واحد منهم من
اشيا معينه نحو لا تتناول السمك او اللبن او البيض محرم واحد منها لا بعينه وقيل يحرم جميعها فيعاقب بفعلها عقاب فعل محرمات وثواب
بتركها امتثالا لثواب ترك محرمات ويسقط تركها الواجب بترك واحد منها وقيل المحرم واحد منها معين عند الله ويسقط الواجب بتركه
او ترك غيره منها وقيل المحرم ما يختاره المكلف للترك منها بان يتركه دون غيره فان اختلف باختلاف اختيار المكلفين وعلى الاول ان تركهم
كلها امتثالا او فعلت وهي متساويه او بعضها احف عقابا وثوابا قيل ثواب الواجب والعقاب في المتساوية على ترك فعل واحد منها
وفي المتفاوتة على ترك اشدها وقيل اخفها سواء فعلت معا لم مرتبا وقيل العقاب في المرتب على فعل آخرها تنا وتناوتا وتساوت لارتكاب المحرام
به وثياب ثواب المندوب على ترك كل من غير ما ذكر تركه لثواب الواجب والتحقيق ان ثواب الواجب والعقاب على ترك وفعل احدهما من
حيث انه احدهما حتى ان العقاب في المرتب على اخرها من حيث انه اخرها وثياب ثواب المندوب على ترك كل من غير ما يأتي به تركه الواجب
منها من حيث انه احدها شهر يزيد هذه المسئلة على الواجب المخير بان بعض المعتزلة نفى انه لم يرد في اللغة النهي عن واحد منهم من اشيا معينه
كما ورد فيها الامر بواحد منهم من اشيا معينه ورد بالمنع حتى انه لو لا الاجماع على النهي عن طاعة الجميع في قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا
لم تحمل الاية على ذلك فتفريع تحريم الكل اي زوجاته في قوله لزوجاته احداكن طالق على هذا الاصل وهو جواز تحريم احد اشيا معينه منافية
لهذا الاصل فان من حكمه ان له فعلها الا واحدا فتحريم الكل منافٍ له بخلاف تحريم الزوجة في الاشتباه باجنبية فانها انما حرمت الزوجة لاحتمالها

بجميع

فحينئذ من قول الشارح الى قوله الملفق المسموع من كلام المصنف الى قوله الحق في ترك

ايها الزوجة المحرمة اضيافا ولا احتمال في الواحدة الموطوة هنا لان بوجه اي احد الكل الوترك واحدة وقد فعل اذا وطيء الا واحدة الا ان يعين
احد هن للطلاق وينسى المعينة فكما لا اشتباه اي يحرم من احتياطا لاحتمال ان يكون كل منهن المحرمة وبعد ان غير في المحصول عن هذا الفرع واحدا كما طالق
ثلاث فحصل ان يقال بسقاط وطيها لان الطلاق شيء معين فلا يحصل الا في محل معين فاذا لم يعين لا يكون الطلاق واقعا بل الواقع امر له صلاحية
التاثير في الطلاق عند التعيين ومنهم من قال رجحنا جميعا الى وقت البيان تغليبا لجانب الحرمة وجزم البيضاوي بهذا تفريعا على وجوب المقدمة
التي يتوقف عليها العلم بالاتيان بالواجب مسئلة لا يجوز في الواحد بالشخص الجهة وجوبه وحرمته بالطبان ما يفي تكليف المحال وبعض المجبرين
له لتضمنه اي جواز اجتماع الوجوب والحرمة فيه الحكم بجواز الترك وعدمه اي جواز الترك لان جواز الفعل بمعنى الاذن فيه جنس للاحكام
الاربعة غير الحرام والنوع متضمن الجنس فيلزم من وجوب الفعل كون الشارع اذنا فيه ومن حرمته كونه غير آذن فيه كما يلزم كونه طالبا
لتركه غير طالب له وهو تكليف بما يمتنع بالاتفاق بخلاف التكليف بالمحال فان جوازه مختلف فيه ويجوز في الحقيقة الواحدة حسا وقد
يقال نوعا ان يكون فرد منها واجبا وفرد منها حراما اذ لا مانع من ذلك وقد ذكر تعالى السجود للشمس والقمر واسجدوا لله ومنع بعض المعتزلة
القايلين بان الفعل حسن وقبح لذاته هذا بان حقيقة الحسن منافية لحقيقة القبح فلو اجتمعا في فعل واحد لزم ان يكون حقيقة واحدة وهي ذات
الفعل مقتضية لمتنافيين ممنوع بالجواز ان يكون حقيقة الفعل مقتولة على احدهما بالتشكيك ولا يكون مقتضيه لواحد منهما ويكون
بعض احادها مقتضيا للحسن وبعضها للقبح وقولهم الوجوب والتحريم متعلقان في السجود بقصد التعظيم لا بالسجود فما كان لله فهو واجب
وما كان للمخلوق فهو حرام فبعد انه تخصيص للدعوى بافعال الجوارح لا بجدهم نفعا لان الجنس وهو قصد التعظيم واحد ثم هو مخالف للاجماع
لانعقاده قبل ظهور المخالف على ان الساجد للشمس عاص بنفس السجود والقصد جميعا كما ذكر الغزالي ومنع بعض القايلين منهم بان الفعل يحسن
ويقبح بالاوصاف والاضافات هذا باستلزامه الجمع بين الضدين مردود وبان اختلاف الاوصاف والاضافات يوجب التغاير فيكون
متعلق الوجوب غير متعلق الحرمة فلا محال ولا يجوز في الواحد الشخصي ذي الجهتين المتلازمتين وجوبه وحرمته باعتبارهما والا لزم
وقوع الامر والنهي عن ذات واحدة من جهة واحدة لان الامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به ويجوز في الواحد الشخصي ذي الجهتين الغير الملازمتين
وجوبه وحرمته فيجب باحديهما ويحرم بالاخرى كالصلاة في الارض المغصوبة عند الجمهور فيجب لكونها صلاة ويحرم لكونها غصبا خلافا لاحمد
واكثر المتكلمين والجبائي فقالوا فلا يصح الصلاة فلا يسقط الطالب والقاضي ابي بكر فقال لا يصح الصلاة ويسقط الطلب لنا القطع فيمن امر بخياطة
ثوب في مكان كذا فخاط فيه اي في ذلك المكان انه مطيع عاص للجهتين اي مطيع لجهة الامر بالخياطة عاص لجهة النهي عن فعلها في ذلك المكان فكذا فيما نحن
فيه يكون مطيعا من جهة انه صلاة عاصيا من جهة انه غصب ولانه اي اجتماع الوجوب والحرمة لو امتنع فلاتحاد المتعلق اي متعلق الامر والنهي القطع
بالتعدد هنا فان متعلق الامر الصلاة ومتعلق النهي الغصب جمعهما اي المتعلقين مع امكان الانفكاك بينهما لجواز وجود احدهما بدون الاخر
وايضا لو امتنع الجمع بينهما امتنع صحة صوم مكروه وصلاة مكروهة لان الوجوب كما يضاد التحريم يضاد الكراهة فلو لم يثبت مع التحريم لما ثبت مع
الكراهة اذ لا مانع الا التضاد واللازم باطل لثبوت كراهة كثير من صوم وصلاة شرعا ودفعه اي هذا الدليل كما ذكر ابن الحاجب وغيره
باتحاد متعلق الامر والنهي هنا اي في الصلاة في الارض المغصوبة وهو اي متعلقهما الكون في الحيز وهو حصول الجوهر في حيزه لانه جزء من
الصلاة المامور بها ونفس الغصب المنهي بخلاف المكروه من الصوم والصلاة فان فرض المكروه كذلك اي اتفق متعلق الامر والنهي فيه متحد
منع صحته اي المكروه والا اي فان لم يفرض اتحاده لم يفد ثبوت المكروه ثبوت المطلوب ان كانت الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من الصحة في
الصلاة المكروهة التي فيها راجع الى وصف منفك عن نفس الصلاة موجب لعدم اتحاد المتعلق لان الامر راجع الى نفس الفعل والنهي
الى عرض يفارق الصحة في الصلاة في الارض المغصوبة التي فيها راجع الى ما مر فاتيانها موجبا لاتحاد متعلق الامر والنهي لانهما راجعان

الى الكون وهو امر واحد ثم قوله وهو مبتدا خبره يأتي قوله ومنشأ هذا الخ وسنبينه عليك ليس فيها اي في الصلاة في الارض المغصوبة والمكروه
من صوم لو صلاة تحتم منع فلي ظاهرا في المنع منهما الصحة لما قالت من الجمع بينهما في واحد تحققي في جهتين خصوص تفاد وهو المنع الحتم القطعي عن الشيء والامر به
لا طالته اي التضاد والاستدلال المختار لو لم تصح الصلاة في الارض المغصوبة لم يسقط التكليف بها وهو اي عدم سقوطه متفق قال القاضي للاجماع السابق على
وجوب اعادة من صلى فيها على سقوطه فالصلاة صحيحة ثم الاستدلال مبتدا خبره دفع بمنع صحة نقله اي الاجماع كما قال امام الحرمين وغيره لمخالفة احمد
فانه لو كان اجماعا لعرفه لانه اقعد بمعرفته من القاضي لكونه اقرب زمانا من السلف ولو عرفه لما خالفه فكان خلافه مطرحا لعدم الاجماع الا موجبا له
ويؤيد انه قد كان من السلف متفقون في التقوي ثم مرون بالقضاء وايضا فقول الغزالي الاجماع حجة على احد قالوا اي القاضي والمتكلمون لو صحت
الصلاة في الارض المغصوبة كان كونها صحيحة مع اتحاد المتعلق للامر والنهي لان الصلاة حركات وسكنات وهما اي الحركات والسكنات شغل حيز
نهما ماموربها وشغله اي الحرام الغصب وهو منهي عنه اجيب بانه اي متعلقهما واحد لكن بجهتين فيامر به باعتبار انه صلاة وينهى عنه لانه غصب
فهو اذن متعدد بالاعتبار وان اتحد بالذات وهذا هو الجواب الذي ذكره المصنف ان ما تقدم من الدفع ينافيه والزم على القول بصحة الصلاة
في الارض المغصوبة بناء على ان تعدد الجهة كاف صحة صوم يوم العيد لكن صومه ماموربه من حيث هو صوم منهي عنه من حيث انه في يوم العيد
والجواب بتخصيص الدعوى بما يمكن فيه انفكاكهما اي انما نقول بجواز اتحاد المتعلق عند جواز انفكاك الجهتين يعني بان لا يتلازم جهتا الوجوب
والتحريم كما هو في الخلافية فان كلا من جهة الصلاتية والغصبية لا يستلزم الاخرى فتحقق صلاة ولا غصب ولغصب بعضها ملحوق الاذن
ولا صلاة بخلاف صوم يوم العيد فان المجوز وهو جهة كونه صوما لا ينفك عن كونه في العيد لان حقوق الاذن فيه لا يكون الا متقابلا
ونقدر ذلك بتعدد الشيء لعود صلى الله عليه وسلم ذكره للمصنف ثم هذا بناء على ان النهي عن الصلاة في الارض المغصوبة نهي تنزيه والاوجه
انه نهي تحريم وح فالجواب كما قال وبان نهي التحريم ينصرف الى العين اي عين المنهي عنه فيفيد عدم الصحة فيجب القول به الا لدليل يفيد خلافه وقد ذكرت
الطلاقات في الصلاة في الارض المغصوبة اوجهه اي النهي خارج اي لوصف خارج عن الذات وهي الايات المطلقة في وجوب الصلاة من غير تقييد بمكان
واجماع غير احد على صحتها لا في الصوم اي بخلاف صوم يوم العيد فانه لم يقم دليل صارف عن ظاهر بطلانه بل وقع الاتفاق على ذلك كذا ذكره الشيخ
سعد الدين التفتازاني قال المصنف ولا يخفى ما فيه اي في الفرق المذكور فانه وجد في الصوم اطلاقات ايضا ففي الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم
كل عمل بن ادم له الا الصوم فانه لي وانا اجزي به وفيهما ايضا عنه صلى الله عليه وسلم ما من عبد يصوم يوما في سبيل الله الا باعد الله وجهه عن النار
سبعين خريفا الى غير ذلك من غير تقييد بكونه غير يوم العيد واذا ثبت طلبه مطلقا وان كان ندبا لزم انه اذا نهى عنه في وقت كصوم يوم العيد
كان النهي لغيره وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فكان يجب صحته ويعود الالزام ثم لا اجماع مع خلاف احد وغيره من المتكلمين على ان خلاف
الحنفية ثابت في صحة صوم يوم العيد ايضا فانهم يصححون نذره وانه لو صامه خرج عن عهدة النذر وان لم يرتضه المصنف كما تقدم بيانه
في النهي هذا حاصل ما ذكر المصنف قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له وايضا ان كان المراد بامكان انفكاك الجهتين كون كل منهما يتعقل انفكاكها
عن الاخرى كما ذكر القاضي عضد الدين فالجهتان في كل من الصلاة في الارض المغصوبة وصوم يوم العيد ممكنا الانفكاك لانه كما يمكن وجود صلاة
بلا غصب وغصب بلا صلاة يمكن وجود صوم بلا يوم عيد ويوم عيد بلا صوم فلا يتم الفرق بينهما بالانفكاك وعدمه ثم كما ان الشارع امر في صورة
الصلاة بالكون وشغل الحرز على الاطلاق ونهى عن شغل الحيز الغصبي بخصوصه بها امر في صورة الصوم اذا كان منذورا بانا لوفا به مطلقا لقوله
تعالى وليوفوا نذورهم ونهى عن صوم يوم العيد بخصوصه كما في الصحيحين وغيرهما نعم هذا فرع انعقاد نذر صوم يوم العيد وهو عند الحنفية
منعقد هستويان في الحكم عندهم غير منعقد عند الشافعية فلا يستويان فيه من هذا الوجه عندهم قالوا ولان منشأ المصلحة والمفسدة في الصلاة
في المغصوبة متعدد بخلاف صوم يوم العيد كما تقدم انفا يوجهه قال المصنف وقد يمنع هذا بل الشغل بنفسه اي المصلحة والمفسدة وهو محل فيها

