MİLLET GENEL KÜTÜPHANESİ
KIEI
ESKİ
YENİ KAYIT No.
TASNİF No.
Y. Carullah
448

ابو جهار قربوزی دفنه

يؤخذ من الحنظل ودهن القار

على السواء ويخلط مع مثل ربعه زنجبيل

ويسحق الكل سحقا ناعما فاذا احتجت

اليه فاطل الشعر بما الآس مرسن ثم ادهن

بالزيتي سرن

بهذا الدهن في كل سنة مرة فانه لا يشيب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الدين وبين بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشمس اصلها ثابت وفرعها في السماء او قبس من مشكاة النبوة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا واوضح لاجل الاراء على اقتفاء آثارها نهاجا ومنهاجا حتى صادف نجار العلم والدين تتلاطم امواجا ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من ارسله لساطع الحجة برهانا وظهره واوجبه لواضح المحجة سلطانا نصرا لعبده المبعوث بتبديد الملل والاديان مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ثم من التزم بمقتضى اشارته الدلالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واغتنم في تزيين ساحته كرامة الاستحسان والاستحسان من المهاجر والانصار والذين اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك الحكم الحاصل بما يتسع في احكام الشرع قبول القبول واعرابها يتخذ لاعلاء اعلام الخ عقول المعقول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعلم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول ومنتج اغصان الفروع والاصول طرز الرتبة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط وافي ونصاب عامل لمرجانة كل مستخب كافي بحر محيط لمستصفى كل مديد وسيط وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط فيه كفاية لتفهيم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها ومتونها اني يحصل مبادي الفروع وتعديل اركانها ثم قد سلكت منها جادة بعد في كشف اسرار التحقيق استوفي على الامد الاقصى ورفع منار التدقيق مع شهر زياد ان ما منتها ابدي الافكار ولطيف بكارة ما فتق بها رتق اذهانهم او لوالابصار وبهاء اطار كالامطار في الاقطار وهادر رر كالاسنة في الامصار وتالق في الافاق بخطار الاشتهار ولا اشتهار الشمس في نصف النهار ولقد صادفت بختاري عامر الدار النهر لكثير من فضلاء الدهر افيدة تهوي اليه واكباد اماهية عليه وعقولا جامحة بزمامه ورغبات مستوفقة المطايا الدرية معتصبة باستاره بالجوانح والاطراف فانعقد بحار اسرار عن اللالي بالاصداف لاجل انامل الانظار عقد معضلاته ولا يفتح بنان البيان ابواب مغلقاته فلطيا نفحة بعد نفحة تجب الالباظ مستونق وخرايد خيام الاستار مصونة نوق حوالبها مبهما مستشرفة الاعناق ودون الهما اعناق سابر الاحداق فاهبت بلسان الالهام لاكوبهم من الاوهام ان خوضوا في لجج فوايد واغوص على غرر زوايد انشد مطوتان رموزه واظهر مخبيات كنون واشهلا سالك شعابه واذلك سوارد صعابه يقصر المنبر مروحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا فيصنف الفخ موارد السهر في ظلم الدياجر واحتمل مكابدة الفكر في ظلا الهواجر راكبا كلما صعب وذلول لاقتناص سوانح شوارد الاصول وتاركا فاقا على اذيال الجد في الوصول لاقاصد الابواب والفصول حتى استوكنت على الغاية القصوى علاية الجد في الوصول لاقاصد الابواب والفصول حتى استوكنت على الغاية القصوى راية الكمال وامتطيت على عروج خرايد قناع الارتياب حصب هذا الشرح الموسوم بالتوضيح مشتملا على بر نواحد الفن وتحرير معاقيد وتقرير مقاصد الكتاب وتنقيح

بسم الله الرحمن الرحيم حامدا اثر طريقة الحال على ما سواه المتعارف من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله واحمد الله سوية بين الحمد والتسمية للكتاب منهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا عنه كما وقع التسمية لان النص متعارض ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالاخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الاخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالاخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية وبالاجماع المنعقد عليه واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا لجميل نعائه وجزيل الائه الخ من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب ان نعم الله على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولا الى ايجاد وابقاء ثانيا فخص على التسمين بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجمع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء ولا وفي سبا الى الايجاد وفي الملايكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الاولى والاخرة فحمل معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما نعرف بالحس ان يصل الى العباد من نواله وفي الاخرة على ما نشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر والبه الاياب ان بقوله تعالى واخر دعوهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت قد وقع النقض للحمد على الكبرياء والالاء في دار الفناء والبقاء فما معنى قولك ولنعمان الشاملة ثانيا اي صارفا عطفا على حامدا فلم معناه قصد تعظيمه ونسبة التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى توجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الاحق في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس عالما بانه المبدء والمعيد وحملوا ان قلت

والرضوان وانفذ الطريق لقبول العبادة الذي هو مهب ألطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران
ريح الصبا الذي بها روح الابدان وبناء الاحسان فان القبول الاول ريح الصبا ومبدأها
المستوى مطلع الشمال اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور
تزعج السحاب وتشخصه الى الهواء ثم تسوقه فاذا اعلاك عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه
على بعض حتى كشفا واحدا ثم يزل مطرا يتبع به الاشجار والقبول الثاني من المصادر الشاذة
لم يسمع لها ثان والتمام الزيادة والارتفاع نمى ينمي نماء ونمو نموا وحقيقة النمو الزيادة في اقطار
الجسم على تناسب طبيعي ثم في وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة
كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة
كشجرة طيبة فالمحامد شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات
وتحقيق ذكر ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح
الامام الرازي رحمه الله في تفسيره ليس قول القايل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وتنزيهه عن التجهيل
واعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترحم عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الافعال
فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل ثمر لولاه
لما كان للحمد نماء الى الله وقبول عند بمنزلة دوحة لا غصن لها وشجر لا ثمر عليها اذ العمل
هو الوسيلة الى نيل الجنان ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث
فاذا لم يكن عمل لم ينفع قائل الى ان الشجرة الحامدة اصلا اثنا هو الاعتقاد الراسخ الايمان
المبني على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله مقبولا عند هو العمل الصالح الموافق
للشريعة المطهرة المبني على علم الشرايع والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله
اليه يصعد بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار وقوله
على ان جعل تعليق للحامد بعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة
على جلالة قدره وكثرة نعم الفقه وغيره من الامور الدائرة بالادلة السمعية كملة الزوجة والمعاد
وكون الاجماع والقياس حجة وما شابه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول
ما يبتنى هي عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها لتقويتها واصلاحها بكونها
على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة في علم الفقه ومعانيها
العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها
كل احد بسهولة وجمع ذلك نعم يستوجب الحمد اذ الشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدرجة معاني
الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى ان
علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الشرعية بادلتها التفصيلية موقوفة
على معرفة احوال الادلة الكلية التي هي موضوع علم الاصول وهي موقوفة على معرفة
الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة المعجزات ونحو ذلك مما يتكفل به علم الكلام الباحث
عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام
قوله بني على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة ان نقرر الاحكام الشرعية المتضمنة الى
مرجعه ان الملجئ اليها ما موعود بالمدح عند والخلود في الجنان وعذاب النار فاضاف المتضمنة

انما خص القياس بذكر الاصول هنا دون اخويه ... ان العمل كما انه معقول المعاني كذلك نقول دون
فيها انها ما ثابتة في حد ذواتها مطلوبة بحيث ... ان تكون العمل فيها على طبقها لا احد وشروطها كونها منقولة
في عصر الصحابة والعباس فان الحكم ثم لا يظهر فيه الا على العباس وكان العمل به حاصلا ايضا الا عصار
وكيف تكون معلوم الطريق كونه ... ما وجد ... ما يدل عليه

المشبه كانه يجعل الماخذ والاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة هي
قصر الاحكام فذكر مبادئ انشاء الكلام على الترتيب الذي في الشارع الاحكام عليها
بعد تمام الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلثة الاول صريحا والقياس
وضع معالم العلم على مسالك المعتبر اي القايسين المتاملين في النصوص وعلل الاحكام
بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار سمي الاعتبار اسما للشيء اذا نظرت اليه وزاغت حالة
لا تستند به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس
قال قلب ليس ترتيب الشرع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت
الكلام في متن السنة ولا خفاء في تقدمه واما بوخبر حيث يوخر لعارض النظر في ثبوته ثم
ذكر بعض اقسام الوحي الكتاب اشارة الى انه كما تشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور
وعلى ما دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ما دونه
كذلك قصر الاحكام تشتمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية
في الخفاء ومجمل هو دونه وسمي تفسير ما هو قصور اي محسوسات جعل خيام
الاستتار مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث لا يوجى بدوه وظهور اصلا على ما هو المذهب
من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله وفايدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بتسليم التفكر
فيه والوصول الى ما هو غاية متنامي العلم باسرار فكان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو
غير مطلوب من العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقف وترك ما هو بحيث
عندهم ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متناه هو يكبح عنان
كبح الدابة اذا جذبتها اليك بالجام لكي تقف ولا تجري هو اود عته ما لا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده
في المتشابهات والابداع متعد الى مفعولين يقول اود عته ما لا او اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده
وانما عداه بفي تسامحا او تضمينا لمعنى الادراج والوضع هو منصة هي بفتح الميم المكان الذي يرفع
عليه العروس للجلوة ويصعد الى رفعته والعروس فعيل بمعنى فاعل يستوي فيه الرجل والمراة يقال اعرسها بجمع الموئث على عرايس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام نوع حزازة لان المعاني
التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست
انكار المتفكر بل احكام الملك الحق المبين وكانه اراد ان المجتهدين يتاملون في النصوص فيطلعون
على معان ودقايق وتستخرج احكاما وحقايق هي نتايج افكارهم بانظارهم على النصوص بمنزلة
العروس على المنصة هو وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او المعرب عن
المفصول الذي يتبينه من خاطب به لا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول
وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امر وفخامة شانه اذ السنة طريان قول وفعل
والقول هو الموضوع لبيان الشرايع المبنى عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته من الامام
قوله ما دام اي ما دام راياث الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء
واحياء مراسم الدين فان الحكم علقه المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض قوله جليل الشان
اي عظيم الامر باهر البرهان اي غالب الحجة فايقة مركون اي مدفون من ركن الريح غرته

في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الجبال العظام شبه بها عبارات الفصاحة
لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرموز الاشارات
تتعدى بالى فاصل الكلام مرموز الى غوامض حذف الجار وأوصل الفعل فصار غوامض كسند اليه
وانكتة اللطيفة المنفجة من نكت الارض بالقضيب اذا ضرب فاثر فيها يعني قد أدى الى
كل النكت الخفية في اثناء اشار انه الدقيقة والنظر تأمل الشيء بالعين والامعان فيه والتحظ النظر
الى الشيء بمؤخر العين اللحاظ بالفتح مؤخر العين والتفتيح التهذيب يقول تفحص المجذع وتهذيبه
اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن له بد من تنظير الدرر في السلك جمعها كما ينبغي منتظمة
والكلام الملخلوع نعريض تابان في اصول تحرير الاسلام زوايا جذ فيها وسنا يحتذيها
ومخالفة يحتذيها انه ليس مبنيا على قواعد المعقول بان يراعى في التعريفات والحجج شرائطها
المذكورة في علم البيان وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما يلتفت اليه
المناع قوله مورد ائتة اي في ذلك المنتج الموصوف يعني كتابه وكذا الضمائر التي تاتي بعد
ذلك قوله لان الاعجاز هو في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من
الطرق فليس تفسيرا للمفهوم الاعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون البلاغة بل هو عبارة عن الكلام
بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله مراعجزته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز
القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات
وقيل بأسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز
كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كون في غاية البلاغة ونهايته القصوى
ما هو الصحيح فباعتبار انه بشرط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون
واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذ وهذا
يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة ولهذا قال امداب السحر بلفظ الجمع وعرفه الاعجاز
بلفظ المفرد ومذهب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كليته التي تؤخذ عند الاخذ
وهي اقوى من المذهب مخصصها بالاعجاز الذي هو اوثق من السحر وفي الصحاح السحر
الاخذ وكل ما لطف ماخذ ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك ما لغته في تلطيف الكلام
وتادية المعاني بالعبارات اللابقة الفايقة حتى كانه يتغرب الى السحر والاعجاز ومنها عنان
الاول ان كون تادية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة عركات الاعنة
بل لابد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير
مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا معنى قوله ابلغ
من جميع ما عداه من الطرق الخمسة الثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يتفرع منه من
المراتب العليه التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاما معجزا على ما ذكره في المفتاح و
نهاية الايجاز وحسن تعدد طرق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف
الاعلى او على بعض المراتب العليه القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس
الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما يمكن غيره
كلام الله محققا ومقدرا حتى لا يمكن للغير الاتيان بمثله وعن الثاني ان الاعجاز
سواء كان في الطرف الاعلى او في ما يقرب منه مستند باعتبار انه حد من الكلام

فانه ليس له حد يضبطه قوله اصول الفقه الخ لان المذكور فيه اما مر مقاصد الفن او الاول اما ان يكون البحث
فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا بحث في هذا الفن عن
غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة اركان في الكتاب والسنة والاجماع والقياس
وهو مذيل ببيان الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلثة ابواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه
وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب
للكثر المضبوطة نحوه وحد ان يعرف انها تلك الجهة ليأمن فوات المقصود والاشتغال بغير
وكل علم نهو كثر مضبوط بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به يتمايز
في نفسه عن سايره العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف ليتميز العلم عندها مال
الى هذا الذي اذكر اصول الفقه اغناء للسامع عن السوال او مال عن لسانه اصول الفقه
ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله باعتبار
تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى المعنى العلمي وهو المقصود في الاعلام وانه مرالاضافي
بمنزلة البسيط من المركب والم قدم الاضافي نظرا الى المنقول عنه مقدم والى ان النقل ماخوذ
في التعريف اللقبي فان قدم تعريف امكن ذكر اللقبي كما قال الم هو العلم
بها الى الفقه والاحتياج الى ايراد تعريفين ثانيا في اللقبي وثانيا في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب
ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا العلم
مال فنعرفها اولا باعتبار الاضافة بثانية الضمير وقال لان نعرفه باعتبار انه لقب لهذا العلم
مخصوص بتذكير واللقب شعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذي
به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك ملاح قوله اما نعرفها باعتبار الاضافة فمحتاج
تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب محتاج الى تعريف الاضافة
مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة
ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لما لم يتعرضوا للعلم بان معنى اضافة الشيء ما
في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل
المسئلة ما يختص بها من حيث انه مبني له ومستند فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه
الشيء من حيث انه يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث يبتنى على علم التوحيد
فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لابد منه في تعريف الاضافات الا انه
كثيرا ما يحذف لشهرة امر ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مثل الراح والقاعدة الكلية
والدليل قد يذهب بعضهم الى ان المراد بهذا الدليل واشباهه الم الى ان النقل خلاف
الاصل ولا مزيد الى العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الابتناء الحسي كابتناء السقف على الجدران
وابتناء اعالي الجدار على اساسه واغصان الشجر على ذوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي
كابتناء الحكم على دليله فههنا ايضا حمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو حكم
شرعي عملي معلوم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه وسنده اليه

الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم
لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشيء والوجود
المقتضي او بعدم وجوه الوجود الثاني ليس من الفقه بوجه ولا شك انه مكرر وقد يجاب
ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق القرون كعلمنا
عليه السلام والرسول عليه السلام وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول
لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال او الاستنباط احترازا عنه والم
توهم انه احتراز عن علم المقلد فجوابه بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل
حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا من
الدليل فيخرج جبريل والرسول ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او
لدفع الوهم او للسان دون الاحتراز ومثله شايع في التعريفات قوله والمراد بالفقه
المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله المتعلق باقعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف
بين الاصوليين لا الحكم المأخوذ في تعريف الفقه وانما ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد
زايد على خطاب الله وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما يوهم راى بعض الاشاعرة وكل ذلك
لعدم تصفحه كتبهم فتقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق باقعال
المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل لما يتوجه به النخاطب ويوجد بهما
الكلام النفسي الازلي وذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الكلام الخطاب بالكلام
الموجه للافهام اذ الكلام المقصود منه افهام من هو متهيء لفهمه ومعنى تعلقه باقعال المكلفين
تعلقه بفعل من افعالهم واللام يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بنحو الافعال فدخل
في الحد خواص النبي عليه السلام كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق
باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لانقال اضافة الخطاب
الى الله تعالى يدل على ان لا حكم الا خطابه وقد وجب طاعة النبي عليه السلام واولي الامر
والسيد طاعتهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا
حكمه ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه النصوص المبينة لاحوال المكلفين
وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما
فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء
او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في النصوص والاخبار عن الافعال ليس بتعلق الاقتضاء او
التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منع عن
الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه
وهو الكراهة وقد اجيب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الخطاب
والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال من
حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر يرد عليه اعتراض المعتزلة
على هذا التعريف بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا
بعد العدم كقولنا حلت المراة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت

معلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشمل على كلمة او وهي للتشكيك وانت تريد فيما
التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة
وشرطية الطهارة لها وما نعية النجاسة عنها والم اهمل في تعريف الخطاب الوضعي ذكر الماهية
فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع انصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق
والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى باثير الحادث فيه
بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذا العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات
ومؤثرات والحادث يصلح لان يكون امارة للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او هنا لتنويع
الحدود وتفصيله لانه لو عال نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يكون جنسها واحدا
بدون التفصيل وعن الثالث فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف قيد الحكم وجعله شاملا
للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع الى وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم
بان الام ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا
مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلانم ورود جهاء الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير
اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة
عند ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة
حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع
وذهب ام الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب قد يعم التكليف ووضعي فلا ذكر احدهما وجب
ذكر الاخر ولا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير اي في التكليف لانها منفيان
متغايران ولزوم احدهما للاخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا وجه
لهذا الكلام اصلا اذ لا فلان الخصم منع كون الخطاب الوضعي حكما وبتصلطح على تسمية بعض اقسام
الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح وامانيا
فلانه منع كونه خارجا عن التعريف وبجعل الخطاب التكليف اعم منه شاملا للوضعي فمنوع
مفهوما كيف يحد مفهوم التمام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء
فيه نساهل والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شيء لكونه سببا له او شرطا او مانعا قوله
وبعضهم عرف ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله الى اخر اشارة الى
المعهود وهو ما في كثير من الكتب بان الحكم خطاب الله فتويم الم ان هذا تعريف للحكم عند البعض والحكم
الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي فلا الزام
كان هذا تعريفا للحكم فمعنى الشرعي ما توقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود ليكون قيدا
مفيدا فخرج نحو الوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب
الشارع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود ولنا وله ثم مثل وجوب الايمان ثم ان خطاب الله
لا يسمى وله ح لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم على هذا اي حين يكون خطاب الله
الى آخره تعريفا للحكم الشرعي استدارة الى اخر لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان
وهذا الشرعية مكررا لما سبق ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما توقف
على الشرع فان قيل فقد دخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان ما انه ليس من الفقه

قلنا يخرج بقيد العملية قوله والفقهاء يريدون ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب
من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو المجاز اللغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني
المحكوم به قوله يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض
الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة
وغيرهما مما هو صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما اورد في كتب
الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية
على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب
والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين رحمه الله ان الحكم نفس خطاب
الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة فان القول ليس لمتعلقه منه صفة
لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان
بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم
اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام
المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان
الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من
مال الصبي ورده الم اولا بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وثانيا بان
تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم اخر مرتب عليه ومبنى هذا السؤال
لا يتاتى على من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق
من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحكم بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم
العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان
كون المأتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة
ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة
ويامره بها لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول
للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك
ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منها كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرف له
وهذا معنى كونها ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب
الايمان اي التصديق ووجوب الاعتبار اي القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه
لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل
بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مكررا واجاب عنهما بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح
فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج
ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح
فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير
داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا وجوب
العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول فح لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون
من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية لقيد اخراج جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم
شرعي قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس

الساص صحيح

عام والباء اسم عدد

الركوع موضوع في اصطلاح اهل اللغة للازدياد
والنمو وفي اصطلاح الشرع وضع لمعنى آخر

قوله او لمجموع وحدان الكثير اي لفظ العشرة موضوع لمفهوم كلي صادق على مجموع
تلك الاحاد من حيث هو مجموع لا انه موضوع لمجموع تلك الاحاد وصدق
العشرة على كل فرد من العشرات مثل صدق رجل على كل فرد من افراد
الرجال من قوله لمجموع وحدان الكثير وقوله او جزء من اجزاء الموضوع
له مساهلة وانما هو جزء من اجزاء ما صدق عليه الموضوع له لطوسي سلمه

عام والثاني اسم عدد لاحاد هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء الاعداد حاصل
بقيد الاستغراق لما يصلح اضرب ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات العام لا لما يتضمنها
المائة من الاحاد لانها لو اريد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر
الدلالة مطابقة او تضمنا وهذا الاعتبار صادق بجميع الجموع واسماء ما مثل الرجال والمسلمين
والرهط والقوم بالنسبة الى الاحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق
مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له متناوله لذلك بحسب الدلالة وقوله والا فجمع منكر
المعنى في العام عند محققي الاسلام وبعض المتاخرين هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر
مشترك فيه سواء وجد الاستغراق او لا فجمع المنكر يحتمل سبعة احوال سواء كان مستغرقا او لا
والمراد بالشرط الاستغراق على ما نبه اخيرا والمحقق فجمع المنكر يكون واسطة بين العام
والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير
يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والا فجمع منكر الجمع الذي يدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت
اليوم رجالا وفي الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مخصوص على
البعض يدل العقل او غيره بلزوم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحو على مقتضى عبارة
المصنف لدخوله في قوله وان لم يستغرق جمع منكر ونحو وفاقا لبعضهم منكرا او باعتبار النوع
كرجل وفرس انسان الى الذكر النوع في عرف الشرع فيكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون
كالرجل فان الشرع جعل الرجل والمراة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل
احكام النبوة والامامة والشهادة في الحد والقصاص وغير ذلك نوع شريف المدرك
وذكر المحقق الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول
وقد المؤول بما ترجح فيه المشترك معنى وجوزه بغالب الراي واورد عليه ان المؤول
قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الراي كما ذكره المزيد ان الخفي و
المشترك المشكل والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي صيرها مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل
سمي تحرير الواحد والقياس شيئا ما ولا اجيب عن الاول بان ليس المراد بترجيح
مطلق المؤول بل المؤول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن
الثاني بان غالب معاني الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او الشاهد
الى الصيغة وقيل المراد بغالب الراي التامل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيدنا بالاشتراك
وقدمنا والترجيح بالاجتهاد التامل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة
لان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على السبل البدل فاذا حمل على احدها
بالنظر الى الصيغة اي الموضوع لم يخرج من اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا
حمل عليه بقطعي فانه يكون من قبيل الاتاويل بلا اقتباس وخبر واحد فانه لا يكون لهذا الاعتبار
من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن شيئا كالمجمل خفيا او مجملا او مشكلا فاريد خفاؤه
بقطعي او ظني وقد ايضا الاسم الظاهر فقيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام دلالة
لان الاسم لانسان فكانه اراد ما ليس بمضمر والاسم اشارة والصيغة يعتبر هذا التقسيم اسم مشتق يكون
معناه غير ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى
الضرب مع الفاعلية والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعولية

وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم لها واحتر بقولهم مع وزن المشتق عن
اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل مع الفتل مع
المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التغير عما يصدر عما عنه الفعل او تقع عليه كالفاعل
او المفعول شايع بخلاف التغير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعال ولقايل ان يقول هذا التفسير
لا يصدق الا على صفة يكون على وزن الفاعل المفعول لان التغير عما يقوم به المعنى انما يكون
بالفاعل او المفعول لا بالافعل والفعلان والمستفعل والمفعل ونحو ذلك فليس معنى الابيض
والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع
الفعلان ولا معنى الحبر هو الخبرة مع الفعل ولا معنى المتمرج والمدحرج هو الاستمراج
والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك فمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بان
القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض
مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل قوله وسماه اي العلم واسم الجنس انما مثلهما
بمخاتيم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة فيما لاسم الجنس او الاكثر وبرجل
والاشتقاق سواء كان باعتبار العلم فعال هو ان يجد بين اللفظين تناسبا في احد المعنيين او التركيب
فترد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمرد اليه مشتق منه وان باعتبار العلم فعال هو
ان ياخذ اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى مناسب معناه
فالماخوذ مشتق والماخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل
باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير قوله وان اريد منه المسمى
بلا قيد مطلق شعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون المرد وليس كذلك للقطع بان
المراد بقوله تعالى فحرر رقبة تحرير مرددا بين هذا المفهوم غير متبادر نشا من العوارض قوله فهي ما
وضع لما كان الخ احتراز عن النعم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في المرد دون نفس
المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود او ذكر بين النكرة والمعرفة على
ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في
التعيين وعدم التعيين ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا غير كدلالة الاطلاق للسامع دون
ولا ما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه الامام اذا قال جاني رجل يكون الوضع
معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب اللغات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والجنسان
متدافعان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كلفظ المعقول فانه عام من
حيث انه وضع واحد للافراد المغايرة ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للمعاني المغايرة و
المباينة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تنافيا كالوضع الكثير غير محصور الوضع لواحد
غير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الجنسين لان الجنسين متنافيان
لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكر ان النكرة الموصوفة خاص وضعا كلام ركيك في نفسه
بلا غاية ما تكلف لتغيير هذا التقسيم وضبط اقسامه والكلام بعد موضع نظر هو ان يقال
لما فرغ عن الكلام في نفس النعم او نذكر ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في
حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ العموم الخامس في
المطلق السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير

وغير الوحي ان كان كل الامة في عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يضيف
الرسول عليه السلام اولا والاول اما ان يتعلق بنظم الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني
اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما الرابع فسيأتي وقول الصحابي
ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للرأي في اثبات
الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا سماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك
بالمعقول النص الاول الاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة
مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه
على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس
في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن الاجمال الى البيان فهو قال اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة
والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الثلثة واعترض بوجهين الاول انه لا مشاحة
للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشيء اخر اولم ولهذا صح اطلاقه على الاب
وان كان فرعا للثاني ان السبب القريب للشيء مع انه سبب اولى باطلاق اسم السبب عليه
من البعيد وان لم يكن سببا بالنسبة الى اخر بالبال ان اولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لازمة
كل قسمة فيلزم ان يتردد القسم الضعيف بين اسم وفعل والقسم الثالث
هو الحرف الرابع ان تغير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتغيير ما في صون اخرى وهو ممتنع
المطلب الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن
الاول انا لا ندعي ان لعدم الذريعة دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك والاصل الذي
يستقل في معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي
ذكر المعنى على شيء اخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة مبنيا على ذلك الشيء كالقياس والاضعف
داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وسمي ابا دون الاب فانما يبتنى على ابيه في الجملة
لان الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرناه في شيء وعن الثاني ان السبب القريب
في فرعه والمفضي اليه واثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في ذي
فبالضرورة يكون اقوى واولى بالبعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفي الحرف
ليس لسبب حكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لا مستند
الى الانسان حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف
ينصور ذلك في تقسيم الحيوان الى الحقيقة للانوعها وافرادها كتقسيم الحيوان وغيره
من اولوية الاسم والفعل في معنى الكلمة غلط محض لا يخفى على من عرف مفهوم الكلمة
ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشتمال الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب
انه تجوز وعن الرابع انا ان اردنا بالتغيير التغيير في حسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي
يقرر الحكم ويثبته في صون الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وان اردنا بحسب علمنا فهو لا يقتضي
استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا له كما ملا عن الخامس بعد تسليم ما ذكر
ظاهرا

ان

ان الاجماع انما يحتاج الى السند في حجيته لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا ينفك عن
ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار
احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زايدا لا يثبته
السند ومع قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون
حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا مع ان اصول الفقه بعد ما تبرد ان اصول الفقه لغة للعلم
المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كتعجب الاراك والناعن
حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم ذل عليه القياس فهو ثابت
والتوصل القريب متفاد من الباء السببية باظهار في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه
اذ في البعيد يتوصل لا الواسطة ومنها الى الفقه فخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانها من
مبادي اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية
دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة
وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة وجواز صدقها المتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق
في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من افعاله حكم قبل الشارع منوط
بدليل خصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة
بجميع الجزيئات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل
فصار العلم الحاصل بكل منها من تلك الادلة فقهيا ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعمموها فوجدوا
الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب
والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام
اجمالا من غير تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستنباط
بتلك الادلة على الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه يتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط
كثير من الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق
والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم
بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بتعدد الاجزاء وزاد الم قيد التحقيق
احترازا عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع كون قواعد ما يتوصل به الى الفقه فقط فان الجدلي
يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان
انما يجيب بحفظ وضعا وبمعارضة بهدم وضعا والان فاكثر وافيه من مسائل الفقه وبنوا
بكثرة عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه قوله ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب
التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق و
الكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزاء الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل
مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يمنع في العلم ويسال عنه مسئلة فالذات واحدة
واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به
محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل مؤلف لا محالة من مقدمتين يسمى احدهما
الاصغر ويسمى الصغرى والاخرى على الاكبر ويسمى الكبرى وكلتاهما تشتملان على امر مشترك

فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار
الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى
الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مامور الشارع وكل مامور الشارع فهو واجب فالحج
الاصغر والواجب الاكبر والمامور الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع هي الصغرى وقولنا كل
مامور الشارع واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل
بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على
مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة
الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل
القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وشرائطها وقيودها المعتبرة
في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه ويندرج تحت العلم بالقاعدة
على ما شرحه الم بما لا مزيد عليه قوله وان يكون القياس قد ادى اليه راي مجتهد يعني يشترط
ذلك فيما سبق فيه اجتهاد اراء ليحترز عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق
اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه قوله ولا يبعد ان يقال
الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بان البحث
عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد قوله ولا يقال الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعده
الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن الادلة
الاربعة قوله يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالها على حذف
المضاف اذ لا يبحث عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف
شايع في عبارة القوم قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن اعراضه
الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرضي الذاتي ما يكون منشاه
الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان
بواسطة تعجبه او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا
والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا
او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع
او على اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول
الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت
الاحكام بالادلة بمعنى ان مجموع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل
في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة
فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون
منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات المفتقرة
الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام
بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد
قوله واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا يكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا لها
دخل في لحوق ما هي مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة

والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب
وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلثية مفرداته او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك
مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان النجار ينظر في
الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما
يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك قوله ان نذكر مباحث
الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول قوله
ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد
او رسم فيوصل الى تصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فيركب حد او رسم وعن احوال
التصديق من حيث انه حجة يوصل الى تصديق ومن حيث انه قضية وعكس قضية ونقيض قضية فيؤلف منها
حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وما له دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل
اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم
والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان
الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل قوله لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام
الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا بحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى
تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم
الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا
فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره الم في تحصيل
القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والاخر من اللواحق حكم غاية ما في
الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال قوله ان اريد بالحكم هذا
كلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل
الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم
الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر
اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية ولئن
جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه قوله واعلم ان هذه ثلثة مباحث في الموضوع
مخالفا لجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد
الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون
اضافة بين الشيئين او لا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها
ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الاخر او لا فان كان كذلك فموضوع العلم
كلا المضافين كما وقع البحث عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها
ناش عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة او عقوبة
فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث
عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشية

ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القران فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة
ماهية القران ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القران فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا
جعل تعريفا لماهية القران دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القران
لما مر من انهما اسمان لشيء واحد فتوقف المصحف على ماهية القران توقفه على ماهية الكتاب وبهذا
يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا مرادف للكتاب والقران فالم
صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب او القران اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين
الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان تعريف ماهية القران اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية القران
فذكر احدهما مغن عن الاخر فان قيل تفسير المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلعا على ما هو موضوع اللغة
ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة
الى المجاز الغريب فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على
المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما يتوقف على القران بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود يحفظونه ويتدارسونه
لا يشتبه عليهم فلا دور قلنا نعم الا ان مبنى كلام الم على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي
قوله بل تشخيصه اي تمييزه بخواصه فان كلمة اي تطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصا كان او غيره قوله
يطلق على الكلام الازلي كما في قوله عليه السلام القران كلام الله غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة
منافية للسكوت والافة ليست من جنس الحروف والاصوات لا يختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا
بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي
الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله والقران على معنى انه عبارة عن
ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل
القران اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة
الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف قوله على ان
الشخص لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاتها بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسمه العلم
والحد لا يفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل
ان يقول الشخص مركب اعتباري وهو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة
الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم
ذلك فمجموع القران مركب اعتباري لا محالة فح لا حاجة الى سائر المقدمات والى ما ذكر في
شخصيته من التكلفات وقد يقال اقتصر في تعريف الشخص على مقومات الماهية ثم يختص
بالشخص فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات ايضا ثم
يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات
المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا اعني ذلك الشخص فلا يضر ذكر عدم صدق
الحد بل يجب والحق ان الشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما
يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة
لا غير قوله على ان الحق هذا وهو ان القران عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف
باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرأه كل واحد منا هو القران المنزل على النبي عليه السلام
بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل لكان

لكان هذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام
في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قراه زيد او عمرو او غيرهما
فاذا تحققت فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها
زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القران
ليس اسما للشخص القائم بلسان جبريل خاصة يكون لقوله على ان الشخص لا يحد تاويلان احدهما
ان الشخص الحقيقي لا يقبل الحد فكذا القران لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها
فكذا القران لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى اخره ويقال هو هذه الكلمات
بهذا الترتيب فلا يقبل الحد وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد
الا بتعدد المحال شخصا والحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من
اوله الى اخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القران هو المجموع
المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله في تفسير القران
والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء قوله فان الاعراض تنتهي اي تبلغ بواسطة المشخصات
حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى اخر القصيدة
فانه بواسطة مشخصاته من التاليف المخصوص بين الحروف والكلمات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ
حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه تشخص اللافظ ايضا شخصا حقيقيا
لا يتعدد اصلا فلم اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصا بل ان ينضاف اليه تشخص المحل
ويصير شخصا حقيقيا قوله وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي
الا ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا
لا نم توقف مفهوم السورة على معرفة القران بل هو بعض مترجم اوله واخره توقيفا من كلام منزل المؤلف من
قرانا كان او غيره بدليل سورة الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه اي من ذلك
الكلام المنزل فافهم قوله ونورد ابحاثه اي بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني
واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعنى ما له مزيد
تعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك
لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعاني
لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذه هي الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث
الموردة في الباب الاول بل الثاني ايضا ولهذا قيل كان حقها ان تؤخر عن الكتاب والسنة
الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبه قوله
لما كان القران يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه
فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله
فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع
جعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث
ما هو صفة للفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة
وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة
وهو بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم
مقصودا او غير مقصود الثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم

وهو لا يوجب التغير في الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا
عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول
وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق الم
ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ
موضوع للباقي عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا
ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول
ان العام بمنزلة تكرير الاحاد المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال
فلان فلان فلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك ان في تكرير
الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نم انه كتكرير الاحاد
بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف
المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه
ومقصود اهل العربية بيان الحكمة في وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة ان حقيقة
صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تتناوله من حيث انه كل
لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان
الباقي دون الثلث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر
فلو قال مماليكي احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان
يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي احرار الا مماليكي قوله اي لفظ
العام مجاز كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام
في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبني على
الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق العام على ما اخرج منه البعض
مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى
ما دون الثلث قوله وهو حجة تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض لا يخ اما ان يكون بغير
مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على
البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمل
التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث جهالة في الباقي فلم يصلح حجة
الى ان يبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو
العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو
مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض
مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار قوله
فالاولى ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الجنايات
التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول
كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام
ولم يتعرض له الم فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان
وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا

وان

ولو كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان
المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان
كان معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان
والمختار ان العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه شبهة معلوما كان المخصص او مجهولا و
التمسكات مشروحة في الكتاب قوله وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة
فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام
على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء
فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام
بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان
قوله وعندنا تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون
موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات
المخصوص منها البعض شايعا ذايعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه
اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة
متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير
مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان
ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون
واذا اخرج العشرون تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا
فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل على ان لا يبقى العام حجة اصلا
ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل
القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص
لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض اخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح
مختصا بصورة المجهول قوله حتى تخصيصه يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز
تخصيص في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر معلوما كان المخصوص او مجهولا ان
يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد
في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا
خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله
واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال
في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا
وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع
بالقياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص
المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص
يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدا مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء
بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم
عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما

ويوفي حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي متناولا
لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى
العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط
الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام و
قد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب
العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل المستقلة
فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدري انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام
ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله عليها هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء
لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى
في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام
بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب من الشبهة
لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار
الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع
اصل اليقين بل وصفه قوله لا يريد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول
انه لشبهه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبه
الثاني انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص
المعلوم للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق
الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ
فدفع ذلك لان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل فيجب
ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا شبهتيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ
وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا
للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اي لاستقلاله قوله على ان احتمال
التعليل يصلح دفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا
جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص يوجب جهالة
في العام ويقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص
حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا
هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة
فان قيل المخصص ان لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق كما هو الاصل في النصوص وان ادركت
الغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدري انها في اي قدر من افراد العام
وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما
انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل كونه يقينا قوله اذ هو اي القياس
لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة
لكن مخصص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان

دون المعارضة

الحاصل ان القياس على كل منصوص يثبت حكم المقيس بوصف الاصل المنصوص فالمنصوص في الناسخ رافع فلو صح تعليله والقياس عليه لكان القياس ايضا رافعا بحكم النص وذا لا يجوز بخلاف القياس على المنصوص في المخصص فان التخصيص دافع لا رافع اي مبين لعدم دخول المخصص من الاول تحت الحكم فكذا يكون القياس عليه مبينا والقياس يصلح لذلك كما في المجمل من حواشي الفصول

عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مشروعا سواء وجد له مفرد
من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مشروعا
لكل ما تناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لابد من اتباعه
المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل
واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل البدل
فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للاحاد
انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امراة
والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة دون الاناث فعل ليس من ابنية الجمع فاللفظ مفرد يدل
انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العايد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق فيه
القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال لقيامهم وتنبيغ ان يكون هذا
تاويلا ما يقال ان قوما جمع قايم كصوم جمع صايم وكل منهما متناول لجميع احاده لا لكل
واحد لا لكل واحد حتى انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل
هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان المجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيا فاذا لم
يتناول كل واحد فكيف يصح اسناء الواحد منه مثل جاني القوم الا زيدا ومن
شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء فليس من حيث ان بعض الجموع لا
يتصور ورودا بعض كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من غير ان يثبت لكل فرد منه
يصح الاسناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشر الا واحدا
ولا يصح العشر روج الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع والثاني ان
يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا
الحصن فله درهم فلو دخله واحدا استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين
استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم
التعلق بواحد اخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخله اولا
منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا او متعاقبين لم يستحق الا
الواحد الاول وسياتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثاني
بالانفراد وفي الثالث غير مشروط بشيء منهما ولفظ الجمع مثل الرجال والنساء وما
معناه من العام المتناول للجموع مثل الرهط والقوم بصيغ اطلاقه على اي عدد كان
من الثلاثة الى ما لا نهاية له بمعنى ان منهوم جميع الاحاد سواء كانت ثلاثة او اربعة او ما
فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد الثلثة وان يراد به الاربعة
وغير ذلك من الاعداد لانه ح يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم
بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر
فسياتي ذكره وكذا في اسماء الجموع والاخفى ان الرهط اسم لما دون العشرة من
الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الى هذا ان المعرف باللام الجنسي
لجمع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام ما دون العشرة كالرهط او للعشرة

من تعدد المعنى

جمهور هم الافقعل

النفر ص

لكن في بعض النسخ الجمع

من حيث هو مجموع

الاجتماع والافتراق

نكرها

تحاد دونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك واما تخصيص ان الموضوع للعموم
هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم وحرف التعريف وما تخصص الموضوع
للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف لا وعلى الثاني مثل بصر شركا حيث وضع بدون
التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا شك انه نوع فكيف يكون اللفظ باعتبار
حقيقته وان الحكم المثبت على كل جمع او كل فرد وانه للافراد الجنس خاصة او الحقيقة و
المفهوم جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه
طويل لا تحتمله المقام فوله لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة
الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء
لا تحنث بتزوج امراتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى تحنث بتزوج امراتين ونسبوا
هذا القول الى الائمة الاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى
يحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى
ان في الميراث للاخيرين الثلث ما اوصى لاقربايفلان الثاني وله اخوان فقد صرف فلو بهما
اي قلبا كما اذا جعل الله لرجل من ذكور الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة
ومثله حجة من اللغة فكيف بقول النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى الراكبون ان اقل
الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم
لا مستعرف مثل رجل رجلان رجال وموقعل وما فعلا وما فعلوا وايضا ما فوق
الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع الاثنين مثل ما في الدار رجال
بل رجلان ح وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس لما عا جمعا
اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست
ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاني زيد وعمرو العالمان ولا يصح
العالمون ثم اجابوا عن تمسكات الخ فيما تعين الاول فبانه لانزاع في ان اقل الجمع اثنان
في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار صيغة الجمع موضوعه للاثنين فصاعدا
بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله
فان كان له اخوة اي بصريح بالاخوة يعني الاخيرين وام اولاب اثنين فلهما الثلثان ما ترك
ان للاخيرين حكم الاخوان في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخ متوسطة لكونها قرابة
مجاورة فلكون للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان
قرابتهما قريبة لكونها قرابة البنوة وايضا يعلم ذلك بطريق الاولى من قوله فللذكر
مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون لكل
حظ الانثيين اعني البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزاد بزيادة العدد
نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب انه
تبين ان حظ البنتين الثلثان مع الابن لكن من اين يعلم ان حظها ذلك بدون الابن
قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها مع اخت لها
بالطريق الاولى والاحرى فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا

وكذا في الميراث كما للاخوات وفي الوصية للاخ العربية ح

من الاربع

وحالة الانفراد عن الاخ تستحق الاصناف الربيان حال ما فوقها ولهذا ما فوقان

بالقوة او بالفعل مع حاجته لها على ان الجمع بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روي
ان ابن عباس رضي الله عنه قال لعثمان رضي الله عنه حين رد الام من الثلث الى السدس
بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك
فقال عثمان رضي الله عنه لكن لا استطيع ان اخالفهم فيما رأوا وروي لا استطيع ان انقض
امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا
منهما تثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب عن الثاني فهو
ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد
بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع
الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز في ذكر العضو الذي لا يكون
من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما وروسهما
مأخوذ لكل احد منهما استقلالا للجمع بين التثنية مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد
عن استقلال الجمع بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لرجال تحلبه الى جهتين اي تردد بينهما او
انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة
وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا
او في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع
ما كان منهيا في اول الاسلام من مساقرة واحد واثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد
صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام
تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب
اذ ليس النزاع في جمع وما يشتق من ذلك لانه ضم شيء لشيء وهذا حاصل في الاثنين
بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائر ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع
في نحو رجال ومسلمين وضربوا لا في لفظ جمع ولا في نحو صفت قلوبكما
فانه وقاف فعلى هذا الحاجة الى ما ذكر ثم جوابا عن مثل فعلنا ونحو ذلك يجب ان يحمل
اشتراك التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم
مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا منهوم واحد يصدق على الاثنين والثلثة
وما فوق لكن كما يصدق نحو فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقها مشتركا
لفظا ومعنى وضع وابعد من ذكر ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين
بهذا المجاز لم يوضع للمتكلم مع واحد اخر اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل
لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وغيره على ان ذلك الغير تبع له الا ترى
ان صيغة الجمع لا تدخل
تحت الصيغة لانه ليس متكلما بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان
الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا بين هذا
العام الكلام يرجع الى قلة وجمع الكثرة فلا يظهر على ان التنوين انما هو
الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص
لانه مختص بما فوق العشرة وهذا وفق بالاستعمالات لا يقال وان صرح بعضهم بان

ثم الثلثة قوله فيصح تخصيص الجمع قيل لا اذ لا يتناول جمع منزل من مدلول العام وقيل يجوز
الى ثلثة وقيل الا اثنين وقيل واحدا والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء
او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة نظرا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى
ما دونها خروج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في معناه
كالنساء في لا تتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا خروج بذلك عن الدلالة على
الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وقيه نظر وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد
الاستغراق على ما مر وروح هو حقيقة في جميع الافراد مجاز في البعض وكون الثلثة اقل الجمع
انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا
النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجمع لا اقل ولا اكثر فلا يعني لهذا التفريع اصلا
الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا تتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق
على ما سيأتي وهو لا عموم فلا تخصيص الثالث ان نحو قال لفلان كل رجل في البلد واكلت كل
رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عدا لا غير فانه يقبل عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول
بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا يدل ان
سيق مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق
فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا تتزوج امرأة وهو معنى
العموم والاستغراق وعن الثالث بان الكلام في الصحيح لغة قوله والمراد التخصيص
مستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بمستقل فهذا تاكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي
وتنبيه على ان القصر العام على البعض بالاسماء ونحوه مجاز الى الواحد ايضا نحو
اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العام الا واحدا قوله والطائفة كما يعني
انه اسم للواحد فما فوقه كما قرئ ابن عباس لانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان
او اكثر وقيل لانه مفرد اضيف اليه علامة الجماعة اعني التاء فروعي المعنى في الكناية
الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون جماعة اقلها ثلثة او اربعة ومبنى صيغة غالبة كانها
الجماعة المحافة حول الشيء ومقصودهم انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح
تخصيصها الى الواحد قوله ومنها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالعقول
والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام
قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة
منها واحدا او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة
منها كما في ادخل السوق واشتر اللحم وقد يكون جميع افرادها
كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتعيين
ان اما الى حصة معينة وهو المعهود الخارجي او الحقيقة وهو تعريف العهد الذهني والى نفس الحقيقة وذلك قد
لا يفتقر الى المشار اليه كما في الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد
يفتقر اليه وح اما ان يوجد فرد ما من البعض كما في ادخل السوق وهو العهد
الذهني او لا وهو لاستغراق احترازا عن جمع بعض افراد المنسوبان فالعهد الذهني

اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المساويات فالعهد الذهني والاستغراق
من فروع تعريف الحقيقة لهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير
الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا
فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق
لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني
موقوف على وجود القرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد
في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من
حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره الم نظر لانه جعل الذهني مقدما على
الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر
استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة
وان كان البعض احوط في الكراهة الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد
بدون الماهية وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة
على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني
فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس
الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية
في الذهن ليتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة
اليها ليتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجع رجعى ورجع الرجعى وبالجملة توقف العهد
الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به الم ايضا
حيث مثل بعض ذلك لتعريف الماهية المتاخر عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء
اذ لا نعني بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما يدل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة
وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري
ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون
الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق قوله ولصحة الاستثناء قيل
المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم نحو كسوت
زيدا الا راسه او غير ذلك مثل ضمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا
فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور
وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة العموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى
المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع الثاني
ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان الاستثناء
يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه
عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا
للمستثنى بشمول العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم
زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح

اخراجه

الثالث

اخراجه ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة
لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا افراد
احاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الاحاد دون
بشهادة الاستقراء والاستعمال او نقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو ههنا
الرجل قال مشايخنا رحمهم الله الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية
في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد
او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يتكلم الناس يحنث بالواحد
لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلثة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير ادم
صلى الله عليه وسلم كانت حقيقة الجنس متحققة ولم تتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به
عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء
لانه نوى حقيقة كلامه واليمين تنعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق
قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة
يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا يحل لك
النساء او واحدة منهن ففي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الزكوة
لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان
كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضي
انقسام الاحاد بالاحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذاك لانا نقول لو سلم
ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد قوله فعلى
هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اي
الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة
تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثرة فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول
فخر الاسلام ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو التكثر باق من وجه وان بطل من
وجه حيث صح الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع
عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه
لا يقال الكلام على تقدير عدم المعهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل
لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار التصدي الى بعض افراده من حيث حاضرة في الذهن
فحينئذ لا نسلم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة والصحيح في اثبات كون الجمع مجازا
التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل
قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب
يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا بقينا جمعا لغا
حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع
في الجنس من وجه فكان الجنس اولى قوله فعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل الجمع
على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل

فيجب ان يكون في جانب التخصيص والايجاب الجزئي مظهران عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي وكذا النكرة الموصوفة وهي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما تخص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يخلد داره وحسن فعله كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد فرد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركة وموضوع لام الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الى عموم الموصوفة او الكلمة اي او بالنكرة المستثناة والوجه الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء كان موصوفة او لم يذكر مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فعم الحكم بعموم علته وهذا امر اذعي فقال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل لو حلف لا يجالس الا رجلا فجالس رجلين لو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لا يحنث بمجالسة عالم واحد وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس مستقلا في حكمه انما يؤخذ من صدر الكلام ومن الكلام في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا اجالس رجلا ومن ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في لا اجالس الا رجلا او الوجه ما اشار اليه شمس الائمة رحمه الله حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء يصرفه الى الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخصص ذلك النوع بصفته دون النوع فيصير مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا عالما في معناه لا اجالس الا رجلا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى الجنسية دون الوحدة فلا تختص بعض الافراد كما اذا وصف بصفة عامة والحكم ما يتبع تعليق هذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تخصص للقطع بان القصد في مثل لمن خير من جرادة اكرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع فانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما والله لا اجالس رجلا عالما وتحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم كما في قضاء المقام الا انه في النكرة الموصوفة بوصف عام تعم وجها ما وفي النكرة الموصوفة بوصف خاص تعم وجها ما من حيث ان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جهتين فلم يكن المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض متناول لفظ اخر لا لمجموعه فيكون انك متناول لا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما في قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا فان كلا منها بالنسبة الى الاخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ والنكرة في غير موضع النفي اي النفي والنهي والشرط والاستفهام والوصف بصفة عامة

تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان الكلام ليس في لفظ كل وكلهم ولا في لفظ كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس ما قدمت وقوله تمر خيرا مجردة واقعة في غير موضع الامتنان عام ثم النكرة اذا كانت موصوفة حاصا فان وقعت في الانشاء فهي مطلق يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانها انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشريت وان وقعت في الاخبار مثل رايت رجلا فهي لاثبات واحد شائع من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة ولقائل ان يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان ذلك ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد الكثرة ليس بلازم ولهذا قيل المحققون بالتتابع في جلسة بمعنى انه لحصة تحتمله لحصص كثيرة ما يندرج تحت امر مشترك من مطلق وغير وانما النزاع في عموم النكرة في الاثبات والحاصل ان الخلاف لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم تغيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان وكذا المراد ذبح اي بقرة كانت وتحرير اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل هذا محصرا او لا فله كذا عاما مع انه سبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا حاجة للعموم موصولة فان اعيدت لما الخ الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ امام كيفية من التنكير والتعريف او يعود ضمير يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة يصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة يصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا كان المغاير هو التعريف سواء كان المعرف باللام او بالاضافة سابقا في الذكر او كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا فيه وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تعذر المعهود لا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول واخبر بالفعل الذي هو الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم ابتعنا موسى الكتاب الى قوله وهذا الكتاب انزلناه وقوله تعالى بعضكم لبعض عدو وقال عز وجل ورفع بعضكم فوق بعض درجات فكل نكرة كذلك واعلم ان المراد ان هذا الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه اية قل ان الله قادر على ان ينزل اية ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب

في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اذ لا فرق بين الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اتى عبيدي وطائفة منهم او عصبة كلهم خيروا ثانيا فلان الكلام فيها اذا لم يقع تراخ بين الخاطب اختار البعض بل الجميع معا او على الترتيب لم يلبث ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه فلا يجوز ان يعبر كل منفردا بالمضروبية كما في الضاربية واما ثالثا فلانا لم نسلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا اخر معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد جواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لم لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض بلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اى للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اى الرجال واى الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اى رجلين ضرباك او الجمع مثل اى رجال ضربوك بل مراده المضاف الى المعرفة لا الكلام في اى عبيدي ضربك او ضربته قلت لم نسلم ومنها مر وبكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاول يعم ذوي العقول لان معنى رجالي فله درهم ان جاني زيد عليه وان جاني عمرو وكذا الى جميع الافراد ومعنى في الدار ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فتعدد في الصور بتبع اللفظ من قطعا للمنوط بل المتعذر والثاني الاخريان فقد يكونان للعموم وشمول ذوي العقول وقد يكونان للخصوص واراده البعض كما في قوله تعالى ومنهم من ينظرون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان دلك البعض متعدد لا محالة بجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يقول في العموم بانتظام جمع المشتبات قوله يعتقهم الا واحدا معه اخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استثناء الواحد من سبعة تابع الكثير حيث يكون مجهورها ذا ابعاض فيحمل عليه مالم يوجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في شاء من عبيدي عتقه منهم وحرج قرينة اضافة الهاء المتصلة الى ما هو لفظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ممن شاء منهم قوله وانت تستغفر لهم الله وقوله ذلك اذى ان يعرفن فانها ترجح العموم وكون للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي وبين من شئت من عبيدي ان في الاول قرينة دالة على ان للبيان دون الثاني وقد يقال ان العموم منهما بقرينة الصفة والمتصلة الفاعل دون المفعول لانه لا كلام في وصفه ظاهرة وبينهما فرق اخر غير ذلك تعد في البيان والبيان والتبعيض متغايران على التقديرين وجوز واراده الكل محتملة محل التبعيض احدا بالمتعين المقطوع وتركا للمحتمل من عبيدي امكن العلم بعموم وتبعيض بان يعتق كل واحد لانه ما مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية

وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء الخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب فيشكل لانه صدق على كل واحد انه شاء الخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد وممكن الجواب بان تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل على الاجمال فلا يتذكر اخراج البعض لتحقق التبعيض ومنها نظر وهو ان البعضية التي يدل عليها من البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان يكون مع الكل او بدونه وح لا يتم ان التبعيض ظاهر ومنها ما في غير العقلاء مذ اول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه عم العقلاء وغيرهم فان كل في قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر منه حمل فراءة ما تيسر عملا بالعموم كما في قولهم ان كان ما في بطنك غلاما فانت حر فتلقاه بنا، الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا قوله وقد مر وجهها الخ وجه قول ابي يوسف ومحمد رضي الله عنهما ان ما عام ومن للبيان والثلث جمع عدد الطلاق المشروع فاما وجه قول ابي حنيفة رحمه الله ان البعض والتبعيض فيجب ان يكون ما شاء بعض الثلث قوله ومما يحكى ان ليس المراد انها لاقصلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خالق كل شيء قوله او ليس كل شيء مخصوص عليه بل المراد انها لاتعمان حاصر بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام او خطاء البعض ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا دخل كل من دخل هذا الحصن اقله كذا فدخلوا على التعاقب فالفعل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول والجمع لمن الاته اسم لمرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعد وقد جعل الم مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل قوله فان دخل الكل بعضهم اذا اضيف لفظ الكل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل بخلاف هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال بخلاف كل رجل قوله فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالفعل للاول خاصة لان من دخل بعد ليس داخلا اذ لا كلية مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق قوله فكل اي كل واحد من العشر الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي لا يعد دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اذ لا يحد ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى ليس بداخل اصلا قوله بخلاف من دخل اي لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس ومنها ان يحقق احد دخل اولا او لا يجوز ان يحمل من استفهامية كما في الكل اجمع ليكون لكل منهم او مجموعهم نقد واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا احدهما وعموم ما ثابت ضرورة ايهامه كالكل في موضع ما فلا مشاركة تصحح الاستفهام قوله فرق اخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه والثاني هو السابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل اليه فعلى هذا يجب ان يكون من شاء موصوفة اذ لو كانت موصولة لكان كل لشمول الاجزاء لجميع كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا

فيجب ان يكون لمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادى
ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الآخر لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الى
المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان عدم قيد عدم
المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبيه له ان اولا ظرف بمعنى قبل
وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولا مثلا
اسم قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان المشروط له النفل في مسائل تقييد
دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه
وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب
يصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلث اما من دخل وكل من
دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة
بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا
معا فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد
في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد
سابق بالدخول على ساير الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا
على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور الثلث اما في من وكل فظاهر واما في الجميع فلانه
يجعل مستعارا لكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله
اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة
والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى
استحقه الاول منهم عملا بالمجاز كما اذا لم يدخل الا واحد منهم واجيب بانهم ان دخلوا
معا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده
صاحب الكشف والم بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون
الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على
مجازه كما يقال اقتل اسدا ويراد سبع او رجل شجاع حتى يعد ممتثلا بايهما كان اذ لو اريد حقيقة
الجميع لم يستحق الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد تاما كما اذا
صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال اورد الم كلاما حاصله ان الجمع ههنا ليس في معناه الحقيقي
حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام
للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل
اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو [illegible] السابق
في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد [illegible] بعموم
المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان [illegible]
النفل وانه لو كان جماعة كان لكل واحد من احادها كمال النفل [illegible]
دخل اولا مستعارا لبعض معنى كل من دخل اولا فان [illegible]
يدل على الامرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد [illegible]

مدلولا على

٢٤

على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو الاستحقاق السابق النفل واحدا
كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع
هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس
من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون
الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي اي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني
اي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله
حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا
استحقاق الواحد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى قوله مسئلة تحرير محل النزاع على
ما صرح في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي عليه السلام بلفظ ظاهر
العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما ام لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر
من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه
لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية دون المحكي ضرورة ان
الواقع لا يكون الا بصفة معينة والم مثل لذلك بمثل قول الصحابي صلى النبي عليه السلام داخل
الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح
انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من دلالة نص
او قياس او نحو ذلك ثم رد تمثيل لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث
بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن صلة
النبي صلى الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار
لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام واما ثالثا فلان جعله
قول الصحابي قضى النبي صلى الله عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل
ضرورة ان الفعل اعني قضاءه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان
يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فح يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية
الفعل والتقدير بخلافه قوله اللفظ الذي ورد بعد السؤال او الحادثة وح ينحصر الاقسام
في الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء لا يحتمل الجواب ونعني بغير المستقل ما
لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب
او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا
لا يصح بلى في جواب اكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك اقرارا الا ان المعتبر
في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الاخر ويكون في جواب الايجاب والنفي
استفهاما او خبرا قوله حملا للزيادة على الافادة يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا في
جواب تغد معي يجعل كلاما مبتدا حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه
او غيره معه او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبارا للزيادة المحمودة الملفوظة الظاهرة والغاء
الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل
بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال قوله صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء
لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه قوله العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان
التمسك باللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك

الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سيجيء في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه
ابطالا لحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط
عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد
وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء
غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل
في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد
القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه
لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا
اجزاء المقيد ولا نم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق
اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية
لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر انه يجتمع نصان
مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص
والمؤمنة بالنص المقيد ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا
نقول المذهب انه اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب
اتفاقا كما مر قوله لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا
صريح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم
من ان لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان
يكون من مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته لما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق قلت
تسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم
الاصلي قوله ودلالة المطلق عليها اي على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس
الحقيقة او الى حصة معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل
دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما قوله
لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل
ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده في المحصول جوابا عما قيل ان قوله
اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس
على انه لا يجزيه الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون
القياس ناسخا وانه غير جائز قوله فصل حكم المشترك التامل في نفس الصيغة
او غيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه ولما كان ان يقال
لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجح
احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل
النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه
او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال
رايت العين ويراد الجارحة والباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون اي الاسود
والابيض واقرات هند اي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز

يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف
ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او
الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي
رضي الله عنه انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما
خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المجاز المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة
وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على
امتناعه وهو الذي اختاره الم وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون
فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا
وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب الم الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا
حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله
فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو صح موضوعا لمجموع المعنيين
لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له
بل جزؤه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا
لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع ح يكون استعمالا
في احد المعاني ولا نزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به
المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من
المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد وح لا يلزم الا كونه موضوعا لكل
واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان
يكون موضوعا له بدون الاخر اي بشرط انفراده عن الاخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن
انفراده عن الاخر او اجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الاخر
لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر
واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على
ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فدائما لا يمكن الا اعتبار وضع
واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الاخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى
يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الاخر يوجب ارادته خاصة
فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن
الاخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا في حالة واحدة
وهذا باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه
امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه
هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتلاء ان كان الواضع هو الله واما لقصد
الابهام او لغفلة من الوضع الاول او لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو
تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اي
المعنى الذي خص به اللفظ وهو

باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الاخر من مغلطة منشاؤها اشتراك
لفظ تخصيص الشئ بالشئ بين قصر المخصص عند قصر المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم انه
لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص متزدا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال
في اياك نعبد معناه تخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند
وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا مبنوا المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه
لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ
الا هذا المعنى فللمخصص ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط
انفراد او اجتماع فيستعمل فان في هذا من غير استعمال في الاخر وثانيا مع استعماله فيه
والمعنى المستعمل فيه في الحالين هو الموضوع له بسكون اللفظ حصته وايانا انه لا يستعمل
في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سياتي بيان
اللزوم على ما نقل عن الم انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل من المعنيين مراد
وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد
وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز او ورد عليه انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد من
المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كما لو عم
الموضوع له المجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان اراده
المجموع في المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس المجموع بمراد فيه بخلاف
فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان ههنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا
من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون
كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا اذا اخذ تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في
المعبر عنه بهذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما
على انه نفس الموضوع له والاخر على انه يناسب الموضوع له بعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة
والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا
والمعتبر خلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب لموضوع له فذلك اما ان يكون
باستعمال اللفظ في معنى مجازي مناولا لكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل
النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجي ان استعمال
اللفظ في معنى مجازي مناط باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان
يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد
مجازا في المجموع قلنا سيجي ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واختصاص
بينهما كاليد للذقة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على
مجموع السماء والارض فانه لا فاسد يصحح على انه ح يعود الاعتراض على ما نقل عن الم
قوله لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب اقتداء الماموم بالمدرك في التحريمة
على ما صدر عن المقتدي براي لا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلي فاقتد به ما ليس من
القرآن وقوله نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف موقف

هضناه

ان يكون بعضها المراد الامام المراد

الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بعضها امرا مشتركا هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة
في مثل قولنا ان السلطان خاطب زيدا والامير فوجه عليه فاخذوه وعظموه واتهال الدعا بالكل
كذا الامر ههنا ان الله يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملايكة
يعظمونه بما في وسعهم فانوا ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه قوله
ولا يتنوا يعني ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة
من الله رحمة ومن الملايكة استغفار ومن الناس دعاء مشعر بان معنى الصلوة في حقه واحد
مختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة فلا يلزم
الاشتراك قوله وهذا جواب حسن لو لم يعترض فيه لانجاب اتحاد معنى الصلوة في الاية بل
اكثر مع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز ان يراد به في الكل معناه الحقيقي
او المجازي قوله اذ لا نسلم ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد
الامتثال او امر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد
امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك فشمول لجميع الناس ظاهر فلا
بد ان يكون الاسجاد في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فلا ظهر في الاجتناب
عن الاية ما ذكره من انها على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول
والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة
وهو غير شامل لجميع الناس قوله وايضا لا يبعد هذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود
وضع الجبهة لا وضع الراس حتى لو وضع الراس من جانب القفا ولم يكن ساجدا ولو
سلم فاثبات حقيقة الراس في كثير من المذكورات كالسموات مثلا من الشمس والقمر وغيرها مشكل ولو
سلم ففي مثل هذا الامر الخطير لا يناسب ان يقال الم تر قوله ولا يخفى ما في مخالفته ايضا نظر
لان الحكم باستحالة من الجمادات ليس باعتبار ان ليس لكل منها قدر الله تعالى بل باعتبار ان ليس
لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين
بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجماد اذ لا يجاد الله تعالى اياها كما روي
عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح قوله مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا لا يخفى انه
ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه
ماول بالدلالة على الالوهية والوجدانية وحينئذ لكل فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد
بالمحكم المعنى وما ذكر من ان لا يفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة
التسبيح قوله لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لا خلاف لهم بالنظر
الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب بحقيقة التسبيح لا يسمعونه قوله الثاني
من الثلثة الاربعة هو التعميم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فالمستعمل
صحيحا على القانون اما حقيقة او مجازا لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل
في غيره فان كان بينه وبين الموضوع له مجاز والا فمجاز وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال
الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة
واما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار
ان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا يخرج عن الحقيقة والمجاز بل قد يكون منقولا لا قسما
الا انه لما كان حقيقة من جهة ومجازا من جهة لوجود العلاقة وكان يفتقر الى زيادة تحصيل

المنقول

وبيان آخر حكمه ان قلت الاستعمال لا علاقة لا يوجب عدم العلاقة فلم يجل يجوز ان
يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل
هل يعتبر العلاقة ام لا اعتبر الامن الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول
منقولا والثاني مجازا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة
الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تغير الحقيقة
والمجاز اذ لا ينصرف الاصل اللفظ قط قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل
والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء
من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى ليجب ان يدل عليه من غير قرينة اي
يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي
والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء
وغيرهم فوضع عرفي خاص وسمي اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند
الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بهذه الاوضاع المذكورة وفي المجاز
عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك الموضع في جميع الاوضاع
ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعنى من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان يكون
موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة نحو الحقيقة على الاطلاق والا فنحو حقيقة مقيدة بالجهة
التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغوية ومجاز شرعا
وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة
التي بها كان غير موضوع كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا للفظ الواحد قد
يكون حقيقة ومجازا كذلك من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل ورجمة واحد ايضا لكن
باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ام اطلاق الحقيقة والمجاز على
نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى استعماله فيه شايع في عنوان العلماء مع ما بين اللفظ
والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا اخطاء وحمله على خطاء العوام من خطاء الخواص فان
لا بد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح المخاطب احترازا عن انتقاضهما فان لفظ الصلوة
في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه
مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز
لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني الفرق فلنا قيد الحيثية ما خوذ في تعريف الامور التي
تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما تحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق
الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له
والى اللفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وح لا انتقاض لان استعمال
لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث
انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه
من حيث انه احد افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له
ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من
حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان مثل هذا التعريف شامل
للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها فلنا نسبي ان الكناية
مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل ليتنقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير ما

فلا اشكال فان صل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء اي ليس
المرتبة فلنا الكلام في المجاز المعول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التبعية على ما ذكره في
المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز
بالزيادة او النقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة الذي اللفظ باعتبار وتعبيرا عنه بالاستعمال
اللفظ الزايد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى
لا ما فعول لانه انه مستعمل لا لمعنى بل في غير مستعمل لمعنى والفرق واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا
يستلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه ومع ظاهر والتخفيف ان معنى
استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه واراده منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا
ولو سلم فلا نسلم ههنا اشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عنوان محن الاسلام لاعساره اراد معنى
غير الموضوع له فتكلف في عنوان من تجمع بين الاشريين قوله واما المعول فلكان النعم المشهور ومعول
اللفظ اذا عدد معهوده فان لم يحلل بينهما نقل كهو المشترك وان تحلل فان لم يكن النقل لمناسبة ومحل
وان كان فان هجر المعنى الاول فحقيقة والا فمجاز دفع ذكر بيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول
والمرتجل قسم مغاير للحقيقة والمجاز فلا يصح ذكر بيان ان كلا من المعول
حقيقة من جهة ومجاز من جهة والنعم المشهور مبني على تسامح العوام بالاضافة والاعساد دون الخصوصة له
والدابة والمعول ما عمل في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له
ويسمى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهة استعمال سعول شرعي وعرفي واصطلاحي
والمعنى الثاني الكل من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة
الوضع الاول في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء
كما في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وبتسبب حقيقة ومجاز الى ما يكون المعنى المستعمل
موضوعا له او غير موضوع له باعتبار واحد كل من وجه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي
سمي بذلك غير ما حاصله من ضرب الاربعة في الاربعة الاثنى عشر لان الاسم ما لا يحول في الوجود
كالمعول اللغوي من جمع عرفي او اصطلاحي سلا وعن ذلك بل اللغة اصل والنقل طارئ
عليه حتى لا يعاد سعول لغوي وان كان المعنى الثاني مرادا من المعنى الاول كالدابة لذي الاربع
خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو مراد من المعنى الثاني اعني
المقيدان كان باعتبار انه مراد من المعنى الاول اعني المطلق واللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول
ومجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه مراد من المعنى الثاني لمجموعة من جهة الوضع
الثاني مجاز من جهة الوضع الاول سلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه مراد دائما
على الارض لمجموعة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه مراد دوات الاربع لمجموعة
عرفا فان اللفظ لم يوضع في اللغة للمعنى المخصوص ولا في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة
بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان هذا مما طبه
الخواص اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق
اللفظ على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كالمجموعة معتبر منهم بها لصحة اطلاقها على
كل موجود وحد منه ذلك المعنى لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد من افراد المعنى الاول
الموجود والمعهود وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه الاول

المصباح وغيره فان مثل قد ذكر في المصباح ان الكلمة المستعملة اما ان تراد معناها وحدها او
غير معناها وحدها او معناها وغير معناها فالاول الحقيقة والثاني المجاز
المفرد والثالث الكناية وعلى هذا فيكون الكناية قسما للحقيقة والمجاز بناء على ما اراد
الحقيقة منها الصريح فيها يدرسه حملها على معناه الكناية وتصريحه عقب ذلك بان الحقيقة
والكناية قسمان في كونها محسنين وتعريفهما بالصريح وغيره لا يعارض ما اراد بالكلمة معناها
وغير معناها معا بل يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى لارادة المعنى الحقيقي والمجازي
معا لان المسموع انما هو اراد بها بالدال والكناية انما ارادة المعنى الحقيقي للاستعمال
منه الى المعنى المجازي وعلى هذا فخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد بها
بالدال ارادة المعنى لاستعمال اللفظ في غير معناه ليستعمل لا معناه وبمعنى ارادة الموضوع له
لان ارادة الموضوع لا تكون للاستعمال في المعنى المجازي الداخل تحت الارادة
بمعنى الموضوع له ولكونه كذلك مستلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالدال ومع ذا اسند فعل
الى ضمير المتكلم كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لاستعمال المجموع
استعماله في ما وضع له انصافا لارادة غير الموضوع له لذلك فيشتمل كلام الحقيقة والمجاز لكان
يريدان لفظ الحقيقة والمجاز معمول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد بالمعمول
في الجملة بالتغليب او الحكمي ويميل الى الجملة صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد
ولذا وصف النسبة بالحقيقة والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بها
باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في التعريف النسبة فصار الحاصل ان الجملة المستعملة جملة اسند فيها الفعل
الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن اسئل الله الفعل واكتفى بالفعل جملة اسند فيها الفعل
الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل المذكور ذلك الغير حوالة الربيع النبات الماء الانبات
الربيع لملابسة للكونة زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما يعاونه المصادر الصفات
وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو
موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب او لا كمات وسواء صدر عنه باختيار او لا كوجع
كان فاعلا عند المتكلم او لا عند حكم في عرف الحقيقة بمطابق الواقع والاعتقاد تحقيقا او لا
بمطابق سامعها او بمطابق احدهما فقط ولو قال فاعل عند المتكلم لخرج ما طابق الاعتقاد
فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عند المتكلم او السامع
فيرد به غير الفاعل في الواقع فان المسند الى الفاعل في اللغة او العقل اسنادا بالفعل
الى الفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له باعتقاد المتكلم بحسب الظاهر
وان كان في الواقع كاذبا اليه لا بمطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول الفاعل حال ربح مع
علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم بالمجيء لكن يجب ما يلزم من
ضرب عمرو على لفظ الجنس للفعول لان المفروض صدوره عن عمرو وهو فاعل ثم ان الضمير راجع
الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور سابقا حال كون الفعل له عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو
قول الدهري والاقوال الكاذبة لان الفاعل عند المتكلم فيها موصوف بالفعل في الظاهر
لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التأول ويكون قوله للملابسة احترازا عن مثل انبت الربيع البقل فانه

كالمجاز بمعنى سنأه الاول اعني الجميع ليعرف العلاقة منه وبين المعنى الثاني اعني المجاز ويصح اطلاقه
على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الكلي الاول اي ملازم له نوع علاقة لان صحة
اطلاق اللفظ على المعنى اما بكون الموضوعة او لازما هو ملازم له نوع علاقة فهو معنى عنه لان
مجرد الوضع والتعبير للمعنى الثاني كاف لتيقن وانما يلزم صحة الاطلاق على كل ما هو حد واحد
منه المعنى الاول لوجود المصحح كما صح اطلاق المجاز على كل ما هو حد منه العلاقة منه وبين
المعنى الاول اجاب بانه قد يطلق ما ليس من المعنى قد يجري معناه الاول نحو لا
يطلق على افراد رجل من كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات
المستداة التي ليس منها اعتبار المصحح سلمنا ان اعتبار المعنى الاول منه ليس لصحة اطلاقه
على المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على المعنى الثاني بل لاولوية منه اللفظ من الالتفات
بالنسبة لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الجدار
لها لوجود معنى الدبيب فيها بالمناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه
جميعه على كل ما هو حد منه ذلك المناسب وعلى هذا معنى عدم جريان القياس في اللغة
وعلى الصحيح ما اورده صاحب المصباح في وجه تسمية الجميع والمجاز قوله ثم كل واحد من الجميع
والمجاز يعني ان الصريح والكناية انصافا اقسام الجميع والمجاز ليست الاربعة اقساما
متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه بنفسه اي بالنظر الى
كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه بنفسه سواء كان المراد منها معنى حقيقيا
او معنى مجازيا وآخر ولوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ
او دخول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية
بواسطة التعريض البيان مثل المعنى والحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل
في الكناية للعرف من ان هذه الاقسام متمايزة بالحسب والاعتبارات دون الحقيقة والمجاز
وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال فان يستعمل فاقصد من
الاستتار والانكشاف ان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال
ذلك فلا يخفى على المتكلم واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد معناه مع
ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي الموضوع
له الصدق والكذب بل ليستعمل به الى ملزومه ليكون بتوسط الاثبات والنفي
ويرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصد اثبات طول النجاد الى طويل القامة
فصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل ان استحال النجاد كما في قوله والسواد اسطوانة
يمينه وقوله الرحمن على العرش استوى واشباه ذلك فان من كلها كناية عند الحصر عن
لزوم الكذب لان استعمال اللفظ في معناه الجميع وعلقه دلالة عليه انما هو لقصد الانتقال
منه الى ملزومه وحيث لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى
الحقيقي الاول وليس في محل احد وما استعمال احد مجاز فانه ان حيث انه مراد منه
بنفسه ما تبعه عن ارادة الموضوع له وقبيل صاحب الكشاف في قوله ان سر طول
امكان المعنى الجميع لانه ذكر في قوله تعالى واسئل القرية ان الاستعارة بالكناية
والتخييل فان النظر الى فلان في الاعتداد به لا لان له كناية الى نحو علمه انتهى
ومجاز اذا اسند الى ما لا يجوز عليه النطق وما يجوز كون الكناية عن قسمي الجميع صريح

اعاد في الكسعه و الصعه قوله فان الهبه وضعت لملك الرقبه معي انها عقد موضوع في الشرع
حصول ملك الرقبه قوله حتى لو كانت اسم الهبه فسد عليها احكام الهبه لا
الهبه لا احكام النكاح و شرط في انعقاد النكاح بلفظ الهبه ان تطلب الروح منها
الهبه او لو طلب منها التمكين من الوطي فعالت وهبت معي ملكت قبل الروح لا تكون نكاحا
الهبه فلا حاجه اليها لان المحل صار لنا المحارم تبقى عن تبول الجعيه خلاف الطلاق
العتق فانه صحاح الى الهبه لصلاحيه المحل للوصف بالجعيه قوله الى عرد لك اي منتهيا
الى صالح اخر عن ما ذكر مثل وجوب النعم و المهر و حرمه المصاهر و جريان التوارث
و خصيص الدين و لفظ النكاح و الروج و ان ما الدلاله على من المصالح لكونه منبئا
عن الضم و الاتحاد منها في العام بمصالح المعشه و عن الازدواج و التلعيق على وجه
الاتحاد كزوجي الخف و مضراعي الباب قوله و لانه في الاعلام رعايه المعي اللغوي
حتى يلوم رعايه الخلو عن معي الملك بعضها فسمح جعلها محللا للعقد الموضوع
الدفع لملك المتعه و لقائل ان يقول خلو معناها عن معي الملك هو انه لا دلاله فيها
على الملك و ليس المراد انها دلان على عدم الملك بعلى تقدير وجوب رعايه المعنى
اللغوي لا يلزم ان يكون معي الازدواج و التلفيق معتبرا في هذا العقد و هذا لا ينافي
اعتبار معي الملك في الوضع الثاني و عكس الجواب ثابت فان معناه اللغوي الازدواج سواء
كان مع الملك او بدونه و هذا المعي تام معتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا
لان هذا الجواب انه لا يجدي في الاعلام رعايه المعي اللغوي حيث يكون هو معنى المعنى العلمي
بل يجوز ان يكون معتبرا في الاصل زيادة خصوص لا وجد في المعنى اللغوي قوله و كذا اسعد بلفظ
و لا اسعد بلفظ الاجاره لانها تملك المنفعه و هي لا تكون سببا لملك المتعه كما في
الاباحه و الاحلال و البيع لانها لا توجب الملك حتى ان اباح طعاما لغيره ليس له
على ملك المبيح و كذا الوصيه لانها لا توجب الملك بل توجب الخلافه مضافا الى
ما بعد الموت و الهبه توجب الملك للحال بشرط التسليم و الخلافه مضافا الى
ساعه الملك لان معنى التمليك ما عساه تعريفه عن العوض
بحسبه مصدر ممن له عين في المملوك من جهته و اذا استعمل في النكاح لان المعوض
الممس الاتصال سر حكمي الهبه و النكاح يكون احدهما سببا للاخر كما في الجارية و لا
حاجه الى ما اعترض من الاتصال سر الشيء اتصاف الملك و الفاظ النكاح
قوله فان قال تزوجتك و لم يقل لصحه اطلاق السبب على السبب اذا كان السبب علة
مشروعه للحكم و المسبب مقصودا منه عرفا العلة الغائيه و انما وضع المسئله في عبد مشترك لانه لو
قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته فهو حر لا يعتق النصف الآخر في فصل الملك ايضا
لان الاجتماع صفه مرغوبه فيعتبر في عرف المعين و تلغو في المعين لانه يعرف بالاشاره
الله قوله و هذا اساءه ان قول ان ملكت او اشتريت عبدا فهو حر يكون تعليقا
بكونه مالكا او مشتريا بالجمع عبد و اسم الفاعل و نحوه من الصفات المشتقه حقيقه

حال

جاز قيام معي المسمى به بالموصوف كالصارب لمن يتوجد الضرب بحار بعد انقضائه
و زواله عن الموصوف كالصارب لمن صدر عنه الضرب و انقضى فعل بل هو حقيقه
و مثل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتكلم و نحو ذلك فحقيقه و الا فمجاز و لما
قبل قيام المعنى به كالصارب لمن لم يضرب و لا يضرب لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا
زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يملكا للعبد الذي هو اسم
للمجموع و كذا لم يكن شريعه على الاصح الا انه عتق في المعنى المجازي اعني ما قام به الاجزاء
حالا او ما صار صار حقيقه عرفيه قوله صدق ديانه اي لو استفتى المفتي فيه على وفق
ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي لم يحكم عليه بموجب كلامه و لا يلتفت الى ما نوى
لكان التهمه لانعدام جواز الحكم قوله بناء على الاصل الذي مر صدره هو ان
السبب اذا كان سببا صحيحا اطلاقه على المسبب لا يصح اطلاق المسبب عليه قوله فان
العتق اي هذا النصف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لعزل اداله الملك الرقبه فلا
يكون هذا اسنادا لما هو حقي امر ان الاعتاق اسباب العتق لا ازاله الملك فان قيل في المعنى
المجازي هو السبب و المسبب بين المعنى الحقيقي و المعنى المجازي ليكون اطلاق لاسم السبب على المسبب
سلاما و هنا ليس كذلك فلنا مدار تمام الغرض من المعنى الحقيقي الجمع بينه و بين المعنى المجازي
و يسمى اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مثله مجازا كالسبب و الهبه الموضوع لغرض
اسباب ملك الرقبه في اسباب ملك المتعه قوله لانها اني الاسعاد لا يصح تكلم وصف للقطع
ما ساع اسعادا باسم السماء للارض مع اسراكهما في الوجود و الحدوث و غير ذلك بل لانه
وصف مشهور له زياده احتصاص بالمسعار منه و هذا غير مجعوس من الطلاق و العتاق
لانها لقطان موضوعان لان المعنى اللغوي الواحد عامه عند اسعاد الايقاع اللفظ له
و المعنى اللغوي الطلاق مثلا هو الازاله الحبس و رفع القيد حتى اطلق المسجون خليته و اطلقت عن
البعير عن عقاله و الاسير عن اساره فعلى هذا لا رفع قيد النكاح فان المراه به قد صارت مملوكه
بحق الروح مشتقه شرعا لا محل لها الخروج و البروز بالابنه و المعنى اللغوي للعتاق هو القوه
و الغلبه حتى الفرخ اذا قوي و طار عن وكر و عتاق الطير كرامها و صح عن لزياده
فيها فعلى هذا السراع الى اساءه المعنى المخصوص من المالكيه و الولايه و الشهاده و نحو ذلك
فلا تاب بين المعنيين الوجه الذي شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اساءه المعنى
المخصوص لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبد اليس في وسعه اساءه الملك الى
غيره ازاله ملكه فجوابه كما مر في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في
قوله تعالى سرع عنها لباسهما فان المالك سبب لاداه الملك و هي سبب لاثبات العتق الاعتاق
لم يصدر من المالك سبب عن هذا القطع الموضوع في الشرع لان العتق لا يقع موقوفا
بل من الاصل لان الان اذ الشرعيه غير معزوله بالكليه عن المعاني الاخباريه فلا بد من صدور
ازاله الملك عن المتكلم فنقل المتكلم مصححا للكلام على ما سبق في فصل الاقتضاء الثاني انه
مجاز في السبب حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاساءه المعنى على سببه الذي هو ازاله الملك
و الخلاص عن الرق و لا يصح اسناده حقيقه الا الى المالك و ما ذكر من اساءه المعنى
انما تعرف الافراد بالنقل فكون القطع موضوعا له لا الى ازاله الملك مجموع لا بد من اثباته بنقل

وسماع لانه المعهود في اشتراط وضع الالفاظ وكون اسماء العموم انسب لما خذ الاسعاد لا يصلح دليلا
على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غير انسب بالمعنى الجمعي منه على ان الام ان الاعتاق
بل موضعه لغويه لم نظر اعليها بل شرعي قوله مردود قد مر عن مبدل الاراده
ان العتق بالعين يصرف شرعي بعماء اسباب العين المخصوصه على ما مر فلا يدله لفظ
يدل على هذا المعنى خصوصه اذا جاز التحمل شرعا واسعاد اطلاق لاراله الملك
لبس اسعاد لهذا المعنى فلا لوجه سوى شرعا فلان ما قال ازلت عنل الملك او رفعت
عنك قيد الرق فانه مجاز عن اسباب العتق بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان
الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن اراله الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا
مساغ لذلك هنا لانه اذا جعل اطلاق سعادا لاراله الملك بقلس مساغ لفظ تحمل
مجازا عن اسباب العتق بلشامل ولكن دفعه بان العتق بعد لاله الالزام لكونه لازما
للمعنى المجازي الذي هو اراله الملك قوله فالجواب نعني لا نجوز اسعاد اراله العبد
لاراله الملك لانه يحتاج في الاسعاد ان يكون المسعاد منه اقوى من وجه الشبه كالاسد في الشجاعه
وان يكون المسعاد له لارماله كالشجاع للاسد وكلا الشرطين مفقود ههنا والمخصم ان يمنع
ذلك بناء على ان في اراله الملك بمعنى المنع معلق موجب للولاء فلا يكون اقوى وان المراد بالاقوى
ههنا الاسعاد في الحمله لامتناع الاشتراك كما لا يخفى لكنا ان نقول لو سلم امتناع اطلاق اطلاق
على اراله الملك بطريق الاسعاد او بطريق اطلاق المسبب على السبب لكن لم لا
نجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو اراله العبد المخصوص على المطلق وهو اراله
مطلق العبد والملك كاطلاق المسبب على سببه الاباني والذوق على الادراك
بالحس ونحن قوله ثانيا الادراك الاسعاد لاحد طرفي واحد لامتناع كون كل
من الطرفين اقوى من الاخر في وجه الشبه في المبالغه في التشبيه عند تساوي الطرفين ولقائل
ان يقول قد يكون الاسعاد لسببه على الثاني كاسعاد الصبي لغرض العرس
وبالعكس ويحصل المبالغه باطلاق اسم المشبه بهي على الاخر وحينئذ يكون المعنى الثاني
اقوى في وجه الشبه فيتم الاستدلال بهذا على ما مر في علم الثاني قوله
وكذا احتمال الخرجي لو قال لعبده اعتقتك عن كفارتي لعتق ولو تركه
واختار السود يفسد العقد ولو قال لعبدي او داري ثمن هذا فان لم يذكر المدة
فاسد سعا لامكان العلم بالجميع سعا بعد سر الجار وموساد المدة في ان ذكر المدة
فان لم يسم جنس العلم فلا وان سماه مثل بعت عبدي هذا الشهر بكذا فان كذا
احتمال لان اطلاق السنة على الاحتمال شائع متعارف عند اهل المدينة صحيح عند
اذا اسعى المتعاقدان عكسه كذا في الاسرار وكل بيع فاسد يجب فيه صحيح المهر المسمى
المراد سعادا علما بالجمعه الفاصله قوله ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة
الاحتمال بلفظ البيع المضاف الى المبعد مثل بعت منك سابع هذا العبد شهر اكذا العلم
بل سابع هذا اسكلا ذ الاعدم الصحة لاذ قطعا قوله واعلم ان الاولى ان الاسلة المذكوره
ان ما ذكروا من اطلاق اسم السبب على المسبب ان اريد بالسبب السبب الباعث
ولا يصح في غير لانه ليس السبب والمسبب بهذا المعنى متغايرين بل هما متحدان
هذا لا يخفى على الفطن

سوى ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سعادا لاراله الملك الثابته بالطلاق
لاحصاصها بقبول الرجعه التي لا تحتمل الملك بالنكاح الاعد المحلل ولا السبع سعادا
للملك المنعقد الثابت بالاحان لاحصاصه بالحلوف ملك الرقبه واسم السبب اسما
مطلق مجازا على ما مر سببه فالحق ان مدلول الاطلاقات من قبل الاسعاد
وهي اطلاق اسم احد المتساويين على الاخر لاسراكهما في لازم مشهور متوهم احدهما
اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع ههنا سعي النكاح سعادا لانه
والسبع لكونهما شركاء في اسباب الملك ومتوهم السبع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران
متساويان شركاء في اراله الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاحان والسبع عبدان
مخصوصان متساويان شركاء في اسباب ملك المنعه وابا حتها ومتوهم السبع اقوى فاشتهر
اسم احدهما للاخر وهم بحر العكس لا عرف من ان الاسعاد انما يجري في طرف واحد
لبلا يفوت المبالغه المطلوبه بالاسعاد فان قيل يدس ان الاسعاد هي اطلاق
اللفظ على اللازم المجازي الذي موضوعه للملزوم فكيف يكون مساعا قلنا ليس الاسعاد لكونه
في الاطلاق على اللازم بل على المجاز اراد اللازم كاطلاق الاسد على الابان
سعادا واطلاق البيع على النكاح لكونه سببا للملك والمثبت للملك لازم مجازي
صحة الملك كذا نقل عن الامام وبه يحاب عن اصل الاعتراض بانا لا نم انه يجب في المجاز
المجاز عسار السببيه ان يكون المعنى الجمعي سببا للمعنى المجازي بعينه بل يكفي سببيه
جنس النسبات سواء حصل بالحط او غيره على ما قال اذا سرى عبدا لمولى حر واراد
فملكه سببا اوازنا يعتق على ما ذكر الم يعتق وعند الاعتراض ما اورده صاحب الكشف
واجاب بان ملك المنعه عبارة عن ملك الانتفاع والوطي وهو الاخص من ملك النكاح
واليمين لكن مغايرة الاحكام لعبارة منافية لاذ اتحاد ما به شئ في باب النكاح معتبرا
في ملك اليمين سعادا ويجاب ايضا عنه بان اللفظ لاسباب ملك المنعه في المحل سبب على حسب
تحمله المحل اذا جعلنا اللفظ اسما لسببه مجازا لاثبتنا به ملك المنعه قصدا لاتباعه سبب فيه احكام
النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد سر المعسر بوعاء والعلاقه فلك ان
تعتبر ايهما شئت وينوع المجاز حسب ذلك مثلا اطلاق المشتر على سعه الاثنين
ان كان باعتبار شبههما به في الغلظ فاسعاد وان كان باعتبار اسعاد المعدد المطلق
فمجاز مرسل فض عليه الشيخ عبد القادر قوله واعلم انه يعسر يعني ان المعسر في المجاز
وجود العلاقه المعلوم اعتبار نوعها في اسعالات العرب ولا شرط اعتبار شخصها
حتى يلزم في آحاد المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللغه وذلك لاحاطتهم على ان
ان اختراع الاستعارات الغريبه البديعه التي لم يسمع باعيانها من اهل اللغه هو
هو من طرق البلاغه وشعبها التي بها يرتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك
ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وسئل المحالف بانه لو جاز التجوز
بمجرد وجود العلاقه لجاز نخله لطويل غير انسان للمساواه وشبكة للصيد للمجاورة

وات للابن للنسبة وابن للاب للبنوة والادام باطل اتفاقا واحب بمنع الملازمة فان
العلاقة متصة للصحة والتخلف عن المتصف ليس بقادح لجواز ان يكون للمانع محصور فان
عدم المانع ليس حراما لعدم وجدان المتصف وقد سبق الم الى انه لم يرد لفظ الطويل عن احد من
الاسعاريين وهو الذي ياتي ح احص الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص بالمسمى به
كالسماعة بالاسد فان مثل الطويل للنخلة كذلك والا لما جاز اسعار بها للطويل لان هو
فلما لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع رقوع واغصان ح اعاليها وطراوة وتمايل
منها وقوله مسلة لا خلاف ح ان الجار وقع عن الجمعة اي فرع لما معي ان الجمعة
هي الاصل الراجح المعدم ح الاعسار واما الخلاف ح جمعة الجمعة فسيجيء ما هي الحكم حتى
يسقط ح الجار امكان المعي الجمع بعد اللغط وعند التكلم حتى يمكن صحة اللغط من
حيث العربية سواء صح معناه او لا فقول القائل بعد اني لعبد معروف النسب مجاز
اما فاذا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعند مجاز شبه به العتق لصحة اللغط وعند ما
لعدم لاستحالة المعي الجمع وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر قوله فالخلاف
يعني عند ما الاصل عدم اسباب البنوة والخلقة عدم اسباب الحرية وكذا على
السعر الثاني لكلام الامام فلا يسمع الخلاف الا ح جمعة الجمعة واما على السعر الاول فالاصل
فالاصل عدم عدم احر فسمع الخلاف ح تعسر الجمعة التي هي ح الاصل ايضا ولا يعسر على جمعة
الجمعة وعدم اسعي قوله فالخلاف يكون ح الاصل والخلف اي ح تعسر مجموعها لا ح كل منهما او
الجار الذي هو الخلف انما عدم اسباب الحرية فلا خلاف على كلا السعرين لا يقال
قد سبق ان معي الجمعة ح الحكم ان الحكم الجاري خلف عن الحكم الجمع فعند ما الاصل عدم
البنوة والخلف يوجب الحرية وعند الاصل عدم احر والخلف عدم اسباب فلا يسمع الخلاف ح كل
من الاصل والفرع لانا نقول عدم الادام على السعر الثاني انما كان الاصل عند عدم اسباب
مثل الكلام به وهو مخالف لوجوب البنوة والمجموع ان الاصل والخلف معا اللغطان اعني الجمعة
والفراغ ح ان عدم احلف عن ذاك ح حكمه او ح الكلام به وما ذكرو من ان حكم هذا خلف عن
حكم ذاك اخذ بالحاصل وهو صحيح للمقصود فعلى السعر الاول يكون الجمعة التي هي الاصل
عين معاني لما هي الاصل بحمد ما خلاف السعر الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا
كالخلف على السعر بس قوله فصحة الاصل ليس بكلام المصنف ولم ينقل جواب الشرط الواقع في
كلام محي الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه
وهو انه جعل الاصل ماهية بكلمة وتعذر العمل بجمعه مظاهرا انما يصدق على هذا ابني
لاعلى عدم احر قوله لما المشهور ح استدلاله ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار
الاصالة والجمعة ح المقصود اولى وفي استدلاله ان الجمعة والمجاز من اوصاف اللفظ
فاعتبار الاصالة والجمعة ح الكلام الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى
وذكرهم ح استدلالهما ملازم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم
الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان
الاسعار به موقوف على صحة لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه
بحيث يدل على المعي لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن
صحة معناه الجمع ح كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفي كلام الله سبحانه ايضا قوله لان الاصل اراد
البر عن ممكن فان مثل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكون ماء واما اذا كان فيه ماء فاريق

فاعادة

فاعاد الماء ح الكون ممكن سمع ان مع السمر معتمد كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت
اعادة حيوة وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا فلما اسداء السمر ح الكون اعتمد على الممكن
ح ان الظاهر هو عند الاراقة ما يأتي كذلك الممكن ممكنا فلا يسع السمر على خلاف ما اعتمد اما ح الكون السمر
مثل الميت لا الحجر فاليمين انعقدت اسداء على العدم ح الجملة لا على الامكان ح الظاهر
ولم يعتمد السمر على ما يخلعه الله تعالى ح الكون كما اعتمدت على حيوة محمد بها الله تعالى ح السحر
بعد ما خلق مع العلم بموته لانه على معتمد الخلق لا يكون الماء الذي ح الكون وقت الشمس ولا
يقدر لا تأثير من الماء الذي ح الكون ان خلقه الله تعالى فيه كما معتمد لا فتلق السحر ان احياء الله
لان الماء الذي ح الكون اشارة الى موجود لكونه مسار اليه ومعتمد السمر بعض عدمه فلم
اتصاف الشيء بالوجود والعدم ومجال قوله فاذا بهم الاول اي كون الماء الله ابنا له و
اسمع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب او اكبر سنا من القائل علم ان
المراد لازمه اي لازم كونه ابنا له وهو العتق من حين الملك وهو ح الاس اوي واسهر ودمث
بعضهم اي انه مراطلاق السبب على المسبب لان البنوة اسباب العتق ح ما حرره عن
الملك لان الملك كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه منشأ السبق والحكم ح محله ذات وصفين
يضاف الى آخرهما وجود الاداء عن ذلك لان العتق ههنا لا سيما ح
الاكبر سنا لم يسبق بل لا يكون مسببا عنها واسبب انما يطلق على مسببه كما مر قوله
فيحمل اذا راجواب سؤال نشأ من انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعي لانه ان
حمل مجازا لاشتراك الحرية والمعي المذكور هو عتق على من حين ملكه اذا لا اشتراك
وان اسطل بالكرم والنزل والاصل البعيد بالبر طوعا ان جعل مجازا للاقرار هو
كذب محض يعين لان عتقه بالبنوة مستحيل وكم موجد من حيث اعتمد الاقرار
بطل اذا اتصل به دليل الكذب وكيف اذا كان كذا معين فاحتاج به مجاز للاقرار
والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية حتى لو قال عتق على ملكه كان
صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا فان سبق
منه اقرار فقد عتق ح العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا عتق قضاء دون ديانة فلو اخذ له
باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل بعد سوى فلذلك يحتاج ان يكون مجازا
عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال لاخيه هذا اخي يحتمل الاخوة ح الدين والاتحاد
في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق بالمس به اذا اراد الاخوة اما فيما احتمال
بعيد غير ناش عن دليل لان البنوة لا تعم عند عدم المعي الجمع سواء عتق عن
الكبرة بنيا اذا قال لزوجته وهي اصغر سنا منه هذه بنتي فلا تعتق بل لا بد من نية
الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل اسعاء حمل المحلية من الاصل
وذلك حقها لا حقه فلا يصدق في ابطال حق الغير ح بخلاف هذا الذي فانه اقرار على
نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فاعتق ابنه بالشرائط سطل
ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبد صغير ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة ومعنى المجاز

سواء كان غير ساكنها او لقيام دليل كالعدة بنى وهو الملك
لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غير ساكنها لانقطاع السنة
فاد التعليل بفعل محمد بوما يصح كما سل لبست الثوب يوميس
الرئيس يوما بخلاف قدمت يوميس وكذا حلفه امام وهو اسنان الى ان
الاسناد وعدمه هو الفعل الذى يتعلق به اليوم لا الفعل الذى اضيف اليه اليوم
وذلك لان اليوم جعل فى النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذر وذلك
كان الفعل الذى يتعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل الممتد لا يظرف الزمان
بدون ذكره بصح كون الظرف معيارا غير زائد عليه سل صمت
يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف
لم يصح حمل اليوم على جميعه وبوما امتد الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد
الممتد بل يجب ان يكون الظرف معيارا غير ممتد لا يصح حمل اليوم
الآن سواء كان فى النهار او فى الليل بدليل قوله تعالى ومن لم يستطع
التولى عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا ولان المطلق الآن حرام
التولى وهو حرام اليوم فيكون مطلق الآن حرام اليوم فيصح
مع ان اليوم مسمى لمطلق الوقت دون ساعة النهار الا ان المقيد
اسمه الى مطلق الوقت ان اقرن بفعل الممتد فى ساعة النهار ان اقرن
ما يدل على ان المعسر هو المصاب الذى حبس فالوا فى مسل ابت طالق يوم ابوه
او اكلمك ان المزوج او التكلم لا يمتد وكذا وقع فى جامع الصغير وايمان الى
ملك شمس الائمة الحلوانى حتى لم يحلف الحراب لموافق المعلق به والفعل
فى الاسناد وعدمه واما اذا احلف مسل اسرك سدك يوم يقدم زيد فقد اتفق
على ان المعسر هو ما علق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون
الامر سيدها لان كون الامر بالسد فى عدما قلب الكلام عما يقتضيه التقدير
بالمد فكيف جعلوه غير ممتد قلب امتداد الاغراض فانما هو بخلاف الامثال
كالضرب والجلوس والركوب فانه يكون فى المرة الثانية مثله فى الاول من
كل وجه فكان محمل كالغير الممتد بخلاف الكلام فان المحلوف فى المرة الثانية لا يكون
مثله فى الاول فلا يتحقق بخلاف الامثال فان قلت كان اليوم ظرف للفعل
الممتد المعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده
وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له
من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بعد بل كان ظرفا لشىء آخر حتى يلزم كون
الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد ممر له اليوم الذى يقدم فيه زيد ويوم تركب

ممنوع له

ممر له اليوم الذى تركب فيه ويكفى فى ذلك وقوع الفعل فى جزء اجزاء اليوم وقد يجاب بان
طريقه للعامل بقصده لا صيغته وحاصله لفظا ومعنى لا مقتض على المعنى بخلاف المضاف اليه
اعتبار العامل او فى عند احتمالها بالامتداد وعدمه وما ذكره الى الدليل يتصدى
على هذا السؤال وعما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضى امتداد الظرف وعدمه يقتضى
عدمه لكن ما ذكر انما يلزم فى الاول حتى لو قال لها انت طالق فى ساعة اخرى
فان قلت كيف اما عند الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت قل اركبوا يوم ما تيكم العدو
واحسوا الطير ما لله يوم ما سكم الموت وبالعكس قل انت طالق يوم تصوم وانت حيض يوم
سكسب الشمس تلك الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن القرائن ولا تمتنع
معونة القرائن كما فى الامثلة المذكورة على انه لا امتناع فى الاول على ساعة النهار
ويعلم الحكم فى غيره بدليل العقل فى الثانى على مطلق الوقت وبحمل التقييد بالنهار
كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين سكسب الشمس فان قيل كيف جعلوا الصحة
والمرض ممتدة والطلاق والعتاق والابراء غير ممتد مع انه ان اريد انشاء الامر وحدوثه
هو غير ممتد فى الكل وان اريد كونها مخبرا ومفوضا وهو ممتد فكذا كونها مطلقا وكون
العدد معتبرا ممتدا فكيف اريد فى الطلاق وهو انها لا تبين الا بثلاث فى عقيد كون الشخص مطلقا
او معتقا بالزمان لانه لا يقبل الوقف بالمكان وفى البحر والعوارض كونها مخبرا ومفوضا
لانه يصح ان يكون يوما اليوم او اكرم سعطى مفيد توقيته بالمكان فان قلت ذكر فى الجامع
الصغير انه لو قال امرك سدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس معناه ان
اليوم لمطلق الوقت بل على انه ممر له امرك سدك يوميس وفى مثله يستتبع اسم اليوم
الليلة بخلاف ما اذا قال امرك سدك اليوم وبعد غد فان اليوم المعود لا يستتبع ما
قال انه ممر الفعل قوله لانه اراد باطنها اى ما فى الحنطة من الاجزاء مثل بلان ياكل ما فى
الحنطة اى طعامه من اجزاء الحنطة واكل ما فى الحنطة ثم اكل عينها واكل ما يجد منها
من الخبز ونحو دون السويق فانه عندهما جنس دون حنس الدقيق قيل لخت
انه عند محمد رح واما حصة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة فان بضعها
فى الفم ومضغها ثم ابتلعها يحنث عند ابى حنيفة رح وقع فى عمان محرما الاسلام غير شرط للعلمة
والعود عن الرجز لان الامر اذا رجب نفسه اى الذى فى عسب التمر والعلة على سنة ادوحه
لان القابل اما ان لا يبقى سنة او يبقى البذر مع نفى التمر او بدونه او يبقى التمر مع نفى البذر
بدونه او يبقى البذر والتمر جميعا فالعلة الاولى بذر بالاتفاق والرابع تمر بالاتفاق
فى الاخيرين خلاف ابى حنيفة الانسان بقوله ويبقى التمر اى مع نفى البذر او عن نفسه
بالنفى والانسان فعند ابى يوسف رح الخامس تمر والسادس بذر وعندهما كلاهما بذر وتمر
وهما حسان يحلفان بوجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة
وبوجب الثانى المحافظة على البر والكفارة عند الحنث لا القضاء واللقط حصة البذر
لانه المعهود عرفا ولغة ولهذا لو حلف لا يشرب لبن هذه الشاة فحلب التمر فاراد تناوله
والمجاز يعتبر الحقيقة ان هذا الكلام يصح لكونها موضوعة لذلك التمر بوجه

كما مورا ای امه الاصول قوله او عاده سمل العرف العام والخاص وقد يعرض بها
ما يسمى العاده في الافعال والعرف في الاقوال قوله سمى المورد في الاصل مصدرا
قارن القدر اذا غلب استعمل للسرعه سمى به الحاله التي لا ثبات فيها والاثبات
فعلى رجع فلان مرفوقا اى مرتفقا وقبل ان سكن قوله واستعمل اى استعمال
او حرك من استطعم منهم بوسوستك ودعايك الى الشر منهما وهو مانع عن ارادة
جمعه الطلب الايجاب عملا وهي كون الامر تعالى وقدس حكما لا ملزما ليس ما عن
عباده منهم بحارج عن تكليفه ردلك واقتداء عليه تعالى انه ان الالى يعصي يكن الامور
العقل وقدريه عليه سلامه الآلات والاسباب قوله تمرسا وعلوم مثل هذا الكلام جمعه
في التخيير والاذن لكل احد ان يحارا اى الامر سا لكن قوله اما اعتمادا فهو مانعه
عن ذلك عملا اذ لا عتماد على الاساس بما خيرته واذن ومتى الهيه لعط حارج عن
هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من لا مر بن يحار للتوبيخ والانكار لا جمعه اما الاول
سوسه مرسا اذ لا محيص الانسان سرعا من شاء واما الثاني فعبد لانه العقل وقوله اما اعتمد
فان صل كيف يصح حمل القرسه التي هي لعط حارج عن هذا الكلام فما للقرسه التي
حارجه عن المتكلم والكلام تلك ما عبارا بها لعط فيكون من جنس الكلام فلا يكون حارجه
عن الكلام على الاطلاق قلنا اصل ان القرسه اما ان يكون معنى من المتكلم او الاثاني اما ان
يكون لعطا او لا واللعط اما ان يكون حارجا عن الكلام الذي وضع له المحار او لا وعلى الحارج
فسمان الاول الا يكون دلالته على المع عن اراده الجمعه ما عبارا وله بعض
افراد معهوده بالاراده من اللعظ لاحصاص البعض الاخر سعصان كالمكا
من افراد المملوك او بزياده كالجنب من افراد الناكحه بنصر اللعط عبارا اما عبار
احصاصه بالبعض وهذا الذي سميه في الاسلام جمعه قاصره وقد سلف الم فيما
سبق لانه جمعه في روحه محارج روحه ولم يمس بها انه مانع مهما عن اراده الجمعه
عملا او حاوعاده او سرعا او الظاهر انه مانع عاده وقد جعلته فيما لدلالة العاده.
اصالانه اراد بالعاده نحو ما لحص بالاعمال دون الاقوال والثاني ما لا يكون دلك
ما عبارا دلوه بعض الافراد وذكر له تمانيه امثله بمع الجمعه عن اراده الجمعه في الاول
عملا في الثاني والرابع والخامس جامع العرف وفي السادس عرفا وفي الثامن
سرعا فلذا اعاد اللعط لحوف السابع اما عرفا فاعاما او حاصا او سرعا عبر بعس فلذا
اعاد اللعط حانيه عنه وذكر اللعط الكاف قوله الاعمال بالسان ردا على
بانيا او مجرد اعبارها وكلاهما بعد الحصر والمراد بالنيه قصد الطاعه والقرب الى الله تعالى
في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغسل او على اعضاه للتبرد لم يكن ناويا وبعس هذا الكلام
يدل عملا على عدم اراده جمعه وقد يحصل العلم من عرنيه بل المراد بالاعمال حكمها
الطلاق السي على اش وموجبه والحكم بوجوب سعلق بالاخر وهو المواخذه في الاعمال
المعس الى الله والاثم في الافعال المحرمه وبوقوع سعلق بالدنيا وهو الحواز والفساد

