

Handwritten text in Arabic script at the top of the left page.

Handwritten mark or character.

Handwritten mark or character.



Handwritten text below the circular stamp.

Handwritten text below the stamp area.

Handwritten text below the stamp area.

Handwritten text below the stamp area.

Handwritten mark or character.

Handwritten mark or character.

Handwritten mark or character.



حاشية محمد حفيد علي النشاري على اراء الاصول

T. C.

MILLI KÜTÜPHANE

RAGIP PUSU KUTUPHANASI

M. S. K. 1000

Sayı: 296

ط
٤٤



٤٩٦

RAGIP P.

Ka. N.

388



بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله الذي انزل على رسوله الكتاب و بين فيه اصول الدين
 و فرجه على نبي الصواب و الصلوة و السلام على رسوله المؤيد بالهدى
 المعجزات الباقية نفعية بين العباد الى يوم العرصات و على آله
 واصحابه نجوم الابداء و على من اقتدى بهم في الابداء والانتهاة
 و بعد فيقول العبد الفقير الى الله الفخير القدير محمد حفيد اوسعيد
 احسن الله اليها بلطفه المزيدي بمن تحيرات كاشفة و تقريرات
 صافية في تبيان المقاصد و افيه كافيه على شرف مرات الوصول
 المسبح بمرآت الاصول حررتها مستعينا من الله العصمة في كل الابواب
 و جعلتها هدية لا ولي الابواب والطلاب راجيا من الله ان ينتفع
 بها في كل حين و ان فانه الكرم النصير العيم الاحسان و سميت
 وسيلة الوصول الى مسائل الاصول قوله الباء للملازمة والظرف حال
 من ضمير ابتداء الملازمة تقع وقوع الابداء في عاوجه الجزئية و يذكر
 قبل الابداء بلا فصل فيجوز ان يجعل احد بها جزأ و يذكر الاخر قبله
 بدون فصل فيكون ان الابداء ان التلبس بها ولا شك ان الاستعانة
 بشيء لا ينافي الاستعانة بشيء اخر فيندفع التعارض بين حديثي الابداء
 بحال الباء فيها على الملازمة او الاستعانة اعلم ان كل فاعل شارع يضم

ما يجعل

ما يجعل التسمية مبداء له و هذا اولى من ان يضر ابتداء لعدم ما يطابق
 ويدل عليه و ابتدائي لزيادة اضمار فيه و تقديم المعمول ههنا اوقع لانه
 اهم و ادل على الاختصاص و ادخل في التعظيم و اوفق للوجود فان لهم
 تعه مقدم على المشروع فيه كيف و قد جعل آله من ان لا يتم ولا يعتد
 شرعا لم يصدر باسمه تعه لقوله و كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بل بسم الله
 فهو ابتداء و قيل الباء للمصاحبة كذا في تفسير البصائر و رحمة الله
 والفرق بين الملازمة والمصاحبة ثابت ههنا لان المراد بالملازمة
 ههنا هو الاتصال العرفي فمن اختار الملازمة نظر الى انها ادخل في
 التعظيم و من اختار الملازمة نظر الى انها مشعرة بان الفعل لا يتم
 ما لم يصدر باسمه تعه و الانسب بالحديث تقديم ابتداء و انه عاقد
 يوجد في اول كل مشروع و ع فيه فبهذا الاعتبار يوجد المطابق والدلالة
 و تقديم اسم الله تعه على متعلق الباء ليحصل البداء به انسب و اولى
 والبداء مستثنى من هذا الحديث للتلايل من الدور و تقويت الشروع
 في المقصود وكذا الاخر في التمدد لور و الحديث الاخر في ايضا فلذلك
 لليناسب الاكتفاء بالتسمية بناء على انها متضمنة للتحديد و يندفع بالا
 بالاستثناء و توقف كل منها على الاخر في البداء لكون كل منها امر ذا بال و
 لفظ الله اسم جامد عند البعض واسم مشتق عند الاخر و هو علم ذات
 الواجب الوجود عند البعض و بمنزلة العلم عند الاخر و اضافة الاسم
 اليه اما بيانية او لامية و على هذا التقدير يكون الاستئصال والتميز عاقد
 يحصل بكل اسم من اسمائه تعه و الاسم عند البصريين من الاسماء التي خذفت
 اعجازها لكثرة استعمال و بنيت او الملهة على السكون و ادخل عليها ابتداء
 بها بمنزلة الوصول و دليل ذلك تصغير علم الاسماء و اسامي و سميت
 واشتقاقه عند هم من السمو لانه رفعة المسح و شعاعه و من السمو عند الكوفيين

٢

واصله وسم حذف الو او وعوضت عنها همزة الوصل ليقل اعلاله
ورديان الهمزة لم تعهد داخل على ما حذف صدره في كلامهم والرحمن
الرحيم اسمان بنيا للبالغ من رحم والرحمة في اللغمة رقة القلب انعطاف
يقضي التفضل والاحسان واسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات
التي هي افعال دون المبادئ التي تكون انفعالات والرحمن ابلغ من الرحيم
لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى والزيادة تؤخذ تارة
باعتبار الكمية وتارة باعتبار الكيفية والرحمن كالعلم من حيث انه
لا يوصف به غير الله لان معناه المنعم الحقيقي بالالف في الرحمة غايتها
بخلاف الرحيم ويقال يا رحمن الدنيا والاخرة فيعم انعامه على المؤمن
والكافر ويقال يا رحيم الاخرة فيخص انعامه بالمؤمنين ويقال
يا رحيم الدنيا فيطلق على غير الله ايضا ونعم الدنيا متقدمة ونعم
الاخرة كلها جسيمة جليلة ومنه يعلم وجه تقديم الرحمن على الرحيم
قوله وحامد حال اخرى اه الترادف على الحالية عن ذي الحال الاولى
والتداخل على الحالية عن ضميرها وجه الا وفقية اتحادها في العامل
والتسوية بينهما في الامتثال بحديثي الابتداء ولا يخفى عليك ان
التلفظ بلفظ ثان لا يمكن الا بعد زوال التلفظ بلفظ اول
لان اللفاظ غير قار الذات فلا يمكن البدأ باول جزأ من اجزاء الكلمة
حال التلبس بذكر اسم الله لانه خارج عن الكتاب الا بعد اعتبار
كون ذكر الحرف الاخير من اسم الله ذكر اسم الله وبعد اعتبار كونه
متصلا بالحرف الاول من الحمد الذي هو وجه من الكتاب ولا يخفى عليك
ما فيه وهرنا وجوه كثيرة لدفع التعارض فتأمل في الاستخراج الحمد
هو الثناء على الجليل الاختياري من نعمة او غيرها والمدح هو الثناء
على الجليل مطلقا فهو اعم من الحمد مطلقا فيقال مدحت الله ولو على صفاته

ولا يقال

ولا يقال حمدته على صفاته وقيل بهما اخوان والحمد على صفاته تعالى
انما يعم المدح او بمجناه على ان يكون الاختياري اعم من الحقيقي و
الحكم والشكر معا بله النعمة قول او عملا واعتقادا فالحمد اعم منه
باعتبار المتعلق واخص منه باعتبار المورد فبينهما عموم وخصوص
من وجه باعتبار الحمل وباعتبار التحقق ايضا والحمد راسل الشكر
واظهر في الدلالة على اداء الواجب لكونه باللسان وحده مع ان
المذكور في حديث الابتداء لفظ الحمد فلذلك اختير الحمد على الشكر
هرنا **قوله** انه من هذه الطريقة اه يعني انه طريقة الحال على ما هو المتعارف
عندهم بهرنا من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله او حمد الله
او محمد الله اشعارا بالتوفيق بين الجديتين وتسوية بين الحمد و
التسمية ورعاية للتناسب بينهما وتوارد ذكر الاخير في اعراضا عما ظهر
فما سبق ولا يخفى عليك ان الحديث الاول المذكور يقتضيه ذكر مجموع
بسم الله الرحمن الرحيم ومدلول الحديث المذكور في غير هو ذكر اسم الله
وان المذكور في مواضع كثيرة من كتاب الله تعالى هو جملة الحمد لله وكل
واحد من وجهي التوفيق يجري في قوله بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله لان
احدهما اعتبار امتداد وقت الابتداء وثانيهما حمل الابتداء بالتسمية
على الحقيقة وحمل الاخر على الاضمار وقد عرفت دفع التعارض بحمل البناء
على الملازمة والاستعانة واذا امكن التوفيق بما ذكر فالوجه في تقديم
التسمية على الحمد قصدا العمل بالكتاب الكريم الوارد بتقديم التسمية
وبالاجماع المنعقد على تقديمها على الحمد **قوله** اذ لا وجود للمقيد
بدون المقيد يعني ان المقيد يشي من حيث انه مقيد بذلك الشيء لا يوجد
بدون ذلك الشيء واما ذات المقيد فقد ينفك عن المقيد في الوجود
اذ لم يكن ذلك المقيد لازما له كالانسان بالنسبة الى الكتابة بان يطلع

قوله وترك العاطف اه الواو لمطلق الجمع فاذا قيل جاء زيد وعمر و
يفيد الكلام اشتراكهما في المجيئة مطلقا سواء جاء معا في زمان
واحد او جاء زيد قبل مجيئ عمر و جاء عمر و قبل مجيئ زيد فلا تنافي
للتسوية المقصودة بهما بين التسمية والتجديد في كونها مما لا بد
منه قبل الشروع في ذي بال وما تفيد من تبعية المعطوف للمعطوف
عليه في الحكم والاعراب غير منافي لها والفاء العاطفة تفيد تأخر المعطوف
بلا مرية ونتم العاطفة تفيد مع مرهله وكل منها يناسبه الابتداء
الاضافة في التمجيد الا ان يراد الاجتناب عن مطلق التبعية
بهنا بناء على استقلال ورود الحديث في كل من البسمة والحكمة
مع ان البسمة تنصتة للحكمة **قوله** ان الموصول للتفخيم ان كان
الفخامة والعظمة يمنع الانكشاف ويوجب الابهام فينتقل منه
الى كمال فخامة من عبر عنه باسم الموصول بمعونة المقام وقد يفيد
ذكر كون الحكم معللا بمضمون صلته والله سبحانه وتعالى يستحق الحمد
لواته ولصفاته ويختص الحمد به لان الحمد المتعلق بالعبادة الظاهر
راجع اليه في الحقيقة لانه هو المنعم الحقيقي لا غير **قوله** الاصل
كما سياتي ما يتبع عليه غير الابتداء اهم من الحق كابتداء البناء
على الاساس والعقل ايضا كابتداء العلول على علمته وبهذا معناه
التفوي لكنه شامل المعناه العرف ايضا كدليل الحكم فلا حاجة الى النقل
منه اليه بهنا ولا بد فيه من اعتبار قيد الحيثية لان اوله الفقه
من حيث انها تنبع على علم الكلام فروع الاصول وقيد الحيثية
لا بد منه تعريف الاصل الا انه كثيرا ما يحذف لشهرته
وسياتي ذكر معانيه العرفية في الشرع **قوله** والدين لغة الطاعة وعرفا
وضع الهماء قد يطلق الدين على الجزاء ومنه كما تدبر تدان

وعلى الشريعة وقال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والنشرع
يمع الببان والاظهار وقال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به
والشرع قد يجعل اسما للدين يقال شرع محمد كما يقال شرعية محمد عليه
الصلوة والسلام وفي الصحاح الجوهرى الشرعية ما شرع الله لعباده
من الدين فالدين معقول على الدين الحق وعلى الدين الذي ليس بحق به
بالاستراد اللفظي قال الله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فهو بطلق
بالاستراد المحنوي وبالتشكيك لا بالتواطى على الاديان الحق
لان منها السابق والاشد كيفا وكما والاولى كدين محمد وم واحترز
بقوله الرق عن الاوضاع الصناعية وبقوله سائق عن الاوضاع
الالهيية الغير السائقة كانباء الارض وبقوله لذوى العقول عن افعال
المحيوانات المختصة بالاختيار وبقوله باختيار طم عن الاوضاع
السائقة لا بالاختيار كالوجدانيات وبقوله المحمود عن الكفر والمعاصي
وقوله بالذات متعلق بسائق عما ان يكون قيدا وقوعيا ويحتمل ان يتعلق
بالخير عما ان يكون معناه انه خير ذاته مطلقا سواء قصد نفسه لنفسه او
قصد نفسه لغيره كتعلم الفقه للعمل قبل الخير حصول الشئ لما من شأنه ان
يكون حاصله اى يناسبه ويليق به والفرق بين الكمال باعتبار
فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج من القوة الى الفعل
كحال ومن حيث انه مؤثر فحنا خير **قوله** والمراد باصول الدين العقائد
الكلامية الظاهر ان مسائل اصول الفقه داخله في الفروع التي يقصد
العمل الا ترى من العلوم الالهيية وانها اصول بالنسبة الى علم الفقه وفروع
بالنسبة الى علم الكلام ويحتمل تخصيص الفروع باحكام الفقه بتبنيها على ان
مبتنية على اصول الدين كما ترى مبتنية على اصول الفقه ويمكن تعميم اصول
الدين على مسائل اصول الفقه وتخصيصها بالاراء من اصول الدين

الا ان المتبادر من اصول الدين علم الكلام فلذلك خصص به قومه
بالكتاب متعلق بايد اعلم ان بعضا من مسائل علم الكلام يتوقف
على الشرع فلا يعلم الا من الكتاب والسنة والاجماع كنبوت الصراط
والميزان ونحوهما وبعضا اخر منها لا يتوقف على الشرع بل يتوقف
الشرع عليه كنبوت وجوده تعالى ووحدة وعلمه وقدرته وتكلمه
ونحوها لكن نصيب في الكتاب والسنة دلائل تدل عليها فيؤخذ من
الشرع كما يؤخذ من العقل ويقصد التطابق بينهما ليعتد به و
يتأخر عن الحكمة الالهية للفلاسفة فلا وجه لتخصيص تعلق الباء
بايد بل الاولى اعتبار تعلقها بكل من شيد وايد قومه اي الكاشف اه
المراد كشف البعض من القران لان ههنا هو متشابه لا يعلم الا الله
وكلام الله يطلق عند الاصوليين على الكل وعلى البعض وقد مر هذا
المعنى على المعنى الثاني لانه انبى بالمقام لان الاصولي لا يبحث
عن اعجازه واستنباط الحكم قد يكون من اقل اقل سورة ووجه
الاعجاز مذاهب والمختارات كما لا يبلغه مع فصاحة بحيث ينتهي
الى حد لا يقدر عليه غيره تعالى اصلا قومه ومصليا اه لما كان اجل النعم
الواصله الى العبد هو دين الاسلام وبه التوسل الى النعيم الدائم في دار
السلام وذلك بتوسط النبي ومصادره الدعاء له تلو التثنية على الله تعالى
وكذا الكلام في حق الصلوة على اله واصحابه وفي ترك التصريح باسمه
تنويه بشانه وتبيين علم ان كونه موصوفا بالقصة المذكورة امر حلي
لا يخفى على احد والسنة تطلق على قول الرسول وفعله وتقريره واما
الحديث فيطلق على قوله فقط اعلم ان الخبر الممتزق قد يفيد القطع
واليقين والخبر المشهور يفيد ما يقرب منه وهو العلم الظاهر وهو الواحد
يفيد غلبة الظن ويجب العمل به اذا لم يكن هناك مانع عنه فالمراد باللسان

الادلة

الادلة القطعية بقرينة الاضافة الى اليقين قومه والمجمعين اه
الاجماع اتفاق المجتهدين من امة محمد وم عصر على حكم شرعي ولا يبد
له من مستند شرعي كالكتاب والسنة او القياس فكونه غير قطعي
لا ينافي كون الاجماع مفيدا للقطع كرامة لهذه الامة وسببا تفصيده
في الشرع والقياس تعدية الحكم الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك
بمجرد اللفظ وهو مظهر للحكم في الفرع والمثبت له ما هو المثبت لحكم الاصل
وهو جلي وخفي فالخفي يسبح استحسانا وقد يسبح به الاعم وهو دليل
يقابل القياس الجلي الذي سبق اليه الافهام وهو حجة عندنا لانه ثبوت
بالدلائل التي هي حجة اجماعا وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان و
الاستصحاب حجة عند الشافعي في كل شيء ثبت وجوده بدليل ثم وقع
الشك في بقائه واقام عندنا فهو حجة للدفع للاثبات وسببا للتفصيل
في الشرع وبراعة الاستدلال كون الابداء مناسبا للمقصد من بره اجمل
براعة اذا فاق اصحابه في العلم وغيره اعلم ان الادلة الثلاثة للتحقق عليها
في كونها مثبتة للاحكام الشرعية هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس
الشرعية هي الفرض والوجوب والندب والاباحة والمحرمة والكراهية
محرمة والكراهية تنزيها وسببا تفصيلها في الشرع وكون الاجماع مأخوذا
من الكتاب والسنة او القياس لا ينافي كونه اصلا مطلقا مفيدا للقطع
بخلاف خبر الواحد والقياس على ما بين في محله قومه وذكر اثني عشر اه ما ذكره
من الوجه عام فلا يثبت به الخاص لان من الحجج المختلفة فيها التعليل
بالنفي والاحتجاج بتعارض الشبه وان الاستصحاب حجة في الدفع عندنا
فيثبت ايضا بهذا الاعتبار وان اهل الطواغر انكروا القياس اللهم
الا ان يراد الاتفاق بين الحنفي والشافعي وثبوت الاستحسان في الاثبات
والدفع جميعا قومه وبعد من هذه مجلة الظروف ظرف الشرط عند البعض

هـ

وخراف الجراء عند الآخر فالمرعى على الاول صرهما يكن من شئ في الدنيا فاقول
بعد الحمد والصلوة هذه مجلدة ولكل واحد منها وجه مناسب يعلم بعد
التأمل ولم يذكر التسمية في تقدير المضاف اليه لكونها خارجة عن الكتاب
بخلاف الحمد والتصلية واسم الإشارة وضع للإشارة الى الموجود المحسوس
بالبصر والظاهر من احتمالات الكتاب كونه عبارة عن الالفاظ المخصوصة
بالخصوص النوعي لا الشخصي واختلاف وجود الكلم الطبيعي الذي لم
فرد موجود في الخارج ولا اختلاف في عدم كون الالفاظ محسوسة
بالبصر فاستعمال اسم الإشارة بهرنا مجازي مبني على تنزيل غير المحسوس
منزلة **قوله** الفاء اما على توهم لتمامها او على تقديرها في نظم الكلام قيل
هذه الفاء منبرته على انقطاع كلمة بعد عن الاضافة الى ما بعدها وقيل
هي للتعليل كما في قوله تعالى اعتد ربك فان العباداة حق والظرف متعلق
بالامر المستفاد من المقام المعلى بما بعدها والمعنى واحضر بعد الخطبة
ما سببها وقيل هي في جواب الظرف حيث نزل منزلة الشرط ويجوز ان تكون
لنبياته الواو عن اما وتقومينها عنها بعد حذفها صرح الرض بان
تقدير اما في نظم الكلام مشروط بما يكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما
قبلها منصوبا نحو قوله تعالى ربك فذكر وبعض المحققين لم يلتفت اليه
اعلم ان اصل اما بعد صرهما يكن من شئ بعد الحمد والثناء فوقت كلمة اما
موقع اسم هو المبتدأ وفعل هو الشرط وتضمنت معناها فلتضمنها
معنى الشرط لزمها الفاء اللازمة للشرط غالبا ولتضمنها معنى الابتداء
لزمها الصوق للاسم اللازم للمبتدأ قضاء الحق ما كان وابقا ولم يقدر
الاسكان واما بعد من الاقتضا بالقریب من التخصيص انه يشوبه
شئ من الملاية لانه اقتضا ب من جهة انه قد انتقل من حمد الله والصلوة
على رسوله الى كلام اخر من غير رعاية الملاية بينهما لكنه يشبه التخصيص

من جهة

من جهة انه لم يؤت بالكلام الاخر في اشارة من غير قصد الى ارتباط و
تعليق بما قبله بل انما يلفظ اما بعد قصد الربط الكلام بما سبق عليه
وقيل اما بعد فصل الخطاب قال ابن الاثير والذي اجمع عليه
المحققون من علماء البيان ان فصل الخطاب هو اما بعد لان
المتكلم يفتتح كلامه في كل امر ذي شأن بذلك لئلا يسهو ويحيد واذ اراد
ان يخرج منه الى الغرض المسوق اليه الكلام فصل بينه وبين ذكر الله
تعالى بقوله اما بعد قال المحقق التفتازاني في شرح التلخيص ان قولنا
اما زيد فقام اصله صرهما يكن من شئ فزيد قائم بمعنى ان يقع في الدنيا
شئ يقع معه قيام زيد فزيد اجزى بوقوع قيام زيد ولو لم يلد لانه
جعل لازما لوقوع شئ في الدنيا وما وامت الدنيا فانه يقع فيها شئ فحذف
المرفوع الذي هو الشرط اعني يكن من شئ واقيم مقامه لزوم القيام وهو
زيد وابق الفاء المؤذن بان ما بعدها لازم لما قبلها ليحصل الغرض
الكلي اعني لزوم القيام لزيد والا فليس هذا موقع الفاء لان موقع صدر
الجزء فحصل التخفيف واقامة اللزوم في قصد المتكلم اعني زيدا مقام
المرفوع في كلامه اعني الشرط وحصل من قيام جزء من الجزء مقام الشرط
ما هو المتعارف عندهم من ان حيز ما الذي حذفه ينبغي ان يشغل
بشئ آخر وحصل ايضا بقاء الفاء متوسطة في الكلام كما هو حقها اذ
لا يقع الفاء السببية في ابتداء الكلام وكذا يقدم على الفاء من اجزاء
الجزء المفعول والظرف وغير ذلك من المعولات مما يقصد لزوم ما بعد الفاء
له ولا يستكر اعمال ما بعد الفاء فيما قبله وان امتنع في غير هذا الوضع
لان التقديم لاجل هذا الغرض المهم فيجوز لتحصيها الفاء المانع انتهى
قال البيضاوي في قوله تعالى فاما الذين امنوا فيعلمون انه الحق من ربهم اما
حرف يفصل ما اجل ويؤكد ما به صدر ويتضمن معنى الشرط ولذلك

يجاب بالفاء قال سيبويه اما زيد فذا هب معناه مما يمكن من شيء
فزيد ذاهب اي هو فاهب لا محالة وانه منه عنمية وكان الاصل دخول
الفاء على الجملة لانه الجزاء لكن كرهوا ايلاها حرف الشرط فادخلوها
على الخبر وعوضوا المبتدأ عن الشرط لفظا انتهى قال ابن هشام في
مغني اللبيب قد تبدل الميم الاولى من امايا استثقالا للتضعيف كقولهم
رأت رجلا اما اذا الشمس عارضت فيضحي واما بالغنى فينحصر وهي
حرف شرط وتفصيل وتوكيد اما انما حرف شرط فدل على لزوم الفاء
بعدها وقومها فاما القتال لاقتال لذيكم ضرورة كقولهم عبد الرحمن بن
حسان من يفعل الحسنات الله يشكرها والاصل في قوله تعالى فاما
الذين اسودت وجوههم اكفرتم فيقال لهم اكفرتم فحذف القول
استغناء عنه بالقول فتبعت الفاء الحذف ورتب شيء يصح تبعها
ولا يصح استقلاله واما التفصيل فهو غالب حالها وقد تارة الغير
تفصيل اصلا نحو اما زيد فنطلق واما التوكيد فقل من ذكره ولم ار
من احكم شرح غير التوكيد فانه قال فائدة اما الكلام ان تعظيمه
فضل توكيد نقول زيد ذاهب فاذا قصدت توكيد ذلك وانه لا محالة
ذاهب وانه بعد الذهاب وانه منه عنمية قلت اما زيد فذا هب
ولذلك قال سيبويه تقييد مما يمكن من شيء فزيد ذاهب وهذا التفسير
يدل على فائدين بيان كونه توكيدا وانه في معنى الشرط انتهى ويفصل
بين اما وبين الفاء بواحد من امور ستة احدها المبتدأ نحو زيد فنطلق
والثاني الخبر نحو اما في الدار فزيد والثالث جملة شرط نحو فاما ان كان
من المقربين فروح الالية والرابع اسم منصوب لفظا او محلا بالجواب
نحو فاما اليتيم فلا تقهر الآيات والخامس اسم كذلك معمول المحذوف
يفسر ما بعد الفاء نحو اما زيد فاضربه ويجب تقدير العامل بعد الفاء

وقبل ما دخلت عليه لان اما نامة عن الفعل فكما فعل والفعل لا يلي
الفعل واما نحو زيد كان يفصل ففي كان ضمير فاصل في التقدير والساكن
ظرف معمول لا تاما فيها من معنى الفعل الذي نابت عنه او للفعل المحذوف
نحو اما اليوم فاذ ذاهب انتهى ملخصا وجه التوهم ان كلمة بعد كثيرا
يذكر قبلها بمنزلة هذا المقام كلمة اما فيحكم بواسطة هذا التوهم بوجود اما
قبلها في النظم ولكنه يكون كاذبا وانت خبير بان هذا يستلزم حمل العامل
الكامل في تركيب قائل قريب على العقلة والنسيان وهذا غير مناسب
بشأنه بخلاف تقدير اما في النظم بتعويض الواو عنها وقد اجتمعت في
عبارة صاحب المفاتيح وهو معتمد عليه في العلوم لاسيما العربية
قوله العرجع غرق اه الفرق بين المغنيين ان الاول عام والثاني خاص
ومن كل منهما معنى الوصفية فيكون اضافة غير الامسائل الاصول من
قبيل اضافة الصفة الى موصوفها مع التاويل ويحتمل ان يواد بالفرق
على المعنى الكافي مقدمات مسائل الاصول والفرق تطلق على بيان خبرية
الفرس في يكون اضافة اليها من قبيل اضافة المشتبه به الى المشتبه
كخلة لجان الماء ووجه الشبه بينهما الكون صافيا خالصا واقعا الاول
وكذا اضافة بحار المعقول والمنقول لان المراد بهما المسائل المتعلقة
بهما ووجه الشبه بينهما الاشتغال على امور بدعية نفيسة بحبيبة و
الانتفاء الكل هما والكون عميقا لا يصل الى قعر الامن هو اهل بذلك
ونفذ راستعارة مصرحة مجردة بالاضافة الى بحار ومرتحة باضافة
تلك البحار الى المعقول والمنقول ووجه الشبه بين الدرر وتلك المسائل
الكون مقبولا خالصا ذا قيمة وشرف عند اول الابواب وشرف المسائل
يكون بشرف الموضوع وبشرف الغاية وكلاهما موجودان في مسائل اصول
الفقه كما لا يخفى **قوله** والمعقول القياس والمنقول بلاء الادلة

اعلم ان القياس قد يستنبط من الكتاب كقياس حرمة التواطئة
على حرمة الوطء في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا
النساء في الحيض والعدمة هي الاذى فيكون هذا الحكم الثابت بهذا
القياس ثابتا في الحقيقة بهذا النص من الكتاب وانما القياس مظهر
لذلك وقد يستنبط من السنة كقياس حرمة قفيز من الجفن بقفيزين
منه على حرمة قفيز من الخنطة بقفيزين منها الثابتة بقوله وم الخنطة
بالخنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا فيكون هذا الحكم ثابتا في الحقيقة
بهذا النص من السنة ويكون هذا القياس مظهرا ايضا وقد يستنبط
من الاجماع كقياس الوطء الحرام على وطء الحلال في حرمة المصاهرة وهو
مثل قياس حرمة وطء ام المزنية على حرمة وطء ام امته الى وطئها
والحرمة في المقيس عليه ثابتة بالاجماع والنص فيه بل النص ورد في امرات
النساء بلا اشتراط الوطء فيكون ذلك الحكم ثابتا بذلك الاجماع
في الحقيقة ويكون ذلك القياس مظهرا ايضا فينبغي ان يقدم
المنقول على المعقول ههنا الا ان يقال ان الدليل العقلي مقدم في
نفسه على الدليل النقل وان معظم مسائل الفقه ما هو الثابت بالقياس
حتى لم يعد البعض ما ظهر بثبوت غيره من الفقه كوجوب الصلوة والركوع
والحج ونحوها **قوله** خالية عن العبارات المدخولة اه هذه صفة اخرى
لمجلة او حال من ضمير مشتملة وخالية بالاشارة المقبولة اما صفة
اخرى او حال اخرى من ضمير مشتملة او من ضمير خالية ولا يخفى ما بين
مفردات الفقهاء من الجناس والطباق وبراءة الاستهلال والاشارة
الى ان التخلية تقدم لكونها اعمية على التخلية لكونها وجودية والمراد
ليس تزكية النفس بل اظهار نعمتها عملا بقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث
لان حكم عام وشكره تعالى لقوله لان شكرتم لازيدنكم وترغيبا

المطالين

المطالين على قراءة هذا الكتاب لان من ادل على الخير كفا على **قوله** تقويم
لميزان برهان الاصول يعني ان هذه ذات تقويم وتفسير بمقوم ومعدل
بيان حاصل المعنى بقرينة ذكر الثابت فيما سبق والتذكير فيما سياتي
ويحتمل ان لا يقدر المصنف على ان يكون المشار اليه بهذه مؤثرا بالكتاب
ههنا على ان المصدر يستوي فيه التذكير والثابت والتفسير باسم الفاعل
اشارة الى انه من باب رجل عدل والمعنى الحقيقية انه مقوم ومعدل او على
انه خبر مبتداء محذوف فالعنى هذا الكتاب تقويم اي مقوم او على انه خبر
مقدم لمبتداء مؤخر وهو نظير ما في يكون قوله مغن خبر اخر له او خبر المبتدأ
محذوف وكل ذلك لا يخلو عن تكلف لا يخفى اعلم ان قوع المسئلة تكون
بمقدار قوع دليلها وان اضافة ميزان الى برهان من قبيل الاضافة في
لجئ الماء ووجه الشبه بينهما كون كل منهما وسيلة المعرفة والادراك
وان البرهان يطلق على الدليل القطعي والظاهر ان المراد به ههنا مطلق
الدليل بقرينة ذكر الامارة فيما سياتي والقياس وخبر الواحد مفيدان
للظن ولم يثبت كل مسئلة من مسائل الاصول بالبرهان ويدل عليه قوله
فكان هذا الكتاب وسيلة الى التخصيص البراهين والدلائل وتحقيق
القواعد والمسائل فيكون اضافة برهان الى الاصول للاستغراق وهو
الانطباق بمقام مدح الكتاب والثناء عليه لاجل الترغيب **قوله** بالحقايق
مسائله وبالغيبات في المسائل الصافية عن شوائب الشكوك والاورهام
في كلامه اشارة الى ان اضافة مستصفي الحقايق اضافة الصفة الى
موصوفها كما في جرد قطينة والى ان التعبير بالحقايق عن المسائل ايماء
الى انها محققة مدللة بالدلائل القوية العارضة عن الاعتراضات **قوله**
حتى لو اقدم احد على التقيح والايجاز لاوى القعية والغازي يعني ان احد
لو اقدم على التقيح والاختصار بعد ذلك التهذيب لاوى ذلك الاقدم

٨

الى اخلاله للبرام فكانت ارادته لاحتواء وتطويل واخلاقه في موضع من
مواضع هذا الكتاب بل هو منقسم الى اطناب وياجاز ومساوات
وكل واحد من هذا في مقام يقتضيه او يليق به ويستفاد خلقه عن
التعقيد وضعف التاليف والتناثر والغرابة ومخالفة القياس من كونه
متردبا ومن كونه خاليا عن العبارات المدخولة **قوله** يعني ان نحوها اه
اراد به ان قوله ونحوها منار من قبيل زيد اسد ففيه تشبيه بليغ على
ما هو المشهور فيه عندهم او استعارة مصرحة على ما هو التحقيق فيه
عند البعض على ان يكون المعنى زيد رجل كاسد ووجه التشبيه بين نحوها
وبين المنار الكون مبيتا موضع ارفع الالهام كما شغل للحجاب المانع
عن وجه الموصل الى المقصود وفيه بيان لكون قدر هذا الكتاب عاليا
في الارشاد اعلم ان دلالة النص وتسمي نحو الخطاب ومفهوم الخطاب
ومفهوم الموافقة ولسن الخطاب دلالة اللفظ على حكمه في شيء يوجد فيه
معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم المنطوق لاجل ذلك المعنى ففهم تعاق
ولا تغفل لهما ان نص يدل على حرمة الضرب لان الضرب شيء يوجد فيه
الاذى والاذى معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم المنطوق وهو
حرمة التاليف لاجله فيثبت به حرمة الضرب بالطريق الاولى لزيادة
معنى الاذى فيه عليه في التاليف وان الامارة ما يلزم من العلم والظن به
الظن بشيء اخر والدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر وقد يطلق على ما
يشمل الامارة ايضا واما لزوم العلم من الظن فلا يكاد يوجد عند
اهل المعقول **قوله** والتوفيق تهئية اسباب الخير وتنحية اسباب الشر
فيه ايادى ان العلة التامة لا تكون الا مركبة بحيث ذكر الخبير في جانب السبب
والمفرد في جانب السبب وهو الحق لانه تعالى فاعل مختار ولا شك ان
وجود المعلول يتوقف على امكانه والحكماء قسموا العلة التامة الى المركبة

9
وهي جملة ما يتوقف عليه وجود المعلول والى البسيطة كالواجب تعاق
بالنسبة الى المعلول الاول البسيط الصاد عنه تعاق بالاجابات بدون
مانع منها الا اصلا واصكان المعلول معتبرا في جانب المعلول لان طلب
علمه الشيء يكون بعد امكانه والامكان امر اعتباري لا وجوده في الخارج
حتى يحتاج الى العلة فلا يلزم كون المعلول الاول البسيط مرتبا لان المراد
صدور وجوده بسيط ولا يلزم صدور الكثير من الواحد الحقيقي بل زعمهم
العاسد وتقالوا ان ما فيه الخير والشر متساويان وما فيه الشر غالب وما لا خير
فيه اصلا بل هو غير محض فهو غير مخلوق وانما المخلوق ما فيه الخير غالب وما
لا شر فيه اصلا بل هو خير محض والتهئية وجودي والتنحية عدمي فبناء على
تفرق الوجود وعلى تقدم الخير على الشر وعلى تقدم سبب الخير على سبب الشر
قدم التهئية على التنحية ولا يستعمل التوفيق الا في الخير فلذلك ذكر الخير
في جانب التهئية فالمراد بالسبب تعريف التوفيق بجعل الاسباب متوافقة
نحو المسبب هو المسبب الخير ومنه يعلم وجه العدول عنه الى ما ذكره من التعريف
وقيل التوفيق في عرف خلق الطاعة وقيل الدعوة الى الطاعة وقيل خلق
القدرة على الطاعة والظاهر ان المراد من القدرة مع الفعل والى يلزم ان
يكون الكافر موقفا حين كونه كافرا **قوله** من كثر الهداية اصناف الكفر الى
الهداية كالاصناف في لجن الماء قال صاحب الكشاف الهداية الدلالة الموصل
الى المطلوب بمعنى خلق الابداء فلا يستدل الى الرسول رم ولا الى القران الا بحجرا
وقال الامام الرازي الهداية هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وهذا المعنى
يسند حقيقة الاله تعالى والى رسول والى القران قال السعدى شرح العقائد
المذكورة بكلام الشيخ ان الهداية عندنا خلق الابداء ومثل هدايته فلم
يمتد بحجازه عن الدلالة وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل
لقولهم تعاق انك لا تهتدي من احببت لانه عليه السلام بين طريق الصواب

والمشهور ان الهداية هي الدلالة الموصلة الى المطلب وعندنا هي الدلالة على طريق يوصل الى المطلب سواء حصل الوصول والا ابتداء اوله يحصل انتهى ملخصا قال الفاضل الخياطي يمكن ان يقال مراد المشايخ ببيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوي او العرفي فلان منافات انتهى قال بعض المحققين الاظهر التوفيق بعكس ما ذكر انتهى فلم يرد بالهداية في حقوقه تعالى تلك لا تهدي من اجبت ليس الدلالة بمعنى الدلالة على ما يوصل الى المطلب لان نفيها ليس بصحيح لانها وقعت عنه دم والمراد بالهداية في حقوقه تعالى وانما تعود فهد بناهم فاستحبوا الهدى على الهدى ليس الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى المطلوب بمعنى خلق الابتداء بدلالة قوله فاستحبوا الهدى على الهدى وحصول الارتفاع بعد الابتداء محل كلام **قوله** في البداية والنهاية متعلق بالذلل او الوقاية على اللغوي والاستقرار الوقاية متقدمة على الذلل في المتن وعكس الامر في الشرح لان الاولى هو التعلق بالقريب كما ان الاولى اعتبار الظرف اللغوي لانه سالم عن الحذف بخلاف الظرف المستقر فذلك قدم اللغوي على الاستقرار والظاهر ان كلامه متعلق بكل واحد من التعلين وجعل الاول للاول والثاني للثاني والعكس احتمال بعيد جدا واذا كان مستقرا تابع بين النجاة كونه بعد النكرة صفة وبعد المعرفة جمالا **قوله** انه اي الله قريب تمثيل لا تحقيق يعني انه تمثيل لكمال علمه تعالى بافعال العباد واقوالهم واطلاعهم على احوالهم بحال من قرب مكانة منهم وكذا في قوله تعالى ونحن اقرب اليه من جبل الوريد ولا يذبح عن علمه تعالى شيء الا نشاء ويستحيل في حقه تعالى كل واحد من القرب الزمان والمكانة **قوله** فلا يراد السؤال المشهور تفريع على تفسير مجيب بسميع والسؤال المشهور ان كثيرا مما لا يحصل المطلب بالدعاء بعده اصلا وقد قال الله تعالى ادعوه استجب لكم

وقال

وقال اجيب دعوة الداعي اذا دعان وهذا وعد منه تعالى للداعي بالاجابة والخلف عن الوعد محال على الله تعالى لاستلزامه الكذب المحال عليه تعالى وحاصل الرد ان الاجابة في هذه الآيات الكريمة بمعنى التمع والاي لم من كونه تعالى سميعا لدعاء الداعي كونه مجيبا بالانعام عليه بما يطلبه منه تعالى حتى يلزم الخلف والكذب عليه تعالى بعدم حصول ما يطلبه الداعي منه تعالى وفيه نظر لجواز عدمه بعدم شرط معتبر في الدعاء ويعتمد من الاجابة اعطاء ما هو النفع من المطلوب ودفع مصيبة عظيمة عنه في بدل ما يطلبه **قوله** وعليه لا على غيره توكلت قد يستفاد التخصيص بمعونة المقام من تقدم ما حقه التأخير على ما حقه التقدم وحق العامل التقديم وحق المعمل التأخير وهذا الحكم حقيقي لا اضافي ولا ادعائي اذ لا يجوز التوكل على غيره تعالى سيما اذا كان تاما وهو المراد ههنا وقال الله ومن يتوكل على الله فهو حسبه فالحص رحمة الله عمل بهذا النظم الشريف وكذا الكلام في قوله واليه انيب **قوله** وهو تفويض الامر الى الغير الضمير راجع الى التوكل بالله عليه توكلت ضمنا كما في قوله تعالى اعدوا له هو اقرب للتقوى **قوله** اي هذه مقدمة في تبين حد العلم وتعيين موضوعه وغاية فيه دلالة على ان مقدمة خبر المبتداء المحذوف وجعلها مبتدأ لما ذكر بعدها محتاج الى تاويل لكونها مذكورة في الظاهر والمقدمة مأخوذة من مقدم الجيش للجاعة المتقدمة منها من قدم بمعنى تقدم ففتح دال مقدمة خلف عند البعض ولم يلتفت اليه البعض فحوز كونها من قدم بعينها بكسر الهمزة او بفتحها وهو الاول لان الشارع في المقاصد يقدمها عليها لكونها نافعة له فيها واقا اذا كانت بكسر الدال فيحتاج الى التكليف بان يقال انها تقدم نفسها على المقاصد لما فيها من الاستحقاق له او تقدم من يعرفها على من لا يعرفها او تقدم كتابا مشتملا عليها على كتاب مشتمل عليها الا انما يجب بصيغة الشارع في المقاصد بعد معرفتها والشرع في شيء يتوقف على تصور

ذلك الشيء أو لا بوجه فالامتناع توجه النفس إلى المجهول المطلق وعلى
التصديق بفائدة ما سواء ترتبت عليه ولا إذا لم يثبت الشوق بدون
فلا يتصور الشروع بالاختيار في ذلك الشيء ويقال لها مقدمة الشروع
ويقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه الشروع بالبصيرة في مسائله وهي
معرفة حله وغايته وموضوعه وبهذه البصيرة يختلف باختلاف تلك
المعرفة ويقال مقدمة الكتاب لطائفة من كلامه قدمت أمام المقصود
لا ارتباطها وانفعالها فيه سواء توقف عليها أم لا والتبيين ظاهر في
التصور فلذلك ذكر في جانب حد العلم لأن الحد يفيد التصور والعلم به
تصور المفيد تصور المحدود به والتعيين ظاهر في التصديق فلذلك
ذكر في جانب الموضوع والغاية لأن المراد التصديق بموضوعية الموضوع
وبغائية الغاية لا تصورهما ولا التصديق بنيتها ووجودها خارج
وموضوع العلم يجب أن يكون مسلم الثبوت قبله والحد عند أهل العقول
لا يكون الابتدائية المحدود فان كان جميعها يكون قائما وان كان
بعضها يكون ناقصا والرسم عندهم مافية العرض فان كان خاصية
فان كان جميع الذاتيات فرسم تام اكمل من الحد التام وان كان مع الجنس
الغريب فقط فرسم تام والافرسم ناقص واما عند أهل المنقول
فتعريف مساو للتعريف سواد كان بالذاتيات او بالعرضيات او
بالمركب منها والمراد بالحد ههنا هو التعريف المساوي سواد كان مشتملا
على موضوع العلم او على غايته او على جميعها وغير مشتمل على منها
قوله فان طالب كل كثره مضبوطة بجهة وحدة حقه ان يعرفها بها
فظالب كثره غير مضبوطة بجهة وحدة حقه ان يعرف كل واحد منها
بخصوصه ولا يخفى عليك ان الغرض المذكور لا يتم الا يكون تلك الجهة
مساوية لتلك الكثرة فانها ان كانت عامة منها لا يامن من ضياع وقته

فيها

فيما لا يصح وان كان خاصة منها لا يامن من فوات ما يقع والموضوع جهة
وحدة ذاتية والغاية جهة وحدة عرضية والجهة اما مضافة الى الوجود
فهي يكون المراد وحدة تلك الكثرة وحدة اعتبارية في نظرهم او غير مضافة
اليها فيكون المراد وحدة الجهة فاذا كان موضوع العلم متعدد افيلو
وحدة اعتبارية باندرجه في كل ذاتي او عرضي له وموضوعات مسائل
العلم راجعة الى موضوع العلم لكونها مندرجة تحته لان موضوع المسئلة
قد يكون نوع موضوع العلم وقد يكون عرضة الذات وقد يكون نوع عرضة
الذات والكل مندرج تحت موضوع العلم ومجولات مسائل العلم راجعة
ايضا الى محمول العلم فيكون العلم في المال قضية واحدة وموضوعها متحد
مع محمولها بحسب الخارج وان تغير بحسب الذهن والمفهوم **قوله** ولا
لا يخفى عليك ان الشارع في العلم اذا تصور ان قبل الشروع فيه بتعريفه
المساوي يضبط بالعلم الاجمالي المتعلق به المساوي له ويمتاز عنده
عن غيره بحيث لو عرض عليه مسئلة من مسائله يعرف انها منها فيحفظها
ولو عرض عليه غير ما يعرف انه ليس منها فلا يشتغل به ولا يصرف وقته الى
ما ليس بمطلوبه وكذا تقدير الكلام في ضبط العلم بموضوعه وتمييزه
به عن غيره لان تمايز العلوم في انفسها بحسب تمايز موضوعاتها في
ذواتها **قوله** والعوارض الذاتية اه قال صاحب التوضيح ما حاصله ان
المشهور ان الشيء الواحد بالذات وبالاعتبار لا يكون موضوعا للعلمين
اقول هذا غير ممكن بل واقع فان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة
وفي كل علم منها يبحث عن بعض منها ويكون تميزها بحسب الاعراض
المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافها بحسب اتحاد
المسائل واختلافها فلما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها
وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب

محمولا تراويهي راجعة الى المحول العلم والابديان الاصطلاح جرى بان
الموضوع معتبر في ذلك لا المحول فلا مشاحة في ذلك عما ان قولهم بان
موضوع الهيئة اجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء
والعالم من الطبيعي اجسام العالم من حيث لها طبيعة قول بان موضوعها
واحد بالذات وبالاعتبار لكن اختلافها باختلاف المحول لان الخيشية
فيها بيان المبحوث عنه لا اناجز الموضوع والآن يلزم ان لا يبحث فيها
عن هاتين الخيشيتين بل عما يلحقهما هاتين الخيشيتين والواقع خلاف ذلك
انتهى الحاصل وقال قبل هذا الحاصل ما حاصله انه قد يذكر الخيشية في
الموضوع ولم يعنى ان احد هاتين الخيشيتين مع هذه الخيشية موضوع كما
يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع العلم الا ترى فيبحث فيه
عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدانية والكنش ونحوهما
ولا يبحث فيه عن تلك الخيشية لان الموضوع ما يبحث فيه عن اعراضه لا ما يبحث
عنه او عن اجزائه وثانيتها ان الخيشية تكون بيانا للاعراض الذاتية للمبحث
عنها فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علمه
عن نوع منها فان الخيشية بيان ذلك النوع فقوله موضوع الطب يدان الانسان
من حيث انه يصح ويمرض يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن
الصحة والمرض فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب عن اعراض
لاحقة لاجل تلك الخيشية ولا يبحث عن تلك الخيشية فيه والواقع خلاف
ذلك انتهى هذا الحاصل قال صاحب التلويح والفاصل ان يقول لا نسلم ان
الخيشية في العلم الا ترى جزء من الموضوع بل قيد لموضوعية بمعنى ان
البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الخيشية وبذلك الاعتبار
وعلى هذا الوجه لنا الخيشية في علم الطب مثلا قيد الموضوع ايضا على ما
هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه صاحب التلويح

لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم
صاحب التلويح من تشارك العلين في موضوع واحد بالذات والابصار
نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا يكون الخيشية من الاعراض
المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع من جهته
نفسها والآن لم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما يعرض للشيء لا بد
وان يتقدم على العارض مثلا ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان
من حيث يصح ويمرض والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة
والمرض والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم
والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه
الذاتية قيد بالخيشية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الخيشية
وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان
جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الخيشية
البتة انتهى قول ان المقيد بشيء من حيث انه مقيد به يكون ذلك القيد
جزء منه لان المركب من شيئين من حيث انه مركب منهما يكون كل واحد
من هذين الشيين جزءا من ذلك المركب والمحقق ان يقال ان الجزء اجمال
كلى والمبحث عنه تفصيل جزئي والكلي يكون منشا للجزئي وان ما ذكر ليس بواقع
لجواز كون الاجمال الكلي قيد للموضوع تارة وبيانا اجاليا للاعراض الذاتية
المبحوث عنها تفصيلا في العلم تارة اخرى بناء على مجرد جواز تباين العلين
بجوليها فقط وقال صاحب التلويح وههنا نظر اما اول فلان هذا منبغ على ما
ذكر من كون الخيشية تارة جزءا من الموضوع واخرى بيانا للمبحث عنها وقد
عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات
وضعوا الحقايق انواعا واجناسا ومبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية
فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع

وان اختلفت محمولاتها فاجعلوا بهذا الاعتبار علماً واحداً يفرد بالتدوين
 والتسمية وجوزوا الكل احداً ان يضيف اليه ما يطبع عليه من احوال ذلك
 الموضوع فان المعبرة في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية
 من الاعراض الذاتية للموضوع فلما معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او شيئاً
 متناسبة فيبحث عن جميع عناصره الذاتية ويطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا
 ان هذا ينظر في احوال الشيء وذلك في احوال شيء اخر مغاير له بالذات او
 بالاعتبار بان يؤخذ في احدهما العلمين مطلقاً وفي الاخر مقيداً او يؤخذ
 في كل منهما مقيداً بقيد اخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع
 معلوم بين الوجود فهو الصالح سبباً للتمايز واما ثانياً فلانه ما من علم
 الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احداً ان يجعله علماً
 متعددة بهذا الاعتبار فلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث
 الوجوب علماً ومن حيث الحرمة علماً اخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوماً
 متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف
 اشترى كلامه واقول قد عرفت ما في نظره الاول واما نظره الثاني فقوم ولا
 معنى لتمايز العلوم الى قومه وتلك الاحوال مجهولة اول المسئلة واما هذا
 القول ففيه نظر لان كلاماً من الموضوع والمجمل معلوم واما المجمل المطلوب
 علمه هو النسبة بينهما فالحق ان يقال ان الموضوع مقدم في الاعتبار
 فاعتبار التمييز بما هو صالح سابق اولى من اعتباره بما هو صالح للتمييز
 ايضا لكنه متأخر عنه في الاعتبار وانت خبير بان ما من علم مدون الا
 ويشتمل على اشياء متنوعة جعلت فيه موضوعات المسائل فلكل احداً
 ان يجعله علوماً متعددة بهذا الاعتبار ويجعل نوعاً من محمولاته علماً
 ونوعاً اخر مع محمولاته الاخر علماً اخر ولا فساد فيه وفيها ذكركم عقلاً
 فالمقصود بلا افراط وتفريط جعل طائفة مخصوصة متناسبة علماً واحداً

في نظره

في نظرهم واعتبارهم فهذه المناهضة تحصل باعتبار ارجاع الموضوعات
 الى شيء واحد ذاتي او عرضي لها وباعتبار ارجاع المحمولات ايضا الى شيء
 واحد كذلك **قوله** لكنه اختير عليها بهرنا اه لا يقال ان المشهور قد يكون
 غير حق وان المختلف فيه لا يصلح ان يكون مميزاً لانه مجمول والمجمول
 لا يصلح لذلك لانا نقول ان مراد السائر ان موضوع العلم اختير على
 العوارض الذاتية في باب تمييز العلم عن سائر العلوم لانه هو المشهور
 الحق بينهم فالعمل به بمنزلة العمل بالاجماع واعتبار التمييز بالموضوع ههنا
 بعد بيان الاختلاف فيه وتعيين ما هو الحق اولى من اعتباره بالعوارض
 لانه متأخر عنه وخالف عن تلك الفائدة **قوله** واما تعيين الفائدة فليجزم
 بان سعيه ليس عبثاً المراد هو التصديق بغائية غايته المترتبة عليه في الواقع
 المتعد بها بالنظر الى سعيه من يطلبه لان السؤق لا ينبعث بتصورها و
 يعرض عليه الفتور والكسل اذ لم يترتب عليه ما يعتقده ويكون سعيه عبثاً
 في العرف اعلم ان واذا لم يكن ما يترتب عليه معتد به بالنظر الى سعيه يعيد
 حجة عبثانه في الواقع او في اعتقاده واذا لم يكن ما يترتب عليه معتد به بالنظر
 الى سعيه يعيد سعيه عبثاً العرف اعلم ان الفائدة لغة ما حصلت من علم او مال
 واصطلاحاً ما يترتب على الفعل من المصلحة من حيث هو كذلك سواء
 لم يكن ما لاجله الاقدام او كان ما لاجله الاقدام عليه وحسب يكون قسماً من
 الغرض عند من فسر بما لاجله اقدام الفاعل على الفعل ونفسه عند من
 فسر بفائدة مترتبة على الشيء لاجلها الاقدام عليه **قوله** ولما اقتضى المقام
 تقديم الاول قدومه المقام يقتضيه التمييز والضبط قبل الشروع بالبصيرة
 فيه وهو يحصل بعرفته بحده وبعرفته بموضوعه فلا بد لتقديم معرفته
 بحده على معرفته بموضوعه من وجه مستقل مختص به وهو ان معرفته حده
 تصور ومعرفة موضوعه تصديق والتصور مقدم على التصديق

الذي هو المشهور قد يكون غير حق وان المختلف فيه لا يصلح ان يكون مميزاً لانه مجمول والمجمول لا يصلح لذلك لانا نقول ان مراد السائر ان موضوع العلم اختير على العوارض الذاتية في باب تمييز العلم عن سائر العلوم لانه هو المشهور الحق بينهم فالعمل به بمنزلة العمل بالاجماع واعتبار التمييز بالموضوع ههنا بعد بيان الاختلاف فيه وتعيين ما هو الحق اولى من اعتباره بالعوارض لانه متأخر عنه وخالف عن تلك الفائدة قوله واما تعيين الفائدة فليجزم بان سعيه ليس عبثاً المراد هو التصديق بغائية غايته المترتبة عليه في الواقع المتعد بها بالنظر الى سعيه من يطلبه لان السؤق لا ينبعث بتصورها ويعرض عليه الفتور والكسل اذ لم يترتب عليه ما يعتقده ويكون سعيه عبثاً في العرف اعلم ان واذا لم يكن ما يترتب عليه معتد به بالنظر الى سعيه يعيد حجة عبثانه في الواقع او في اعتقاده واذا لم يكن ما يترتب عليه معتد به بالنظر الى سعيه يعيد سعيه عبثاً العرف اعلم ان الفائدة لغة ما حصلت من علم او مال واصطلاحاً ما يترتب على الفعل من المصلحة من حيث هو كذلك سواء لم يكن ما لاجله الاقدام او كان ما لاجله الاقدام عليه وحسب يكون قسماً من الغرض عند من فسر بما لاجله اقدام الفاعل على الفعل ونفسه عند من فسر بفائدة مترتبة على الشيء لاجلها الاقدام عليه قوله ولما اقتضى المقام تقديم الاول قدومه المقام يقتضيه التمييز والضبط قبل الشروع بالبصيرة فيه وهو يحصل بعرفته بحده وبعرفته بموضوعه فلا بد لتقديم معرفته بحده على معرفته بموضوعه من وجه مستقل مختص به وهو ان معرفته حده تصور ومعرفة موضوعه تصديق والتصور مقدم على التصديق

وان المختار كون الموضوع عبارة عن الادلة والاحكام والمختار
شتمل عليها لا يقال ان معرفة الجزء مقدمة على معرفة الكل فهذا المقام
كان يقتضيه تقديم بيان الموضوع على بيان الحد لا ان نقول الجزء تصور
الادلة والاحكام لا التصديق بموضوعيتها **قوله** وهو لقب لهذا العلم
مشر بكونه مبنى الفقه اللقب علم يشعر بمدح او ذم باعتبار معناه
الاصل لانه باعتبار كونه لقبا مفردا كعبادة الله والمفرد لا يوادى بجزئته
الدلالة على جزء معناه قدم بعضهم التعريف اللقب نظرا الى ان المعنى
العلم هو المقصود في الاعلام وانه من المعنى الاضافي بمنزلة البسيط
من المركب والبسيط مقدم على المركب وقدم بعضهم التعريف الاضافي
نظرا الى ان المنقول عنه مقدم على المنقول اليه والى ان الفقه مأخوذ
في التعريف اللقب فان قدم تفسيره امكن ذكره في اللقب والاحتياج
الى تفسير تارة في الفقه وتارة اخرى في الاضافي لان معرفة الكل
والمركب تتوقف على معرفة اجزائه وانت خبير بان يجوز تأخير معرفة
الجزء من المعنى اللقب الى تعريف الجزئين من المعنى الاضافي وتوقيفها
الى وقت معرفة تعريف الاضافي فلا يلزم التكرار وبيان الاحكام
الشرعية الفرعية مراد في الفقه لان معناها شئ واحد فكان اخذها
في التعريف بمنزلة اخذ الاخر فيهما لفرق بينهما في لزوم التكرار في تعريف
الفقه بمبنى المعنى **قوله** امي ملكة اه الملكة كيفية راسخة في النفس وهي
ما ملكه استنباط او ملكة مختصرا والكيفية قبل الرسوخة تسمى
خالوا والكيف عرض لا يقتضيه لذاته قسمة ولا نسبة ومن جعل النقطة
والوحدة من الاعراض دون الكيف زاد عدم اقتضاء التقسيم
احتراز اعنيها **قوله** حاصلة صفة ملكة وعدم دخول العلوم الثلثية
المذكورة متفرعة على تقييد الملكة بهذا التقييد المذكور لان مبدأ الادراك

بطلان

14 الجزئية والقوة لها ليس بحاصل فيهم من ادراك القواعد مرة بعد اخرى
بل هو حاصل فيهم دفعا لا تدريجا وانت خبير بان تحقق الملكة بمعنى
كيفية راسخة في النفس فيهم محل كلام والله سبحانه عالم بالكلية والجزئية
سواء كانت مجردة او مادية على الوجه الكلي وعلى الوجه الجزئي اذ لا يخفى
عليه شئ في الارض ولا في السماء وهو بكل شئ عليم وعدم العلم بالجزئي
المادي على الوجه الجزئي جهل بهذا الاعتبار والجهل محال عليه تعالى ولا يلزم
من العلم به على هذا الوجه الاحتياج فيه تعالى الى الآلات والقوى كما فينا
ولا انقسام المدرك فلم يلزم اذا كان العلم به بطريق الحصول والالتصاق
وارتسام الصورة في المدرك وكان الحصول سرانيا لا جواريا وعلمه تعالى
به ليس بذلك الطريق قطعا **قوله** او اصوله عطف على ملكة يعني ان العلم
اذا حصل على القواعد او على ادراكها يدخل فيه علم الله تعالى وعلم الرسول وعلم
جبرائيل م وتخرج بقوله يعرف به لان البناء للسببية وعلمهم ليس
بسبب اعلم ان العلم اذا حصل على احد هذه المعاني الثلاثة يخرج به الاخر
والتصورات واعلم ان اسماء العلوم قد تطلق على الملكات وهو مختار
قوم وهو الاولى عند الشارح حيث قدمه لان ادراك جميع مسائل الفن
مع جواز كونها متزايدة بتلاحق الافكار متعسرا جدا وقد تطلق على اصول
والقواعد وهو مختار قوم اخرين لان العلم يتعلق به العلم من
وهو انما يتعلق بالاسئلة فلذلك قيل حقيقة كل علم مسألة وقد تطلق
على التصديقات بها عن ادلتها وهذا مختار بعض المحققين لان
لفظ العلم يطلق على كل فن من الفنون كالنحو والصرف وغيرهما
والنقل من العام الى الخاص مشهور ويقال مثلا علم النحو والظاهر
منه اضافة العام الى الخاص والظاهر ان اسماء العلوم اعلام الاجناس
لا اعلام الاشخاص ولا اسماء الاجناس واختلاف الكتب فقيل

انها من اسماء الاجناس بقرينة لام التعريف في بعضها كالكافية والثافية
 وغيرهما ولان العلم الجنب ضروري تقديرى بدلالة اجراء احكام
 المعارف عليه مع ان غير من اقسام المعرفة ليس بوجود فيه فهو شبهة في
 ذلك بالعدل التقديرى وقبل انما من اعلام الاجناس والعلم مجموع
 لفظ الكافية مثلا وان الضرورات تبيح المحذورات فضلا عما ليس
 فيه محذور اعلم ان الاصل والقانون والضابط والقاعدة الفاظ مترادفة
 يطلق كل منها على قضية كلية يستنبط منها احكام جزئيات موضوعها
 واعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسع من حيث اشتغال علم
 الحكم قضية ومن حيث احتمال الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته
 الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب
 بالدليل مطلوباً ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن يقع في العلم
 ويسئل عنه مسألة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبار
قوله علم يعرف به احوال الادلة اه اذا حمل السبب المستفاد من البناء على
 القريب كما هو المتبادر يخرج مبادئ اصول الفقه كالكلام والعلوم
 العربية كعلم اللغة والصرف والنحو واما اذا حمل على مطلق السبب
 فلا احتراز عنها يكون بقوله من حيث ان لها دخلا في اثبات الثانية ناه
 بالاولى ويخرج به ايضا علم الخلاف والمجدل فان المجدل اما مجيب
 يحفظ وضعه واما معترض يهدم وضع خصمه ويخرج به ايضا به
 العوارض الذاتية التي لا يكون مجموعها هذا العلم ولا لها دخل
 في حقوق ما هي مجتوز عنها في كالامكان والقدم والحدوث ونحوها
 ويخرج بقوله احوال الادلة والاحكام ما يعرف به احوال غيرهما و
 يخرج بقوله الشرعيتين ما يعرف به احوال الادلة الغير الشرعية واحوال
 الاحكام الغير الشرعية كالعلوم العقلية مثل الحكمة والمنطق **قوله**

١٥ اما انتساب الادلة اه للمصنف الذي اثبتته الشارع اعلم من المصنف
 نفاه اذ لا يلزم من كون الادلة منصوبة في الشريعة توقفا على الشرع
 فبعضها يتوقف عليه كالاجماع والقياس وبعضها لا يتوقف عليه
 كالقران والسنة ومعنى انتساب الاحكام الى الشرع كونها مستفادة من
 الادلة المنصوبة في الشرع للدلالة عليها وانت خبير بان استفادة شيء
 من شيء لا يستلزم توقفا عليه بخصوصه لجواز استفادته من شيء اخر
 ايضا وانت قد علمت ان القران لا يتوقف على الشرع بل هو يتوقف
 عليه مع انه من الادلة وان خطاب الشارع قد يكون بما لا يتوقف
 على الشرع كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير وهو بكل شيء عليم ونحوها
 وقد يكون بما يتوقف على الشرع كالسمعيات من الكلام والفقه
 وان الواجب نفي الصحة لا اللبث لانه اذا توقف الشرع على القران
 فلو توقف القران عليه يلزم الدور المحال فلا يصح جعل القران موقفا
 على الشرع على ذلك التقدير ولا يوجد به هنا التغاير بين جهتي التوقف
 وان مسائل الكلام تتوقف على الشرع من حيث الاعتداد بها التمايز
 عن الحكمة الالهية للفلاسفة **قوله** علم كالجنس والبناء كالفصل
 انما قال كالجنس والفصل لان الجنس الحقيقي والفصل الحقيقي يكونان
 في التعريف الحقيقي والتعريف المذكور تعريف اسمي وجنس اسمي
 وفصل اسمي وكل من الجنس والفصل اما قريب او بعيد اعلم ان
 الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار
 العقل او لا الاولى الماهية الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر ولا بد فيها
 من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة وقد اختلف في
 تركب الماهية من امرين متساويين فقال البعض بمتنع وقال الاخر
 يمكن ولكنه غير واقع والثانية الماهية الاعتبارية اي الكائنة بحسب اعتبار العقل

كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازاها اسما من غير احتياج الامور
بعضها الى بعض كالاصول والفهم ونحوها وقد يكون بعض الماهيات
الاعتبارية بسيطة فيقال له امر اعتباري لانه ماهية اعتبارية وهو الحق
فنقول ان تعريف الماهية الحقيقية لشيء من حيث انها ماهية الحقيقية
تعريف حقيقي يفيد تصوير الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها
او بالعرضيات او بالمركب منها ومن حيث انها وضع الاسم بازاها
تعريف واسع كتعريف الانسان بالحيوان الناطق فانه حقيقه باعتبار
واسع باعتبار اخر فعلم منه انه قد يتجدد التعريف الواسع والحقيقه الآتية
قبل العلم بوجود الشيء يكون اسما وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا
وقد يكون تعريف الماهية الحقيقية تعريفا حقيقيا فقط كما ان تعريف
الماهية الاعتبارية قد يكون تعريفا اسما فقط وهو يفيد تبين ما
وضع الاسم بازاها بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشمل
على تفصيل ما دل عليه الاسم اجالا كقولنا الاصل ما ينته عليه فيتعريف
الموجودات قد يكون اسما وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات و
حقايق واما تعريف المعدومات فلا يكون الا اسما اذ لا حقايق
لها بل مفهومات قال بعض المحققين شرط لكل من التعريفين الى الحقيقه
والاسع الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه
المحدود اذ كليا اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه المحدود وهو معنى
قولهم كلما وجد المحدود وجد المحدود وفيها لا طراد يصير المحدود مانعا عن
دخول غير المحدود وفيه واما العكس فاخذ بعضهم من عكس الطرد
اي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه المحدود وبعضهم اخذ من ان عكس
الاثبات نفي نفيه بانه كلما لم يصدق عليه المحدود لم يصدق عليه المحدود
فبالعكس يكون الحد جامعا لا افراد المحدود كلها واعتراض عليه

بان

١٦ بان اشتراط الطرد في مطلق التعريف لاسيما في الاسع ممنوع لان
كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صدر
المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان يكون اعم بحيث لا يفيد
الامتيار الا عن بعض ما عدا المحدود وان الغرض من تفسير الشيء قد يكون
تمييزه عن شيء معين فيكشف بما يفيد الامتياز عنه واقول لاشك في ان
حسن التعريف لا يتم الا بمجموع الطرد والعكس ولا يجوز التعريف بالاخفى
واختلف في المساوي خفاء فمنهم البعض وجوزه الاخر بناء على جواز
الايضاح بجمعها كما في عطف البيان **قوله** والمعرفة تطلق على التصور
العلم والمعرفة بمعنى واحد عند اكثر وان العدم يجوز ان يتخلل بين حصول
شيء واحد في المدرك كما يجوز تخلله بين حصولي مظهر واحد في ظرف واحد
وان كل ادراك مسبق بالعدم فهو اعم من الادراك الاخير من ادراكه
تخلل العدم بينهما بان ادراك شيء اول ثم ذهل عنه ثم ادراك ثانيا
فلا حاجة الى ذلك بعد ويمكن ان يقال ان التنازع التفات الى الاول
لا ادراك فالعدم لم يتخلل بينهما الشيء ونفسه بل بين الشئين ايضا لان
يقال اراد استعمال المعرفة في ذلك الادراك على وجه العموم تارة وعلى وجه
الخصوص اخرى واراد زوال الصورة عن المدرك بالكلية بان يكون
الذهول تاما **قوله** والذليل ما يمكن التوصل اليه هذا الامكان هو الامكان
الخاص فلا ضرورة في طر في التوصل فيجوز ان يتوصل وان لا يتوصل
في نفسه وان وجب التوصل بالنظر الى جرمي العادة الالهية على خلق العلم
او الظن بالنتيجة عقاب النظر الصحيح مادة وصورة فاعتبر الامكان
لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم التوصل بل كيفية امكانه وقيد
النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن التوصل به اليه
اذ لا يفسد في صفة له فايصاله اليه في بعض الصور اتفاقا غير محتمل عند

والارتباط العقلي بين بعض الكواذب او بين الكاذب والصادق
جائز كقولك لو كان زيد حمارا لكان تاهلوق وقولك لو كان زيد حمارا
لكان حيوانا لكنه مبني على الفرض والتقدير وقيد المطلوب بالخبري لان
المعرف الصحيح يمكن اتصاله المطلوب تصوري والدليل بالمعنى المذكور
يشمل الموصل الا الظن كالغيم الرطب الموصل الى الظن بوجود المطر والموصل
الى الجرم والقطع كالعالم الموصل الى القطع بوجود صنعه وخالقه
وقد يخص الدليل بالموصل الى القطع ويسمى الموصل الى الظن اشارة وقد
يخص الدليل ايضا بهذا التخصيص بما يكون الاستدلال فيه من
المعلول الى العلة كالحج بالنسبة الى تعفن الاخلط ويسمى هذا جوهرا
انثيا ويسمى عكسه برهانا لمتيا كتعفن الاخلط بالنسبة الى الحج ويسمى
هذا ايضا تعليلا ويمكن حمل الامكان على الامكان العام من جانب
الوجود بمعنى عدم الضرورة في عدم التوصل سواء كان التوصل غير
ضروري ايضا كما هو المذهب عند الاشاعرة او ضروريا اعداديا
كما هو المذهب عند الحكماء او ضروريا توليديا كما هو المذهب عند المعتزلة
او ضروريا عقليا كما هو المختار عند بعض المحققين من الاشاعرة
والدليل عند اهل العقول قول مؤلف من قضاياء يتركه لزامه قول
معقولا آخر والرهية داخله فيهم **قوله** وهو اعم من النظر فيه
المشهور عند الاصوليين كون الدليل مفردا فالنظر وهو ترتيب امور
معلومة للتأدي الى مجهول لا يكون الا احوال والتحقيق عندهم
كونه منقسم الى اقسام ثلثة الاول هو المفرد والثاني المقدمات
المتفرقة التي هي بحيث انما اذا رتب ترتيبا صحيحا لاوت بطريق
جري العادة الالهية الى العلم والظن بمطلوب خبري والثالث المقدمات
المرتبطة العارضة لها الالهية الحارجة عنها وكلام الشارع ظاهر في القسامين

الاوليين

١٧
الاوليين فقط لان المرتبة بالفعل لا تتعلق بها النظر اذ لا يمكن تحصيل
الحاصل الا ان يعتبر ما كان من النظر فيها قبل الترتيب وان ما ذكره الشيخ
من اللغز الا اعم مع مجازي لا يحل عليه الكلام الا عند الضرورة والضرورة
ليست الا ان يكون النظر فيه بمعنى النظر في احواله بتقدير المضاف ويدل
على قوله والنسخ هو المراد به هنا ويمكن ان يقال ان مراده هو التفصيل
مع قطع النظر عما نحن فيه **قوله** والمراد باحوالها اه ضمير التثنية راجع
الى الادلة والاحكام فالمناسب بيان الدليل ثم بيان الحكم ثم بيان
احوالها لان تعقل المضاف متأخر عن تعقل المضاف اليه الا انه
اعتبر اشارة واعتبر الترتيب الذي اخرى **قوله** وبالجملة ما ثبت
بخطاب الشارع عطف على قوله باحوالها فالباء زيدت للتأكيد
واختاره لانه المقصود المصطلح بين الفقهاء ولانه المقابل للدليل
فلا يحل على خطاب الله تعالى لانه من الادلة الشرعية فلو اريد يلزم الاتحاد
بين الدليل والمدلول ويمكن به هنا الحكم على معناه العرفي وهو انما
الآخر ايجابا او سلبا بقدرية تعيينه بالشرعي في لا يلزم الاستدراك
بخلاف الحمل على ما ثبت بخطاب الشارع لانه يستلزمه لان ما ثبت به
يكون شرعيا والدليل الشرعي يعرف يلزم من العلم والظن به العلم او
الظن بالمدلول ولا يخرج ما ثبت بالسنة والاجماع لان كلمة **قوله** ما
عن خطاب الله ومعرف لم فالثبت بها هو المثبت في الحقيقة بخطاب
الله تعالى وما ثبت بالاحتياط ثابت باقوى الدلائل الشرعية وجوب
الطاعة لاولي الا امر مثلا فبايجاب الله تعالى **قوله** المتعلق بافعال العباد
احترز به عن الحكم الثابت بخطاب الله المتعلق بغير افعال العباد
كالمعتقدات السمعية الاصلية اريد بالفعل ما يععمل الجوارح
والقلب ليدخل فيه نحو وجوب الايمان بالله تعالى وجوب تصديق النبي

ووجوب القياس ووجوب التصديق بان الجنة محق ووجوب التصديق
بتحريم وانما ذكر العباد دون المكلفين ليشمل ما يتعلق بفعل الصبي
ايضا كجواز بيع وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحوها قال
صاحب التوضيح فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا
في الاسلام والصلوة لا يصح وانما في غيرهما فان تعلق الحق باله
او بدمته حكم شرعي ثم اداء الولى حكم اخر مترتب على الاول لا عينه و
قال صاحب التلويح وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي
يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولى مثلا يجب عليه
اداء الحقوق من مال الصبي وورده المصنف اولا بانه لا يصح في جواز
بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال
الصبي او بدمته حكم شرعي واداء الولى حكم اخر مترتب عليه وهذا السؤال
لما يتأذى عما ذهب اليه المكلفان في تعريف الحكم بذلك فانهم مصرحون بان
لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولى ثم
لا يخفى ان تعلق الحق بماله او بدمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد
مقام المكلفين لانفساد التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا
من الاحكام الشرعية لان كون المانع به موافقا لورده الشرع او مخالفا
له امر يعرف بالعقل لكون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى
جواز البيع صحة ومعنى كون صلوة مندوبة ان الولى ما حرم بان
يحصره على الصلوة ويأمر بالقول ثم حرمه بالصلوة وهم انما يبيع
انتمى واقول المراد بيان الحق بذكر العباد وذكر الافعال من غير التعليل
او التعميم ولا مانع عن ادراك العقل بحسن بعض الافعال والتحريم لبعض
قولهم كالفرضية والوجوب به قدير اذ بالوجوب ما يقابل الفرض وقدير اذ
به ما يعمر والفعل ان كان اولى من التارك مع منعه فان كان بدليل قطعي

فمن

١٨ فرض وبدليل ظني فواجب وبلا منعه فان كان طريقة مملوكة
في الدين فسنة والافضل ومندوب وان كان التارك اولى من الفعل
مع منع الفعل فهو حرام وبلا منعه فهو مكروه وان استويا فبإيجاب الشافعي
لم يفرق بين الفرض والواجب وفي كلام الشارح رد عليه حيث ذكر
الفرض ثم عطف الوجود عليه والعطف يقتضيه المغايرة فالفرض
لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده ولو اجب لازم عملا لا علما فلا
يكفر جاحده بل يفسق والحرام اما حرام لعينه كشرب الخمر ونحوها واما
حرام لغيره كاكل مال الغير ونحوه والمكروه اما مكروه كراهة تنزيه وهو
الى الحق اقرب واما مكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد
رحمة الله تعالى انه حرام لكن بغير القطعي فهو مع الحرام كالأجانب مع الفرض
والصحة كون الفعل موصلا الى المقصود الذي يوجب وهو تفرغ الذمة
ويتبع ترتيب الثواب عليه وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يبيع بطلانا
وكونه بحيث يقتضيه اركانه وشرائطه الا يصل الى الاوصاف الخاصة
يبعث فسادا والانعقاد ارتباطا اجزا التصرف شرعا فالبيع الغايب منعقد
لا صحيح والنفذ ترتب الاثر عليه كالمالك فبيع الفضولي منعقد لا نافذ
واللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه والاولى ان يقول وما ثبت بخطابه
الوضعي كالكيفية الاخر كلامه او محذوف قوله وانواع الخطاب الوضعي
ويقول والكيفية الاخر كلامه على ان يكون المراد بالخطاب في قوله
ما ثبت بخطابه الشارح اعم من الخطاب التكليفي ومن الخطاب الوضعي
اعلم ان الحكم قسمان قسم يكون حكما بتعلقه بشئ اخر فانه المتعلق
اذا كان داخل في الاخر فهو ركن والآ فان كان مؤثرا فيه فعلة فان كان
موصلا اليه بالحكمة فسبب والآ فان توقف عليه وجوده فشرط والآ
فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلة والآ فان كان مؤثرا فيه فعلة فان كان

ان الاحكام بالنسبة اليها مضافة الى العلة كالملاك الى الشرى و
القصاص الى القتل وانما ليست مضافة الى العلامات كالرجم الى الاصل
والحكم المصطلح بين الفقهاء هو اثر حكم الله القديم فان ايجاب الله تعالى
قديم والوجوب حادث فالحادث لا يؤثر في الحكم ليس اية مؤثر في الايجاب
القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم
الوجوب على احداث كالدلوك كذا في التوضيح وقسم لا يكون كذلك
وهو اما صفة لفعل المكلف وانما الثاخذ كالملاك وما يتعلق به كملك
المنافع والاول اما ان يعتبر في اول المقصود والديوى او الاخرى
كالصحة والوجوب في صحة العبادات يعتبر اولاً في دفع الذمة ويتبعها
الثواب وفي وجوب الفعل يعتبر اولاً الثواب ويتبعه دفع الذمة وما
يعتبر في اول المقصود الاخرى فاما ان يكون حكماً اصلياً او غير منبئ
على عذار العباد او لا يكون كذلك والاول كالقرض والوجوب والندب
والاباحة والحرمة والكره والفتاوى وهو المنبئ على الاعذار ليس رخصة
وما وقع من الاول في مقابلتها ليس عزيمة **قوله** وبعضها شافعية يعرف
الحكم بخطاب الله تعالى اه هذه التعريف منقول عن الشيخ ابو الحسن الاشعري
الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام نقل الاما يقبض به الخطاب
وهو ههنا الكلام النفعي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يقع في
الازل خطاباً فسر الخطاب بالكلام الموجب للافهام او الكلام المقصود
منه افهام من هو متروك في لغتهم ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل
من افعالهم واللام يوجد حكم اصلاً اذا لاختاب يتعلق بجميع الافعال
فدخل في الحد خواص النبي وم كبابية ما فوق الاربع من النساء وخرج
خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك
ما ليس بفعل المكلف واغترض في هذا التعريف بانه غير مانع لانه

يدخل

يدخل في القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاشبار
المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون **حكما** احكاماً
وزيد على التوفيق قيد يختصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد الحدود
وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال **المتعلق**
القصص والاشبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير
اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع
عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع
عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب انه لا حاجة
الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمنع خطاب
الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق
الخطاب بالافعال في صور النقص من حيث انها افعال المكلفين وهو
ظاهر وانت تعلم ان زيادة الاهتمام والفائدة الجديدة انما تحصل
بتصريح مما هو غير شائع بخلاف قيد الحيثية **الاشارة** يقال ان شهورته
لا يمتاز التعريفات الاسمية قائم مقام ذكره وبعد يكون ذلك
القيد بمنزلة المستدرك واعترضت المعترض على هذا التعريف بثلاثة
اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفاً بالخصوص
بعد العدم كقولنا حدثت المرأة بعدما لم تكن حلالاً او لكونه معطلاً بالحادث
كقولنا حدثت بالسكاج وجرمت بالطلاق الثاخذ انه يشتمل على كلمة او
وهي للتشديد والترديد فتلذذ التعريف والتحديد الثالث انه غير
جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية
الطهارة لها وما نغية النجاسة عنها فاجابت الاشاعة عن الاول
بمنع اتصاف الحكم بالخصوص بعد العدم بل المتصنف بذلك هو التعلق
والمنع تعلق الحل بها بعدما لم يكن متعلقاً وبمنع تعليل الحكم بالحادث

بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارا عليه ومعرفا
له اذ العلة الشرعية امارات ومعرفات لاموجبات ومؤثرات
والحادث يصلح امارا ومعرفا للتقديم كالعالم للصانع وعن الغاي
بان او ههنا التقييم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق
الاقتضاء ونوع له تعلق التجنيد فلا يمكن جمعها في حد واحد بدون
التفصيل واما الثالث فاجاب بعضهم باننا لانسلم ان خطاب
الوضع حكم ونحن لانسميه حكما وان اصطلاح غيرنا على تسميته حكما
فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف فقوم ولا يجعلون غير الوجوب
اشارة الى هذا الجواب فيدخل في هذا الغير ما ثبت بخطاب الوضع
وظاهر كلامه يقتضي دخول الصحة والفساد ونحوهما في هذا الغير وكان
اشارة بذكر الوجوب دون الايجاب مع انه هو الانسب بالنسبة
الى تعريف الحكم بخطاب الله الى كون الخطاب بمعنى ما خوطب به او الى
الاتحاد الذي بين الوجوب والايجاب عند من عرف الحكم بخطاب الله
كما ذهب اليه بعض المحققين او الى كون الوجوب بمعنى الايجاب و
التزمه بعضهم فهم فريقان فريق زاد في التعريف او الوضع وفريق
عمم الاقتضاء من الصريح والضمي وخطاب الوضع من قبيل الضمني
اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة
وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة
حرمة الصلوة معها او وجوبها في الصلوة وكذلك جميع الاسباب
والشروط والموانع ولا شك ان الارجح والاضاهر على تقدير كون ما ثبت
بخطاب الوضع من الاحكام زيادة قيد او الوضع في التعريف لا التقييم
الاقتضاء ولذلك اخرج الشارح وذلك لان الخطاب نوعان
تكليفي ووضع فلما ذكر التكليفي صرحنا في التعريف فالاضاهر الارجح

ذكر

ذكر الوضع في صريحها ايضا لانها مفهومان متغايران وههنا بحث
اخر وهو 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 فالحكم مجاز لغوي حيث اطلق
المصدر على المفعول كالحلق بمعنى المخلوق واجيب عن بوجوه الاول انه
كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على
ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الفاعل ان الحكم هو الايجاب والتحرير
ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تاسخ الثالث وهو للعلامة
المحقق مولانا عضد الملة والدين ان الحكم نفس خطاب الله فالاجاب هو
نفس قوله افعل وليس للمفعل منه صفة فان القول ليس لمعلقة منه صفة
لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الحكم الى الجاب او اذا نسب الى ما
فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وبها متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار
فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحرير
اخرى وتارة الوجوب والتحرير كما في اصول ابن حاجب كذا في التلويح
قال في التوضيح فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو
قديم فالمراد بثبوتها بالادلة الاربعه ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد
بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوتها ببعض الادلة الاربعه صحيح
وبالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت
لغلبة طئنا بالوجوب بل نقول المراد من جميع الادلة اثبات العلم او غلبة الظن
لنا انه من خصا وذلك لان مع الدليل الشرعي ليس ما يفيد نفس الثبوت كما
هو شأن العلة الخارجية وان كان الحكم حاد ثانيا على ما يشعر به كلامه فلا حاصل
له فلهذا اضطررنا الى القول اخر الامر بان معنى الدليل ليس الا ما يفيد العلم
او الظن بثبوت شيء او بانتفاءه وانت خبير بان الحكم اذا كان خطابا لله تعالى

يكون العلم به ثابتاً بنفسه على ما يدل عليه كلامه إلا ان يراد بالدليل هناك
غير هذا الخطاب **قوله** ويدخل الاحوال اعلم ان العوارض الذاتية
الثلاثة اقسام منها العوارض الذاتية المحجوت عنها وهي كونها مثبتة
للاحكام ومنها ما ليست بمحجوت عنها لكن لا يدخل في حقوق ما هي محجوت
لكونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك لكونه
قد يما او حداثا فالقسم الاول يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا
العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا
الحجر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك
القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكاح في
موضع النزع عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم الثلاثة اقسام ايضا الاول
ما يكون محمولا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون
له مدخل في حقوق ما هو محجوت عنها لكونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي
ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي
مسائل هذا العلم والثاني يكون اوصافا وقيودا لموضوع القطعيات وقد يقع
موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة مثبت بحجر الواحد
ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة واما الثالث
من القسمين فيجوز ان هذا العلم وعن مسائله واعلم ان اصول الفقه هو
العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا ونفعا بالقيمة
الكلية المذكورة ما يكون احدي مقدمي الدليل على مسلمة الفقه فاذا
استدل عليها بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي القضية الكلية
المذكورة كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوت هذا القياس وكل
حكم يدل على ثبوت هذا القياس فهو ثابت واذا استدل عليها بالادلة الكلية
مع وجود الملزوم فالملزمة الكلية هي القضية الكلية المذكورة كقولنا

هذا الحكم ثابت لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون
ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية بعينها المذكورة
في مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي المذكورة
في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة
النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه
الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه يثبت
هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم كانه قيل كلما دل القياس
على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز
فالملزمة التي هي احدي مقدمي الدليل تكون من مسائل اصول الفقه
بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا
كان مستقلا على شرط ذكره في موضعها ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون
له معارض مساو او راجح ويكون القياس قد ادى اليه رأي محجة حتى لو
خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها
كبيرة او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود في العلم
بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي
احدي مقدمي الدليل على مسلمة الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل
اصول الفقه هذا الذي ذكرناه في معنى القضية الكلية انما هو بالنظر الى الدليل
اقابا بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف
ان الحكم اى نوع من انواع الحكم وان اى نوع من الاحكام يثبت باى نوع
من الادلة بخصوصية ناشية من الحكم لكون هذا النوع عامة لذلك فان
هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو
فصل المكلف كونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية القضية
فالاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن

اثباتها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة
الاهلية والعوارض التي تعرض على الاهلية سماوية او مكتسبة مندرجة
ايضا تحت كلية تلك القضية لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه
وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات
مسئلة الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم بهذا
شأنه متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر من مكلف بهذا
شأنه ولم يوجد العوارض لما نفع من ثبوت هذا الحكم ويثب على
ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل
حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوت القياس الموصوف فهو
ثابت فلهذا القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة
يكفي اكلنا وجد قياس موصوف بهذه الصفات دل على حكم موصوف
بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس موصوف بهذه
الصفات ادل على حكم موصوف بهذه الصفات فيثبت ذلك الحكم فعمل
ان جميع المباحث المقدمة مندرجة تحت القضية المذكورة التي هي
احدى مقدمتي الدليل على مسئلة الفقه فهذا معنى التوصل القريب
واذا علم ان جميع مسائل اصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوت
دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا ادل على حكم كذا يثبت ذلك الحكم
علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكلية من حيث
ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع
الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشية عن الادلة وبعضها ناشية
عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام التي يبحث
فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الحكم وعن سر
العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة واعلم ان المتوصل

لا الفقه

٤٤ الى الفقه ليس الا المجتهدين فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي
ليس دليل المقلد فيها فلهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في بعض كتب
الاصول ولا يبعد ان يقال ان المتوصل بع المجتهدين والمقلد والادلة الاربع
انما يتوصل بها المجتهدين المقلد وانما المقلد فالدليل عنده قول المجتهدين
فالقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادعى اليه راى ابي حنيفة رحمه الله
وكلما ادعى اليه راى فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه
ايضا فلم يذكر بعض العلماء كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء
فعل هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه
ولا يقال الا الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة هذا الذي ذكرناه
من التفصيل والتحقيق فذكر في التوضيح واعلم ان المصطلح بين المتأخريين
ان العلم بالاحكام انما يقع فقرا اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال
حتى ان العلم بوجود الصلوة والصوم ونحو ذلك مما يشتهر كونه من الدين
بالضرورة بحيث يعلم المتدين وغيره لا يبعد من الفقه اصطلاحا ولهذا
يذكرون قيد الكتاب او الاستدلال قال في التوضيح ان الشخص العالم
بمآلة مسئلة من ادلتها سواء يعلم كونها من الدين ضرورة اولم يعلم كالمسائل الشرعية
الغريبة من كتاب الترمذي ونحوه لا يسمي فقيها فالعلم بوجود الصلوة والصوم
من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمي بجملة مسئلة غريبة فانها من الفقه
لكن العالم بها وحدها ليس بفقير انتهى واعلم ان المراد بالبحث عن الاعراض
الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت قطعاً او على النوع
كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع
او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن
فان قلت فبالرغم يجعلون من مسائل الاصول اثباتها والقياس للاحكام
ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لولا ذلك قلت لان المقصود بالنظر

في الفقه 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 باليس اثباته للحكم بيننا كالقراءة الثالثة وخبر الواحد
 واعلم ان موضوع العلم ما يبحث عنه العلم عن اعراض الذاتية والمراد بالعرض بهيها
 المحول على الشيء الخارج عنه والمراد بالعرض الذاتية ما يكون منشاؤه الذات
 بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يابوي كالضحك
 للانسان بواسطة تعجبه او بواسطة امر عام منه داخل فيه كالتمرك للانسان
 بواسطة كونه حيوانا هذا المذكور في التلويح وسيأتي لزيادة التفصيل في الشرح
 وبعضهم لم يجعل ما يلحق الشيء بواسطة الاعم الداخل من الاعراض الذاتية بل
 من الاعراض الغريبة وذلك ليل كل من الطرفين المذكورين بعض كتب المنطق وهذا
 المقام ليس مقام ايراده فلذلك لم تذكره بهنا **قوله** وتلخيصه المقصود منه
 بيان سبب الاحتياج الى علم اصول الفقه وبيان فائدة الجليمة المترتبة
 عليه في الواقع اذ يعرفها يعرف قدر اصول الفقه وينزاد الرغبة في
 النشاط في تحصيله والاهتمام به في التعدي والاقدام عليه **قوله** والمشهور في تعريف
 العلم بالقواعد المقصود منه بيان وجه العدول عن التعريف المشهور بين
 القوم الى ما ذكره من التعريف الذي اخترناه وستعلم ما فيه قومه العلم بالقواعد
 يخرج العلم بغير القواعد وقومه التي يتوصل بها الاستنباط الاحكام الشرعية
 يخرج ما يتوصل به الى معرفة الاحكام العقلية والحسية والاصطلاحية
 والكلام والعلوم العربية من مبادئ اصول الفقه لان المتبادر من الباء
 هو الباء السببية والمتبادر من السبب ما هو السبب القريب وعبارة
 من الاسباب البعيدة اذ يتوصل بالقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة
 الالفاظ على دلالة الوضعية وبذلك يقتدر على استنباط الاحكام
 من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة

ووجوب صدقها ليتوصل بذلك الى الفقه وقول الفرعية يخرج ما يتبع من
 الاحكام الشرعية الاصلية كالحكم بان الصراط حق ونحوه وقوله عن ادلتها
 التفصيلية يخرج الادلة الاجمالية كالمقتضى والنازه والظاهر انه خرج
 عن هذا التعريف علم المقلد وعلم الجدلي لان المقصود من التوصل الى
 ذلك الاستنباط هو التوصل الى الفقه لا الى مسائل الفقه لا يقال ان
 المقلد الخاص يعلم بتلك القواعد لانا نقول المراد بالعلم ملكة الاستنباط
 بها او الادراك برامعها او العلم بها لاجل ذلك الاستنباط حتى من لم يوجد
 في المقلد ومقصود الجدلي حفظ معالمة وهدم خصمه لا التوصل
 الى الفقه **قوله** الى الصغرى سهلة الحصول وجه التسمية بها ان علم القليل
 اسهل من علم الكثير لان الاكبر اشمل من الحد الاصغر **قوله** فخلق المعهود
 والمتعارف فيه نظر لان اندراج العلم بما لا بد منه في كلية الكبرى حين
 الاستدلال به العلم بما معهود ومتعارف بل واجب عندهم ولا شك
 ان اطلاق القاعدة على قضية كلية تدخل تحتها قضايا كلية معهود
 ومتعارف عندهم كاطلاقها على قضية كلية تدخل تحتها قضايا تحتية
قوله واطلاق التوصل الى الفقه عطف على قومه الباء السببية فقرنية
 حمل التوصل على التوصل القريب الباء لاطلاق المذكور **قوله** وليس مستقيم
 فيه نظر لان مجموع المقدمات من موصل اوب من الكبرى وهي موصلة قريبة
 بالنسبة الى الصغرى **قوله** وتعريف المركب يعني ان تعريف المركب
 من حيث انه مركب محتاج الى تعريف مفردة الغير البينة ضرورة
 توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه كما يحتاج تركيب الاجزاء الى معرفتها
 من جهة الصلاحيية لتكوينها واذا كانت المفردات بينة او كان
 البعض منها بيتنا لا يحتاج الى التعريف بل الى المعرفة لان التعريف
 يكون للنظري لا للبديهي ويحتاج ايضا الى تعريف الاضافة اذا كان

المركب اضافيا كما نحن فيه لانها بمنزلة الجزء الصوري التي انهم لم يتصرفوا
لم تنزلا الاشتراك جزئيا معناه منزلة تعريفها فكانها معلومة بالبديهة
بعد الاشتراك فالاضافة ان كان المضاف فيها مشتقا او ما في معناه
فتفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف ومعناه
الضمني والافتقار مطلقا للاختصاص عن ذلك التقييد فاصل الفقه
ما يختص به من حيث انه مبني له بالنظر الى معناه اللغوي وباعتبار كونه
ديلا عليه وهذا لا يصح بالنظر الى المعنى اللغوي اذ لا اضافية تكل بالنظر الى
ان المنية شامل للدليل والاول ان الدليل من معاني الاصل في العرف وانما قال
بمنزلة الجزء الصوري فكانه اشارة الى ان الجزء الصوري يطلق على ما في
الجسم كهيئة السبر اعلم ان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج
عنه والاول اما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة فهو المادة كالخشب
للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريمية والثنائي ان كان
ما منه الشيء من جهة الثابت فهو الفاعل كالنجار للسريرون وان كان حاله
الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والآخر هو الشرط كالاتي للنجار
وقابلية الخشب ونحو ذلك اقسام خمسة للمحتاج اليه ولفظ الاصل
لا يطلق على بعضها فلا يليق تعريف الاصل بالمحتاج اليه والفاعل الموجب
لا يكون لفعله غائية والمعلول البسيط لا يكون له علة مادية ولا
صورته فاذا كان الفاعل مختارا وكان معلوم مركبا فيكون هناك علل
اربع **قوله** ولما توقعناه يعني ان المقام مقام المعرفة لا مقام الذكر والتوكيد
فتقديم تعريف ما يتوقف على معرفة معرفة غير على تعريف ذلك الغير
هو الاول من عكس وفائدة قيد الحيشية ههنا غير خفية **قوله** وكأنه
اراد بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة فيكون من باب المجاز وهو محترز
عنه في التعريفات الا ان يقال انه جائز فيها اذا كان مع القرينة كما يجوز

٢٤ معناه غير بها والقرينة قاعة ههنا وهذا الكلام اشارة الى دفع ما يمكن
ان يقال من ان اريد مجموعها وما هو مجموع ما عليها فيرد عليه انه
لا يكاد يتناهى وينضب تحت ضابطة وان اريد كل واحد منها فيرد
عليه انه ثبت القول من الفقيه بعدم معرفة البعض وان اريد البعض
المعاني كالنصف او الثلثين فيرد عليه انه مجرول كما والتعريف به غير
جائز وان اريد البعض مطلقا فيرد عليه انه يلزم فقاهية من ليس بفقيه
وان الترهى لكل الاحكام اذا كان بعيدا يوجد لغير الفقيه واذا كان
قريبا يكون مجرولا لا غير منضبط وكونه بحيث يعلم بالاجتهاد وحده واحد
من الافعال ليس بمراد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام
مدة حيوتهم وللخطا في الاجتهاد وان حكم بعض الحوادث ربما يكون
حما لا يكون للاجتهاد فيه مسحة فاذا امتنعت معرفة كل الاحكام عادة
بلا ملكة وقوة استنباط فالظاهر انها ممنوعة عادة مع العلم ان يقال
المراد ملكة الاستنباط الصحيح مع المعرفة بجملة متناهية مضبوطة بقدر
الطاقة البشرية فلا يضره شيء مما ذكر الا انه يرد عليه انه لا دلالة للفظ
المعرفة على ذلك اصلا ويمكن دفعه بان يدل عليه معونة القرينة والمقاصح
قوله وهي ادراك الجزئيات عن الدليل قال في التلويح القيد الاخير مما
لادلالة عليه اصلا ولا اصطلاح يمكن دفعه بانه مراد بمعونة المقام والجزئيات
اما حقيقة او اضافية وهو كل اخص تحت الاعم والفرق بين العلم والمعرفة
بان العلم ادراك الكل والمعرفة ادراك الجزئي يدل على ان المراد من الجزئيات
الحقيقية وكون بعض القواعد مندرجة تحت القاعدة الاخرى يدل على
ان المراد من الجزئيات الاضافية والظاهر ان المراد ههنا هي الاضافية
لعمومها من الحقيقة **قوله** او لا اخر كتنارض الادلة ومعارضة الوهم
العقل ومساكنة الحق الباطل ووجود المواضع الاخر **قوله** واراها بالنفس

النفس الانسانية مطلقا اي غير مقيد بالبدن والجسد لان المعرفة
حال النفس لاحال الجسد ايضا لانه جاد غاية ما يكون انه شرط عادي
لمعرفة النفس ويحتمل ان يكون المراد تعميمها عن الروح للجسم والنفس
الناطقمة المجردة لينطبق التعريف على مذيب القائلين بها وعلى مذيب
غير القائلين بها ويحتمل ان يكون المراد تعميم النفس لا تخصيصها بنفس
بعض الائمة المجتهدين كما لا عام في حقيقتها وصاحبة قيل المراد بالنفس
الانسانية الروح والجسم الاحال في البدن لان النفس الناطقة المجردة
لان جمهور اهل السنة لا يقولون بها انتهى لا يخفى عليك ان الانسانية
مركب من الروح والجسد فيمكن ان يراد بالنفس لا بالنفس الانسانية
هذا المركب قال في التلويح يجوز ان يراد بالنفس العبد نفس لان اكثر
الاحكام المتعلقة باعمال البدن وان يراد النفس الانسانية اذ بهذا
الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وهذا الاولي فلذلك اقتص
عليه في اعلم ان الحكماء اثبتوا المجرىات وعدوا منها النفس
الناطقمة وعرفوها بانها جوهر مجرد متعلق بالبدن بالتدبير والتصرف
وقالوا في مذيب تحقيقهم انها هي المدركة للكليات والجزئيات المادية
والجزئيات المجردة وان صور الكل مرتبة في النفس الناطقة وقد انكر
المتكلمون وجود المجرىات وقالوا ان محل العلم هو القلب لقوله تعالى
فتكون لهم قلوب يعقلون بها اتفق المليون على ان النفس الناطقة
حادثه لكنهم اختلفوا فقال بعضهم انها حادثه مع حدوث البدن
لقوله تعالى بعد تعداد اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر والمراد به
بهذا الانشاء افاضة النفس على البدن وقال الاخرون انها حادثه
قبل حدوث البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد
بالفي عام واعلم ان الالهية لخطاب التكليف متوقفة على العقل

اذ لا تكليف

٢٥ اذ لا تكليف على الصبح والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل
على معان منها الجوهر المجرد والمغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف
ومنها قوة للنفس الانسانية بما يتمكن من ادراك الحقايق ومنها
مراتب قوى النفس على ما سبقنا ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضرورة
او نفس العلم بذلك ومنها ملكة التجارب يستنبطها المصالح والاعراض
ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة مجردة للانسان
في حركاته وسكناته وكلاهما لا غير ذلك من المعاني المتفاوتة والمتقاربة
فاختبر في هذا المقام انفس العقل فقالوا هو نور يضيء به طريق يتبدل
من حيث يتبدل اليه درك الحواس فيظهر المطلب للقلب اي الروح المسبح
بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيذكره القلب بالتفاته اليه وتوجهه
نحوه بتوفيق الله تعالى والهام والمراد بذلك النور القوي الشبيه بالنور
في الايضاح وكشف الحجاب المانع عن الادراك والمراد بذلك الطريق
الافكار وترتيب المبادئ الموصلة الى المطالب ومنه من حيث يتبدل
اليه متعلقه بيبتدأ وضمير اليه اجمع الاحتمال اي من محل يتبدل اليه به
ادراك الحواس وان ذلك العقل الذي يحصل الادراك باشرافه يكون
نسبة الى النفس كنسبة الشمس الى الابصار واعلم ان للنفس الانسانية قوتين
احديهما مبدأ الادراك والثانية مبدأ الفعل وانها في المبدأ الفطرية
خالية عن العلوم مستعدة لا وتتم في عقلا هيولانيا ثم اذا ادركت
الضروريات ولتعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة واذا
ادركت النظريات وحصل لها القدرة على اختصارها من شأنت
من غير تحريم كسب جديد سميت بالعقل واذا كانت النظريات حاضرة
عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا **قوله** وبما لها وما عليها احكام
ما تستفيع به او تضربه دينوية كانت او اخروية اه قيد صاحب التوضيح

النتفع او لضر يكونها في الاخرة احترازهما ينتفع به او يتضرر به في الدنيا
من اللغات والآلام والمشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقه من العلوم
الدينية والظاهر هو التعميم كما اخذ الشارع لان من افعال العباد
ما ينتفع او يتضرر به في الدنيا كالمعاملات ومنها ما ينتفع او يتضرر
به في الاخرة كالعبادات الخاصة وغيرها ولكل من ذلك حكم شرعي
واما ما لا نفع ولا ضرر فيه لانه الدنيا ولا في الاخرة من الافعال فيبعد
صدوره عن العاقل وذات قوه ما لا وما عليها الا ما يقال ان الآلام
للانتفاع وعلى للتضرر كما في قوه تعجزها كسبت وعليها ما اكتسبت
فعرفة ما لا للعمل به ومعرفة ما عليها للتوقى عنه ويمكن ان يراد بما لها
وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها لكن الشارع لم يلتفت اليه بخروج
المكروه تنزيها عنه بناء على ان اطلاق الجائز عليه بعيد والخروج المكروه
محرما عنه لان اطلاق الحرام عليه مستبعد ولا يجوز ان يراد بما لها وما عليها
ما يجوز لها وما يحرم عليها لان فعل الحرام والمكروه محرمين وتوكل الواجب
غير داخل فيه فيكون قاصرا **قوله** لظهور ان الفقه له تعليل على تقرير المضاف
وهو الاحكام وما ذكره حاصل ما في التلويح فيه نظر لانه يرجع في حقيقة
الاجعل للمعرف قرينة لتعريفه وظهر الفقه لا يكون الا بتعريفه **قوله** علم الله
ومعرفة جبرائيل اشارة الى ان لا يقال ان الله عارف بل يقال ان الله عالم
فالظاهر ان علم الله خرج بذكر المعرفة ويمكن دفعه بان خروجه انما هو
باضافة المعرفة الى فاعلها وهو النفس ان يجوز ان يقال معرفة الله
باضافة الى المفعول لا يقال اذا اريد بالنفس الذات لا يخرج علم الله
لانه لا يطلق لفظ النفس عليه تعالى وان اريد به الذات ويمكن يقال انه
اراد بالمعرفة ملكتها في يخرج علم الله بها الا ان يراد الكلام المنبئ على
ظاهر عبارة التعريف وهذا كما ترى **قوله** فخرج بعلا الكلام والتصوف

لا يقال

لا يقال لا يخرج ان بذلك القيد ايضا لانه اعم من عمل الجوارح والقلب
لانا نقول المراد عمل الجوارح بقريته في المعرفة لانها عمل القلب **قوله**
ومن لم يرد اراد الشمول لهما لكونها من الفقه عنده في نظر لانه ان
اريد شمول الفقه بهذا المعنى لسائر العلوم ايضا فلا وجه لتخصيص الفقه
بهذه العلوم الثلاثة وان اريد تخصيصه بما قيد خذ في الفقه بهذا المعنى
سائر العلوم ايضا كاصول الفقه والنحو والصرف فلا يكون مانعا
لاغياره لان في كل منها معرفة النفس ما لها اللهم الا ان يقدر الاحكام
واريد بها الاحكام الشرعية كالوجوب ونحوه وبما الاعم من عمل الجوارح
والقلب للاعمال الجوارح فقط في تخص بالعلوم الثلاثة المذكورة
ولا يبعد ان يقال ان الفقه بهذا المعنى وان شمل لكل العلوم لكن المراد
ان لفظ الفقه لا يطلق الا على هذه العلوم الثلاثة ونحوه بيان ان
مقصود الامام رحمه الله ليس تغير الفقه المصطلح به بل تغير غير
بناء على ان كمال الانسان العاقل معرفة ما فيه النفع له لاجل العمل به ومعرفة
ما فيه الضرر له لاجل حفظ نفسه عنه وحاصله معرفة نفعه وضرره وخير
لاجل تحلية ظاهره وباطنه بالمحاسن وتخليتها عن القبائح **قوله** فان قيل
هذا مبني على ان المراد ملكة المعرفة عن دليل فما صلا التعريف ان الفقه
ملكته يتقدر بها النفس على ادراك احكام ما لها وما عليها عن ادلتها
التفصيلية وعلم الاخلاق ملكة كذلك **قوله** فكيف يشتمل التعريف
اي لا يشمل التعريف على الكلام بل بعض مسائله وهو ليس بكلام والخروج
اسند الى الكلام وهو ليس بصحيح وانت خير بان دخول بعض مسائله
في تعريف الفقه مضر ايضا **قوله** وما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب
واما ما يتوقف عليه الواجب المقيد كالنصاب المحولي لوجوب الكوفة فليس
بواجب وهو ظاهر **قوله** العلم بالاحكام يخرج به التصورات اه لا يحجر للتصور

لانه يتعلق بالنسبة كما في صورة الشك وفي غيرها وبغيرها حتى لا
 يتعلق بنفسه وبفعل التصديق فالقول بتميزه عن التصديق باعتبار
 المتعلق غير صحيح اللهم الا ان يراد العلم بالاحكام على وجه الازمان
 في الجملة وقد سبق الكلام فيه على وجه التفصيل والعلم قد يطلق على الملكة
 وقد يطلق على التصديق اليقيني الثابت المطابق للواقع ويندرج
 فيه العلوم العادية كالعلم بان الجبل الغلاف لم ينقلب ذهبا الا ان وقد
 يطلق على مطلق التصديق الشامل لليقنين والنظر والتقليد وقد يطلق
 على مطلق الادراك الشامل للتصور السازج والتصديق وقد يطلق
 على القواعد المراد منها اما الملكة او القواعد **ويقتضيان التصديق**
 من اليقيني والظني الحاصل بالنظر والاستدلال لان مسائل الفقه بعضها
 قطعي واكثرها ظني ولا ينافيه وجوب العمل قطعا على المجتهد بموجب ظنه
قوله لان المراد بالحكم ههنا خطاباته وقال في الحكم بهذا التفسير قسمان
 شرعي اي خطاباته تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاباته
 بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله ووجوب تصديق النبي وم
 ونحوهما كما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعي اما نظري
 واما عملي وقوله العملي يخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم
 بان الاجماع حجة انتهى لم يفتت الشارع الى هذا المعنى لان خطاباته تعالى
 فكم والحكم حادث لكونه مضافا الى الحوادث ولان الحكم ما ثبت بالخطاب
 لا الخطاب نفسه وانت تعلم ان هذا التعريف لكافية والحكم عند م
 قديم ايضا الا ان يراد بيان الحق من غير رعاية لمذهب صاحب التعريف
 وجعل الشارع نحو وجوب الايمان بالله مما يتوقف على الشرع حيث
 فسر الشرع بالموقفية على خطاب الشارع واعتبر شمولها للنحو وجوب الايمان
 بالله ثم خرج بقيد العملي ولم يفتت الا ما قاله صاحب التوضيح بل تبع

٢٧ في صاحب التلويح لانه قال فيه ولقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوده
 ونحوه سواء اريد بالشرع خطاباته تعالى او شرعية النبي عليه الصلوة والسلام
 وتوقف التصديق بشيئ شرعي الفخر عليه الصلوة والسلام على الايمان
 بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي وم ودلالة معجزة لا يقتضيه
 توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجودها غاية انه
 يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف
 وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عند م من ان لا وجوب
 الايمان انتهى واستدل صاحب التوضيح على كون وجوب الايمان و
 التصديق عقليا بما حاصله ان تصديق اول اخبار من ثبت نبوته
 بالمعجزة يجب عقلا اذ لو لم يجب عقلا لوجب شرعا ولو وجب شرعا لتوقف
 على نص آخر فينبغي وجوب ذلك التصديق فوجوب تصديق هذا النص
 ان ثبت بنفسه لزم توقف الشرع على نفسه وان ثبت اخباره لزم الدوران
 ثبت بنصنا ثبت لزم التسلسل والكل محال فوجوب شرعا محال فوجوبه
 عقلا ثابت واجاب عنه صاحب التلويح بما حصله ان وجوب التصديق
 يقع جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا لما قامت عليه من الادلة القطعية
 مما لا نزاع في كونه عقليا واما يمنع استحقاق الثواب في الاجل فيجوز ان
 يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه
 بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به او بحكم الله القديم بوجوب
 اطاعة الرسول عليه السلام غاية عازة الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم
 النبي عليه السلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي انتهى الحاصل في نظر
 لان العلم بصدقه في اخباره عليه السلام انما ينبت ورسول من الله يحصل به
 بدلالة المعجزة ولا شيء هناك يتوقف على الشرع ولم يوجد هناك نص
 يقتضي يدل على وجوب التصديق بمعنى انه مما يترتب عليه الثواب في الاجل

في قوله لا يتوقف على الشرع
 في قوله فكم والحكم حادث
 في قوله فكم والحكم حادث
 في قوله فكم والحكم حادث