كما حققناه فلا يفرقان في الحكم هذا فاما الخروج من الارض المغصوبة بعد توسطها ففقهي اي فالبحث عن حكمه بحث فرعي لا اصلي وهو اي الحكم الفرعي له
وجوبه اي الخروج منها بما هو شرطه من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا على قصد التوبة وهو قصد نفي المعصية عن نفسه والخروج عن ملك
الغير بقدر الامكان للاجماع على ذلك وليس ذلك بدعي لان ارتكاب ادنى الضررين يصير واجبا نظرا الى دفع اعلاهما فقط اي لا وحرمته كما هو
ظاهر قول ابي هاشم انه مامور به لانه انفصال عن المكث ومنهي عنه لانه متصرف في ملك الغير وقول امام الحرمين المعصية مستمرة وان كان
في حركاته في صوب الخروج ممتثلا للامر وانما حكمنا باستمرارها مع انها انما تكون بارتكاب المنهي والامكان معتبر في المنهي ولا امكان هنا
اذ ليس في وسعه الخلاص لان نسبته الى ما تورط فيه اخرا بسبب معصيته وليس هو عندنا منهيا عن الكون في هذه الارض مع بذله المجهود
في الخروج منها ولكنه مرتبك اي مشتبك في المعصية مع انقطاع نهي التكليف عنه واستبعد استصحاب المعصية للامام اي استبعده ابن الحاجب وصاحب
البديع وغيرهما اذ لا نهي عنه اي الخروج توبة وثبوتها اي المعصية بلا نهي اي فعل منهي عنه او ترك مامور به كقوله اي امام الحرمين ممنوع قال المحقق التفتازاني
وانما حكموا بالاستبعاد دون الاستحالة لان الامام لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهي عنه او ترك مامور بل ذلك في ابتدائها خاصة
وقال الابهري واذا عصى المكلف بفعل شخص اخر هو مسبب عن فعله على ما قال صلى الله عليه وسلم من سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها لم
يستبعد معصية لفعل له غير مكلف به هو مسبب عن فعله الاختياري واشار الى وجه قول ابي هاشم ورده بقوله وادعا جهتي التفريغ والغصب في الخروج
فيتعلقان اي الامر والنهي به اي بالخروج كما سلف بيانه يلزمه عدم امكان الامتثال للامر والنهي فيه لان جهة التفريغ لا تنفك عن جهة الغصب وح
فتكليف بالمح التكليف بهما اذ طلب الخروج طلب لشغل الحيز فلو كان شغل الحيز منهيا عنه كان طالبا من المكلف تحصيله غير طالب له ولا شك انه تكليف
محال بخلاف صلاة الغصب فانه يمكن الامتثال للامر والنهي فيها من غير مح لامكان انفكاك جهتيهما فيها كما تقدم بيانه وانما لم يكن البحث عن حكم الخروج
بحثا اصوليا لانه لا بحث للاصولي من حيث هو اصولي عن احوال افعال المكلفين من الوجوب والحرمة وغيرهما وانما بحثه عن احوال الادلة للاحكام
من حيث اثباتها للاحكام وثبوت الاحكام بها فوظيفته هنا بيان امتناع تعلق الامر والنهي بفعل واحد من جهة واحدة كالخروج لانه تكليف محال
كما بيناه والله سبحانه اعلم مسئلة اختلف في لفظ المامور به في المندوب اي في تسميته به حقيقة او مجازا قيل اي قال القاضي عضد الدين عن المحققين حقيقة
والحنفية وجمع من الشافعية مجاز ويجب كون مراد المثبت للحقيقة ان الصيغة اي صيغة الامر في الندب يطلق عليها لفظ امر حقيقة بناء على عرف النحاة في ان الامر
اسم للصيغة المقابلة لصيغة الماضي واخيه اي وصيغة المضارع حال كون الصيغة المذكورة مستعملة في الايجاب او غيره كالندب والاباحة فمتعلقه
اي الامر اسما للصيغة المذكورة المندوب مامور به حقيقة والنافي للحقيقة مستمر على ما ثبت ان الامر خاص في الوجوب والمراد به الصيغة وهو اي نفي الحقيقة
اوجه لابتنائه اي النفي على الثابت لغة من ان الامر خاص بالوجوب وابتنا الاول اي الاثبات حقيقة على الاصطلاح للنحويين في ان الصيغة لما هو اعم من الوجوب واستدلال
المثبت باجماع اهل اللغة على انقسام الامر الى امر ايجاب وامر ندب انما يصح على ارادة اهل الاصطلاح من النحاة باهل اللغة مجازا وح لا حاجة الى ذلك فان احدا
لا يخالف فيه حتى يستدل عليه بذلك لان ما ثبت من ان الامر خاص في الوجوب حكم اللغة كاستدلالهم اي وارادة اهل الاصطلاح في هذا الاستدلال للمثبتين
كارادة الاصطلاح في استدلالهم ايضا بان فعله اي المندوب طاعة وهي اي الطاعة فعل المامور به اي ما يطلق عليه لفظ المامور في الاصطلاح النحوي والا
اي وان لم يكن مرادهم ذلك فعين النزاع اذ ليس النزاع الا في ان اطلاق المامور على المندوب في اللغة حقيقة او مجاز مع انه اي هذا الاستدلال انما يتمشى على
تقدير اصطلاح في الطاعة وهو ان الطاعة فعل المامور به بالاصطلاح النحوي وهو وهذا الاصطلاح فيها منتف للقطع بعدم تسمية فعل المهدد عليه طاعة
لاحد اي لا يقال للفعل الذي تعلق به افعل تهديدا انه مامور به ولا انه امر بذلك الفعل قطعا مع صدق الامر اصطلاحا نحويا على صيغته بل الطاعة فعل المامور
به او المندوب والا اي وان لم يرد المثبتون في الاصطلاح النحوي بل ارادوا في اللغة فانما يصح على ان الصيغة التي هي مسمى لفظ امر حقيقة في الندب مشتركا
بينه وبين الايجاب او خاصا للندب وهم اي المثبتون ينفونه اي انها حقيقة مشتركة بينهما او خاصة في الندب ويجعلونها حقيقة في الوجوب خاصة فلا يكون