اى لازمه المباح حرمه لان البدر الحاصل للمباح الذي هو صوم رحب سلاوا الى المباح
يوجب حرمه اصل الذي هو مباح اصا كترك الصوم سلالان الحاصل الذي يوجب المنع
عن صد وكرهه المباح سمى بقوله تعالى بدفرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم
تحليلها بالكفاره سمى تحريم النبي عليه اللام ماريه او العسل على نفسه تحريما
موسس الهيس وقيل معناه ان هذا الكلام سمى بواسطه موجبه اى اثم الثابت به لان
موجب البدر لزوم المنذور الذي هو حاصر الترك في سه اذ لا بدر في الواجب سعه
فصار البدر حرما للمباح بواسطه موجبه اى حكمه ودلاله اللعظ على لازم معناه لا لكون
نطرس المحار مثالا لسعل في اللازم وقوله سردبه اللازم مع ربه مانعه عن اراده الموضوع له
لان الجمعه اصا بدل على جزء المعنى ولازمه نطريق النصر والالتزام ولا نصر بدلك بحالا
فهم الجزء او اللازم بد يكون من حيث انه عين المراد باللعظ حارو بد يكون من حيث
انه جزء المراد ولازمه باللعظ جمعه كما اذا فهم الحدار من لعظ اسد المسعمل في معناه وهو
الشجاعه من لعظ الاسد المسعمل في البخر فالحاصل ان الصعه جمعه لا تجوز فيها والمعنى
الذي لازم لها فلا حاجه وتسه نظر لما سبق من ان سعه الجمع سر الجمعه والمحار هو اراده
الجمعي والمحاري معا لا كون اللعظ جمعه ومحارا وكيف يصور دلك والمحار مسروط بعدم اراده
الموضوع له ولهذا عدل المع في تحريره عن عبارة البعوم الى قوله لاسراد اللعظ معناه
والجاري معا واريد المعنى الجمعي للصعه ولازمه المانع كان جمعا سر الجمعه والمحار مسوا
سمت الصعه محارا اولا قوله ويمكن ان يعال في جواب هذا الاسكال يعني اصل الاسكال
الوارد على سله اسناع الجمع سر الجمعه والمحار لا الاسكال الوارد على جواز العموم فانه لا يدفع
هذا المعال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى النبي اللعظ واما اذا نوانما جمعي هذا جمع
اراده المعنى الجمعي والمحاري معا لا معنى للجمع الا هذا فلت لا عبر ما اراده البدر لانه
ثابت سعس الصعه من عبر ما بر للاراده فكانه لم يرد الا المعنى المحاري قلت فلا سمع
الجمع في سي الصور لان المعنى الجمعي سب باللعظ فلا عبر ما اراده ولا ما بر لهما
واعلم ان الاسكال المذكور انما وبع في خاطرانا على سبل التوارد والا بعد بله صاحب
الكسف رحمه الله مع الجواب نوجهين الاول انه لما اسعمل الصعه في محل اخبر جزء جزء البعر
ان يكون مراده بها صاب كالجمعه المنحون فلا يس عبر نيه والثاني انه لما حرم بترك
شئ بوجب البدر والاسوف على العصد الاان كونه بما سوف على العصد لان
السرع لم جعله بما لا عبد العصد كلاب شرك فان السرع جعله اعما فصدا او
لم يعصد ومن بدبع الكلام في هذا المقام ما دكر بعض الائمه رحمه الله ان كلمه
الله قسم بما لله كقول ابن عباس رضي الله عنه دخل ادم الجنه بلله ما عرت الشمس
حتى حرح وكلمه على بذر الاان هذا الكلام على عند الاطلاق في معنى البدر عادة
محمل عليه فاذا نوى هذا معنوي بكل لعظ ما يمين محملا به سهل بنيه ولا يكون حماما الحقيقه
والمحار في كلمه واحد بل في كلمه قوله ما عبارا بها لعظ فيكون من جنس الكلام فلا يكون حارجه
عن الكلام على الاطلاق قلنا اصل ان القرسه اما ان يكون معنى من المتكلم او لا فالثاني اما ان
يكون لعطا او لا واللعط اما ان يكون حارجا عن الكلام الذي وضع له المحار او لا وعلى الحارج
فسمان الاول الا يكون دلالته على المع عن اراده الجمعه ما عبارا وله بعض
افراد معهوده بالاراده من اللعظ لاحصاص البعض الاخر سعصان كالمكا
من افراد المملوك او بزياده كالجنب من افراد الناكحه بنصر اللعظ ما عبارا اما عبار
احصاصه بالبعض وهذا الذي سميه في الاسلام جمعه قاصره وقد سلف الم فيما
سبق لانه جمعه في روحه محارج روحه ولم يمس بها انه مانع مهما عن اراده الجمعه
عملا او حاوعاده او سرعا او الظاهر انه مانع عاده وقد جعلته فيما لدلالة العاده.
اصالانه اراد بالعاده نحو ما لحص بالاعمال دون الاقوال والثاني ما لا يكون دلك
ما عبارا دلوه بعض الافراد وذكر له تمانيه امثله بمع الجمعه عن اراده الجمعه في الاول
عملا في الثاني والرابع والخامس جامع العرف وفي السادس عرفا وفي الثامن
سرعا فلذا اعاد اللعط لحوف السابع اما عرفا فاعاما او حاصا او سرعا عبر بعس فلذا
اعاد اللعط حانيه عنه وذكر اللعط الكاف قوله الاعمال بالسان ردا على
بانيا او مجرد اعبارها وكلاهما بعد الحصر والمراد بالنيه قصد الطاعه والقرب الى الله تعالى
في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغسل او على اعضاه للتبرد لم يكن ناويا وبعس هذا الكلام
يدل عملا على عدم اراده جمعه وقد يحصل العلم من عرنيه بل المراد بالاعمال حكمها
الطلاق السي على اش وموجبه والحكم بوجوب سعلق بالاخر وهو المواخذه في الاعمال
المعس الى الله والاثم في الافعال المحرمه وبوقوع سعلق بالدنيا وهو الحواز والفساد

لكن اكب الامر وبد دام لكن غير ولس نكاب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن ما يكون الكلام
السابق بحيث يدخل معه المحاط عكسه او يكون منه الدارك لما قاب من مضمون الكلام
السابق والاباب هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا لكن غصب حيث
حمل على وقوع الخطاء في السبب فنفى الفرض واثبت الغصب فاستوى الكلام بحلاف
اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيز بماتين لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاستثناء
بعضه او ما يكون مستعملا في قال لا اجيز لكن احيز بماتين لتكون المدارك
في قدر المهر في اصل النكاح قوله اذ لا احد السبب فان كما مر دس تهي بعد سبوب
الحكم لاحدهما او كما جلس بعد حصول مضمون احدهما وقد دمت كثيرا من ان المحور الاصولي
الى انهاء الخبر للشك يعني ان المتكلم شاك لا يعلم احد السببين على التعيين فيقرد ذلك بان وضع
الكلام لذا فهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك في محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار
يحتمل احد الشخصين فيكون للشك المتكلم منه بان يعلم ان الحاكي احدهما ولا يعلمه بعينه وقد
يكون للشك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لجرد اظهار انهام واظهار نصفة مثل
وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان
المبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لا نزاع
لانهم لم يريدوا الا نبادر الذهب الى عند الاطلاق وما ذكره من ان وضع الكلام للانهام
على تعدد نمامه انما يدل على ان اول موضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى مقصودا فهامه
بان يخبر المتكلم الحاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين قوله بخلاف الاباحة اوالتسوية
او نحو ذلك مما ساسب المقام فالتحيير كما في قوله فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه يعني
الامر اي فلكفر باحد هذين الامور والمشهور في العرف التحيير والاباحة انه مستعمل في التحيير
ولا يستعمل في الاباحة لكن العرف ههنا موافق للاحناف في الاباحة الاتيان بواحد وفي التحيير
بحث وحسد ان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بعني عبدي
هذا او ذاك يستعمل الجمع ويحب الاقتصار على الواحد لانه المامور به وان كان الاصل فيه
الاباحة ووجه التحيير بالامر بواحد كما في خصال الكفارة يحور الجمع لحكم الاباحة الاصلية وهذا
يسمى التحيير على سبيل الاباحة قوله انسا اشار بعا الانه لم يحصل انسا الحرة بغير هذا اللفظ فلو
كان خبر الكفارة كذا صح ان يجعل الحرية ثابتة قبل هذا الكلام بطريق الاقتضاء لصحة المدلول
اللغوي وهذا معنى قوله انسا اشار بعا وعرف اخبارا حصة وانما قوله ويكون هذا
انسا لان الايجاب الاول انشاء وانما يتوجه على مبهم لا على معين فلا يكون انشاء عرفا او حمه
والعين انما يتعين في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء قوله اتهاما نصح حتى لو اباعه
احد الوكيلين صح ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملكه لكونه بملك قوله
وقلما ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية والجزاء ما يزداد به ذنب الجناية ويتعين سببها
وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد معاملة اغلاظ الجناية باخف الجزاء وتاهل بالحر العامل بالحجة
الظاهرة الاثار فوزعت الجملة المذكورة في عرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة
المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة عما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي
صلى الله عليه وسلم وادع ابا برزة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام
فقطع عليهم اصحابه الطريق فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فارسل باخذهم ان قتلوا واخذ المال قتلوا وصلبوا
قتلوا ولم ياخذوا المال قتلوا ولم يصلبوا واخذوا المال وقطعت ايديهم وارجلهم من خلاف ومن جاء مسلما

هدم الاسلام ما كان في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ونفي
نفوا الحبس ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع منهم احد من الانواع اجري على جميعهم
المقابل لكل النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه فان قتل
قطع الطريق على المتاس لا يوجب الحد فكيف يقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام
قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا او لو سلم فمن دخل دار الاسلام
ليسلم فهو عمر له الذمي فمحمد قاطع الطريق عليه وقوله ومن قتل واخذ المال صلب قتله ابو حنيفة
على اخصاص الصلب بين الجناية الاخرى وغيرها على اخصاص من الجناية بالصلب
يحب لاجرم فيها عن صلب اثنى فقط الامام الجائر من اربعة امور القطع مع القتل والقطع مع
الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان من الجناية ما يحتمل الانحاد من حيث انها قطع
المادة فيصل او يصلب والبعد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزمه حكم الكبير
وقد امر الله عليه السلام في الغرنيين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بهم في الحرة حتى ماتوا وقد
تعارضت الروايات في حديث ابن عباس في بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل يقطع
يده ورجله من خلاف وصلب وفسط الاحتجاج به وعند ما يعين الصلب علامة طاهرة الحد
قوله وهذا اي والكون اول احد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد من قال هذا او هذا
مشيرا الى عين وذاته ان كلامه باطل اي لغو لا شبه به شيء لان وضع او لاحد الشيئين
اعم من كل منهما على البعض والاعم يحب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على
العدد والذاته غير صالح للتعين واما يصلح له الواحد المعين هو العدد وقيد بقوله تحت لان
احكام التعين انما تجري على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام
تتعلق بالوجودات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو سوى العدد خاصة لم يتعين
عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وقال ابو حنيفة لما تعذر العمل بالجمعية اعني الواحد
الاعم فالمعدول اليه المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين يحتمل
الكلام كما اذا قال لفلان علي هذا او ذاك فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قاله في عين وعبد غير
لان تعيين عبده لان عند التعيين انما يصار الى المحل لكنه موقوف على احتمال المالك
قوله وكذا قال لتعيين البائع هذا حر او هذا او هذا عطفا للثاني على الاول والمثالث بالواو وتعيين
الحال وحر في الاولين يعني انه شاء الكلام لايجاب العتق في الاولين وشرط
الثالث مناسبين له الكلام والكلام بين لاسباب حرية احدهما لا لاسباب رقية احدهما لان
ذلك يناسب قبل كلامه بالعدم الاصلي فصار عطفا على المعتق فصار بمنزلة احدهما حر وهذا
بالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالعين وقيل انه لا يعين احدهم بالحال
ويكون له الخيار بين الاول والاخرين لان الثالث عطف على جملة واحدة والجمع بالواو يصلح
الجمع بالفاء الشتى فكانه قال هذا حر وهذا او هذا كما اذا الاحلف لا يكلم هذا او هذا او هذا فانه يحنث
بالاول او بالاخرين جميعا لا بالثاني وحل قال ابو يوسف ومحمد لان الهم هذا يحتمل الاثنين ما ذكرنا
ارجح لوجهين تقدمت بهما الاول وما جرى في كلام شمس الائمة حيث قال الحر المذكور في الكلام حتى
وهو لا يصلح خبرا للاثنين اشتراط بعاد للواحد حر وللاثنين حران ولا واحد لا يصلح خبرا
احدهما لان العطف للاشتراك في الحر المذكور ولا اشتراك حر احدهما مثله لا يصلح خبرا
للثاني بخلاف مسئلة الكتاب فان الحر يصلح للاثنين بعاد لا الكلم هذا ولا اكلم هذين هذا
لم يصلح ما ذكر من سؤال الاسباع لان المدبر يدبر غير المذكور بعطا كما في قولك هند
وزيد وقول الشارح عن عبد ناوات باعتبار راي الراي مختلف حمله الم

سما للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجرى فى مثل اعجبنى زيد او عمرو او خالد
ومقصى كلام سم الائمة ان يكون المجموع بين الاول والاخيرين كما فى اعجبنى زيد او عمرو او خالد
السهل واما على الوجه الثانى فهو نحو اعجبنى احدهما او احدهم او احدهن كما فى مثله
ان يقول على الوجه الاول لانه ان العدد بين اثنين او اكثر حتى يقال زيد او عمرو او خالد او زيد او عمرو او بكر
وحينئذ يكون المعدد بين المعطوف والمعطوف عليه وانما يلزم ما ذكر لو كان ذكر الثانى والثالث بلفظ التثنية
لانه حينئذ يلزم كثرة الحذف لانا نقول مبنى ما ذكر الالزام اذ العدد بين ما هو المجموع وحده احدهما
حر وحده احد تكميلا للجمل الناقصة سقط من السهل لان الحرية انما تكون على الوجه الثانى لا
ما ذكورام حا، زيد وعمرو ولو سلم فعارض بالمثل ويكون المعطوف عليه صريحا وعلى الوجه الثانى لا
ان يقوله وحده احد من الاثنين او الاكثر بل يقوله وحده احد من المجموع بين الاثنين والاكثر
بهما بل لوجه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثانى وحده وبعد تشريك الثالث مع
وه الثانى بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان حرا
يوقف اول الكلام على اخره ولم يسبق حرية احد الاولين فو واذا اسعملوا فى البيع حرا كان
واسعاء الواحد المبهم لا يصور الا باسعاء المجموع ومعوله تعالى لا نطلع آثما او كفورا معناه لا تطع
احدهما وهو يكون فى سياق النهى نعم وكذا اما حالى زيد او عمرو فان قلت لعل احد يدل يكون
اسهما لم يصلح ان يخاطب لسوى به المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وميزيه اصلية وهو فى معنى العموم
ولا اسعمل فى الاثبات اصلا كذا ذكر ابن اللحية يعول لهم ان اول احد السهل وان مثل احد
زيد او عمرو فى معنى احد هذين احدهما لا محالة ان حمل على الثانى وهو طامس بل على الاول وهو مقصا
انه لو قال والله لا اقرب هذين او هذه الاربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب
احدهما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا ولو قال والله لا اكلم احدا من هذا الخلق والناس
خاصة صيغة ومعنى ولا نعم سبب من دلائل العموم فكذا بوقوعها فى موضع النفى بخلاف كلمة او فانها
لا تفيد العموم لوقوعها فى موضع الاثبات فالاولى ان يعبر احد مكان كل كما ذكر
الم الا انه لا يصح فى الاثبات على ما صرح به ابن اللحية قوله فان قال اسان الى الرد على من
زعم ان او فى الاثبات بمعنى الواو وتثنيته على الجواب عن سلمه الضمير فانه لما عطف الثانى على الاول
ما وقد الثالث على الثانى بالواو صار فى معنى لا اكلم احدا واحدا فيحنث بالاول او المجموع الاخير
لا بالثانى او الثالث وحين فان او فى النفى لسموا العدم والواو لعموم السمول واذا تعسر العطف
على الثانى دون الاول سرحى للغرض باسواتهما فى قصد النفى بخلاف سلمه الاعساس فان
المقصود منهما احدهما لا بعينه والعطف على المقصود هو الراجح قوله الا ان يدل الدليل
اعلم ان اذا اذا اسعملت فى النفى سهو نفى احد الامرين فى عدم سمول العدم عند الاطلاق كما
الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لانتفاء احد النفيين فحسب مثل ان امنت من ملك او كبنت
ذكر جار الله فى قوله تعالى ولم لا سمع سمعا اما نهى لم تكن امنت من ملك او كبنت
انه يدل على عدم الفرق بين النفى الكائن اذا امنت عند ظهور اثر انتفاء الساعة وبين
النفى الذى امنت منها ولم تكتسب خيرا سمعى ان عرج الايمان بدون العمل لا سمع ولم يحمل
على عموم النفى سمعى انه لا سمع الايمان فى للنفى الذى لم تقدم الايمان ولا كسبت الخير فى الايمان
لانه اذا نفى الايمان كان نفى كل الخير فى الايمان فكان اصح حمله على نفى العموم اى النفى
الذى لم يجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا اسعمل الواو فى النفى سهو لعدم السمول لانها تفيد
ويجوز ان يكون نفى واحد الا ان يدل قرينة حالية او مقالية على ارادة السمول النفى وسلب الحكم عن
كل واحد كما اذا حلف لا ياكل رمانا واكل مثلا السهم وكما اذا قال لا اكلم الا زيدا فانه لا يحنث
بكلام زيد وعمرو معا بل بكلام كل منهما على حدة وقد يكون النفى لسلب الحكم عن المجموع
من حيث هو مجموع مثل ما جاءنى زيد ولا عمرو فانه يصدق بما اذا جاءه احدهما دون الاخر
ولا سهو لعدم السمول واقول بالعكس وبما ذكرنا ظهر ان قاسم القرينة الواو على سمول العدم فذاك
السمول لا الاسلوب فسمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لا اكلم زيدا وعمرا فهو يبر
بالمجموع مع انه لا ناسر للاجتماع فى المنع وسلمه اكثر ان يحصى فو وقد يكون للاباحة
لاختفاء فى ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يسعمل بان فى احد الامرين مع جواز الجمع فيها طلبا
وسعى اباحة وبان فى طلبه مع اسباع الجمع وسعى حسرا الاباحة والتخيير بدون فان الى صيغة
الامر وقد يضاف الى كلمة او والتحقيق ان او احد الامرين وجواز الجمع او اسباعه انما
هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وسيذكر كما قالوا انها فى الخبر للشك وانها فى الانشاء
الجمع والاباحة مع الخلو عن قرينة دالة على ارادة احدهما بعينه وقد لا سمع الجمع فى الخبر كما فى حصال الكفارة وكما اذا حلف
لا دخلن هذه الدار او هذه او لو دخلها جميعا لم يحنث وقد لا سمع الخلو عن الاباحة كما فى حالة
الحنث اذا سرس اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمرا فانه يبر لو كلمهما
يكلم واحدا سهما لم يحنث فلو كلم ما ذكر بخصوص نصوص الامر وسعا منع الجمع اذا الخلو فى الاثنين
بالمامور به تعنى صون الاباحة اذا لم يحالف واحدا سهما بل كان آتيا بالمامور به امر الاباحة وان
جالسهما جميعا كان مخالفة كل منهما اتيانا بالمامور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة
فان الاتيان بالمامور به انما يكون فى واحد منها وجوازه عرفا انما هو لحكم الاباحة الاصلية
لو لم تكن لم يجز كما اذا اباح بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك فو وقد
يصار او لحى الواو مع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل يعمل
تكون كالعام فى كل زمان ومصدر اسطاعه بالعمل الواقع بعد او نحو لالزمنك او تعطينى
حقى ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت احدهما على عامه مى وقت اعطاء الحق
كما اذا قال لالزمنك حتى تعطينى حقى او تقضينى حقى والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعين
كل منهما عسار الحمار قاطع لاحتمال الاخر كان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ومدامعى
قوله لان احدهما اى احد المذكورين من المعطوف والمعطوف عليه يرتفع بوجود الاخر
كما ان المغيا يرتفع بالغاية وسقط عندها وبعد مت الخ اى ان او متى بمعنى الى ان
لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثانى او الا ان الفعل الاول ممتد الى جميع الاوقات الا
وقت وقوع الفعل الثانى معنى سقط اسد او ود مثل لد لكن يقوله تعالى ليس لك من
الامر شئ او يتوب عليهم اى ليس لك من الامر فى عدابهم او استصلاحهم شئ حتى يرجع
قولهم او تقديرهم وذهب صاحب الكساف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من
الامر شئ اعتراض وضعف ان الامر بيد الله مالك امرهم فما معنى قوله ليس لك من امرهم او يتوب عليهم او
يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس
قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول
الثانية حتى لو دخلها او لا حنث ولو دخل الثانية او لا بر فى يمينه لانتهاء المحلوف عليه كالو قال
والله لا ادخلها اليوم فلم يدخلها حتى غربت الشمس وما يقال ان تقدير العطف من
ان الاول منفى لين مستقيم اذ لا امتناع فى عطف المثبت على المنفى وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل
ان يكون عطفا على الفعل مع

حرف الى حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى
ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون المعلل
بالغاية سببا في الفعل نفسه وعلى الاول يلزم شمول العدم للوقوع او في النفي يحنث بدخول احدى الدارين ايتهما
كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا وعمرا ويهدا يظهر ان في قوله تعالى لاحباط عليكم ان طلقتموهن
ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة منفي للعموم اي عدم الجناح مقيدا باحد الامرين
اي المجامعة وتعليم المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اي تبعة ما يجاب به ثم متى يكون
تفرضوا امرا وعطفا على يمسوهن او لا جاحة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من ان معنى
ما صح ان على الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا اي اذا لم توجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى ان
المهر فوله حتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعد غايته لما قبلها سواء كان حراسة
كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير حراسة كما في قوله حتى مطلع الفجر او لا بعد الاطلاق فالاكثر على
ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون غاية تتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد
يكون ابتدائية يعدها جملة تعلقه او اسمية مذكور حتى هيا او محذوف يعرب الكلام السابق
وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة كحب ان يكون المعطوف جزأ من المعطوف عليه افضل
او ادونها فلا يجوز حاى الرجال حتى هند وان يكون ما تقضي شيئا حتى ينتهي الى المعطوف
لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نعم اذا قد يجوز ان يعتبر في المعطوف ادنى
في نوعه كمات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كمات الناس حتى الانبياء ولا يتعين
العاطفة الا في صورة مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب والاصل فيها الجارة
لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزأ من
المعطوف عليه وبيدا الى كونها غاية لان جعل كونها عاطفة
من عكس قول من قال ذكر الجر جوازه بحذف اي فيها ونحن في المعنى فمرجعها
ونعمت القضية وبهذا يعلم لطف مجاري في جمع موارد هذه الكلمة فاعرفه قوله
وان دخلت الافعال حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد
السببية والجزاء وقد تكون للعطف المحض اي التشريك في اعراب غايته و
سببيته والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا
للامتداد وضرب المد وما بعدها صالحا لانتهاء ذلك الامر الممتد اليه واطاعته عند
كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان العمال يحتمل الامتداد بسبب الجزية صلح منتهى له
وكقوله تعالى حتى يسامحوا اي يسامحوا فان المنع عن دخول بيت الغير يحتمل الامتداد
والاستيذان يصلح منتهى له وحمل حتى من داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وهو
الكلام والا فالمعلل منصوب ما صار ان مهما داخلة حسبة على الاسم والا فالمعنى وان لم يكن
الصدر الامتداد والآخر الانتهاء الى فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني اي
للفعل الواقع بعد حتى يكون حتى بمعنى كي تسببية والمجازات لان جزاء الشيء
يكون مقصودا منه لعل الغاية نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه ان اريد بالاسلام اطاعة
بها لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام
الاسلام حسد اكثر اولي وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين السببية والغائية ان
الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي الى ما بعد بوجود الغاية على انه لو

صح

يعم الاسامي الكنايات واسمار مراد المتكلم بها كلها جميع الكنايات وان اريد
ان اراد المتكلم بها ظاهر الاسمار منه مجموع كيف ولا يمكن الوصول الى الابيات
وجه المتكلم وهم مصروفون بها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية
لا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باسمار المحل او عرض ولم يشترطوا ارادة اللازم
الاسناد منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الجمع المحلى والحمار العير المقعد
كناية لمجرد اسمار المراد فلذا قال المراد بها ليس الا ان يفسروا الكناية بما سمر بها على السان
ما احتاجوا الى سد التكلف ويعرف ان الكناية عند علماء السان ان يذكر لفظ و
يراد معناه لكن لا لذاته بل ليسمر منه الى ملزومه من طول القامة يراد بالنجاد
معناه الجميع يسمر منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق فيطلق
المراد على صفة السوء ولا يكون اذ ناس عمرله اذ طالق على ما يوسان النجاد
لزوم كونه رحصا وعد امسى على ان المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم
المراد على ما سبق خصمه واما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد اراد المعنى
الاستاني ذلك لامتناع اللازم من حيث انه لازم لجواز ان يكون اعم فلا يسمر منه الى
الملزوم ما لم يصر مخصاصا حتى يكون الامتناع من الملزوم الى اللازم والسان ليس
كذلك للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رحصا ولا ملزوم له لان البسوء قد يكون
غير وصلة النكاح لا ما يقول المراد باللازم مهما ما يمنعه له مانع الشيء وقد يفيد
ان يحصل الامتناع منه بواسطة فوته عرف او دلالة حال او نحو ذلك ومهما
سواء لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا جدوى له لانه لا يكون مقصودا اولا
يرجع الى الصدق والكذب ولا يلزم بسوء الرأي حتى يوليا طويل النجاد
عن طول القامة او كثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب بسوء طول
ذكر الرماد فراس يلزم الطلاق بصفة البسوء ولهذا جعل صاحب
السان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس بها
بل كم يسمر معانيها الى سي احر فان المراد بها البسوء
في محل حاص منه الاسمار قوله الا
ان الا اعبدي واسمر اي رجل وان
كنايات سمر على السان
الا انها لا دلالة في معانيها
البتة وم وله اعبدي تحمل عدي
ان يحمل ان
يكون معناه
عدي اي

معنى ما فان هو يلزم
للجمع الاول انكار اراد
بطول النجاد معناه
الجميع يستلزم
ال ح

هذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فقد
للاحصاء وارادة جميعه الامر بعد الاداء لسبق منه الى الطلاق لان عمر المدة
بها لا يوجب العدد فيجعل قوله اعتدي حيضة كونه طالقا طريق ايقاع طلاق اسم المدة
على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل حيضة اداء طلاق
به طلاق ولا عكس انت طالق او طلقتك لانهم شرطوا النوافي في الصيغة
انه لما حاز ارادة المعنى الجميع جعل اللفظ كناية ولما عدد ذلك جعل حيضة ارادة
سفر على اللسان الاصول فهو كناية على البعد بين الاسفار المراد بها ثم اوقع
على السفر الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب
مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير به علة عاية فيجعل اصالة على ما
في باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واحب بان الاطلاق
في اطلاق المسبب على السبب هو احتصاصه بالسبب ليجعل الاتصال من جانب
اتصالا كاختصاص الفعل بالاراده والخمر بالعنب وبحو ذلك والاعتداد سر عارا
الاصالة يخص بالطلاق لانه وحده في عمر الاطهر على التبع والشبهة كالموت و
حرمة المصاهرة وارتداد الروح وغيرها وقد يقال ان اعتدي في باب الاضافة
طلقتك فاعتدي او اعتدي لاني طلقتك فيجعل الدخول شبه الطلاق وجب العدة وفي
سبب الطلاق علة بنفسه ولا يجب العدة قوله وكذا اي ومثل اعتدي اسر
لانه يصير له وتوضيحه لما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم الحمل ا
يحتمل ان يكون كلوطي وطلب الولد وان يكون لتزوج بزوج احر فان يوي د
الطلاق انصا، والناكح المذكور في اعتدي اثنتين منهما قوله وكذا اسر
موضوعه او منصوبه او موقوفه يحتمل ان يراد اسر واحد في ومثل او واحد
في الجمال او منفرده عندي ليس في عمر او تطليقه واحد على انها وصف للمصد
فادانوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البين
في الصور الثلث مع الرجعي ولا يحتج عليك لقوله انت واحدة ليس من باب الكناية بين
علماء الشافعي وانما هو من مثل المحذوف لكنه كناية باعتبار استعمال المراد
النعم الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب ا
الظهور تنحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم
فان المفسر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان
للمراد سواء احتمل التخصيص
التاويل سواء احتمل النسخ او لا
الكلام المتعدد من
والسارق والسارقة
الخمسة متداولة
في الظاهر

والتاويل لان احكم بها والا فلا يكون سببا للنص خاصا وفي النسخ احتمال النسخ
وسيجيء من كلام المصنف ما يدل على هذا قوله ثم ان اراد الوصوح اتى بصريح الوصوح
دون الضمير العائد الى الظهور لان الوصوح فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة
العموم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور قوله وبيان ذلك الكلام له
دال على ان زيادة الوصوح في النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق
اللفظ على المعنى شيء وسوقه له شيء اخر غير لازم للاول وان دل الكتابة على ان اللفظ
مسوق له فهو نص فيه من خصصت الشيء رفعته وتخصص الدابة اسرجت بها
بالتخفيف سرجا فوق سرجها المعتاد قوله حتى سد باب التاويل عن اول النبي
صريحه وحقيقته وهو اعسار دليل بصر المعنى به اغلب على الظن المعنى الظاهر
والتفسير مبالغة من الفسر وهو الكشف مراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد
ولهذا حرم النسخ بالراي دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على
غير الظاهر بلا جزم يقابله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا
بعيدا والنص يحتمله احتمالا لا بعيد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا
قوله ثم ان راداى الوصوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كالتخصيص
والتاويل والمراد بسد المعنى ادا المحكم يحتمل في نفس الوحي نسخ اللفظ ما دام لا يعلن
حوار الصلوة ولا حرمة الوطء على الجنب بسبب محكمان احكمت السنة بنسخهما
حكم ما دون الانتقاض ومثل ما احكمت فلا ما نعته فالمحكم يسمع التخصيص
ويراد به ما يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر في الاسلام في المحكم زيادة القوة
الوصوح حتى قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال
النسخ ايضا اد ابلغ المفسر الوصوح حتى لا يحتمل الغير فلا معنى لزيادة الوصوح
عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيد وتابيد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض هذا انه
بين وجه زيادة الوصوح في النص وهو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر
والمحكم لانه يكون بوجه كما اذا كان الكلام سيقا مما لا يحتمل التاويل ولا
او لحقه قول او فعل قاطع لاحتمال التاويل او اقترن به ما منع التخصيص او بعد الدوام
والتابيد قوله كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص
واشاره الى ان الكلام بعينه يحتمل ان يكون ظاهرا مع نصا في محل اخر فانه
ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا الا انه سيق في التفرقة بينهما رد على الكرخي القائل
بتماثلهما اورد مثالا اخر يكون الظاهر باعتبار النص باعتبار لفظ اخر وسوقوا
عاليكم اناطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع اي الطيبات لكم عددا

على سبل التعليب وسوغ واسع في العربية وبهذا سقط قول الامدي في قوله تعالى واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لادم بل الخواص بامر ان الاسماء ليس بمخصص قال وقيل ان
قوله ان قوله للملائكة اسجدوا لادم كان امرا لاحبار السبع لانطباع الوحي فلا يكون
معمما قلنا المراد بالاحبار في زمن الوحي واما بعده فلا سبيل الى العلم بالحال
للتسبح وسلمنا صيغ محكمة لغة تشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم قوله والكل اي
الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اي يثبته قطعا ويقينا وعند البعض
حكم الظاهر وجوب العمل واعتماد حقيقته المراد لثبوت الحكم قطعا ويقينا لان
الاحتمال وان كان بعيدا فانه قطع للتغير وذلك ما لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل
والحق ان كلامنهما قد يعتد القطع وهو الاصل وقد يعتد الظن وهو ما اذا كان
احتمال غير المراد ما يعضده دليل قوله الا انه يظهر التعارض عند التعارض
وعدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح
والاقوى اولى واحرى ولان فيه تعاضد الدليلين فيحمل الظاهر مثلا على احتماله الاخر
الموافق للنص مثلا قوله تعالى واحل الله لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما وقع
الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مسحوا برؤوسكم وارجلكم ظاهر في وجوب الاقتصار
على الاربع فعمل به وقوله عليه السلام المسح على الخفين توضأ نص في ان لكل صلوة مسحا نص
فعمل به مد قوله فحمل الباء على تحمل اللام على انها للتوقيت وقوله المسح على الخفين توضأ
توقف كل صلوة مفروضة فعمل به قوله واذا جمع اي المراد من اللفظ فخفاؤه
اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك
المراد بالعقل او لا الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل اولا
يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة
والمشكل ما خوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله واشباهه بحيث لا يعرف الا
بدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهمه
يمنع ان يكون الخفي ما حمي المراد منه سقوط اللفظ قوة الحمى تعارض فلو كان
الخفي ما يكون حماه سقوط اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء ولم يكن سقوط اللفظ
قوله ان كان الحماء اي حماء اللفظ فيما حمي به لمزية له على ما هو الظاهر منه
المعنى الذي يعلق به الحكم سمي به حمى الحكم كالظاهر فانه سابق كامل ما حدع حضور
الملائكة وفطنته فله مزية على السابق من البعث في معنى الشرف وهو الاخذ على سبيل

العدد شيئ شيئ وثلثا ثلثا واربعا اربعا ان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس
الامر للوجوب الا انه منسوخ لاشتمال العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع
واستدل على كونه منسوخا لاشتمال العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير
من الاية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد الفائدة جدير بالاولى
الاية توقف على كون هذه الاية ناسخة عن يقال لم لا يجوز ان الامر اذا ورد بشيء مقيد
بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لاشتمال العدد كقوله عليه السلام صوموا لرؤيته
وعند ابو اسحاق ما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد فقد لذلك القيد
هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء
بكونه عن واحد احترازا عن مثل قوله ادوا عن كل حر وعبد الحديث فقوله
البطران الاولان اورد لكل من المفسر والمحكم سالمين والمثال الاول للمفسر قوله
تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله والله بكل شيء عليم وللمفسر
في المثل بها نظر لانه ان شرط في المحكم ان يكون عدم احتمال التسبيح باعتبار لفظ
دال على الدوام والتأبيد كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة فليس في قوله تعالى
والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان شرط ان يكون دلالته
بحسب الكلام بان يكون المعنى فيه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شيء من الامرين
على التفسير بل اريد عدم الاحتمال التسبيح باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام
قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون انصا محكم لان اخبار الله تعالى لا تحتمل النسخ لتعالي
عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراط
احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من حيث
نظمه الى قوله فسجد وبالاقسام الاربعة بجمعها في هذه الاية فان الملائكة جمع ظاهر
في العموم وقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا بقوله اجمعون ليقطع احتمال
التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد احتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر
لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى
اللفظ المفرد فلا اعتراض في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما معنى الى
واعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر
لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان
ابليس من الجن وورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة

يسكون الكسيه مجهوله لايرجى دركها والحرات ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون
نقصانا في الخالق وقد تعالى ان التغير عن عوامل للارادة والكراهة يكون عن عجز
ونقصان في المتغير والله تعالى منزه عن كل صفة يجب ان يكون مرتفعات ما به يكون
ان يكون لاسباع الرويه او لغاية العظمة كاصل ولاسترة الاهيبة وجلال
فالحق انه سبب بالدليل القاطع يعرف هذه الامور ويكون حقا الا انه لايرجى
دركه الكسيه ويكون من المساهلة لانعال الرويه لاحتياج الى الجهة والمسافة بدليل ان
الله يرانا ولا يكون من المساهلة لانا نعول الكلام في الرويه بالعين وتخصص من المسئلة
في علم الكلام قوله وحكم الحي الطلب اى الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع
على ان خفاءه لمزية او نقصان ويحكم المكمل والعامل اى التكلف والاجتهاد في الفكر
ليميز المعنى عن اشكاله او الخفاء في المكمل اكثر وحكم الجمل الاسعاد وطلب البيان
من المجمل فيه ما يكون شافيا بصريه المجمل معه اكمال الصلوة والركوع وقد لا يكون
كذلك الربوا بالحديث الوارد في الاسباء الى ثلثة اذا لقى عمر رضى الله عنه حرج
اليه عليه اللام عن الربوا وكم سئل لنا ابواب الربوا فحاج الى طلب لضبط الاوصاف
الصالحة للعلية مع ما فيه من تعسير البعض وزيادة صلوحه للكل وحكم المساهلة الوقوف عن
على طلب المراد مع اعتقاد حقيقة شاء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان
تاويل المساهلة لا يعلمه غير الله وترجيحها او جهر على قراءة الوقف على الراسخون في
العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المساهلة الاول انه اليس بالقطع لانه لما
ذكر ان من القرآن متشابها حمل الناظر فيه وهي الذاهب عن الطريق والراسخ
في العلم اى الثابت المستقيمين الذين لا يضل امثالهم ولا يتكلمهم فجعل اتباع المتشابه
حظ الزائغ بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة
وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقيقة مع العجز عن الادراك حظ الراسخ بقوله
والراسخون في العلم يقولون امنا به اى نصدق بحقيقته وسواء علمنا او لم نعلمه كلهم
من عند الله وهذا نظر لما لا يخفى على الراسخ في العربية انه لو صدد لكان الاليق
بالنظر ان يقال واما الراسخون في العلم الثاني على ذلك المذهب اى مذهب العامل
بان الراسخين يعلمون تاويل المساهلة عطفا لهم على الله وهو كالوقف على الا
الله يكون يقولون كلاما مبتدا موضحا لحال الراسخين على حذف المبتدا اى هم يقولون
والحذف خلاف الاصل وفيه نظر لان الجملة المعللة صالحة للابتداء عن الخبر
الى اعتبار حذف المبتدا وانصافا لحمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف والمعطوف
على الراسخون لعدم الالباس قوله فكاسلى الخ دسيسهم الى ان الراسخ
يعلمون تاويل المساهلة لان الخطاب حالا نهم وان جاء عملا نهم بعيد جدا او يخصص

يسقط وان كان لنعصان في ذلك لانه كالنباش وما فيه نقص في معنى البرزخية لعدم
بالموتى فلا يسقط قوله وهذا اى الخبث باطن العم بالطاهر في الغسل حتى يجب
غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهر وهو المذكور في
الحديث يدل على التكلف والمبالغة في التطهر وذلك في غسل باطن العم دون بركه ولان
التطهر الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها اولى
ولانه داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في التطهر بين الاعضاء
للجراح فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه في حق داخل الفم
كانه البرزخية في الطراز والنباش فيكون من قبيل الجمع لا المشكل قلنا لانم انه مشتبه
شرعا قبل الطلب والعامل كيف والاجماع منعقد بعد تخصيصه ان معنى التطهر
غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه عفوا لا يعلم قبل الطلب والعامل ان جميع ظاهر
البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم الانف او بدونه قوله لو لا سبعان
عطف على وله لعموص في المعنى كقوله تعالى والكواب كانت قواريرا قواريرا من فضة
اى تكونت من فضة ومبنى معناص الفضة في صفاء القوارير وشفيفها فاستعاره
القوارير لكاسها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للسخاء ثم جعلها اصل في التشبيه
ان العادون لا تكون الا من الزجاج فجاءت اسعان غريبة بديعة قوله والمجمل
ما وضع للمراد صيغة لنفس اللفظ خفاء لا لادراك الانسان من المجمل سواء كان لتزاحم
المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لاشتراك من معناه
الظاهر الامامور عن معلوم كالصلوة والزكوة والربوا قوله والمساهلة وهو
ضد سعس اللفظ ولا يرجى اصلا كالمقطعات في اوائل السور الم سمي بذلك
لانها اسماء الحروف ويحسن ان تقطع في الكلام كل منها عن الاخر على سنة وتسميها ما لا
والاجود ان المقطعات محاذلان مدلولها حروف او الحرف يطلق على الكلمة قوله
او كالبد والوجه ونحوهما مثل الاسم والسمع والبصر والمحي وحوار الرؤية
بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ان الله سبحانه وتعالى مع القطع بما سباع معناها
الظاهر على الله سبحانه وتعالى ليس بالجهة والمكان فهذا كله من قبيل
المساهلة بمعنى حقيقة ولا يدرك كيفيته والمقطعات اسماء السور والوجه
محاذ اعن الرضا او عن البدن او نحوهما مثل
لا يعتبر في معرفته ولا يكون من قبيل
المذكور لله تعالى صفات كمال في الشاهد
لكمال يجب ان يكون موصوفها الا ما طولب

الحال اعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اسبراكها بين المعطوف والمعطوف عليه
امون من الخطاب بالالهام اصلا ولا ناقص في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف معي
الراد بما ولكن دون غيرها مثل ما حاء في الاوبد وعمرو اي لابكر وخالد اشارة الى الجواب
بان قامن الخطاب بالمشافهة هو الاسلام فان الراجح في العلم لاعكس استلزام بالامر
بطلب العلم لكن له ضرب من الجهل لان العلم غايته متيقنا يكشف بتلك به واما مالا
ضرب من الجهل لانه لا تكليف للحاصل الذي لا يعلم شيئا فلا يراجح في العلم نوع من الاسلام
وليس له ضرب من الجهل نوع احر اسلام الراجح اعظم النوعين في ترك المحبوب الكثير من
البلوى في تحصيل غير المراد واعظمها جدوى اي نفع لانه اشق فثوابه اكثر فان قيل ما معنى
الاوجد بكلام العلماء في تاويله مر غير بكر احد وجدا كالاجماع على عدم وجوب التوقف
في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه
نقل تاويله في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى الكلام في المتشابه ابطالا لافاويلهم وصيانا لفساد
وقته وظن لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حيث المتشابهات عن الصحابة والتابعين
وعن ابن عباس انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابهات وانا ممن يعلم
تاويلها وقوله تعالى ان التوقف انما يقع طلب العلم حقيقة لا طلب مراد الائمة انما تكلموا في
تاويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا الاخص المتشابه
على الكل الزمان هذا الفعل لانه بحر لا ينقطع عجايبه ولا تنتهي غرايبه فاني للبشر الغوص
على الآليه والاحاطة بكنه مافيه ومنها قيل متجر بحسب المعنى ايضا قوله مسئلة
ترجمة هذا البحث بالمسئلة لست كاسبق والاسنة انه اعتراض على ما ذكر من ان القطع
القطع وجواب عنه بقوله الاعتراض ان الدليل القطعي مبني على امور ظنية والمبني
على الظني لا يفيد القطع اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه مبني على امور وجودية كفعل
اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب والتصريف لمعرفة معاني
هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما دلالة
على تعيين المقصود مع احتمال سي مر ذلك لا يكون قطعيا في قوله لان القطع ينافي
الاحتمال والامور المذكورة كلها ظنية اما الوجودية فلانها مبنية وظنيتها على
عصمة الرواة ان نقلت بطريق الاحاد والا فعلى التواتر وكلاهما ظني واما
العدمية فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا
يخفى انه لا معنى لاشتراط عدم المعارض العقلي على الاستقراء اذ ليس من
الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل القطعية عرضة للابطال وان اريد
انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيد لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في
كل دليل مذكور قطعي قوله الوجودية لعدم العصمة وعدم التواتر فلا نسلم
عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر نقلا كمعجز الارض والسماء ولحوا

كقاعدة رفع الفاعل وضربا كقاعدة ان مثل ضرب وعلم ناصب ومجرور لوقوعه دليل العطف وقوله
في العدد مثناة لان مبناها على الاسبراء وانما هو مجموع مثل مبناها على الاسبراء
او المحاذير لا سور الى سوق الدليل على عدمها كلها حلاف الاصل والعاقل لا
يفعل الكلام في حلاف الاصل الا عند قرينة يدل عليه فالقطع عند عدم قرينة
حلاف الاصل يدل على بقاءه قطعا ولو سلم عدم قطعيته دلالته عليه عند عدم قرينة
الاصل فمجموران يضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد منه وح يعلم
قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان ما من المحاط اذ لا مانع له الا العلم
بمعاني الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر اضم اليه قرينة
دالة على نحو معناه قطعا وفي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب ما دام لم يكن مثل
هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا قوله وقد اورد
في رسالته هذا على تعريفه بصلح ميتا للحد والعدم للاعدم العادح في قطعية المراد
ويتوسط هذا الكلام بين المعدم والناقض حريص على ما سبق لانهما معا شرطوا احدهما
افترقا فهما قوله كيلا يكون مثل الكلوى الراعف فان مثل هو ما عبارة العدم لا الخرج
من هذا الفصل لان الكلوى الراعف ايضا تحمل العدم على ان شبيه الراعف في نكايتها
بالعقلاء يسعل الزاد صمر حمع لها فلما المراد بمثل الكلوى اللغة الصعبة الى يولى الزاد
فيها على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء او شبيهاهم او لم يكن كذلك والا نه
ناعبارة العدم والناقض يخرج من هذا الفصل قوله والمعارض شرط عدم المعارض
العقلي لان العقل يفصل الباب بخلاف العقل ولانه فرع العقل لا حاجة اليه من عكس
فلا يحور بكذب الاصل لصدق الفرع الموقوف صدقه على صدق الاصل قوله
وما ادعى اورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان الاسي من الركيك
اي الادلة القطعية معتمد للقطع بمدلوله بعد ان العقل بذلك انكار للقطع
بالاحكام الثابتة بالمتواتر كوجود بغداذ مثلا لانه اما ان يثبت بالتركيب الخبري وانكاره
ذلك ان كان مقرونا بمعلوم قطعا ودليل مخرج فهو مغلط وهي في الاصل المتن
استعملت في اقامة الادلة على ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اي انكار للضرورة
وكلاهما باطل وفيه نظر لانا لا نسلم انه انكار للمتواتر لان كون كل خبر ظنيا لا ينافي
المجموع القطع بواسطة دليل عقلي الله وهو جزم العقل باستحالة اجتماعهم على الكذب
قوله كما تحكم اي كالعلم الحاصل من الحكم فانه قد يضاف اليه قوله اما بيان عدم
عدم ارادة حلاف الاصل قوله القسم الرابع في كيفية دلالة القطع على المعنى وقد
حصرها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره
العموم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ما سيق النظم اولا والاول ان كان

النظم مسوقا له نهو العيان و الالاشاره و الثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة نهي الدلاله
او شرعا نهو الاقتضاء و الا نهو التنبيه الباحث و على ما ذكرنا لم ان المعنى الذي يدل
عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه او لازمه المباح او لا يكون كذلك و الاول
اما ان يكون سوق الكلام له فيسمى دلاله على عيان او لا فاشاره و الثاني ان كان المعنى
لازما مقصودا للموضوع له فالدلاله اقتضاء و الا فان كان توقف صدق الكلام
مر يعرف اللغه اى وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلاله نص
و الا فلا دلاله اصلا و التمسك بمثله فاسد فالاقسام المذكوره صفه الدلاله و تحصل عبارتها
نعم النظم لا يه لما ان يدل بطريق العيان او الاشاره او الاقتضاء، او الدلاله و لما ذكرنا
لم ان نفس الدلالات على ما ذكرنا مفهوم من كلام العوام و ما جرى امثلهم و كان كلام العوام
ان الثابت بالعيان و الاشاره ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلام الموضوع له
و حرمه و لازمه المباح ثابت بالنظم نفس ذلك ما ذكرنا العوام بقوله تعالى للفقراء المهاجرين
الايه و قوله تعالى و على المولود له رزقهن و لما كان مقتضى كلامه لزم كلام الثابت بالعيان و الاشاره
مثله اقسام نفس الموضوع له و حرمه و لازمه المباح و رد امثله اخرى تتميما للمقصود
و توضيحا له و لزم تكرير بعض الامثله صرنا ان الاشاره تسلم العيان و ان سوق
الشيء تسلم سوق احرابه و لوازمه ثم منها الحجاب الاول ان كلام المسعر بان معنى
السوق منها ما ذكر في النص المقابل للنظام حتى ان عمر للسوق له كان يكون نفس
الموضوع له كما صرح به قوله تعالى و احل الله البيع و حرم الربوا انه عبان في اللازم الباحث
و منه التفرقه بين البيع و الربوا اشاره الى الموضوع له و هو حل البيع و حرمه الربوا و الى
اجرابه كحل بيع الحمار سلاح و حرمه بيع الغرر مغاضله و الى لوازمه كاستحقاق الملك
و وجوب التسليم سلاح البيع و حرمه الانتفاع و وجوب رد الزائد في الربوا في كلام
بعض الاصوليين ان معنى المسوق له منها ما يكون مقصودا في الجمله سواء كان مقصودا
اصليا كالعقد في اباحه النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افاده هذا المعنى
لكن لعرض اتمام معنى اخر كاباحه النكاح مهما حتى لو انفرد عن الغرر صار مقصودا
اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كما في عقد بيع الكلب من قوله
عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو البركات حيث جعل حل البيع و حرمه الربوا
و الغرر منها بعيان النص من قوله تعالى احل الله البيع و حرم الربوا الثاني ان
الثابت بدلاله النص اذا لم يكن عين الموضوع
به ممنوعه للقطع بانتفاء دلاله اللفظ
ان دلاله اللفظ على الثابت بدلاله النص
العلم بالوضع الثالث ان الثابت

النظم

النظم لا يفهم كثير من الناس في اللغه ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفاره بالاكل
و الشرب في الصوم و الحد في اللواطه و غير ذلك بالاحصى فاشتراط فهم كل احد
من يعرف اللغه ان الحكم لاجلها فالاصح فيه اصلا الرابع ان الجزم بان الدلاله
اللفظيه انما اعتبرت بالنسبه الى كل من يعرف العالم بالوضع حتى لو لم يفهم المعنى لم يحسن الدلاله
فاسد لان الثابت بالاشاره النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهم كثير من الادكياء
العالمين بالوضع كانفراد الاب بالانفاق و استغناء اجر الرضاع عن النفقه
و نحو ذلك و لهذا خفي اقل من الحمل على كثير الصحابه مع سماعهم النص و علمهم
بالوضع و نحس ذلك ان المعتبر في دلاله الالزام عند علماء الاصول و البيان
مطلق اللزوم عقلا كان او غيره بينا او غير بين و لهذا يجري فيها الوضوح و
الخفاء و معنى الدلاله عند هم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبه الى العالم بالوضع
و عند المفسرين اذا اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبه الى الكل فوق و اما
جعلوا كذلك اى انما جعلوا اللازم المباح بابا من النظم عيان او اشاره
و اللازم المنعدم غير بابا من النظم بل بطريق الاقتضاء، لان نسبه الملزوم
الى اللازم المباح نسبه العله الى المعلول نسبه الى اللازم المنعدم نسبه المعلول
الى العله نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا فاصح الكلام فيثبت اللازم الملزوم و دلاله
العله على المعلول مطرده بمعنى ان كل علة تدل على معلوله كالشمس على الضوء
و النار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علته بشرط و انه
قد يكون كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم منها كالضوء فانه لا يدل على الشمس
الا ان يكون حصوله بالنار او الغرض المطرد لكنه اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل
من النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المباح و لم يعتبر غير المطرد فلم يجعل
النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المنعدم و انما منشأ العلة سبب للمعلول
لكونه سببا و منشأ المعلول ليس بسبب للعلة لكونها اصلا بل لان سبب المعلول يكون
من العلة و اذا كان كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم المباح بابا من النظم
النص السبب للعلة كالملزوم و الاحسن ان يقال العلة كالعلة المنعدم بابا من النظم النص
السبب للمعلول كالملزوم فوله للفقراء المهاجرين بدل من قوله للذين اخرجوا من ديارهم
عطف عليه قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الايه و مثل منه عطف
العاطف و جمعه الفقير بعد المسكين لا لمجرد الاحتياج و بعد