بل الموجود الدال عليه هناك هو المعجزة الظاهرة بعد دعوى النبوة و
دلالة المعجزة عقلية فوجوب التصديق بمجرد ترتب الثواب على ذلك
التصديق لا يمكن اثباته باخبار الرسول بان تصديقي في خبري امر يرتب
عليه الثواب في الاجل لانه عليه السلام يجب بهذا المعنى تصديقه بهذا
الخبر ايضا فيلزم اما الدور او التسلسل فان قيل صدقة عليه السلام
في اخباره باخيه يعلم بدلالة المعجزة وصدقة بعد العلم بانه نبى في اخباره
بغير ذلك يعلم بما قام على صدقة في اخباره من الادلة الدالة عليه عقلا
فاخباره عليه السلام بان تصديقي في خبري امر يرتب عليه الثواب
في الاجل يعلم بدليل عقلي قاطع لا يخبره الاخرجة يلزم الدور او التسلسل
قلنا فرج الكلام الى القول بان وجوب التصديق بالمعنى المذكور امر يعلم
بالعقل لا بالنقل فتأمل في هذا المقام **قوله** عن ادكتر ما يتعلق بالعلم دون
الاحكام وكون العلم بالحكم عن دليل يدل على الاستدلال به عليه فيخرج
علم الله تعالى وعلم رسوله عليه السلام وعلم المقلد لان دليله قول المجتهد و
المتبادر من العلم بالحكم عن دليله العلم به عنه بالذات لا بالواسطة
ولو تعلقت بالاحكام لم يخرج علم الله تعالى وعلم رسوله عام وعلم المقلد
لان كلامهم يعلم الاحكام الحاصلة عن ادكتر اللائحة المجتهد **قوله**
فانه ليس من الفقه عندهم قد سبق ما فيه **قوله** والخلاف اه يقال في علم الخلاف
مثلا هذا الحكم ثابت لوجود المقتضى له بلا بيان هذا المقتضى ويقال فيه
ايضا هذا الحكم غير ثابت لثبوت اللازم له من غير بيان اللازم ولا شك
ان كلامها لجمال يفيد العلم الاجمالي بالحكم **قوله** كما نقل الراجح اه
وقد يطلق الاصل على المقيس عليه بالنسبة الى المقيس فهذا اما بطريق
النقل ايضا وبطريق شمول معناه الغوى لانه كان الاول فلما بدت
ان يقال المحصر في الاربعة ليس مطلوب به هنا **قوله** نقل العلم ونقل الى

الدليل

٢٨ الى الدليل النقل الى الدليل نقل الاصل الى الدليل والنقل الى العلم نقل مجموع
اصول الفقه اليه فيكون النقل فيه متعدد بخلاف اذا جعل الاصل
فيه شاملا للدليل ثم نقل الى العلم فانه لا يكون فيه الا النقل الواحد
فيكون عدم نقل الاصل الى الدليل مختارا لانه لا يوصل الى تعدد النقل
في اصول الفقه اذا جعل علما بخلاف نقله الى الدليل فانه يوصل الى ذلك
التعدد وانت تعلم ان تعدد النقل في اصول الفقه لم يثبت الا باعتبار
فالنقول والمنقول عنه واليه متعدد فالنقل كذلك لكن كان في شيئين
وكان في كل منهما نقل واحد الحقيقة **قوله** اعلم ان موضوع كل علم المشهور
ان المتأخرين ذهبوا الى ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه الا من اعراضه
الذاتية المبحوث عنها في العلوم واما المتقدمون فقد ذهبوا الى ان
اللاحق للشيء بواسطة جزئه الا من ليس منها فترى السارح في العرض الذي
منه على مذاهب المتعددين لانه الحق على ما صرح به المحققون وقد استدل
على ذلك بان المبحوث عنه في العلوم هو الاثار المطلوبة لموضوعاتها
لمتجانسا وهي الاحوال التي يطلبها الاستعدادات المختصة بتلك
الموضوعات ولا شك ان مطلوب الاستعداد المختصة بالشيء لا بد
ان يكون مختصا به لا مشتركا بينه وبين غيره واللاحق للشيء بواسطة
جزئه الا من لا يكون مختصا به بل مشتركا بينه وبين غيره فلا يحسن جعله
من الاعراض الذاتية للمبحوث عنه في العلوم ورد عليه بان الاخص
ان يكون المبحوث عنها في العلوم الاحوال المستندة الى موضوعاتها
استنادا تاما بان يكون مستندة اليها بلا واسطة او بواسطة مختصة
بها او احدى ما يبيها وبانه لما جاز ان يكون الاخص من الشيء من
الاثار المطلوبة له بشرط ان لا يكون ذلك الشيء محتاجا لصدقه عليه
ان يتحقق في ضمن نوع معين كالمشرك والسكن بالنسبة الى الجسم فيجوز ان يكون

الاعم من الشيء كذلك من الافار المطلوبة وبانه لما جاز ان يكون اللاحق
للشيء لذاته او لما يساويه اخص منه كخانة الصورة المذكورة فيجوز
ان يكون اللاحق للشيء بواسطة امر اعم تختص به لاعم منه وقد استدل
ايضا على حقيقة مذاهب المتقدمين بانه اذا جعل اللاحق للشيء لجزءه اعم
عرضا ذاتيا له يلزم خلط مسائل العلم الادي الذي موضوعه اخص
بمسائل العلم الاعلى الذي موضوعه اعم ورد عليه ايضا بعد تسليم كون اللاحق
للشيء بواسطة جزئية الاعم اعم منه بان تمايز العلوم بموضوعاتها لا يجوز
ولو سلم ذلك فلا نسلم لزوم الخلط لانه انما يلزم لو وجد ان يبحث في
كل علم عن جميع الاعراض الذاتية لموضوعه او كان كل جزء لموضوع العلم
وهو اعم منه موضوعا لعلم اخر اعلى منه وكل منها غير مسلم اعلم ان النوع
الذي حمل عليه العلم الاعراض الذاتية لموضوعه وان كانت اعراضا غريبة
له على رأى المتقدمين فحارجه عن تعريفه لكن النوع الذي حمل عليه العلم
اعراضه الذاتية له للموضوع العلم فداخل في تعريفه فلا يكون مانعا له
لاغياره فجوابه ان قيد الجسدية معتبر فيه فحاصله ان موضوع العلم ما
يبحث فيه عن اعراضه الذاتية من حيث انها اعراض ذاتية له وحمل تلك
الاعراض على ذلك ليس من حيث انها اعراض ذاتية لذلك بل من حيث انها
راجع الى الاعراض الذاتية لموضوع العلم لتضمنها اياتها فلا يريد ان العرض
اللاحق للنوع مطلقا لذاته او لما يساويه فلا حق لموضوع العلم بواسطة
امر اخص فيكون من اعراضه الغريبة والتحقيق ان موضوع العلم ما يبحث
فيه عن الاعراض الذاتية له او لنوعه او لعرضه الذاتي او لنوع عرضه الذاتي
بان المعبرة في العرض الذاتي للشيء شمولي لجميع افراده اما بانفراده او مع
مقابله ومجملات المسائل المذكورة شاملة مع ما يقابلها بجميع افراد موضوع
العلم فربما اعراض ذاتية له كما انها اعراض ذاتية لذلك النوع ورد بان السائل

٢٩ لافراد الشيء على سبيل التقابل انما يستعرض ذاتيا له بشرط ان لا يكون
مختصا بنوع من انواع ذلك الشيء كالمحرك والسكنى للجسم بخلاف
الصاحك وغير الصاحك للحيوان والشرط المذكور غير موجود في بعض
مجملات المسائل المذكورة وبان السائل الافراد الشيء على سبيل التقابل
انما يستعرض ذاتيا له بشرط ان يكون التقابل بين الشئيين تقابل ^{التضاد}
الحقيقي او تقابل العدم والملكية وهذا الشرط مفقود في بعض تلك المجملات
ايضا **فهم** وما سوى ذلك اعراض غريبة لا يبحث عنها العلم فمنها ما هو اللاحق
للشيء بواسطة الاعم منه سواء كان داخلية او خارجية وسواء كان اعم منه
بحسب الحمل او التحقيق ومنها ما هو اللاحق للشيء بواسطة الاخص منه سواء
كان اخص منه بحسب الحمل او التحقيق ومنها ما هو اللاحق بواسطة المباين
بحسب الوجود والاحتمال غير خفية على نفوس زكية اعلم ان الحكماء
جوزوا قيام العرض بالعرض وبقائه وانكروا النقطة الجوهرية والخط الطولي
والسطح الجوهرية واثبتوا العرض منها ووافقوا لالون للجسم الشفاف
ويصح ان يقال جسم ملون سطح **فهم** والمراد بالبحث عنها حملها على موضوع العلم
قد اشار بهذا التفصيل الى ان موضوع المسئلة قد يكون موضوع العلم
وقد يكون نوعه وقد يكون عرضة الذاتية وقد يكون نوع عرضة الذاتية والكل
منها قد يكون مطلقا وقد يكون مقيدا اعلم ان محور المسئلة كان موضوعا
نوع موضوع العلم او نوع عرضة الذاتية اما عرض ذات لموضوع العلم وهو
الظاهر من كلام الشارع فيكون لاحقا لهذا النوع بواسطة الاعم منه
وهو موضوع العلم او ما هو مساو له سواء كان داخلية او خارجية ولا خير
في كونها اعراضا غريبة لهذا النوع على رأى المتقدمين لا بواسطة ما هو اعم
من موضوع العلم لان اللاحق به لا يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم على
ما اختاره الشارع من مذاهب المتقدمين في العرض الذاتية واما عرض ذات

لهذا النوع فيلزم في البحث في العلم عن الاعراض الغربية لموضوع العلم
وقد عرفت ما فيه فيما سبق قبل مجوز ان يكون البحث في العلوم عن الاحوال
المختصة بالانواع واقعا على سبيل التطفل وما فيه غير خفي فلا اعتبار له
وقيل ان تخصيص التعريف لموضوع العلم بالاعراض الذاتية لم لا ينبذ البحث
عن اعراض الغربية في العلوم لجواز ان يكون هذا التخصيص بنسبة على
ان المعبر في موضوع العلم ان يبحث في العلم في الجملة عن اعراضه الذاتية
من حيث ان اعراضه الذاتية سواء يبحث فيه عن اعراضه الغربية ايضا او لا ولا
يخفى عليك تكلف البحث عن مثله في التعريفات قال الصدر في شرح التوحيد
وتحقيق ذلك ان العرض الذاتي للمبحث عن العلوم وهو ما يعرض للموضوع
لذاته اي بلا واسطة في العوض او يعرض بواسطة ما يابى ويقد يكون اخص
منه كما حقق في موضوعه ولما اعتبر في العلوم البرهانية كون مسائلها قوانين
كلمية ولا يصدق حمل الخاص على العام كليا فيحمل تلك العوارض الاخص من
الموضوع على نوعه او ما هو بمنزلة نوعه جملا كليا ومن بهنات يسمون
موضوع مسئلة العلم قد يكون نوعا من موضوع العلم وقد يكون عرضا ذاتيا له
وقد يكون نوعا من عرضة الذاتية انتهى اعلم ان الواسطة ثلثة اقسام واسطة
في الثبوت كاللغو في ثبوت الفحك للانسان وفيها يكون الانسان جنسا
على وجه الحقيقة وواسطة في العوض كالتفينة في كون الجالس فيها متحركا
وفيها يكون الجالس متحركا على وجه المجاز وواسطة في الاثبات والتصديق
كالدليل المدلول وقد عرفت ان المراد بلحوق العرض الذاتي للشيء لذاته سلب
الواسطة في العوض فهذا لا ينافي كونه لاحقا له بواسطة الاخص منه كنوع
الموضوع فقوله والمراد بالبحث عنها حملها اه في اشارة الى ان العرض الذاتي
هو المحمول فالتمثيل بالكلم والادراك والفحك والذوق ما يحتمل موضوعها
اما للاعراض الذاتية لموضوع العلم اوله ولنوعه ولعرضه ولنوعه لان العام

يوجد في ضمن الخاص ويجوز الاستخدام **قوله** او على نوعه اما مطلقا نحو
المطلق يوجب الحكم مطلقا جعل المطلق نوعا للخاص بناء على ان الخاص
قد يجامع مع المقيد فان قلت ان المطلق قد يجامع العام فكيف يكون
الخاص جنبا للمطلق قلت هذه الاقسام اعتبارية لاحقيقية **قوله**
وعلى هذا القياس في السنة يعني ان كل ما يجعل موضوع المسئلة
مطلقا او مقيدا او نوع كل ما يجعل موضوع المسئلة مطلقا او مقيدا
او عرضا ذاتيا لكل ما يجعل موضوع المسئلة مطلقا او مقيدا او
نوع عرض ذاتي لكل ما يجعل موضوع المسئلة مطلقا او مقيدا **قوله**
فقبل انه الادلة والاجتهاد والتوسيع فانه يبحث في علم اصول الفقه
عن احوال كل منها فمن قال بذلك نظرنا ظاهرا في الحال ولم ينظر للاحقيتها
قوله وقال حجة الاسلام اه فكانه نظرا لان الاحكام هي الاثار المطلوبة
بالادلة فالبحث عن احوالها في اصول الفقه هو الاولى من البحث فيه
عن احوال الادلة وجوابه ان الادلة سابقة على الاحكام وجعل السابق
موضوعا هو الاولى من جعل المتأخر موضوعا على ان الادلة اربعة و
الاحكام خمسة فجعل القليل موضوعا هو الاولى من جعل الكثير موضوعا
لان الوحدة والتميز اقرب الى القليل **قوله** وقال صاحب الاحكام اه
فكانه ذهب الى ان البحث عن الاحكام في هذا العلم على انه من لواحقه
فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها
مبنية للاحكام والمباحث الناشية عن الاحكام وما يتعلق بها خارجة
عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحقه وتوابع لمائل
هذا العلم فلا يبحث فيه عن الاحكام بل يبحث في احوالها لانه يمكن
من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام
لاننا رجعنا الادلة بالتعميم الى الادلة والاحكام الى الحتمية ونظرنا

فكونه موصلا الى الجمهور وكون الجمهور موصلا اليه ككون الدليل مثبتا للحكم
وكون الحكم مثبتا به والكل عوارض لها شروطا وقيود اعلم انه يحتمل ان يكون
الموضوع في اصول الفقه الدليل الشرعي والحكم الشرعي ويجعل الادلة الاربع
والاحكام الخمسة انواعا لها وكذا الكلام في موضوع المنطق على ذلك التحقيق
وهذا هو الانسب لان تعقيب موضوع العلم انب من تكثيره ولا ينافيه
عدم البحث عن احوالها لوجود البحث عن احوال انواعها ويحتمل ان يكون
الموضوع في اصول الفقه الادلة الاربع المثبتة للاحكام والاحكام الخمسة
المثبتة بالادلة الاربع على ذلك التحقيق وكذا الكلام في موضوع المنطق
ولكل من الاحتمالين وجه **قوله** اما انهما اذا رجعت له قد يكون الشيء الواحد
لوازم متعددة متغايرة فلا يلزم من تغاير اللوازم تعدد الملزوم كما لا يلزم
من تعدد الملزوم تعدد اللازم لجواز ان يكون الشيء الواحد لازما للشيئين
وانت تعلم انه قد يكون للشيء لازم وللشيء الاخر لازم اخر فاذا جعل كل من
اللازمين بمحمولاً عنه في علم واحد يجعل كل من الملزومين موضوعاً له اذا
لم يكن كل من اللازمين لازماً للشيء معتد به شامل لهذين الملزومين فقط
وما نحن فيه من هذا القبيل والآفاق الاولى ان يجعل ذلك الشيء انما هو موضوعاً
لذلك العلم الواحد وانت خبير بان ما ورد به خطاب الشارع شامل للادلة
والاحكام فما يلزمها يلزمه وان وحدة الموضوع انب بالنظر لوحدة
العلم ومنه يعلم ما في قوله ولا وجه لترجيح احدهما واختلف في فهم المعنى من اللفظ
فقال السعداني صفة اللفظ وان كان فهم المعنى صفة السامع وقال السيد
ان صفة السامع لكن يفهم منه ما هو صفة اللفظ وهو كونه بحيث يفهم
منه المعنى فتثبت الحكم بالدليل يكون من هذا القبيل **قوله** وما ليقين من سبق
الادلة في الاعتبار ويرد عليه انه يرد عليه ان من الادلة كتاب الله تعالى وسنة
رسوله عليه السلام وكل منهما اقدم واشرف **قوله** وانما اتحاد العلم على ذلك

ذلك التقدير اه يعنى تقدير رجوع المحمولات الا الاضافة المحصورة **قوله**
فلان ماخذ الفصل ان اريد بالماخذ محمول العلم على ان يكون للرد بالفصل
محمولات المسائل بخصوصياتها فالاضافة لامية وهي بيانية اذ كان المراد
بالماخذ محمولات المسائل بخصوصياتها والمراد بالجنس محمول العلم على كونها
واحد بالجنس لا كونها واحداً بالنوع ولا واحداً بالشيء خصوصاً لا يظهر ان يقول
اتخذ الموضوعات بالجنس اعني به موضوع العلم لان الموضوعات راجعة الى موضوع
العلم والمحمول راجعة الى محمول العلم الذي هو العرض الذاتية لموضوع العلم ويمكن
التصحيح بان يقال ان المراد اتحاد كل من الجزئين مع الآخر فتدبر والمراد بذلك
العرض الذاتية هي الاضافة المحصورة الواحدة الجامعة بين الموضوعين ولا
ينبغي كون الموضوع جنساً قولهم تمايز العلوم بموضوعاتها والمميز هو الفصل
للاجنس لان كونها جنساً باعتبار لا ينافي كونها مميزة باعتبار آخر وفيه إشارة
الا ان تمايز العلوم يكون بمحمولاتها ايضاً **قوله** اما المحمول فظاهر يعنى ان اتحاد
المحمول فظاهر لكون المحمولات راجعة الى محمول العلم وهي الاضافة الواحدة بين
الموضوعين في نظر لان محمول العلم بهما موضوع العلم متعدد بينهما من حيث
تامة كالمناجاة التامة بين الموضوعين التي هي المرادة بالاتحاد هما لان الابطال
حال الدليل والقبول حال الحكم فلا وجه للتفريق بينهما بظهور اتحاد المحمولات و
بعدم ظهور اتحاد الموضوعات **قوله** فلان للرد بالاتحاد والتناسب القائم لا ينافيه
عدمه بين انفس الادلة وبين انفس الاحكام لانه ثابت بين الادلة وبين
ما يثبت بها من الاحكام **قوله** فلانه لو تعدد عليه اي علم بتقدير رجوع المحمولات
الى الاضافة المحصورة وضميرها مشتركها راجع الى الموضوع المتعدد به
باعتبار كونه طائفة وكثرة **قوله** كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع فعلى
هذا يلزم ان يكون موضوع اصول الفقه الدليل الشرعي والحكم الشرعي لا ما صدر
عليه هذان المفهومان الكتابيان من الادلة الاربع والاحكام الخمسة

كلامه السابق في بيان موضوع العلم والعرض الذاتية له وفي التفصيل هناك
يدل على ان موضوع اصول الفقه ما صدق عليه ميزان المفهوم وان الجواب بان
هذا المفهوم عرضي لا ذاتي له او بان التفصيل السابق بيان وقوع نوع ونوع
نوعه ووقوع عرضي ذلك النوع الذاتية ونوعه موضوعات المسائل لا يتجلى عن
تكلف بعيدا قال السيد المحققين في شرحه المواضع انهم سمو الاحوال والاعراض
الذاتية المتعلقة بشئ واحد اما مطلقا او من جهة واحدة او باثني
متناسبة تناسب معتداه سواء كان بالاشتراك في ذاته لها او في عرضي لها
علما واحدا وسموا ايضا ذلك الشيء الواحد وتلك الاشياء موضوعا لذلك
العلم الواحد انتهى قال صاحب التوضيح انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون
له اكثر من موضوع واحد كالطب فانه يبحث فيه عن احوال بدن الانسان
وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم
ان كان اضافة في الاخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم
وفي المنطق يبحث فيه عن ايصال تصور او تصديق في تصور او تصديق
اخر ويكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشيا عن المضافين
وبعضها عن الاخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه
الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد شيئا كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه
انما هو باتحاد المعلومات اي المسائل واختلافها باختلاف الموضوع يوجب
اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه واحد
من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل احد ان يصطلح
على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيئا فان فعل المكلف والمقدار
وما اوردوا من النظم وهو بدن الانسان والادوية فجوابة ان البحث
في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها
فال موضوع في الجميع بدن الانسان انتهى قال صاحب التلويح في نظر لا ينبغي ان

33
ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم
وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم
ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم يكن الموضوعات
الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا للعلم
واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتية كالحط والتطبخ
والجسم التعليق للهندسة فانها تشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل
القار الذات او في عرضي كبدن الانسان وجزائه والاعدية والادوية و
الادكان والافرجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تشارك
في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فليس انهم لم يملوا رعاية
معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة
علم واحد وموضوعه فعل المكلف والمقدار ثم ان فيما اورد من المثاليين مناقض
نفسه لان موضوع اصول الاشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا
ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او
التشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق انتهى
فيه نظرا لان المبحوث عنه في علم اذا كان اضافة وكان لاحوال المضافين مدخلا
فيها وكانت الاضافة حالها فيجب ان يجعل موضوعا له ان جعل الامر الذي
تشارك فيه الاشياء التي جعلت موضوعا للعلم وكان معتداه متناسبة
تامة لذلك العلم سواء كان ذاتيا لتلك الاشياء او عرضيا لها موضوعا له من
من جعل تلك الاشياء موضوعا له لانه اليق وانسب بوحدة العلم ومنه
يعلم مله كلامه شارح مع انه يمكن ان يقال ان مرادهم بقولهم ان الاشياء
الكثيرة اذا كانت متناسبة باندرجها في ذاتية او عرضي تكون موضوعا للعلم
كونه موضوعا له في ظاهر الحال لانه حقيقة الحال ولا ضرورة عدم الاضافة
بين الادلة لوجودها بين الكتاب والحكم الثابت به وبين السنة والحكم

وبين الاجماع والحكم الثابت به وبين القياس والحكم الثابت به وقد عرفت
 ان موضوع المنطق هو المعلوم من حيث انه يوصل الى المجهول لا التصور
 والتصديق لانها نوعان له او الموصل والموصل اليه على ما حققه صاحب
 التوضيح فلم يكن مناقضا لنفسه اصلا **قوله** والا لا تحدد الفقه والهندسة
 اى ولو كفى اشتراك الاشياء في الموضع المطلق سواء كان مناسباً او لا
 في كونها واحداً لكان الفقه والهندسة مع كمال بعد بينهما علماً واحداً والتأريخ
 باطل بالاجماع وبطلانه دليل على بطلان ملزومه وانت قد علمت انفاً ان
 ما اراده القوم من الاشتراك ليس مثل هذا الاشتراك وهو ظاهر لا خفاً
 فيه اصلاً فهذا الشق من التوحيد المعنوي بهما قبيح جداً كما شق الثاني
 لانك قد علمت انه المراد هو الاشتراك في الانتساب الى الصفة والاشياء
 فيه فلذلك لم يتعرض الشارح به بل صرح بالبحث في الطب عن احوال الاشياء
 المتشابهة في ذلك الانتساب فان عترف بصحة ما قصد ابطاله وقد عرفت
 ما فيه من التوضيح **قوله** واعتبار ما بينهما اه اى اعتبار ما بين الموضع المطلق
 وبين الموضع الخاص في الاشتراك لا يفيد الانقباض لا فضائه الا ان يكون
 العلوم الباقية عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراكها في كونها النظر فيها به
 للاحتراز عن الخطاء في اللفظ علماً واحداً وهو باطل بالاجماع فكذلك اعتبار
 المذكور فيه نظر لانك قد عرفت ان مرادهم هو الاشتراك في امر يناسب الاشياء
 التي جعلت موضوع العلم مناسبة تامة مضبوطة بقدر معتد به **قوله** فلان
 تعدد هذه عين اختلافه في نظر لانه انما يكون كذلك اذا لم يلاحظ ما يوجب
 الاشياء التي جعلت موضوعاً ويجعله بمنزلة شيء واحد وهو ملحوظ فيها
قوله اذا لم يرجع اه قد عرفت ان محولات مسائل علم واحد راجعة الى المحول
 العلم وهو العرض الواحد الجنسي الذي لموضوعه واذا تعدد الموضوع يكون
 كل واحد منها مندرجا تحت امر واحد مناسب مناسبة تامة لذلك العلم

وقد عرفت ان موضوع اصول الفقه متعدد وهو الادلة والاحكام وان
 محوله متعدد ايضا لان اثبات الدليل للحكم غير ثبوت الحكم بذلك الدليل
 وان ثبت التلازم بينهما مع انه جعل علماً واحداً فتماثل في هذا المقام فانه
 مما يضطر به العلماء العظام **قوله** كل حكمة ومصلي تترتب على فعل اه
 فيه دلالة على ان الغاية والفائدة متحدتان بالذات ومختلفتان بالاعتبار
 وعلى ان الغرض والعلية الغائية يتحدان بالذات متغايران بالاعتبار
 فالغرض مضاف الى الفاعل والعلية الغائية الى الفعل فتقوم والعلية لعلية
 عطف على ما في قوله ما لاجله فالمصلحة المترتبة ان كانت باعثة على اقدام
 الفاعل على الفعل فهي غاية وفائدة وغرض وعلية غائية وان لم تكن باعثة
 عليه بل كانت مترتبة على الفعل بطريق الاتفاق فهي غاية وفائدة وليست
 غرضاً ولا علة غائية وما كان باعثاً على اقدام الفاعل على الفعل ولم يكن مترتباً
 عليه فهو غرض وعلية غائية وليس غاية ولا فائدة فكان بين الغاية والغرض
 عموم وخصوص من وجه **قوله** فلا يوجد في نظر لان فعله تعالى لا يخلو عن حكمه
 ومصلي مترتبة عليه مع كون المنفعة راجعة الى عباده لكنه اذا لم يكن
 مقروناً بقصد ذلك يكون ترتيبه متفاوتاً تعالى الله عن ذلك واذا كان مقروناً
 بقصد مع علمه بذلك فيكون واعياً اليه ولا يلزم منه استكمالها بالغير المنفصل
 منه تعالى والاحتكام انما كانت في استكمالها بالمنفصل عنه تعالى لا الاصحح بان
 ان افعال الله تعالى لا تعدل بالاعراض خلافاً للمعزلة ولا كثر الفقهاء واحتج
 المص عليه بان تعالى لو فعل لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكلاً بغيره واللازم
 محال بيان الملازمة ان كل من كان يفعل لغرض كان مستكلاً بفعله ذلك
 الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته لا يقال غرضه تحصيل مصلحة العبد
 فلا يلزم ان يكون مستكلاً بغيره الا ان يقول تحصيل مصلحة العبد
 وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه تعالى لم يصلح ان يكون غرضاً

واعمال الفعل لا متناع الترجيح بلا مرجح وان لم يتوبا بالنسبة
اليه تعالى بل يكون تحصيل المصلحة اولى بالنسبة اليه لزم الاستكمال بما هو
اولى بالنسبة اليه تعالى انتهى في نظر لانا لان سلم انه ان استويا بالنسبة
اليه تعالى لا يكون غرضا وواعيا ولا سلم لزوم الترجيح بلا مرجح بل جواز
ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا والحق ان افعال الله تعالى
معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصل لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا
للمعتزلة وقوله تعالى خلق لكم من الارض جميعا وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون واحتملها كثيرا في القرآن دالة على ما قلنا وان بعته به
الانبياء عليهم السلام كاذت لا ابتداء للخلق كما ان اظهار المعجزات كان
لتصديقهم وحل اللام فيها على لام العاقبة لا على لام العلة كما في قوله تعالى
فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا حصر النصوص عن ظواهرها
بلا موجب لذلك فقوله من قال ان افعال الله تعالى غير معللة بمصالح العباد
بعيد عن الحق جدا فان قيل ان افعال الله تعالى اذا كانت معللة بمصالح العباد
كانت موقوفة عليها فيكون مستكلا فيها بها قلنا كان ذلك بطريق جري
عادة على ذلك لا بطريق الوجوب عليه تعالى كما في اسباب العبادية الموضوعة
لحكمة الهيبة تقتض ذلك وبذلك يسقط ايضا ما قيل ان تحصيل الاعراض
ابتداء مقدور له تعالى لان كل غرض يرضى يكون من الممكنات فيكون
قادرا على الاجادة ابتداء فتوسط الافعال وجعلها غايات عبث
والعبث محال عليه تعالى لقوله تعالى فما حسبتم انما خلقنا عبثا قومه الربانية
بحسب الطاعة البشرية انما قيد الاحكام بالربانية احترازا عن احكام
هي غيرها كاحكام العقلية كالحكم بان العالم حادث ونحوه والحسية
كالحكم بان النار محرقة ونحوه والاصطلاحية كالحكم بان الفاعل من فروع
ونحوه وانما قيد معرفة الاحكام بالربانية بكونها الطاعة الانسانية

لان

لان معرفة جميعها ليست في وسع الانسان وقد قال الله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها والظاهر من معرفة الاحكام بهيها معرفة المجتهد بين
لا الاعم منها ومن معرفة المقلدين قومه ولهذا احتيج العلم اخر فيه اشارة
الى ان المراد معرفة تلك الاحكام اجمالا لا لا ولى ترك لو الوصلية هيها
الا ان يقال المراد بها تأييدا لا اعتبار قومه اي اذا كان فيه اشارة الى ان
الشرط محذوف بدلالة قوله والحق انه الادلة والاحكام عليه قومه المقصود
من الفن الاول للاول والثاني والثالث ففيه لف ونشر مرتب والظاهر
ان المقصود هو الاعم من المقصود بالذات والمقصود بالتبع لان الخاتمة
مقصودة بالتبع لكونها اريد المقصود بالذات يلزم ان يدخل في الاقسام
ما هو الخارج من المقسم وانت خير بان المقدمة مقصودة بالتبع ايضا
الا ان يفرق بينها وبين الخاتمة بجعل الخاتمة فقط بمنزلة المقصود بالذات
اعلم ان الحكم قد يكون جعليا وهو المراد بهيها اذا اريد حصر المقصود
من الكتاب وقد يكون عقليا وهو الحصر الدائر بين النفي والاشارة
وقد يكون المتقاربا مبنيا على التبع والاشارة وهو انما تام بفيد القطع
او ناقص بفيد الظن وهو المراد بهيها اذا اريد حصر المقصود في الفن
وقد يكون الحصر الحكي في جزئياتها وقد يكون حصر الكل في اجزائه و
المقصود في الفن والمقصود من الكتاب كل واحد منهما كلي اذا اريد
به هذا المفهوم وكل اذا اريد به المجموع قومه المقصد الاول في بيان احوال
الادلة الاربعة الظاهر ان المراد به طائفة من الالفاظ المخصوصة بدلالة
قوله في مقصدين لبيان احوال الادلة والاحكام لان الظاهر ان يكون
البيان بالالفاظ وبيان احوال الادلة قد يكون بين الالفاظ به
المخصوصة وقد يكون بالالفاظ مخصوصة اخر كالفاظ التوضيح فيكون
بيان احوال الادلة عاما وصفية وكل منهما يصح ان يجعل ظرفا مجازيا

ويجوز ان يكون في معنى اللام لكن القاسيس والآلادة خير من التاكيد والاعادة
 اعلم ان المحقق الشريف قد حقق في حواشي الكشاف ان الظرف المستقر
 ما كان متعلقا مقدرًا سواء كان عامًا لقولنا زيدنا زيدنا الاري حاصل او خاصًا
 لقولنا زيدنا البصرة اي مقيم والتفويما يتقابل اي ما يكون عاملة مذكورا
 سواء كان عامًا او خاصًا وان المشهور بين النحاة ان الظرف المستقر
 ما كان متعلقًا مقدرًا عامًا والتفويما يتقابل اي ما يكون متعلقًا مذكورا
 مطلقًا او مقدرًا خاصًا وكل منهما محتمل ههنا على ما هو المشهور بين
 النحاة والمستقر متعين على ما حققه السيد الشريف وعلى المشهور
 الاولي حمل الظرف على المستقر لان تقدير العام اسهل واقرب الى الفهم
قوله وهي الكتاب لا يخفى عليك ان الكتاب مقدم على السنة وهي مقدمة
 على الاجماع وهو مقدم على القياس في الاعتبار فلذلك ذكرها على هذا
 الترتيب **قوله** والوحي اما متلوفا للكتاب في نظر لانه ان اريد به ههنا
 ما هو المتناول للقراءة المشهورة لان بعض الاحكام اخذت من القراءة
 الشاذة وما هو المتناول لما نسخ تلاوته وبيع حكمه ولما هو دليل الحكم
 الشرعي لا ما يختص بالمجموع لانه لا يلائم غرض الاصول فيرد عليه انه منافي
 لتعريفه وتعيينه وان اريد به ما هو المعين فها يخرج ان عند فتحه حصل
 الادلة في الاربعة المذكورة ويكفي الجواب باختصار الاول ههنا ان لا يفسد
 في تخصيص التعريف بما هو المقطوع قرآنية وباختيار الفسخ وتعميم السنة
 منها وانما هو في حكمها **قوله** والآلادة اي وان لم يكن الوحي متعلقًا
 فهو السنة سواء كانت قوله عليه السلام او فعله او تقريره اذا اراد ان فعله
 او سمعه ولم ينكره وقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
 لا يدل على كون الوحي فيما نحن فيه لا يختص بالقول اعلم ان الوحي قسمان
 ظاهر وباطن اما الظاهر فثلاثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع

في سمعه بعد علمه بالبلغ بانه فاطمة والقوان من هذا القبيل ومنه يعلم
 وجه كونه متلوًا والفاضة ما وضحه له باشارة الملك من غير بيان بالكلام
 ومنه يعلم ان الوحي اعم من القول كالسنة والثالث ما يبدي للقلب
 عليه السلام بلا شبهة بالاهام الله تعالى بان اراد بنور من عنده كما قال الله
 ليحكم بين الناس بما اراد الله وكل ذلك حجة مطلقًا واما الباطن فما
 ينال بالارأي والاجتهاد **قوله** وغير الوحي ان كان قول كل مجتهد في عصر
 فالاجماع اراد بالقول ما هو اعم منه وقما هو بمنزلة العمل بطلقا و
 السكوت من بعض المجتهدين بعد بلوغ ذلك اليه ومضى مدة التأمل
 و اراد بكل مجتهد مجموع المجتهدين **قوله** والآلادة قياس اي وان لم يكن
 غير الوحي قول المجتهدين في عصر فهو القياس مطلقًا سواء كان جليًا او خفيًا
قوله واما شرايع من قبلنا اه جواب عن سؤال مقدر يد على احصاء الادلة
 المذكورة حاصله ان الاحكام الشرعية كما تثبت بتلك الادلة تثبت
 ايضا بغيرها شرايع من قبلنا والعرف والتعامل والاستصحاب والتحرى
 والعمل بالظاهر والاضاهر والاخذ بالاحتياط والقوة لتطيق القلب
 وانما الصحابة وانما كبار التابعين وحاصل الجواب ارجاع بعضها الى
 بعض الادلة الاربعة وبعضها الاخر الى بعض منها فالجوع راجع الى مجموع
 بحيث لا يبقى شيء منها خارجا عن الادلة الاربعة فيصح حصر الادلة في
 الاربعة المذكورة فشرايع من قبلنا بعضها راجع الى الكتاب اذا قصده الله
 تعالى بالانكار وبعضها راجع الى السنة اذا قصده الرسول عليه السلام بلا انكار
 من حيث انما صارت شرعية نبينا محمد عليه السلام فانما الصحابة وكبار التابعين
 رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ملحقون بالسنة لشبهتهم كونها منها الاحتمال
 سماع الصحابة من رسول الله ولا احتمال سماع كبار التابعين من الصحابة
 والبواقي ظاهرة من الشرح **قوله** وانفقوا البلاء اليد لان النبوة ثابتة به

في الاربعة

وكل واحد من الاجماع والقياس لا بد له من مستند من الكتاب او السنة و
لا ينافيه توقف ثبوت كونه كلام الله بالنسبة الى التابعين على كونه منقولاً
نقلًا متواترًا **قوله** اعلم ان كلام الكتاب والقران اية الكتاب في اللغة
مصدر يستعمل بالمفعول للمبالغة او فعال بنى للمفعول كاللباس ثم اطلق
على المنظوم عبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب واصل الكتب الجمع ومنه
الكتيبة فغلبت في عرف الشرع على كتاب الله المشتمل في المصاحف كما غلب
في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقران في اللغة مصدر بمعنى القراءة
غلبت في عرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقر وعلم السنة
العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيره
حيث كان الكتاب هو القران المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف
المنقول اليها نقلًا متواترًا بلا شبهة على ان القران تفسير للكتاب
وبارة الكلام تعريف للقران والفرقان مصدر فرق بين الشينين اذا فصل
بينهما سمي بالقران لفصله بين الحق والباطل بتقريره او المحق والمبطل
بامجازه او كونه مفصولًا ببعضه عن بعض الانزال وقد يجعل الفرقان
اسم جنس للكتب السماوية والاطلاق على الكل عند الاصوليين انما هو
باعتبار كونه دليل الكل كما ان الاطلاق عند طه على الكلي الصادق على الكل
وعلى البعض منه انما هو باعتبار كون الكل دليل الكل والبعض فلا دليل بعض
الاحكام المستفادة من مجموع الكتاب فيه نظر لان غرض الاصولي هو
البحث عن احوال الادلة الشرعية من حيث الاثبات والدليل هو البعض
من الكتاب لا كله وان الوضع تارة الى الكل واخرى الى الكلي الصادق
عليها فيكون مشتركًا لفظيًا وهذا الاشتراك خلاف الاصل والاشارة الى
المعنى خلاف الفرض **قوله** فاجتبه فاذا اطلق الكتاب والقران عندهم
على المفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى البعض منه فاجتبه الا تحصيل

37
تحصيل صفات صادقة عليها لا على الكل فقط ولا على البعض منه فقط
ولا على غيرها ليكون التعريف جامعًا لافراده ومانعًا عن اغياره **قوله**
قصد الا زيادة التوضيح فيه نظر لان الاعجاز لا يوجد في البعض التوال
على الحكم الاقل من اقصر سورة لقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على
عبدنا فاوتوا بسورة من مثله فيخرج عن هذا التعريف وانت تعلم ان ما نقل
بغير التواتر كما اخذ منه الحكم الشرعي فخرج عن هذا التعريف ايضا
ان خرجها لا يلائم غرض الاصولي فالملامح لغرضه هو التعريف بما
يشملها ايضا فان قيل اريد به تعريف المجموع قلت في يدخل فيه البعض
الجامع بين هذه الصفات مع ان المعروف غير صادق عليه فان قيل قيد
الجميع ملحوظ في التعريف ايضا قلت هذا غير موافق لغرض الاصولي وايضا
انه لا يلائم التفرع في قوله فاجتبه فاعتبر ويعلم مما سبق حال من اعتبر الصفتين
الاعجاز والانزال ويعلم منه ايضا حال من لم يأخذ الاعجاز من بين الاوصاف
الاربعة المذكورة واعتبر التعريف لمن لم يدرك من النبوة **قوله** وقصر
بعضهم لافرق في المعنى بينه وبين ما اخذ في الانزال والكتيبة والنقل لان
المراد به هو النقل تواترًا الى النقل مطلقًا قال صاحب التوضيح الركن الاول
في الكتاب اي القران وهو ما نقل النبيين وفتى المصاحف تواترًا فخرج
سائر الكتب والاحاديث الاكبرية والنبوية والقرآنية الشاذة وقال
صاحب التلويح والمصنف رحمه الله تعالى اقتصر على ذلك النقل في المصاحف
تواترًا للحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عد القران لانه سائر الكتب السماوية
وغيرها والاحاديث الاكبرية او النبوية ومنسوخة التلاوة لم ينقل شيء منها
بين دفتي المصحف لانه يلزم لهذا المعهود المعلوم عند الناس صحة الصبأ والقرآنة
الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الاحاد كما اختص بمصحف النبي صلى الله عليه
او الشريعة كما اختص بمصحف ابراهيم عليه السلام ولا حاجة الى ذلك الانزال

شخص بعينه وقد يكون نوعيا كوضع الضارب لمن قام به الضرب
في ضمن مضموم كمن صادق عليه وعلى غيره من اسما الفواعل من
الثلاثي المجرد وهذا المفهوم الكلي جعل الهمزة وضعا وهو بان يقول
الواضع كل اسم مشتق من الثلاثة المجرى على وزن فاعل فقد عينته
لمن قام به فاخذ اشتقاقه وكوضع قانون كمن يعرف باحوال خبريات
موضوعه بان يقول الواضع مثلا كل فاعل مرفوع وقد يكون الوضع
النوعي بان يقول الواضع كل لفظ موضوع لمفعول كذا فقد عينته لما
يلاسه للاستعمال فيه مع القرينة وهذا مخصوص بالمجاز واعلم ان
الوضع قد يكون خاصا والموضوع له خاص ايضا كوضع العلم الشخص
وقد يكون عاما والموضوع له خاص كوضع الحروف وقد يكون عاما
الموضوع له عام ايضا كوضع الاحكام المشتقة واعلم ان الوضع قد
يكون لغويا او شرعيا او عرفيا خاصا او عاما واعلم ان الواضع
هو الله تعالى عند الشيخ الاشعري بان وقف بعض عباده على الالفاظ
مع معانيها بالوحى او بخلقها في جسم ثم باسماء الاله واحد او جماعة
او بخلق علم ضروري في واحد او جماعة وليس هذا من سبب التوقيف
والناس عند البعض وسبب هذا من سبب الاصطلاح وذهب قوم
الى ان البعض توقيفي والآخر اصطلاحى وكلمات القرآن توجد فيها
هذه الاقسام **قوله** مفردا كان او مركبا يعنى بالمركب ما هو الاعم من
التمام الخبرى والاشغائى ومن الناقص الاضطرى او التوصيفى لان
كلمات القرآن توجد فيها هذه الاقسام ايضا وكل من الافراد والتركيب
قد يجعل صفة اللفظ وقد يجعل صفة المعنى وجعلها الشارع بهنا صفة
المعنى لان الجملة نكرة فلا تقع صفة للمعنى وانت خبير بان كون المعنى
مفردا او مركبا انما هو بعد وضع اللفظ له فلو عكس وقال وهو اللفظ

الموضوع

الموضوع المفرد او المركب للمعنى كان اولى **قوله** وانما ما هو على حرف واحد
فكثور ومغلوب يعنى ان اللفظ الذى لا جز له كتحس الباء واللام ونحو
ق من الوقاية احراوص اسما للسورة قليل والعبارة في التسمية
بالنظم وهو ترتيب امور بالكثير وهو ما له اجزاء وهذا القول من الشارع
جواب عن سؤال مقدر لا يخفى تقريره ومورده على من لم ادنى تأمل
ومنع على ان النظم موعة نفس كثر الكلمات القرآنية بضم حرف من كلمة
الاحرف اخرى من هذه الكلمة بحيث يحصل ما يقتضيه العقل من حال
الفصاحة ويز نفس كل مركب من المركبات القرآنية بضم كلمة من مركب
كلمة اخرى من هذا المركب بحيث يحصل منه الفصاحة والبلاغة
في البعض وغاية البلاغة في البعض الاخر من المركبات وهذا البلية وصف
التوان واشمل للمفرد الخاص والعام والمشارك المنقسم اليها النظم فلذلك
حمل النظم على هذا المعنى فلا يقال يجوز حمله على معنى ضم كلمة الاخرى بحيث
يكون المركب مقربة المعنى متناسقة الدلالة على وفق ما يقتضيه العقل
وزاوية الفصاحة وغاية البلاغة مثل اقصر سورة من السور القرآنية
في لايم والسؤال ولا يجتاز الجواب والاعتذار فان قيل يجوز القول
بجواز ذلك الحل لان المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان
تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه الموصوف
بها على ما هو اللفظ دون النظم قلنا جوابه مذکور في ضمنه **قوله** المنزول
خارج به النظم الغير المنزول كالاحاديث والآية والنبوية اه يجوز
ان يكون من التنزيل لقوله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق ولقوله تعالى
الما نحن نزلنا الذكر ولقوله تعالى نزل الفرقان على عبدك ويجوز ان يكون
من الانزال لقوله تعالى وانزل الفرقان ولقوله تعالى هو الذى انزل عليك
الكتاب ولقوله تعالى ما انزلنا عليك القرآن لتشقى اهل الاجل ذلك

فيكون النفي راجعا الى نفي عليه ذلك ويدل عليه قول الشارح المنزل
بانزال حامله فعين كونه من الانزال والنظم كما كان عبارة عن
المفرد الموضوع للمعنى يكون المنزل ذلك اللفظ والفاظ الاحاديث
الالهية والنبوية ليست منزلة ويدل عليه تخصيص القرآن باحد
الاقسام الثلاثة للمعنى ^{نظام} على ما عرفت فيما سبق فمعنى قول الشارح
المنزل بانزال حامله شامل لقسم الذي وضع له عليه السلام بالشارة
الملك بلا بيان بالكلام مع انه ليس بقرآن الا ان يراد حمل اللفظ و
المعنى جميعا وفيه نظر بعد لان التقييد بذلك ليس له فائدة معتد بها
لان الاحتراز بالمنزل لفظه ومعناه عنهما حاصل سواء كان منزله
الله تعالى او جبريل عليه السلام بان يكون واسطة عاديه في الانزال
قال البيضاوي الانزال نقل الشئ من اعلى الاسفل وهو انما يلحق
المعاني بتوسط حكمة الزوات الحاملة لها ولعل نزول الكتب الالهية
على الرسل بان يتلقونها الملك من الله تعالى تلقنا روحانيا او بحفظه
من اللوح المحفوظ فينزل به الى الرسول فيلقنه انتم فهذا لا ينافي
امتناء انتقال العرض من محل الاخر ولا امتناع قيام العرض الواحد
محميين **قول** خرج به النظم المنزل على غيره من الكتب والمصحف الالهية
المنزلة على سائر الانبياء عليهم السلام لا يقال ان شريطة كون القرآن
عن بيابا كما قال الله تعالى قرانا عربيا تكون قرينة دالة على ان المراد من النظم
هو النظم العربي فيخرج النظم المنزل على سائر الانبياء عليهم السلام
بالنظم المذكور لان نقول الكلام في النظم المطلق المحمول على اطلاقه لا
في المحمول على المقيد **قول** المنقول عنه تواتر اخرج به جميع ما سوى القرآن
فيه بحث من وجوه اما اولها فلان منسوخ التلاوة يجوز ان يكون
منقولاً عنه تواترا قبل النسخ وجوابه بوجوه الاول ان عادة النقص

لا بد

لا بد ان تكون متحققة والجواز العقل لا يكفي والثاني ان المراد كونه منقولاً عنه
الينات تواترا والثالث ان قبل النسخ قران واما ثانيا فلانه يلزم منه ان لا يكون
ما يعرفه الرسول دم وغيره من الصحابة رضى قرانا لان النقل عنه تواترا لم يوجد
هناك واستفاد الجزاء يستلزم استفاد الكل وجوابه بوجهين احدهما انه
المنقول عنه تواترا في وقت وثانيهما ان المق تعريف القرآن في غير عصرهم واما
ثالثا فلان ما حكم بخرجه بهذا القيد ان كان من هذا المنزل على الرسول لم يكن
قرانا فيجب دخوله في التعريف الاخر وجهه انه لم يكن منه فيخرج به فلا يتبعه خلا
في يخرج بقيد المنقول عنه تواترا لانه يكون تحصيل الحاصل وهو محال وجوابه
ان المراد بالمنزل على الرسول دم هو المنزل عليه في الجملة واعم من ان يكون ثبوت
نزول عليه قطعيا او ظاهريا لكن يدعي ان الاخر ان يقول وهو النظم المنزل
قطعا على رسولنا والنظم المنقول على رسولنا تواترا ويكفي ذلك بقصد ايضا
زيادة توضيح واما رابعا فلانه يصدق على نحو قولنا اذا قصدنا الدعاء ربنا
اتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عزنا الفارغ انه ليس بقرآن على ذلك التقدير
لجواز ذكره على الجنب **قول** اذا قصدنا الشكر الحمد لله رب العالمين مع ان ليس
على ذلك التقدير ايضا لما مر والجواب ان قيد كيميائية على نوازل التعريف وبمخرج عنه
امثاله اذا الحاصل يكون هكذا ان القرآن هو النظم المنزل على رسولنا المنقول عنه
تواترا من حيث هو كذلك واما خاصا فلان الانسب بغيره الاصول ان لا يعرف
القران المتعارف الذي كان قرانهم مقطوعا بالتواتر بالنسبة اليها لقول تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له حافظون وبالتواتر يتحقق الحفظ بحيث يكون جازما
بل ما يشتمل على ما يجوز العمل به من القرآن الذي كان قرانهم غير مقطوع بعدم
التواتر بالنسبة اليها بحيث لا يكون جازما كما اختص بمصحف ابن مسعود
رضي الله عنه وجوابه ان هذا التعريف غرض الاصولي لجواز علمه بذلك على
ظن كونه من القرآن او على انه من الاخبار المشهورة مع ان التعريف

بما يشمل على ذلك ويفضخ الاخلاق ما تقرر عندنا بلا شبهة من القوان ويختل
شان القرآن نعوذ بالله تعالى من ذلك واما سادسا فلانه اذا جاز الاستدلال
بكلام الرسول الثابت كونه كلامه بخبر الواحد المفيد للظن بذلك على
الحكم الشرعي فيجوز الاستدلال بكلام الله الثابت كونه كلامه تعالى بخبر
الواحد المفيد للظن بذلك على الحكم الشرعي كما اختص بمصنف ابي بن
كعب رضي الله عنه وجوابه ان الزيادة على الكتاب لا يجوز عندنا بخبر
الواحد وان اريد غير ذلك من الحكم الشرعي الغير المفضي الى نسخ الكتاب
بخبر الواحد فجوابه مثل ما مر انفا واما سادسا فلان هذا التوفيق كما يصدق
على بعض القوان يصدق ايضا على كلمة مع انه لا يلائم غرض الاصولي لان
ادلة الاحكام الشرعية الفرعية بعضها لا كلمة وجوابه انه قصد ضمنا بما
كون الكل قرانا كما قصد اصالة بيان كون البعض قرانا **قوله** لتضمنه
التحدي والاعجاز فيه نظرا لانه لا اعجاز فيما دون اقص سورة مع انه مما
يتوقر الدواعي على نقله تواتر ان يكون ما ذكره علة قاصرة وايضا
ان الاعجاز وصف خارج مع ان تضمنه يقتضي دخوله في القوان وعليها
دفعها بان الكلام هو هنا في مجموع ما انزل وان الاعجاز ذاتي له او لوصف
من حيث انه موصوف **قوله** والعادة اه فيه نظر لان القياس قد يكون
اصلا الذي اخذ منه منقول بطريق الاحاد فلم تكن العادة قاضية به
بالتواتر في اصل الدليل بل نقول ان الاجماع قد يتنطبق من خبر الواحد
ايضا ويمكن دفعه بان المراد بالاصل هو هنا اصل مجموع الادلة التي
لم يكن هو منها مع كونه باعنا للسلامة في الدنيا والاخرى اذا عمل بحجبه
وكون المجموع من المعطوف والمعطوف عليه دليلا على عدم كون المنقول
بلا تواتر قرانا ثم كون الاشارة بذكر اشارة الا ذلك المجموع بعيد جدا
قوله قال ينقل اه فيه محبت اذ لا يلزم من عدم النقل تواتر العلم بعدد قرائنا

قطعا

قطعا اذ يجوز ان يكون سبب العلم بكونه قرانا قطعيا غير النقل تواترا
كأن علم الرسول واصحابه عليه وعليهم السلام بكونه قرانا قطعيا على انه
يجوز ان يعلم ذلك بسبب العلم باعجازه بسبب العلم بوصوله الى غاية
البلاغة التي هي خارجة عن طوق البشر بسبب تحصيل كمال الملكة
والقوة في علم المعاني ويمكن الجواب عنه بان الكلام في علمنا ومثابه
الخواص والعوام وكثير من الخواص لم يبلغ الدرجة يعلم فيها بكمال قوته
في علم المعاني ان القرآن معجز وان المعجز من الكلام غير كلام البشر وما هو
غير كلام البشر من الكلام المعجز فهو كلام الله تعالى **قوله** شرطه كون المنقول
قرانا فيه دلالة على ان التواتر شرط القرانته لا مجرد نقله **قوله** قبل شرط التواتر
مطلقا يعني ان كون التواتر شرط لكون المنقول قرانا غير مفيد بكونه
شرطا في الهيئته فقط اعلم ان الخبر لا يخلو من ان يكون روايته في كل عهد
قوما لا يجوز العقل توافقه على الكذب ويصير كذلك بعد القرن الاول
او لا يصير بل روايته احاد والاول متواتر يوجب علم اليقين والثاني مشهور
يوجب علم طمانينة تطمئن به النفس وتطمه يقينا لكن لو تأملت علمت
انه ليس بيقين بناء على انه احاد الاصل والثالث خبر الواحد وهو
يوجب غلبة الظن اذا اجتمعت شرائط المذكورة في محله وهي كافية
في وجوب العمل به **قوله** اعلم ان القراءات السبع وهي المنقول عن الائمة
السبعة وهم نافع وابن كثير وابوعمر ووابن عامر وعاصم وحمرق والكسائي
وقرأتهم غيرهم شاذة وقال بعض الكلمة الصحيحة ان الشاذة قراءة من
وراء العشر وهم هم وابوجهم ويعقوب وخلف **قوله** نحو ما لا ملك
قال البيضاوي قراءه عاصم والكسائي ويعقوب ويعضده **قوله** تعالى
يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله وقراء الباقرن ملك
وهو الخمار لانه قراءه اهل الحرمين ولقوله تعالى لمن الملك اليوم ولما فيه

من التعظيم والمالكا هو المتصرف في الاعيان المملوكة كيف يشاء من الملك
والملك هو المتصرف بالامر والنهي في المأمورين من الملك وقال البيضاوي
والصراط من قلب السين صاد اليطابق الطاء في الاطباق ويشتم الصاد
صوت الزاء ليكون اقرب الى المبدل منه وقرارد ابن كثير برواية قنبل ورويس
عن يعقوب بالاصل وحمزة بالاشمام والباقون بالصاد وهو لغة به
قرينش والغابت في الامام وقال البيضاوي في قوله تعالى لا تبين وقراء حنة
وروج لبثين وهو بالغ وقال في غتاقا وقراء حمزة والكسائر وحفص
بالشديد انتهى **قوله** كالا ماله وتخفيف الهمزة والتخفيف ونحوها
الامالة مصدر قولك املت الشيء املته اذا عدلت به الا غير الجبهة التي
هو فيها من مال الشيء يميل ميلا اذا انحرف عن القصد وهي الاصطلاح
ان ينحى بالفتحة نحو الكسرة اي هي عدول بالفتحة عن التواتر الا الكسرة
وذلك بان تشرب الفتحة شيئا من صوت الكسرة فيصير الفتحة بينها وبين
الكسرة ثم ان كان هناك الف فلا محالة تصير بين الالف والياء والفتحة
قد تمال منفردة نحو من الضر ويجوز تخفيف كل حال لانه الاصل اذا الالف
اذ لم تحمل كانت حقيقته واذا اميلت ترددت بين الف والياء والاصل
في الحرف ان لا يمازج صوته صوت غيره والتخفيف ضد الامالة ولا يجوز
امالة كل منجز لانها تحتاج الى سبب فتنتفي عند انتقائه وسببها قصد
المناسبة للكسرة او ياء ونحوه اعلم ان تخفيف الهمزة قد يكون بالابدال
وقد يكون بالحذف وقد يكون بجعل الهمزة بين الهمزة وبين حرف حركتها وهو
المشهور في بين بين وقيل او بينها وبين حرف حركتها ما قبلها مثل
يستهنون فتجعل الهمزة بين الهمزة والياء وسئل فقيل الهمزة
بين الهمزة والواو بشرط تخفيف الهمزة عدم كونها ابتداء بها وانما
تخفف لكونها حرفا ثقيلًا كذا في حواشي الشافية **قوله** وظاهره مشكل

٤٢
انما قال هكذا اذ يجوز حمل الشبهة في كلامه على شبهة كون تلك القراءات
متواترة لا على شهرتها او جعل المشهورة في كلامه بمعنى المتواترة لا
بمعنى ما يقابلها لان كلاهما يستعمل في مقام الاخر ولكنه بعيد طبعها
قوله لانه انما يشترط فيما يعدها يعني ان التواتر انما يشترط في ذلك
البعيد فيحصل الجزم بذلك ويجوز من العيان لا فيما يبعد كونه
بعضا من القرآن لظهور كونه بعضا منه كالهيئة القائمة باللفظ
فيكفي فيها الشبهة مع تواتر اللفظ **قوله** وجواز قرأته في الصلوة
يعني لا يجوز الصلوة بقراءة ذلك الشاذ مطلقا فلا يجوز قرأته
فيها لعدم كونه قرانا لفقدان الشرط المذكور فيه وقد قال الله تعالى
فاقرأوا ما ينشرون القرآن ولو قدم الافادة على عدم كان اولى وان
كان نفي عدم اثباتا **قوله** ونحو ذلك لعدم جواز النسخ والزيادة
بجبر الواحد ونحو **قوله** لانه لا يخلوا فيه نظر لانه مخلوع كونه قرانا
اذا شرط التواتر فيه وعدم الخلو عن احد الامرين يتعين في الخارج
في الشق الاخير على ذلك التقدير اللهم الا ان يراد الاعم من القرآن
في علم اليقين او في علم الظمانينة الحاصلين في المنقول اليه وفيه نظر
لان الظاهر على هذا التقدير هو التعيين في الوانيتها اذ لم ينقل اليه
على انه خير اللهم الا ان يراد الاعم من الخبر وحماهونه حكمه والقراءة
المشهورة في حكم الخبر المشهور فتدبر **قوله** فان غير الخبر الوارد في ذلك
اي بطريق الشهرة لا يحتمل بياننا للقران المقطوع قرأته فلا يلحق به
اولا يحتمل الحاقه به فلا يكون بياننا **قوله** وعلى التقديرين يعني ان
ما نقل عنه عليه السلام على تقدير كونه قرانا وعلى تقدير كونه خبرا مشهورا
في علم الظمانينة الحاصل في المنقول اليه يجب علمه في قراءة ابن مسعود
رضي الله عنهما توجب العمل به في كفاية اليمان عندنا لكوننا مشهورا

بلا نسخ عندنا قال في الهداية ولما قرأه ابن مسعود فصاح ثلثة ايام
متتابعات وهي كالحب المشهور بخلاف قراءة ابن مسعود رضي
فعدة من ايام اخر متتابعات فانها لا توجب العمل بها في قضاء رمضان
لكونها منقولة بطريق الاحاد ولا يحل المطلق المتواتر على المقيد المنقول
بطريق الاحاد والنسخ فيه متواتر وورد مطلقا قال في الهداية و
قضاء رمضان ان شاء الله وان شاء تابع لاطلاق النسخ لكن
المستحب المتابعة مسادة الاستقاط الواجب **قوله** وهو نسخ لا يجوز
بحذر الواحد يعني ان الزيادة على النسخ المتواتر بحذر الواحد نسخ
وبيان تبديله ولا يجوز نسخ المتواتر مطلقا بحذر الواحد وان جاز
بالحذر المشهور كما جاز المسح على الخفين بالسنة المشهورة وان كان
النسخ وادوم بغسل الرجلين ويجوز تقريره وتعيينه بحذر الواحد
لا تغيير لانه وانه فلا يجوز تخصيصه به ايضا عندنا **قوله** لا يجوز العمل
به مطلقا حاصل الجواب ان الكلام في عمل المنقول اليه به لانه عمل
الناقل ولا في عمل المنقول عنه وذلك المنقول بالنسبة الى المنقول اليه
اما قران او بمنزلة خبر مشهور في علم الطمانينة الحاصل فيه قيل ان المسطور
في كتب الشافعية جواز العمل به اجراء له مجرى الاحكام الاحاد لانه
بطل خصوص كونه قرانا فقد شرط وهو التواتر وبقي عموم كونه خبرا
ولهذا احتجوا على ايجاب قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود رضي
فاقطعوا ايمانها واقاموا ايمانها ايجابا بها المتابعة في كفارة اليمين بقراءة
ابن مسعود رضي فصيام ثلثة ايام متتابعات فلا دعاء لهم نسخا على
ما في الاتقان وغيره انتهى وفيه نظر لان كلامه في العمل بذلك اجراء له مجرى
الاحكام الاحاد فلا يلازمه بيان احتجائهم على ذلك بقراءة ابن مسعود
رضي لان مشهوره اللهم الا ان يقال انما غير مشهوره عندهم وفيه بعد

قال

قال في اكد رعا القطع في النص واتما اليمين فلقراءة ابن مسعود رضي
فاقطعوا ايمانها والقراءة المشهورة يعمل بها عندنا انتهى وكذا في الهداية
وغيرها من الكتب الفقهاء الحنفية ويجوز عندنا تخصيص عام الكتاب
بالحذر المشهور **قوله** ثم لما ورد بهرنا اشكاله حاصله هو النقص
الاجمالي والمعادضة على جعل التواتر شرطا لكون المنقول قرانا بان لو
جعل شرطا لم يلزم منه على تقديم عدم التواتر في تلك البسمة الكفار
المالكية للشافعية في قولهم بكون البسمة في اول السور من القرآن
لما فيه من اثبات القرآنية لما ليس منه ويلزم منه ايضا على تقديم ثبوت
التواتر فيها الكفار الشافعية للمالكية في قولهم بعدم كونها من القرآن
لما فيه من نفي القرآنية مما هو قران واللازم منتف لعدم النقل به ولو وقع
الاجماع على عدم الكفار وكذا الملزوم لان انتفاء اللازم دليل على انتفاء
ملزومه لان لازم الشيء منحصرا في احد الامرين وهو الاعم مطلقا من ذلك
الشيء والمساوي له وانتفاء كل منهما يدل على انتفاء ذلك الشيء وحاصل
الجواب على وجه التحقيق في هذا المقام ان ادلة الشافعية على كون تلك
البسمة من القرآن احدثت قوة شبهة عند المالكية في كونها منه وكذلك
ادلة المالكية على عدم كونها منه احدثت قوة شبهة عند الشافعية في عدم
كونها منه ولا شك انه يلزم من ذلك ثبوت شبهة في ادلة كل فرقة فيحتاج
كل واحدة من الفريقين لامعان نظرية ادلة دفع هذه الشبهة فبعد
ذلك تندفع ويصير ادلتها قطعية عندنا فتصير بعد هذا موطن عند
الفرقة الاخرى فيكون التاويل مانعا عن الكفار بهذا ينبغي ان يقرر
بهذا المقام وبهنا بحثنا الاول ان تلك البسمة ليست من القرآن
عند القضاة من الحنفية فهم كانوا مثل المالكية فلا وجه لتخصيص المالكية
بالتدبر وكون المراد بالمالكية اعم منها ومنهم في حكمهم بعيد جدا

والثاني ان التواتر يفيد القطع والجزم فان اخذ في القرآن يلزم على النافعية
ان لا يكون البسطة او انزل السور من القرآن وان ترك يلزم كون الشواذ
قرانا عنده اعلم ان المحقق البيضاوي رحمه الله قال بسم الله الرحمن الرحيم من الفاتحة
وعليه قرآه مكة والكوفة وقرها واهما وابن المبارك والشافعي وخالفهم قرأه
المدنية والبصرة والشام وقرها واهما وما لا والا وراعي ولم ينص ابو حنيفة
رحم الله فيه بشي فظن انها ليست من السورة عنده وسئل محمد بن الحسن رحمه
فقال ما بين الدفتين كلام الله لنا احاديث كثيرة منها ما روى ابو هريرة
رضه الله عليه السلام قال فاتحة الكتاب سبع آيات اولهن بسم الله الرحمن الرحيم
وقول ام سلمة رضيها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاتحة وعد بسم الله الرحمن الرحيم
لحد الله رب العالمين آية ومن اجلها اختلف في آية براسها او بما بعدها
والاجماع على ان ما بين الدفتين كلام الله والوفاق على اثباتها للمصاحف
مع المبالغة في تجريد القرآن حتى لم يكتب آمين انتهى لا يخفى عليك ان هذه
الاحاديث غير متواترة فلا تفيد القطع والجزم ولا يلزم الحضم كون ذلك
الاجماع قطعية الثبوت لجواز كونه منقولاً بغير التواتر وذلك الوفاق لا يفيد
القطع والجزم فلا يكفر منكرها قال المحقق التفتازاني في التلويح والتمسية
فالمشهور من مذهب ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكره كثير من كتب المتقدمين انها
ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلك آية
احتراز عنها الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها اوائل
السورة آية من القرآن انتهى للفصل بين السور بدليل انها كتبت في
المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة
بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وتلاوتها للجنب والحائض انما هو
على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر
دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها سجدة غير سورة النمل انما هو

انما هو لقوة شبهته في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح
الاحتراز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير انتهى انت علمت من تقرير
ان كلامنا من ذلك عدم الجواز لا يكون دليلاً على عدم كون البسطة اوائل
السور من القرآن قال المصنف في حواشي التلويح ذكر التمرات في شرح جامع الصغير
انه لو اكتفى بجواز الصلوة عند ابي حنيفة لكن الصحيح هو الاول ذكره في
الكشف **قوله** المشهور والتكفير والاكفار اصح وافصح وذلك ان التكفير
من الكفارة اذ يقال المكفر بالتشديد في مقامها واقا الاكفار من الكفر اذ
يستعمل في مقام النسبة الى الكفر وهذا القول جواب سؤال مقدروا انما
قال اصح وافصح اذ يمكن ان يقال ان المصدق بالتشديد يستعمل في مقام النسبة
الا الصدق فيجوز ايضا ان يكون التكفير من الكفر بمعنى النسبة اليه قال في
الاساس الكفر وكفره نسبة الكفر **قوله** انه آية فذة من القرآن قال المحقق
التفتازاني في التلويح فان قيل فاعما اختاره المتأخرون هل ينبغي اختلاف
بين الفريقين قلنا نعم هو عند النافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور
كما ان قوله تعالى فاني الادر بكم ان تكذبون عدة آيات من سورة الرحمن وعند
الحنفية آية واحدة من القرآن كورت للفصل والتبرك وليست بآية
من شيء من السور وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت لذلك وتعلت
كذلك انتهى فان قيل اذا كان آية فذة من القرآن يلزم ان يجوز الصلوة
بها لان فرضية القراءة في الصلوة ثابتة بقوله تعالى فاقروا ما يتيسر من القرآن
وان خص منه ما دون آية بالاجماع وخص منه وجوب قراءة جميع ما
يتيسر بناء على ان بناء الاصل على التيسر دل على ان المراد ما يتيسر بضم الهمزة
دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسراً قلنا قد سبق ان
عدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وقد سبق ان
ما دون الخارج بالاجماع فكونها آية تامة مظهره لا قطعية عندهم

وفرضية القراءة لا بد ان تكون قطعية بدليل لا شبهة فيه **قوله** وتلخيص
الجواب قد مر تحقيقه على وجه منه يعلم حقيقة ما قاله المحقق عند الملة
والدين وان دفاع ما قيل والتحقيق ان السائل قد يقع شبهة في دليل
المعلل بحيث لا توقع للمعلل شبهة في دليله وقد يقع شبهة في دليل المعلل
بحيث توقع للمعلل شبهة في دليله فيحتاج في دفعها الى امعان نظر بحيث
يكون بعد دفعها مؤولا في نظر السائل ويكون دليله عند نفسه قطعيا ايضا
قوله لا للنظم ذلك النظم مثل المتشابه على اى التلف وذلك المعنى مثل
المعنى على قول من ابي حنيفة رحمه الله **قوله** لان شيئا منها لا يلازم غرض الاصولي
وذلك ان غرضه معرفة الاحكام من ادلتها من حيث ثبوتها بافروها حيث
عن احوال الالفاظ من جهات دلالاتها على المعنى **قوله** ولا المجموع النظم والمعنى
لان كونها عربيا هو وذلك ان مجموع هذه الاوصاف في نفس الامر على وجه
الحقيقة ليست للمجموع بل للنظم الال على المعنى والوصف بالمجموع باعتبار
جزئيه وهو النظم مجاز وهو خلاف الاصل والمكتوب وصف اللفظ
لا للنقش فتدبر **قوله** وايضا الامحازاه اختلفوا في جهة امحاز القرآن
مع الاتفاق على كونه معرا فقبل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات
وقيل بابلوه الغريب وقيل بصرف التبع العقول عن المعارضة والاراي
الصحيحة كون القرآن معرا كونه غاية البلاغة ونهاية فصاحت
ويوصف بكل منها الكلام والمتكلم واذا وصف الكلام بالبلاغة
فلا يوصف بالآبا باعتبار مطابقتها لمقتضى الحال مع فصاحتها والمعنى
في نظر البليغ ما يقتضيه الحال لتأكيد الحكم متقابل المنكر واما معناه
بحسب اللغة فليس في نظم حتى يلحق الكلام المفيد له فقط عند باصوتها
البراهيم فاحصر المستفاد من قوله الا اللفظ يمنع على ان ضمير البلاغة
اللفظ لا المطلق البلاغة او على انه اضافي ورد بالنسبة الى المعنى فلا يفي

لون

٤٥ كون المتكلم موصوفا بالبلاغة ايضا لكنها في الكلام بمعنى غير معناها في
المتكلم والمراد من المعنى في قوله باعتبار افادة المعنى هو المعنى في نظر البليغ
لا المعنى بحسب اللغة فقط **قوله** فظهر انه تفرغ على ما تقدم من النسخ وانت
تعلم ان المتشابه لمعنى والمنفى عن الارساخ علم وان مجرد المعنى ليس يقرب ان
بل هو المعنى المدلول باللفظ عليه على الرواية الظاهرة عن ابي حنيفة
وقد صح الرجوع عنها **قوله** واقول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى جميعا
اه جواب سؤال تعدد غير خفي تقويم عليك قال في الهداية واما الكلام
في القراءة فوجه قولها ان القرآن لم ينظوم على ما قوله تعالى انا انزلناه قرانا
عربيا وقد قال الله تعالى فاقروا اما تيسر من القرآن فلا يجوز القراءة في الصلوة
بلا غير اللغة العربية عندهما ولا في حنيفة قوله تعالى وانتم نفي زبر الاولي
ولم يكن فيها باللغة العربية ولا بالفارسية ولهذا يجوز عند القراءة بغير
العربية في الصلوة اذ لا يختلف المعنى باختلاف اللغات الا انه يصير شيئا
لمخالفة السنة المتواترة وهي القراءة فيها بالعربية انتهى ملخصا قال
ابوسعيد البردي انما يجوز ابو حنيفة رحمه الله القراءة بالفارسية دون غيرها
من الالسنن لقرب الفارسية من العربية وهو غير صحيح لان اللغة العربية
كالمعنى في زبر الاولي لم تكن فيها الفارسية والاعتقاد على المعنى عند النقل
والمعنى لا يختلف باختلاف اللغات وقيل الكرخي والصحيح النقل الى
لغة كانت وروى ابو بكر الرازي ان ابا حنيفة رجح في اصل المسئلة
القولها وعليه الاعتقاد لتتوزع منزلة الاجماع كذا في العناية وهرهنا
بجنان الاول ان القيد قد يكون للاحتراز وقد يكون للكشف وبيان
الواقع فعلا الاول يجوز ان يكون المعنى من كونه عربيا للاحتراز من القرآن
الذي ليس بعربي نظمه واسلوبه في لادلاله فيه على كونه اسما للنظم اذ
على المعنى واللفظ انه يجوز ان يكون المراد من كون القرآن في زبر الاولين

كون احكامه الاعتقادية الاصلية كالتمجيد ونحوه فيرا ويجوز ايضا
رجوع ضمير انه الا النبي عليه السلام فعلا كالا التقديرين لا دلالة فيه على كونه
اسما للمعنى الا ان يراد منها الظهور فيما اريد منها والنصوص تحمل على
ظواهرها اذا لم يكن هناك صارف عنها ولا صارف غيرها قال صاحب
التوضيح قد روي عن ابن حنيفة رحمه الله انه لم يجعل النظم ركنا لازما
في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية
في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عندنا وانما قالوا خاصة لانه جعله
لازمنا في جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ بالآية
من التوان بالفارسية يجوز فعلم انه ليس بقرآن لعدم النظم لكن الاصح
انه رجع عن هذا القول اي عدم لزوم النظم في حق جواز الصلوة فهذا
لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال
على المعنى وما يخفى قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم
النظم الدال على المعنى انتهى انما اعتبر المعنى لان معنى النظم على التوسعة
والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجات فخص في اسقاط لزوم
النظم وخصه الاسقاط لا يختص بالعذر ولا يجوز الاعتناء والمداومة
على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل الظاهر ايضا ان قيل المتأخرون
عما انه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغو المتطهر من سجدة
كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة
قلنا بنى كلامه على رأى المتقدمين فلانه لانصر عنهم في ذلك والمتأخرون
بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى كذا في التلوين
قوله فان قيل انه كون المعنى ركنا في القراءة في الصلوة يستفاد من قولهم
انه اسم للنظم والمعنى جميعا كما ان كون النظم ركنا فيها يستفاد منه ايضا
بلا دلالة فيه على اصلها ~~في النظم الاخر~~ لكن يدعيه بذلك التوهم

٤٦ كما قال السعد في التلوين فان قيل هذا الفرض يحصل بالقول بانه اسم للنظم
الدال على المعنى ايضا مع انه ليس فيه ما في قولهم من المحذور الذي سبق ذكره
قلنا نعم ان ذلك المحذور ليس فيه لكن فيه محذور آخر وهو كونه مشعر بعدم
كون المعنى ركنا اصليا بل كون النظم ركنا اصليا فلا يلازم غرض ابن حنيفة
من قوله بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة مع ان المقصود توجيه قومه و
بيان غرضه منه وهو كون المعنى ركنا لا يحتمل السقوط كالتصديق في الايمان
وكون النظم ركنا يحتمل السقوط كالقراءة باللسان في الايمان وفيه بحث
اذا اضرت عدم تلك الملازمة بل الضرورة وجودها لان الرواية
الصحيحة انه رجع عنه الا قول صاحب جيبه بعدم جواز القراءة بغير العربية
في الصلوة اللهم الا ان يراد جواز القراءة بغيرها فيها عند العجز عن القراءة
بالعربية والقدرة عليها بغيرها وبعد فيه بحث اخر وهو ان لا رجحان
لقولهم بانه اسم للنظم الدال على المعنى على قولهم بانه اسم للنظم والمعنى جميعا
لان في كل منهما محذور ليس في الآخر وقد علم مما قررنا ان سؤالي ليس من
قبيل تعيين الطريق بل من قبيل ارادة الطريق والاول غير موجب والثاني
موجب فتدبر **قوله** فان قيل اه هذا السؤال وجوابه مذکور ان في التلوين
تم قال فيه فان قيل فعلا الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ
القرآن حقيقة من النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز
ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص على ان
المعنى هو المعنى على ما سبق انتهى فمبحث لان القياس مفيد للنظر لا القطع
والفرضية لا بد فيها من القطع وان كون المقام مقام دلالة محل تأمل
قوله قال الامام ترمذي في الجواب المذكور بعد قلنا اننا قال في التلوين على
قوله لكن الاصح انه رجع الا قولها على ما روي في نوح بن ابراهيم عنه قال في الخبر الامام
لان ما قاله في كتاب الله ظاهر حيث وصف المنزل بالعربي وقال ابو اليسر

هذه مسألة مشككة لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وقد صنف
 الكوشى فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف **قوله** بربع اعتبارات هي الوضع
 والدلالة والاستعمال وفهم المعنى ويحصله بكل اعتبار اربعة اقسام الا ان
 الاقسام باعتبار الدلالة ثمانية فاربعة منها باعتبار وضوح الدلالة
 واربعة منها باعتبار خفاءها فالاولى ان يقال بحجة اعتبارات **قوله** لما الاول
 فلعوم المفرد والركب ولعموم ايضا القرآن والسنة **قوله** على قانون الوضع
 كلمة على متعلقة بالجاري على اللفظ والاداء **قوله** اهي كونه بحيث
 يفهم منه المعنى اشارة الى ان ما في تعريف الدلالة يفهم المعنى من اللفظ من
 المساحة لانه ان كان من المنع للمفاعل فهو صفة السامع وان كان من المنع
 للمفعول فهو صفة المعنى والدلالة صفة اللفظ كما كان الشارح ربح قول
 السيد على قول التعدد المطول بان فهم المعنى اما صفة السامع او المعنى واما
 فهم المعنى من اللفظ على موقف على علمه بالوضع وهو لا يتوقف على فهم اللفظ
 بل على فهمه مطلقا ودلالة المعنى كونه بحيث يفهم منه المعنى مقدما على الاستعمال
 المقدم على فهم المعنى بالفعل ولذلك عطفها بفتح **قوله** وهذايحاحوال التي لها
 مدخل في افادة تلك الاقسام للاحكام الشرعية هو مراد في الاسلام **قوله**
 فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لا ما قال الشارح ولا شك ان بعض احكام
 الشرع متعلق بالقيصاص كحرمة قرانة على الجنب لكنه محض آخر وهو تظنية
 الفقه **قوله** واما الثاني في نظر لان في ذلك الاقسام تعرض للموضوع ولا عرضة
 الذاتية غاية ما يكون هو العرض لها على انما قيود الموضوع **قوله** التقسيم
 الاول اعلم ان التقسيم ان يفهم الا المقسم قيود متباينة او متجانسة غير
 متباينة فيحصل بانضمام كل قسم من فعا الاول يكون التقسيم
 حقيقيا متباين في الاقسام وعلى الثاني يكون اعتبارا بتصادق فيه
 الاقسام في الجملة كما يخفى فيه فان لفظ العيني مثلا عام من حيث

فهو صفة اللفظ ولا شك ان
 الوضع مقدم على الدلالة لان
 فهم السامع المعنى من اللفظ

من حيث التناول بجميع افراد الباصحة ومشتوك من حيث الوضع للباصرة
 وغيرها واياما كان فقيه ضم وتركيب والمقسم صادق على اقسامه اذا
 كان كليا وجزئيا لمفهوما تفرهما اعم مطلقا من القسم وضمير وضعه راجع
 الى النظم المذكور سابقا بطريق الاستخدام على ان يكون المراد من الضمير مطلق
 اللفظ سواء كان لفظ القرآن او لفظ الحديث فلذلك قسم باللفظ
 المطلق وكذا الكلام في ضميره فلذلك قسمه ايضا بالمعنى المطلق سواء كان
 معنى لفظ القرآن او معنى لفظ الحديث واعلم ان الواضع كما عين حروف
 ضرب مثلا بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضغ فاللفظ
 لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة العارضة لها باعتبار الحركات
 والكنات وتقدم بعضها على بعض فالمراد بالوضع به هنا هو الاعم من
 وضع المادة ومن وضع الهيئة فوضع المادة وضع شخصي ووضع الهيئة
 وضع نوعي **قوله** لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد الواحد قد يكون
 شخصا كزبد وقد يكون نوعيا كرجل وفرس وقد يكون جنسيا كخمر
 والنوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطبقا كفرس وقد لا يكون كالرجل
 فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا للاختصاص اصل
 باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحد والقصاص وغير ذلك
 فالخاص لفظا موضوعا لواحد على الافراد حقيقي او اعتباري كزبد ورجل
 وانسان واسماء العدد والتثنية وهما داخلان في الكثير المحصور ولذلك
 قال صاحب التوضيح وان كان الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع
 للواحد فخاص سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزبد او باعتبار النوع
 كرجل وفرس انتهى فكان الشارح جعل العدد والتثنية من الواحد
 الاعتباري لكن نبوت معنى الافراد والتثنية محل تأمل ولا شك
 ان الكثير في جميع القلة محصورة الا انها مبهمة فيها دون العشر للزنا

صاحبة للثلاثة والاربعه ونحوها فلا بد للتعيين من القرينة كما في المشترك
وان المشترك مشترك من حيث الوضع لمعينين فصاعدا و خاص او عام
بالنسبة لكل منهما او خاص بالنسبة الى احدهما و عام بالنسبة الى الاخر
اوليس كذلك و العام لفظ موضوع و ضعا واحدا الواحد مشترك بين افراد
غير محصورة مستغرق لتلك الافراد و طائفة القيد و ظاهرة و مشترط
الاستغراق اختيار المحققين و المعبرة في العام عند فخر الاسلام و بعض المشايخ
هو انتظام جميع من المسمايات باعتبار امر مشترك فيه سواء وجد الاستغراق
اولا فالعام المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا او لا كما في التلويح و المشترك
لفظ موضوع ككثر و كثر في المنكر لفظ موضوع لغيره غير محصور بوضع واحد
بل الاستغراق و هو واسطة بين الخاص و العام عندهم يقولون بعد من استغراق
و عام عندهم يقولون باستغراقه فتدبر و تعريف المشترك شامل للاسماء
التي وضعت اول المعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة اول
لمناسبة بل جميع الالفاظ المنقولة و الالفاظ الموضوعية اصطلاح
لمعنى و اصطلاح آخر لمعنى آخر كالمعنى و الفعل و الدوران و نحو ذلك
و ليست من المشترك على ما صرح به البعض كما في التلويح و يمكن الجواب
عنه بان يقال المراد هو وضع الواضع الواحد و الواضع متعدد في
تلك الصور و قال في التوضيح العام لفظ وضع و ضعا واحدا كغير غيره
محصور مستغرق لجميع ما يصلح ان يكون مشترك بالنسبة الى المعاني المتعددة
خارج عنه و اما بالنسبة الى افراد مع واحد كالعيون لافراد العين
الجارية فهو عام مندرج تحت الحد لا شك ان ذلك الكثير ليس موضوعا
في العام بل الموضوع له فيه واحد مشترك بينه مستغرق لان يراد منه الواحد
على الاجتماع كما في المسلمين و الرجال و الرهط و القوم او على سبيل الشمول كما
في قولك من ياتني فله كذا او على سبيل البدل كما في قولك من ياتني اولاً فله

بوضع كثير

لذا فلذلك قال ان حجة تعريفه لو اريد منه ما هو الاصح و الحاصل ان
الكثير المشترك كل منه موضوع له فيه و في العام جزئيات معناه الموضوع له
و في العام العدد و التشبية اجزائه فتأمل **قوله** او رده بدل المولى اه قاله التلويح
ذكر في الاسلام و غير ان اقسام النظم صنفه و لغة اربعة الخاص و العلم و المشترك و المثل
و في المولى بما تخرج من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي و ارد عليه ان المولى قد يكون
من المشترك و ترجمه قد لا يكون بغالب الرأي كما ذكره الميزان ان الخلف و المشكل و
المشترك و الجمل اذا لم يحرم البيان بدليل قطعي ليعنى مفسرا و اذا لم يخفها
بدليل فيه شبهة كخبر الواحد و القياس سمي مولا و اجيب عن الاول بان المراد
تعريف مطلق المولى بل المولى من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صنفه و لغة و
عن الثاني بان غالب الرأي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او
القياس و التأويل في الصيغة كما نلته قروء و منع كون من اقسام النظم صنفه
ولغة ان الحكم بعد التأويل و مضاف الى الصيغة و قيل المراد بغالب الرأي التأمل و الاجتهاد
في نفس الصيغة و قيد بالاشتراك و الترجيح بالاجتهاد و التأمل في نفس الصيغة
ليتحقق كون من اقسام النظم صنفه و لغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل
كلامها على سبيل البدل فاذا حمل على احدهما بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع
لم يخرج عن اقسام النظم صنفه و لغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي فانه
يكون تفسيرا لا تأويلا او بقياس او بغير واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام
النظم صنفه و لغة و كذا اذا لم يكن مشترك بل خفيا او جملا او شكلا فاذا خفاؤه
بقطعي او ظني انتمى فقومه بل لتكلف فيه اضراب عن قول لان اطلاق المولى الى
هنا و ضمير فيه راجع الى المولى و وجه التكلف فيه قد علم مما سبق انفا و ضرورة عطف
على تكلفه و الاستقلال مع ما عطف عليهم علمه لتبوت الضرورة و اعتبار الحكم المنكر
فكلامه مبنية على كون واسطة بين الخاص و العام المشترك عندهم من يقول بعد من استغراقه
قال في الهداية الاقراء الحيف عندنا و قال في الاطرار و النظم حقيقة فيها

اذ هو من الاضداد كما قال ابن السكيت ولا يتظلم اجملته للاشتراك والحمل
على الحيض والى ما عملا بلفظ الجمع لانه لو حمل على الاطوار والطلاق يوقع في طهر
لم يبق جمعا ولانه معرف ببراءة الرحم وهو المقصود ولقولهم دم وعدة الامة
حيضتان فيلتحق بيانا به انتهى ويوضح ما قال صاحب التوضيح ان اللفظ
مشترك وضع للحيض ووضع للطهر في قولهم تعام والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلاثة قروء والمراد من القروء الحيض عند ارجح رحم والطهر عند الشافعي رحم ونحن نقول
لو كان المراد الطهر سيطر موجب الخاص وهو لفظه ثلثة لانه لو كان المراد الطهر و
الطلاق المشرووع هو الذي يكون في حالة الطهر والطهر الذي يطلق فيه ان لم يحتسب
من العدة يجب ثلثة اطهار وبعض طهر وان احتسب كما هو مذاهب الشافعي يجب
طهران وبعض انتهى حكم المشترك التامل في نفس الصيغة او غير هاتين الادلة والامارة
ليترجح احد معانيه فاقا لصاحب التوضيح هو التامل في غير صيغة المشترك من
الدليل وكذا الوجهان الاخيرين من الوجوه الثلثة في الهداية واما الوجه الاول
فيها فهو التامل في نفس الصيغة وبعده التزجيم للحيض على الطهر لان القروء جمع قروء
واقبل الجمع ثلثة وهو انما يتحقق عند حمل على الحيض لا على الطهر لما ان الطلاق
يوقع في طهر وهو السنة ثم هو محسوب عن الاقراء عند من يقول بالاطهار
فيكون في مدة عدتها قرنين وبعض الثالث والقروء يجمع للجمع والاجتماع بسبب
الحيض لا الطهر لان الدم يجمع في رحم المرأة والجمع يجمع في بعض البعض
مشترك بين القروء والاطهار **قوله** ثم المراد بالوضع اعم قال في المحصول النكحة
في الاثبات اذا كان خبرا لا يقتضيه العموم كقولهم جاز في رجل واذا كان امرا لا كثيرا
على انه للعموم كقولهم اعتق ربة والدليل عليه انه يخرج عن عمدة الامر بعقوبتها
كانت ولولا ان العموم لما كان كذلك انتهى والنكحة في الاثبات قد تستعمل
في الاستغراق كثيرا في المبتدأ نحو عمرة خير من جرادة وقليل في غيره كقولهم تعام
علمت نفس ما قدمت الا انها تكون مجازا فيها قال في التلويع فان قيل النكحة

النكحة المنفية عام ولم توضع للكثرة قلنا الوضع اعم من الشخص والنوع
وقد ثبت من استعمالهم للنكحة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور
اللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد والفرد
عن الجموع في الجموع لان النفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكقولنا
ضرورة ان النفي عن فرد منهم لا يمكن الا بانتفاء فرد لا ينل ذلك لا يقال
النكحة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لانها مجاز
كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخص وهو فرد منهم وقد صرح
المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة انتهى وكلامه ظاهر
في ان النكحة موضوعه لما بهية مع وحدة لا بعينها وهي المسح بالفرد المنتشر
المبهم وعلى هذا الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ان التعيين الذي به معتبر فيه
بحسب وضعه وانه هو اسم الماهية المتحدة في بخلاف اسم الجنس فانه التعيين
فيه اصلا وانه اسم الفرد المبهم المنتشر وقيل انها موضوعه للماهية من حيث
هي اي وهذا مختار لبعض المحققين وعلى هذا الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس
ان التعيين في الاول يكون من الخارج وكلام التعريف في الثاني من نفس الكلمة
كلام علم الشخص الا انه التعيين فيه خارج وفي علم الجنس زهني **قوله** وبالنكحة
اه والكثرة قد تذكر في مقابل الوحدة وهذا شاملة للثنتين وما فوقها وهو المراد
في تعريف المشترك وقد تذكر في مقابل القلة وهي كثره اضافية وقد يراد بها الكثرة
الذاتية من غير تعييد بالاضافة الى الغير **قوله** ويكون الافراد له قال في التلويع
ومع كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة على الخصاره في عدد
معين والافا لكثرة المحقق محصورا لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل
تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول في يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور
ولفظ الفاعل موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول علم
والثاني اسم عدد انتهى وفيه ما لا يخفى لان السموات لا تدخل تحت الضبط بالنظر اليها

مع قطع النظر عن الخارج وان الفاعل ما يدخل تحت الضبط ولو بعد مشتقة
فلا فرق بين هذا وبين ما قاله في المال اعلم ان ما فيه الوضع عام والموضوع له
خاص كالحروف والضائر واسماء الاثارات والموصولات موضوع الكثير
بوضع واحد نوعي فلا يكون شيء منها من الالفاظ المشتركة بهذا هو مختار
المحققين وقال البعض ان كلامها موضوع لمفهوم كلي بشرط استعماله في الجرم
قوله اي من جهة ما فيه دلالة على ان كلامها منصوب على التمييزية ويحتمل نصب
على المصدرية او الحالية الا ان ذكرى الشارح اظهر فلذلك رجحه عليه **قوله**
وهو اي التمازاه فالضمير راجع الى التقييم بطريق الاستخدام او الالقسام
التي دل عليها التقييم التمازاه بالتذكير باعتبار المذكور ويميل ان يقال ان المعنى هو
ذو ثمانية اي ثمانية اقسام فيكون الضمير راجعا الى التقييم التمازاه بل ان كتاب
شيء سوى تقدير المضاف **قوله** وقد ينظن يعني ان ذكر الخف والمشكل والمجمل المنسب
لبيان الظاهر والنص والمفسر والحكم على الترتيب فيكون ذلك لها استطراديا
فيكون الجاصل من التقييم التمازاه اربعة في الحقيقة كما في سائر التقييمات
ويدفع هذا الظن بان ذكرها كذكر الاربعة الاولى اصلي ايضا لان لها احكاما
خاصة بما تذكره مواضعها الالتمية نعم عد المتشابهة من الالقسام الحاصلة
من تقييم اللفظ باعتبار دلالة على المعنى وضوحا وخفاء كلامنا في موضوع
وهو موضوع بيان اقسامه وحكمه وهو اعتقاد الحقيقة والامتناع عن التاويل
عند التلف والتاويل بما يناسب ويوافق بالشريعة عند الخلف وقال
التلف في مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ان له يدا وعلما عند الله وقال الخلف
يناسبها تاويلها بالقدرة التامة فعند التلف الوقف على الالتمية **قوله** تعالى
وما يعلم تاويله الا الله لازم وعند الخلف يجوز عطف قوله والراسخون
في العلم على الله وادلة الطرفين المذكورة في الكشف على البعدوى **قوله** اذ يصد
يتبين الاشياء الضمير راجع الى الاشياء المتأخره في الذكر والمتقدمه في المعنى

لان

لان الحاصل اذ يتبين الاشياء يصد لها فلا يلزم الاضمار قبل الذكر لفظا
ومع **قوله** ووجه الضبط اه قال في التفسير التقييم الثالث في ظهور المعنى و
خفائه اللفظ اذ اظهر منه المراد يستعمل ظاهره بالنسبة اليه ثم ان زاد الموضوع
بان سيق الكلام له يستعمل فضا ثم ان زاد حتى سد باب التاويل والتخصيص
يستعمل فضا ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسب ايضا يستعمل محكما لقوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهره في المحل والحكمة نص في التفريق بينهما ونظير
المفسر قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله ثم الجهاد ما مضى اليوم القيمة
اشتهى ملخصا فعمل منه ان ما جعله ثانيا من التقييمات جعله الشارح ثانيا
منها وبين وجهه فيما سبق وقال صاحب التوضيح وانما جعلت هذا التقييم
ثانيا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما اورد في فخر الاسلام لان الاستعمال
مقدم على ظهور المعنى وخفائه انتهى اعلم ان الوضع مقدم على الاستعمال وغير موجب
له بل للدلالة بمعنى كون اللفظ الموضوع للمعنى بحيث يفهم السامع منه المعنى عند
استعماله اذا كان عالما بوضعه نعم يكون الدلالة بالفعل متأخرة عن
الاستعمال فكل تجرته هو موطنها **قوله** وان خفي معناه اذا خفي فان خفي بعارض
يستعمل خفيا وان خفي بنفسه فان ادرك عقلا في شكل او لا بل نعتلا في مجمل
او لا اصلا فتشابه بالخفي كاي السرقه خفيت في حق النباش والطار
والمشكل اما شكل لغوي في المعنى كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فان
يشكل في الغم فانه باطن من وجهه وظاهر من وجهه آخر او شكل لاستعارة
بديعة نحو قوارير من فضة لان القارورة تكون من الزجاج لاسيما الفضة
والمجمل كاية الربوا لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بل
بالاجزاء ولم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجلا والنسب كالمقطعات
في ادائل السور والبيد والوجه ونحوها كذا في التوضيح وسياة التفصيل
في الشرح **قوله** وهو ارجح في المال لان الحاصل اول من هذا التقييم اشتمان

50

الحقيقة والمجاز ويدل عليه ظاهر كلامه حيث جعله تقييما باعتبار استعمال
وجعل كونه صريحا وكناية باعتبار ظهور المعنى واستتاره من اللفظ **قوله**
لان اللفظ ان يستعمل فيما وضع له فهو الحقيقة اي من حيث انه ما وضع للام
لوم يقيد به ليدخل فيه نحو الصلوة التي استعملها اهل الشرع في مطلق الدعاء
مع انها مجاز عند هم في هذا الاستعمال لان معناها عند هم الاركان المعلومة
والافعال المخصوصة اي الهيئة المخصوصة الحاصلة واما مطلق
الدعاء فعناها الموضوع له عند اهل اللغة فهم اذا استعملوها في تلك الهيئة
تكون مجازا ايضا عند هم فيكون هذه الحقيقة حقيقة لغوية ان
كان المستعمل من اهل اللغة وحقيقة شرعية ان كان من اهل الشرع
وحقيقة عرفية ان كان من اهل العرف العام وحقيقة اصطلاحية
ان كان من اهل العرف الخاص وكذا الكلام في المجاز ولفظ الحقيقة
التغوية قد يطلق في مقابل الحقيقة العقلية وطى اسناد فعل او معناه
الا ما هو له عند المتكلم في الظاهر على راي او الكلام المشتمل عليه على راي
آخر ويكون شاملا لكل واحد من الاقسام المذكورة قال
في المحصول ان الخطاب يجب على المعنى الشرعي ثم العرفي ثم التغويي **الحق**
ثم المجازي فان خاطب الله طائفتين بخطاب هو حقيقة عند احديهما
في شيء وعند الاخرى في شيء آخر وجب ان يكلم كل واحد منهما على ما تتعارف
والالزام ان يقال ان الله تعالى خاطبهم بغير ما هو ظاهر عنده مع عدم
القرينة **قوله** والا فهو المجازي وان لم يستعمل فيما وضع له بل في غير لعلاقة
بينها فهو المجاز مطلقا سواء كان مجازا من سلا او استعارة او كانت العلاقة
هي التشابه وسواء كان مفردا او مركبا وتباين المجاز العقل المقابل للحقيقة
العقلية واللفظ الموضوع لمع قبل الاستعمال اصلا لا يستحق حقيقة ولا
مجازا بل هو يكون ولطمة بينهما كما كان لسناد غير الفعل ومعناه المشاع

بأنه

في نحو قولك زيد انسان او نحو هذا القول واسطة بين الحقيقة والمجاز
العقليين وان استعمل اللفظ في غير ما وضع له او لا لعلاقة فهو من اجل
وهو حقيقة ايضا المعنى الثاني باعتبار الوضع الثاني وقد يطلق لفظ المجاز
على المجاز بازيادة كقولهم تعالى ليس كمثل ذلك وعلى المجاز بالنقصان كقولهم تعالى
والسئل القرية اما بالاشارة او التشابه فالتعريف المستفاد من التقييم
تعريف المجاز الخاص والحقيقة ويعرف ذلك المجاز بكلمة تغير اعرابا مجذوف
لفظا او زيادة واللفظ الاثر في الكلام لا يستعمل فيه لمعنى لانه مشتمل في غير
الموضوع له **قوله** فهو الكناية فهي اصطلاح اهل الاصول لفظا مستقرا المراد منه
سواء استعمل فيما وضع له وكان حقيقة او استعمل في غير ما وضع له وكان مجازا واما الكناية
عند علماء البيان فلفظا يقصد بمعناه معنى ثان ملزم له وهي الاشارة ارادة المعنى
الموضوع له فانها المشتمل فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كما في طول النجاد
والمعنى الثاني له طول القامة فالكناية في الحقيقة عند هم مستعملة في المعنى
الموضوع له لكن لا الذات بل ينقل منه الملزوم ولا بد من المجاز من
نصب القرينة المانعة عن ارادة المعنى الموضوع له اعلم ان مدلول اللفظ من
حيث يقصد باللفظ يستمع ومن حيث يحصل منه يستمع فهو ما ومن حيث
وضع له اسم يستمع **قوله** الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد
المستمع يعبرها كذا في التلويح **قوله** التقييم اربع حاصل ان اعلم ان عبارة
النقص دلالة على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له
او جزؤه او لازمه المتأخر واشارة النقص دلالة على احد هذه المعاني
الثلاثة اذا لم يكن مسوقا له بالحكم الثابت بالعبارة والحكم الثابت
بالاشارة ثابتان بالنظم والمراد به هو اللفظ فتقوم تعال للفقهاء
المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم عبارة في ايجاب سهم من القيمة
لهم واشارة الازوال ملكهم عما حذفوا في دار الحرب ودلالة النص

دلالة على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم المنطوق
كائن لاجل ذلك المعنى فوجه تعاقبها لا تقل لها ان يدل على حرمة الضرب
اذ يوجد فيه ذلك المعنى وهو الاذى والثابت بدلالة النص كالثابت
بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى
في القياس مدرك رايًا لا لغة واقضاء النص دلالة على لادع المتقدم
المتحاج اليه كدلالة المعلول المساوي على علته ونحو اعتق عبدك عن عيالك
فانه يقتضي البيع ضرورة صحة العتق فصارك انه قال بع عبدك عن عيالك
وكن وكيدًا بالاعتاق فيثبت البيع بقدر الضرورة فلا يكون كالسلفوظ
حتى لا يجب ان يثبت جميع شروط كذا في التوضيح وسياة التفصيل
في المشرح **قوله** والعمدة في جميع ذلك الاستمارة اي الاعتماد في جميع تلك الاسام
الحاصلة من تلك التقييمات السابقة على الاستمارة وقد عرفت انه قد يكون
تامًا يفيد القطع وقد يكون ناقصًا لا يفيد بل قد يفيد الظن والمطلب
قد يكون يقينيا فلا بد فيه ما يفيد كالبرهان وقد يكون ظنيًا فيمكن
فيه الامارة والحق ان بعض الادلة النقلية يفيد القطع والقول بان
كلها يفيد الظن لا القطع بعيد عنه وتفصيل ذلك مذکور في شرح
الموافق وقد سبق التفصيل في كون التقييم حقيقيا او اعتباريا
قوله فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين وقد عرفت ان لكل من العبارة
والاشارة ثلثة اقسام فالاربعة منها معتبر في هذا المبلغ فيصير
المبلغ ثلثة آلاف واثنين وبعين وللأقسام اقسام اخر فاذا
اعتبرت مع هذا المبلغ بالضرب فيه يصير الحاصل ازيد منه بالنسبة الا
الكتاب واذا اعتبرت في السنة ايضا يصير الحاصل بعك ازيد من
ذلك الحاصل فتدبر في الاستخراج وكن على البصيرة في التمييز **قوله**
خرج به الالفاظ اعلم ان الدلالة اما لفظية او غير لفظية وكل واحد منها

اما وضعية او طبيعية او عقلية واللفظية الوضعية اما مطابقة او
تضمية او التزامية والامثلة مشهورة فلو قال وان دلت طبعًا وعقلًا
او تركه راسًا لكان اولى الا ان يراد الاصح من المنقلا ان العقل كما في
كدلالة اللفظ للهل للمجموع على وجود اللفظ ومن مدخلية كلمة الطبيعة
كدلالة اخ اخ على سعال الصدر **قوله** فيدخل فيه اسماء العدد تفرع على كونه
واحدًا اعتباريًا لان اسم العدد كالثلاثة وان كان معناه ذا اجزاء كثيرة
لكنه يعد مفردًا واحدًا الاعتباري كالمفهوم الكلي الواحد الشامل بر
لجنسيات المتحد بحسبه وكلامه ظاهر ان الواحد ليس من العدد الاربعة
مثلا موصوع لمجموع وحدان الكثرة من حيث هو المجموع لا المركب من
اشين واثنين ولا المركب من الواحد والثلاثة **قوله** فيدخل الثنية اذ
لا مشاركة بين الافراد في معنى الثنية لعدم صدق على كل واحد بل على
مجموع اثنين بخلاف العام فيه نظر لان نحو المسلمين والاجال والقوم و
رجال لا يصدق ايضا على كل واحد بل على الجماعة والجواب بحمل اللام على
الجنس غير تام فان اريد نحو هذا العام صدق على كل واحد بشرط الاجتماع
مع الاخر فالامر كذلك في الثنية ايضا وان اريد الصدق باعتبار مفهوم
مفردة كالمسلمة المسلمين فالامر كذلك في الثنية ايضا وان اريد
بالافراد ما فوق الاثنين يدخل في الخاص بعض العام وبعض الجمع المنكر
الا ان يقال ان تعين الاثنين فيها لا من الصيغة بل من الخارج و
يخرج عنه بعض الخاص الا ان يقال ان تعين ما فوق الاثنين فيه
لا من الصيغة بل من الخارج ايضا والحق ان التفرقة لا يكون الا
بكون الكثرة اسم العدد والثنية محصورا وغير محصور مع الاستغراق
في العام وبلا استغراق في الجمع المنكر فتدبر في هذا المقام **قوله** قيد به نظر
لاق الحروف كالبناء ومن نحوها موضوع للمعاني الجزئية الشخصية

لا للمفهوم الكلي الصادق عليها كخبرهوم الا لصاق والابتداء وان المعبر
 في الفعل هو النسبة الى الفاعل المعين لا الى فاعلها الا ان يقال الكلام مبني
 على رأى الاخرين فيها وبعد فيه نظر لان غير التعيين الشخصية معتبر فيها
 على راءهم اللهم الا ان يقال المراد سلب المجموع عن الفعل والحرف لا سلب
 كل واحد ورفع الايجاب الكلي قد يصيد في مع الايجاب الجزئي وان لم
 يصدق معه السلب الكلي والاسم باعتبار معناه منقسم الى هذه الاقسام
 الثلاثة بخلاف الفعل والحرف **قوله** فانه اكثر شيوعا من الرجل فان
 الانسان يطلق على الرجل والمرأة ولا يطلق كل منهما على الآخر وان اطلق
 كل منهما على ما فوق الواحد وانما قال كرجل ومائة وكانسان ولم يقل كرجل
 والمائة والانسان لان اللام فيها اذا حلت على الاستغراق يكونان كل منهما
 عاما **قوله** وهذه الاطلاقات قد مر فيها سبق ما يتعلق بها والانسان
 نوع والحيوان جنس في الاطلاقات الفلاسفة ويجوز الاختلاف في الاطلاقات
 اذ لكل وجهه هو موطنها قيل المخصوص يجري في المعاد والمسميات بخلاف
 العموم فانه لا يجري في المعاد وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم
 في المعاد انه مختص باسم العين كالعيون دون اسم المعنى للقطع بان لفظ
 العلوم مثلا عام مع انه اسم المعنى بل المراد ان المعنى الواحد لا يعرّف متعددا
 وقيل ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا
 والاخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمبنى المعلوم اي المعين المشخص
 كذا في التلويح وقد عرفت ان الاشتراك خلاف الاصل لا يصار اليه من غير
 داع ولم يكن **هنا قوله** وانما اختار يعنى ان الجنس مقدم على النوع وهو
 مقدم على العين لكن تقديم العين على النوع وتقديم النوع على الجنس مناسب
 للخاص لان المنفرد مقدم على المتعدد والقليل مقدم على الكثير والخاص
 اتم من المنفرد ونوع النوع بالنسبة الى الجنس وانت علمت ان لكل وجهها

فانما

فاما الكلام في ترجيح احد الوجهين على الآخر بمخرج تام وهو ثابت بما ذكرنا **قوله**
 فاما الكلام في ترجيح احد الوجهين على الآخر بمخرج تام وهو ثابت بما ذكرنا **قوله**
قوله اخر الخاص انما فسر الحكم ههنا بالانزاع المتربط على الخاص من حيث انه
 خاص لان الحكم يحمي على معنى اخر كما عرفت فيما سبق وهو انما يكون في
 الكلام لانه نفس الخاص لان ما فيه دلالة على مدلوله قطعا فكلامه في بيان
 حكمه اولى من كلام التقيح فيه **قوله** اي على وجهه فيه اشارة الى ان نصب
 على التمييزية او المصدرية والى ان المراد بالقطع ههنا المعنى الاعم من معنيه
 وذكره ثلثة اوجه قطع الاحتمال المذكور وقطع المحتمل المذكور وقطع البيان
 المذكور وقال في التقيح الخاص من حيث هو خاص يوجب الحكم قطعا وقال
 صاحب التوضيح اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة
 عن ارادة الحقيقة مثلا انتهى وهذا مع قوله وهو ارادة الغير وقال
 صاحب التوضيح ههنا وسيجيئ انه يراد بالقطعي معنيان والمراد هنا المعنى
 الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناشئ عن دليل لان لا يكون له احتمال اصلا
 قال صاحب التلويح ان القطع يطلق على نفي الاحتمال احصلا وعلى نفي الاحتمال
 الناشئ عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص
 من مطلق الاحتمال ونقيضه الاخص اعم من نقيض الاعم فلهذا قال والمراد ههنا
 المعنى الاعم انتهى الانسان اخص من الحيوان مع ان نقيض الانسان
 هو لا انسان اعم من نقيض الحيوان وهو لا حيوان لوجود الانسان
 في القوس مع عدم لا حيوان فيه من غير عكس لان نفي الاعم يستلزم
 نفي الاخص وقال صاحب التوضيح فيما سيجي واعلم ان العلماء
 يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما انما يقطع الاحتمال
 اصلا كالحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل
 كالظاهر والنقص والخبير المشهور مثلا فالاول يسمى علم اليقين
 والثاني علم الظمانينة انتهى قال الشارح فيما سياتي ما حاصله ان الظاهر

لا يوجب العلم اليقيني مع وجوب اعتقاد ان مراد الله منه حق لا الاحتمال
وان كان بعيدا قاطعا لليقين عند البعض قلنا انه يوجب ولا عبرة
باحتمال لا ينشأ عن الدليل كما في العلوم العادية وقال ان احتمالا
غير ناشئ عن الدليل لا ينافي القطع واليقين انتهى يعني ان علمنا بعدم
انقلاب الجبل الفلاني لا ينافي مجرد امكان انقلابه اليه ولا
احتماله العقلي ايضا **قوله** فان قيل ايراد المنع مع السند على قومه او تغيير
وحاصل الجواب اثبات المنوع وهو ان الخاص من حيث انه خاص يتحقق
بيان تفسيره بان ما يلحقه بيان تفسيره هو الخاص من حيث انه مبهم
بحسب العارض الخارجي لا الخاص من حيث انه خاص اي الخاص العاري
عن عرض الاباح له من الخارج والكلام فيه **قوله** ان المذكور في آية الخلع
لفظ الطلاق اعلم ان الواقع بالخلع طلاق باين عقوم عليه السلام
الخلع تطليقة باينة ولا تزال تسلم المال الا تسلم لها نفسها وذلك
باليسونة كذات الهداية والفرق بين الخلع والطلاق على ما ان الطلاق
على ما ينزله الخلع في الاحكام الا ان بدل الخلع اذا بطل بقي الطلاق
باينا و عوض الطلاق اذا بطل يقع رجعيًا كذات المحيط والغالب ان يقع
الخلع بلفظه وقد يقع بلفظه البيع والشراء والطلاق بالبارأة كذات الدر
واعلم ان بيان الضرورة على انواع منها هو في حكم المنطوق للزوم منه
عرفا فتقوم **قوله** وورثه ابواه فلامه الثلث فانه يدل على ان البارة للاب
لان بيان نصيب احد الشريكين بيان النصيب الاخر بالضرورة وكون
الخلع طلاقا لا يفسحنا ثابت في آية الخلع بهذا النوع من انواع بيان
الضرورة واثار اليه صاحب التوضيح في ضمن كلامه **قوله** فيجعل
كونه طلاقا لا يفسحنا كما روي عن الشافعي من فروعه ان الخاص قطعي
الدلالة في مدلوله من حيث انه خاص وجعل كونه فسخا ابطالا لعمل الخلع