ان ح

فعل ح

اي ح

المندوب

المندوب مامورا به حقيقة وان كان مطلوبا وح فاستدلال النافي بانه اي المندوب لو كان مامورا اي حقيقة لكان تركه معصية لما ثبت
من ان تارك المامور به عاص اذ كان الامر خاصا بصيغة الايجاب ولما صح قوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل وضوء
كما في صحيح بن خزيمة وغيره او عند كل صلاة كما في الصحيحين لان النبي صلى الله عليه وسلم ندبهم الى السواك ونفى كونه مامورا به لوجود المشقة على
تقدير الامر ثم فاستدلال النافي مبتدا خبره زيادة منه غير محتاج اليها وتاويله اي الامر في هذين بحمله اي الامر على قسم خاص هو امر الايجاب كما ذكر بن
الحاجب وغيره مخالفة للظاهر بلا دليل وقولهم اي المثبتين لدليلنا ظهر انه لم يتم وح فاخف الامرين على المثبتين ان يجعل هذه المخالفة لفظية فالمثبت يعني
الاصطلاح النحوي ولا يخالفه النافي والنافي مشى على الحادة ولا يخالفه المثبت كما اشار اليه بقوله ومثل هذه المسئلة في اللفظية الخلاف في ان المندوب
تكليف والصحيح الذي عليه الجمهور عدمه اي كونه تكليفا خلافا للاستاذ ابي اسحق الاسفرايني والقاضي ايضا وانما كان هذا الخلاف لفظيا لدفع بعده اي خلافه
بان المراد بقوله انه تكليف ايجاب اعتقاده اي اعتقاد كونه مندوبا وان كان هذا الدفع بعيدا ايضا لان الندب حكم والوجوب حكم اخر كما اشار اليهما القاضي
عضد الدين وكيف لا وفي هذا التاويل اهدار الندب من الاحكام التكليفية ثم هذا بناء على الاتفاق على ان التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة ورد ما ذهب
اليه من ان فعل المندوب لتحصيل الثواب شاق لانه في سعة من تركه لعدم الالزام كما مشى عليه القاضي عضد الدين ايضا والا فغير واحد على ان الخلاف
لفظي بناء على تفسير التكليف فان فسر بالزام ما فيه كلفة فليس بتكليف وان فسر بطلب ما فيه كلفة فتكليف لكن هذا انما تم في توجيه خلافه في المندوب لا يتم في
توجيه خلافه في المباح لانه لا طلب فيه بخلاف الدفع المذكور فلا جرم ان اقتصر المصنف عليه ورتب خلافه في المباح ايضا عليه فقال الا ان المباح ح
اي حين يكون المراد بكون الندب تكليفا ايجاب اعتقاد ندبيته تكليف ايضا بناء على ان المراد به ايجاب اعتقاد اباحته وبه اي وبكون المباح تكليفا قال
الاستاذ ايضا ومن سواه على انه ليس بتكليف قيل وانما قال هذا مع ان التكليف عنده طلب ما فيه كلفة تتميما للاقسام والا فغيره مثله في وجوب الاعتقاد
ولا يخفى ما فيه ومثلهما اي المندوب والمباح من حيث ان الخلاف في كون المندوب مامورا به حقيقة او مجازا وكونه تكليفا اولا وفي كون المباح تكليفا اولا لفظي
المكروه اي الخلاف في كون المكروه تنزيها منهيا عنه وكونه تكليفا فالمكروه تنزيها منهي عنه اي اصطلاحا نحويا حقيقة مجازا لغة لان النهي في الاصطلاح
يقال على لا تفعل استعلاء سواء كان للمنع الحتم او لا اما في اللغة فيمتنع ان يقال حقيقة نهي عن كذا الا اذا منع منه فالقائل حقيقة يريد الاصطلاح والقائل
مجاز يريد اللغة وانه اي المكروه ليس تكليفا عند الجمهور لانه ليس الزام ما فيه كلفة وتكليف عند الاستاذ لانه مكلف باعتقاد كراهته تنزيها او طلب تركه
في الجملة فلا جرم ان قال وفيهما اي مسئلتي المكروه هاتين ما فيهما اي مسئلتي المندوب مامور به والمندوب والمباح مكلف بهما والمراد بالمكروه المكروه تنزيها
كما ذكرنا لان المكروه تحريما لا خلاف في انه تكليف وهو ظاهر قالوا ويطلق المكروه اطلاقا شايعا على الحرام وخلاف الاولى مما لا صيغة نهي فيه
اي تركه والا اي وان لم يفرق بين الكراهة التنزيهية وخلاف الاولى بان خلاف الاولى ما لا صيغة نهي فيه فالتنزيهية مرجعها اليه اي خلاف الاولى
بل هو بعينه لان حاصلها ما تركه اولى فالتفرقة مجرد اصطلاح باخذ ذلك الاعتبار في خلاف الاولى وكذا يطلق المباح على متعلق الاباحة الاصلية
التي هي عدم المواخذة بالفعل والترك لما هو المنافع لعدم ظهور تعلق الخطاب به كما يطلق المباح ايضا على متعلق خطاب الشارع تخييرا بين الفعل
والترك على السواء وهي الاباحة الشرعية وكلاهما اي المتعلقين انما يعرفان بعد الشرع على ما تقدم في اخر المسئلة الثانية من مسئلتي الترك وفي ذلك تحرير
اوردناه ثم فليراجع اما المعتزلة فاعم من ذلك اي المباح عندهم يطلق على ما هو اعم من متعلق الاباحة الاصلية والشرعية والعقلية ومتعلقها عندهم
الافعال الاختيارية التي يدرك العقل عدم اشتمالها على المصلحة والمفسدة ولم يتعلق بها خطاب لحكم العقل بعدم الحرج في فعلها وتركها واما
من جعله اي جواز اطلاق المباح شرعا على متعلق غير الشرعية وهو انتفاء الحرج في الفعل والترك وعدم جواز ذلك خلافا في ان لفظ المباح هل
يطلق في لسان الشرع على غير ذلك اي غير متعلق خطاب الشارع تخييرا كما هو مقتضى تحرير التفتازاني الكلام في ان المباح عند بعض المعتزلة
ما انتفى الحرج في فعله وتركه وعندنا ما تعلق خطاب الشارع بذلك به فلا حاصل له لانه ان اراد بالشرع الشارع فلا يعرف له اي الشارع

مكلف به خ

مجاز خ

يل

كترك الضحى صح

اي تركه

ما ع

اصطلاح في المباح اوارد به لهل الاصطلاح الفقهي فلا خلاف برهانيا بل بوجه لفظي مبني على الاصطلاح ويراد في المباح بالمعنى الشرعي وهو
ما تعلق به خطاب الله تعالى تخييرا بين الفعل وتركه على السواء الجايز ويزيد الجايز عليه في الاطلاق اطلاقه اي الجايز على ما لا يمتنع شرعا اي ما لا
عرم شرعا ولو كان ذلك واجبا او مكروها اي او مكروها مطلق على كل من المندوب والمباح بطريق اولى عقلا اي وعلى ما لا يمتنع عقلا وهو الممكن العام
سواء كان واجبا او لازما او قسيميه اي الراجح وهو المرجوح والمساوي وهذا اعم من الاول مطلقا وبينه وبين الثاني عموم من وجه على ما استوى شرعا
او عقلا في عدم الحرمة فعله وتركه وهذا اعم من الاول والمطلقا ومن الثالث من وجه اذا حمل ما استوى فيه الامران عقلا على الممكن الخاص
الذي نسبة ماهيته على الوجود والعدم سواء كما في عدم الاقتضا ولعل المصنف لم يذكر هذا لان الجايز لهذا المعنى لم يرد في عرف الفقهاء
كما ذكر الابهري وعلى ما يشكك المجتهد فيه في الشرع او في العقل باعتبار استوا الامرين فيه شرعا او عقلا وعدم الامتناع شرعا او عقلا
وهذا معنى قول ابن الحاجب وعلى المشكوك فيه فيهما بالاعتبارين قال الابهري وهو يشتمل على اربعة اقسام احدها المشكوك فيه باعتبار
استوا الامرين فيه شرعا في نظر المجتهد وهو ما تعارض فيه دليلان يقتضي كل منهما نقيض الاخر ولم يترجح احدهما على الاخر في نظر فيتخير بين
الحكمين على سبيل البدل الكلي بسبيل الجمع فيقول لكم فيه اما هذا او ذاك والفرق بينه وبين الرابع ان الاستوا هناك في نظر المجتهد وهناك في حكم الشارع
والى هذا اشار الغزالي بقوله ليس هذا الوجه من الاباحة بشيء لان المباح ما دل دليل على اباحته لا دليلان متقابلان ثانيهما المشكوك
فيه باعتبار عدم الامتناع الشرعي في نظر المجتهد وهو ما دل فيه دليل على حكم شرعي وامتنع عدمه ولم يظهر في نظر المجتهد امتناع عدمه فلم يجزم
به لعدم امتناع نقيضه مشكوك فيه ثالثها المشكوك فيه باعتبار استوا الامرين فيه عقلا في نفس المجتهد رابعها المشكوك فيه باعتبار
عدم الامتناع في نظر المجتهد على قياس ما ذكر في الشرع انتهى مختصرا وكان المصنف لم يذكر هذا لاندراجه فيما لا يمتنع شرعا وما لا يمتنع عقلا
كما يظهر بالتامل الصادق وقوله كما يقال المشكوك على الموهوم صحيح في حد ذاته لكن المناسبة في تشبيه ما تقدمه به غير ظاهرة نعم اشار الناظر
عضد الدين الى ما حاصله ان المشكوك فيه كما يقال على ما يستوي طرفاه عقلا او شرعا في نفس المجتهد وعلى ما لا يمتنع شرعا او عقلا في نفس المجتهد فهذا ايضا
معان كذلك يقال الجايز عليها وهذا التشبيه ظاهر الوجه والله سبحانه اعلم مسئلة نفى الكعبي المباح خلافا للجمهور لانه اي المباح ترك حرام اذ الكون
ترك للقذف والسكون ترك للقتل وتركه اي الحرام واجب ولو كان تركه واجبا مخيرا لامكان ترك الحرام بغير الواجب كالمندوب واللازم تخييرا
فيكون الواجب احدها فاذا اختار المكلف فعل المباح كان واجبا فانه رفع بقوله ولو مخيرا منع تغير المباح للترك للحرام لجوازه اي بترك الحرام بواجب
لكنه قيل لا يجوز كونه واجبا مخيرا لان الواجب المخير واحد منهم من امور معينة وليس كذلك هنا فانه يجب بان المراد بتعينها بالنوع كما في حال الاكراه
وما به يحصل ترك الحرام متعين بالنوع لانه اما واجب او مندوب او مكروه او مباح ودفع بان تركه انما يحصل بالافعال وتعينها بالنوع
انما يحصل بتعين حقايقها وتميز كل منها عما عداه بما يخصه كالصوم والاعتاق مثلا لا بالاعراض العامة ككونها واجبة او مندوبة واجيب بان الشرع عين
كل نوع من الفعل يتعلق به حكم والفقها دونوا تلك الانواع والتعبير عنها بالاعراض العامة للاغناء عن التفصيل للعلوم لا للجهل بها على التفصيل
ويورد على الكعبي انه ليس تركه اي الحرام عين فعل المباح عاينه انه لا يحصل الا به ولا بالكعبي بان هذا لا يضر فان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وبه يتم دليلنا
فيقال ترك الحرام الذي هو واجب لا يحصل الا بفعل المباح وما لا يحصل الواجب الا به فهو واجب ففعل المباح واجب مقدمه للواجب ومقدمه الواجب
واجب اورد على هذا الدليل انه مصادمة الاجماع على انقسام الفعل اليه اي المباح وبانيها اي انقسامه من الواجب والمكروه والمندوب فلا سبيل للجواب
الكعبي بوجوب تاويله اي الاجماع على انقسام الفعل الى هذه الاقسام بانه منقسم اليها باعتبار اي الفعل في ذاته اي مع قطع النظر عما يستلزمه من
كونه محصلا به ترك حرام لا ملاحظة ما يلازمه اي الفعل من كونه يحصل به ترك حرام فيكون المباح نظرا الى ذاته لم يخرج عن كونه مباحا
وبالنظر الى ما يستلزمه من كونه يحصل به ترك حرام واجبا وانما اولناه لنظيه دليلنا المذكور جمعا بينه وبين دليلنا بقدر الامكان لبقا العمل