لان المقصود نصا، حوائج المساكين ومن كثر جمعه الاطعام لم يكف الاحاجة الكل
قاسم المملك بعضها اى بعض حوائج المملوك كلها بعض بعض قضاها لانه اذا لاشة
حاز دفع بعض الحوائج ودفع كلها بطريق الاولى واذا كان حواز المملك باسا
بالدلالة لان نص النظم لا يلزم ٢ الاطعام الجمع بين الجمعة ومن الاباحة والحاصل هو
المملك قوله وحاصل ان نصر العين كفاية فان فك الكفاية لا يكون عينا لانها عباد
و٢ الجمعة اسم للفعلة الى تكفر الخطية فلا يدل على تعدد الفعل اى اعطاء الكسوة سواء
كان بطريق الاعارة او المملك فلك معنى الا ان الله تعالى جعل الكفاية بحسب
الطاعة بعض الثوب فوجب التعدد على وجه يصير به كفاية ٢ الجملة وذلك ٢
بملكه دون اعارته اذ بالاعارة نصر الكفاية منافع الثوب لا عينه فان فك المذكور
٢ كفاية الاطعام ايضا مع العين لان قوله او اوسط بدل من اطعام والبدل مع
المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكساء او كسوتهم عطفا على اوسط
لا على اطعام فعلوم ان شرط ٢ الطعام ايضا المملك فلك يحمل ان يكون
لمحذوف اى طعاما من اوسط على انه معمول بان لاطعام او نصب بدلا من اعمى ولا يحمل
مع الاحتمال فان فك البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومقتضاه البدل ومبدلا
زياده السان والتقرير ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف فلك معارض
بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل اعنى جعل الكفاية عينا لا معنى ونصر بجرورية
عطف المعنى على العين ونصر ايضا الى المقدر اى طعام من اوسط ما تطعمون
ومع لفظ اطعام عن مقصود بالنسبة مع القطع بان سان المصرف اعنى مساكين او على
بالمقصد من بان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يطعم كثير من الاطلاق
من العرف بحمل ما يوعاه المقصود عن مقصود وما يودونه مقصودا خروج
عن القانون ولهذا لو حمل صير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم واتصال العطف
لا يساعد له ٢ وصحة الكلام اذ لا يحمل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بحرف اضافتها
الى شئ واحد اذا ملبسا عشرة ثوب وقد كتبنا به ومرت بعرسه جان قوله على ان
الاباحة جواب عما سال ان المكتوب ٢ كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى
اللباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشتمال قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الى النساء
حصلت النية بعد مضى جزء النهار لان كلمة للمراجحة اذا اسند الصوم بعد مس الفجر
ذلك جواز السه بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا فلا تنة وصار افضل لانه ز
المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين انا حمل الجواز السيد
هو الذى يسود بالانه على الوجه المذكور لكن للجحم ان يقول امر الله تعالى بالصيام

الديار والاموال التى هى بعد الملك احب مان الاصل لجمعة ومعنى الاباحة هى السبل
عن امس المومر حيث لا يملكونهم بالاستيلاء لأن اموالهم واضافة الديار والاموال
اليهم مجازيا عتبار ما كان لان فى حلها على الحقيقة وحمل العراء على المجاز مصيرا الى الخلف
قبل تعذر الاصل ومهما يكن وسواء ان المصير ٢ الجمعة والمجاز كون المعنى المراد افراد
الموضوع له وعدم دلك حالة اعتبار الحكم من السوت والاسماء لا حالة الحكم والتكلم للقطع
بان ولما قتل ولد ٢ السنة الماضية قتيلا مجازيا باعتبار ما يؤول وولما خلف بعد الرجل ابنه
طفلا يتيما جمعة مع ان القتيل حال التكلم بعد الكلام قتيل جمعة والرجل ليس بطفل
ثم المعتبر هو الحكم الذى جعل دلك القطع معللا به للقطع بان ولما اكرم الرجل الذى خلفه
ابنه طفلا جمعة وقوله على اللهم صل وسلم على سلكه مجازا مع ان الرجل حال اكرامه ليس
بطفل والعسل حال اسحاقه قاتله سلكه مقتول فعلى اضافة الديار والاموال اليهم
جمعة لانها كانت ملكا لهم حال اجراء حكم الاقسام الثلثة فلك جملة الامر فسل جزء للموضوع
الناب بالاسان مهما اى فسم الاقسام مهما لم يكن حال اسحاقهم السهم المعتمد فلك
لان عدم ملكهم ما جعلوا ٢ دار الحرب جزء سعى الفوز وعدم ملك شئ ما وقيه نظر
لان الناب بالاسان مهما زوال ملكهم عما جعلوا ولا يلزم انه حين العدم ملكهم بل لازم معتدم
لانه يجب ان تكون سوول ملكهم او لاحتى يحس الفوز وعدم ملك شئ ما وقيه نظر
الناب بالاسان لا يجب ان يكون لازما متاخرا قوله فان اراد اى الوالد استحار
الوالد المطلعة لرضاع الولد يكون استعباء اجرها عن العدير باسا بالاسان لان
سل قوله بالمعروف اما متعال ٢ مجهول العدد والصفة وان اراد استحار عن الوالد مبنى
استعباء اجرها عن العدير يكون بدلالة النص لان حوار الاستعباء عن العدير مبنى
على ان نفس المهالة لا تفضى الى المنازعة لانهم لا يمنعون ٢ العادة قدر الكفاية من الطعام
لان نفقة تعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد ٢ جنها الا باسان النص لانه ليس
سعى النظم لان الضمير ٢ ردتهن وكسوتهن عائد الى الوالدات قوله لان الاطعام
جعل العبر طاعاما اى آكلا لان جمعة طعم الطعام الكلية والهمزة للصيرورة الى المعمول
الثانى اى جعله آكلا او آيلا جوا طعمتك هذا الطعام ايا كان هيئة وملكا بعد هيئة
الحال لانه لم يجعله طاعاما قوار الصاط انه اذا ذكر المفعول الثانى فهو للتمليك
والا فللاباحة سواء والمذكور ٢ كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وسواء
من ان يكون مملكا او اباحة ولا يخفى ان جمعة جعل العبر طاعاما اى آكلا ليست ٢
وسع العدد قوله والحق به اى بالاطعام التمليك بعد كان سئل ان لا يجوز التمليك لانه
ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بدلالة النص

فان كلا واحد من الاطعام والكسوة مضاف الى عشرة مساكين فى الاول وطعام يطعمون اهليكم اى كسوتهم اى

بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وايضا سمع ان وجد الامساك الذي هو الصوم
الشرعي بعض اخر جزء من الليل سمي الباقي صوما مجازا لان الشرط ان يكون الامساك الذي
هو الصوم صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان
يتصل به او حكما بان تحصل في الليل وتحمل باقية الى الان وقد تسمى محوى الخطاب اي
معناه بقال فهمت ذلك من محوى كلامه اي فيما تضمن من مراده بما يكلم وقد يسمى لحن الخطاب
ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق
وتفنا وتعامله مفهوم المخالفة قوله وكالكفارة الخ مما يدل على ان الباب يدل لانه
النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع
افساد صوم على المرأة الآتية ورد عليه ان السافعي رضي الله عنه مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة
سيقت لاجل الحماية على الصوم بل فهم انها لاجل الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة
على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول الفرج في فرجها فهو لا يفيد ان الكفارة هو الحماية
عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي فان قيل في جانبه بيان في جانبها
لا يحاذيها خلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم
على الصوم بالاكل والشرب اولى من سقوطها بالحماية عليه بالجماع لانها احوج الى الزاجر
الجماع لغلبة الصبر عنها وكثرة الرغبة فيها لاستمتاع النهار لالف النفس بها وفرط الحاجة
اليها وفي هذا تحكم لان وجوب الكفارة مناسب لدلالة النص بها وفرط الحاجة
عليه ان العباس لما ثبت الحدود فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الحماية
بالوقاع لتعلقه بالافضاء الى الاكل لتعلقه بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم
والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور دون الحماية عليها بالمنافي لان الاول
ترد على العبادة عند ورود المحظور عليها العدم المضاد واما بطلان بعد الورود بخلاف
الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع موجب
فساد صوم عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان
شبق غلبة الجوع تبيح الافطار وجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي غلبة
حتى لو زنى عامدا لم يجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا يجب لعدم الافساد ولكن
لا يجب الاكل لعدم الافساد لا لانتلاف الطعام حتى لو اكل طعاما عامدا يجب ولو اكل طعام
غيره ناسيا لم يجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع
ايضا بعضه وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما
هو بافساد صومه حتى لو وقع عن الصائمة بحكم الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو
خوف التلف لا بما في الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع فهو ما في الجوع شرط حتى
التكليف ولكن لا عن بعض العلة وكل بعض الشرط مع عدم العلة قوله قال المعنى

الذي سيهم فيه اي في دلك النص الوارد في الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة حتى
كان ينبغي ان يتبدل الاسم بسببها لان الاسباب والطرق ما عز وعسر
وجوب الحد في اللواطة يكون ما لا له لانا لما سلمنا ان للخصم ان يمنع كل واحد من مقدمتي القياس
المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد جمع على كسر المجهدين العارفين باللغة هو الكلام يقول
حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى للزاجر الحد هو مجرد دفع السهو بسبب الى محل محترم شهي
بل مع هلاك العضو وافساد الرأس واشباه النسب قوله لان ولد الزنى هالك حكما
لانه لا يحب تربيته على الزاني لعدم سبق النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب
والانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجب الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كالاقدام على
القتل بخلاف ما قال فصل الحد واجب بزنى الخصي والزنى بالعجوز والعقيم الذي لا يرجى لهما مع
انه لا يحصل هلاك العضو وافساد الرأس فلما اذ لحق دلك بحقيق الزنى قوله لهما
منه اي في الزنا الظاهر لميلان طبعها اليه بخلاف اللواطة فان السهو فيها من جانب
الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنى اغلب
وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج وهذا ان كون الزنى اكمل في السهو
من اللواطة وايضا محل اللواطة دان اشتركا محل الزنا في الليس والجماع الا ان به
ما يوجب النفور وهو استقذار فيكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل قوله والرجم
الحرمة عن ما نع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنى في الحرمة وسفح الماء ومثله في
السهو فربما زاده الزنى في السهو وسفح الماء ولم يكن سببا زاد به في الحرمة فصور
ان حرمة اللواطة مما لا يزول ابدا فاجاب بان زاده اللواطة على الزنى في الحرمة غير
نافع في الحاق الحد لان زاده بعض اجزاء علة الحكم مع بقاء بعض العلة كالسهو
وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك العضو وافساد الرأس واشباه النسب لا يوجب
سقوط الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا يزول ابدا وحرمة
الخمر يزول بالتخلل مع انه لا يجب به الحد قوله لانه الخ الثاني ان الحمل معتبر في المعنى
دون الاصل لان الاصل الانسب العمل بالسيف بسبب العصاص بالمثقل وطريق
الدلالة لان المعنى الموجب للعصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان
بالجارح او غير بل الضرب بالمثقل ابلغ في دلك لانه يزهق الروح بسببه والجرح
بواسطة السراية ولا يجب ان يكون الموجب هو عدد المعنى بما لا يتهم كل الحد من
ضرب اللعنة ولهذا ذهب ابو حنيفة رضي الله عنه الى ان المعنى الموجب هو الجراح
الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بانهاك
الروح وافساد الطبائع الاربع فانه اي عود نقض البنية ظاهرا او باطنا تنعدم
الحماية قصدا على السبر في الحواسة التي هي البخار اللطيف الذي يكون من الطعم
جزاء الاعدية ويكون سببا للحس والحركة وقوا المختلفة وهي صفة تعتري الحس
اخر ربما عن النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب البدن فيكون بقاء الحماية اكمل

من الحمامة بدون القصد كالفعل الخطاء او منقض البنية طائر اقطع كالجرح بدون
السراية او باطائر اقطع كالفعل بالمغل واذا كانت الحمامة اكمل يريد عليه الجزاء الاكمل ويخص
بما يقع كمال الجزاء في معاملة كمال الجناية قوله صح ان يكون سببها اى سبب الكفارة
من الحظر والاباحة لبضاف المعفو عنه الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثم على
وفي المؤثر ففي القتل الخطاء معنى الاباحة من جهة الرمي الى الصيد او كافر ومعنى الحظر
من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفي التمثيل المعنى وجد معنى الاباحة
من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى
الحظر من جهة الخبث والكدورات والدنايس الحظر والاباحة يكون صغيرة فيصح
العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد و
فان كلا منها كبيرة محضة فلا تحوها العبادة لقوله ع الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة
ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان مثل الكفارة عام
فلا تخصصه بحر الواحد قلنا قد خص منه كالشرك بالله بدليل قطع معه الكفارة والاطاع
فيجوز تخصيصه بحر الواحد فان قيل مسى ان لاحق الكفارة بالزنى وشرب الخمر في نهاره
ومضاء قلنا اما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه
تناول شيئا يقضي به الشهوة قوله فان مثل حاصل السؤال الاول ان القتل
بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عندنا حيث جعلته خلقة قتل للعادة وفي العادة
ان فيه شبهة الخطاء من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة قتل للعادة وفي العادة
جهة من الاباحة والشبهة الايكفي لاثبات العبادات كالكفارة لدرء العقوبات وحاصل السؤال
الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المتناس بالمثقل حيث وجب الكفارة
بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيها لامكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة
انما تؤثر في اسباب الشيء او اسباطه اذا امكن مباشرة بالفعل كما في القتل بالمثقل
مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط القصاص بالشبهة في المحل كما في القتل بالمثقل
لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدر الناقص قد حل في فعل العبد ونقص
الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المسلم فان دمه لا يماثل
دم المسلم في العصمة لانه حربي يمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تعلق
بالفعل من كل وجه لان الزواجر اجابة الافعال فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل
لا في المحل كما في قتل المسلم قوله والباب بدلالة النص اعلم ان الباب بالعبان
والاسان سواء في السور بالكتاب والعطسة ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض
تقدم العبان على الاسان لمكان القصد بالسوق لقوله عليه السلام في العينين
اهن ما قصاص فيهن وفي الحديث سبع لهن تعصان دمهن وفيه اسنان الى ان الاكثر
الخمس حسنة عند تعارض ما روي انه قال عليه السلام الخمس ثلثة واكثر عشرين

ايام وسبعة ايام فرجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء
ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون وبعضها ايام الصبى وبعضها ايام الخمس في الاعلى
فاسبوى الصغار في الصوم والصلوة وتركها احب بان الشطر حقيقة في النصف
واكثر اعمار الامة مائة والسبعين لا تسعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة من
الصحيح مشروط بالرجال والنساء لا يصح سببا لتعصان دمهن ثم الباب بالدلالة
قيل الباب بالعبان والاسان لكونه طعاما مسندا الى النظم لاستناده الى
المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سمت دلالة النص معدم على خبر الواحد والقياس
ولما في قبول التخصيص ولا مماثلة لان الباب بالدلالة لا بعلة ولكن الباب بالاسان
عند البعض والاصح انه بعلة صرح به كل الامام السرخسي قوله الا عند التعارض
فان الباب بالعبان او الاسان تقدم على الباب بالدلالة لان فيها النظم والمعنى اللغوي
وفي الدلالة المعنى فقط فسبق النظم سالما عن المعارض مثاله سقوط الكفارة في العمل
المحض بدلالة النص الوارد في الخطاء معارضه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا الجزاء
جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فسكوت الاسان الى بعض جزائه الكفارة مرجح على دلالة
النص فان قيل المراد جزاؤه الآخر قلنا لا عموم للاضمار فعله من كل وجه ولو سلم
القصاص حق المحل روحه والجزاء المضاف الى الفاعل موجزاء فعله من كل وجه ولو سلم
فالقصاص حق بعمل النص الوارد فيه قوله والباب دلالة النص قوله ومعنى الباب
الباب بالعباس لان المعنى الذي لهم ان الحكم في المنطوق لاجله مدرك في العباس
بالراي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعاني فصار لهذا الباب
بالنظم وفي التعليل اشار الى انه لا يعدم على العباس المنصوص العلة والى
ان دلالة النص مغاير للعباس الشرعي وقد تعمد على ذلك بوجوه الاول ان الاصل
في العباس الشرعي لا يكون جزاء الشرع احتياطا ومهما قد يكون كالوكيل لعبده لا تقطع يده
فانه دليل على منع اعطائه مأذون الذي مع ان الذنب حرمه فان مثل المنصوص
عليه هو الذل بعد الوجدان والايراد وهي عن داخله فيما فوقها صعبة الاجتماع
بالاجماع الثاني ان دلالة النص اسه فمثل نزع العباس
فعل له اف ان لا تضربه ولا تشتمه سواء علم مرعه العباس او لا
او لا الثالث ان الباس للعباس فيكون لذلك وقيل معنى قياس
على علة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمه الباس
جامع الادى الا انه قياس جلي قطعي وعند الفراغ نقطع قوله
المعنى في الدلالة مدرك كما للغة فان حكمها ثابت بعد الى البطن
غير بعيد الحدود القصاص وهو احتمال المعنى المتعلق به الحكم الا بدلالة
الاجماع على انها بعد بحر الواحد فان ذلك اساس الرجم

نص ورد فى ما عز للقطع بانه انما رجم للزنا حاله الاحصان وله ولا يتب دالى
ما سدرى بالسهام بالعباس الذى معناه مدرك بالراى دون اللغة لانه من السهم
الدارية للمحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه ح يعرله النص قوله واعلم
ان بعض المايل معنى انه تابع العموم فى ايراد الامثلة المذكورة من دلالة النص فى بعضها
نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالسل المثقل لان المعنى الموجب ليس بما يعم
لعدم ظهوره بسل العباس الان العباس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا
فيه دلالة النص قوله والمعصية بالكسر على لفظ اسم الفاعل كبعوا عتيق عبد عنى مالف
ومعناه منع السع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته سوغ على حمل ملكا
له وسبب الملك فيها البيع بوجه فوله عن مالف فيكون السع لازما متعذرا فالمعنى الكلام
والاقصاء مدلالة هذا الكلام على السع وكان الانسب ان يقول ولما لا اقصاء
فكلامه هذا المال والمراد بالروم فيها عم السرعى والعقلى البر وغيره البين ويعرف ذلك
ما سل ان الاقصاء يدل دلالة اللفظ على معنى جارح سوغ عليه صدقة او صحيحة
او العقلية وقد تعبدنا الشرعة احترازا عن المحذوف مسل واسال القرية ولهذا قيل للمقتضى
زيادة بشرط الصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن فى ست ولهذا الاعتبار
جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط سعدم المشروط لا محالة فهم منه ان المقتضى
الازم معدوم وقد صرح بذلك الامام السرخسى حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص
شرط بعدمه لنص المنصوص معدوما وموجبا للحكم قوله فشبت السع بعدر الضرورة
اى مع اركانه وشرائطه الضرورية التى لا تسقط بحال فلا شرط العتق ولا ست حيا
الرؤية والعيب نعم يعتبر الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا فاذن له
الولى فى التجارة لم يسغ هذا الكلام قوله فصار كانه قال بايع
عبدك عنى بالف وكن وكيلى فى الاعتاق قيل هذا السعد ليس بمستقيم لانه يحتاج
الى القبول ورد بانه ممنوع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المعنى وكانه انما اختار هذا
السعد ليسمع فى هذا السع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغرى من ان الآمر كانه قال
اشتر هذه منى فاعتقه عنى والمامور حين قال اعتقتها كانه قال بعتها منى فاعتقها عنك
فانه يسهل على الاتحاد والقبول ثم هذا السعد اجدر من جهة انه حمل عنى سعلقا
على معنى اعتقه نائبا عنى وكيلا لاصلة للسع على ما توهمه الم اذ لا انتقال بعقد عبد
منى والمحصل انه عنى حال من الفاعل فالف معلق ما عنى على ما
قال اعتقه عنى ببيعا منى بالف قوله لا النص اى لا يحمل السقوط
السقوط بحال اذ لو وجد هيه يوجب الحكم بدون النص مع القول
عن المامور دون الآمر وانما عهد بالنص فى الهبة لان النص فى
كان شرطا لكنه يحمل السقوط حتى سع النص عن الآمر فاذا قال اعتقه عنى
وطل من الجانبين لان النص ليس فى الاصل فى السع لان الصحيح

ى لا اصل سغه يحمل السقوط طرا الى اصله بخلاف الهبة قال النص فيها شرط
على لا يعمل فى الابه ولان الفاسد لضعفه احتاج الى النص ليسوى به وقد حصل
سوى بشبهة فى صدر العتق قوله ولا عموم للمقتضى على لغط اسم المفعول اى
زم المعدوم الذى ايضاه الكلام تصحيحا اذا كان محة افرادا لا يحب اثبات
لان الضرورة تدفع بانبات فرد ما دلالة على اساس ما وراءه فيتبع على عدمه
الى بعمل له المسكوت عنه ولان العموم عوارض والمقتضى معنى لا لفظ وقد تسب
القول بعموم المقتضى الى الشافعى له وتحقيق ذلك ان المقتضى على لغط اسم
عول فاذا وجد تقديرات متعددة يستغير الكلام بكل واحد منها فلا عموم
صا معنى انه لا يصح سدير الجمع بل يعتبر واحد يدل فان لم يوجد دل
ده كان بمنزلة المجمل ثم اذا عين بدل هو كالمذكور لان الملفوظ والمعدر
ده المعنى فان كان من صيغ العموم تعم والا فلا على سدا يكون العموم صفة اللفظ
ضرورة لان مدلول اللفظ لا يقبل عنه وبنوا الخلاف فيما اذا قال والله لا
اكلت فعبدى حر فعند السافعى يحنث بكل طعام دون طعام بخصوص الطعام
اعنه فى ساق النى او الشرط لان المعنى لا اكل طعاما وعندنا حنث
ا بعمل التخصيص ولا خلاف فى سول الحكم وشيوعه لكل طعام
سه او كذلك لانه لا تناقض اصلا لكنه مشروط مبنى على وجود
لا على عموم المقتضى وقول المال المذكور من قبل المقتضى
سر من اعتبر السوف عليه شرعا فوجه ان الصحة الشرعية
على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا
فان قيل سر سر السوال سلما انه لا يصح سه
عنى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان سوى اكل دون اكل
فان دلالة العقل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء
فى ساق النى يعم له ما اذا مرح به بحو لا اكل اكلا
اكل وتسر الجواب ان المصدر النائب عنه اى فى
ض عليه العقل سوف اكل على الجزء الدال على ما قال سه
على الدليل على مجرد الماهية مع ما زاده الزمان فلا يكون عاما فلا
لذى سوه مدلول الاول من عبر زاده بل اتصالا بول الاعلى الماهية
انه لا ينى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او الجمع وانتصاد كر فى الجامع انه لو قال
سيدى حر ونوى السنة خاصة صدق ديانة ووجه ما ذكر العقل ذكر المصدر
موضع النوع يعم سعل التخصيص قوله فالدلالة اى دلالة لا اكل على انه
لاراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه سه حرون تصحيح نفى ماهية الاكل
ثبت الماهية فى ضمنه وذلك بطريق ان عموم

لان الشرع ان ساوله اسم الاصل بلا اساس لعموم الحكم فيه بالنص وان لم ساوله فقد دل
النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه ولا يحوز اساءه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف
للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا سبيل فيه مفهوم المخالفة اصلا لان من شرط القياس
المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر وأيضا يدل ايضا بان النص لم ساول
غير المنطوق به الحاق الحكم مع انه وضع للالحاق فلان لا ساول غيره لعدم الحكم عنه
مع انه لم يوضع للبيع اولى وبان ما يكون موثرا في الحاق شيء لا يكون موثرا في اثبات ضد
وقد كلاهما بانه لم لا يجوز ان ساول النص عموم الحكم في محل بالمنطوق وتغيبه عن
محل اخر بالمفهوم ويدل على اساس في محل واساس ضد في غير ذلك المحل وعدم ساول
النص لغير المنطوق عن الغرابة بل ساوله نفيا لا اثباتا قوله وهو اي اللام للاستغراق
يعني ان جمع افراد غسل الجنابة نا شيء من وجود المني بعرسه ولورود الحديث في غسل الجنابة
والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس قوله ومنه يخصص الخ اي بالصفة اعني ليخرج
نص شموعه وتعليل اسراره وذلك بان يكون الشيء ما يطلق على ماله بكل الصفة
وعلى غيره فتقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ماله بكل الصفة دون القسم الاخر وهو
ما يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتي الذات وأيضا يدل على دلالته على ما
عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجهين الاول انه اما المتبادر الى الفهم عرفا ولغة
فيصح سلب الانسان والطويل لا يطير واجاب بان الاستفتاح انما
كان التخصيص في هذا المثال الجزئي لا يقتضي القضية الكلية وفيه نظر لا
ان كبرى اصل اللغة مما يراد لك على ما يحل عليه في صور حربه والعرض
السنة على ان كل صور تخلو عن باقي اخر فيها منه اشكل اللسان مما
عارفون انه لغة لما يهوه الباقي ان الحمل على اساس المذكور وفي غيره
اساس المذكور وحمل وتكثير الفائدة ما يوجب المصير اليه لكونه ملاما للغرض
في سوق دلالته على البيع عن الغير على تكثير الفائدة اذ به يتم وتكثير
على البيع عن الغير وذلك دور اجيب بان ما سوق عليه الدلالة
ومعوان نعلم انه لو دل تكثير الفائدة لم تكثر الفائدة عينا لا عملا
لا تعقل حصولها عند الدلالة وحوابه ظاهر ومعوان الوضع لا
لم يذكره لظهور الباقي انه لو لم يكن في الخصوص بالوصف
لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان العدول عن
لانه لا سبيل احاد البلغاء عن مرجحه فكلام انشاء
اساسا للوصع تمامه في الفائدة بل بالاسواء عنهم ان كان
بعس ان يكون مرادا من هذا الدليل خارجا عن الغاية

اللقب صح هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر ومعوان

الاعشار ولا ما عسار العموم فلك لانه مجاز والمجاز موضعه اللغط والمعصص ليس بلغط وهذا
لا ساسي ابتناءه على عدم المعصص ايضا نظرا الى انه لو روى الثلث لكان الطلاق الثلاث
طريق الاقتصاد وادا كان الطلاق ما سا اقتصاديا لا يصح به الثلث لانه لا عموم للمعصص ولان به الثلث
اما تصح طريق المجاز حيث ان الثلث احد اعشاري ولا يصح به المجاز الا في اللغط
كثيرة التخصيص ويرد على الم انه فسر عموم المعصص بانه لا يحتاج ما لحه من الافراد
وهذا لا ساسي في الجواز على صحة نية الثلث قوله فان قيل من معارضة تقريرها ان صيغ
العقود والفسوح مثل بعت واشتريت وكحت وطلقت ظاهرة في الشرع اساءات موضوعة
لا ساب هي المعاني بالطلاق الثلاث من مثل الروح طريق الاساءات يكون ما سا
بقوله انت طالق فيكون مناجزا لا معلقا ولا مضافا فيكون ما سا عبان لا اقتصاديا فيصح به
طلق طلاقا قصيصا به الثلث لا يقال هذا وارد على جمع صور الاقتصاد فان السع في
مثل اعتق عبدك عني بالف اساسا بهذا اللغط بل بقوله الماموراعتقه لانا نقول
معنى العدم انه يحتاج ان يعبر اولا يصح مدلول الكلام فانه لو لم يعبر السع الامر لم يصح
الاعتاق عنه شرعا ومهنا لا يحوز ان يعبر بقوله الماموراعتقه لانا نقول
بل الامر بالعكس لانه لا سبب الطلاق من مثل الروح الا بعد الاتيان بهذا الكلام
فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول ان ليس معنى كون هي الالفاظ اساءات في الشرع
انها تقلب من معنى الاخبار بالكلية ووضع لانشاء هي الامور بحيث يكون مدلولا لها
الجميع بل معناه انها صيغ توضع صحة مدلولا لها اللغوية على نوع هي الامور
حتى ان من الامور لم يكن ثابتة وقد يتسبب هذا النوع من الكلام في انشاء ولهذا كان
يجعله انشاء مرة واحدة لو امكن المعلل بكونه اخبارا لم يحصل انشاء ما يقول للمطلقة
والمنكوحة احدكما طالق للاسع الطلاق ومنه نظر للقطع بانه لا يقصد به الضيع الحكم
بسببه حادثة مثلا بعث لا دل على سع اخر غير السع الذي سع به ولا سع للانشاء الا بهذا
قصدا لا يوجد فيها خاصة الاخبار دفعا احتمال الصدق والكذب للقطع بخطئه من
لم يقف على ما حد فيها واقتصادا لو كان طلاق احبارا لكان ما صادم مثل المعلق اصلا
مع توقيف امر على امر وانتصاد بفرق كل احد فيها اداء مال للرجعية اسطالق من
مثل الانشاء طلاقا بان وس ما اراد الاخبار عن الطلاق السابق بالجملة كون
مثل الانشاء طامر ولهذا تحاشى الم عن التصريح بكونها اخبار الكلية
موب الطلاق طريق الاقتصاد سوف على كون الصيغة خبرا والا
بان الثاني ان الطلاق الذي دل عليه طالق لعة صيغة للمراة وهو ليس
من الذي موضعه الرحل وهو مهما عبر بانت
مع فما سبق بعرده عليه فاك وهذا الوجه
ل وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على حمل
احب الهداية اياد كر هذا الكلام جوابا عن قول
ذكر العام ذكر الخاص قال ذكر الطالق ذكر الطلاق

موضعه للمراه لا الطلاق موضع طلبي هذه عبارته ولا اعلم انه لا يزيد على ما
اولا ان الطلاق الثاني من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح ان
الطلب منه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة ومعنى ان الطلبين الذي موضعه الثاني
ليس ثابتا اقتضاء بل عيانا لان قبل ايقاع الطلاق طالبي طلقني ايضا لايقاع الطلاق
يكون الطلاق الذي موضعه الزوج متاخرا عنه ثابتا بهذا بطريق العيان فصح
الطلب منه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار بقصد ما قام به من قبل الروح فصحيح
المذكورة في العدة انه موضوع بقبل ايقاع طالبي طلاقا واوقعت طالبي طلاقا فانه موضوعه الثاني
وقد صحت نية الطلب ايقاعا واجاب بانه لما روى الطلب انه بقصد انه اراد بالطلاق الثاني
على التاويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعد على ان يقال ايقاع ذات الروح
الطلاق ليس بايقاع بعد ذلك في نفسه فلو وقع ذلك على نفسه الطلب لزم الدور لانا
كون الطلاق مرادا به الطلاق الموضوع على نفسه الطلب فلو وقع ذلك على نفسه الطلب لزم ان يكون ارادته
الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي موضوعه المراه لا يعقبه رجعة ولا يصح نفسه الطلب
مطلقا نفسه اصلا بل انه لا يعقبه رجعة ولا يصح ذلك نفسه الا بتبعية الطلاق الرجعي
لانا نقول الطلاق الذي يقبل التعدد لذاته ثابت في ايقاع طالبي طلاقا فكان المقبول
بطريق الاقتضاء كايقاع طالبي نفسه فلو كان صحة نفسه الطلاق في الطلاق
على صحة الطلاق لما صح منها وهو البعض ولا يدفع الايراد ذكره الى قوله لا
في اصطلاحهم يعلل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون قوله اي اذا كان كالمقبول
جوابه قوله لا دليل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس يعدد اذ
كالمقبول وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس قوله والمتابع يعني ان صحة
في اثبات نسبته على عموم المبيع بل مرسل اراده احد معنى الجنس
او احد نوعي الجنس في باب المبيع وهو جائز وذكر ان النسوني قد يطلق
وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل
لاسع المراه محلا للنكاح في
حتى كان مسرة كابيها او الا
عدد معين ومتى ذكر مرارا
لا على وجه العموم ولا على انه
المبيع يشكل على قولهما انه
لان الطلاق لا يكون رفعه
حكم الطلاق الذ
ولا ازالة حل المحلة

في الاعواض الاربعة المذكورة

طالبي طلاقا

وفيه الكلام يوضح على نفس ارادته (طلاقا دون)

فيه ان كان في التنصيص هو اذا ما

وهو ان الطلاق لا يكون رفعه احد حكم الطلاق الا قبل كان

المقصود للاعمال المرجو منه نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق لاشتراكهما
محل القياس ليس بمحل لمفهوم المخالفة لما مر الرابع ان يعلل الحكم بالمسمى المذكور صفته
مشعر بعلية الوصف للحكم فيسمى عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لاسماء المعلول
باسماء العلة قوله وعندنا لا لان موجبات التخصيص لا تحصر بما ذكروا فلم
هذا استدلال على اساس مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجبا
قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى سوى والمطلوب منع ذلك ونفيه كفى
المطلوب رد ما ذكر للحصر الادلة لان الحكم سيعلم عدم علة الدليل واما سكت
عن رد البعض لظهور على ان ما ذكر الم يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما بينه
قال قلت اولا سرا بطل مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولويته ولا مساواته على ما صرح به الم
ايضا فكيف ادعى انه حضر وامر موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه
قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا
للتخصيص على ما لا يخفى قوله نحو ما مر دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف
ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه مزيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة
ما في جميع الارض السبع وما من طائر يطير بجوالسماء يطير بجناحيه الا امم امثالكم محوطة
احوالها ناعر بها امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه
مع طائر لسان ان القصد ربط دابة وربط طائر انما هو الى الجنس والى مرتبتيه معنى ان اسم
الجنس حاصل بمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما يميز حواص الجنس دون الرد دل على النوع
المقصود به الى انما هو الى الجنس دون الرد والمعنى الذي حمل عليه الم كلام المفتاح هو انه اذا ذكر
الوصف لنعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعينها لان ذلك معلوم وطعا دون الوصف لان
النكرة المنفية مع ما الاستغراقية وطعنه في العموم والاستغراق لا يحمل الخصوص الا بالوصف ذكر
اصل العربية قوله فلم يوجد الحرم بمجرد الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على ما
عداه مشروطة بالحرم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط مشكوك فيه اما مسلم
اسماء المشروطة دائما اما الاشتراط واما اسماء الشرط دائما فلان موجد الوصف
غير خصوص ولا مضبوط خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام فانه يجوز
ان يكون لكثيرة واحد منها موجد كثير مجرى ادراكها ذهن العقلاء وادا لم يكن مخصوصا
معلوما لم يحصل الجزم باسماء الجمع سوى الدلالة على ما ذكر ومنها شرط اما لا فلا
فلان ما نقله من ابن الحاجب حضر وامر حسب التخصيص في الاربعة المذكورة في الحكم
عما عداه سهو ظاهر لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولويته ولا
مساواته ولا خروج مخرج الاعلى ولا السوال ولا الحادثة ولا تعذر جهالة او خوف او
لك ما سبق ما لا ذكر وتعذر جوابا نه اما يحمل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف
من اجرى اصلا واما نيا فلان الوصف للكشف او المدح او الذم او التاكيد
س التخصيص بالوصف في لا عرف وكانه توهم ان التخصيص بالوصف ذكر الوصف
الحلية واما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص اي لنقض الشيوع وتقليل
اسراكه واما ما لنا فلانه لا نزاع في ان المفهوم طلى معارضة القياس فلا سوق

سماء الله تعالى

في قال

المخصص

الاسماء المطلق

لا يكون

موجبا

جماعة

على

مخالفة

مسلم في

احوالها وزمانها

وما يتعلق به

مطاهر

على الحرم بإسماء الموجبات الاحتمال بكلي النظر بذلك ومنع حاصل بعدم ظهور سبي من الموجبات
بعد التامل والتمحص قوله وقوله والاللزوم الراجح معنى ما ذكرناه من الدليل نظر الجواب
عن دليلهم الثالث لان اسماء العوامل لا توجب اسماء المرجح لجواز ان يكون
مرجح آخر غير ما قوله ولان اقصى درجاته ان نظر لان العامل بالمفهوم انما يقول بذلك
اذا لم نظر للحكم علة اخرى بعد التمحص والاستقصاء وهو تحصيل النظر ومنوط اذ لا عامل
بان المفهوم منطوق وبهذا نظر الجواب عما قال انه لو ثبت الوضع لكنه انما يقول بالعوامل ومنوع
اسماء اذ لا احد يقول بالعوامل في الاصول قوله مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة
لان العادة ان لا يسكن الامور الا المهمة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة
ان يكون ذكر الوصف بناء على العادة جاريا بانصاف المذكور بذلك الوصف
وان الغالب معه الانصاف لكون الربائب في حجوركم ملوكات الغنيات اي الاماء
هو مناسب في الغالب والعادة جارية بذلك لصحة ما ذكر قوله في وطوء بحلقه بان
يكون سن الولد سنة اشهر فصاعدا اما منها فلا يعني ان الفراش اما يثبت لها
من وقت الدعوى فكان اتصال الولد الاخير من حمل وطوء الفراش فيها
بكون بان الامة قوله في ارض كذا يحمل ان يكون صفة وابتاء وان يكون ظرفا لقوله
معلقا بلا نعلم يكون مناسبا للتخصيص بالصفة ومن جهة انه تقييد وتبعيد كما ادرد واما
في تحت التخصيص بالصفة بقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق قوله عملا
بشرطيه فان شرط الشيء ما يتحقق عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء ولا مؤثرا
فيه مثاله صوم يوم مثلا بنية ما سواه وهذا دليل يعرف به الشرط والاتجمع ما ذكرناه
من المعقول والمرئي حاصرها بالجملة دلائل مفهوم الشرط اولى حيث ذهب
بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة قوله بعض ما ذكرنا اي بناء على ان
الاسماء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكرناه من الجلاء
فان ان كان الدليل معلوما فلا تؤدي ذكرها الى ذلك لكن الركون في الساعة
فانصاف الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يوجد بعدمه بالعباس لانه ليس
وعند وجوده قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله
لانا لم ان الشرط ههنا ما توقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول
ان دخلت الدار فانت طالق فلا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه الحكم وهو
والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع في عرف الشرع والشرط
العام ما توقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما توقف عليه الشيء ولا
في الشيء ولا مؤثر فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء الادوات المحصو
على سبيته الاول ومسلمة الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان
طالعة فالنهار موجود او معلول له مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او عرضا
دخلت الدار فانت طالق وحل الجزاء هو الشرط النحوي وظاهره لا يلزم ان
عليه الا انه يجاب بانه ان اخذ الشرط في الحكم مع ما سواه من الاوان ظهر

عدم المفهوم فان لم يظهر وان لم يصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا يراعى عدم القطع قوله
ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال يتقدر بها على نكاح الحرة فيستحق مملوكة من الاماء
الموصوفات فعلى لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ناسا
بظاهر المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم
شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله واحل لكم ما وراء ذلكم على ما مر هذا ان المخصص لا بد ان
يكون موصولا بالعام ولا ناسخ له على ما مر هناك المراد انه نسخ لا تخصيص اي
لان الناسخ لا بد ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد تعالى المراد انه لا يصلح مخصصا
على سبيل الاتصال ولا ناسخ اي على سبيل عدم الاتصال قوله نظر لان عدم الاتصال
ظاهر لا خفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا ثبت الجواز بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
وهذا بخلاف قوله فمن لم يجد فصيام بله امام ممن لم يستطع طعام مسكينا فانه لم يجد ما
سيمر اصعيدا طيبا فانه لم يرد دليل على سوى هذين الاحكام قبل مر الشرط فيقتضي العدم
الاصلي فان قيل المعلق بالشرط لا بد ان يثبت عند ثبوته وهذا ينافي قبل الشرط بحال الجواز
نكاح الامة قلنا لا بد ان يثبت من حين دلالة اللفظ وقد تقول لا ناسخ قبل ثبوته في الخارج قبل دلك نص
اخر كما في الاماء المعدودة في وجوب الصلوات فان قيل الوجوب لا يثبت ان ثبت بالامر مع ان
اثبات الثابت محال قوله وهذا ان التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم منوط
الجزاء وحين والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان
انشاء فانشائية وعند اهل الطرفين مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء
على سبيل سوء من غير دلالة على الاسناء عند الاسناء وكل من الشرط والجزاء حدث من الكلام
كمسند او الجزء كمال السامع الى الاول وحمل التعليق اجابا للحكم على سبيل وجود
الشرط واعدما له على سبيل عدمه عنصا وكل من السوت والاسناء احكاما شرعيا ناسا بالشرط
وفاء ومهما وصار الشرط عند لخصصا وهو العموم الصادر على بعضها وال سعه الى الثاني لحمل الكلام موجبا للحكم على سبيل وجود الشرط ساكتا عن البقية
سماء على سبيل عدمه وصار اسناء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل السوت
شرعيا مسعادا من الشرط ولم يكن الشرط لخصصا اذ لا دلالة على عموم الصادر حتى
على البعض قوله وكان الشرط وجود لمحل كان الشمس اذا كانت ما له
بعض وهو او بطلع عن مساكين او يكسوهم فعل ان لحنث ناء على هذا الاصل
ان السبب سعيد قبل وجود الشرط واثر الشرط اما منوع بل اخر الحكم الى وان
وه لانه منع السببية فان قيل هذا لبس من التعليق بالشرط في شيء ما لمعنى الذي نحن
فيه لما قرر هذا الاصل في جواب طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق
في والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد منه صوله
وادوات الشرط او لا فان الحلف عنن سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه
شرط لوقوع وجوبها عليه اجماعا ويحمل ان يقال انه في معنى
حيث قصر ما نحن فيه قول بناء على هذا الاصل معلق بقوله جواب

ان في يوم

وهو ان يعلم لا يتصل

الا ان يتصل الكلام

والمعتبر في الاتصال

هذا الاذن الكلام

الى عدم طوله

الشرط عدم الطول

المسبل واسناع العمل من الحالة ساء على عدم علته التامة لانه قد يكون العمل معدودا
او محالا والمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصد الى اتباعه وانما المسمع تكليف بالا
مطاق يعني ان العمل حالا لابد تعلق قدرة العبد وقصد الى ايجاده وبهذا اندفع ما
يقال ان العمل يدون علته التامة ممتنع ومنها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان الاول
تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط والثاني تكليفا بالحاصل فهو او سوء حوا
بالغين عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية الغائبة بان ما لا يتم ادائه لا يجب قضاء
والسيد هو وجوب قضاء المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء فهو ولا شرط يحمل
ان يكون جوابا اخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلام يعني ان القضاء انما يجب بالسبب
السابق وهو عجز مشروط سعاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى جميعه من القدرة وبقائها هو
جميعه الاداء واما التمكن من الاداء فمستغنى عن بقائها بل يكفي وجودها امكانها وتوسطها واداء
الوجوب بما يدوم بقاء من القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا تكون شرطا للقضاء
بل للاداء فقط وهو المطلوب ولا تكون تكليف بما ليس في الوسع لان هو ليس ابتداء التكليف
بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار وان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد وقد
سبق دليل على اختصاص من القدرة بالاداء انه يلزمه في النفس الاخير والعمر قضاء جميع المتروك
من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس كذلك لظهر اثره في الخلف كما في الاخرين
الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر لظهر اثر المواخذة في الاخرة كما مر
يقع عليه الواجبات في حق الاثم والمواخذة حتى ان الموسر كلما يسقط معه العمل
قطعا وبهما قبل لا فرق بين القضاء والاداء في ان كلا منهما ان كان مطلوبا بالنص الفعل
فلا بد بقاء القدرة ادلا بصور العمل بدونها وان كان مطلوبا بالامر الحكم يوم القدرة
في النفس الاخير يسع الواجبات يوم امتداد الوقت ليظهر اثره في المواخذة وكذا
الصلوة بعد زوال القدرة سمي في الذمة لوجوب حدوث القدرة فهو لان الواجب
والواجبة دليل على انهيار القدرة الممكنة حتى لا شرط بقاؤها وهما البقاء وجوب الحج بالطريق
انهيار قبل الالات التي هي وسائط حصول المطلوب فجعلها من القدرة الممكنة لا ما فضل
تيسرها سلامة الالات والاسباب على ما زعم الخصم فهو والقدرة الميسرة هي التي يجب بها
على الاداء اي يتمكن العبد على اداء الواجب والاظهر ان يقال يتيسر الاداء على العبد
بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة على كما مر الله تعالى في الوجه الثاني من القدرة الممكنة
ولهذا اشترط في اكثر الواجبات المالية الى اداؤها اشق على النفس عند القدرة
وذلك كالمشي في الركوع فان الاداء بالركوب يتيسر الا انه يتعسر ايسر حتى لا يسقط به اصل المال
واما سقوط بعض المبالغ عند القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من العمل واحداثه كانت
شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها بقاء الواجب اداء ابقاء غير الوجود
وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للابتداء دون
البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها صفة الواجب من العسر الى اليسر
اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاشترط القدرة الميسرة فاوجبته
بصفة اليسر فيشترط دوامها شرطا الى معنى العلة لان من العلة ما لا يمكن بقاء الحكم بدونها

الوجوب قبل المباشرة لان المذهب هو ان التكليف قبل القدرة معدوم فهو لانه قد
يفعل اي قد يوجد ليس الوجوب بدون وجوب الاداء اذ لا يحتاج الى القدرة التي
تنشأ الاحتياج اليها هو الاداء فهو غير خارج عما نحن فيه لان القدرة قد تتمكن من اداء
الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن من بقائها الا يخرج
عظيم في العالم وقد يتمكن من بقائها كثيرا لكن ليس كل ما ليس بغالب نادر بل قد يكون
كثيرا واعسر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر كما مر
اي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واحد فصلا عن الله تعالى لان القدرة التي
تمسع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب
والالات فصل الفعل يكون فضلا من الله ومنة فهو فامكان القدرة على الاداء بامكان
امتداد الوقت كما لسلمان عليه الكاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد
والراحلة وامكان قدرة المعاني على الصوم والمتعذر على الركوع والسجود وزوال
عمى الاعمى مع ان هذا اقرب لامتداد الوقت لانها سعدودة من الصور فهو
كما في مسئلة الحلف بمس السماء هذا كلام بمس العروس لانه قد يمسع امكان اعادة
الزمان الماضي ولو سلم فصدق الحالف عليه ممنوع اذا عاد الزمان الماضي لم يصر
الفعل الذي لم يوجد في الحال موجودا فلا يصور ايجاد الفعل في السحص بدون
ان يفعله فهو ولما القدرة الحسية فقد حملوا ان القدرة مع الفعل او قبله
فالمحققون على انه ان اريد بالقدرة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها
هي وجود قبل الفعل ومعه ومعنى وان اريد التي تؤثر الموثر السجمعة لجمع الشرائط في
وقت الفعل بالزمان فان كانت معدومة بالمرة بمعنى انحاء الفعل فلا يجوز ان يكون
قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما هو معتبر عليه لما مر
في فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة التي شرط تقدمها على وجود اداء العبادات
هي سلامة الالات والاسباب لا القوة المؤثرة المجمعة لشرائط الناشئة بان قبل
يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المجمعة لجمع الشرائط وهو
ان الفعل يدوم بها مع بقائها ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط هذه القدرة لاستمرار
المحلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وما نحن فيه لو كان
التكليف مشروطا بذكرهم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصى بترك
المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والمحصور انه يكلف بما يتناول الفعل في

ادلا يصور السر بدون العدله المسر و الواجب لاسع بلدون صعه السر لانه لم يشرع
الاسكل الصعه فلهذا اسرط بقاء العدل المسر دون المكنه مع ان طامر النظر
يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يصور بدون الامكان ويصور بدون السر
قوله فلا يحب يعني بعد ما تمكن من اداء الركن بعد الحول وتم يودي هلك المال
لم يسقط الوجوب لعدم بقاء العدل المسر خلافا للشافعي رحمه الله واما اذا لم يمكن من
هلك المال كاتم الحول لم يسقط الوجوب فلا ضمان بالاتفاق فان قيل مع قوله
الا بهلاك بان ينفق المال في حاجته او يتلفه في البحر وقد ذهب العدل المسر يسعى
ان لا يجب الضمان مجوابه ان اسراط بقاء العدل المسر انما كان نظرا للمكلف وقد خرج
بقوله بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه او نقول العدل المسر باقيه
بعد سرا زجرا على التعدي وردا للاقصى من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا
للفقير قوله وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من اداء الركن لا يوقف على ملك
النصاب بل تكفي ملكية قدر المؤدى مكيف يكون وجود النصاب من سرائط التمكن
وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم سروا النصاب العدل الممكنة بسلامة الاسباب و
الالات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من
من العدل الممكنة بل من سرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيمكن من
الاغناء على انه لا يغير الواجب من العفو الى السر لان اثنا الخمسة من الخامس واثنا
الدرهم من الاربعين سواء في السر وهذا معنى قوله وليسه ربع العشر الى كل المبادير سواء
بل ربما يكون اثناء الدرهم من الاربعين اير من اثناء الخمسة من الخامس واذا كان النصاب
سرط الوجوب لا سرط السر لم سرط بقاء لبقاء الوجوب فما يتم النصاب عند
هلاك المعض لان الوجوب في واجد واحد لا سكر فلا سرط دوام سرطه فان قيل
ينبغي ان لا يسقط بهلاك جميع النصاب كما لا يسقط بهلاك بعض النصاب مر ان
الكل يبقى ببقاء البعض وبهذا اندفع ما قيل ان يريد قوله فلا يحب الركن في هلاك
النصاب على قوله وسرط بقاء العدل المسر لبقاء الواجب سرحان النصاب من العدل
المسر والافلا حاجه للتعريع قوله لا صدقه الا عن ظهر عنى اي الا صادرة عن غنى و
الظهر معجم كما في ظهر الغيب وظهر السلب او مكنايه عن الغنى اذ المال للغنى بمنزله الظهر
الذي عليه اعتماده وانيه استناده وقد استدل على اسراط الغنى لاهليه وجوب
الركن بان هذا الحديث فانه لنفي الوجوب اذ كر اما توجد الصدقة عن
الغنى وبان المعقول من وان الركن اغناء للفقير والنصر انما توجد اهلا للاغناء، الا
بالغنى فلا نصر اهلا للتمليك الا بالملك وعلله اعراض طامر من المنع في الركن
ليس من الاغناء، الشرعي في شيء من الاغناء، عن السوال بدفع حاجه الفقير وهذا لا توجد
عند الغناء الشرعي فلذا جع الامر بالامر وجعل الحديث دليلا على توقف اهليه
اغناء الفقير على الغنى وقد يحاب عن الاعراض بان المراد ان الاغناء، صفة الجنس
توقف على الغنى الشرعي لان العالم من حاك الفقر عدم النصر على شد اند الفقير
ولجزع على تكابد الحاجه فلا بد في اهليه الاغناء، المامور به من الغنى الشرعي فلا توذي الى
الجزع المذموم في الاغم الاعلى قال قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله
عليه السلام افضل

افضل الصدقة جهد المقل فلت ان جعلت هذا الحديث معا للوجوب فظاهر اذ لا معنى في زعم
وجوب الصدقة الا عن الغنى وبركون صدقة الفقير على سبل التطوع اكثر ثوابا منه عسا و
كونها اشق وان افضل الاعمال احمزها وان جعلته معا للفضيلة وهو الظاهر الملايم لقوله ع
خير الصدقة ما كون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد بفضل صدقة الفقير على صدقة الغني الذي
لا يصبر على سن الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاغم الاعلى وبفضل صدقة الغني الذي
يحيض بتا بيد ونوسن الهي في الصبر على سن الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به
خصاصة وقد يقال المراد بالفقير هي الفقير الذي صبر على فقره وتثبت عن التكفف ان كان
مراد لا يسع له يعلق ذلك بما تصدق به يحب يسعى الى ابطاله بالمرة والا سكما ان كان
وعلى هذا لا يسع التمسك المذكور قوله ولا حدله اي للغني لانه بكثرة المال وقلة يتفاوت
بتفاوت الاشخاص والاوقات والاحوال فتعذر السارع بالضبط فصار العبرة له النصاب
والعبرة لانصاب له هو عبارة عن العبرة المعادل للمسكين يعني له ادنى شيء قوله لدلالة
التحرير يعني ان التحرير الكامل وهو التحرير بالصوم والمعنى بان يكون من امور متفاوتة بعضها
اسهل من البعض كحصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التحرير بصوم بعط بان يكون الامور
متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر بصاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد
وانه لا يسر الا بالكل الا داء البتة قوله لان دا اي كون الامور المراد بعدم وجدان المال
هو التحرير في العرف سطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يحقق الا في اخر العمر وبعد لا يصور اداء الصوم فلا
يصح وجوب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان
يحقق العدله في الاستقبال قوله حتى ان يحقق العدله اراد بها ملكه الرقبة او ثمنها لان العدل
الخمسة المسجعة جمع سرائط الناسر لانها لا تكون بدون الاعفاء قوله الا ان المالها عن هذا
خرج الحوار عن اسكال احر وهو ان الواجب في الكفارة بعد ذبح بعد هلاك المال باصابة مال
احر قبل الاداء ولا يعود في الركن فيكون دون الركن قوله واعلم ان عرض على قولهم
سرطا بقاء المسر لبقاء الواجب سلا سلم ان السر سرط الا انه قد يودي الى فوات اداء الركن
اعلال السر عرائل اما ملزوم سوا حد السر سن وهو النماء سلادون الاحر وهو البقاء فان
حصول العدل المسر يسر وتقاؤها يسر اخر الجواب عن الاول التزام الفوات في هلاك
المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت هذا الجنس على احد ملكا ولا بدائل المال حيث ملكا
وبداء اما حق الفقير في ان عين محلا للصرف الله ولصاحب المال الخيار في
اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليودي في محل احر فلا نعر الاتوى
ان قيل مع المسري الذارع السعي حتى صار بحرا ومع المولى العبد المديون
عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية عن احتياز الارش حتى ملك الوجوب النصاب
وعن الثاني ان معنى انتقال السر الى العبرانه وجد بطريق الفضل عن الكثير او
سهولة ولو اوجناه على تقدير الهلاك لوجد بطريق الغرامة والتضمين بصير عبدا
وليس المراد ان نفس السر صير عبرا فانه محال عقلا واما صير السير عبرا او ما لعكس
فلسا سلانه المسر لكل عبر قوله بصل بعم المامور به ما عينا ما مر عبر قائم به
وهو الوجوب بخلاف ما سوى السلم الى الاداء والعصاء والحس لعسه او لعبر فانه
كان ما عينا حالة المامور به بعد فلذا جعله في الاسلام في الدرجة الاولى وقال