الا انه لم يصحح به لعدم ظهوره بالنسبة الى ما ذكره من الفروع كما صرح
به فخر الاسلام فيكون الاعتذار اعتذارا عن عدم التصريح به بناء
على خفاءه الاضافي والتصحيح من مذهب الشافعي لكون الخلع طلاقا لا يفسحنا
والا يلزم ترك العمل بذلك البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر
عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص وصاحب التوضيح بالزيادة على الكتاب
قال البيضاوي واختلف في ان الخلع اذا جرى بغير لفظ الطلاق فسخ
او طلاق ومن جعله فسخا احتج بقوم **قوله** فان طلقها فان تعقيب الخلع
بعد ذلك الطلقتين يقتضي ان يكون طلقة رابعة لو كان الخلع طلاقا
والا ظهر انه طلاق لانه فرقة باختيار الزوج فهو كالطلاق بالعوض وقوله
فان طلقها متعلق بقوم الطلاق مرتان تفسير لقوم او تسريح باحسان
اعرض بيمينها ذكر الخلع دلالة على ان الطلاق يقع محانا تارة وبعض
اخرى والمعنى فان طلقها بعد التنتين انتهى اعلم ان اتصال الفاء باول
الكلام او انفصاله عن الاقرب يستلزم فساد التركيب كذا في
التوضيح قال في التلويح وهو ترك العطف على الاقرب الا بعد بعد
توسط الكلام الاجنب فان قيل اتصال الفاء بقوم الطلاق مرتان
هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف ايضا حيث قال فان
طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما
هو على تقدير ان يكون قوله **قوله** ولا يحل لكم اه معترضا مستقلا واردا
في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب
اليه صاحب التوضيح وعامة المفسرين ودل عليه سياق النظم وهو
ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في
الطلقتين شيئا ان لم يخافا ان لا يعقبا حد ورائته فان خافا ذلك
فلا تم في الاخذ والافتداء فساد لان اتصاله بقوم الطلاق مرتان

قوله

هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال
فان طلقها بعد الطلعتين اللتين كلناهما واحديها خلع وافتداء
وبهذا يندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلعتين
عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم الآية النسخ لزوم ترتيب الطلاق
بقوله فان طلقها لترتيب الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع
ليس يترتب على الخلع الطلقتين بل مندرج فيها والمذكور عقب الفاء
ليس نفس الخلع بل هو عدم الجناح في الافتداء على تقدير الخوف لكن يرد
اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق
الرجعي على ما صرحوا به لان الخلع طلاق بائن وثانيهما ان لا يصح التمسك
بالآية في ان الخلع طلاق وانما يلحق الصريح لان المذكور هو الطلاق
على حال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على
تقدير عدم الاخذ وعن النسخ بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق
على حال وقال في التلويح واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التشریح
باحسان اشارة الترادف جميعا وما اذا كان اشارة الى الطلقة
الثالثة على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد وان يكون قوله تعالى فان طلقها
بيانا للحكم التشریح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين
من الاحسان بالمراجعة او التبريح بالطلقة الثالثة فان اثره
التبريح فلا يحل له من بعد حجة تنكح زوجا غيره وح لا دلالة الآية
على شرعية الطلاق عقب الخلع انتهى وهرنا شبهة من وجهين
الاول ان هذا الاصل لا يتفرع عليه كون الخلع طلاقا بل يشبه بيان
الضرورة ويمكن دفعه بانه يتفرع عليه بدخلية بيان الضرورة
في رفع الحفاء عن قفره عليه والنسخ في تخصيص فعل الزوجة بالذکر بعد
الجمع بينهما تقدير فعل الزوج وهو الخلع لكنه لا يلزم ان يكون على

50 على الطلاق اذ يجوز ان يكون على الفسخ لانها تتخلص به ايضا بعد الافتداء
بالمال ويمكن دفعه بان الكلام مبني على ما هو الظاهر من الآية وهو
تقديم على الطلاق سبقه في اللفظ لانه غير مسبوق فيها قال
البيضاوي في قوله تعالى الطلاق امرتان اي التطبيق الرجعي اثنتان
لما روي انه عليه السلام سئل اين الثالثة فقال عليه السلام او تبريح
باحسان وقيل معناه التطبيق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق
ولذلك قالت الحنفية الجمع بين الطلقتين والثالث بدعة انتهى ومما
قررنا ينكشف لك ما في قوله ولذا ايضا صح طلاق المختلعة اه قال في
التنقيح وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظا خاصا للتعقيب
وقد عقب الطلاق بالافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو
مذهب الشافعي يبطل موجب الخاص انتهى ظاهر يقتضيه العطف على
قوله تعالى فان خفتم الآية وكلامه في تحقيره يقتضيه العطف على قوله تعالى
الطلاق مرتان الآية حيث قال ثم قال الله تعالى فان طلقها اي بعد مرتين
سواء كانتا بال او بغيره ووجه التوفيق بينهما يعلم مما سبق لان
الاتصال باحد هما هو الاتصال بالآخر المعنى على تقدير كون الخلع
طلاقا مندرجا تحت قوله تعالى الطلاق مرتان قال الشارح في حاشية
علم التلويح ذكر المحققون ان تفسير التبريح باحسان بالطلقة
الثالثة قول مرجوح والراجح المشهور تفسيره بترك الرجعة وهو
قول الفحل والمذهب الجزل انتهى قال البيضاوي هناك بالطلقة
الثالثة او بان لا يراجعها حتى تبين وعلى المعنى الاخير حكم مبتدأ
وتحذير مطلق عقب تعليم كيفية التطبيق قوله ولذا ايضا وجب
على الزوج مهر المثل بالمقد الصحيح اه قال في الهداية ويصح النكاح
وان لم يسم فيه مهر لان النكاح عقد انضمام وازداد لغيره فيتم

بالزوجين ثم المهر واجب بشرها ايانة لشرف المحل فلا يحتاج الاذبح
 لصحة النكاح وكذا اذا تزوجها بشرط ان لا مهر لها ما بيننا وفيه
 خلاف مالك وقال في الهداية ومن سح مهر عشق فاذا فعله المصحح
 ان مات عنها او دخل بها لان بالدخول يتحقق تسليم المبدل وبه
 يتأكد البدل وبالموت ينتهى النكاح نهايته والشع بانتهائه يتقرر
 يتأكد فيتقرر بجميع مواعده وان طلقا قبل الدخول والخلق فلها
 نصف المسح لقوله تعالى وان طلقوهن من قبل ان تمسوهن الآية
 والايسة متعارضة ففيه تفويت الزوج الملك على نفسه باختياره
 وفيه عود المعقود عليها اليها سالما فكان المرجع اليه بالنقض وقال في
 الهداية وان تزوجها ولم يستم لها مهر او تزوجها على ان لا مهر لها
 فلها مهر مثلها ان دخلها او مات عنها وقال السافعي لا يجب شي في الموت
 واكثرهم على انه يجب في الدخول له ان المهر خالصا فتمكن في نفية
 ابتداء كما تتمكن في اسقاطه انتهاء ولنا ان المهر وجوب باحق الشرع
 على ما مر وانما يصير حقا في حالة البقاء فتملك الابرار ذون النفع
 ولو طلقا قبل الدخول باقلاها المتعة لقوله تعالى ومتعهن على الموسع
 قدره وعلى المقتر قدره انتهى قد علم مما نقل ان وجوب المهر
 ثابت بنفس العقد الصحيح وتقرره بالدخول او الخلق او الموت قبله
 فكذا لا يجب عندنا مهر المثل في الموت قبل الدخول بنفس العقد الصحيح
 ويجب فقره بالموت قبله فلا يلزم علينا ابطال العمل بالخاص اصلا
 لان موجب المال هو العقد الصحيح عندنا وان علمنا فيه بتمام
 تعالى ان تبسغوا باموالكم بخلاف السافعي لان موجب عندك هو الدخول
 وهو منتف في الموت قبل الدخول فيلزم عليه ترك العمل به في هذه
 الصورة وانما قيد العقد بالصحيح لان حكم الفاسد غير حكم الصحيح

قوله

وقوله بلا تسمية مهر اعم بمفهومه من قوله على ان لا مهر لها والا فلا
 وجه لتخصيصه بالذكر بهرنا وقد علم مما نقلنا ايضا ان صحة النكاح
 لا تتوقف على تقارن المال في الذكر بل على تقارن المال في المعنى لقوله تعالى
 ان تبسغوا باموالكم ايانة لشرف المحل وفي صورة الطلاق قبل الدخول
 على المفوضة يجب المتعة ثم سقط الوجوب بالنقض فلا يلزم انفكاك
 الا ابتغاء عن المال ابتداء وكذا الامر في صورة وجوب نصف المسح اذا
 طلقا قبل الدخول قال الشارح في حاشيته على التلويح فان قيل ما ذكرتم
 ينتقض بما اذا زوج المولى امته بعبد حيث يصح النكاح ولا يجب
 المال فلنا فيه روايتان الاولى انه يجب ثم يسقط اذا فائدة في الوجوب
 لانه الزام له عليه فلا اشكال عليها الثانية انه لا يجب ابتداء وهي المنته
 للاشكال ودفع ان العبد خارج عن خطاب قوله تعالى ان تبسغوا
 باموالكم لانه ليس بمالك للمال والاضافة للتعليل وانتهى وسيا ما يتعلق
 به قوله بلا تسمية المهر الظاهر ان يتعلق الباء بالصحيح ويجوز تعليلها
 بالعقد الصحيح ويوجب الكل متحد في حاصل المعنى قوله في المفوضة
 بكر الوأواه قال في التلويح المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك
 المنازعة لتعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي
 نكحت نفسها بلا مهر لا يصلح محلا للخلاف لان نكاحا غير منعقد
 عند السافعي بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجه
 من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة
 بفتح الواو على ان الولى زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها
 بلا مهر انتهى فما بالكسر من فوضت امرها لوليها وزوجها بلا مهر وما
 بالفتح من فوضت امرها لوليها الا التزوج بلا مهر فلذلك اقتصر الشارح عليه
 بناء على ان الفرض وما بفتح الواو اعم وصالح محلا للخلاف الا ان الكسر

مشهور

فلذلك اقتصر الشارع عليه بناء على ان الغرض يتم به مع انه مشترك
فيعلم بالمذكور حال هذه الامة بين الفريقين ايضا **قوله** وانما الخلاف
يرد على الشافعي ان الدخول منتف في صورة الطلاق قبل الدخول
على امرأة زوجت بالمهر المسموع مع ان نصفه واجب وعلى الحنفية ان
العقد الصحيح قد وجد قبل الطلاق المقدم على الدخول على
المفوضة فيلزم ان يجب نصف مهر المثل كما سبق لا المتعة
الا ان يراد الدخول على المفوضة لا مطلق الدخول ويقال ان
التنصيف ليس بقياسه وانما يعلم ويجب بالنص وهو وارد
في المرأة المنكوحه بالمهر المسموع المطلقة قبل الدخول عليها الا المفوضة
وهي شبيهة وهي لزوم انفكاك الابتغاء عن المال على راي الامام
ابن حنيفة ويدل عليه كلام الهداية حيث قال في الهداية واذا مات
الزوجان وقد سمع لها مهر اقل من مهرها ان ياخذوا ذلك من ميراث
الزوج وان لم يسمع لها مهر اقل من مهرها لورثتها عند ابن حنيفة وقال
لورثتها المهر في الوجهين معناه المسموع في الوجه الاول ومهر المثل
في الثاني انتهى اللهم الا ان يقال ان المهر ثبت شرعا بنقل العقد
ثم سقط فقدر بالدخول موجب عند الشافعي لقول ابن عباس
وابن عمر وزيد بن ثابت رضي الله عنهم في المفوضة حسبها
الميراث ولا مهر لها وجوابه هذا خبر ليس بمتموث ولا مشهور
فلا يبارى الكتاب **قوله** وانما عدل اه ويمكن دفعه بان مراد من
الاسلام بالا ابتغاء هو الابتغاء بالمال على ان التقييد داخل
والقييد خارج لا مطلق الا ابتغاء فيصير ما لهما واحدا ويمكن دفعه
بان الحكم المقيد راجع الاقيد فيلزم القول في الاخرى بان الشافعي
ترك العمل بالخاص وهو الباء ولا يبعد ان يقال اذا لم يجب شيء

يكون

يكون وجود الابتغاء كعدمه قال البيضاوي واحتج به الحنفية
على ان المهر لا بد وان يكون مالا ولا حجة فيه انتهى في نظر اذ لا شك
في ان ظاهر هذه الآية يدل على كون هذه الاموال مهورا فيدل على
كون المهر مالا والنص يجعل على ظاهره اذا لم يوجد صادف عنه ولا
سلم وجود الصادف عنه ههنا فتأمل في هذه الدلالة الثابتة بالعكس
قال في الهداية واول المهر عشرة دراهم وقال الشافعي ما يجوز ان يكون
ثمانه البيع لانه حق فيكون التقديم اليها ولما قولهم عليه الصلوة
والسلام لامر اقل من عشرة ولانه حق الشرع وجوبا انظارا لشرف
المحل فيتقدر بماله خطر وهو العشرة استدلالا بنص السرة
انتهى قال في الهداية وان تزوج حر امرأة على خدمته سنة على تعليم
القران فلها مهر مثلها وقال محمد لها قيمة خدمته سنة وان تزوج
عبد باذن مولاه على خدمته سنة جازواها خدمته وقال الشافعي
لها الخدمه في الوجهين لان ما يصلح اخذ العوض عنه بالشرط يصلح مهر
عنده لان بذلك تحقق المعاوضة وقال فيهما ولما ان المشروع
انما هو الا ابتغاء بالمال والتعليم ليس بمال وكذا المنافع على اصلها
وخدمته العبد ابتغاء بالمال لتضمنه تسليم رقبته ولا كذلك الحر انتهى
قوله والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد فقد يكون الابتغاء وهو
العقد الصحيح ملصقا بالمال وقد لا يكون ملصقا به فينفك عنه
وانما قال عندنا لان المطلق يحمل على المقيد عند الشافعي فيجب
عنده ان يحمل قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي ما حل لكم على قوله
ان يتبنوا باموالكم فيجب ان لا ينفك العقد الصحيح عنه ايضا
عن المال فينتفع بهذا البحث خصمه ويصرف نفسه الا ان يقال في طرفه
ان الابتغاء لا ينفك عن مطلق المال وما في حكمه وان انفك عن المال

علانية مهر كفاية المتعة وان هذا البحث من طرفه جدلي لا
 تحقيقي فتدبر الحاصل ان المطلق يحل على المقيد بالاتفاق
 في بعض الصور كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن
 مسعود رضي الله تعالى عنه وهي ثلثة ايام متتابعات ويحل عليه
 عند ولا يحل عليه عندنا في بعض الصور الاخرى فيحل عندنا لا
 عندنا تحريم رقية كفارة اليمين على تحريم رقية مؤمنة في كفارة
 القتل ولا يحل عليه بالاتفاق في بعض الصور نحو لا تعتق رقبة
 ولا تعتق رقبة كافر وسياة التفصيل **قوله** الثالث اه حاصله
 هو الاعتراض بفساد الوضع والاعتبار وهو عند اصطلاح
 المناظرين منه التقريب والتقريب في اصطلاحهم عبارة عن
 سوق الدليل على وجوب تلزم المطلوب **قوله** والجواب عن الاول
 لا يخفى عليك ان الحكم ههنا المحل واما النكاح الصحيح فبسيه
 وكل واحد من المطلق والمقيد داخل على السبب لا على الحكم فاذا
 دخل عليه لا يحل عندنا كما في نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا
 عن كل حر وعبد من المسلمين اللهم الا ان يراد بالحكم ههنا
 صحة النكاح او نديه او بالمقيد مجموع قوله تعالى واحل لكم الاية
 وبالمطلق مجموع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي حل لكم فتدبر
 والحادثة هي المفوضة **قوله** وعن الثالث اه قد مر ما يوضحه
 من النقل عن الهداية **قوله** وعن الثالث اه حاصله اثبات المنع
 في قوله لان يكون صحيحا ومستوجبا للثبوت ما نفى اي في
 العقد على ان لا مهر لها او سكت عنه اي في العقد بلا ذكر
 مهر لها وقد مر ايضا ما يوضحه من النقل عن الهداية فتذكر
 ولا تغفل **قوله** ولذا ايضا بطل تأويل القرء بالاظهار اه قد مر

٥٨ ما يتعلق بهذا البحث من النقل عن الهداية والتوضيح قال
 في الكنف والمراد بالقرء الحيض عندنا وهو مذهب خلفاء
 الراشدين واجد الدرداء رضي الله تعالى عنهم وعند الشافعي
 المراد بها الاطهار وهو مذهب زيد بن ثابت وعبد الله
 بن عمر وعائشة رضوان الله عليهم اجمعين **قوله** وذلك اه بيان
 ذلك ان الظاهر من المسلم ان يكون طلاقا مستونا
 وهو ما يكون في الطهر لان الطلاق في الحيض بدعة والظاهر
 في الاية بيان عدة المطلق المشروع لانه المقصود بنظر
 الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير
 المشروع بدلالة نص واجماع والظاهر الذي وقع فيه المطلق
 محسوب عند الشافعي فاذا اولها بالاظهار يلزم ان يكون
 العدة عند بعض هذا الطهر مع طهرين بعده فينقص العدد
 عن الثلثة فان قيل اذا احتسب يكون الواجب ثلثة
 بناء على ان بعض الطهر طهر لان الطهر اذ في ما يطلق عليه لفظ
 الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول ان بعض الطهر ليس بطهر
 لانه لو كذلك لا يكون بين الثالث فرق فيكفي في الثالث
 بعض طهر فينبغي انه اذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج
 وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي
 وقد تغرد به صاحب التوضيح فان قيل الطهر حالة مستمرة
 لا تدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض وكون كل
 بعض من تلك الحالة المسمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا
 فعلى هذا لا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق
 ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا

بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما ينقطع
 قلنا دخول الامر المستمر تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف
 على ابتداء فان جاز الطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول
 بمجرد الانتهاء لا الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث
 بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى
 جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان لذات التلويح
 فان قيل للخصم ان يقول ان الوحدة في الاول يجوز ان يكون بالانتهاء
 الى الحيض ووقوع الطلاق فيه اي مجموعها لا بالانتهاء الى الحيض
 وحده قلنا الظاهر ان الطهر في الشرع اسم لمجموع ما تخلل بين
 الترمين لا لما بينهما بعد وقوع الطلاق ان قيل ان المختار
 كون اقل الجمع ثلثة وقد اطلق اشهر في قوله تعالى الحج اشهر معلوما
 على شهرين وهما شوال وذو القعدة وبعض وهو تسع ذي الحجة
 بليلة النبي عند النافعي والعشر الاول عند ابن حنيفة ولو كان
 المراد ذي الحجة - **كلمة غلام** عند مالك رحمه الله تعالى اقامة للبعض
 مقام الكل فيحوز ان يؤول ثلثة قروء بمعنى الاطهار بمثل ذلك قلنا
 ان الكلام على وجه الحقيقة في الخاص وهو ثلثة لا في الجمع واشهر
 جمع منكرو وهو عام عند البعض واسطة بين العام والخاص عند
 البعض الاخر بخلاف ما لو اولت قروء بالحيض اذ يجب
 ح عليها الترتيب ثلث حيض كواحد وقد قال عليه السلام
 دعي الصلوات ايام اقراك فان قيل قد اوجبت ثلث حيض
 وبعضها فيما اذا طلقت في الحيض وموجب العدد كما يبطل
 بالنقصان يبطل بالزيادة قلنا لما اوجب تكميل الحيضة
 الاولى بشئ من الرابعة وجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة

لا تقبل التحرية حكما ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة
 فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرنين ضرورة
 لقوم عليه الصلوة والسلام طلاق الامة تطبيقا وعدتها
 حيفستان وليس الواجب عند الشافعي ثلثة اطهار غير الطهر
 الذي وقع فيه الطلاق حتى يتأخر لم مثل ذلك وقد عرفت ان
 الظاهر حل الكلام على الطلاق المشروع المسنون الواقع في الطهر
 والطلاق في الحيض بدعة لا يقع الا بها فان قيل اللام في قوله
 تعالى فطلقوهن لعدتهن للوقت فالمعنى فطلقوهن وقت
 عدتهن والطلاق في وقت الطهر مسنون وفي وقت الحيض بدعة
 فدللت هذه الآية على ان العدة هي الاطهار لا الحيض فمذموم
 ان يكون المراد بثلثة قروء ثلثة اطهار قلنا اللام للعاقبة لان
 كونها للعاقبة اكثر في التنزيل ايضا على ان ابن عباس رضي الله عنه
 قراء فطلقوهن لقبول عدتهن وقال الزهوي وقتادة يطلقها
 لقبول عدتها وقال الرمشمي معنى الآية مستقبلات لعدتهن وعلى
 هذه التقديرات لا دلالة فيها على كون العدة هي الاطهار وهو
 ظاهر لا يخفى **قوله** قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرء يعني ان كلام من
 التذكير والثانين جائز في مثل ذلك لكن راجح جانب التذكير
 لكون المذكور وهو القرء مذكرا فلا تدل التاء في ثلثة على كون المراد
 منه طهرا فان قيل اذ ارات بعد الطلاق حيضة واحدة فقط
 فبم تصيد معدة قلنا الشر قائم مقام الحيض اذ لا حيضة بعد
 حتى يتصور العدد بذلك الطريق **قوله** اعلم ان الصحابة اذهب
 بعض الصحابة الى الهمدم وهم ابن مسعود وابن عباس وابن عمر
 رضوان الله تعالى عليهم اجمعين واختاره الاحام وابويوسف

رحمها الله تعالى وذهب بعضهم إلى عدم الردم وهم على
واجب وعمران بن الحصين وأبو هريرة رضي الله تعالى عنهم وأختاره
محمد والشافعي وزفر رحمهم الله تعالى كذا في العناية قال في الهداية
وإذا طلق الحرقة تطليقة أو تطليقتين وانقضت عدتها و
تزوجت بزواج آخر ثم عادت إلى الزوج الأول عادت بثلاث
تطبيقات ويهدم الزوج الثاني المطلقة والطلقتين كما يهدم
الثالث وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد لا يهدم
مادون الثلث لانه غاية للحرمة بالنقص فيكون منهيها لها
ولا انهاء للحرمة قبل الثبوت ولها قولهم عليه الصلوة والسلام
لعن الله المحلل والمحلل له سماه محلا وهو المثبت للحل
انتهى قال في العناية وقال محمد وزفر والشافعي لا يهدم
ويبقى المزوج ما كان باقيا من الاول انتهى والباقي هو الواحد
أو اثنين فإذا طلقها الزوج الاول فلا تحل له من بعد حتى
تتزوج **ثاني** آخر عند طهرها إذا كان الباقي واحدا وأما
عند طهرها فلا يحتاج إليه بعد لانه ملكها بثلاثة طلاق
لحالة الاول وقال في العناية ولها قولهم عليه الصلوة والسلام
لعن الله المحلل والمحلل له ووجه الاستدلال به ان اهل الحديث
أوردوه في باب ما جاء في الزوج الثاني وكان المراد بالمحلل
الثاني وسماه محلا وهو المثبت للحل ثم الحل الذي يثبت
به اما ان يكون الحل السابق او حلا جديدا لا سبيل إلى الاول
لاستلزامه تحصيل الحاصل فتعين الثاني وبالضرورة يكون
غير الاول والاول حل ناقص فكان الجديد كاملا وهو ما يكون
بالطلاق الثالث فان قيل سلمنا ان المحلل هو المثبت للحل

وان يكون ذلك حلا جديدا لكنه يقتضيه ان يكون ذلك في
المطلقة ثلثا لان الحل قبل ذلك ثابت فيصرف الماليس
فيه ثابت عملا بالحقيقة فالجواب ان الحل وان كان قبل
ذلك ثابتا لكن اطلاق الحل يقتضيه ان يكون الزوج الثاني
على الاطلاق محلا فصورة البعض الصور تقييد بلا دليل و
الثابت به غير الثابت قبله فكانت المطلقة ثلثا وغيرها
سواء انتهى ملخصا قال في صدر الشريعة ولا تحل حرة بعد
ثلاث ولا امه بعد اثنين حتى يطأها غيب بنكاح صحيح
ويضئ عدة طلاق او موته هذا عند الجمهور وعند سعيد بن
المسيب لا يشترط وطء الزوج الثاني بل يكفي مجرد النكاح
استدلالا بقوله تعالى حتى تتكح زوجا غيره ولنا حديث العيلة
وهو حديث مشهور يجر الزيادة به على الكتاب فيكون
التحليل بدون الوطء مخالفا للمحدث المشهور حتى لو قضى القا
به لا ينقض انتهى كذا في الهداية وقال فيها الشرط الايلاج
دون الانزال لانه كمال ومبالغة فيه والكمال قيد فيه انتهى و
ذكر الذوق وتصغير عياله الحديث يشير الى ان الانزال
ليس بشرط لانه اسبغ ليس مجرد الذوق في الجملة والى ان غيبوبة
الخشفة كافية في الاحلال **قوله** ولو سلم انه يثبت الحرمة الغليظة
فقتض الحل حتى تقيده رفعه فيثبت الحل بالاشارة بالزوج
الثاني بعد الطلاق الثالث للملا يلزم رفع النقيضين **قوله**
لغت اي الاستشارة قبل رجب لانها كانت غاية لعدم التكلم
في رجب فلا بد ان تكون في رجب فوجودها قبله كعدمها
حتى لو كلمه في رجب قبل الاستشارة فيه حث فلا يتصور

ثابتا بطريق الدلالة محل نظر لاذ لا يكون ههنا مناط الحكم حنفا بمجرد
اللغة ولا بد منه في الدلالة وقد مر ما هو الجواب عن قولهم ولو سلم اه فيما نقل
عن العناية فتذكر **قولهم** فان قيل في حاصله النقص بان كون الزوج الثلث
هادما للحرمة الخفيفة ومثبات المحل مستلزم لمخصوص الفساد وهو اثبات
الثابت اعني المحل السابق الباقي بعد الطلقة او الطلقتين وحاصل الجواب
اولا المحل بيان منشأ الغلط وهو اثبات المحل الكامل ابتداء في المتنازع
فيه ويعني مع السند وهو تكميل المحل وازدياده بان يكون الزوج الثلث
سببا لرجوع الاول حال الطلقات الثلث فلا يلزم اثبات المحل
السابق بل اثبات المحل الكامل مع تنوير ذلك السند بقوله كزيادة
الحرمة في ظاهرها بعد طهار وعين بعد عيدين والظواهر تشبيه زوجته او
ما اعتبره عن بدنها وجزء شايع منها بعضو يحرم نظره اليه من اعضا
محارمه نسبيا او رضاعا نحو انت على كظهر ارحى ومخوم ويصير
مظاهر ويحرم وطئها وودواعيه حتى يكفر وكفارتها عتق رقبة
وان عجز عنه صام شهرين واولا ليس فيها شهر رمضان ولا خمسة نهما
صومها وان عجز عن الصوم اطعم هو او نائبة ستين مسكنا كلاك قدر
الفطرة او قيمته عندنا ويصح صوم اربعة اشهر او اطعام مائة وعشرين
مسكنا او اعتاق عبيدين عن ظهارين وان لم يعين واحدا الواحد
لذاته صدر الشريعة واليمين تقوية المحذور بذكر الله تعالى والتعليق
وهي ثلث فحلف على فعل او ترك ماضى كاذبا بعد انغوس يا نائم
او طائفا ان حق وهو ضده لغوي يوجب عقوق وعاف فعل او ترك آت
منعقدة يكفر فيها فقط عندنا ان حنث وكفارتها عتق رقبة
او اطعام عشرة مساكين او كسوتهم فان عجز عن هذه الثلثة
صام ثلثة ايام ولا يجوز التكفير قبل الحنث عندنا حتى لو كفر

قبل

قبل الحنث ثم حنث يجب الكفارة ثانيا خلافا للشافعي كذا في
صدر الشريعة وحاصل الجواب ثانيا بعد تسليم كون الزوج الثلث
مثبات المحل الكامل ابتداء في المتنازع فيه المحل ايضا ببيان منشأ
الغلط وهو ستمتحة التمه في صورة اجتماع الاصل الذي هو المحل السابق
مع الزائد الذي هو المحل الطاري ويمنع هذا الاجتماع مع سندا اقتضا
ثبوت الزائد الاصل تارة مع تنوين بقوله كتحديد البيع بثمن
غير الاول اذ به يفسخ البيع الاول بالثمن الاول ومع سندا داخل
الحال ان تارة اخرى مع تنوين بقوله تدخل العدتين والحاصل
انه مثبت للمحل الجديد الذي لا يزول ان ثلثة تطبيقات فلا يلزم
اثبات الثابت اصلا سواء كان بعد الطلقة او الطلقتين او
الثلث فالله صدر الشريعة وعلى معتدة وطئت بشهرته عدة اخرى
وتدخلها وحيض تراه بعد الوطء بالشهرته من العدتين فاذا
تمت الاولى دون الثانية يجب اتمامها بصورة طلقها الزوج بايئا
او ثلثا فحاضت حيضة فوطئها غير الزوج بشهرته فعليها عدتان
فالحضنة الاولى من العدة الاولى وحيضتان بعد طائفتا كونا
من العدتين فتمت العدة الاولى فتمت حيضة رابعة ليتم العدة
الثانية قال في الكشف فان قبل المثبت للمحل رافع للحرمة ضرورة
والرافع للشيء لا يكون غاية له كالطلاق للنكاح قلنا ما يرفع الشيء
قصد افهوق طلع ولا يطلق عليه اسم الغاية كالطلاق وانما ما يثبت
حكما اخر من ضرورة الانتفاء الثابت لتضاد بينهما فهو غاية لما
كان ثابتا لما ذكرنا ان الرافع ينهت بضده كالليل بالنهار وعكسه
ومسئلتنا من هذا القبيل انتهى لان المحل ضد الحرمة واذا ثبت
المحل بالزوج الثلث ينفي الحرمة فيكون الزوج الثلث غاية للحرمة

قال في الكشف فان قيل سلمنا انه مثبت للحل لكنه يقتضيه عدم الحل
لان اثبات الثابت بحال الا ترى انه لو تزوج منكوحته لم ينمقد
لان الحل ثابت فلا يمكن اثباته فانها وبه هنا الحل ثابت بحال غير
منتقص لأزواله معلق بالثلث فقبله لا يثبت شيء من الحكم لان
اجزاء الحكم لا تتوزع على اجزاء الشرط والعلته قلنا السبب اذا وجد
وامكن اظهار فائده لا بد من اعتباره وقد وجد السبب وانه اعتباره
فائدة وهي ان لا يحرم عليه الا بثلث تطبيقات مستقبلات فيجب
اعتباره كاليقين بعد اليقين والظواهر بعد الظواهر منعقد وان تم المنع
عن الفصل على اليقين الاولي والحرمه بالظواهر الاولي لان في الاعتقاد فائدة
وهي تكرار التكفير فان قيل فعلى هذا واجب ان يملأوا اربعا او خمسا
من التطبيقات ثلثا بهذا الحادث وواحدة او اثنتين بالاول
قلنا اذا وجب اثبات الحل بهذا السبب الفاضل لما فيه من الفائدة
اقتضى انتفاء الاول اذ لم يبق فيه فائدة فينتج اقتضاء الثاني اذا عقد
البيع بالفاء ثم جرداه بانقص او اكثر صحح النسخ وينبغي الاول
اقتضاء او يقال لما عرفنا الغلات صحح الحل بالنقص حكما بتأثير
في الحلين فيرغها جميعا الاول بالطلقة او الطلقتين لتتمام علة
ذوال الاول والنسخ بالباقي كما قلنا تدخل العديتين وهو مشهور
قوله وهذا الحديث اه يعنى حديث التعمير وهذا جواب سؤال
مقدر لا يخفى تقريرها وبيان عدم المخالفة ان مقتضى الكتاب
بيان انتهاء الحرمة الغليظة عند النكاح الصحيح للزوج الاخر وهو
سكت عن كونه محلا ويجوز العمل بخبر الواحد فيه من غير زيادة على
الكتاب فيه نظر فنذكر **قوله** كما ان اشتراط دخولها هذا من غير ان يكون
المراد بالنكاح في قوله حتى تستكح هو العقد وقد عرفت انه يجوز ان يكون

المراد به هو الوطء بل هو اولى بقرينة ذكر اسم الزوج بعده لان الافادة
والثانيس خير من الاعادة والتأكيد بناء على ان النكاح الزوج يدل على
العقد لا على الوطء ويجوز تعدد الادلة على مطلوب واحد فيجوز
ان يثبت اشتراط الوطء للتحميل بالكتاب والسنة المشهور
جميعا الا ان العلم بالحاصل باحد هيا غير الحاصل بالآخر بالتخصيص
فذلك التمسك فرقيق في ذلك بالكتاب بحل النكاح على الوطء بقرينة
ذكر اسم الزوج وفريق بالسنة بحل النكاح على العقد بقرينة الاسناد
الى المرأة فنذكر **قوله** وهذا الحديث اه هذا من غير ان يكون المراد به
بالنكاح في قوله تعالى حتى تستكح هو العقد لا الوطء بناء على ان العمل بهذا
الحديث وبالكتاب لانه غاية الحرمة الغليظة العقد مع الوطء
لا العقد وحده كما هو ظاهر الكتاب ومنه سبب سعيد بن المسيب
رضي الله عنه وفيه نظر اذ قد عرفت الكلام في هذا النكاح وقد
عمل بالحديث في كون الزوج النسخ محلا بالنسبة الى الشارحة مع
ان اعتبار التأكيد به هنا من باب العمل به بالنظر الى عبارته **قوله**
والحاصل اه المراد بالحديث حديث العسيلة والمراد بطلوبها كون
الزوج النسخ محلا والمراد بمطلوب متفق عليه لاشتراط الدخول
قوله استدلالاه قد عرفت الدليل عليه فيما نقل عن الهداية من ذكر
اسم الزوج بعد النكاح **قوله** باعتبار معنى التكمين هذا بيان العلاقة
وهي السببية لان معنى التكمين جعل الغير قادرا على فعل **قوله**
في النكاح والزوج وذلك لان النكاح حجاز في العقد وحقيقته
في الوطء ورد عليه بان هذا اللفظ وانما في الشرع فلا ولا ان الرجل
لا يكون زوجا قبل العقد بل بعد **قوله** لا يكد يستعمل اه فيه نظر
لثبوت عيشة راضية بمعنى من ضيقه في كلامه تعالى مع ان اللفظ به

لا تثبت بالقياس فلا يطلق لفظ الخمر على كل ما فيه معنى الخمر **قوله**
بخلافنا هذا جواب عما يقال ان المراد من نية مع ان الزانية
اطلقت عليها كلامه تعالى وحاصل الجواب ان السم اذا اشتراك
بين الوطئ الحرام وبين التمكن واطلاق الزانية عليها انما هو باعتبار
التمكن **قوله** فان تكاها اولى من ارتكابه فيه ما قد عرفت فيما نقل
عن الهداية من ان الشايس خير من التاكيد **قوله** وتحقيق هذا
هذا البحث مذکور في الكشف **قوله** قيل اه قال في صدر الشريعة
وما قطع به ان بقي ردوا لا يضمن وان اتلف انما قال وان اتلف
احتراز عن رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه يجب الضمان
في الاستهلاك وعند الشافعي رحمه الله تعالى يضمن في الهلاك و
الاستهلاك فعند القطع والضمان مجتمعان لان الضمان
بناء على عصمة المال ونحو نقول بانتقال العصمة الى الله تعالى معناه
ان المال كان معصوما حقا للعباد فاذا ورد عليه السرقة اوجب
الشروع المحذور وهو حق الشرع فالجناية وردت على حق الشرع
ففي حالة السرقة صار المال معصوما حقا للشرع فلم يبق معصوما
لحق العبد ولا يجب الضمان انتهى وقولهم بامتناع انتقال العرض
من محل الاخر لا ينافيه ما ذكره ومعنى ورود الجناية على حق الشرع
ترك الاستهزاء عما نهى عنه واذا بقي عين المسروق بعد القطع
ردت الا صاحبها يتقارها على ملكه ولا يضمن المسروق عندنا
بعد القطع سواء هلك في يد السارق او استهلكه لقوله عليه السلام
لا تخرج على السارق بعد ما قطعت يمينه القطع للنص واليمين
لقراءة ابي مسعود رضي الله عنه فاقطعوا ايماهما والقراءة
المشروعة يعمل بها عندنا كذا في الدرر لا يقال هذا الحديث يرد

٦٤ على ان العين اذا كانت قاتمة بعد القطع لا ترد الا صاحبها لان
ذلك الرد لا يسمع عن ما كذا في العناية قال الشافعي يجمع في السرقة
القطع مع الضمان لانها مختلفان حكما لان الضمان لجبر المحل
والقطع للخرم سببا لان سبب القطع الجناية على حق الله و
سبب الضمان الجناية على حق العبد ومحملا لان محل القطع اليد
ومحل الضمان الذمة كذا في شرح ابن الملك فوجب احدهما لا ينعى
وجوب الاخر كالدية مع الكفارة في القتل خطأ عندنا وعند الشافعي
وكالتصاوص مع الكفارة في العمد عند الشافعي حيث اوجب الشافعي
الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في القتل الخطأ وهو قوله
تعالى من قتل مؤمنا خطأ فتحي بر رقبة مؤمنة لانه اوجب القتل
الخطأ الكفارة مع وجود العذر فالولى ان يجب بدونه فنقول
الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبر لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصك
وفيها معنى العقوبة فانما جزاء يوجب عن ارتكابه المخطور فيجب
ان يكون سببا وانما بين الخطأ والاباحة كالقتل الخطأ
بخلاف القتل العمد فانه كبير محض لا تلايم العبادة وهي محجوبة
الصغار والكبار قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
كذا في التوضيح ويدل على وجوب الضمان عموم قوله تعالى فمن اعطى
عليكم فاعندوا عليه بمنى ما اعطى عليكم وقوله عليه السلام على اليد
ما اخذت حتى ترد قال في التلويح ان قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الزرع من غير
دلالة على ابطال العصمة في القول بان القطع يوجب ابطال العصمة
الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه واستهلاكه كحل
هو من ذهب له حنيفة رحمه الله تعالى ترك الخاص وجوابه ان انتقال

الضمان

ثبت بقوه تعا جزا فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب
حقا لله تعا خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعا وضروته
تحويل العصمة التي هي محل الجناية الا الله تعا عند فعل القطع حتى
يصير المالك في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخرنته
وان القطع كمالا دلالة فيه على انتفاء الضمان لادلته فيه على ثبوت
ايضا في القول به كما هو مذهب السلف في ترك العمل بالخاص ايضا
فان قال ان ثبوت الضمان ماخوذ من دليل آخر قلنا ان انتفاء
ماخوذ من دليل آخر فلا يلزم ترك العمل بالخاص ايضا ويمكن ان يقال
ان الجزاء مصدر جزا بمعنى كفي فيدل على كون القطع جزاء كاملا
للسرقه وكما يكون بجمال الجناية وكما لا يكون بوقوعها على حق الله
لانها جنائية من جميع الوجوه لا بوقوعها على حق العبد لانها يكون
جنائية فيكون مباحا بالنظر الاذاته وانما حرم حفظها على مالكه فوجب
نقل العصمة الا الله تعا ليكون حراما لعينه فاذا كان القطع جزاء
كاملا حقا لصلاته تعا في مقابلة السرقه فيجب ان لا ضمان
في المسروق الهالك ولا في المسروق المستهلك ولو بقي المالك
المسروق معصوما حقا للعبد لكان مباحا في نفسه لانه عرف
بالاستعداد ان ما هو حرام حقا للعبد فهو مباح في نفسه فكان
المالك لسارق من وجه دون وجه فينتفي القطع للشبهة اذ الشبهة
هو ان يكون الحرمة ثابتة من وجه دون وجه فخر يد ابا الجديث
فاذا لم يبق معصوما حقا للعبد يصير محرما حقا للشرع كالميتة
ولا ضمان فيه وتما ينفي ان يعلم ان وجه السرور وهو عدم وجوب
الضمان في الاستهلاك كما في الهلاك الاستهلاك اقام المقصود
بالسب وهو السرقه لانه اغاسرقت تصرفه لبعض حوائجهم

فكاه

فكاه من تتمه السب لانه فعل آخر فتصير الشبهة في السقاط
الضمان كما اعتبارهما في نفس السب ومن ضرورات سقوط
العصمة في حق الهلاك سقوطا في حق الضمان لانتفاء الممانعة
ومنه ان سقوط الضمان من ضرورات سقوط العصمة في حق الله
يلزم من سقوط العصمة سقوط الضمان وهذا لان ضمان العبد وان
بني على الممانعة لقوم تعا فمن اعتدى عليك فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليك ولا ممانعة بين المسروق وضمانه فينتفي الضمان
لان المسروق ساقط العصمة حرام لعينه حقا للشرع غير منتفع
كالدم والميتة والذي يؤخذ من السارق مال معصوم منتفع به ليس
بحرام لعينه فلا يجب الضمان لانتفاء المعاودة كذا في الغناية
على الهداية **قوله** وقد بحث اه الدفع بما ذكره امتنعن للدقة
والفائدة العظيمة مع ان القطع مع الجزاء غير ساكت عن بيان
انتفاء الضمان على ما عرفت تفصيلا فيما ذكرنا سابقا والقطع
موجب السرقه وانتفاء الضمان موجب كون القطع جزاء كاملا
لا موجب السرقه فجعل انتفاء من موجب ليس من قبيل فساد
الوضع وهو ان يترتب على العلة كالسرقه نقيض ما تقتضيه
وكان ما تقتضيه السرقه هو الضمان وانتفاؤه نقيضه **قوله**
ولو سلم اه يقع لو سلم ان جعل انتفاء الضمان من موجب ليس
من فساد الوضع فان اريد بالضم قوله تعا فاقطعوا كان به
استفادة عدم الضمان منه بالتخصيص بالذكر لانه لا يدل
على انحصار الجزاء في القطع ولا تعلق له بالخاص في الكلام فيه
وان اريد به قوله تعا جزاء كان هذا كلاما آخر غير ما يتعلق عن
الشافعي والمقصود تصحيحه فيه نظر لان التخصيص المذكور

لا يدل على ثبوت الضمان ولا على عدمه مع ان المراد بالنص مجموع قومه
تعالى فاقطعوا ايديها جزاء بما كسبا على ما عرفت سابقا وان المقصود
هو الجواب عن قول الشافعي باي طريق كان وهو ظاهر لا حجاب
عليه **قوله** وبالشيء عدمي اه قيل المطلوب بالشيء كفا النفس عن المنزه
لا عدمه لانه امر مستمر لا بداية له والكفا وجودي والثواب يترتب
على الفعل لا على عدمه وجوابه انه يترتب على تركه وابقائه على عدمه
الاصل بمنزلة خوف من الله تعالى اذا كانت اسباب ايقاعه حاضرة عنده
لا يقال ان عدمه اصل ومقدم على الوجود لانا نقول ان المعبر به
ابقاؤه على عدمه الاصل فيلزم تاخره عنه والوجود اشرف لانه هو
الدليل على وجود الصانع وقد رتبته وساير صفاته ولا بداية لها
ولا يخفى عليك ان النهي مركب والامر مفرد غالبا والمفرد مقدم على
المركب وان بيان موجب النهي يتوقف على بيان موجب الامر
فان موجب النهي وجوب الانتهاء عما نهى عنه لانا امرنا بالانتهاء
عما نهينا عنه في قومه تعالى وعانهم عنده فانتهوا وموجب الامر يتوقف
على بيانه والموقوف عليه مطلقا مقدم على الموقوف والامر يقتض
حسن المأمور به والنهي يقتضى قبح النهي عنه والمحس مقدم على
التعبيح وان الامر مقدم على النهي في الكتاب والرعاية لترتيبها
على النخلة **قوله** عما هو المختار انما قاله لما ذكر في التوضيح حيث
قال فيه ذهب الشيخ الامام الماتريدي الى ان قومه تعالى انما قولنا
لعله اذا اردناه ان نقول له كن فيكون مجاز عن سرعة الالجاب
والمراد التمثيل للحقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة
الكلام مرادة بان اجري الله تعالى سنة في تكوين الاشياء ان يكون
بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام المنفرد عن الحروف والاصوات

وعلى المذهبين يكون الوجود مراد من هذا الامر فكذلك كل امر من الله تعالى
لان معناه كن في هذا الفعل الا ان هذا يعدم الاختيار فلم يثبت
ويثبت الوجوب لانه مفضل الوجود انتهى بل خصا فعلم منه ان مختار
صاحب التوضيح ايضا كون ذلك الكلام حقيقة لا مجازا لا مكانها
بهنا مع كون المجاز ضروريا خلافا للاصل لكن اكثر المفسرين ذهبوا
الى كونه تمثيلا للتأثير قدرته تعالى المراد بامر المطاع المطيع في حصول المأمور به
من غير توقف وليس هناك كلام وانما وجود الاشياء بالتكوين مقرونا
بالعلم والقدرة والارادة كذا في التلويح وانت خبير بان الزحان
لا يكون ثابتا بمجرد كثرة احد الطرفين وعلم منه ان مفاد الامر هو الوجوب
قوله لفظا احكاما عن نحو الفعل لان الالاق الامر على الفعل مجاز و
التعريف للمعنى الحقيقي له وسياحة تفصيله ان شاء الله تعالى وانما ذكر اللفظ
لان الامر انشاء وهو من اقسام اللفظ ولان المناسب بغرض الاصولي
كون الكلام والقران بمعنى النظم الال على المعنى لا بالمعنى القديم القائم
بذاته تعالى ومنه علم ان المراد بالامر بهنا ليس المعنى المصدرى من امر
يا امر بل المراد به هو الاسم وباللفظ ليس المعنى المصدرى بل المراد به معنى
اسم المفعول **قوله** المفعول المراد به هو المعنى الحاصل بالمصدر لانه موجود
في الخارج لا المعنى المصدرى الذي وضع المصدر بارائه لانه امر يعقل العقل
غير موجود في الخارج اذ لو كان موجودا فيه يلزم التسلسل ويلزم
ايضا انه اذا وقع الفاعل شيئا واحدا كالقيام الواحد مثلا
او جوامع غير متناهية كاليقاعات غير متناهية في جانب
الماضي وان كانت لها مبدأ في جانب المستقبل وهو ايقاع القيام
اي الهيئة المخصوصة فاعلم **قوله** لم يقل اريد به اه وذلك ان ارادة
الامر وقوع المأمور به لوجعلت شرط يلزم ان لا يوجد كافر ولا عاصي

ان الكافر مأمور باليمان والعاصي بالطاعة من طرف الباري
تعا وتختلف مراده عن ارادته تعا ممنوع لانه نقصان في حقه تعا
وانه ان ارادته عند الحكماء عليه بوجه النظام الاكل ويسمونه
عناية وعند جماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والمجاخط والعلاف
وغيرهم علم ينفع في الفعل ويسميه ابو الحسن الداعية ونقل عنه
وحدث انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعية وعند الكيع
النجار احمى عدى وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا وعند الكيع هي
في فعله العلم بما فيه المصلحة وفي فعله غيب الامر به وهو المختوز عنه يقول
ليست بشرط عند اهل السنة وانت علمت ان الارادة عند الكيع
نفس الامر بالمأمور به لا بشرط للامر اللهم الا ان يراد بالمعتزلة طائفة
منهم جوزوا وتختلف المراد عن الارادة مطلقا وجعلوا ارادة
الوقوع شرطاً في الامر وقال اصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة
لان الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص احد
المقدورين بالوقوع وان ما وجد من الممكن فما اراد الله تعا
اذ لا وجود له ما لم يتعلق به ارادته تعا فهو تعا راض عن بعضه وغير
راض تلبية عن بعضه الاخر كالفر والمعصية والارادة غير الرضاء
وهي قد تنفك عن الامر لان السيد اذا ان يظهر عند الحاضر من
عصيان عبده يا امره بشيء ولا يريد منه والمعتزلة قالوا ان
الامر يستلزم الارادة فلو لا تنفك عند علم عن الامر وعندنا
لا يستلزمها لان ابا جهل مأمور باليمان وهو غير مراد له تعا
لانه لو كان مراد له تعا لوجد ولا خلاف في ان طلب الامر امثال
المأمور شرط ضرورة الصيغة اعرا واعلم ان الفعل المطلوب
بالامر اعلم من ان يكون مطلوباً من الحاضر او من الغائب بالنسبة

الاعباد واما بالنسبة اليه تعا فهو في الحقيقة مطلوب عن الحاضر
فقط لان كل شيء حاضر عند تعا لا غائب عنه اصلاً ونحو قولهم تعا
عالم الغيب والشهادة جار على احوال عباده قيل الامر طلب الفعل
ممن له ولاية الطلب وهذا ليس بصحيح فان الامر من السلطان
بالفعل طلباً مثلاً امر حقيقة حتى اذا امتنع المأمور عنه يقال انه
خالفاً له كذاته الميزان ومنه علم ان الفعل المطلوب بالامر
من الشارع يكون مشروعا واما الفعل المطلوب بالامر
من غيره فقد يكون مشروعا واما موافقاً للشرع وقد لا يكون موافقاً له
لكنه لا ينافي كون ذلك امر حقيقياً **قوله** ولم يقل اه يعنى قيل بطلت
ليفهم منه ان الامر لفظاً من شأنه ان يطلب به الفعل وقد خالفه
ما ليس منه من الصيغ المستعملة في التهديد نحو اعملوا ما شئتم
والنهي نحو فأتوا بسورة من مثله والتسنييد نحو كونوا قردة
والاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم والاحتقار نحو القوم انتم
ملقون وفي غيرها ما ليس باجر حقيقة عند المحققين من اهل
الاصول وان كانت هذه الصيغ كلها من اقسام الامر على الحقيقة
عند اهل العربية وكذا الكلام في الصيغ الصادرة عن الغائب **قوله** هي
والحاكي لا يخفى عليك ان المطلوب بالامر اما حالي او مستقبل
ان يقال ان الطلب به ماض بالنسبة الى الفراغ عن التكلم به **قوله** جزمنا
خرج به اه لا شك في وقوع الطلب بلا جزم في التدرج مع جميع
جانبا الفعل في الجملة ولا في وقوعه بدون في الاباحة من غير جميع احد
المجانبيين على الاخر فيما اصلا بل يجعله محيوا فيهما والاول نحو فكاتبوا
والثاني نحو كلوا واشربوا ولا تبوا والجنم ثابت في الامر للفرضية وللوجوب
المقابل لها الا انه الكمل في الفرضية منه في الوجوب **قوله** خرج به اللفظ

الموضوع

للاخبار عن طلب الفعل مثل اطلب منك الفعل يعني طلب الفعل جزما
 لان ما لا يكون بالجزم خرج بقوله جزما وخرج به ايضا قول القائل
 لا تتحرك وان وجد منه طلب فعل السكون لانه ليس بامر ولا موضوع
 لطلب السكون بل هو لازم معناه والاولى ان يذكر مثال يدل على طلب
 الفعل بالجزم نحو اوجبت عليك ان تفعل او واجب عليك فعل كذا
 ونحوهما تمامية الاخبار عن طلب الفعل بالجزم وليس بامر لانه ليس بموضوع
 لطلب الفعل جزما **قوله** بطريق الخصوع والتساوي الاول في الدعاء
 والشا في التماس والابدخ وجهها لانها وان كانا امرين عند اهل العربية
 لكنهما ليسا امرين عند اهل الاصول **قوله** ولم يشترط العلواء اي في الواقع
 فالميزان قبل طلب الفعل ممن هو دون من ارتبته امر ممن هو مثله
 سؤال وممن هو فوقه شفاعته وهذا لا يصح فان طلب الفعل ممن هو
 فوقه على طريق الاستعلاء يكون امر اجب ينسب الطالب الى الحق وسوء
 الادب انتهى وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ما ذا امرون مجازا اي
 تشيرون كذا في التلويح والمعنى المجازي عام منه في قول الشاعر
 فان تخصص التلويح في التلويح لا يدل على ما عداه **قوله** استعلاء
 افعال هذا افعال امر الحاضر والمقصود تعريف الامر مطلقا
 سواء كان امرا الحاضر او الغايب سياتي الكلام فيه قبل يرد
 على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعال تبليغا او حكاية عن
 الامر المستعالي فانه امر ليس على طريق الاستعلاء واجيب بان
 مثله لا يعده العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه
 وفيه استعلاء من جهته **قوله** الاولاه لانزاعه ان الامر يطلق
 على نفس صيغة افعال صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء
 وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء

والا

٦٨ وهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كلف على جهة الاستعلاء
 واحتوز بقوله غير كلف عن النهي ويرد عليه نحو الكلف اللهم الا
 ان يراد غير كلف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء
 وبالا اعتبار الشا في اشتق منه الفعل وغيره مثل امر تأمر فهو امر
 وذاك مما مور وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر والتعريف
 المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انبى لانه
 جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ
 المفيد كذا في التلويح اختلفت عبارات **الشيخ** المشايخ
 من اهل السنة والجماعة فقال ابو منصور الماتريدي ان الامر
 حقيقة هو القول الذي هو دعاء الى تحصيل الفعل على طريق العلو
 وعظمة دون التفرع وقيل هو القول الذي هو طلب تحصيل الفعل
 على طريق الاستعلاء دون التذلل وقيل هو الاستدعاء على طريق
 الاستعلاء قولا وقيل هو اقتضاء الطاعة من المأمور باختيار المأمور به
 قولا وهذه العبارات متقاربة المعاني قال جماعة العلماء ان الامر
 يقع على القول المخصوص وعلى الصيغة الموضوعية الدالة على الامر
 بالاشارة اللفظية بينهما كذا في الميزان قال في المفتاح الامر لغة
 العرب عبارة عن الشئ نحو لينزل وانزل ونزال على سبيل الاستعلاء
 وذكر في الكشاف الامر طلب الفعل ممن هو دونك وفي المحصول
 الامر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء وهذه العبارات
 كلها ظاهرة في ان المراد بالقول في تعريف الامر معناه المصدر
 لا المقول كما حط ذلك في بعض الاوهام لان ذلك صيغة الامر
 لا الامر كذا قاله القائل في شرحه على المغني وهذا ذم هول عما ذكره
 وارادوا قال في الميزان هذه الصيغة المخصوصة وهي قوله

افعال الحاضر وليفعل في الغائب ليست بامر حقيقة في ان هـ
 والغائب جميعا وانما هي دالة عليه لغة عند اهل السنة والجماعة
 وعند المعتزلة حقيقة الامر هي نفس هذه الصيغة وهذه
 المسئلة فرع مسئلة اخرى وهي معرفة حد الكلام وحقيقتة
 فان الامر من باب الكلام وعندنا الكلام معنى قائم بالمتكلم
 ينافي صفة التكوّن والآفة او صفة يصير الذات بها متكلما
 في التا هـ والغائب جميعا وهذه العبارات المنظومة والاصوات
 المقطعة بتقطيع خاص دالة عليه وعندهم الكلام في التا هـ
 والغائب جميعا هو هذه العبارات المنظومة ومن هذا نشأ
 الخلاف المعروف بيننا وبينهم في قدم كلام الله تعالى وحدوثه فقالوا
 ان كلام الله تعالى مخلوق يحدث لانه عبارة عن هذه العبارات
 المنظومة وهي مخلوقة وقلنا ان كلام الله تعالى غير مخلوق لان
 كلامه تعالى صفة وهو تعالى قديم وصفة قدعية والمعبارات المنظومة
 حادثة دالة عليه لانها عين كلامه تعالى انتهى قد عرفت الامر في
 اصطلاح القوم قسم من اقسام الانشاء والخاص وكل منها قسم
 من اقسام اللفظ والعبارة وان الانسب بفرض الاصوليين
 كون القرآن اسم المنظم الدال على المعنى لا اسم المعنى القديم القائم
 بذاته تعالى وان كان كلام الله تعالى اسماء عند اهل الكلام من اهل السنة
 والجماعة فان التحقيق وما ذكره القواطع ان الكلام معنى قائم
 في نفس المتكلم والامر والنهي كلام فيكون قوله افعل او لا تفعل عبارة
 عن الامر والنهي ولا يكون حقيقة الامر والنهي لا يعرفه الفقهاء
 فانما يعرفون قول افعل حقيقة في الامر ولا تفعل حقيقة في النهي
 قوله وان اريد المقول لا يسع لقوله افعل معنى يعتد به لانه المقول جوابه

ان هذا المقول اعم من افعال لانه شامل له ولقوله استعلاء او جيت بنا ٦٩
 الفعل عليا ونحوه مع انه ليس بامر فلو لم يذكر الفعل لنتقضى
 التعريف بذلك المقول طردا فذكر افعل فيه بعد جعل القول بمعنى المقول
 احتوازا عنه وهو ظاهر غير ضمني واعرابه بالبدلية عن القول بمعنى
 المقول والحالية عنه ويجوز كونه صفة له لكونه معرفة بالعلمية وربما
 يورد على عكس هذا التعريف بان الامر قد يوجد بدون هذا اللفظ
 بان يوضع له لفظا آخر نحو جرب وحاسب ونحوهما بل يعتبر عنه
 بلغة اخرى فلا يكون جامعا ويحجب بانه انما يرد ذلك لو كان المراد
 تلك الصيغة واللفظة على الخصوص وليس كذلك ويعرف ذلك في باقي
 المرأى بل المراد كل مقول يدل على طلب الفعل بنفسه سواء كان على هذا
 الوزن او على الوزن الاخر وسواء كان عربيا او غير عربي كذا قاله
 القائل في شرح المغني قوله وتصدر عن النائم في نظر لان معنى الاستعلاء
 غير متصور في النائم ولو سلم وجود طريقه فهو غير مذكور في التعريف
 المذكور وقد عرفت حال مقول المبلغ والحال ان امر من المبلغ عنه
 والمحكي عنه ومقولها في العرف لا المبلغ والمحكي قوله وان اعتبره هذا
 جواب باختيار الشق الثاني من الترديد الثاني مع بيان كونه تكلما
 في التعريف وعدم تمامية لوجود معنى الطلب المعبر عنه افعل في صيغة
 الندب والاباحة مع عدم كونها من الامر عند الاصوليين والتعريف
 المذكور شامل لها بعد ذلك الاعتبار وان اجيب بعد هذا عنه
 بان يراد الطلب على سبيل الجزم يد عليه انه تكلف على التكلف في التفر
 وهذا يكفي وجها في العدول عن مثل هذا التعريف قال في التبعية التلويح
 وان اريد اصطلاح الاصول فيغير مانع لان صيغة افعل على طريق
 الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر

لا يقال المراد صيغة افعل مراد ابرها ما يتبادر منها عند الالفاظ لان
 يقول فيكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر انتهى بتفاد منه
 ان الالفاظ سبيل الجزم هو المتبادر من هذه الصيغة المطلقة واخراج
 التعريف يجب حملها على ما يتبادر منها اذ لم يصرف عنه صارف فكيف
 يكون ذلك تكلفا على التكلف ومنع ذلك التبادر مكابرة غير مسموعة
 ويمكن دفع ما قاله السعد بان العلو غير الاستعلاء والحق ان المعبر
 في صيرورة الصيغة امر هو الاستعلاء دون العلو في الواقع فذم
 قيد الاستعلاء تنقيصا وتبيرا على ذلك **قوله** انه كناية اه الظاهر انه اذا
 جعل كناية فاقا كناية عما يدل على الطلب من الحاضر من الصيغ
 العربية في لا يتم التعريف واتا كناية عما يدل على الطلب مطلقا في
 يلزم ارتكاب خلاف الظاهر المتبادر من التعريف **قوله** وقيل اه هذا
 غير تام في الظاهر وكذا الكلام في قوله وقيل انه علم جنس اه القول الاول
 للفاضل التفتازاني في حاشيته شرح المختصر للقاخي في شرحه المغن والقول
 الثاني له ايضا لكنه في حاشيته شرح التنقيح وكانه اراد باشتقاق افعل
 من فعل نوع هذا الطريق ليشتمل الغايب وامر الرباعي والمزيد فيه
 ايضا والقول الثالث لابن الحاجب في ايضا في المفصل **قوله** اي المراد
 بالامر بمعنى ام وهذا التفسير انما تغير الضمير على ان يكون المعنى ونحو
 مدلول المراد بلفظ الامر اي مدلول صيغة الامر واتا تفسير المراد فيكون
 اشارة اليه في مراده راجع اللفظ على طريق حذف الايصال كما في
 واختار مدلول قوله والمراد بلفظ الامر هو الوجوب وقد اريد بالامر
 صيغة الامر فيما سبق فالمراد يختص بالصيغة والصيغة من حيث انها
 امر مختصة بالوجوب وهذا قوله ويختص مراده وهو الوجوب بصيغة
 خاصة به وفيه رة على من قال من اصحاب مالك والشافعي ان صيغة الامر

وان كانت مختصة بالوجوب لكن الوجوب ليس يختص بالصيغة
 لانه يستفاد ايضا من فعل النبع عليه السلام وسياحة التفصيل فيه
 قال صاحب التحقيق اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون
 المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة مثل اسد وليث وقد يكون على
 العكس كالاعلام المنقولة وبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون
 الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتباينة فالشيخ رحمه الله تعالى يقول
 لفظ خاص وضع لمعنى خاص اشار الى ان لفظا افعل من القسم الاخير انتهى
 وقد لا يكون اختصاص من الجانبين كلفظ العاين فانه لفظ مشترك
 واحد معانية الذهب فلا اختصاص له به لثبوت معناه الاخر ولا
 اختصاص لهذا المعنى بلفظ العاين لوجوده في لفظ الذهب وكذا
 الكلام في لفظ الامر لا يشترط بين الصيغة والتكلم بها فلا اختصاص
 له بالصيغة وليس لها اختصاص به لانها اذا كانت لغير الوجوب كما تهدد
 مثلا لا تكون عند الأصوليين **قوله** للنص اه اراد به الاصح من الكتاب والسنة
 والتدل به على ان المراد بالامر هو الوجوب لا غير وذكر كل من الكتاب
 والسنة وقدم الكتاب لتقدمه على السنة واشار بقوله اي بقوله الصيغة
 الا ان البار في قوله بصيغة داخل على المقصور وقد تدخل على المقصور عليه
 والمشهور الاقضية البناء المتعلقة بالخصوص او الاختصاص ونحوها على
 المقصور وذهب اليه السيد الشريف وما ل بعد الملة والدين في ذلك
 المكون عن فيما لا عين تيرا كذا قيل والتدل على اختصاص المراد بالصيغة
 بالنص والاجماع والمعقول وذكر كلامها وقدم النص على الاجماع
 لتقدمه عليه وقدم الاجماع على المعقول لقوته وشرفه والتدل على اختصاص
 الصيغة بالمراد بقوله ان الاصل وفاق العبارة بالمقصود وقدم التمدل
 الاول لان كثرة وجوه الكثرة الاختلاف في مدلوله يقتضي زيادة

ببأنه والامر المهرم يليق بتدعيمه على ما ليس من مرتبة من جهة الاهتمام
قوله أما الكتاب اه قال في التوضيح ما حاصله ان موجب الامر هو الوجوب
عند الاكثر ويدل عليه قوله تعالى فليحذر الذين الآية وقوله وما كان لمؤمن
ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخبير من امرهم
القضاء ههنا بمعنى الحكم و امر مصدر من غير لفظه او حال او تمييز و
المراد من الامر القول ويدل عليه ايضا قوله تعالى وما منعك ان تسمي
اذا امرتك لان التزم على تركه يوجب الوجوب ويدل عليه ايضا قوله
انما قولنا في اذا اردناه ان نقول له لئن فيكون وهذا حقيقة لا يجاز
عن سرعة الامكان فيكون الوجود مراد بهذه الاخر فكذا في كل امر من
الله لان معناه كمن فاعلا لهذا الفعل الا ان هذا يعدم الاختيار فلم
يشبث ويثبت الوجوب لانه مفضل الى الوجوب ويدل عليه سائر النصوص
فقوله اما الكتاب فقوله تعالى فليحذر الذين الآية مجرد ايراد مثال لا تخصيص
الكتاب به قال البيضاوي رحمه الله تعالى هذه الآية يخالفون امره
بترك مقتضاه ويندبون سمنا خلاف سمته وعن لفظه مع الاعراض
او يصدون عن امره دون المؤمنين من خالفه عن الامر اذا صد عنه
دونه وحذف المفعول لان المقصود بيان المخالف للمخالف عنه
والضمير لله فان الامر له الحقيقة او للرسول فانه المقصود بالذات
يقال خالف فلان الا اذا قصدت وانت معرض عنه ومنه قوله تعالى
وما اريد ان اخالفكم ايمانها كمنه ويقال خالف فلان عن كذا
اذا غرض عنه وانت قاصده ومنه قوله تعالى فليحذر الذين الآية اي
فليحذر الذين يخالفون المؤمنين عن امره اي يعصون وهم المنافقون
والمخالف لا بد له من مخالف فالسنة عن ذكره بذكر المخالف عنه لان
العرض ذكر المخالف والمخالف عنه لا غير وكون الضمير للرسول عليه السلام

٧١
١
هو الاظهر لانه بناء على قوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء
بعضكم بعضا والدعاء على طريق العلو عن هو مفترض الطاعة امر
والا وفق بالبحث كون الضمير لله لان الامر يكون متعينا في الامر القولي
بخلاف كونه للرسول فانه يحتمل القولي والفعلية اللهم الا ان يقال الغرض
مجرد اثبات كون المطلق عن قرينة النذب وغيره للوجوب مع قطع
النظر عن كونه قوليا او فعليا ووجه التمسك بهذه الآية على كون الامر
للموجب انه تعالى الحق الوعيد بخالفه امر النبي عليه السلام مطلقا ومن
مخالفة امره هي تولا ما امر به اذ المخالفه ضد الموافقة وموافقته الا
بما امر به فيكون مخالفة ترك ذلك ولو لم يكن مخالفة امره حراما مطلقا لما
الحق الوعيد به واذ كان مخالفة امره وهي ترك المأمور به مطلقا حراما
الايمان بالمأمور واجبا ضرورة واذ كان الايمان بما امر به الرسول
واجبا كان الايمان بما امر به الله تعالى واجبا بالطريق الاولى لان امر الرسول امر
في الحقيقة كذا في الكشف على البرذوي وكذا في الميزان والتحقيق لا يخفى عليك
انه قوله تعالى فليحذر الذين الآية يدل على كون المراد بالامر هو الوجوب
فان تعيق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة
في الدنيا والعذاب في الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر
ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او النذب الا اذا كان المأمور
واجبا اذ في مخالفة الامر للنذب او الاباحه لا يوجد خوف الفتنة
والعذاب فان قلت يجوز ان يراد بمخالفة الامر انكار حقيقة
فلا يدل على وجوب اتيان المأمور به ويوجد في مخالفة الامر
بهذا المعنى خوف الفتنة او العذاب قلنا المتبادر من مخالفتهم
الامر ترك المأمور به كما ان المتبادر من موافقته الايمان به والحل
على المتبادر واجب اذ لم يكن مانع عنه ولا مانع عنه ههنا ولم يوجد

خوف الفتنة او العذاب في ترك غير الواجب واعتقاد حقيقة
موافقة الدليل الدال على حقيقة الاموافقة الاخر وانما موافقة البيان
المأمور به مع اعتقاد حقيقة وهذا خلاصة ما في التلويح وشرح
ابن الملك على المنار وقال التلويح لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب
الخوف والحذر بقوله تعالى فليحذروا وهو اول المسئلة وعين النزاع
وتقدير كون امر عام وهو ممنوع بل مطلق ولا نزاع في كون بعض
الامور للوجوب لاننا نقول لانواعه ان الامر قد يستعمل للايجاب
في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى
ههنا للندب والاباحة اذ الحذر عن اصابة المكروه واجب وامر
مصدر مضاف من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا واما
تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق
للاجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن
والاوب ان يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر
والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتوكل
للو واجب ليحقق بها الوعيد والتهديد انتهى قال في التحقيق
لا يقال لو كانت مخالفة ترك المأمور به لكنها مخالفة لغير
المسارعة في ترك المخالف المأمور بها لاننا نقول الامر بالتوافق
متضمن جوار التارك لانه عرف بالقرائن ان معناه الاولى الحكم
ان تفعلوا كما ويجوز لكم ان لا تفعلوا فلا يتحقق المخالفة
بخلاف الامر المطلق الخالي عن القرينة لانه لا ينعى عن جوار التارك
بل يدل على الايمان بالمأمور به لا محالة فيتحقق المخالفة بتوكله
قوله واما الحديث انه قال في الميزان واما السنة فما روي عن
البيه عليه السلام لو ان اشق على امتع الامر تمام بالسواك

عند كل صلوة او عند كل وضوء اخبر ان امره اياهم بالسواك
عند كل صلوة او عند كل وضوء ^{رواية} مطلقا سبب المشقة عليهم
والمشقة انما تكون بتوك الواجب لا بتوك المندوب دل ان
مطلق امره للوجوب انتهى الظاهر ان المشقة انما تكون
بالدوام على الفعل والدوام عليه ينبت بكون الامر للوجوب
لا للندب اللهم الا ان يواد المشقة في الاخرق لانه الدنيا والمشقة
في الاخرق انما تكون بتوك الواجب لا بتوك المندوب لكن سوق
الحديث **يأبى قومه** فدل على كونه للوجوب فقط اعلم ان الذم
لا يكون الا على ترك الواجب لا على ترك المندوب ولا على ترك المباح وقوله
تعالى واذا قيل لهم انكروا الا انكروا ذم على ترك العمل بالصيغة
المطلقة المذكورة فيه وهي امر مطلق فدل على كونه للوجوب ههنا
واما كونه لم فقط فلا دلالة له عليه وكذا بالنسبة الى كل صيغة
مطلقة للامر اذ لا ينبت الحكم الكلي بالحكم الجزئي اللهم الا ان
يقال اذا ثبت كون صيغة مطلقة للامر مفيدة للوجوب ينبت
كون كل صيغة مطلقة للامر مفيدة للوجوب والا يلزم الترجيح
والتفريق بلا مزج وفارق ويعلم الوجوب في مطلق الامر
من ترتب الذم على نفس مخالفة الامر المطلق **قوله** فان العلماء
اعلم انهم اجمعوا على ان الموضوع في الاصل لطلب الفعل هو الامر
لان قولك اطلب منك هذا الفعل موضوع في الاصل للاخبار
عن طلبه لا لطلبه فاذا كان الامر موضوعا لطلبه في الاصل كان
الاصل في كل شيء محالة وكما لا يطلب ما لا يكون فيه رخصة على ترك
المأمور به اذ لو وجد فيه لم يكن مطلوبا من كل الوجوه بل من جهة
دون وجه فيثبت بدلالة هذا الاجماع ان موجب الامر المطلق

هو الوجوب فقط وهذا كامل والندب ناقص ^{ويجان للطلب}
الكامل ذل لو كان المطلق للطلب يلزم الاشتراك ^{الاشتمال} وهذا التقدير
ينحل بعد التأمل فيه ما قاله السعدى التلويج قال اكثر العلماء
انه للوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان
الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة والندب
جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول
ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المصنف و
تمسك بالنص ودلالة الاجماع انتهى لكن صاحب الميزان قد
جعل ذلك المعقول لامن دلالة الاجماع وقال فيه قولهم ان الطلب
بطريق الندب مع رخصة الترك لا يكون طلبا على الكمال فنقول
الطلب على وجه الندب طلب من كل وجه فانه ترجيح جانب
الوجود بالترغيب في الثواب الجزيل وان كان فيه رخصة الترك
لكن الطلب لا محالة قد يكون اكمل والمطلق لا يشترط فيه
الكمال لان وصف الكمال فيه قاله التلويج واما دلالة الاجماع على ان
موجب الامر المطلق هو الوجوب فلا تغلق اهل العرف واللغة
على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افضل
فيدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب ايضا لم يزل العلماء
يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير تكثير وهذا القدر كاف
في اثبات بدلولات الالفاظ انتهى في نظر لان كلامها لا ينافي اشتراك
صيغة الامر بين الوجوب والندب مثلا فلا يدل شيء منها على
كون الصيغة المطلقة مقصورة على الوجوب اللهم الا ان يراد
الطلب والاستدلال بصيغة افضل مطلقة فلو كانت مشتركة بينهما
لا يطلب ولا يستدل على الوجوب بالمطلقة بل بالمقيدة ^{بالعربية}

وكل من هذين اللذين منتف فينتفي بلزوم كل منهما فالاجماع على
ذلك يثبت بدلالة كون الصيغة المطلقة للامر مقصورة ^{دلالة} دلالتها
على الوجوب قاله الميزان واما دلالة الاجماع فان الامة اجتمعت
على وجوب طاعة الله وطاعة رسوله ولا شك ان طاعة الله تعالى و
طاعة رسوله عليه الصلوة والسلام فيما امر بالافعال هو تحصيل الفعل
لا تركه فوجب القول بلزوم الفعل الذي هو طاعة الامة لان يقوم الدليل
على غير انتهى في نظر مع جوابه قاله التحقيق واما الاجماع فلان
الامة في كل عصر لم تزل كانوا يرجعون في ايجاب العبادات وغيرها
الى الامة والامم والاستدلال بمطلق الصيغة المجردة عن العوائق على الوجوب
وما كانوا يعدلون اليه غير الوجوب الا لمعاوض وشاء ذلك فيما
بينهم من غير تكثير وكان اجماعا منهم على انه للوجوب كما في العمل به
بالاختيار بعينه واما اللغة فلان السيد اذا قال لعبد خط هذا
الثوب فلم يفعل حسن من اهل اللغة الحكم بدمه واستحقاقه العقاب
وكونه عاصيا ولو لولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك انتهى ملخصا
لا يخفى عليك انه يفهم من كلامهم ان الاجماع ليس بمنعقد على ان الامر
المطلق للوجوب فقط بل على ما استفيد منه بدلالة كون الامر
المطلق للوجوب فقط وذلك ان الاجماع لو انعقد على ان الامر المطلق
للموجوب فقط فكيف يتصور في مقابلة قول البعض انه للندب وقول
الآخر انه للاباحة وقول غيرهما بغيرهما لان الجمع عليه لا ينكر لكن يتكلم
في دلالة الاجماع على شيء آخر قاله فخر الاسلام دلالة الاجماع حجة
لان من اراد طلب فعل لم يكن في وسعه ان يطلبه الا بلفظ الامر قال
صاحب الكشف في بيان اي الاجماع في صورة اخرى يدل نبوت المطلوب
ههنا وهو ان العقلاء اجتمعوا على ان من اراد ان يطلب فعلا من غير

لا يجد لفظا موضوعا لاظهار مقصوده سوى صيغة الامر فهذا الاجماع
يدل على ان المطلوب من الامر وجود الفعل وانه موضوع له والالم يستقم
طلبهم الفعل من المأمور به هذه الصيغة فهذا هو المراد بدلالة الاجماع و
الدلالة بفعل عمل الصريح اذا لم يوجد صريح تخالف فيثبت بها المدعى
ونظيره اثبات نجاسة سور الكلب بدلالة الاجماع فان الاجماع
المنعقد على وجوب غسل الاناء من ولوغ الكلب يدل على نجاسة
سوره لان لسانه يلاقى الاناء فلما تنجس الاناء فالماء اولى انتهى نعم
يراد بوجود الفعل المطلوب وجوبه لانه قد يفيض اليه وذلك ان
معنى قم الاصلوة كى مصلتها وقد قال الله تعالى كى فيكون فلو اقتصر
على طلب الوجود ينعدم الاختيار وليرى ان لا يوجد الكافر والعاص
لان الكافر خامور بالايان والعاص بالبطاعة واللازم منتف فكذا
الاقتصر على ذلك فيثبت طلب الوجوب **قوله** والمعقول بغير الاستفاضة
اه هذا معنى قول صاحب التحقيق وانما من جهة اللغة فلان السيد الاصح
فعله فان المولى اه تورية الدليل المعقول على وجه ليس فيه اثبات اللغة وهي
كون الامر المطلق للوجوب فقط بالقياس والا التزجيم بالاراي اعلم
ان الوضع قول لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار وقد تعتبر فيه كالتقارورة
واعتبار المعنى الاول في الوضع اللغوي لبيان المناسبة والاولوية لا للصح
الاطلاق ولا يلزم ان يسبح الدون قارورة لقرار الماء فيه وان سبغ غير
الخمر المعروف من المسكر خرا الوجود ومع المخامس فيهم واللازم باطل
بالاستقواء فكذا المرؤوم ولهذا السر لا يجري القياس في اللغة ولا تثبت
به وهو متفرع على اشتراط كون المعدي حكما شرعيا في القياس قال
في شرح المنار والمعقول اى الدليل العقلي وهو ان كل مقصد من مقاصد
الفعل كالمأخوذ والحال والاستقبال مختص بعبارة والايجاب اعظم

٧٤ اعظم مقاصد الفعل لانه مناط الثواب والعقاب فلان نوضع له
عبادة كان اولى وهي الامر فان قلت هذا اثبات اللغة بالقياس
وهو باطل قلت القياس لاثبات عدم اصالة المشرك لا لاثبات
اللغة انتهى قال فخر الاسلام والدليل المعقول ان تصاريف الافعال
وضعت لمعان على الخصوص كسائر العبارات فصار معن الماض
للماض حقا لازما لا بدليل وكذا الحال واحتمال ان يكون من الاستقبال
لا يخرج عن موضوعه فكذلك صيغة الامر لطلب المأمور به فيكون
حقا لازما به على اصل الوضع الاترى ان الامر فعل متعدد ولازم
ايتم ولا وجود للمتعدى الا ان يثبت لازمه كالسكر لا يتحقق الا
بالانكسار فقضية الامر لغة ان لا يثبت الا بالاستئصال الا ان ذلك
لو ثبت بالامر نفي سقط الاختيار من المأمور اصل المأمور عندنا
منه ضربت كما اختياره وان كان ضروريا فنقل حكم الوجود الى
الوجوب حقا لازما بالامر لا يتوقف على اختيار المأمور وتوقف
الوجود على اختيار المأمور صيانة واحتمال اعن الجبر فذلك
صار الامر للايجاب انتهى وفي كلامه السولة مع اجوبتها ذكرها
صاحب الكشف قال في الميزان والاعتماد على تصاريف الفعل لا يصح
فان الخبر من جملتها والكذب خبر حقيقة من حيث اللغة وقال
فيه قولهم ان الايمان موجب الامر كذا **قوله** فان موجب الشيء ان يثبت
جبره كالانكسار والانهدام وموجب العطل كلها لا يتوقف على اختيار
العباد والايثار فعل فاعل مختار فكيف يكون موجبا للامر وقلنا
لما يقال امرية فايتم يقال امرية فصيح وليس العصيان موجب الامر
انتهى فيما قاله نظر فيتم **قوله** يعني ان اللفظ اه يعني ان اللفظ اذا
لمعنى وقصد بذلك اللفظ افادة ذلك المعنى فالاصل وفاء ذلك اللفظ

بذلك المعنى وعدم قصوره عن ذلك المعنى كصنيع الماضي والحال و
الاستقبال فان كلاهما مطلوب الاقادة بلفظ واف به وكذلك
صيغة الامر ومعناها وهذا الوفاء انما يكون باحصار ذلك المعنى
في ذلك اللفظ حتى لو فهم ذلك المعنى وهو الوجوب بهننا من غير ذلك
اللفظ ايضا كفعل البنيء لم يكن ذلك اللفظ وافيا بذلك المعنى
بل قاصرا عنه لثبوت الاحتياج الى اخذ تارة من غير ذلك اللفظ
على ذلك التقدير ولا يعدل عن ذلك الاصل ضرورة لثبوت الاحتياج
المتراوفا ولا ضرورة بهننا فلا عدول عن ذلك الاصل بهننا
فيكون المراد بالامر وهو الوجوب مقصودا على صيغة الامر ولا
يؤخذ من غيرهما كفعل البنيء عليه السلام والحاصل ان الامر للوجوب
فقط والدليل عليه الكتاب والسنة وان صيغة الامر المطلق
مقصورة على الوجوب والدليل عليه النص ودلالة الاجماع والعقول
والاشتراك اللفظي خلافا للاصل لا يتركب الا عند الضرورة
ولا ضرورة بهننا انما كان خلافا للاصل لان الاصل في اللفظ الموضوع
الاستقلال في الاقادة والمشتراك محتاج فيها الى القرينة لثبوت
معانيه وان الوجوب مقصود على صيغة الامر لما مر وللأول من هذه
الثلاثة فرعان لا يكون الفعل المنسوب مما موراه وللثاني منها
فروع وهي لا يكون موجبا تدبا ولا اباحة ولا توقفا وللثالث
منها فرع وهو ان لا يكون فعل البنيء مغير للوجوب وكل واحد
من هذه الفروع مختلف فيهم وهننا يجتان الاول ان احصار
الموضوع في اللفظ ووفائه بالمقاصد في حين المنع وعلى تقدير
التسليم لا ينزل كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون
كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي عليه السلام

٢٥ في افعال الله ليست بسهوا ولا طبع ولا مختصة به عليه الصلوة والسلام
لقد لائل الدائم على ذلك والنفذ ان الايجاب من اعظم المقاصد وعظم
المقصود ولا يقتضيه اتحاد الدال عليه بل يقتضيه تعدده لشدة الاهتمام
به وكثرة الاحتياج اليه فيتحقق الداعي اليه ويثبت الضرورة بهننا
ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام كذا في التلويح **قوله**
اعلم انهم اعلم ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر المستعملة في
المنسوب بل في كونها موراة حقيقة او مجازا وهذا ينبغ على
الاختلاف في لفظ الاحرانه بل هو مشتق بين الذنب والاحجاب
ام هو مجاز في الذنب وحقيقة في الاحجاب قال في التلويح و
المباح ليس بما مور به خلافا للكعب فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة
في الذنب وذكر الدليلين المذكورين في الشرع ثم قال وهذا لا ينبت
كون صيغة الامر مجازا في الذنب واما الاباحة فالجمهور على
ان لفظ الامر مجاز فيها لان الاحر للطلب فهو يتلزم تزجج
المأمور به على مقابلته واما عند الكعب فالمباح واجب لكونه ترك الحرام
او مقدمه له فيكون مما موراه وجوابه ان المباح الذي يحصل به
ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح اخر ولا يلزم كون
واجبا مخترا لانه يجب ان يكون واحدا بهما من امور محصورة معينة
والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك انتهى فيه نظر
لان المباح الذي حصل به ترك الحرام بالفعل كالفعل المباح
الذي منع صاحبه عن الفعل الحرام المعين يجوز ان يكون مختصا به
الذمة الا ان يقال انه يخرج عن الاباحة ويدخل في الوجوب
كبعض المحرمات فانه سبب العارض يخرج عن المحرمه ويدخل في الوجوب
كالحلية حين خوف تلف النفس بعدم احكامها والكلام في المباح

من حيث انه سبحانه قال في الميزان اذا اقتدر بصيغة الامر قرينة
الندب او الاباحة او التهديد لا تكون امر حقيقة عند من قال
موجبه الوجوب عيننا لانعدام حكمه وهو الوجوب بل يكون اطلاق
لفظ الامر عليها بطريق المجاز وعند الواقعية تكون حقيقة لان
الصيغة مشتركة عند علم وعندنا في الندب تكون امر حقيقة
والا تكون صيغة الامر في مجاز اطلاقا يكون النواقل ما مورارها
فلا تكون من العبادات طاعة الله تعالى وهي طاعات الله بلا
خلاف والامر هو الطلب وهو موجود في الندب لانه الاباحة
انتهى بلخصا قال صاحب التحقيق ثم لا خلاف في ان صيغة افعل
ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه لان معنى التسخير والتعجيل
والتسوية مثلا غير استفاد من مجرد الصيغة وانما يفهم ذلك
من القرائن اغانا الذي وقع الخلاف فيه اربعة الوجوب والندب
والاباحة والتهديد فقال بعض الواقعية هي مشتركة بين هذه
الوجوه الاربعة بالاشتراك اللفظي كلفظ العيان ونقله للاعن
الاشعرية في بعض آوايات وابن شريح وبعض الشيعة وقيل
هي مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي
وقيل بالمعنى لان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة وهو مذهب
المرتضى من الشيعة فعلم هذين القولين يتكون في التهديد مجازا
وقيل هي مشتركة في الايجاب والندب لفظا وهو منقول
عن الشافعي وقيل معنى بان تجعل حقيقة في معنى الطلب الشامل
لهما وهو ترجيح على الترتيب وقال ابو الحسن الاشعري والشافعية الباقية
والغزالي ومن تبعهم لا ندرى انها حقيقة في الوجوب فقط او في
الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك فعلم قول هؤلاء جميعا لاحكام

اصلا

اصلا بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراد صاحب
الشرع من اطلاق لفظه لانه لا بد من المعاني في حكم المحل التوقف الا
ان التوقف عند البعض في نفس الموجب وعند البعض في تعيينه و
عامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين قالوا انها حقيقة في احد هذين
المعاني عيننا من غير اشتراك ولا اجمال الا انهم اختلفوا في تعيينه
فذهب الجمهور من الفقهاء وجماعة من المعتزلة كآية الحسين والجبائي
في احد قوليه الي انها حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه وذهب جماعة
من الفقهاء والشافعية في احد قوليه وعامة المعتزلة الي انها حقيقة في
الندب مجاز فيما سواه وذهب طائفة الي انها حقيقة في الاباحة ونقل
ذلك عن بعض اصحاب مالكا انتهى قال في الميزان حكم الامر المطلق عند
عامة الفقهاء واكثر المتكلمين وجوب العمل والاعتقاد قطعا وهو
قول مشايخ العراق من اصحابنا وقال مشايخ سمرقند رئيسهم الامام
ابو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى ان حكم الوجوب من حيث الظاهر
عملا لا اعتقادا على طريق التعيين فالخلاف بين اصحابنا الاعتقاد للوجوب
العمل ويكون التعلق بظواهر الآيات الواردة في الامر صحيحا في وجوب العمل
الاعتقاد في امر بين العبد وبين الله تعالى فكيفية الاعتقاد ان ما اراد الله
به حق كانه الملتزم به انتهى قوله ومورد القسم كلاحظ ظاهر في الاشتراك
اللفظي ومورد القسم لا يجب ان يكون مشتركا لفظيا بل يجوز ان يكون
مشتركا معنويا يعني كلما متواطنا وهذا لا بناء صدق على كل واحد من
الاقسام على وجه الحقيقة اذ لم يؤخذ خصوصا قوله فالكفر وضى اي الذي
فرض مندوبا يكون واجبا فيلزم خلاف المفروض يعني ان ترك امتثال الامر
معصية لقوله تعالى اضعت احري والعصية انما تحقق العقاب للنصوح
الدالة عليه ومن جملتها قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نارا جهنم

الاباحة وجوب

فتكون الامتثال للامر بسبب التحقق العقاب وترك المندوب ليس
سبب الاستحقاق للعذاب فلا يكون معصية فلا يكون المندوب
ثامورا به على وجه الحقيقة لا يقال ان عدم الثواب عذاب ولا ثواب
في ترك المندوب بل الثواب في فعله للمصوم عدمه عليه لانا نقول
لا يقول به الخصم ولا نقول به لا يقال لو كان ترك الامتثال للامر معصية
يلزم ان يكون قومه تقا ويفعلون ما يؤمرون تكرارا بعد قوله لا يعصون
الله ما امرهم لانا نقول يحل يفعلون على المستقبل وما قبله الماضي
او يراو التفسير لزيادة الانكشاف **قوله** وايضا استدل
بصورة الشكل الثاخذ فيرد الى الشكل الاول لكون انتاجه بتينا
بخلاف الثاخذ **قوله** واساواه قال صاحب التحقيق واحتج الفريق الاول
الواقعية بان صيغة الامر استعملت في معان مختلفة من غير ان
يثبت ترجيح احد بها على الباقي والاصح في الاستعمال الحقيقية فثبت
الاشتراك الذي هو من اقسام الاجمال عندهم فلا يجب العمل
بها الا بدليل وانما يرجح احد المعاني على سائرهما لا استحالة ترجيح
احد المتساويين بل من انتهى قال القائل في شرح المغني فلما
اختلف وجوه الاستعمال قال بعض الشافعية ليس لها موجب
خاص بل هو مجمل في حق الحكم فيتوقف حتى يتبين المراد بالدليل
وسمع الواقعية انتهى قال في التبيين قلنا لو وجب التوقف بهنا
لوجب في النهي الاستعمال في معان ولان النهي امر بالامتناع فلا
يجب الفرق بين قولك افعل ولا تفعل وهذا الاحتمال يبطل الحقايق
وايضا لم ندع انه محكم انتهى ثم قال صاحب التحقيق وهذا هو المحتمل
للباقين من القائلين بالاشتراك اللفظي الا انهم قالوا اجل الامر
المطلق على الاباحة والتمديد الذي هو المنع بعيد انتهى اوله لطلب

في الاباحة

في الاباحة بل التخيير بين الفعل وعدمه ولا طلب في التمديد بل الرجحان
والردع فيبقى الاشتراك بين النذب والوجوب ثم قال صاحب التحقيق
ومن قال بالاشتراك المعنوي تمسك بان جعل افعلى حقيقة في
في الاذن المشترك بين الثلاثة او في الطلب المشترك بين الوجوب
والنذب اولي دفعا للاشتراك اللفظي والمجاز والقائلون بالاباحة
احتجوا بان الامر لطلب وجود المأمور به ولا وجود له الا بالايثار فدل
ضرورة على انفتاح طريق الايثار عليه وادناه الاباحة والنادبون
قالوا لا يجوز ان يكون موجبه الاباحة لان الامر لطلب الفعل ولا بد
ان يكون فيه جانب ايجاب الفعل واجبا على جانب الترك وليس في الاباحة
ذلك لان كليهما فيها سواء ولما لم يكن بدمس الترجيح ولا يحصل ذلك الا
بالوجوب والنذب فثبت ادناهما للتيقن به ولا تثبت الزيادة
لان معنى الطلب قد تحقق فلا منع لاثبات صيغة زائدة بعد من
غير ضرورة وانما يحصل الترجيح بالنذب لاقتضائه كون الفعل احسن
من الترك وتعلق الثواب به انتهى يعني ان في الوجوب زيادة فلا بد
من قرينة تدل عليه والكلام في الامر المطلق والنذب يستفاد
من المطلق والوجوب من المقيد بالقرينة وجوابه ان المتبادر
من المطلق هو الكامل والوجوب كالتنذب اذ ثوابه ارشد من
ثواب النذب وحسنه اقوى من حسن النذب فانعكس الامر
وقدمت تفصيل ادلة الجمهور القائلين بان حقيقة الامر المطلق
هو الوجوب لا غير قال في التحقيق واعلم ان صيغة الامر استعملت
لوجود الوجوب كقولهم تقوا اقيموا الصلوة واتوا التزكوة والنذب
كقولهم تقوا فكلما تبوهم ولا ارشاد الا الاوثق كقولهم تقوا واشهدوا
ذوي عدل منكم والفرق بين الارشاد والنذب لان النذب

على استحقاقه

لثواب الآخرة والارشاد والتنبيه على مصلحة الدين والابتعاد عن
ثواب بترك الاستعداد في المداينات ولا يزيد بفعله ولا باحتماله
كقولهم تعافوا فكلوا مما اسكن عليكم وللاكرام كقولهم تعافوا واخلوا
بسلام آمنين ولاحتنان كقولهم تعافوا كلوا مما رزقكم الله ولا هاتئنا
كقولهم تعافوا ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية كقولهم تعافوا اصبروا
اولا تصبروا والتعجب كقولهم تعافوا سمع بهم وابصروا ما سمعهم
وما ابصروهم والتكوير وكما القدرة كقولهم تعافوا كن فيكون والاحتقار
كقولهم تعافوا اخبارا القواما انتم ملقون والمخبر كقولهم تعافوا فليضحكوا
قليلاً وليبكوا كثيراً وللهديد كقولهم تعافوا علموا ما شئتم وللمتفرز
من استطعت ويقرب من الانذار كقولهم تعافوا قتلتموا وان كانوا جعلوه
قسماً اخر والتعجب كقولهم تعافوا فاقوا بسورة من مثله وللمسخر كقولهم تعافوا
كولوا قرده خاسئين وللمتنع كقولهم الشاعر الا يا ايها الليل الطويل
الا انجلي وللمتأديب كقولهم عليه السلام لابن عباس رضي الله عنهما
كل مما يليك وهو قريب من الذنب الا ادب مندوب اليه وللدعاء
كقولهم اللهم اغفر لنا انتهى قال الامام فخر الاسلام وللمتفرغ من قولهم تعافوا
والمتفرز من استطعت الآية وللمتوسخ مثل قولهم تعافوا فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر انتهى قال في الكشف التوقيح التبرج والاقحام والتوسخ
التهديد والفرق بينهما ان التوقيح لا يكون المأمور قادراً على
امتنان المأمور به في التوسخ يكون المأمور قادراً على امتناعه في
التوقيح التوسخ في التوسخ التوقيح التوقيح ملخصاً قوله كان الكمال اصلاً فيه
قد سبق الكلام في الكمال على وجه الكمال فتذكر في تأمل في حقيقة ما قال
قوله ولو وردت بعد الخطر يعني موجب الامر المطلق هو الوجوب
سواء كان وارداً بعد الخطر او قبله لعموم الأدلة الدالة على انه للوجوب

وفي رد على بعض اصحاب الشافعي لقولهم ان موجب الخطر الاباحة
وعلى من توقف فيه بعد الخطر قوله ولو للوصل متعلق بقوله ولا اباحة
ولا توقف يعني انه غير متعلق بقوله ولا يكون موجباً لها كما تعلق بها
فكأنه في هذا عمل بآية التلويح من قوله واعلم ان المشهور في كتب الاصول
ان الامر المطلق بعد الخطر الاباحة عند الاكثري وللوجوب عند البعض
وذهب بعض البعض الى التوقف وليس القول بلونه للندب مما ذهب
اليه البعض ولا نزاع في المحل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة
انتهى والا فلا وجه للتخصيص بها لكن قال في التلويح قبل ذلك ان البعض
ذهب الى كون الندب بعد الخطر الامر بطلب الرزق وكسب المعيشة
بعد الانصراف عن الجموع انتهى قال الامام فخر الاسلام ان الامر بعد الخطر
لا يتعلق بالندب والاباحة لا محالة بل هو للايجاب عندنا الا بدليل
استدل الا باصله وصيغته ومنهم من قال بالندب والاباحة كقولهم تعافوا
وذا احلتم فاصطادوا ولكن ذلك عندنا فقوم تعافوا حل لكم من الطيبات
وما علمتم من الجوارح مكليين لا بصيغة انتهى قال في الكشف انما جمع
الشيء بين الندب والاباحة وان لم يوجد القول بالندب في عاصمته
الكتب وانما المذكور غير الاباحة فقط لانه قد قيل في قوله تعافوا اذا
قضيت الصلوة فانتشر وان الارض الآية انه امر نذبه قوله اعلم
ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا في وجه التقييد بذلك
يظهر مما قاله صاحب الكشف حيث قال فيه واعلم ان جمهور الاصوليين
على ان موجب الامر المطلق قبل الخطر وبعد سوادهم على ان موجب
موجب التوقف والندب والاباحة قبل الخطر فكذلك يقولون بعد
ومن قال بان موجب الوجوب قبل الخطر فعامتهم على ان موجب
الوجوب بعد الخطر ايضا وذهب طائفة من اصحاب الشافعي

ببطل الحفظ

ان موجبة الوجوب وبعده الاباحة وعلمه دل ظاهر قول الشافعي
في احكام القرآن كذا ذكره صاحب القواطع هذا هو المشهور المذكور
في عامة الكتب ورايت نسخ من اصول الفقه ان الفعل ان كان
مباحا في اصله ثم ورد حظر معلق بغاية او بشرط او بعلته عرضت
فالامر الواو بعد زوال ما علق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور
اهل العلم كقولهم فكما اذا حلت فاصطاد ولان الصيد كان حلالا
على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قومه قاعا فاصطادوا
اعلاها بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله وان كان
الحظر واردا ابتداء غير معلق بعلته عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية
فالامر الوارد بعد هو المختلف فيه **قيد** لانه ورداه قال في التلويح واجب
بان المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب
والاباحة في الايتين بمعونه القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطيا
انما شرع حقا للبعد فلو وجب لصار حقا عليه فيصود على من صود
بالتقص انتهى اي يتقلب عالم الاعلية وهذا حاصل ما في التوضيح وما في
الشرح بعد تسليم كون الاباحة مستفادة من امر فاصطادوا
وابتغوا حاصل ما فيها وحاصل جوابه قبل التسليم منع الاستفادة
الاباحة من هذين الامرين مع سنده كونها مستفادة من ادلة اخرى
وهي قوله تعالى واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمت من
الجوارح مكاتبين **قوله** وقوم تعافوا من فضل الله ذكر الشمس
الائمة انه امر ايجاب فقال اصل الكسب فريضة لقوله تعافوا فاذا
قضيت الصلوة فانتهى واذا الارض وابتغوا من فضل الله
يعني الكسب والامر حقيقة في الوجوب قال وما ذكرنا من التقدير
حروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه قال طلب الكسب

بعد

بعد الصلوة هو الفريضة وتلا قومه تعافوا فاذا قضيت الصلوة الالة
قوله ولهذا فرمت في الكتابة اه اي للاجل قيام قرينة دالة على عدم الوجوب
وهي المنفعة العائدة الى العباد لا على الوجوب لئلا تنقلب الى مضرة
فرمت الاباحة في الكتابة عند المدائنة قال الله تعافوا اذا تدانتم بدين
الا اجل مستحق فالتبوه وفي الاشهاد عند المبايعة قال الله تعافوا واشهدوا
اذا تبايعتم مع عدم تقدم الحظر فيها يعني ان الامر بالكتابة عند المدائنة
وان الاثر بالاشهاد عند المبايعة لم يحل على الايجاب وان لم
يتقدمها حظر بل على الاباحة لقيام قرينتها فيها وهي الاحتراز
عن صيرورة ما شرع حقا لنا حقا علينا **قوله** والمختار عندنا اه
قال في الكسب واجبة العامة بان المقترض للوجوب قائم وهو الصيغة
الدالة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود
لا يصح معارضتها لولا لانه كما جاز الانتقال من المنع الا الاذن جاز
الانتقال منه الى الايجاب والعلم به ضروري كيف وقد ورد الامر
بعد الحظر للوجوب ايضا كقوله تعافوا فاذا نسخت الاثر الحرام فاقبلوا
المشركين وقوم تعافوا اذا دعيتهم فادخلوا وكالامر للحائض والنفساء
بالصلوة والصوم بعد زوال الحيف والنفاس وكالامر بالصلوة
بعد زوال السكر وكالامر بالقتل في شخص حرام القتل بالاسلام
او الذمة بارثكاب اسباب موجبة للقتل من الحرب والردة
وقطع الطريق وكالامر بالحدود بسبب الجنائيات بعدما كان ذلك
مخطوفا وكقولها الرجل لعبد اسقني بعدما قال له لا تسقني فهدم
الواجر كلها تفيد الوجوب وان كانت بعد الحظر فنثبت بما ذكرنا
ان الحظر المتقدم لا يصح قرينة له في الصيغة عن الوجوب في
الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصح قرينة له في النهي الواو

بعد عن التحريم الى الكراهة او التنزيه بالاتفاق انتهى وكذا في
التحقيق وبه يندفع ما قاله السعد في التلويح ولقال ان يقول
المد لائل المذكورة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة
على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل
بالأحالة والوجوب او الندب زيادة لا بد لها من دليل انتهى هذا
ما قاله صاحب الميزان نقلا عن بعض اصحاب الشافعي القائلين
بالوجوب قبل الحظر بهرنا بحث لان الظاهر ان السعد علم ما قاله
القوم من الاوامر المذكورة ثم اورد مجته فكانه قال سلمنا كون
هذه الاوامر الواردة بعد الحظر للايجاب لقيام الأدلة قبيحة فيها
على كونها للايجاب ولكننا لا نسلم كون الامر المطلق المفيد للوجوب
قبل الحظر للوجوب ايضا بعد الحظر مطلقا لجواز كون ورود الحظر
بعد كون مثل هذا الامر مفيد للوجوب قبله قرينة صادقة له عن
افادة الوجوب الافادة للاباحة ويمكن الجواب عنه بما قال
صاحب الميزان ان الصحيح قول العامة لما قلنا ان الامر طلب
استدعاء والاباحة تحييد بين التحصيل والتوك فلم يتحقق فيه
معنى الامر فكان الحل عليه بطريق المجاز وتترك الحقيقة لا يجوز من
غير دليل والنصوص الواردة بصيغة الامر بعد الحظر تثبت الاباحة
بدليل اخر وراى الصيغة وهو ان الاباحة الشرعية كانت لدليل
ثم الحرمة تثبت بعراض الاحرام فاذا زال العارض عادت الاباحة
الاصلية الثابتة بالشريعة كما كانت بدليل الا لان ذلك موجب الامر
على ان صيغة الامر بعد الحظر كأوردت للاباحة فقد للوجوب
لما مر انفا واذا كان الاستعمال على السواء فكيف يجعل القرينة
الاباحة مع الاحتمال انتهى بل خصا اي فكيف يجعل وروده بعد الحظر

قرينة

قرينة الاباحة مع احتمال وروده بعد للوجوب **قوله** والشارح الى
فرع الاختصاص المتأخر بقوله ولا يكون اه يعنى انه انقل عن النسخ
فعل فان كان سهوا مثل الزلّة او طبعا مثل الاكل والشرب او خاصا به
مثل تزوج الزيادة على الرابع من النساء فلا يجاب اجماعا وان كان
بيلغا لمجمل يجب اتباعه اجماعا مثل قطعة يد السارق من الكرم فانه بيان
لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وان كان غير ذلك فمثل يجوز ان نقول به
حقيقة امر النبي عليه السلام بكذا اذا فعله ولم يقل فعل وهل يجب
عليها اتباعه في هذا الفعل ام لا فقال البعض يجوز ويجب وقال الاكثر
لا يجوز ولا يجب وهو المختار عند المحققين **قوله** كما ذهب اليه ابن
عمر بن ابي ذؤيب اليه مالك في احدي الروايتين عنه وابو علي بن خيران
من اصحاب الشافعي وقالوا يصح اطلاق لفظ الامر على الفعل المذكور
بطريق الحقيقة ويجب علينا الاتباع فيه **قوله** اعلم ان اتفاقهم في امور الاول
ان الامر للوجوب والشارح ان الوجوب لا يستفاد من غيره والثالث
ان لفظ الامر حقيقة في صيغة افعال واختلافهم في اطلاق لفظ
الامر على الفعل هل هو بطريق المجاز وهو مذهب الاكثر من المحققين
ام هو بطريق الحقيقة ايضا على ان يكون لفظ الامر مستعمرا كالبيان
بينهما اشتراكا لفظيا وهو مذهب هؤلاء المذكورين وفيه ان فعل
النبي عليه الصلوة والسلام هل هو مفيد للوجوب علينا كصيغة
افعل وهو مذهب هؤلاء المذكورين ام لا وهو مذهب الاكثر من
المحققين قال في التلويح وذهب ابو الحسين البصري الى ان
لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة و
اللسان لتردد الذهن عند اطلاق هذه الامور وروى بالمنع في
الابتداء الى القول المخصوص وقيد هو حقيقة للمقدر المشترك

مد الكرم بيان

بين القول والفعل اعني مفهوم احد هما دفعا للجواز والاشترار وهو
 قول حادث مخالف للاجماع فلا يلتفت اليه انتهى وهذا معنى قوله
 واختار الاعدى اه الاقوه والملازمة لو كان متواطئا اه وفيه نظر
 لانه يجوز كونه كليا مشككا على ذلك التفسير وذكر متواطئا يجوز
 ان يكون بطريق التشبيه بعد تسليم وجوده في المكتوب الصادر
 عن يد نفسه وتبادر الصيغة منه لانه كونه كليا مشككا على ان
 تبادرها عنه عند الاطلاق يجوز ان يكون لكثرة استعماله وشيوعه
 فيها ولازم انه منافي لكونه متواطئا **قوله** حتى فرغوا عليه كونه موجبا اه
 قارة التلويح فان قلت اي حاجة الا الاحتجاج على الفرع بعد اثبات
 الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتناءه على الاصل وثبوته باولته
 ثابت بدليل مستقل انتهى يعني انه فرغوا على كون الفعل امر حقيقة
 كونه موجبا كالصيغة وان ذكر والاثبات ايجاب الفعل ادلة اخرى
 تنبيه على ان كون الفعل موجبا مع ابتناءه على كونه امر وثبوته باولته
 ثابت بدليل اخر مستقل ودفع المايرد ان الامر لا يدل على الايجاب
 الا اذا كان قولاً وان كان حقيقة في الفعل ايضا وذلك ان الادلة
 الدالة على كون الامر للايجاب تدل على فعل البنية وم ايضا للايجاب
 ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يتعبر عند
 من يقول بعموم الميثاق كذا في التلويح وان كلاما من التنبيه والرفع
 على التفرغ المقيد بضم ن قوله وان ذكر واه قال في التوضيح
 الامر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجاز في الفعل عند الجمهور
 وعند البعض حقيقة فاما ان الامر يدل على ايجاب فعل
 رسول الله لان فعله حقيقة وكل امر للايجاب احتجرا على الاصل
 وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد

٨١ اي فعله وعلى الفرع وهو ان فعله م للايجاب بقوله م صلوا كما
 رايتموه في اصح فلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف
 الاصل ولانه اذا فعل ولم يفعل بفتح لغة وعرفا ان يقال انه لم
 يامر فدل هذا النسخ على ذلك الفعل ليس بامر وتسمية فعل فرعون
 امر مجاز لان الفعل يجب بالامر فيوجد علاقة المجاز سلمنا
 انه حقيقة في الفعل لكن الدلائل التي تدل على ان الامر للايجاب
 تدل على ان القول للايجاب لا الفعل فان تلك الدلائل غير
 قوله تعالى فليحذر الذين الالية يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها على
 الامر الفعلي واما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فما الضمير
 في امره ان كان واجعا الالتمه تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان
 واجعا الارسول فالقول مراد اجماعا فلا يحل على الفعل لان الميثاق
 لا يراد به اكثر من معنى واحد والامر القولي كان للمقصود وهو الايجاب
 والتوافق خلافا للاصل فكذا القول مع الفعل اذا كان لمفعول واحد
 وهو ههنا الايجاب وايجاب فعله عليه السلام التفسير من قوله
 صلوا على انه عليه السلام افكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال
 مع انه عليه السلام فعل فدل الانكار على انه فعله لا يفيد الوجوب على
 الغير انتهى بلخصا الاظهر ان المراد من لفظ الامر في قوله تعالى وما امر
 فرعون برشيد هو القول لما تقدم من قوله فاتبوا امر فرعون اي
 اطاعوه فيما امرهم وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشيد مجاز من
 باب وصف الشيء بوصف صاحبه كذا في المحصول وانت جدير بان
 الاصل ان الالتمه اذا اعيدت معرفة يراد به عين الاول والاول
 هو القول ويجوز ان يكون الرشيد بمعنى الصواب ويوصف به القول
 اعلم ان اختلاف الجمع او احد باعتبار معنيين مختلفين يدل على انه حقيقة