وصل بأصله خط المصنف

بالاجماع والدليل المذكور على وجوب المباح اذ الاصل في الادلة الاعمال لا الاهمال فيتعين كونه اي هذا مراد القايلين بوجوب ما لا يتم الواجب
الا به قال المصنف فان قولهم يقتضي وجوب مباحات كثيرة تجري مثل قول الكعبي فيجب كون مرادهم ان تلك المقدمات مباحة في ذاتها ولكن
لزمها الوجوب لعارض التوصل الى الواجب بها فان لزم وجوب المعصية مخيرا للكعبي على سبيل النقض الاجمالي للدليله بان يقال لو صح ما ذكره
بجميع مقدماته لزم كون المحرم اذا ترك به محرما اخر كالزنا واجبا لتوقف ترك بها الزنا واجبا لقيام ذلك الدليل فيه لان هذا المحرم يتحقق به
ترك الحرام فيكون واجبا فقد ذكر جوابه وسيرد ما ذكره في الزام خرق الاجماع من كونه في نفسه معصية وانما لزمه خلاف ذلك فيكون
واجبا حراما معا كالصلاة في الارض المغصوبة كذا ذكره المصنف وايضاحه انه يقول لا مانع من اتصاف الفعل بالوجوب والحرمة
معا باعتبار جهتين كالصلاة في الارض المغصوبة فيصير الحرام بالنظر الى ذاته واجبا بترك حرام اخر لغيره وجوابه بالاخرة اي اذا لا
يتم الواجب الا به فهو واجب ووجوب المعصية من قبيل الجمهور ممنوع ان ما لا يتم الواجب الا به واجب واقتصارهم اي المتقدمين والمتا
منهم على لزوم على هذا الجواب ينادي بانتفاء دفعه اي قول الكعبي الا ان يقال كون ما لا يتم الواجب الا به واجبا ليس هذا هو المذهب الحق للفقهاء
والمحدثين وغيرهم ولا مخلص لاهل الحق بل يلتزمون ملزمين بقوله بنفي المباح راسا قال المصنف رحمه الله وهو اي جوابه اقرب اليك فانك لا تكتفي
منع ان كل مباح ترك حرام بل لا شيء منه اي من المباح باي ترك الحرام للقطع بان الترك وهو كف النفس عن الفعل فرع
تصوره اي الفعل وفرع داعية النفس له اي للفعل وتقطع باسكان ساير الجوارح وفعلها اي الجوارح لا عن داعية فعل معصية تركها الى المعصية بترك
الاسكان والفعل للجوارح وعند تحققها اي داعية فعل معصية فالكف واجب ابتدا تثبيته اي وجوبه بما قام باطلاقه الدليل قال المصنف فخرج ترك المعصية
بفعل المعصية فلا يكون ممتثلا لترك الاولى بذلك فيلتزم انه لا يحصل له ثواب الترك غير انه لا يعاقب عليها لعدم الفعل وانما صدر الجواب
باللفظ المذكور تجويبا من ذهول الكل عن هذا الجواب مع انهم المحققون ولكن الله تعالى موفق العلم وحاصل الجواب ان قوله كل مباح
ترك حرام ممنوع للقطع بفعل مباحات لا يحصى من غير خطور معصية مراد بفعل تلك المباحات تركها ولا شك ان الترك الذي هو الفعل
الاختياري لا يتصور الا بخطور المتروك وداعية النفس الى فعله فمتى يتحقق الترك فتثبت المباح مجردا عن كونه تركا لشيء فبطل دليله على
ذلك والله الحمد انتهى ثم كون مذهب الكعبي انكار المباح رايتها كما ذكر المصنف هو ما نقله كثير كامام الحرمين وابن برهان والامدي وقيل
بل ذهب الى ان المباح ما مورية دون الامر بالندب والامر بالايجاب وهو المنقول عنه لاخرين كالقاضي والغزالي وهو عريب مسئلة قيل
المباح جنس الواجب لان المباح ما اذن في فعله وهذا جزء حقيقة الواجب لاختصاص الواجب بمزيد وهو المنع من تركه وهو معنى الجنس
الا كونه تمام الجزء المشترك وهو اي هذا القول غلط بل المباح قسيمه اي الواجب مندرج تحته اي الواجب تحت جنسهما المطلق الفعل لما بانه
اي المباح للواجب بفعله اطلاق الترك لان الواجب غير مطلق الترك وتقدم في مسئلة لا شك في تباين كون الصيغة في الاباحة والندب
مجازا في بحث الامر ما يرشد اليه اي كونه مباينا فليستدرك بالمراجعة تقسيم الحنفية الحكم الى رخصة وهو اي الرخصة ما اي حكم شرع تخفيفا لحكم
اخر مع اعتبار دليله اي الحكم الاول قايم الحكم اي ما اقتضى العمل لعذر خوف تلف النفس او العضو ولو احتمالا اذا لم يمتثل ذلك فخرج العزيمة لانها لم تشرع
تخفيفا لحكم اخر بل سرعت ابتدا لا بناء على عارض كما سياتي ومنها حصار الكفرة للربة والتيمم عند فقد الماء كما هو ظاهر فقليل تامل
او اجرا المكره بذلك اي بما يحصل به خوفه على نفسه او عضوه كالكفر على لسانه وقلبه مطمئن بالايمان وجنايته اي الحرم المكره بذلك على احرا
ولم اقف على تعرض من ان يكون احرام حج او عمرة فلعله على اطلاقه ولا على خروج في ان المراد بها جناية ثبتت بدليل قطعي انتهى وخالف من اقتصار
بعضهم على تعليل الترخص في الاقدام على الجناية بان فيه اخبار حق الله تعالى بالدم ان المراد الحاقه الى وجوب الدم لا الصدقة ويدفع بانا
اذا ثبت الترخص في الجناية التي وجب الدم فغي التي يوجب الصدقة بطريق اولى ثم لا يخفى ان ما في الشرح المذكور اولى وسيان اي وجناية

نسخة

موجبه للفسا دا والمعنى فسخ الاحرام ومنها ما ذكر من الصدقة الا ما عسى وهم ما

الصايم في رمضان صحيحا مقيما مكرها بذلك على جنايته على صومه بالافساد وترك الخايف على نفسه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والصلاة المفروضة
اذا امر ونهي وصلى وتناول المضطر مال الغير وهو اي هذا النوع من الرخصة احق نوعيها اي اولاهما حقيقة باسم الرخصة لقيام دليل العزيمة فيه وقيام
حكمه من غير دليل دال على تراخيه عنه وح فالعزيمة اولى ولو مات بسببها اي العزيمة كما في هذه الامور اما قيام دليل العزيمة في استمرار الايمان وعدم
تراخي حكمه وهو وجوبه عنه فظاهر فان دليل وجوب الايمان قطعي لا يتصور تراخي حكمه عنه عقلا ولا شرعا فيقوم حكمه وهو وجوبه بقيام
دليله ويدوم بدوامه وانما رخص الشارع له في اجرا تلك الكلمة على لسانه في تلك الحالة لان بالامتناع من اجرايها والصبر على القتل يفوت حقه
صورة بتخريب بدنه ومعنى بزهوق روحه وحق الله لا يفوت معنى لكون قلبه مطمئنا بالايمان وهو الركن الاصلي فيه وانما كانت العزيمة اولى
وان لزم من المحافظة عليها القتل لما فيها من رعاية حق الله صورة ومعنى بتقوية حقه صورة ومعنى فكان جهادا في سبيل الله لاعلا كلمة الله فكان
شهيدا كما في الجهاد مع الكفار ثم مما يدل على هذه الجملة ما روى اسحق بن راهويه وعبد الرزاق وابو نعيم والحاكم والبيهقي باسناد صحيح
من طريق ابي عبيدة بن محمد بن عمار عن ابيه قال اخذ المشركون عمار بن ياسر فلم يتركوه حتى سب النبي صلى الله عليه وسلم وذكر الهتهم بخير فلما اتى النبي
صلى الله عليه وسلم قال ما وراك قال شر يا رسول الله ما تركت حتى نلت منك وذكرت الهتهم بخير قال فكيف تجد قلبك قال مطمئنا بالايمان قال فان
عادوا فعد وقال ابن عبد البر اجمع اهل التفسير على ان قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان نزلت في عمار وما روى ابن ابي شيبة عن الحسن
مرسلا ان عيونا لمسيلمة اخذوا رجلين من المسلمين فاتوه بهما فقال لاحدهما اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال اتشهد اني رسول الله فاهوى الى
اذنيه فقال اني اصم فاعاد عليه فقال مثله فامر به فقتل وقال للاخر اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال اتشهد اني رسول الله قال نعم فارسله
فاتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هلكت قال وما شانك فاخبره بقصته وقصة صاحبه قال اما صاحبك فمضى على ايمانه واما
انت فاخذت بالرخصة واما قيام دليل العزيمة في الباقي وهو المحافظة على الاحرام والصيام الى انتهايهما شرعا عن الجناية الثابتة بدليل
قطعي على الاحرام وعلى الصيام بما يوجب الافساد والقيام بفريضة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واداء الصلاة المكتوبة في وقتها والكف عن
تناول مال الغير على سبيل العدوان وعدم تراخي احكام هذه عن ادلتها من الكتاب والسنة والاجماع فمعروف في مظانه وانما رخص الشارع للمحرم
والصايم المذكورين الاقدام على الجناية المذكورة وللخايف على نفسه التلف بامره بالمعروف ونهيه عن المنكر وصلاته المكتوبة في وقتها في ترك ذلك
وللمضطر في تناول مال الغير لان في الاقدام على الجناية في الاوليين وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والصلاة في الوقت والكف عن
تناول مال الغير فوات حقهم صورة ومعنى وحق الله لا يفوت معنى مع انجباره في الاحرام بالقضا او الصدقة وفي الصيام والصلاة
بالقضا وفي تناول مال الغير بالضمان وانما كانت العزيمة في هذه الامور اولى وان لزم منها القتل اما في العبادات فلبذل نفسه لله لاقامة
حق الله واظهار الصلابة في الدين واعزازه واما فيما فيه حق العباد فقياسا على العبادات لما فيه ايضا من اظهار القوة في الدين ببذل
نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد فيه كان ماجورا ان شا الله تعالى هذا وفي مبسوط خواهر زاده الاصل في تخريج هذه
المسايل انما حرمه النص حالة الاختيار ثم ابيح حالة الاضطرار وهو مما يجوز ان يرد الشرع باباحته كاكل الميتة ولحم الخنزير وشرب الخمر واباحة
الفطر في رمضان للمسافر والمريض اذا امتنع عن ذلك حتى قيل كان اثما لانه اتلف نفسه لا لاعزاز دين الله اذ ليس في التورع عن المباح
اعزاز دين الله ومن اتلف نفسه لا لاعزاز دين الله كان اثما وما حرمه النص حالة الاختيار ورخص فيه حالة الاضطرار وهو ليس مما
يجوز ان يرد الشرع باباحته كالكفر بالله ومظالم العباد اذا امتنع فقيل كان ماجورا لانه بذل مهجته لاعزاز دين الله حيث تورع عن
ارتكاب المحرم وكذا ما ثبت حرمته بالنص ولم يرد نص باباحته حالة الضرورة كالاكراه على ترك الصلاة في الوقت وعلى الفطر في رمضان
للمقيم الصحيح اذا امتنع عن ذلك فقيل كان ماجورا لانه بذل مهجته لاعزاز دين الله وقيل الصيد للمحرم كذلك او ما شرع تخفيفا لحكم اخر مع اعتبار دليل