في هذا التقسيم لابد من ترتيبه على الدرجة الاولى اي لابد من ذكر هذا التقسيم وايراد تقسيم
التقسيم الذي في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية يبنى عليه اكثر احكامه
القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل
من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام قوله مطلق وموقت المراد بالموقت
ما تعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل قضاء كالصلوة خارج
الوقت او لا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك
وان كان واقعا في وقت لا محالة قوله اما المطلق فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر
فذهب كثير الى انه حجة الفور والجبائي انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة
ومعنى لا يعنون بالفور امتثال المأمور به عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به متأخرا
عن ذلك الوقت ثم اصطلحوا على ان المراد بالتراخي عدم التقيد بالحال لا التقييد بالاستقبال
فالتراخي عندهم اعم من الفور وغيره فلهذا لما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر
جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت
التراخي يعترض بان عدم قرينة الفور لا يدل لان الامر كان لعارض ان يقول جاء للتراخي
فلا يثبت التراخي الا بالقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها بان الفور امر زائد ثبوتي
يحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي فصار ما ذكر موافقا لما هو المدعى والحاصل
من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور ولا دلالة
في الامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة قوله او لا يكون كقضاء رمضان جعلوا اقسام
الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا
بالنهار والاظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل
في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارات بالنذر
والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا للوجوب قوله وقسم اخر مشكل من
التقسيم ان كان الموقت اما ان يتضيق اولا والثاني اما ان نعلم فضله كالصلوة او لا وان
نعلم مساواته ومع اما ان يكون سببا كصوم رمضان او كصوم القضاء والنذر واما ان لا نعلم
فضله ولا مساواته كالحج او يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء او لا
معيارا ولا ذاك او سببا لا معيارا او بالعكس قوله اما وقت الصلوة المؤدي من الصلوة
هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من العدم
الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرفه وقت الصلوة ظرف
للمؤدي اي زمان يحيط به ويفضل عليه وهو ظاهر وشرط لادائه اذ لا يتحقق الاداء قبله
مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدي لان المختلف
باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة فان قيل ظرفية الوقت
للمؤدي تستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكره قلنا لو سلم فلا نسلم انه لزوم بين يستغنى عن
ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة
بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدي اي لزومه لما كان الله تعالى رتب عليه حتى كأنه المؤثر فيه
بالنظر الينا تيسيرا من الله على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك والشراء
مع ان النعم مترادفة في الاوقات والعبادات شكر فاقيم المحل مقام الحال والمسبب موجب
على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى والمستدل

بما تعلق بوقت

والمراد بالفور
والصحيح من مذهب
العلماء الحنفية
انه للتراخي الا
ان مرادهم بالتراخي
عدم التقيد بالحال
لا التقيد بالاستقبال
فالتراخي عندهم
اعم من الفور

على سببية الوقت بستة اوجه كل منها اما ان يفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع ٧٨
لان الظن المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي وجود حاتم وفيه
مناقشة لانه لا يجب لان كثرة الامارات انما يفيد القطع اذا بلغت حد التواتر وذلك في المحسوسات
من المشهور عند عامة وغيرها كالاخبار في باب الشجاعة علي وسماحة حاتم قوله ولتعلقها اي تعلق
الصلوة بعين الوقت حتى تصح في وقته الكامل وتكره في اوقات مخصوصة وتفسد في غير
وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف
الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه دليلا على السببية ثم يرد عليه ان التغير من المؤدي
او الاداء والمدعي سببيته لنفس الوجوب قوله وليجوز الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد
الظن لا دون اليقين مع انه اما ان يكون الاداء عليه الدوام قوله فان التقدم على الشرط
صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقدم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان يكون
شرطا له وتقدم الحكم ايضا على الشرط باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقدم الزكوة على
الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقدم الشيء على شرطه ضروري لانه
موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب ولا للاداء بل لوجوب
الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان
تقدم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا لسببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق ان
تقدم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان
التقدم على السبب لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة
ترجح جانب السببية لما اشترك يصلح دليلا على احد هو لولا يعينه القرينة قوله ثم هو نفس
الوجوب مرادا ان هنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري
فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي
تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى
وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير التي
لا يكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا اي ولكون الوجوب جبرا
من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع
الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة
الالات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب
وهو جبر لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب
ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل
الاداء يعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل قوله والتزم
نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في التعبير يرجع
الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الاجل فمنهم من ذهب
جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون
وجوب الاداء يعني الاتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا
تحقق السبب ووجد المحل عن مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه
القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض ونوم او نحو ذلك فالوجوب متأخر
الى زمان ارتفاع المانع ومنهم من ذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء

على ما
الزوائد
الله تعالى
اعم

ساء على ان المعرف وجوب القضاء سبب الوجوب في الجملة لا سبب الوجوب على ذلك
الشخص بعلى هذا لا يكون بعلل النائم والحائض ونحوهما قضاء، ويقضيهم بعبر الوجوب
عليه حتى لا يكون بعلل النائم والحائض ونحوهما قضاء، لعدم الوجوب عليهم بدليل
الاجماع على جواز الترك ويقضيهم بعول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحيه
المحل ولحوق اللزوم لولا المانع وبيمنيه وجوبا بدون وجوب الاداء، وليس هذا الا
تغيير بعبارات ولكا الجمعة يذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في
العبادات البدنية حتى ان الصحة المحكوم بالمعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان استحالته
غنيه عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى
والامساك بعل كما ذا احصل حصل الاداء ولو كانا ساهيين لكان الصائم فاعلا
بعلل احد جزءي ذلك الفعل والاجزاء ومن ثم كان عظيم فان ان حصل
اصل الوجوب عبر وجوب الاداء في الواجب البدني بسبب على مذهب الى الهدى
العلاف من شاطئ القدرية وعنوان الصوم والصلوة والحج لسبب عبارات عن الاركان
والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها قائمة بها بالسبب بحب بلك المعاني
ليسعل الذمة بها وبالامر بوجود الاركان والسكنات التي يحصل بلك المعاني
بها او معها فيكون التحرك والسكون في العبادات لها ويحصلان فان السابع
اوجب على من صلى عليه الوقت ومونام مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجب في
الوقت لولا النوم سرائط يخصوصه ولم يوجب ذلك في حق البصير والكبير ومن يفعل
ما سباء وبحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معللا ما حبان الوقت
يخففا ومرحمة فان اختار الاداء في السفر كان الصوم واجبا عليه وان اخره الى البصحة
والاقامة كان واجبا بعد مما بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء
بعلل في ذلك المال يجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في ذمة الصبي
مال بغصب ولا الذاهبون الى القرب منهم واكثر بالتسلسل ومنهم من حاول التخلص
صاحب الكشف لا ان نفس الوجوب عبان عن اشغال الذمة بوجود العلل الشرعي
ووجوب الاداء عبان عن احراج ذلك العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما
ولهذا لا تبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله كذا
في المالي اصل الوجوب لزوم مال تصور في الذمة ووجوب الاداء احراجه من العدم
الى الوجود الخارجي الا انه لم يكن في وسعه ذلك اسم مال احرز حبسه مقارنة في حق
صحة الاداء والخروج عن العهدة وحصل كلامه ذلك المال الواجب وهذا معنى
قولهم الديون تقضى بامثالها لا اعيانها فظهر القرب من العلل اداء العلل هذا
كلامه والظاهر من اشغال الذمة بوجود العلل الذهني او المال المتصور بحدود
عبان اذ لا يصح ان يراد تصور ما عليه الوجوب لحوار ان يكون غافلا كالنائم والصبي
ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشغال ذمة النائم او الصبي بصلوة او مال يوجد في
ذمتي وبدء صلاتهم في حق الوجوب ووجوب الاداء بالاحراج من العدم الى الوجود بساعي والمراد
لزوم الاحراج ودفع الا ان نفس الوجوب هو اشغال الذمة بعلل اداء ما لزم بوجوب
الاداء، تفريغ الذمة عما اشتغلت به وبحصله ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع وفي

حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع بلك الحالة هو عين الوجوب ولزوم ايقاعها
واحراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته
في الذمة وجوب وثبوت سلبيه الى ما له الحق وحيث اداء فالوجوب في كل منهما صفة
لنفس احرفهما او وجه امر انتزاعي منهما بمعنى ان الوجود في البدني كالمالي صلوة
النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم
لا يتوقف الى وجود السبب واهليه المحل وانتفاء المانع وفي المالي كالاتلاف والغصب
لا يتوقف الى وجود السبب واهليه المحل وانتفاء المانع ويسمى الوجود لما في البدني وثبوتا لما
في المالي وجوبا ايضا فان الشراء الاشتري الرجل سابع عبر ساعة ما لم يتعين في ذمته الحطاب وقيام
دون امساك السبع بلا يلزم ولا يحل اداء ان الابعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه بحث لانه في الدمة
اولا بلزوم ووجود الحالة المخصوصة عين السبب لزوم ووجودها فلا يكون السبب كالنائم والمريض
مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري في السبب بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم
الوقوع عبه في بلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد وجود
بلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور السافعية من ان القضاء يكون بامر جديد
عماد بكل السبب وانما سوغ على وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بما شاء الوجوب
في حال صام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لوادركه والمراد بالتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه
ان يودي الفرض عند المطالبة ولا يلزمها الايقاع والاداء في الحال بل وقتها الوجوب
بعد لزوم ايقاع الفعل اداء، المال في زمان بعد تعذر السبب ولزوم الاداء لدمة في حال
لم يكن بعد اقوى ولا اداء عليهم لعدم الحطاب فان قيل فيجب ان لا يكون صوم المريض
اداء للواجب واسابا بالما موديه فلما بعد الشروع بتم صحة الحطاب ويلزم عنه الاداء كما في
على الراي الاصح ان الواجب واحد لا على التعيين قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه انما
بمثل الما مور به الا انه يكفي بمن الوجوب على الما مور ويقصهم على ان القضاء بمن وجوب الاصل
الا ان المطلوب قد يكون بمن الفعل فيما تم بركه ويعبر الى القدر بمعنى سلامة الاسباب والا لا
وقد يكون بثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدر مع مثل الما مور بحسن وجوب الاداء على وجه
يكون بسلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الاشباه. شرح بلك في الاسلام في شرح المبسوط
قوله لما ذكرنا من عدم الحطاب بعلل لكون السبب عبر الحطاب وقوله لانه لا يسع عبر الوقت والحطاب
بعلل لكونه هو الوقت بمعنى ان السبب منحصر في الوقت والحطاب اما لانه لا سبب ولا يسع عبهما
يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع فان اسم الحطاب بمن الوقت للسبب وهو المطلوب وليعامل
ان سبع عدم الحطاب واما يلزم اللقصور كان محاطبا ان بفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل
هو محاطب ان يفعل بعد الانتباه والمريض محاطب ان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في
الواجب المخير والمحبر انهم جوزوا حطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حاله
الوجود حتى قال الامام الشرحي من شرط وجوب الاداء القدرة التي يمكن بها الما مور به الاداء
الا انه لا شرط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان الشخص كان مبعوثا الى الناس
كافة وصح امنه في حق من وجد منهم وبلغهم الاداء بشرط ان سلعهم ويمكنهم وامر الاداء وبد
بفرح بذلك كالمريض يبعوث بتمثال المشي كراذا برا فاذا اطاسم فاصبوا الصلوة اي
اداء المشي في الحوف فصلوا بلا ايماء قوله فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد

على ان السبب هو الوقت او الخطاب ع

قال الله تعالى ع

الموجب حصول الشئ حتى يصح صلاحية الوقت للسببية **قوله** حتى لو كان السبب بداية يعني ان
هو لو دام ما كان السبب داعيا الى الاداء لو دام اتباعه سواء كان السبي الذي سيدعه
السبب اتباعا او غير اتباع حتى لو كان اتباعا فسعي الوجوب هو لو دام الاتباع ووجوب الاداء
هو لو دام اتباع الايتباع وفي مداد دع لما يقال ان الواجب ربما يكون الفعل بعد الاتباع فكيف
لو دام الاتباع نفس الوجوب لا وجوب الاداء **قوله** ثم اذا كان الوقت لاحقا في ان الشرط
هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى اداء في اي جزء احراز الوقت
او توقعه على ما هو الصحيح عن المذهب بدليل انه يثبت الفرض مع فوت الاداء ولا معصية بالتاخير
من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان احرج الفرض عن ذمته على ما سياتي والا
فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم عدم السبب على السبب او وجوب الاداء فيما بعد وقته
وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلاة ان وجبت بعد الوقت
فهو الامر الثاني وهو ظاهر وان وجبت في الوقت لزم عدم وجوبها على السبب الذي
هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان ظرفية كل
الوقت وسببيته يتنافيان ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت
الاول فاما الثاني ثم ذلك البعض لا يخلو اما ان يكون اول الوقت على التعيين او حتى على من
حتى اداء الصلاة في اخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا الاخير
الوقت على التعيين او الابهام فلا يخلو اما ان يكون في اول الوقت لاسباق التقدم على السبب فان قيل
هو سبب لنفس الوجوب لا الوجوب **قوله** لان الوجوب لا يتاخر عن السبب قلنا لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يوجد على
نفس الوجوب بل على صفة كونه موسعا بسعة الوقت ولا شك ان هذا الوجوب يتاخر عن
الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا جهة للتعدد
عن الترتيب القائم الى البعيد المنقضي فان كل المسبب مهما سمي الوجوب لا الاداء
حتى يعتبر الاتصال به علما ثم الاداء الوجوب مقتضى الوجود داعي الاداء فيصير هو
اتصاما بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم
والا انتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل به الاداء فان قيل
لم لا يجوز ان يكون السبب جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من العلل
الى الكل من غير داع اذ في كل جزء من الاجزاء الى الاتصال يوجد بعض الاجزاء
فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقرر عليه السببية عن اسقاط الفرض فلا
يبقى لم جعل سببا عنه وايا ما كان فلا اسقاط قلنا لام اسقاط السببية عن الجزء على تقدير
عدم الاتصال به وانما المسقط عنه تقرر السببية وهذا الاسقاط الاسقاط الى حال كذا
حر السبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وهذا سبب موقوف
يقال نلزم ان لا يجعل الوجوب بالكل موجبا لعدم سببه وفساده **قوله** ومدة اي صلى
العصر الى ان غربت الشمس اي قبل فراغه منها على ما صرح به في المختصر الاسلام ليتحقق اعتراض
الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فساد **قوله** فلما لم كان السبب كله
لما لم يوجد الا مع جزء السببية الاول وعنان مختصر الاسلام ان الشروع جعل الوقت
متسعا ولكن جعل له حتى شغل كل الوقت بالاداء فاعلم ان الفساد الذي تعرض على

على ما وجب بسبب كامل كالفجر او ناقص كالعصر وسعذر الاحمرار عنه الاتيان بالمؤدى
ووجه بعذر الاحمرار عنه ان نفس في وسع العبد ان يقع فراغه عن الصلوة مع تمام الوقت
مقارنا بل لا تحصل السعي بسعي كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى اخر
يخرج الوقت ووقوع بعض الاداء خارج الوقت على بعض كلام لم ما عراهم الفساد بالتردد
على ما اشار اليه في وجه الاحمرار واما على بعض كلام العوام فهو وقوع بعض الاداء في وقت
الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه لما ذكر في
طريقة الخلاف وعن ابي حنيفة المذهب الذي هو لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء
وانهم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وظاهر ان سعي كل الوقت بالاداء ابطل
هذا الفساد بمسح في العصر دون الفجر بلا اسكال وقد نحاب عن اسكال الفجر بان العصر
يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر او بان في الطلوع دخولا في الكراهة هو في
الغروب خروجا عنها واما جواب الم فهو نظر لان سعي كل الوقت على وجه لا تعرض الفساد
بالطلوع على الكامل متعذر على ما مر فعند الابيان بالعزيمة اعني سعي كل الوقت بالاداء
يلزم احتمال اعراض الفساد بالغروب وذهب بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببية الجزء
المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي يسع الشروع ثم اذا شرع فكل جزء الى
آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يليه ومحل الاداء وعلى هذا لا يرد اصل السؤال
في العصر المعتاد لان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص **قوله**
ولو لم يؤد فالسبب كل الوقت في حق العصاة اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق على ما مر
قوله ووجب العصاة بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفاسد بعد سبي منه في وقت
الكراهة فان قيل السبب هو كل الوقت ناقص بعصيان البعض فسعي الى جزء ذلك قلنا
لما صار ذلك في حق العاصي بصفة الكمال لان بعصيان الوقت ليس باعسار دائما بل باعسار كمن
الوجوب ما لم يفت تنبيها بالكفر فاذا مضى حالما عن العمل والقلب بحلية وقت سببه فكان
ذلك سبب الاثم وقد نحاب بان الاجزاء الصحيحة الكرهية في العصاة كاملا على صار اهلا لاداء العصر كذا
الصحيح على الاقل الفاسد **قوله** ثم وجوب الاداء سبب اخر الوقت وهو اذا تضيق عليه الواجب
يجب لا تضيق عنه جزاء الوقت اذ ناقص بالمانع عن ذلك الوقت لا محال بالمؤدى في اول
الوقت لا يكون ايتيانا بالاداء الواجب بالمامور به لا بما يعول بعد الشروع يجب الاداء و
توجه الخطاب على ما مر **قوله** وحكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب
ويسمى الواجب الموسع ان لا سعي بعض اجزاء الوقت بعينه العبد نصابان يعول عينت
هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان نوى ذلك وهذا اعلم بطريق الاولى وذلك لان سعي
الاسباب والشروط مرجع الشرائع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الاتفاق فعلا اي
اختيار فعل فيه وقتي وليس في ذلك سعي جزء لا بد منه بما لا يتيسر فيه الاداء بل الاختيار في تعيينه
فعلا بان يؤدي الصلوة في اي جزء يريد سعي بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما في
خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا سعي شيء منها
سعي المكلف فضلا ولا نصابا بل لخيار ايتها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفي
هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء الوقت وسعي فيفعله
وفي الجزء هو احد الامور وسعي فيفعله لا كما قال في الموسع يجب في اول الوقت وفي الاخر فصار

او يجب في الآخر وفي الاول ينقل لسقط القضاء وفي المحرر ان الواجب هو الجميع وسقط بعمل واحد
او الواجب بالنسبة الى كل واحد من اي آخر منهما بعمله او الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالآخر
قوله لانه اي الصوم قدر بالوقت مزدادا بازدياده وينقص بانقاصه وعرف به اي علم
مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار واما المؤدى به فهي دخوله في الوجود
على ما هو عليه الم تر انه لا يدخل في المعيارية الا بتكلف قوله ومثل هذا الكلام للتعليل
اي الاخبار عن الموصول مع ما عليه الصلة للحكم عند صلوحها لذلك بخلاف قولنا الذي
في الدار رجل عالم على ان الاظهر ان ثمة شارطية فيكون على السببية ادل قوله وليست
الصوم الى الشهر كعوننا صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الاكمل ومعنى يكون
ثابتا به لان معنى الثبوت تابعا كسائر ما يثبت على سائر وجوه الاختصاص الا ان وجود الفعل لا يصلح ان
يكون سببا للوجوب لتوقفه على اختيار العبد فاقام الوجوب الذي هو وجود شرعي ومحض
الوجود الحسي مقامه قوله ولصحة الاداء اي بمعنى ان السبب اما الوجوب واما الحطاب
للاجزاء او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب
في حقهما فتعين الوقت كما هو عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان
صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلوات او فانها
تتعلق كل يجب ولان الليل يصلح للصوم فلا يصلح سببا لوجوبه ورد هذا الامام الرحمي
الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم لكل
هو الجزء الاول منه للاطلاع بعدم السبب على سببه ولهذا الحق على ركان اهلا في اول
الشهر ثم جن قبل الصباح واغمي عليه بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا جوزنا اداء
الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اداء الوتر قبل غروب
الشمس وبسببية الشهر لا يصح جواز الاداء فيه لمن اسلم في آخر الوقت وايضا قوله عليه
صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يشبهها وهو شهود
الشهر والاضافة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل جزء من الوجوب وان
امكن دفعه الا انها امارات تفيد لجموع مجموعها وجوب السبب مطلقا قوله ولان
وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اداء وجبا اجزاء عنه لانه لما
وجب وجب ولان وجوب الاداء اسقط عنه صيام رمضان في حق اي حال سافر فيه حتى جاز له الفطر
وسلم ما على مريض سفر رمضان واما قضاء في حق اداء لانه في حق نفس الوجوب ليس بمعذور
لتحقق سبب الوجوب منه دون سفر قوله مسافرا واسافر دون اس سماعه انه سمع عن الفراء
ومع الاصمعي ورؤى الحسن انه سمع عن الفراء سدادا اداء على العمل وان اطلق النية فعمل عن
الفرض على صحيح رواية اس سماعه عن محمد السدا وعن العمل على صحيح رواية الحسن والاصمعي
انه سمع عن الفراء على جمع الروايات لانه لم يتعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فاورد
اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان فعل فكيف حاز تركه الدليل السابق بالكلية
قلنا لان الوقت اعما يصير سببا لوجوب سعيا فالمحتوم منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية
صريح النفل او واجب آخر قوله وعلى هذا الكلام نظير ما روي ان الكلام في المريض الذي
لا يطيق الصوم وعلى الرخصة كصحة الحضر ولا الذي يخاف منه ازدياد المرض
هو كالمسافر بلا خلاف على ما نسبه كلام شمس الائمة السرخسي طرا ان قول الكرخي
بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهوا او ما قال بالمرض الذي يطيق الصوم وكان

ويخاف منه ازدياد المرض قوله وقال زفر رحمه الله معه عندي قوله بعد اداء او قضاء احتراز
على تعيين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما اذا اسبل الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يحضر
الليه قصد فريكون صوما وانعاعن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين كان
دينا ما عسار داء له معنى انه محل المجاورة لكنه اخذ حكم العين المسمى باعسار الوجود معنى اي
وصف وجد شيء عن المامور به كرد الوديعة والغصب وسدادا كما اداء الساجر حاطا
لخيط له ثوبا كان فعله واعماره حمه ما اسمى عليه سواء قصد به التبرع او اداء ما وجب عليه
بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المسمى في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في
الثوب لا منافع الاجير وكما اداء وهو كل النصاب من العشر عن نفسه الركوة فانه يخرج عن
العهدة وان سمل ابتاء ما بقي درهم الى العشر بنية الركوة لا يصح عند زفر رحمه الله وعلى هذا
قلنا المراد الهمة مفرقة او الفقير المديون او الكلام الذي في الجواب ان معنى الوقت للصوم لا
يجوز ان يكون اسماعا لما مع العبد وامساكا نية عليه لانه حينئذ يكون جبرا لعدم اختيار العبد
في صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ونصر فيه عن العادة الى
العبادة تاحسان قال قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان
قلنا معناه انه عين امساكه الذي يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والا مساك
يوصف القربة لا يحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد قال قيل فاذا كان المانع على
ملك العبد عن صحته عليه ولم يحز صرفها الى صوم آخر فلما لعدم صوم عنه صوم آخر في
ذلك الوقت كقضاء الليل مع القطع فانه لا يصح في اصل فطره ما ذكرنا ان الاعراض
بان الامساك احساني لا جبري اما شاء او عدم الكلام ولا هيه النهاية فاما صار
لكن رجحه انها عبادة تصلح ان تكون مجازا عن القصد بها على ان المتبادر وجه الله تعالى
لا عوض عن الفقير وذكر الامام السرخسي رحمه الله ان مع العمل حصل ما حسار الحل ومعنى
القربة كما جاز المحل لحصول الثواب لمجرد النية من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع قوله وقال الشافعي
لما كان سائر العبد على ملكه زعم ان نصر مسجه لله تعالى على العبد لزم تعسيره الفرض ليلا
يلزم الجبر في صحة العبادة فان يكون امساكه على قصد القربة للعبادي المفروضة شاء العبد
او ابى ويخص ذلك ان وصف العبادة انما يصح العبادة ولهذا لم يخلف تواما فكما لا بد لصوم
النفل قربة النية كذلك لا بد لصوم الفرض قربة او علامتها حرارا عن الجبر وتعسير الحمل
انما يكلف للتيسير لا لنفي الخير واسباب القصد واما بادي رض الجبر دون السعي فانما يناسب على حلا
الناس على عبد الاسادي مرض الصوم بنية التطوع او واجب آخر او مطلق النية ولو في الصحيح
المقيم والجواب انا نسلم وجوب العشر الا انا لا نسلم انه لا يحصل العشر باطلاق النية في
النفس فصار كما اذا كان في الدار ودخل وخلى وتلفظ بالوقت ونوى الوقت
ولم يدخل لم يسقط الفرض بالاتفاق لان الوقت لا يصلح سببا لوجوب الصوم فتعين موجبا للاجزاء وطلب الاقبال
الحول قال قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن سلم ان لا يحصل للخطاب في الوصف بان يسوى
السدادا واحدا حكما لا يقال زيد ما سم عمرو ولما نوى الاصل والوصف والوقت فاما للاصل
دون الوصف وليس كذلك بطلان الوصف بطلان الاصل بالعكس انصر البطلان
على الوصف وفي اطلاق اصل الصوم قال قلنا الوصف سهما لا دم دون ان الصوم لا يوجد
بدون وصف ولم يوجد سهما سوى العمل وبطلانه يبطل بطلان الاصل دون اسقاط الفرض
فانما اسقط الفرض بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فانهما يوجدان بوجود
فبطلان احدهما

بطلان الاخر فلك اللادم احد الاوصاف لاعلى التعيين بطلان وصف معين لانوجد اسماء الاصل
لجواز ان يوجد مع وصف اخر كالفرض مهما اتهما راجحة الى اعماء السابع فله ان لحكم بطلان اوصاف
الوصف يعني اسماء وصف الغفلة عن الصوم لانعني انه مفتتح الشيء الذي هو نقل لسكون وكل نقيا
للصوم فان قلت سه العمل اعراض عن الفرض لانهما س المناقاة يتصور منه سوء النية فلت
الاعراض انما سبب في صرفه النقل وقد لغت فيلغوا ما في ضمنها وقد يحاب عن اصل اسدلاله
بانا لانم ان وصف العباد يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا
الله تعالى اياه وسبب ذلك بطريق قطع لخلاف العباد فانه اسم لما لحصل على سبيل الاحلاص اصل
لله تعالى وذلك بالنية فان تعذر بتوجيه فعله الى الله تعالى وحين فاذا وجد الامساك
المقرون بالنية كان عبادة بم اضافه نصفه الفرضية لانكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من
الله تعالى فنيه النفل او واجبا اخر لانسبط الفرضية الثابتة في نفس الامر دلالة لفظه
ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثاني متصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على ان
امه لم تلد مولودا اخر ظنا فاسدا لو سلم فعند الكل لعدم التجزي لانعلم صحة البعض فيصح
الكل لعدم التجزي لانا نعلم ذات العبادات احوط لو سلم فعند الكل لعدم التجزي لانعلم صحة البعض فيصح
توجيح العباد في ذات العبادات احوط لو سلم والله المعرضة يعني اذا اقترن النية بجميع الاجزاء
متعذر وباول الاجزاء متعسر وحرج فلا يلزم العدم عليه بان يعزم في الليل انه يمسك لله تعالى
بعالم النية الى العروب ولا يطرا عليه عزم على النزك فيعتبر استدامة كالنية في اول الصلوة
تجعل باقية الى اخرها واما النية المعرضة في خلال الصوم فلا تجعل العدم على ما مضى لان الامساك
لان الى انما يعتبر حكما اذا صور حقيقة كالنية في خلال الصلوة لتعتبر معدومة وحاصل الجواب
انا لانجعل النية المعدومة في الزمان الماضي المتقدم المقارنة للبعض اجزاء اليوم مجتمعة بعد ما كان
النية المتقدمة التي لانعلم في جميع الاجزاء فلان يصح بالبعض اولى لكن جعل النية
الصوم بالنية المتصلة على جميع الاجزاء بالبعض بالليل اتصل لما سه الاحتياط والمساعة الى الامتثال فان مثل المعدوم المسوى بالوجود
ان يعد متحققة فان تحمل وجود في الحكم الباقي بل ربما مع طريان العدم على النية المعدومة بالليل
فان من عزم على فعل يحمل عازما عليه ما لم يفرغ عنه او لم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم
الاصلي فلا يصح لعدم تحققه فلنا كان المقتضي يحمل كما بنا عدم الاكل الاتي لانه يعد
الكون ايضا يحمل الاقتران بعض الاجزاء بعدمه الاقتران بالكل لانه يرجب كونه صوما جملة
الامساك في اليوم شيء واحد فما لم يقترن بجزء منه يقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل
في كثير من الاحكام فيحمل اقتران النية بالاكثر بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول
يعتد قبل ان تقترن النية وبعد العبادة لايعود صحيحا قلنا لانسلم سوء الامساك
المتعدمة لصلوحها للصوم فان ضاد في بعض الاكثر صار صوما والا فسد بان قبل
لكان الاقتران بالبعض كما بالجميع الصوم بنية بعد نصف النهار فلما يجب ان لايكون
البعض بمنزلة حكم الكل مرجوحة لتكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل لو الطاعة قاصرة
في اول النهار لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل والشرب حاجز حرج فلا
لامشقة فيه واسداد كمال الطاعة في الصحن الكبرى لو في الناخر صوم فالا
صوم العدم عامة في حق الجميع وصوم الناخر مخصص بالبعض وفي بعض الاجزاء
وسائر الاحكام على الاعم الاغلب دون العلل الدور فلنا اما سوينا في اصل الحاجة
لافي قدرها والحاصل في موضعه كالعام في مواضعه وصوم الناخر لسبب الدار

كاحراء الوقت في الصلوة وان مات بعد الاشهر العام الاول كالنهار للصوم
سبب الاسكال فان تلك كلاتها في حق المملوك اسكل من وقت الحج لانه لما ضيق
الواجب في العام الاول بحيث لم يجز اخره عنه على قول الى يوسف لم يعد ان وقته
العام الاول لاجتمع العمر بكمله يكون في العام الثاني اداء ولما فات التوسع وجاز
التاخير على قول محمد فعين ان وقت جميع العمر بكمله يأثم بالموت في العام الثاني بتلك
حكم الى يوسف بالتضيق للاحتياط للاستطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز
اداؤه في العام الثاني وحكم بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان للاستطاع
التضيق بالكلية فلهذا اثم بالتاخير لوجوبه في العام الثاني فعلم ان وقته كله
كالوقت من الظرف والمعيار عندهما الاداء الواجب في الاعتبار هو المعيار
عندي يوسف وقوله عند محمد احتراز عن الموت يعني ان العسر هناك معارض حوف
الموت لانه امر اصلي فاثر العسر اما ظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في اسقاط
الفعل بخلاف عسر رمضان للفرض فانه امر اصلي سبب سعي الساقط فظهر اثره في
الاثم وعدم جواز الفعل جميعا وقوله لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تسع
جميع اجزاء وقته وقوله لان افعال الحج غير متدارك بالوقوف يعني ان كل واحد من الوقوف و
الطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم
بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يبق الوقت معيارا لها
اي فرق الدليل فلك الاول اسد لان العدم اللازم على عدم الملزوم والثاني
اسد لان عدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسلة صحة التطوع مبنية على ان
الوقت ليس بمعيار عسر ان يكون لتبعيته بالمعيار مدخل في ذلك وقد ذكر في مصوف
الشرط ليس كالسبب قوله فصل في ان الكفار مخاطبون بالشرائع ام لا وصورة
ام الاول وجوده كورد في اصول بحر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل لاحكام
بهاوجه الله تعالى لانه اهل لاداء ايمانه فكان اهلا للوجوب له وعليه وللام اهلا للثواب الاخروي
لم اهلا للوجوب سبب الشرائع الى هي طاعات الله وكان الخطاب بها موضوعا عنه
عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لاداءه ووجوب حكمه ولم يحعل مخاطبا
بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه راس اسباب اهلية احكام نعيم الاخرة فلم يسع
ان يجعل شرطا منفيا وقيل ان ترجمة ما ذكر خطاء وان الصلوة عرضت صحيحة الكافر
ومنهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار مثل مخاطبون
بالوصول الى فروع الايمان وتعالوا ان ترجمة هذا حصول الشرط الشرعي لصحة
الشيء كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة مثل هذا شرط في التكليف
بوجوب اداء الام لان صدور الافعال جزئي من جزئيات وهو تكليف الكافر بالفروع
تسهيلا للمخاطرة قوله في حق المواجهة في الاخرة متعلق بالعقاب اي بترك الاسر باعتقاد الفروع
ومعناه انهم يواخذون بترك الاعتقاد لان هذا من باب الاسر باعتقاد الفروع والاداء
واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فعند العراقيين ان الخطاب متناولهم وان الاداء
واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعند عامة مشايخ ديارنا رحمهم الله

طلوبا داء ما يحتمل السقوط والله دهب العاصي او يرتد والامام المرجى وجب الاسلام
لحما وعند المحاجرين والاحلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا تعدم وجوب القضاء
الاسلام واما ظهر فيه الخلاف في انهم مثل معاقبون في الاخرة بترك العبادات
على عموم الكفر كما معاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان وهو المواجب لما ذكر
قول السامعة ان يكلفهم بالفروع اما ليعذبهم بتركها كما معذبون بترك
قول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المواجهة على ترك الاعتقاد
الاعتقاد على المواجهة بترك اعتقاد الوجوب قوله لقوله تعالى ما سلككم
والم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ورد الاية دليلا على انهم مخاطبون
بالعبادات في حق المواجهة على الاخرة على ترك الاعتقاد بل على ترك الاعتقاد
فالاية تمسك للفاسقين بالوجوب في حق المواجهة على ترك الاعتقاد
الزام اجاب عنه المريسي الثاني بان المراد لم نك من المعتقدين وصله الصلوة
العذاب على ترك الاعتقاد وردنا به بما مر ولا شك ان قبل الاية لسلك قال قبل لاجمعة
جواز ان يكون ذكرا ذكر في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يخفى على
سهم كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا معتدين وكذلك او يكون
عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم بسكون خاصة فلما الاخاع
المراد بصدهم عما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذلك لما كان في الاية دليل
لكذب انا نحن اذا كان المعتل مستقلا بكذبه كما في الاية المذكورة وبهما
صه لكن الجمهور على ان العموم الوارد على السبب خاص به لما مر قوله واما عندنا فلعدم الدليل
الشرط مع الامر بالاعلام لا يعين الفرضية قوله ولان الامر بالعبادة لتبدل
حسب ان الثواب على قدر الاتعاب ثم لا يتحقق العقاب على قدر الترك
ان توصلوا الى المامورية بحصل شرائطه فالثواب والاداء للعقاب وعدم الاهلية
على قدر عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وانما سوض بالامر بالايمان
لنيل الثواب فان قبل الايمان راس اسباب اطاعات واساس العبادات فكيف
طا وتبعا لوجوب سقط الفروع الاخروي لان الشدائد قال لعل روح ارتعالا
بذلك فلا يلس كذلك بل شرط وجوب الايمان بالاوامر المسئلة الواردة
صر الامر بالفروع قوله وليس بسقوط العبادة عنهم بحسب حوات
ل الثاني للكريخ الادنى يعني ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس بحسب
ن معنى العقوبة بما حراجهم من اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن مسئلة الاول
ان المواجهة لا تسلم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا اولا المواجهة
العبادة بل هو عين الراع وانما المواجهة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر
صحة ما معه كاب سناء على الخطاب صعف اداء الصحة انما تبنى على وجود الخطاب
على بناء تعلقه كيف والاداء عند السامعي انما هو سقوط تعلق الخطاب
قوله لقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها
الدليل قوله تعالى وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله وبرسوله وبمسلم عن انس
موطلب الاداء فاذا اوجب سقوط تعلق الخطاب في حق العبد

المطلق على المقيد وهو
ل هو لخصوص ان الخلاف
والاستدلال الصحيح لاعمال
ونذر الصوم في الحنات وقد يقال ان الندب
وهو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب كف عن فعل
استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما او كما
بما عن فعل حسي او شرعي وكل منها اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على ان
الصحيح لغة او شرعا او للمعنى دسان حكم المطلق وغيره الشرعي بما سوف نحققه على
والحق بخلافه واعترض بان الصلاة والركن والسبع وغيرها كلها تحصل من المكلف
شرعا يوقف على الشرع واجيب بان المعنى عن الشرع هو من الفعل وامثاله وصيغ
عباده او عقد اخصوصا سوف على شرائط وترتب عليه احكام فلا يحصل بدون الشرع
ووجدان الموقوف على الشرع حق موصوف كونه عبادة ويجود ذلك في الخيال
ايضا وصف كون الربا او السرقة معصية لا يحصل الا بالشرع فتفسير الم بما يكون له
خمسة الحسي يحصل شرعي ما وكان وشرائط يحصوصه اعتبرها الشرع بحيث لو اسبع بعض
لم يحصله الشارع ذلك الفعل ولا يحكم بصحته كالصلاة بلا طهارة والسبع الواردة
ما ليس لمحل وان وجد الفعل الحسي كالحركات والسكنات والاكل والشرب
بمعنى ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع بمطلوب شرعي والا لم يحصل فيصح
يصح الصحة لغة شيء متقدم معنى انه يكون فيصح
منهي الله عنه الا ان النهي يوجب فيه كما مر في الامر والحاصل ان النهي عن
الفعل الحسي حمل عند الاطلاق على القبح لغة اي لذاته او لجزئه او بواسطة امر
يحمل على القبح لغة وذلك العموم ان كان وصفا ما نهي عنه كهو مع له السبع
لغة وان كان مجاورا او منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق
على القبح لغة وبواسطة الزيادة على الصحة وقال السامي بالعكس وقيل
انه يدل مرتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان السارع وضع بعض افعال المكلف
لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والسبع للملك وتدنيس عرض المكلف في بعض
بعض مهل في ذلك الموضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد سببا
للثواب والسبع الفاسد سببا للملك او رفع ذلك الوضع ذلك الوضع منها ترتب حكم بما
الوضع جعل المنهي عنه صحيحا لغة ولا فلا لتنافي الوضع الشرعي والصحيح الذاتي
الشرعي المنهي عنه ان دليل دليل على ان صحة لغة صار طريقا وان دل على انه
العمران كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا فهو باطل عند اي حنيفة
عند الشافعي وان لم يدل الدليل على ان صحة لغة او لغة باطل عندنا
حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند الى حنيفة رح يصح باصله لكن لا
يوصف لعدم الدليل على ان الصحة لوصفه فهو

بوصفه ليتم الوضوء الوضوء على الصلاة لكن عند

كتاب الطلاق وقال الخيض

صل هذا الدليل ما قال محمد في باب الرد على من زعم على ان الطلاق بغير السنة لا يقع أن النبي صلى الله عليه وسلم
عن صوم يوم النحر انها نا عما يكون وعما لا يكون والنهي عما لا يكون لغو لاعما للاعمى لا ينصرف
للآدمي لا نظر وتحقيقه ان النهي عنه يحب ان يكون منصور الوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد
يكون العبد مبتلى بان يقدم على الفعل وبين معاقب وبين ان يكف عن الفعل فيثاب
ساعة بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق منصور الوجود شرعا كالسجود الى بيت
قدس وجل الاخوات وذكر الامام العراقي المنتصف ان صل الصلوة والصوم والسبع في
امر متعلقة في المعالي الشرعية دون اللغوية للعرف الطاري وبما وجدنا ذلك العرف في
امي في اصل الوضع كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباكم وكم وقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام
قاء في معنى النهي وحاصله ان امكان الفعل ما عسار اللغة كاف في النهي ولا نم احتياجه
امكان المعنى الشرعي وحواله ظاهر وهو القطع بان الخاص انما نهيت عما سوى له الشرع صوما و
لا يبس الامساك والدعاء والم يصل الكلام بعض الفصل وحاول الرد الى السبع
من فعل العبد باطلاق الشرع مبالهي اسبع الاطلاق فلم يس مشروعا لكن تصور الفعل
في الهيا وعلى حالة صحة النهي ساعة مثلا العبد مامورا بالصوم وليس في وسعه الا الامساك
عامع بها تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان الهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على
السبع المخصوص دون اعسار الشرع لا سبع صوما كالامساك مع السبع في الليل وجوابه
خمسة للصوم شرعا الا الامساك من النحر الى المغرب مع النية وعند استصوب العبد وقد نهاه
وع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل بلا يكون عبادة سرت عليها السوات وحاصل الاعتراض
ان احدهما ان الهي لو لم يدل على الصحة لكان الهي عنه غير الشرعي اي المعتبر في الشرع لان
المعتبر هو الصحيح واللازم باطل اما بيان الملازمة قطعا ان الهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة
ال المكروهة انما هو الصوم والصلوة شرعا لان الامساك والدعاء وبما انه لو لم
صحيحا لكان ممسعا فلا يمع عنه لان المنع عن الممسع عث واللعب عن الاول ان
المعتبر شرعا بل ما يسمه الشارع بذلك الاسم وهو الصوم المخصوص والحالة
صحيحا لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة
اي يمنع هذا المنع واما المحال فمنع الممسع بغير هذا المنع كالحاصل مع تحصيله اذا
صلا بغير هذا التحصيل وهو ولان الهي جواب عن كلام الخصم لانه لا يرد على
الهي الفضحة وكذا قوله والصحيح منهي الهي لكنه لا يصلح لالزام الخصم لانه لا يقول
انه بل الفعل اما محل للامر وتبعه للهي وحاصل الكلام انه انما يرد بالصحيح المحال
دي سبب ان الشرع صوما وصلوة وتبعا وبحو ذلك فلا نزاع فيه واما النزاع
هي اسقاط العقاب والثواب وسقوط القضاء وموافقة امر السارع وترتب الاباحة عليه
لا الا له ليس ما ذكرنا على ان الهي منهي ان يكون الهي عنه سببا لصفة ما
على الوجه الذي ادعاه يعني ان الهي منهي الصحيح والمنهي بمنهي
الامرين وذلك بان يحمل الفتح للغير وهو لا ينافي الصحة
المقتضي وهو الصحيح وعلى المقتضي وهو النهي بان لا يكون سببا

عن المستحيل لحلاف ما اذا حمل النهي على النسخ لعسه وحكم بطلان المنهي عنه فانه يلزم
اسقاط النهي وحمله لغوا عيثا وقد (وفي نسخة اخرى عن النسخ) سلموا ذلك المتكلمون و الحنفي واوهما سم
واحد ومالك في احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذهب
القاضي ابو بكر الى انها لا تصح الا انه قال بسقط الطلب عندها لا انها تصح لان
القضاء و المحال انها تصح استدل المانعون بانه يجب على الانسان بالمامور به والمنهي عنه
لا محالة ان يكون بهما مطيعا لانه لصادق الامر و النهي والجواب انه ان اريد انه يجب
الاتيان بالمامور به بمعنى ايقاع المامور به بهيئة الحاصلة به لا يكون الا معينا ومنهيا عن المامور
به وهو ظاهر البطلان و المفسد وان اريد انه يجب الاتيان بالمامور به بحسب الامر المامور به
اقرار. فلا يلزم ان المنهي عنه بالعرض لا يكون من حيث المامور به واجبا. قوله فلما تعارضا
الخ فلما تصادا اي المامور به والمنهي عنه لذاته و اما المامور به بالذات والمنهي عنه
بالعرض فلا يلزم تصادمهما اذ لا يلزم الاجتماع لو اتحد جهتا الامر و النهي وليس كذلك
بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كما لو اذا قال لعبده خط هذا
الثوب و لا تخطه في هذا المكان فلو خاطه فيه بعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا بكونه في ذلك
المكان. قوله فهذا الخ العسر يكون صحيحا عسه اي منتهيا اليه اذ لو كان صحيحا يجب به سعل الكلام
اليه ويلزم التسلسل اي وجودا جزاء غير متناهية لامر موجود اتى به المكلف قال سلم
لم لا يجوز ان يكون صحيحا وذلك الخارج امرا خارجا عنه قلنا ذلك الخارج ان كان خارجا
عن الكل امتنع ان لا يكون صحيحا لان ما لا يكون داخلا في شيء لا يكون متقدما عليه
بالعلية وهذا ظاهر هاهنا لان الكل علة تامة لكل واحد من اجزائه وان كان داخلا في الكل
لم يكن صحيحا لان الصحيح ما يترتب عليه الاثر المطلوب منه وهذا لا يحصل الا بالكل
لان الجزء لا يترتب عليه الاثر المطلوب منه بل بالكل قوله لان الحس يمر له الوجود والصحيح يمر له العدم
الخ لان الحس يمر له الوجود والصحيح يمر له العدم ووجود المركب يتوقف على وجود جميع الاجزاء
العدم قوله بل واجب كما يطلق ان تاركها عاص الخ بل كما يطلق ان تاركها عاص
مطلقا اي من غير قرينة على انها مطلوبة للغير كما دل المامور به قوله واما الرابع فهو ما امر
بها لذاته وما مور به بالعرض فلا يدل عليه بالمامور به مطلقا لانه يعصي الحس لذاته قوله
اي عند السامع فهو الباطل و الفاسد عندنا وان عامة اصحاب الشافعي رحمه الله يقولون بعدم سقوط القضاء
عدم موافقة الامر في العبادات ويعني خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه في العاملات
ولا نواع في التسمية بها بحسب اصطلاح ولا في ان النهي عنه قد يكون بهما عنه لذاته او
وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في ان هذا النهي هل يكون صحيحا مترتبا
عليه آثارها ام لا قوله لان صحة الاجزاء و الشروط كانه يعني حتى ان يفيد الوصف
اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء في ان الوضوء من شروط الصلوة و الصوم
وقد جعله في الصلوة بجاورا وفي الصوم وصفا لازما كما سيجيء. قوله كالسبب
بالشرط يعني شرط العصمة العقد والاحداث المعاقدين بيع او كالمفقود عليه
ويؤيد اهل الاسعاف وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط والنهي
راجع الى الشرط فيبطل اصل العقد صحيحا سفيد الملك لكن بصفة الفساد

تالم

بعض الوجود خصه واما على الاول فلانه جعل الامر دونه الاتحاد وشكل من عده الاتحاد بالكلم
بعض الكلمة ودون وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التعليل
لعدم الجامع سواء جعلنا هذا الكلام خصه او مجازا بحيث يكون الوجود مرادا بامر كن
وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى لانها كلها وسائل امر كن
لان معنى امروا الصلوة كونوا معهم للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين
هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة
من كان الناقصة واذا كان كل امر الله طلبا للكون يجب تكون المطلوب اي حدوث الشيء في امر
التكوين وحصول المامور به في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والكون مرادا من جميع الاوامر
جميع امر التكليف لزم اعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به قال لحدوث الفعل
سواء ام لم يساء كما في امر الاتحاد وهو سطل فاعلم التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمامور نوع
اختيار وان كان ضروريا بعد ان الله تعالى وما شاء الا ان يشاء الله والا لصار ملجما
بالجماد ان فلم يسب كون الوجود مرادا في كل امر بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى
لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر مع
بعد ما كان لازمه الوجود والحاصل ما ذكر من محترزات الاسلام ان اعتبار جانب الامر يوجب
مورية حصه واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب الراجح الى حس الحادثة فاعتبرنا
لعسس وانبتنا بالامر اكثر ما يكون مرجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وبلغ الراجح
وجودا الى حد الحسان فان طلب معلى هذا يكون الامر حصه طلب الوجود واراته مجازا في
الجاب تلك مع محسن اللغة لكنه حصه شرعه في الايجاب لا وجوب الا بالشرع قال قلت
الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب تلك مع بعض انه لطلب وجود
الفعل و اراده مع المنع عن السيف وهو الجاب والزام لكنه في العباد لا يستلزم الوجود لخوار كلف
ما لا يطاق عن الطلب فالامر حصه لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل واراده جزما
وشرعه في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى اراده وجود
الفعل و الا لدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
الاية اللغة لاراده المامور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الاراده. بل قد يكون بها فيحصل
المامور به في امر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين امر الله
وامر العباد في نفس مدلول اللغط ولا يمان امر الشرع بجاز ان لغويه وكذا يضا لو
كان الطلب وجود الحادث واراده. تكوينه من غير تخلف بوجه وكان ازليا لزم قدم الحادث
وانقلاب الكلام ازليا لم ترده على بعض الاراده. بوجود الشيء على ما سبق عنه الاشعري اولى ان الكلام
مجاز في لسرعة التكوين من غير قول وكلام وسهاوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن
موجه على ان تارك المامور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
قال له يلحقه خالدا فيها اي ماكثا المكث الطويل والوعيد على الترك لدليل الوجوب
وسهاوله تعالى واذا امرنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها الامر كونوا قردة خاسئين دليل

ما موربه خلافا للكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بما موربه خلافا للكعبي

فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المخالف طاعة والطاعة تفعل الما موربه ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح الما موربه على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقدمة ويكون ما موربه وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا سعر لذلك بل كل امور يحصل به مباح اخر ولا يلزم كونه واجبا فيخير لانه يجب ان يكون واحد منهما امور محصورة معينة والمباح الذي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محل جيد للكلام فحر الاسلام لو لا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلما ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واقاموا كلام فحر الاسلام ان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المشتق منه حقيقة في الكل خاصة بدون الامساوي في الباقي مع الاستثناء لما كان فساد هذا التاويل ظاهرا التفت الى بطلانه بقوله واما ان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولا نه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة ذكروا له تاويلا اخر ومعناه ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس مجازا بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان بوجود كل منهما بدون الاخر وبمنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيرا فعند اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عين ما وضع له فحقيقة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة فيهما فيقول الخلاف ان استعمالها في الندب او الاباحة من قبيل الاستعمال ليكون مجازا او من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة فاشار الى ان هذا الخلاف بجامع اشتراك الثلثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على السواء وفي الاباحة وعلى وجه الفعل في الندب مع كل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء والمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق احدهما على الاخر فانه لا ينافي الجزئية كما سبق في البيت فالحاصل ان ليس الندب او الاباحة مجرد حوار الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل الملة انواع متباينة داخلة تحت جنس الفعل الجائز لحصل الوجوب بامتناع الترك والندب بحواز مرجوحا والاباحة بحوازه على السواء ولهذا قال فحر الاسلام في الاباحة والندب من الوجوب بعضية في العقد بركانه قاصرا بغايرة ولم يجعله جزءا قاصرا بالتحقيق وذهب الى ما احتار فحر الاسلام وبيانه ان مسمى اطلاق اسم الكل على الكل فرق [illegible] عنه الاعتراض السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر [illegible] على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او مساويا حتى يكون المجموع

فان قيل ما ابن بعلم ان الوعيد والذم على ترك الما موربه ولو سلم فما ابن بعلم الوجوب في مطلق الامر فلما مر من ان الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما دلالته على الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلا نفاق اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع من تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فهذا يدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء المجتهدون يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ فوله سلمنا احتلف العاملون بالدلالة الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه فالمحاربانه ايضا للوجوب المذكور فيها لان الدلائل المذكورة ايما هي في الامر المطلق الوارد بعد الحظر وغيره فلنا مل ان بعود الدلائل المذكورة العلم وهو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للاباحة كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيدس جبير اذا انصرفتم من الجمعة فساوموا شيئا وان لم تشتروا وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد في الاحلال واجيب بان المثال الحربي لا يصح الفاعل الكلية لحوار ان سبب الندب والاباحة في الاسس تعم به القرينة ومعنى ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد لصار حقا عليه يعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي رحمه الله ان واسعوا من فضل الله للاحاب لما روى عن رسول الله عليه السلام انه قال طلب الصلوة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض لا التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا من احد علما بعصمة العام عند انضمام القرينة ملة قال فحر الاسلام اذا ورد بالامر بعد ما زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص مجاز وانظاهر ان ما ليس في صيغة الامر لو حمر احدهما ان فحر الاسلام بعد ما اثبت كونها خاصة ونفى الاشراك اختار القول الاول ومعنى ان الامر حقيقة اذا او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بعد امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة في صلوا صلوة الضحى او صوموا ايام البيض مجازا او انما يدل على ان اطلاق الامر على الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ الامر على الصيغة المسماة او الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم وخو بحار وهذا ما ذكره في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب [illegible]

مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل حيث انه
يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعني جواز الفعل الذي هو جزء الجنس لهما
والوجوب من غير دلالة للفظ على جواز الترك او اسقاطه وانما ثبت جواز الترك بحكم
الاصل او دليل اخر على جزء الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب
المركب من جواز الفعل مع اسقاط الترك وكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في
مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب
استعمالها في جزئها الذي هو بمنزلة الجنس وبسبب الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل
لا بدلالة اللفظ وبسبب رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان طلب الوجوب مع
الحظر الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا
مع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه سرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب
تاركه يحتاج العقاب تاركه فلا يلزم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما يتعلق به الم ان عدم
جوازه وهو عبارة عن جواز الفعل مع عدم منه فلك معدا مبني على ان الوجوب هو
الجزء في الفعل مع الجزء في الترك والاباحة هو عدم الجزء في الفعل لا في الترك وان الجائز
فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الجزء فيه وكونه ما
فيه والمناسبة في امثال ذلك مما لا يلتبس الصياغة الاتي قولهم الامر حقيقة في الوجوب
ليس معناه ان وجوب العمل مدلول اللفظ الطامي للقطع تم بل معناه انه لطلب
العمل على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان ذلك يدرج جوازا استعمال الامر في الندب والاباحة
واراد تهامنه ولا خروج في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة
عند ولا عن الطامي ومثال ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بجنس الجنس
فعل معين واراد بجنس الجائز مجموع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل
جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا فيه او مساويا ما يجامع اسرا كها
في جواز الفعل والاذن فيه فلك معنى كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع
واراد به فان ذلك من قبيل استعمال لفظ الاسد في جزئه الذي هو الحيوان المفترس
دون انسان الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع بينهما هو جواز الفعل والاذن
كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما افراد جواز الفعل والاذن
فيه ومثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل
في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الاتي انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على
بهيمة كونه حيوانا او فاشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير
نظر على خصوصه وبالجملة لا يخفى على المتامل المنصف الفرق بين ما هو
قصد الاباحة فان مدلول الاول جواز الفعل مع

عدم الاذن بتركه والامر للندب او للاباحة اذا اريد به استعمال في جواز الفعل بلك
المراد بكونه للندب انه استعمال في جواز الفعل مع قرينة دالة على ارجحية الفعل والمراد بكونه
للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا علمنا من حيوان يطير حيوان ما ان مدلول اللفظ
واحد لان الاول استعمال في الانسان والثاني في الطير ولا يخفى ان عد الجنس
لاسم الاعم كما مر والجنس قوله عند اذا استعمل يعني ان الوجوب مع عدم
الخروج عن الفعل مع الخروج عن الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون
بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز المساوي صير الوجوب وعند الشافعي
يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل واسقاط الترك ودليل القبح لا يدل على
الجواز فجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض
عند عند الاطلاق واما عند قيام الدليل فللانواع وحاصله ان جواز الواجب لا
يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة
الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب
وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة فاصر على اختلاف الرائيين حتى يلزم ابطالا
اللفظ عن الحقيقة بلا المجاز في اطلاق واحد قوله فصل عموم الفعل شموله افراده وكلا
وقوعه من معاخر وذلك بايقاع افعال مماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر
مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مثل الحج مثل صلوا اصلوا
النجز يجب العود الى الصلوة في كل جزء فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا الاسباع ايقاع
الافراد في زمان ويغرقان في مثل طلقي نفسك لجوازان يقصد العموم دون التكرار
وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر في تحرير البحث على ذكر التكرار ويترك
يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افرادهما في الجملة لا خلاف في ان الامر
المقيد بقرينة العموم والتكرار او الخصوص والمرة يفيد ذلك واما الخلاف في الامر المطلق
ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلانه
على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب مسك الضرب على مصدر انشاء الطلب
دون الاخبار عنه وسيرد جوابه واما التكرار فلان الاقرب من الحابس وهو من
اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل العام اعامنا هذا ام للابد لانه
لو فهم لما سأل لانا نعلم علم ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على مرة
من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه سؤال وجوابه اما لانا نسلم انهم التكرار بل انما سألوا
لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر
الاوقات واما اشكال علة الامر من جهة انه لا يجامع الفعل ما لم يوجد وهو متكرر وبالنسبة

ان الامر يدل على مصدر معرف والمفرد لا يصح على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المسمى
بعض او اعتبارا على المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال للحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق
الجنس واحد من الاصناف ولكن الاجزاء والحيثيات لا يصح الوجه الاعتباري وهو محمل
الجواب الاالثاني فان قيل لو لم يحمل العدد لما صح تعريفه بسل طلقي بسكل ستين
او عشرين ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لا يلزم انه كل تعريف الى ما لا يحمله مطلق اللفظ ولهذا
قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الاتباع يكون الوقوع بقطع العدد لا بالصيغة
فلو قال لامرأته طلقي بسكل طلقة او واحدة وقد مات قبل ذكر العدد لم يقع شيء وامّا
لو قال طلقي بسكل طلقة بسكل وقعت بحسب الانصاف والفائل ان يقول لم لا يكون المفرد
يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء يراد به العموم والاستغراق يكون بحسب كل
شيء دلالة على مجموع الافراد فان قيل ان انصاف احد اعتباري وهو المطلوب اذ لا يعني
بحمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد اتباع كل فرد من افراد الفعل وهو
قوله تعالى فاقطعوا ايديهما مدة فرّعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحمل العدد
مسئلة قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائه على ان المصدر الذي
يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحمل العدد قال في الاسلام وعلى هذا خرج
ان كل اسم فاعل دل على المصدر فهو مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحمل العدد اي
كل اسم فاعل دل على مصدر لم يحمل مصدره العدد واللام في المصدر عوض عن المضاف
اليه وضميره لم يحمل المصدر وبه يحصل الربط فصح الكلام فالحاصل ان المصدر الذي يدل عليه
اسم الفاعل لا يحمل العدد بسره له المصدر الذي يدل عليه الامر معنى السارق الذي
يسرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا
لوقع قطع السارق على آخر الحبس اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا آخر وهو باطل بالاجماع
ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع والمعنى الذي يروى الى سرقت سرقة
واحدة يقطع بكل منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا
وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن بكرر
الحكم بكرر السبب لتعدد المحل وهو اليمين بخلاف بكرر الحلق بكرر الزنا فان المحل
باق وهو البدن وكلام القوم طافح بانه اسم هذه المادة على مصدر الامر اعني اقطعوا
فان الواحد الجميعي معين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الاخيرة بد واحدة وقطع
اليمين مرادا اجماعا فلا يدل الا به على قطع اليسار ولا ساوله النص وانما عدل عن سرق
الى السارق لعموم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم المصدر حتى يراد
الواحد الجميعي بالمجموع وحواله ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا
وهو حاصل لانواع من اطلاق الاداء والقضاء في اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها

البيت وهو لبس بمكروه اكرم الكسائي السارق وهو سرقه قال في حجة الوداع العاشر من
ولا يعلم له الامر اما حديث الاقرع بن الحابس فهو ما روى الوهريون ان النبي عليه
قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن الحابس اكل عام
رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم والمعنى لو
نعم لتكرر الوجوب كل عام على ما هو المعتاد من الامر قلنا بل معناه لصار الامر
لانه عليه السلام كان صاحب الشرع والله نصب الشرائع الثاني مذهب الشافعي رضي الله عنه
وهو انه للوحدة العموم والتكرار لكن يحمله معنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان من اوامر
ولهذا استقيد بكل منهما مثل اضربه ظلما او كثيرا من اوقات وذكر لما مر سؤال الاقرع
كونه محصورا لطلب سكل ضربا او افعل ضربا والتكرار في الاسماء يخص لكن يحمل
بعدد المصدر معرفا بدلالة القرينة مفيد العموم ووحد الصيغة في قوله يحمله باعتبار ان
من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحمل التكرار الا
معلقا بشرط كقوله تعالى فان كنتم حسانا ظهرا او معلقا بوصف كقوله تعالى او ان
لدلوك الشمس قيد الامر بالصلاة بحصول وصف دلوك الشمس وحواله ان التكرار
امتثال عند الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المعلق لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق او
بشرط او المعلق بوصف ولا يلزم بتكرر المشروط تكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي
المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قلت الكلام في الامر المطلق والمعلق
بشرط او وصف معتد فلا يكون ما نحن فيه وحي لما يعني لقوله لا مطلق الامر لان الحصر لم يدع
انه مطلق الامر بل للمعلق بشرط او وصف قلت يدعي ان المراد بالامر المطلق هو
المجرد عن قرينة التكرار او الفور سواء كان موقتا او معلقا بشرط او بخصوص او وصف او
بمجرد اعتبار جمع ذلك وحي لا اشكال وظاهر عبارته الم ان المعلق بالشرط او الوصف يحمل
التكرار والحق انه يوجه على هذا المذهب حتى لا يحتاج الا الدليل كما مر به الم في مسئلة
ان دخلت الدار فطلقي بسكل ولا عبرة بالعموم على هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي
تكرارا لكن المعلق شرط لكن المعلق بشرط او وصف بسكرر بسكرر فان قيل كيف يؤثر
المعلق في اسقاط ما لا يحمله اللفظ قلنا كيس بعيد فان المبدر ما تصرف اللفظ عن مدلوله
كصيغ الطلاق اذا قارن عند الاطلاق يوجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط
مثل اذا دخل الدار وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحمل
التكرار والتكرار بل للخصوص والمرة سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت
السوق فانت اللحم لا يقتضي الا اشراء اللحم مرة واحدة واما سعاد العموم والتكرار
خارجي كبكرر السبب سلما وهو ما يقتضي قول الامام السرخسي المذهب الصحيح عندنا انه لا فرق
التكرار ولا يحمل سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او بخصوص او وصف الا ان المعلق
يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحمل كل الجنس بدلالة وهو النهي

مثل اداء والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الجمع للاتيان ثانيا بعد فساد الاول وجود دلك
واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي لا يختصان بالعبادات المؤقتة
ولا تصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا القضاء ما فعل في وقت المقدر له
شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له الوجوب مطلقا وقولهم
مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه لمن حل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب
عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وقد جواز الترك يخل عليه ومعنى في
الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد
الصلوة منفردا يكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لاعلى الاول لعدم الخلل
فظاهر كلامهم ان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب المحققون الى انها قسم من الاداء وان

قسم مقابل للاداء والقضاء في تعريف الاداء بقوله او لا على انه معلول بقوله فعل فان الاعادة

في تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احتراز عن القضاء فانه خارج واقع في وقته
المقدر له شرعا ثانيا حيث قال فليصلها اذا ذكرها فان دلك وقتها فقضاء صلوة
النائم او الناسي عند التذكر فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا وعند اصحابنا لا حنيفة
الاداء والقضاء اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت فالاداء السليم عن ما ثبت
بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء السليم مثل ما وجب بالامر وانما قيد بالسبب
وجوبه اذ الوجوب احكامي لا يصح تسليم عين الواجب مع ان الواجب وصف في
الذمة لا تسليم يقبل التعرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان المسمى تسليم عين ما وجب
بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها
او اثناء ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت
بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما قال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر
بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذكر الواجب كانه عينه والثابت اعم من ان
يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على
الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض الجاد هاو الاتيان بها
كان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت
ليعم اداء الزكوات والامانات والمنذورات والكفارات فانها تثبت بالذمة دون الواجب به
ليعم اداء النوافل واعتبر في القضاء الوجوب لانه على لو ترك المتروك مضمونا والنفل لا يضمن
بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضي والمراد بالواجب
منها ما هو العرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون مما عند من وجب عليه
احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يسترد هاوب
الدين وكذا اداء النوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء عن ظهره لانه صح
مع ان المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة منه اداء حتى قالوا لو صلى ظهر يومه
تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال

ولا يسمى

ولا يسمى اداء فعل المباح ليس بما مور به عند المحققين والمامور به اما او مندوبا
ولهذا قالوا لو اسلم بعد ما فسر الاداء لم يسلم عن الواجب بالامر وقد يدخل في
الاداء اسم احرز ما بالفعل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب
ان الاداء والقضاء اقسام المامور به فان جعل اسما للطلب الجازم كما هو اي
القضاء اخص الاداء بالواجب ولهذا جعلها اقسام موجب الامر وان جعل اسما
للطلب جازما كان او لا جماعا على الركن او مساويا دخل في المامور به الواجب والمندوب
والمباح فيكون الاتيان بالفعل وهو ما يثاب فاعله ولا يسمى تاركه وبدا بهما في المندوب اداء
فيفسر بتسليم عين الواجب او المندوب ولا يخص بموجب الامر وتعرض للمباح اذ ليس
في العرف اطلاق الاداء عليه كما لا اصطياد ملا الاما ذكر صاحب الكشف من انه سعي لنيل
يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك
لانه توهم ان معنى كلام محرر الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء اسم احرز على قول من جعل
صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي لجعلها اسما مشتركا للوجوب والاباحة والندب
قطعا او لجعلها موضوعة للاذن بالفعل فيكون حقيقة في كل من البلية فلم يكن فعل
المباح اداء لاكتفى بقول من جعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك
او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر مهما قط الامر لا صيغة فانه اسبان
من الاحتلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب
جازما او لا جازما او مساويا والكن المحقق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او
الراجح فيدخل في الاسم بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في
الندب فان الاحكام الشرعية انما تعلق بالالفاظ المجازية باعتبار الحقيقية لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم
يؤمر بالامر الاعلى قول الكعبي فيه ويطلق كل منهما اي الاداء والقضاء على الآخر
مجازا عند المناسبة مع اشعارهما بالمناسبة المعتبرة كما في قوله تعالى واذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضت الصلوة وكقولك ادب الدرس ويوب
ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في اسقاط الواجب
اسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شغل الذمة
بالقضاء الخروج عما لزمه وذلك يتسلم العين دون المثل فهو والقضاء والاحلال
بمعنى القضاء مثل معقول يكون سببا حقيقيا للعاجز عن الصلوة والصيام معقول بعد العجز
سبب جديدا اي نص مبتدأ معاير للنص الوارد بوجوب الاداء في عامة
الصحيح ان المراد بالسبب مهما علم به ثبوت الحكم لا ما ثبت الوجوب كالوقت
بعد ما ذكر كلام الى اساء الدليل وعند جمهور اصحابنا كما يفيد الى زيد والامام الرازي
كلام القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء اصح الاقوال ان اقامة الفعل في الوقت
اقامة الفعل في وقت آخر معه بالقياس كالجمعة والكفارات

السريق فان اقامه الخطبه مقام ركعتين ليست مشروعه في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب
الصلوات في غير ايام التكبير وعدا معنى قوله فاذا اقام سرف الوقت لا يعرف له اى للفعل الذي عرف
كونه قربه مثل الابتداء اذ لا مدخل للراى في مقادير العبادات وهيئاتها واثبات الكمالات لها
لا يقال لو وجب قضى لكان يجب له الواجب اسدا اذ لم يصح تسميته قضاء جمعه لانا نقول سمي قضاء
لكونه اسدا كالوجوب سابق بخلاف الواجب اسدا، واصح القربين الثاني فان الفعل لا وجوب
في نفسه لسببه اى دليله الدال عليه لاسقوط وجوبه بخروج الوقت والحال ان الفعل مثلا عند المكلف
يصير قربه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يغير وتترك الامثال وتغير ما عليه من التعهد واجب بقوله
وله مثل من عدل عن الجمعه ويكفر ان شرع اقامه الخطبه مقام الركعتين والجهر بالتكبير
في غير ذلك الوقت فان قيل من حكمه الشارع واوصاف سوى الوقت لا دليل عليه فلما سقط
على ما يحق العجز في حقه وسواء ادراك شرف الوقت وسبق اصل العباده مقدورا مضمونا
سقط بالخروج عن عهدته فان يصرف الله ما هو مشروع له في وقت اخر وبمثله في الصفات
والاذكار حسا وعملا وفي ازاله المانع شرعا وان لم يمائله في احراز الفضيلة فان مثل الواجب يصير
لا يبقى بدونها كالواجب بالعذر الميسر يسقط بسقوطها فلما تعذر ادا كان الصفة مقصودة والوقت
ليس كذلك لان المقصود بالعباده تعظيم الله ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات
واسباع التعديم على الوقت انما هو لاسباع تعديم الحكم على السبب فان مثل الغايب بعايبا
او الصمان مما الذي قوبل به شرف الوقت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد
ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالصمان فقد انتفت بعذر في غير العمد لقوله عليه السلام رفع عن
امتي الخطاء والنسيان وثبت بتحقق الاثم بالعمد بالنص والاجماع على تاثيم تارك الواجب
بتاخير عن وقته ثم النظام من كلام القوم ان ايراد الآية والحديث في مقام المقام للتمسك بهما على ان
الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت الا ان الم مرح بانه تعليل لما يفهم من قوله
اذا كان عامدا وعوانه اذا لم يكن عامدا لا يكون بشرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع
جزاء الترك غير عامد سواء كان بالنسيان او بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت اخر غير معرض لفوات
بل الاداء الى انه بمنزلة الفائت بعذر في وقته ويمكن ان يكون مراده الاسد لان به على عدم
سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت الا انه نبه في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة
الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما مقول الى
ان خروج الوقت لا يصلح مسقطا والا خر في حق اصل العبادة سبب الحكم في غير الصوم والصلوة
كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما لجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل مدار
حجة علينا لانكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة بسبب الكتاب والسنة ووجوب قضاء
غيرهما من الواجبات بالعباس فكيف تعدون العباس على النص قلنا لم نعد العباس على النص
الاداء، فكلامنا ان النص لا يجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى
مثل وضمان فيما اذا كان احراز الواجب بعذر والعباس مظهر لا مثبت فكيف يكون
بقاء وجوب المنذور او الاعتكاف باسا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة
الوجوب في الكل بالسبب السابق لا تعلق لوجوب القضاء بالامر الاول مقتضيا له ويجزما
فان قول العالم صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وانما لو اقتضاه فكان امر

الشريف ح

ح

ح ص

لكان الاولى بسقط

ان يقول صم اما يوم الخميس او صم يوما على التخيير لكانا سواء ولا يخفى بالتاخير لانا نقول معناه
انه امر بالصوم وبابقاءه الى يوم الخمس فلما فات ابقاءه في يوم الخميس الذي به كمال المامور
به بقي الوجوب مع قيده وحد لا يلزم انتضاء خصوص يوم الجمعة لانه اداءه ولا كون صوم
اليومين سواء قوله فان قال لله علي ان اعتكف رمضان قضاءه ولم يعتكف
لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدا ولا يجزيه ان يقضيه في رمضان اخر كتبيا
بصومه خلافا لزفر له لو كان القضاء مثل الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان
الاخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه صحيحا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز
علم انه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق لوجوب الاعتكاف بصوم مقصود
مخصوص بعينه له ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا وظاهر هذا البيان يشعر بان المراد
بالسبب الجديد او السبب الاول هو سبب الحكم الدال على وجوب الحكم والا لكان المناسب ان النص
ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب المنذور بالوفاء بالنذر
السبب الجديد هو عباس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب
قضائها وعكس ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالعباس على الصوم
الصلوة قصيرا بالملازم عن الملزوم وفي لفظ فجر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى
ويقال هذا تمثيل لا يجاب الشارع الفعل على المكلف بالجاب المكلف اياه على نفسه كما
ان الاول مكداء الجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعثمان فجر الاسلام
ان الواجب بالنذر مطلقا يقضي صوما للاعتكاف اثر في ايجابه واما جاء هذا القضاء
سلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات
لا يمكن ان اكتسابه مثله الا ما يحصل في رمضان اخر وهو فوت مديد بنوى
الجمعة والجمات فلم يثبت القدر يسقط فيتبع مضمونا طلاقه وكان هذا احوط الوجهين
بشرف الوقت من الزيادة احمل السقوط فالقضاء والرخصة الواقعة
شرف لا يحمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتاد في رمضان الثاني
قوله يقضيه صوما مبنيا على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله عليه السلم
الحاق الشيء بالحاق لتوابعه وشرائطه الى لا يتوسل اليه الا بها
خلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة
او هابه ولم يحج الى وضوء لاحلها وقوله واما جاء هذا
وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذا الصوم
تيره واختصاصه لم يصم الصوم فيه لاصل الحاق الصوم رحمه

العبد بلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك
فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فيسقط يعارض شرف الوقت نقصان هو
عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزياده هي فضيلة العباده في الوقت الشريف
وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فلم يسقط العذر اي على الكسائي
سل ما فات من زياده الفضيله الثابته بشرف الوقت فيسقط ما سقط شرف الوقت من
زياده الفضيله ليحصل الجمع بين الكسائي وسائر الاعتكاف مصوما ما طلاقه اذ لا مخرج عنه
واطلاقه يقتضي صوما مقصودا بخصوصه وهذا ممنوع له صلوح وجه مع شرف
الوقت وقد يحصل الجمع بادراك شرف الوقت بخروجه وسائر اصل الصلوة
مصوما بسراطها وكان هذا اي سقوط ما سقط شرف الوقت من زياده الفضيله
وسائر الاعتكاف مصوما ما طلاقه احوط الوجهين اللذين احدهما وجوب
العصاء مع سقوط ما سقط شرف الوقت وذلك بان يحب العصاء صوم مقصود بخصوصه
والآخر وجوب العصاء مع رعايه ما سقط شرف الوقت من الزياده وذلك بان يقتضي
الاعتكاف في رمضان اخر والدليل على كونه احوط الوجهين هو ان ما سقط شرف
الوقت من الزياده لما احتمل السقوط بمقتضى رمضان بالعصاء الثابت والوجه
الواقعه شرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل
في الاعتكاف وهو ان يصوم مقصودا بخصوصه واذا عاد الاعتكاف المسقط
الى كماله لم يسقط بالاعتكاف في رمضان الثاني عن الصوم المخصوص بالاعتكاف وله وجه
كاملا فلا اسقط ما فيها الاسقاء الصوم ووجه اولويه العصاء امران احدهما ان
الانسان بالعباده احوط من سرتكها واجتنابها اولى من تفويتها وزيادتها خير من العصاء
فيها فسقوط العصاء فيها يكون اولى من سقوط الزياده وايضا سقوط العصاء عن
عن وجوب صوم مخصوص وهو تكثير للعباده وتكميل للاعتكاف فيكون اولى وانما
ان موجب سقوط الزياده امر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب
سقوط العصاء امران خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني ووجوب
الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يصور ذلك
الا بسقوط العصاء والحاق صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف حق
شرع صوما له اثر في الحاله حتى لا يسقط الا بعارض فالنذر بالاعتكاف سبب صوم
مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان ما دائب ما يثبته
مع لحقها حتما لان فوات السبب وكثيره ادعى الى وجود المسبب ولا يلزم
الموت على اثر واحد لان المراد بالاسباب منها الاسلام و
السابقه والالحاد مان قبل الزياده والعصاء قد ثبتا بعارض شرف الوقت
بعوارضه لانعدام الاثر بانعدام المؤثر ولاحاجه الى ما ذكرهم التطويل

وجب بالوقت وهي الوجوب بعد العصاء فلا بد في بيان المط ما ذكروا وافيه
بيانه الى الخوارزمي عما قال ان سقوط سي لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود
يكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود
لان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم وبعد ازالته ثبت الحكم لوجود
سببه مع عدم المانع وقوله لان يحمل يصح اللام على انها اللام الداخلة على الحمله
الاسميه التي مبتدأها ان يحمل وخبرها اولى وصير يحمل عائدا الى العصاء
لرخصه وحق لاتحادهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله
وله رمضان اخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف الترسكدبان وبعريفه اخرى
على انه اذا قصد معين وسكر اذا قصد به مبهم مثل مررت برجل الفاضل ورجل اخر
ورمضان اخر رمضانا سائر اللذين نذر الاعتكاف فيه ايا كان وبرمضان
الذي يليه وهو معين الا ان قوله في بعد السوال والاجزي في سهر رمضان
حركان سبيل ان يكون بالسكر والحاق الم في رمضان اخر لابهامه والا رمضان الاخر
سبه والعلم هو سهر رمضان بالاضافه ورمضان يحمل على الحذف للتخفيف
في الكساء وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان سهر رمضان ممنوعا من الصرف
ولا يلحق تنحه ولهذا ذكره في كلام العرب سهر رمضان ولم يسمع سهر رجب وسهر شعبان
لاضافه قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكر
مبتدأ على قصد التغيير وبناء على قصد التقرير ليستنتج منه ان سقوط شرف
يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم
مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة
وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له قوله اذ فضيله
الوقت فضيله يغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر
في الفضيله لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيله الصوم المقصود فانها
نادر لا تكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان قوله وقد فسر في بعض الكتب
ان بغير ما فسرت فقيل احدهما الحاق القضاء بما اوجب الاداء والاخر
سبب جديد هو التفويت والاول احوط والالزم ان لا يحل عليه القضاء
الفوات دون التفويت كما اذا حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف
صوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما الحاق القضاء بصوم مقصود والاخر
قضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا
هو احدى الروايتين عن ابي يوسف له والاول احوط لان فيه اشتغاط
اعاده [illegible] بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني

في الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على
الوجه الاول احوط في الثاني بتعيين الوجه الثاني لانه جعل نتيجة الدليل مع
التأدي في رمضان الثاني فيحتمل ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط مع التأدي في
رمضان الثاني بان يكون القضاء مع رعاية الزيادة كما كان الامر الوجوب بسبب
جديد كما في التقرير الاول لا سقوط القضاء عن اصله كما في التقرير الثاني ولهذا اعترض
الداميون الى التقريرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان
ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوصف
قد تسقط بمرور الوقت كما في الصوم والصلوة فتسقط النقصان وهو عدم
الصوم والعود الى الكمال اولى لان الاول عود الى النقصان وهذا عود من
النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال
لم يتأد في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحمله اللفظ ولا الاداء الذي
ان الماموربه اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبهة الاخر او
محض ان كان فيصير اربعة والى هذا اشار في الاسلام بقوله موجب الامر
يتنوع نوعين وكل نوع منها يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض
ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء
كامل والا فناقص والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول
واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واشار
في الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلثة انواع فالاداء
بحسب الاجزاء اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله
او في حقوق العباد فيصير اثني عشر قسما وقد مر عباراتهم ان تقسيم مطلق الامر
الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم ان لا يكون الشيء قسما
لما محض وهو كامل او قاصر ولما شبيه بالقضاء كالجماعة يعني فيما شرع فيه اولا
مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والاذان والجماعة صفة بصير
بها الاصبح الزائد ثم الصلوة التي شرع فيها الجماعة اما ان تؤدى كلها بالجماعة
وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او تؤدى بالامرين
معا فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الاخر فهو
شبيه بالقضاء وفي لفظ الم اشار الى ذلك حيث قال والمسبوق منفردا
فيما سبق به فيكون اداء جامعا للمماثل للقاصر بالمماثل تنبيه على انه قد
يجب عباده ناقصة كالصلوة وقد تكون بعضا منها كفعل المسبوق وملزوم ذلك
ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن كاملا ودب بعضها الا ان القاصر
ان ما فعله بالجماعة فهو اداء الصلوة فيها في الصور والمسبوق بالمثل

واحد وسواء الاذن في الفعل ثم اختلف العاملون بان موجبه واحد من الامور المذكورة
في ذلك الواحد على مذاهب فعال بعض اصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب وجود
الفعل وادناه المشتق الاباحة وقال ابو هاشم وجماعة من المعتزلة وهو
احد قولي الشافعي انه الندب لانه لطلب الفعل فلا يدل على جانبي جانبه على جانب
الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا
على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء
الكمال لان الناقص ناشئ من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة او الندب جعله
النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان انتباذا للغة بالرجح
عرض عنه الم ويمسك بالنص ودلالة الاجماع لما النص فآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او عذاب اليم قال يعلن الحكم بالوصف مشعرا بالعلية فيحوم
حذر من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الاخرة ان يكون ترك الامور
في ترك الماموربه كما ان موافقته الاتيان به لانه المسارع الى الفهم لاعدام اعتباره
قرينة ولا حمله على غيرها موعلة بان يكون للوجوب او الندب فلا يحمل على غيره بحال
في فلان عرك اذا اعرض عنه وانصد اباه مفعل عليه فالمعنى لخالفون المومر عن امر الله
سوء اليم عليه اللم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن
امره ولا ياتون بالماموربه فسوق الاية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك
اذا كان فيها حروف السين او المعدات اذ لا معنى للتحذير عما لا وقوع فيه مكروه ولا يكون في
مخالفة الامر حروف السين او المعدات الا اذا كان الماموربه واجبا اذ لا يحذر في ترك
المباح لا يقال هذا انما يتم على تقدير حروف الحروف والحذر بمعوله فلتحذروا وهو اول
المسئلة وعلى التراخي وعلى تقدير كونه عاما وهو ممنوع بل هو مطلق والاتراخي في كون
بعض الاوامر للوجوب لا بمعول الاتراخي ان الامر قد يستعمل للالحاح في الحمل والامر
بالحذر مما يستعمل بعد السين والتاء والاستعلاء فيهما للندب او الاباحة بل الحذر
من اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود فيكون عاما
مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا سلمنا المطلوب لان المدعي ان الامر المطلق للوجوب ولا
نزاع انه قد يكون لمعنى مجازا بمعونة القرائن والاقرب ان مثل المفهوم من الاية التهديد
على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فحينئذ ان تكون مخالفة الامر حراما وشركا للواجب
في ان يكون لها الوعيد والتهديد وهو مما قوله تعالى وما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم لمومن ومومنة جمع لفظهما بالوقوع في سياق
النفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان تختار وا من امرهم شيئا وبمعنوا
ما قضى الله ورسوله عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم سعيا لاختيارهم جمع امرهما بلام
الاستغراق ليكون في سياق النفي فيعم كل امر يمكن ان يكون في سياق النفي مثل اذا جاءك رجل فاكرمه ومعلوم ان العموم بتوجه

صح لا حاجة الى اشتراط كونه للايجاب للحذر لان الكراهة تكون للايجاب ايضا كما ستقف عليه في النواهي

في بيان النهي لا بد منهما ويبان امرين احدهما ان النهي هنا مع الحكم بصحته ايراد
الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم ايجادا وفعلا كما في قوله فقضاهن
سبع سموات اي خلقهن وانفذ امرهن ولا يجوز ان الاسناد الى الرسول بامر من هذا المعنى
الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه موجود فمجاز وما بينهما
المراد من الامر هنا القول دون الفعل والشيء على ما ذكر في قوله تعالى اذا قضى امرا فانما
وذلك لانه لو اريد فعل فعلا فلا معنى لنفي صحة الوصف عنه ولو اريد حكم بفعل او شيء اخر الى هذه
وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الحرج وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل
نفي الحرج بحسب المدعى وهو ان الامر بالشيء نهي عن الضد للعباد ولزوم المتابعة والا
وظهر ان المراد من الامور في قولهم امرهم هنا القول المخصوص اما مع المصدر او بنفس ان
سواء جعل امرا نصا على المصدر او النهي لما في الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى
الفاعل كما يقول جاني زيد راكبا فانحصر لكونه وجها قوله تعالى ما منعك من السجود على ان لا
لا زائدة كما في قوله تعالى لئلا يعلم اهل الكتاب الا يقدرون وقيل المانع من السجود هنا
والاعراض وهو انما يوجه على تقدير كون الامر للايجاب للتسجيل بتاركه الذم والاقلة ان يعد
انك ما التزمتني السجود فعلام اللوم والانكار فان قلت مجرد الامر لا يدل الا على كون الامر بالشيء
للوجوب لانواع لاحد في استعمال الامر لذلك واما الزاع في كونه حقيقة له وحاصله
اطلاق قولهم السجود والادم غير فهمه مع قوله اذا امرتك دون ان يقول اذا امرتك اشار الى
والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا زاع في ان المعنى بالامر
في عرف الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء ان نقول له كن فيكون وقد ذهب اكثر الفقهاء
الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته بسبب
اعني تاثير قدرته في المراد بالسبب هذا على امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير
توقف ولا انتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس مساوقا للكلام وانما وجود الاشياء
بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حسبه وان الله
في تكوين الاشياء ان يكونه بهذه الكلمة وان لم يسمع يكونها بغيرها وهو المعنى بقول الاشعري
عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب
والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر وتسلسل ولانه يستحيل بتمام الصوت والحرف
تعالى وتمام سورة خطاب التكوين على العدم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود
والمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان السبب
ما مر بيد لكن ونقضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى محاطب وعلى
اي سواء كان قوله كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا
اعني امر كن اما على الثاني فظاهر لان معناه نقول احدث في

فالشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في
هذا المقام قوله والربوي اي وكالبيع بالربوا وهو الفضل الحالي عن العوض وان
قدر الربوا بمعاوضة مال بمال احد خمسة وفي احد الخامسة فضل حال عن العوض عن
العوض مشروط في العقد معاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط قوله
والبيع بالخمر فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود
اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا شرط وجود المبيع دون الثمن فهذا
الاعراض والثمن شرط شرعا لآلات الصناع بفسد البيع لكون احد البدلين
غير مقوم اذ المقوم ما يباح بلا انتفاع بعينه ومثله او بمثله او بقيمته والخمر واجب اجتنابها
بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمنية لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر
لوقت الحاجة او ما حل لصالح الآدمي ويجري فيه الشح والضنة قوله وصوم الايام
المنهية اعني العيدين وايام التشريق فاسد لانا طلبنا ان الصوم فيه مشروع لكونه
امساكا على قصد القربة وههنا للنفس لحالة هواها وحريصها لها على مواساة الفقراء
بالاطلاع على سد حالهم والنهي انما هو لعين الايام لما عساها ان تكون اكلا وشربا
على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم سببا وشرطا وظرفا فكان ممنوعا لازما
لازما او عارضا عارضا ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف
لازم للصوم خارج عنه اي غير داخل في مفهومه ولهذا يسقط مع ما يسقط لازم ان ترك الاجابة
معتبر للصوم بل هو عينه كترك السكوت فيه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينية
ان النهي ورد عن عين الصوم فصرفه الى غير عدول عن الحقيقة فلا يرد ان الاصل
ما سبق من ان النهي عن المعنى الشرعي يقتضي عند الاطلاق فساد لعين ذلك الشيء لذاته
لما كان مشروعا وانصافه بالصوم اذ دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته لكنه
يرد عليه ان الصوم في هذه الايام ترك للمطرات الثلث وللاجابة فيجب
الاضافة الى المطرات يكون عبادة مسببة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة
يكون منهيا عنه لانه ترك الواجب والضد الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني
لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب
والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة
الوصف وترك المطرات الثلث بمنزلة الاصل فمع الصوم في هذه الايام مشروعا باطلا
غير مشروع بوصفه وكان فاسدا اما طلا قوله لكن صح النذر به اي بالصوم في الايام
المنهية لان الصوم فيه طاعة واما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في
نفس الصوم لانه ذكر اسمه وابقاه على ما هو والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية
وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا الوصرح بذكر المنهي عنه بان نذر ان
على صوم يوم النحر لم يصح نذره وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انه يصح كما لو قال لله علي ان اصوم
ايام حيضي بخلاف ما لو قال عبدي حر ان فعلت كذا غدا وكان الغد يوم نحر او حيض وانما ضرب ابيه او شتم امه
فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر انما يعقد
في الاصل امكن التمييز بين المنذور والمنهي عنه والمنذور انما يعقد في المعدوم لا

يكن الميسر الحمر وسدا كاجوز وابع السمر الذاب الدي هائت فيه الفان لامكان امراد
السع على السمر دون النجارة ولا حور الكلة لاستحالة التمتع بها وقوله والصلوة اشارة الى
الدرس الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حتى تفسد الصوم دون
الصلوة ويلزم بالشروع في الصوم الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من
مسل الوصف اللازم لكونه لله والصلوة من مسل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الظرفية
المعنية قد يكون جزء كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم في العشر الثاني
لانه مركب من امساكات سبعة الخمسة كل منها صحيح لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة ملكون
كل جزء منها عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا او المضي انما يلزم لانقاء
ما انعقد فلا يلزم منها لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واحب الترك قطعا والكلام
تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه معارض فيه الاخبار بخلاف وجوب الوفاء
المعصية فانه قطعي فيرجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف النطوع فانه
ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لانسحب حلى ما لم يجمع ولم يشيد بالسجدة
ما انعقد بل ذلك كان عبادة محضة لحق صيانتها والمضي عليها فيكون المضي في حق ما
مضى اسقاطا عن ابطال العمل وهو واجب في حق ما يستقبل لحصل الطاعة وتحصيل المعصية
فكان المضي طاعة ومعصية واسقاطا عن المعصية اعلى ابطال العبادة وترك المضي
اسقاطا عن معصية طاعة وارتكابا لمعصية فترجح جانب المضي فاذا انسدها انسد عبادة وحب عليها المضي فيها سلوم العصاء قوله وصار الدرس
اما ظهر اثره في النفل اذ لا فرض في من الاوقات وانما مثل العصاء والمندوبات المطلقة
فلا ساغ في من الاوقات حتى كانت اوصافا لوجوبها بنصف الكمال قوله الملاصح جمع
ملقوحة لما في الصحاح وذكر في الفائق انقاح ملقوح بغير التحتانية وولدها ملقوح
الا انهم يحذفون الجار ويسندون قوله وليس اي الشروع السع لانه وسيلة الى المبيع لقائل
ان يقول لا نجوز ان يكون احد ركني السع وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اصلة
على الدليل على انه ليس بركن هو ان السع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المسع
تصور مفهوم السع لا يمكن بدون الثمن لانه مما دله المال يحال على الذمة اصي والبلغط بصحة
السع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمسع الا انه احص المسع بان السع لا يصح بدون
وجوده مجعلوه وكذا بخلاف الثمن قوله ولان السوع الياسن لا يجوز انه لا يصح لعدم الكفاءة
في عدم المقام هو قوله وكذا اي مسل سع المضامين والملاقيح النكاح بعني سهو في البطلان
لان النهي عنه لانه اذ لا نهي هنا لان وله عليه السلام لا نكاح الا بشهود يفيد
يتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وانما سبب بعض احكام النكاح فيرسقوط الحد
وسوب النسب ووجوب العدة والمهر ليسهم العقد وهي وجود صورته في محله
لا الصحة النكاح ولما كان هنا مظنة ان يقال ان عدم السع في معنى النهي كقوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى جواب اعم وانم وهو ان النكاح انما شرع للمحل صرون ان
يكون ذلك بالنهي بسبب الحرمة وسبع المحل احتياطا فيتنفي
الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها فحيث انتفى مشروعية السع فانه شرع للملك

عانتفاء حل الاستمتاع لا بنافسه وامّا النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما
سطل الطهور ائن في المال اعني بعد زواله من العوارض لا بعال السع مشروع
في محل الاستمتاع والصوم للطاعة سلم بطلانها بالنهي صرون ان المنهي عنه
حرام ومعصية لانا نقول السع مشروع للملك وحل الاستمتاع سبب عليه و
ليس المنهي عنه لازما بل ان يكون معصية الا اذا كان النهي عنه لذاته و
الصوم ليس كذلك على ما مر قوله فان قيل طاعة السوال نقض على القاعدة
المذكورة ومبنى ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه لا بعد حكما شرعيا وذلك
لان كلا من الزنا والعصب واسيلا الكفار وسر المعصية فعل حسي بهي عنه وقد
ثبت بالنهي ما هو حرمه المضامين والملاقيح والاسيلا الملك وسر المعصية
الافطار وقضاء الصلوة والمسح ثلثة ايام وعلى هذا الاسوة المنع المذكور لان
المنهي عنه هو المطلوب المناقض بطلان الفاعل فسغ ان يجعل السوال اسدادا باسكال وهو
ان المنهي عنه هو الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان النهي عنه هو الصور
المذكورة لعينها وكل ما بداسابه يوسع لعينه ولا يسع المسح لعينه بمفيد لحكم شرعي
فيلزم ان لا يكون المذكور معينا للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور سمعيا
للمسحة وغير عرض للقدح في المعدس مع انها احماعيتان ثم استناد المنع بالبطلان
والبطها وليس بمستقيم لانها فعلان شرعيان ثم ان السع والنكاح اعتبرا في الشرع بشرائط
وخصوصيات لا حيان بمرلة الشرب والزنا وليس كذلك وقوله وعلى هذا المعاد كون كل من
كلام على السداد كانه ركب على حواب المنع لانه عنوحه بناء على سوب المعدس بالاجماع
وبنيه على فساد ما لومهم من كون الطلاق في الحيض مشروعا بناء على سوب المعدس بالاجماع
والانا والمطلوب هم اسفل محل الاسكال ودفع ما سومهم نقضا للقاعدة قوله فان المعصية
لا توحب البعد ما كيد وزيادة دلالة على ان من الافعال المنهية ينبغي ان لا توحب الاحكام
لكونها نقائصا اما الملك والرخصة فطاهر ولما حرمه المضامين فلما فيها من سوء المحرمية والبعضية
وقد اشار الله قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فحعله نسبا وصهرا وانعقد عليه
الاجماع قوله الاستمتاع بالحر لا يحور لقوله تعالى ومن اتعى وراء ذلك فاولئك هم العادون
وقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون قوله سعدى منه اي مرالولد الحرمة الى اطرافه
الى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات الا انه يرى في حق البعضية
صرون افاده السبل كما سبق حميع البعضية في حق ادم عليه السلام فلذا صرح بذكر
امهات النساء وفسر صاحب الكسب الاطراف بالاب والام ومع تعبيره بالاب والاجداد
والام والامهات لان حرمه امهات الموطوءة وبناتها لا سعدى الا الى الاب وكذا
حرمة اباء الواطي وابنائه لا سعدى الا الى الام حتى لا يحرم ام الزوحة او جدتها على
ابن الزوج او جدته وان قيل هذا ان حرمة الولد سعدى الى فروعه لوحود البعضية
فلا حرمة بعدها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة ويصيران
واحدا وسبب لهذا الماء بعضية فروع الواطي واصوله بعضية فروع الموطوءة واصولها فاذا
صار ماء الرجل انسانا تعدى البعضية منه الى الواطي والموطوءة فاعتبار ان جزاء كل منهما

١٢ اسقط ما بين القوسين ٢ البشر ومن جملتها حرمة المحرمية وحق البعضية
الحقيقية بالاصالة الا ترى ان حرمة اصول الموطوءة وفروعها واصول
الواطي وفروعه سعدى حرمة آباء الواطي

ولو صار حرا من ٢ الاحراز الولد بكماله يضاف الى كل منهما فكان كل منهما عصا من الآخر
بواسطة الولد سبب الحرمة الا انه مرك ٢ حي الموطوء خاصة لصدور التناسل منه ٢ حي
مباشر الاجداد والحداث لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر ٢ حي الا باعتبار
والاسباب معا يضاف حكم سعي الحرمة الى الاطراف والحال الحرمة الى الاسباب لم يعتبر
٢ السبب كالوطء سلاكونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين لا يضاف ما يحل الحرمة
ومعنى قولهم حرام زاده انه ولد من وطء حرام لانعدام ملك محلوف من بين امرجا
امتزاجا غير مشروع يجعل غير مشروع ٢ محل غير مشروع وليذا قال عليه السلام ولد الزنا
شر الثلثة والآفة ٢ على تخصيصه ٢ مولود معين لا معا لا يضاف امتزاج
والخلاف الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد تشاهد ولد الزنا اصلح من ولد
الرشدة ٢ امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا
والملك ٢ يسمى ولد الزنا جامع الكرامات التي يعجز عنها ولد الرشد وقبول عباداته وشهاداته وصحة
قضائه ولا منه وغير ذلك قوله ما لم يغصب فان مثل لو كان سبب الملك ٢ المغصوب
ساء على ضمان الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم يتبع الغاصب ولم
يتسلم المكسب له فلما كان المراد ان سبب الملك متى ملك الضمان او تقرر الاستناد الضمان على
الغاصب بل ٢ السبب متى العصب لكن لا رخص كونه مغصوبا من المغصوب بل رخصه
كونه شرطا لحكم شرعي متوجه الضمان الموقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب
ليكون القضاء بالقيمة جبرا للمافات ادلا جبر بدون الفوات وما شرط لحكم شرعي يكون
حسا محسا وان تخلى به وتعتبر عند ما علقه صدوره عدم الشرط على المرد وطا فزوال ملك
الاصل معنى ٢ وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يحقق ٢ الشرط
المتصل لا تبعيه لها كالولد ولكن لان الملك شرط للعصا، بالعين والولد غير معصوم بالعين
ولا يتبع فلا سبب فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانها تتبع بحق بشبه يثبت
الاصل فان قيل هذا يدل خلافه كما ٢ النسيم لا يدل مقابلة كما ٢ السبع موجب الاعتبار
العدل على الاصل كما اذا عاد العبد الآبق فلتمام الا انا نجاح الى ادلة ملك الاصل
العصا، بسبب ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل ٢ وعند حصول الغرض
بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء، قوله لكل ما
٢ ملك الغاصب يعني ان ملك ٢ المدبر يحتمل الزوال ٢ بحيل الانتقال فههنا قد زال
كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل ٢ ملك الموقوف عليه فان مثل هذا ينفي ان
يكون بدلا ٢ جمع الصور اذ به سد باب الضرر اعني اسباع احتمال البدل والمبدل
٢ ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله ٢ ملك الغاصب فلذا عدا حلال الاصل
لان الاصل ٢ الامور المملوكة ولان الغرم بالغنم فلا يركب الا عند الحاجة
كما ٢ المدبر كيلا يبطل حقه قوله او سوى الضمان المدبر ٢ بمقابلة ملك البدل
يعني ان الضمان ٢ العصب بمقابلة العين لانه المقصود والمضمون الاصلي الواجب
الرد والمقوم الا انه عدل عن ذلك ٢ المدبر لتعذر انعدام الملك ٢ العين فيحتمل
عن العصا، الذي خلفه بدل الضمان العين ٢ بعد لا عن العين عند احتمال
٢ شرطه اعني ملك العين كما ٢ النص ولا جعل بدلا عنه ٢ عند عدمه كما ٢ المدبر ام الـ

قوله واما الاسيلاء معنى لام انه لا دليل على كون الاسيلاء منهيا عنه لعينه فان الاجماع
على جواز الملك بالاسيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره
وهو عصمة المحل اعني كون ٢ محترم التعرض محصنا لحق الشرع او لحق العبد وعصمة اموالنا
غير باقية ٢ وعمهم لانهم معصومون اباحتها وتملكها بالاسيلاء فكانوا ٢ حق الخطاب بثبوت
عصمة اموالنا غير لهم لعلة الخطاب من المؤمن ٢ وس النبي عليه السلام سكون اسيلاء
عليها كاسيلاء منهم على الصيد ولما كان بهذا مظنة ان يعارض لانهم ان العصمة غير ثابتة
٢ وعمهم بل منهم معروفون دلكن انما يخرجون عنادا اساء الى جواز احرز بعنوان العصمة انما
يثبت ما دام المال محرزا بالدار عليه حفظه او بالدار وبعد اسيلاء منهم واحرازهم اياه
بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فلم يبق الاسيلاء محظورا
والاسيلاء فعل يتمدد له حكم الابتداء ٢ حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه
استولى على مال غير معصوم ابتداء فملكه كالمملك للصيد قوله وسبب العصمة ليس
منهي عنه لذاته ولا لجواره بل لمجاورته على ما مر قوله فصل احترز ٢ ان الامر بالشيء
ليس بنهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف ٢ المغيرس للقطع بان مفهوم الامر بالشيء
ليس المفهوم النهي عن ضده ولا ٢ للتغيير للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل
واما الخلاف ٢ ان السبب المعتبر اذا امر به فهل هو نهي عن السبب المضاد له مثل انه ليس نفس
النهي عرضي ولا مقتضاه عقلا ونقل فيه وقبل بعضهم ثم انتصر قوم على ايداء بالنفي
ان النهي عن السبب يمنع الامر بالفعل وقبل بعضهم ثم احتج القائلون بان الامر بالشيء
هو نهي عن ضد منهم زعم العول ٢ امر الوجوب والندب يجعلها القياس الصحيح وبهم
وبهم حصص امر الوجوب يجعله نهيا عن الصحيح دون الندب وبهم حصص الحكم
بما اتحد الصدكا لحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد عين
يعني الى عرد لك من الاقوال على ما في الكتب المبسوطة والمحاكمة وعند الم ان ضد المامور به
ان كان منهيا للمقصود يكون حراما ٢ ذلك الزمان سواء اتحدا وتعددا حتى بالخروج عن
الدار مباشرة ضد مشتغل من القعود والاضطجاع ٢ الدار يكون حراما لنوات المامور به ومو
السكون ٢ الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها افراد
٢ النهي عن السبب لا يجب الاضداد احدا دون ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع
وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة السبب يدل على وجوب
تركه وهذا الاصوره في الزاع قوله ومنهي ٢ النهي يعني ان قوله تعالى ولا تحل لهن
ان يكتمن وان كان طامرا اخبارا عن عدم حل الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى المطلقات
يتربصن ٢ معنى الامر اي ليتربصن اي يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح اخر وعلى اخر
يصح حرمة الروح لكونه مغفورا للمريض والنهي عن عزم عدم النكاح يقتضي وجوب الكف
عن الروح وهذا ايضا مرجع على ان النهي عن السبب يقتضي وجوب ضد المفوت له كالاول
الا ان فيه تخالف سواء المعتمد اداء وجب تروح احرز وطيها وفرق العاصي بينهما بجب
عليها عن احرى ويحتسب ما ترى من الاقراء من العدة وعند الشافعي لا تجب عليها اشياء
احدا بضاء الاولى لانها ما صورة بالكف وذكر المدبر لعدم تصور الترك الذي هو الكف كتصور ذنا
الصوم الى الليل لا تصور كفا ان ٢ شخص واحد ٢ عدد واحد كاداء صوم ٢ يوم واحد

عند ملاحظة كونه من آحاد الاصل بالمواتر لا سهم ح اتصاله صون ولا معنى لحبر الواحد
ح اتصاله سهم صون ومعوطاس ومعى حسلم بتلقّى الامة بالقبول والمشهور ح اتصاله
سهم صون لكونه احاد الاصل لا معى لان الامة تلقّته بالقبول افاد حكما دون العلم
وهو اصل الطرفان فصل هو ح الاصل حبر واحد ولم يعصم الله ح الاتصال بالنبي صلى الله عليه
ما يزيد على الظن فيجب ان يكون سبيله حبر الواحد ولنا اطباق السلف على العمل بما تنزه عن
وصمة الكذب اى العالم الراجح رجحانه الصدق وتحصل الظن بمجرد اصل السلامة عن
النبي عليه السلام بتحصل ورجحان يدرجوله ح حد المواتر وتلقّيه الامة بالقبول يوجب حصول
علم طاسه وليس المراد بتنزههم عن وصمة الكذب ان تعلم صادق قطعا يحيل الكذب
والا لكان المشهور موجبا علم اليقين القرائن العالي والسافل وان لم تتنزه ما عن الكذب
الا انه دخل ح حد المواتر ولما بعد الدواعي والله ما كر احاد الاحاد تفيد ظن يطرب المواتر
تتوفر الدواعي على نقل الاحاد سند وتدوينها ح الكتب وح كلامه اشارة الى ان
اذا لم يكن راويه الاول متنزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطاسه وان دخل
ح حد المواتر كما سهم الاخبار الكاذبة ح البلاد قوله والسالم وموجب حبر الواحد
وجب العمل دون علم اليقين وقيل لا وجب سما وقيل بوجبها جميعا وجه دليل
الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل طاسه قوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم ان يتبعون الا الظن على اسلام العمل بالعلم يذهب طاسه الى انه لا يوجب
العمل ايضا احتجاجا بالادلة على وجود الظن ومو العلم على عدم الظن وطاسه الى
انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الظن على وجود اللاظن والعلم مع الظن وغير
تعرض لدفع الدليل وطاسه عن موجبه الا اعتبد على ظهور ومو ان اتباع الظن قد ثبت
بالادلة والاجماع للاشاس ح الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل ح الادراك جاز
كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على حبر الواحد موجبا للعمل
بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية وذلك
ان لعل بها للطلب والاحتجاج لاستلزام الترجي على الله تعالى والطائفة بعض الفرقة واحد
او اثنان اذ الفرقة سمي الله بها عدد او تحمله لا يلزم ان يسلم حد المواتر وقد يعلى ان قوله
الاحاد يوجب الحذر وقد يحاب بان المراد العموم ح الفرق بمرسة التفقه ويلزم تخصيص
بعد المجتهدين بمرسة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بحبر الواحد لانه ظني والمجتهد
مساغ ومجال على ان كون لعل للاحتجاج والطلب محل نظر لم قوله كل فرقة وان كان عاما
الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلثة واما السنة فلانه عليه السلام
مما قبل خبر بريرة ح الهدايا وحبر سلمان ح الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب
فعال اصدقة فلم يأكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب وقال هدايا فمد يده
فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام كان يرسل الافراد لتبليغ الاحكام
لسلوك الاحتجاج والجواب تسليما على الانام ومدا اولى والاول لجواز ان يقول
للمبلغ صلى الله عليه وسلم علم بصدقهما على انه انما دل على السؤل دون وجوه فان
من اخبار احاد يمكن ان يكون حبر الواحد حجة وموضوعا على المطلوب وكل
ما حصل ذلك وان كان احادا الا ان جملها بلغت حد المواتر كشجاعة علي ح