في كل واحد منهما فان العود يجمع الخشب يجمع على عيدان ويجمع اللهب
 على اعواد وقد جمع الامر بجمع الفعل على امون وجمع القول على اوامر
 فيكون الامر حقيقة فيها كذا في الكشف ورد عليه المحقق القائي
 في شرح المغني حيث قال فيه ان اليد يجمع على ايادي اذا اريد بها النعم
 وعلى الايدي اذا اريد بها الجارحة مع انها مجازة احدهما حقيقة
 في الاخر انتهى فان قيل كان يكون او امر جمع يجمع قول بخالف قاعدة
 اهل اللغة فانهم صرحوا بان فعلا لا يجمع على فواعل اذ هي جمع فاعلة
 كضوارب جمع ضاربة اجيب بان او امر جمع امر بجمع امر
 مجازا فكان صيغة افعال جعلت امر في جمعها على اوامر كما جمع النهي
 على النواهي بهذا التأويل كذا في شرح القارئ نقلنا عن المعتمد وكذا في
 شرح منار لابن الملك ولا يخفى عليك ما فيه من التكلفات والجواب
 العاري عنها ان او امر جمع الامر بجمع قول مبنيا على غير لحد نحو اهرط
 في رده كذا في شرح القارئ وشرح ابن الملك والجواب عما تسلكوا
 بانه عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضا هون
 مرتبة وقال عليه السلام صلوا انما ايتيتموه اصح وجعل المتابعة لازمة
 فدل على ان فعله موجب بالمعاصرة بما روى انه عليه السلام ايكتم مثل
 نيطعن ربه وليقنع فدل على ان فعله غير موجب والاصح الاشارة
 عليهم مردود بان الانكار لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان
 مخصوصا بالنبي عم ولهذا علل بقوله يطعن ربه وليقنع وكيف
 يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا به بقوله تعالى فاتبعوني
 يحببكم الله وايضا هذا الدليل مشترك اللزوم بان يقال لو لم يكن
 فعله عليه السلام موجبا للاتباع الغير لما اتبعت الصحابة رضى
 عنهم الاتباع دليل لهم ونقول كان الانكار انكارا للمتابعة في مثل

في وصال الصوم
 في قوله عليه السلام
 في قوله عليه السلام
 في قوله عليه السلام

هذا الفعل نحو في يصل اليه الاضعف مؤدرا لزم لا يكون مخصوصا
 به عليه السلام فدل على ان لا يكون كل فعله الذي ليس بسره ولا طبع
 ولا خاص به موجبا وقوله تعالى فاتبعوني لا يدل على وجوب الاتباع
 في كل فعله الذي ليس شيئا من هذه الثلاثة واتباع الصحابة لكمال
 انقيادهم لا يدل على وجوب الاتباع فلا يدل على كون فعله موجبا
 ورضاهم فهم حسن الاتباع لا وجوبه فلا يكون دليلا على كون فعله
 موجبا والجواب عما تسلكوا بالحديث السابق بايراد دليل يدل على
 ان فعله عليه السلام موجب وهو ما روى انه عليه السلام كان يصلي بالحجاب
 اذا خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القاء
 نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك قال عليه السلام ان جبرائيل عم
 اخبرني ان فيها قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه
 قذرا فليمسحه وليصل فيها فدل هذا على ان فعله عم غير موجب
 والاما انكر عليهم مردود ايضا بانه عم علل الانكار باخبار جبرائيل
 عم فيكون خلع نعليه مخصوصا به ومم وبمثل ما مر ونقول ايضا
 مثل ما مر فتذكر وكن من الناس كبري قوم اختلفوا في كون اي الصيغة
 لا الامراه يعني ان هذا الاختلاف في صيغة الامر التي اريد به الذنب
 او الاباحة لانه اطلاق لفظ الامر على تلك الصيغة وفيه نظر اذ قد
 سبق في تعريف الامر ما دل على ان الصيغة المستعملة في الذنب
 او الاباحة ليست بامر فيكون اطلاقه عليها مجازا وظاهر كلام
 الكشاف يدل على ان الاختلاف بين هؤلاء في اطلاق الامر وان
 احد الاختلافين بين هؤلاء ليس لزم الاختلاف الآخر قال فخر
 الاسلام واذا ثبت خصوص الصيغة ثبت خصوص المراد في اصل
 الوضع وهو قول عامة الفقهاء وقال صيغة الامر وضعت لمعنى خاص

وانما الجزء مجز و جواز الفعل والاستعمال ليس فيه بل فيها على ان
المراد بالجزء تعريف المجاز هو اللغوي لا الاصطلاحي والجزء
غير الكل لغة وحاصل الاعتراض ان الجزء لازم الكل ولازم الشيء
اذ لم يكن غير يلزم ان لا يوجد مجاز اصلا وحاصل الجواب عنه
ان الجزء لازم الكل فلا يكون غير الكل ولا يلزم منه ان لا يوجد مجاز
اصلا لان المعنى المجازي لازم المعنى الحقيقي لكنه بمعنى التابع لم لا يقع
غير منفك عنه اصلا وحاصل الايراد ان الجواب سيلزم كون
اللفظ المستعمل في خارج لازم غير منفك عن الموضوع له حقيقة
فيه مع انه ليس بحقيقة فيه ويمكن دفعه بعد التسليم بتخصيص الغيرين
بما رجحان يوجد كل منهما بدون الاخر **وقيل حقيقة** اه اذ ذهب
الكثير من ارجحان الا ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر والنتيجة
اولوا الكلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند
الاطلاق والندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه
حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفيه الباطنة مع الاستثناء ولما
فساد هذا التاويل يظهر التاويل ابطال المجاز بالكلية بان يكون
اللفظ مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة
استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة وذكره في التأويل
اخر انتهى في نظر لان مرادهم ان الامر مشتق وكما للوجوب بعينه
بجلاء الندب والاباحة على ان كلامهم في التأويل بلا قرينة هو المستثنى منه
لكذلك بخلاف المعنى الحقيقي وقال في بيان التأويل وهو ان اللفظ
المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال
اللفظ في غير ما وضع له في الجزء ليس غير الكل كما انه ليس بعينه لان اللغويين
موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل

بدون الجزء فلا يكون غير فعند اللفظ ان المستعمل في غير ما وضع له
اي في معنى خارج عما وضع له فيجاز والآ فان المستعمل في عينه فحقيقة و
الا فحقيقة قاصرة فيقول الخلاق الا ان استعماله في الندب والاباحة
هل من قبيل الاستعارة لتكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل
على الجزء لتكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انها استعارة
بجامع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل لانه في الوجوب مع اقتناء
التورك وفيها مع جواز التورك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان
الفعل في الندب فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز التورك
فلا يجمع مع الوجوب المقيد بامتناع التورك فلا يكون جزء له
لامتناع تحقيق الكل بدون الامتناع ان كلا من الندب والاباحة
ليس مجرد جواز الفعل حتى يكون جزء للوجوب بمنزلة الجنس بل
الثلاثة انواع متباينة داخله تحت جنس الحكم يخص الوجوب
بامتناع التورك والندب بجواز مرجوحا والاباحة بجواز
على التساوي ولهذا قال في فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب
من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله
جزءا قاصدا بالتحقيق وذهب المصنف الى انه ما اختاره في فخر الاسلام
وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع
عنه الاعتراض السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر للندب
او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز التورك مرجوحا او
متساويا حتى يكون المجموع مولود اللفظ للقطع بان الصيغة
لطلب الفعل ولادلاله لها على جواز التورك اصلا بل معناه انه
يدل على الجزء الاول من الندب والاباحة اعني جواز الفعل الذي
هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز التورك

او امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة
الترك ولا اخفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب
من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعية
للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون
معنى استعمالها في النذب والاباحة استعمالها في جزئها الذي هو بمنزلة
الجنس لهما وينبت الفعل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا
بدلالة اللفظ وينبت رجحان الفعل في النذب بواسطة القرينة
انتهى **قوله** لانه عبارة اه قال في التلويح فان قلت الوجوب هو
الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض والاشارة الثابت به
اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحد فاعلم و
يؤم تاوكم شرعا او كونه بحيث يثاب فاعلم ويقابح ويستحق
العقاب تاركه فلا يخفى ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل
عن المصنف ان عدم المعاقبة جزؤه وهو عبارة عن جواز الفعل
ممنوع بمقدمة قلت هذا من غير ان الوجوب هو عدم الحرمان
في الفعل المأذون فيه جنس للوجوب والمباح والمندوب والمراد
بجواز الفعل هو عدم الحرمان فيه وكونه فاذونا فيه والمناقشة
في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم قم
حقيقة في الوجوب ليس معناها ان وجوب القيام مثلا هو المدلول
المطابق للفظ قم بل معناها انه لطلب القيام على سبيل التروم و
المنع عن الترك انتهى **قوله** ورد بوجهين اه الرد الاول مع جوابه
يستفاد من كلام التوضيح والرد الثاني وجوابه ورد هذا الجواب
وجوابه كلها يستفاد من كلام التوضيح ايضا فلا حرج لتعلم
واجاب صاحب التنقيح عن الثاني اه **قوله** فان قيل قد صدر جوابه هذا

في الفعل مع الحرمان والندوب والمراد
والاباحة عدم الحرمان والندوب
والاباحة عدم الحرمان والندوب

في التلويح حيث قال فيه فان قلت قد صدر جوابا باستعمال الامر
في النذب والاباحة واراها منه ولا ضرورة في حمل كلاهما
على ان المراد منه انه يستعمل في جنس النذب والاباحة مع ولا عن الظاهر
وما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب
الحقيقة في غير مفيد وان اراد بحسب المجاز في لا يجوز ان يستعمل
اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزئيا في طلب الفعل مع اجازة الترك
والاذن فيه مرجوحا او متساويا يجمع اشتراكهما في جواز الفعل
والاذن فيه قلت هو كما صدر جوابا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع
لان حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق
مثلا فاذا كان الجامع بهما هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال
صيغة الامر في النذب والاباحة من حيث انها من افراد جواز
الفعل والاذن فيه وينبت خصوصية كونه مع جواز الترك و
بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا
بالقرينة الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس يجمع
كونه حيوانا او ما شيا او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان
من غير دلالة على خصوصية وبالحكمة لا يخفى على المتأمل المنصف
المفرق بين صيغة افعول ولا تفعل عند قصد الاباحة فان مدلول
الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لان مدلول كل
منها جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين
قولنا هذا الامر للنذب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه مستعمل
في جواز الفعل قلت المراد بكونه للنذب انه مستعمل في جواز الفعل
مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه حال ذلك
كما اننا قلنا في حيوان ويطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد

داود دونه فان ذلك من جزائه
في افراد الشجاع

الآن الاول مستعمل في الانسان والثاني في الطير ولا يخفى ان
 هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق انتهى قال صاحب
 الكشف جمع الشيخ بين الاباحة والندب وبين الخلفاء فيها على ما
 واحد ونحن نبين كل فصل على حدة فنقول اختلف القائلون بان
 الامر للوجوب في انه اذا اريد به الندب كان حقيقة فيه او مجازا
 فذهب عامة اصحابنا وجمهور الفقهاء الى انه مجاز فيه وهو اختيار
 الشيخ في الحسن الكرخي وله بذكر الجصاص وشمس الائمة السرخسي و
 صدر الاسلام ابو اليسر والمحققين من اصحاب الشافعي قال ابو اليسر
 قال ابو حنيفة واصحابه وعامة الفقهاء ان الامر اذا اريد به الندب
 فهو مجاز فيه وذهب بعض الشافعي وجمهور اصحاب الحديث الى انه
 حقيقة فيه واليه مال الشيخ وشبهتهم ان المندوب بعض الواجب لان
 هو ما يشاء على فعله ويعاقب على تركه فالمندوب ما يشاء على
 فعله ولا يعاقب على تركه فاذا اريد به الندب فقد اريد بعض ما
 يشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه
 يكون حقيقة فيه وكما اطلق لفظ الانسان على الاعم والاشل و
 مقطوع الرجل يكون حقيقة وان فات بعضه وكيف لا ومن شرط
 المجاز ان يكون المعنى المجازي مغاير للمعنى الحقيقي وهذا ليس غير المعنى
 الحقيقي لانه جزؤه الا انه قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا ولان
 من شرط ثبوت المجاز انتفاء الحقيقة بالكلمة فماتى في من الحقيقة
 لا يتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز وحجته الجمهور ان الامر حقيقة
 في الايجاب فاذا اشتمل في غير يكون مجازا كما لو استعمل في التهديد
 والدليل على ان الندب غير الايجاب ان من لوازم الايجاب
 استحقاق العقوبة على الترك ومن لوازم الندب عدم استحقاقها

على الترك وباشترائها في استحقاق الثواب لا ينتفي هذه الغيرية
 فثبت انه مجاز فيه الا ترى انه يصح نفيه فانه لو قال ما امرت بالصلوة
 الخمس ولا بصيام رمضان فانه يكذب بل يكفر وصحة التأكيد في النفي
 من خواص المجاز وليس هذا كالعامة اذا اريد به بعضه فانه حقيقة فيه
 لانه موضوع لشمول جميع من المستمات لا استغراقها عندنا والشمول
 موجود في البعض والكل حتى ان من شرط الاستغراق فيه يقول انه مجاز
 في البعض ايضا وكذا لفظ الانسان موضوع بازاء مع الانسانية
 وبالجملة والسئل لا يمتنع في ذلك المعنى بخلاف الامر فانه موضوع للطلب
 المانع من النقيض والندب مغاير له لا محالة ولا نسلم ان من شرط
 المجاز انتفاء الحقيقة بالكلمة بل الشرط انتفاء الكلية وذلك يحصل
 بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلمة ما يوضح ان اهل اللسان اتفقوا
 على ان اصلاق اسم الكل على البعض من جهات المجاز ولو كان الانتفاء
 بالكلية شرطا لما صح هذا القول منهم وانما اذا اريد به الاباحة فقد
 ذكر عبد القاهر البغدادي في اصوله ان المباح غير تامور به عند جمهور
 الائمة سوى طائفة من المعتزلة البغدادية وهذا قول شاذ خارج
 عن الاجماع وذكر ابو اليسر وصاحب الميزان انه اذا اريد به الاباحة
 فهو مجاز فيه بالاجماع لان الامر طلب تحصيل التامور به وليس في
 الاباحة طلب بل معناه التخيير بين الشيئين ان شاء فعل و
 ان شاء لم يفعل فلم يكن امر اهل كان ارشادا وكان مجازا فيه بالاجماع
 بخلاف ما اذا اريد به الندب فان فيه طلب تحصيل المندوب اليه
 والحاصل ان الحكم بانه حقيقة في الاباحة مع القول بانه حقيقة
 في الوجوب لا يصح الا بان يجعل مشتركا بين الايجاب والندب
 والاباحة بالاشترار اللفظي او المعنوي وهو ان يجعل موضوعا

بصلوة الفجر ولا بصوم الايام البيض
 نعم ولا يكذب بخلاف ما ذكره في
 ما امرت

للاذن المشترك بين الثلاثة كما هو مذهب بعض الشيعة
وكذا القول بأنه حقيقة في الندب مع كونه حقيقة في الوجوب
لا يمكن إلا بان يجعل مشتركا بينهما بالاشتراك اللفظي
المعنوي بان يجعل موضوعا مطلقا للطلب كما هو من ذهبنا
من مشايخ سمرقند ومذهب بعض اصحاب الشافعي واخا من جعله
خاصا في الوجوب عينا فلا يمكن القول بأنه حقيقة في غيره واليه
اشير في الميزان واذا حقت ما ذكرنا عرفت ان الخلاف فيها
ليس على غلط واحد كما اشار اليه الشيخ في قومه وزعم بعضهم اه وقد
عرفت ايضا ان قومه وهذا اصح مخالف لقول العامة بل للاجماع
على ما ذكره ابو اليسر ووجهه ما ذكره بعض المشروحة ان الندب
والاباحة ليسا بغيرين للوجوب لان الغيرين موجودان جاز
وجود احدهما بدون الاخر على ما عرفت في مسألة الصفات و
الوجوب لا يتصور بدون الاباحة والندب فلم يكونا معا
لوجود وللهذا كان الامر حقيقة فيهما فظهر بما ذكرنا انه لم يتجاوز
عن موضوعه فكيف يسمى مجازا ولكن لقائل ان يقول قد بينا
ان معنى الندب الثواب على الفعل وعدم العقاب على التارك
ومع الاباحة التخيير بين الفعل والتارك والوجوب يتصور
بدون هذين المعنيين بل لا يثبت معهما كما يتصور الندب و
الاباحة بدونهما غير انهما البتة فيكون مجازا فيها انتهى **قوله**
فان قيل غاية ما لزم آية لا وجه لاداءه بعد القول بان الصيغة
مستعملة في جواز الفعل واولوية من التارك او مساوية له يسفا
من القرينة **قوله** قلنا لا امتناع لان القيد خارج اه ان اريد به
ان القيد خارج والتقييد داخل كما هو المشهور في دلالة الع على النحر

وذلك ان الع عدم البصر عما من غمنا ان يكون بصيرا لا في عا ان
البصر جزو لا على انه مطلق لعدم بل على انه هو عدم المصناف
الا البصر على ان يكون البصر خارجا عنه واصفاً اليه معتبر
فيه فيكون في الحقيقة فردا خاصا من مطلق جواز الفعل كما ان
ذلك عدم فردا خاص من مطلق عدم فلا يكون جنسا مشتركا
بين الوجوب والندب والاباحة وان اريد به ان كلاما من القيد
والتقييد به غير معتبر بل المعتبر مجرد جواز الفعل والصيغة
مستعملة فيه باعتبار شموله للندب مثلا وقصد خصوصه من القرينة
فهو عين ما ذكر قبل الاعتراض فلا حاجة الى تطويل الكلام بل انما
اعلم ان خلاصة الكلام ههنا ان الامر اذا التعليل و اريد به
الندب او الاباحة يكون استعارة عند الجمهور والجماح
جواز الفعل فالمراد بالغير تعريف المجاز عند علم هو الغير اللغوي
سواء كان داخل في الموضوع له او خارجا عنه وحقيقة فاصلة
عند البعض ومنهم من فخر الاسلام فالمراد بالغير تعريف المجاز عنده
هو الغير الاصطلاحي الذي يجوز الانفكاك فيه من الطرفين
بمعنى يوجد كل منهما بدون الاخر والكل لا يوجد بدون الجزء
فلا يكون جزء الموضوع له غير وجواز الفعل جزء من الوجوب
لما انه جزء من الندب والاباحة فالمراد من الغير تعريف
المجاز هو المعنى الخارج عن الموضوع له وانت خبير بان اللزم
في المجاز هو الانتقال من الملزوم الى اللازم لكن المراد باللازم
ههنا ما يكون وجوده على سبيل التبعية بان يكون بينهما
لزم في الجملة بمعنى الارتباط الذي يصح به انتقال الذهن
منه اليه وهذا جواز كون اللازم اخص كالصاحك بالفعل

لان ان فيكون استعمال اسم الكل في الجزء وعلمه مجازا كما
 ان استعمال اسم الخاص في العام وعلمه يكون مجازا **قوله** واما
 اذا اريداه قد علم كما سبق ان الخلاف ان الخلاف المذكور انما كان
 في الامر المستعمل في الذب والاباحة واما الامر الذي يستعمل
 في الجوب ثم نسخ الجوب وبقى الذب والاباحة على
 مذهب الشافعي فذلك الامر لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد
 به غير ما وضع له وهو لم يوجد لانه اريد بذلك الامر الجوب بل
 الموجود في دلالة الكل على الجزء وتضمننا والدلالة لا تكون مجازا
 فانك اذا اطلقت الانسان وارادت بها الحيوان فقط والناطق
 فقط يكون مجازا **قوله** على مذهب الشافعي لانه مما ذهبنا اذا نسخ
 الجوب لا يبقى الذب ولا الاباحة اللذان في ضمن الجوب
 كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابه بخالته ثم نسخ
 ذلك الجوب ولم يبق القطع لاندبا ولا اباحة وذلك ان الجوب
 هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فان تعاقبه يجوز ان يكون
 بارفعاء الجزئين جميعا وان يكون بارفعاء احدهما فلا يدل على بقاء
 الجواز الثابت في ضمن الجوب **قوله** قال بعض الشافعيين مثل صاحب
 الزبد من الخفيفة حين عدم انواع المنسوخ وصف الحكم
 مع بقاء اصله بنحو نسخ فرضية صوم عاشورا مع بقاء مندوبية
 انتهى وفيه نظر لان ذلك يجوز ان يثبت بدليل آخر قال الشافعي
 ان دليل الجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل المنسخ
 لا ينافي الجواز لان يرتفع المركب بارفعاء احد جزئيه فيبقى دليل
 الجواز سالما عن المعارض فيه نظر لان الذب مثلا لا يثبت بالجواز
 والاحتمال وهذا النزاع انما يكون عند الاطلاق اذ لا نزاع عند قيام

انما هو ان الشافعي اذا
 نسخ الجوب لا يبقى الذب
 ولا الاباحة اللذان في
 ضمن الجوب كما ان قطع
 الثوب كان واجبا بالامر
 اذا اصابه بخالته ثم
 نسخ ذلك الجوب ولم يبق
 القطع لاندبا ولا اباحة
 وذلك ان الجوب هو عدم
 الحرج في الفعل مع الحرج
 في الترك فان تعاقبه
 يجوز ان يكون بارفعاء
 الجزئين جميعا وان
 يكون بارفعاء احدهما
 فلا يدل على بقاء الجواز
 الثابت في ضمن الجوب
 قال بعض الشافعيين مثل
 صاحب الزبد من الخفيفة
 حين عدم انواع المنسوخ
 وصف الحكم مع بقاء
 اصله بنحو نسخ فرضية
 صوم عاشورا مع بقاء
 مندوبية انتهى وفيه
 نظر لان ذلك يجوز ان
 يثبت بدليل آخر قال
 الشافعي ان دليل الجوب
 يدل على جواز الفعل
 وامتناع الترك ودليل
 المنسخ لا ينافي الجواز
 لان يرتفع المركب
 بارفعاء احد جزئيه
 فيبقى دليل الجواز
 سالما عن المعارض
 فيه نظر لان الذب
 مثلا لا يثبت بالجواز
 والاحتمال وهذا النزاع
 انما يكون عند
 الاطلاق اذ لا نزاع
 عند قيام

في التلويح
 في التلويح

عند قيام الدليل وحاصل نزاعه ان جواز الواجب لا يرتفع **قوله**
 بنسخ الجوب بل يتوقف على قيام المحرم فيه نظر لان الاصل
 في الاشياء هو الحظر قال في التلويح دلالة امر الجوب على
 جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضييق لادلالة المجاز
 على مدلوله المجاز فبما تعدر بنسخ الجوب وبقاء الجواز عند
 الشافعي لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف
 الرايين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز اطلاقا
 واحدا انتهى قال في المحصول الجوب اذا نسخ بقي الجواز خلافا
 للفر الى لنا المقتضى للجواز قائم في العارض الموجود لا يصلح فريل
 فوجب بقاء الجواز اتماما قيامه فلان الجواز جزء من الجوب والمقتضى
 للمركب مقتضى بغيره اذ ليس المركب غير تلك المفردات واما ان
 العارض لا يصلح فريل فلانه يقتضى زوال الجوب والجوب
 مركب يكف في زواله زوال بعض اجزائه وهو زوال الحرج عن الترك
 انتهى ملخصا فيه نظر لما مر **قوله** فلا ينافيه التقييد بما ذكر من الوقت
 والشرط والوصف لان التقييد به لا يكون قرينة دالة على نسخ من
 العموم والخصوص والتكرار والمرة فلا ينافي اطلاقه فلا يقال الكلام
 في الامر المطلق والمعوق بوقت والمعلق بشرط والموصوف
 بوصف متميد لان الاطلاق عن نسخ لا ينافي التقييد بشيء اخر وفيه
 رد على من قال انه يدل على التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا
 بوصف لان التكرار فيه انما لازم من تجدد السبب لانهما ولا من
 المطلق وسيأتي وايضا فيه اشارة الى انه لا خلاف في ان الامر
 المقيد بالقرينة نسخ من العموم والتكرار والخصوص والمرة يدل
 على ذلك وانما الخلاف في الامر الخالي عن هذه القرينة وهذا معنى قوله

٤٢
وانما قال ومطلق **قوله** اي تكرار الفعل وهو وقوعه مرة او متوعد هذا
القول المذكور في القلوب قال فيه عموم الفعل شموله افراده وتكراره
وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات
متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا
يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدة العزم مثل صلوة الفجر يجب العود
الى الصلوة في كل فجر الا قول الشارح وانما قال ومطلقه اه لا يخفى
عليك ان الواقع في المرة الثانية اما عين الاول بالشخص او منقلبه
ولذا يقال الاعراض تتجدد بالامثال لا يقال لو كان عين الاول
يلزم تحلل العدم بين الشيء ونفسه لانا نقول اللازم تحلله بين
حصولي شيء واحد في زمانين فان قيل يلزم ح اعادة المعدوم بعينه
قلنا فسادهم على بين في علم الكلام قال في الميزان استعمال اللفظة
التكرار ههنا لا يراد به حقيقة التكرار عند الفقهاء وهو عود عين
الفعل الاول لانه لا يتحقق عند التكرار المتكلمين وانما يراد به تجدد
امثاله على الترادف وهو معنى التوام في الافعال عند من انتهى اذ لا
للاعراض عند الشعري ومن تبعه الابهة المعنى لانه لو كانت
باقية والبقاء من الاعراض يلزم للبقاء بقاء اخر اذ لا قائل بالفصل
فيلزم الدور والتسلسل وفيه نظر بعين في علم الكلام قال في الكشف
قيل في الفرق بين العموم والتكرار ان العموم هو ان يوجب اللفظ
ما يحتمل من الافعال مرة واحدة لان العموم هو الشمول وادناه
ان يكون الافعال ثلاثة والتكرار ان يوجب فعلا ثم اخر ثم اخر
فصاعدا وادناه ان يكون في فعلين انتهى فيه نظرا ثم يكفي في العموم
الشمول في المرة الواحدة للفعلين فلا يجب ان يكون ادناه افعالا
ثلاثة الا في جميع الافعال وفي القواطع التكرار ان يفعل فعلا وبعد

٤٩
وبعد فراغه عنه يعود اليه **قوله** فبئلا زمان اه يعني ان كلام من
العموم والتكرار يتحقق في مثل صلوا او صوموا لان ايقاع
افراد الصلوة مثلا لا يمكن في وقت دفعة بل في اوقات متعددة
فيتحقق فيه العموم والتكرار **قوله** لجواز ان يقصد العموم للتكرار
اي الشمول في المرة الواحدة لثلاث طلقات ان كانت الزوجة حرة
ولثنتين ان كانت امة لا التكرار اي الوقوع مرة بعد اخرى **قوله**
فما يستلزم فيه العموم التكرار العموم مفعول يستلزم والتكرار فاعلم
على ما يقتضيه قوله فلماذا يقتضاه ووجه الاستلزام ان التكرار يستلزم
تعدد الافعال وهو يستلزم الشمول **قوله** ففيه اربعة مذاهب يعني
للقائلين بان الامر المطلق للوجوب قال في الكشف واعلم ان القائلين
بالوجوب في الامر المطلق اختلفوا في افادته التكرار انتهى قال
في الميزان في الخلاف في هذه المسئلة مع القائلين بالوجوب
من الامر المطلق دون من قال بالاباحة والندب والواقفية
في الصيغة المطلقة توقفت في مقدار الفعل حتى يقوم الدليل
على المرة او الحل او على مقدار معلوم كما توقفت فيها من تناول
الوجوب والندب والاباحة الا بدليل انتهى قال في المحصول
الامر لا يفيد التكرار بل يفيد طلب الماهية من غير اشعار بالوحدة
والكثرة الا ان ذلك المطلوب لما حصل بالمرّة الواحدة لاجرم
يكفي بها والاكثر ون خالفوا فيه وهم ثلثة فرق الفرق الاولى
قال انه يقتضيه المرة الواحدة لفظا والفرقة الثانية قالت ان
يقتضيه التكرار والفرقة الثالثة قالت انه يقتضيه التوقف
اما لا دعاء كون اللفظ مشتركا بين المرة الواحدة والتكرار
اولا لا يدري انه حقيقة في المرة الواحدة او في التكرار انتهى

قال القانع في شرح المغني اعلم ان القائلين بان موجب الامر الجواب
اختلفوا في افادته التكرار او المرة انتهى فعلم من هذه النقول
ان هذا الاختلاف بين القائلين بان الامر المطلق للموجب
وان التوقف مذهب خاص لكنه مذهب الواقعية التي توقفت
في الايجاب وفي الافادة للبرق او التكرار ايضا ولا يتصور للاختلاف
في افادة الامر للمرة عند القائلين بانه للاباحة ولا عند القائلين
بانه للندب وهو ظاهر لا يخفى **قوله** الاول اه يحكى هذا عن المرزني
وهو اختصار اصحاب الاسفراخي من اصحاب الشافعي وعبد القاهر
البغدادي من اصحاب الحديث وغيرهم كذا في الكشف **قوله** انما العموم
اه والمصدر المعروف باللام يدل على العموم اذا لم تكن اللام للتعريف
ولا عهد تصهنا واضرب مختص من اطلب منك الضرب على محمد
انشاء الطلب دون الاضبا وعنه كما ان محاضرت مختص من
فعل الضرب في الزمان الماضي والمختص من الكلام والمطول في افادة
المعنى سواء فان قولك هذا جسم نام حتى انتهى متحررا بالارادة
وقولك هذا حيوان سواء في افادة المعنى المقصود قال في الميزان
فكانت الصيغة هامة على المصدر المحذوف والمحذوف في لغة
والمذكور سواء وقال فيه قولهم ان المصدر صار المذكور في لغة
بذكر الامر فالجواب عنه من وجهين احدهما ان اللام ان المصدر
يصير مذكورا في التصاريف بل صيغة الامر وحدها وضعت
لطلب الفعل في المستقبل وصيغة الماضي وضعت للاخبار
عن الفعل في الماضي انتهى وحاصله منع كونها مختصة كما ذكر
لان ما وقع لفظان موضوعان لطلب الفعل احدهما مختص والاخر
مطول ثم اجاب بعد التسليم بما ذكره **قوله** وجوابه اه حاصله انما

سئلنا

90 سئلنا انه مختص من المطول وانه منكم في افادة المعنى وان الموقف
بلام الجنس يفيد العموم لكننا لانسلم انه مختص من اطلب منك الضرب
بل انه مختص من اطلب منك ضربا لانه يقتضيه المصدر ويستلزمه
لانه هو الكل والكل يستلزم الجزء فالنائب بهذا الطريق هو المصدر
المنكر لان معنى التعريف خارج زائد غير لازم فبدونه يتم المقول وليس
في صيغة الامر ما يدل عليه والتكرار في الاثبات تخص وبهذا يتم الجواب
ثم يضم اليه قولنا ولكنها تقبل العموم لان اسم جنس هو يقبل العموم الا
ترى الاقوله تعه لا تدعو اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا
وصف الثبور بالتكرار ولو لم يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف الثبور
به ويصير المجموع حجة للشافعي في قوله انه لا يوجب العموم والتكرار
لكنه يحتمله ومن حجج القائلين بانه يوجب العموم والتكرار اعتبارهم
الامر بالنهي لا مشورا كراهة في الجماع بينهما وهو الطلب غاية
ما يكون ان النهي في طلب الكف عن الفعل مثل الامر في طلب الفعل
ولا يقدح ذلك فيما نحن فيه فقالوا النهي في طلب الكف عن الفعل مثل
الامر في طلب الفعل وان النهي يوجب التروا حتى لو تروا الفعل
مرة ثم فعله يكون تاركا للنهي فكذلك الامر يوجب حتى لو فعل المأمور
مرة ثم لم يفعل لم يفعل تاركا للامر وجوابه ان الفرق بينهما ثابت
فيما نحن فيه لان المصدر في النهي نكرة في موضع النفي لان النهي يستلزم
النفي فتعم ضرورة واحدا المصدر في الامر فنكرة في موضع الاثبات
فتخص الاداء اقام دليل على خلافه كما في قوله تعه علمت نفس ما قدمت
نفسك ومن حججهم ان الامر لو اقتضى الفعل مرة وجب ان لا يجوز عليه النسبة
ولا يصح الاستثناء منه لان النسبة يورث الى البداء اذ الفعل الواحد
لا يكون حسنا وقبيحا في زمان واحد والامر يقتضيه حسنة والنهي

انما يكون ان النهي في طلب الكف عن الفعل مثل الامر في طلب الفعل ولا يقدح ذلك فيما نحن فيه فقالوا النهي في طلب الكف عن الفعل مثل الامر في طلب الفعل وان النهي يوجب التروا حتى لو تروا الفعل مرة ثم فعله يكون تاركا للنهي فكذلك الامر يوجب حتى لو فعل المأمور مرة ثم لم يفعل لم يفعل تاركا للامر وجوابه ان الفرق بينهما ثابت فيما نحن فيه لان المصدر في النهي نكرة في موضع النفي لان النهي يستلزم النفي فتعم ضرورة واحدا المصدر في الامر فنكرة في موضع الاثبات فتخص الاداء اقام دليل على خلافه كما في قوله تعه علمت نفس ما قدمت نفسك ومن حججهم ان الامر لو اقتضى الفعل مرة وجب ان لا يجوز عليه النسبة ولا يصح الاستثناء منه لان النسبة يورث الى البداء اذ الفعل الواحد لا يكون حسنا وقبيحا في زمان واحد والامر يقتضيه حسنة والنهي

يقطفه قبضه وهما ضدان والاستثناء يؤدي الاستثناء الكلي من الكل
وكل منهما فان سد وجوابه ان صحته وورود كل من النسخ والاستثناء
عليه قرينة دالة على ان المراد بذلك الامر هو العموم وكلامنا في الامر
المطلق عن قرينة العموم والتكرار اذ لا ينكر انه قد يراد به عند قيام
القرينة الدالة عليه ومن يحجهم انه ليس بالامر تعيين زمان فلا يكون
اقتضاؤه ايضاً الفعل في زمان او لمي من اقتضائه لا يقع الفعل
في زمان اخر فاما ان لا يقطف ايضاً في وقت من الازمنة وهو ما
اورد كل الازمنة وهو المطلق وجوابه ان الامر عند القائلين بالعموم
مختص باقرب الازمنة اليه وعند منكريه دل على طلب ايضاً المصدر
من غير بيان الوحدة والعدد والزمان الحاضر والآتي بل على التقدير
المشترک بين المقيد والموقت ومقابلتها **ما تقدم** واما التكرار ان قال
في التلويح واما التكرار فلان الاقرع بن حابس وهو من اهل اللسان
فهرم التكرار من الامر بالتحج حتى سأل العامة هذا ام للابد لا يقال
لو فهم لما سئل لانا نقول علم ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر
بالحج على موجب من التكرار حرجاً عظيماً فاشكل عليه فسنال وجوابه
انا لانم انه فهم التكرار بل انما سئل لاعتباره الحج بسائر العبادات
من الصلوة والصوم والتمتع حيث تكررت بتكرار الاوقات وانما
اشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقاً بالوقت وهو يتكرر بالسبب
اعني البيت وليس بتكرار في الكثرة لكتسا ان السائل هو سراقم قال
في حجة الوداع العامة هذا ام للابد ولا يتعلق له بالامر واما حديث
الاقرع بن حابس فهو ما روى ابو طهر بن رضى ان النبي عم قال ليرأى
الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس اكل عام
يا رسول الله فكتبت حتى قالها ثلثاً فقال لوقلت نعم لوجب ولما انطقتم

والمعنى

والمعنى لوقلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد
من الامر قلنا بل معناه لصداق التوضيح سبباً لانه عليه السلام كان
صاحب الشرع واليه نصب الشرايع انتهى **قوله** وجوابه اه قال القائل
في شرح المعنى واما سؤال الاقرع فدلالة على مدعا لم ليست باولى
من دلالة على مدعانا **واضح** لو كان الامر موجبا للتكرار قطعاً
لما اشتهر عليه وهو من ارباب اللسان واصحاب البيان ولما
احتاج الا لسؤال على انه ليس في الحديث ما يدل على ان سبب
ذلك عليه هو ان الامر للتكرار ويجوز ان يكون سبباً لاشتباه عليه
هو انه وجد بعض العبادات متكرراً ابتكاراً ولما بها كالصلوة و
الصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتباه عليه ان سببه ما لا يتكرر
وهو البيت او ما يتكرر وهو الوقت فبين النبي عليه السلام بقوم
بل مره ان السبب هو البيت والوقت شرط اذ انه على ان التكرار
لوثبت بالامر لا ضافة النبي عم الى صيغة الامر لا الا قوله لوقلت في
كل عام لوجب ولما اضاف التكرار اليه لنا ذلك ان الامر لا يقطف
التكرار انتهى منه علم انه كلام السادح اعلم ان الصلوة ظرف للوودي
وشرط للاداء وسبب لنفس الوجوب ووقت صوم رمضان شرط
للاداء ومعيار للوودي وسبب لنفس الوجوب والفرق بين نفس
الوجوب ووجوب الاداء ان الاول اشتغال ذمة المكلف
بالشيء والثاني لزوم تفرغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق
حق في ذمته ووقت الحج يشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق
اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا الحج واحد واعلم
ان بهنا وجهاً ووجوب اداء وجود اداء ولكل منهما سبب
حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الاجابة

بذلك لا لا على ما

القدم

وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق
الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك وهو لفظ
الامر ووجوب الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى ارادته وسببه
الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة بجميع
شروط الثاني فهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وسببه التفصيل
قال في الميزان وروى انه لما نزلت آية الحج قال الاقرع بن حابس العامري
بهذا يا رسول الله ام لا بد فقال عليه السلام لا بد فاعرف ما بين كلامي
وكلام التلويع يوافق كلام الكشف الا ان صاحب التلويع ذكر
حديث الاقرع اولاً من جانب القائلين بانه يوجب التكرار و
ثانياً من جانب القائلين بانه لا يوجبه ولكن يحتمله وتبعه شارح
وصاحب الكشف ذكره اولاً من جانب القائلين بانه لا يوجب التكرار
لكنه يحتمله وثانياً من جانب القائلين بانه يوجب التكرار **واعلم**
ان من ادعى التكرار هم الفريق الاول لاخراجه بعضهم ان هؤلاء
فريق اخر غير الاولين الذين قالوا بالعموم **واعلم** ان الاحتجاج
بحديث الاقرع على وجهين احدهما ان الامر لو كان موحياً المره
لغة لما اشكل عليه ولم يبق لسؤاله معنى كما لو قال حجوا مرة واحدة
ولما اشكل عليه علم ان المره ليست بمقتضاه فيلزم ان يكون
مقتضاه التكرار ضرورة اتفاقنا على ان مقتضاه احدهما
ولا يعارض بانه لو كان موحياً التكرار لما اشكل عليه كما لو قال حجوا
كل عام لما مر في كلامنا من التلويع والتلويع ما ذكر في التلويع
واليه اشار المصنف ان الامر لو لم يحتمل الوجهين لما اشكل عليه
لان موجب اللفظ اذا كان واحداً لا يشبه علم السامع اذا
كان من اهل اللسان ولما احتملها والتكرار من المره يجري مجرى العموم

في كلام التلويع

92 من الخصوص ووجب القول بالعموم حتى يقوم دليل الخصوص كذا
في الكشف **قوله** الشافعي وهو مذهب الشافعي اه قال في الكشف
وقال بعض اصحاب الشافعي انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله ويروي
هذا عن الشافعي والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت
من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها انتهى بل يثبت المحتمل بذاته
بقرينة تدل على ثبوتهم وهذا لا ينافي كون الكلام في الامر المطلق عن
قرينة العموم والتكرار والخصوص والمره **قوله** لما مر من سؤال الاقرع
فيه اشارة ايضا الى الجواب بانه لا يدل على الاحتمال كما لا يدل على
الايجاب بل على عدمه **قوله** فيخص بحسب الارادة يعني يجوز فيه
نية التخصيص **قوله** وسببه جوابه يعني في اثناء تقرير المذهب الرابع
قوله الثالث هو مذهب بعض اصحابنا هذا عند ذكره التلويع في قوله
واعترض يعني ان الفيل يتكرر ليتكرر الجنابة والصلوة تتكرر بتكرار
الدلوك فتعلق الامر بالشرط وتقييده بالوصف يكون مقتضياً
لتكرار ايقاع الفعل المأمور به عند تكرار الشرط والوصف وردّه
في التلويع بقوله ولا يلزم تكرار الشرط بتكرار الشرط لان وجود الشرط
لا يقتضي وجود الشرط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود السبب
انتهى وقد عرفت معنى كونه مطلقاً وان لا ينافي كونه مقيداً بوصف
او معلقاً بشرط او موقفاً بوقت فاطن انه شرط فقد يكون عدته
في اعتبار الشارح لانه اعتبار احاد الناس فان الفقهاء اجمعوا
على ان الزوج اذا امر غيباً بان يطلق زوجته اذا وجد الشرط والوصف
منها بان قال له طلقها ان دخلت الدار او طلقها وهي داخله لم يملك
بهذا الامر ان يطلقها ثانياً وان تكرر منها الدخول وان العرف
دل على عدم التكرار فيما قال السيد لعبد ان دخلت السوق

فاشتر الحكم ولا شك ان العلة تستلزم المعلول وان لم يلزم من تجدها
تجد المعلول بخلاف الشرط مع المشروط فالشرط الواقعي في كلام الشارع
اما شرطية مع العلة او علة قول ان لا يحتمل ظاهرا العبارة ان كلام
من المعلق بالشرط والمقيد بالوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجب
على هذا المذهب وهو قول بعض اصحاب الشافعي لان الاحتمال احتمال
التكرار عندهم في ذاته كان التعليق او التقييد قرينة على ثبوت المحتمل
ومن قال بعدم الاحتمال فهذا القول لا يجوز منه لانه لا اثر للتعليق
ولا للتقييد في اثبات ما لا يحتمل اللفظ ولهذا لم يذكر في التقويم لفظ
ولا يحتمل بل وقال بعضهم المطلق لا يقتضي تكرارا ولكن المعلق بشرط
او وصف يتكرر بتكرره كذا في الكشف قال في التلويح فان قيل كيف
يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمل اللفظ قلنا ليس ببعيد فان
التقييد انما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغة الطلاق او العتاق عند
عند الاطلاق توجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط ثبات الحكم
في زمان وجود الشرط انتهى قال في الميزان اثر التعليق منع انعقاد
العلة الا ان يوجد الشرط عنده وعند الخصم اثر تأخير الحكم عن السبب
مع انعقاده **قوله** وجوابه ان قال الفقيه في شرح المنع واجاب عنه المصنف
باننا لان الحكم يتكرر وجوب العبادات ثبت ماقتضاء الامر بل انما
ثبت ذلك بتكرره سببا بالوقت للصلوة وادائها للطهارة وكذا الكلام
في الباء **اعلم** ان من قال ان الامر المطلق يفيد التكرار قال الامر المطلق به
بالشرط او الوصف يفيد ايضا وانما القائلون بان الامر المطلق لا يفيد
فمنهم من قال ان الامر المعلق بالشرط او الوصف يفيد ومنهم من قال
انه لا يفيد والمختار انه لا يفيد من جهة اللفظ لما مر من مسئلة الطلاق
واشتراء الحكم وان يفيد من جهة ورود الامر بالقياس لانه تعالى

لو قال

لو قال ان كان زانيا فارجح بول هذا على انه تعالى جعل الزنا علة به ٩٣
لوجوب ارجح فيلزم تكرر الحكم عند تكرر الصفة وذلك ان الرجل اذا
قال ان كان هذا عالما فاقتله وان جاهلا فاحرقه فهذا الكلام يتبع
في العرف والعلم به ضرورة وليس الاستصحاب الا لانه يفيد ان
هذا القائل جعل الجهل علة موجبه للاكرام فثبت ان ترتيب الحكم
على الوصف مشعر بكون الوصف علة له فاذا صدر ذلك عن الشارع
افاد ظنا بان جعل ذلك الوصف علة لذلك الحكم وهو يوجب تكرر
الحكم عند تكرر الوصف باتفاق القايين فان قيل هذا شكل
فيما مر من مسئلة الطلاق واشتراء الحكم فجوابه ان الفرق ثابت بين
جعل الانسان شيئا علة لشيء وبين جعل الشارع شيئا علة لشيء
اذ لا يلزم في الاول من تكرر ما جعله الانسان علة تكرر الحكم الا ترى
انه لو قال اعتقت عبدي غائما سواده وكان له عند اخرا سود
وقد جعل السواد علة للاعتاق فلا يعتق عليه ذلك العبد ويلزم
ذلك في الثاني لانه اذا ظننا ان الشارع جعل علة الحكم فانه يلزم
من تكرر تلك العلة تكرر ذلك الحكم باجماع القايين وحاصله
ان التكرار لا يكون مستفادا من اللفظ بل يكون مستفادا من الامر
بالقياس فظهر منه انه لا مخالفة بين المذهبين لان من قال بالتكرار
عنه به انه يفيد قياسا ومن نفي التكرار عنه به ان اللفظ لا يفيد
فلا منافاة بينه في المحصول قال صاحب الميزان ولا يقا ان الشرط
في معنى العلة لانا نقول ليس كذلك لان العلة هي المؤثرة في الحكم فجاز
ان يتكرر الحكم بتكررها اما الشرط فاما يمنع انعقاد المؤثر عن العمل لا غير
فان كان المؤثر موجودا يعمل فيه بالمنع عن العمل وكونه سببا وعلة
للحكم فيمكن فوجوده وعدمه بمنزلة وفيما ذكره من النصوص

في معنى العلة لانا نقول ليس كذلك لان العلة هي المؤثرة في الحكم فجاز ان يتكرر الحكم بتكررها اما الشرط فاما يمنع انعقاد المؤثر عن العمل لا غير فان كان المؤثر موجودا يعمل فيه بالمنع عن العمل وكونه سببا وعلة للحكم فيمكن فوجوده وعدمه بمنزلة وفيما ذكره من النصوص

قام الدليل بخلاف ظاهر الصيغة على انه قد قام الدليل عندنا على ان الوقت
 وشهود الشر سبب لوجوب الصلوة والقنوم وكذا الزنا علة لوجوب
 الجلد والسرقة علة لوجوب القطع والحكم يتكرر بتكرار العلة من ادعى
 ان الشرط في معنى العلة يحتاج الى الدليل **قوله** واعتراضه هذا الاعتراض
 مع جوابه للمعاينة ذكرها في شرحه على المغني والمصنف ذكرها بعبارته
 وذكر القائلين هناك بعد ذكر الاعتراض مع جوابه قوله وكانه قال
 اوجبت عليكم وجوب الاداء كلما وجدت العلة فكان نبوت
 التكرار في الحقيقة بهذا النص المقصود للتكرار في غيرها بدليل اخر
 خارج اقتضى ذلك لان الصيغة اقتضت ذلك عند التعليق ثم
 ذكر ما ذكرنا من حاصل ما في المحصول ونقله عنه **اعلم** ان الخارج عن
 الشيء ان كان مؤثرا فيه فهو العلة وان كان الية في الحكم فهو السبب
 والآفاق توقف عليه وجوده فهو الشرط وانهم اعتبروا في حقيقة
 العلة ثلثة امور اضافة الحكم اليها وتأثيرها فيه وحصوله معها في
 الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة بمعنى
 وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا
 قتلته بالرمي **واعلم** انه لا بد ان يتوسط بين السبب والحكم علة فان
 كانت العلة مضافة الى السبب فالسبب في معنى العلة فيضاً
 الحكم اليه فيجب اليه بسوق الدابة وقودها لما يتلف براد وان لم يكن
 مضافة الى السبب نحو كون العلة فعلا اختياريا فيسبب
 حقيقة لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن الدال على مال السرقة السارق
واعلم ان لكل حكم سببا ظاهرا يعتبر بتكرار الحكم عليه سبب الوجوب
 للايمان بالله تعالى حدوث العالم والخلق في المال وللصوم ايام شهر
 ولصدقة الفطر رأس بمؤنه ويلى عليه وللحج البيت وللعبادة الارض

٩٤
 النامية وللخروج الارض النامية ايضا وللظاهرة ارادة الصلوة وللحدود
 والمعقوبات ما نسبت اليه من سرقة وقتل والكفارة ما نسبت اليه
 من امر واثربين الخطر والاباحة والشرعية المعاملات البقاء المقدر
 وللاختصاصات الشرعية التصرفات الشرعية كالبيع والنكاح و
 نحوها **واعلم** ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك بالعقل
 تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يختص باسم
 السبب وان كان بصنعه فان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع
 للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا وان لم يكن هو الغرض
 كالشراء للملك المتعة فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره يختص باسم
 العلة **واعلم** ان الشرط اعم من شرط محض وهو اما حقيقة كالوضوء
 للصلوة او جعلي وهو بكلمة الشرط او دلالتها نحو المراءة التي تزوجها
 طالق واثرت التعليق عندنا منع العلية وعند من منع الحكم واما شرط
 في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة يصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاً
 اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدثهم ضمنوا واما شرط في حكم السبب
 وهو شرط اعتراض عليه فعل المختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد
 عبد الغير فابق العبد لا يضمن عندنا واما شرط اسما لا حكما كما اذا
 علق الطلاق بشرطين فاولها وجود شرط اسما لا حكما حتى اذا
 وجد الاول في الملاك لا النسخ لا تطلق وبالعكس تطلق وسياحي
 التفصيل وانما ذكرت هذه الفوائد وان لم يكن المقام مقامها ينكشف
 الابحاث المذكورة به هنا زيادة انكشاف **قوله** فتعين النسخ يعني به
 اضافة التكرار الى الاوامر فكيف لا يلزم التكرار في اصناف هذه الاوامر
 منها وحاصل الجواب انه لا يلزم من ان لا يكون وجوب الاداء مضافا
 الى السبب المحض ان لا يكون مضافا الى العلة وقد اريد من السبب

ههنا العلة لانه كثيرا ما يطلق عليها وقد جعل الشرط والوصف
ههنا علة في الشرع ولا شك ان المعلول يتكرر بتكرار العلة فالتكرار
ههنا انما جاء من تكرار السبب بعينه العلة لانه لا امر المعلق بالشرط
او الوصف وقد جعل الوقت سببا لنفس وجوب الصلوة مثلا
والامر سببا للوجوب او اثرها وقد علم ان سبب الوجوب اذا لم يكن
تماما يقبل التكرار كالبيت للمح لا يجب تكرار الفعل المأمور به كالمح واما
اذا كان تماما يقبل التكرار فان الوجوب يتكرر بتكراره فنفس الوجوب
يتكرر بتكرار الوقت في مثل الصلوة والصوم فيجوز ان يجعل
الساعة تكرر الوقت سببا لتكرار بعض الافعال التي وجبت
بالامر وحاصلها ان نفس الوقت سبب لنفس الوجوب في نحو الصلوة
وان نفس الامر سبب لوجوب الاداء واما تكرار الوقت فليس
لتكرار كل واحد من الوجوبين وعلى هذا لا يثبت كون نفس الامر
بالفعل الموقت بالوقت مفيدا لتكرار المأمور به وما ذكرنا هو مراد
المجيب ومدلول كلامه فلا يرد عليه ما قاله الساجد وما صوبه يرجع
الى قولهم ان المأمور به يتكرر بتكرار علة لا بالامر به غاية بيان الوقت
الذي اعتبر توجبه الامر فيه قال صاحب التوضيح ثم اذا كان الوقت سببا
ليس سبب كل الوقت لانه اذا كان الكل سببا فاما ان يجب الصلوة
في الوقت او بعد فان وجبت في الوقت يلزم التقديم على السبب
اذا ما لم ينقضي الكل لا يوجد وان وجبت بعد لزوم الاداء بعد الوقت
وكل منهما باطل فبعض الوقت سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب
عامة صاوية لانه الاخر اجاعا ولا الاخر والامامية المتقدم عليه
فانجزه الذي اتصل به الاداء سبب انما هو لهذا يدل على ان الامر
معتبر متوجه في الجزء الذي اتصل به الاداء في الصلوة وقال في التيقين

ثم

95 ثم وجوب الاداء ثبت اخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب حقيقة
لانه الان يا ثم بالتردد لا قبله حتى اذا مات في الوقت لانه عليه
هذا يستلزم ان لا يكون من صلته اول الوقت بل هو متمثلا بالامر
لانه ليس بمعتبر متوجه في اول الوقت في الصلوة على ذلك اللهم ان يقال
انما صلته في اي وقت متوجه في الخطاب فتدبر **قوله** الرابع اه
المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمل سواه كان
مطلقا او معلقا بشرط ومخصوصا بالان الامر بالفعل يقع على
اقل جنسه وهو اذ ما يعده متمثلا ويحمل كل الجنس بدليله وهو
النية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي قال ابو اليسر وهو
قول مالك والشافعي وعامة الفقهاء وحاصل هذا القول ان العموم
ليس بواجب للامر ولا يحتمل له ولكنه يثبت في ضمن موجب بدليل
يدل عليه **قوله** لتضمنه مصدرا اه قال الجمهور ان الامر من الصيغ
المختصة المشتقة من المصدر وانه موضوع لطلب المعنى المصدر
والمصدر اسم فرد سواء كان معرفا كما قاله فريق او منكر كما قاله فريق اخر
فلا يكون احتملا للعدد كما لا يحتمل العدد للفرد لتناقض بينهما لان
الفرد ما لا تركيب فيه والعدد ما فيه تركيب واحد المتناقضين لا يحتمل
الاخر وان السيد اذا امر عبدك بدخول الدار فدخل الدار مرة بعد
متمثلا حتى لو ذم المولى على ترك تكرار الدخول لاقه العقلاء فلو كان
الامر مقتضيا للتكرار او احتمالا لما ثبت الاعتدال ولما حسن اللوم
قوله بل على الواحد اه فيه اشارة الى دفع ما يرد من طرق الخصم انه لو لم يحتمل
العموم والعدد يلزم ان لا يصح نية الثلثة في نحو طلق نفسك مع
انها صحيحة وحاصل الدفع ان المصدر يحتمل في هذه الحالة على الفرد
ايضا لان الفرد قسمان احدهما حقيقي وهو اذ ما يوجد الجنس

في ضمنه وهو الواحد الحقيقي وثانيتها اعتباري وهو ما يوجد الجنس
 في ضمنه وهو مجموع الثلثة من حيث مجموع واحد اعتباري
 وكثرة الاجزاء او الجزئيات لا يمنع الوحدة الذهنية الاعتبارية
 او يصح ان يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق
 جنس واحد من التصرفات كالنكاح والبيع والاعتاق فان كلا
 منها جنس واحد وان وجد تحتها افراد وما بينهما وهو الاثنان
 عدد محض ليس بفرد لا حقيقته ولا حكميا واعتباريا فلا يصح استعمال
 اسم فية ولا يراد به فلا يصح نيته به ولما كان الواحد فردا حقيقته
 وحكما فكان احق للاسم الفرد عند الاطلاق من مجموع الثلثة
 من حيث انه مجموع فلا يحتاج فيه الى النية بخلاف مجموع الثلثة من حيث
 انه مجموع لانه فرد اعتباري حكمي لا حقيقي لكنه لكونه فردا اعتباريا
 يحتمل اسم الفرد فيصا واليه عند النية هذا عندنا واما عند القائلين
 بانه يوجب العموم والتكرار فتملك هي ان تطلق نفسها واحدة وثنتين
 وثلاثا جملة او على التفريق كذا ذكره ابو اليسر وهذا اذا لم ينو الزوج
 شيئا او نوى ثلاثا واما اذا نوى واحدة او ثنتين فينبغي ان يقتصر
 على ما عندكم لانه وان وجب التكرار عندكم الامة قد يمنع عنه بدليل
 والنية دليل كذا ذكره صاحب الكشف وهذا اذا كانت الزوجة حرة
 لكن قال صاحب التنقيح في طلق نفسك يوجب الثلث على الاول
 وعند القائلين باحتمال التكرار فيحتمل الاثنان والثلثة فيصا والى
 ما نوى ونحو قوله ان دخلت الدار فطلق نفسك عند القائلين
 بانه يفيد التكرار اذا كان معلقا بالشرط فينبغي ان يثبت فيه
 التكرار على اصله لا على اصلنا الا انه لا رواية فيه عنهم ^{قوله} الاول اه
 قال القائل في شرح المغني والقائل ان يقول المصدر اسم فردا اما ان يكون

٩٦ ان يكون المراد به انه موضوع للفرد من حيث هو هو فلا نسلم ان
 المصدر كذلك بل هو موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا من غير شعاع
 بالوحدة والتكرار باطباق اهل العربية ولهذا قالوا انه لا يشع ولا يجمع
 الا عند قصد الانواع او العدد ومصادق ذلك قوله تعالى كانتا
 رتقا ففتقناهما اي مرتوقتين قال الزحشرى والرتق صالح لان
 يقع موقع مرتوقتين لانه مصدر واما ان يكون المراد به ان لفظ
 فرد بمعنى انه ليس بثنائية ولا جمع فسلم ولكن لا نسلم ان ذلك ينافي
 احتمال العدد واما ان يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعا للجنس كالولد
 والطفل والانسان وامثالها وهو ممنوع قال الله تعالى ان الانسان
 لغير خسر الا الذين آمنوا وقال الله تعالى نخرجكم طفلا اي الطفل الذي
 لم يظهر واو ايضا ثبوت الامتنان بالمرء لا يكون حجة لهم لما بيننا
 انه عند الاطلاق ينصرف الى الواحد لتيقنه والفرع في جوار ارادة
 العدد والتكرار انتهى كذا في شرح ابن الملك وقال فيه فلا يقع باحتمال
 الامر العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل انتهى
 وصحة الاستثناء المتصل دليل على عموم المستثنى منه واتحاد الطفل
 مع المخاطبين في نخرجكم دليل على عموم فيه نظر لانهم اختلفوا في وضع
 اسم الجنس فقال بعضهم انه موضوع للماهية مع وحدة لا بعينها
 ويستحق فردا منتشرا او قال بعضهم انه موضوع للماهية من حيث هي
 كذا ذكره السيد الشريف في حاشية المطول والظاهر ان المصدر
 من اسماء الاجناس كرجل وانسان وفرس فلا اتفاق والكلام
 مبني على المذهب الاول وعدم الاشعار بالوحدة انما هو على هذا
 المذهب الثاني دون الاول وبعد جعل الكلام مبتدأ على المذهب الثاني
 فيه نظر ايضا لاننا نحتمل ان المراد به ما يقابل المتع والمجموع ونقول

ان الاسم لا يدل بنفسه الا على مجرد مستماه وهو الماهية الكلية
 وكونه متحققا في الخارج في ضمن الواحد والمتعدد ليس الا من
 الخارج وكلامنا المطلق عن قرينة العموم والخصوص والوحدة
 والكثرة وكون اللام في الانسان في قوم تقع ان الانسان في حقيقة
 للاستفراق بقرينة الاستثناء قرينة العموم كما ان اتحاد المخاطبين
 مع الطفل قرينة عمومية ولما كان صيغة الامر لطلب المعنى المصدرية
 الكلية ولا وجود للكل الطبيعي الا في ضمن افراده الموجودة في الضرورة
 تحمل على الاقل المتيقن وهو الواحد الحقيقي اذ به يعد ممثلا ولا يزداد
 على قدر الضرورة الا بدليل فتحمل عند الحاجة والقرينة على ما فرق
 الاثنين لكن باعتبار كون جماعة واحدة لا باعتبار كون عدد المحضا
 بل على الاثنين لكن لا باعتبار كون عدد المحضا بل باعتبار كون
 جماعة واحدة كما في قوم لرجل طلق امرأته اذا كانت امرأته **قوم**
 الثاثة اه مذكو رعبا رتبة في التلويع وحاصل جوابه ههنا ما ذكر
 في حاشية على التلويع حيث قال غير ما يرد عليه ان معنى ذلك القول
 ان المفرد من حيث انه المفرد مع قطع النظر عن القرائن لا يقع
 على العدد وهو لا ينافي ان يقع عليه بعد اقترانه بالقرينة كاللام
 ونحوه **قوم** الثالث اه هذا القول الا قوله كذا قال شمس الائمة مذكو ر
 بعبارته في التلويع استدلال السامع على احتمال التكرار باقترانه
 بالعدد بناء على حمل على التفسير واجابوا باننا لاننا ان تفسير
 بل هو تغيير لموجب كاقتران الشرط والاستثناء فانها يتغيران
 التخيير وموجب صدر الكلام على ما بين في محلهما وقال شمس الائمة
 مستدلا عليه ولهذا قالوا اذ اخبرنا بالصيغة ذكروا العدد في الابقاع
 يكون الوقوع بلفظ العدد لا باصل الصيغة حتى لو قال لامرأته

طلقتك

97 طلقتك ثلاثا او قال واحدة فمات قبل ذكر العدد لم يقع فيه شيء فهذا
 تبين ان عمل هذا القرآن في التغيير لانه التغيير اذا المفتر يكون
 مقررا للحكم المفتر لا مغيرا قلت وهذا بعد التسليم شك لان
 الواحد موجب فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا كذا
 ذكره القائل في شرحه على المعنى **قوم** يكون الوقوع بلفظ لا بالصفة
 قال في الدرر اذا قال انت طالق واحدة يقع الطلاق بواحدة
 لا بانك طالق لان صدر الكلام موقوف على ذكر العدد فلا يفيد
 الحكم قبله كما تقرره الاصول **قوم** وقد ماتت اه قال في الدرر قيد
 بموتها اذ بموت الزوج قبل ذكر العدد يقع واحدة لانه وصل لفظ
 الطلاق بذكر العدد في موتها وذكر العدد حصل بعد موتها وموت
 الزوج ذكر لفظ الطلاق ولم يتصل به ذكر العدد فيبقى قوم انت طالق
 وهو عام بنفسه في وقوع الطلاق الا يرى انه لو قال لامرأته انت طالق
 يريد ان يقول ثلثا فاخذ رجل فاه فلم يقل شيئا بعد ذكر الطلاق
 يقع واحدة لان الوقوع بلفظ لا بقصد كذا في معراج الدراية
قوم وجوابه فيه نظر اذ قد عرفت انه موضوع للماهية مع وحدة
 لا بعينها عند اكثر المحققين فيكون الواحد موجب للقوى لا العرف
 فاذا اقرن به يكون تقريرا وتأيدا او على تقدير كونه موجبا عرفيا
 يكون تقريرا ايضا اذا اقرن به لان المعنى العرفي هو المتبادر عند
 الاطلاق واوامر الشرع تحمل على ما يتعارف به اهل اللسان والواحد
 منه في الامر والظاهر ان يقال ان الحمل على اللغوي المطلق هو الاول
 من الحمل على العرفي اذا اقرن به لان الافادة خير من الاعادة فيكون
 تغييرا كما لا يستثنى اذا اقرن به والظاهر من ادلتهم حيث
 اخذوا فيها المصدر كون النزاع في الايجاب او عدمه

مع الاحتمال للتكرار او في عدمها نزاعا بحسب المادة في الصيغة
 لا بحسب مجرد الصيغة ههنا بحث اخر وهو ان كلامه ظاهر في ان
 العدد اذا ذكر في تعين المحل على اللغوي وهو محل كلامه اذ يجوز المحل
 على العرف في عيان يكون مقرا لما افاده وان المجموع واحد اعتباري
 محتمل فيصلي تفسيرها كما لا يخفى **قوله** قيد به اه اي يقوم عليه عيان ان يكون
 ضمير عليه راجعا الى المصدر لا يخفى عليك ان كلاما من الحارث والناسم
 اسم فاعل قبل العلمية واما حيز العلمية فلا لان المراد به في هذا الحيز
 هو المسح المعلوم بلا اعتبار المعنى المصدرى فيه فلا اعتبار بالدلالة عليه
 في هذا الحيز لعدم كونها مقارنته لا ارادته ولا منافاة بينه وبين ما
 قاله سعد الملة والدين في المطول حيث قال فيه ان كون الدلالة وضعية
 لا يقتضي ان تكون تابعة للاداة بل للوضع فانما قاطعون بانها اذا سمعنا
 اللفظ وكنا عالمين بالوضع نتعقل معناه سواء اراده اللفظ اولا
 ولا يتبعه بالدلالة سوى هذا القول بكون الدلالة موقوفة على الاداة
 باطل لا سيما في التضمن والالتزام حتى ذهب كثير من الناس الى ان
 التضمن فهم الجز في ضمن الكل والالتزام فهم اللازم في ضمن الملتزم
 وانه اذا قصد باللفظ الجز واللازم كخارج المجازات صارت الدلالة
 عليها مطابقة لا تضمننا ولا التزاما وعلى ما ذكره هذا القائل يلزم
 امتناع الاجتماع بين الدلالات لا امتناع ان يواد بلفظ واحد كقول
 من معنى واحد وقد صرحوا بان كلاما من التضمن والالتزام يتلزم
 المطابقة انتهى وذلك لان الكلام اشارة بدل عيان مقارنته الدلالة
 للارادة معتبرة في كون الدلالة معاني لان ثبوتها حتى يكون منافيا
 لكلام السعد وموافقا لكلام ذلك القائل لكن قال سيد المحققين
 في حاشيته على المطول توقف الدلالة على الارادة ذكره العلامة الطوسي

في شرح

98 في شرح الاشارات منقول عن الشفاء واطلق العبارة تناولة
 للدلالات لكن بعض المحققين صرح بان المراد الدلالة المطابقة
 نظر الا تحقق الدلالة التضمنية والالتزامية حيث لا قصد متوجها
 الى الجز او اللازم ووضحه هناك بكلامه ثم قال فيها فكان الناقل نظر
 الا ان الدليل عام في الدلالات الثلث وفضلهم هناك ثم قال فيها
 والحق ما ذكره ذلك المحقق وفضلهم هناك فارجع اليها ان اردت
 التفصيل ثم تأمل ههنا **قوله** وذلك كالسارق في اية السرقة اه قد فرغوا
 على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مشكلة عدم قطع
 يسار السارق في الكثرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتناء على
 ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد
 والشارح تبهره وكلام صاحب التوضيح ظاهر في ابتناء هذه المسئلة
 على مصدر الامر اعني اقطعوا فرغوا انما عدل عن تقرير القوم لان السارق
 مثلا عام وعمومه يقتضي عموم مصدره وامتناع قيام الواحد الحقيقي
 بالمجموع ضروري وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل
 فرد من افراد السارق مثلا **قوله** فلا يكون اليسرى والاعم مراد اضرة
 ولا يمكن تكرار الحكم بتكرار السبب لغوات المحل وهو اليمين بخلاف
 تكرار الجلد بتكرار الزنا فان المحل باق وهو البدن قال في الدرر يقطع
 يمين السارق من زندق لان اليمين عليه السلام امر بقطع السارق من
 الزندق ويحسم لقوله عليه السلام فاقطعوا واحسموا الا في جرحه ويره
 شديد لان رجا يفضى الى التلف والحذر اجرا لا تلف ثم يقطع
 رجله اليسرى ان عاد فان عاد لا يقطع بل يحبس حتى يتوب وقال
 الشافعي يقطع في الثالثة يده اليسرى وفي الرابعة رجله اليمنى لقوله
 السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه

عليه فان قطع

ولما اجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين حين احتجهم بما روى
 بقوله انه لا يتجسس من الله تعالى ان لا اروع له يدا يبطش بها ورجلا يمشي بها
 ولم يحتج احد منهم بالجديث فدل على عدمه وقال الامام الطحاوي
 سمعت هذه الاثار فلم نجد لشيء منها اصلا ولو صح حل على السبابة
 او النسب انتهى لمخضا فتقوله الشارح بهننا فتقوله الشارح في الآية تدل
 على قطع يدي السارق في الكفة الثانية يكون ضعيفا بين وبين
 قوله في الدرر من افعال الظاهر والصواب ما في الدرر للاجماع على
 قطع رجل اليسرى في الكفة: اعلم ان السارق لا يقطع اطرافه الاربع
 بل يحبس بعد ثبوت السرقة في الكفة الثالثة حتى يعلم توبته وكذا
 الحكم في الكفة الرابعة عندنا وقال الشارح في قطع اطرافه الاربعه لما
 مر من الحديث ولان الله تعالى نص على الايدي بلفظ الجمع ورضا فرها
 الى السارق والسارقة فوجب الاستغراق فيدخل اليسار
 كاليمن في الحكم بطلاق الاسم كما في الطهارة ولا يحمل على اليمين لان في
 فيه ابطال صيغة التثنية لا يكون سارق وسارقة ايمان بل لهما يمينان
 فنثبت ان اليسار محل القطع كاليمن وكيف لا واليسار الكفة
 كاليمن وفوق الرجل اليسرى فتكون محل القطع الا ان في المرة الثانية
 ثبتت المحلثة للرجل بالسنة وبالاجماع وذلك لا يوجب انتفاء
 المحلثة الثابتة بطلاق الكتاب ولنا قراءة ابن مسعود رضي الله
 فاقطعوا ايمانها فهدى القراءه من قراءة العامة بمنزلة المقيد
 من المطلق فيصير كأنه تعالى قال فاقطعوا ايمانها من الايدي فلما
 تناول اليسرى وهذا قيد جاء في الحكم لان الواجب قطع يدها اذا
 قيد باليمين كانا المقيد زيادة وصف ثبتت فيه كما في قوله تعالى
 فضيام ثلثة ايام متتابعات فيرتفع الاطلاق بالقيد ويجب

بطلان الاطلاق في
 يد السارق واليمين
 لان

العمل

العمل بالاجماع وكان كوجله قال لاخر اعنى عبد من عبدي ثم قال
 عينت سالما والدليل عليه ان في المرة الثانية لا يقطع اليسرى
 ويقطع الرجل فلو كان النص متناولا لليسر لم يجوز قطع الرجل مع
 بقا اليد لان مع بقاء المنصوص لا يجوز العدول الى غيره واذا
 ثبت التقييد في النص جعلت صيغة الجمع مجازا عن التثنية كقولهم
 فقد صفت قلوبكم فيكون احدهما يد السارق والاخرى يد
 السارقة ونظائر فنثبت ان اليسار لم يدخل في النص وانما لا يتناول
 الا اليمين وان استدل بالخصم بالاية غير صحيح وكذا ما بقياس اذ
 لا مدخل له في الحد واداء اسم الفاعل على مصدره الذي لا يحتمل
 العدد ومصدره احوال الواحد الاعتباري وهو كل السرقات وهذا
 منتف بالاجماع او الواحد الحقيقي وهو المراد فكانه قال الذي فعل
 والية فعلت سرقة فاقطعوا ايديها وظاهر يقتضي ان يقطع اليدين
 جميعا بسرقة واحدة واقعة من السارق وان يقطع اليدين جميعا
 بسرقة واحدة واقعة من السارقة وكل منهما غير مراد بالاجماع ايضا
 فنثبت ان الواجب بالاية قطع يد واحدة بسرقة واحدة في حق
 كل سارق وسارقة ثم هذه اليد الواحدة هي اليمين بالاجماع
 وقراءة ابن مسعود رضي الله وبالسنة قولنا وفعلنا كذا والكشف
قوله فقوله الشارح في الظاهر انه تفريع على ما قبله فان اراد بيسرى
 السارق رجله اليسرى فلا تفريع ولا قول بذلك بل بجديث فان
 عاد فاقطعوا ثبت لكن قوله في الكفة الثانية وان اراد بيسرى
 فالتمزيق والقول بذلك كل منهما ليس صحيحا كما مر في قوله قبله قال
 القارئ في شرح المغني وقد تعين اليمين بالاجماع حيث لا يجوز
 قطع غير اليمين في الكفة الاولى بلا خلاف وبالسنة قولنا وفعلنا

لا اطلاق في يد السارق
 لان اليمين هي اليد
 الاخرى وكل من قطع
 اليد الاخرى قطع
 اليد الاخرى

وقراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنها فاقطعوا ايمانها والقرأت
تفسر بعضها بعضا مع ان الحكم واحد والحادثة واحدة وفيه يحل
المطلق على المقيد اتفاقا فلا يكون اليسرى والاعم مراد بهذه الآية
ضرورة فقول الشافعي ان الآية تدل على قطع يسرى السارق في
الكرقة الثالثة يكون مردودا انتهى الحكم هو القطع والحادثة هي
السرقة في كل واحدة من قراءة العامة وقراءة ابن مسعود رضي الله
تعالى عنها واليد المطلقة في قراءة العامة ومقيدة بوصف اليمن في
قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وفي مثل هذه الصورة يحل المطلق
على المقيد عندنا وعند الشافعي فكيف يجعل الآية متناولة لليد
اليسرى فقول الشارح اقول انما يحل الشافعي اه رد على القائلين
باننا ما يرد ذلك لو عمل في الزيادة على الكتاب ونسخه بغير القراءة
المتواترة وهو لم يعمل في نسخ الكتاب به وقراءة ابن مسعود رضي الله
تعالى عنها ليست بمتواترة ولم يوجد عندهم بها مقيد يصح حل
المطلق عليه لان غير المتواترة ليس بقران عندهم وشرط عندهم في العمل
بخبير الرسول عليه السلام كونه منقولاً عنه على خبرين عليه السلام وقراءة
ابن مسعود رضي الله عنها ليست بمنقولة كذلك وفيه نظر لان الرد عليه
بذلك انما يتم اذا كان قوله جوابا للزاما بالكلام المسلم عند الشافعي
واما اذا كان جوابا لتحقيقيا بما هو الحق فلا قد تهر **قوله** الامر اما مطلق
اه لا يخفى عليك ان المتصنف بالوقت المحدد والمعتبر بالاطلاق
عنه هو الفعل المتأمر به فلذلك قسمه الى المطلق والوقت ولكن
كان ذلك بسبب ورود الامر بذلك او بذاك فلذلك قسم الشارح
اليها قال في المختار ان الامر بالفعل لا يخلو اما ان يكون مطلقا
عن الوقت او يتكون امره في زمان معلوم معين اما الاول فنحو

١٠٠ فتحوا الامر بالكفارات وقضاء رمضان والندور المطلقة ونحوها
قوله وهو الكذي اه اعلم ان المراد بالوقت ما يتعلق بوقت محدود
بحيث لا يكون الا تبيان به في غير اداء بل يكون قضاء اذا كان
بعده كصلوة الظهر بعد خروج وقتها او لا يكون مشروعا اصلا
كالصوم في غير النهار وبالطلاق ما لا يكون كذلك وان كان وقتا
في وقت البتة كذا في التلويح **قوله** وقد يتراداه ظاهر يدل
على انه غير مختار عنده فامر الحج مطلق عنده كما هو الظاهر من
كلام فخر الاسلام لكنه جعله من اقسام المقيد حيث ذكرها
كما هو مذهب شمس الائمة السرخسي **قوله** فعلى الاول اه وذلك
ان الحج بعد كونه واجبا على زيد مثلاً في هذا العام زاد وقوعه
في العام الثاني لا يكون قضاء بل اداء **قوله** وعلى الثاني موقفا
اي وعلى تقدير ان يتراد في المقرب قيد او غير مشروع يكون
امر الحج موقفا اذ لا يجوز في غير شهر معلومات من سائر الشهور
قوله واما صيام الكفارات اه المراد صيام مطلق الكفارة به
فلذلك اجبرها وتقييد الندور بالمطلقة احتراز عن نذر صيام
الوقت المعين لانه موقت بتعيينه وكذا الحكم في نذر غير
الصيام **قوله** لان التعلق بالنهار اه فيه نظراته يتلزم كون
الامر بصيام رمضان مطلقا بل يتلزم كون كل وقت مطلقا
لان التعلق بوقته داخل في مفهومه الشرعي **قوله** وعدها من
الموقت تسامح اه قال فخر الاسلام العبادات نوعان مطلقة
وموقته اما المطلقة فقسم واحد واما الموقته فاقسام
الاول ما جعل الوقت له ظرفا وشرطا لادائه وسببا لوجوبه
كوقت الصلوة والثاني ما جعل الوقت له معيارا وسببا

لوجوبه وذلك مثل شهر رمضان والثالث ما جعل الوقت
لمعيارا ولم يجعل سببا مثل اوقات صيام الكفارة والنذر
انتهى ملخصا قال في الكشف ذكر الشيخ في هذا القسم الثالث
من اقسام الموقنة وغيره من الشايع ذكره من اقسام المطلقة
وذلك لان له شبرا بها جميعا فبشبهه بالموقنة انه تعلق بوقت
يقدر له وهو النهار ولا يطلق الوقت كالركوع حتى لو اده ليل
لم يعتبر بخلاف الركوع وشبهه بالمطلقة انه لم يتعلق بوقت معين
يقوت الاداء بغوته كما يقوت بفوات شهر رمضان حتى اده
يكون مؤديا لا قاضيا فاختر الشيخ جانب كون موقتا واختر
غيره جانب كون مطلقا انتهى فكل وجهه هو موكلها ومنه علم بنبوت
الفرع بينهم في ذلك فقول الشارح ليس بديل لان بديل علمه
في الواقع وان وقع في الظاهر والحق عندي ان الفعل المأمور به
ان عين له وقت محدد وتعييننا شخصيا فالحق مع الجمهور وان
عين له وقت محدد ومطلقا سواء كان شخصيا او نوعيا فالحق
مع الشيخ الامام فحل الاسلام **قوله** والصحيح انه لا يوجب الفور
قال في الواقفة انه مشترك لفظه بين الفور والتراخي والحق انه
مشترك معنوي كذا في المحصول قال في التوضيح المأمور به نوعان
مطلق وموقت اما المطلق فعلى التراخي لان الامر جاء للفور وجاء
للتراخي فلا ينبت الفور الا بالقرينة وحيث عدت ينبت التراخي
لان الامر يدل عليه لان المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد به
بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو اده في
الحال يخرج عن المهدية فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي انتهى
والمختار انه من نوع القدر المشترك بين الفور والتراخي فلا دلالة

١١١ فلا دلالة له على الفور وعلى التراخي بل كل منهما بالقرينة ومن قال بالفور
يعنون به امتثال المأمور به عقيب ورود الامر ويعنون بالتراخي
الاتيان به متأخرا عن ذلك الوقت فكل من الفور والتراخي عندهم
يكون احراز الدائميتهما يحتاجا الى القرينة في الحقيقة واما
التراخي عند صاحب التوضيح فاعلم من الفور ومن التراخي
بالمعنى المذكور المراد عند القائلين بان الفور موجب للاعمال المطلق
عن التقييد بالوقت ولما كان التراخي عنده اجليا لا يحتاج
الى دليل مستقل فعند الاطلاق وعدم قرينة الفور ينبت التراخي
ضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر **قوله** خلافا للشيخ اه
الفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلقت فاستعيرت للسرعة
ثم سميت به الحالة التي لا يثبت فيها ولا لبث فبقيا جاء فلان من فور
اي من ساعة تمتك القائلون بالفور بوجوه منها ان الامر
يقضي وجوب الفعل في اول اوقات الامكان بدليل انه لو ادى
به فيم سقط الفرض عنه بالاتفاق فتأخير عنه نقض لوجوبه اذ
الواجب ما لا يسع تركه عن وقته ولا شك ان تأخير ترك الفعل
في وقت وجوبه فنبت ان في التأخير نقض الوجوب في وقت
الوجوب وهو باطل وجوابه ان ذلك حكم الواجب المضيق و
اما الموسع فيجوز تأخير بلا ترك لجواز استمراره باستمرار
وقت يجوز وقوعه باذنه في أي جزء منه كذا في التحقيق ولو كان
الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان لا يكون فعلة في الجزء الثاني
هادا وليس كذلك ذكره ابن الملك فيه نظر لان الخصم يقول انه
بمجرد الفعل في الجزء الاول وقائم مقامه لعدم خروج وقته فلا يكون
قضاء ومنها ان الوقت ثبت اقتضاء لانه ثبت ضرورة امكان

الاداء

وقد اريد اول اوقات الامكان بالاجماع فلا يبقى غيره مراد الا ان
 الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها وجوابه ان الثابت اقتضا
 مطلق الوقت لا الوقت المعين المحدود لان الكلام في الامر المطلق
 عن التقييد بذلك الوقت والمجموع عليه جواز ارادة اول اوقات
 الامكان لا لكونه مرادا قطعيا ومنها ان التأخير تفويت لانه
 لا يدرى يتقدر على الاداء في الوقت الثاني او لا يتقدر وبالاحتمال
 لا يثبت التحليل من الاداء على وجه يكون معارضا للتيقن فيكون
 تأخير عن اول اوقات الامكان تفويتا ولهذا استحسنت ذمه
 على ذلك اذا عجز عن الاداء وجوابه ليس في مجرد التأخير تفويت
 لانه يتمكن من الاداء في جزء يدركه بعد الجزء الاول حسب تمكنه
 في الجزء الاول وموت النجاة ناد ولا يصلح لبناء الاحكام عليه
 فيجوز له التأخير الا ان يغلب على ظنه بامارة انه اذا اخر بفوت
 المأمور به والظن عن الامارة دليل من دلائل الشرع كالاجتهاد
 في الاحكام فيجوز لبناء الحكم عليه كذا في التحقيق فان قلت ان مات
 في الجزء الثاني فان كان لا ياتم يلزم اضاعة الوجوب وان كان ان
 يلزم الفور قلنا لا ياتم وانما ياتم لتفوية ومجرد التأخير لا يكون
 تفويتا لما مر والقوات بموت النجاة مضاف الى صنع الله تعالى
 لا الى العبد فلا يكون انما ولا يلزم اضاعة الوجوب كذا قال ابي
 الملك في شرح المنار ومنها ان السيد اذا امر عبده ان يسقي
 الماء ففهم منه التعجيل واستحسن العقلاء ذم العبد على التأخير
 وجوابه انه معارض بان السيد اذا امر عبده بشيء ولم يعلم الغلام
 حاجة السيد اليه في الحال فانه لا يفهم التعجيل فان حملت ذلك
 على القرينة الزمناكم مثله ومنها انما اجمعنا على انه يجب اعتقاد

اعتقاد وجوب الفعل على الفور فنقول الفعل واحد موجب الامر
 فيجب على الفور قياسا على الاعتقاد والجامع تحصيل المصلحة به
 بسبب المسارعة الى الامتثال وجوابه انه يبطل بما اذا قال اضلنا اي
 وقت شئت وبالضرورة والكفارات ويبطل ايضا بالخبر فانه
 لو قال الشارع يقتل زيد عمرا فهم هنا يجب الاعتقاد في الفور ولا
 يجب حصول الفعل في الفور ولان الاعتقاد غير مستفاد عن الامر
 لان من لم عقل سليم احسن الله به اليه اذا نظر علم ان امتثال امر الله
 تعالى واجب ومنها ان الامر يقتضي ايقاع الفعل فاشبه العقود في
 البيعات فلما وقع العقد عقيب الايجاب والقبول فالامر
 وجب ان يكون مثله وتحريمه انه مستدعا فعل بقول مطلق فيقتضي
 التعجيل كالايجاب في البيع وجوابه انه يبطل بقوله اضلنا اي وقت
 شئت ولان الجامع الذي ذكره وصف طردى وهو غير معتبر
 ومنها ان الامر ضد النهي فلما افاد النهي وجوب الانتهاز على
 الفور وجب في الامر ان يفيد الوجوب على الفور وقالوا
 ثبت ان الامر بالشئ منى عن تركه والنهي عن تركه يوجب الانتهاز
 عن تركه في الحال فثبت ان الامر يوجب الفعل في الحال وجوابه
 ان النهي لا يفيد التكرار فلا يجرم انه يوجب الفور والامر لا يفيد
 التكرار فلا يلزم انه يفيد الفور كذا في المحصول قولهم لهم قوله تعالى
 ما منعك الا تسجد اذا امرتك اه قال القائل في شرح المعنى احتج
 من قال بالفور بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذا امرتك ذم ابليس
 عليه اللعنة على ترك السجود في الحال ولا كان الامر مطلقا فلو
 لم يكن للفور لما توجه الذم اليه والجواب اننا لانسلم ان العنوية
 مستفادة من مطلق الامر بل من قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من

روح فقوله
 ساجدين

فانه دل على وجوب السجدة عقيب التسوية ونفخ الروح كما هو
مقتضى حرف الغاء انتهى بلخصا واجاب عنه في المحصول بانه حكاية
حاله فلعل ذلك الاحكام مفرونا بما يدل على الفور وذكر فيه انهم
احتجوا ايضا بقوم تعلقوا وساروا الى مغفرة من ربكم ولما عاب عنه بانه
مجاز من حيث ذكر المغفرة ايراد ما يقتضيهما وليس في الآية ان
المقتضى لطلب المغفرة هو الاتيان بالفعل على سبيل الفور على ان
هذه الآية لو دلت على وجوب الفور لم يلزم منها دلالة نفس الامر
على الفور **قوله** على ترك السجود ظاهر يدل على ان لا غير ائمة
وان ان مصدرية والآية مركبة منها كما في قوله تعالى لا يسجدوا
لله في قراءة السديد وذلك لاختار التفتازان لان المجاز ابلغ
والداعي الى ترك السجود يكون مانعا عن السجود ولان المجاز
اغلب على جعل لازمة ويمكن ان يحمل على انها لازمة كما ذهب
اليه اكثر المفسرين لان الحقيقة اصل واذا امكنت لا يعدل عنها
الى المجاز وكون لازمة شايعة في كلامهم وواقع في مواضع التنزيل
قوله قولاه قد جعل ابن هشام في معنى اللبس التعقيب من معناه الغاء
العاطفة وجعل الغاء العاطفة مقابلا للغاء الجزائية وقال في التعقيب
في كل شيء بحسبه الا يرى انه يقال تزوج فلان فولد له اذا لم يكن بينها
الامدة الحمل وان كان مدة متطاولة ودخلت البصر في بعد اد
اذا لم يقع بالبصر ولا بين البلدين وقال الله تعالى ان الله انزل
من السماء ماء فتصبه الارض فخرق ائمة فلا يفتاد الفور
من الغاء على تقدير تسليم كون التعقيب ايضا لان التعقيب
بالمعنى الذي ذكره ابن هشام لا ينافي التأخير والحق ان ذلك ليس
عليه اللعنة انما كان على تركه الامتنان بأمر السجود واسما لا على تركه

في الحال بدليل قوله تعالى حكاية عنه قال انا خير منه خلقت من نار
وخلقته من طين في مقام الاحتجاج به في دعم الباطل على حسن تركه
السجود ولا آدم عليه السلام قال في التوضيح الغاء للتعقيب فلماذا
تدخل في الجزاء الحاصل ان المحققين اختلفوا في الغاء الداخلة
على الجزاء فقال بعضهم ان التعقيب وقال بعضهم ان لا تكون للتعقيب
وقد وجه اجلة المحققين في كل فرقة من الفرقين فلا وجه
هنا القول الثاني في مقام الرد على المحقق القائل **قوله** يجوزاه
فيه نظرا لان مجز الجواز لا ينافي الاستدلال بالظاهر على خلافه
فالحق ما ذكرته فيما سبق اللهم الا ان يراد ظهور الجواز بقراءة قوله
لظهور دليل العصيان فيه فيتمحور مع ما ذكرته فيما سبق **قوله** او يقال له
حاصله ان الامر بالسجود امر موقت لان اذ للظرف ولم يكن سجود
ابليس فيه فلا دلالة فيه على المتنازع فيه لان الكلام في الامر المطلق
عن الوقت لا يقال هذا عين الجواب الذي رده اولانا نقول
ان ذلك مبنى على كون الغاء للتعقيب وهذا الجواب مبنى على كون
اذ للظرف **قوله** ولنا ان الفوراه قد عرفت ما فيه وذكر في المحصول
قال الحنفية انه يفيد الفور انتهى فالمراد ممن ذهب الى انه على
التراخي هم المحققون من الحنفية ومن غيرهم ويدل عليه قوله و
التصحيح الذي اه فيما سبق **قوله** وايضا صحاه وجه اخر من الوجوه
الدالة على كونه للتراخي وهو مذکور في المعنى وقال القائل في شرحه
عليه ولنا ان يقول لا سلم ذلك وانما يلزم ما ذكرت ان لو لم يكن
الاول بيان تقريره والاخير ان بيان تغييره كما قلتم في الامر عند تعيينه
بالعدد وهو ممنوع وقال يمكن التفصيح عن بيان التقرير لا عن
بيان التغيير بان يقال لو كان قوله افعال الساعة بيان تقرير

لبقي على اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة اذ ليس بيان التقرير
الاتاكيد السابق باللاحق وانعقاد الاجماع على ان افعل مطلق
وافعل الساعة متيدين مما يكذب **قوله** اقول اه فيه نظر لان مراد المحقق
القائض ان الساعة في افعل الساعة على تقدير كونه بيان تقرير
لا فعل كان اللفظ متييدا والمعنى مطلقا لان التقرير تأكيد والتأكيد
اعادة وقد انعقد الاجماع على ان افعل مطلق في اللفظ والمعنى جميعا
كما ان افعل الساعة متييد في اللفظ والمعنى جميعا وهذا الاجماع
يكذب كون افعل الساعة مطلقا في المعنى فيكون افعل الساعة
تكرارا على تقدير كون مطلق الامر والاعلى الفور مجرول لفظه مع ان
الساعة في افعل الساعة متييد مع وهو الفور لم يفده افعل متييد
لا يقال لو كان الامر المطلق للتراخي لكان افعل الساعة تناقضا
وافعل بعد ساعة او بعد يوم تكرارا فينقلب الاشكال عليكم لانا نعلم
انا لا نقيده بزمان مخصوص يتوقف صحته الامتنان عليه لانه شأن
الامر المتييد بالوقت المعين المحدود وكلامنا في الامر المطلق عنه
فنقول يجوز للتأمر تعيين وقت الاداء باختياره وان ياتي بالمأمور
في اي وقت شاء لكن بشرط ان لا يفوت في عمره بالتأخير الى اخر
وما يدل على مختارنا ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين تفعل وافعل
الا يكون الاول خيرا والثاني ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين تفعل وافعل
فكذلك افعل فتدبر وقال القائلين وايضا لهم ان يقولوا انما نقول
بالفعل اذا لم يقترن به شيء من القيود لا مطلقا فلا يكون عند التقييد
متييدا للفعل انتهى يشير به الى ان الامر المطلق عن التقييد بالوقت
ليس بنص ولا محكم في الفور بل هو ظاهر فيه كما ان الامر المطلق
عن قرينة الاباحة والمذهب ليس بنص ولا محكم في الوجوب بل هو

114 فيه فاذا اقترن افعل بتقييد مثل الساعة يكون نصا في الفور لا تكرارا
واذا اقترن بتقييد مثل بعد الساعة او بعد اليوم يكون لغير الفور
ويكون التقييد بذلك قرينة له كما ان قولك افعل نوبا او اباحة يكون
لغير الوجوب ويكون التقييد بذلك قرينة له ومثل ذلك لا يكون
تناقضا **قوله** بلا خلاف بينهما اه اعلم ان حاصل كلامه في هذا المقام
انه لا خلاف بين ابى محمد رحمه الله تعالى في ان الامر المطلق لا يوجب
الفور وهو الصحيح الذي عليه اكثرنا ونحن ذهب الكرخي وجلة
من مشايخنا الى انها اختلفت في ذلك فقال ابو يوسف انه يوجب
الفور وقال محمد انه لا يوجب فبناء عليه قال ابو يوسف ان امر الحج
يوجب الفور وقال محمد انه لا يوجب والحق عند المحققين ان الخلاف
بينهما في امر الحج ابتدائي يعني انه غير مبني على ذلك الخلاف اقاله ثبوت
اتفاقهما في ان الامر المطلق للتراخي و امر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام
فخر الاسلام ومن تبعه او لتقييده بالوقت كما ذهب اليه الشيخ
فيه نظر لان امر الحج على تقدير كونه مطلقا عندهما لا يمكن اختلافهما فيه
بعد اتفاقهما في ان الامر المطلق لا يوجب الفور وعلى تقدير كونه متييدا
بالوقت يرد على الساج ان التعلق بالزمان داخل في مفهوم الصوم
لا يقيد له وعدة من الوقت تسامح بينه على الظاهر عندنا فكذلك التعلق
بالوقت داخل في مفهوم الحج لا يقيد له وعدة من الوقت تسامح بينه
على الظاهر فلا يصح جعله قسما للشق الاول والتفريق بينهما محكم
ولا يمكن دفعه بان جعله قسما له تسامح بينه على الظاهر لان التوق
بابه عنه بل بان يقال انه مبني على النقل وصحة المنقول غير ملتزمة
عنده والظاهر في التقرير ان يقال ان الخلاف بينهما في امر الحج ليس
بمبني على الخلاف الذي ذكره الكرخي ومن تبعه لعدم وقوعه منهما

عند المحققين فغاية ما يكون ان اجر الحج عند يوسف رحمه الله تعالى
امر مقيد بوقت مضيق لا يقع فيه الا الحج الواحد كوقت صيام رمضان
ووجه جعله مضيقا هو الاحتياط اذ الجموع في العام الاول معلومة
وفي العام الثاني مشكوكه والمشكوك لا يعمل به فيكون تأخير عنه
بلا عذر انما لكنه يصح في نفسه بشرط ان لا يفوته في عمره ويجعل الحج في العام
الثاني مثاقا لما مقام الحج في الاول وعند محمد رحمه الله تعالى اجر مطلق
وقته وقت العمر فهو موسم كوقت قضاء رمضان فلا يكون تأخير
بلا عذر انما لان الاصل بقاء الحيوة لكن بشرط ان لا يفوته في العمر
فتعيين وقت الاداء في اشهر الحج مضاف الى العبد باختياره فلا خلاف
بينهما ان اشهر الحج في كل عام صالح لادائه وانما الخلاف بينهما في
تعيين اشهر الحج من العام الاول لادائه فذهب اليه ابو يوسف رحمه الله
فيكون وقته مضيقا عنده واما عند محمد فلا يتعين ذلك فيكون
وقته موسعا عنده وسية التفصيل ان شاء الله تعالى **قوله** وقد مر
معناه اي في ضمن بيان قوله وهو انما مطلق عن الوقت **قوله** بعضها
قيد حقيقة كوقت الصلوة فانه غير داخل في مفهومها وبعضها قيد
تسامحا كالنهار للصوم فانه داخل في مفهومه فلا يكون قيد الحقيقة
فيم نظر لان العنصر قيد يخرج للاعتبار **قوله** المراد به اي المراد به
ههنا لان ما لا يفضل قد يطلق عليه اسم الظرف ووجه ذلك بيان
امتيازه عن المعيار عند طه وهو لا يكون الا به **قوله** انما اكتفاه
اي اذا اكتفاه في الاداء مقتضرا على القدر المفروض لان صلوة
الاكتفاء هي البناء نحو كفي به شهيدا **قوله** اي لا يكون الفعل اداء
لاقضاء يعني ان الوقت شرط لوصف الفعل بمعنى الايقاع
وهو كونه لاداء يعني جعل الشارع ايقاع صلوة الظرف مثاقا وقتها

الذي

الذي عينته لها اداء وانما قال وشرط لاداء ولم يقل وشرط له لان
الوقت ليس شرطا للنفس المؤدى لان المختلف باختلاف الوقت
صفة الاداء والقضاء لان نفس الرهينة **قوله** لتحققه بعد الوقت
اي لتحقق نفس الفعل وهو الرهينة الحاصلة بعد الوقت كما في صورة
القضاء لان تلك الرهينة لا تتغير بتبدل الاوقات بل المتغير به
وصفها لان ايقاعها في وقتها اداء وايقاعها في وقت بعد وقتها
قضاء فيه نظر لان الكلام في كون الوقت المعين المحدود وظرفا
لها ولا شك ان ظرفية هذا الوقت لها تسلزم شرطية لادائها
كظرفية وقت ظهر هذا اليوم اذ لا يوجد وصف شرطية لادائه به
بدونه فلا مفارقة بين هذين الوصفين في هذا الوقت نعم لا استلزام
في ظرفية الوقت لنفس ذلك الفعل لشرطية له لجواز ايقاعه في وقت
كالوعاء فانه ظرف لما فيه وليس بشرط له لانه قد يوجد في غير هذا الوعاء
لكن هذا الكلام خارج عن المقام فالظاهر حذف الشق الاول من
الترويد والقصر في الجواب على الشق الثاني ويمكن الجواب بوجه
اخر يعلم منه فساد الشق الثاني وهو ان المراد هو المؤدى من حيث
انه المؤدى ولا استلزام لان الظرف واسع من المظروف واذا وقعت
الصلوة في جزء منه يقال انها وقعت في وقتها فيكون ظرف لها ولا استلزام
ظرفية لها شرطية لادائها لجواز ادائها في جزء اخر من ذلك الظرف ويمكن
ان يقال الغرض من ايراد هذه الجملة بيان ما به الاشتراك والامتنياز
بين وقتي الصلوة والصوم فالظرفية والمعيارية مما به الامتنياز
وكل من الشرطية والسببية مما به الاشتراك فلا استدرار الا ههنا
وحاصل الجواب بالخير مذكوره التحقيق وكل من السوال و
الجواب في الشرع المذكور فيه وفي شرح القانع وفي غيرهما **قوله**

لتوقفه بيان لمعنى شرطية الوقت لاداء الصلوة وقوم ولانها
 في وجوده عطف على قومه دخول فيه فلا مزيدة للتأكيد وقد احتوز
 بقيد العدم عن الركن وبسلب التاثير عن السبب والعلّة
 ولا يخفى عليك ان الظرف مطلقا الوقت والشرط هو الجزء الاول
 منه والسبب هو الجزء منه الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع
 فيه وسياحة التفصيل وظاهر كلامه يدل على كون الاداء موجودا
 مع انه من قبيل الحال ليس له وجود بل الموجود هو المؤدى الا ان
 يراد بوجوده معنى ثبوته في نفسه لا وجوده في الخارج **قوله** وقد
 ذكر له ادلة اه منها اضافة الصلوة اليه لان الاضافة تدل على
 الاختصاص ومطلقا ينصرف الى الاختصاص الكامل به
 فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية
 ومنها ان الصلوة تغيرت بتغير وقتها حيث كانت كاملة عند
 كمال الوقت وناقصة عند نقصانه وهذا يدل على السببية لان
 الحكم نتيجة السبب على حسب ثبوته كما يبيع فانه لما كان سببا
 للملك تغير الملك بتغيره فمع صحه الملك الثابت به ومع
 صدق صدقة لزم البيع وحل وطء المشراة ويثبت الشفعة
 في الاول دون الثاني واعتراض الفاضل السمرقندي بان يقول
 ان كمال الاداء ونقصانه قد يتبع الظرف كما في صوم يوم النحر
 ولا يلزم من هذا السببية واجاب عنه صاحب التحقيق بان
 الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب وان جاز به
 اختلافه باختلاف الظرف او الشرط فلا يقدح ذلك في كونه
 امارة سببية والفاضل الثاني رد هذا الجواب بان
 يقال لا نسلم ان يكون اختلاف الحكم باختلاف السبب لا يجوز
 الاصل

ان يكون

١٠٦ ان يكون اختلاف الحكم باختلاف الظرف او الشرط اصلا وجوابه
 ان الحكم مضاف الى سببه حقيقة والكل من ظرفه وشرطه مجازا به
 والحقيقة اصل والمجاز فرع واعتراض التفقاز ان في القلوب بوجه
 وهو ان المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى بسببته لنفسه الجواب
 ويمكن دفعه بان المراد بنفس الوجوب ما ثبت في الذمة بسبب
 حادث كثبوت الثمن في الذمة بالاشتراء وتغير الحادث من
 لوازمه ولا شك ان تغير السبب يستلزم تغير سبب نفسه
 الا يبرى انه اذا ادى ثمن المبيع الى البايع لا يبيح شيء منه في ذمة المشتري
 وكذا اذا ادى صلوة فجر هذا اليوم اداء كاملا لا يبيح شيء منها في
 ذمة العبد ومنه علم ان تغير الوقت يستلزم تغير وجوب صلوة
 ذلك الوقت قال القاذي في شرح المنع والجواب عنه اننا لو سلمنا
 ان الكمال والنقصان قد يكون باعتبار الظرفية لكن انما يفيد
 ذلك ان لو كان ما فرضناه سببا مظلوما والوقت ظرفا له كما يكون
 اختلافه مضافا اليه وليس الا كذلك بل جعلنا الوقت سببا
 لنفس الوجوب وهو مدركا بالعقل منفك عن المؤدى المدرك
 بالحس حتى لو تبدل هذا المؤدى بالعدم لم يتبدل ذلك الوجوب
 وذلك المؤدى هو المظروف وان لم يكن نفس الوجوب مظلوما
 يظهر ان اختلافه باختلاف الوقت لا لكونه ظرفا له بل لكونه سببا
 له وهذا كلام وقيق المسلك قد تفردت به انتهى ملخصا ومنها
 ان الوجوب يتجدد بتجدد الوقت ودوران الشيء مع الشيء يدل
 على كون المدار سببا للدائر ومنها ان بطلان تقديم الصلوة على
 وقتها يدل على كونه سببا لوجوبها واعتراض عليه بانه لا يدل على
 سببية الوقت له لان تقديم المشروط على شرطه باطل ايضا

كبطلان تقديم الصلوة على الطهارة فيجوز ان يكون شرطه
واجيب عنه بالمنع مع السند والسند صحة تقديم الركوع
على الحول الذي هو شرط الوجوب الاداء وردة التفاتا في
التلويح حيث قال فيه نظر لان بطلان تقديم الشيء على شرطه
ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الركوع الحول
ليس شرطاً للوجوب اول الاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه
عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون
بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطية له لا سببية
لنفس الوجوب عما هو المدعى والحق ان بطلان تقديم
الشيء على شرط اظهر من بطلان تقديم على السبب لجواز ان
ينتج باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح اشارة على سببية
وقد يقال ~~بطلان~~ ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السالفة
ترجح جانب السببية كما مشترك يصلح دليلاً على احد مدلوليه
بمعونة القرينة انتهى ويمكن دفعه بان تقدم بعض الشروط
على شرط لمصلحة تقتضيه ويليق بها بنية التأخير عنه يصح
كتقديم ايثار الركوع على شرط وجوب ادائها وهو الحول بنية
التأخير عنه لمصلحة دفع حاجة الفقير واضطراره وكبريته يجوز
ان يكون لشيء واحد شروط كالاسباب يتوقف ذلك الشيء
على واحد منها لا بعينه فاذا وجد شيء منها بلا وجود غيره من تلك
الشروط وتقدم مع ما توقف عليه وجود ذلك الشيء يوجد ذلك
الشيء فلا ينبغي وجه للحكم بالاطهرية ويمكن منع قومه وقد يقال اه
بان نقول لاننا ان الادلة السالفة ترجح جانب السببية انما ترجح
اذا صلحت قرينة للترجيح وهو ممنوع ولو سلم فهو يؤدي لعدم

107
العدم استقلال ذلك في كونه دليلاً على سببية الوقت لنفس الوجوب
مع ان كلامها دليل مستقل على سببية له غاية ما يكون ان كلامها
امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد
القطع على تقدير تسليم بلوغه الاحد تواتر المعنى كالاخبار التي تواتر
معناها وان كان كل منها خبراً واحداً يفيد للظن قال الفخا آخذ في
شرح المعنى ويمكن ان يجاب عنه بوجه اخر وهو ان يقال لاصح
للصلوة قبل الوقت اجماعاً وذلك لا يخلو اما فقد شرطها او
لتقدمها على سببها اذ لا ثالث اذ المفروض صلوة مستحقة لجميع
شرائطها وادكانا غير الوقت لا سبيل الا الاول اذ الوقت
ليس بشرط لصحة الصلوة اجماعاً بل لصحة الصلوة بعد الوقت
غاية الاحران يفوت الاداء بفوته لكونه شرط الاداء لكن فوت
الاداء لا يستلزم الصحة لما قلنا فثبت ان ذلك لتقدمها على سببها
فيثبت السببية **قوله** فان الاصل في اللام اه هذا جواب عما يرد
وهو ان اللام للتوقيت فيكون المعنى اتم الصلوة وقت
دلوك الشمس فلا يستفاد منه سببية الوقت بل ظرفية وحاصل
الجواب ان الاصل في اللام كونها للتطيل ولا يعدل عن الاصل الا
عند قيام الدليل العارفين عنه وهو غير موجود ههنا وبهذا
يندفع الايراد ايضا بما قاله ابن هشام في معنى اللبب في انشاء
بيان معاذ اللام الثاني عشر موافقة بعد نحو اتم الصلوة لدلوك
الشمس وفي الحديث صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته **قوله** ومعنى
سببية لها اه اي سببية الوقت لنفس وجوب الصلوة وبهذا
نظير لك وجهان لذكر ضمير المؤنث دون المذكور مع ان الوجوب
مذكر فتدبر وفي قوله هذا بيان امور ينسب بكل منها ايراد خصوصاً

الا وان الموجب هو الله لا الوقت فلا يكون سببا للوجوب
 وجوابه ان سببه الحقيقي هو ايجاب الله تعالى والوقت سببه الظاهري
 يجعل الله تعالى تسييرا على عباد الله الفاذان الشكر لله واجب على عبده
 في مقابل نعمة عليه والوجود راس جميع النعم والشكر لله تعالى يحصل بالصلوة
 فيكون سبب وجوبها على النعمة عليه وجوابه ان الصلوة لما كانت
 موقفة بجعل الله تعالى وكانت النعم مترادفة في تلك الاوقات اقيم
 المحل وهو الوقت مقام الحال وهي النعمة فجعل المحل سببا للوجوب
 وكل وقت من الاوقات لا يخلو عن نفع كثيرة والشكر لله تعالى نعمة
 عظيمة فلا بد له من شكر اخر فاخر في العجز مقروء ولا نهاية لكمه تعالى
 وقبوله مجرد فضل وكرم محض منه تعالى الثالث انه لا بد من المناسبة
 الظاهرة بين السبب الظاهري وبين سببه ولا مناسبة بين الوقت
 والوجوب وجوابه ان المراد وجوب الصلوة والوقت جعل ظرفا
 لما اضيفت للوجوب وبهذا القدر حصلت المناسبة الكافية بينهما
 الرابع انه لا مؤثر في الاشياء الا الله تعالى وما هو سبب فلا بد له
 من تاثير فلا يكون الوقت سببا وجوابه ان الاسباب الظاهرة
 مؤثرة في سببها تجعل الله تعالى كالنار في الاحراق بمعنى انه تعالى
 رتب هذه المسببات على اسياد وربطها بها بحسب جرمي عاداته
 عليه وجعلها اسبابا لتلك المسببات وهذا هو المعنى بتاثير السبب
 الظاهري في سببه **قوله** فان قيل الحكم قديم اه قدر تحققت في
 اوائل الكتاب فتذكر **قوله** ولما فات الظرفية اه اعلم ان تحققت
 المقام يحتاج الى بيان عدة من المقدمات الاولى منها ان الكل
 لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه فاذا وجدت وجد الكل ويتم وجوده
 بوجود الجزء الاخير من تلك الاجزاء العائنة ان سبب الشيء مقدم عليه

وهو سببه الذي في الحقيقة
 يجعل الله تعالى تذكرا صحيح

١٠٨ وذلك الشيء لا يوجد بدون الثالثة ان سببية الشيء للشيء يقتضيه
 خروج الشيء والسبب عن الشيء الذي هو سببه الواجب ان سبب الوجوب
 يفضي الى الوجوب وان الوجوب يفضي الى الوجود فبسببه الوجوب
 يفضي الى الوجود فيكون الوجود خارجا عنه كالوجوب والخامسة
 ان ظرفية الشيء للشيء يقتضيه دخول المظهر وفي ظرفه وينبغي ان يعلم
 ان الزمان غير فالذات وهو عند المتكلمين متحد معلوم يقدر
 به متحد بهم وقد يتعاكس التقدير بين المتحدات لانه اذا قال زيد
 مع جاد بكر يقال له اذا علم وقت طلوع الشمس جاء عند طلوع الشمس
 واذا قال مع طلعت الشمس يقال له اذا علم وقت مجي بكر طلعت
 حين مجي بكر وعند المحققين من الحكماء مقدار حركة الفلك الاعظم
 وهو غير موجود في الخارج عند المتكلمين وموجود فيه عند الحكماء
 واذا عرفت هذه المقدمات فنقول لو ان جعل كل الوقت سببا
 للوجوب كما جعل ظرفا للمؤدى فلا بد من رعاية معنى السببية و
 معنى الظرفية فلوروى فيه معنى سببية الكل يلزم منه تاخير الاداء
 عن وقته وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليها بقوله تعالى
 ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا لما سبق من المقدمات
 ولوروى فيه معنى ظرفية الكل يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو
 ممتنع لما سبق من المقدمات وما سبق من المقدمات المتعلقة
 بسببية كل الوقت وبظرفيته علم ان بين ظرفية كل الوقت وسببية
 منافات وقد ثبت ظرفية الكل فلا يمكن سببية الكل واذا لم يمكن
 وقد ثبت سببية الوقت ولا بد من رعاية معنى السببية وجب
 ان يجعل بعض الوقت سببا بالضرورة لا يقال لا يجب ذلك
 لانه امكن ان يجعل مطلق الوقت سببا والمطلق مغاير للكل