متراخيا

نوعيها

متراخيا حكمه عن محلها اي الرخصة كفطر المسافر والمريض في رمضان فان دليل وجوب الصوم كقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه قايم لكن
تراخي حكمه عن محل الرخصة وهو السفر والمرض بقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة في هذا النوع اولى ما لم يستضر بها نظرا الى قيام السبب
وهو محمل ما في الصحيحين عن انس كنا نسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا الصايم ومنا المفطر فلم يعب الصايم على المفطر ولا المفطر
على الصايم ويوضحه ما في صحيح مسلم عن حمزة الاسلمي انه قال يا رسول الله اجد في قوة على الصيام في السفر فهل علي جناح قال صلى الله
عليه وسلم هي رخصة من الله فمن اخذ بها فحسن ومن احب ان يصوم فلا جناح عليه وصام هو في السفر ايضا كما في الصحيحين فبحثنا عن ذلك
فظهر انه لان معنى الرخصة لم يتمحض في الفطر بل في العزيمة معناها ايضا وهو موافقة الصايمين وليوطن النفس على صوم ايام
رمضان وكلما وطنت عليه النفس خف امره عليها فكان في تمحض معنى الرخصة في الفطر تردد اذا لم يستضر به فاذا استضر تمحض ح
في الفطر معنى الرخصة فلو مات بها اي بالعزيمة اثم لقتله نفسه بلا مبيح ويشهد له ما في صحيح مسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج عام الفتح
الى مكة في رمضان حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس ثم دعى بقدح من ما فشربه فقيل له ان بعض الناس قد صام فقال اوليك العصاة فانه
محمول على انهم استضروا به بدليل ما في لفظ له فقيل له ان الناس قد شق عليهم الصوم والعزيمة ذلك الحكم المعبر عنه بقوله تخفيفا لحكم فتقيد ذلك
الحكم بمقابلة رخصة وقد لا يتقيد بمقابلة رخصة فيقال ما اي حكم شرع ابتدا غير متعلق بالعوارض اي غير مبني على اعذار العباد وهو ايضاح لابتدايته
شرعية الحكم فخرجت الرخصة وعمت العزيمة ما كان هكذا مما كان في مقابلة رخصة اولا في مقابلتها وتعرف الرخصة بما تغير من عسر الى يسر
من الاحكام وهو ايضاح لما تغير للعلم من السياق ان المراد حكم تغير الخ فقسم كل من العزيمة والرخصة لهذين المعنيين اربعة من الاقسام فقسمت العزيمة
الى فرض ما اي حكم قطع بلزومه ماخوذ من فرض قطع وواجب ما اي حكم ظن لزومه سمي واجبا لسقوط اي وقوع لزومه على المكلف جبرا بلا علم له بثبوته العلم
القطعي فهو يتحمله بدون اختياره لعدم علمه بلزومه له قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت علمه به قطعا يتحمله باختياره وشرح صدره فهو ما
من وجب سقط والشافعية بل الجمهور الفرض والواجب اسمان مترادفان لفعل مطلوب طلبا جازما ولا ينكرون اي الشافعية بل الجمهور انقسام ما لزم
فعله الذي هو معنى طلبه طلبا جازما الى قطعي اي ثابت بدليل قطعي دلالة وسندا وظني اي ثابت بدليل ظني دلالة وسندا او دلالة لا سندا او بالقلب
ولا ينكرون اختلاف حالهما اي القطعي والظني من حيث الاكفار وعدمه وغير ذلك وانما النزاع في ان الاسمين هل هما لمعنى واحد في ذاته
بتفاوت افراده في بعض الاحكام بالنظر الى طريق ثبوته او كل منهما لفرد من ذلك المعنى باعتبار في طريق ثبوته حتى ان النزاع انما يكون في
مجرد اختصاص كل منهما لفرد من ذلك المعنى باعتبار في طريق ثبوته لاسم من ذينك الاسمين وان تسميته به حقيقة اصطلاحية دون
الاخر فذهب الجمهور الى الاول والحنفية الى الثاني فهو نزاع لفظي كما نص عليه غير واحد من المحققين غير ان افراد كل قسم باسم انفع عند
الوضع لموضوع المسلة للحكم عليه فانك ح تضع الفرض موضوع مسلة لتحكم عليه بما يناسبه وتضع الواجب لذلك بخلاف ما اذا لم يكن
الا اسم واحد يعم معنيين قال المصنف اي فانك تضع احد القسمين معبرا عنه باسمه الذي يخصه لتحكم عليه بما يناسبه من الحكم بحسب طريق
ثبوته قطعا او ظنا من غير احتياج الى نصب قرينة على ان المراد به القسم الذي طريق ثبوته قطعي او ظني لدلالة لفظه على ذلك بخلاف ما اذا
كان كلا الاسمين للقسمين فان في بعض الاحكام على كل منهما يحتاج الى نصب قرينة على ان المراد بذلك الاسم قسم معين منهما والى سنة
الطريقة الدينية منه صلى الله عليه وسلم او الخلفا الراشدين او بعضهم التي يطالب المكلف باقامتها من غير افتراض ولا وجوب فيخرج الفرض
والواجب وانما لم يفصح عن هذا للعلم به مما تقدم ومما يدل على ان السنة مقولة على هذا المعنى ما في الحديث الذي اخرجه احمد وابو داود وابن
ماجة والترمذي وحسنه وصححه فعليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم كما
ذكر البيهقي وغيره لما صحح احمد وابن حبان والحاكم من حديث سفينة الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم يكون ملكا وفي رواية الخلافة في امتي وفي لفظ خلافة

لا تقيد

خوذ

الهجرة ثلاثون سنة ثم يولي الله الملك او تاملكه من يشاء واحتج به احمد وغيره على خلافتهم فقد كانت مدتهم هذه المدة الاسنة اشهر من الحسن
بن علي رضي الله عنهما وينقسم مطلقها اي السنة الي سنة هدي وهي مما يكون اقامتها تكميلا للدين تاركها بلا عذر على سبيل الاصرار مضلل ملوم كالاذان للمكتوبة
كما هو قول كثير من المشايخ والا فقد ذهب صاحب الهداية الي وجوبه ومال اليه شيخنا المصنف لمواظبته صلى الله عليه وسلم عليه من غير ترك
لصلاة وهو قوي والجماعة لها وتشهد له ما عن ابن مسعود رضي الله عنه من سره ان يلقى الله غدا مسلما فليحافظ على هؤلاء الصلوات حيث ينادي بهن فان
الله تعالى شرع لنبيكم صلى الله عليه وسلم سنن الهدى وانهن من سنن الهدى ولو انكم صليتم في بيوتكم كما يصلي هذا المتخلف في بيته لتركتم سنة نبيكم ولو تركتم
سنة نبيكم لضللتم وفي رواية ان رسول الله صلى الله عليه وسلم علمنا سنن الهدى وان من سنن الهدى الصلاة في المسجد الذي يوذن فيه رواه
مسلم واصحاب السنن واما يقاتل المجهود على تركها اي سنة الهدي كما قال محمد في اهل مصر تركوا الاذان والاقامة امروا بها فان ابوا قوتلوا
بالسلاح للاستخفاف لان ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك ذكره في المبسوط ومن هنا قيل
لا يكون قوله قوتلوا دليلا على وجوب الاذان كما استدل به بعضهم عليه ويشكل على هذا قوله ولو تركه واحد صربته وحبسته بل وما
في شرح مختصر الكرخي عنه انه قال لو ترك اهل كورة سنة من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليها ولو ترك رجل واحد ضربته وحبسته
لان السنة لا يضرب ولا يحبس عليها الا ان يحمل على ما اذا كان مصرا على الترك من غير عذر فانه استخفاف كما في الجماعة المصرين عليه من غير
عذر وهو متعين للقطع بان لا ملام على ترك بعض السنن لعذر السفر والمرض وقول الشافعي مطلقها اي السنة من الصحابي على ما في الام او المتكلم
على لسان الشرع كما ذكر السبكي ينصرف اليه اي الي مسنونه عليه السلام وعزاه من الراوي صاحب الكشف وغيره الي اصحابنا المتقدمين واصحاب
الشافعي وجمهور اصحاب الحديث وبه اخذ صاحب الميزان صحيح الان والكلام في عرف السلف ليعمل به في نحو قول الراوي صحابيا كان او غيره
السنة او من السنة وكانوا اي السلف يطلقونها اي السنة على ما ذكرنا اي سنته صلى الله عليه وسلم وسنة الخلفاء الراشدين ولا سيما العمرين في صحيح
وغيره عن علي رضي الله عنه في قصة جلد الوليد بن عقبة من شرب الخمر لما امر الجلاد بالامساك بعد الاربعين جلد النبي صلى الله عليه وسلم اربعين
وابو بكر اربعين وعمر ثمانين وكل سنة وهذا احب الي وقال مالك قال عمر بن عبد العزيز سن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولاة الامر من
بعده سنا الاخذ بها اعتصام بكتاب الله وتوفيق على دين الله ليس لاحد تبديلها ولا تغييرها ولا النظر في امر خالفها من اهتدى بها فهو مهتد
ومن استنصر بها فهو منصور ومن تركها واتبع غير سبيل المومنين ولاه ما تولى واصلاه جهنم وساءت مصيرا ووقع ذلك في مادح الشعراء
فقال الفرزدق في هشام بن عبد الملك ۞ فجاءت بمثل السحر مثل محمد ۞ وفي سليمان بن عبد الملك ۞ اقام لنا سنن الخلائف من بعد ۞ عثمان اذ ظلموه واستهكوا دمه صبيحة ليلة النحر ۞ وعامة الدين التي اعتد لتسعرا وصاحبه ابا بكر
وكيف لا وقد ثبت اطلاق السنة منه صلى الله عليه وسلم على ما سنوه كما روينا انفا فلا جرم ان قال الكرخي والقاضي ابو زيد والسرخسي
وفخر الاسلام ومتابعوهم والصيرفي لا يحمل على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وحكى الداودي في شرح مختصر المزني ان الشافع
كان يريد القديم انه قال لو ترك اهل كورة سنة من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليها ولو ترك رجل واحد ضربته وحبسته
لان السنة لا يضرب ولا يحبس عليها الا ان يحمل على ما اذا كان مصرا على الترك من غير عذر فانه استخفاف كما في الجماعة المصرين عليه من غير
عذر وهو متعين للقطع بان لا ملام على ترك بعض السنن لعذر السفر والمرض وقول الشافعي مطلقها اي السنة من الصحابي على ما في الام او المتكلم
على لسان الشرع كما ذكر السبكي ينصرف اليه اي الي مسنونه عليه السلام وعزاه من الراوي صاحب الكشف وغيره الي اصحابنا المتقدمين واصحاب
الشافعي وجمهور اصحاب الحديث وبه اخذ صاحب الميزان صحيح الان والكلام في عرف السلف ليعمل به في نحو قول الراوي صحابيا كان او غيره
السنة او من السنة وكانوا اي السلف يطلقونها اي السنة على ما ذكرنا اي سنته صلى الله عليه وسلم وسنة الخلفاء الراشدين ولا سيما العمرين في صحيح
وغيره عن علي رضي الله عنه في قصة جلد الوليد بن عقبة من شرب الخمر لما امر الجلاد بالامساك بعد الاربعين جلد النبي صلى الله عليه وسلم اربعين
وابو بكر اربعين وعمر ثمانين وكل سنة وهذا احب الي وقال مالك قال عمر بن عبد العزيز سن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولاة الامر من
بعده سنا الاخذ بها اعتصام بكتاب الله وتوفيق على دين الله ليس لاحد تبديلها ولا تغييرها ولا النظر في امر خالفها من اهتدى بها فهو مهتد
ومن استنصر بها فهو منصور ومن تركها واتبع غير سبيل المومنين ولاه ما تولى واصلاه جهنم وساءت مصيرا ووقع ذلك في مادح الشعراء
فقال الفرزدق في هشام بن عبد الملك ۞ فجاءت بمثل السحر مثل محمد ۞ وفي سليمان بن عبد الملك ۞ اقام لنا سنن الخلائف من بعد ۞ عثمان اذ ظلموه واستهكوا دمه صبيحة ليلة النحر ۞ وعامة الدين التي اعتد لتسعرا وصاحبه ابا بكر
وكيف لا وقد ثبت اطلاق السنة منه صلى الله عليه وسلم على ما سنوه كما روينا انفا فلا جرم ان قال الكرخي والقاضي ابو زيد والسرخسي
وفخر الاسلام ومتابعوهم والصيرفي لا يحمل على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وحكى الداودي في شرح مختصر المزني ان الشافعي
كان يريد القديم انه قال لو ترك اهل كورة سنة من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليها ولو ترك رجل واحد ضربته وحبسته