وان لم يلزم المواتر فلا اقل من السهو وربما تمسك بالاجماع وسواء عمل الصحابة بعبرهم
الا سند لان بحبر الواحد وعملهم به ح الوقائع المحتملة التي لا تكاد تحصى ويكرر ذلك وشاع
وعم يكون دليلا يوجب العلم عاد ما جماعهم كالقول الصريح ويدل ساق الاحتجاج على
ان العمل ح ذلك الوقائع كان بمحض حبر الواحد وما نقل ان بعض احبار الاحاد
انما كان عند الاعوزه اجتهاد الظن ووقوع ربه في الصدق قوله والاحتجاج ح احكام الاخرة
دليلان مستقلان على كون حبر الواحد موجبا للعلم بمرسة الاول ان حبر الواحد ح احكام الاخرة
موعد العرف ومحاصل الحرج والمراط والحباب والعقاب وعند ذلك معمول بالاجماع مع انه
لا سند الا الاعتماد اذ لا سبيل ح عمل الفروع وبمرسة الثاني ان حبر الواحد محتمل الصدق
والكذب وبالعدالة يترجح الصدق على الكذب حيث لا سبيل احتمال الكذب وموجب العلم وحواسه انا
لا سلم ترجح جانب الصدق الى حد يحيل الكذب اصلا بل العقل سامح بان حبر الواحد
العدل لا يوجب العلم وان احتمال الكذب فاسم وان كان موجبا والا لزم القطع بالمعصية
باخبار العدلين بها وحواب الاول وجهان احدهما ان الاحاد ث ح باب الاخرة سهما ما
اشتهر موجب علم الطاسه ومنها ما هو حبر الواحد صعيد الطيب وذلك العمل والورع
ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وسنة المجمل والاصول صعيد العلم وبانيها ان المعصود
احكام الاخرة عند العلة بنكته حبر الواحد واعرض عنه بانه يلزم عند العلة ح عبر
احكام الاخرة وموجبه العلم وبترقاده وحواسه ان الاحاد ث ح احكام الاخرة
انما ورد لعند العلة والجزم بالحكم وح عبرها للعمل دون الاعتماد فوجب الاتيان بما
كلفنا به ح كل منهما قوله فصل حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف
فان كان مبرزا بالفقه مثل سواء، وافق العباس ام لا والا فاما ان تواتر فعاسا فيعمل
او لا فرد والمجهول فاما ان ظهر حدسه ح العمل الثاني او لا فان لم يظهر فحبر العدل
ح العمل الثاني لا يعمل وان ظهر فاما ان شهد السلف له بصحة الحديث فيعمل او يرد وه
فلا يعمل او يسكتوا عنه فيعمل او يعمل البعض ويرد البعض مع عمل الثقات عن فان
وافق عباسا والا فلا قوله وحدسه يعمل اى يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه
سواء وافق العباس حتى يكون سبب الحكم به لا ما العباس وحاله حتى يثبت موجبه لا
موجب العباس وذهب اصحاب الشافعي رضي الله عنه الى ان العلة ان سبب راجح على
الخبر ح الدلالة فان كان وجودها ح الفرع قطعا فالعباس عدم وان كان ظنا فالوجوب
وان سبب لا يصلح راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسين البصري انه لا حلاف ح تقديم العباس
ان ثبت العلة بنص قطعي ح عدم الخبر ان سبب بنص ظني او استنبط من اصل
قطعي اما الحلاف عما اذا استنبط من اصل مقطوع واسند الم على عدم الخبر بوجهين
الاول ان الخبر يفيد بما صلة لانه وحي انه قول الرسول صلى الله عليه وسلم لا يحتمل الخطا،
وانما السهو ح عارض النقل حتى يحتمل الغلط والنسيان والكذب والعباس يحتمل بما صلة اى
علة التي بني عليه الحكم فانها لا يحتمل بعينها الا يحتمل اجماع وموا مر عارض ولا سبيل ان
متيقن الاصل راجح على محتمله الثاني انه على سبب العلة قطعا يحتمل ان يكون خصوصه الاصل
شرطا لثبوت الحكم او خصوصه الفرع ما عاسه فيكون تطرق الاحتمال الى العباس اكثر منه
عن الخبر الذي لا سبيل الاحتمال الا ح طرق نقله وموعارض بترك الصحابة العباس
الخبر مع تواتر المعنى وان كان احاد ها عنه متواترا فيكون اجماعا قوله للكنه اى خبر
الراوي المعروف بالرواية دون العقل ان خالف حدسه الى لا يكون سببا صولها

الحصر وهو ان عسى اخرجت مهملة مجازا للسبعة لان العسى الى اخرجها مهملة عسى والاسى السبعة
عسى والعسر بعد اخراج البسلة وصلة مفهوم واحد وليست السبعة بعسر على حال اطلقتها او قيدتها
اما عى الباقى من العسى بعد اخراج البسلة كما يقال انها اربعة صمت انها مهملة وانها ليست باربعة
اصلا اما عى الحاصل من ضم الاربعة الى البسلة بم ان السبعة مراد عى سل عن الاربعة فان قلت
هذا التركيب خمسة عسر موصوفة بما اخرجت مهملة كان عى ما ذا السبعة وهو المدعى
الاول وان قلنا موضوع للباقى من العسى بعد اخراج البسلة ولا نسلم انها بعد الاطلاق الاول
وليس يدل لها عسر معين بل هو موضوع للسبعة لا على انه وضع له واحدا كما تصور بل على
انه عبر عنه بلازم مركب والسبع قد يعبر عنه باسم الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض
لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى ينتهى المعدود كما تقص
من عسى حتى يبقى سبعة وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل المعدود كما
قال الشاعر ثلث مئين وثلث ثم ثلثة ... فتلك تسع وتلك تسع وتسع وتسع وتسع وتسع وتسع وتسع وتسع وتسع
عنه بغيرها كما يقال العسى جذر اللامة وضعف الخمسة وربع الاربعين والمراد هنا سبعة عسر وهو
الاخير والمدهس الباقى يرجع الى احدهما وان بعد ذلك حسبما يرد على الوجه الذى اطلقوا
بها المدهس والله تعالى اعلم قوله نبهوا بالاسماء بالمعانه حرفوا ان موجب صدر
الكلام بعينها بالمسمى انها، الاثبات بالعدم والنفى بالوجود كما هنا بالمعانه اصل الكلام
ولزم انها، الاول اسماء المعانه مصادر وكل من الاسماء والمسمى من المسمى ما سيد لانه
اللعنه كالصدر الا ان حكم الصدر ما سيد مصادر عما ن وحكم المسمى صماوا سان ولا
يصح ان سيدا ما يصح عبر الاسماء المرع للعطع بان مسل ما حالى الاربعة وما سيد لا
قائم مسوق لاسماء بحى زيد وسامه بالغ وجهه او كل جهد قالوا انه يلزم عليه ما كيد على ما كيد
قوله لحكم الفرد يعنى ان العرد ساجد على ان الاسماء صماوا سان حكم كما ان للصدر
مطابق الاسان دون العمان وهو انا يصح على المدهس الثانى دون الاول لانه يسئل
مطابق العمان دون الثانى لانه لا يسئل اصلا الا ان الكلام فى سوء سيد العرد
وفرقه بين العددى وعبر وانصاسى سيد الكلام على ان كون الاسماء رابسى اسانا وان
بالعكس مطوف على المدهس الاول دون الثانى وقد عرفت ما فيه وانه لا يحلم جلا
المدهس قوله وسيد اساس يعنى فى القول بان الاسماء العرالعددى تعد السعى و
الاسان مطريق الاثنان فى الاجماعات الاربعة الاول ما قال علما، ابسان فى افادة ما لا
للعصر مثل ما حالى الاربعة الاسماء موضوع لسى السريك يعنى انه لا صار ك المسمى فى
الحكم غير فى ارادة المسمى منه ويلزم منه الخصص اى اسان حكم للمسمى وفيه عما
سواه. وهو معنى العصر الثانى اجماع اهل اللعنه على انه اخراج اى للمسمى من حكم المسمى
الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباء اى قصد الى الحكم على ما يقع من الافراد بعد الاسماء
عبر قصد الى اسان او نفى فى العدد المسمى وان كان لا ما الرابع اجماعهم على انه
والسع اسان وس الاسان يعنى اى ضمنا واسان لا قصدا وعمان قوله بسلة شرط
الاسماء، ان يكون المسمى منه محذوفا دخل به المسمى قصدا وجعله على
عن الاسماء اتبعا وحكما لان الاسماء بصرف لعطى مقصر عملة على ما سيد
ولا تعلق بماسب حكما فلو وكل رجلا بخصومه واسمى الافرار لاخر وعدا يوسف
لان الافرار سب صماوا سطه ان الوكيل قائم مقام الموكل لا واسطه ان الافرار
يدخل فيها قصدا فيصح اجراحه منها فلا يصح اسمان ولا انطاله بطريق المعارضة

الاسعص الوكالة ويصح عند محمد لو جهر الاول ان الخصومة لما كانت مجحورة شرعا صار الوكيل
بالخصومة وكيلا بالجواب عملا بالحال وقد حل فيها الاقرار والانكار فصدا فصح اسمى الاقرار
موصولا لا مقصولا لانه سان تغير الباقى انه سان يعبر لانه بعد انه اراد بالخصومة معناها
المعروف الذى هو الخصومة لا السعى عن الذى هو مطلق الجواب فصح مقصولا وموصولا ولو
وكله بالخصومة واسمى الانكار وسكت لا يصح بالاسان لما مر من تعطل اللعط عن خمسة
اعنى المنازعة والانكار وبمجازه اعنى مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف ساعى الوجه
الاول لمحمد رح وهو ما ره انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فصح واسماؤها كان
ولا يلزم تعطل اللعط لانه قصد بحان واسمى بعض افراد الذى زكا يقال اسد الحام الاسود
الاسد الا اسد وذلك ان دخول الانكار منه ليس من حيث انه معناه الحميع بل من حيث انه من
افراد المعنى المجازى نظرا الى العموم المجازى والاقرار وان كان صماوسعا للانكار الا انه اسماؤها
مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما تحت الاصالة واما عند ابى يوسف فلا يصح
الانكار لكن لا للدليل الذى ذكره فى عدم صحة الاسماء الاقرار اذا الانكار يثبت بالخصومة
قصدا الا صماتل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون اسمانا منها مما له اسماء الى
ربه ولقائل ان يقول ان دخول الاقرار تحت صماوان لم يكن قصدا وحيا لاستعذر اخراج الانكار
ولا يلزم ابطال الصعه والاولى ان يقال الاقرار ليس صماوسعا للانكار عند فاذا
اسمى الانكار لم يكن اسماء الاقرار اصلا فلزم اسماء الاسى ربه قوله سلة المسمى
ان كان بعض المسمى منه فالاسماء مصل والا فسطع ولعط الاسماء، والمسمى خمسة وعبر ربه
على سل الاسراك واما صعه الاسماء مجموعة مع المصل مجازا عن المسطع لانها موضوعة
للاخراج والاخراج عن المسطع فكلام الم يحول على ان الاسماء اى الصعه الى يطلق عليها سيد
اللعط مجازا عن المسطع فان لعط الاسماء يطلق على المتكلم وعلى المسمى وعلى سل الصعه
قوله وسيد واو راصحى سيا الطاهر ان الاسماء، قول تعالى واذكر سمى ما الذى ولكن سمى الناسعون الا الذين
ما نوا متصل اى ولكن الذين يتلون محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له
والمسمى هو المعصية والخروج عن طاعة الله تعالى وقد جعله محرما الاسلام وعبر مسطعا ويليق
بوجوه الاول ما احسان الم وهو المذكور فى السعود وحاصله ان المسمى وان دخل فى الصدر حكم
لكن لم يحرج بعقد اخراجه من حكم على ما مر معنى الاسماء المتصل بل قصدا سان اخر
لهو ان التائب لا يسع فاسعا ولا يحل انه تاسم اذا لم يكن معنى هم العاسعون الثبات على العسى والدوام والا
فلا عذر للانصاف بالوجه للاسطاع الثانى ما ذكر من حرا الاسلام وهو ان المسمى عبر داخل فى صدر
الكلام لان التائب ليس بعاسق مرور انه عما ن عن ما مر به العسى والتائب ليس كذلك لزوال
الفسق بالتوبة ردا سى على انه سرط فى حسعه اسم الفاعل نعا، مع الفعل واما اذا لم يسرط ذلك يسحق
الساول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بمحرج من كان فاسعا فى الزمان الماضى وهذا حاصل
الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان العسق لازم القذف وبالتوبة
لم يحرج عن كونه قاذفا فلم يحرج لازمه وهو العسق فى الجملة وان لم يكن فاسعا فى الحال
واعترض الله بان المسمى منه على تقدير اتصال الاسماء، ليس هو الفاسعين بل الذين حكم
عليهم بالفسق وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله اولئك ولا شك ان الذين احكم عليهم
عن حكم هو العسق كما يقال العوم منطلقون
الا زيدا اسماء، متصلا اسماء، على ان زيدا داخل فى العوم محرج عن حكم الاطلاق ويصح
الاسماء، المتصل سواء جعل المسمى منه نحت اللعط هو العوم او الضمير المستتر منطلقون
سماء على انه اخرج وان عد الصعه فى المسمى اظهر ولقائل ان المراد ان المسمى منه لعطا هو العوم البته

واذا جعل المسبب مستطعون فمعنى الكلام ان ردادا جعل الذوات المحكوم عليهم بالاطلاق
خرج عن حكم الاطلاق كما قولنا اطلق العموم الاول وكذا الكلام في الامة واجاب بعض
مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام مجمع ان القاسق ههنا لما ان يكون بمعنى الفاسق على
قصد الدوام والسكون او بمعنى رصد وعنه العسق في الزمان الماضي او مرة منه العسق في الجملة ماضيا كان
او حالا فان اريد الاول فالتالي ليس بقاسق حقيقة ومن شرط الشرط اقتضاء الشرط التالي ليس قاسقا
الاسباء وقد اراد في الاسلام بعدم الاسباء المفضل ان يكون الحكم مسببا للمسبب على تقدير السكوت عن
انه قاسق عنه في الجملة خرج انه قاذف والعبد فسق ولا يلزم ان منع دخول التالي في القاسق
بالمعنى الذي ذكرنا ومع عدم صحة اخراجهم عن القاسقين بالمعنى الاخر ليس بموجه والاسباء لا
على دخولهم بانهم بعد حكم بالفسق على اذلك المشار به الى الذين يرمون ومنوعا لم يصح
للاخراج القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكم بها خصاوذكر بعض الافاضل ان دخول
المسبب في المسبب منه انما يكون باعتبار وصول المسبب منه وشموله اياه والا فالمحسب توبة في الواقع
كيف ولو سلم الحكم له لما صح اسناد ههنا الذين يرمون سامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة
الاسناد انهم ليسوا بقاسقين في الواقع وان التوبة ساقي سوء الفسق كما اذا لم يدخل في
الاطلاق فانه يصح اسناد باعتبار دخوله في العموم اطلق العموم الاول واذا صح انه يكون
في الاسباء دخول المسبب في حكم المسبب منه بحسب دلالته وان لم يدخل بحسب دليل خارج كما يقال
خلق الله كل شيء الا ذاته وصفاته وعكس الجواب بانه قائل للاسباء المتصل على سبيل السكوت
لان خروج المسبب عن حكم المسبب منه معلوم فمحمل على المنقطع المفيد لقائل جدين وهو مراد
محل الاسلام بعد دخول القاسق في صدر الكلام وح لا يرد اعتراض انهم لا شاكم لا يجوز ان يكون
المسبب منه القاسقون ويكون الاسباء لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو المحل على اذلك
القاذفين والاشباه لهم فان الاسباء كما يجوز ان يكون المحكوم عليه محذوفا عن الحكم كما يقال كوام بلدنا
اغنياؤهم الا بيد امعني ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن المحل على الكرام لا ما يقوله الخصم
ان يكون القاسقون لا يكونوا من القاذفين والامر بالعكس وبقال ان الاسباء منقطع على
معنى انهم قاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة والمعنى انه يحتاج الى تكلف في السعد بين الاحوال
توبة الذين تابوا الا ان التوبة القاذفين وقت توبتهم على ان يجعل الذين حرفا مصدريا
لا اسما موصولا وضميرا بوا عائدا الى اولئك وبعد اللتيا والتي يكون الاستثناء منقطعا متصلا
لاستطاعة جملة اذا ورد الاسباء عقب جمل معطوفة بعضها على البعض بالواو ولا
خلاف في ورود الى الجمع والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق والذهاب
السامع انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى الوقف وبعضهم الى التفصيل وبقال
الى حنيفة انه ظاهر في العود الى الاخيرة لو حير الاول ان الجملة الاخيرة لو حير من
الاسباء منقطعة عما سبقها من الجمل بقطع الى حكمها وان اصلت باعتبار ضمير
اسم اسان ويحتمل ان يحمل العزل والانصاف دليلا والاعطاء عما سبق دليلا اخر يجمع
ان الاخيرة لست بقطعها بضمير لها حايل بين المسبب والمسبب منه كالسكوت عرفا بضمير
الجمع لتمام جملة واحدة فلا يخص الانصاف الذي هو شرط الاسباء الثاني ان عود الاسباء
الى ما قبله اما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تدفع بالعود الى واحد وقد عاد

الى الاخير بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيره هذا واما استدل الضرورة لجانب صدر الكلام وذلك
صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لرفع صدر الكلام ضرورة انه لا بد من تغيير
والضرورة تندفع بوقوع حمله واحد فلا يجاوز الى الاكثر ولما كان بواسطة ان يحال
الواو للعطف والشريك فيعد اسراكي الجمل في الاسباء اجاب بان العطف لا يعد شركة
المحل الجامعة في الحكم على ما سبق من ان القران في النظم لا يوجب القران في وضع العامل
للشريك في الاعراب والحكم فلان لا يعد الشريك في الاسباء وهو معنى للكلام لا حكم له اولى
قوله وحرفه الى الكل تنزل عما اشار المطلوب الى صون جزء وضع فيها الذراع وكثرة
الكلام وفي انه العدول المسلمة على حمل ثلثة من ما حلدوا ولا يقبلوا او اولئك هم الفاسقون
واسند ابن مذهب الشافعي رحمه في الاحكام على انه جعل الا يقبلوا منقطعة عن حلدوا
ح ان كونها معطوفة عليها اظهر ان يحمل وجعل حلدوا اولئك هم الفاسقون عطفا على حلدوا
ولا يقبلوا مع انها اسمية اخبارية طاهرها الاسباء سان لحال القاذفين وجزمهم عن صالحة
ان يكون جزاء للعدوف وسما للحد ولا يقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للعدوف ووجه الاسوا
انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد
فلزم من ذلك بعلي الاستثناء الاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن احلدوا اذ لو كان عطفا عليه
لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عند مرور الاسباء الى الكل وفيه نحب اذ الاجراء
لا حد في ان قوله ولا تقبلوا عطف على ما حلدوا الا ان السامع لم يحمله مرام الحد سا على
انه لا ساب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لاجرمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه
حق العبد وهذا اسقطه بعفو المقذوف وحرف الاسباء الى الكل عمل ليس بقطع
بل هو ظاهر بعد رفع عند مام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى منه هو الدين يرمون
واصلحوا وحمله الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الحد
فناسب صرف الاسباء الى الكل قوله هم واولئك هم الفاسقون جملة مستانفة مسداة عن واقعة
وقع الحاجة الى ازالة ما يستبعد من جريان العفو وسببا لوجوب العقوبة التي سدرئ
لشبهات مع ان العفو حق يحتمل الصدق والكذب وربما يكون لغير انهم الفاسقون
تعاصون بهتك ستر العفة من غير فاذن حس مجروا عن اقامة اربعة شهداء فلذا
سموا الفسقة ولا يجوز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد
الشهادة سبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم
بالواو بل وبما ذكر الفاء كما سبق ومن نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاسم
العفوة فان صل الواو والمجرد الفسق والنظم دون العطف على الحكم فلما ملكم كذلك اذا
جعلناها في معرض العلة لرد الشهادة مع انه اقرب قوله ومن ادعى سان العسر
الشرط اما انه شرط مغير فلانه غير الصيغة عن ان تصير اتباعا وثبت موجبها وان
انه سان فلان الكلام كان يحمل عدم الايجاب في الحال سا على حوار الكلام بانعلة
ح مراحي الحكم كسبح الخبار والشرط ظهران هذا المحمل مراد ودست الامام الشرعي
الى انه سان سبيل لان معنى انه حرف نزول العسر في المحل واستمراره فيه وان يكون
علة الحكم سفيه فالشرط سدرك دلكر وسس انه ليس معلله بانه ولا انجاز للعسر بل
بخلاف الاسباء فانه مغير لاسبيل ادم مرح كلامه مراران يكون احترازا بالواو اخر ذكر محرر الاسلام
ان كلامنا مع انعقاد الاتي الاان الاسباء مع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يتوجه

القياس فعل هو واحد عقلا لئلا يخلو الواقع عن الوقائع اذ النص لا يفي بالحوادث العمر
المماثلة وحواله ان احاسن الاحكام وكلها ما سماه يحور التنصيص عليها
بالعمومات والجمهور على انه جائز م احلوا واقعه الهرواني والقاساني الى انه
ليس بواقع والجمهور على انه واقع م احلوا الى نبوته بعقل بالعقل وقيل بالسمع م
احلف القائلون بالسمع فعقل بقيل قطعي وقيل قطعي وظني بسر كلام ام حب
استدل على عدم الاقتضاء الكتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع قوله المراد بالكتاب
اللوح المحفوظ عن ابن عباس رضه هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض
وعرضه مسيرة ثلثمائة سنة من ياقوتة حمراء دفتاه نور وقلمه نور يكتب فيه الله
وما شاء من امر الدنيا والآخرة وعند الحكماء هو العقل الفعال المسمى بجبريل الكاتب
على ما سمي عليه من سطح العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا
لا استدلال ولو كان المراد بالكتاب القرآن فلا استدلال ايضا على الوجه
المشهور لان قوله ولا رطب في ظلمات الارض ولا يابس عجرور ومعطوف على
محل من في قوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها اي ما تسقط ورقة من رطب ولا يابس في
اس عباس رضه يعلمها ثمت وعد بيت ولا شجرة الا يعلمها الملك المراد بقوله ما ترك فلان
رطبا ولا يابسا الا جعه مع نوحه في سفينته وراءه الرفع على الابتداء دون العطف على محل
من ورقة لكان فيه تشكل لحاجة الى ما ذكر الى الخبر وهو ان كلا من قوله تعالى الا يعلمها
الا هو ومنه لا يخفى ان لم يكن فيه لطف على ما مثلنا بالكل من حكم المتن مذكور فيه مع
ما قيل الكل في القرآن الا انه لا يعلم الا الذي علمه او اهل الاجماع بكما فلم يكن فيه
حكم القياس ويعرفه المجتهد قوله اولاد السبا جمع سبية بمعنى مسبية يعني ابهم اكلوا
الحوامل من سرياتهم فولدت لهم اولادا غير نجباء قوله فلم يحر اسبانه بما فيه
سبهه احترازا عن الاجماع اذ لا سبهه فيه وقال بعض الواحد تهوسان رحمه الله
قطعي في الاصل وانما يمكن السبهه في طريق الاسناد الساوسدا لخلاف حصل في
العبادة فانها سميت بما فيه سبهه كالسبهاة لتحريمهم عن الاسباب بقطع قوله بخلاف
الحرب حاصله انا سمع العلة بالرأي والقياس لو اريد به ما يكون صوابا لا يكون صوابا
الله تعالى ولا يكون مدركه ما حسي ولا ما في معناه لو اريد به ما يكون خطأ وقطعا قوله
ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاعسار رد السبي الى نظيره بل يحكم عليه
بحكم وسم سمي الاصل الذي رد النظير اليه غيرة وسد اسمل الانعاط والقياس
العقلي والشرعي ولا سلم ان سوء الانعاط وحسنه سمع الى التأمل على
ما سهدته الاستعمال ويسمل انه اللمعة وقد يسمل القياس في الامور العقلية
تعالى في اساس الصابي اعتبر بالدار هل يمكن حدودها بغير صانع فما ظنك بالعالم
والانسان وراعتبر نفسك الذي ما لحظة قلنا لو سلم صدق على سوء القياس الشرعي
بطريق دلالة النص على ما سمي به فانا نعلم الدلالة على ان العصير المقذوف
قبل الاسر بالاعسار علة لوجوب الانعاط ساء على ان العلم بوجوب السبب
بوجب العلم بوجود المسبب وسوء معنى القياس الشرعي وقد يطرأ ان العام بالشرط
الشرط والجزاء لا يقتضي العلة التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الانعاط

ع العقيقة

هي العصمة السابقة عامة ما لم يكن لها دخل في ذلك وعند الاول على اشتراط
كل من علم وجود السبب حتى علة الحكم بوجود السبب على ما ذكر من المحسن ما سلك في
الاقرار العلماء بكسب لحصل من دلالة النص وقد سوا به بحث ان يكون ما عرف كل من
عرف اللغة وقد تعالى انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما تنفي فيه سرايط
القياس وما تعارض فيه الافكسه وصيغة الامر تحمل الوجوب وعن والامر بالشيء
والخطاب مع الحاضرين فقط والصحيح بعض الاحوال والادلة فكيف بدلالة
وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وحواله ان اعترافه مع افعالهم
الاعسار وهو عام وتخصيص النص بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى عدم
العموم بالاطلاق كاف ولقط اولى الابصار مع المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بما الا
والاناصح المسلك مسمى المنصوص قوله ولما كان الامر للايجاب الظاهر ان الامر
للاباحة والسند بالصحة المذكور للدلالة على انه لا يحور سع الخطة عند انتفائها لكنه لما
لم يفهم الصحة ولم يمكنه ان يحمل جواز السع عند انتفاء الصحة منتفيا لحكم الاصل اذ
الاصل هو الحظر لزمه المصير الى ان الامر للايجاب ما عدا الوصف يعني ان السع الخطة ساح
الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان قلت
سلمنا كون الامر للايجاب ان المامور به واجب وعند الانتفاء ما لم فيه دلالة على جواز السع
الخطة بوصف المماثلة ولا لا اخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر مصروف
الى رعاية الوصف وهي واجبة كما قيل اذا بيع الخطة فراعوا المماثلة واذا اخذ
الرهن فاقبضوا قوله وانصا حديث معاذ ما مشهور سنه الاصول فان قلت الاجتهاد
لا يكون بغير القياس المشروع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدالة او الحكم
بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز بغير معاذ رضي الله
عنه لانه الاستنباط بالنصوص ما وجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على عدم
احتمالها الى الاحتمال دليله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية سمى القياس وهو مطلوب
ولو اشعر على منصوص العلة لما سلك الشارع لمعاذ كثير من الاحكام وهي التي تسمى
قياسا على القياس غير منصوص العلة وجوابه ذلك لمعاذ انما كان ما عسار احتمالها وهو سبب
دلالة النص وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قوله وقد
ورد في احاديث السير احاديث تدل على انه عليه السلام كان يعول في بعض الاحكام
على رأيه وان كانت احادا والاان جملة الامر تبلغ حد التواتر وسمي انه علم
القياس يكون حجة وربما يجعل وجه الاستدلال انه عليه السلام كان يذكر بعض
علتها ولزم تحريم الحكم المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كان لذكر العلة
حكم ما ان ذكر العلة الاحكام بعلتها لا يوجب صحة العمل بها بالقياس بل
الحكم والعلة حكمانها او وقع في النص وادخل في الفصول ولا يلزم ان يكون
قوله وعمل الصحابة اسما الى دليل على حجية القياس لو جهر احدها
عمر رضي جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت
العادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة ولئن
سلمنا ان عملهم بالقياس وبما حتهم فيه مرجح النص على
وتنازع من غير نكير ومعاذ وفاق واجماع على حجية القياس وما تعلق

ان الصدوه مع لله تعالى اسداء و العصر بقاءً فلا ادرى شيوعها حقا لله تعالى اولا ومن
صلوحها للصرف الى العصر ثانيا بشاة الشاء مثلا ثبت كلا الامرين بالنص فى الثانى
بعد الاول بدلالة النص و الثانى بالتعليل و العباس على الشاء و قد اقترض
على سوء حوار الاستدلال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن فى جنس الواجب
ما يصلح لايفاء حق العقراء و قضاء حوائجهم و هو الدراهم و الدنانير المحلوة ثمنا
للاشياء على الاطلاق و وسيلة الى الارتفاق قوله و ذكر الاصناف و جه
السؤال انكم حررتم صرف الركوز الى صنف واحد قياسا على صرفها الى
الى الكل بعلة الحاجة فى هذا التعليل تخصيص للنص الدال على كون الركوز جميع الاصناف
و الجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك و ليس كذلك لما مر
ان الركوز خالص حق الله تعالى اسداء و انما يصرف للعقراء ابقاءً بهذا الوجه يكون اللام
للعاقبة دون التمليك و ليس كذلك انما احتيج الى ذلك على عمر لان كون اللام للعاقبة
مجاز يحمد لا يصار اليه الا عند ظهور القرائن و قد امكن حمل اللام على الاختصاص
و الدلالة على ان المصارف انما هى من الاصناف لا عرفا بمعنى انه لا يجوز العدول عنهم
و انهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف او لم يصرف ما لصرف الى الغير
لا يعتبر كون الكل مصارف و انما يلزم الغير لو كان اللام للتمليك و بعد تسليم
الركوز ملك لجميع الاصناف يكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص لا
يعتبر انه لا يجوز عن صعوبة لانه قد سبق ان بطلان الجمعية و ثبوت الحل على الجميع
يكون عند بعد الاستعراف فلا يجب لتعليل عدم الامكان ان مراد الغير
بطلان الجمعية اذ لا بعد الاستعراف بما هو فى العيان يسامح و انصاف الحال
بينهما جواز الصرف الى بعض الاصناف و منع الاستعراف يكون العقراء للجميع
للجنسية فلا مدخل لما ذكر من ان العقراء للجنس فى اثبات كون اللام للعاقبة دون
التمليك لجواز ان يلزم الجمع بعد بطلان الجمعية للجنس و يدعى كون الركوز ملكا
للاجناس المذكورة و لا مدفع له الا ما ذكرناه قوله على انه ان اريد بعد الاستعراف
الصدقات على جمع العقراء يلزم بطلان مذهب السامع لانه لا يقول بوجوب
الى جمع افراد كل صنف بل الى جمع منها فان قلت اذا كان للاستعراف كان
صدقته لكل فقير بعد الطهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجمع على الجمع قلت لانه ربما
ان معنى الاستعراف الشمول و الاحاطة بمعنى المجموع و ان معاملة الجمع مع الجمع
انقسام الاحاد بالاحاد فما يطلق ذلك انصاف بل شكل غامض فى البطلان
و استعمال الماء لازالة النجاسة يعنى ان المصروف هو الازالة لا الاستعراف فيتسلط
الانتصاف على قطع موضع النجاسة او حرقه و كون الماء آلة صالحة للازالة حكم
شرعى معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مايع شاركه فى ذلك و كونه مزيلا نص
امر من طهارة المحل و عدم تنجس الآلة بالملاقاة و الالتحاق حكم الازالة
الزائدة فان قيل بل الحكم بطهان المحل لخاصية فى الماء اذ لو كان لازالة لوجب
ان يشاركه جميع المايعات المزيلة فى رفع الحدث قلنا الحكم بالطهان عن الحدث
زوال المانع الشرعى فيتصور اذا العصر طاهر لا يحسن ان يسمى

العباس كون المعنى معقولا فقيل و لو سلم انه معقول فالماء لو حدسا حالا
لا يلحق به حرج بخلاف سائر المائعات فعند تطهيرها او ازالة لا عن بالزوال
تحقق العلة فى الازالة و اما ساير الاعلام فهو منصوص برفع الحدث فان قلت قد ذكر
المعارضة ان التطهير بالماء معقول و العبادة ايضا عن المعقول منه
صار على الاعضاء الاربعة و لا الحدث لمعقول قلت ما فى حوابه
المعارضة و ذكر محرر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لحدوثه معنى لا تعقل
الماء صح ورود مطهرا الى النبى بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع
طهر اعند ارادة الصلوة فتعبر الى النبى فان قيل مثله ان تلج الحدث
بالماء معقول الا انه مصير امر اغير معقول و هو عدم تحسن الماء
الماء قلنا لا نسلم بوجه بعد كون المعنى معقولا لانه ملزم لصرون
قوله و معنى ان لا تحسن كل ما تصل اليه فيعم السموم لا السموم
لان الماء مطهر طبعا معلل لمعقولية ازالة الماء للحدث و ذلك لفرط لطافته
الماء و سرعة نفوذه و سهولة خروجه فرد له الحدث و الخبث جميعا بخلاف
التراب فانه مطهر باعتبار القلع و الازالة فرد له الخبث لا غير فانه
القلع دون الحدث لعدم معقوليته ثبوتا و زوالا قوله و يسكل بالعلة
شرعه و خروج الحكم عن ان يتعلق به وجوده و لا وجوده كالاذان للصلوة
بيان للخروج يعنى ان معرف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلة
خروج المسطرة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفه علة الوصف صاحب
الماء خرج عن معرفه الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا
الحكم معلوم الدور و جوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم
المعرف بالعلة الخارجة عنها هو حكم الشرع فلا دور فان قيل ما مثلان
فى الماء و لوازمها قلنا لا نسلم كون احدهما اجلى من الاخر بعارض قوله
وجوب الحادث لعامل ان يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم اثر للحطاب
ثابت به فكيف يكون اثرا للسبب الخارجى فعل حادث كالقتل مثلا و جوابه
الله من ان معنى ان اثر الحطاب القديم انه حكم بترتيبه على العلة و تبوته
على هذا الاسعداد ان مرادنا بالحكم الحطاب القديم و يكون ناشئا العلة بانها
الحطاب بافعال العباد قوله و كل ما جعل العلة العلامة موسى مرادنا
العلة الشرعية كذلك فانه قد يكون الوقت موجدا الوجوب الصلوة و القتل
صرح و جود ذلك بالاجماع الله عالم لان من اعراض و اعمال
بها ايجاد و تاثير تلك معنى ما نعنى بها ان العقل يحكم بوجوب القصاص عند
العمد و ان شرعه يوقف على الحاكم موجب و كذا فى كل ما يحكم
علة قوله كلما وجد ذلك السبب وجد شرعه الوجوب فان قلت كيف
شرعه ما كان بحكمه قبل ورود الشرع قلنا معنى كلامه ان كل شئ جعله الشارع علة لحكم معنى ذلك
كلما وجد ذلك السبب شرط وجد الحكم عقيبه فانجاب الله تعالى
الشرع لا حكم بالعقلية فلا وجوب عقب وجود ذلك الشئ

علة الكل للحرمة وعلة الفرد له للتخفيف باضافة النوع الى الوصف والحكم بعد
الباقية اى النوع الذى هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف
والحكم وقد يعبر بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع
العالية والمتوسطة التى وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف
والحكم فهى بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما فى حالة
اضافة النوع والمراد بالجنس ما سواء كان ذلك الوصف او الحكم مثلا عجز الانسان عن
الاتيان بما يحتاج الله وصف هو علة للحكم هو مخصص للمنصوص الدالة على عدم الحرج
والفرد فعجز الصبى الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع احر جنسهما العجز بسبب عدم
العقل وقوله الجنس الذى هو العجز بسبب خفف الغلو اعم من النظامية والباطلة
على ما شمل المريض وقوله الجنس الذى هو العجز الناشئ من الفاعل على ما شمل
المسافر ايضا وقوله مطلق العجز الشامل لما نشأ عن الفاعل ومحل العمل
وعن الحاوى وملكداى جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك فى جميع الاوصاف والاحكام
والاجناس الانواع والاجناس باعتبارها مما يعتبر فى الاقسام الخمسة فصلا
عن الاعسار بناء على ان الحاصل ان الوصف الموثر هو الذى ثبت بنص او اجماع
ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط
بحاح الله اليه او علته جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول
الجوف لعدم فساد الصوم او علته ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما فى
سقوط الركن عن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل موثر فى سقوط ما يحتاج
الى النية وهو جنس لسقوط الركوة او علته جنس الوصف لجنس الحكم كما فى
الركن عن الصبى لتاثير العجز بسبب عدم العقل فى سقوط ما يحتاج الى النية واما
الجنس مع بعضها نظرا لما سياتى من ان السكر والصغر جزء المركب والماشى را
منها الجنس الزنا والصرون للطوف ليست كذلك بل قد عرف انه ليست
علايم نضلا عن الموثر فهو وقد مر ان بعض الاربعة لاحقاء فى ان الا
المفرد اربعة حاصلة من ضرب الامر فى الامر ان المعتبر جانب الوصف من
او الجنس وكذا فى جانب الحكم وجنسه يلزم الحصار المركب فى احد عشر لان ال
اما ثنائى او ثلاثى او رباعى اما الرباعى فواحد لا عشر واما الثلاثى فاربعة لا
يصير ثلاثا بانضمان واحد من الرباعى بذلك الواحد اما ان يكون اعسار
فى النوع او فى الجنس او اعسار الجنس فى النوع او فى الجنس واما الثنائى
لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد يتركب مع كل من الثلاثة الباقية
عشر حاصلة من ضرب الاربعة فى الثلثة بسقوط ستة بموجب انكرار او بقول ا
النوع فى النوع اما ان تركب مع اعسار الجنس فى النوع او مع اعسار النوع فى ا
مع اعسار الجنس فى الجنس ثم اعسار الجنس فى النوع اما ان تركب مع اعسار
فى الجنس او مع اعسار الجنس فى الجنس ثم اعسار النوع فى الجنس تركب مع اع
الجنس فى الجنس فان ذلك اعسار النوع فى الجنس فيلزم اعسار الجنس حرون ان
للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا فى اعسار الجنس فى الجنس واما
النوع فى النوع فيلزم التركب الرباعى الذى هو اعسار النوع فى الجنس
يلزم التركب الثلاثى فلم المراد الاعسار فصوا الاصناف حتى ان الرباعى

يكون كل من الاعسارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالبسكر بانه مو
الحرمة وكذا جنسه الذى هو انتفاع العدوان والبغضاء موثر فى الحرمة ثم السكر موثر فى وجوب
الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مطلقا للشارب صار
المعنى المركب منها وهو انتفاع العدوان والبغضاء موثرا فى وجوب الزاجر واما
المركب من الله فالمركب من سوى اعسار النوع فى النوع كالنسيم عند خوف فوت وصوله
العيد فان الجنس وهو العجز بسبب المحل مما يحتاج الله سرعا موثر فى الحكم اى سقوط
الاحتياج فى النوع لقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا فانه لاحد العناصر مقام
الاخر فان التراب مطهر فى بعض الاحوال بحسب تشف المجاسات وانصاعدم
وجدان الماء وهو النوع موثر فى الجنس وهو عدم وجود اسبابه لكن النوع وهو
خوف الفوت لا موثر فى النوع اى فى النسيم بحسب انه نسيم والمركب من اعسار
الجنس فى النوع كالنسيم اذا لم يجد الا ماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمى بسبب المحل
عن استعمال ما يحتاج الله سرعا موثر فى سقوط الاحتياج لهذا ناثير الجنس فى الجنس
النوع موثر فى النوع لقوله تعالى فان لم تجدوا ماء على ما ذكرنا وانصاعدم وجد الماء
وهو النوع موثر فى الجنس اى فى عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير موثر فى
النوع لان العجز المذكور لا يوثر فى النسيم والمركب من سوى اعسار النوع فى الجنس كالجنس فى
حرمة الفرار فان مهدا ماثر النوع فى النوع وجنسه وهو الاذى علة انصا لحرمة الفرار فان
جنسه وهو وجوب الاعمال والمركب من سوى الجنس فى الجنس كما مثال الخلص علة
حرمة الصلوة مهدا ماثر النوع فى النوع وانصاعلة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان تكون
فى الصلوة او خارجها وجنسه وهو الخروج والتسليم ناثر فى حرمة الصلوة لكن ليس
ناثر فى الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من الاشين فالمركب من اعسار
النوع فى النوع مع الجنس فى النوع كاعسار طهارة سوار الفاقد فان الطوف علة للطهارة لقوله
عليه السلام انها للطوافين والطواف وجنسه وهو محاطة نجاسة يشق الاحتراز عنها علة للطهارة
ناثر موثر فى الجنس وهو التخفيف فى العباده وكذا فى الاقطار بسبب الضرر والمركب من اعسار
النوع فى النوع مع الجنس فى الجنس كولاية النكاح فى المجنون جنونا مطبقا فانه مر جنسه عجز
بسبب عدم العقل موثر فى مطلق الولاية مر جنسه عجز دائمى بسبب عدم العقل موثر
علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه مر جنسه صغر لا يوجب سلب الولاية والمركب
من اعسار الجنس فى النوع مع الجنس فى الجنس كالولاية فى مال الصغير فان العجز لعدم العقل موثر
فى مطلق الولاية موثر فى الولاية فى المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعسار
الجنس فى النوع مع النوع فى الجنس كخروج النجاسة فانه موثر فى وجوب الوضوء
خروج جهار من غير السبيل كالبد ومنى الة للتطهير موثر فى وجوب ازالتهما والمركب
من اعسار النوع فى الجنس مع الجنس فى الجنس كاعدم الصوم على الصبى والمجنون
فان العجز لعدم العقل موثر فى سقوط العباده للاحتياج الى النية والعجز الحكمى وهو
العجز بالخلل فى القوى موثر فى سقوط العباده كذا ذكر الامام فهو ولا شك ان
المركب من اربعة اقوى الجميع معنى ان فى الوصف اما من يحب التاثير والامر
بحسب اعسار السادع فكلما كثر الاعسار قوى الامر ويكون المركب اقوى من
البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وامر حسر بانه
اما سلم فما سوى اعسار النوع فى النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى

على العلة جوازا ان يكون ذلك بطريق اتفاق كلي او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة
او شرطا مساويا لها فلا يعتد بظن العلة لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة فلا يفيد
اذا وجد الدوران مع عدم مانع عن العلية كالمضايفين او متاخر كالعلل
او عدمها كالشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلة كما اذا
دخل انسان ناسم مغضب فغضب سوء فلم يغضب وتكرر ذلك من عدة اخرى علم
بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا اشعار له بالنظر كالاطفال يعلمون ذلك
ويعودونه عند الطرق عند عروضه بذلك الاسم ويحاب بان النزاع انما هو في حصول
الظن بمجرد الدوران وهو مما ذكرتم من المثال ممنوع اذ قد لا اشعار ظهور ذلك انما بانه يحث
عنه فلم يوجد ولا ان الاصل عدمه لما حصل الظن عادة انه معتد به نعم الظن الحاصل
بهذا النحو ربما يقال ان هذا انكار للضروري وقدح في جميع التجريبيات فان الاطفال
مضطرون فيه الى عدم نظر واستدلال بما ذكرتم واصل النظر كالمجمع على ذلك حتى كاد يكون
محل النقل ان دوران الشيء مع الشيء انه يكون المدار علة للدائر ويحاب بان الاحكام الشرعية
المحلوظ فيها خلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا مانع
ان يكون عليها امارة مناسبة او اعتبار الشارع اذ في القول بالنظر فتح لباب الجهل
والتحكم في الشرع ولا شرط لها انصاره ذلك تنبيه على بعد المناسبة
مدلول الدوران والعلة يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس
بملزوم للعلة فكذلك ليس بلازم لها بجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة لمانع
ما على مانع او على عدم شرطها حسبه وان لا يعدم عند عدم شيء آخر كما لو حدث بثبت بخروج الدجاجة
الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلة كما ان
العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا بحالة المخالفة في الصحة والفساد
بحالة الموافقة في الفساد ونظام النص اسنان الى بطلان كلام الغزالي
الآتي ودلك ان ما اشترطوا من تمام النص في الدلالة على عدم حكمة اشتراط
ما يتوقف عليه ثبوت العلة على ان وجود نظير الدليل انصاف محل فالاولى في الشاهد
الحكم حال انتفاء الحدث واما يلزم ذلك لو لم يكن النص مفيدا لما حدث ومفيدا وجود
ومعنى التمام لغة تعالى او حاد احد اجزاء العلة اشتراط الشرط وجود الاصل ومعنى الوصف ان
الدليل لا يفارق الاصل لشبهه واما مفارقته بحالة ما فلا يجب في حال لا يجب فيها الاصل
ما لما، مرتب على الحدث وثانيها ان العلة بظاهر النص متعددة لاقتضاء
اداتهم رمضا حكمها او اذا اردتم القيام الى الصلاة فتوضؤا كناية عن التنبيه من النوم والنوم دليل الحدث على الاول يكون ذكر
نظير دلالة النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل التنبيه والاشارة
دلالة النص عليه اما لغوي لمعنى انه منها من النص او بموجب قبيل التنبيه والاشارة
او التعليل او ما عسى ان اسام من المصحح اما يدل على النوم دلالة لا عبرة

[illegible] فصل للدليل حكم الاصل وكان قضية المرسل ان يصرح بالحدث في الوضوء
[illegible] الدلالة في وجوب الغسل فلم عدل احد الى بول البهيمة الاولى ان الماء مطهر سمعه
[illegible] استعماله دل على وجود النجاسة الحكمة المقتضي الى ازالتها بخلاف الجنابة
[illegible] النزاع انه ملوث لا يصح سابقة حدث يصرح معه بالحدث الثاني ان
[illegible] يصرح بالحدث في نص الوضوء اسنان الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة والمراد
[illegible] بالحدث نظرا الى ظاهر الطلاق الامر وبحثه انه قد علم بدلالة النص والاجماع
[illegible] وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة دون الحدث فيحمل على الاحداث عملا
[illegible] بالمجمع الامر على الندب عند عدم الحدث علا بظاهر الطلاق وتركه
[illegible] في الغسل لانه لا نفس لكل صلوة بل للجمعة والعيد فيصرح معه بالحدث
[illegible] وهذا مبني على مصرح بالعلة البقاء في نواكسها والمذهور لا على ان
[illegible] الحدث الجنابة وغيره ندبا لانه الاسراد من اللمط معناه المحلقان فان
[illegible] الشارح على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد مر في موضعه ان سببه
[illegible] صلوة لا الحدث تلك بعد امسي على البدن اي لو سلم ان العلة هي
[illegible] ان لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحدث فلانا لا نسلم ان
[illegible] وحرمة الفصاد مع وجود الوصف وهو الغضب واما صحة ذلك لوجود
[illegible] دون شغل القلب وهو مهموم كيد الغضبان صفة المفاعلة بمعنى الفعل
[illegible] فعل من الرجحان فلا تصور له دفع العلة ما دام غضبان وهذا الحمل
[illegible] وهو مهموم وتمام النص في الحالة مع عدم حكمة لان الكل سنن باسناد النص
[illegible] رض في الشرح لحال العدم انصاره زيادة لتحقيق المقصود يعني لا يلزم ان يحكم
[illegible] حل الفصاد عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم
[illegible] هو مهموم قوله فصل ذكر في الاسلام ان التعدية حكم لازم للتعليل عند
[illegible] السامع له معتبرا لا تحرر التعليل الا التعدية الحكم الى المحل المنصوص لا يحل
[illegible] يكون التعليل والقياس واحدا وعمل بحرر لزيادة القبول وتوقيه الوصول
[illegible] لاع على حكمة السامع فوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل
[illegible] نصوص ثم جملة ما تقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه
[illegible] شرط الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم
[illegible] معلوم بصفته الى محل اخر مماثله في التعليل بالتعليل يخص بالتعدية لا
[illegible] سبب او صفته لانه اثبات الشرع بالراي ولا اثبات شرطه لحكم
[illegible] او لصفته بجعل السبب الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعي بالراي
[illegible] بالراي ولا اثبات حكم او صفته اصلا لانه نصب احكام الشرع بالراي
[illegible] شيء من ذلك الا اذا وجد له اصل صالح للتعليل فعلل وتعدى حكمه
[illegible] احترازا عما كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفها او اثبات حكم او
[illegible] وجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات
[illegible] او الشرط او الحكم اصلا انما طل بالاجماع ولاثبات حكم بالنص
[illegible] وجوب والحرمة بنظير التعدية من اصل موجود في الشرع

لا لوكه يعني ان خروج دم الحجامة لا يحدث الا انه تاخر حكمه الى ما بعد
الوقت ولهذا لزمها الظهر بعد الوقت لو صلاها اخرى بعد خروج الوقت فانه يبدا
الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا ملك بدل المغصوب سبب
لملك المغصوب اعني المدبر كما في السع حتى لو جح في السع بر من ومدبر صح في الثاني
والشهر بخلاف الجمع بر من وحر الا انه لم ثبت في المدبر للمانع او رد بحر الاسلام عليه
المالكي على هذا الوجه اجتهاد بصاحب السعوم وقال في شرحه ان هذا الوجه
على القول بتخصيص العلة لو ثبت الظاهر حاصل هذا السعير ان الحكم المدعى وهو
الضمان تابعة حل الاتلاف والاصل هو المحصص والفرع هو المجمل الذي
والنقض هو مال الباغي وظاهر انه لا جهة لمنع اسناء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم
الضمان فيه بل انما يكون من الصور بطريق الدليل بالحكم وانما حل الاتلاف لا الاتلاف
وجب الضمان فصلا عن اشاير وحاصل السعير الكاني وهو ان يحمل بطريق
بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة يعني انه لا سقط عصمة
الصائل باباحة قتله لابقاء روح المصول عليه كما في المخصصة والعلة حل الاتلاف
هو عدم المنافاة ضرورة لتحقق العلة وهي حل الاتلاف ح عدم الحكم
السلف فاجاب بمنع اسناء الحكم في هذه الصور النقض اي لانه تحقق المنافاة حل الاتلاف
لبقاء العصمة في مال الباغي بل بعدم المنافاة متحقق الان العصمة استقت بالتبع
وعدم المنافاة بين السبب لا يوجب البتة لجواز ان يتمثل انما هو على تقدير
سبب من الاسباب واعترض الم بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة وهو
يكون تحقيقه في مال الباغي ح المنافاة انتقضا وذلك لانه لا يلام عدم المنافاة
سقوط العصمة فصلا عن تاثيره فيه والجواب ان التمثل انما هو على تقدير
يجعل حل الاتلاف علة موجبة ويكفي في التمثل الفرض والتقدير تقول
فانه اي الجارح لو حدث في السلس لكن اذا سرى الجارح كما في الاستحاضة
وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توقف
الحطاب باداء الصلوة وكذا امثالها اي في غير السلس لكن اذا سرى الجارح كما في الاستحاضة
الاستمرار عفوا كما في الرعاف الدايم ومدار الجمع الى صح اسناء الحكم وذلك
المنافاة يدعي امرين ثبوت العلة واسناء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع احدهما
قوله لم اعلم وجه تنبيههم الى ان النقض غير مسموع على العلل المنصوصة
الشارع لانه اما النص او الاجماع ولا يصور المنافاة فيه وجوابه ان
الشارع قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وح ان اندفع باحد الطرق
المذكورة عدم التعليل والا فاما ان يوجد في صور النقض مانع من
الحكم او لا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لانتفاء لحلف الحكم عن الدليل
مانع وان وجد مانع لم تبطل التعليل اتفاقا بتخصيص العلة كما ذهب
الاكثرون وذلك بان توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال بحيث
المحال عن تاثير العلة فيه وسمي الشارع مصرا على المحال الاخر وانما قلنا لو لا ان
المانع جزء للعلة او شرط لها لتكون انتفاء الحكم في صور النقض مبنيا على
العلة باسناء جزءها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وسعد الشريعة
تحاميا عن القول بتخصيص العلة بعدم المانع عند هم شرط لغلبة الوصف

لا يظهر الاثر عن العلة فاسناء الحكم في صور النقض عندهم يكون مستندا
عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وعند اصحاب قليل الجدوى ح
يكون بتخصيص العلة بوجه الاول انعباس على الاداء اللغوية
ان التخصيص لا يصح في كون العام حجة كذلك النقض لا يصح في
وصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية ارجع الدليل المعارض
نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده والنقض لمانع معارض
بعد تسليم التخصيص لمخصص مانع عن سوق الحكم في النقض الثاني
العلة في القياس الحلي شامل لصور الاستحسان وعند انعدام الحكم
بها لمانع موجب لا الاستحسان ولا معنى بتخصيص العلة الا عدا الشارع
تخلف الحكم عن العلة بحيث ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون
لمانع مع صحة العلة وجوده لانه سبب احد المحتملين
وعند امر له العلل بالعلة فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاجزاء بالنار عن
المطلق بالنطق المجلول قوله ذكر الشارحون بتخصيص العلة في عند
العام اقسام المانع وهي ثلثة لانهم لما اخذوا في تعداد المانع اوردوا فيها المانع
وانعباد العلة ومن ثمة وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة
ومن ثمة مع الحكم بعد تخصيص العلة والم يغيروا عبارتهم وعبروا عن موانع الحكم بموانع
عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا او تماما والعدل في اصام
المانع هو الاسناء والمذكور في السعوم اربعة لانه ان كان بحيث لا يحدث معه
شيء من الاجزاء فهو المانع من الاسناد والانعقاد والا فهو المانع من التمام فكل منهما في
العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا وهو ما يطرا الى ان للحكم اسنادا وتماما وداما
والاعبرة في العلة بالدوام بل التمام كالف تخرج الجارحة للحدث ثم المقصود هو
العلة والحكم الثرعان وقد اضافوا اليهما الحسيين لزيادة التوضيح وقد
يكون استناد الجرح وصيرورته سببا للطبع مانعا لزوم الحكم بطل لانه ان اريد
بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته سببا له
الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل كعدم
معاودة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما سناء
الجرح وهو كون المجروح صاحب فراش فلا سعه لتحقق عدم المعاودة
الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المعاودة بالاندمال ويحتمل ان
يفضي لا رما فضاءه الى القتل فاذا صار طبعا قد مع ذلك افضاءه الى
القتل فكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه يسمل مبني على التسامح والا فالمراد
بالعلة المفضي والمفضي للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو
يلزم وجود الروح قوله وبيان ان التخصيص احتراز عن الاحتراز الاول فان
التخصيص من الاحكام التي لا يمكن بعدمها الا صل اعني الادلة اللغوية
الى الفرع اعني العلل لان التخصيص يلزم للمجاز والمجاز من خواص اللغة
لا خواص العلل فالاولى ان يقال وجود