والبعض لا نأمنقول لا يمكن ذلك لان في الاطلاق يدخل الكل و
والبعض فيلزم ان يصح جعل الكل سببا من حيث هو مطلق
الوقت وقد بينا ان ذلك لا يجوز فتبين انه لا بد من تقييد
بالبعض ولانه لا بد من تعيين السبب فلا يمكن ذلك في مطلق
الوقت ثم لما لزم ان يكون البعض سببا لا يمكن ان يكون مقدارا
معلوما من كل الوقت كمنصفه او ثلثه او ربعه او خمسة الى غير ذلك
لعدم الدليل عليه ولما يلزم التوجيه بلا مرجح واذا لم يكن ذلك
وجب ان يكون ذلك البعض مقصودا على الجزء الا الذي لا يتجزى
من اجزاء الزمان وهو الآن لانه حاد بكل حال ولا دليل على الزائد
عليه فتعين للسببية ولهذا الوادي بعد مضي جزء من الوقت
لجاز وذلك الجزء ليس مقصودا على الجزء الاول من اجزاء الوقت
والا لما وجبت الصلوة على من صار اهلا لها بعد كمن سلم بعد
واللازم باطل بالاجماع وعلى الجزء الاخير منها ايضا والماضي
الاداء قبله لامتناع تقدمه على السبب وعلى الجزء الواقع بينهما
ايضا لما حرم الدليل بل هو الجزء فان كان الاداء متصلا باول
الاجزاء من الوقت الاول فالسبب هو الجزء الاول من اجزاء الوقت
الاول حال وجوده لسلامته عن المراح لان غيره من سائر
الاجزاء معدومة حال وجوده والمعدوم لا يصلح ان يكون معارضا
للموجود ولانه يصح الاداء بعده ولما ثبت كونه سببا للوجوب
لزم تقدمه على اول زمان وقع فيه الاداء فلا يصح عندنا ان يكون
جزءا اول من اجزاء الزمان الذي وقع فيه الاداء ضرورة سبق السبب
على الوجوب وسبق الوجوب على الوجود وبعد ما كان السبب
هو الجزء الاول المطلق اذ وليه الشرع بان يقع اول الشرع بعد

109 ذلك الجزء الاول تقررت السببية فيه وان لم يلزم الشرع تنتقل
السببية عن ذلك الجزء الى الجزء الثاني فان وليه الشرع تقررت السببية
في الجزء الثاني والافتتنقل الى الجزء الثالث وهكذا الى اجزاء بعد
جزء اخر من اجزاء الوقت يسع التحريم وذلك الجزء ينتقل سببية
فيه ولم تنتقل منه الا ما بعد من الجزء الاخير الذي لا جزء بعده اصلا
لوجوب تقدم السبب على السبب وعدم الضرورة الانتقال
منه اليه لتعين الظرفية في الجزء الاخير الذي لا جزء بعده اصلا وهو ^{الظواهر}
من كلام السارد فلا تغفل وكان الشرع في الجزء الاخير شرعا
في الوقت فكان اداء وان تمت الصلوة بعد خروج الوقت بغروب
الشمس وما قررنا علم ان الجزء الاول المطلق وسببته وتقرر سببية كل
عن واحد من ذلك يختلف باختلاف شروط المصليين في الوقت
قوله ووجه المناقاة حاصلة ان ظرفية كل الوقت للمؤدي يقتضي دخول
فيه وان سببية كل الوقت للوجوب يقتضي خروجه عنه لضرورة تقدم
السبب على السبب والدخول يقتضي الخروج والتناقض بين اللاديني
دليل التناقض بين الملزومين واما اذا جعل كل الوقت ظرفا مع عدم جعله
سببا فلا يلزم دخول شيء واحد وخروجه مع شيء واحد اخر كما لم
على تقديم جعل كل الوقت ظرفا وسببا جميعا **قوله** وقد ثبت الاول اه
يعني قد ثبت ظرفية كل الوقت للمؤدي فينتهي سببية كل الوقت
لامتناع اجتماع المتناقضين **قوله** فان قيل اه حاصلة ان المؤدى غير نفس
الوجوب فلا يلزم من جعل كل الوقت ظرفا للمؤدي وسببا لنفس الوجوب
جمع بين المتناقضين وهما دخول شيء في شيء وخروجه عنه **قوله**
قلنا نعم لكنه يستلزم اه حاصلة ان المؤدى غير الوجوب لكنه يستلزم
اذ لا يوجد الوجود بدون الوجوب بل وجود الشيء سبق عليه وجوبه

وقد عرفت ان سبب الوجوب يفضي الى الوجوب والوجوب
يفضي الى الوجود فسبب الوجوب يفضي الى الوجود فلو جعل
كل الوقت ظرفا للمؤدى وسببا لوجوبه معا يلزم الجمع بين المتناهيين
قوله ثم ذلك الجزء اه لا يقال ثبت المنافات بينه وبين قوله ان السبب
هو الجزء الاول وايضا بينه وبين قوله ثم ان وليه الشرع تقرر
فيه لانا نقول المراد ان اول الوقت ليس بتعيين ولا مقصور عليه
السببية فلا منافات اصلا **قوله** والاما وجبت اه اي وان جاز
ان يكون ذلك الجزء اول الوقت على التعيين يلزم ان لا يجب الصلوة
على من صار اهلا بالاسلام او العقل والبلوغ او الطهارة من الحيض
او النفاس بعد اول الوقت واللازم باطل بالاجماع اما الملازمة
فلانه لما لم يكن اهلا لانه اول الوقت بسبب عروض شيء من ذلك
عليه لم تجب عليه الصلوة واما بطلان اللازم فلان اصحابنا الثلثة
والشافعي قالوا ان الكافر اذا اسلم وقد بقي جزء واحد من الوقت لزم
فرض الوقت لوجوب السبب حال صيرورته اهلا للوجوب الاهلية
ضربا لان اهلية وجوب وهي بنية على الزمة وهي في الشرع وصف
يصير به الانسان اهلا للمالم ولما عليه واهلية ادا وهي كاملة
وقاصرة وكل يثبت بقدرته كذلك يثبت من قال ان الكافر غير مكلف
بالعبادة في حق وجوب الاداء الدنيا واما على مذهب من قال
انه مكلف باقية كجانب عليه الصلوة بشرط الطهارة فلا لانه
وجوب الاداء موقوف على نفس الوجوب فاذا ثبت وجوب الاداء
في الدنيا على الكافر يثبت عليه نفس الوجوب فهدا ولما قيل ان يقول
انه يجوز ان ينعقد اول الوقت سببا للوجوب ويختلف عنه
لما في الآ ان يقال الكلام ينع ايضا على مذهب من جعل عدم المنافع

اعلم ان كلامنا
انما يصحح حج

او شيئا وجوديا والاعلية جزء من العلة **قوله** ولا اخبر اه اي وان
جاز ان يكون ذلك الجزء اخر الوقت على التعيين يلزم ان لا يصح
الاداء قبله اذ لا يتقدم المسبب على سببه وقد عرفت ان نفس
الوجوب يتوقف عليه وجوب الاداء وقد عرفت ان الوجود يتوقف
على الوجوب واللازم باطل بالاجماع فكذا المعلوم **قوله** واذا لم يتعين
الجزء الاول ولا الاخر ظهر ان السبب هو الجزء الاول يعني انه اذا
لم يتعين شيء منها ولا ما بينهما ظهر ان السبب هو الجزء الاول ويمكن
ان يراد بالآخر ما بعد الاول فيع ما بين اول اجزاء الوقت قال شيخنا
ان الصلوة تجب باول الوقت وجوبا موسعا وصحة الصلوة فيه لانقطاع
سببه لا لتوجه الخطاب فيه لانه متوجه في اخره وقال بعض الشافعية
ان الوجوب متعلق باول الوقت وفي الاخر قضاء وقال العراقيون
ان الصلوة تجب باخر الوقت وفي الاول موقوف ونقل سقطه الغرض
وقال الشافعي وبعض المعتزلة انها تجب باول الوقت وجوبا موسعا
لكنهم قالوا ان صحتها فيه لتوجه الخطاب فيه على التوسعة والتخفيف وسبب
التفصيل في الشرع **قوله** ان وليه الشرع اه قال القائل في شرح المنع اذا
اتصل الاداء بالجزء الاول بان يقع اول الشرع بعد الجزء الذي لا يتجزى
من اول الوقت لا كما ظنهم القائل السم قضي ان المراد به ان يقع الشرع
فيه لوجوب تقدم السبب على المسبب تقرر السببية الغائبة
لعدم الضرورة الانتقال واذا انتقض الجزء الاول ولم يؤد انتقلت
السببية الى الجزء الثالث ثم الى الثالث ثم لانه لو لم تستقل السببية
فاما ان ينضم اليه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا فان لم ينضم اليه يلزم
عدم وجوب الصلوة على الكافر مثلا اذا اسلم بعد انقضاء الجزء الاول
وهو خلاف الاجماع وان ضمت اليه يلزم التخطي من القليل وهو الجزء المتصل

بالاداء الى الكثير بلاديل انتهى وايضا يلزم التخلي عن العسر والبعيد
من غير ضرورة وايضا يلزم جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء
وهو الجزء القائم المتصل فتدبر وقال القائل قال الفاضل السمرقندي
وفيه بحث لانا نعلم يقينا ان الفعل يجب باول الوقت على التخيير سواء
كان اداؤه متصلا به او لا وايضا لو كان السبب الجزء الذي يتصل
به الاداء وينتقل بانتقاله فمالم يتصل به الاداء لا يكون سببا فيكون
سببية للاداء مفتقرة الى الاداء والاداء يفتقر الى السببية
فيلزم الحق ان الصلوة تجب على المكلف باول جزء من الوقت ان
كان له الاهلية او باول حدوث الاهلية لكن على سبيل التخيير و
يضيق بضيق الوقت قلت لانزاع ان الوجوب يحصل باول جزء
من الوقت ولكن النزاع في طريق نبوته وسببية الوقت له واثبات
السببية بهذا الطريق لا يخلو حصول الوجوب في اول الوقت
وسؤاله انما نشأ من فهم توقف السببية على الاتصال وهو خطأ
بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء او لا لكن التقرير
انما يحصل بالاتصال فتبين بذلك ايضا بطلان لزوم الدور لان
المفتقر الى الاداء تقرر السببية لانفسها والمفتقر اليها هو الاداء
فتقاير الافتقار ان فلا يلزم الدور انتهى بلخصا فتذكر قال في التحقيق
قال ابو اليسر الصلوة تجب على المصلح بالجزء القائم من الوقت لا بالغايب
لانها لو وجبت بالجزء الغائب بصير مفتقرة للصلوة بمحض ذلك
الجزء لان الوقت شرط للاداء كما هو سبب للوجوب انتهى وقد
عرفت ان الزمان يقابل الغات وان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء
الشرط فلا يوجد بدون الشرط **قوله** صحه خلافا للشافعية اه
متعلق بقوله بعد ذلك الجزء يعني ان المقارنة بذلك الجزء لا بما بعد

111 بعده تعتبر عندهم فلو تقارن اول الصلوة باول جزء من الوقت
صحت الصلوة عندهم لاعندا لوجوب تقدم السبب على المتب
بالزمان في اصل السؤال منع وجوب التقدم بالزمان لجواز كفاية
التقدم بالذات في السببية وحاصل الجواب اثبات المنوع بان
العبادة شكر والشكر واجب في مقابلة النعمة فلا بد من سبقها على
الشكر وهذا سبق زحافني لا ذاتي ولما كانت النعمة التي هي السبب
لوجوب الشكر واقعة في الوقت فاقوم مقامها في السببية فلا بد من
السبق الزمان ايضا وفيه نظر اذ لا يجب ان يكون الغائب مثل الاصل
في جميع لوازم الاصل وايضا ان وقت الاداء مركب من الاجزاء الزمانية
لكون الاداء مركبا من الاجزاء وسبب نفس الوجوب جزء اول من
اجزاء وقت الاداء المركب والجزء مقدم على الكل بالزمان فسبب
نفس الوجوب مقدم على الاداء بالزمان ايضا فيه نظر اذ يلزم ان يكون
للزمان زمان اللهم الا ان يقال ان التقدم بالزمان لا يقتضي ان يكون
كل من المتقدم والمتأخر في زمان غيرهما لا يجوز ان يكون هو نفس المتقدم
كذات الاصغرى وغيره وشطرين ان وجود الوجود وايقاع الايقاع
وتكوين التكوين وعلم العلم كل ذلك نفس بالذات وان كان معنيين
بالاعتبار **قوله** قلنا بعد تسليم الرواية اه ذكر في بعض الحواشي وفيه انه
يقولون ان اداء الصلوة في اول الوقت من الاداء الذي ليس بالاحر
كصوم المسافر والسلام الصبي العاقل وجمعة المعذور فانه يدل على الصحة
والهذه الشارحون قلنا بعد تسليم الرواية انتهى وبه يندفع ما قال
بعض الشارحين لم يظهر لي منه شيء انتهى اذ اتم كلفه غير تام لان هذا القياس
قياس من الفارق لوجود المانع ههنا قال بعض الشارحين عبارة
الشرعية العلامة في تقرير مذهبه في حاشيته مشروحة مختصرة الاصول هكذا

فان اقترن به الفعل استقر عليه السببية والا انتقلت الى الجزء الثاني
 وهي صريح في اعتبار المقارنة وعدم وجوب وقوع الشرع بعد ذلك
 الجزء فتبصر انهن فيه تظهر اذ يجوز ان يكون معنى قومه فان اقترن به
 الفعل فان اتصل به الفعل ووليم وقد عرفت معنى اتصاله به واليه اشار
 بقوله فتبصر **قوله** الجزء يسع ما بعد التحريم ظاهر ان ذلك الجزء
 لا ينتقل السببية عنه الجزء الاخير لم يكن بعد جزء اخر اصلا لكنه
 يسع التحريم فيتعين للمعرفة فقط ويدل عليه قوله وانها اقتضت الانتقال
 اه ووجه ذلك وجوب تقدم السبب **قوله** كان ذلك اداء لقضاء
 كما في عصر بدئي به وقت احمرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها لانه
 لما بدئي به الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدي كذلك قال الميزان
 وقتنا نحن لا يجب عليه كل الصلوة في ذلك الوقت حتى يكون تكليف
 ما ليس في الوسع ولكن يجب بقدر ما يقبله الوقت ويكون اداء وحاشا
 زاد عليه في الوقت الذي يليه قضاء ويجوز ان يكون الصلوة به
 الواحدة بعضها اداء وبعضها قضاء كالأحقق بركنين في صلوة
 الظهر تؤدى ببعضها وقاصيا لبعض ونحو ذلك انتهى فتأمل فيما
 قاله **قوله** واما لما سئنا اه يعني ان توهم امتداد الوقت بوقف الشمس
 لكونه جائزا عقلا وواقعا سليمان عليه السلام كان في ايجاب القضاء
 كقضاء صلوة الفجر التي شرعت فيها قبل طلوع الشمس ثم طرأ على اذانها
 طلوعها فانها تفسد به ويجب قضاءؤها فان ما وجب كما ملأ يؤدي
 كاملا لانا قضا والوقت قبل طلوعها كامل وسئنا التفصيل **قوله**
 ولا شك ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشرع فلا بد من جزء
 يقع الشرع فيه واقتضاء الانتقال على ذلك الجزء الموصوف اما
 الاداء او لوجوب القضاء بالشرع فيما بعد من الجزء الاخير

لا لوجوب القضاء فقط وهم هنا نظر لان قوهم امتداد الوقت
 لا يتوقف على الشرع بل يجوز ان يقع قبله وذكرنا الكشف ان ظاهر
 المذهب انتقال السببية الى الجزء الاخير ولو لم يسع التحريم وسائر
 المتون ظاهرة فيه كذا في بعض الشروح وفيه تأمل يظهر مما سبق **قوله**
 خلافا لفرقة قال الفاضل القا آثرنا شرح المعنى اعلم انه اذا ضاق الوقت
 بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت يطالب بالاداء اجماعا حتى لو خسر
 ياتم لكن السببية لا تنتقل من ذلك الجزء عند زوال ما بعد من اجزائه
 الوقت اذ لو انتقل والواجب لا يسع فيه لا أدى التكليف ما لا يطالب
 ورر بما يجاب عنه باننا يؤدى اذ ذلك ان لو كان المطلوب بين ما كلف
 به اما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب في الوقت يلزم القضاء
 فلا وعندنا ينتقل الى اخر جزء من اجزاء الوقت لكونه صلحا للانتقال
 ولقائل ان يقول يلزم على قول علمائنا احد الامر من اتا عدم توجه
 الخطاب حال تضييق الوقت او توجهه مع انتفاء السبب لانه بعد
 القول بانتقال السببية الى الجزء الاخير اما ان يكون الاداء مستحقا
 عليه في الجزء السابق عليه ولا فاعل الاول يلزم الفلز وعلى الثاني يلزم الاول
 وكلاهما محذور اجماعا فيؤدي اليه ايضا يكون كذلك ويمكن ان يجاب
 عنه بالتزام السبق الاول ولا يلزم المحذور والاستغناء بالبقاء عن
 السبب انتهى قد اختلف في التكليف بما لا يطاق فجزؤه البعض
 وادعى وقوعه الاخر فالثاوي اليه ليس بباطل عندكم وايضا ان كان
 الامتداد يدفعه وقد اختلف في علة الانتقال هل هي علة الوجود
 بناء على ان البقاء هو الوجود في الزمان الثاني او هي علة اخرى
 بناء على انه غير الوجود في الاستغناء عن السبب اعلم ان بعض
 القوم حكم بان وجوب القضاء يمنع على وجوب الاداء وبعضهم

٩

حكم بانه مبنية على نفس الوجوب قال المصنف فيما سياتي لا بد للمأمور
من قدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات بها يتمكن من اداء ما لزمه
بلا حرج غالباً وهي شرط لوجوب الاداء لا للنفس لاداء لوجوده قبلها
كحج الفقير والركوع قبل الحول ولا للنفس الوجوب لانه جبري والممكنة
شرط لوجوب الاداء مطلقاً بدنياً كان او مالياً ولذا لم يلزم زفر
الاداء في الجزء الاخير من الوقت لامتناعه فيه فلو وجب لاداء
الى التكليف بما لا يطاق قلنا في جوابه انه اذا شرع في الاداء لم يكن
اداء وان تم بعد او نقول لزوم الاداء ليس لنفسه بل للخلق وهو القضا
فان بعض الاحكام يجب اداؤه ثم يخلف خلف العجز عنه كالوضوء
للتيتم والجواب بان شرط وجوب الاداء ليس الآ القدرة بمعنى سلامة
الاسباب وهي موجودة ههنا والجواب بان القضاء ليس مبنياً
على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكر بل هو مبنية على نفس الوجوب و
الجزء الاخير صالح لم فيصير صالحاً لئلا يرضى وبها ليس
بشرط لبقاء الواجب لان التمكن من الاداء يستغنى عن بقاء القدرة
بل يكفي مجرد امكان توفيقها ولذا قيل لم يشترط بقاءها للقضا
انتهى ملخصاً **قال** صاحب التنقيح انه قال في القدرة نوعان
ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء المأمور
وهي شرط لاداء كل واجب فعلي هذا قال زفر لا يجب القضاء على
من صار اهلاً للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب عليه
الاداء لعدم القدرة قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء
اذا كان هو الغرض اما ههنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان
القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء كسئلة
المكلف عن السبب على ان القدرة التي شرطناها متقدمة به

وهي سلامة الاسباب والآلات فقط وقد وجدت ههنا واما
القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل انتهى ملخصاً ثم قال في التوضيح
اي ولئن سلمنا ان قوه في التنقيح او نقول القضاء يتبين على نفس الوجوب
لا على وجوب الاداء كلفه قضاء المسافر ولا يشترط بقاء القدرة
الممكنة لبقاء الواجب اذا تمكن على الاداء يستغنى عن بقائها
فلذا لا يشترط القضاء والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء
كالتماء في الركوع ويشترط بقاءها لبقاء الواجب لئلا ينقلب
الى العسر انتهى ملخصاً ثم قال في فصل المأمور به واما الموقت فاما
ان يتضيق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما
لا يطاق الا لغرض القضاء نحن واجب عليه الصلوة اخو الوقت
انتهى قال في القلوب قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله
والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة
عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعد
وان اريد القوة المستجبة لجميع شرائط ففهم مع الفعل بالزمان
وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز
ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته الثابتة
اعني جملة ما يتوقف عليه انتهى اعلم ان ما لا يطاق على تلك مراتب
ما يتشعب في نفسه كاعدام القديم وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد
عادة كخلق الجسم وما يمكن منه عادة لكن تعلق بعلمه علمه تعالى
كإيمان ابي جهل والاولى لا يجوز ولا يقع التكليف بها لقوه تعالى
لا يكلف الله نفساً الا وسعها وبوقوعه قال بعض المحققين لان
الايان تصديق النعم عليه السلام في جميع حاجاته به من عند الله
تعالى وقد اخبر بان ابا جهل لا يؤمن فهو من جملة وقد كلف

بالإيمان فهو مكلف بالجمع بين النقيضين والجمع بينهما ممنوع لذاته
واجيب عنه باستثناء التصديق في هذا الخبر عن إيمانهم في التلويح
ورد في الفاضل الخيالي واجاب عنه بوجه آخر فليرجع اليه
إذا اردت والثانية يجوز ولا يقع التكليف بها خلافا للمعاصرة
في الجواز بناء على مسألة الحسن والقبح العقليين والثالثة
يجوز ويقع التكليف بها اتفاقا فاذا عرفت هذه الكلمات
فنقول قول الشارح فيه بحث اما اولاه لا يرد عليه لان صاحب
التوضيح لم ينفذ الفصل ما اثبتته بعد التسليم بل ينبغي فيه
ما نفاه قبل التسليم من حقيقة القدرة ومنع ما قاله زفر مستندا
بجواز إمكان القدرة لا بوقوعها وبنجواز إمكانها على إمكان
امتداد الوقت وقوم بوجودها تسليح لم يرد به بقوم الفصل
حتى يلزم التناقض بينهما ونقول قومه واما ثانيا لا يرد عليه أيضا
اذا عرفت ان الشروع في الجزء الاخير من اجزاء الوقت قد يكون
اداء كحالة عصر اليوم غايته ان يكون ناقصا فلا يقال له انه غير
موصول الى المطلوب مع ان الظاهر ان المراد بالآلات غير الوقت
كما لا يخفى **قوله** تفريع على انتقال السببية الى الجزء الاخير فيه نظر لانه
ان اريد به الجزء الاخير الذي يسع التحريمه فقط فيناه ما سبق
من قومه الجزء يسع ما بعده التحريمه وان اريد به هذا الجزء فيرد عليه
ان ما يسع التحريمه فقط من اجزاء الوقت اذا سلم فيه يجب عليه
التقصاء فيلزم ان يكون هذا الجزء سببا لنفس الوجوب اللهم
الا ان يلتزم الفرق ويقال ان ما فوقه سبب للوجوب لمن شرع
في عصر يومه بعد ما لم يبق من وقته الا مقدار وقت التحريمه و
نفس هذا الجزء سبب للوجوب لغاير **قوله** اما اهلية المكلف

114 لاداء ما كلف به اه قد عرفت ان الاهلية ضربان اهلية للوجوب
واهلية للاداء وان السببية سببية الوجوب فالظاهر عدم التقصير
على اهلية الاداء وان كان الخطاب متوجها في اخر الوقت وان
وجب الاداء به وايضا يلزم ان يكون الاداء في اول الوقت اداء
بدون الاهلية له ويمكن دفع كل منهما اما دفع الاول فبان يقال
ان كل الوقت سبب الوجوب والانتقال الى البعض ضرورة
دفع المناقشات بين ظرفية وسببية فحدث اهلية الوجوب
ليس باعتبار ذلك الجزء الاخير فقط واما دفع الثاني فبان يقال
لا ضرر فيه لان صحة الصلوة في اول الوقت لمجرد انعقاد سببها
فيه **قوله** حتى اذا سلمه يقع اذا سلم الكافر وبلغ الصبح او ظهرت
حائض مثلا في ذلك الجزء الاخير من الوقت يجب عليهم التقصير
وقد عرفت ان الكافر مثلا اذا سلم في اخر وقت عصر يومه وشرع
اليه فيه يكون اداء وان تمت بعد الغروب وقد عرفت ايضا انه
اذا بلغ او سلم او ظهرت فيه لزمه الاداء عندنا لتوقف اعتداد الوقت
بوقف الشمس وامكانه عقلا لوقوعه ولو نادى سليمان عليه السلام
قوله ومخوذ ذلك يعني لو وافق المجنون في ذلك الجزء الاخير الذي يعين
للسببية يلزمه الصلوة عندنا وكذا ان كان مقيما في ذلك الجزء يجب
عنه صلوة المقيم وان كان مسافرا في سائر الاجزاء وكذا ان كان
مسافرا في ذلك الجزء يجب عليه صلوة المسافر وان كان مقيما في الاجزاء
المتقدمة قال في الهداية لا تجوز الصلوة عند طلوع الشمس
ولا عند قيامها في الظهيرة ولا عند غروبها الحديث عقبة رضى
قال ثلثة اوقات نهانا رسول الله صلى الله عليه وآله ان نصل فيها
الحديث الا عصر يومه عند الغروب لان السبب هو الجزء القائم

من الوقت لانه لو تعلق بالكل لوجب الاداء بعده ولو تعلق بالجزء
الماضي فيلزم ان يكون المؤدى في اخر الوقت قاضيا واذا كان كذلك
فقد اداها كما وجبت ناقصة بخلاف غيرهما من الصلوات لانها
وجبت كاملة فلا تتأدى بالناقص انتهى لمخصا قال في صدر الشريعة
فقد ذكر في كتاب اصول الفقه ان الجزء المقارن للاداء سبب لوجوب
الصلوة واخر وقت العصر وقت ناقص اذ هو وقت عبادة الشمس
فوجب ناقصا فاذا اداها كما وجبت فاذا اعترض الفساد
بالغروب لا يفد وفي الفجر كل وقته وقت كامل لان الشمس لا تبعد
قبل الطلوع فوجب كاملا فاذا اعترض الفساد بالطلوع يفد لانه
لم يؤدها كما وجب فان قيل بهذا تعليل في معرض النص وهو قوله
عليه السلام من ادرك ركعة من الفجر قبل الطلوع فقد ادرك الفجر
ومن ادرك ركعة من العصر قبل الغروب فقد ادرك العصر
قلنا لما وقع التعارض بين هذا الحديث وبين النهي الوارد على
الصلوة في الاوقات الثلاثة رجعنا الى القياس كما هو حكم التعارض
اذ القياس رجع هذا الحديث في صلوة العصر وحديث النهي في
الفجر واما سائر الصلوات فلا تجوز في الاوقات الثلاثة بحديث
النهي اذ لا معارض لحديث النهي فيها انتهى وقال في صدر الشريعة
اذ ابلغ الصبح او اسلم الكافر في اخر الوقت ولم يبق من الوقت
الا وقت التحريمه يجب عليه قضاء صلوة ذلك الوقت خلافا لغيره
ومن حاضرت في اخر الوقت لا يجب عليها قضاء صلوة ذلك الوقت
خلافا لثا في انتهى قال في الدرر من صدار اهلها في اخر الوقت
يقضيه لامن حاضرت فيه او نفست المعبر السببية اخر الوقت
عندنا وعند الشافعي اوله حتى لو اسلم الكافر وبلغ الصبح او طهرت

115 او طهرت الحائض يلزمهم فرض الوقت عندنا ولو حاضت فيه عندنا
ولو حاضت فيه عندنا لا تقضيه خلافا له وقد تقررت في الاصول
انتهى قال في التوضيح لو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء
لان العدول عن الكل الى الجزء في الاداء كان للضرورة وقد انتفت
بهنا فوجب القضاء بصفة الكمال اي لا نقول انه اذا لم يؤد
في الوقت انتقل السببية من اول الوقت الى اخره فاستقرت
السببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا في العصر
فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء
فيجب كاملا انتهى قال في الدرر كما جاز العصر وقت الغروب
جاز تطوعه بدأ به في تلك الاوقات او نذر ادائه فيها وقضاء
تطوعه بدأ به فيها فافسد لما تقررت ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا
والا فضل في الاولين العتق والقضاء في الوقت الكامل ذكره
الربيعي انتهى لمخصا وقال في الدرر لا يجمع رمضان في وقت لعذر
بل يجمع فان الحاج يجمع بين الظهر والعصر في وقت الظهر في عرفه
وبين المغرب والعشاء في وقت العشاء في فرد لفته قال الشافعي
يجوز الجمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء بعذر
المطر والمرض والسفر انتهى لمخصا وقال في الدرر طهرت في وقت
عصر او عشاء تقضيهما فقط وعند الشافعي تقضى الظهر مع
العصر والمغرب مع العشاء بناء على ان وقت الظهر والعصر
واحد وكذا وقت المغرب والعشاء ولذا يجوز الجمع بالعذر كما قرر
انتهى ومن هذه النقول انكشفت لك حقيقة كلام الشارع
في هذا المقام لكن يبقى شيء ينبغي ان يعلم وهو ان المصلحة اذا شرع
في عصر يومه في الجزء الاخير الذي يسبب التحريمه فقط وانه بعد الغروب

فلا شك ان ذلك الجزء هو الجزء الاول من الوقت الذي شرع فيه
في ذلك العصر وتم فيه وان الجزء مقدم على الكل فالسبب هو هذا
الجزء والظرف هو هذا الوقت فلا فاد فيه مع ان كلامه فيما سبق
لحق الانتقال يدل على خلافه **قوله** وقد عرفت جوابه حيث قال
واجابوا عنه **قوله** ان وجوب الاداء في العبادات البدنية لما
لم يغير عنده نفس الوجوب اه هذا التقييد يظهر ما فيه من كلام
صاحب التلويح حيث قال فيه اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء
على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق
تاركه الذم في العاجل والعقاب في الاجل فمن ههنا ذهب جمهور
الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب
بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل اعم من الاداء والقضاء
والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق
وجوب الاداء حتى يات ثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد ^{الوقت}
مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتأخر
الى زمان ارتفاع المانع وح افرقوا ذلك فرق فذهب الجمهور
الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب
القضاء سبق الوجوب في الجملة لاسبق الوجوب على ذلك
الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والمخاض ونحوهما قضاء
وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والمخاض
ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم دليل الاجماع على جواز
الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب
وصلاحية المحل وتحقق لزوم لولا المانع ويستقيم وجوب بدون
وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الخفية فذهب

بعضهم

بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات
البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى
ان استحالة غنيمته عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك
عن قضاء الشهرين زيارته تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل
حصول الاداء ولو كان استغيارين لكان الصائم فاعلا فعليا ^{الامساك}
واداء الامساك وكذا كل فاعل كالاكل والشرب كان فاعلا فعليا
احدهما ذلك الفعل والاخر ادائه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان
جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبنية على ما
في الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة
والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل هي معان
ورائها تقارنا فبالسبب يجب تلك المعاني ويستعمل الذمة بها
وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي يحصل تلك المعاني
بها او معها فيكون التحرك والسكون من العبادات ادائها وتحصيلها ثم قال
ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال
النوم ما كان يوجب في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة
ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم
ما يريد ووجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختياره
الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم
واجبا فيه وان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعد ما يخلف
الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال
فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في
بيت الصبي مال معين واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتخييل
ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب

عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذمى ووجوب
الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي
ولا شك في تغيرها ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل
الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المال اصل الوجوب
لزوم ما لا تصور في الذمة ووجوب الاداء اخراج من العدم
الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم ما اخر من
جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل
كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بانها
لا باعتبارها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا الكلام و
الظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذمى او المال المقصور
مجرد عبارة اذ لا يصح ان يواد تصور من عليه الوجوب لجواز
ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى
لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلوة او مال يوجد في ذمته
مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود
تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب
هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفرغ
الذمة عما اشتغلت به من حقيقة ان للفعل معنى مصدرية هو
الايقاع ومعنى حاصله بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم
وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها
من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم المال
وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء
فالوجوب في كل منهما صفة لشيء اخر فهذا وجه افتراقها في المعنى
ثم اتما يفترقان في الوجود اما في البدن فكما في صلوة النائم

صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة
المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب
واهلية المحل وايقاعها من هو لا غير لازم لعدم الخطاب وقيام المنافع
وامانة المال فكما في التمتع اذا اشترينا آجلا شيئا بشئ غير مشار اليه
بالتعيين فانما يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلائتمن ولا يجب
اداؤه الا بعد المطالبة بهذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد لزوم
وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص
كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون
لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس
بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد وجود ذلك
الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون
بدون سبق الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب
في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب
بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور
يلزمه في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو اذركه
والمتشري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمها
الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع
الفعل او اداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب وجوب الاداء
لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا **قوله** وجوابه انه قال في التبيين
ثم وجوب الاداء ثبت اخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب حقيقة
لانه الآن ياتم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء اعليه قال
في التلويح لا يقال فاللودي في اول الوقت لا يكون اداء وانما
بالاداء الواجب وبالما موربه لانا نقول بعد الشرع يجب الاداء

ويتوجه الخطاب **قوله** ثم لما بين اه اعلم ان السبب الاصل كل الوقت
لكن عدل عنه لضورة المنافات المذكورة فيما سبق الى مطلق
الجزء منه وان تقرر السببية في مطلق الجزء يتوقف على الشروع
فيما يتصل به وفي كل الوقت يتوقف على خلقه عن الشروع فيه
قوله ويعتبر في حال الواجب اه هذا اما عطف على قوله يتوقف
المعطوف على قوله فيعتبر او عطف على هذا القول فالاول بيان
حال المكلف فيه والثاني بيان وصفه المعبرة في حال الواجب
ونقصاته اللذين يتبعهما الاداء فيها **قوله** يعني ان ما وجب كاملا
لا يؤدي ناقصا في التحقيق كالصوم المنذور المطلق لا
يتأدى في ايام النحر والتشريق وكالسجدة اذا قرأها فالا
فركب وسجدها بالاياء لا يتأدى به لانها وجبت كاملة فلا
تتأدى ناقصة لا يقال الكامل قد يتأدى بالناقص كما لو ترك
بعض واجبات الصلوة او كلها ولكنها اتي باصل الاركان يخرج
به عن العهدة وان تحقق فيه النقصان حتى وجب جبره سجود
السهوان كان الترك بالسهوان نقول انما لم يمنع ذلك النقصان
عن الخروج عن العهدة لانه ليس براجع الى نفس المأمور به فانه امر
بنفس القيام والركوع والسجود والقراءة فتداتي بما امر به الا انه
لم يعمل بما ثبت باخبار الاحاد التي لا يزداد بها على الكتاب فتكن به
نقصان في الاداء فيجبر بسجود السهوان اما النقصان في
الواقع بسبب الوقت فراجع الى نفس المأمور به فانه امر بالصلوة
في الوقت الكامل لقوله تعالى اقم الصلوة لذكر الشمس الاية
وقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا
موقتا فاذا ادمن الصلوة في الاوقات المكروهة فقد اخل بالنقصان

118 في نفس المأمور به لان هذا الوقت انقضى تماما بالاداء فيه فلا
يخرج به عن العهدة انتهى لا يخفى عليك ان هذا الزمان غير داخل
في المأمور به لكن لما كان ناقصا فقد كان موجبا للنقصان
وصفا وانت خير بان ما وجب كاملا الا وكان المفروضه
فقد اتي بها كاملة وانما جاء النقصان من ترك الواجب سهوا
هذا ليس بنقصان عن اصل المفروض بل عنه وعن الواجب الزائد
عليه اي عن مجموعها فلا ورود له عن اصل جدا **قوله** وما وجب
ناقصا يؤدي ناقصا لان نقصان السبب يؤثر في نقصان
المسبب كالبيع الفاسد فانه يؤثر في فساد الملك فيتأدى بصحة
النقصان اي بهذا الشروع والواقع في الوقت الناقص لانه ادى
الواجب كما لزم بمنزلة ما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه
فاذا غربت الشمس بعد الفجر ولم تنقضى ولم تغد لان ما بعد
الغروب ليس بناقص بل هو كامل فيتأدى الواجب بالاداء
فيه لانه اكمل مما وجب فيه فكان اولى بالجواز كذا في التحقيق فاذا
غربت الشمس في خلال العصر لا يفد العصر لانه وجب ناقصا
لنقصان في سببه وبالغروب ينتفي النقصان فيتأدى كاملا
ولو طلعت في خلال الفجر يفد عندنا كذا في الكشف **قوله** اي اذا
لم يؤدي ناقصا ما وجب كاملا فلا يقضى العصر في الوقت الناقص
من الاوقات الثلثة اه ذكر في بعض الشروح روى انه قال عليه السلام
اتيها اي الشمس تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان يزينها
في وجه من يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقرأ فاذا كانت
عند قيام الظهر قارنوا واذا مالت فارقرأ واذا ادنت للمغرب
قارنوا فاذا غربت فارقرأ فلا تصلوا في هذه الاوقات **قوله** لان وقت العصور

اذا خرج خالبا عن الشروع فيه كان السبب كله لما سبق من ان
السبب الاصل هو الكل وانما انتقل الى الجزاء لضرورة المنافاة
فاذا خلا عن الشروع فيه ارتفعت الضرورة وتعد في السببية
واذا لم يوجد الاداء في الوقت عادت السببية الى اصلها وهو
الكل مع قيام الدليل وان وجد التخطي من القليل الى الكثير لا يقال
لو كان كل الوقت سببا للوجوب لزم ان لا يكون الوجوب ثابتا
في الوقت فيلزم عدم الائم اذا ترك الاداء لانا نقول ان انتقال
السببية الى الكل انما هو بعد اليأس عن الاداء في الوقت فلا يلزم
منه انتفاء الوجوب في الوقت ولانه لما كان فامورا باداء الصلوة
في الوقت ومن ضرورته جعل بعض الوقت سببا في حقه وكان
له القدرة على ان يقر ببعض الوقت للسببية بان يصل الاداء
به فبانم بتوكم وتقصيرهم **قوله** وهو كامل لانقصان في نفسه قال
في التحقيق ان قيل لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت وبعضه
ناقص في العزم يكون الواجب ناقصا ضرورة فينبغي ان يجوز
قضاؤه في وقت منته قلنا لا سبب كامل من وجه ناقص من وجه
والواجب كذلك فلا يتبادر في الوقت الناقص من كل وجه كذا في
مختلفات القاض الغني الا انه يقتضي انه لو قضي العصر في اليوم
الناقص فوقع اخرا في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان
وقت التغيير ليس بوقت لقضاء شيء من الصلوة كذا ذكر القاض
في شرح الجامع الصغير وقيل في الجواب عنه ان الوقت الكامل من
العصر اكثر من الوقت الناقص فكان اعتبار الاكثر الذي
له حكم الكل في بعض المواضع اولى من اعتبار الاقل وكذا الكامل موجود
باصله ووصفه والناقص موجود باصله دون وصفه فكان الموجود

اصلا

اصلا ووصفا راجحا على الموجود اصلا لا ووصفا والمرجوح في مقابلة
الراجح بمنزلة المعدوم فكان الاعتبار للكامل منه دون الناقص
فصار كات الكل كامل والجواب الصحيح ما ذكره شمس الائمة انه
اذا لم يستغل بالاداء حتى تحقق التقويت بمضي الوقت صار
دينا في ذمته فيثبت بصفة الكمال وانما يتبادر بصفة النقصان
عند ضعف السبب او لم يصدر دينا في الذمة وذلك بان يستغل
بالاداء لانه يمنع صيرورته دينا في الذمة وهذا هو الجواب عما
اذا السلم الكافر او بلغ الصبي او ظهرت المحاض في اخر وقت العصر
ثم قضوه في اليوم في ذلك الوقت حيث لا يجوز لانه اذا مضى الوقت
صار الواجب دينا في ذمته بصفة الكمال فلا يتبادر ناقصا
كذا ذكره شمس الائمة على ان صدر الاسلام وفخر الاسلام ذكروا انه
لا رواية في هذه المسئلة عن السلف فيحتمل ان يجوز ولا يقال
ثبوت في الذمة بصفة الكمال غير مسلم لان السبب لما كان
ناقصا كان ما ثبت به في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت
لا يتصف بالكمال لانا نقول النقصان في الوقت لم يكن للمعني فيه
لانه وقت كسائر الاوقات بل المعني في غيره هو الفعل فان ^{الاستغفار}
بالعبادة في هذا الوقت شبيها بعبادة اهل الكفر فاذا مضى دون
الفعل لم يتحقق فيه نقصان وصار كسائر الاوقات في حقها
يرجع الى الايجاب الا ان النقصان كان محتملا في الوقت للماهر
بالاداء فاذا مضى لم يبق محتملا لان الواجب تحقق في الذمة
كاملا فلا يتبادر ناقصا واعترض عليه بان ما ذكرتم من تعيين
الجزء الاخير للسببية غير مستقيم فانكم ان قلتم بتعيينه على تقدير
الشروع فيه دون غيره فكل جزء من اجزاء الوقت متعين على ذلك

التقدير

فلا منع لتخصيصه بالحكم بالتعيين وان قلتم بتعيينه مطلقا وجد فيه
الشروع اوله يوجد فلا يستقيم بعد ذلك اضافة الوجوب
الى كل الوقت وجعله سببا على تقدير عدم الشروع لان تعيين الجزء
الاخير للسببية مانع من اضافة الوجوب الا عين الاستدراجا
عدم تعيين ذلك الجزء للسببية واجيب باننا نحن حكمنا بتعيينه
وجد فيه الشروع اوله يوجد حتى اعتبرنا حال المكلف في هذا الجزء
وان لم يوجد منه شروع في الاداء ولكن تعيينه لا يمنع من اضافة
الوجوب الى كل وقت بعد مضي ذلك الجزء اذ لا وجه في الابقاء
سببا مع امكان العمل بالاصل وهو اضافة الوجوب الى كل الوقت
لكن العمل به انما يمكن لاحق من مختلف حاله في كل الوقت واما
في حق اختلاف حاله كالكاخر الذي سلم في اخر الوقت فلا لعدم
اهليته للوجوب في كل الوقت والحاصل ان التعيين ينبت بتوجيه
الخطاب لانه من ضروراته فيختص بالجزء الاخير لاختصاص
التوجيه وتقرير هذا التعيين باحد الشئيين بالشروع في الاداء
او باختلاف حال المكلف في اخر الوقت فاذا لم يوجد واحد منهما
ومضي الوقت يسقط هذا التعيين لفوت غرضه الذي هو حصول
الاداء فيه ويضاف الوجوب الى كل الوقت وذهب ابو اليسر
الى ان الجزء الاخير متعين للسببية من غير ان يضاف الوجوب
الى كل الوقت بعد مضيه بحال والنقصان في الفعل لا في الوقت
كما اشار اليه فيما سبق فكان الجزء الاخير موجبا بصحة الكمال
اللائيدي ناقصا في الوقت ضرورة محفاظة الوقت الذي هو
شرط الاداء فان اداء العباد في وقتها مع النقصان اولى
من ادائها خارج الوقت بدون النقصان فاذا مضى الوقت

ذهب

130 ذهب الضرورة الداعية الى تحمل النقصان وقد تحقق الواجب
في الذمة كاملا فلا يتأدى ناقصا انتهى ملخصا فاحفظ ما ذكرنا
فانه منعك فيما سياتي وتأمل في بعضه **قوله** فاذا خرج بلا عبادة فيه
قال في التحقيق قوله واما اذا خلا الوقت عن الاداء يجوز ان يكون
ابتداء كلامه ويحتمل ان يكون جواب سؤال وهو ان يقال لما انتقلت
السببية الى الجزء الاخير وتعيينه هو للسببية لعدم ما يحتمل الا ^{انتقال}
اليه بعد لزوم ان يجوز الاداء في الاوقات الناقصة اذا كان الجزء
الاخير ناقصا كالصلاة اذا فاتت عن وقتها فينبغي ان يجوز قضاءها
في الاوقات المكرومة فاشارة الى الجواب وقال واذا خلا الوقت
عن الاداء ايضا في الوجوب الى كل الوقت لانا انما جعلنا جزء الوقت
سببا ضرورة وقوة الاداء في الوقت لان الوقت شرط للاداء
وظرفه وسببه للوجوب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد
ظرفا وسببا فجعلنا جزءا منه سببا والباقي ظرفا ضرورة فهم
الضرورة فيما اذا جعله ظرفا متحققة فاذا لم يجعله ظرفا بان لم يؤد
في الوقت حتى فات سقطت الضرورة ووجب العمل بالاصل
وهو ان يجعل الوقت سببا بحاله لان الاضافة الدالة على السببية
وجدت في جميع الاوقات يقال صلوة الظهر والظهر اسم لجميع الوقت
ولما جعل الكل سببا ولا فساد في كل الوقت كان الواجب عليه وفقه
فلا يصح ادائه في وقت ناقص كما في الفجر وقت الطلوع **قوله** وهما
بعضه فيه اذا شرع في اول وقت صلوة الفجر ومدتها الى الطلوع الا
ان يضم اليه وقت الطلوع او يقال هذا اذا شرع في الوقت بعد
مرور اوله **قوله** يفيد اصل الفجاءة قال في التحقيق وقوله بطل الفرض
اشارة الى معنى ما روي عن محمد ان اصل الصلوة يبطل ببطلان جهته

الفرضية

وقال وعن ابى يوسف ان الفجر لا يفسد بطلوع الشمس ولكنه يصبر
حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلواته فكانت مستحسن هذا ليكون
مؤديا ببعض الصلوة في الوقت ولو افسدها كان مؤديا بجميع الصلوة
خارج الوقت واداء بعض الصلوة في الوقت اولى من اداء الكل
خارج الوقت كذا في المبسوط **قوله** يؤدي ناقصا هذا اذا تمت
وقت الغروب ظاهر واما اذا تمت بعد الغروب فلا **قوله** الاولاه
فيه نظر اذا القياس قياس الفجر على العصر الذي شرع في وقته الكامل
ومده الى الغروب ووقت احمرار قبل تمام الغروب لا يضر
لانه وقت العصر وان كان ناقصا فيصح الصلوة فيه فخرجه من الفساد
بالغروب بعد تمامه على الصحيح مع انه لا يبطلها فيجوز ان يكون صلوة
الفجر كذلك اذا عرض الفساد بالطلوع على صحتها على ان الكامل قوته
والناقص ضعيف وكثيرا ما لا يتأثر القوي بما يتأثر به الضعيف
والمركب من الكامل والناقص ناقص والفساد يلايم الناقص دون
الكامل فينعكس الامر مع انه كذلك والاولى ان يقال ان في الغروب
ستاد العفو بنا سببه بخلاف الطلوع **قوله** الثالث اه ان كلام من الثالث
والثالث مذکور في التلويح وفي كل منهما نظر اما في الثالث فلان العصر
يخرج الا وقت غير وقته كالفجر وكون ذلك الوقت وقت العشاء
لا يتعين الا بالشروع فيه وهذا ليس بواجب على التعيين لثبوت
الاختيار في التأخير بحيث لا يؤدي الى التفويت فاذا كان لا يمنع
جواز القياس بطريق ذكرته واقامه الثالث فلان الدخول في الكراهة
والخروج عنها لا يفسد جواز الصلوة والقياس مع ان الدخول في الكراهة
مشترك غاية ما يكون ثبوت الفرق بينهما بكونها في الصلوة
الفجر في البداية في صلوة العصر قال في الكشف الفرق بينهما عندنا

ان الطلوع بظهور حجاب الشمس وبه لا تنفي الكراهة بل تحقق **١٢١**
فكان مفدا للعرض والغروب باخره وبه تنفي الكراهة فلم يكن
مفدا للعصر انتهى هذا هو الوجه الثالث المذكور وقد عرفت
ما فيه قال في التنقيح في الجزء الذي اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء
ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع
الشمس فيفسد وان كان ناقصا كوقت الاحرار يجب كذلك فاذا
اعترض عليه الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملازمة بين الواجب
والمؤدى فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح
ومدها الا ان غربت قلنا لما كان الوقت متعاقبا جاز في شغل كل
الوقت فيصح الفاسد الذي اتصل به بالبناء لان الاحترار عنه مع
الاقبال على الصلوة متعذر لكن هذا الشكل بالفجر الذي شرع فيه ومدها
الى ان طلعت لانه ينبغي ان لا يفسد ايضا بعين ما ذكره في ذلك العصر
هذا اشكال اختلج في خاطري ثم خطر ببالي جواب عنه وهو ان في الوضوء
لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدي البعض في الوقت الكامل
وبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحرار فاعترض الفاسد
بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما في الفجر في كل وقته كامل
فيجب عليه اداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب
ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل انتهى في نظر
لانهم قالوا فساد الجزء يستلزم فساد الكل قال في التلويح وجه التعذر
ان ليس في وسع العبد ان يقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت متارنا
بل لا يحصل التيقن لشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن
بخروج الوقت ولما تعذر ذلك من نوع خفاء توهم بعضهم ان المراد
بالفساد هو وقوع بعض الاداء في الوقت الناقص ولا يخفى انه في

لا يتم الجواب الا بان يقال ولما لم يفسد هذا الفساد اي النقصان لم يفسد
الصلوة بخروج الوقت لان طريان الفساد على الناقص لا يفسد
وح لا يشكل بالفجر انتهى لثبوت الفرق بين الفسادين وقال في التلويح
واما جواب المصنف ففيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض
الفساد بالطلوع على الاداء الكامل متعذر عندنا على ما مر فعند الايمان
بالعزيمة اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزمه احتمال اعتراض النساء
بالضرورة انتهى ولا تكليف بما ليس في الوسع يمكن ان يقال ان تعذر
ذلك عادي اعليه واحكامه في نفسه ثابت فقد بر **قوم** والملازمه قال
في التحقيق لا يقال كان ذلك من بابها عن التطوع خاصة كالنهي عن الصلوة
بعد الفجر والعصر فلا يوجب نسخ هذا الحديث لانا نقول بل هو
نهي عن الفرائض والنوافل فان قضاء الفوائض فيها لا يجوز الا ترى
ان النبي عليه السلام لما فاتته صلوة الفجر غداة ليلة التعرّيس انتظر
في قضاها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا على ان ما وراه نسخ به
انتهى وقد عرفت ما روى عن ابى يوسف رحمه الله تعالى وانما يؤيد ما ذكر
قبل وفيه نظر لجواز ان يكون انتظاره لان يقع القضاء في الوقت به
المستحب او ليؤديه باكمل الطهارتين انتهى لا يخفى عليك ان الاحوط
في اداء الدين اذا امكن هو التجيل قال في الكشف وثاويل الحديث
انه لبيان الوجوب بادر الاجزاء من الوقت قلوا وكثر كذا في المبسوط
ولكن يابى هذا الثاويل ما روى في رواية اخرى عن ابى هريرة رضي الله
عنه عن النبي عليه الصلوة والسلام انه قال اذا ادرك احدكم سجدة من
صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرك احدكم
سجدة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته **قوم** ونقص ما فهمه
يرد على قولهم بان ما وجب كاملا لا يتأدى بصفة النقصان هذا

122 هذا منقوض بما اذا ابتداء العصر في اول وقت غم مدتها الى ان غربت الشمس
فانه لا تغيب هذا النقصان بالاتفاق مع انه وجب كاملا لكمال
سببه وهو وقت الشروع فيه وجوابه ان الشرع جعل له حق شغل
كل الوقت بالاداء وهو العزيمة لان العباد خلقوا للعبادة
قال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وان الاصل
ان يكون العبد مشغولا بحزمة ربه في جميع الاوقات لتوارد نعمه عليهم
على التوالي والشكره مقابله النعمه واجب قال الله تعالى لمن شكرتم
لازيدنكم ومن كفرتم ان عذابنا لشديد ولكن الله تعالى من علينا
رحمة ورحمة بان جعل لنا ولاية صرف بعض الاوقات الى حوائجنا
واذا شغل العبد بالاداء في كل الوقت فقد اتم ما هو العزيمة فيجاز
في حقه الاحتراس عن مثل هذه الجرائم وهو ايقاع الصلوة في الوقت
الناقص مع الاقبال على العزيمة متعذرا فجعل هذا النقصان عفو
لثبوت ضمنا لا قصد كما قال محمد رحمه الله تعالى في النوادر ان من
شرع في الخامسة بعد ما فقد قد التمس في صلوة العصر مستحب
ان يضيف اليها ركنه اخرى ويكون الركنان تطوعا وان كره التطوع
بعد العصر لكن لما كان بقوته بناء على الاول لا ابتداء لم يكره فصار
بمنزلة المؤدى في الوقت الصحيح كذا في التحقيق وشرح القارئ
وقد عرفت ما في التوضيح والتلويح **قوم** واقول هذا الرداه فيه نظرا في
قد عرفت انه كان كاملا بعد الغروب ولم يبق على النقصان على انه
بمنزلة الكمال مع انه يجوز ان يكون الجواب مبنيا على استثناء هذا
الصورة عن هذه المقدمة لجواز العفو بناء على الاعتداء بقصد
العزيمة التي يتعذر تخلصها عنها **قوم** وقيل له قال في التلويح وقد ذهب
بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببينة الجزاء المتصل بالاداء ان السبب

هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الا آخر
الصلوة سببا لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه وعلى هذا
لا يرد اصل السؤال في العصر المتمد لان الجزء الذي طرأ عليه الفساد
بالغروب وجب بسبب ناقص انتهى قال في الكشف بل نقول بعد
الشروع كل جزء الا اخر الوقت سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل
لادائه الا ان يخرج الوقت فينقصر السببية على الجزء الاخير ان كان
شرعيا في اخر الوقت انتهى فبم نظر لان اذا وقع الجزء الاول من اجزاء
الصلوة في الجزء الاول من اجزائها وقتها والناظر في الترتيب
الى الآخر يلزم ان يكون الشيء سببا وظرفا لشيء آخر وان غلب جازم
لما حرر من المناقشات بينهما واذا وقع الاول في النافذ والثاني في الثالث
على الترتيب الا الاخر يلزم وقوع الجزء الاخير من اجزاء الصلوة
في الخارج عن وقته والايقاع فيه قضاء والكلام في الاداء لا يقال
التقدم الذائق كافي في السببية فلا ينافي المقارنة والعمية لاني
نقول بهذا مذهب الشافعي والكلام مبني على مذهب ابي حنيفة وهما
كما عرفت فيما سبق فان قلت الاكثر اداء فيجعل الكل اداء قلت فاذا
وقع الاداء في الاقل يلزم ان يجعل الكل قضاء اللهم الا ان يقال ان
الواقع في الوقت اداء والواقع في خارج الوقت قضاء ويجوز ذلك
في اجزاء الصلوة الواحدة كما ذهب اليه صاحب الميزان على ما عرفت
فيما سبق او يروح وصف الاداء وان قل على وصف القضاء وان كثر
قوله واجيب اه في نظر لان المقصود من ذلك الرد مجرد دفع النقض
بذلك العصر فلا يضره ان لا يحصل به دفع الاشكال بالعجز المذكور
لان مدفوع بغيره من الوجه الاخر الذي ذكره الشارح وغيره **قوله**
وادرواه قد سبق مما يتعلق به من التفصيل والتحقيق فتذكر قال

قال في التلويح لا يجوز قضاء العصر الفاتية بحيث يقع منه شيء
في وقت الكراهة لانه لما صار ويناء الذمة ينبت بصفت الكمال و
نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته ولهذا يجب القضاء كاملا على
من صار اهلا في اخر العصر انتهى ملخصا ان قلت لولا آية السجدة
عند الطلوع مثلا ثم سجد عند الزوال مثلا فانه يجوز اداء ناقصا
مع انه صار ويناء الذمة قلنا كلامنا في القرينة المقصودة وسجدة التلاوة
ليست منها فان قلت لو شرع في النقل عند الطلوع مثلا ثم انسك
فانه يجوز قضاؤه بحالة الغروب مثلا مع النقصان قلنا
كلامنا في الواجب لانه النقل فان بابا ووسع الا يرى انه يجوز
قاعداه القدرة على القيام ولو سلم لزومه بعد الشروع لكنه ضرورية
صون المؤدى عن البطلان فيستقدر بقدر الضرورة فلا يظهر
ذلك في ثبوت اللازم على سبيل الكمال لان حالة الاداء والاف حاله
القضاء لان ذلك مصيرهما وراء الضرورة وذلك لا يجوز
فلا يرد النقض به كذا في شرح القاع **قوله** ولا يجوز ان يكون
كل الوقت لان لا ييقاع ان كان بعد لا يكون اداء والكلام
فيه وان كان فيم يلزم تقدم المشروط على الشرط لان الكل انما يوجد
بوجود جميع اجزائه وهي غير موجودة في الصورة المفروضة و
تقدم المشروط على الشرط باطل فيم نظر لان المشروط قد يتقدم على
الشرط كتقدم ايتاء الزكاة على المحول فتدبر **قوله** ثم ينتقل الى الجزء
الثاني اه في نظر لان الاصل في السبب اتصال المسبب به بخلاف
الشرط مع المشروط فانه يجوز فيه الانفصال بلا انتقاض كالوضوء
للصلوة فيجوز ان يكون اول الوقت شرطا وان وقع الاداء في الاخر
بلا انتقال منه الى الاخر فان قيل لا ينافي ازمان وينتج المشروط

بانتفاء الشرط قلنا فكذا في الاعراض كالوضوء للصلاة
 لكن حكمه ببقائه بتجدد امثاله بدون ظهور ما ينافي قضاؤه في اعتبار
 الشارع وجعل فيه في حكم الجوهري للزم الا ان يواد بالانتقال الغيب
 وقوع مثله بدل فانه غير قادر الذات لكن يرد عليه انه يرجح المثل
 القول في الاعراض ببقائها بتجدد امثالها كقائه الوضوء للصلاة
 ولا يقال فيه بالانتقال اصلا **قوله** واما وجوب الاداء في تعريف
 اشارة ملا وجه ذكر احواله من ان يرد سبق ما يتعلق به من التفصيل
 في **قوله** والاحزاب هو ما قاله المتأخر في التلويح وقد سبق
 في **قوله** فان المعذوراه فيه بيان الافتراق بين نفس الوجوب
 ووجوب الاداء في البدني والمالي **قوله** واعلم ان الواجب اذا
 تعلق بوقت يفضل عن ادائه يسير واجبا موسعا عند الجمهور و
 معناه ان جميع اجزاء الوقت وقت لادائه فيما يرجع الى سقوط الترخي
 ويجوز له التأخير عن اول الوقت الا ان يتضيق باقي يعلم انه
 لو اخرج عنه فوات الاداء في محرم عليه التأخير والكره لبعض العلماء
 المتوسع في الوجوب وقال انه بناء الوجوب لان الواجب ما لا
 يسع تركه ويعاقب عليه والقول بالتوسع فيه يوجب ان يجوز تركه
 ولا يعاقب عليه وهذا جمع بين المتناهيين ثم اختلف هؤلاء فقال
 بعضهم الوجوب متعلق باول الوقت فان اخره فهو قضاء وهو
 قول بعض اصحاب الشافعي وقال بعضهم انه متعلق باخره وهو
 قول بعض اصحابنا العراقيين فان قدمه فهو نفل يمنع لزوم الغرض
 عند بعضهم وموقوف على ما يظهر من حاله عند آخرين فان بقي
 اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك كان نفلا
 فن جعل الوجوب متعلقا باول الوقت قال الواجب للوقت

لا ينتظر

لا ينتظر لوجوبه بعد استكمال شرائطه سوى دخول الوقت ١٢٠٣
 فعلم انه متعلق به كما في سائر الاحكام مع سببها واذا ثبت الوجوب
 باقول الوقت لم يجز ان يكون متعلقا بما بعده لما ذكرنا من امتناع التوسع
 وفائدة التوقيت على هذا القول انه لو اتي بالفعل فيما بقي من الوقت
 يصلح ان يكون قضاء بخلاف الصوم اذا فات عن اول وقائه بان اكل
 او شرب بعد الصبح فانه لا يكون الا صا في ما يقع قضاء ووجه ما
 ذهب اليه المعاصرون انه لما جاز له التأخير الى ان يتضيق الوقت وامتنع
 التوسع لما ذكرنا كان الوجوب متعلقا باخره ثم المؤدى قبله اما ان يكون
 نفلا كما قال البعض لانه متمكن من الترتيب في اول الوقت لا الى بدل وان
 وهذا حد النقل الا انه با دانه يحصل المطلوب وهو اظهاه في فضيلة
 الوقت فيمنع لزوم الغرض كمن توضأ قبل دخول الوقت يقع نفلا لانه
 انما يجب للصلاة فانه لا يحضر وقتها لا يوصف بالوجوب ومع هذا
 يمنع لزوم الغرض بعد دخول الوقت واما ان يكون موقفا كالزكوة في
 المعجلة قبل الحول فانه اذا جعل شاة من اربعين شاة الى الساعي ثم تم
 الحول وزه يده ثمان وثلاثون لم ان يسترد المدفوع ان كان قائما وان
 كان الساعي يصدق به كان تطوعا ولو تم الحول وزه يده تسع وثلاثون
 كان المؤدى زكوة وكما جاز الاول من الصلوة فانه لا يوصف بالوجوب
 ما لم يتصل بباية اجزاء الصلوة فان اتصل بمجموعها يوصف بالوجوب
 والا فلا وتلك الجمهور بالخصوص والاجماع فان قوله تعالى اتم الصلوة
 لولوا الشمس الى غسق الليل وقول جبريل النبي عليه السلام في حديث
 الامامة ما بين هذين وقت لك ولاملك وقول النبي عليه السلام ان الصلوة
 اولها واخرها اي لوقتها يتناول جميع اجزاء الوقت ويدل على ان جميعها وقت
 الاداء الواجب وليس المراد تطبيق فعل الصلوة على اول الوقت وخرج

ولا فعلها في كل جزء بالاجماع فلم يبق الا ان يرد ان كل جزء منه صالح
لوقوع الفعل فيه ويكون المكلف مخيرا في ايقاعه في اي جزء اراد
ضرورة امتناع قسم آخر فثبت ان التوسع ثابت شرعا وليس
بممتنع عقلا ايضا كما زعموا فان السيد اذا قال لعبد خط هذا
الثوب في بياض النهار اما في اوله او في وسطه او في اخره كيف ما اردت
كان صحيحا ولا يخلو اما ان يقال ما اوجب شيئا اصلا او اوجب
مضيقا واما محالان فلا ينبغي الا ان يقال اوجب موسعا وكذا الاجماع
منعقد على ان الواجب انما يتاخر في بنية الظهور ولا يتاخر في بنية النقل
ويعطى في النية ولو كان نفلا كما زعم بعض العراقيين لتاخر بنية النقل
ولو كان موقوفا كما زعم الباقر من ثم لتاخر بنية النية ولا يتاخر
في بنية النقل والغرض في قولهم فلو وجد المؤدى في اول الوقت وجد النقل
لانه لا عقاب على تركه فاسدانا لاننا لم نذكر ان ذلك تركه بل هو تاخير
ثبت باذن الشرع وكذا الاجماع منعقد على وجوب ^{العمل} من ادراك
او اسلم او طرد في وسط الوقت او في اخره ولو كان الوجوب
متعلقا باول الوقت كما قاله البعض لما حبت الصلوة عليهم
بعد فوات اول الوقت في حال الصبا والكفر والحيض كما لو فات
جميع الوقت في هذه الاحوال قاله صاحب الكشف **قوله** لانه
انما يتوجه عند طم في اخر الوقت اه احتجوا على بانه لو كان الخطاب
متوجها في اول الوقت لكان مطابعا بالاداء فيه وليس الامر كذلك بل
ان الشرع جعله ولاية التأخير الى اخر الوقت وجواز التأخير بناء
المطالبة وهذا مشكل لان هذا الدليل يقتضي ان لا يتوجه اليه المطالبة
على سبيل الفور والتضييق اذ المنافات انما يتحقق بين هذه
المطالب وجواز التأخير فلا يمنع من توجه الخطاب اليه وثبوت

وثبوت المطالبة على سبيل التوسيع والتأخير اذ لا منافات
بينهما كما في الامر المطلق والاستدلال ايضا بعدم حقوق الاثم على
من مات قبل اخر الوقت لا يصح لان حقوق الاثم منبغ على الوجوب
المضيق لانه هو الذي ياتم المكلف بتوكله لا مطلق الوجوب ولم يوجد
ولهذا ياتم لوطن انه لا يعيثن الى اخر الوقت واخر كذا في شرح القائل
القائ **قوله** قلنا قد اختلف فيه اه قال في الكشف وجوب الاداء على
نوعين نوع يكون الفعل فيه بنفسه مطلوبيا من المكلف حتى ياتم فيه
بتوك الفعل ولا بد فيه من استطاعة سلامة الآلات ونوع لا يكون
فعل الاداء فيه مطلوبيا حتى لا ياتم فيه بتوك الاداء بل المطلوب ثبوت
خلفه وهو القضاء ويكتفي فيه بتصور ثبوت الاستطاعة ولا يشترط
حقيقة الاستطاعة في مسألة النائم والمغيب عليه وجوب الاداء
بمعنى كون الفعل فيه مطلوبيا على وجه ياتم بتوكله لم يوجد لغوات شرط
وهو استطاعة سلامة الآلات واما وجوب الاداء على وجه
يصح وسيلة الى وجوب القضاء ولا يكون الفعل فيه مقصودا لموجود
لوجود شرط وهو تصور حدوث الاستطاعة بالانتباه والافاقم
فوجوب القضاء بناء على هذا النوع من الوجوب وعدم الاثم بناء على
انقضاء النوع الاول وقال في الكشف ذكر بعض العلماء ان القضاء
منبغ على نفس الوجوب دون وجوب الاداء يعني به ان الوجوب
اذا ثبت في الذمة في ما ان يكون مفضيا الى وجوب الاداء او الى
وجوب القضاء فان امكن ايجاب الاداء وجب القول به والواجب
الحكم بوجوب القضاء **قوله** فيقول لا يتوجه اه قد مر ما يتعلق من الكلام
المذكور في شرح القائل وفيه بيان وجود نفس الوجوب بدون وجود الاداء
قال في الكشف ثم يستدل على انفكاك وجوب الاداء عن نفس الوجوب

مسئلة مجمع عليها فيقال تراخي وجوب الاداء عن الوجوب في اول
الوقت نظير تراخي وجوب الاداء عن النائم والمنع عليه اذا خر عليها
جميع وقت الصلوة حيث ثبت اصل الوجوب ولهذا اوجب القضاء
عليها وتراخي وجوب الاداء لعدم ابيلية الخطاب بزوال الفهم
انتهى فيه نظر اذ لا فهم في الخطاب يكن اللهم الا ان يفرق بين الخطاب
التكليفي وبين الخطاب الكوييني فتدبر وبالخطاب عرف ان الشرع
جعل الوقت سببا ولم يجعل سببا والعلم بالوجوب بشرط لم يتبونه
جبر الله تعالى بلا اختيار للعبد فيه وكذا العلم بسببه وانما الحاجة
الى جعل الشرع آياه سببا كذا انكشف **قوله** فان الوقت لما كان متسعا
شرع فيه غير ما وجب فيه اعلم ان الوقت لما لم يكن معيارا لا يصبر
ستفرقا بالواجب فلا ينبغي مشروعية سائر انواع الصلوة وهذا
لان الصلوة اسم لافعال معلومة من القيام والركوع والسجود
والقعدة وهذه الافعال وجبت في الدمة والاداء تحصيلها منافع
بدنية فكان الوقت خلوا عنها فبقي غيرها مشروعا في المنافع
ملوكة لم يصرفها الى اى نوع شاء كما جعل عليه ديون ولم حال لا ينبغي
وجوب دين اخر ولا قضاء دين اخر عن ذلك المال كذا هذا وكذا ذلك
من اجر نعمة الخياطة الثوب يملك ان يخيط ثوبا اخر لان الواجب
فعل الخياطة وذلك لا ينافي فعلا اخر كما هنا قاله صاحب الكشاف
قوله فلا يد من تعيينه اه لا بد من تعيين النية وهو ان يعين فرض
الوقت لتعدد المشروعة في هذا الوقت ولم يصور مذكورا بالاسم
المطلق بان يقول نويت ان اصلي الا عند تعيين الموصف بان
يقول بلسانه نويت ان اصلي فرض الظهر او يقصد بقلبه ذلك
وذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض والاصح انه شرط كذا انكشف

وذلك

وذلك ان فرض الظهر يكون اداء وقضاء فلا يتعين الاداء الا بذم
فرض الوقت قاله ابن المدا في شرح المنار قال في الدرر رينوى في الغرض
ظهر اليوم مثلا ولو نوى ظهر الوقت والوقت باق جاز لوجود التعيين
ولو كان الوقت قد خرب وهو لا يعلم لم يجز لان فرض الوقت ح غير
الظهر ولو نوى فرض الوقت جاز **قوله** ولا يسقط ذلك التعيين وان
ضاق الوقت اه فيه دفع لمن يتوهم ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب
وسبب التعيين توسعة الوقت واذا ضاق وزال التوسعة به
ينبغي ان يسقط التعيين واجاب بانه لا يسقط لان الحكم قد لا
يزول بزوال السبب كالتحريم في الطواف وعدم السقوط هنا
من ذلك التخييل ويمكن ان يقال المنع الموجب للتعين عند السعة تعدد
المشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط التعيين قاله ابن المدا
في شرح المنار وهذا المحققة وجه اخر غير ما ذكره السارح لان حال
ما ذكره ان هذا الشرط لا يسقط بضيق الوقت لان من العوارض وهي
لا تعارض الاصل كالعصمة الثابتة بالاسلام والدار فانها لا تسقط
بعارض دخول دار الحرب حتى لو دخل مسلمان دار الحرب وقيل احدكما
صاحبه يجب اذية لان الاصل وهو العصمة لم يبطل بهذا العارض
فكذا لك ههنا وجب التعيين باعتبار تعدد المشروع الذي ثبت بناء
على توسع الوقت فلا يسقط بعارض ضيق الوقت الا ترى ان التعدد
باق فانه لو قضى فرضا اخر عند ضيق الوقت او ادى نغلا جاز ويجوز
ان يكون المراد من العوارض النوم والاعطاش ونحوهما اي لا يسقط هذا
الشرط بان نام او غيغ عليه او نسح حتى ضاق الوقت لانها من العوارض
وكذا لا يسقط بتقصير العباد بالطريق الاولى لان التقصير لا يصلح
سببا لسقوط الحق قاله صاحب الكشاف **قوله** قيل عليه اه صاحبه هو

هو الغافل الفاعل في قوله شرح على المعنى **قوله** اقول اه فيه بحث
 لان المراد ان كون ذلك التأخير مع تلك الولاية تصديرا على
 اطلاقه مطلقا لاننا يكون كذا في تأخير صلوة العصر والوقت
 الاحرار والكلام في مطلق التصدير بخلق التأخير وان حاصل
 الجواب ان التأخير بالنسبة الى العزيمة تصدير لكونه متضمنا للترك
 وان لم يكن تصديرا في نفسه فيما عدا تأخير صلوة العصر والوقت
 الاحرار ولا شك في بقاء ذلك المعنى عند الضيق كما عرفت ولا
 ضرورة في عدم المصادر على المطلوب ولا في عدم جواز قياسه بيوم صوم
 رمضان اذ قد عرفت جواز صلوة غير صلوة الوقت في ذلك الوقت
 الضيق بخلاف ذلك اليوم وان المراد بكونه بحيث يسع فرض الوقت
 كونه بحيث يسع تقريبا لا تحقيقا فظنه وهذا ليس بحال عادة لان
 المطابقة للواقع ليست بشرط فيه وتخصيص التصدير بتأخير صلوة
 العصر تخصيص بلا مخصص عما عرفت **قوله** وحكم ايضا المراد
 بالمؤدى بهما هو الوقت الذي يقع فيه الاداء لا المعنى المحاصل بالمصدر
 وهو الهيئة المخصوصة وفي التلويح ما ينكشف به كلام الشارع وما
 فيه حيث قال من حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب
 ويصح الواجب الموسع ان لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين
 العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء والسببية ولا قصد بان يتوحي
 ذلك وهذا يعلم بالطريق الاولى وذلك لان تعيين السباب والشروط
 من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا اي
 اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء لانه ربما لا يتيسر فيه
 الاداء بل له الاختيار في تعيينه فعلا بان يودي الصلوة في اى جزء
 يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزاء وقتما فعله كما في خصال الكفارة

فان

فان الواجب احدا الامور من الاعناق والكسوة والاطعام ١٢٧
 لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار اية
 شاء فيفعل فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا إشارة
 اما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في من الوقت
 ويتعين بفعله وفي المخير هو احدا الامور ويتعين بفعله لا كما يقال
 في الموسع انه يجب في اول الوقت وفي الاخر قضاء او يجب في الاخر
 وفي الاول نقل بسقط القضاء وفي المخير ان الواجب هو الجميع
 ويسقط بفعله واحدا الواجب بالنسبة الى كل واحد في اخر وهو
 ما يفعله الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالآخر **قوله** اي لا
 بالقول اعلم ان القول اقوى من القصد فاذا لم يكن متعينا بالقول
 فعدم التعيين بالقصد يكون بالطريق الاولى فلذلك لم يقل ولا
 بالقصد كما قال البعض **قوله** شارك الشارع اه لان الشارع
 جعله مطلقا فاذا عينه العبد بالقول يكون ناسخا لا اطلاقا بتقييد
 بالتعيين القوي والسنة من احكام الشارع فيكون شرطا له وتصح
 الحكم الشرعي بهذا الاعتبار ونحوه لانه ايضا من وجه اخر وليس
 للعبد شيء منها اصلا **قوله** فان قيل اه المقصود منه بيان جواز التعيين
 القوي في هذا الواجب المخير وايراد النقص به او المعارضة بالقياس
 عليه وحاصل الجواب بيان الفرق بين الحقيين وعدم ورود النقص
 او المعارضة به اعلم ان العبد اذا جنى فيما دون النفس فهدم
 مخير بين العبد الى الجناية فيملكه وبين الفداء بالارثى لتخليص
 عهده لكن الواجب الاصل هو الدفع في الصحيح ولهذا يسقط الواجب
 بموت العبد لقوات محل الواجب وكل من الدفع والفداء حتى انما
 الدفع فلا يتعين ولا تأجيل في الاعيان وانما الفداء فلا بد من العيان

قوله

وهو الغافل الفاعل في قوله شرح على المعنى قوله اقول اه فيه بحث
 لان المراد ان كون ذلك التأخير مع تلك الولاية تصديرا على
 اطلاقه مطلقا لاننا يكون كذا في تأخير صلوة العصر والوقت
 الاحرار والكلام في مطلق التصدير بخلق التأخير وان حاصل
 الجواب ان التأخير بالنسبة الى العزيمة تصدير لكونه متضمنا للترك
 وان لم يكن تصديرا في نفسه فيما عدا تأخير صلوة العصر والوقت
 الاحرار ولا شك في بقاء ذلك المعنى عند الضيق كما عرفت ولا
 ضرورة في عدم المصادر على المطلوب ولا في عدم جواز قياسه بيوم صوم
 رمضان اذ قد عرفت جواز صلوة غير صلوة الوقت في ذلك الوقت
 الضيق بخلاف ذلك اليوم وان المراد بكونه بحيث يسع فرض الوقت
 كونه بحيث يسع تقريبا لا تحقيقا فظنه وهذا ليس بحال عادة لان
 المطابقة للواقع ليست بشرط فيه وتخصيص التصدير بتأخير صلوة
 العصر تخصيص بلا مخصص عما عرفت قوله وحكم ايضا المراد
 بالمؤدى بهما هو الوقت الذي يقع فيه الاداء لا المعنى المحاصل بالمصدر
 وهو الهيئة المخصوصة وفي التلويح ما ينكشف به كلام الشارع وما
 فيه حيث قال من حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب
 ويصح الواجب الموسع ان لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين
 العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء والسببية ولا قصد بان يتوحي
 ذلك وهذا يعلم بالطريق الاولى وذلك لان تعيين السباب والشروط
 من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا اي
 اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء لانه ربما لا يتيسر فيه
 الاداء بل له الاختيار في تعيينه فعلا بان يودي الصلوة في اى جزء
 يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزاء وقتما فعله كما في خصال الكفارة

فيكون في حكمه وان لم يختار شيئا حتى مات العبد بطل حق الحج عليه لغوات محله وان مات بعد اختيار الغداء لم يبرأ التحول الحق من رتبة العبد الاذمة المولى كذا في الدرر وقال صاحب العناية وطول بالفرق بين هذا وبين خصال كفارة اليمين فان الحائث غير مختار وان عين احدها قولاً لم يتعين وبهنا قد تعين واجيب بان حقوق العباد اوجبته رعاية لاحتياجهم وذلك في التعلين قولاً وفعلوا واما حقوق الله تعالى فالمقصود منها الفعل فيتعين الواجب به **قوم** وذلك ظاهر يعني ان كون ايام رمضان معياراً للصوم وشروط الاداء ظاهر بالنسبة الى كونها سبباً للوجوب والتخصيص بالاختيار بعيد معنى وان كان قريباً لفظاً ويدل عليه ذلك **قوم** عند صلوحها لها بخلاف **قوم** الذي في الدار وجعل فاضل **قوم** ونسبة الصوم اليه وذلك لان الاصل في الاضافة المسمى بالسبب لانه حادث به وتفصيله ان الاصل فيها الاختصاص بالكل وهو ان يكون ثابتاً به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص الا ان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتاً بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي ومعنى الوجود الحق مقامه وقد يضاف المظروف الى المظروف والمشرط الى شرطه كانه قولك صوم شهر رمضان لوجوده فيه وتوقفه عليهم لكنها خلاف الاصل فيها **قوم** وصحة الاداء فيها للمسافر يعني ان السبب اما الوقت واما الخطاب للاجماع او لعدم الثالث **قوم** هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في شهر رمضان مع عدم الخطاب في حقها فيتعين الوقت ثم المختار عند الاكثر مع ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة

١٢٨ على احد منفردة بالارْتِفَاع عند طريان الفاقص كالصلوات في اوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل بناء الصوم فلا يصلح سبباً لوجوبه كذا في التلويح فيم نظر من وجوه احوال فلان الجزء الاول اذا كان سبباً يلزم تقدمه في مختل المعيارية لكونه فاضلاً واما ثانياً فلان الكافر اذا اسلم في بعض النهار بعد الجزء الاول لا يجب عليه ذلك اليوم مع ان سبب الوجوب قد سبق عليه واما الثالث فلان الصوم لا يضاف الى ذلك الجزء بل الى اليوم والشهر وقد سبق ان الاضافة اشارة على سببية المضاف اليه لا على سببية غيره واما رابعاً فلان الكلام في بيان سبب نفس الوجوب والخطاب انما هو بسبب وجوب الاداء فذكره به هنا ذكره في غير مقامه واما خامساً فلان المسافر مثلاً يجوز ان يتعلق به قوله تعالى في شهر منكم الشهر فليصمه حتى الاجاب وان يتعلق به **قوم** تعالى ومن كان حريصاً او على سفر فعدت من ايام اخر في حق الرخصة ويمكن الجواب عن الكل اما عن الاول فلان الجزء مقدم على الكل وكل من اليوم والصوم فيه هو الكل فذلك الجزء وجد فيه بعض من الصوم ولا ينافيه لونه سبباً للوجوب ذلك الصوم لكونه مستقراً باستمراره واما عن الثاني فلان سبب الوجوب من حيث انه سببه لم يسبق على ذلك الكافر لانه لم يكن اهلاً له فيه واما عن الثالث فلان الجزء ليس غير الكل فكان الاضافة الى الكل اضافة الى الجزء على ان الاضافة الى الكل تستلزم الاضافة الى الجزء والآن لم يكن مضافاً الى الكل بل الى البعض وقد فرض انه لا يضاف الى الكل واما عن الرابع فلان ذكر الخطاب كان لتوسيع الدائرة مع ان وجوب الاداء المقيم الصحيح لا ينفك عنه نفس الوجوب واما عن الخامس فلان نفس الوجوب وان كان ثابتاً في المسافر

لشهاده في الشهر لكن وجوب الاداء غير ثابت فيه فلا يكون
 الخطاب متوجها اليه بل الوجوب في حقه مضاف الى عدة من
 ايام اخر فيه نظر لصحة ادائه في رمضان ووقوعه عن فرضه والاداء
 لا يكون الا بعد توجه الخطاب اليه غاية ما يكون في حقه توجه
 هذا الخطاب اليه على وجه التخيير بين الامساك في رمضان
 وبين الامساك في ايام **اخر قومه** وفي هذه الوجوه من الانظار
 ما لا يخفى على اولى الابصار اما في الاول فلان الظاهر من النص
 سببية الشهادة في الشهر سببية الشهر لا ايامه للاصر بالصيام
 للوجوب وجوابه ان الاصر قديم لا يعطل بالحادث ومعنى قومه تعاقب
 فليصم فليصم فيه فيكون في ايامه واقامه الثاني والثالث فلما عرفت
 سابقا جوابه وانت خبير ان كلامنا من هذه الوجوه وان كان مفيدا
 للظن لكن المجموع من حيث انه مجموع يفيد القطع لان حكم الكل يفيد
 حكم الجزء لان الحجر العظيم زيد وعمرو ووكرو خالد اي جميعهم مع ان
 كل واحد منهم لا يرفع **قومه** والشهر عند البعض فان قلت السبب
 اما الشهر كونه اجزا منه وهو اليوم الكامل فسرناه به لتلايد عليه
 الكافر اذا سلم في بعض النها ولا يجب عليه ذلك اليوم مع ان شهود
 جزء من الشهر حاصل فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر
 والغاء المعيارية وعلى الثاني لا يكون الاضافة الى الشهر دليل سببية
 لان ما هو مضاف اليه ليس بسبب وما هو بسبب ليس بمضاف اليه
 والاضافة الى الجزء غير مسموعة قلت السبب هو الشهر كونه كذا اختاره
 السرخسي ولكن نقل عنه الجزء منه رعاية للمعيارية كما قلنا في باب
 الصلوة رعاية للظرفية وهو معيار للصوم ايضا بمنزلة الكيل في الصوم
 عبارة عن امساكات ممتدة مقدرة بالزهر بحيث لا يفضل عن الجزم

شئ

١٢٩ شئ يسع فيه غيره من جنسه وقيد بذلك لئلا يقال كيف يكون به
 الشهر معيارا للصوم مع ان بعض اجزائه وهو الليلي يفضل عنه لكذا
 في شرح القاسم على المغني وفي شرح ابن الملك على المنار وانت عرفت
 ما يتعلق به لان عدم سماع الاضافة الى الجزء انما هو في الصريح لانه
 الضمنية وان معيارية الشهر تحتاج الى ما ذكر من التكلف للمعيارية
 الشهر والايام كما لا يخفى وتغيير الجزء باليوم الكامل على رأي الرخصة
 محل نظر يعرف وجهه مما قاله الفتاوى حيث قال في التلويح وذهب
 شمس الائمة الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص
 والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه
 لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول
 ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح ووافق بعد مضي الشهر حتى يلزم
 القضاء ولهذا يجوزنية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز
 النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية
 الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه كمن اسلم في اخر الوقت وايضا قوله
 عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة
 الرؤية اجماعا بل ما ينبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير
 بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن
 دفعه الا انها امارات تفيد مجموعها رجحان سببية شهود الشهر
 مطلقا انتهى الظاهر من كلامه ان المراد من الجزء الاول منه الذي
 جعل سببا هو الجزء الاول من الليلة الاولى وانه لا يكون الا بطريق
 النقل من الكل اليه وهذه الجزم لا يتصل به الاداء بخلاف الجزء الاول
 من كل يوم كما ذهب اليه الاكثر والظاهر ان اللام في رؤيته للتعليل
 بادعى مسامحة في لفظ الحديث لا للتوقيت لانه خلاف الاصل

في الكلام

ولكون الجزء الاول منها سببا للوجوب على ارضى الترخية لم يجعل
تلك القبلة تابعة للنهار رنة ذلك الحكم وانت خبير بانها يجوز
ان يكون معنى الحديث هكذا صوموا الشهر والشهر وظهوره
بالرؤية فيكون حجة للترخية او صوموا الشهر ايام الشهر
وظهورها بالرؤية فيكون حجة لغيبه وانت علمت مما قررنا
امكان دفع هذه الوجوه وعلت منه ايضا دفع دفعها فتصير
قال في الهداية وسبب الاول الشهر ولهذا ايضا في اليم ويتكرر
بتكرره وكل يوم سبب وجوب صومه الفرض الظاهر انه جمع
بين المذهبين فاشار بالاول الاحد هما وبالثلث الاخر وقدم
ما ذهب اليه السرخسي لرجحانه عنده ويمكن ان يقال انه اخذ بذهب
السرخسي وشار باخر كلامه في نقل السببية الى الجزء ولا بد للسبب
من التقدم والخروج عن المسبب فاذا كان كل يوم سبب وجوب صومه
يلزم ان لا يتقدم السبب اللهم الا ان يقال كل يوم وان وجد مع
صومه لكنه مقدم على وجوبه لكونه وصفا لمظهره في نظر لانه انما يفيد
التقدم الذاتية وقد عرفت ما فيه الا ان يقال نقل السببية عن الشهر
الى اول كل يوم منه ويرد عليه يلزم عدم كون اليوم معيارا للصوم
لكون الاول منه فاضلا ويمكن دفعه بان سببية لوجوبه لا ينافي
وقوعه من الصوم فيه ولا يبعد ان يقال ان قوله وكل يوم
سبب وجوب صومه عطف تغير لما قبله على ان يكون حراجه
بيان ما ذهب اليه غير السرخسي **قوله** ولما نراه رنة على التقادرات
في قوله وسببية الليله ببيان الفرق بين المقيس والمقيس عليه
وحاصله ان منافات المقيس عليه عارضية ومنافات المقيس اليه
فلا يجوز قياس احداهما على الاخر في جواز السببية فيه نظر لان

بين وقت ووقت باعتبار ذاتة فكون الليل منا فيها للصوم وهو ١٣٥
الامساك ليس بحسب ذاتة بل يجعل الترخية النهار فقط محلا
للصوم الشرعي فهو ايضا كان بعاد ضحى لو عكس الشارع وجعل
الصوم واجبا في الليل لجاز يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد عما يفعل
وهو الحكم وفعله مشتمل على حكم وانت خبير بان سببية الشهر
لم تكن متقررة فيه بل منتقلة الى الجزء الاول منه بل الا اول كل يوم بالنسبة
الى صومه فلما رده هذا السؤال حتى يحتاج الاجابة ومن قال ان السبب
هو الايام محتاج الا ان يقول في مسألة الجنون والنية من الليل انه
تابع لنهاره في ذلك الحكم والا ان يقول ان السبب بدلا نقل عن الشهر
هو اول كل يوم فتدبر **قوله** حكم هذا القسم في صحة الغد فيه اه اي حكم
هذا النوع من الموقت ان غير هذا الموقت لا يتبع مشروعا في هذا الوقت
لانه معيار واحد فاذا شرع فيه صوم وصار معيارا لم لا يسع فيه غيره
مع قيامه فيه فكان من ضرورة تعيين الفرض مشروعا انتفاء مشروعية
غيره عنه لانه لا يتصور اداء صومين باسماك واحد ولا يتصور
في هذا الوقت الامساك واحد ولا يفضل عن المستحق فلا يكون
غير مشروعا فيه لانه التحقيق وقال الفاضل القاري في شرحه على المعنى
لما كان صوم الوقت متعينا فيه بحيث لا يفضل عنه وقت يصح الامساك
اخر فيصير غير متعينا فيه ضرورة فيصير بطلاق الاسم بان يكون
مطلق الصوم وانما اشترط اصل النية ليمتاز عن العادة ومع الخطأ
في الوصف بان ينوي صوم القضاء او المنذور او النقل اذ الوصف
يكون لغوا لان المتوحد في الزمان كالمتوحد في المكان والمتوحد
بالمكان يصاب باسم الجنس والعلم والوصف خطأ او صوابا كما يقال
لروحى لا يكون في الدار سواء يا انسان او يا زيد او يا اسودا او يا ابيض

يتعين ذلك الروحي بالخطاب فكذلك التعيين في الزمان انتهى كذا
في التحقيق وقال فيه فكذلك فيما نوح فيه الامساك قد وجد بصورته
ومعناه لانه نوى الصوم وهو واحد فبتنا وله مطلق الاسم وكذلك
اذا نوى النفل لان الموصوف بانه نفل غير مشروع ولغت نية
النفل وبقيت نية الصوم انتهى وكذلك اذا نوى صوم القضاء
او النذر او الكفارة لان الموصوف بذلك غير مشروع ولغت نية
ذلك وبقيت نية الصوم وهذا كقوله في حق المقيم الصحيح لان بيان
الحكم في حق المسافر والمريض سيئة بعده ان شاء الله تعالى وهذا
الكلام كلامه في مقابل الشافعي وزفر رحمهم الله تعالى وسيأتي التحصيل
قال في التحقيق فان قيل الواحد في المكان انما ينال باسم جنسه اذا
كان موجودا او بهنا الصوم معدوم يوجد بتحصيله فكيف ينال
المعدوم باسم جنسه قلنا لانه معدوم ما لم يمنع ان ينال باسم نوعه
بان نوى الصوم المشروع في الوقت فكذلك باسم جنسه لان اسم
جنسه اسم كما ان اسم نوعه اسم وهذا لانه وان لم يكن موجودا وتحصلا
فهو موجود من حيث الشرعية وهو مع حيث الشرعية واحد فينال
باسم الجنس ومع الخطا في الوصف فان قيل ان سلمنا انه يتبادر
بمطلق النية لان سلم انه يتبادر بنية التطوع او بنية القضاء وغيره
لان المتوحد في المكان ينال باسم جنسه ولا ينال باسم غيره فان زيدا
لا ينال باسم عمرو وان كان ينال باسم انسان ورجل كلف وان
بهذه النية معرض عن الغرض لان ما نواه من الوصف لا يجتمع
مع فرض الوقت فلا يمكن ان يجعل مع الاعراض عنه مقبلا عليه قلنا
انه نوى الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلغت نية الوصف
وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل

لان

لان قوام الاصل ليس بالوصف واصل الصوم جنسه لا اسم غيره
وهو كما لو نادى لرجل ابيض منفرد في الدار بالرجل الاسود ينال بهذا
الاسم لان الاسود وان بطل بقى اسم الجنس الذي يصح اسما له
بخلاف عمر وفانه ليس باسم جنس اصلا فلا ينال به والاعراض لو
ثبت انما يثبت في ضمن نية النفل او القضاء وقد لغت بالاتفاق
فيلغوا في ضمنها ونظير الحج على مذمبه انتهى حاصل الاشكال
انه لا ينال بالمتعارف والنفل مثلا ينال فرض الوقت فلا ينال به اليه
فلا بد من نيته على خصوصه وحاصل الجواب ان الوقت لما كان
معيارا معيننا لا يقبل الا فرض الوقت فيلغى سائر الاوصاف فيبقى
مطلق الصوم وهو شامل لفرض الوقت غير مناف له ويخصص به
فينال به اليه ولا بد من اصل النية ليمتاز عن العادة **قوله** يعني ان هذا الصوم
لا يؤدي في حق المسافر مع الخطا في الوصف بل يقع عما نوى عند
به حنيفة وعندهما رحمهم الله تعالى المسافر كالمقيم في هذا الحكم اذ قال
ابو يوسف ونجد رحمهما الله تعالى المسافر كالمقيم في هذا الحكم حتى اذا نوى
واجبا آخر في رمضان او تطوعا او اطلق النية وقع عن فرض الوقت
لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشرهود
الشهر وقد تحقق في حقه كما تحقق في حق المقيم ولهذا الوصاف
عن فرض الوقت بجزء عند جمهور الصحابة والفقهاء وقد بينا ان
شرعه ينفي شرعية الغير فلا يبقى غير صوم الوقت مشروعان في حق
المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص باللفظ دفعا للستقم
عنه وهذا لا يجعل غير المشروع مشروعان فاذا ترك الترخص باللفظ
صار هو والمقيم سواء فعدم صومه عن غير فرض الوقت لعدم مشروعيته
فلغا نيته لذلك الغير ووقع ذلك الصوم من رمضان كذا في التحقيق

لان

وشرح الفأزة **قوله** ولا يجزئ حنيفة رحمه الله تعالى في طريقان اه الطريق
الاول الذي ذكره المذكور بعبارة في شرح الفأزة والطريق الثاني
الذي ذكره خلاصة المذكور في شرح الفأزة وصاحب التحقيق جعل
الطريق الاول ثانيا والثاني اول وكل منهما جائز لانه مبني على الترتيب الذي
الجميع الا ان الاقوى يقدم تارة لقوته ويؤخر اخرى لوجه يناسبه فقال
في التحقيق ولا يجزئ حنيفة طريقان احدهما ان نفس الوجوب وان كان
ثابتا في حق المسافر لوجود سببه وهو شهود الشهر الا ان الشرع اثبت
له الترخيص بتوكه الصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر الذي هو محل
المشاق ومع الترخيص ان يدع مشروع الوقت لنفع يوجه اليه وانتفاعه
نوعا وانتفاعه في الدنيا بالافطار دفعا للضرر العاجل وانتفاعه في
الآخرة بدفع ضرر العقاب والامر ان يصرف ماله في اعيان بالليل
الا لاخف فاذا اشتغل بواجب اخر كان مترخصا لان سقاطه
من ذمته لكونه اهتم عنده اخف عليه من اسقاط فرض الوقت لان
ذلك لازم والقضاء عليه واجب مطلقا ويؤخذ به لومات قبل قضاء
وصوم الشهر لا يلزمه ما لم يتم حتى لومات مسافر لا يؤخذ به ولما جازمه
الترخيص باللفظ لانه اخف عليه نظر الامتياز بدنه فلان يجوز الترخيص
بما هو اخف عليه نظر الامتياز دينه كان اولي وعلى هذا الطريق اذا نوى
النفل يقع عن فرض الوقت كما روي بما سمعته عنه لانه في نية النفل
لم يكن مترخصا بالاصح والاعا هو اصح ويلزمه قضاء فرض الوقت بوقوع
عمانوى والثواب في فرض الوقت اكثر من الثواب النوافل فكان
هذا اميلا الا لا ثقل الا لاخف فاذا لم يثبت معنى الترخيص بتخي صوم
الوقت مشروع عا في تادي بنية النفل كما في حق المقيم فان قيل انما
يجوز الترخيص بلدا واجب اخر كما جاز الترخيص باللفظ اذا كان

١٣٤
اذا كان الوقت قايلا والوقت ليس بقابل لهذا الترخيص لعدم
شرعية صوم اخر فيه فان المشروع ليس الا فرض الوقت ولهذا يتأدى
بمطلق النية وبنية النفل ولا يجب التعيين فكان في واجب اخر ونية النفل
سواء قلنا لما اثبت الشرع شرعية الفطر في هذا الوقت كان ذلك
اثباتا لشرعيته واجب اخر في هذا الوقت في حقه بطريق الدلالة فكان
الوقت قايلا ولصوم الوقت وكان ينبغي ان يجب عليه التعيين
ولا يتأدى فرض الوقت عنه بمطلق النية لتعدد المشروع فيه في حقه كالنظر
المضيق الا ان ثبوت شرعية واجب اخر على تقدير الاقبال على الترخيص
والاعراض عن العزيمة ولا يتحقق ذلك بهذه النية والطريق الثاني ان
انتفاء شرعية سائر الصيامات ليس من حكم الوجوب فانه موجود
في الواجب الموسع بل من حكم تعيين هذا الزمان لاداء الفاضل ولا
يتعين في حق المسافر لانه مخير بين الادا فيه والتأخير الى عدة من ايام اخر
فصار هذا الوقت في حق تسليم ما عليه من الواجب بمنزلة شعبان
فيصح منه ادا واجب اخر كما يصح اداء فرض الوقت وهذا الطريق يوجب
انه لو نوى النفل يقع عمانوى وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى
واما اذا اطلق النية في الرواية التي لا يصح منه نية النفل لا يشك انه
يقع عن رمضان لان صوم بنية النفل لما وقع عن فرض الوقت
مع انما لا يتحمل الفرض بنية المطلقة التي تتحمل اولي ان يقع عنه وعلى
الرواية التي يصح منه نية النفل يقع منه قبل اذا اطلق النية لا يقع عن
الفرض لان رمضان في حقه لما صار كشعبان حتى قبل سائر انواع الصيام
لا بد من تعيين النية كما في النظر المضيق ولان المطلق يتحمل الفرض
والنفل والوقت يقبلها فكان المحل على النفل الذي هو ادنى اولي كما في خارج
رمضان والصحيح انه يقع عن فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخيص

وترك الغريمية وهي اداء صوم الوقت لا يثبت بهذه النية لانه انما
يثبت بنية واجب اخر او بنية صريح النقل على رواية الحسن وهذه
النية لا تحتمل واجبا اخر غير فرض الوقت لانه لا يتبادر بعقل هذه النية
في غير رمضان ففيه اولى ولا يثبت بنية صريح النقل ايضا بل هي تحتمل
كما تحتمل فرض الوقت ولما لم يثبت الترجيح التحق بالمقيم فاطلاق
النية منه ينصرف الى صوم الوقت وصار الحاصل ان الرخصة عنده
متعلقة بالقطر وما في معناه من ترفيم يرجع اليه وعندهما هي متعلقة بالقطر
لا غير انتهى ومن هذا التفصيل انكشف كلام الشارح بهما لهما ان يقولوا
ان كلاما من الفرض والواجب فوق النقل وان الفرض فوق الواجب وصوم
رمضان فرض فاذا نوى المسافر الصوم الواجب كالمندور ووقع عما نوى
يلزم ترجيح الواجب على الفرض لانه لو وقع عن صوم رمضان على رايها
يكون اداء للفرض واذا نوى المسافر الصوم النقل ووقع عنه على رواية الحسن
يلزم ترجيح النقل على الفرض لما مر ولم ان رمضان بمنزلة شعبان في حق
المسافر بالنسبة الى الاداء فاداه فيه ليس بفرض على التعيين على المسافر
فلا يلزم ترجيح غير الفرض على الفرض ولغالب ان يقول ان المطلق ينصرف
الى الكامل والفرض بالنسبة الى النقل اكل فيحمل عليه واذا حمل عليه فالاولى
ان يحل على قضاء فرض سبق على فرض الوقت رعاية لحق تقدمه ولما يدل
عليه الطريق الثاني في الشرح وهو الاول في التحقيق ولما كان الوقت في
حق المسافر عند ابن حنيفة رحمه الله تعالى متحدا لفرض الوقت ولما وجب
عليه قضاءه فلا بد له من التعيين في النية كما في القدر المصنوع فتأمل وانها
ان قضاء ما وجب عليه عن عيم ليس برخصة وما ليس برخصة لا يجوز
في رمضان فلا يقع الا عن صوم رمضان والمنفعة الاخرى متقدمة
بالشر في المنفعة الدنياوية اكثرها ثابتة ايضا اذا وقع صومه عن فرض الوقت

١٣٣
وله ان المنفعة في اداء الدين المطلوب حالا بطريق الجزم متقدمة
على المنفعة الحاصلة بما لم يكن مطلوبا بطريق الجزم حالا بل بطريق التخيير
ولو سلم ان القضاء غير رمضان عن عيم لكن القضاء فيه لسا في التخيير
وجب عليه صوم رمضان وخير بين اداؤه فيه وبين قضاءه في عدة من
ايام اخر رخصة في حقه فاذا ثبت لتحصيل منفعة الدنيا فتكون
ثابتة لتحصيل منفعة الاخرى المتقدمة على منفعة صوم رمضان
بالطريق الاولي **قوله** واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن الفرض
بلا اختلاف رواية اه انما قال فالصحيح احترازا عن القول بان يقع
عن النقل ففي قوله بلا اختلاف رواية على جميع الروايات بلا تفریق
بينها بالنظر الى الطريقين كما كان بالنظر اليهما في نية النقل قال في التلويح
فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالكيفية قلنا لان الوقت انما
يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن الغريم وذلك
بنية صريح النقل او واجب **قوله** اشارة الى الفرق بين المسافر
والمرضى على قول ابن حنيفة رحمه الله تعالى انما قيد به اذ لا فرق بينهما على
قولها لانه لا يصيام في رمضان الا صباحة عندهما وفاقدة التقيد
بالصحيح في المتن نظير من تفرير الشارح قال في التحقيق احتراز به
عما روى ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول
ابن حنيفة وبهذه الرواية اخذ الشيخ الامام خواص زاده فقال واذا
كان في رمضان او مسافر فصام رمضان بنية واجب اخر فعند ابن حنيفة
يصير صائما عما نوى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهرها رواية يصير
صائما عن رمضان وروى الحسن عن ابن حنيفة انه يصير صائما عما نوى
وهو اختيار صاحب الهداية والامام في الدين والامام في طهارة الدين
الاولوي والامام في طهارة الدين البخاري والشيخ الكبير في الفضل الكرخي

فقد ذكر ابو الفضل في الايضاح وكان بعض ما يخنا يفصل بين المريض
والمسافر وان لم يصحح والتصحيح انهما متساويان وما ذكره هنا
اختيار المصنف فيه فخر الاسلام وشمس الائمة وقال في التحقيق ان
مراد الشيخ في الحسن من قوله الجواب في المريض والمسافر سواء المريض
الذي اخبر به الصوم وتعلق ترخصه بازداد المرض ومراد المصنف
من قوله لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز المريض الذي لم يقدر به
الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز ثم الشيخ انما قال في التصحيح
لان رواية الحسن لو اجريت على ظاهرها بلانها وبلا لوجبت تعميم
الحكم في حق كل مريض كعموم في حق المسافر وذلك في رد الشيخ
نظرا لعمومها الظاهرى وشار الى الفساد بتوهم في الصحيح كذا يوضح
ما ذكرنا قول شمس الائمة في المبسوط انتهى فلا اختلاف بينهم عند التحقيق
ويستغنى ان يكون نفل المريض الذي كان كالمسافر كنفل المسافر بالنظر
الى الطرفين وقضاؤه كقضاءه **قوله** لان رخصته انما تعلق
بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة قال في التوضيح في نظر
لان المرض هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به
على الصوم فلا سلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة قال في التلويح
جوابه ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة
بحقيقة العجز وانما الذي يخاف منه اذ يزداد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف
على ما يشعر به كلام شمس الائمة في المبسوط من ان قول الكرخي بعدم الفرق
بين المسافر والمريض سهوا وما قول بالمريض الذي يطيق الصوم ويخاف
منه اذ يزداد المرض انتهى قال في الهداية ولا فرق بين المسافر والمقيم
والصحيح في التفسير عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لان الرخصة
كلا يلزم المعذور مشقة فاذا احتملها التحق بغير المعذور وعند ابى حنيفة رخص

١٣٤ اذا صام المريض او المسافر بنية واجب آخر يقع عنه لانه شغل الوقت
بالاهم لتحمته للحال وتخييره في صوم رمضان الى ادراك العدة
وعنه في نية التطوع روايتان انتهى قال في العناية بهذا الذي اختاره
المصنف من التسوية بين المسافر والمريض مخالف لما ذكره في فخر الاسلام
وشمس الائمة فانها قالوا اذا نوى المريض عن واجب اخر فالصحيح
انه يقع صومه عن رمضان لان اباحة الفطر له عند العجز عن اداء
الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر فان
الرخصة في حقه بعجز مقدر قائم لغير مقامه وهو موجود انتهى فاذا
وقع صومه هذا عن رمضان فيكون وقوع صومه النفل اذا نواه
من رمضان ثابتا بالطريق الاولى قال في الفاضل الباقى في شرحه
على المغني اختلفوا في ان المريض اذا صام بنية فرض اخر او نفل في
رمضان هل يقع صومه عن رمضان او عما نوى فذهب قوم الى
التفصيل فقالوا المريض على ضربين ما لا يطره الصوم كالامراض
الطوبية وفاد الكضم بل يفيد فلا رخصة فيه وما يضره كالجمبات
المطبقة ووجع الراس والعيص فيها الرخصة اما للعجز عن الصوم
او خوف الازدياد في صورة خوف الازدياد لو صام فهو
كالمسافر وفي صورة العجز لو صام فهو كالصحيح وقال اخرون
انه يقع عما نوى مطلقا وهو رواية الكرخي عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى
وقال بعضهم انه يقع عن صوم رمضان مطلقا وهو الصحيح
منه بى حنيفة رحمه الله تعالى والفرق على هذه الرواية ان الرخصة
في حق المريض لعجز عن الصوم فالعجز شرط الرخصة فاذا صام فقد
فات الشرط فيلحق بالصحيح بخلاف المسافر فانه لا يستوجب الرخصة
لعجز تقديري لا حقيقي باعتبار قيام سبب العجز وهو السفر مقام العجز

فانه حفظ الميم غالباً والغالب في الشرع كالمحقق كما شهد به
الاجكام فاذا صام المسافر لا يظهر بتدرته على الصوم فوات شرط
الرخصة فلا يبطل ترخصه بالنسبة الى حوايج الدينية وفيه نظر في العجز
المريض حد في الشرع يتعلق به الرخصة وهو ان يزداد مرضه بالصوم
او يثق عليه ويضعف فجاز ان يتحمل زيادة المرض والمشقة ويصوم
وج لا يبطل رخصته لبقاء الرخص فيكون له حكم المسافر انظر فيه نظر
لما مر من التوفيق بينهم **قوله** قال زفر تعينه في عن النية اه هذا ابتداء
مسئلة لا تتعلق لها بالمرض والمسافر اختلف الفقهاء في ان صوم
رمضان هل يصح بدون النية ام لا فقال علما لنا والشافعية رحمهم الله
لا يصح وقال زفر رحمه الله تعالى يصح مستدلاً بانها لما تعين الفرض
مشروعاً في هذا الوقت ينبغي ان يتأدى بلا نية من الصحيح المقيم بخلاف
المريض والمسافر لعدم التعيين في حقهما فلا بد من النية لهما وذلك
لان الامر بالفعل متى يتعلق بمحل بعينه اخذ حكم العين المستحق فصار
ما يتصور من الامساك في الوقت مستحق الصرف اليه على المكلف
فلا يتوقف صحته على نيته وعزمه بل يقع على المستحق المأمور به
على اى وجه يوجد كالامر ببرد المغصوب والوديعة لانه لما كان متعلقاً
بمحل بعينه وقع عن الجهة المستحقة على اى وجه وقع وكالامر بايداد
الزكوة لانه لما كان متعلقاً بمحل عين وهو النصاب كان الصرف
الى الفقير واقفاً عن الجهة المستحقة وان لم ينو الزكوة كمن وسب
كل النصاب من الفقير فانه سقط عنها الزكوة بدون النية لهما فان
قبل اتياء ما تقي درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر رحمه الله
فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة متفرقة لا تجتمع في مرة واحدة
او المراد الفقير المديون او الكلام الراسخ لا يتحقق عنده وهذا

وهذا يمكن استباحه خياطاً ليحيط لم ثوباً بعينه بيده كان الفعل
الواقع فيه من جهة ما استحق عليه وهو الاجارة لانه لا يتصور فيه الا
خياطة واحدة فاذا صارت واجبة بالاجارة لم يبق غيرها في سواء
قصد به التبرع ابتداء او اداء الواجب بالعقد والفقهاء الجامع
للكل انما اخذ تعلقاً بمحل عين كان متعيناً على اعتبار الوجود
فاذا وجد وقع عنه وان كان ديناً باعتبار ذاته على معنى انه يجب
ايجاده وتحصيله قلنا في الجواب عن استدلال زفر رحمه الله تعالى
الشارع وان عين الوقت لا اداء الفرض ولم يشرع غيره فيه لكن ابقى
منافع العبد وصلاحيته التي بها يتمكن من اداء العبادات وغيرها
على ملكه وامن بان يؤدي بما هو حق مستحق لله على العبد من العبادات
باختيار فلم يكن بد من النية والعزيمة لانه ما لم يعزم لا يكون صارفاً
منافعة التي هي حقه الى ما هو حق مستحق لله على العبد الفاعل ولا يحصل
يحصل ذلك بعدم العزيمة لان العدم ليس بشيء ولنا جواب آخر وهو
ان الواجب في الذمة الذي امر العبد بتحصيله وايجاده في وقت
معين لم صورة وهو الامساك ومعنى وهو كونه عبادة وقربة وهذا
المعنى لا يحصل الا بالعزيمة فاذا لم توجد فلا يقع عن الجهة المستحقة
وان تعين الوقت لم بخلاف هبة النصاب من الفقير لان الخروج
عن العهدة تم بصورته ومعناه لانه لما كان المبتنى بأوجه الله تعالى
صار قوله وطهبت مجازاً عن قوله تصدقت وهو عين النية والعزيمة
فلهذا لا يملك الواهب الرجوع فيها بخلاف الصدقة على الفخ فانها مجاز
عن الهبة فلذلك يملك المصدق الرجوع فيها بدلالة في المحل وكذا الفعل
في الاجارة تم بصورته ومعناه لان المطلوب من مسئلة الخياطة
ليس ما هو عبادة بل ما يحدث في الثوب من الوصف ان كان