في عرف محمد

مسلم محمد

الله محمد

اليه

اليه حقيقة والي غيره مجازا لاقترانه فيها بسنته فيحمل على الحقيقة عند الاطلاق وقد روى البخاري من حديث ابن شهاب عن سالم بن عبد الله بن
عمر عن ابيه في قصته مع الحجاج حين قال له ان كنت تريد السنة فهجر بالصلاة قال ابن شهاب فقلت لسالم افعله رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال وهل يعنون بذلك الا سنته فقلل سالم وهو احد الفقهاء السبعة من اهل المدينة واحد الحفاظ من التابعين عن الصحابة انهم اذا
اطلقوا السنة لا يريدون بذلك الا سنة النبي صلى الله عليه وسلم وما ذكر من الحديث والاطلاق على سنتهم لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز الاطلاق
عليها وانما يمنع فهم سنة غيره من اطلاقها ذكره في المعتمد والميزان وبهذا اندفع ما قيل اللفظ مطلق فلا يجوز تقييده بسنته لقيام الدليل على
تقييد بسنته كما ذكرنا والله سبحانه اعلم دائبي سنن زائدة كما في اكله وقعوده ولبسه صلى الله عليه وسلم قالوا اخذها حسن وتركها لا باس به اي لا يتعلق به
كراهة ولا اساءة والنفل وهو المشروع زيادة على الفرايض والواجبات والسنن لنا لا علينا ثبات على فعله لانه عباده وانما العباده سبب لنيل الثواب
فقط اي ولا يعاقب ولا يعاتب على تركه لعدم الفرضية والوجوب والسنية ولا يلزم عليه صوم المسافر يوجر فيه هذا الكلام مع انه لو اداه تقع
فرضا لمنع انه لا يعاقب على الترك اصلا غاية الامر انه لا يلام على التاخير والفرق بينهما واضح ومنه اي النفل الركعتان الاخيران من الرباعية للمسافر
لانه ثابت على فعلها ولا يعاقب ولا يعاتب على تركها فاولى ما روياه عن سنة الظهر على الصحيح لان السنة بالمواظبة والمواظبة عليها منه صلى الله عليه وسلم تحوية
ابتداء وان لم يصح الي قصد السنة في وقوعها سنة على ما هو المختار ثم على عطف على الاخيرين وما تعلق به دليل ندب نحسه وهو المتبع والمندوب
كالركعتين والاربع قبل العصر والسنة بعد المغرب وثبوت التخيير في ابتداء الفعل النفل بين التلبس به وعدم التلبس به لا يستلزم عقلا ولا شرعا استمراره
اي التخيير بعده اي الشروع فيه كما قال الشافعي واذا لم يستلزمه فجاز الاختلاف بين ثبوت التخيير قبل الشروع وبين ابتداء الفعل فانه لا يلزمه الشروع
ويلزمه الاتمام اذا شرع غيرانه اي الاختلاف بينهما في ذلك يتوقف على دليل تميز هذا الجايز واقعا وقد وجد وهو النهي عن ابطال العمل الثابت
بنص القران والقياس على الحج النفل فوجب الاتمام فلزم القضاء بالافساد والرخصة اي ما ذكر اي الي قسمين احدهما اتم في معنى الرخصة
والاخر مقابلة كما تقدم اول التقسيم والي ما يوضع عنا من اصراي حكم مغلظ شاق كان على من قبلنا من بعض الامم فلم نشرع عندنا اي في ملتنا اصلا تكريما
لنبينا صلى الله عليه وسلم ورحمة لنا كقرض موضع النجاسة من الثوب والجلد واداء الربع في الزكاة اي جعل ربع المال مقدار زكاته واشتراط فعل النفس
في صحة التوبة وبت القضاء بالقصاص عمدا كان القتل او خطا واحراق الغنايم وتحريم العروق في اللحم والسبت والطيبات بالذنوب وازالة
بطهر من الجنابة والحدث غير الماء وكون الواجب من الصلاة في اليوم والليلة خمسين فلن لا تجوز الصلاة في غير المسجد وحرمة الجماع
بعد العتمة في الصوم والاكل بعد النوم فيه وكتابة ذنب المذنب للاعلى باب داره صباحا وفي اما حكم سقط اي لم يجب اداء ثبت مع العذر
بشرعيته في الجملة ويسمى هذا القسم رخصة اسقاط وعزائم القسمان للرخصة باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز
لصحة الاطلاق عليها مجازا باعتبار الصورة اما الاول فلسقوط ذلك في حقنا توسعة وتخفيفا بعد ثبوته في حق من قبلنا اذا قابلنا انفسنا بهم
واما الثاني فسقوطه في محل العذر مع شرعيته في الجملة ومن ثم كانت المجازية في الاولى لا انها قسمان للرخصة باعتبار حقيقتها وهي ما استبيح
مع قيام الدليل المحرم لاشتمالها فيها فهذا التقسيم انما يخرج القسمين الاولين لا غير بخلاف التقسيم الحقيقي فانه يخرج الاربعة ثم مثل هذا
الاخير بقوله كالقصر للصلاة الرباعية للمسافر لاجل السبب الموجبها الاربع في غير المسافر وركعتين فيه اي للمسافر بحديث عايشة في الصحيحين حيث قالت
فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فاقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر وسقوط حرمة الخمر والميتة للمضطر الي شرب الخمر واكل الميتة لخاصة الهلاك في نفسه
من العطش والجوع والكره على شرب الخمر واكل الميتة بالقتل فخرجتهما ساقطة مع عدم الاضطرار ثابتة عند عدمه وهذا صحيح راجح على ما هو ظاهر الرواية
من سقوط الحرمة في هذه الحالة الا استثناء اي لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه من قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه من الخطاب اباحة فجاز الرخصة
التي هي الشرب والاكل كما يجب شرب الماء واكل الخبز لدفع الهلاك في ولو ما ان المعزية اي الامتناع عنها اثم كما لو امتنع من شرب الماء واكل الخبز حتى مات لا آثما

حينئذ

وب شرعه

فقط هـ

تعليل لكونه ثابتا مع العذر

خ جعلنا

بنفسه الى التهلكة من غير ملجئ لكن هذا اذا علم بالاباحة في هذه الحالة لان في انكشاف الحرمة خفا فيعذر بالجهل ذكره الاسبيجابي ولا يحنث
باكلها مضطر اذا حلف لا ياكل الحرام وذهب كثير منهم ابو يوسف في رواية ان الحرمة لا ترتفع وانما رفع اثمها كما في الاكراه على الكفر فلا ياثم بالاكل
ويحنث في الحلف المذكور وعلى هذا فلا يصلح ان يكون هذا من مثل هذا القسم بل يكون من مثل القسم الاول قالوا لقوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف
لاثم فان الله غفور رحيم اي يغفر له ما اكل مما حرم عليه حين اضطر اليه فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المواخذة رحمة على عباده
واجيب بان اطلاق ذكر المغفرة مع الاباحة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزايد على بقاء المهجة اذ يعسر على المضطر رعاية ذلك هذا واورد
المكره ان كان مضطرا لم يكن لذكره فايدة وان لم يكن مضطرا لم يدخل في الا ما اضطررتم واجيب بان كل مكره بما فيه الجا على ما هو المراد هنا مضطر
من غير عكس الا ان الاضطرار نوعان ما يكون من جهة الشرع وما يكون من جهة الغير وهذا هو الذي يسمى بالاكراه عرفا ويستبد بنوع من
الاحكام فيكون في ذكره اشارة الى النوعين جميعا والى انهما في هذا الحكم سوا ومنه اي هذا القسم الاخير من الرخصة سقوط غسل الرجل الذي
كان العزيمة حيث لا خف مع الخف في مدة المسح لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث اليها بدليل انه لو نزعه بعد المسح لزمه غسل الرجلين ولو لم
يسر اليهما لم يجب اذ لا يجب غسل شي من البدن بدون الحدث فظهر ان غسل الرجلين في هذه الحالة ساقط وان المسح شرع تيسيرا ابتدا لا على معنى
ان الواجب من غسل الرجل يتادى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون اول حدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة لان المسح
يصلح رافعا للحدث الساري الى القدم فظهر ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعل الخف مانعا
من سراية الحدث الى القدم وقولهم اي جماعة من الحنفية في هذه المسالة الاخذ بالعزيمة وهو غسل الرجل اولى من الاخذ بالرخصة فيها معناه اماطة اي ازالة سبب
الرخصة بالنزع للخف ليغسلهما اولى من عدمها ليمسح على الخف هذا وذكر الزيلعي شارح الكنز ان كون المسح على الخف من هذا النوع سهو فان من شان هذا
النوع ان لا يبقى العزيمة مشروعة معه لكن الغسل في الرجل مشروع وان لم ينزع خفيه ولاجل ذلك يبطل مسحه اذا خاض في الماء ودخل في الخف حتى انغسل
اكثر رجليه ذكره في عامة الكتب وكذا لو تكلف وغسل رجليه من غير نزع الخف اجزاه عن الغسل حتى لا يبطل بانقضا المدة وتعقبه شيخنا المصنف
بان مبنى هذه التخطئة على صحة هذا الفرع وهو منقول في الفتاوى الظهيرية لكن في صحته نظر فان كلمتهم متفقة على ان الخف اعتبر شرعا مانعا
سراية الحدث الى القدم فيبقى القدم على طهارتها ويحل الحدث بالخف فيزال بالمسح وبنوا عليه منع المسح للمقيم والمعذورين بعد الوقت وغير ذلك
من الخلافيات وهذا يقتضي ان غسل الرجل في الخف وعدمه سوا اذا لم يبتل معه ظاهر الخف في انه لم يزل به الحدث لانه في غير محله فلا يجوز الصلاة
به لانه صلى مع حدث واجب الرفع اذ لو لم يجب والحال انه لا يجب غسل الرجل جازت الصلاة بلا غسل ولا مسح فصار كما لو ترك ذراعيه وغسل محلا
غير واجب الغسل كالفخذ ووزانه في الظهيرية بلا فرق لو ادخل يده تحت الجرموقين فمسح على الخفين وذكر فيها انه لم يجز وليس الا لانه في غير محل الحدث
والاوجه في ذلك الفرع كون الاجزاء اذا خاض النهر لابتلال الخف ثم اذا انقضت المدة انما لا يتقيد بها لحصول الغسل بالخوض والنزع انما وجب
للغسل وقد حصل انتهى قلت على ان الحكم للفرع المذكور ليس في عامة الكتب بل في تتمة الفتاوى الصغرى وفي فتاوى الشيخ الامام ابي بكر
محمد بن الفضل لا ينتقض مسحه على كل حال لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى الرجل فلا يقع هذا غسلا معتبرا فلا يوجب بطلان المسح
ويوافقه ما في المجتبى وعن ابي بكر العياضي لا ينتقض وان بلغ الماء الركبة ولا ريب في اتجاه هذا ان شا الله تعالى كما ذكر المصنف الا ان قوله والاوجه الخ
يفيد تمشية القول بعدم وجوب غسل الرجل اذا انقضت المدة وهو غير محدث والذي يظهر للعبد الضعيف غفر الله تعالى له انه يجب عليه غسل
رجليه ثانيا اذا نزعهما او انقضت المدة وهو غير محدث لان عند النزع او انقضا المدة يعمل ذلك الحدث السابق عمله من السراية الى الرجلين وقيد
فيحتاج الى مزيل له عنهما ح للاجماع على ان المزيل لا يظهر عمله في حدث طارئ بعده فليتامل والسلم وهو بيع اجل بعاجل سقط اشتراط ملك المبيع فيه مع
الاجماع على اشتراطه فيما عداه من البياعات وقوله صلى الله عليه وسلم لا تبع ما ليس عندك قال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن حبان والحاكم لترخيصه فيه كما دل عليه