ويصح لترجيح العلل لدلالته على ان للحكم زيادة مقارنة بالعلة حتى يسمى باسمها
وذلك كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء الى
ما يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع وبانها بمعنى رد الى على خلاف سنة كما
يعلل مثل عباده لا يصح فى فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء يعلل بما
كان كذلك وحكمان يسوى بينهما عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع
العلة ضعيف لانه لا يحاء بحكم احد هذين المتناقضين لان المستدل لم يتف
التسوية لتكون اثباتها دفعا لدعواه وذلك لم يكن من هذا الباب فى الضعف
وان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم يحتاج فى المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل
وبالباء اى المعارضة الخالصة خمسة انواع ج الفرع وبلفظ فى الاصل
وجعل احد انواع الخمسة المعارضة مرادف بمعنى تغير للاول وتعريفه كما يعلم
صحيح بلا نفس بلفظ كالمسل يعلل وكل فلا نفس بلفظ كالغسل وهذا احد
وجهى العلة فاورده هنا فى المعارضة التى فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة
يكون من مسلك حمل دليل المستدل دليلا على بعض مدعاه فيلزم ابطاله
وبالباء فى المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه ح بتلك الزيادة ليس
دليل المستدل بعينه وانما جعل احد انواع الخمسة اعنى الثانى من
العكس قوله وهذا اقوى الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة
وهو اسقاط بعض حكم العلة بعينه قوله وكقولنا فى صغرى المعارضة
الخالصة التى من بعض حكم العلة بسفر ما قولنا فى اقسام ولانه يرد بح الصغرى
التى لا اب لها ولا جد لغيرها من الاولياء صغرى صب عليها ولانه الانكاح
كالولى لها اب بعلة الصغر يسقط المعرض صغرى فللاولى عليها ولانه الاخ
كالمال فانه لا ولانه للاخ على مال الصغير لقصور الشفقة فالعلة هى قصور
الشفقة لا الصغر على ما تبين من طامر العبارات والاكم لكن معارضة خالصة
بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ
موضع بعض الحكم بغير هو التعصيب بالاخ ولزوم فى المعلل من جهة ان
الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فيه ولايته سلبوم فى ولاية العم ونحو وهذا
الاعسار يصير لهذا النوع من المعارضة وخه صحيحة قوله وهو اى كون الاول
صاحب فراش صحيح اولى بالاعسار من كون الثانى حاصل الراس
لان صحة الفراش بوجب حصة النسب والفاسد سببه وحصة النسب اولى
بالاعسار وسببه وبما يعلل فى الحضور حصة النسب لان الولد من مائه
قوله وهى بلفظ انعاس قلبت الالف ياء جعلت اعلاه اسفله لان العلو اصل
وهو اعلى والمعلول فرع وهو اسفل فسد بلها بمرله حمل الكرز منكوسا
لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعرض دليلا على نفى علية ما ادعاه
المعلل علة والا لم يمانعه مع السند على ما صرح به عمال المنع لو اثبت كون
العلة معلولا لزم نفى علية لان معلول الشى لا يكون علة له وما يعلل من
انه من روضع الحكم من جهة ان السائل عارض معلل المستدل بعلل
آخر لزم منه بطلان تعليله يلزم بطلان حكمه الذى هو عين بطلان
بطلان المعلل لانه دل على انتفاء الحكم لعدم ما لزم منه بعلة اخرى و

والمخلص لايرد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحراز عن ورود وذلك بان
بان لايراد الحكمين بطريق يقتضل احدهما بالاخر بل بطريق الاسدلال بصوب
احدهما على ثبوت الاخر فلا اسماع في جعل المعلول دليلا على العلة بان عند
التصدين بثبوته كما تقدم من انه يستلزم الدور لانها محررة وهذا المخلص
مندفع الاحلاط لانه مجموع وهذا المخلص انما يمكن عند مساوي الحكم يعني ان
يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الاخر ليصح الاسدلال كما في الدور والترجيح
وكما لولانه في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القرابة في الارث
والاخرس فان قيل ان اريد بالمساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال
مبتذل والنفس مكرمة وان اريد المساواة من وجه فلا نزاع لانصراف
بان المراد المساواة في المعنى الذي بني الاسدلال عليه كما في حق البضع
في الولاية فان قيل قد يخص الحاجة الى البضع في المال كثيرا ما كلة البضع
بخلاف النفس فانها ساخرة الى ما بعد الشروع اجرة ما قد يكون بالعكس فيحتاج
في النفس لعدم الكفو بعد ذلك والانحاج في المال للكرة فتساويا قلنا وان كان
ما ذكرته لاسبل لما نحن فيه من ان التعليل لايكون الا للعدمية وذلك كما اذا قلنا
الحديد ما يحدد جوزون مقابل بالخشب فلا يجوز سعا صلا كالذهب والفضة
فعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن ومقبل عند السامي لان
الاول معصود للمعرض ابطال علية وصف المعلل وانما يتم عليه وصف اخر احتمل
ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الحكم
بالاستقلال حتى يدل على ان الوصف الذي ادعي المعرض عليه لو كان معدوما
لم يكن على المعرض اشارة في اصل اخر وبهذا يندفع ما ذكر في بطلان المعارضة
بانها تفضي الى مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلة شتى وذلك
لان وصف المعلل حينئذ يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في عرض المعرض
اعني القدح في علية وصف المعلل لانا نقول الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف
وظهر تاثيره لانا نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا وقد يجوز ان يكون بيان علية وصف
اخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا او ان تعدي
الى الشق الاخر الذي ادعى المعرض عليته في فرع يختلف فيه كما اذا اعتل الحصر
مكيل فوجب بجنسه فحرم متفاضلا كالحنطة فعارض بان العلة هي الطعم تعدي
الى الفواكه وما دون الكيل كسع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيها مختلف فيه
فعلى هذا تنتفل عند اهل النظر لان المعلل والمعرض يدعيان معا على ان العلة
اما هي احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل منهما بالعلية لاوقع شراع في الفرع
المختلف فيه فاستدعى عليه احدهما فوجب هي علة الاخر وهذا بخلاف ما
اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلزم المعلل علية وصف المعرض
انصافا لا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا هي الكيل والوزن
لم يلزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة لتعديها الى الارز لكن لا يمكنه
ان يلزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في الفواكه مثلا

سلما فان قلت الكلام فيما اذا اتحد علية وصف المعلل وما هو فاسد فهو
علة وصف المعرض ليس اولى من العكس قلت المراد ان يثبت علية كل
منهما بسلوم اسماء علة الاخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم
بعلية احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل و
صحة علية وصف المعرض لجواز المعارضة واما عند التعدد فلا سلم بل
عند المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين اثر في فساد علية الاخر
نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين واما وقع الاتفاق على فساد
احدهما لامر عرض لغيره لا لصحة الاخر بل كل من الصحة والفساد
الى معنى يوجد وقد نظر لان عدم ما يبطل صحة احدهما قد فساد الاخر لا
يقتضي فساد احدهما عند صحة الاخر لاحتمال كل منهما لحمل الصحة والفساد
اذ الكلام فيما ثبت علية ظنا لا قطعا لانا نقول لا نعني بفساد العلة الا
عدم وهو انه لم يتم الظن بالعلية ما لم يرجح للاسماء على ان العلة احدهما
ولا اولوية بدون الترجيح نعم فصل في الاعتراض الذي يورد على
المناسب الذي لا يظهر تاثيره في عليتها بل يكتفي منها بمجرد دوران الحكم مع العلة
اما وجودا فقط واما وجودا وعدما وسمي ان اراد بالطرد منها ما
ليس بموس لعدم المناسبة والملائمة فصحيح الحصر في الموس والطرد وليس
من اوراد العلل احصاص كل من السلس نوع من العلل فان
الكلام صحيح في اربعة اقسام الكائنة والمانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يجري
جريان المعارضة في الطرد بل هي منها اظهر واسهل نعم كلام امام الحرمين
ما حصاص العلل بالموجبة فان المعارضة في الطرد حسبما ان ترجع
تلحق المعلل الى العلة الموسى واسبر حين بان حاصل العلل بالموجبة
دعوى المعرض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا احصاص
له بالطرد نعم وهو العلل بموجب العلة الزام المناسب ما يلزمه
المعلل بمسلمة مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم سلم
ما لحده المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه
ومنع على بعض اوجه الاول ان يلزم المعلل بمسلمة مما يلزم من انه محل النزاع
او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما يصرح عما له المعلل
كما اذا علل السفل بالمعلل قيل ما سلمت عالما ولا سافي النقاص كالعلم
بالحرف فيحاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في الجواز النقاص ولا
يخدم المعرض عبارته على ما ليس مراد كما في مسلة سلف المسح وعسر الشد
فان المعلل يريد بالسلف اصالة الجواز لا محل العرض فلا مراء وبالعسر تعسر ما
من جهة الصائم والسائل يخدم السلف على خلاف اصالة العرض والعسر
اعم من ان يكون بمصدد الصائم او على غيره والسابع حين يوضح المعلل المراد
لم تكن العلل بالموجب من قبيل النقض الكائنة و اما ان يلزم المعلل

بعلة ابطال ما يوهم انه ما حد الحصر كما اذا قال في الدرة احد مثال العبر
انا حد ولكل شرحت الصلاة كما يعصب مثال رسم الاثاث اسبغ الحديد له
الاثر اي اسقاط الصلاة الثالث ان مسك المعلل عن بعض المدعيات تسهيله
بالسائل تسليم المقدمة المذكورة ومعنى الدراع في المطلوب للدراع في المقدمة
المطوية على ما سبح مع المقدمة المذكورة بعض حكم المعلل مصرح بلسانه كما في مسلة
على المرضعة فان المعلل يريد ان العاية المذكورة في الاية عاية للغسل والعاية
لا بد ان تحل بما قبلها فلا بد ان تحل المرفق في الغسل والسائل يريد انها عاية للاسقاط
فلا بد ان تحل في الاسقاط فيسع داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعبر
سقطهم لانجح ان مدار المثال ليس من مسل القياس فصلا عن ان يكون العلة طردية
وبه يسقط على ان الاعتراض الاخص القياس بل مع الادلة فلم يكون
مدار المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق في
الغسل والسائل لا يلتزم ذلك فيعترض القول بالموجب الزام ما يلزمه المعلل
بعلته ومن حيث انه معلل وهو ممنوع لا يلزم الا عدم دخول المرفق في ما هو عاية
له وعدا المرضعة السائل فظهر مما ذكرنا ان الام لو اورد مكان مسلة مثل السبسلة
مثال المرضعة او نحوها ليكون مبنيا على الاتمام المسلم لكان اسلم
بالاسقاط بسلب زيادة لان المسلم مع المسلس وفي الاسقاط مع مسلة
الاسئال ان مدار كل العرض بالوضع واكثر ان دور بالمثل من الوضع والحاد المحل
ليس من ضرورة المسلم بل من ضرورة النكرار والنص الوارد في الوكز انما
يدل على سنة الاكمال دون النكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع
والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة مع في غير محل العرض فلا مدخل النكرار
واما المسح بمحله الراس من غير مسح موضع دون موضع وهو مسح موجد على مقدار
العرض فيكفي بتكميله في محل العرض بالاطالة والاسقاط فوله على ان
النكرار انما يصير عملا زائدا موضع وله محمول لكون المسنون هو التكميل
بالاطالة دون النكرير وليس باعتراض اخر على هذا القياس لانه لا مساس للكلام
فوله الثاني انما شبه وهي مسح بسبب الوصف في الاصل او الفرع او مسح بسبب
الحكم في الاصل او الفرع او مسح صلاحية الوصف للحكم او مسح بسبب الحكم
ان الوصف فان مثل التعليل اما بسبب لاساس الحكم في الفرع مع الحكم في الموضع
يكون معللا فهو خارج عن غرض في الدليل فلا يكون موجبا لقياس اذ امكان
بسبب الحكم في الفرع يكون معارضا لحصول شرط القياس اذ من شرط القياس
امكان الحكم في الفرع اما مسح بسبب الوصف في الاصل فكما مثال مسح الراس
فلان مسح مسن سلسة كالاسبحا، فعرض بان الاسبحا ليس فيها
فلا مسح بل فيها بالجاسة المجسمة وفي الفرع فكما مثال لفافة الاظفار
عفوة سعلة بالجاع فلا يجب بالاكل والشرب لحد سلس الريا مثال لام انها عفوة
سعلة بالاجاع بل سن الاظفار على وجه يكون جاسة سكاملة فالاصل
حد الزيادة والعفو فيها الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل
والوصف العفوية المعللة بالاجاع وعدم مسح السائل صعلوكة على فيها

الصوم فظهر فساد ما قال ان مدار مع لبسه الحكم الى الوصف يعني ان وجوب الكفارة
لاسقاط بالجاع مثل بالاطار وكما قال مع العاجة بالفاجر مطعوم بمطعوم او
مع حرم مع بسع النصر بالنصر محارمة مثال اي اردم الحاركة مطلقا او في الصوم
في الدراك بحسب الاجزاء فلا سلم بعلى الحرمة بها فان مع الحمد بالودي جائز
ولكن اسع العسر بالعسر مع كون العدد حاب احدهما الكرة واردم الحاركة
بحسب المعاد فلا سلم بوقفها في الفرع اعني مع العاجة بالفاجر فانها الاذى على
احد السادس فوله وان ادعيها اي ادعى حرمة عن مساسة بالمساس
فلا يسلم بوسب الحكم في مع النصر بالنصر محارمة فانها اذا كملا ولم يفصل احدهما
على العقد الى الحكم في مع النصر فان مسل المراد مطلق الحرمة من عن اعتبار الساس
واحسب بان شرط الساس بمثابل الحكم والساس في الاصل في احد نوعي الحرمة المطلقة
اعني المساس بالمساواة وهو عن حكم في الفرع فوله الثالث فساد الوضع وهو
بوب نقض ما نصبه وهو بطل العلة بالكلية بحيث لم يبق له مساد الاداء في الشهادة
اذ الى لا يترب علة الشهادة بالكلية الاخرار عنه بعسر الكلام فخلاف
المناقضة فانه يمكن ان يخرج عن ورودها بان نعس الكلام نوع تسهيل وتعبير
اذ في تعسر كما مثال الوضوء طهارة كالتيمم فشرط مه الية فنقض مطهرية الخف
بالاخرار عن ورود المناقضة بعد اسرادها بمكن بوجوه احر سوق نعس الكلام على سبيل
فوله ولاساء النكاح عطف على قوله لاجاب الفرقة وعدل عن الباء الى اللام
لنكته حب لهل ما ريد اذ احدهما لظهور ان الساعي له لا سول بان علة الفسخ
النكاح مع الاريداد بل يقول ان الاريداد لا يقطع النكاح فصل النصاب بالساعي له
وعدم كون الشي ناطعا للشي لا سلم كونه علة لنقائه وحس في الشرح بان نقائه
حصل الوديعة علة لنقاء النكاح فشرح بانه لا يجعلها ناطعة للنكاح واشر حسن
لا تعليل فلا ساد وضع بعم لو مثل النكاح مسي على العصمة والوديعة ناطعة
لها فيكون مساوية للنكاح في الاعتاق للشي مع الباقي لكان اسد الاشراه على بطلان
بقاء النكاح مع الاريداد لكنه لا يعلل بمقصود العام اذ ليس مطلقا بان
الحصر مدرت على العلة بعض ما نصبه وكذا سلة الخ بسبب العبادة الخ بسرع الى
الى انه بسع عن الفرض في ان مسح مطلقه لان مطلق الشي في العبادة يجزي
الفرض والعلة بعض في الى العلة كان الاصل وصوم عرفة وقضاء رمضان فاذا اسجى
المطلق المفروض في على اسجاب به العلة للفرض ولبس في عدا ساد الوضع
بعم انه رد على العلة بعض ما نصبه لان معه ان حكم العلة على المطلق
بعم ذكر معصبهم ان مساد الوضع نوعان احدهما كون العلة بحيث لو ثبت
الاداء في الخارج والسنة والاجاع وبانيهما كون العلة بحيث لو ثبت
الحكم الذي ربطه كما مذكر وصف بسبب بالغلط في ادم التجسيم وبالعكس والاحلاء
ان المثال المذكور من النوع الاول فوله المطعوم مبي در حظر
فوام النص دعاء السحص كالنكاح سعلل به بما النوع ولا سلم ان الحظر

زال الطهارة عن محل النجس ان النجس لا يستعمل بادراك ذلك من غير ورود الشرع
او لا يعقل ان يحس البدن والوجه بخروج النجاسة من غير السبيلين ويراد صاحب
الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس
من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بشيء
يحس لانه ثبت العقل على سنة ولا ميناها ٥ بل علم استدلالا ان العقل يدرك سببي ويدرك
انه بمعنى الشرع ويعدم وروده ٥ ولكن حمل الاسكافي على ما ذهب اليه البعض
في القياس هو المعقولية بمعنى ان ادراك العقل سبب الحكم على الوصف بان
من ان يستعمل ذلك او سبب على ورود الشرع وهذا حاصل في الحالين فان
خروج النجس من السبيلين صفة قياس غير السبيلين وفي الثاني ان قياس الماء
على الماء في رفع الحدث انما صح باعتبار انها طاهرة مزيلة لما يمر له الماء وهذا لا يوجد في
الحدث لانه امر معدوم لا يتصور قلعه لانه باعتبار انها مطهر للمحل اي معرف له من
النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس الماء على الماء في تطهير المحل عن النجاسة
الحكمية ويحس ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول
الدليل في اعضاء الوضوء عن النجاسة لزوال ادلا ازاله حسية وعقلا فلا
تعدية الى سائر المزيلات بخلاف الحدث فان ازالته بالماء امر معقول فتعدى
الى سائر المزيلات كالماء المطلق والازالة الحسية ولا يجوز ان هذا ناقض قياسي
من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا يصح الى النجاسة
في الماء وغير صحيح القياس وفي الحدث هي التطهير لا العلم وهو لا يوجد في غير
الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلم فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان
الحدث وان كان وصفا غير انه سبب حتى ينقض انه هل يوجد في سائر
المائعات ام لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة وهي منها ظنية
اما او لا فلان ما ذكر في وجه التوفيق بعيد جدا لان محل الاسلام انما اورد
الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء يطهر حكمي لا
يعقل معناه فبين ان شرط صحة القياس كما تقدم وحاصله ان التطهير بالماء معقول
لانه مطهر بطبعه واما معنى النص الذي لا يعقل وهو محل العقل
من الطهارة الى المحل يعني ان ايراد النص المعقول في باب الوضوء
هو النص الدال على معنى المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على
حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما معنى بالنص اي ان السبب
بالنص المعقول هو معنى المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود
واحد ولا حياء الى ان المعنى في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل
معنى الحكم المنصوص عليه فانه لا معنى في هذا القياس لذكر استدلال العقل
يدرك الحكم واما ما سيأتي عن صاحب الهداية من ان خروج النجاسة
هو موجب زوال الطهارة وهذا البدن في الاصل اي السليم معقول لكنه تعدى خروج تعدى

فعدى الاول وهذا الاستدلال ان يكون ابتداء اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول
فانه كفر لا اسلام بل الاسعد ان يكون قوله وهذا البدن استدلالا الى ان المعقول
نجاسة هو مجرد ما ظهر خروج النجاسة من زوال الطهارة لما سيأتي الاستدلال
النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان ابتداء جميع البدن
بالنجاسة معقول ساء على ان الصعداة اذا سال كان المصعد نجاسة
البدن كالى السمع والبصر وانما نجس الماء قلة الخ اذا الحدث
كان الخروج والى هذا ذهب الشافعي الى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك
من غير تعقل معناه ولهذا لم يصف بالنجاسة الجنابة حتى لم يحكم الشارع
الشارع بذلك والى هذا اشار بقوله انصف البدن بالنجاسة لحكم الشرع
ولانا قلنا هناك مهما حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين
والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فمحل ذهب صاحب الهداية
الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين
ولم يجز الحاق سائر المائعات بالماء لم يرد عليه شيء من الاسكافي واما كان
يرد عليه الاسكال بزوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة من السبيلين فاجاب بان عدم الحكم
وان كان غير معقول الان معقول في صدر الشريعة حتى ان عدم الحكم
الحدث بخروج النجس وهذا جائز كما سواء الجذع الردي في باب
الوضوء سعدي في صدر الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند النداء صلوا واما جهة
عبد السعادي ويحس ذلك ان من شرط القياس ان لا يكون حكم الحكم وقد سبق خروج
النجس من السبيلين حدث موجب غسل الاعضاء الاربعة فيجب ان لا يكون خارج
من غير السبيلين حكم كذلك فيجب للمائع ورود الاسكافي على الزام جب
ذهب الى ان غير محل العلل من الطهارة الى النجاسة غير معقول ولم
يظهر هاهنا غسل الاعضاء الاربعة معقول لانعدام المراد بعدم المعقولية
ان العقل لا يستقل بادراكه وهذا الاستدلال جواب القياس لانا نقول بموجبه
لا يظهر الجواب على دليل الخصم لان المعترض الاحتجاج الى انه هل الاعضاء
عنها هو كون الحكم الباقي نقض معدوما او معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل
معناه اي علته او يدرك لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل
يلزم ان يكون المراد بقوله لكن يطهر هاهنا مائعا معقول ان الحكم يطهر الحدث
مائعا مهما يستقل العقل بادراكه ولا حياء ٢ يساوي لكن يوجد في هذا العقل
اي يصل مع العقل الطهارة به فرع اخر مذكور في اصول فخر الاسلام يذكر
هناك مجانة الطويل اي الربا في غير المقصود الغائبين فان مقصود هم
الاصلي ليس معرفة فروع الاحكام وكيف لا يوضح المطلوب ايراد سيأتي
وسائر فروع فصل في اسئلة القياس ٢ فانه من كلام الى اخر الكلام
لسعد انه ان كان غير علة او حكم او صفة القياس خارج عن المحل
والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والاسئلة
العلة فقط اما ان يكون لانتفاء علة القياس او لانتفاء حكمة او لكان

ره ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالعقل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشئ من الاحكام اذا تقرر هذا
فيقال على المبيح ان اردت بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك فلا نسلم وان اردت خطاب الشارع
ره الاذن بذلك فليس بمعلوم بل ليس بصحيح لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح فحكم الشارع فان
استدل بان الله تع خلق العبد وما ينفع به والحكم بقبح اباحة له تحصيلا لمقصود خلقهما والا كان
عبثا خاليا عن الحكم ونقض في جوابه المعارضة بانه مكلف الغير فوجب التوقف فيه والحاظر بانه ربما خلقها
ليشتهيه فيتعبه عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة حظر ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة
ره الاذن له فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا قبح بل ره مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه
ولا قبح ره حكم الشارع وان اردت العقاب على الاسماع فباطل لقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع متلازمان
فكيف جزم ببطلان الثاني دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم
ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان من ملك محرما لا يتصرف وهو في غاية الجود واحد مملوكه قطرة من ذلك البحر لا
يدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف في ملك الغير
بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها مبنية على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر بالتصرف في ملكه والمالك ليس كذلك
فنشأ عن الضرب فان قلت اذا كان الخلاف فيما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول
بحرمته او باباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المنع وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافي
عدم ادراك العقل فيه بخصوصه صفة محسنة او مقبحة واما الوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم العلم بالحكم اما بعدم
نفي التصديق بثبوت الحكم اي لا يدرك ان هناك حكما ام لا واما بعدم نفي تصور الحكم على النفس مع التصديق بثبوت
الحكم ره الجملة اي لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المصنف الاول وهو التوقف بمعنى عدم العلم فباطل
من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بانه يمكن توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يقتضي عدم العمل ع
بالعقل تكلف وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف
تعلق الحكم بالعقل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال ورد بان تجويز تكليف المحال
لا يستلزم الوقوع بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالعقل قبل البعثة جواز ان يمتنع بسبب آخر و

شائع مستفيض مع ما مر اعتبار العطف على الاول وعدم وقوع الفصل بالاجنبي
والوجه انه في العرائس معطوف على وركم الا ان المراد ما لمسح ع الرجل هو
الغسل سوقه الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية ع السرع فيكون من
قبيل المجمل كما في قوله بكلب اطلبوا الى حبه ومقصوده ما ذهبت اليه الجبائية من
الاشارة الى ان الواجب في الممسوح لا المسح بل الغسل ولا يخفى ما فيه
عملا جميعا بما مسح والمسح المعرى عن الغسل هو المعهود الذي يدل على
ان المسح عليه الكمال والجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد لما اشتهر ان
مسحا وزيادة اذ لا اشاله دون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهر
وذلك ع الغسل ومسح الرأس خلف عن بعضه في اثناء الغسل جمعا بين الادلة
بقدر ما عرف ع التعارض والتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بقين فوله والمخلص
ولم يكن من وجه احدهما يطلب المخلص من سل الحكم او المحل او الرمان فان اسباب التعارض ثلاثة
اما الاول اي المخلص من سل الحكم فعلى الوجه الاول ان يحمل العموم على الخصوص
اذ المراد الحكم باحد الدليلين ومعناها سعيا بالاحسن للمدعى من المدعين
كما في قوله تعالى لابوا احدكم ان يسر عاس ما سب باحد الدليلين لما اسع بالاخر
ره موضع اخر ولكن يواخذكم عاعقدتم الايمان فالاولى ان يوجب المواخذة على
العمل المعقود لانه من كسب القلب اي القصد والنية لا يوجب المواخذة على
لايمان اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة دنيا ولا اخرى من اللغو وهو ما لا يعتد به
البر والصدق وذلك لا يصور ع العموس والمخلص ان يحمل المواخذة على
نوعها الاية الاولى على العموس هي المواخذة في الاخرة والثانية على نوعها الثانية
هي المواخذة ع الدنيا اي لا يواخذكم الله بالكفارة في اللغو ويواخذكم بها
ع المعقود بتركها فسر الكفارة في قوله فكفارته اطعام عشر مساكين الاية وهذا
التخلص عند على كما عرف على ليشمل العموس ويصير معنى الاية
واحدا وهو ان الكفارة في اللغو واجبة على المعقود والعموس وذلك
لان كسب القلب قصد والعقد يحمل على المنفرد وسد باب التعارض
ورد ذلك بوجوه الاول ان ره عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد
ربط الى يا لى وذلك حسية ع العقد اصطلاح شرعي هي ربط احد الكلامين
بالاخر بخلاف عزم القلب فانه ليس للعقد حسية به مجازا وهو ربط لان
العقد بمعنى الربط انما يكون حسية في الاعيان دون المعاني كما هو ع الاية

وتحويز الكلبي قبل البعثة ليس مذهبا للاشعري بل هو نباء على مذهبه في الحسن والقبح فلا يصح الاستدلال به وثالثها ان العقل اما ان يحكم فيه بحكم الله تعالى فيجب او غيره بمنوع فيباح وأجاب الامام بانا لا نسلم ان عدم المنع في حكم الله يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله وتركه من غير رجحان وهذا مما في اعلام الشارع نصا او دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم وآحاد الناس المحكوم عليه ظاهر ويحتمل ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للفعل حكما في الافعال قبل البعثة ولا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بلا حظر فانا نجوز ان لا يرد في الفعل امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فيما لا يتصور فيه خلاف ومنشأ هذا الاعتراض مع انه كلام السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مذهب الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع قبل البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كالاكل الفواكه فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في حكم الشارع مأذون فيها وممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه ان لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم ان تكون مباحا اي مأذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله وتركه او دلالة بان يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك له ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع لعدم الحرج فيه ليكون حشوا على ما ذكره المص بل يكون معناه ان ذكر الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا كلام لا غبار عليه وأما الثاني وهو التوقف بمعنى العلم بان في ذكر الفعل حكما للشارع ام لا فباطل لانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل حكم فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع والخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة وأما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حاكم الاباحة او الحظر فحق اذ القدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهو لا يساوي القول بالاباحة من جهة انتفائهما على انه لا عقاب على الفعل والترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب التوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم العلم بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يساويان فظهر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما فسره فلا تتوقف

ولقوله عم دليل آخر على جعل الحرج ناسخا

للمبيح وهو معطوف على قوله لما قبل البعثة كان الاصل الاباحة فالمثبت اولى اذ لو جعل للناقل اولى يلزم تكرر النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلي مع النافي للاباحة وايضا المثبت تشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل لجعل الجرح اولى ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتاسيس خير من التاكيد وعلى هذا يحمل ان اباء ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فلهذا اصطلح المص على بيان ضابط في تاويلها وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين نظر ليتبين الامر وعلى هذا الاصل الذي ذكره في باب الرواية سمع الشهادة على النفي ان يتساوي النافي والمثبت ان علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفي لعدم السماع لاصل والا سطر فيه ليتبين

واتفقوا على انه لم يكن في الحال الاصلي كان يريد انفاق الفريقين والا فقد روي ان النبي عم بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلعم بالمدينة قبل ان يخرج كذا في معرفة الصحابة للمستغفري واما في القياس فالمحل على النسخ اذ لا مدخل للراي في باب انتهاء مدة الحكم بعد شهادة قلبه اي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا سيما بحجة في حق اصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطل لا دليل عليه فيرجع اليه فكل واحد منهما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل صيرورة ان القياس دليل صحيح وضعف الناسخ للحل به غير منصب بالنظر الى الدليل ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياس دليلا في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم ومن الخلاف النصي فان الحق منهما واحد في العلم والعلم جميعا لجواز النسخ

فصل فيما يقع به الترجيح كثيرون بعضها ما سلف لا سيما وجوز الترجيح في النص والاجماع اما بحسب الصور فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمرتبط بالمتن مما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام والخاص والمحذوف وبالسند الاخبار عن طريق المتن متواتر ومشهور واحاد موصول ومرسل والاكثر على ترجيح النفي على الفاء والمفسر على المجمل والمحذوف والتابع في الراوي كالترجيح بفقه الراوي وفي الرواية كترجيح النفي المشهور على الاحاد وفي المروي كترجيح المسموع من الشارع على المحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت عن رسول الله وقال الآخر قال رسول الله عم

وفي المروي عنه كترجيح ما ثبت انكاره لرواية على ما ثبت والثاني كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح
ما يوافق القياس على ما لا يوافقه وكل من ذلك تفاصيل مذكورة في مواضعها واما القياس في وقع فيه الترجيح بحسب اصله
او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب وقد اشار المصنف هنا الى بعض ما يقع
بحسب العلة كترجيح قياس عرف علة الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم في الايماء يرجح بتفليد
ظنا اغلبية واقرب الى القطع على عين وما عرف بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولان
الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم للخفي ان الراجح تاثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب ولنر
اعتبار ان الحكم كمون المقصد اولى وام من اعتبار ان العلة فترجح تاثير جنس العلة في نوع الحكم على تاثير نوع العلة
في جنس الحكم وعند التركيب ما يتركب من راجحين تقدم على المركب من مرجوحين او ما هو مرجوح كتقديم المركب من
تاثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تاثير النوع في الجنس القريب والجنس القريب في النوع
وفي الموكبين الذين يتحمل كل منهما على راجح ومرجوح تقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا
معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتامل في المباحث السابقة الا انه قد حرت عادة
القوم بذكر امور اربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة المناط على الحكم وكثرة الاصول والعكس
كما مر في القياس والاستحسان من ان الاستحسان لقوة اثره يقدم على القياس وان كان ظنا التاثير اذا لقي
للمناط تاثير وقوة دون الوصف او الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير والتفاوت في سبب التفاوت في القياس
وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما
اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما تختلف بالشدة والضعف لانه ان ترجح راجح يحصل بما يفقد
الحرية فيه فعدل والا وكان مسئلة طول الحرة اي القدرة على تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة
اي الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الصلة ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول والحر الذي له طول الحر لا يجوز له
تزوج الامة عندنا خلافا لمالك في الذي تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك بجامع
ما اذا لم يكن لمن طول الحرة وخشي العنت اي الوقوع في الزنا فانه لا عبرة بالارقاق فيجوز بخلاف ما اذا فقد
العبد على نكاح الحرة فتزوج امة فانه لسوء ارقاق الماء بل استتباع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام
وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة تحته فانه يبقى نكاح الامة لان الفسخ للاضرار فلا يليق بابتداء بل ببقاء كما في الرجم

كما لرق سبق مع الاسلام اذ ليس للبقاء من احكام الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة فنكاح على العبد
فيملك الحر كسايا لانكحة الى عليها العبد وهذا اقوى ثانيا من الارقاق مع الاستغناء لان الحرية من صفات
الكمال فسعى ان يكون اثرها الاطلاق والاسباغ وباب النكاح الذي هو من النعم والرق من اوصاف
النقصان فسعى ان يكون اثره المنع والتضييق فاشباع الحال الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييع الحرية
بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلت المرجوع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة حيث منع
الشريف من تزوج الخسيسة هو ما فيه منفعة الارقاق وذكرنا جانبا بان هذا المنع من باب الكرامة
صفا منع السليم نكاح المجبوبة للخلاف دون العلم وتصح الماء اشارة الى وجه ضعف في الفاسق الرقاق
الاول ان الارقاق الذي هو اهلاك حكما دون تضييع الماء بالعزل لانه اهلاك صفة اذ في الارقاق انما
يزول صفة الحرية انه امر ربما يرجى زواله بالعتق وفي العزل يفوت اصل الولد فاذا جاز فالارقاق اولى
فان قيل ههنا امتناع عن الاكتساب سبب الوجوب فيمنع الارقاق مباشرة السبب على وجه يفضي الى الهلاك
قلنا في التزوج ايضا امتناع من الجار صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان
يوجد منه الرقيق والحرة و2 الامة امتناع عن سبب الحرية وهو الحرية محيي الخلق مخلوق رقيقا
لانه سفل من الحرية الى الرق وهي العقوبة والاهلاك انما هو في ارقاق الحي لا ان وصف ارقاق الماء
من الاستغناء فرط طول الحرة فيمن له سرية اوام ولد مع جواز نكاح الامة له وفيه نظر لان الحر لو
كان قادرا على ان تحته امة لا يحل له نكاح الامة عندنا فعلى كيف اذا كان له سرية اوام ولد
وكذا في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عندنا فيما سوى نكاح المجوسية وعلى ان كان
تحته حرة اما الاول فلان للرق اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا الكفر
كما في نكاح الحرة للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يقوى المنع كما في المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثاني فلما
من ارقاق الماء مع الاستغناء اذ الضرورة قد ارتفعت بجواز نكاح الامة المسلمة التي هي اطهر من الكافرة
وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان اقوى تاثيرا اما الاول
فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التضييق دون التحريم فان فلح هذا الاستقام في المراة فان
حلها مبني على الملوكية والرق تزيد فيها الا يرى انها تحل الاسير قاما الحل الا بالنكاح وبعد

بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف برقها كما يتنصف برقه
وحل الوطء بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطء ولا يستحق
عليه شيء فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف
بان يقال فنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة
او التاخير فحلت في احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلت المقارنة والتاخر حالتان مختلفتان متعددتان
حقيقة لا يصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتاخير
تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا متكاملا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة
احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد التعيين بنصف التطليقات الثلث وذلك
في الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو بمجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلثة اثنين لا في
جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجيء لهذه المسئلة
زيادة تحقيق في فصل العوارض وكما في مسح الراس يعني على تقدير تسليم تاثير الركنية في التثليث فتاثير المسح في
التحقيق اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتحقيق واما
التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة والايمان
هو اكثر نسخ اصول فخر الاسلام بكسر الهمزة يعني لا يشترط منه التعيين في الايمان بالله تع بان يعين انه يؤدي
الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اي وجه يأتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل و
وتصحيح المص وقع على الايمان بالفتح جمع يمين ونحوها كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة وكاطلاق
النية في الحج تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وذلك ان المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصل بالعينية والعرضية مجبور
بكثرة الاجزاء في جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد كما فاستويا قيمة وبقي التفاوت
التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الحبات واللون وهذا معنى المثل تقريبا
ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان
الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نائب الشارع والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف
او نوعه كما كتاثير وصف المسح في التحقق يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فيرجح على تاثير وصف الركنية في التثليث

لانه

لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول يوجب زيادة توكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة
كما يحصل للخبر بكثرة الرواية قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواية وهذا اقرب
من الثاني اي قوة ثبات الوصف على الحكم لانها يكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة بل التحقيق
ان الثلثة راجعة الى قوة التاثير لكن شبه الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول
بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولذا قال شمس الائمة ما من نوع من هذه الانواع اذا قررته
في مسئلة الاوتين وبه امكان تقرير النوعين الاخرين فيه وقال المص اذا كان التاثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف
او نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم شهادة الاصل وقوة الثبات ح يستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب اعتبار
جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا يستلزم الاخر فبينهما عموم من وجه ولهذا قال هو قريب من الثاني
الرابع العكس معنى الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم
كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمص بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام
حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا
كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف
وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا فبيع عين اي متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو تعين المبيع والحكم
عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم
بيع الكالي بالكالي لان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا يتعين في العقود فكان دينا بدين وفي السلم
المسلم فيه دين حقيقة وراس المال من النقود غالبا فيكون دينا فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم
كبيع اناء من فضة باناء من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي ان لا يشترط القبض قلنا
نعم الا ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفي عند التجار فلو ورد فاريد الحكم مع ما اقيم مقام الدين بالدين
وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض
والمقبوض راس المال وليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله
وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن
لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا ثمنه يشترط فيه القبض في الجملة ثم

ثم اختلفوا في ان التقابض شرط صحة العقد او شرط بقائه على الصحة والى كل ذلك اشار محمد رح ويتوجه على الاول
سؤال وهو ان شرط الجواز ان يكون مقارنا كالشهود في النكاح لا متاخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط
والجواب انه لما لم يمكن ههنا المقارنة من غير تراض لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد
مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا في المحيط مسئلة التعارض كما يقع
بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك بين وجوه الترجيح بان يكون لكل القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على
الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان الحال تقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان
الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضى بحكم فان قلت هذا انما يصح في ذات
الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشيء على ذات الشيء اخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما
اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء
بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع ولهذا قال
ان الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارض والا فكما ان العبادة حال للامساك فكذلك الكثرة
وذكروا له اي للترجيح بالوصف الذاتي امثلة اخرى منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة
بصنعته في المغصوب خياطة او صياغة او طبخا بحيث يزاد بها قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الحادث
والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما
بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار
بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة
الى فعل الغاصب ثم يلحق حدوثها تغير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من
وجه حيث انعدم صورته وبعض معانيه اعني المنافع القائمة وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه
وهو الوجه الذي به صار هالكا بمعنى ان لفعل الغاصب مدخلا في وجود الثوب لهذه الصفة مثلا و
ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم في العصبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قربة اخوة ورجحان
العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة وهو الاب ومثل هذا كثير في باب
الميراث فصل كما ختم ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود

وكذلك

وكذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور منها ههنا ثلثة الاول الترجيح بقلة الاشباه لافادتها
زيادة الظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة
اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهويته وتاثيره لا بصورته بان
يكثر الاوصاف او يكثر محال الوصف او يقل اجزاؤه وايضا الوصف يستنبط من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه
بمنزلة الايجاب في النص ولا خلاف في ترجيح النص المؤخر على المطلق ولا العام على الخاص بل عند الشافعي تقديم الخاص على العام
ولقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير والملائمة وح لم لا يجوز ان يرجح احدهما بما يفيد زيادة
ظن او يكون مفيدا عن الخلاف واما عند تاثير احدهما دون الاخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الاخر اكثر
او اعم او ابسط ثم لا يخفى ان في قوله علة ذات جزء تسامحا اذ لا تركيب من اقل من جزئين فكانه من قبيل المشاكلة
والمراد ان يكون معنى واحدا لا جزء له لهما ان كل دليل يعني ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعا
للدليل لا بما هو مستقل بالتاثير اذ يقوى الشيء انما يكون بصفة يوجد في ذاته ويكون تبعا له واما يستقل فلا يحصل للغير
قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا معنى
تساوي وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه
وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاخر وموجبا لزيادة الظن خلافا لابن مسعود رضي الله عنه في الام وهو ما اذا
ترك ابني عم احدهما اخ له من ام بان تزوج عمه امه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود رض المال كله للاخ لام لانهما استويا
في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام لانضمام قرابة الام لان العلة ترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة
والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها تستبد بالتعصيب فيكون في مثل الاخ لاب
وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام
بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو اخ لام وخمسة للاخر لان الاخوة
لام وان لم يستقم بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث وليس من جنس العمومة بل اقرب فلا يكون
تبعا لها فلا يصح مرجحا بخلاف الاخوة فانها جنس واحد يتاكد بانضمام اخوة الام اليه بمنزلة وصف الا يرى
انه لو اجتمع اخوة لاب والاخوة لام لا تصلح اخوة الام سببا للاستحقاق بالفرضية ما لم يبلغ حد الشهرة
تعرض للشهرة لانها اذا كانت مرجحة والتواتر بالطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة

ولتقارب اقوالهما بالكون المشهور احد من المتواترة على راى توضيح الشرح للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان
الكثرة ان ثارت الى حصول هيئة اجتماعية هو وصف واحد قويا لاشركانت صالحة للترجيح لان المرجح هو
القوة لا الكثرة غاية ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا كثرة اجزاء العلة توجب القوة كما حال الاتلاف بخلاف كثرة
جزئيات اكلى في المصارع المتقاوم واحد وانما الرجوع الى السنة والقياس عند تعارض النصين او الحديثين
فقد سبق انه ليس فيه الترجيح ولا القياس بقياس شرعي فيما سبق انه الحكم دون العلة لتكون من كثرة
الادلة اذ لو وقعت في العلة كان من كثرة الاصول لا من كثرة الادلة اولا يتحقق القياس بتعدد حقيقة
الاعند تعدد العلتين لان حصول الحكم ومعناه الذي به يصير حجة على المحل لا الاصل وعلى هذا يعلم ان
كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين اذ كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا
لانه لا استقلاله لا ينضم الى الاخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذكر في العلل الى للاحكام الشرعية التي
وقع الاجماع على عدم ترجح بكثرة العلة بمعنى ان سقط الاخر بالكلية وذكر كما في مسئلة اختلاف بحد جراحات
الجانيين على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل يجب انه لما رجحت الكثرة
مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لما لم يعتبر صوبه لتوزيع الدية على الجراحات كما في تعدد الجنايات قلنا لما
الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتبر تعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة
واحدة وكما في مسئلة الشفعة وهي جارس ثلثة لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وللثالث سدسها فباع
صاحب النصف بنصفه وطلب الاخران الشفعة لم يرجح جانب صاحب الثلث بحيث يفرد باستحقاق الشفعة
ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء مبيعها علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع
وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فقد تاكون نصف المبيع بينهما انصافا
لاترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان
حق الشفعة من مرافق الملك اي منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك فيقسم بقدر الملك
والجواب ان الدار المشفوعة عليه فاعلة يثبت بها الشفعة لا على ما مر بل على ما يعلم فيها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان
وقد ثبت في علم الكلام ان تاثير العلة العاقلة في المعلول ليس على طريق التوليد بل بايجاد الله اياه عقيب ولا يكون
ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان غير الشارع فقد جعل مجموع الملك على الحكم

فينقسم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة بجزء من المعلول نصب الشرع
بالراى وهو فاسد

باب الاجتهاد

لما كان بحث الاصولي عن الادلة من حيث انه يستنبط
منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة
تحمل الجهد اى المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا
هو المراد بقولهم بذل الجهد لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث
يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه
وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي او في الظن بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد اى يجوز ان
يجمع العلم بامور ثلثة الاول الكتاب ان القرآن بان يعرف بمعانيه لغة وشريعة اما اللغة فبان
يعلم معاني المفردات او المركبات من خواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان
اللهم الا ان يعرف دكر بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف معاني المؤثرة في الاحكام
مثلا يعرف في فقوله او وجاء احد منكم من الغائط المراد بالغائط الحدث وان حلة الحاكم فرفع
المجملة عن بدن الانسان الحي وباقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك
مما سبق ذكره بان يعرف هذا خاص وهذا عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك والاخفاء في ان
هذا معاني بمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بوجوهها
بحيث يمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق
بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا من رواية او كثرة
او احاد وفي ذكر معرفة حال الرواة والجرح والتعديل اشارة الى ان البحث عن احوال الرواة في
زماننا هذا الحالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسايط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم
في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد
معرفة متن السنة معانيها لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام وغيرها الثالث وجوه
القياس بشرايطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود كذلك ليتمكن من الاستنباط
الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة موافقه للكتاب والسنة في اجتهاد

ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة
الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا منصب الاجتهاد وفي زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق اليه
في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويكفي الآن سلوك طريق الصحابة ثم
ان هذه الشرائط انما تكون في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون
حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق
بالاحكام للقاطع باجتهاده في تلك المسئلة مخالفا لنص او اجماع قلت معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم
لا يتصور الا معلوما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقي مثلا الاجتهاد في
حكم يتعلق بالصلاة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح وانما اشترط الثابت
بالاجماع غلبة الظن بحكم مع احتمال الخطأ فلا يشترط الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد
الجازم منا اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك
بناء على ان اختلافهم فان الله في صورة من الصور حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد
فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة ان
اجتهادية اما ان لا يكون لله في حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح اما ان لا يدل دليل
عليه او يدل وكل الادلة اما قطعي او ظني فذهب الى احتمال اجمالا تحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم
لله في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب
بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما احق وقد ينسب ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم
يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده والثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور
عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين
الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا
في ان المخطئ هل يستحق العقاب ذهب ان حكم القاضي بالخطأ هل ينقضه ام لا الرابع ان الحكم معين وعليه
دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذا كان المخطئ
معذورا بل لها جورا ثم اختلف هؤلاء في ان المخطئ يحطئ ابتداء وانتهاء معا او انتهاء فقط وهذا هو المختار عند

المص لهم اصح القائلين بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية اصابة كل مجتهد بوجهين واحدهما انه لو لم
يتعدد الحق به لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل اما الملازمة فبيان الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة
الصواب اذ لا فايدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مأمورا باصابته بعينه
وظاهر ان ذلك ليس في وسعه لغموضه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه
اجتهاده والا كان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا
لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات
بالنسبة الى المصلين الى جهات محلفه قبلة لما ادى فرضه خطأ جهة الكعبة والازم باطل لانه لا يؤمر بالحلوة
فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل الواحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد
بالنسبة الى شخص واحد فممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة
لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان بعث النبي رسولين الى قومين مع
اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على اخر وعلى
معلوم به ثم اختلف القائلون بتعدد الحق في ان الجميع فذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقية وبعضهم الى كون بعض احق
ان اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى الوجوب الشيء فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع
حقية الحكمين بالعدل الاول بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية وملزوم تكليف ما لا يطاق على
تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الحقية وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت
التفاوت بناء على الدليل الاخر واستدل الاخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يحكم
اية شاء من غير تعب في تبدل المجهود وطلب لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولا فلان
ذلك انما يجوز لو لم يكن للحكم قبل الاجتهاد وانما يحدث فيه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانيا فلانا
وان تساوت في الحقية الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا يخرج لا يجوز له
ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا اخر واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد
وجواز اختيار المجتهد اي حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحكم الحق فيتمكن من اختيار احد
اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يعتقد فيه الحق بل قد يجتمع الادلة على حكم واحد فتكون الحق واحدا معينا

والحاصل ان النقد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين ويوجدون الاجتهاد لا يتصور و
واعلم ان مراد المستدل بهذا انه لو تساوت الحقوق بمجرد اختيار الحكم بادى دليل يؤدى اليه
من مبالغة في الطلب واجتهاد لتساوى ما ينال ببغاية الطلب وما ينال بادنى الطلب وهذا مع
سقوط الاجتهاد ويدل على ذلك ما ذكرنا من التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب
الفقهاء وتساوى الباذل لكل جهده في الطلب المبالغ عذر بادنى طلب وهذا لا يرد الاعتراض

على انه ج ولنا اجتهد الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاثر ودلالة الاجماع
والمعقول اما الكتاب فقوله تع ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى ووجه الاستدلال
ان داود حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان تكون الغنم
لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم صاحب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فرد كل الى صاحبه ملكه وكان
حكم داود بالاجتهاد دون الوحى والالهام اذ لو جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو
كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر
جهة فانه وان لم يدل على نفى الحكم عما داه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بمجاري
التراكيب وهذا مبنى على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم فيه على ما ثبت ذكره في موضعه وقد
وقد يجاب بان المعنى فهمنا سليمان الفتوى او الحكومة التي هي احق وافضل ويكون اختيار سليمان

أن ج مبنيا على انه كان الاولى من الانبياء ان يتنزه الخطاء من تخييرهم شيء بذلك قوله تع وكلا آتيناه حكما وعلما
فانه يفهم منه اصابتهما مع فضل الخصوصية والعلم بامور الدين ويؤيد ما نقل انه قال لسليمان كم
تخيير هذا او فق للفريقين كانه قال هذا احق لكن غيره احق واما السنة والاثر فالاحاديث والآثار
الدالة على تردد اجتهادي الصواب والخطاء وهي وان كانت من قبيل الاحاد الا انها متواترة من جهة
المعنى والالم يصلح للاستدلال على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت
بالقياس ثابت بالنص يعني وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على الحق فيما ثبت بالنص واحد
لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان لحكم الاجتهاد لا بد من ان يكون ثابتا بالقياس
او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف والحاد الحق او تعدده جار

في الجميع وكل فلا اجماع على اتحاد الحق الا ان فيما لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون العقل مخطورا او
مباحا او صحيحا او فاسدا او واجبا او غير واجب ممتنع للالتزام اتفاقا في الشق بالنقيضين والممتنع لا يكون
حكما شرعيا فان قيل لا نم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب
بان الجمع بين المتناقضين بالنسبة الى شخصين ايضا ممنوع في شرعنا لانه سيعوث الى الناس كافة
داع لهم الى الحق بصريح النصوص او معنا ما من غير تفرقة بين الاشخاص لدعوتهم في العموميات على السواء والجمع
ابتناء هذا الجواب على ان الغائب بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الغائبة بالنصوص
واحد اجماعا والاصوب ان يعال يلزم الجمع بين المتناقضين بالنسبة الى شخص واحد فيما ان المتنع عاما يلتزم
تقليد مذهب معين من مجتهدين ضعيفا او قويا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والآخر حرمه ولم يرجح احدهما

ج الحد عنده لم يستقر عليه شيء منهما وايضا اذا لم يقبل اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حق فالزم اجتماع المتناقضين بالنسبة اليه و
والا لزم النسخ بالاجتهاد وكلا المقلد اذا صار مجتهدا والتكليف جواب عن كلامهم بانه لو الحق لزم التكليف
بما ليس في الوسع وتقريره انا لا نم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا تجوز
له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو الحق عند الله وخطأ والتكلف
والتكلف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده
وكل مامور به فهو حق اجيب بانه يكفي في المامور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان خطأ عند
الله تع كما اذا قام نص على خلاف رأي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما ادى
اليه ظنه وان كان خطأ القيام النص على خلافه ولهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم
تقليد غيره فلو كان اجتهاد خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما
وهو ممتنع يدل على ما ذهبنا اليه وهو ان المجتهد يخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من يخالف
الامام في الحال لاصابتهما جميعا في جهة القبلة وهو وجه الله تع الذي تعصد الى الجهة التي رضيها الله تع
وامر بها وعند حصول المقصود لا يبقى بقوات الوسيلة وعند البعض مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل
مخطئ انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا يتنوع والادلة الشرعية والادلة شرعية الظنية ان سميتا قطع المطالب
والاحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع والطاقة والذكر وصف الدرع اجتهاد داود في الحكم والعلم في قوله تع

الثناء عليه

والامتنان مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان باصابة الحق فلو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا
وخطأ وقد يقال انه لا دلالة في ايتاء الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان
لذكرهما في هذا المقام فائدة اذ لا يشتبه على احد ان النبي عم قد اوتي علما وحكما في الجملة وتنصيف الاجر اي تنصيف الاجر المخطئ في الا
جتهاد لقوله عم ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد يدل على انه مخطئ انتهاء لا ابتداء فان الاجر انما هو على الصواب
فلما كان صوابه نصف صواب المصيب كان صوابه ايضا كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطئ انما هو على
كده في الاجتهاد وامتثال الامر واما قول القائلون بان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء تمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطأ
في قوله عم وان اخطأت فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكمال وهو الخطأ ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله
الآية اي لولا ما كتب في اللوح ان لا يعذب اهل بدر او ان يحل لهم الغنائم او ان لا يعذب قوما الا بعد تاكيد الحجة وتقديم النهي
لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطأ الذي هو اخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال
الامر في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به في مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب
عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن او القتل وقد رخص النبي عم في الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء
والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب
فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر لان لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء
العذاب على الخطأ في الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطأ موجبا لاستحقاق
العذاب وهذا يدل على كونه خطأ من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق
الكتاب والمخطئ في الاجتهاد لا يعاتب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع
وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأ المجتهد لتقصير منه وترك
مبالغة في الاجتهاد فانه يعاتب وما نقل عن طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق
الصواب بين في زعم الطاعن وانما قال المخطئ في الاجتهاد لان المخطئ في الاصول والعقائد يعاتب بل يضلل او يكفر لان الحق
فيها واحد اجماعا والمط هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمه
فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن
ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقية كل من القولين قوله

القسم الثاني