ان كان اجيرا مشتركا والمنفعة ^{ان كان اجيرا} خاصة ولا يتوقف شيء منها على
العزم فيه لعدم كونها قربة اليه تعالى لا يقال الا حاك قد وجد منه
اختيارا فلا حاجة الى النية ليحصل الاختيار لانا نقول اننا شرطنا
الاختيار في تصرف هذا الفعل عن العادة الى العبادة للاختيار
اصل الفعل ولم يوجد وانما لا يمكنه صرف منافع الى اداء الصوم اخص
لانته غير مشروع لان المنافع مستحقة عليه كما لا يمكنه ذلك في القليل
هذا الذي ذكرنا فاحذ من الكسف والتحقيق ونشر في الفأخ والتلويح
وقال في التلويح والجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون
استحفا فالمنافع العبد وامساك به عليه لانه يكون جبرا لعدم
اختيار العبد في صرفه فلا يصح عبادة وقربة لانها الفعل الذي
يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة
باختياره فان قيل فامع تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت
بصوم رمضان قلنا معناه ان عين امساك الذي يكون قربة لان
يكون صوم رمضان لا صوما اخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق
بدون النية اذ لا قربة بدون قصد فان قيل فاذا كان المنافع على ملك
العبد غير مستحقة عليه فلم يجز صرفها الى الصوم اخر قلنا لعدم شروعية
صوم اخر في ذلك الوقت كما في القليل مع القطع بان الاستحفا في احوال
فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختياري لا جبري انما
ينشأ من عدم تحقيق معنى الكلام انتهى قال في الكسف الحاصل ان
الخصم نظر الى الامساك فقال هو الواجب لا غير وجعل تأثير النية
في تحصيل الاتباع عن الجهة المستحقة ولا حاجة الى ذلك اذا تعلق
بمحل عين ونحن جعلنا تأثيره في تحصيل معنى الامساك وهو كون
عبادة ووقفنا على وجودها المعنى كما وقفنا على وجود الصورة

او جعلنا تأثيره في تحقيق معنى الاختيار الذي هو شرطنا تحصيل
العبادة وقال في كان ابو الحسن الكرخي ينكر بهذا المذهب لفرق
ويقول المذهب عنده ان صوم جميع الشهر يتاوى بنية واحدة كما هو
قول مالك رحمه وقال فيم وهذا الاختلاف الذي ذكرناه الصحيح المقيم
فاما المريض والمسافر فلا خلاف انه لا يكون صائما لم ينو والفرق
لقرآن الاداء غير مستحق عليه في هذا الوقت فلا يتعين الابنية
بخلاف الصحيح المقيم وقلنا انما يشترط النية ليصدر الفعل قربة وفي
هذا المسافر والمقيم كذا في البسوط **قوله** وقال الشافعي انه لا شافعي
رحم الله تعالى لما كان منافع العبد على ملكه من غير ان يصير مستحقة
لله تعالى على العبد لانه تعيين نية الفرض كيد لا يلزم الجبر في صفة العبادة
بان يكون امساك على قصد القربة للعبادة المفروضة في العبد اباي
وتحقيق ذلك ان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا
فيكون ثواب الفرض اكثر من ثواب السفل فكما لا بد لصيرورة الفعل
قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها اجترارا
عن الجبر وتعيين المحل انما يكفي لتمييز العبادة عن العادة لا التبع الجبر
والثبات المقصد وانما تادي فرضا لا بد من التعيين فانما ثبت على خلاف
القياس فلا يقاس غير عليه فعلى هذا لا يتاوى فرضا الصوم بنية
التطوع او واجب اخر او مطلق النية قد تقرر في كتب الاصول ان ما
ثبت على خلاف القياس فغيره لا يقاس عليه والمراد به عدم جواز القياس
المجلى على ما ثبت بخلاف القياس الجلي وهو المراد منهم هنا اذ قد تقرر فيها
ايضا جواز الحاق حكم ثبت على خلاف القياس بغيره بدلالة النص وبطريق
الاستحسان الذي هو القياس الخفي والجواب اننا لانسلم وجوب التعيين
الا اننا لانسلم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق

في المتعينين بتعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان
تعيّن بهو للاحضار وطلب الاقبال فكذا بهرنا لما لم يشرع في الوقت
الا الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو للايجاد وطلب
الحصول وقد سبق تفصيل ذلك فان قيل قد شرطت نية تعيين الصلوة
عند ضيق الوقت فيمكن هذا من قبيل قلنا ان ذلك كان لان التوسعة
انقادت شرطانها وهو التعيين فلا يسقط بالعوارض ولا بتقصير
العبادة فان قلت الوصف لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون
وصف وبطلان اللازم يدل على بطلان ملزومه قلنا اللازم هو الوصف
المطلق وبطلان الوصف المعين لا يوجب بطلان المطلق مجوز
تحققه في ضمن غير ذلك المعين كالفرض بهرنا فلا يلزم انتفاء بوصفه
قال في التلويح وقد يجاب عن اصل استدلاله باننا لانتم ان وصف
العبادة يكون بقصد العبد بل الزام من الله تعالى فان الفرض اسم
لما الرضا الله تعالى اياه ونبت ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة
فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد
بتعليم توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساق المقرون
بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصنم الفرضية لا يكون بفعل العبد
بل بوجود الالزام من الله تعالى فنيته النفل او واجبا اخر لا يسقط
الفرضية الثابتة في نفس الامر اذ لا اثر لظنه ان اللازم ليس بلازم
كالمولود الخارج يتصف بالاحق وان ظن الناس انه ليس باحد بناء
على ان اقم له ولد مولود اخر ظنا فساد انتهى تعلم صاحب الكشف
في كشف عن الشيخ المعين انه ذكره في طريقته لا يخفى عليك انه يجري
مثل هذا التعمير في الواجب المقابل بالفرض لان الواجب لا يتقدم
في صيرورته قرينة وفي صيرورة هذه القرينة واجبا من النية

وان ما ذكره على عكس ما قال القاضي ابو بكر في افعال العباد ان ذات
الفعل واقع بقدره الله تعالى وكونه طاعة او معصية صفة له تقع
بقدره العبد وقال في الكشف لو اعتقد المشروع في هذا الوقت
انه نفل فكيف يجوز ان يصيرنا وبالصوم المشروع بنية النفل
قلنا انه قد نوى اصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل وصفه فلفت
وبقيت نية الاصل انتهى قد مر تفصيله **قوله** قلنا في جوابه على طريق القول
بوجوب العلة القول بوجوب العلة هو التزام ما لا يلزمه المعلق بتعليقه
مع بقا الخلاف وما نحن فيه كذلك لان الشافعي الرضا بتعليقه بالشرط
نية التعيين ونحن التزمنا بوجوب تعليقه حيث شرطنا ذلك لكن لما
جعلنا الاطلاق في المتعينين تعيينا في الخلاف بحاله **قوله** ثم الشافعي
اوجهه اه قال علماء ونازحهم الله تعالى في صوم رمضان انه يجوز بنية
قبل انتصاف النهار الشرعي وهو من طلوع الفجر الصادق الى غروب
الشمس خلاف الشافعي واستدل الشافعي بان العزيمة لما وجبت في
صوم رمضان وجبت من اوله الاخر لان اول اجزائه قرينة كسائر
وافتقار الصوم الى العزيمة باعتبار كونه قرينة فاذا خلا بعض اجزائه
عن العزيمة بفساد ذلك البعض لفقدان شرطه فيفسد كل الصوم لانه
لا يتجزى صحة وفسادا فان قيل قد صح البعض فيصح الكل لعدم تجزئته
فجوابه ان الصحة وجودية فلا توجد الا بصحة جميع الاجزاء بخلاف
الفساد وان المفرد مرجح على المصحح في باب العبادات اخذ بالاحوط
كأن المحرم والمبيح اذا اجتمعا يرجح المحرم على المبيح قال في التوضيح
اعلم ان الاستناد هو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقري
حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمفصوب فانه ملك الغاصب
باداء الصنمان مستند الا وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب

استورد الغاصب المفصولة فهدمت فادى الضمان يثبت النسب
 من الغاصب فانما يفتي يقول اذا اعترضت النية في النهاد
 لا يمكن تقديمها الى الغير بطريق الاستناد لان الاستناد انما يمكن في الامور
 الثابتة شرعا كالملك ونحوه وانما في الامور الحسية والعقلية
 فلا يمكن الاستناد وهرنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية
 وهو امر وجداني فان كان حاصله في وقت لا يكون حاصله قبل
 ذلك الوقت الا ترى انما لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال
 فاذا لم تستند بقي البعض بلا نية انتهى قال في التلويح يعني ان اقتران
 النية بجميع الاجزاء متعذر وباقول الاجزاء متعسر وحرر فلا بد من
 التقديم عليه بان يعرف في الليل انه يمك الله تعالى من الفجر الى الغروب
 ولا يطرأ عليه عزم على التروك فيعتبر استدامته كالنية في اول الصلوة
 تجعل باقية الى اخرها وانما النية المعترضة في خلال الصوم فلا تقبل
 التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشيء انما يعتبر حكما اذا تصور
 حقيقة كالنية في خلال الصلوة لا تعتبر متقدمة انتهى فتقول الشافعي
 ان النية المعترضة لا تؤثر في الماخض بوجه لما يرد على من قال بصحة
 هذا الصوم بطريق الاستناد كما اختاره بعض مشايخنا
 اعتبارا بحكم البيع بشرط الخيار فانه يثبت بطريق الاستناد
 ولكن هذا لا يصح لان الاستناد يظهر اثره في الموجود لا في المعدوم
 فانه لو كان الخيار للشيء وحدثت زيادة في مدة الخيار
 في يد البائع وهدمت ثم اجتمعت البيع حتى استند حكمه الى اول المدة
 لا يظهر اثر الاستناد في ذلك الهلاك حتى لا يسقط بمقابلة شيء
 من الثمن وهرنا ما تقدم على النية قد عدم فلا يمكن الحكم بطريق
 استناد النية اليه وهو معنى ما قال الشافعي النية المعترضة لا تؤثر

في الماخض قاله في الكشف **قوله** قلنا في جوابه اذ يدل علما ثنا ان الاجماع
 منعقد على انه لا يشترط اقتران النية باداء جميعه فانه لو ادى عليه
 بعد الشروع في الصوم يؤدي صومه اتفاقا وكذا لا يشترط اقترانها
 بابداء الشروع فيه فانه لو قدم النية يتأدى صومه وان غفل عنه عند
 الابتداء بالنوم اجاعا وكل ذلك للعجز ودفع الحرج اذ لا يوقف عليه
 اصلا او لا يخرج عظيم لان اول الوقت لا يعرف الا بالنجوم ومعرفة
 ساعات الليل وهو مع ذلك وقت نوم وغفلة في حق عامة الخلق و
 احكام الشرع مبنيّة على ما عليه عادات الدهماء ولا حرج في الدين
 لا يقال ين دفع هذا الحرج بجواز تقديم النية على حالة الشروع بوقوعها
 قبل اول الوقت لاننا نقول لانتم الاندفاع به في حق كل الصائغين
 كيف في جنس الصائغين مجنون يفتق عن الجنون وصحة يبلغ قبيل الصبح
 متارنا لا اول جزء من اليوم وسافر فيقيم بعد الصبح ومع عليه يفتق من
 اغنامه بعد وفي يوم الشك ضرورة لازمة لا يمكن دفعها الا بتأخير النية لان
 النية من الليل على الفرض حرام ونية النقل لغو عند الشافعي لان تعيين
 الموصف شرط عند كتحسين الاصل لما مر فثبت ان جواز التقديم
 لا ينفع به الحرج في حق هؤلاء بخلاف جواز التأخير به ينفع الحرج
 مطلقا قلنا لما جاز الاداء بنية متقدمة وان لم تتقارن حالة الابتداء
 والاداء فلان يجوز بنية متأخرة لاقتوائها بما هو ركن العبادة اولى
 ومع ذلك ان هذه النية المتأخرة موجودة في الرخاء المتقدم تقديرا
 وان لم توجد في استنادها كما ان النية المتقدمة التي لم تكن متقارنة حقيقة
 شيء من اجزاء اليوم متقارنة لها تقدير لكن النية من الليل افضل لما فيها
 من الاحتياط والمساومة الا لامثالها في قبل المعدوم المسبوق بالوجود
 يمكن ان يقدر بتحقيقه بان يجعل وجوده في حكم الباقية بل ربما يمنع طريقتا

الظاهر انه جوابه هو جهين لكن قوله
 فان وجد النية في الاكثر اذ يدل
 على انه جوابه واصل في الحقيقة
 كما يدل عليه لفظ المتن فتدبر
 اعلم ان

قال في التلويح

على النية المتقدمة بالليل فان من عنم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ
عنه اولم يعزم على تركه واقا المعدوم بالعدم الاصل فلا معنى به
لتقديم تحققة قلنا كما ان المنقضى يجعل كائنا تقديره اكد ذلك الالة
لان بصدد الكون وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة
الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جلة الامساكات
في اليوم شيء واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا
للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية
بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول فيد قبل ان يعتن
النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات
المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادقت نية في الاكثر صارت
صوما والآفدت فان قيل لو كان الاقتران ببعض كافيا لصحة
الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض تمامه
حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به حكم الاقتران بالكل وقال في
التلويح فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التأخير
مختصة ببعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعمال الغلب
دون القليل النادر قلنا انما سويتنا في اصل الحاجة لانه قدرها و
الخاص في موضوع كالعامة في مواضع وضرورة التأخير ليست من النادر
الذي لا يبيح عليه الاحكام بل هي بغيره في نفسها وان كانت قليلة
بالاضافة الا ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا تختص
بما قيل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيها قبل نصف النهار يتوكل الكل
الا الخلف وهو الاكثر وفيما بعد يفوت الاصل والخلف جميعا
فيفوت الصوم لان الاقل بما بلة الاكثر في حكم العدم اشهر من كل
ما ذكره ههنا مذكورة الكسفا ايضا وقارة الكسفا ما حاصله ان

ان لكل واحد من المتقدم والمتأخر كمالا ونقصانا فالكمال في
المتقدمة الاستيعاب للحكم والنقصان فيها عدمها عند الفعل حقيقة
والكمال في المتأخره الوجود حقيقة عند الفعل والنقصان فيها قصرها
عن الكل حقيقة فكانتا قسا ونيان بالنظر الى ذلك في حق جواز
الترخص بهما لكن بعد الدقة في النظر يكون تأخير النية اولى من تقديمها
وذلك لوجوهين احدهما ان الضرورة لم تندفع بتجوير التقديم
عن كل الصائمين لان فيهم اصحاب الاعذار المذكورة فيما سبق ومنهم
كافر اسلم في الليل ولم يعلم وجوب الصوم الا عند وجود النهار واما
بتجوير التأخير فهي مندفعة عن كلهم فهو يكون اولى من التقديم
في حق تحصيل التكليف بعد الرجوع وفي دفع الحرجه في الكون عنهم
والثاني ان التأخير اولى بالترخص به لان الاستيعاب للحكم موجود
فيه ايضا لوجود اقتران النية في الاكثر القائم مقام الكل وهذا هو
الاستيعاب كان نقصانا فيه فصا رجهة النقصان في المتأخره
معارضه لجهته الكمال في المتقدمة فلم جهة الكمال وهي الوجود عند
الفعل في المتأخره عن التعارض فصارتا خيرا نية ارجح من تقديمها
فان قيل يلزم على هذا ان يكون النية من النهار افضل عندكم وليس
كذلك اذ النية من الليل افضل بالاجماع قلنا انما كانت النية
من الليل افضل لان فيها المصارعة الى الاداء والتمتع له والاخذ
بالاحتياط لا لا محال الصوم كما ان الابتكار يوم الجمعة اولى من البيع
بعد النداء لما فيه من المصارعة ولا يتعلق كمال الصلوة نفسها به
لكن ما في الهداية ينبغي ويرده حيث قال فيها وجه قومه في الخلافة
قول النبي عليه الصلوة والسلام لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل
ولنا قومه عليه السلام بعد ما شهد الاعراب برؤية الهلال الا ان اكل

وتجذب الرضوء عند كل صلوة ونحو ذلك واعترض عليه صدر الشريعة
 بان المنذور اذا كان من العبادات المقصودة كالصلوة و
 الصوم والحج ونحو ذلك فله وم ثابت بالاجماع فيكون قطع الثبوت
 وان كان سند الاجماع ظنيا واول العام المخصوص فينبغي ان يكون
 فرضا اقول الجواب عنه ان المراد بالفرض ههنا الفرض الاعتقادي
 الذي يكفر جاحده كما يدل عليه عبارة الهداية والفرضية بهذا المعنى لا تثبت
 بمطلق الاجماع بل بالاجماع على الفرضية المنقول بالتواتر كما في صوم رمضان
 ولما ثبت في المنذور ونقل الاجماع على فرضية بالتواتر في مرتبة
 الوجوب فان الاجماع المنقول بطريق الشهرة او الاحاد يفيد الوجوب
 دون الفرضية بهذا المعنى كما في الحديث على ما تقرره كتب الاصول
 انتهى في نظر لانه انما يتم بعد العلم بثبوت الاجماع المنقول بالتواتر في
 حق صوم رمضان وبعدم ثبوت الاجماع المنقول بالتواتر في حق
 المنذور فيطلب منه ما يفيد العلم بعدم ثبوت الاجماع المنقول بالتواتر
 في حق المنذور اللهم الا ان يقال الوجود محتاج الى الدليل بخلاف
 العدم فالمراد طلب الدليل الال على ثبوت ذلك الاجماع لا الدعوى بعدم
 فيه نظر لان كلام صاحب الهداية ظاهر في الدعوى والتفريق فيطلب منه
 الدليل على عدم مثل ذلك الاجماع في حق الصوم المنذور ومنع المنع
 ومنع ما يؤيده خارج عن قانون المناظرة ان قيل قال صاحب الهداية
 اعلم ان صوم رمضان فرضية لقوم تعاقب عليهم الصيام وعلى فرضية
 انعقد الاجماع ولهذا يكفر جاحده والنذر واجب لقوم تعاقب وليؤفوا
 نذوره وسبب الاول الشره وهذا ايضا في اليه ويتكرر بتكرره وكل يوم
 سبب وجوب صومه وسبب الثاني النذر انتهى فهذا القول منه يدل
 على ان سبب وجوب الصوم المنذور هو النذر وسبب وجوب ادائه

وسبب وجوب ادائه خطاب الله تعالى والاجماع وايضا دل عليه
 كلام الشارع في الدرر على ما عرفت انفا فكيف يصح قولهم ههنا
 وسبب لوجوب قلنا الوقت سبب ظاهري يضاف اليه الحكم بلا
 تأثير فيه والنص سبب حقيقي يضاف اليه الحكم مع الثاني فوجه فهو في
 الحقيقة علمه لسبب ذلك الوقت لوجوب ادائه صومه المنذور
 ان قيل اليوم اذا كان سببا لوجوب الاداء فيه يلزم تقدمه على
 وجوب الاداء فيه ووجوب الاداء فيه مقدم على الاداء فيه فيلزم تقدم
 اليوم على الاداء فيه فكيف يتصور الاداء فيه قلنا السبب هو الجزء
 الاول من ذلك اليوم والجزء مقدم على الكل في نظر لانه سبب لوجوب
 ادائه الجزء الاول من الصوم اللهم الا ان يعتبر التقدم الذات ههنا
قول ويلحقه انما يدخل هذه السنة في الوقت بان يقول واما ذلك
 الوقت معيار للتودي وشرط لادائه وسبب لوجوبه كوقت معين
 نذ فيه الصوم والاعتكاف او الحج لانها ليست بمعيار حقيقة
 كالصوم الشرعي بالنسبة الى الصوم بل هي سببته به فالناذر
 اما ناذر بالحج سنة من السنين فيلزمه في عمره او ناذر به في هذه السنة
 فيلزمه ادائه فيها وهذه السبب بالمعيارية قال صاحب الهداية الحج
 واجب على الفور عند اب يوسف وعن اب حنيفة ما يدل عليه وعند محمد
 والشافعي رحمهم الله تعاقب على التراخي لانه وظيفة العرف فلان العرفية
 كالوقت في الصلوة وجه الاول انه يختص بوقت خاص والموت
 في سنة واحدة غير نادرف تضيق الوجوب احتياطا ولهذا كان
 التعجيل افضل بخلاف وقت الصلوة لان الموت في مثلها نادرا انتهى
 فوقت الحج مثل كل عند الاصوليين لانه في جهة المعيارية وترجمها
 ابو يوسف ووجهه الظرفية وترجمها محمد رحمهما الله فنع كذا في الدرر

١٤١
 بيان سبب وجوب صوم رمضان ادائه
 خطاب الله تعالى

واخذناك ارحم بهننا في حق الحج المنذور وما اخذ به ابو يوسف
رحم الله تعالى في حق الحج المفروض ولم يأخذ فيه ما اخذ به محمد رحمه الله
فيه لان ابا حنيفة رحمه الله تعالى مع ابو يوسف فيه فكان هذا اقوى مما
ذهب اليه محمد رحمه الله تعالى **قوله** ولا يعد في حق الشارع لان
تعيين وقت المنذور وحصل بتعيين الناظر فيؤثر فيما هو حقه كالنفل
فينفيه ولا يؤثر فيما هو حق الشارع كالواجب الاخر فلا ينضم
فيقع الصوم منه اذا نواه **قوله** من سلمه قال في الدرر سلام من عليه
السهو يخرج موقوفا لا قطعاً حتى يصح الاقتداء به ويبطل وضوؤه
بالقراءة وصح فرضه اربعاً بنية الاقامة ان سجدوا آتافاً وسلاماً
عليه السهول للقطع اي بنية قطع الصلوة لا يقطع لان نيته لتغيير
المشروع فتلغو كما لو نوى الظهور ستابله عليه ان يسجد للسهو
التحرية **قوله** كوقت صوم الكفارة كصوم كفارة اليمين وهو صيام
ثلاثة ايام ولاد وكصوم كفارة القتل الخطاء وهو صيام شهرين
متتابعين وكصوم كفارة الظهار وهو صيام شهرين متتابعين
ايضا علم ان فخر الاسلام ذكر في هذا القسم في اقسام الموقته وتبعه
المصنف وغيره من المشايخ ذكر في اقسام المطلقة وذلك لان
له شبرها بها جميعاً فشبهه بالموقته انه يتعلق بوقت يقدر له
وهو النهار لا بمطلق الوقت كالزكوة حتى لو اذاه ليلا لم يعتبر بخلاف
الزكوة وشبهه بالمطلقة انه لم يتعلق بوقت متعين يفوت بالاداء
بفوتها كما يفوت بفوات شهر رمضان فيجوز ادائه يكون مؤدياً لا قاصداً
فاختار فخر الاسلام جانب كون موقتها وتبعه المصنف في الظاهر
حيث قال ان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا يقيد له
واختار غيره جانب كونه مطلقاً ولان نزاع بينهما الا في اللفظ

قوله

قوله اذ لا قضاء لها اي لا قضاء لصوم الكفارة مطلقاً ولا الصوم المنذور
المطلق ولا القضاء بصوم رمضان والوقت في هذه الصيامات
معياري ولهذا لا يتحقق قضاء صومين في يوم واحد واداء كفارة ينج
بالصوم في شهرين لا لسبب فان سبب الكفارات ما يضاف اليه
من ظهار او قتل خطأ او يمين ونحوها وسبب القضاء التقويت
او الفوات او ما هو سبب الاداء وسبب المنذور المطلق
المنذور **قوله** وحكم وجوب تبنييت النية اي وجوب النية من الليل
وذلك لان الموضوع الاصل في غير المعين هو النفل فاذا لم تكن
من الليل يقع الامسالك من النفل فلا ينتقل ذلك الامسالك عن النفل
فالنية الكسوف ما ينكشف به المقام زيادة انكشاف حيث قال فيه
ومن حكم هذه الصيامات انها من حيث جعلت قرينة لا تستغنى
عن النية وتكفي في الامسالك كما في صوم رمضان والمنذور المعين
والنفل ومن حيث انها غير متعينة في هذا الوقت بل هي من
محملة لا يكون توقيفاً لاسالك في هذه الصيامات الاعاصم
الوقت وهو النفل اذ هو الموضوع الاصل في غير رمضان فاما
التوقف على الواجب وهو القضاء والكفارات والمنذور
المطلق فلا يكون لان هذا الواجب محتمل الوقت وانما يكون
التوقف على الموضوعات الاصلية كما في قولك ايت اسدا فتوقف
صحته وصدقه على رؤيته المهيكل المعلوم لا على رؤيته انسان سماع
لان الاول موضوع اللفظ والثاني محتمل وهذا لان التوقف
انما ثبت ضرورة استدراك فضيلة صوم الوقت التي لا
لا تدرك اصلاً والضرورة فيما هو الموضوع الاصل للوقت به
لا فيما هو محتمل فاذا كان الوقت عيناً لفرض لم مضان كان الوقوف عليه

قوله

وان كان غير رمضان فالاصل فيه النقل فتوقف عليه فلا ينفذ
على غيره فلهذا كانت النية شرطا من اوله ليقع الاساك من اوله
من محتمل الوقت فاذا نوى من الليل صوم القضاء، ينعقد الاساك
من اول النهار لمحمتمل الوقت فيجوزها كما اذا انعقد الاساك
لموضوع الوقت وهو النقل لا يمكن صرفه الى محتمل الوقت وهذا
في الحقيقة جواب عن كلام الخصم فان جمع بين صوم رمضان وصوم
القضاء في عدم جواز التأخير وخرق الشيخ بينهما بما ذكر
وخلاصته انه لما لم يكن هذا الوقت متعينا لهذه الصيامات
كان الصوم من عوارضا للوقت فلا بد من النية في الليل بخلاف
القدر المعين مثلا فيكفي النية الحاصلة في الاكثر ويكون النية
التقديرية حاصلة في اول النهار وبناء على تعيين الوقت فانه
يوجب كونه صائغا وهنالم يتعين الوقت وجبت النية الحقيقية
في اول النهار والنقل مشروع اصله غير رمضان كالفرض في
رمضان فيكفي النية في الاكثر كذا في التوضيح وقد عرفت ان
ما ثبت ولم يطل عليه ما يصاد به ويبطله فهو حكم الباطنة قد بر
قوله وحكم ايضا اه قال في الكشف ومن حكمه انه لا فوات ذكر الشيخ
في شرح التقويم ومن حكمه انه لا يتضيق عليه وجوب الاداء
وحكي عن ابن الحسن الكرخي انه عند ابي يوسف رحمه الله تعالى يتضيق
كالج والصحيح ما ذكرنا **قوله** واما ذلك الوقت مشكلا في الزيادة
والمساوات كذا في التلويح والزيادة تنصور في الظرفية والمساوات
في المعيارية وفسر المشكل في الكشف بالذي لا يعلم ان وقته متوسع
ام يتضيق وقال فيه اسناد الاشكال الى الجحاز اذا الاشكال
في وقته لانه نفسه انتهى ويفهم من شرح القاض القائل في المعنى

انه وجه اخر للاشكال حيث قال فيه النوع الثالث من المقيد
المشكل وهو وقت الحج لانه يشبه المعيار من حيث انه لا يتصور
في سنة واحدة الا في الشهر معلومة وتلك الاشهر لا تفضل عنه ويشبه
الظرف من حيث انه عبادة يتأدى باركان معلومة لا تستغرق الاداء
جميع العمر بل يفضل عنه ولان الوجوب موسع فيه ان ادرك وقتا
اخر حتى لو ادى به في العام الثاني يكون اداءه ومضيقا ان لم يف عمر
بذلك بان لا يدرك العام الثاني حيث تأتم بتأخير وهذا من علامة
التضييق ولا يخفى ان قوم موسى ان ادرك وقتا اخر لا يستقيم على قوله
ابي يوسف رحمه الله تعالى لان الواجب الموسع لا يلحقه الاثم بالتأخير
عن اول الوقت وعنده يلحقه اثم بالتأخير الى السنة الثانية
فكيف يكون من قبيل الموسع انتهى يفهم من كلامه ان الظرفية
تعتبر بالنسبة الى وقت العمر ويمكن ان يكون وجه الاشكال انه من
اقسام الموقت باعتبار انه لا يكون الا في اشهر معلومات لانه
غيرها من سائر الاشهر كالفرض للصوم ومن اقسام المطلق
باعتبار انه اداء اذا اتم به في اى عام كان كالصوم المنذور **المطلق**
قوله وذلك من وجهين له قال في الكشف وبيان الاشكال من وجهين
احدهما بالنسبة الى السنة واحدة وهو ان الحج عبادة تتأدى
باركان معلومة ولا تستغرق الاداء جميع الوقت فمن هذا الوجه
يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور في سنة واحدة
الاداء حجة واحدة يشبه وقت الصوم انتهى كذا في التلويح وقد تم
فيها جهة الظرفية على جهة المعيارية في هذا الوجه واخرت عنها في
الشرح فكانت اختار جهة المعيارية لكونها راجحة عند ابي يوسف وعند
ابي حنيفة بناء على ما مر فلذلك قدمها في الترتيب وقال في الكشف

والثاني بالنسبة الى سنة العمر فان الحج فرض العمر ووقته اشهر الحج وهي من
السنة الاولى تتعين على وجه لا تفضل عن الاداء وباعتبار اشهر
الحج من السنين التي تاتي بفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل في
نفسه وكان مشتبهها كذا ذكره في السنة والوجه الثاني ان الشيخ
في الكتاب وكذا في شرحه التقويم فقال وقت الحج وقت عين جعل
خرقا لاداء الحج ومعنى اشكاله انه اذا اخرج عن هذا الوقت المعلوم
لم يظفر في هذه السنة وفيه شك والاشكال في ادائه فان ان عاش
ادى وان مات تحقق الفوات فسميناه مشكلا وهكذا التقويم
ايضا وهو الصحيح انتهى وقدم في الوجه الثاني جهة المعيارية لكن راجح
فيه جهة الظرفية كما لا يخفى قال في التلويح وثانيتها بالنسبة الى سنة العمر
وذلك ان وقت العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو اتم به في العام الثاني
كان اداءه بالاتفاق لوقوعه في الوقت الا ان عند ابي يوسف يجب
مضيقة لا يجوز تأخير عن العام الاول وهو لا يسع الا حج واحد
فان شبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند
محمد رحمه الله تعالى يجوز تأخير عن العام الاول بشرط ان لا يفوت
فان عاش ادى وكان اشهر الحج من كل عام صاحبا للاداء كما جاز
الوقت في المصلوة وان مات تعينت الا شهر من العام الاول
كالنهار للصوم فثبت الاشكال انتهى الظاهر ان الاشكال في
الظرفية والمعيارية ثبت بالنظر الى التعدي والموت ويحتمل ان
يثبت بالنظر الى التوسعة بجواز التأخير بلا تفويت والتضيقة
بعدم جواز التأخير عن العام الاول وما قاله الشارع وجه آخر
للاشكال بالنسبة الى الوجه الثاني وذلك ان الموت في وقت الصلوة
نادر فلا يتم بالتفويت والتأخير اذا مات فيه واقام الموت السنة

فغير

فغير نادرا فيلحقه الاثم بالتفويت والتأخير اذا مات فيها خلافا
للسنة الاولى الميسرة فلا يكون الحج كالصلوة وهذا لا ينافي
كون وقت الحج كوقت الصلوة في الظرفية واذا كان الفعل ادائه
فعل فلا يكون الحج كالصوم وهذا لا ينافي كون وقت الحج كوقت
الصوم فثبت الاشكال من هذه الجهة في نظر لانه راجح في الحقيقة
الى احد الوجهين المذكورين لم يقدّر **قوله** وحكم الصيام في العمر هو ان يجري
عندهما كما ان الاثم بالتفويت يجري عندهما ولكن لا مدخل في النظر
الى جهة المعيارية وانما المدخل في الاثم بالتأخير بلا تفويت عند
ابي يوسف لا عند محمد رحمه الله تعالى **قوله** ولما ورد انه قال في الكشف
قال ابو يوسف وجوب الحج بطريق التضييق فيلزم منه تعيين الاشهر
من العام الاول وقال محمد وجوبه بطريق التوسع فيلزم منه جواز
التأخير عن العام الاول وعدم تعيينه للاداء فان قيل لما ثبت ان
وقته متضيقة عند ابي يوسف لم يبق مشكلا كوقت الصوم ولما ثبت انه
متوسع عند محمد زال الاشكال عنه ايضا كوقت الصلوة قلنا انما
حكم ابو يوسف بالتضييق على سبيل الاحتياط حتى لا يؤدي الى تفويت
العبادة لا من حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية الا ترى انه
لو ادرك العام الثاني جاز ادائه فيه وانما قال محمد رحمه الله تعالى بالتوسع
نظرا لظاهر الحال لانه لا يحتمل التضييق عنده الا ترى انه لو مات
قبل ادراك الاشهر من العام الثاني كان الاشهر من العام الاول
متعينا للاداء عنده فثبت ان الاشكال لم يزل بما قاله انتهى كذا
في التلويح وغيره وقال في الكشف الحج عند ابي يوسف واجب على
الفور حتى ياتم بنفسه التأخير رواه عنه بشرط المعيارية وهكذا ذكر
ابن شجاع عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى قال سئل عن مال الحج به

ام يتزوج

قال بل يحج به فهذا دليل على ان الوجوب عند عي الغور وعند محمد
يسمى التأخير بشرط ان لا يفوت بالموت فان اخرج ومات قبل
ادراك السنة الثانية فهو انما بالاتفاق اما عند اب يوسف فظاهر
وان عند محمد فلا ان التأخير كان بشرط عدم الفوت وقد فوت قضاء
وعند الشافعي لا ياتم بالتأخير وان مات كذا في المبسوط وغيره
وقال فيه ذكر الغزالي في المستصفى ان التأخير عند الشافعي جائز
في حق الشباب الصحيح دون الشيخ والمريض لان البقاء الى السنة
الثانية غالب في حق الشباب الصحيح دون الشيخ والمريض **قوله**
كاذبا نذر ان يعتكف شهر رمضان يوضحه ما في الدرر حيث قال
فيه نذر اعتكاف رمضان فصام رمضان بدون الاعتكاف وجب
قضاء الاعتكاف بصوم قصدي حتى لو تركها معاخرت عن
العهد بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم
الشهر حكما صرح به في الجامع الكبير واصول شمس الاثمة وانما حكى
وجب قضاءه بصوم مقصود لعود شرط الاعتكاف في الصوم
لقوله عليه الصلوة والسلام لا اعتكاف الا بالصوم الى الحال الاصل
وهو ان يجب مستقلا مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف
انتهى فلا يقال بهنا انه كما يحكم فيما سبق بارتفاع الاثم اذا اذاه
بالاخر لزوال الشك فيجوز قضاء الاعتكاف في رمضان
التأخر اذا بلغه لزوال الشك لان صومه ليس بصوم مستقل
اصلا بالنسبة الى الاعتكاف المنذور ويغني بتركها ترك الصوم
والاعتكاف في ذلك الشهر الذي نذره فيه وسبب تركها انما السفر
او المرض الحادث المستر الاخر وحاصل الجواب منع جواز
القياس لوجود الفارق بينها الذي بينه وبين الشهر **قوله** وعند محمد

140
ومحمد روي الظرفية اه قال في الكشف استدلال محمد رحمه الله تعالى بان
الحج فرض العمر وكان جميع العمرة اداءه الا انه لا يتأدى في كل عام
الذبح وقت خاص وهو الشهر الحرام فيكون وقته نوعا من انواع اشهر
الحج اي فردا من افرادها لا اشهر الحج من هذا العام بعينها وما
من سنة تمضي الا ويتوهم ادراك الوقت بعد طهارتها وانما ثبت
الحج بعارض الموت فيحتمل الحيوة عليه لان ما كان ثابتا فان
الظاهر بقاؤه الا ان يظهر المزيل وفيه شك فلم يعتبر واذا كان كذلك
لا يتعين الا بتعيينه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمرة وقت
الاداء هو الشهر دون الليالي كما ان وقت الحج اشهر الحج دون باقية
السنة ومع هذا لا يتعين الا بتعيين العبد فعلا كذا هذا ولا ي
يوسف رحمه الله تعالى ان اشهر الحج من السنة الاولى في حق الخاطبة
اخر الوقت فيحرم التأخير عنه كما في اخر وقت الصلوة وذلك لان
الوقت باحقه اشهر الحج من عمره لا من جميع الدهر والاشهر التي
من عمره ما كان متصلا بعمره ومنه الا شهر من المتصلة بعمره يقينا
والتي لم تحج بعد غير متصلة بعمره فلا تصير وقت حجة الا بالاتصال
وذلك مشكوك والافتصال في الحال ثابت فلا يرتفع بالشك
وعلى اعتبار الانفصال لا يبعث وقت الحج غير الوقت الحاضر فيكون
التأخير عنه كالتأخير عن آخر وقت الصلوة تحضيم ان وقت
الحج يفوت بمضي يوم عرفته ولا يرجع عوده الا بالعيش الى العام
القابل وفيه شك لانه ليس بارتداد من الموت فلا يثبت العود
باب شك فلا يرتفع حكم الفوت بخلاف الواجب المطلق عن الوقت
حيث انه ان يؤخره لان الفوت فيه بالموت والعمر ثابت للحال والموت
محتمل فلا يرتفع الثابت بالمحتمل فاما الثابت بهنا فالفوت بمضي الوقت

فلا يرتفع بالمحتمل وهو العيش الى السنة القابلة ونظيره المفقود
 لا يورث عنه ماله لان ملكه ثابت فلا يزول بالشك ولا يرث
 عن احد لان ملك غيره لم يكن ثابتا له فلا يثبت بالشك ايضا
 ومجلا في تأخير صوم القضاء والكفارة لان الموت في ليلة نادر
 فلم يعد تفويتا ومجد رحمه الله تعالى ان يقول قد ثبت ان النبي
 عليه الصلوة والسلام حج سنة عشر من الهجرة ونزلت فرضية سنة
 ست منها فعلم ان التأخير جائز ولا يجزي يوسف رحمه الله تعالى
 ان يقول في الجواب عنه ان تأخيرها عليه السلام كان لعذر وهو
 اشتغاله بامر الحروب وغيره وان التأخير انما حرم للموت
 وذلك بالشك في العيش وقد ارتفع ذلك بحقه عليه الصلوة والسلام
 فانه كان يعلم انه يعيشت الى ان يبين امر الحج الذي هو احد ركاز
 الدين ويعلم الناس المناسك ولم يكن علمه بالحج فلما ارتفع
 الشك في حقه عليه السلام اتسع الوقت فصا ركاز وقت الصلوة
 وهذا الدليل لم يثبت في حق غيره عليه السلام نذارة السرار **قوله**
 قال الشيخ ابو الفضل اه كذا في الكشف نقلا عنه وقال فيه واعلم
 ان ما ذهب اليه محمل رحمه الله تعالى من القول بجواز التأخير
 بشرط سلامة العاقبة على ما ذكره الملبسوط في هذا الكتاب
 وغيرها مشكلا لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر
 عليها فانه اذا سألنا سائل وقال قد وجب علي حج واريد
 ان اؤخره الى السنة التي تاتي والعاقبة مستورة علي فهل يحل
 لي التأخير مع الجهل بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم فلم يأتيم بالموت
 الذي ليس اليه وان قلنا لا يحل فهو خلاف مذهبه وان قلنا
 ان كان في علم الله تعالى انك تموت قبل ادراك السنة الثانية

لا يحل

لا يحل لك التأخير وان كان في علم الله تعالى انك تحيي فلذلك التأخير
 فيقول ما ندرى ما اذا علم الله تعالى ما فتواكم في حق الجاهل فلا بد
 من الجزم بالتجليل او التحريم فيلزم منه القول بعدم الاثم وان مات
 كما هو قول الشافعي رحمه الله تعالى اول الاثم بنفس التأخير وان لم يميت
 كما هو قول ابو يوسف رحمه الله تعالى كذا رايت في بعض اصول الفقه
 فثبت ان الصحيح في قول محم رحمه الله تعالى ما ذكره ابو الفضل في
 اشارات الاسرار انتهى الظاهر انه اذا غلب على ظنه انه اذا اخرجت
 ولم يكن ظنه مطابقا للواقع بان اخر بعد هذا الظن ثم اذاه فيحكم
 بارتفاع الاثم بذلك التأخير لانه في ذلك الظن كما يحكم بارتفاع
 الاثم لانه في ذلك الشك اذا اذاه بالاخرة عند ابو يوسف رحمه الله تعالى
 فيكون مال قولهم واحدا وهذا معنى قولها بان جواز التأخير مشروط
 بعدم التفويت مطلقا اي سواء غلب على ظنه انه اذا اخرجت
 او لم يغلب عليه فعلى هذا لا يرد ما قاله صاحب الكشف ومنه يعلم
 اندفاع البحث الاول مع ان ما ذكره ليس يختص بحكم الموسع
 الذي ليس فيه جهة المعيارية اصلا بل هو مشكوك بيمينه وبيد حكم
 الذي فيه جهة الظرفية وجهة المعيارية جميعا **قوله** واتمنا نيا اه قال
 صاحب الهداية في قبيل فصل الحائض المائل ولا غرو ان يكون الفعل
 مباحا او مندوبا اليه وهو مقيد بشرط السلامة كالرحى الى الكافر او
 الاصيد انتهى وقال قبل هذا في الجاهل مع الصغيرة في البالوعة
 يحفرها الرجل في الطريق ان احره السلطان بذلك او اجبره عليه
 لا يضمن لانه غير متعد حيث فعل ما فعل بامر من له الولاية في حقوق
 العامة وان كان بغير احره فهو متعد اما بالتصرف في حق غيره
 او بالاقتيات على راي الاحام او هو مباح مقيد بشرط السلامة

١٤٦

انتهى ومعنى لما غر ولا يملك ولا عجب ومعنى الاقتيات الاستعداد
 بالرأى افتعال من العوت وهو السبق كذا في العناية ويمكن
 ان يقال ان السلامة فيما ذكره صاحب الهداية وان كانت
 مستورة لكنها غالبية بخلاف السلامة في تاخير الحج لان الموت
 بين السنتين غالب احتمال لاسيما اذا كان بين السنتين ولا
 ولا يبعد ان يقال ان بناء امر المباح او المندوب اليه على
 المستورة ليس كبناء امر الواجب عليها لمزيد الاحتياط
 والاهتمام في حق الواجب كما لا يخفى اعلم ان اثر تعيين الاداء
 في العام الاول انما يظهر في حق المأثم دون غيره حتى ان من عليه
 حجة الاسلام لو نوى النفل في العام الاول يقع النفل لا عن الفوضى
 عندنا لان تعيين هذا الوقت للفرض كان للتحريز عن الفوات
 لان هذا الوقت غير قابل للنفل اصلا فلا يظهر اثر هذا التعيين
 في حق المنع عن صحة النفل كما خرج وقت الظاهر لما تعين للفرض ظهر
 اثر ذلك في حرمة التأخير لانه المنع عن صحة صلوة اخرى كذا
 في شرح الفاضل القا في عا المنع فلا يرد على ابو يوسف من طرف محمد
 رحمه الله تعالى ان الدليل على عدم تعيين العام الاول لا اداء الفرض
 انه يتي وقتا بغير وعاء كانه شهر رمضان فثبت انه غير متعين
 الا بالاداء والتعيين مفوض الى العبد ومنه تعين بالاداء لم يبق
 النقل فيه مشروعا وحاصل الجواب عن دليل محمد رحمه الله تعالى ان التعيين
 انما يثبت اثناء عرض خوف الوقت لانه امر اصلي فيظهر اثره في
 حرمة التأخير وحصول المأثم به لانه انتفاء شرعية النفل بخلاف
 تعيين رمضان للفرض فانه امر اصلي يثبت بتعيين الشارع فيظهر
 اثره في انتفاء النفل وحصول المأثم جميعا كذا في الكشف

في النفل من ان يترك في شهر رمضان
 الا بالاداء والتعيين مفوض الى العبد
 من غير ان يشرط في وقت الاداء

قوله ولذا صح تطوع من عليه الفرض اه قال في الكشف ولان وقت
 الحج ظرف لامعيار قلنا اذا نوى التطوع من عليه حجة الاسلام
 تصح ويقع عما نوى وقال الشافعي يلفونية النفل ويقع عن حجة
 الاسلام لانه لما عظم امر الحج لما فيه من زيادة كلفة ومشقة عدت
 في غيرها من الطاعات ولهذا لم تجب في العمرة الا مرة حج عن العرف
 الى التطوع مع قيام الفرض صيانة للحج الاسلام عن الفوت واشفاقا
 على المكلف لان تحمل المشاق الكثيرة وترك حجة الاسلام واختيار
 النفل عليها مع ان الثواب في اداء الفرض اكثر وان العقاب في
 تركه بعد التمكن من اداؤه مستحق عليهم من السقم والسفيه عندى مستحق
 الحج في امر الدنيا صيانة لما له كالمبذر في امر الدين اولى فيجعل منه
 نية النفل لغوا تحقيقا لمعنى الحج ويبقى اصل نية الحج وبه يتبادر فرض
 الحج بالاجماع يوضح انه لو نوى الفرض ثم طاف او وقف بنية التطوع
 يلفونية ويقع ذلك عن الفرض لما ذكرنا فلذا في اصل الحج ولا يقال
 لما لغت نية النفل لم يبق نية كما في الصوم على اصله لانه يقول
 الصفة في هذه العبادة قد تنفصل عن الاصل فانه لو عدم وصف
 الصوم من الحج يبتغى اصل الاحرام بخلاف الصوم لان الصفة هناك لا تنفصل
 عن الاصل فان الصفة اذا علمت لم يبق اصل الصوم انتهى ورد
 عليه بان الصفة من الحج اذا علمت لم يبق اصل الحج وبقا الاحرام
 ليس بقا الحج فان بقا الشرط او بقا بعض الاركان لا يكون بقا
 المشروط او بقا الكل انتهى قال في الدرر فلو احرم من فبلغ او عبد
 فعتق فحضر لم يسقط فرضها لان احرامها انعقد لا اداء النفل
 فلا ينقلب لا اداء الفرض وتجديد الصلح البالغ احرامه للفرض قبل وقوفه
 مسقط للواجب عليه لا العتيق فان تجديده غير مسقط لانه احرام

لم يكن لازما لعدم الاهلية واحرام العبد لازم فلا يمكن الخروج
عنه بالشروع في غيره وفرضه الاحرام والوقوف بعرفه وطواف
الزيارة فاذا فات واحد منها بطل الحج ووجب القضاء في
العام القابل والاول شرط كالتحريم في الصلوة والباقيان
ركنان وعند الشافعي الاول ايضا ركن وغرة الخلف ^{نظير}
فيما اذا احرم قبل اشهر الحج جاز عندنا لا عند وواجب الوقوف
بمزدلفة وسج جميعا ايضا سجد بها لان ادم عليه السلام اجتمع فيها
مع الحواء وازدلفا لهما اي دنا والسعي ورمي الجمار وطواف الصدر
للافاقي والحلق واذا ترك شيئا منها جازحه وعليه الدم وغيرها
سنن وآداب **قوله** فلم يوجد نية اخرى للفرض اه ان يقول بطلت
اضافة النية الى النفل وبقيت اضافة الى الفرض معتبرة او
مقدرة حفظا له عن اللغو بالكلية ويمكن تقدير النية في المنع عليه
والمراد هو الحكم بحسن الحج عن النفل الذي اقام عليه الدليل الاول
عليه بطريق الدلالة **قوله** والجواب المشهور اه قيل تعريف انه اذا
حج عن التطوع والحال انه لانيه له بالفرض لم يتم وقوع حج فرضا
بلانية واختيار وذلك باطل وبهذا يظهر انه على الجواب
الذي صوته انتهى قد عرفت ما فيه قال في الكيف لكنا نقول بالحج
عن هذا يفوت الاختيار وفوات الاختيار ينال في العبادة فيكون
القول بالحج لصيانة الحج مؤدبا الى تفويت الحج بانه ان الحج
عبادة والعبادة فعل اختياري لان ما لا اختيار للعبد فيه
لا يصلح طاعة ولا عصيانا فاذا نوى النفل فقد اعرض عن الفرض
بالبطلان من ترك اصل العزيمة لان الوقت ما دام قابلا للنفل في هذا
لو وقع عن الفرض كان واختياره واختياره وهذا هو الجواب

هو الجبر الصريح فالقول به يكون مفضيا الى ابطاله فيكون عائدا
على موضوعه بالنقض فالقول بصحته يكون قولنا باطلا اذ العبادة
لا تصح من غير اختيار قط بخلاف شهر رمضان فانه غير قابل للنفل
فلا يصح فيه نية النفل اصلا فلا يثبت الاعراض لانه يثبت في ضمن
النفل انتهى فلا مجال له ان يقول ان وقت الحج قابل للنفل في حق
من لم يجب عليه او اذاه او لا واقلا في حق من وجب عليه ولم يؤد
فغير قابل ^{لن} ويمكن ان يقال ان الحج عن النفل يفضي الى الجبر في اختيار
الفرض وهو يفضي في الحقيقة الى الجبر في الفعل وان سبق عليه
الاختيار لكون العبد مجبوراً فيه فتدبر **قوله** وفي الاطلاق دلالة
التعيين اه ان قيل لما بقي النفل مشروعا في العام الاول كان مشروعا
الوقت متعدد فينبغي ان يشترط التعيين في النية ولا يتأدى
الواجب بمطلق النية كالصلوة في اخر الوقت لان التأدي يطلق
النية من ضرورات اتحاد المبرور في الوقت فلم يوجد قلنا في الجواب
عنه ان جواز حجة الاسلام لا باعتبار ان يسقط اشراط نية التعيين
بل لان التعيين ثبت بدلالة حال المؤدى لان ظاهر حال المسلم انه
لا يتحمل المشقة العظيمة ثم يستغل باداء النفل وعليه حجة الاسلام
فاستغنى عن التعيين صريحا بدلالة الحال فانصرف مطلقا الى حجة
الاسلام لكن الدلالة لا تعارض الصريح فبطل عند التصريح منه
بخلافه بان ينوى النفل لمن اشترى بدرهم مطلقا يتعين به
نقد البلد في العرف بدلالة الحال من المؤدى وهو المشتري وتلك
الدلالة هي تيسر اصابت نقد البلد فبطل عند التصريح بغيره
بان شرط نقد الاخر عند الشراء فسقط تلك الدلالة بخلاف
شهر رمضان لثبوت الفرق بين الحج وبينه حيث يصرف الى الفرض ^{نعم}

وان عتق شيئا اخر بخلافه بهما ووجه الفرق ان التعيين من
الاطلاق بهما انما يستفاد لمصلحة المؤدى فلا يعتبر ذلك عند
التصريح بخلاف شهر رمضان لان التعيين ثم لمصلحة المؤدى وهو
كونه واحدا لا مزاحم فيتعين جميع المتفاوتين سواء اطلق او عتق
غيره كذا في التحقيق وشرح الفوائد على المعنى الحاصل انما لا نسلم
ان جوازها في هذه الحالة باعتبار ان تعيين الفرض ساقط بل هو
شروط ولكنه لا يحتاج الى ذكره بالقلب لو باللسان حالة الاحرام
لان الظاهر ان المسلم لا يتكلف الحج النفل وعليه حجة الاسلام فصار
الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين وانصرف مطلق
النية اليه فاذا سمى شيئا اخر ايضا اندفع به ما تعين بالحال قاله
في الكشف **قوله** والاحرام غير مقصود اه انما يجوز احرام الرفقة
عنه بدون احرام وقصد عند النبي حنيفته رحمه الله تعالى لان الاختيار
منه موجود عند تقدير الاعلان صالوا من غير اختيار اصلا وبيان
ان الاحرام شرط الاداء عندنا بمنزلة الوضوء للصلوة ولهذا
جوزنا تقديمه على اشهر الحج والرفقة انما تعقد لبعضهم بعضا
عند العجز ولما عاقد بهم عقد الرفقة فقد استعان بهم في كل ما
يعجز عن مباشرته بنفسه والاذن بمنزلة الاذن صريحا كما في شرب
ماء السقاية واذا ثبت الاذن قامت بينهم مقام نيته كما لو لم يعم
بذلك فصار بهذا النوع من الاختيار كافيا فيما هو من شرط العبادة
فاما الافعال فلا بد من ان تجرى على بدن عند بعض مشايخنا واليه
ما في فتح الاسلام لان النيابة تجرى في الشروط ولا تجرى في الافعال
الا ترى ان النيابة تجرى في الوضوء فانه غسل اعضاء المحدث
غيره كان له ان يصلح بتلك الطهارة ولا يجرى النيابة في اعمال الصلوة

بوضوح

يوضح ان النيابة عند تحقق العجز وفي اصل الاحرام تحقق عجز
عنه بسبب الاعضاء فينوب عنه اصحابه فانما الافعال فلم يتحقق
فيها العجز لانهم اذا حضروه المواقف كان هو الواقف واذا طافوا
به كان هو الطائف بمنزلة من طاف راكبا بعذرو وعند بعضهم
نيابة عنهم عن في الافعال تصح ايضا قال شمس الائمة وهو الاصح الا
ان الاولى ان يقفوا به ويطوفوا به ليكون اقرب الاداء فكان
مغيبا ولو ادوا عنه كان جائزا لان الحج يؤدي بالنيابة عند العجز
بالاجماع قاله في الكشف وقال فيه واما الاحرام عن الابوين فانما يصح
لانه يجعل ثوابهما او لاحد منهما ولم ولاية ذلك عند اهل السنة
والجماعة لانه حقه فيصرفه الى من شاء لان يكون الافعال واقعة
عنها او عن احد هما ولهذا كان له ان يجعله عن احد هما بعد ما احرم
عنها لان جعل الثواب لهما او لاحد هما انما يصح بعد الاداء فلو غت
نيته قبله ولهذا لم يسقط حجة الاسلام عنها كذا في بعض الشروح وذلك
شمس الائمة في المبسوط اذا حج الرجل عن ابيه او امة حجة الاسلام
من غير وصية او وصية بالملكية اجزأه ان شاء الله تعالى وتمسك
فيه باحد حديث ثم ذكر في اخر المسئلة وانما قيد الجواب بالاستثناء
بعد ما صح الحديث لان سقوط حجة الاسلام عن الميت باداء الحجية
طريق العلم لانه امر بينه وبين ربه والعم لا يثبت بخبر الواحد فلذا
قيد الجواب بالاستثناء واما قولهم اذا طاف او وقف متطوعا يقع
عن الفرض فالجواب عنه ان عقد الاحرام قد انعقد للفرض ولا اعتبار
للنية بعد ذلك انما المعبر هو النية عند الاحرام الذي هو جامع
كما لو سجد سجدة في صلوة الفرض بنية التطوع لم يعتبر لان التحريم
انعقدت للفرض والنية تعتبر عند التحريم فان قيل ما ذمتم مخالف

للنقص

بهنا ما يعنى الفرض ايضا والمحكوم به اما حقوق الله تعالى وهي
ثمانية او حقوق العباد وهي اكثر من ايجبه او ما اجتمعا فيه
والاول غالب كحد الغدق او ما اجتمعا فيه والثاني غالب
كالقصاص كذا في التوضيح وسائر التفصيل **قوله** ولا يتصور
الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فيه نظر لان صلوة الجمعة وصلوة
العيد من الموقنات ولا يتصور فيها القضاء فيلزم ان يكون
ايقاعها اداء اللهم الا ان يلتزم ثبوت الواسطة بين الاداء والقضاء
في الموقنات ايضا او بين الحكم على الاكثر فيها **قوله** الاداء تسليم
عين الواجب بالامراه قال في التحقيق الاداء تسليم نفس الواجب
الثابت في الذمة بالسبب الموجب له كالوقت للصلوة والشهر
للصوم ونحوهما الا ان يستحق ذلك الواجب وهذا التعريف يشمل
تسليم الموقت في وقته كالصلوة والصوم وتسليم غير الموقت
كالزكوة وصدقة الفطر انتهى وكذا في شرح الفاضل القا في
الحاصل المراد بالواجب هو الاعم من الوجوب على التعيين والمراد
بالامر هو الاعم من صريح الامر وتما بعناه وانت تعلم انه كون
بعض صيغة الاخبار بغير الامر كقولهم تقا يتربصن بانفسهن ونحو
يؤيد كون لفظ الامر بالمعنى الاعم مجازا بهنا وتما قررنا علمت
ما في كلام الشارح فتدبر **قوله** ان الباء في قوله بالامر سببية
متعلقة بالواجب فيكون المراد بالوجوب في تعريف المصنف
هو وجوب الاداء كما هو مقتضى المقام ويحتمل ان تتعلق
بالتسليم فيكون المراد به هو نفس الوجوب لتوقف وجوب
الاداء عليه وهو الموافق بما في التحقيق والواجب يراد به ما هو
شامل للكامل والقاصر وما له ثبوت القضاء والانتفاء التعريف

فالمراد

فالمراد بعين الواجب ما لا يكون مثله مطلقا فاحترز به عن
القضاء **قوله** على التعيين والاي يخرج عنه الاستثناء متعلق بالتعيين
فالمراد هو الوجوب في الجملة لا الوجوب عليهم بخصوصه اذ لو اريد
هذا يلزم ان يخرج اداء المسافر للصوم مثلا اذ لا يجب عليهم في
شهر رمضان الحاصل المراد بالوجوب هو الاعم من الوجوب
على التعيين والمراد بالامر هو الاعم من صريح الامر وتما بعناه وانت
تعلم ان كون بعض صيغة الاخبار بغير الامر كقولهم تقا يتربصن بانفسهن
ونحوه يؤيد كون لفظ الامر بالمعنى الاعم مجازا بهنا وتما قررنا به
علمت ما في كلام الشارح فتدبر **قوله** اذ لا يتصور فيه التسليم لان
المعنى المصدرى هو نفس التسليم فلما اريد يلزم ان يكون للايقاع ايقاع
وهو التسليم والاطلاق والالتيان وما في معناه فلو كان للايقاع
ايقاع يلزم اما الدور او التسلسل في الايقاعات الموجودة المترتبة
ويلزم ايضا انه اذا وقع الفاعل شيئا واحدا فقد وجد امورا غير
متناهية والتوارم كلها محال فكذا الملزوم وفيه منع مشهور وهو مجاز
ان يكون ايقاع الايقاع نفس الايقاع كما حاز في وجود الوجود و
تكوين التكوين وعلم العلم بمعنى انه معلوم بذلك العلم فلا يلزم في تمام
فتأمل **قوله** ومعنى وجوبه صريح في ان المراد به هو وجوب الاداء
لانفس الوجوب وقد عرفت معنى الوجوب الشرعي **قوله** والمراد بتسليم
احداه قال صاحب المعنى الاداء تسليم عين الواجب بسببه
الى مستحقه وقال الفاضل القا في شرحه عليه لقائل ان يقول لا
لا يتصور التسليم في الصوم والصلوة اذ التسليم انما يمكن في الاعيان
الباقية وجعله مجازا لا يليق بالتعريفات وايضا غير مانع لصدقه على
القضاء وقوله بسببه لغو لانه لا يحترز به من شيء وجوابه اما عن الاول

فهو انه قد ثبت في قواعد الشرع ان الواجبات الشرعية لها حكم
الجواهر فيجوز التسليم فيها لمانع الاعيان او نقول معنى تسليمها اخراجها
من العدم الى الوجود اذ تسليم كل شيء ما يناسبه غاية الاحرام يكون
مجازا لكن استعمارة التعريفات شايع عند ظهور المراد واما عن الثاني
فلا سلم الصدق واما عن الثالث فلا سلم لانه لا فائدة فيه بل في
ذكر السبب فائدة عظيمة وهي الاشارة الى المغايرة بين نفس الوجوب
الثابت بالسبب وبين وجوب الاداء الثابت بالامر والى رد
قول من زعم انها معنى واحد وان ثبت بالامر لا غير وليس من الواجب
ان يكون كل واحد من القيود المذكورة في التعريفات للاحتراز
عن شيء انتهى قد سبق ان ذكر العيان في التعريف احتراز عن المثل
فلا يصدق التعريف على القضاء وان بعض القيود قد يكون
بيانا للواقع لا احتراز عن شيء اخر وانت خبير ان الحق ان اخرج
الشيء من العدم الى الوجود مخصوص بالله تعالى بطريق الخلق لكن للبعد
كان كسب في ذلك والمراد معلوم قال في التحقيق لا يقال كيف يمكن
تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من
العبد لانا نقول لما اشغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريقها
اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كأنه عينه لانه
لا يتصور تسليم الآبر هذا الطريق وقيل قوله بسببه الاستحقة بيان
لما يحصل به تسليم عين الواجب لا اتمام التعريف لان التسليم
لو لم يكن بسببه لم يكن تسليم عين الواجب بل يكون تسليم واجب
اخر لان الواجب يختلف باختلاف الاسباب وكذا لو لم يكن
المسلم اليه مستحقا لما سلم اليه لا يكون تسليم الواجب انتهى قال ابن
الملك في شرح المنها فنقول لا احتياجه الى هذا القيد لان قوله بالامر

بغيره

بغيره منه التسليم المستحقة لان الامر ورد به ولان معنى التسليم
تحصيل السلامة وهو اداء واجب انما يكون اذا سلم الى
مستحقة وزاد بعض قيد اخر وهو وقت لان التسليم في غيره
لا يكون اداء فنقول انما ايهمل المصنف هذا القيد ليعم عيو الوقت
كالزكوة والكفارات يقال ادى زكوة ماله وطعام كفارته انتهى
وكذا النذر المطلق واما المقيد بوقت معين فانما يكون ايقاعه
اداء اذا كان في ذلك الوقت **قوله** ولم يقل اه قال في التبيين الاداء تسليم
عين الثابت بالامر والقضاء تسليم مثل الواجب بالامر وقلنا في
الاول الثابت ليتمثل النقل انتهى فكانه قصد المخالفة لمن
ذكر الواجب بالامر في تعريف الاداء بناء على ان المختار عنده كونه
المندوب خامورا به حقيقة او قصد البيان ان مراده به معنى
الثابت بالامر ومنه يعلم ان حقه تعليمة قيد المنفي وقال في
الكويح المراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لاما ثبت وجوب
اذا الوجوب انما هو بالسبب وحده يصح تسليم عين الثابت مع
ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن
اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت
في الذمة لا تسليم ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها او ايقاع
ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر
لما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا الاحتجاج لا يقال ان
الشرع اشغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريقها فاخذ ما يحصل
به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كأنه عينه انتهى وقد عرفت
المراد بالواجب في تعريف المصنف ويجوز تعلق البناء بالتسليم
فيجوز ان يكون المراد بالثابت اعم من الثابت بغيره او وجوبه

بسببه على ان يكون المندوب اليه كالواجب تماما مر به على رأى
من ذهب اليه وكانت قصدا لذكره بكتابه المذكور على صاحب التحقيق
وقد قال في الكشف بعد ما قاله في التحقيق او يقال الواجب بالامر
غير الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر فعل الصلوة او ايتا
ربع العشر الذي به يحصل فراغ الذمة مثلا وهو ممكن التسليم
فاما الوصف الشاغل للذمة فحاصل بالسبب لا بالامر انتهى وفيه
نظرا لانه اعترف بان الافعال والاعراض لا تقبل حقيقة التسليم
لاعتناع انتقال العرض من محل الى محل اخر قال ابن الملا في شرحه
على المنار في قوله بالامر هذا الشارة الى ان المراد منه افعال الجوارح
لا ما في الذمة قبل الامر وهو نفس الوجوب لان ذلك ليس بالامر بل
بالسبب فقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الواجب وهو وصف
في الذمة لا يتصرف فيه فان قلت تسليم الافعال وهي الاعراض غير متصور
قلنا لها حكم الجواهر شرعا ولهذا توصف بالبقاء فان قلت تسليم العين
كيف يتصور والديون تقضى باعتبارها لا باعتبارها العينية
والمثلية ليست بالقياس الى ما في الذمة بل بالقياس الى ما علم من
الامر فان الماتر به ان كان عين ما علم فهو الاداء انتهى قد عرفت ان
نفس الوجوب ثبتت بسببها قبل وجوب الاداء وان وجوب
الاداء ثبت بالامر قبل الاداء فيكون المؤدى قبل الاداء حقا لانه
ثابتا على العبد فيكون الاداء تسليم عينه لوجوده وبقائه في الشرع
لكونه بمنزلة الجواهر فيه **قوله** لما عرفت انه يريد عليه ان النقل اذا لم يكن
فامورا به يلزم ان يكون ايتان واسطة بين الاداء والقضاء ولانه
اذا شرع فيه فحده فقد صار بالشرع واجبا فيقضى فكيف
يصح قوله بل يكون واجبا واما موراه واداء فان اداء يكون واجبا

وامورا

وامورا به واداء مجرد الشرع فيه بدون الافاد فيكون الفرق
بينه وبين الواجب ثابتا قبل الشرع لا بعد بان يوجد الاثم في ترك
الواجب ابتداء لانه ترك النفل ابتداء وقد عرفت ما فيه من لزوم
ثبوت الواسطة فان قيل انه اداء يلزم انتقاض تعريفه على اية جمعا
بايقاع النفل وان قيل لانه لزوم ثبوت الواسطة يلزم التقصير
في التسليم لخروج عن المقسم واقسامه المذكورة على اية الحاصل
ان التحقيق كون المندوب اليه فامورا به وكون ايقاعه اداء ولم يكن
ايقاع المباح اداء عند المحققين لعدم كونه فامورا به عندهم **قوله**
والندوة النافذة قضاء وهو تسليم مثلها قال في الدرر ولا يقضى سنة
النجى الا بتعاللفرض اذا قامت معه وقضاها مع الجماعة او وحدا
فانقضاء سنة السنة ان لا تقضى لاختصاص القضاء بالواجب لكن
ورد الخبر بقضاها قبل الزوال بتعاللفرض وهو ما روى انه عليه السلام
قضاها مع الفرض غداة ليلة التعريس بعد ارتفاع الشمس فيسقى
مارواه على الاصل وفيما بعد الزوال اختلاف المشايخ واما اذا قامت
بلا فرض فلا تقضى عندها وقال محمدا رحمه الله **قوله** احب الي ان
يقضىها الزوال ولا تقضى قبل طلوع الشمس بالاجماع لكن اهم النقل
بعد الصبح انتهى وكذا في الهداية وغيرها فلو ذكر في تعريف القضاء
الثابت دون الواجب ليدخل فيه قضاء هذه السنة لكان افيد
واشمل اللهم الا ان يراد الاعم من الواجب واما هو بمنزلة كونه
تابعا له في ذلك او يعتبر دخولها في المثل كونه تاتيا بقية للفرض في ذلك
او يقال انه لم يعتبر شمول التعريف لقضاها بناء على ان المقسم هو فامورا به
فتدبر **قوله** قال في الميزان انه نقله ثانيا في ما قاله من دخول قضاء
اصحاب الرخصة وارباب العذر في تعريف القضاء قال في الميزان

ثم عندنا ما يؤدى في خارج الوقت المعين بعد فواته عن الوقت
المعين يكون قضاء سواد كان وجوب الفعل ثابتا في الوقت
بان كان اهلا للتكليف ولم يكن الوجوب ثابتا لكن لا حرج
في القضاء كالحائض والنفساء والنائم والمغف عليه والمجنون غير
المطبق ونحو ذلك ويعتبر وجوب الاداء في الجملة لا في حق
لكن يعتبر في حق اهلية ثواب الاداء نظرا له وقال بعض اصحاب
الحديث ان من وجب عليه في الوقت فغاب عمدا او سهوا يكون
المثل في الوقت الاخر قضاء وان لم يكن الوجوب ثابتا يكون
اداء حقيقة ويكون هذا فرضا ثانيا لكن يصح قضاء مجازا لان من
شرط هذا الفرض الثاني فوات الاول ^{الاصح} ما ذكرنا فانه بالاجماع
يجب عليه ان ينوي قضاء الغائت وبين القضاء والاداء اختلاف
في الاحكام ولكن ليس من شرط القضاء وجوب الاداء ^{منه} عليه ولكن
الشرط هو وجوب الاداء في الجملة لعموم دليله وفواته عن الوقت
في حقه مع ادراك وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه انتهى **قوله**
من عنده لا يخفى عليك ان المتبادر من كونه من عند المسلم ليس
بمجرد الحضرة بل مع كونه حقه يؤيده ما ذكره الكشاف من لفظ الكه
حيث قال الا يري كيف اكد شمس الائمة بقوم هو حقه احترازا
عن الوديعه ولهذا اختير في المنقح ما ذكره شمس الائمة انتهى
فلا حاجة الى زيادة قيد اخر كما زاده في نسخة الامام وشمس الائمة
حيث قال القضاء اسقاط الواجب بمثل من عند المتأمر
هو حقه كذا في الكشاف وقال في القضاء اسم تسليم مثل الواجب
بالاخر ولم يذكر الشرح مثل الواجب من عنده ولا بد منه وذكر
في وجهه ما ذكره صاحب التلويح والمراد هو المعنى الاعم من ان يكون
من عنده

104 من عند نفسه ومن طرفه وكالم او تبرعا لان الدين قد يقضى باحد
هذين الطرفين فكانه هو حقه بعد القضاء تبرعا قال في التلويح
وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عنده من وجب عليه به
احترازا عن صرف دراهم الغير الا دينه فانه لا يكون قضاء
ولما لا ان يسترد هاهنا من الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يوم
قضاء من ظهر اسمه او عتق قضاء من ظهره لا يصح مع قوع
المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى انتهى وذلك
ان الفرض خالص حق الله تعالى فليس للعبد ان يتصرف فيه بذلك الطريق
بخلاف النفل يجوز تصرفه فيه بان يتوكل ابتداء او بان يصرفه الى
غيره ومن ترك هذا القيد فكانه نظر الى ان هذه ليست باسما لها
في اعتبارها في دفع والمدكور في التعريف تسليم مثل الواجب بالاح
قوله ويستعمل كل منهما في الاخر مجازا اه اعلم ان معنى الاداء يخص
بتسليم نفل الواجب لانه في اللغة ينبىء عن شدة العناية والاستقصاء
في الخروج عما لزم وذلك بتسليم عين الواجب لا بتسليم مثله بعد
ما فات فلا يمكن اطلاقه على تسليم مثل الواجب الا بطريق المجاز
فلا يحتاج الى القرينة كما في قول نوبت ان اودى ظهر الامس
فيقرنية الامس فيفهم منه ان المراد هو القضاء مجازا شرعا لان
اداء ظهر الامس بعد مضيه محال وكذا في قول ادى ما عليه من الدين
فيقرنية قوم من الدين يفهم منه ان المراد هو القضاء مجازا عرفيا
لان اداء حقيقة الدين محال واعلم ان القضاء لفظ عام يجوز
اطلاقه على تسليم عين الواجب ومثله حقيقة لان معناه الاسقاط
والانقضاء والاحكام وهذه المعاني موجودة في تسليم عين الواجب
كما انها موجودة في تسليم مثله فيجوز اطلاقه على الاداء بطريق الحقيقة

لعموم معناه كاطلاق الحيوان على الانسان والفرس والاسد وغيرها
 الا انه لما اختص بتسليم المثل من فاعله او شرعا كان في غيره مجازا
 فكان اطلاقه على الاداء حقيقة لغوية ومجازا عن فاعله او شرعا
 قال القاضي الامام وشيخنا في القضاة في الاداء مجازا
 لما فيه من اسقاط الواجب كما في قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم
 في الاخر والتوفيق بينهما ان فخر الاسلام نظر الى معانيها
 اللغوية فوجد مع القضاة شاملا لتسليم العين وتسليم المثل
 فجعله حقيقة فيهما ووجد مع الاداء خاصا في تسليم العين
 فجعله مجازا في غيرها فاشتراط التعيين بالقرينة والقاضي الامام
 وشيخنا في القضاة رحمه الله تعالى نظر الى العرف والشريعة فوجد كل منهما
 خاصا بمعنى فجملاه مجازا في غير ما اختص كل واحد به كذا في
 الكشف لكن قد اشتهر فيها بينهم النقل من العام الى الخاص
 كما وقع في لفظة الصلوة فانها بمعنى الدعاء مطلقا عند اهل
 اللغة فاذا استعملت عند علم في الاركان والمعلومة والافعال
 المختصة بخصوصها لا تشملها على الدعاء تكون مجازا
 لغويا عندهم وانما بمعنى تلك الاركان والافعال عند اهل الشرع
 بطريق النقل من العام الى الخاص فاذا استعملت عندهم في مطلق
 الدعاء تكون مجازا شرعا عندهم فانظروا ان يكون لفظ
 القضاء من هذا القبيل ولا يخفى عليك ان معنى الاداء اعم
 لغة من معناه الشرعي ويدل عليه قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا
 الامانات الا ايها بل هو شامل لتسليم ما في الذم مطلقا

في قوله تعالى فاذا قضيت مناسككم في الاخر والتوفيق بينهما ان فخر الاسلام نظر الى معانيها اللغوية فوجد مع القضاة شاملا لتسليم العين وتسليم المثل فجعله حقيقة فيهما ووجد مع الاداء خاصا في تسليم العين فجعله مجازا في غيرها فاشتراط التعيين بالقرينة والقاضي الامام وشيخنا في القضاة رحمه الله تعالى نظر الى العرف والشريعة فوجد كل منهما خاصا بمعنى فجملاه مجازا في غير ما اختص كل واحد به كذا في الكشف لكن قد اشتهر فيها بينهم النقل من العام الى الخاص كما وقع في لفظة الصلوة فانها بمعنى الدعاء مطلقا عند اهل اللغة فاذا استعملت عند علم في الاركان والمعلومة والافعال المختصة بخصوصها لا تشملها على الدعاء تكون مجازا لغويا عندهم وانما بمعنى تلك الاركان والافعال عند اهل الشرع بطريق النقل من العام الى الخاص فاذا استعملت عندهم في مطلق الدعاء تكون مجازا شرعا عندهم فانظروا ان يكون لفظ

سواء كان عين الواجب قبل الاداء او مثله بعد فوات الوقت
 وقبل ايقاعه قال في الكشف ورايت في نسخة من اصول الفقه
 ان الواجب الاصل في يوم الجمعة هو الظاهر لقول عائشة رضي
 الله عنها انما قصرت الصلوة لمكان الخطبة الا ان الجمعة
 اقيمت مع القدرة على ادائها لنوع حاجتها وكان اسم
 القضاء لها حقيقة في هذا الوجه انتهى فيه تأمل فتأمل قال في الكشف
 ان الآية نزلت في تسليم مفتاح الكعبة وذلك ان رسول الله صلى
 الله تعالى عليه وسلم لما فتح مكة طلب المفتاح فيقول له ان مع عثمان بن
 طلحة وكان يلي سدانة الكعبة فوجه اليه عليا كرم الله وجهه فابى
 ان يدفعه اليه وقال لو علمت ان رسول الله لم امنعه المفتاح فلتوى
 على رضى الله تعالى عنه يده واخذه منه قسرا حتى دخل رسول الله البيت
 وصلى فيه فلما خرج قال له العباس رضي الله عنه مع السقاية
 وسئله ان يعطيه المفتاح فانزل الله بهذه الآية فامر رسول الله
 عليه الصلوة والسلام عليا رضي الله تعالى عنه برده اليه فردده اليه
 والطف له في القول واعتذر اليه فقال لعلي رضي الله عنه اذيت
 ثم جئت ترفق قال لان الله تعالى انزل في كتابك قرآنا وامرنا برده
 عليك وقراء هذه الآية فانه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واسلم ثم
 هاجر ووقع المفتاح الى اخيه شيبه فرزق ولده الى اليوم والامانة
 في الاصل مصدر سمي بالشيء الذي يؤتمن عليه ثم الآية عامة في كل
 امانة كما قال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه الامانة تكون في كل شيء
 في الوضوء والصلوة والصوم والزكوة والجنابة وفي الكيل والوزن
 واعظم من ذلك الودائع وذكر في عيني المعاني قد دخل في هذا الامر
 اداء الفرائض التي هي امانة الله تعالى التي حملها الانسان وحفظ

وحفظ الحواس التي هي ودائع القم ثم الواجب في ذمة العبد
بمنزلة عين مودعة عنده فاذا اذاه في وقته مراعيها حقه
باقص الامكان كان اداء بمنزلة تسليم عين الوديعه ويؤخذ
واذا قصر في رعايته كان بمنزلة الخيانة من امانة فكان قضا
اذ الخيانة في امانة توجب الضمان واداء الضمان قضا
حقيقة لا اداء كذا في بعض الشروح انتهى بتفرع على استعمال
القضاء في معنى الاداء مجازا جواز الاداء بنية القضاء بان قال
نوبت ان اقبضه فرض هذا الوقت لان قضاء الوقتية مع بقاء
الوقت متعذر وتفرع ايضا على استعمال الاداء في معنى القضاء
مجازا جواز القضاء بنية الاداء بان قال نوبت ان اودى ظهر
الامس لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال كذا قال الفاضل
القاضي في شرحه على المغني قال في الكشف ثم حاصل ما ذكرنا ان
اطلاق لفظ الاداء على معنى القضاء وعكسه جائز فاما صحته
الاداء بنية القضاء حقيقة كنية من نوى اداء ظهر اليوم بعد
خروج الوقت على ظن ان الوقت باق وعكسه كنية من نوى
قضاء الظاهر على ان الوقت قد خرج وهو لم يخرج بعد فليست
ببنية على هذا الاصل كما ذهب اليه البعض لانه ان اقتصر على قصد
القلب ولم يذكر باللسان شيئا فلا يشكل لان كلامنا في اطلاق
اللفظ على معنى وليس بهما لفظ وان انضم اليه التذكرة باللسان
فكذلك لانه اراد بكل لفظ حقيقة وليس كلامنا في اتمام
جوازه باعتبار ان نية اصل النية ولكنها اخطأ في الظن فاحطأ
في مثل معفو عنه انتهى لقوله عليه السلام رفع عن امة الخطاء والنسيان
قال الفاضل القاري في شرحه على المغني في جعلهم الاداء مجازا عن

عن القضاء في اداء الدين نظر لانهم صرحوا بان اداء الدين من
قبيل الاداء الكامل قال فخر الاسلام واما الاداء الكامل فمثل رد
المبيع واداء الدين انتهى قال فخر الاسلام واما الاداء الكامل فهو رد
عين الحق في الغصب والمبيع واداء الدين انتهى بجبارته قال في الكافي
وهو مثل اداء ثمن المبيع وتسلم المسلم فيه وذكر اداء الدين في قسم
الاداء الكامل وان كانت الديون تقضى بانتماله لانه لا يطبق
لاداء الدين سوى هذا انتهى قال في الكشف اما الاداء الكامل فهو
رد المغصوب وتسلم المبيع على الوصف الذي عا ورد عليه الغصب
والمبيع واداء الدين على الوصف الذي وجب ثم عدا اداء الدين
من هذا القسم وان كانت الديون تقضى بانتماله لانه لا يطبق لاداء
الدين سوى هذا وقال ان تسليم العبد في حكم تسليم الدين وكان من قبيل
الاداء المحض انتهى وقال في الهداية ان ما يقبضه في السلم غير حقه
لان الدين غير العين فالسنة وان جعله عليهم ضرورة لتلا يكون
استبدالا فلا يكون عينه في جميع الاحكام كذا في صدر الشريعة وقما
نقلنا علم وجه اندفاع نظر الفاضل القاري لان كون اداء الدين
من الاداء ضروري بمعنى اعتبار الشارع وان جعلهم اداء الدين
مجازا عن القضاء بمعنى على ما في الواقع وان القضاء في قولهم الدينون
تقضى بانتماله محمول على حقيقة بمعنى على حقيقة الحال فتدبر **قوله**
ويجب القضاء ان عمن المثل اه قال في الكشف ان وجوب القضاء
لا يتوقف على امر جديد وانما يجب بالامر الاول عند القاضي الامام
ابن زيد وثمن الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهم واليه ذنب أصحاب
الشافعية والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند العراقيين من
اصحابنا كصدر الاسلام ابن اليسر وصاحب الميزان لا يجب

بالامر الاول بل بامر اخر وهو مذهب عامة اصحاب الشافعي و
عامة المعتزلة والخلاف في القضاء بمثل معقول واما القضاء
بمثل غير معقول فلا يمكن ايجابه الا بنص جديد بالاتفاق **قوله**
وهو النقص قال في الكشف واعلم ايضا انهم اتفقوا على ان
وجوب الضلع اذا تقرر ولم يفعل في وقت المقدرو فعل بعد
انه يكون قضاء حقيقته سواء تم في وقت علمه او سهوا ولكنهم
اختلفوا فيما انعقد سبب وجوبه وتأخر وجوبه اذ ان
لما منع سواء كان المكلف قادرا على الاتيان به كالصوم في حق
المريض والمسافر وغيره قادرا عليه اما شرعا كالصوم في حق الحائض
واما عقلا كالصلوة في حق النائم والمنع عليه فقال بعض اصحاب الحديث
انه يسيء قضاء مجازا وهو الحقيقته فرض مبتدأ لان القضاء
الحقيقي مبني على وجوب الاداء وهو ساقط عن هؤلاء بالاتفاق
وكيف يقال بوجوب اداء الصوم على الحائض ولا يسيل لها الا
الاداء ولا الازالة للمانع من الاداء بخلاف الحدث فانه يمكن
ازالته وكذلك المنع عليه والنائم لكنه يسيء مجازا قضاء لان من شرط
هذا الفرض فوات الاول فلفوات ايجابه في الوقت يسيء قضاء
وقال عامة الفقهاء من اصحابنا واصحاب الشافعي انه قضاء حقيقته
لان حقيقته ما فعل بعد وقت الاداء استدراما للمصلحة ما
انعقد سبب وجوبه وقد انعقد في حق هؤلاء فيكون هذا
حقيقته والدليل عليه انه يجب عليهم نية قضاء الغائبة بالاجماع
ولو كان فرضا مبتدأ لما وجبت وليس من شرطه وجوب الاداء
حقيقته بل تصور ذلك كاف وان كان بعيدا كتصور وجوب
الطهارة بالماء في موضع الاماء في صحة نقل الحكم الا القرب

وقد

وقد تصور زوال هذه الاعذار في الوقت ويجاب الاداء
بعد فيكون هذا العذر كافيا في نقل الحكم الا القضاء بشرط
ان لا يكون مؤديا الى الحرج وهذا كالمحدث اذا ضاق به وقت
الصلوة لا يتأدى له الاداء ووجوب الاداء يلاقيه وكذلك من
لا يجد ماء ولا ترابا نظيفا لا يتصور منه الاداء ولا التسيب
اليه ومع ذلك صح الوجوب عليه والسكران يلاقيه وجوب الصلوة
وهو ممنوع من ادائها وذكر في الميزان في هذه المسئلة وليس من
شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط وجوب
الاداء في الجملة لعدم دليل وفواته عن الوقت في حقه مع ادراك
وقت القضاء وانتفاء الحرج عليه انتهى وقد سبق تحقيق هذا
فتذكر فلا تغفل **قوله** فلا يرد النقص اه اي اذا كان المراد من موجب
الاداء هو النقص الدال على وجوب الاداء في الجملة لا النقص الدال على
وجوب الاداء عليه بخصوصه فيجب به القضاء اذا عقل المثل
ولا يرد النقص بصوم الحائض مثلا **قوله** فظهر بهذا التقدير بطلان
ما قبله القائل هو الفاضل القا في شرحه على المنع حيث قال
فيه قوله وان يجب بالسبب الذي يجب به الاداء اختلف المشايخ
في ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد لاحق
ام يثبت ذلك بالامرات سبق فقال جمهور من علماءنا ان ذلك
بالامرات سبق وقال العراقيون سنا واكثر اصحاب الشافعي ان
ذلك بالامر اللاحق قلت فظهر بهذا التحريم سقوط الاعتراض بصوم
الحائض لانه خارج عن محل النزاع كلقضاء بمثل غير معقول
وصاحب التحقيق قد طول الكلام وما ارجى بما يروى الغليل به
ويشغ العليل انتهى بعبارة تعني ان صوم الحائض ليس بالامر السابق

لانه لا يتوجه الخطاب اليها في الحقيقة حالة الحبض ولا يوجد
وجوب الاداء على العبد الا بعد توجه الخطاب اليه في الحقيقة
والقضاء مبني على سبق وجوب الاداء لا على سبق نفس الوجوب
عند الكثر المحققين واعتبار توجه الخطاب في الجملة بعيد جدا
وان صح في نفسه فعمل من هذا التقرير ان جوابه مبني على وجه اخر
مختار عنده وجواب غير مبني على وجه غير مختار عنده فلا يقال
عليه الا ببيان الفساد فيما اختاره لا ببيان قول اخر فيه ومن برح
في كلام المغني يعرف ان المراد بالسبب في تعريف القضاء هو الامر
لكونه مبنيا على وجوب الاداء وهو لا يكون الا بالامر ولا ينافي حمل
السبب في تعريف الاداء على سبب نفس الوجوب لكون وجوب
الاداء مبنيا على نفس الوجوب وقد سبق الكلام فيه قند لم ولا تغفل
قوله قالوا في الاستدلال على مطلوبهم انه قال في الكشف احيى من قال
بانه يجب بامر مبتدأ بان الواجب بالامر اداء العبادات ولا يدخل
للرأي في معرفتها وانما تعرف بالنص فان الامر بتقدير ابوقت كان
كون المأمور به عبادة متقيد به ايضا ضرورة توقفه على الامر
فان العبادة مفترقة بانها فعل ثابته به المراد على وجه التعظيم ثم تعه
بامره واذا كان كذلك لا يكون الفعل في وقت اخر عبادة بهذا الا
لعدم دخوله تحت هذا الامر كمن قال لغيبه افعل كذا في كل يوم كجوه
لا يتناول هذا الامر ما عدا الجملة بحكم الصيغة كما لو كان متقيدا
بالمكان بان قيل اضرب من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها
واذا لم يتناول الامر كان الفعل بعد الوقت وقبله سواء فيحتاج
الى اخر ضرورة ولا يمنع ان يكون مصلحه في وقت دون اخر
مخصوصة باوقات والصوم كذلك لا يقال نحن لان دعى انه

انه يتناول من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمح قضاء
ولكننا نقول المأمور لمآفات يضمن من غير توقف على امر اخر كما
في حقوق العباد لانا نقول من شرط ايجاب الضمان المماثلة ولا
مدخل للرأي في مقادير العبادات وهياتها فلا يمكن اثبات المماثلة
فيها بالأي وكيف يمكن ذلك والاداء مشتمل على الفعل واخر فضيلة
الوقت ولهذا لم يجز قبل الوقت وقد فانت فضيلة الوقت بحيث
لا يمكن تداركها قال عليه السلام من فاته صوم يوم من رمضان
لم يقضه صيام الدهم كلف فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثلا للفعل
في الوقت ولما لم يمكن ايجابه بالامر الاول توقف على دليل اخر ضرورة
قال ابو اليسر ان اقامة الفعل في الوقت انما عرف قرينة شرعا بخلاف
القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت اخر مقام هذا الفعل
بالقياس عند الفوات كما في الجملة فان اداء الكعبين لما عرف قرينة
بخلاف القياس لا يمكننا ان نقيم مثل هاتين الركعتين مقامهما
في وقت اخر بالقياس عند الفوات وكما في تكبيرات التشرية فانها
لما عرف قرينة تلك الايام شرعا بخلاف القياس لا يمكننا ان نقيم مثل
هذه التكبيرات في غير تلك الايام مقامها عند الفوات انتهى
الحاصل ان الفعل الموقت قرينة وطاعة ثابت بالامر الموقت
على خلاف القياس وما ثبت على خلاف القياس لا يجري فيه القياس
فلا يعرف به كون الفعل الواقع في الوقت الاخر قرينة ومثاله
لفوات شر في الوقت حتى يضمن به فيحتاج الى نص اخر يفيد كونه
قرينة كالاول ومثاله قال الفاضل القاري احيى العرايقون بان
الفايت عبادة فلا يقضى الا بمثل هو عبادة لان الضمان يعتمد
المماثلة ولا يصير المثل عبادة الا بالنص **قوله** فان قيل الاخر

هذا مذکور مع جوابه في التلويح ولكن لا اختصاص له على
من قال بالا حياج الى النص الجديد في القضاء بمنزلة معقول
بل يجري على القائلين بالاتفاق بالا حياج اليه في القضاء
بمنزلة غير معقول وكذا الكلام في الجواب **قوله** اعلم انه في نظر
لان التقويت بمنزلة النص المقصود في اجاب القضاء
عند علم وان الفوات بمنزلة التقويت عند علم في ذلك ايضا
فتدبر وفيه كلام سبب **قوله** قلنا في الاستدلال على المختار بحيث
يفهم منه الجواب عن استدلال المخالفين اه انما قيد بهذه
الحيثية لان الدليلين اذا تعارضتا ساقطا فلا يثبت شيء
منها الحكم ما لم يبين الجواب بوجه من الوجوه عن احدهما فاذا
اجيب عنه يبيح الاخر سالما عن المعارض ويثبت الحكم به قال
في الكشف اجتمع من قال بان يجب بالامر الاول بالقياس وهو ان
الشرع ورد بوجوب القضاء في الصوم والصلوة قال الله تعالى
فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي فافطر فعليه
عدة من ايام اخر وقال عليه الصلوة والسلام من نام عن صلوة
او نسىها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه
معقول المانع فوجب الحاق غير المنصوص به وببانه ان الاداء
قد صار مستحقا عليه بالامر في الوقت ومعلوم بالاستقراء في قوله
الشرع ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا بالاداء او
بالاسقاط او بالعجز ولم يوجد الكل فبقي كما كان قبله ما عدم وجود
الاداء فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد صريحا بيقين
ولادلالة لانه لم يحدث في الاخر في الوقت وهو يفسد لا يصح اسقاطا
للمترك الامتناع فقرر وجوب الوقت وذلك لا يجوز ان يكون

ان يكون اسقاطا بل هو يقرر ما عليه من العهدة وانما يصلح الخروج
سقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في حق ادراك الغضبية
لبقاء القدرة على اصل العباداة لكونه متصورا لوجود منه حقيقة
وحكما فيستقدر السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدرار الوقت
الوقت الى الاتم ان تعد التقويت والاعدم الثواب ان لم يكن
تعد للعجز ويتبع اصل العباداة الذي هو المقصود وهو ما عليه القدرة
عليه فيطالب بالخروج عن عهدة بصرف المثل اليه كما في حقوق
العبادة فان قيل لا نسلم ان القدرة على اصل الواجب تبقى بعد
فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء
عليه لا يصح فيكون الواجب فعلا موصوفا بصفة ومن وجب
عليه فعل موصوف بصفة لا ينبغي بدون تلك الصفة كالواجب
بالقدرة الميسرة لا يبقى بعد فوات تلك القدرة لفوات وصفه
وهو اليسر قلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحوه فعمل ان
نفس الوقت بهنا ليس يقصود لان معنى العباداة في كون الفعل
عملا بخلاف هوى النفس او في كونه تعظيما لله تعالى وتناء عليه وهذا
لا يختلف باختلاف الاوقات كما لا يختلف باختلاف الاماكن
وكان هذا محتمرا بان يتصدق درهمان من ماله باليد اليمنى فشلت
يده اليمنى يجب ان يتصدق باليسرى لان الغرض به يحصل فكذا
بهنا واما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا
بل لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب لا يجوز ولما كان
الوقت تبعا غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوط ما هو المقصود
الكلي وهو اصل العباداة كمن اتلف ثوبا وعجز عن تسليم المثل
صورة يسقط عنه ذلك للعجز ولا يسقط بسقوط ما هو المقصود

وهو المثل مع فيجب عليه القيمة كذا انتهى كذا في التحقيق
بعبارة وقال في الكشف قال الشيخ ابو المعين القضاء مثل الاداء
وان لم يكن في الفضيلة مثله والمثلية في حق ازالة المأثم لانه احراز
الفضيلة وكذا جميع عبادات اصحاب الاعذار كالموذي وغيره
يقوم مقام العبادات الكاملة في حق ازالة المأثم لا حتى احراز
الفضيلة انتهى وقال في الكشف ولما ثبت ان النص معقول المعنى
تعدى الحكم وهو وجوب القضاء به الى الفروع وهي الواجبات
بالمندرج الموقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها
وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم ان مثل العبادات لا يصير عبادة
الا بالنص لانا قد سلمنا ذلك ولكن الكلام في ان الفعل الذي شرع
عبادة في غير هذا الوقت حتما للعبد هل يجب اقامته مقام
الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بان يجب لان
الشرع قد اقامه في الصوم والصلوة بمعنى معقول فيقاس عليها
غيرها انتهى كذا في التحقيق بعبارة وقال في الكشف وقد خرج
الجواب ايضا عن الحقبة وتكبيرات التشرية لان سقوطها للجن
لان اقامة الخطبة مقام ركعتين غير مشروع للعبد في غير ذلك
الوقت فبمضى الوقت يتحقق العجز فيه ويلزم صلوة الظهر لان
مثلها مشروع للعبد بعد مضى الوقت وكذا الجهر بالتكبير
غير مشروع للعبد في غير ايام التكبير بل هو منهي عنه لكونه بدعة
فبمضى الوقت يتحقق الفوات فيه فيسقط كذا ذكره شمس الائمة
قال في الكشف ولما ذكرنا ان ما قدر عليه يجب ولا يسقط به
بسقوط ما عجز عنه قلنا اذ اقامته صلوة في ايام التشرية يجب
قضاؤها بلا تكبير في غير ايام التشرية والمسئلة على اربعة اوجه

انزلها

ان ذكرها قبل ايام التشرية ثم قضاها في هذه الايام لا يكبر وعن
ابن يوسف انه يكبر لانه قدر على وجه الكمال فيلزمه كالمريض اذا فاتته
صلوة باياما فقضاها في الصحة يقضيها بر كونه وسجود وان نقول
الجهر بالتكبير لم يشترع الا مقدر فلو كبر للغاية يكون زيادة
على ذلك المقدر وان ذكرها في ايام التشرية فقضاها في غير ايام
التشرية وهي مسئلة الكتاب فانه لا يكبر وقال الشافعي يكبر
ليكون القضاء على حسب الفوات وانما نقول الجهر بالتكبير بدعة
لان زمان مخصوص فيبطل بقوته كرمي الجار بسقط بان قضاء
يوم النحر وكالجمعة وكالاضحية وصار كالصحيح اذا نسي صلوة
فقضاها في المرض يقضيها باياما وان قضاها في ايام التشرية من
العام القابل وحده او جماعة لا يكبر ايضا لان الزيادة على المروءة
بدعة فاما اذا قضاها في هذه الايام من هذه السنة بجماعة فانه
يكبر لان وقت التكبير قائم ولو كبر لا يبريد على المشرع في هذه الايام
فيكبر ليكون القضاء على حسب الفوات كذا ذكره شمس السلام
الا ونجد في شرح الجامع قوله لا عندهم اصلا في رواية اه
يعني انه لا يجب قضاؤها اصلا في رواية لعدم ورود النص المقصود
فيه وفي رواية يجب بالتقويت كما في النذر المعين الذي تترك
المنذور وعدا فيه لا بالفوات كما في المعنى عليه في علمها بين الروايتين
يظهر ثبوت الخلاف في رواية ثالثة يجب بالفوات ايضا وعلى
هذه الرواية لا تظهر الاحكام بل في التخيير فان وجوب القضاء
عندنا بالقياس وعندهم بغيره قال في الكشف والتحقيق وهذا الكلام
يشير الى ان ثمة الاختلاف تظاهر فيما ذكر من المنذورات المعينة
فبعد العامة يجب قضاؤها بالقياس وعند الفريق لا يجب لعدم

لعدم ورود نص مقصود فيه ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا
نذر صوم هذا الشهر او نذر ان يصوم في هذا اليوم اربع ركعات
ففي اليوم او الشهر ولم يف بالقضاء واجب بالاجماع بين
الفريقين ولكن على قول الفريق الاوّل سبب اخر مقصود غير
النذر وهو التفويت وعلى القول الاخر بالنذر واعلم ان
التفويت لما يوجب القضاء عندهم لان المنزلة نص مقصود به
فكان اذا فوت فقد التزم المنذور ثانيا او التزم قضاء المنذور
قصد افعاله اذا فات لا بالتفويت بان مرض او جن في الشهر
المنذور وصومه او اغم عليه في اليوم المنذور فيه الصلوة يجب ان لا
لا يقضى عندهم لعدم النص المقصود صريحا او دلالة فتظهر في اختلاف
ولكن ما ذكره شمس الائمة ان وجوب القضاء بديل اخر وهو تفويت
الواجب عن الوقت على وجه هو معدور فيه او غير معدور ويشير
الا ان القوات بمنزلة التفويت عندهم في ايجاب القضاء في
لا تظهر فائدة الاختلاف في الاحكام بين اصحابنا وانما تظهر في خروج
قوله واعتراضه قائله التلويح بهذا جهة عليكم لان وجوب قضاء
الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرها
من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل
مبتدأ لا بما اوجب الاداء قلنا لان ان النص لا يوجب القضاء بل
للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا المثل وضمان فيما
اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعد والقياس يظهر لا مثبت
فيكون بقاء وجوب المنذور او الاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في
بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق
اشتمل كذا في شرح المنصور القائل على المعنى وكذا في الكشف والتحقيق

وقال فيها وهذا نحن غصب شيئا وهلك عنده يجب الضمان لو ورد
النصوص الموجبة له ولكنه يضاف الى الغصب السابق الموجب للاداء و
هو رد العين والنصوص لطلب تفرغ الذمة عن ذلك الواجب فكذا
بهنا انتهى فان قيل ان قوله تعاقدة من ايام اخر يحتمل في نفسه
يكون لا يوجب قضاء صوم المسافر ويحتمل ان يكون لذلك الاعلام
وكذا الكلام في الحديث في الصلوة والقياس يظهر لا يوجب النصوص
للايجابات المنذورة لا ثبت لا فلا بد من كونها للاعلام من حرج حتى
يتم الكلام في ذاته قلنا سئل الغصب تصح ان تكون حرجية لم
يرجح ايضا ما في الكشف حيث قال فيه قول العامة اقرب الى المعقول
عما ذهب اليه الفريق الاوّل واثنى بسائل اصحابنا ان اوفق لها فانهم
قالوا ان قوما فاتتهم صلوة من صلوات الليل فقصوها بالفرار بالجماعة
جهرا امامهم بالقراءة ولو فاتتهم صلوة من صلوات النهار فقصوها
بالليل لم يجهر امامهم بالقراءة ومن فاتته صلوة في السفر فقضاها في
الحضر صيادتين ولو فاتته في الحضر فقضاها في السفر صيادتين كما ذكر
شمس الائمة وانه اعتبار حاله وجوب الاداء دون وجوب القضاء
دليل على انه يجب بالسبب السابق انتهى في نظرنا ان الواجب يقع
مثل ما فوته او ما فوته وما فاتت في غير وقت لكونه باقية الذمة وانما
الكلام في ان وجوب بقائه هل ثبت بما اوجب به الاداء او بدليل
اخر فيجوز ان يجب به وما ذكر من المسائل لا ينافيه والظاهر ان
مسئلة الغصب نفس الوجوب تكون مضافة الى الغصب كما ان
وجوب الاداء وهو رد العين مضاف اليه واما وجوب القضاء والضمان
بالمثل او القيمة فينبغي ان يثبت بالنصوص الواردة في كونه تعاقدا
من اعطى عليكم فاعطى واعليه بمثل ما اعطى عليكم وقال في الكشف

ولا يلزم عليه ما اذا فاتته صلوة في المرض الذي يعجز فيه عن القيام والركوع
والسجود فيقضيها في حالة الصحة او على العكس حيث يعجز حاله
القضاء لاحالة الاداء حتى وجب عليه القيام والركوع والسجود
في الفصل الاول مع ان الاداء لم يجب بهذه الصفة ولم يجب عليه
في الفصل الثاني مع ان الاداء وجب بهذه الصفة فهذا يدل
على انه وجب بدليل اخر كما قال الفریق الاول لانقول السبب في
حق الاداء انعقد في الفصلين بوجوب القيام والركوع والسجود
باعتبار توهم القدرة بمجوز الانتقال الى الخلف وهو القعود
او الابعاد عند العجز ان اختار الفعل في هذه الحالة فكذلك علمه
في حق القضاء من غير تفاوت فاذا فاتته صلوة في حالة المرض
او الصحة فقد فاتته صلوة كاملة بقيام وركوع وسجود كان
لم فيها ولاية الانتقال الى الخلف عند الفعل للعجز فاذا قضاهما
فهو بتلك الصفة بعينها فان وجد شرط النقل في هذه الحالة
كان لم ذلك والا فلا كما في الاداء الا يرى انه لو افتتحها في الوقت
فانما حدث به عجز كان له ان يتمها قاعدا وبإيماء ولو افتتحها قاعدا
ثم زال العجز كان له ان يتمها قاعدا فاذا ثبت الانتقال في الاداء فكذا
في القضاء وهذا ممن وجب عليه التيميم ثم قدر على الماد او على العكس
لا يجوز له التيميم في الفصل الاول ويجوز في الفصل الثاني لان السبب
انعقد موجبا للطهارة بالماء في الحالين لتوهم حدوث الماء بمجوز
للانتقال الى الخلف وهو عند العجز فان تقدم على الفصل حاله العجز كان
له ولاية الانتقال الى الخلف والا فلا فكذا هذا بخلاف السفر والحضر
فان السبب هنا قد تقرر موجبا للركعتين او الاربعة فلا يتغير
ذلك في القضاء فان قيل قد ذكرتم ان القضاء المأجوب اذا كان

اذا كان قادرا على المثل والآن يسقط فينبغي ان لا يجهر الامام في قضاء
صلوة الليل اذا قضوها بالنها ولان الجهر بالقرارة في نافلة النهار
غير مشروع وكذا ينبغي ان لا يلزم قضاء المغرب لانه ليس له نافلة
مشروعة على هيئة المغرب قلنا انما يشترط لصحة القضاء كون
النفل مشروعا من غير نظر الا الكيفية والكمية فانه يجب قضاء الظهر
مع النفل لم يكن مشروعا على صفة الظهر ركعتان براءة وركعتان
بغير قراءة وكذا لا يجوز التسليم على راسي الركعتين في قضاء الظهر
ويجوز للنفل فعلم ان المعتمد ما قلنا كذا اورده شيخنا في فوائد
الجامع الكبير ناقلا عن ابينا مولانا بدر الدين الكوردي رحمه الله
واجيب ايضا في جنس هذه المسائل بان الشرع لما امره بالقضاء
على هذه الهيئة والصفة عرفنا ان له نفلا يصح للصرف الاما عليه
ولكن يظهر ذلك في ضمن فعل القضاء لا مطلقا كما ان له تعيين احده
الاشياء الثلاثة من كفاية اليدين ضدورة التخيير ولكن نفلا في
ضمن الفعل لان تعيينه بالقول ابتداء وان كان للاب ان يتمكن
جارية الابن ولكن في ضمن الفعل لان يملكها ابتداء ونظائر كثيرة
انتهى فالجواب الاول منقوض صحة القضاء على مشروعية
النفل مثلا في الكم والكيف مع الاسباب المذكورة والجواب
الثاني بعد تسليم ذلك منقوض وقوم كذا لكن يظهره في ضمن
فعل القضاء قال ابن الملاك في شرحه على المناهج ما فات كان
في ذمته مضمونا ومقدورا على مثله لان النقل شرع له من جنس
وهو مثل له فادبر في حاله من النفل الاما عليه من القضاء فان قلت
على هذا ينبغي ان لا يقضى المغرب لان ثلاث ركعات نفل غير
مشروع قلنا لا نسلم فان الوتر سنة على قولها واحدا رواه ابي

عند ابي حنيفة رحمه الله ولو سلم فقضاؤها ثبت بقوم عليه السلام
 من قام عن صلوة او غيرها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها
 فان قلت النقص ورد في الناس والنائم والمدعى اعم قلت الاستدلال
 ليس بعبارة الدليل لانه اخص من المدعى وانما هو بدلالة وانما
 ذكر النائم والناس اشارة الى ان المؤمن ليحل شانه ان يتروك الصلوة
 متعمدا قال في التلويح لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان
 الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس
 لا يقتضي صوم يوم الجمعة وايضا اقتضاه لكان اداءه بمنزلة ان
 يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير وكانا سواء
 فلا يعصى بالتأخير لانا نقول معناه انه احرم الصوم وابقا عم
 في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المأمور
 به الوجوب مع نقص فيه وجب لا يلزم اقتضاء صوم يوم الجمعة ولا
 كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء انتهى فيه نظر لان
 الامر الاول الموقت بوقت معين محدود اما ان يكون مقتضيا
 لايقاع الفعل في غير ذلك الوقت او لا يكون مقتضيا له ولا
 واسطة بين النفع والانتبات فان كان الاول فلا فرق بينهما
 في كون كل منهما ثابتا بالامر الا بان يكون احدهما موقفا بذلك الوقت
 والاخر مطلقا عنه فمن اين يلزم الاتم بالتأخير المقيوت ذلك
 الوقت مع انه ثابت به وان كان الثاني يلزم ان يثبت وجوب
 القضاء بدليل اخر وهو مطلوب الخصم اللهم الا ان يقال المراد
 الا الاحر الاول يقتضي ايقاع الفعل لانعدام سبب الوجوب
 اول فان كان في وقته يكون كاملا وان كان في غير وقته يكون ناقصا
 لغوات شرف الوقت الذي لا يمكن تحصيله بعده وبقية الذمة

اصل الواجب بسبب القدرة على مثل من عنده قرينة ليكون
 الفعل مشروعا له من جنسه وقد علم من قواعد الشرع بالاستقراء
 ان الواجب لا يسقط عن المكلف الا بالاداء او باسقاط من له الحق
 او بالعجز ولم يوجد واحد منها قال ابي الملقن في شرحه على المنار
 قال الشيخ قوام الدين اتقاي الصحيح عندي قول العراقيين لان
 الاحر بالاداء في وقت بعينه لا يتناول ما بعده كمن امر عبده بفعل
 يوم الجمعة لا يقال انه ما مور به بعده ولو امر به يكون غير الامر الاول
 واليه مال الغزالي والرازي قال في حاشية الاسلام القول الاول اشبه بمسائل
 اصحابنا انتهى هذا من دفع بما ذكرنا فتأمل لا يقال فعلا هذا ينبغي ان
 يجوز اداء سجدة التلاوة الصلوة خارجة عن الصلوة لانا نقول
 انها صارت فعلا من افعال الصلوة وشيء من افعال الصلوة لا
 لا يؤدي خارجا **قوله** ثم لما ورد انه قال في التوضيح فان قيل فعلا
 هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما اوجب الاداء اذا نذر
 الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف الا رمضان اخر ينبغي ان يجوز
 قضاء الاعتكاف في رمضان اخر لان القضاء انما يجب بما اوجب
 الاداء والاداء قد اوجب النذر والنذر بما لا اعتكاف في رمضان
 لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان
 اخر قلنا القضاء انما يجب بما اوجب الاداء اي النذر وهو
 يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكن هذا الصوم سقط في رمضان
 الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات هذا العارض بحيث
 لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوي فيه الحيوة والموت وهو
 من شوال الا رمضان الاخر عاد الى الاصل موجبا لصوم مخصوص
 بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه

مع شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت وهذا امر اذ في الاسلام بقوله فكان هذا احوط الوجهين والاشارة ترجيح الا لسقوطه في قوله سقط ما ثبت شرف الوقت من الزيادة فالجواب ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت احوط من الوجه الاخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما ان الاداء واجب معه فكانت يرد عليه ان في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجب باني هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال لان ما ثبت بشرف الوقت اه معناه ان شرف الوقت اوجب زيادة ووجب نقصانها فالزيادة افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب تلك الزيادة لما ذكر من امكان الموت قبل رمضان اخر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان للمنجبر بتلك الزيادة ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاج في اثباته فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما ثبت لحوق الموت وسقوط النقصان وهو وجوب صوم مقصود ثبت لحوق الموت والنذر بالاعتكاف ايضا فاذا سقطت الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق الاولى ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب قوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات حيث اصول فخر الاسلام وقد فرغ من بعض الحواشي الوجهان بغير ما فرغ

لكن

لكن لا يخفى على ذوي العقول الممارسين للعلوم ان الدليل الذي استدل به على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت لامانته بتم الحمد لله ملهم الصحابة انتهى ملخصا فيه نظرا من وجوه اما اولها فلانه اذا ادرك الى رمضان اخر بلا قضاء زال خوف الموت كما في الحج في العام القابل على دامي ابي يوسف رحمه الله تعالى فينبغي ان يقضى الاعتكاف فيم لحوق الموت بعده وان وجد في النقصان ولموافقة لما فات ولزيادة فضيلة صوم رمضان في نفسه على الصوم في غيره وان انفرد ولهذا ذهب اليه زفر في احد قوليه وفي قول الاخر ذهب الى انه لا شيء عليه كما ذهب اليه الحسن بن زياد و ابو يوسف في احدي الروايتين عنه كذا في الكشف ولا شك ان اداء الدين اذا امكن خير من تأخيرها وان الصوم شرط للاعتكاف والشرط يعتبر وجوده لا وجوده قصدا به المحصل انه لا يقضى عندئذ في رمضان الثاني لما ذكر في محله لا لمجرد امكان الموت قبل رمضان اخر واما ثانيا فلان سقوط النقصان في المال سقوط الزيادة فيلزم ان يكون الشيء اولى من نفسه في الحقيقة والمعنى واما ثالثا فلان المذهب المختار ان لا يثبت الرجحان بكثرة الادلة وقوله وايضا سقوط الزيادة اه يدل على ثبوتها وهو غير مختار عندنا ايضا ويمكن دفع كل مناه بعد التامل فتأمل قارن الكشف قبل الرجحان ايجاب القضاء بالسبب الذي وجب به الاداء ويجابه بسبب اخر مقصود والا اول احوط لانه لو اضيف السبب اخر يجب ان لا يلزم عليه القضاء عند الغوات والا اول يوجب القضاء عند الغوات والتقويت جميعا فكان اولى والا اول ان يقال الرجحان ايجاب القضاء بصوم مقصود وانما طمئنة والوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب صوم بلا موجب كما قال ابو يوسف رحمه الله تعالى

فأيجاب القضاء احوطها لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب
الاصفة الكمال بايجاب تبعم بوجوده وفي الوجه الاخر اسقاط اصل
الواجب لتعذر ايجاب التبعم وقد امكن اعتبار هذا الوجه مع غاية
الاصل وبيان الامكان ان الزيادة التي ثبتت بشرق الوقت للعبادة
احتملت السقوط بزوال الوقت فالنقصان وهو عدم وجوب
الصوم به والخصه الواقعة بالشرف وهي الاكتفاء بصوم الوقت
لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال
الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن اخصه
الى المعزمية وما عاد الى الكمال لم يتاخر في رمضان الثاني التفصيل
سيارة ان شاء الله تعالى في التلويح لوقال الله على ان اعتكف رمضان
او اعتكف هذا الشهر مشيورا في رمضان فصامه ولم يعتكف لزم قضاء
الاعتكاف شهر امتنا بعبا بصوم مبتدأ ولا يجوز ان يقضي رمضان
اخر مكتفيا بصوم خلافا لافر فلو كان القضاء بالسبب الاول
وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الاخر مثل الاول في كون الصوم
محرورا عاقبة مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يحزن علم
انه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق بوجوب الاعتكاف
بصوم مقصود ومخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا
وظاهر هذا التقرير من بيان المراد بالسبب الجديد والسبب الاول
هو سبب الحكم لا النص لادال على ثبوت ^{الواجب} في الالكان المناسب ان يقول
السبب الموجب للملاد هو النص لادال على وجوب الوفاء بالنذر
والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد
في وجوب قضاؤها ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر
كناية عن وجوبه بالنص لادال على وجوب المنذور وكونه التفويت

كناية

كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيراً باللائم
عن المرزوم وفي كلام فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او
يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعلى على المكلف بايجاب المكلف
اياها على نفسه والمسئلة تدل على وجوب القضاء فيها او وجوبه المكلف
على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا في ايجاب
الشارع وتعتبر الجواب ظاهراً من الكتاب انتهى الظاهر ان الشارع
جعل النذر سبباً للملاد وللقضاء اذا لم يوجد الملاد وبينه تقوية
وليوفوا نذوركم ويحتمل ان يجعل النذر سبباً للملاد والتفويت
سبباً للقضاء او بين كلاً منهما بهذا النص قال فخر الاسلام يتفرع
من هذا الاصل مسئلة النذر بالاعتكاف في شهر رمضان اذا
صامه ولم يعتكف انه يقضى اعتكافه ولا يجزئ في شهر رمضان اخر
قالوا لان القضاء انما وجب ابتداء بالتفويت لا بالنذر والتفويت
سبب مطلق غير متعاضد للوقت فصا وكالنذر عن الوقت لكن نقول
انما وجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلنا لا بنص مقصود في هذا الجواب
واذا ثبت هذا لم يكن بد من اضافة الى السبب الاول الا ترى انه
يجب بالتفويت مرة وبالتفويت اخرى الا ان الاعتكاف الواجب
بالنذر مطلقا يقضي صوما للاعتكاف اثره ايجابه وانما جاء هذا
النقصان في مسئلة شهر رمضان بعراض شرف الوقت وما
ثبت بشرق الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من التمسك به
الا بالحيوة الا رمضان اخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة
والموت فلم تثبت القدرة فسقط فيبقى مضمونا باطلاً فكان
هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرق الوقت من الزيادة العمل
احتمل السقوط فالنقصان والخصه الواقعة بالشرف لان يحتمل

لا يحتمل السقوط والعود الا الكمال اولى فاذا عاد لم يتاخر الرضا
الثاني انتهى المراد من الاصل في قوله ويتفرع من هذا الاصل وجوب
القضاء بما وجب به الاداء عند عامة مشايخنا وبنص مقصود
عند آخرين وعند الحسن بن زياد لا يشترط على الناذر بذلك النذر
وهو احدي الروايتين عن ابي يوسف وزفر رحمه الله تعالى لانه التزم
اعتكافا بصوم لا اشترط للاعتكاف في وجوبه ولا سبيل القضاء
في شهر اخر لانه يلزم بصوم للاعتكاف ان يترتب وجوبه فيزيد على ما
التزمه فوجب ان يبطل كذا في الكشف قال ابن نفع بن محمد على المنار
فيما قال ابو يوسف اسقاط الاصل الذي هو الاعتكاف لتعذر
التبع وهو الصوم وما قلناه اولى لان الاكتفاء بشرق الوقت
وعدم ايجاب الصوم مقصود كان رخصة وكان فيه نقصان فلما
اوجبناه بصوم مقصود عاد من النقصان الى الكمال فلم يجز
قضاؤه في رمضان اخر لان الاعتكاف الواجب مطلقا لم يتاخر
في رمضان اخر لان الشرع بالحاصل المقصود يرد اثره على الشرع
الحاصل من التخصيص كما ان النفل بتجزيته مبتدأة افضل من نفل حصل
في تجزيته فرض كمن اسلم في الجزء الناقص لا يجوز له القضاء في مثل
ذلك لعود شرطه الى الكمال انتهى قال في الكشف فان لم يقض حتى جاء
شهر رمضان من قابل فقص فيه لم يجز عندنا خلافا لغيره لان الصوم
شرط للاعتكاف والشرط يعتبر وجوده لا وجوده قصد اكمال الطهارة
ولهذا صح تذره بهذا الاعتكاف فكان ممن نذر ان يصلي ركعتين
وهو متطهر يجوز له ان يصلي المنذور بتلك الطهارة فان انتقض
وضوءه يلزمه التوضيح لاداء المنذور فان توضأ لصلوة اخرى
يجوز له ان يصلي المنذور بتلك الطهارة فكذا هذا ولنا انه

اذ لم يعتكف حتى وجب القضاء صار التقويت بمنزلة نذر
مطلق عن الوقت على القول الاول او صار ذلك النذر مطلقا
عن الوقت على القول الثاني فلا يتأدى بصوم رمضان وهذا
لان الصوم وان كان شرطاً به هنا لكنه مما يلزم بالناذر
بخلاف الطهارة لانه مما لا يلزم بالناذر اصلاً ولما اتم النذر
في ايجابه لا يتأدى بواجب اخر كذا في شرح الجامع للضنف و
شمس الاسلام واذا عرفت هذا فاعلم ان الفريق الاول التذوا
بهذه المسئلة على صحة مذهبهم بوجهين احدهما انهم قالوا لو كان
القضاء واجبا بالسبب الاول لكان ينبغي ان يبطل فيما اذا صلح
ولم يعتكف كما قال ابو يوسف رحمه الله تعالى لان السبب الاول
لا يترتب ايجاب الصوم كما ذكرنا ولا يمكن ايجاب القضاء بدلا لصوم
ولا يمكن ايجاب صوم بدلا موجب فيبطل ولا يبطل باتفاق بيننا
فرضنا انه وجب بسبب اخر اوجب الصوم والثاني من طوكا
انه لو كان واجبا بما وجب به الاداء وهو الاحر بالوفاء بالنذر
لجاز قضاؤه في رمضان الثاني كما قال زفر لانه مثل الاول في كون
الصوم شرطاً وعاقبة مستحقاً عليه وصحة اداء الاعتكاف به ومع هذا
لم يجز فرضنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الذي يجب
به الاداء في قول الشيخ انه يقضى اعتكافه ولا يجزى في شهر رمضان
اخر اشارة الى الوجهين والدليل على الوجهين واحد وهو ان التقويت
بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فلهذا لم يفصل بينهما وقوله لكننا
نقول التذوا كما قالوا انه يجب بالتقويت ولهذا ذكر كلمة المحرم
اي لا يجب الا بكذا في هذا اي بالنذر وفيه اشارة الى ان التقويت
كنقص مقصود عندهم في هذا الباب وهو النذر واذا ثبت هذا

اي عدم وجوب القضاء بنص مقصود بالدليل الذي ذكره
لم يكن بد من اضافة وجوب القضاء الى السبب الاول وهو
النذر وقوم الا ترى انه يجب بالفوات مرة استدلالا على انه
لا يمكن اضافة الا التفويت لانه لو كان كذلك يلزم ان لا يجب
بالفوات بان جن او اغى عليه او عرض حتى فاته المنذور ولا باختياره
اذ لا يمكن ان يجعل فوات المنذور بمنزلة نذر ابتدائي لانه
لا بد فيه من كونه مختارا ولا اختيارا في الفوات فلا يكون الفوات
بمنزلة نص مقصود ولما وجب في الفوات كما وجب في التفويت
يضاف اليه يشملها وهو السبب الاول وصورة الفوات
في مسألة الاعتكاف بان مرض مرضا لا يمنع من الصوم ولا يمنع
من الاعتكاف بان صار مبطونا او محوره انتهى فان قيل لو كان
وجوب قضاء الاعتكاف مضافا الى السبب الاول فكيف وجب
وانداع ما اوجب السبب الاول مع ان الحكم لا يرد على العلة
قلنا نعم الا ان الشيخ اجاب عنه بقوله الا ان الاعتكاف الواجب
اه قال في التلويح هذا مبن على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب
لقوم عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم واجباب الشيخ الاجاب
لتواجه وشرايطه التي لا يتوسل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر
بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة
وهو متوضئ جازاد او هابم ولم يحتج الا وضوءه لاجلها انتهى كذا
في التحقيق وقد سبق بيان معنى النقصان كما سبق بيان معنى الزيادة
نتقلا عن التوضيح ومثله مذکور في الكشف والتحقيق قال في الكشف
وقيد بالواجب لان في الاعتكاف النقل لا يشترط الصوم في ظاهر
الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه يشترط في الصوم

لان

١٦٧ لان الصوم فيه كالطهارة في الصلوة فبما هذا لا يكون الاعتكاف
النقل اقل من يوم وجه الظاهر ان بين النقل على المساهلة والرحمة
حتى يجوز صلوة النقل فاعدا مع القدرة على القيام وراكبا مع
القدرة على النزول والواجب لا يجوز قال محمد رحمه الله تعالى اذا
دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما اقام تاركه اذا
خرج **قوله** حتى لو تركها معاها قال في التحقيق لما انفصل الاعتكاف
عن صوم الوقت بان صام ولم يعتكف بقره مطلق الاعتكاف واجبا
في الذمة بذلك السبب وصار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن
الوقت فيظن ان شرطه في اجاب الصوم لزوال العارض وكان الصوم
المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب اخر وقال فيهم وهو معنى
قوله عاد شرطه اي شرط الاعتكاف وهو الصوم الى الكمال الاصل
وهو ان يجب مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف وقوله لما
انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم ينفصل
بان فاته الصوم والاعتكاف جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف
في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما نص عليه
في الجامع واصول الفقه لشمس الائمة ولا يقال لما صار النذر السابق
كالنذر المطلق بزوال العارض وهو شرط الوقت ينبغي ان لا يتأكد
الواجب بصوم القضاء بل يجب له صوم مقصود كما لو كان
النذر مطلقا ابتداء لانا نقول انشاء وجوب الصوم في هذا
الاعتكاف يجوز ان يكون لشرط الوقت ويجوز ان يكون للاتصال
بصوم الشهر فان زال شرط الوقت لم يزل الاتصال لبقاء الخلف
فيجوز لبقاء احدي العلتين انتهى وكذا في الكشف قال ابي الملك
في شرحه على المنار وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء

ولئن سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد فات
كذا قال صاحب الكشف وتعالى ان يقول العلة الاتصال بصوم
الشر وهو موجود فان قلت الشرط يراعى وجوده ولا يجب منه
مقصود كما لو توضع للتبريد يجوز به الصلوة ورمضان الثاني
على هذه الصفة قلت حدوث صفة الكمال منه الشرط عن مقتضا
فلا بد ان يكون مقصودا فصارا الحاصل ان الفریق الاول جعلوا
التفويت كالنذر المطلق والعامه جعلوا النذر السابق بعد
زوال العارض كالنذر المطلق انتهى قال في الكافي ان الحيوة والموت
من تعارضات ساقطت فصارت القدرة كاسقاط حقيقة فان
قبل الموت موهوم والحيوة متحققة في الحال فكانت القدرة
ثابتة نظرا الى استصحاب الحال قلنا العجز ثابت في الحال فلا يثبت له
القدرة باستصحاب الحال ايضا انتهى وما ذكرنا من العقول والنقول
يظهر كلام الخارج وينكشف ما فيه فتبصر **قوله** الا الاخيره يعنى
به القضاء بمنزل معقول قاصر قيل يجربانه في حق الله كقضاء الغاية
منفردا فان الكامل قضاءها بالجماعة ورد عليه بما سياتى قال
الفاضل القائي والمراد بحقوق الله ان يكون المستحق هو الله
تعالى كما في الصلوة والصوم وسائر العبادات وبحقوق العباد
ان يكون المستحق هو العبد كما في المصوب ونحوها وقال
القضاء الذي يشبه الاداء ليس الا بمنزل معقول بحكم الاستمراء
قوله الاداء اما محض كامل ليس فيه شبه القضاء وليس فيه ترك شيء
من الواجبات والسنن **قوله** وهو ان يؤدي الظاهر انه دخل فيه
ما ترك فيه الاداء وقد قال ابن الملك في شرحه على المنار وهو الذي
يؤدبه مع توفيقه من الواجبات والسنن والاداء بالقرآن

الشيخ محمد بن ابي بكر

الا ان يقال انه الكمل كما ذكره **قوله** قيل التحقيق انه القائل هو الفاضل
القائي لكنه قال بعد هذا للحاصل ان المصطلح ثلثة انواع مقصد ومنفرد
واعام والمقتدى ثلثة انواع مدرك ولاحق ومسبق فاذا
المدرك والامام اداء كامل لانه ما تولى شيئا من الواجبات
واداء المنفرد والمسبق اداء قاصر لان المنفرد ترك الجماعات
في الكل وهي واجبة في المكتوبة والمسبوق تركها فيما سبق فيه
لانه منفرد فيه لان بالاقداء التزم متابعا لامام فيما يتبعه من
صلوة لا فيما مضى اذ المتابعة والمشاركة فيما مضى لا يتصور ولهذا
يجب عليه التواضع ويسجد للسهر فان قيل كيف يستقيم جعل المسبوق
مؤديا وقد جعله صاحب الشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا
قلنا نصح المسبوق قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط الواجب او
سماه قاضيا باعتبار حال الاعام ونحن انما نجعله مؤديا باعتبار
الوقت فلا تنافي انتهى لا يخفى عليك ان كلامه لا يوجب ان يكون
الصلوة منفردا كاملة بل قاصرة لما فيها من ترك الواجب فيها
وهو الجماعة لان المختار عند كونها واجبة وان صور صاحب
الهداية بعدم كونها واجبة نعم يرد عليه ان ما فيه ترك السنة
فقط يلزم ان يكون كاملا عند مع انه قاصر عند غيره ويرد عليه
انه يجوز ان يواد بما فاقكم المجرى لا الاعم منه ومن البعض بقية
فاقضوا الكرم الا ان يقال ان ما ذكره يؤيد ما اورد به الامام
محمد بن اسمعيل في الصحيح وما فاتكم فاقضوا هذا وما ذكره القائي
من السؤال مع جوابه كلها مذكورة في المحرر الكافي ايضا وقال
القائي واداء اللاحق بعد فراغ الامام اداء يشبه القضاء حكما
لانه باعتبار بقاء الوقت مؤدوبا باعتبار انه التزم اداء الصلوة

مع الامام حين تحرم معه قاض لما فاته مع الامام وقال فان قيل
كيف يصح اجتماعهما في فعل واحد مع كونها متناهيين قلنا صح
ذلك لما كانت الجهة مختلفة عما ان التنازع انما هو بين كون الفعل
اداء وقضاء حقيقة لا بينه وبين شبه القضاء وقال ولكن
فعل اللاحق بعد فراغ الامام بشبه القضاء قال علماؤنا لو ان
مسافر اقتدى بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث او نام خلفه ثم
استيقظ فدخل مصرا للموضوء او نوى الإقامة وهو في موضع
الإقامة والوقت باق فان كان ذلك قبل فراغ الامام اتم صلوة
اربع ركعات لانها صلوة محتملة للتغيير مع وصف التبعية بدليل
انه يجوز ان يكون صلوة على خلاف وصف صلوة الامام في الابتداء
بان اقتدى المقيم بالمسافر في جازة البقاء لانه السهل وان كان بعد
فراغ الامام لا يتم بل يصح ركعتين عندنا خلافا لفرقة بمنزلة
القاضي بعد فراغ الامام والمغير يعمل في الاداء المحض لا فيما فيه شبه
القضاء وقبل فراغ الامام المغير يعمل في حق الامام فيكون مغيرا
في حق من يؤدي ذلك وبعد الفراغ المغير لا يعمل في حق الامام فلا
يكون مغيرا في حق من يقضه ذلك فان قيل نية الامام انما تعتبر
في حقه لخروج عن حرمته الصلوة فاما المقتدى فهو في حرمته
الصلوة فيكون نيته معتبرة قلنا المقتدى ينجس فاجعل كالحائض
من صلوة الامام حكما بخلاف المسبوق اي كان هذا المسافر
مسبوقا ووجد منه نية الإقامة او الدخول في المصرفة صلوة
اربع ركعات او لا فراغ الامام اولم يفرغ لانه مؤد اداء قاصدا
فنية الإقامة قد اعتبرت على الاداء فغيره لان تصرف التغيير
اذا صادف محلا قابلا للتغيير يعمل بخلاف اللاحق المتكلم بعد

بعد فراغ الامام فانه يعمل المغير في حقه لان بالتكلم يخرج من المتابعة
فيبطل القضاء ويعود الامر الى الاداء لقيام الوقت فيكون فعله
اداء محضا فيعمل فيه المغير **قوله** ولا آفا للجاعة اه متعلق بالتفسير
المذكور قال في التحقيق فاما فيما لم يسبق الجاعة فيه مثل الوتر في غير
رمضان والنوافل المطلقة على قول من جعل النفل داخل في قسم
الاداء فالجاعة فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة فاما فعل الفرد
اي اداء المنفرد في الوقت فاداء فيه قصور لعدم وصفه المرغوب
فيه شرعا وهو الجاعة لان صلوة الجاعة تفضل على صلوة المنفرد
بمخس وعشر من درجة كما نطق به الحديث الا انه ترى ان الجمهور اي
وجوبه دون شريكه ساقط عن المنفرد والجمهور صفة كمال في الصلوة
انما يجهر بالقراءة فيها بدليل وجوب سجدة التسهو بتركه فكان سقوط
وجوبه دليل القصور فان قيل ينبغي ان يكون المنفرد كاملا لانها قصا
لانه هو الواجب بالاحر والجاعة لم تجب بالاحر بل هي سنة مؤكدة
فيكون الاداء بالجاعة الكمل لان تركه يوجب النقصان كمن اصر
باداد وهم زيف اذا اداه يكون اداء كاملا لانه هو الواجب
بالاحر ولو اداه درهما جيدا يكون الكمل منه لان يكون الماداء الاول
ناقصا فكذا به هنا قلنا الجاعة سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب
فكانت داخلية في الامر الذي ثبت بمثل الواجبات فكان
تركها موجبا للنقصان كترك الفاتحة وترك ضم السورة
اليها انتهى ومنه يعلم انه يجوز ان يراد بالواجب في كلام القائل
ما هو الاصح من الواجب من الواجب الحقيقية والحكم كالسنة المؤكدة
فيندفع به عنه ما اوردوه الشارح عليه **قوله** ورد عين المقصوب
لا بد فيه من التقييد بالوصف الذي وجب عليه رده بهذا الوصف

الا انه لم يذكره لانها من متاعه او لارادة العينية من كل وجه
قال الفقيه لكن الكامل في حقوق العباد ينقسم الى كامل حقيقة
والكامل حكما لانه ان كان المؤدى عينيا واجب عليه بالعقد
حقيقة فكامل حقيقة وان كان غير عينى لكن جعل عينه شرعا فاداء
كامل حكما فتسليم المبيع للمشتري على الوجه الذي ورد عليه العقد
وكذا رد المصوب الى المصوب منه على الوجه الذي غصبه اداء
كامل حقيقة حتى لو باع الغاصب المصوب من المصوب منه
او وهبه وسلم فانه يكون اداء لعين المستحق بسببه المستحق
ويلغو اما صرح به وتسليم المسلم قيمه وبدل الصراف كما حكما لان
الاستبدال متعذر فيها شرعا لحرمتها لقوم عليه السلام لا تأخذ
الا سلمك او رأس مالك ولقوم عليه السلام الاهداء وهما فجعل
كان المقبوض عينيا ما تناوله العقد حكما وان كان غير حقيقة
اذ العقد يتناول الدين والمقبوض عينى والعين غير الدين وانما
قلنا ان العقد يتناول الدين اما الصراف فلا يعباد به
عن بيع الثمن بالثمن والتمن عند العرب ما يكون ويغارة الذمة
كذا قاله الفراء واقامة السلم فظاهر وانما يجعل ذلك اداء قاصدا
لانه ادى ما عليه اصلا ووصفا فكان اداء كالملا وتسليم بدل الصراف
والمسلم فيه زيفا اداء الوجود تسليم اصل الواجب اذ الزيف من
جنس الدراهم ولهذا يجوز به اداء الصراف والسلم يجوز مع ان
الاستبدال فيها حرام قبل القبض والله قاصد لانه دون حقه
لفوات الوصف وهو الجوده انتهى قال في صدر الشريعة السلم
بيع شيء على ان يكون دينيا على البايع بالشرائط المعتبرة شرعا
فالبيع بيع مسلم فيه والتمن رأس المال والبايع مسلم اليه المشتري

بذلك

١٧٠ رب السلم يصح فيما يعلم قدره ووصفه كالمكيل والموزون فتمنا
والمذروع كالنوب مبينا طول وعرضه ورقعته والمعد ودمتقاربا
كالجوز ونحوه ومن شرط صحة السلم بيان جنسه كبر ونوعه
كسقيته وصفته كجيد وقدره معلوما واجله معلوما واقلم شهر
في الاصح وقد راس المال ومن شرط بقاء قبض رأس المال قبل
الافتراق انتهى ملخصا وقال الصراف هو بيع الثمن بالثمن
جنسا بجنس او بغير جنس كبيع الذهب بالذهب وبيع الفضة
بالفضة كالذهب بالفضة بفضل وجزاف لايبيع الجنس بالجنس الا
متساويا وان اختلفا جودة وصياغة ولا التصرف في ثمن الصراف
قبل قبضه **قوله** ورده الى المصوب مشغولا بجنائيه اه كمن غصب
عبد افارغتم جنه على انسان او تلف مال الغير يد الغاصب
ثم رده الغاصب مشغولا بجنائيه يسحق به ارقبه او طرفه وهو قاصر
او وكذا السلم المبيع مشغولا بجنائيه ومعنى قصوره انه اداء الاعلى الوصف
الذي وجب اداؤه وهو السلامة عن كل عهدة اما كونه اداء فلا
لو سلكه يد المالك او المشتري قبل الدفع الاولى بجنائيه برئ
الغاصب من ضمانه واما قصوره فلا يرد دفع المالك او المشتري
في الاولى بجنائيه او بيع في الدين يرجع للمالك على الغاصب بالقيمة
والمشتري على البايع بالثمن قاله ابن الملك في شرحه على المنار وكذا
في شرح القارئ على المغني بهما شبهة لانه يتبدل الصفة بتبدل
الذات حكما كالخمر اذا تخلل والمراد من العين مجموع الذات والصفة
فالتبدل البعض يتبدل الكل فالعبد الحرة يبدل الغاصب ليس عين العبد
انه السلم يد المصوب منه عن الجنائيه فينبغي ان يكون رده اداء
شبيها بالقبضاء اللهم الا ان يقال لا يتبدل في الصفة بهما لان

لان عدم الجناية ليس بصنم وانما الموجود ههنا حدوث الصنم في
يد الغاصب وهذا لا يوجب انتفاء العينية بل القصور في ذلك
ان يقال ان الوصف قيد لاجزء فتبدله لا يوجب تبدل الذات
بخلاف تبدل الملك والفرق بين المجموع والمقيد ثابت قد بره **قوله** كفعل
اللاحق اه قدمه التفصيل فيه قال القارئ وانما جعلنا فعلة اداء
يشبه القضاء لاعلى العكس لانه باعتبار اصل الفعل اداء بدليل صدق
تعريف الداء عليه لكن باعتبار الوصف اخذ شبهه بالقضاء والوصف
يبع انتم فالسمية باعتبار الاصل اولى منها باعتبار التبع وفائدة
قوله بعد فراغ الامام قد علمت مما ذكرنا سابقا نقلا عن القارئ
فتذكر **قوله** حتى لا يتغير فرضه بنية القامة اه قدمه التفصيل فيه قال
ابن الملك في شرحه على المنار قال سراج الدين الهندي ولما قلنا ان
يقول انه مؤد حقيقة وقاض شبهة فباعتبار كونه مؤد ياتى بتغير
فرضه الا اربع وباعتبار شبهة القضاء لا يتغير فلم تجتم شبهة
على الحقيقة وكان العكس اولى احتياطا لامر العبادة الى هنا كلامه
ويمكن ان يجاب عنه بان هذا لا يستلزم جحابل عملا بشبهه من فلو عمل
بما قال هذا يكون اهدرا بجملة القضاء بالكلية انتهى ما قاله يقيم اذا
كانت متساويين وانما اذا كان احد الشبهين اقوى واحوط من
الآخر فلما فتأمل **قوله** وتسلم عبداه قال المنصور القارئ في شرحه
على المغني اذا امر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليم اداء لانه المستحق
حتى يجبر المرأة على القبول ويلزم تسليم اليها وهذا لان كون المستحق
مملوكا للغير لا يمنع صحة تسمية وثبوت الاستحقاق لها على الزوج
الا يرى انه يلزم القيمة اذا تعذر تسليم العبد وما ذلك الا لاستحقاق
الاصل لكنه يشبه القضاء لانه مملوكه قبل التسليم حتى ينفذ اعاقه

فيه

فيه دون اعتاقها وكذا لو تزوج امرأة على ابنتها عتق الاب لان
المهر يملك بنفس العقد كما لم يصنع فان استحق الاب بقضاء بطل
ملكها وبطل عتقها وعلى الزوج قيمة لانه لم يملكها ولا يحجز عن تسليمه فيجب
قيمتها لولا تزوجها على عبد الغير ابتداء فان لم يقض بقيمتها حتى يملك
الزوج اياه بسبب من الاسباب اقا بشرء او هبة او ميراث
او غيرها كان تسليم اداء لانه عين المستحق بالعقد شبهها بالقضاء
من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين شرعا كما في قصة بريد
رضي الله تعالى عنها ولهذا لا يملك الزوج ان يمنعها اياه ولا يملك الرجعة
ان تمنع من القبول ولا يعتق عليها اي لكونه شبهها بالقضاء لا يعتق
عليها حتى يتسلم وينفذ تصرفات الزوج فيه دون تصرفاتها حتى
لو اعتق الزوج يقع عليه العتق فان قلت فالفرق بين هذا وبين
ما اذا باع عبدا فاستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البايع من المستحق
حيث لا يجبر البايع على تسليم الماشترى بخلافه هنا قلت لان
بالاستحقاق ثم ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المستحق وقد
بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البايع على التسليم اما
الموجب لتسلم العبد ههنا فقائم وهو التنازع لانه لا يفسخ
بالاستحقاق المهر كما لا يفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم المستحق
يلزمه ولو قضى القاضي لها بالقيمة ثم ملكه الزوج لا يعود الى الاب
حقها لتقر حقا في الخلف حتى يكون للزوج ان يمنعها اياه ويكون
لها ان تمنع من القبول ولو ادى ذلك لا يكون اداء مستحقا
بالسمية ولكن يكون اداء بالقيمة التي تقر حقا فيها انتهى
روى ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على بريد رضي الله تعالى عنها
فانت بتممر والقدر كان يغلب بالتمم فقال عليه السلام لا تجعلين

الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هي لحم تصدق علينا ما
يا رسول الله وقال عليه السلام هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل
تبدل الملك موجبا لتبدل الذات حكما والعيان واحد ذكره
ابن الملك في شرحه على المنار وقال فيه وانما جعل اداء يشبه
القضاء ولم يتعكس لان جهة اداؤه باعتبار الذات وجبهة
قضائه باعتبار صفة والذات هو الاصل كالاداء فان قلت
لم لم يذكر المصنف تسليم الدين انه من اى قسم وقد جعله فخر الاسلام
من الاداء الكامل وهو مشكل لان الديون تقضى بامثالها
وعدا اداء القرض قضاء فما الفرق بينهما قلت قضاء الدين
لا يمكن تسليم عينه لانه وصف ثابت في الذمة فحجج تسليم العيان
مكان الدين كتسليم الدين حكما لانه لا وجه لتسليم الدين سوى
ذلك واما القرض فتسليم عينه ممكن فكان تسليم مثله قضاء
انتهى كذا في الكشف وقال ابن الملك في شرحه على المنار ولما قيل
ان يقول كان ينبغي ان يكون قضاء القرض قضاء يشبه الاداء
لانه قضاء حقيقة واداء حكما سلوك طريق الاعارة حتى
لم يجز فيه الربو بمقابلة النقد بالنسبة انتهى قال في الكشف
فان قيل ينبغي ان يكون وجه المثل في القرض قضاء يشبه الاداء
لان بدل القرض في حكم عين المقبوض اذ لو لم يجعل كذلك كان
مبادلة الشيء بنفسه سنة ولهذا كان القرض في حكم الاعارة
حتى لا يلزم فيه التأجيل عندنا بخلاف الديون قلنا بدل القرض
غير المقبوض حقيقة وانما اخذ حكم المقبوض ضرورة به
الاحتراز عن الربو فلا يظهر فيما وراء موضع الضرورة وهو
كونه اداء كذا قيل والاولى ان يقال كونه شبيها بالاداء لا ينعم

من ان يكون

٦٧٢ من ان يكون من اقسام القضاء بمثل معقول كما اشترنا اليمين
فيما سبق لان الشيخ قسم القضاء بالمثل المعقول مطلقا ولم
يقيده بالقضاء المحض فيدخل فيه القضاء المحض وغير المحض **قوله**
وضمان المفصوب بالمثل اه اعلم ان الفصبة نعمة اخذت من
الغير بالتغلب متقوما او لا وشرعا اخذ مال متقوم محترم
من يد مالكم بلا اذنه لا خفية ويجتزئ بمال عن الميتة والحرم ويتقوم
عن خمر المسلم ويجترم عن مال الحربي ويقوم من يد مالكم من يد مالكم
عن زوائد المفصوب كولد المفصوبة وثمرة البستان لانها
ليست بضمونة عندنا بناء على المعتمد في الفصبة عندنا ازالة
اليدين المحقة وانبات اليد المبطله وعندنا في المعتمد في انبات
اليدين المبطله فقط فهي مضمونة عندنا ويجتزئ بقوله بلا اذنه
عن الوديعة ويقوم لا خفية عن السرقة فاستخدام العبد وتحميل
الدابة غضب لاجلوسه على الباطن وحكمة الاثم لمن علم انه مال
الغير وروا العيان قائمة والغرم بها لكمة ويجب المثل في المثل كالمكيل
والموزون والعدوى المتقارب لقوله تعالى فاعذوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم والمراد بالمثل ما يوجد له مثل في الاسواق بلا تفاوت
بين اجزائه معتد به وما لا يكون كذلك فهو قيمي ثم المشا قد يكون **مضمونا**
بمخبره الصنعة عن المثلية يجعله نادرا بالنسبة الاصله
كالقيمة والقدرو والابريق فيكون قيميا وقد يكون **بمخبره**
لا يخرج الصنعة عن المثلية لبقاء كثرة وعدم تفاوت به
كأدر ايم المضروبة والونانيدرو الفصبة انما يتحقق في
المنقول لان العقار فلو اخذ عقارا وبه لكان يده كدار هدية
لم يضمن كذا في الدرر وغيره **قوله** وما قيل اه هذا مع جوابه المذكور في الكشف

وشرح القائل وقيل الجماعة غير واجبة في القضاء حتى يكون القضاء
بتركها قاصدا في نظر اذ على تقدير كون الجماعة واجبة في المكتوبة
يكون الثابت في الذمة الصلوة بوصف الجماعة فاذا قضاهما
منفردا يكون قاصدا اللهم الا ان يبني الكلام على كونها سنة مؤكدة
وهذا كقول المشايخ رحمهم الله **قوله** وهذا خلف عن الاول اعلم
ان الاول وهو المثل صورة ومعنى سابق على المثل مع لان الضمان
واجب بطريق الجبر فان الغاصب فوت على المصوب منه
الصورة والمعنى فالجبر التام ان يتدارك ما ادا مال من عنده هو
مثل ما فوت عليه صورة ومعنى كالمخطة للمخطة حتى يقوم مقام
المصوب من كل وجه فكان سابقا على المثل مع حتى لو ادى
القيمة في غصب المثل مع القدرة على المثل الكامل بان يوجد في
الاسواق لا يجبر المالك على القبول رعاية لحقمة الصورة عند
الامكان كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العير فاذا
عجز عن المثل الكامل في جبر على قبول القاصر للضرورة قال في
التحقيق قال في الكشف فلا يصار الى المثل مع وهو القيمة الا
عند تعذر رد المثل صورة ومعنى وهو مذموم عامة الفقهاء
وقال نفائس القياس الواجب على الغاصب رد القيمة في جميع
الاموال عند تعذر رد العين لان حق المصوب منه في العيني
والمالية وقد تعذر ايصال العين اليه فيجب ايصال المالية
اليه ووجوب الضمان على الغاصب باعتبار صفة المالية
ومالية الشيء عبارة عن قيمته لكن العامة يقولون الواجب
هو المثل قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما
ما اعتدى عليكم وقد ثبت بالنص ان هذه الاموال امثال

متساوية

متساوية قال عليه السلام الخنطة بالخنطة مثل بمثل الحديث فيجب
رد المثل لارادة القيمة ولان المقصود هو الجبر وذلك في المثل
اتم لاق فيه مراعات الجنس والمالية وند القيمة مراعات المالية
فقط وكان ايجاب المثل اعدل الا اذا تعذر ذلك بالانقطاع
من ايدي الناس في يصار الى المثل القاصر وهو القيمة للضرورة
كذات المبسوط انتهى ملخصا **قوله** ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله
قال في الدرر فان انقطع المثل فقيمته يوم الخصومة وعند ابي
يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع لابي يوسف انه
لما انقطع التحق بما لا مثل له فيعتبر قيمته يوم انعقاد السبب
لانه الموجب والمحرر ان الواجب المثل في الذمة وانما ينتقل الى
القيمة بالانقطاع فيعتبر قيمته يوم الانقطاع ولا يجزئ حنيفة رحمه الله
ان النقل لا يثبت بمجرد الانقطاع ولهذا الوصير الا ان يوجد مثله
فله ذلك وبقضاء الفاضل ينتقل فيعتبر قيمته يوم الخصومة والعرض
ويجب القيمة في القيمة كالعروض والحيوانات والعدوى المتفاوتة
يوم غصبه لانه مطالب بالقيمة حين غصب فيعتبر قيمته عند ذلك
انتهى قال في الكشف فالقيمة فيما لم يملك والموزون والعدوى
المتقارب اذا انقطع مثله اي عن ايدي الناس بان لا يوجد في الاسواق
وهذا بالاتفاق وفيما لا مثل له كالحیوانات والثياب والعدوى
المتفاوتة فان الواجب فيها المثل مع وهو القيمة عند تعذر رد
العين عند الجمهور وقال اهل المدينة يضمن مثلها من جنسها
معدلا بالقيمة لاق فيه رعاية المماثلة صورة ومعنى اما صورة
فظاهر واما معنى فلانها عدل لقيمة فكان اولي من الدرهم التي يفت
فيها المماثلة صورة وروى ان عايشة رضي الله عنها كسرت قصعة

لصفيته رضى الله عنها ثم جاءت بقصة مثل تلك القصعة
 فردتها واستحسن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال في الكشف
 وتمتلك الجمهور بالحديث المشهور وهو ما روى عن النبي عليه السلام
 من اعتق شقصاله في عبد قوم عليه نصيب شريك ان كان موسرا
 وهو تنصيب على اعتبار القيمة فيما لا مثل له اذ لم يقل بضمين مثله
 نصف عبد اخر وبان ضمنا لا التعدي منه على المماثلته وهذه
 الاموال تتفاوت في الماينة خلقه فتعد رفا رعاية الصورة
 اذ لوروعيت لغات المماثلته مفع فوجب رعاية المع الذي
 لاتفاوت فيه وهو القيمة بخلاف المكيلات والموزونات
 لانها لاتتفاوت خلقه فامكن فيها رعاية الصورة والمعنى
 وقال واقا حديث عائشة رضى الله عنها فتأويله ان الرد كان على
 سبيل المروءة ومكلام الاخلاق لا على طريق الضمان فقد كانت
 القصعتان لرسول الله صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان القصعة
 كانت من العدييات المتقاربة **قوله** او قضاء محض بمثل غير معقول
 اه اعلم ان الغدية شرعت خلفا عن الصوم عند العجز المستدام
 عن الصوم كعجز الشيخ الفارسي ومن بحاله والغدية والغداء البديل
 الذي ينخلص به عن مكروه توجه اليه قاله صاحب الكشف وكلام
 الشارح مذکور في شرح القاضى على المغنى **قوله** والمال قضاء للقصاص
 فيما اذا عجز احد الاولياء واخذ الباقي المال اه ولما توقف كون
 ما ذكره قضاء محضا بمثل غير معقول على كون القصاص في هذه
 الصور المذكورة مشروعا اصلينا وعلى كون اخذ المال بدلا عنه
 مشروعا بينه بما قاله قال البيضاوى في قوله تعالى فمن عطف له من
 اخيه شيء اى شيء من العفو لان عطف لازم وقائده الاسعار

بان

بان بعض العفو كالعفو التام في اسقاط القصاص وقال في قوله تعالى
 فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان اى فليكن اتباع او فالام
 اتباع والمراد به وصية العلة بان يطالب الدية بالمعروف فلا
 يعترف والمعفو عنه بان يؤدبها باحسان وهو ان لا يمتل ولا
 يبخس انتهى قال في الهداية واذا اصططح القاتل واولياء القاتل
 على مال سقط القصاص ووجب المال قليلا كان او كثيرا لقوله تعالى
 فمن عطف له من اخيه شيء الاية على ما قيل نزلت في الصلح وقال ولانه
 حق ثابت للورثة يجرى فيه الاستقاط عفوا فكذا تقويمه لاشتماله
 على احسان الاولياء واحياء القاتل فيجوز بالتراضى والتعليل
 والكثير فيه سواء لانه ليس فيه نص مقدر فيفوض الى اصطلاحهما
 كالخلع وغيره فان لم يذكر واحالا ولا مؤجلا فهو حال لانه مال
 واجب بال عقد فالاصل في امثاله الحلول نحو المهر والتمن بخلاف الدية
 لازاما وجبت بالعقد وقال واذا عجز احد الشركاء من الدم او
 صالح من نصيبه على عوض سقط حق الباقي من القصاص وكان
 لهم نصيبهم من الدية واصل هذا ان القصاص حق جميع الورثة
 وكذا الدية وقال ولانه حق يجرى فيه الارث حتى ان من قتل ولما ابنا
 فمات احد هما عن ابن كان القصاص بين الصليبي وبين ابن الابن
 وقال واذا التبع صفان من المسلمين والمشركين فقتل مسلما
 ظن انه مشرك فلا قوم عليه وعليه الكفارة لان هذا احد نوعي الخطأ
 على ما بيناه والخطأ بنوعيه لا يوجب القود ويوجب الكفارة
 وكذا الدية على ما نطق به نص الكتاب وقال ولا يقتل الرجل
 بابنه لقوله عليه السلام لا يتعاد والد بولده وقال والجدة من قبل الرجال
 او النساء وان علف هذا بمنزلة وكذا الوالدة والمجد من قبل الامه

او الام

الابح

قربت او بعدت لما بينا ويقتل الولد بالوالد لعدم المسقط
انتهى قال في الدور والاكفارة في العمد عندنا سواء كان عمدا يجب
فيه القصاص ولا كالاب اذا قتل ابنه عمدا او رجل قتل من السلم في
دار الحرب ولم يراج اليها عمدا كذا في النهاية **قوله** والمشهور التمثيل
اه قال ابن الملك في شرحه على المنار وضمان النفس والاطراف
بالمال في حالة الخطاء بهذا قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة
لا تعقل بين الادحى والمال لانه مال كالمال مملوك وانما وجب
ضمانها بالنفس بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر انتهى قال
القاضي في شرحه على المغني اقول لما فرغ من بيان القضاء بمثل
غير معقول في حقوق الله تعالى شرع في بيان ذلك من حقوق العباد
وهو ضمان المحرم الذي ليس بمال بالمال كضمان النفس والاطراف
بالمال في حالة الخطاء فانه ثابت بالنص من غير ان يعقل فيه
المماثلة اما صورة فظاير وانما في الادحى ما لا يتبدل
وهو سمة القدرة والمال مملوك يتبدل وهو سمة العجز فانه لا
يتماثلان هذا وفي جعل هذه الصورة من قبيل القضاء نظر اذ
القضاء بتسليم مثل الواجب بسببه المستحق والضمان في هذه
الصورة عين ما وجب بالسبب ابتداء وذلك ظاهر فيكون
من قبيل الاداء لان قبيل القضاء انتهى قال في التوضيح والقضاء
بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال
المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا لما في فان
عند ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية وانما شرع
المال عند عدم احتمال القصاص منته على القاتل بان يسلم نفسه
وعلى القاتل بان لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى

الابنص انتهى ويمكن ان يجاب عما قاله القاضي بان الاداء تسليم
عين الواجب بسببه في الذمة المستحقه والقاتل خطأ ليس
بواجب كذلك بل الواجب عصمة دمه وصيانته وحفظه عما قاله
وهو معنى والدية ليست مثلاله في عقولنا فيكون تسليمها الالهيا
قضاء لهذا المعنى ويكون هذا معنى قولهم وضمان النفس بالمال قال
القاضي في شرحه على المغني قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى القطع ثم القتل
عند اللوى فعلها اذا المثل الكامل سابق على القاصد والقطع مع
القتل مثل الاصل صورة ومعنى والقتل بدون القطع مثل مع فلا
يمنع اللوى من استيفاء حقه كحلا ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يجوز
الاقتصاص على القتل عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لانه يلزم المصير الى القاصد
في الكامل عند اكمال الكامل ويمكن ان يجاب عنه بانه يتعين عليه
القطع والقتل عينه الا ان اللوى ان يقتصر على القتل لانه وجب
حقاله كما ان له ان يسقط الكل عفوا وصار هذا كاستيفاء بعض
الدين وبراء باقيه وهذا الاشكال بالقيود حيث لا يجوز الاستيفاء
الديه لان ذلك غير ما وجب له بالكلية ^{فيكون} تبدلا محضا بحكم الشرع
وذا لا يجوز واعلم ان هن المسئلة ومسئلة القود ليست من قبيل
القضاء في شيء وهو ظاهر لكنه انما اورد بهما استطرادا من حيث
انهما داخلتان تحت قوله لا يصار الى المثل القاصد الا عند تعذر
الكامل **قوله** ثم لما ورد اه حاصل الاعتراض ان اثبات وجوب
الدية لصلة الشيخ الفاضل بالقياس على وجوب الدية لصوم
الشيخ الفاضل الذي ثبت بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية على
خلاف القياس غير صحيح لعدم شرط القياس بهما مع انكم اشتهتم
بهذا به بهما وحاصل الجواب ان النص المذكور يحمل وجهين

احدهما كونه معللا بعلّة العجز المتعدية وعلى هذا يجوز القياس و
ثانيتها كونه معللا بالعلّة الخاصة وعلى هذا لا يجوز القياس فانما
اشتبنا وجوب الغدّة لصلوة الشيخ الغاف نظر الا الوجه الاول
احتياطاً باب العبادة لا عملاً بالقياس فيما لا يجوز فيه القياس
ويؤيد تفسير ابن عباس وقرائة حفصة لا يطبقونه وشيوع
حذف لانه مواضع التي لا التماس فيها واستثناء محمد رحمه الله تعالى
ههنا بقوله تجزيه ان شاء الله تعالى قال الفاذ ان الصوم واجب على
المطيع وغيره بالنظر الا اول الاية ثم منقل عن الصوم الا الغدّة
في حق غير المطيع لعجزه عن سبيل الخليفة تيسيراً للامر وهذا
مع العشاء فان قلت لا نسلم ان الغدّة وجبت خلفاً عن الصوم
وانما يكون كذلك ان لو كان الخطاب بالصوم متوجهاً على غير المطيع
وهو ممنوع وكيف يتوجه عليه وفيه تكليف العاجز قلت الدليل
على ان ذلك بطريق الخلاف لا بطريق الاصل تسمية ذلك غدّة
لانها لم يتخلص به المراد عما يلحقه من مشقة ومكروه قال الله تعالى
وقديناه بذي عظيم واقا قولك تكليف العاجز غير جائز فقلنا
هذا اذا كان الغرض بالتكليف على ما كلف به واحا اذا كان الغرض
به غير ما كلف به فذلك جائز كوجوب الصلوة على من سلم في اخر جزء
من اجزاء الوقت بحيث لا يسع فيه الا الترخيم على ان القضاء به
يتوقف على انعقاد السبب في حق الاصل لا على وجوب الاداء
بدليل وجوب قضاء الصوم على الحائض بعد طهرها ولا شك
ان السبب وهو الشهر قد انعقد سبباً في حق الحائض في حق المطيع
اذ لا مانع من ذلك وقال الفاذ في شرحه على المنع قلت قوله ويحتمل
ان لا يكون معلولاً بالعجز من كل لان بناء الحكم على المشتق في قوله تعالى

وعلى الذين يطبقونه وليل على عليّة المشتق منه له انتهى وفيه تقرير لشارح
توجيه الكلام بما يندفع به ما قاله الفاذ في الحاصل ان النص الموجب
للغدّة يحتمل ان يكون معلولاً بمعنى معقول في نفس الامر وان كنا
لا نقف عليه لفصول عقولنا عن دركها والصلوة نظير الصوم
من حيث ان كلا منهما عبادة بدنية محضة بل هي اهم من الصوم
لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى بنفسها والصوم عبادة به
بواسطة قهر النفس ولانها عماد الدين وتاليمه الايمان فذا واجب
تدارك الصوم بالغدّة عند العجز فالصلوة بهذا التدارك اولى
قال فخر الاسلام في شرح التقويم واذا اقام الشرع الغدّة مقام الصوم
ثبت المماثلة شرعاً بين الغدّة والصوم والمماثلة بين الصوم
والصلوة ثابتة فيجوز ان تكون الغدّة مثلاً للصلوة لان مثل
الشيء مثل مثله ويحتمل ان لا يكون معلولاً بل يكون امراً تبعياً محضاً
فلا يجب العمل بذلك الاحتمال لمعارضته الاحتمال الثاني اياه لكن
امرنا بالغدّة بناء على الاحتمال الاول على سبيل الاحتياط لا بطريق
الحتم فلئن كان هذا الحكم في الصلوة مشروفاً فقد صار مؤدى والآ
فليس به بأس لانه يكون براسبته يصح ما حيا للنيات قال
الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقال عليه السلام
اتبع السيئة الحسنة تحبها ورجونا القبول والجواز من الله تعالى
فضلاً فان القبول في جميع الصور مرجومته تعالى غير مقطوع به
وقد اريد من القبول الجواز في قوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرء
حتى يضع الظهور مواضعه قال محمد رحمه الله في الزيادات في هذا الحكم
يجزيه ان شارح الله كما قال كذلك في فداد الصوم فيما اذا تطوع به
الوارث بان مات من عليه الصوم من غير قضاء ولا ايصال بالغدّة

فثبت ان ايجاب الفدية في الصلوة بهذا الطريق لا بالقياس
اذ لو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الاحتجاج الاستثناء به كما في
سائر الاحكام الثابتة بالقياس ولا يقال لما كانت الصلوة
اهم من الصوم يلزم ان يثبت الحكم فيها بدلالة نص ورد في فدية
الصوم وان كان غير معقول المعنى كما يثبت الحكم في الاكل والشرب
بدلالة النص الوارد في الجاه وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن
للقياس فيه مدخل لا نأقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر
في الحكم معلوما سواء كان تأثيره في الحكم معقولا كالانذار في التأديب
او غير معقول كالجنابة على الصوم في ايجاب الكفارة المكيفة
المقدرة وهرهنا المعنى الذي هو المؤثر في ايجاب الفدية غير معلوم
فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس هذا ما قاله في التحقيق
قال شارح حاشيته على التلويح بعد ما قاله ههنا فاضل ما قيل
ان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية معلوم من النص الوارد فيه فان معناه
وعلى الذين لا يطبقونه بالاجماع وبناء الحكم على الوصف يشعر
بالعلية فيثبت الوجوب في الصلوة ايضا انتهى فيه نظر اذ لا يبعد
ان يقال ههنا ان الاحتياط لا بد ان يرجع الى احد الادلة الاربعة
والظاهر ههنا رجوعه الى القياس او الى النص باعتبار دلالة
وان الظاهر من تعليق الحكم بالمشقة ان يكون المأخذ علة له وعلى
تقديره ان يكون يطبقونه بمعنى لا يطبقونه الظاهر ان يكون العلة
وهي العجز المستدام متعدية وقد عرفت ثبوت الممانعة شرعا
بين الفدية والصوم وقد عرفت ما بين الصلوة والصوم ايضا
وقد عرفت لزوم الممانعة بين الفدية والصلوة من ذلك وقد
عرفت ايضا كون الصلوة اهم من الصوم والظاهر ان المعنى المؤثر

في الظاهر

١٧٧ في الحكم معلوم من هذا النص فيمكن على هذا البناء وجوب الفدية
في الصلوة في حق الشيخ الفارغ بالقياس او بدلالة النص اعلم ان الممانعة
بين البدنيين تكون بمعنى الاتحاد في النوع وبين المالم والبدني تكون
بمعنى اقامة احدهما مقام الاخر والمعنى الاول ثبت بين الصلوة
والصوم والمعنى الثاني ثبت شرعا بين الفدية والصوم ويجوز
بالقياس او بالدلالة بين الفدية والصلوة فتدبر قال في التحقيق
ان الصوم فرض على الجميع لغونه تعالى اياها الذين امنوا كتب عليكم
الصيام فلما اجريت هذه الآية على ظاهرها كانت الفدية
واجبة على المطبق والصوم واجبا على العاجز وهو قلب المعقول
او كان الصوم حتما على العاجز عن الفدية وغير حتم على القادر
عليها وهو لا يليق بالحكمة فعرفنا ان كلمة لا مضرة كما في قوله تعالى
يبين الله لكم ان تصلوا والتي في الارض رواه ان تميد بكم ايا
لثلا تميد بكم ومثله كثير وهذا على قول من لم يجعل الآية منسوخة واما
على قول من جعلها منسوخة فلا تسلك فيها الوجوب الفدية وانما
ثبت وجوبها في حق الشيخ الفارغ باجماع الصحابة عندهم انتهى
قال البيضاوي في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه وعلى المطيقين
للصيام ان افطروا فدية طعام مسكين نصف صاع من بر او صاع
من غيره عند فقراء العراق ومد عند فقراء الحجاز رخص لهم ذلك
اول الامر لما امروا بالصوم فاشد عليهم لانهم لم يتعودوه ثم نسخ
انتهى اي بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال في الكشف
وقراء ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يطوقونه ويطيعونه اي
يكلفونه على جهدهم وعسر وهم الشيوخ والعجائز وحكم هؤلاء
الافطار والفدية وهو على هذا الوجه غير منسوخ وقال في

في التيسير في قراءة حفصتم رضى الله تعالى عنهما وعلى الذين لا يطيقون
 قيل هو الشيخ الفاضل فعلى هذا لا يكون منسوخا فانه حكم ثابت بحجج
 عليه قال البيضاوى وقرأه نافع وابن عامر باضافة الفدية
 الى الطعام وجميع المساكين وقرئ يطوقونه اى يكلفونه او
 يتعدونهم من الطوق بمعنى العاقبة او الغلادة ويتطوقونه اى
 يتكلفونه او يتعدونهم ويتطوقونه بالادغام ويطيقونه و
 يتطيقونه على ان اصلها يطبقون ويتطيقون من يفعل وتفعل
 بمعنى يتطيقون وعلى هذا القرأت يحتمل معنى ثانيا وهو الرخصة
 لمن يتبعه الصوم ويجرده وهم الشيوخ والعجائز في الافطار و
 الفدية فيكون ثانيا وقد اول به التواضع المشهورة اى يصومونه
 جهدهم وطاقتهم قال شيخ الاسلام قال الله تعالى وعلى الذين يطيقون
 فدية اى لا يطيقون وهذا مختص بالاجاع وقال في الكسف اى قوله
 وعلى الذين يطيقون مختص اى حذف عنه حرف لا كما في قوله تعالى
 يبين الله لكم ان تضلوا بالاجاع اى باجاع القائلين بانه غير
 منسوخ او معناه بدلالة الاجاع فان حكم الشيخ الفاضل
 ومن بعناه بحجج عليه وهو مستفاد من الكتاب ولا يستفاد
 منه بدون حرف لا فيكون محذورا لا محالة فيكون النص مختصا
 ضرورة قال ابن الملك في شرحه على المنازل قال الامام الزاهد
 هذا التاويل غير صحيح لانه تعالى قال وان تصوموا خيرا لكم ومثل
 هذا الندب لا يرد في حق العاجز بل معنى الآية وعلى المطيقين الذين
 لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان الاغنياء يفتطرون وينفدون
 ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فثبت وجوب
 الفدية في الشيخ الفاضل بالاجاع دون النص وقرأ بعضهم وعلى الذين

١٧٨ وعلى الذين لا يطيقون وجعل وان تصوموا معطوفا على الكلام الاول
 وهو قوله تعالى كتب عليكم الصيام والخير بمعنى البر لا بمعنى الاخير
 ويمكن ان يكون معطوفا على قوله تعالى لا يطيقون فيكون معناه لا
 يطيقون بحسب الظاهر بطريق اليسر وان كان حكما على طريق
 العسر في الصيام خيرا لهم ويكون وجوب الفدية بالنص قوله
 كما يجاب التصديق بالعين اه اعلم انا اوجبنا التصديق بقيمة الشاة
 المعينة بنذر الفقير او بشرائه بنية الاضحية ان استرسلت او
 التصديق بعينها حية ان لم تسترسل ذلك اوجبنا التصديق
 باحديهما اذ لم يضحها الفسخ عند فوت ايام التضحية بطريق الاضحية
 لاحتمال كون التصديق بالعين او القيمة اصلا في التضحية لكونها
 عبادة مالية والعبادة شكر والشكر يكون في مقابلة النعمة وشكر النعمة
 يكون من جنسها فشكر نعمته اللسان يكون بالذم وشكر نعمته
 بالانفاق منه مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا غير ذلك
 ان الشرع نقل قرته التصديق بالاراقة الدم ولم تعرف قرته في
 هذه الايام ولا يدري ان التصديق بها مثلها ليزول بها ما فيها من
 اوساخ الذنوب والاثام وليكون ضيافة الله تعالى من اطيب
 الطعام لان الناس اضياف الله تعالى في هذه الايام ولهذا حرم فيها
 الصيام وكراه الاكل قبل الصلوة ليكون اول متناولهم من ضيافة الله
 تعالى وعال الصدقة يصير من الاوساخ لازالة الاوثان بمنزلة
 الماء المستعمل والية شيار بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم
 ولهذا حرم على النعم دم وعلى من التحق به نسبيا كرامتهم وعلى الفسخ
 لعدم حاجته فلا يليق بالكرم المطلق ان يضيف عباده بالطعام الحبيب
 فنقل القرية من عين الشاة الا الاراقة لينقل الحنث الى الدماء



فتبقى اللحم طيبته فيتحقق منع الضيافة في هذه الايام باستواء
الغنى والفقير لكن سقط ذلك الاحتمال في هذه الايام لكون الاراقمة
منصوصا عليها قال الله تعالى فصل اربك وانحر قال البيضاوي البدن
التي هي خيار اموال العرب وتصديق علم المحاييخ خلافا لمع يدعهم
ويمنع عنهم الماعون فالسورة كالمقابلة للسورة المتقدمة
وقد فسرت الصلوة بصلوة العيد والنحر بالتضحية وقال الله تعالى
والبدن جعلنا بها لكم من شعائر الله وقال عليه السلام ضحوا فانها
سنة ابيكم فاذا فات الوقت عملنا بذلك الاصل المحتمل احتياطا
في باب العبادة لاعمالا بالقياس على ما لا يصح القياس عليه لا مماثلة
بين اراقمة الدم والتصدق بالعين او القيمة ولا نص فيه واذا جاء
المعالم القابل لم ينتقل الحكم الى التضحية كما انتقل الصوم في القدية
عند القدرة على الصوم بعد العجز عنه وذلك لانه لما احتمل جبرته
اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشد وهو احتمال كون الاراقمة
اصلا من غير اعتبار معنى التصديق بخلاف الصوم لقوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه مع قومه فعدة من ايام اخر قال ابن الملا في شرحه
على المنار فان قلت اذا نقلت الشريعة الى الاراقمة يكون التصديق
منسوخا فلا يمكن اعتباره بعد فواته قلت لا نسلم لزوم النسخ من
النقل لان الشريعة نقلت عن الائمة الى ائمة الشريعة ولم ينسخ الحيف في حاشيت
تعد بالحيف **قوله** فان قيل اه قد حرر التفصيل المتعلق به فتذكر
وقد ذكر فيما سبق ان وجوب الاداء في الجملة كان كافيا فتذكر **قوله**
على ما مر في قومه والمال قضاء للقصاص فيما اذا وجد الا وبيان
واخذ الهبة المال اه فان اخذه بدلا عنه ثابت بدلالة نص ورد
في القتل الخطاء على خلاف القياس لعدم المماثلة لصورة ومعنى عقولنا

١٧٩ ووجه الدلالة ان الآية واجبة في القتل الخطاء مطلقا صيانة للدم
عن الهدر مع كون القاتل معذورا فيه اما الاول فلقوله تعالى ومن قتل
مؤمننا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الآية واما الثاني فلقوله
عليه السلام رفع عن امة الخطاء والنسيان فوجوب اخذ المال
في عمد تعذر القصاص فيه بدلا عنه يكون ثابتا بذكر النص بالطريق
الاولى قال في الكشف واذا ثبت هذا الخطاء في كل موضع من
مواضع العمد يتحقق هذا المعنى وهو تعذر القصاص مع بقائه المحل
لغيره في المحل يجب المال ايضا لان المخصوص من القياس بالنص
يلحق به ما يكون في معناه من كل وجه فالاب اذا قتل ابنه عمدا يجب
المال لتعذرا يجب القصاص لحرمة الابوة واذا اغتصب احد الوليين
يجب للاخر المال لانه تعذر عليه السيفاء القصاص لمعنى القاتل
وهو انه حتى يعض نفسه بعفو واحد بهما وكان ذلك في معنى الخطاء فوجب
المال للاخر بخلاف ما اذا مات من عليه القصاص لانه تعذر الاستيفاء
بغوات المحل فلا يكون في معنى الخاطيء انتهى المحاصل ان وجوب المال
ليس مختصا بحالة الخطاء بل هو ثابت في غير من الصور المذكورة
والدائر في شرح الاسلام وصارح به صاحب الكشف وقد سبق بيانها
من الشارح اعلم ان الثابت بدلالة النص كالثابت بعبارة
في كونه قطعيا مستندا اليه لا استناده الى المعنى المفهوم منه لغة
فمرادهم بالنص هو النص الدال بعبارة او بدلالة لا النص الدال
بعبارة فقط لانه تخصيص بلا تخصيص وبهذا سقط قومه فظهر
ان الاقتصار على النص اه **قوله** واذا لم يجز القضاء اه قال الفاضل
القاضي في شرحه على المعنى المنافع لا تضمن بالمال المتقوم عند الاطلاق
بطريق العدوان عندنا خلافا للشافعية وصورة المسئلة اذا استعمل

اذا استعمل الغاصب العين المغصوبة بان كانت عبدا فاستخدمه
او دابة فتركها او دارا فكنزها لا يضمن تلك المنافع عندنا خلافا
للساقي والخلاف فيه بناء على ان المنافع عنده مال متقوم فيكون
مضمونا لوجود المماثلة وعندنا لما لم تكن مالا فضلا عن المتقوم
انتفت المماثلة فلا تضمن كالحجر والميتة لان ضمان العدو ان
مقدرا بالمثل نصا به في ذلك ان المالمية للشيء انما يثبت بالتمول
لان الشيء عالم يتمول لا يكون مالا كالحشيش والتمول عبارة عن
صيانة الشيء واذا خاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع بالاتلاف
والا لكان الاكل تمولا وذلك ظاهر البطلان فالتمول يمكن صيانته و
ادخاره لا يكون مالا والمنافع كذلك لانها من الاعراض التي لا تبقى
زمانين سلمنا كونها مالا لكن ليس بمتقوم لان صفة التقوم به
لا يحصل الا بعد الاحراز والآن ينبغي ان يكون الصيد قبل الاحراز
متقوما وليس الاخر كذلك والاحراز فيما لا يبقى زمانين لا يتصور
فلا يكون متقوما فان قلت لانها ليست بحرزة بل هي
حرزة باحرار ما قامت هي به قلت صفة الاحراز للشيء انما تثبت
بعد الوجود وقد بينا ان ما بعد الوجود لا يبقى وقبل الوجود
لا يمكن ثبوت هذه الصفة ولئن سلمنا ان احراز محلها يكون
احرازها لكن ذلك يوجب كونها حرزة للغاصب لان العين
بحرزة لا للغاصب منه واحراز الغاصب لا يوجب
الضمان ولئن سلمنا انها حرزة للغاصب منه لكن انما يكون
مضمونا ان لو كان للاحرار الضميمة اعتبارا في اثبات صفة التقوم
وهو ممنوع الا يرى ان الحشيش النابت في ارض مملوكة وان
كان حرزا تبعا لاحراز الارض ليس بمتقوم به لئلا لا يوجب الضمان

بالتلاف

بالتلاف فثبت ان المنافع ليست بمال فضلا عن التقوم والعين
مال متقوم وما لا يكون متقوما لا يكون مثلا للمتقوم فلا يضمن به
وتما يدل على ان المنافع ليست مثلا للعين ان العين لا يضمن بالمنافع
اتفاقا فلم تكن المنافع مثلا للعين لكانت مثلا لها ايضا لان
من ضرورة كون الشيء مثلا للغير ان يكون ذلك الغير مثلا له به
فينبغي ان يجوز ضمانها بما لا يمكن بحجز علم انه لا مماثلة بينها ويمكن تقرير
المسئلة بوجه اخر وهو ان يقال المماثلة هو الاتحاد في الجنس ولا شك
ان العين جوهر والمنفعة عرض والعرض مع الجوهر جنسان مختلفان
فلا يماثلان لا يقال ان لم يكن بين العين والمنفعة مماثلة فيبين المنفعة
والمنفعة مماثلة فليضمن احدهما بالاخرى لانا نقول ذلك غير جائز
اجماعا فان الحجر المبنية على تقطيع واحد وتوجر باجرة واحدة به
لا تضمن منفعة احدي الحجر بالاخرى مع وجود المماثلة بينها اجماعا
على ان ما يخافوا ان الاتلاف والغصب لا يتحقق في المنفعة
فان المعدوم ليس شيء فلا يتحقق فيه نقل حتى يقال انه غصب واتلاف
وكما يوجد تلاف في حال تلاف شيء لا يتصور فيه الغصب والاتلاف
فلا يجب به الضمان انتهى واقول فيها ذكر وانظر من وجوه اما اولها
فلانه يجوز بقاء العرض وبقاء البقاء نفسه ويجوز قيام العرض
بالعرض لجواز قولنا الحكمة سريعة واما ثانيا فلانهم قالوا الاعراض
بمثلة الجواهر عند السرعة والمماثلة ثابتة بين العينين فيجوز
ثبوتها بين المنفعة والمعيار وبين المنفعتين واما ثالثا فلانه
يجوز اشتراك العرض والجوهر في اخص الاوصاف وبه يجوز
ثبوت المماثلة بينهما واما رابعا فلان الاعراض متحددة بامثالها
فهذا تكون حكم الباقية فيتصور في حكم النقل والغصب والاتلاف

قانه التوضيح ان مال لا يقبل مثل لا يقضى الا بنصر فلا يضمن المنافع
بالمال المنقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احرار ولا احرار بلا
بقاء ولا بقاء الا عراض فان قيل اذ لم تكن المنافع متقومة فكيف
يرد عقد الاجارة عليها قلنا باقامة العين مقامها فان قيل المنافع
مال متقوم في عقد النكاح لقومتها ان يتفقوا باموالهم ويجوز
ابتغاء البضغ بمنفعة الاجارة فلما كانت المنافع في العقد متقومة
كانت في نفسها متقومة لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد
متقوماً ولان تقوم ليس لاحتياج العقد اليه لان العقد قد يصح
بدونه كالمخلع فان منافع البضغ غير متقومة في حال الخروج عن
العقد وان كانت متقومة في حال الدخول في العقد في انما
غير متقومة حال الخروج يصح مقابله بالمال في عقد المخلع
فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقوم في العقد ليس لضرورة
العقد ولما ثبت تقوية العقد تكون في نفسها متقومة قلنا
لا نسلم ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوماً لجواز
ان يصير في العقد متقوماً بارضاء على خلاف القياس بناء على انه
لا تقوم بلا احرار فلا يقاس تقوم المنافع في العصب على تقومها
في العقد لكون التقوم فيه على خلاف القياس ولا يقاس ايضاً
كون المنافع متقولة بالمائة في العصب على كونها متقولة بالمال
في العقد لوجود الفارق وهو الرضا فان له اثره في ايجاب المال
مقابلاً بغير المال انتهى ملخصاً فالحاصل ان المنفعة انما جعلت
مثلاً للعين في العقد شرعاً لاجابة الناس اليها على خلاف القياس
فكان ثابته ضرورة فلا يتعدى الي غيره مع ان كونها متقولة
بالمال في العقد انما هو بناء على التراض على جبر القاض والاشتباه

عنه

عند التراض يتحقق مع عدم المماثلة بينهما لا يرى ان المخلع صحيح
بمال متقوم ولا تقوم للبضغ عند الخروج ان قيل لو لم يكن البضغ
متقوماً عند الزوال لما ضمن الشهود شيئاً بالشهادة على الطلاق قبل
الدخول ثم الرجوع بعد القضاء بشرط اذ تم وقد ضمنوا نصف المهر
عندكم واجب بان وجوب نصف المسح قيمته للبضغ ممنوع ولهذا
لم يجب مهر المثل كمالاً وهو القيمة وهذا القدر يلقى جواباً عن النقص
ثم بين وجه لزوم نصف المسح بان سقوط المطالبة بتسليم البضغ قبل
الدخول بها يكون مسقطاً للمطالبة بالبعوض المسح اذ لم يكن ذلك
سبب من الزوج بان ارتدت او مكنت باين زوجها فربما باضافة
الفرقة الى الزوج بشرط اذ تمها كانها فوتها عليه يد في ذلك النصف بعد
فوات تسليم البضغ فيكونان بمنزلة الغاصبين في حقه كذا قاله
القائز اعلم ان اخذ العوض عن الدم بالصحيح صحيح وان لم يكن الدم
مالاً وكذا يجوز بيع عبد قيمته الف بالوف والفاضل على الالف
يجب بالشرط عند الرضا بدون ان يقابله شيء من المال وضمان العدة ان
لما كان مبنياً على جبر القاض وفات التراض فيه لم يصح بدون المماثلة
كذا في شرح الفاضل القائز على المنع قال في التلويح قيد المال بالتقوم
تضيضاً على ما وقع فيه الخلاف وهو ان المنافع عند التراض
رحمة الله تعالى تضح بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل على
سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالاً او لم تكن اقتصاراً على
المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان
المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شأنه ان يتصرف فيه بوصفه
الاختصاص والمال ما من شأنه ان يوخز للانتفاع به وقت الحاجة
والتقوم يستلزم المالية عند جبر حقيقته والملكية عند التراض

فمنه منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين به
المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالائلاف بان يستخدم العبد
او يركب الذاب او يسكن الدار مثلا وعند اية حنيفة لا تضمن لان
المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز
هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة
وغير المحرز ليس بمنقوم كالصيد والختيش فالمنفعة ليست
بمنقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الا بنص والانص
وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر لا يخفى ان انعدام الالوان
في كل آن وتجرد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها
في كل آن وقد سبق انه سفسطه اللمة الا ان يخص الحكم بالاعراض
المتفرقة مثل المنافع مثلا وايضا للنحو ان يقول بل المتقوم باعتبار
الملكية واطلاق التصرف وهي اوجه الالمانافع اذ بها اقامة المصالح
وتقضية الحوائج لا بنفس الاحوال انتهى في نظر اذ لا شك في وجود
حافيه الملكية ولا ماليتها فيه فلا قيمة له عرفا قال في المنافع لا تضمن
بالائلاف وقال شارحهم قيد بالائلاف وان كان الخلاف ثابنا
في صورة الغصب بان يمسك عين غيره ولا يستعملها لان الخلاف
في غصب المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل هو السابق بل
بناء على الاختلاف في زوائد المغصوب كاللبن والصوف فانها
لا تضمن على الفاصب عندنا خلافا للشافعي لان الغصب عندنا
ازالة اليد المحقة وانبات اليد المبطله وعند انبات اليد المبطله
فقط فيكون الزوائد مضمومة عنده لتحقق الغصب فيها وغير
مضمومة لغير تحققه فيها انتهى قد سبق بيان الاختلاف بينهما
في الغصب وبيان ثمرته فنذكر قوله وقد فرغوا على هذا الاصل

فروعا

فروعا هو المراد من هذا الاصل قوله لا تضمن المنافع بالمال المتقوم
لان كونه فروعا للاصل الاخر وهو قوله في حجب القضاء بمثل غير معقول
الا بالنص او دلالة لا ينافي كونه اصلا لفروعا اخر قال في التنقيح
وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم
ولا تضمن الشاهد بعفو الولى القضاء اذا قضى القاض به ثم رجع
ولا تضمن غير الولى القليل اذا قتل القاتل انتهى ملخصا قال الشارح
في حاشيته على التلويح وفيه بحث لانه هذا الحقيقه تفريع على قوله
فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم وكذا ما بعده فكان حق العبارة
ان يذكر الفاء مكان الواو في قوله ولا تضمن ولهذا اقلت في مرقات الوصول
فلا تضمن انتهى في نظر لان المال ليس مثلا لا استيفاء القصاص
لا صورة ولا معنى فالاستيفاء يكون محالا يعقل له مثل فيرجع
التفرع بالاخرة الى التفرع على الاصل الاول ولا شك ان ما يتوقف
على ما يتوقف عليه يتوقف على ذلك الشيء ويؤيد من ماله التلويح
حيث قال الاستيفاء معناه لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا لا صورة
وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه
من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يد بناء على قيام
العداوة وفي حياة اولياء المقتول وابتداء حياة المقتول وبقاء
لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت المال في الخطاء على خلاف
القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلمة
قال الفاضل الفقهاء في شرحه على المعنى والمكلف اذا لم يكن له
تقوم وجب ان لا يكون مضمونا الا بالائتم لان ضمان العدو ان
مقدر بالمثل نصا فما لا يكون متقوما لا يكون مثلا للمتقوم فلا تضمن

ويتفرع على هذا الاصل ما نزل منها ان من قتل منكوحه رجل لم يضمن ذلك
ذلك القاتل للزوج شيئا عندنا وعند الشافعي للزوج مهر المثل عليه لان
ما فوت عليه بالقتل وهو ملك النكاح ليس بمال متقوم فلا يمانه
المال المتقوم فلا يضمن ومنها ان غير الزوج لو جاعل معها لا يضمن
للزوج شيئا لما قلنا ومنها ان القصاص لو وجب على رجل فقتله
اجنب لا يضمن ذلك القاتل لولي القصاص شيئا لان ملك القصاص
الثابت له ليس بمال فلا يكون المال مثله لاصوره ولا معنى فلا
يضمن وقال الشافعي يضمن الدية للولي ومنها ان الشهود اذا شهدوا
على ولي القصاص انه عفى عن القصاص ثم رجعوا بعد القضاء
به فانهم لا يضمنون شيئا عندنا وعند الشافعي يضمنون الدية لما ذكرنا
ان ملك القصاص ليس بمتقوم فلا يمانه المال المتقوم ومنها ان
شهود الطلاق بعد الدخول اذا رجعوا لا يضمنون للزوج شيئا
عندنا وعند الشافعي يضمنون مهر المثل لان ملك النكاح ليس بمال
متقوم فلا يضمن بالمال المتقوم عند الاطلاق انتهى ان قيل ان
ملك النكاح اذا لم يكن متقوما لا يجب للمال في مقابله عند العقد
اجيب بان المال كان في مقابله البضع وهو مملوك متقوم ولا
يلزم منه تقويم الملك لان ذلك لا يظلمه وخطر ذلك المحل ليكون مصونا
عن التملك مجانا واما الملك الوارد عليه فليس بندي خطر ولهذا
صح ازالته بالطلاق من غير شهود ولا ولي ولا عوض ان قيل عدم
توقفها على هذه الاشياء لا يدل على كونها غير خطير لانه لو اتلف
بلا شهادة على صاحب المال يلزم على الملتف ضمان المال الملتف
اجيب بانه لا ضمان باعتبار اتلاف الملك بل باعتبار اتلاف المملوك
المتقوم كذا في الكشف قال القائل في نظر لانه ان كان الضمان

باعتبار

١٨٣ باعتبار الملك فالسؤال باق وان كان باعتبار المملوك فكذلك
لان فيه تسليم ان ازالة الخطر عن الملك لا يتوقف على الشهادة فبطل
دليلكم ان كل ما لا يتوقف على الشهادة لا يكون له خطر وهو المطلوب
قوله واما قضاء غير محض بل يشبهه بالاداء اه قال في التفسير واما
قضاء يشبه الاداء كما اذا ادرك الامام في العيد وكما كبر تكبيرات
الزوائد وكوعه فانه كما وان فات موضع وليس لتكبيرات العيد
قضاء اذ ليس لها المثل قربة لكن للركوع شبهه بالقيام فيكون
شبهها بالاداء انتهى في نظر لان كلامه ظاهر في عدم كون اداء
ولا قضاء لقول وليس لتكبيرات العيد قضاء اه لان بعض العبادات
اذا فاتت عن موضع فلا قضاء له كالوقوف بعرفة ونحوه ولقول
ولكن للركوع اه فالحاصل من كلامه كونها ثابتا بالاحتياط في باب
العبادات شبهها بالاداء فلا يشبه بما ذكره كون قضاء شبهها
بالاداء مع انه هو المطلوب اثباته به اللهم الا ان يقال ليس معنى
قول ليس لتكبيرات العيد قضاء انه لا قضاء لها بعد القيام اصلا
بل معناه انه لا قضاء لها بعد الركوع اصلا قال في المنار وقضاء
تكبيرات العيد في الركوع قال شارح ابن الملك كمن ادرك الامام
فيه وخاف ان يرفعه الامام راسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائما
فانه يكثر للافتتاح اوله ثم يكثر للركوع ثم يكثر تكبيرات العيد
في الركوع من غير ان يرفعه يديه هذا مثال للقضاء الذي يشبه الاداء
اذا كونه قضاء فلان التكبيرات قامت عن موضعها واما
شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما
حقيقة فلاستواء النصف الاسفل والاختفاء غير مانع لان
قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام

في الركوع مدرك لتلك الركعة وقال ابو يوسف رحمه الله تعالى لا يكثر
تكبيرات العبد من ادراك الاعام في الركوع لانه لا يقدر على اتيان
مثلها كما لا يقدر في الركوع ولا يقنت اذا فاتا عنه انتهى فيقول
الشارح لبقاء محل الاداء في الجملة ولعل على كونه قضاء وعلى كونه شبه الاداء
فاحدهما استفاد من نفس المقيد والاخر من قيد وقوله فان الركوع
اه علة المقيد بقوله في الجملة من حيث انه مقيد به وما ذكره مثال من
من حقوق الله تعالى كما ان قوله واد اقيمة عبد مبرهم تزوج عليه
مثال من حقوق العبد فلو ذكر التسليم لكان النسب الا انه
ذكر الاداء واداء به معناه التغوى وانشاءه المكونه قضاء فيه
مع الاداء من وجه قال في التوضيح والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة
اذا امر عبد غير عيان فانها قضاء حقيقه لكن لما كان الاصل
وهو العبد مجرولاً من حيث الوصف ثبت العجز عن تسليم فوجب
القيمة فكان اصله ولما كان الاصل وهو العبد معلوماً من حيث
الجنس يجب هذا الاصل فيخير الزوج بينه وبين القيمة وايضا
سلم تجر الزوجه على القبول وايضا الواجب من الاصل وهو العبد
هو الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه
فقضاء وهما يشبه الاداء انتهى ملخصاً وتقرير الشارح بعبارة
مذكورة في التلويح وبعد قوله حتى كان العبد خلفاً عنه قال فيه
فان قيل فينبغي ان يتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد
والقيمة فجوابة ان العبد معلوم الجنس مجرول الوصف فبالنظر
الاوّل يجب هو كما لو امر عبد بعينه وبالنظر الثاني يجب
القيمة كما لو امر عبد غير فصارت الواجب بالعقد كانه احد
الشخصين فيخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المرأة فايها

١٨٤
ادى تجر المرأة على القبول انتهى قال في الكشف ما قاله صاحب التلويح
وقال في الكشف فان قيل فعلى ما ذكرتم يصير كانه تزوجها على عبد
او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل اذا كان
قال الشافعي الا ترى انه لو عين العبد فقال زوجتك على هذا
العبد او قيمته لم يصح التسمية فعند جهالة العبد اولى قلنا
انما يفسد التسمية في المسئلة المذكورة لانه اذا قال على عبد
او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجرولة
لانها دراهم مختلفه العدد لانه لا بد من اختلاف يقع بين المعويين
فصار كانه قال على عبد او دراهم فيفسد للجهالة فاما اذا قال
على عبد فقد صحت التسمية لان جهالته لا تمنع الصحة ولم يجب
القيمة بهذا العقد لانه ماسما بهاقبه ولكنها اعتبرت بناء على
وجوب تسليم المسح لما ذكرنا انه لا يتمكن منه الا بعقرتها ولما
كانت جنية على تسمية مسح معلوم جازان يثبت كما اذا تزوجها
على عبد بعينه فالسحق او هلك فان القيمة تجب وتنصف بالطلاق
قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسح معلوم لا ابتداء كذا في
الاسرار انتهى اعلم انه لا صحة للتسمية في مسلماتنا هذه عند
الشافعي بل هي تبطل عنده ويجب مهر المثل لان النكاح عقد
معاوضة فيكون قياس البيع والعبد المطلق لا يستحق بعقد
المعاوضة فكذا بالنكاح وهذا لان المقصود بالمسح مهرها هو
المالية ويجوز ذكر العبد لا يصير المالية معلومة فلا يصح التزانه
بعقد المعاوضة لبقائه الجهالة فيه الا ترى انه لو سمع ثوبا او دابة
لم يصح التسمية فكذا اذا سمع عبدا ولنا ان المهر يستحق
عوضا عما ليس بمال والحیوان يثبت ديناً في الذمة مطلقا

في مبادلة ما ليس بمال بمال الا يرى ان الشرع اوجب في الدية مائة
 من الابل واوجب في الجنين غرة عبد او امه فاذا جاز ان يشب
 الحيوان مطلقا وينفذ الذمة عوضا عما ليس بمال فكذا يشب شرط
 وهذا لان المهر باعتبار المالية مال وجب ابتداء والجهالة المستدركة
 في التزام المال ابتداء لا تمنع صحة كفاه الاقرار فان من اقر لانسان
 بعد صح اقراره ولكن لما كان عين المهر عوضا باعتبار ذاته لزم
 مراعات الجانبين فاوجب الشرع الوسط نظرا لهما كفاه الزكوة اوجب
 الوسط نظرا للفقراء وارباب الاموال وهذا بخلاف تسمية الثوب
 او الدابة لان الجهالة فيها جهالة الجنس لانه يشمل على اجناس مختلفة
 ومع كل جنس يعدم في الجنس الاخر فلا يتحمل فاما العبد ههنا فمعلوم
 الجنس ولكنه مجهول الوصف وهي جهالة يسيرة فيتحمل فيما بينه على
 المسامحة وهو النكاح دون ما بينه على المضايقة وهو البيع قاله
 صاحب الكشاف وقال فيه ما نقلناه من التلويح قوله ولا بد ان يتأخر
 من الحسن انه اعلم انه جعل معنى الحق على اربعة اقسام والمعنى الرابع
 هو المتنازع فيه واقا المعاذ المتقدمة عليه فعقلية اي مدركة
 بالعقل بالاتفاق والقبح مقابل الحسن فله اقسام اربعة تعلم
 من اقسام الحسن المذكورة فتلث منها عقلية والرابع متنازع
 فيه ايضا والقوم جعلوا الاقسام ثلثة والاقرب كونها اربعة
 والظاهر ان كلام المعاذ العقيدية مختلف باختلاف الأشخاص
 والارمان والطبائع بل هو ثابت في المعنى المتنازع فيه ايضا
 لان حسنة الابراشيات المقربين وان حكم الشرع قد يستنج
 وان الفعل قد يحرم في وقت وقد يباح بل يندب بل يجب في وقت
 اخر بالنسبة الى الشخص واحد كالكذب والحل الميتة قال في شرحه للمواقف

الحسن

الحسن والقبح يقال للثلاثة معان الاول صفة الكمال والنقص وهو عقل
 بالاتفاق والثاني ما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه قبيحا
 وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنها بهذا المعنى بما فيه
 مصلحة وما فيه مفدة والاول حسن والثاني قبيح وما خلا عنها
 لا يكون شيئا منها وهو ايضا عقل ويختلف بالاعتبار فان قتل
 زيد مصلحة لا عدائه وموافق لغرضهم مفدة لا اوليائه ومخالف لغرضهم
 والمال متعلق المدح والثواب والذم والعقاب وهذا
 المعنى الثالث محل النزاع ومالا يتعلق بشئ منها فهو خارج عنها
 وهذا المعنى الثالث في افعال العباد وقال فيه ان المعتزلة اختلفوا
 فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات
 فيها تقتضيها وذهب بعضهم الى اثبات صفة حقيقية توجب
 ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا وذهب ابو الحسين من
 متأخريهم الى اثبات صفة في القبح مقتضية لقبه دون
 دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفي انتفاء الصفة
 المقتضية وذهب الجبائي الى نفي الوصف الحقيقي مطلقا فيهما فقال
 حسن الافعال وقبحها لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف
 بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم تأديبا وطمها انتهي ملخصا اعلم
 ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان
 الاول كون الشيء ملائما للطبع ومناظرا له كالحلو والمرق والثاني كون
 صفة كمال كالعلم وكونه صفة نقصان كالجهل والثالث كون الشيء
 متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا وكونه متعلق الذم عاجلا
 والعقاب اجلا فالطاعة حسنة والمعصية قبيحة فالحسن والقبح
 بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا وانما بالمعنى الثالث

فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري ومن تبعه لا يثبتان بالعقل بل بالشريعة فقط وهذا مبنية على امرين بمعنى ان العمدة في اثبات ذلك امران لان له اذمة اخرى وكل منهما مستقلة في اثباته واخذ هذين الامرين ان حسن الفعل وقبحه ليس الذات الفعل ولا المصلحة من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وتاثيرها ان فعل العبد اضطراري لا اختياري له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على الا اختياري للمفاعل فيه فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك يجوز كونه متعلق الثواب او العقاب بالشريعة بناء على ان عند الاشعري ومن تبعه لا يقبح من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن والقبح لا يثبتان الا افعال الله عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري ومن تبعه بمجرد كون الفعل مأمورا به ومنهيا عنه فالحسن عندهم ما امر به سواء كان الامر للايجاب او الاباحة والندب والقبح عندهم ما نهى عنه سواء كان النهي للتحريم او الكراهة كذا في التوضيح والتلويح قال في الكشف ان ثبوت الحسن للامور به من قضايا الشريعة لا من قضايا اللغوية لان هذه الصفة تتحقق في القبح كالكفر والسفاهة والعبث كما تتحقق في الحسن الا ترى ان السلطان المجابر اذا امر انسانا بالزنا والسرقة والقتل بغير حق كان امره حقيقة حتى اذا خالف ولم يأت ما امر به يقال خالف امر السلطان انتهى وقال في التلويح فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري لحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري لحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشريعة كالحسن

١٨٦ كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشريعة اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذائبتين وقال في التلويح والمذكور في الكتب الكلامية انه لا يقبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله تعالى حسنة واقصم على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا اعلته لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفترون الحسن بما ليس بمنه عندهم بجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى ويمع كونه صفة كمال واقام معنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فانه تعالى منزه عنه وما ذكرنا من تغير الحسن بما امر به والقبح بما نهى عنه فانما هو افعال العباد خاصة وكون المباح داخل في تفسر الحسن عندهم محل نظر لا تفرق على انه ليس بما امر به على ما مر ولانه ليس متعلق المدح والثواب بل بالنزاع وهو مع الحسن والاوضح ان يقال القبح ما نهى عنه والحسن ما ليس كذلك فيشمل المباح وفعل الباري تعالى وقال في التلويح ومع كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب والعقاب شرعا نص الشارح عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو انما قال في الكشف فان قيل الفعل عرض وانه صفة والصفة لا يقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن والقبح والوجود حقيقة وايضا الفعل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبيحا او واجبا وحراما والمعدوم كيف يقبل الصفة حقيقة قلنا هذه صفات راجعة الى الذات كالوجود مع الوجود والحديث مع الحديث وكالعرض الواحد الذي يوصف بانه موجود ومحدث ومصنوع وعرض وصفة ولون وسواد فهذه صفات راجعة الى الذات لا معا فرائد لان الفعل يوصف بانه حسن وقبيح لدخوله تحت تحصيل الله تعالى

وتقيمه كما يوصف بأنه حادث ومحدث لدخوله تحت احداث
الله تعالى لانه محدث بحدوث قام به لان ذلك الحادث محدث
فيحتاج الى حدوث اخر فيؤدي الى القول بعمان لانهاية لها والله
باطل ولان هذه صفات اضافية واسماء نسبية والصفات
الاضافية ليست بعمان قائمة بالذات ويكون الذات موصوفة
بها على الحقيقة وانما تقتضى وجود غير يكون علقه بين الصفة
والموصوف والاسم والمسمى في لفظ الاب والابن والاخ والذات
موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا فحازا وان لم يكن الابوة و
البنوة والاخوة معاني قائمة بالذات زائدة عليها فيكون الموصوف المعلوم
بهذه الصفات على الطريق الاول والثاني محازا لان صفات الذات
لا تتصور قبل الذات وكذا الاحداث لا تتعلق بالمعدوم الا
حالة الحدوث وعلى الطريق الثالث يوصف على سبيل الحقيقة
كوصف المعدوم بانه معلوم وذكور ومخبر عنه كذا في الميزان **قوله**
قال الاشاعرة اه قال في الكشف وذكر في القواطع ذهب اكثر اصحاب
الشافعية الى ان العقل بذاته ليس بدليل على تحيين شيء وتقيمه
ولا يعرف حسن الشيء وقبحه حتى يرد السمع بذلك وانما العقل آلة
يدرك به الاشياء فيدرك به ما حسن وقبح بعد ان يثبت ذلك
بالسمع وذهب الى هذا الكثير من المتكلمين وذهب اليه جماعة من
اصحاب الحنفية وحمه الله تعالى قال في شرح المواخيف القبيحة عندنا
ما نهى عنه شرعنا من تحريم او تانزيم والحسن ما لم ينه عنه شرعا كالواجب
والمندوب والمباح عند الاكثر وكفعل الله تعالى فانه حسن ابدا
بالاتفاق واقام فعل البراهم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح
باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء

وبنها

وقصره وليس ذلكا عاذا الا امر حقيقي حاصل في العقل قبل الشرح
يلتصق عنه الشرع كما يزعم المعتزلة بل الشرع هو المبتدئ فلا حسن
ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارح القضية
فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممثنا وانقلب الامر فصار
القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسج من الحرمة الى الوجوب ومن
الوجوب الى الحرمة وقالت المعتزلة الحاكم بها هو العقل والفعل
حسن او قبيح اما لذاته او لصفة لا ذمته لم اولوجه اعتباري عما اخبرنا
مذاهبنهم والشرع كاشف ومبين لهما وليس له ان يعكس القضية
من عند نفسه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس
الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكسف عما تغير الفعل
اليه من حسنه او قبحه في نفسه انتهى فنه نظر لان ما بالذات لا يتغير بالغير
اللهم الا ان يواد هوية الفعل لا حقيقة الكلية **قوله** وقالت المعتزلة
الحسن مدلوله اه قال في الكشف وذهب طائفة من اصحابنا الى ان
الحسن والقبح ضربان ضرب علم بالعقل كحسن العدل والصدق
النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار وكفران النعمة
وضرب عرف بالسمع كحسن مقادير العبادات وبهياتها وقبح
الزنا وشرب الخمر قالوا بسبيل السمع اذا ورد بموجب العقل
ان يكون وروده مؤكدا لما في العقل واليه ذهب من اصحابنا
ابوبكر القفال الثنائي وابوبكر الصيرفي وابوبكر الفارسي
والقاضي ابو حامد والحلي وغيرهم واليه ذهب كثير من اصحاب
الحنيفية رحم جنسوصا الواقيون منهم وهو مذهب المعتزلة
باسرهم انتهى **قوله** قال صاحب الكشاه قال في الكشف ان العبادة
الحالصة محض حق الله تعالى شرعت على العباد ابتداء وهو غنى

على الاطلاق يتوقف وجوب حقه لغناه على كمال الاهلية فلم يجب
 على الصبي والمجنون بخلاف حقوق العباد فانها يجوز ان تجب باهلية
 قاصرة كحاجتهم فتجب على الصبي والمجنون وينوب الوالي من اهلها في
 الاداء وقال في حق الايمان ثابت قبل الامر ومعرف بالعقل لا يتوقف
 ذلك على ورود السمع حتى قلنا بوجوب الاستدلال على من لم يبلغه الدعوى
 اصلا انتهى اعلم ان العقل مناط التكليف لكنه متعذر الاطلاع عليه
 فقدره الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب وابن نفس الوجوب
 جبري ووجوب الاداء اختياري موقوف على القدرة الكاملة لانهم
 قالوا القدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي
 والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ واعلم ان المعتزلة
 قالوا ان الخطاب مستوجب بنفس العقل فالصبي العاقل وشايق الجبل
 مكلفان بالايمان عندهم حتى ان لم يعتقد الكفر ويعذبان بالنار
 وعند الاشعري معدوران فلا يعتبر عنده كفر شايق الجبل ولا
 ايمان الصبي والمذنب عندهما التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال
 العقل بالعقل ولا بالشريعة والشرع منسحب على العقل لانه منسحب على معرفة
 الله تعالى والعلم بوحديته والعلم بان المعجزات والتمسك على النبوة وهذه
 الامور لا تعرف شرعا بل عقلا قطعا للدور وقد يتطرق الخطاء
 في العقلات فالعقل وحده غير كاف في كثير مما يحتاج في معرفة
 الى العقل بل لابد فيه من انضمام شيء اخر اليه فالصبي العاقل لا يكلف
 بالايمان ولكن يصح منه وكذا الشايق لا يكلف قبل مضى زمان
 يحصل فيه التجربة وبعد مكلف **قوله** وقيل العاقل صاحب الميزان اه
 اعلم ان المأمور به لابد من ان يكون موصافا بالحسن لانه اعم واجبر
 او مندوب ولهما عاقبة حميدة وهي الثواب والنجات من العقاب

اعلم ان المأمور به لابد من ان يكون موصافا بالحسن لانه اعم واجبر او مندوب ولهما عاقبة حميدة وهي الثواب والنجات من العقاب

فالمأمور

١٨٨ فالمأمور به حسن وان التعمد من باب التعظيم للامر والانتقاد
 للامر وهذا من باب الشكر للمنع وانه حسن في الشكر الهد والغايب
 يعرف ببديهة العقل ثم صفة الحسن للمأمور به من قضيته حكم الامر
 لان قضيته نفس الامر لان الامر قد يد من السفيه على وجه السفه
 وهو امر حقيقة كامر بالسرقة لانه اذا خالفه يقال له خالف امره و
 الامر من الحكيم لا يكون الا بصفة الحسن في المأمور به فالحسن الثابت
 به من مدلولاته عندنا ومن موجباته عند اصحاب الحديث لانه
 لاحظ للعقل عندهم في معرفة الحسن والقيم وانما يعرف عندهم بالامر
 والنهي واما عندنا فلما كان للعقل حفظ معرفة حسن الايمان وصحة
 الكفر وحسن العدل والاحسان ومعرفة حسن اصل العبادات
 دون هياتها وشروطها ومقايدها واقاربا فيكون الامر دليلها و
 هو فالما ثبت حسنة بالعقل وموجبا لما لم يعرف به هذه خلاصة ما
 في الميزان **قوله** وادلة كل من المذاهب مسطورة في المطولات اه
 اعلم ان الاشعري قال ان الحسن والقيم لا يثبتان الا بالامر والنهي
 لانها لو كانت الذات الفعل اول لصفة يلزم قيام العرض بالعرض وانه
 محتسب واجيب بانه ان اراد به الاتصاف به فلا امتناع لانه واقع
 كقولنا الحركة سرعيه وان اراد به التبعية في التحيز فهذا غير لازم
 لجواز قيامها بالجوهر وبانه مشترك في الوجود ولان الحسن الشرعي مثلا
 عرض ايضا واعلم ان المعتزلة قالوا ان الناس يحرمون بتبديع الظلم
 وحسن العدل وهذا الجرم ليس بالشرع لان منهنم غير المتشرع و
 المتدين كما لبراهمة ولا بالعرف لانه يختلف بالامر والجرم لا يختلف
 فثبت انه بالعقل وجوابه ان هذا القيم والحسن ليس بالمعنى المتعارف فيه
 بل بمعنى المنافرة والملازمة او بمعنى صفة النقص والكمال ولا فراع

في كونها عقليتين وقالوا ان الاجماع انعتد على تعليل الاحكام الشرعية
 بالمصالح والمفاسد فلو توقف الحسن والقبح على الشرع يتبع هذا
 التعليل فيسند باب القياس وجوابه ان استناد العقل الى المصالح
 والمفاسد راجع الى الملازمة والمنافرة وانما عقليتان بالاتفاق
 ورعايته تعالى احكامه الى مصالح العباد والى دفع مفاسدهم تفضل
 منه بلا وجوب عليه عندنا واعلم ان حسن بعض الافعال وقبحها يكونان
 لذات الفعل اول لصفته ويعرفان عقلا ايضا لان وجوب تصديق
 النبي عليه السلام ان توقف على الشرع يلزم الدور والاكاذيب واجبا
 عقلا فيكون حسنا عقلا والواجب العقلي ما يحد على فعله ويذم
 على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحد على فعله عقلا فالواجب العقلي
 اخص من الحسن العقلي وايضا وجوب تصديق النبي موقوف على
 حرمة الكذب عقلا فمن ان ثبتت شرعا يلزم الدور وان ثبتت
 عقلا يلزم قبحها عقلا وكل من هذا يدل على الاخر التزاما فان التلويح
 والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب يعنى جزم العقل
 بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلّة
 القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالصدق بوجود الصانع
 واما معنى استحقاق الثواب والعقاب في الاجل فيجوز ان يكون
 ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة
 فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه
 او بحكم الله القديم بوجوب اطاعة الرسول غاية ما ذكرنا
 ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه السلام بعد ما ثبت صدقه
 بالدليل القطعي انتهى قد سبق التحقيق المتعلق به ولنا رسالة على
 المقدمات الاربعة وفيها ذكرنا انواعا من الابحاث المتعلقة بهذا المقام

فإذا اردتها فارجع اليها ولا اجل تحقيق الابحاث ههنا قال شارح
 واعلم ان افادة ما ذكره ههنا اه قوله والحاكم بالحسن هو الشرع اعلم ان العقل
 عند المعتزلة حاكم مطلق بالحسن والقبح وانهم يحكمون على الله ايضا
 بوجوب الاحر بالحسن وبوجوب النهي عن القبح على الله تعالى حكيمهم
 بوجوب الاصل للعباد على الله تعالى بالعقل فيكون ترك ذلك حراما
 على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة
 ويحكمون على العباد ايضا على معنى ان العقل يوجب الافعال عليهم
 ويبيحها ويحرمها ممن غير ان يحكم الله تعالى فيها شيء من ذلك وعندنا الحاكم
 بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان
 يجب عليه شيء اذ لا حاكم بل هو الحاكم على الاطلاق فتوقف الحكم ولا
 يجب عليه شيء لان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه الذم كما قال
 بعض المعتزلة وهو باطل لان الله تعالى هو المالك للاطلاق وله التصرف
 في ملكه كيف يشاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من افعاله بل هو
 المحمود في كل افعاله وقال تعالى يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد اعبارة
 عما تركه محمل بالحكمة كما قال البعض الاخر من المعتزلة وهو باطل ايضا
 لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله تعالى يتضمن الحكيم والمصالح ولا يحيط
 علمنا بها ولزوم غاية الحكمة والمصلحة غير لزومها اعبارة عما قدره
 الله تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا كما اختاره
 الصوفية والمتكلمين بناء على ظواهر الايات والاحاديث مثل قوله
 تعالى ثم ان علينا حسابهم ومثل قوله عليه السلام حاكيا عن ربه يا عباد
 ان احرمتم الظلم على نفسهم وهم لو قالوا بما مشاء صدموا وخلافه
 منه تعالى فهو بيان ما صرحوا به تعريفه من جواز التوكل ولو لم يقولوا
 فأت مع الوجوب اذ ح يكون محصله ان الله لا يتركه على طريق العادة

وذلك ليس من الوجوب في شيء بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد
 الاصطلاح والله تعالى خالق افعال العباد كلها وله في كل قضية كلية
 او جزئية حكم معين وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او
 ضرر من حسن او قبح وثانيتها ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن
 والقبح بطريق التوليد بان يولد نظر العقل العام بالنتيجة عقبيه
 وعندنا العقل آلة لمعرفة ما وكثير مما حكم الله به بحسنه او قبحه لم يطبع
 العقل عليه بل معرفة متوقفة على تبليغ الرسل عليهم السلام لكن البعض
 منه قد اوقف الله تعالى عليه العقل بنظره الصحيح من غير توليد للعلم
 بل اجري عاداته على انه خلق العلم ببعض من غير كس والبعض
 الاخر بعد الكس اي ترتيب العقل المقدمات المعلومه ترتيبا
 صحيحا **قوله** وقد علم حكم القبح منه اه اي بدليل المقابلة وقد علم اقسام
 القبح بدليل المقابلة ايضا من اقسام الحسن المذكورة في الشرح وفيه
 تأمل لان اللغة لا تثبت بالقياس **قوله** اي اذا كان اه فيها شارة الى
 ان الفاعل جزائيه والشرط محذوف لدلالة الكلام السابق عليه **قوله**
 اي يتصف بالحسن اه اعلم انهم لو لم يقولوا بالحسن والقبح العقليين
 لايصح تقسيم المأمور به الاحسن لعينه والغيره والاقبيح لعينه والغيره
 ولا يصح ايضا قولهم ان منه ما لا يحتمل السقوط اصلا كالايان
 بالله وبصفاته وان منه ما يحتمل عند العذر الشرحي الواحد
 وهو كالماء في الاقرار بكلية الشهادة وعند العذر الشرحي
 وهي الحيض والنفاس والجنون كانه الصلوة واعلم ان صاحب
 الميزان قال الامر المطلق في العبادات يقتضيه كون المأمور به
 حسنا لعينه او لغيره قال بعضهم يحل على الحسن لغيره لانه هو المتيقن
 بكونه ادنى وقال بعضهم انه يحل على الحسن لعينه لانه هو الكامل
 والاصل

١٩٠ والاصل هو الكمال وذكر القاض ابو زيد انه لم اقف فيه على اقوال الناس
 ولكن المختار عندي انه يصرف الحسن الى العين الا بدليل ولكن من اخذنا
 قالوا هذا فرع اختلاف اهل الاصول في الحسن والقبح هل يعرفان
 بالعقل او بالشرع فمن قال بالعقل يعرف ان الحسن راجع الى ذاته او
 الى غير متصل ومن قال بالشرع فالحسن عندهم ما امر به فيجب ان يكون
 كل ما امر به حسنا الا اذا ثبت بالدليل انه حسن لغيره وهذا هو
 الاصح والله اعلم واعلم ان الحسن ليس بمجرد الاثر بل بذات الفعل او
 بجزئه او بخارجه عنه وحسن كل منهما لا يكون الا لعينه والاصل التمسك
 وان كلا منهما اما صادق على الكل كالعبادة بالنسبة الى الصلوة
 والجهاد بالنسبة الى اعلام كلمة الله او غير صادق عليه كالسجود و
 والوضوء بالنسبة الى الصلوة وان الحسن باعتبار الجزء اذا ما يكون
 حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا والظاهر انه راجع الى الحسن لعينه
 والظاهر ان يكون ما كان بعض اجزائه حسنا وبعضها الاخر قبيحا
 قسما من اقسام القبيح ترجيح الجانب القبيح على جانب الحسن وفيه
 تأمل بالنسبة الى القلعة في الاجزاء القبيح والظاهر ان يكون ما كان
 بعض اجزائه حسنا ولم يكن بعضها الاخر حسنا ولا قبيحا كالمباح
 قسما من اقسام الحسن ويجري مثل هذا التفصيل في القبيح ايضا
 والوقوف بين الجوز الصادق والخارج الصادق ان ما يتوقف
 مفهوم الفعل فيجوز فان مفهوم الصلوة متوقف على العبادة لكونها
 عبادة مخصوصة وما لا يتوقف عليه فخارج فان اعلام كلمة الله
 غير داخل في مفهوم الجهاد بل لازم له بحسب الخارج واعلم ان منهم من
 انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال ان حسن الفعل
 وقبحه قد يختلفان باختلاف الاضافات فلا يكون حسنا لذاته

ولا يصح لذاته ايضا وما بالذات لا يزول بالغير والايلازم تخلف المعلول
عن علته الموجبة واجاب عنه صاحب التوضيح بان الاختلاف
بالاضافة لا يدل على ما ذكره لان الاضافة داخلية في ذات ذلك الفعل
لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية يتقوم
بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة لها
فتكون اشكر المنعم حسن لذاته معناه ان اشكر المضاف الى المنعم حسن
لان ذات اشكر من غير اضافة حسن انتهى لان معرفة نوع المنعم من غير
قيمه لانها تكون كنوان النعمة في الحقيقة كعدم معرفتها فيكون ذلك
الفعل عبارة عن مجموع ما دخلت الاضافة فيه لا ما خرجت عنه **قوله**
فظهر انه يمكن ان يقال مع قولهم الحسن لمعني نفسه كونه حسنا لام ليس
بخارج عنه وهذا مع نفسه وجزئه لان كلاهما ليس بخارج عن نفس
الفعل وهذا المعنى شايع في امثاله فلا محذور فيه اصلا ولا حاجة الى
ما قاله الشارح والاما قاله صاحب التوضيح قال في التوضيح والحسن لمعني
في نفسه مع الحسن لعينه والحسن لجزئه انتهى ولما كان هذا مظنة ان يقال
انه خاص بالحسن لجزئه لان الكل يكون ظرفا لجزئه اذ لو كان اعم من الحسن
لعينه ايضا يلزم ظرفية النوع لنفسه فاجاب عنه بقوله وانما اطلق
الحسن لمعني نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة
في الاصطلاح اولان الحسن لعينه هو الفصل المطلق كالعبادة
بملا وهو لا يوجد الا في ضمن خيرية الوجود وبجنتنا في تلك
الخيرات المعلومة وجودها حتا وهي لا تكون حسنة الا
لمعني نفسه او حسنة لغيرها انتهى والجزء في يصح ان يكون ظرفا
للكلي الصادق عليه لاشتماله عليه والكل الطبيعي الذي له افراد موجودة
في الخارج هو وجوده بوجود الشخصا صه والمعنى المصدر في غير موجود فيه

١٩١ بل الموجود فيه المعنى الحاصل بالمصدر والبحث في هذا العلم انما هو
عن الاعراض الذاتية للموجودات الخارجية وما ذكره تحقيق لا يقال عليه
انه تكلف في المقال لكن فيه تأمل اذ يجوز ان يكون حسن بعض الافعال
الجزئية لهوية لا لاجل الكل الموجود في ضمنه فهو خارج عن تحقيقه لا عن
توجيه الشارح وتوجيه الشارح مذكور في الكشف فاخذ الشارح منه
ودرجه على ما في التوضيح من التوجيهين لان توجيهه الاول مبن على التغليب
لان حسن الفعل لجزئه اكثر من حسن الفعل لذاته والتغليب خلاف
الاصل وتوجيهه الثاني قاصر لما عرفت فتدبر **قوله** بان لا يكون فيه شبه
الحسن لغيره هذا مقابل الحسن لغيره ولكنه شبهه به كالصوم وهو نظير
الاداء الشبيه بالقضاء او نظير القضاء الشبيه بالاداء والاول نظير
الاداء والقضاء المحضين ويعلم وجه ذلك الشبه دون الالتحاق بما قال
الفاضل القائل في حاصله ان المأمور به اما حسن لمعني نفسه او غيره
وكل منهما يتنوع الى ثلثة انواع اذ النوع الاول اما ان لا يحتمل السقوط
او يحتمله او يكون مشابها لما حسن لمعني غيره وهذا اولى مما قاله فخر
الاسلام وغيره او يكون ملحقا بحسن لمعني نفسه لانه لا يكون
داخلا في القسم اصلا بخلاف ما اختارناه انتهى ويعلم انما قاله ما في
تقسيم الشارح حيث قال قلت وفي هذا التقسيم نظر اذ المحصر معلوم
بين النفي والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة حتى تجعل قسما ثانيا
اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول او
يحتمله فيكون من النوع الثاني اللهم الا ان يقال انما ينقسم الى ثلثة
اقسام بالتقسيمين اذ ما يحتمل السقوط اما ان يكون شبيها
او غير شبيه **قوله** وفي اختياره اه قال فخر الاسلام المأمور به نوعان
في هذا الباب حسن لمعني نفسه وحسن لمعني غيره والحسن لمعني نفسه