حديث

حديث ابن عباس المتفق عليه قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين فقال من اسلف في تمر فليسلف
في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم تيسيرا وتخفيفا لانه بيع المفاليس فكان رخصة مجازا لا حقيقة لان المسبب المحرم قد انعدم في
حقه شرعا فلو لم يبع سلما وتلف جوعا اي حتى انه لو امتنع عن قبول السلم عند الجوع حتى مات اثم كما ذكره صدر الشريعة وغيره واكتفى بالعجز
التقديري عن المبيع وهو ان يكون المسلم فيه في ملكه ولكنه مستحق الصرف الى حاجته اذ السلم عقد بارخص الثمنين فاقدامه عليه دليل على انه
مصروف الى حاجته والا حجزه عقله عن الاقدام عليه فلم يشترط عدم القدرة عليه اي العجز الحقيقي وهو ان لا يكون في ملكه حقيقة واقتصر
الشافعي على ان ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر رخصة مما شرع من الاحكام اي لفعل كاكل الميتة او لترك كترك الصوم
للمسافر جنس متناول للمطلوب وغيره ولعذر اي ما يطرا في حق المكلف من امر مناسب للتسهيل عليه مخرج لما ليس كذلك من الاحكام المشروعة
كوجوب الصلاة والزكاة والخصال المرتبة في الكفارة ومع قيام المحرم اي بقا الدليل الدال على حرمة ذلك الفعل او الترك معمولا به اي مثبتا للحرمة
حتى في حق المكلف ايضا لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم لا للقيام كما نبه عليه التفتازاني مخرج لما نسخ تحريمه لانه لا قيام للمحرم حيث لم يبق
معمولا به وما خص من دليل المحرم لان التخلف ليس بمانع في حقه بل التخصيص بيان ان الدليل لم يتناوله والا اي وان لم يكن الحكم المشروع هكذا
فعزيمة ومقتضاه اي هذا الاقتصار انتفا التعلق اي تعلق الحكم الذي هو التحريم بقيام العذر لعدم اثبات المحرم الحرمة في حقه ويقتضي امتناع صبر
المكره على الكلمة اي على اجرا كلمة الكفر على لسانه بالقتل لحرمة قتل النفس بلا مبيح ويؤيده قول الابهري في قول القاضي عضد الدين دليل الحرمة اذا
بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة انتهى يدل على ان المكلف ان لم يبق مكلفا
عند طرو العذر لم يثبت رخصة في حقه لان الرخصة انما تكون في الاحكام الاقتضائية والتخييرية والتكليف شرط لها فعلى هذا لا يكون
عدم تحريم مثل اجرا المكره كلمة الشرك على لسانه وافطاره في رمضان واتلافه مال الغير وجنايته على الاحرام رخصة لان الاكراه الملجئ يمنع
التكليف انتهى ثم قد يقال تعريف الرخصة المذكور وهو للامدي وابن الحاجب لكن بلا ذكر من الاحكام غير جامع لانه ان صدق على الرخصة الواجبة
كاكل الميتة للمضطر على الصحيح المشهور عند الشافعية لا يصدق على الرخصة المندوبة كقصر الرباعية لمسافر ثلاثة ايام ولا على الرخصة المباحة
كالسلم والاجارة فالاولى قول المنهاج الحكم ان ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة والا فعزيمة وجمع الجوامع والحكم الشرعي ان
تغير الى سهولة لعذر فرخصة والا فعزيمة ثم تقسيم الحكم عليها طريق الحاصل والمنهاج وغيرهما واخرون كالامام الرازي على انهما من اقسام
الفعل الذي هو متعلق الحكم هذا وبعضهم كالبيضاوي على دخول الاحكام الخمسة في العزيمة وبعضهم كالامام الرازي الا المحرم وخصها القرافي
بالواجب والمندوب وقال ولا يمكن ان يكون المباح من العزايم فان العزم هو الطلب المؤكد فيه والغزالي في المستصفى والامدي في الاحكام وابن
الحاجب في المختصر الكبير بالواجب لا غير قال التفتازاني وهو مخالف لاصطلاح الجمهور ثم الامدي وصاحب البديع على انهما من احكام الوضع
والظاهر انهما من احكام الاقتضا والتخيير وقيل للشارع في الرخص حكمان كونهما وجوبا او ندبا او اباحة وهو من احكام الاقتضا والتخيير
وكونهما مسببة عن عذر طارئ في حق المكلف يناسب تخفيف الحكم عليه مع قيام الدليل على خلافه وهو من احكام الوضع لانه حكم بالمسببية
ولا بدع في جواز اجتماعهما في شي واحد من جهتين فان ايجاب الجلد للزاني من احكام الاقتضا من وجه وهو ظاهر ومن احكام الوضع من حيث
كونه مسببا عن الزنا وعليه مشى الابهري والله سبحانه اعلم تتمة لهذا الفصل الصحة ترتب المقصود من الفعل عليه اي على الفعل ففي المعاملات
الحل والملك لانهما المقصودان منها فترتبهما عليها صحتها وفي العبادات المتكلمون قالوا هي موافقة الامر اي امر الشارع وقوله فعله اي المامور
به بالجر حال كونه مستجمعا ما يتوقف عليه بدل منه اذ موافقة الفعل لامر الشرع هي المقصود من طلبه الذي هو الامر عند المتكلمين وهو اي
فعله مستجمعا ما يتوقف عليه معنى الاجزا والفقها قالوا هي اي الصحة والاجزا في العبادات اندفاع وجوب القضا لانه المقصود فيها

اهل الاسلام

حتى القتل

والحق الاقه في نفس الامر المقصود منها كما اختاره القاضي عضد الدين لا في نفس القضاء فقيد اي الحكم الذي هو الصحة عند الفقها زيادة قيد عليه عند المتكلمين فان حاصله انها موافقة الامر على وجه يندفع به القضاء هذه العبارة احسن من قولهم كون الفعل مسقطا للقضاء لما في تلك من المشاحة اللفظية بان القضاء لم يجب فكيف يسقط واحسن من قول الصدر انها دفع وجوبه لان الصحة صفة العمل والدفع صفة المكلف فغير المصنف هذا بما يطابق الحال وهو اندفاع وجوب القضاء صلاة طاهر الطهارة مع عدمها اي الطهارة في نفس الامر صحيحة ومجزية على الاولى اي على قول المتكلمين لموافقة الامر على طبقه المعتبر شرعا بقدر وسعه لا الثانية اي على قول الفقها لعدم سقوط القضاء بها والاتفاق على القضاء عند ظهوره اي عدم الطهارة عيرانا لا اجزاء الا بوصف به وبعدمه الا محتملها اي الاجزاء بان وقع على وجه معتد به شرعا لكونه مستجمعا للشرائط المعتبرة وعدمه بان وقع على وجه غير معتد به لانتفاء شرط من شروطه من العبادات كالصلاة والصوم والحج بخلاف المعرفة لله تعالى لانها لا تحتملها فانه ان عرفه تعالى بطريق ما فلا كلام وان لم يعرفه فلا يقال لعرفه معرفة غير مجزية لان الفرض انه ما عرفه بل الواقع جهل لا معرفة وقيل يوصف بها اي بالاجزاء وعدمه ما ليس بعبادة ايضا مما يحتمل ان يقع على وجهين ومورد الوديعة على المالك حال كونه مجنونا لسفه او جنون وغير مجنون فيوصف الاول بالاجزاء والثاني بعدمه رفع والدافع للاصوبي بانه اي ردها الى المجنون عليه ليس كالتسليم المستحق للتسلم بخلاف ردها الى غير المجنون فلا يكون من قبيل ما يقع على وجهين بل من قبيل ما لا يقع الا على جهة واحدة تدكر منه كما وقع في المحصول والتحصيل والمنهاج ويظهر ان الدفع الى المالك المجنون يسمى ردا غير محض فيكون الرد على المالك من حيث هو مما يحتمل ان يقوعه محضا وغير محض قالوجه حدوثه من قبيل ما لا يقع الا على وجه واحد كما حققه في الحاصل ثم قيل وقتضي كلام الفقها الآخر الاختص بالواجب ففي حديث لا اضحية عن ابي بردة بن نيار انه ذبح شاة قبل الصلاة فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال اجزي عنك قال لا عندي جذعة من المعز فقال النبي صلى الله عليه وسلم تجزي اي عنك ولا تجزي عن احد بعدك رواه ابو حنيفة وهو معناه في الصحيحين وغيرهما ثم هذا ناء على ان الاضحية سنة كما هو قول الجمهور ومنهم اصحاب هذا القول ونظر فيه برواية الدارقطني مرفوعا باسناد صحيح على ما قال لا تجزي صلاة لا يقرا فيها بام القران على وجوبها اي لم القران في الصلاة فان الاستدلال بها على الوجوب دليل على ان الاجزاء خاص به والا لم يلزم الوجوب وهو ظاهر وقالوا هو اي هذا الحديث لهذا اللفظ في الدلالة على وجوبها ادل من الصحيحين اي من لفظهما على وجوبها وهو لا صلاة لمن لم يقرا بام القران بناء على ما قيل من انه مشترك الدلالة لان النفي لا يريد الا على اقصى النسب لا على نفس الخبر والخبر الذي هو متعلق الجار محذوف فيمكن تقديره صحيحه فيوافق مطلوبهم اكماله فيوافق الحنفية وفيه نظر وفي حديث الاستجمار عن عائشة مرفوعا اذا ذهب احدكم الى الغائط فليذهب معه بثلاثة احجار فليستطب بها فانها تجزي عنه اخرجه ابو داود وغيره مع ان الاستجمار بثلاثة احجار فرض عندهم قال المصنف وهذا النظر تحول الدليل المذكور على ان الاجزاء بوصف به المندوب اعترافا عليهم يعني قولكم انه يخص الواجب حتى جعلتم حديث لا تجزي صلاة لا يقرا فيها بام القران وحديث فانها تجزي دليلا على وجوب الفاتحة والاستجمار يرد عليه حديث الاضحية تعصا بوس لو صح لو قال صلى الله عليه وسلم تجزي اخ والصحة عدمها اي العبادات والمعاملات كالفساد في عمومه لهما وهو اي الفساد البطلان عند الشافعية والحنفية كذلك اي يقولون بان الفساد مرادف للبطلان في العبادات بقوات ركن او شرط فالفاسد هي الباطلة وهي ما فات فيها ركن او شرط وقد منا ما اخترناه من الزيادة في النهي وهو ان النهي انما في حكمه حكم الفعل بطل مطلقا غير انه حصل المراد المقصود من العبادة هناك موصول ثوابه تعالى وان دفاع عقابه فحكم بان النهي اذا كان تحريما يبطل العبادة دون المعاملة لان حكمه الاخروي العقاب المنافي لكمال العبادة اي اثرها لحكم كذلك بخلاف مذهبهم في صحة صوم يوم العيد لوصامه وحكم المعاملة ثبوت ملك عين او منفعة وثبت مع الحرمة ذلك فحصل المقصود من العبادة اخرويا ومن المعاملة دنيويا وفي المعاملة قالت الحنفية تكونها ترتب اثارها وهو الملك طيبا اي كونا مطلوبة التفاسخ شرعا الفساد وغير مطلوبة التفاسخ شرعا الصحة وعدمه اي يرتب اثرها عليها البطلان واتفاقا لوا هكذا لثبوت الترتب كذلك في الشرح بما قدمناه في النهي ففرق بين مسميات افراد المعاملة بالاسماء المذكورة ووجه المناسبة

بينها وبين مسمياتها ظاهر لما بين الصحيح ومسماه وهو المشروع باصله ووصفه فلانه موصل الى تمام المقصود من نوع الحاجة الدنيوية مع سلامة الدين وما بين الفاسد ومسماه وهو المشروع باصله لا بوصفه فلانه يفيد لولوة فاسدة اذا بقي اصلها وذهب لمعانها وبياضها ولحم فاسد اذا انتن ولكن يبقى صالحا للغذا واما بين الباطل ومسماه وهو ما ليس بمشروع باصله ووصفه فيقال لحم باطل اذا صار بحيث لا يبقى له صلاحية الغذا واستدلالا لما نفى اتصاف المندوب بالاجزاء من الحنفية بما في الاستنجاء من الحديث الماضي قد يمنع عدمهم فانه اي الاستنجاء مندوب عندهم اذا لم يبلغ فادح قدر الدرهم كاستدلال المعربين اي كما يمنع استدلال القائلين بانه يوصف به الواجب والمندوب بما في الاضحية الحديث فقط لانها اي الاضحية واجبة عند ابي حنيفة ولا يضرهم اي ما نفى اتصاف المندوب بالاجزاء من الحنفية ما في الناتحه من الحديث المذكور لقولهم بوجوبها اي الفاتحة في الصلاة ومقتضى الدليل التعميم اي تعميم اتصاف الواجب والمندوب به كحديث الاستنجاء وحديث الاضحية وقد كان الاولى بذكر هذه الجملة ناقل قوله والصحة عدمها ثم قد يظن ان الصحة والفساد في العبادات من احكام الشرع الوضعية وقد ذكر ذلك الظن اذ كون المفعول مطلوبا للامر الطالب له كما هو معنى الصحيح عند المتكلمين او كونه محلا للامر الطالب له كما هو معنى عدم الصحة عندهم وكونه اي المفعول تام ما يطلب به بكون مسقطا اي دافعا للوجوب قضايه كما هو معنى الصحة عند الفقها ولا يخفى وجه تفسير اسقاط الوجوب بدفعه وعدمه اي وكون المفعول عدم تمام المطلوب كما هو معنى عدم الصحة عندهم ثم كون المفعول الخ مبتدا اخبره يكون في معرفة العقل طالكونه غير محتاج الى توقيف الشرع على ذلك كلكونه اي كما يوف كونه موديا للصلاة وتاركا لها بالعقل سواء هما فحكمنا به اي بكل من الصحة والفساد فخلص صرف اي خالص هذا ما قرره القاضي عضد الدين شرحا لقول ابن الحاجب واما الصحة والبطلان او الحكم بهما فامر عقلي لانها اما كون الفعل مسقطا للقضاء او اما موافقة امر الشارع والبطلان والفساد نقيضها قالوا وانما قيد القاضي بالعبادات كما اشار اليه ابن الحاجب لانه لا شك في انهما من احكام الوضع في المعاملات اذ لا استراب في ان كون المعاملات مستتبعة لثمراتها المطلوبة منها متوقفة على توقيف من الشارع فلم تذكر لان الغرض وبرانكار كونهما من احكام الوضع لا يجاري فيها خلافهما في العبادات قال المصنف ولا يخفى ان ترتب الاثر الذي هو الصحة على الفعل كالصلاة وضعي لكن بالنسبة الى اصطلاح الفقها لان ورود امر الشارع بالصلاة بالتيمم يحتاج في معرفة كونها صحيحة وغير صحيحة بمعنى كونها مسقطة للقضاء وغير مسقطة الى توقيف للشارع لان بعضها لا يسقط القضاء كصلاة المتيمم المقيم عند الشافعية ويشترط كونه ممنوعا من الوضوء من قبل العباد عند الحنفية وبعضها يسقطه كصلاة المسافر المتيمم لعجزه عن استعمال الماء لبرد او غيره لا بالنسبة الى اصطلاح المتكلمين فانه لا يحتاج في معرفة كونها صحيحة وغير صحيحة بمعنى كونها موافقة لامر الشارع لما مر ورود الامر بها الى توقيف الشارع وكون الحكم به اي ترتب الاثر على الفعل يعرف به اي ترتب الاثر عليه انما هو بالعقل شيء اخر ثم لا يخفى على المتامل ان هذا اولى من قول السبكي الصواب ان الصحة والبطلان والحكم بهما امور شرعيه وكون الفعل مسقطا او موافقا للشرع هو فعل الله وتصريحه اياه سببا لذلك فانا لو لا الاسقاط بعقليين لانهي للشرع فيهما مدخلا ولا بامن بقوله ولو لم يكن الصحة شرعيه لم يقض القاضي بها عند اجتماع شرائطها لكنه يقضي بالصحة اجماعا فدل على انها شرعيه اذ لا مدخل للاقضية في العقليات واعلم ان نقل الحنفيه عن الفقها والمتكلمين في الاصل وقوع الطلاق خطيا على عكس الشافعية وفي المسلة التالية وهل تثبت صفة الجواز للمامور به اذا اتى المامور به اي بالمامور به الى اخرها وهو قال بعض المتكلمين لا الدليل ورا الامر والصحيح عند الفقها انه يثبت به صفة الجواز كذا في المنار قلت وفي نفس الامر لم يختص الشافعية بقبل ما تقدم من الخلاف في معنى الصحة بل شاركهم فيه كذلك الحنفية فقد ذكر صاحب الكشف والتحقيق فيما ذكر ذلك من غير عزو والى الشافعية ولم يختص الحنفيه بالخلاف المذكور في ثبوت صفة الجواز للمامور به اذا اتى بالمامور به على وجهه اي على الوجه الذي امر به من غير اخلال بشيء من اركانه وشرائطه تحقق الاجزاء اتفاقا فالامتناع انفكاك الشيء عن نفسه فان حقيقة معنى الامتثال للامر الاتيان المذكور وفعل الاجزاء

قد ذكر الشافعيه وجميع ذلك في الاجزاء بالمامور به وجميع ذلك في الامر الذي هو الاجزاء بالمامور به

اسقاط القضا وح فقال الجمهور اتيان المامور به على وجهه يستلزم سقوط القضاء اذ لو لم يستلزمه لجاز ان يبقى الطلب متعلقا
بما في ذمة المكلف مع اتيانه بالمامور به على وجهه وهو غير جايز لانه ان كان متعلقا بغير ما فعل كان طلبا لتحصيل الحاصل وهو مح
وان كان متعلقا بغيره عوضا عنه لا خلاف فيه لزم انه لم يات اولا بكل المامور به بل ببعضه وقد فرض انه اتى به كله وان كان
متعلقا بغيره استينافا فليس بقضاء وذهب ابو هاشم وعبد الجبار الى انه لا يستلزمه بمعنى انه لا يمتنع ان يقول الحكيم افعل كذا
فاذا فعلت اديت الواجب ويلزمك مع ذلك القضا قال عبد الجبار في العمد وهذا هو معنى قولنا غير مجزي ولا نعني به انه لم يمتثل ولا انه
يجب القضا فيه ولا يكون وقع موقع الصحيح الذي لا يقضى انتهى فقد اشار الى انه لم يخالف في الاجزا بالتفسير الاول له ولا في براءة الذمة
بالاتيان بالمامور به وانما يخالف به بمعنى ان فعل المامور به لا يمنع من الامر بالقضاء وانه لم يلتزم ان القضا ما فعل بعد وقت الادا استدراكا
بل هذا تفسير لاحد قسميه فهو عنده مثل الواجب اولا وان كان الاول مستجمعا لشرايطه فاذن النزاع لفظي كما ذكر السبكي للاتفاق على
انه اتى بالمامور به على وجهه وعلى انه يمكن ان يرد امر آخر بعبادة يوقعها المامور على حسب ما اوقع الاولى وانه كاثم من لم
يسمها قضا ثم من يسميها قضا وان كانت هذه التسمية بعيدة في نفس الامر فاذا عرف هذا فقد ظهر ان المسلة عند التحقيق واحدة كما
اشار اليه المصنف لكن ليس بين النقول في الموضعين خلاف في الحقيقة واما ان الفرع قيل فيه عكس ما تقدم وهو ان الصلاة المذكورة
صحيحة ومجزية عند الفقها وغير مجزية ولا صحيحة عند المتكلمين فلم اقف عليه بل في البديع قال عبد الجبار لا يكون الامتثال دليل الاجزا
بمعنى سقوط القضاء والا فلو كان الامتثال مستلزما للاجزاء بمعنى سقوط القضاء يلزم ان لا يعيد الصلاة او ياثم اذا علم الحدث
بعد ما صلى بظن الطهارة واللازم باطل لانه مامور بالاعادة وغير اثم وانما تثبت هذه الملازمة لان المصلي اما مامور ان
يصلي بظن الطهارة او تيقنها فان كان الاول فلا اعادة عليه لاتيانه بالمامور به على وجهه وان كان الثاني لزم الاثم
اذ لم يات بالمامور به على وجهه قلنا المكلف مامور بامر ثان يتوجه بالاداء حال العلم بفساد الاداء على حسب حاله
من العلم والظن حتى لو مات عند العلم اجزاته تلك الصلاة وسقطت الاعادة وح لا ياثم اذا صلى بظن الطهارة لان التكليف
بحسب الوسع هذا عند من يقول القضا بامر جديد ولمن يوجب القضا بالامر الاول ان يجعل الاجزا بالامتثال مشروطا
لعدم العلم او الظن بالفساد اما مع العلم او الظن بالفساد فليس الاتيان بالمامور به دليل الاجزا انتهى مشروحا وهذه
الجملة تفيد ان وجوب القضاء عند ظهور عدم الطهارة اتفاق كما ذكر المصنف ثم كما يفيد ايضا ان لا وجوب
للقضاء اتفاقا عند عدم العلم او الظن بعدم الطهارة والله سبحانه اعلم

تم النصف الاول من كتاب التقرير والتحبير في شرح كتاب التحرير
تصنيف الشيخ الامام العلامة المحقق ابي عبد الله محمد شمس الدين الشهير بابن امير حاج
الحلبي الحنفي ابقاه الله تعالى امين يتلوه في الجزء الذي بعده الفصل الرابع في المحكوم عليه
والحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم تسليما حسبنا الله ونعم الوكيل

قوبل باصله خط المصنف حسب الطاقة فصح ان شا الله تعالى