ثلاثة اضرب ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف بحال وضرب يقبله
وضرب منه ملحق بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى غير انتهى
قد سبق وصفان احدهما كونه فامورا به وثانيها كونه حسنا وقوم
هذا الوصف محتمل بينهما لكن الثاني اظهر من السوق واقر فانسب
بهذا اقال في الكافة اي وصف الحسن لانه حسنة لذاته فلا يسقط عنه
هذا الوصف لعدم سقوط المأمور به وهو يدور مع المأمور به كالتصديق
بالقلب في الايمان بانه تعالى وقال في الكافة اي يقبل السقوط يعنى به
يسقط عن المكلف التكليف به لان حسنة يسقط عنه لانه حسنة
لذاته فلا يتصور الانفكاك عنه لكنه محتمل لسقوط التكليف به
بعارض الجنون والاعماق وهو الصلوة انتهى فاش بقوله الاقول الى
ان المراد بالوصف كونه حسنا وبقوله الثاني ان المراد بصيغ المفعول
في قوله يقبله الرجوع الى الوصف المذكور كونه فامورا به بطريق الاستخدام
اولا انه راجع الى كونه فامورا به وذلك وجه ذلك بقوله لان حسنة لذاته
فلا يتصور الانفكاك عنه وفيه نظر لانه كما ترى قبل ليس المراد من
قولهم الحسن اما ان يكون لعينه او لغيره ان مبدأ الحسن ذات المأمور
بل المراد ان الحسن قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون بالنظر الى غيره
بدليل قولهم يقبل السقوط او لا يقبله فان الذي لا يقبل السقوط
وفيه كلام فتدبر وما ذكره الثالث اولى مما قاله قال في الكشف ضرب
لا يقبل سقوط هذا الوصف وهو الحسن بحال سواء كان حكمها او
غير مكره كالتصديق وضرب يقبله اي يقبل سقوط وصف الحسن عنه
كالاقرار فان وصف الحسن يسقط عنه عند الاكراه وهو اما دل عليه
سياق الكلام وذكره بعض الشرح وهو مشكل لان حسن الاقرار
وما يضا فيه لا يسقط في حالة الاكراه الا ترى انه لو صبر عليه حتى

حتى قتل كان ماجورا فكيف يكون حسنة ساقطة في هذه الحالة
وانما سقط وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنة لان عدم الوجوب
لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب على ان لا سلم ان الوجوب ساقط
واجيب عنه بانه لا يلزم من كون الصابرة عليه شهيد ابتداء حسن الاقرار
لانه لو سقط حسنة لا يلزم منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل بقي
ذلك حراما كما كان الا ان الترخيص ثبت رعاية الحق نفسه فاذا صبر
حتى قتل كان شهيدا ابتداء على نفاذ حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن
الاقرار وقوله عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن قلنا اراد به
عدم الحسن مطلقا وعدم الحسن الذي ثبت بناء على الوجوب
فالاول مسلم والثاني ممنوع لانتفاء اللازم بانتفاء المفروض وقيل
معناه ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف اي كونه فامورا به
كالتصديق فانه فامور به في جميع الاحوال وضرب يقبله اي يقبل
سقوط هذا الوصف كالاقرار فانه لا يسقط فامورا به في حالة الاكراه
وهذا الحسن ولكن سياق الكلام ياباه انتهى وعلى هذا الوجه
لا يسقط فرق بين ما قاله فخر الاسلام وبين ما قاله المصنف بهرنا
وامر الالبياء سهل لما عرفنا قبل بقاء الوصف وهو الحسن بدون
بقاء اصله ومحلّه وهو الاقرار غير معقول فجوابه ان هذا الوصف
وصف اعتباري لا يقتضى وجود محل يقوم به حقيقة كذا قيل
فيه نظر لان المراد سقوط محله وهو الاقرار في الظاهر بان يكون فيه
غير وهو كلمة الكفر مكانة لانه الشرع لانه فيه باق بناء على
الترخيص بالنظر في ظاهر الحال بخلاف التصديق لكونه باطنا قلبيا
قوله الثانية ان التكليف مطلقا عمه هذه الفائدة انما حصلت
من ذكر التكليف واذا كان الوصف في كلام فخر الاسلام عبارة

عن وصف الحسن لا تحصل هذه الفائدة ووجه حصولها ان السالبة
لا تقتضي وجود الموضوع فعدم قبول التصديق الايمان سقوط التكليف
به يجوز ان يثبت بسبب عدم التكليف به في الحقيقة لكونه
غير اختياري بل بنظر صحيح اختياري يوصل اليه بطريق جري العادة
الارضية على خلق العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح عندنا فالعلم بها
ضروري لا كسره في نفسه بل في النظر الصحيح للوصول اليه فيقال
له بهذا الاعتبار انه سببي اختياري كلف و امر به والا فلا تكليف
ولا امر بما لا اختيار فيه اصلا لولم يكن ذلكنا وجه حصول هذه الفائدة
فلا يحصل من مجرد ذلك التكليف الا انه قسمان احدهما لا يقبل سقوطه
وثانيها يقبله وهذا كما ترى لان الحسن حسن الامور به فيجري وجه
حصول الفائدة المذكورة فيما اختاره فخر الاسلام ايضا سيما اذا
كان المراد بالوصف في عبارة كونه فامورا به كما عرفت فيما سبق
وانت خير بان كلامه لا يتم الا اذا لم يكن التكليف بالنظر في التصديق
الايمان ساقطا اصلا فتمتع به اعلم ان التصديق قسم من العلم وهو عند
البعض من مقولة الكيف لانه عند الحكماء الصورة الحاصلة عند
العقل وعند بعض المتكلمين صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به
وقيل صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض على اى من جعل الادراك
بالجواس علم وقيل صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض
على اى من لم يجعله علما وقيل صفة حقيقية ذات تعلق وعند البعض
من مقولة الانفعال وهو قبول الذهن لهذه الصورة وارتسامها فيه
وعند البعض الاخر من مقولة الاضافة وهي الاضافة المخصوصة
بين العالم والمعلوم المسماة بالتعلق واختاره الامام الرازي
قوله كالتصديق في الايمان وهو التصديق المنطقي اه اعلم ان الايمان

في اللغة

في اللغة التصديق اى اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا والتصديق
ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول
بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به
حجة الاسلام وغيره وهو المعنى الذي عبر عنه في الفارسية بكر و برون وهو
معنى التصديق المنطقي المقابل للتصور حيث يقال في اوانل علم المذنب ان
العلم اما تصور واما تصديق صرح به ابن سينا فلو حصل بهذا المعنى
لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليهم من جهة ان عليه شيئا من
امارات التكذيب والانكار كشدة الترنار بالاختيار لان النبي ص
جعل علامة التكذيب والانكار بقى ههنا اشكال وهو ان المعنى
المعبر عنه بكر ويدن تصديق قطعي والتصديق المنطقي مع الظن ايضا
ويكفي في الايمان الشرعي الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض
بالبال واعلم ان الايمان في الشرع عند الامام شمس لائمه وفخر الاسلام
وعند غيرهما من بعض علماء التوفيق هو تصديق النبي عليه السلام بالقلب
في جميع ما علم بالضرورة بحجته من عند الله تعالى والاقرار به باللسان
وهو المسمى عن ابي حنيفة رحمه الله الا ان التصديق كفى لا يحتمل
السقوط اصلا والاقرار قد يحتمل كانه حالة الاكراه وفي هذا الوجه
يكفي الاقرار مرة في العمر ولا يجب اظهاره واعلامه على سائر اهل الايمان
الا ان الاقرار جزء ثابتة العرضية والتبعية في حال الاحتيار يعتبر
حجته الجزئية حتى لا يكون تادرا الاقرار مع تمكنه من موثقا عند الله تعالى
وفي حال الاضطرار يعتبر حجته العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من
صدق ولم يتمكن من الاقرار فان قيل كيف يسقط اركان الشئ ولا يسقط
ذلك الشئ مع ان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل بالضرورة فجوابه
ان الاقرار كفى زائد لا اصل كالتصديق والركن الا انه شئ اعتبر

في وجود المركب لكن لو عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا
فاعتبر المركب موجودا وان قيل لا تصديق في اطفال المسلمين فجوابه ان
البحث في الايمان الحقيقي وايمان طفل المسلم حكمي وان قيل لا يصدق التصديق
في حالة النوم فجوابه انه باق في القلب والذهن كان عن حصوله ولو سلم
فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يصادف في حكم الباطن فيه نظر
لان الاقرار كذلك لان سقوطه ظاهر بالاكراه لا ينافي بقائه حكما عند
الشرع والايمان الشرعي عند غيرهم من جمهور علماء الديوبند هو التصديق
بالقلب والقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لان التصديق بالقلب
امر باطن لا بد له من علامة ظاهرة تدل عليه واللسان ادل عليه من سائر
الجوارح وعلما هذا لا بد من تكرار الاقرار ومن اظهره على سائر اهل الاسلام
فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك فهو مؤمن عند الله تعالى
وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه
كالمنافق فهو مؤمن في احكام الدنيا وكافر عند الله تعالى وهذا اختيار
الشيخ في منصوص الماتريدي والنصوص معا ضده لذلك قال الله تعالى
اولئك كتب الله في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان
وقال عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك الا غيرهما من النصوص
مطلقا وعلى هذا الوجه قبول سقوط التكليف غيرضا هو الا بان يقال
ان الاقرار كلف به على ان يكون شرطا لاجراء احكام الاسلام عليه
ويمكن ان يقال تخصيص القلب انما هو لكون التصديق بالقلب ركنا
غير ساقط اصلا ومتفاوتا بالقوة والضعف بخلاف الاقرار باللسان
واعلم ان جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ذهبوا الى ان الايمان
في الشرع تصديق بالجنان واقراء باللسان وعمل بالاركان وهو
المروي عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه اذا اراد الايمان الكامل

اذ لا شك في كون العمل الصالح جزءا من الايمان الكامل ولا في كونه جزءا
عرفيا لا ينتفي بانتفائه اصل الايمان كالاغصان والاوراق للشجرة
لانها تعد في العرف اجزا لها ولا يقال فيه بانتفائها عند انتفاء تلك
الاغصان والاوراق وكالقراءة الزائدة على قدر ما فرض في الصلوة
فانها تصير اجزا للصلوة بعد الوقوف بحيث لا تنتفي بانتفائها
واعلم ان المحقق التفتازاني قال في شرح العقايد ان بعض القدرية
ذهب الى ان الايمان هو المعرفة والطبق علماء فسادا لان
اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عليه السلام كما كانوا يعرفون
ابنائهم مع القطع بغيرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان
يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عقاودا يستكبارا قال الله تعالى وحجوا
بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فلا بد من بيان الفرق بين معرفة
الاحكام واستيقنتها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون
الثاني ايمانا دون الاول والمذكورة كلام بعض المشايخ ان التصديق
عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المنجبر وهو امر كسبي يثبت
باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف
المعرفة فانها لا تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل
معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق
هو ان نسب باختيارك الصدق الى المنجرح لو وقع ذلك في القلب
من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان
التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية في الافعال
الاختيارية لاننا اذا تصورنا النسبة بين النبيين وشككنا
في اننا بالاثبات او النفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل
لنا هو الازعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق

والحكم والاثبات والايقاع فمع تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار
 في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا
 الاعتبار يقع التكليف بالايان وكان هذا هو المراد بكونه كسبياً
 اختيارياً ولا يكف المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان يكون
 المعرف اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقاً ولا بأس بذلك
 لانه يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكر ويدن وليس الايمان
 والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاند من المتكبرين ممنوع
 وعلى تقدير الحصول فكفرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم
 على العناد والاستكبار وبما هو من علامات التكذيب والانكار
 انتهى قال في التلويح ولقد طال النزاع بين المصنف وبعض
 معاصره في تفسير التصديق المعبر عن الايمان وانه التصديق
 الذي قسم العلم اليه والا التصور في اول المنطق ام غيره ويجب
 ان يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية بكر ويدن وهو المراد
 بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول
 لوقوع النسبة اولاً ووقوعها وتسمية تسليمها زيادة توضيح
 المقصود وجعله مغايراً للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار
 ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار وجوده باللسان
 واستكباره عن الازعان وعدم رضاه بالايان وكثير من المصدقين
 المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار
 فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال اختيارية
 فكيف يصح الامم بالايان قلنا باعتبار اشتغالها على الاقرار وعلى صرف
 التقوى وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل
 تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم

واليتقن

190 واليتقن ونحو ذلك انتهى ثم نقل جواب صاحب التوضيح وقال وذكر
 المصنف ان التصديق امر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر
 اختياراً لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه
 اليه اختياراً لم يكن ذلك تصديقاً انتهى وهذا الجواب ذكره في شرح العقائد
 مع رده وقد ذكرناهما فيما سبق وقد رده في التلويح بقوله ونحن
 اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم
 الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية
 بكر ويدن تصديق من غير ان يكون للقلب اختياراً في نفس ذلك المعنى
 انتهى قال الشارح في حاشيته على التلويح في قوله ولقد طال النزاع
 بين المصنف وبعض معاصره اراد به نظام الديق العودي فانه
 ذهب الى ان التصديق المعبر عن الايمان هو التسليم وهو فعل اختياري
 ليس من جنس العلم اصلاً بل هو امر اخر ورايه لكونه فعلاً اختيارياً
 وكون العلم كيفية او انفعالا ولان التصديق المنطقي حاصل للكفار
 وذهب المصنف الى ان المعبر عن الايمان هو التصديق الاختياري
 ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختياراً وبهذا القيد يمتاز عن التصديق
 المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار وقال في حاشيته قوله
 ويجب ان يعلم انه يعني ان ابن سينا وهو القدر في فن المنطق
 والثقة في تفسير الفاظه وشرحه معانيه صرح في بعض تصانيفه
 بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والا التصور هو بعينه
 المعنى اللغوي المعبر عنه بالفارسية بكر ويدن المقابل للتكذيب ونفي
 ما عني يذهب اليه معاند من ان بكر ويدن في المنطق غيره في اللغة
 قال في الشفاء والتصديق في قولك البياض عرض هو ان يحصل في الذهن
 نسبة صورة هذا التاليف الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها

والتكذيب يخالف ذلك فلم يجعل التصديق حصول النسبة التامة
في الذهن على ما يفهمه البعض بل حصول ان ينسب الذهن الثبوت
او الانتفاء الذي بين طرفي المؤلف الى ما في نفس الامر بالمطابقة ومعناه
نسبة الحكم الى الصدق وبيته بانه ضد التكذيب الذي معناه النسبة
الى الكذب فالتحقيق ان الصدق كما يكون صفة للكلام فيقال كلام
صادق اي حكمه مطابق للواقع كذلك يكون صفة للتكلم فيقال متكلم
صادق اي ما اخبر به مطابق للواقع والتصديق اذا كان بمعنى النسبة
الى الصدق وحين بمعنى العلم انه صادق جازا اعتباره في كل من الكلام
والتكلم فحين فسر الايمان بالتصديق اعتبر المعنى الاعم الشامل للكلام
والتكلم لانه المناسب لما هو بصدده اذا تارة يصدق حكم الكلام
مثل انه تعالى موجود وواحد ونحو ذلك واخرى يصدق الشارع في
جميع اقواله فيكون بمعنى نسبة الكلام والتكلم الى الصدق بمعنى العلم
بانها صادقة وهو معنى كرويدن ومن فسر التصديق المذكور في كتب
المنطق باذعان ان النسبة واقعة اوليست بواقعة اعتبر المعنى
الاول لانه المناسب لما هو بصدده ولكونه قسما للتصور فيكون
بمعنى نسبة مضمون الكلام الى الصدق بمعنى العلم بانه مطابق للواقع
وهو معنى كرويدن فمعنى الايمان بالله التصديق بانه موجود وواحد
ومتصف بالصفات الكمالية بمعنى ادراكه كذلك والاذعان
والقبول له وكذا مع الايمان بالرسول والتصديق بانه نبي واجب
الاتباع والانتقاد له وان ما جاء به من عند الله تعالى حق بمعنى ادراك
انه كذلك والاذعان والقبول له ولذا اقال وتسمية تسليمها زيادة
توضيح المقصود وظهر ان التصديقين متحدران في انهما من قبيل العلم
دون الفعل وان شرطية التصديق بمعنى الايمان تعلقه بامور مخصوصة

١٥٦ ولم يشترط في التصديق المنطقي ذلك بل اعتبر تعلقه باعم منها حتى
شمل الجهل المركب فبهذا ايضا حمل ما نقل عن الفاضل الشريف ان قوله
وجعله مغايرة للتصديق المنطقي وهم وهم كيف والتصديق المنطقي
قبول لوقوع النسبة او لا وقوعها والتصديق المعبر في الايمان
قبول لنبوة محمد عليه الصلوة والسلام والزام على نفسه متابعتها في جميع
ما اخبر به محمد عليه السلام وبينهما بون بعيد وذلك لان نبوته عليه السلام
نسبة مخصوصة متضمنة للالزام للحكف على نفسه اتباعه في جميع
ما جاء به من عند الله تعالى ففتوا لقبول لوقوع تلك النسبة فكيف
يكون بينهما بون بعيد بل يكونان متحدين بالذات غاية ما يكون
ان يكون متعلق احدهما اخص من متعلق الاخر انتهى واننت خبير
بان المطابقة للواقع معتبرة في التصديق المعبر في الايمان وان الاخذ
من صاحب الشريعة معتبر فيه رانه لا بد وان يكون مع الاقرار باللسان
بخلاف التصديق المنطقي في ذلك كانه غير متقيد بشئ منها **قوله** وقيام
السيف يدل على تبدل بمعنى ان قيام السيف على رأسه يدل على تبدل الاقرار
بان كان مكانه كلمة الكفر دفعا لهلاك نفسه وقد رخص فيه لذلك
مع كون قلبه مصدقا لان التصديق القلبي لكونه باطنا لا يتبدل به اذا كان
قلبه مطمئنا بالايمان فلا يكون دليلا على تبدل التصديق القلبي **قوله**
لكن ترك متمكنه اه هذا منيع على مذهب من جعل الاقرار ركنا من الايمان
فمعنى قوله ولو عند الله ولو لم يكن مؤمنا عند الله تعالى فعدم كونه مؤمنا
عندنا يكون بطريق الاولي لتوكة الاقرار انه ان علة التصديق بالنسبة
اليسان غير عذر واما على مذهب من لم يجعله ركنا منه فهو غير مؤمن
عندنا وان كان مؤمنا عند الله اذا كان في قلبه تصديق **قوله** لا المصدق
فانه مؤمن عندنا وعند الله لكون ترك الاقرار مع عذر قال الله تعالى

الامن الكره وقلبه مطمئن بالايمان **قوله** ولا المتكبر اه فانه مؤمن ايضا
اما عند الاجبار على الاقرار فلان ايمان الحربي الذي اجبر عليه صحيح
واما عند الاجبار على الانكار فلان اجراء المسلم كلمة الكفر على لسانه
عند العذر الشرعي لا يخرج عن الايمان لكونه مرخصا فيه لحفظ حق
نفسه لاحتياجه مع غناء الله تعالى وفيه تكرار وتأمل فامل وانما
تمكن عند الاجبار من الاقرار بالانكار لان الاكراه الملهي وهو الذي
يكون بغوت النفس والعضو بعدم الرضا لا الاختيار بل يفرض
فيكون المكره بهذا الاكراه متمكنا من الاقرار والانكار باختياره
ويثبت اسلامه لجواز كون اقرار الحربي حقيقيا وجواز كون تصديق
المؤمن بقلبه باقيا لان الاسلام يعلو ولا يعلى عليه فيكفي في اقرار الحربي
اختياره الفاسد ولا يضر اسلام المؤمن انكاره القوي باختياره
الفاسد فيكفي في الاسلام الاختيار الفاسد **قوله** لكن بينهما فرقا
قارن في التلويح فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخل
في الايمان بخلاف اعمال سائر الاديان فاجوابه ان الايمان وصف
للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل
عمل شيء من الجسد ايضا داخل فيه تحقيرا لكمال اتصاف الانسان
بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار مائة الباطن
بحسب العوض ولهذا جعل الحد الذي هو فعل اللسان رأس الشكر انتهى
قال الله تعالى خلقنا الانسان على البيان فما تميز به عن سائر الحيوان
هو التعبير عما في الضمير وافهام الغير لما ادركه اعلم ان في الصلوة
تعظيما لله تعالى بوجوه والتعظيم له تعالى حسن في نفسه وترك الشارح
بيانا وجه الحسن الذاتية للتصديق والاقرار والصلوة لظهور حسن
كل منها لا يقال حسن الصلوة كان بواسطة استحقاق العبادة

ولهذا

ولهذا لا تحسن لغيره لانا نقول هذا الاشارة المحسن لعينه باهل بيوتك
الا يري ان الايمان بالله حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله قبيح لعينه
وبالجبت والظاغوت حسن لعينه كذا في التلويح واعلم ان اعلى درجات
الحسن في التصديق ثم في الاقرار ثم في الصلوة ثم في الزكوة والصوم
والحج وذلك ان التصديق ركن اصيل من الايمان غير ساقط اصلا
والاقرار وان كان ساقطا عند العذر كالصلوة لكنه ركن من الايمان
بخلاف الصلوة وهي حسنة غير شبيهة بالحسن لمعنى غير بخلاف
الزكوة والصوم والحج وفي ترتيب المصنف وبيانه اشارة الاذكار
واعلم ان ترك الصلوة بالاختيار لا يدل على عدم الايمان واما ترك الاقرار
بالاختيار يدل على عدمه عند من جعل الاقرار ركنا منه وان صلوة الكافر
منفردا لا تدل على ايمانه بخلاف صلوة الجماعة فانها تدل عليه على ما دل
عليه بعض الاحاديث واما الاقرار منفردا فيدل على ايمان صاحبه عندنا
على ذلك عليه ايضا بعض الاحاديث ولا يلزم من كون صلوة بالجماعة
دالة على ايمانه عندنا كون العمل جزءا من الايمان عندنا لا يقال الصلوة
منفردا متضمنة للاقرار فينبغي ان تكون دالة على الايمان كالاقرار منفردا
لانا نقول ان الشارع لم يعتبرها في ذلك واما الاقرار المنفرد فقد اعتبر
عليه ما نطق به الاحاديث **قوله** او حسن الحسن في نفسه لكن لا حقيقته بل
حكما في اشارة الايمان من حق الكلام بهما ان يقال الحسن الحسن في نفسه
ضربان ضرب حسن الحسن في نفسه حقيقة وهو قسمان قسم لا يحتمل
السقوط اصلا كالتصديق المعتبر في الايمان وقسم يحتمل عند العذر به
كالاقرار المعتبر في الايمان ايضا وكالصلوة الخارجة عن حقيقته الايمان
وضرب حسن الحسن في نفسه حكما لا حقيقته كالصوم والزكوة والحج الخارج
كل منها كالصلوة عن حقيقته الايمان **قوله** كالصوم فانه ليس بحسن اه

لا يقال ان الكلام يدل على ان الصوم مثلا مشتمل على قبح وحسن المشتمل
عليها قبح لاننا نقول قد ظهر الجواب عنه من قوله فسقط حسن قهر النفس
الاقوم وانما قلنا فان قيل فعلى هذا ينبغي فيه جانب القبح المحض فقط
وهو التجويع والمنع المذكورين قلنا قد فهم الجواب عنه ايضا والحاصل
ان الشر اذا كان متضمنا للخير اعظم منه لا ينبغي شرا وان الساقط في
الحقيقة هو الواسطة والتأنيب هو التعبد المحض وهو حسن في نفسه
والصوم مثلا عبادة خالصة لله تعالى فيها حسن قبل الامر باعتمادنا لئلا
لم نعرف وجه حسنها قال في التنقيح واما ان يكون شبيها للحسن لمعنى غيره
كالزكوة والصوم والجه وغيره يشبه ان يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة
الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه
العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فان رفع الواسطة
وصارت تعبدا محضا لله تعالى قال في التلويح واما الزكوة والصوم والجه
فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقق ذلك انه حسن
بالغير الا انه لا اعتبار بالحسن وذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصارت كل منها
كأنه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه
فربما معان ان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الانفسا
بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن و
تأنيها انه لا عبرة لهذه الوسائط لانها في حكم العدم حتى كان المقصود
بالامر هو نفس الافعال التي ورد بها الامر الا قول فلان الزكوة في نفسها
تنقيص المال وانما يحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه
اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها ما لكرها من النعم وانما يحسن بواسطة
حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرها
عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والجه في نفسه قطع المساقم

198- الامكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان
والاماكن وانما يحسن بواسطة حسن زيارته البيت الشريف المكرم بتكريم
الله تعالى آياته واصفاة اليه فبغيره واما الثاني فلان الفقير والبيت
وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظر الا الفقر والشرف لكنهما
لا يستحقان هذه العبادة اعني الزكوة والجه اذا العبادة حق الله تعالى
خاصة والاحسان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه
وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم
لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة
محملا للخير والشرا الا انها للمعاصي اقبل والاشهوات اميل حتى كانت
بمنزلة امر جلي لها فكانت مجبولة على المعاصي بمنزلة النار للاحراق فبالنظر
الى هذا المنع لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت
وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والجه حسنا
لمعنى في نفسه غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة انتهى ومن تعريب
يعلم وجه تغيير الشرح عبارة التنقيح تبعا للتفتا زان فيه نظر لان
الفقير يستحق الاحسان من جهة العبد الفع نظر الا ظاهر الحال لانه
تعالى سبب الاسباب ربط بعض الاشياء ببعضها الاخر بحسب
العادة ولا يستحق العبادة غير الله تعالى لا ظاهرا ولا باطنا وكذا دفع
حاجة الفقير من خواص الرحمن لا ينافي ما ذكرنا لانه امر حقيق وما ذكرنا
امر ظاهري ولا منافات بينهما وبيت الله تعالى كما كان ملكا بتكريم الله تعالى
وقد لنا ما مورين بتعظيمه فيستحق الزيارة لا على وجه العبادة لانها
خالص حق الله تعالى فالجه انما صار حسنا بواسطة انه زيارة امكنة معظمة
محترمة عظمتها الله تعالى وشرفها على غيرها قال واحد من الصحابة ما انت
يامكنة الا وادي شرفك الله تعالى على البلاد ومنه تيارتها تعظيم صاحبها

فصار حسنا بواسطة شرف المكان لانه قال في التلويح قد يقال ان
هذه الوسائط لم تعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل
الحسن باعتبارها واعتراض بان الوسائط هي الحاجة وقهر النفس
وزيارة البيت وهي باختيار العبد لانفس الحاجة وشهوة النفس
وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة
وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والجه فكيف تكون
وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف الامكنة
ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الوسائط ما يكون حسن الفعل لاجل
حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة والشرف ليست كذلك
فلذا صرح المصنف بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة للخصومة
والاخفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم والجه انتهى وسنة ما يتعلق
به قال في التلويح بعد ما قال في التنقيح يرد عليه انكم اردتم بالحسن لمع
في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل والجزء لا يكون الزكوة وامثالها من
هذا القسم اذ بينتم ان جهة حسنها المعنى نفسه كونها تعبد المحض
لانه تعالى فيكون عينها حسنا لكونها مأمورا بها لاذاتها ولا لجزئها وان
اردتم بالحسن لمع في نفسه كون الفعل مأمورا به فهذا عين مذهب
الاشعري انتهى قال في التلويح قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا اليراد
وهو ان حسن هذه العبادات الثلث وان كان لغيرها بدلالة
العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت
كانا حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن
لغيره كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمع في نفسه لا لجزءه
فما مر به كما هو رأي الاشعري انتهى في نظر لان تحقيقه الذي سبق
يقضي ان لا يكون هذا القسم حسنا اصلا للمع في نفسه اذ ليس له

حسن بالنظر اذ انه لما مر ولا المعنى في غيره لانه ساقط كائن في حكم
العدم وصاحب التوضيح في غاية البهالة عما قاله لانه قال يشبه ان يكون
حسنا بالغير لكن ارتفع الوسائط فصارت تعبد المحض ووجه
عليه ما اورده فاجاب عنه بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جبرته
حسن هذه الافعال الثلاثة كونها مأمورا بها بل نستدل بكونها مأمورا
بها على كونها حسنة قبل الامر بها وان كنا غير عالمين بجهة حسنها
لان الامر حكيم و امره لا يكون الا بالحسن وحاصل الثاني ان كل ما امر به
الشايخ فالاثبات بان حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله
تعالى وامتناله امره حسن لذاته فيحسن الاثبات بالزكوة والصوم والجه
لكونه اثباتا بالمأمور به **قوله** مع النصوص المبيحة لها وهي مثل قوله تعالى
قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل احل لكم
الطيبات كلوا من طيبات ما رزقناكم كلوا تمتلذذوا الا حلالا طيبا
قوله وانما يحسن الله قال الله تعالى حكايته عن يوسف عليه السلام وما ابرئ
نفسه ان النفس لا تارة بالسوء وجاء في الخبر انه تعالى اوحى الاود عليه السلام
فقال يا اود عاد نفسك فانها انتصبت لمعادتي وقال عليه السلام
اعدى عدو انفسك التي بين جنبيك كذا في الكشف **قوله** الا انها
للعاصي اقبل اه قال في الكشف ان النفس ليست بجانبية في صفتها
بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق ولهذا لا يلام احد
على الميل الى الشهوات ولا يسأل عنه يوم القيمة لانه طبيعي ولا يقال لما
لم يكن النفس جانبية في صفتها كيف استحققت القهر لانا نقول انما وجب
قهرها بخالفه هو اهانته لا يقع المرأ في الهلاك بسبب متابعتها
كما ان التباعد عن النار وجب احترازها عن الهلاك وان كانت
مجبولة على صفة الاحراق غير محتارة **قوله** وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة

لا يقال الصلوة كاللحج كانت قريبة حسنة بواسطة الكعبة فينبغي ان
تجعل من قسم الحسن حكما لانا نقول المراد بالواسطة في هذا القسم ما يتوقف
ثبوت حسن هذا القسم عليه والصلوة لكونها تعطيها الله تعالى لا يتوقف
ثبوت حسنها على جرة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة
بيت المقدس ووجه المشرق وقد تبقى حسنة عند فوات هذه الجهرمة
حالة اشتباه القبلة كذا في الكشف **قوله** وانما قلنا الاقرب فان قيل قد سبق
تفصيله نقلا عن القلوب قد يقع لزوم حسن الواسطة في ثبوت الحسن
لذي الواسطة الا يرمى ان الكفر واسطة في حسن الجهاد والمأمور به وقد صح
به في الاسلام وقيل الدفع والقرح يجعل على انه مصدر للجهد فيكون بلا
اختيار العبد قال في الكشف ان الصوم انما حسن لحصول قهر النفس الامارة
بالسو وقال وكذا الزكوة انما صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير
وقال وكذا الحج انما صارت حسنة بواسطة انه زيارة احلته معظمة وقال
ما حاصله ان لهذه الوسائط وسائل غير اختيارية للعبد هي اسباب
لها لكون النفس اماراة بالسوء وكون الفقير محتاجا وكون البيت مشرفا
لانه قال غير ان هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد
فيها وقال ولما ثبت ان هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بدون
اختيار العبد كانت مضافة الى الله تعالى وسقط اعتبارها في حق العبد
فصارت هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة
كالصلوة انتهى ولا شك ان كلامنا من الدفع والقرح والزيارة اذا كان
من المعلوم دون المجهول فعل اختياري للعبد ولا يضطره توقفه على
غير اختياري وفيه امر اخر يعلم تماما سببا فانه في المقام مضطرب
قوله قلنا لو سلم معنى انما لا نسج اولا عدم التغير الخارجى بين تلك
الوسائط وبين الزكوة والصوم والحج فان الزكوة ايتاء الجزاء

٢٠٠ المقدر من النصاب الحولى للفقير المسلم ووقع الحاجة يكون بعد
صرف الفقير الى بعض حوائجها والحج هو الاحرام والوقوف بعرفة و
طواف الزيارة وزيارة البيت فهي جزء خارجي للحج ممتاز عنه في
الخارج والصوم يطلق على الامساك مع اليقظة من الفجر الصادق ولو
في ساعة وان كان تمامه بعد الغروب ولا يوجد قهر النفس بالامساك
في الساعة وانما نقول بعد تسليم ذلك يكفي التغاير الذهني للخارج
بين الواسطة وبين ذي الواسطة اذ لا يجب كون الواسطة مغايرة
للاصل في الخارج كما في الجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وفي صلوة الجنازة
لقضاء حق الميت كذا ذكره الشارح في حاشيته على التلويح ويمكن
ان يقال ان مدار التسليم ان دفع الحاجة يطلق عرفا على ذلك الايتاء
وان الزيارة كذلك مطلق عرفا على تلك الامور لوجودها فيها وان
الصوم الشرعي يطلق على الامساك من الفجر الصادق الى الغروب
وهو قهر النفس ولا بعد في ثبوت التغاير الاعتباري الذهني بين
الشيء وبين نفسه لانه كون الشيء واسطة لنفسه ههنا لانه اذا سلم
عدم التغاير في الخارج بين تلك الوسائط وهي قهر النفس ووقع الحاجة
والزيارة المذكورة وبين الزكوة والصوم والحج كان الاتحاد في الخارج
ثابتا بينهما وقد حكم بسقوط حسن هذه الوسائط عن درجة الاعتبار
فكيف يحكم بحسن الزكوة والصوم والحج وليس هذا الحكم بثبوت
النقيضين قال الفاضل القارئ ما حاصله ان الزكوة انما حسنت
بواسطة حاجة الفقير والصوم انما صارت حسنة بواسطة اشتراء
النفس والحج انما حسنت بواسطة شرف المكان لكن هذه الوسائط
لا تخرجها من ان يكون حسنها غيرها حكما لان حاجة الفقير بخلق
الله تعالى اياه على هذه الصفة وان يكون النفس شريفة وامارة بالسوء

بخلق الله تعالى آياتها على هذه الصفة وان شرف البيت يجعل الله تعالى
آياته مشرفا فيكون بين الوسائط حكم العدم بالنسبة الاختيار
العبد لكونها مخلوقة الله تعالى ومضافة في صارت بين العبادات حسنة
خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة ولهذا شرط لوجوبها
اهلية كاملة من العقل والبلوغ فان ما كانت عبادة خالصة بشرط
لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي والمجنون كالصلوة وما لم يكن
عبادة خالصة لا بشرط لها ذلك حتى يجب عليها العشر وصدقة الفطر
واعترض عليه بان الزكوة حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير والصوم
حسن بواسطة مخالفة اشتراء النفس والحج بواسطة بواسطة السير
الى الامكنة الشريفة وبنسب الوسائط افعال اختيارية للعبد واجب
عنه بانه غاية ذلك لو كان الصادر من المكلف باختياره في الزكوة
مثلا فعلا غير الايتاء وهو ممنوع غاية الاحرام يعبر عنه تارة
بالتمليك وتارة بالدفع وكذا في الصوم ليس فعله الاختياري غير
مخالفة الشهوة وكذلك في الحج الصادر منه زيادة الامكنة الشريفة
وهذه الافعال هي الزكوة والصوم والحج لان تكون امور اخرى الخارجه
وراء ذلك واذ لم يثبت المعايير لا تصح كونها وسائط انتهى المحاصل
وانت جدير بان حاجة الفقير واسطة داعية الادفعها وكذا الكلام
في غيرها فيرجع الوسائط بالاخوة الا غير مختار العبد **قوله** وحكمه ان
هذا الاقوى واجيب مذكوره في شرح القارئ وهذا الجواب مذكوره
ايضا ضمن رد الجواب الصادر عن صاحب التحقيق لانه اجاب
عن ذلك الاعتراض بان قال المراد منه ما ثبت بالسبب الا ان
السبب لما عرفت بالامر صحته اضافة ما ثبت به الا الامر بواسطة كما
صحت اضافة ما ثبت بالمقتضى الا المقتضى وقال القارئ قلت ولا يخفى

٢٠١ من التكلف والضعف ويمكن ان يجاب عنه بالتزام الشق الثاني
قوله ان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض قلنا ممنوع
لان الصلوة قد تسقط الاخر ما ذكره الشرح ثم قال قال الفاضل الترمذي
وفيه بحث لان الوضوء يسقط عند عدم وجدان الماء بعينه وعند
تألم عضو الوضوء وعند سقوط عضو الوضوء وكذا السعي بالحجارة
يسقط اشياء والحيف والنفاس يسقطان الصلوة بواسطة
استقاط الطهارة قلت ولا يخفى ضعف هذا السؤال او كلامهم
لا يقتضي ان سقوطه ينحصر في هذين الوجهين ولا يسقط بوجه اخر
ولادلالة فيه على ان غيرهما لا يسقط بهذين الوجهين فسقط الوضوء
والسعي كما ذكر لا يرد نقضا على ان سقوط الوضوء لعدم الماء وتألم العضو
ممنوع بل الوجوب ثابت ولكن يخرج عن العهد بالخلف وهو التيسيم
وقوله والحيف والنفاس يسقطان الصلوة بواسطة استقاط الطهارة
ممنوع فان الحدث الدائم لا ينافي وجوب الطهارة بالاجماع بل يسقط
بها الصلوة لغوات الاهلية شرعا يسقط الطهارة بناء عليه **قوله** واما
حسن الحسن في غيره اه قال الفاضل القارئ في شرح المعنى الذي
انصف لاجله المأمور به بالحسن قد يحصل بنفس الايمان بالباء مأمور به
من غير احتياج الفعل اخر كالصلوة على الميت فانها ليست بحسنة
فذا تراها اذ هي بدو في الميت عبت كذا ذكر القاض الامام ابو يوسف
وعلى الكافر والمنافق قبيحة معناه عنما قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم
مات ابدأ فثبت انها انا حسنة بواسطة السلام للميت اذ فيها قضاء
حقه وكالجها وانه ليس بحسن لذاته لانه تحريم بلاد الله وتعذيب
عباد الله وافناءهم وقال عليه السلام لا ادعى نبيا ان الرب معلون من
هدم نبيا ان الرب وانا حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى وكتب اعداء

وذا باعتبار كفر الكافر وكذا الحدود وانما حنت بواسطه زجر العاصي
عن المعاصي تحيينا للنفس والمال والعرض واقامه نفسا فاما بيلام وايدا
ثم لما كانت هذه الوسائط باختيار العبد لم تلحق بالنوع الاول فان
اسلام الميت وكفر الكافر ومعصية العاصي باختيارهم لكن المانع الكفر
شرعيا للمأمور به لاجله في هذا القسم يحصل بنفس الايمان بالمأمور
فان قضاء حق الميت واعلاء الدين بقهر اعدائه والاجر عن المعاصي
يحصل بنفس الصلوة والجهاد واقامة الحدود ومن غير توقف على فعل آخر
قلت وفيه نظر وهو ان قوله ان حسن هذه الافعال للمعني الاسلام والكفر
والمعاصي مع قولهم ان ذلك المعني يحصل بنفس المأمور به مما يتدافعان
اذ هذه الاشياء سابقة على الايمان بالمأمور به فكيف تحصل به فان
زعمت ان مرادهم بالمعني الذي لاجله حنت هذه الاشياء هو قضاء
حق الميت وكبت الاعداء والاجر عن المعاصي قبل ذلك ان هذا خلاف ما
صار حجة على انه انما يستقيم ذلك ان لو كانت هذه الاشياء امورا اخرى
الخارج واداء الصلوة والجهاد واقامة الحدود وهو ممنوع وقد عرفت
تحقيقه في الزكوة والصوم والحج والاقوال بما يميز هذه الاشياء
مع القول بالاتحاد ثم تحكم بحت انتهى ومن يقرين علمه بقرينة الشارح
ولا يخفى عليك ان الشارح حكم هناك بالاتحاد الخارج فداوجه
لقوله قلنا اه اصلا فانه لو جعل هذا الضرب شبيها بالحسن في نفسه
فليجعل الحكم ايضا شبيها به ولو جعل مثل الزكوة والصوم والحج حسنا
حكيميا من الحسن الحسن في نفسه فليجعل هذا الضرب حسنا حكيميا من
الحسن الحسن في نفسه وما احتاره الشارح بعد القول بالاتحاد والخارج
مطلقا فتحكم اللهم الا ان يقال في التفرقة بينهما ان مثل الحسن الحسن
قرار النفس به وفيه اختيار للعبد ولكنه لما كان لاجل كون النفس بالو

202 ولا اختيار للعبد فيه سقط حسن قرار النفس عن درجة الاعتبار ونظرا
الى هذا ابقى الصوم حسنا نظرا الى ذاته وكونه تعبدا لمحضاته تعالى وكذا
الكلام في الزكوة والحج واما ان الجهاد مثلا فحسن لحسن اعلاء كلمة الله
به وفيه اختيار للعبد وكان هذا لاجل كفر الكافر وفيه اختيار للعبد
الكافر فلهذا لم يسقط حسن اعلاء كلمة الله تعالى عن الاعتبار فكان
حسن الجهاد لاجل حسنه لاجل ذاته وكذا الكلام في الصلوة على
الميت وهكذا ينبغي ان يحقق المقام ويقرر المرام فالجهد لله على الاضام
قوله اي حكم الحسن الحسن في غير اي سواء كان هذا الغير حاصل
بنفس المأمور به او لا واثار اليه بقوله حتى لو سلم الكفار يسقط وجوب
الجهاد معهم اه والاصح كلام صاحب المعنى وداعيا شارحه القارئ
حيث قال اذا لم يتق الكفار يسقط الجهاد وقال الشارح القارئ انه
منظور فيه لان الجهاد قد يكون مع الباطنيين والناكثين انتهى ولا يضر
قوله عليه السلام الجهاد ما مضى الا يوم القيام لانه بيان للواقع المشروعة
وذلك من غير الفرض والتقدير وهو لا يقتضى الوقوع والثبوت
قوله والامر المطلق اه اعلم ان الامر المطلق عن قرينة الايجاب او غير
يحمل على الكامل والكامل هو الامر للايجاب وهذا الامر المطلق عن
قرينة الحسن لذاته او لغيره يحمل على الكامل ايضا وهو الامر بالحسن
لذاته وهذا الامر المطلق عن قرينة قبول السقوط او عدم قبوله يحمل
على الكامل ايضا وهو الامر الموجب بالحسن لذاته الذي لا يقبل
سقوط التكليف به اصلا وقد سبق خلاف البعض فيه لان الحسن لغيره
هو الاواني وهو متيقن فيحمل المطلق على المتيقن فكل وجه هو موثرا
كما لا يخفى **قوله** اعلم ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب اعلم ان ما يتعلق علم الله
تعالى بعدم وقوعه كايان اجهل يتبعه وقوعه اذ لو وقع يلزم انقلابه تعالى

الجهل تعالى الله عن ذلك وان ما تعلق ارادته تعالى بعدم وقوعه يمنع
وقوعه اذ لو وقع يلزم تخلف المراد عن ارادته تعالى وهو العجز المنزه لا الوهية
فتعالى الله عن العجز ايضا وان ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه يمنع وقوعه
لانه لو وقع يلزم الكذب في كلامه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع
في وقوع التكليف بقوله فضلا عن جواز التكليف به لانه لو لم يقع لم يوجد
الكافر ولا العاصي اصلا وهو خلاف الاجماع بل انه كونه تكليفا بما لا
يطاق او بما يطاق فعند الاشعري انه تكليف بما لا يطاق لان ما تعلق
علمه تعالى بعدم وقوعه محال فاما ان الجهل مثلا محال لانه مما تعلق
علمه تعالى بعدمه مع انه مكلف به وعندنا انه تكليف بما يطاق بناء
على ان علمه تعالى بعدم ايمانه لا يخرج عن حيوان الامكان اى كونه به
مقدورا ومختارا بل يقع صحبه تعلق قدرته بالقصد اليه فيكون
ايمانه متمتعا بالغير وهذا لا ينافي امكانه بذاته اتفاقا **قوله** والاجماع
منعقد على عدم وقوع التكليف به اه كذا في التلويح والتوضيح
واتا جواز التكليف به فقال بعض الافاضل لا يجوز ولا يقع تكليفه
اتفاقا انتهى ويؤيد قوله الاز وهما هو محل النزاع لكن قال
المحقق الشافعي في شرح المواقف ان ما ذكره من ان جواز التكليف
بالممتنع لذاته فرع تصوره فمننا من قال بوقوع تصوره يشعر
بانه يجوز انتهى اللهم الا ان يرد بالاتفاق اتفاق الاكثر لانه
له حكم الكل وقا في التلويح قد يقال في **قوله** دليل الاشعري ان
ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما
علم بحجته به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدق
في ان لا يصدق وهو محال فيلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات
فضلا عما لا يطاق ولا مخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل

انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن ويصدق هو مكلف بما عدا التصديق
بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه انتهى قد آل قوله هذا على وقوع النزاع في
وقوع التكليف بالممتنع الذي قال بعض الافاضل قد يقال ان اباهب
كلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم بحجته به ومن
جملة انه لا يؤمن فقد كلف بانه يصدق في ان لا يصدق ونوعان
تما وجد من نفسه خلافا مستحيل قطعان يقع التكليف بما يمنع في نفسه
فضلا عن الجواز وفيه بحث لانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالعلم
ولا يجد من نفسه خلافا نوع هو خلاف العادة فيمكن ان لا يمكن في نفسه
ولا يمكن من العبد عادة والذي يحسم مادة الشبهة هو ان المحال
اذ عان بخصوص انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك بخصوص
وهو ممنوع واما قبل الوصول فالواجب الاذعان الاجمالي والايمان
هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة
في الاذعان الاجمالي وفيه خلاف وقد يجاب ايضا بانه يجوز ان يكون
الايمان في حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعده اذ فيه اختلاف
الايمان بحسب الاشخاص انتهى فيه نظرا في قوله تعالى
ان الذين كفروا ساء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون الآية
الكرمية لما احتج به من جواز تكليفه بما لا يطاق فانه تعالى اخبر عنهم
بانهم لا يؤمنون وامرهم بالايمان فلما امنوا انقلب خبرهم كذبا وشمل
ايمانهم بالايمان بانهم لا يؤمنون فيجتمع الضدان والحق ان التكليف
بالممتنع لذاته وان جاز عقلا من حيث ان الاحكام لا تستدعي
غرضا سيما الامتنان لكنه غير واقع للاستقراء والاخبار بوقوع الشيء
او عدمه لا يثبت القدرة عليه كاخباره تعالى عما يفعل هو والعبد
باختياره انتهى **قوله** لكن لم يقع اه اعلم ان نحو خلق الجسم ممكن في نفسه

اذ لو امتنع في نفسه بلزم ان لا يخلق بقدره الله تعالى ايضا انه مخلوق
بما فيكون ممكن في نفسه لكنه تعالى لم يخلق في مخلوقاته القدرة عليه اصلا
واما نحو الصعود والاسماء فممكن في نفسه خلق الله تعالى القدرة عليه
في بعض عبادوه على خلاف العادة اذ هي ان لا يخلقها في اكثرهم ويدل
عليه معراج النبي عليه السلام **قوله** وهذا هو محل النزاع قال القائل في شرحه
على المنع ما حاصله ان الاكثر ذهبوا الى عدم جواز تكليف ما لا يطاق
عقلا وسمعا اما عقلا فلكونه عبثا كتكليف الاعشى بالبصار وهذا
لا يجوز على الحكيم واما سمعا فلقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وان الاشعري ومن تبعه ذهبوا الى جواز تكليف ما لا يطاق واحتجوا
بانة تكلف ابا الهيب بالايان مع ان الايمان منه محال لعلمه تعالى
بعد ايمانه اصلا وقد تحير الاصوليون في جوابه ثم قالوا ان الممتنع
بالغير جازان يكلف به انما النزاع في الممتنع لذاته كالجحيم بين الضدين
والاخفاء انه في كونه عبثا كتكليف بالممتنع لذاته والحج في الجواب
ان الله تعالى يعلم انه لا يؤمن بقدرته واختياره فيعلم ان له قدرة
واختيارا في ايمانه وعدمه فلا يكون ممتنعا لذاته هذا تحقيق هذا
الموضع وقد ظهر من هذا ان القدرة شرط نفس التكليف لان تكليف
العاجز قبيح لا شرط حسن الامور به كما قال به البعض انتهى المحاصل
قال في الكشف والخلاف في التكليف بما هو ممتنع لذاته واما التكليف
بما هو ممتنع لغيره كايان من علم الله انه لا يؤمن فقد اتفق الكل
على جوازه عقلا وعلى وقوعه شرعا انتهى وقال في التلويح لم يثبت
تصريح الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصحاب احداهما
انه لا تأثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء
وثانيتها ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل لا معه

لان

لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو ٢٠٤
حال التكليف غير مستطوع وقال في التلويح لو كان التكليف بما لا يوجب
قدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان
يكون جميع التكليفات بما لا يطاق بناء على ما ذهب اليه الاشعري
في ان العبد مجبور في افعاله لا تاثير لقدرة اصلا وهذا باطل بالاجماع
اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم انتهى وقد سبق بيان
الاختلاف في القدرة وتحقيق الكلام فيها اعلم انه لا حاصل في الحقيقة
في اثبات قدرة تاثيرها اصلا بل في اثبات الجبر استواء وجودها
مع عدمها في ذلك واما لو سلمنا ان القدرة عرض لا يسبق زمانيا فلا
سلم انه يلزم من تحقق القدرة قبل الفعل كون الفعل بدون القدرة
اذ يجوز ان يسبق نوع ذلك العرض بتجدد افعاله **قوله** لا على قصد
التعجيز اشارة الى ان الامر قد لا يكون للتكليف بل لغيره كالتعجيز
والتهديد والتسخير وغيرها كالامر بقوله تعالى انبؤا في اسماء هؤلاء
فانه للتعجيز وكالامر بقوله اعملوا اما شئتم فانه للتهديد وكالامر بقوله
كونوا اقره فان للتسخير فليس من هذا التكليف قال البيضاوي
في قوله تعالى بنا ولا نحملنا فالاطاقة لنا به من البداء والعقوبة او من
التكليف التي لا تنفي بالطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف
بما لا يطاق والالما سئل التلخيص عنه انتهى وقال التفتازاني في شرح
العقائد ليس المراد بالتحمل هو التكليف بل اتصال ما لا يطاق من
العوارض اليهم انتهى يعني انه ليس بمعنى في التكليف فلا يستدل به
على جواز التكليف بما لا يطاق **قوله** اما عقلا اه اعلم ان التكليف
بما لا يطاق اي لا يقدر عليه غير جائز لان التكليف بالشيء استدعاء
حصوله واستدعاء حصوله لا يمكن حصوله من العبد لاقتناعه لذاته

اول عدم كونه متعلق قدرة العبد اصلا او عادة ستم قبيح يستحق فاعلم
الذم في نظر الشارح غير جائز صدوره عنه ولا يجوز العقل ومخالف
لحكمة الحكيم فلا يليق من الحكيم وما لا يليق من الحكيم بمخالفة مقتضى
حكمة فحكمة توجب ترك التكليف به وكذا يوجب كماله وفضل
وعدده كما لا يجوز الكذب مثلا في حقه وحاصله انه لا يجوز للملازم
بالتكليف به ما لا يليق بالحكمة بل بخلافها وفيه تأمل فتقول انه تعالى
ليس بغافل موجب بالذات بل بتخلل الاختيار لان ترك التكليف
بما لا يطاق يجب عليه تعالى بناء على انه هو الاصل والاصلي للعباد واجب
عليه تعالى فيكون ترك التكليف بذلك واجبا على الله كما دعت المعتزلة
وبهذا التقرير يندفع ما قاله التفنن في التلويع ولما قل ان يقول
ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العذاب على التارك بل التزم
وعدم جواز التارك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء
على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه تعالى ترك تكليف
بما لا يطاق تفضلا على العباد او حسنا وهذا قول بوجوب الاصل
فان قيل لا يجب عليه التارك لكنه يتوهم تفضلا واحسانا قلنا في
لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع انتهى قال في
الكشف تمسك اصحابنا بان تكليف العاجز عن الفعل بذلك الفعل
بعد سفره في الشاهد كتكليف الاعي بالنظر فلا يجوز نسبة الحكيم
تحقيقه ان حكم التكليف هو الابتلاء عندنا وانما يتحقق ذلك
فيما يفعله العبد باختياره فيتاب عليه او يتوهم باختياره فيعاقب
عليه فاذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبوراً على ترك
الفعل فيكون معذورا في الامتناع فلا يتحقق معنى الابتلاء
قوله واما نقلناه قال البيضاوي في قوله تعالى لا يكلف الله نفسا

لا يجوز التكليف بما لا يطاق بناء على انه هو الاصل والاصلي للعباد واجب عليه تعالى فيكون ترك التكليف بذلك واجبا على الله كما دعت المعتزلة وبهذا التقرير يندفع ما قاله التفنن في التلويع ولما قل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العذاب على التارك بل التزم وعدم جواز التارك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه تعالى ترك تكليف بما لا يطاق تفضلا على العباد او حسنا وهذا قول بوجوب الاصل فان قيل لا يجب عليه التارك لكنه يتوهم تفضلا واحسانا قلنا في لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع انتهى قال في الكشف تمسك اصحابنا بان تكليف العاجز عن الفعل بذلك الفعل بعد سفره في الشاهد كتكليف الاعي بالنظر فلا يجوز نسبة الحكيم تحقيقه ان حكم التكليف هو الابتلاء عندنا وانما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيتاب عليه او يتوهم باختياره فيعاقب عليه فاذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبوراً على ترك الفعل فيكون معذورا في الامتناع فلا يتحقق معنى الابتلاء قوله واما نقلناه قال البيضاوي في قوله تعالى لا يكلف الله نفسا

200
الاوسرها الا ما يسعه قدره افضلا ورحمة او ما دون مدى طاقتها
بجانب يتبع فيه طوقها ويتيسر عليها كقولهم يريد الله بكم اليسر فهو
يراد على وقوع التكليف بالحال ولا يدل على امتناعه انتهى قال في الكشف
فالا شعريه تمسكوا بان التكليف منه تعالى تصدق في عبادة وحماليكم
فيجوز سواء طاق العبد او لم يطبق وهذا لان امتناع التكليف اما
ان كان لا استحالة لذاته او لكونه قبيحا لا وجه الى الاول التصور صدور
الامر من الله تعالى بالمتنع للعبد ولا الاشارة لان القبيح انما يكون به
باختبار عدم حصول الغرض والله القديم تعالى منزلة عن الغرض انتهى
ففي قول البيضاوي فضلا ورحمة اشارة الى ذلك لانه يدل بظاهره
ان التكليف بدون القدرة جائز لكن تركه فضل ورحمة ومنه تعالى
على عباده ويمكن ان يقال ان اعطاء المكنة الاصلية تحقيق للعدل
واعطاء الميسرة تحقيق للفضل فدير اعلم ان الله تعالى اخبر بعدم
وقوع التكليف بما لا يطاق في آيات منها قوله لا يكلف الله نفسا
الاوسرها ومنها قوله ما جعل عليكم في الدين حرجا وفي التكليف به حرج
عظيم وما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه فلا يجوز للمكان والامتناع
ان يقع والا لزم امكان كذبه وهو محال فامكان الكذب محال لان
الامكان والامتناع لا يجتمعان في شيء واحد اصلا وانتفاء اللازم
دليل على انتفاء كل شيء تحقيقا لمعنى اللزوم بينهما فبهذا الطريق
يستدل بهذه الآية بعدم جواز التكليف بما لا يطاق كذا في التلويع
لكن التفنن في قوله في شريح العقاب وقد استدل بقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز وتقريره انه لو كان جائزا
لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة استحالة اللازم توجب استحالة
اللزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى

وهو محال وبهذه نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله تعالى وازادته
او اختياره بعدم وقوعه وحلها انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في
نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لولم يعرض له الامتناع
بالغير والآلجا وان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا يوي
ان الله تعالى لما وجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه
مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال
والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته وانما بالنظر
الى امره وانما على نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم المحال انتهى قال الفاضل
الخيالي لوصح هذا التقرير لزم ان لا يجوز تكليف امثال ابي لهب باليمان
لما اخبر الله عنهم بانهم لا يؤمنون مع انه جائز بل واقع **قوله** لا بمعنى
الاستطاعة المقارنة بالفعل فانها علة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب
والآلات اه اعلم ان الاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتولة وهي حقيقة
القدرة التي يوجد بها الفعل وهي علة عادية للفعل عند البعض
وانما عند الجمهور فرض شرط عادي له وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى
عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات استدلال
القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل
ضرورة ان الكافر مكلف باليمان وتارك التكليف بها بعد دخول
الوقت فلولا يمكن الاستطاعة متحققة في يلزم تكليف العاجز
وهو باطل وجوابه ان هذا الاسم يقع على سلامة الاسباب
والآلات والجوارح وصحة التكليف تعتمد على الاستطاعة التي
اريد بها هذا المعنى وهي متقدمة على الفعل فلا يلزم تكليف العاجز
فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب ليست
صفة له بل للاسباب فكيف يصح تغير الاستطاعة بها اجيب

بيان

بان تغير سلامة الاسباب صفة الاسباب وانما سلامة الاسباب
فصفة المكلف وهذا المعنى هو المراد من هنا لفظان احدهما مفرد
يشترق منه الفعل والاسم وثانيهما مركب لا يشترقان منه كذا في
شرح العقايد فقد برهان قبل التكليف مشروطا بالاستطاعة بالمعنى
الاول لان الفعل بدونها محتج ولا تكليف به فجوابه انه معارض
لان الفعل عندها واجب لامتناع تخلف المعلول عن علة التامة
ولا تكليف بالواجب لانه غير مفرد ولعدم التمكن من التوكل وانه
لو كان التكليف مشروطا بالاستطاعة بالمعنى الاول وهو المعنى المتوهم
المستجمع لجميع شرائط التأثير وهي العلة التامة يلزم ان لا يتوجه
التكليف الا حال المباشرة ومنه يلزم ان لا يعصى بترك المأخوذ به
لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق ان العبد قبل المباشرة مكلف
بابتغاء الفعل في الزمان المستقبلي وامتناع الفعل في هذه الحالة
بناء على عدم علة التامة لا ينافي كون الفعل مفرد واختار الهم
صحة تعلق قدرته واراوته به وقصد الى ابتغائه وانما الممتنع تكليف
ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصد
الى ابتغائه وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علة التامة محتج
ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليف بالمشروط
عند عدم الشرط وفي الثاني تكليف بتحصيل الحاصل كذا في التلويح **قوله**
وانما قال بلا حرج غالبا اه انما قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون
الاداء والاحلة وهو نادر وبدون الاحلة وهو كثير لكن لا يتمكن منه
بدونها الا بحرج عظيم في الغالب فذلك لا يعد شئ من هنا من تلك القدرة
والفرق بينهما ان كل ما ليس بكثير فنادر وليس كل ما ليس بمغالب نادرا
بل قد يكون كثيرا في الغالب اشمل من الكثير والكثير اشمل من النادر

والتسمية اصطلاحية ولا مناقشة في الاصطلاح ولتعتبر بالصحة
والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر كذا في
التلويح **قوله** القدرة المفترقة بما ذكر شرط لوجوب الاداء اه اعلم ان
القدرة نوعان احدهما القدرة التي يصير الفعل بها متحقق الوجود
وهي القدرة الحقيقية التي تكون مع الفعل لا قبله خلافا للمعتزلة
وهذه القدرة صالحة على البدلية للضدين عند الله حنيفة رحمه الله
حي ان القدرة المضروفة الالكفرة هي بعينها القدرة التي تصرف
الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس
القدرة وغير صالحة للضدين عند الاشعية فقدرته الايمان غير
قدرة الكفر عندهم واقا عند من قال بتقدم افعال الفعل فصالحه
لها وكذلك القدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب بالاتفاق
فقد بر وثانيتها القدرة التي يصير الفعل بها متوهم الوجود وهي
سابقة على الفعل والاداء وهي نوعان ايضا احدهما ما يصير
الفعل به غالب الوجود في الظاهر لتحقيق العادة كمن ادركه
في الوقت مع كونه اهلا للاداء وهذا يظهر اثره في لزوم الاداء
بغيره مع انه ياتم بترك الاداء وثانيتها ما يصير الفعل به جائزا
نادرا الوجود وهذا يظهر اثره في لزوم الاداء بخلفه لا بعينه
كمن اسلم عند ضيق الوقت بحيث لم يبق من الوقت الا ما
يسع فيه كلمة الله عندهما والله اكبر عند ابن يوسف رحمه الله تعالى
فيكون الاداء واجبا عليه لخلفه لا بعينه حتى لا ياتم بتركه وسلافة
الاسباب والآلات تستع قدرة لحدوث القدرة فيها عند قصد
الفعل في المعتاد واعلم ان حج الفقهاء اداء وجد قبل القدرة
بالمعنى المذكور وكذلك الركوع قبل الحول اداء وجد قبل القدرة بالمعنى
المذكور

٢٠٧ المذكور ايضا والمشرط لا يوجد بدون الشرط ولا يتقدم عليه ونفس
الوجوب جبري حاصل بالسبب والاهلية بدون وجوب الاداء
في الاحتياج الى القدرة التي منتهى الاحتياج اليها هو الاداء ولذلك
يتحقق نفس الوجوب بدون وجوب الاداء في المنام والمنع عليه لعدم
القدرة بالمنع المذكور فيها **قوله** فان قيل اه اعترض على قوله ان الوجوب
نفس جبري وحاصله ان نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف المستلزم
للقدرة وما لا ينفك عن التكليف المستلزم للقدرة لا ينفك عن
القدرة وما لا ينفك عن القدرة لا يكون جبريا بل يصير محتاجا
الى القدرة فيكون مشروطا بالظاهرة معارضة وحاصل الجواب
اولا منع عدم الانفكاك لان نفس الوجوب يتحقق في اول الوقت
ولا تكليف فيه لان الخطاب يتوجه في اخر الوقت ويتحقق في صوم
المريض والمسافر والتكليف به عليها وقد سبق الكلام في ذلك وحاصل
الجواب بعد التسليم ثانيا ان معنى استلزام التكليف للقدرة ان الله تعالى
لا يامر العبد الا بما يقدر العبد عليه عند قصد الايقاع فيجوز ان
لا يقدر عليه قبله وهذا لا ينافي ثبوت نفس الوجوب بسببه في هذه
الحالة فالقدرة لا يستلزمها التكليف مطلقا بل حال ذلك القصد
لان التكليف قبل الفعل والقدرة معه وهذا حاصل ما في التوضيح
والتلويح حيث قال في التوضيح ثم القدرة بشرط لوجوب الاداء لا بنفس
الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة بل يثبت
نفس الوجوب بالسبب والاهلية وقال في التلويح فان قيل نفس الوجوب
لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط
بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين
الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب

ليس كذلك لما استعترف من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة
مخصوصة موصوفة للمعبودة عند حضور الوقت الشريف ووجوب
الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الا
يرى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليها وكذا الرقوع
قبل الحول الشاذ ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع
التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداه عند الاداء به
والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر
وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب هو ان
التكليف قبل الفعل والقدرة معه انتمى حاصل الجواب الاول رد
لقوم بنفس الوجوب لا ينفك عن التكليف بما ذكره وحاصل الجواب
الثاني رد لقوم والتكليف مشروط بالقدرة بان ليس معناه ان القدرة
شرط حال التكليف مطلقا بل حال ايقاع الفعل والمراد من المذهب
مذهب اهل السنة والجماعة لان مذهب المعتزلة وجودها قبل
الفعل **قوله** ويكون شرط لوجوب الاداءه حاصله ان اذا كان ذلك
النوع شرط لوجوب الاداء فقد زفر رحم الله لا يجب الاداء على من
حدث اهليته في الجزء الاخير من الوقت كمن اسلم فيه فلا يجب عليه القضاء
ايضا لانه لا يجب الا بعد وجوب الاداء وفواته اذ لو وجب عليه
يلزم التكليف بما لا يطابق لعدم ذلك الشرط في ذلك الجزء الحاصل ان
التكليف يعتمد القدرة بمعنى سلامة الالات والاسباب وكان
ينبغي ان يعتمد على القدرة الحقيقية تكون مع الفعل وهو يوجد
بها في الحقيقة الا ان تعذر تقدم الشروط وهو التكليف على الشرط
منع عن ذلك فنقل الشرطية الى القدرة بمعنى سلامة المذكورة للحصول
حقيقة القدرة بها عاودة عند الفعل فثبت انه لا بد من ان يكون

ان يكون المقور على الفعل حقيقة على انه لو عزم على الفعل يوجد
الفعل بالقدرة الحقيقية فكانت حاله وجود الفعل حاله
وجود القدرة بين جميعا فلهذا قال زفر ما ذكرناه كذا في الكشف
قوله قلنا في جوابه ان التكليف بما لا يطيق انما يلزم اذا كلف بالاداء
التام في ذلك الجزء وهو ممنوع لجواز ان يكون مكلفا بما شرع فيه
في ذلك الجزء وتم بعد الوقت لانه ادوا ايضا والقدرة ثابتة بالنظر اليه
وهذا فيما عدا الخبر ظاهر واقامه فلا وقد سبق الكلام فيه فذكر
وحاصل الجواب الثاني انه انما يلزم اذا كان المطلوب بالتكليف بنفس
الاداء في ذلك الجزء وهو ممنوع لجواز ان يكون المطلوب به منه اولا
الاداء لتوهم القدرة عليه بما كان اقتداد الوقت بوقف الشمس كما
وقع سليمان عليه السلام ثم خلفه لعرج عن اصله بعد وجوبه بذلك
التكليف وامكان القدرة كاف في القضاء وقد سبق الكلام فيه فذكر
وبهذا التقرير يندفع ما يقال من طرف زفر رحم الله لا معنى لقول من قال ان
احتمال القدرة ثابت باحتمال اقتداد الوقت وهو كاف لصحة التكليف
لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرط للتكليف لان المقصود
لا يحصل به الا يرى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحله واحتمال
القدرة على الصوم للشيخ الفاضل الا غيرهما من نحوهما اقرب الوجود
من هذا الاحتمال وذلك لوصول شرط التكليف وهذا اولى بعدم الصلاح
ووجه الاندفاع ان اصحابنا استحسنوا وعلموا بالدليل الحنفي الاقوى
في ايجاب الصلوة على الكافر اذا اسلم في اخر الوقت وهو المختار من مذهب
الشافعي ايضا وتركوا القياس الذي عمل به زفر رحم الله ووجه الاحتساق
ان سبب الوجوب وهو الجزء من الوقت قد وجد في حق الاهل فثبت
به نفس الوجوب اذ هو ليس بمقتضى المانع اخر وكذا شرط وجوب الاداء

موجود لانه ليس يفتقر الاحقية القدرة لامتناع تقدمها على الفعل
واقناع تقدم الشرط على الشرط ايضا بل هو متوقف على توهم
القدرة الذي ثبت بناء على سلامة الالات وصحة الاسباب وقد
وجد التوهم ههنا لجواز ان يظهر في ذلك الجزء امتداد بتوقف الشمس
فيع الاداء فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء ثم بالعجز الخالي عن الاداء
ينتقل الحكم الاخلفه وهو القضاء ان قيل اننا سلمنا ان توهم القدرة
الحقيقية وامكانها بامكان امتداد الوقت كاف لصحة التكليف
عند سلامة الالة ولكن لانه ان توهم سلامة الالة كاف لصحة فان
توهم حدوث الالة الابصار للاعلى والالة المنية للمقعد ثابت ومع ذلك
لا يصح التكليف بالا بصار والمنية والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل
لان الوقت للفعل بمنزلة الالة كالميد للبطش فلا يصح بناء التكليف
عليه لكونه احتمالا بعيدا قلنا هذه القدرة انما لا يصح بناء التكليف
عليها اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به واما اذا كان غير فهي
كافية لصحة المطلوب ههنا هو الخلف فتوهم هذه القدرة وان
كان بعيدا يكفي لصحة التكليف كخلف على مس السماء كذا الكسوف
وقال القارظ وفيه نظر لان اعتبار القدرة المتوهمه يكون مناقضا لكون
ادنى التمكن شرط التكليف والحق ان توهم القدرة غير كاف لصحة
التكليف ولكن العلماء استحسنوا بالوجوب في هذه المسئلة
للاحتياط لان الاولى في المحتمل بين ما لا عليه وبين ما عليه هو
الاثبات لا التردد وكونه هو الاولى لا انتم بتروك الشروع في الجزء
الاخير انتهى ملخصا وقد علم تماما ذكره وان حكم الخارج بضعف
الجواب الاول من الجوابين المشهورين فما خوذ منه لكنهم جعلوا
الوقت بمنزلة الالة والشارح جعله من الاسباب وكل منهما

خلاف

٢١٩ خلاف الظاهر المتبادر من لفظ الآلات والاسباب المذكورة في تعريف
القدرة بسلامتها مع ان الالة هي الواسطة بين الفاعل والمنفعل
في وصول اثره اليه والوقت ليس منها وان الوقت جعل سببا للنفس
الوجوب لا لوجوب الاداء وكون الوقت الصالح للاداء فاسدا
بتضييقه في الاداء المطلوب نفسه لان نفس الوجوب ولا وجوب
الاداء الذي قصد فيه مجرد الشروع ولو تم بعد الوقت ولا وجوب الاداء
الذي قصد في مكانه خلفه وهو القضاء لكنهما يرجعان في الحقيقة
الجوابين الاولين فيفوت المقابلة فتدبر ومن قال ببناء القضاء
على نفس الوجوب الجبري كما في قضاء المسافر والمريض الصوم بلا وجوب
الاداء لا يقول بوجود القضاء للتكليف المشروط بالقدرة الموجب
للاداء ولا يلزم منه كون نفس القضاء بلا قدرة اصلا ولا يلزم ايضا
وقوع التكليف بدون شرط فكانه انما اذكرنا بقوم فليأمل
فتدبر قال في التوضيح ولا يشترط بقاء القدرة الممكنة لبقاء الواجب
اذا التمكن على الاداء يستغنى عن بقائها فلهذا الالات شرط للقضاء
فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يجز فربك المال لا يسقط عنه لان
الرجوع بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يمكن به
على هذا السفر غالبا انتهى والظاهر انها من قبيل الآلات التي هي وسائل
حصول المطلوب قال في التلويح وقال في هذا القول يحتمل ان يكون جوابا
اخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلام يعنى ان القضاء انما يجب لبقاء
الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة
لان المفتقر الاحقية هذه القدرة وبغاؤها هو حقيقة الاداء واما
التمكن من الاداء فتستغنى عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها واذا كان
الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا

بدون ان فلا يكون شرط للقضاء بل للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس في الوعد لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنقض جديد انتهى فمن قال بان القضاء مبني على نفس الوجوب لا على وجوب اللاداء يقول لا بد للقضاء ايضا من القدرة الحقيقية لان القضاء كالاداء من الافعال الاختيارية والمعلول يمنع حرمه بدون علة النامة فتدبر وقال في التلويح وقد استدعى اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم في النفس الاخير من العرق قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثر الخلف كخاتمة الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء انتهى قوله وليس جواب سؤال مقدرا لا يخفى وهذا الدليل لوثم دل على وقوع التكليف بما لا قدرة عليه في العبد لانه فاعور بقضاء ما فات من الواجب الذي هو الصلوة ونحوها وقال في التلويح وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثر في المواخذة في الاخرة كالميت تبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمواخذة مع ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعاً ومن بهرنا قيل لافرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما ان كان مطلوباً لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوباً لآخر يعني توهم القدرة في النفس الاخير تبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر اثر في المواخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة تبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة انتهى اعلم ان كلامنا من الاداء والقضاء واجب فتركه اثم وما ذكر لا ينافي قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يسترجعون ساعة ولا يستقدمون فتدبر قوله على الشرط المحض وهو القدرة الممكنة ووجه كونه محضاً انه لا يفيد اليسر الا انه على الامكان وسيجيئ

ان الممكنة شرط محض ليس فيه معنى العلة والميسرة شرط فيه معنى العلة ومنه يعلم وجه كونه محضاً ايضا اعلم ان المال شقيق الروح محبوب النفس عند اكثر الناس والمفارقة عن المحبوب امر شاق ومهروب عنه فلو ان القدرة الميسرة شرطاً نعمة عظيمة من الله تعالى قال في التوضيح القدرة الممكنة شرط لاداء كل واجب فضلاً من الله تعالى بدينياً كان او مالياً فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلوة قاعداً او مرمياً معه وتسقط الركعة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقاً انتهى فكان الشرح اراد زيادة فضل بهرنا ويدل عليه قول التفنيد في التلويح فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة **قوله** اعترض عليه اولاً المعترض صاحب التوضيح والمجيب صاحب التلويح وكل الكلام بعبارة مذكورة في التلويح **قوله** هلك المال حيث لا يجب عليه شيء اي عندنا واقام عند الشاخي فلا يسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء وانما قال هلك لانه اذا استهلك المال لا يسقط عنه الركعة اتفاقاً لانه لما اسقط الواجب عن نفسه بالتعدى خرج عن ان يكون محلاً للنظر فجعل القدرة الميسرة باقية فيه تقدير اجزائه ونظر الفقير كذا قاله ابن الملا في شرحه على المناقب **قوله** ولا محذور في ذلك عدم الثواب وحرمان الفقير المحتاج محذور ولو سلم انه ليس محذور لكن التاخير في الفوات اثم وهو محذور وان كان امر الركعة مطلقاً وكان الفوات بالهلاك بعد اللهم الا ان يقال انه امر اخر وابتداء الركعة بعد هلاك المال فيه جرم ولا حرج في الدين قال في الكشاف بعد ما قاله الشرح قال العارفين من مشايخنا اذا طلب الساعي فامتنع من الاداء اليه حتى هلك المال ضمن وهكذا ذكروا في الكرخي في مختصره لانه الساعي متعين للاخذ فيلزمه الاداء عند طلبه فيما لا امتناع يصير مغفوتاً ومشايخنا يقولون لا يصير

وكذا ذكره ابو بكر الجاجي وابوطاهر الدباس وهو الاصح لانه ما فوت
بهذا الجبس على احد ملكا ولا يد اوله راي في اختيار محل الاداء ان شاء
من السائمة وان شاء من غيرهما فانما جسد السائمة ليؤدي من محل
اخر فلا يضمن كذا في الاسرار والمبسوط **قوله** وعن الثلاثة قال في الكشف
هذه القدرة لما كانت قدرة ميسرة مغيرة صفة الواجب من مجرد
الامكان الا صفة السهولة شرط بقاءها لبقاء الواجب وليس معنى
التغيرية كان واجبا او لا بقدرة مكنة بصفة العسر ثم تغير بشرط
هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة مكنة
لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون المكنة صار
كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطة فكانت مغيرة
وصارت شرطا في مع العلة فيشترط دوامها باعتبار مع العلة لا باعتبار
انها شرط ولا يقال بقاء الحكم يستغنى عن بقاء العلة كالاستغناء المشروط
عن بقاء الشرط كالطهارة فانها شرط لجواز الصلوة ولا يشترط دوامها
لبقاء الجواز فيجب ان لا يشترط دوامها ايضا لاننا نقول ذلك اذا امكن
البقاء بدون العلة كما مل في الحج فاما اذا لم يمكن فبقاء العلة شرط ومنها
عما لا يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها انتهى معنى استغناء بقاء الحكم عن
بقاء العلة جواز ثبوتها بعبارة اخرى كذا في نعمة الامن في المل في الحج بعد
قوة الاسلام واما اذا كان الحكم منحصرا في علة كالقدرة الميسرة
فتقتل العلة شرط لبقاء ذلك الحكم قال في فخر الاسلام لما كانت هذه
القدرة ميسرة شرط بقاءها لبقاء الواجب لا لمصلحة غيرها ولكن لمصلحة
تبدل صفة الواجب بها من العسر الى اليسر فاذا انقطعت هذه القدرة
بطل ذلك الوصف وهو اليسر فيبطل الحق وهو الواجب لانه مع
وجوب بصفة لا يبقى الا بها انتهى ملخصا ومبادرنا ينكشف في قوله **قوله**

وذلك

وذلك لان القدرة المكنة اه وهو كونه التلويح بعبارة وبقاء
الشيء غير وجوده ولهذا صح اثبات الوجود ونفي البقاء بان
يقال وجد ولم يبق وفيه كلام للبعض لان البقاء عند الوجود
في الزمان الشارع قدرة تفصيله فيما تقدم فتذكر ومن اوجب القضاء
بنص مقصود فلا بد له من ان يشترط القدرة في القضاء ايضا
لانه تكليف اخر وقوله في الكشف ولعدم اشتراطها لبقاء الواجب
قلنا انه لا يسقط بالموت وان كان غير اكلنا في احكام الآخرة فيبقى
تحت عهدة مواخذا به فثبت ان دوام القدرة ليس بشرط لبقاء
والمقابل ان يقول ان عدم السقوط في حق الائم دون وجوب الفعل
فان الفعل ساقط عن الميت بالاجماع وذلك لا يدل على عدم اشتراط
بقاء القدرة لبقائه فان ما ثبت بالقدرة الميسرة لا يسقط
بالموت في حق الائم ايضا فانه اذا فرط في اداء الكوف بعد التمكس
حتى يملك المال يبقى الواجب في حق الائم حتى جاز ان يؤخذ به
في الآخرة وان سقطت احكامه فلا يصح هذا الاستدلال **قوله** ولذلك
الاستغناء اه قد مر تفصيله وقد مر البحث فيه فتذكر قال في الكشف
وذكر في الاسرار مسألة التفریط ان الاصل ان القدرة المشروطة
لا تبدأ وجوب الاداء بشرط لبقاء وجوب الاداء لانها شرط الاداء
فان اتمت ما كلف اداء ما ليس في القدرة واسقط بالحق كثير
من حقوقه والاداء حقيقة وقت الفعل ايضا لا ترى اننا نشترط
القدرة على التوضيح بالماء حين المباشرة وقيام القدرة على اداء
الصلوة قائما حين الاداء لا حين الوجوب وقال في الكشف والحاصل
ان بقاء الوجوب يستغنى عن القدرة عند الشئ وان كان لا يثبت
ابتداء يدوم القدرة ويظهر ثمرة فيما اذا جازت قبل ان يقدر ثانيا

انما لما فيه من العتوت بتأخيره محتاراً وان لم يكن قائم عند الايجاب
ولم يقدر حتى مات لم يؤخذ به لعدم شرط الوجوب **قوله** فان النصاب
لما لم يغير الواجب اه في تقرير اشارة الاداء ما اورد به هنا وذلك
ان صاحب التوضيح قال فيه انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء
الواجب والنصاب شرط ليس فيجب ان يشترط بقاء النصاب
للو جوب في البعض فينبغي ان لا يجب الزكوة في البقاء اذا هلك بعض
النصاب فنجيب بان النصاب ما شرط ليس بل للتمكن وفي هذا
الكلام ما فيه انتم وان صاحب التلويح قال فيه يعني ان التمكن من اداء
الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر الموادي فكيف يكون
وجود النصاب من شرط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على
التكتم فسر والقدرة الممكنة بسلامة الاسباب والالات و
النصاب ليس من هذا الايراد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب
من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب والاهلية بان يكون
غنيا فيتمكن من الاغناء لا من شرائط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب
من العسر الى اليسر لان ايتاء الخصة من المائتين وايتاء الدرهم من
الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقادير
سواء بل وبما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخصة
من المائتين واذ ان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط
بقاؤه لبقاء الوجوب فيما يتبع من النصاب عند هلاك البعض
لان الوجوب واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه
فان قيل ان لا يسقط الزكوة بهلاك الجميع النصاب قلنا انما تسقط
لنفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء للنفوات الشرط
الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك البعض النصاب مع ان

مع ان الكل ينبغي بانتفاء البعض وبهذه المنفعة ما قيل ان تفريع قوله
فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب على قوله ويشترط القدرة الميسرة
لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والآ
فلا وجه للتفريع انتهى وبما ذكره يظهر ان ما في تفريع الشارح وما
في قوله سواء في اليسر لان الاستواء في نفس اليسر لا ينافي كون البعض
ايسر من الاخر ووجه الاستواء فيه انه لا يخرج من الدين وما في قوله
او شرط وجوب الاداء حيث ذكره بكلمة او الفاصلة وذكره
التفتازاني بكلمة الواو الجامعة وحيث قدم الالهلية واخرها
التفتازاني والاحسن ما قاله الشارح فتأمل **قوله** لان حسن الاغناء
لا يتحقق غالباً الا بالغنى الشرعي اه وذلك لان احوال الناس متفاوتة
في الغنى فقدره الشرع بملك النصاب وما دون الغنى الشرعي في حكم
العدم فلا يثبت الالهلية الا بالغنى الشرعي وانما قال حسن الاغناء
لما ذكره التلويح حيث قال فيه وقد يستدل على اشتراط الغنى لالهلية
وجوب الزكوة تارة بقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى فانه
لنفع الوجوب لا نفع الوجود اذ كثيراً ما يوجد الصدقة عن الفقير و
تارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولا يصير المرء ابهلاً للاغناء
الا بالغنى كما لا يصير ابهلاً للتملك الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو
ان المعبر في الزكوة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال
بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلذا اجمعت المصنف
بين الامرين وجعل الحديث دليلاً على توقف الالهلية اغناء الفقير
على الغنى وقد عجاب عن الاعتراض بان المراد الاغناء بصدقة
الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب من حال الفقير
عدم الصبر على شدة الفقر والخرج عن مكاييد الحاجة فلا يند

في اهلية الاعتناء بما موربه من الغنى الشرعي مثلا يؤدي الى الجزع المدعوم
في الاعمال اغلب فالاعتماد ان قبل الاعتناء لا يتوقف على الغنى الشرعي
ايضا فان الله تعالى مدح اقواما على الابتناء مع ما من حاجتهم الى
ما اتوا بقوه ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة قلنا بناء
الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر على
الشدة واظهار الجزع والتفجع عند اصابة المكروه قال تعالى ان
الانسان خلق هلوها اذا امته الشرجه وعاء اذا امته الخير منوعا
قوله ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب اه يعنى ان الزكوة انما
تسقط الفوات النماء الذي تعلق اليسر به للفوات اصل المال فاذا
هلك بعضه تبقى بسقط البقاء لبقاء اليسر ببقاء النماء ذلك **قوله**
واما العشرة هذا مذكور بالشرع عبادته في شرح القائل وقال ابن
الملك وكذا يبطل العشر بهلاك الخارج لان الخارج واجب
بصفة اليسر لا يوجب كل الخارج ولم يوجب ايضا الارض
بدون الخارج وهو اسم اصناف لا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي
فشرط قيام تسعة الاعشاره وجوبه وقال ابن ابي عمير اذا اصطلم الذرع
آفة بسقط الخارج لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة
يمكن استغلال الارض الاخر السنة لا يسقط الخارج انتهى وكذا قاله
في الكسوف علم ان الكفارة كالزكوة واجبة بالقدرة اليسرة للدلالة
التخيير لقوم تعاقب من يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد العجز عن وجدان
المال في العرلة يبطل اداء الصوم لان هذا العجز ليس الا في اخر العزم وبعد
لا يتصور اداء الصوم فالمراد العجز الخالي مع احتمال القدرة في المستقبل
وهو دليل اليسر فيشرط بقاءها في باب الكفارة ايضا لبقاء الواجب
حتى ان تحقق القدرة على الاعتناق يوجب الاعتناق ثم لو لم يبق القدرة

٢١٣ عليه فيسقط الاعتناق وهو المراد هو التخيير الكامل وهو بان يكون
تخييرا في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها
اسهل من البعض الاخر وهو دليل التيسير بخلاف التخيير في الصورة
فقط بان يكون الامور متماثلة في المالمية كما في صدقة الفطر ان قيل
لما سوى بين الزكوة والكفارة في انها واجبتان بالقدرة اليسرة
فينبغي ان لا يسقط الكفارة بالمال اذا استهلكه كما لا يسقط الزكوة
في الاستهلاك لكونه تعديا فجوابه ان المال غير معين في الكفارة فلا
يكون الاستهلاك تعديا فيها واما المال في الزكوة فمعين لان الواجب
جزء من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك
المال كلف استهلاك الواجب فيضمن وبهذا الجواب يخرج الجواب
عن اشكال اخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك
المال باصا به بالآخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فتكون دون الزكوة
كزادة التوضيح والتلويح اى في مجموعها ان قيل ان الدين لا يمنع وجوب
الكفارة بالمال على الحائض وانه يناله كونها واجبة بصفة اليسر
اذا اليسر فيما اذا كان المؤدى فضل مال غير مشغول بحاجة وهرنا
ليس كذلك فجوابه ان لا نسلم ان الدين لا يمنع وجوب التكفير بالمال
فانه قال بعض مشايخنا يجزيه التكفير بالصوم سلمنا ذلك كما هو
اختيار بعض مشايخنا لكن لا نسلم ان ذلك مناف لليسر الذي ثبتت
في الكفارة وان كان منافا لليسر الذي ثبتت في الزكوة بيان ذلك
ان الزكوة وجبت بصفة اليسر والاعتناء لقوم يتسلمون لاصدقة
الا عن ظهر غنى شكر النعمة الغنى والشكر يستدعي سببا كاملا ليؤثر
في ايجاب الشكر من كل وجه اذ لو لم يكن كاملا كان ملحقا بالعدم
من وجه والعدم لا يؤثر فيمتنع وجوب الشكر من ذلك الوجه

والدين يسقط كمال الغنى فلم يجب به الاغناء لانه متعلق بالغنى الكامل
بخلاف الكفارة فانها شرعت ما حية للذنب لما فيها من منع العبادة
قال تعالى ان الحسنة يذهبها بين السينات وقال عليه السلام اتبع
الحسنة السنية تحمها والاغناء فيها ليس باجر لازم الا يرمى منها
تأدي بالاعتاق والصوم ولا اغناء واذا لم يكن الاغناء مقصودا
فيها لم يشترط صفة الغنى فيمن خوطب بها فلم يشترط كمال صفة الغنى
وانما يشترط ادنى ما يصلح لنيل الثواب واصل المال كاف لذلك
وقد وجد قال القائل في شرحه على المغنى ان قيل كيف التوفيق
بين قومه عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى وبين قومه عليه السلام
افضل الصدقة جهدا للمقل فاجاب ان جعلت الاول لغنى الوجوب
فالامر ظاهر اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا على الغنى وبين
كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار
كونها الرشق فان افضل الاعمال احرمها وان جعلته لغنى الفضيلة
وهو الظاهر للملايم لقوم عليه خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى
فوجه الحج ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذي
لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة عما هو الاغلب
وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتأييد وتوفيق الرهي في الصبر
على شدة الحاجة وايثاره اذ الغنى على مراده ولو كان به خصاصة
وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتثبت عن التلف
ان كان فقيرا ولا يتبع له تعلق بما يصدق به بحيث يفضى الا بطلان
بالمن والاشكثار ان كان غنيا وعلا هذا لا يتبع التمسك على ذلك
بقوم عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى كذا في التلويح **قوله** وتوفيق
بخلاف الحج وصدقة الفطر اه اعلم ان كلامه **الشارد** وما فيه يظهر بما

قال

قال القائل في شرحه على المغنى قومه واما الحج وصدقة الفطر جواب
اشكال وهو ان يقال الحج واجب بقدره ميسرة بدليل انه يشترط
فيه القدرة على الزاد والحج والراحلة وهما اذا كان على اصل القدرة
التي هي صحة البدن لانه يقدر على المشي والكتاب الزاد الطريق
ولهذا صح الفذر ما شيا واذا كانت المشروطة ذاتة على اصل
القدرة كانت ميسرة ثم لم يشترط بقاؤها لبقاء وجوب الحج حتى
لم يسقط عنه الحج بقوات القدرة على الزاد والراحلة بعد تقرر
الوجوب عليه وكذلك صدقة الفطر وجبت بقدره ميسرة بدليل
ان الغنى بالنصاب سبب وجوبها واصل القدرة يحصل
بملك نصف صاع من البر او صاع من الشعير والتمر ثم لم يشترط
بقاؤها لبقاء الواجب حتى يمتد ذمته بعد قوت الغنى اجاب
بانها وجبا بقدره ممكنة لا ميسرة اقا الحج فلان شرط وجوب
نفس الاستطاعة لقوم تغا من استطاع اليه سبيلا ولا يتحقق
الاستطاعة غالبا الا بالزاد والراحلة المعتادين بمثل هذا السفر
فكان الشراطها لثبوت ادنى تمكن من هذا السفر لا للسير
لا يقع الا بخدم ومراكب واعوان وهن الكفاية ليست بشرط
بالاجماع فنبت ان القدرة على الزاد والراحلة للتمكن لا للسير
فلم يشترط دواها لبقاء الواجب فان قلت لم يعتبر بهن
ادنى القدرة من اليسر والكسب في الطريق كما اعتد في الصلوة
من توهم امتداد الوقت مع ان ذلك اندر قلت لان ذلك
حرجا يؤدي الى الهلاك في الغالب والحرج مدفوع بالنص و
انما اعتد في الصلوة للخلف وهو القضاء لا العين الا اذا
ولا خلف للحج واما صدقة الفطر فلذلك لا يجب بصفة اليسر

بل يجب بصنفة ممكنة واشترط الغني فيها ليس ليس بل يصير الخاطب
به اهتلا للاغناء لتقوم عليه السلام اغنواهم عن المسئلة فلم يكن بد من
اعتبار صنفة الغني في المكلف لذلك لا ليس الا يري ان صدقة الفطر
تجب بثياب البذلة حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلته عن حاجة
الاصلية ما ياتي النصاب وجب عليه صدقة الفطر وبمثل هذا
المال يحصل التمكن من الاغناء لا ليس لان اليسر انما هو بالمال
الناسي ليكون الاداء من الفضل وذلك ليس بشرط بهرنا ولهذا لا يشترط
حولان الحول المحقق للنماء بل اذا املك بصفا باليلة الفطر يذمه صدقة
الفطر واذا لم يكن هذا النوع من الغني مفيدا ليس لا يكون القدرة
الميسرة شرط لهذه الصدقة بل الممكنة في لا يشترط واما البقاء
الواجب **قوله** اختلفا في حصول المسئلة الخامسة في ان
الامر بالامر بالشيء لا يكون امر به الحق ان الله تعالى اذا قال لزيد
اوجب على عمر وكذا فلو قال لعم وكل ما اوجب زيد عليك فهو واجب
عليك فالامر بالامر بالشيء امر بالشيء في هذه الصورة ولكنه بالحققة
انما جاء من قومه كل ما اوجب زيد عليك فهو واجب عليك اقا
لو لم يقل ذلك لم يجب كانه قومه عليه السلام مروهم بالصلوة وهم
ابناء سبع وان ذلك لا يقتضي الوجوب على الصبي انتهى لان الصبي غير
مكلف فلا وجوب عليه بل المأمور بذلك الامر من بيده تربية ذلك
الصبي فالوجوب على من يربيه ولو كان الامر للغير باجره لغير شيء
امر للغير الثاني بذلك الشيء بلزم ان يكون قومه لزيد عبدك بان
يتخير في مالك فقديا لانه تصرف منه على ذلك التقدير في ملك الغير
بلا اذنه وهو لا يكون الا تعديا فيه ومنا قضا القول لك لعبد زيد
لا تجر وليس بهرنا في منها في نفس الامر وحاصل السؤال انما يلزم

التناقض

التناقض على ذلك التقدير اذا كانت الولا لثان متساويين واما اذا
كانتا مختلفتين فلا ودلالة القول الاول على طلب التجارة بالواسطة
ودلالة القول الثاني على طلب تركها بالذات وحاصل الجواب ان
ثبوت هذه الواسطة لا يدفع لزوم هذا التناقض على ذلك التقدير **قوله**
فما نعلمه بخلاف قومه عليه السلام مروهم بالصلوة لسبع لما قرنا تقدم
قوله اختلف في ان الايتان اه قال في الكشف للمأمور اذا اتى بالمأمور به
على وجه الكراهة او الحرمة يخرج عن العهدة على القول الاصح كالخارج
اذا طاف محذرا خلافا لهم انتهى اعلم ان المخالف في ذلك ابو هاشم
واتباعه كذا في الحصول وذكر فيه ما يخصه الشارح بهرنا وقال في
الحصول المسئلة الثالثة في ان الايتان بالمأمور به يقتضي الاجراء
قبل الحوض في المسئلة لا بد من تغيير الاجزاء وقد ذكرنا فيه تفسيرين
احدهما وهو الاصح ان المراد من كونه مجزيا هو ان الايتان به كافي
في سقوط الامر وانما يكون كافيا اذا كان مستجبا لجميع الامور المعتد
فيه من حيث وقع الامر به وثانيتها ان المراد من الاجزاء سقوط القضا
وهذا ما اطل لانه لو اقر بالفعل عند اختلاف بعض شرائط ثم مات
لم يكن مجزيا مع سقوط القضا ولان القضا انما يجب بامر متجدد
ولانا نعلم وجوب القضا بان الفعل الاول ما كان مجزيا و
العلة معايرته للمعلول انتهى وفي كلام الشارح رد عليه فتدبر
قال ابن الملك في شرحه على المنار وهل يثبت صنفة الجواز للمأمور به
اذا اتى به قال بعض المتكلمين لا يثبت حتى يفتقر اليه دليل مستدلين
بان من افسد حجة بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضي
على افعال الحج ولا يجوز المؤدى اذا اداه والصحيح عند الفقهاء انه
يثبت به صنفة الجواز بطلق الامر لانه يقتضي حسن المأمور به

قوله وانما الخلاف في وجوب أداء العبادات في الدنيا اه قال الله تعالى
ما سئلكم في سقر قالوا لم نك من المصلين يعني من المسلمين المعتقدين
فرضية الصلوة وهذا التأويل منقول من اهل التفسير فثبت ان هذا
الخطاب يتناول الكفار في حق المواخذة في الاخرة على ترك اعتقاد
وجوب العبادات في الدنيا فيعاقبون عليه كما يعاقبون على اصل
كفرهم واصحاب الشافعي والواقفون منا ذهبوا الى ان اداء العبادات
واجب عليهم ولم يريدوا بذلك ان اداؤها واجب عليهم في حال الكفر
ولان قضاءها واجب عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم يعاقبون
بترك العبادات لكون اداؤها واجبا عليهم في الدنيا بشرط تقديم الايمان
زيادة على عقوبة الكفر كما يجب الصلوة على الجنب بشرط تقديم الظهارة
لانه لو لم يجب لا يؤخذون على تركها ويدل على المواخذة بتركها قوله
تعالى ما سئلكم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نعلم السكنى
وقدم الجواب عنه بالتأويل المذكور لكن رده بعض المحققين بانه
مجاز فلا يثبت الا بدليل فتدبر ان قيل الايمان اصل العبادات
فكيف يثبت تبعاً لوجوب الفروع الا يرى ان السيد اذا قال العبد
تزوج اربعاً لا يثبت به الحرية فجوابة انهم لم يريدوا ان يثبت في ضمن
الامر بالفروع بل وجوبه مما ثبت بالدلائل المستقلة قال في التلويح
فان قيل لا حجة في الآية لجواز ان يكون نواكفاً بينه وبينه اضافة العذاب
الى ترك الصلوة والركوع ولا يجب على الله تكذيبهم كما في قوله تعالى والله
ربنا ما كنا بمشركين ما كنا نعمل من سوء ونحن نكذب او يكون الاخبار
عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم قلنا الاجماع على ان
المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذباً لما كان في الآية
فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستملاً بكذبه

كانت الايات المذكورة وهرها ليس كذلك والمجربون عام مخصوص
بالمرتدين انتهى في نظر وقد قال تعالى في اخذ الالية انظر كيف كذبوا على
انفسهم قوله وعند عامة مشايخ ديار ماوراء النهر لا يؤمرون اه
يعني ان الصحيح من بين المذاهب في ذلك ان الكفار لا يخاطبون باء
ما يحتمل سقوط من العبادات كالصلوة والصوم ونحوها ولا
يعاقبون على تركها لقوم السلام لمعاذ رضائهم تعالى عنه حتى يعثبه الى
اليمين انك لتقات قوما اهل الكتاب فادعهم الى الشهادة ان لا اله الا
الله والرسول الله فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس
صلوات في كل يوم وليلة الحديث وهذا صريح في ان وجوب اداء
الشرايع يترتب على الاجابة بالايمان فعلى تقديم عدم الاجابة لا تعرض
اقا عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط
فظاهر واقاعدنا فلعدم الدليل على الفرضية لانه دليل على عدم الفرضية
ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلاً له وليس في سقوط
العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ ونظير ان الطبيب لا يامر العليل
بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد فكذا هنا كذا في التوضيح قال
في التلويح اجيب بانه لنيل الثواب على تقديم الايمان به ولا يخاف
العقاب على تركه الكفار ان توصلوا الى المأمور به بتحصيل
شرايطه فالثواب والآفة لعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقديم
عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه
ايضا لنيل الثواب انتهى فيه منع ظاهر فتأمل قوله ومنه النهي اه
النهي اما نهى الغايب او نهى الحاضر ولفظ النهي قد يطلق على صيغة
النهي وهو المراد به هنا وتعريفه به هنا يصدق على صيغة النهي من النهي
والترك والكف ومن غيرهما لان كفا النفس مطلوب بكل منهما

ولو لوجه دقيق يعرف بالتصرف والتدبير وقد الحثية معتبر و
ملحوظ في التعريفات الاسمية سواء ذكرت او لم تذكر واثير اليه
في كلام الشارع وقد اختلف في المطلوب بالنهي فذهب البعض
الي انه هو الكف وهو الصريح في كلام المصنف والاخر انه هو
الترك والعدم لانه مقدر والعبد من حيث الاستمرار والابقاء
عليه واثير اليه بقوله وهو يوجب دوام الترك والمكروه اما
تحريمي او تنزيهي وكون موجب النهي المطلق وجوب الانتهاز
بينه على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب كما هو المختار
من بين المذاهب فيه على ما سبق تفصيله في كلامه اشار الى ان
النهي فعل متعد وهو لا يوجد بدون المفعول والاشترار
بين التحريم والكراهية خلاف الظاهر المختار فلذلك خصه بالتحريم
كما يدل عليه قولهم جزما والذم ضد الامر والمختار فيه هو تخصيص
بالوجوب وهو مقابل الحرمة والاستعلاء اعني من الحقيقي والصورى
وانت خير بان اضرب بمحتمل ان يكون مختصا بطلب منك الضرب
فذلك محتمل ان يكون معنى لا تضرب مثلا لا تصد رندا الضرب
فتأمل ولما كان النهي ضد الامر فالظاهر ان من قال بان الامر
للموجب يقول بان النهي للمحرم ومن قال بانه للندب يقول
بان النهي لا يكون له ومن قال بانه للاباحة يقول بان النهي لا يكون
لها ومن قال بالاشترار الامر يقول بان النهي مشترك بين الحرمة
الكراهية والية شذرة في كلام الشارع وعلى تقدير الاشتراك
لا يكون من اقسام الخاص وقد اختلف في ان النهي هل يوجب
التكرار والفورام لا والمختار عند المصنف عدمه واليه
اشارة في ديبين وجهه قال المحقق القآخ ان من قال

بانه

٢١٨ بان الامر يوجب التكرار لا يتأخر له ان يقول ان النهي يوجب التكرار
لان الانتهاز الواجب به مما يستغرق العرف فلا يتصور تكراره
اذ هو عبارة عن الامتنان بموجبه مرة بعد اخرى بخلاف الامر
لانه لا يقتضي الاستغراق فيتصور فيه التكرار انتهى فيه نظر لانه
يمكن ان يتكرر الكف بحسب تكرار الزمان والوقت كما في الصوم
والصلوة وغيرهما لان الكف فعل وجودي كسر الافعال الوجودية
فتدبر في المطول وليس كالامر في عدم الفور وعدم التكرار اذ
الحق ان النهي يقتضي الفور والتكرار واما قوله وقد يستعمل الامر
والنهي لطلب الدوام والثبت على ما عليه المصنف من الفصل
او التكرار نحو اهدنا الصراط المستقيم ولا تخش الله غافلا
اي دم واثبت على ذلك اعلم ان صاحب الكف قال في النهي
خاص في التحريم كالامر خاص في الايجاب ثم النهي في اللغة المنع
ومنه النهاية للعقل لانه مانع عن القبيح وفي اصطلاح اهل
الاصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه وقيل
هو قول القائل للغيره لا تفعل على وجه الاستعلاء وقيل هو
اقتضاء كف عن فعل على وجه الاستعلاء وهذه العبارات
بعضها قريب من بعض وبغير ما فيها من الاحترازات عما ذكرنا
في حد الامر ولما كان النهي مقابل الامر فكل ما قيل في حد الامر من
مزيف او مختار قيل مقابلته في حد النهي ثم صيغة النهي وان
كانت مترددة بين التحريم كقولهم تقوا ولا تقربوا الزنا والكراهية
كقولهم تقوا وذروا البيعة اذ معناه ولا تباعوا والتحريم كقولهم
ولا تمدن عيينك الاية وبيان العاقبة كقولهم تقوا ولا تخشبن
الله غافلا والدعاء كقولهم ادع الى كل خير والتاسيس

كقولهم تعذروا اليوم والارصاد كقولهم تعذروا
عن الشيا والشفقة كقولهم عليه السلام لا تتخذوا الدواب
كوابس فهي مجاز غير التحريم والكراهية بالاتفاق فاما الكلام
في انها حقيقة في التحريم دون الكراهية او على العكس او مشترك
بينها بالاشتراك اللفظي او المعنوي او موقوف فعما تقدم في الامر
من المزني والمختار كذا في عاثة نسخ اصول الفقه انتهى ومنه
على القصور في قول الشارح والخلاف في انه في الكشف
وذكر في التقويم ويحتمل ان لا يكون على الاختلاف لان العوالم
يؤدي الى ان يصير موجب الامر والنهي واحدا وهو الوقف
وهذا السبيل اليه انتهى في نظر لان الوقف في الامر بين امور
والوقف في النهي بين امور اخر فالوقفان متغايران وقال
في الكشف ثم موجب النهي وجوب الانتها عن مباشرة المنهي عنه
لانه ضد الامر فكما ان طلب الفعل يبالغ الوجوه مع بقاء اختيار
المخاطب يتحقق بوجوب الاتيما فكذلك طلب الامتناع
عن الفعل يبالغ الوجوه يتحقق بوجوب الانتها وذكروا في
الميزان حكم النهي صيرورة الفعل المنهي حراما وثبوت الحرمة
فيه فان النهي والتحريم واحد وموجب التحريم هو الحرمة كما ان
موجب التحليل هو الحلال وثبوت الملاك بهذا هو حكم النهي من حيث
انه نهى واما وجوب الانتها في حكم النهي من حيث انه امر بصدقه
ففي الحقيقة وجوب الانتها حكم الامر السات بالنهي وكون الفعل
المنهي حراما حكم النهي انتهى وما ذكره الميزان ظهر كذا المخالفة
في كلام الشارح فتدبر قولهم والنكح في سياق النسخ ثم وكذا النكح
في سياق النهي لان فيه معنى النسخ ويقتضيه الفتح اما اخر

مع ان ماسنا من كلامه يقتضيه تقدمه على يوجب دوام الترتك
لان الكلام والبحث فيه كثير وطويل بخلاف ما تقدم فانه قليل
وقصير والقليل قبل الكثير قولهم لا يمنع كونه صفة النقصان اه
هذا صريح في تربية الاقسام والمشهور تثلثتها والظاهر الترتيب
قال الشارح في الركن الثاني ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا
في معان ثلثة وكان محل النزاع واحدا منها كما في مباحث الامر
والنهي اراد ان يبينه فقال اه قولهم فان هذا اه تعليل لقولهم بل
بمعنى كونه اه قولهم وفي اختياره لفظ يقتضيه اه هذا جواب سؤال
مقدر يعبر بوجوبه في كل واحد منها غير خفي على ذي بصيرة قال
في التوضيح اعلم ان النهي يقتضيه القبح وانما اخترنا لفظ الاقتضا
لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى عن الشيء بقبحه لان النهي يثبت القبح
ووجهه ان لفظ الاقتضا شايح في استعمالهم في الدلالة على
اللازم المتقدم كما ان لفظ الايجاب شايح في استعمالهم في
الدلالة على اللازم المتأخر ومنه يعلم وجه اختيار الايجاب في
المعطوف عليه ومقتضى النهي قبح المنهي عنه لان الحكيم لا ينهى عن فعل
الا بقبحه قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى قولهم والاقوال
يعني ان القبح عطف عند غير الاشعري وشري عند من وان لم معان
اخر يدرك قبحها عقلا بالاتفاق وان قبح الفعل اما القبح في
نفسه او في غيره الا غير ذلك قولهم سواء قبح جميع اجزائه او بعضها
قال في التلويح فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه
وقبيحا لمعنى في نفسه بان تركيب من جزئين احدهما حسن لعينه
والاخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى في نفسه
بحسب الشرع والعقل والحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا

بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم
ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم
استثنى ويؤيد ان المحلل والمحلل والمحلل اذا اجتمعا ولم يعلم التاريخ
يترجم المحرم **قوله** وليس المراد به هذا ما خوذ من شرح المنصور
الفاخر ومن غيره وفيه لف ونشر مرتب اعلم ان كفران النعمة
ووضع الشيء في غير محله وخلوقه عن الفائدة لا بد ان يكون معنى
زاندا عما ذات الكفر والظلم والعبث وان يكون عدته لقبه الكفر
والظلم والعبث وان يكون غير الوصف اللازم وغير المجاور
على ما يقتضيه سياق كلام الشارح والمقابلة فلا بد ان يكون
كفران النعمة جزءا من الكفر والوصف المذكور جزءا من الظلم والخلو
المذكور جزءا من العبث وفيه تأمل قال صاحب التوضيح وعند
بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبحها يكونان
لذات الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا ايضا وقال انما يحسن
الفعل او يقبح اما لعينه او لشيء اخر ثم ذلك الى احسن لعينه هو
او قبح لعينه قطعاً للتسلسل وهو اما ان يكون جزءا من الفعل
او خارجا عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة الصادقة
على الصلوة او غير صادق عليه كالسجود والغير الصادق على
الصلوة والخارج اما صادق على الفعل كالاغلا والصادق
على الجهاد او غير صادق عليه كالوضوء الغير الصادق على الصلوة
فالحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا ينقسم القبح اليها وقال
اذ عرفت هذا علمت بطلان قول من ان يكون الفعل حسنا
او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار
الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف

بالانارة

٢٢٠ لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة دخلت
في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض
النسبية تقوم بالنسب والاضافات فالاضافات
المختلفة فصول مقومة لها فتقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه
ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لان ذات الشكر من غير
المنعم حسن **قوله** اي من جهة الوضع فيه اشارة الى ان نصب وضعيا
نصب على التمييز وانما قدمه على الشرع لان حجة العقل متقدمة
على حجة الشرع ولما كان على الفعل قبيحا وان كان قبحه لم ينع زائد
على ذاته جعل هذا مقابلا للقبح لغيره وقبح المنعم عنه قد لا يعلم
قبل ورود الشرع وعدم العلم به لا يوجب عدوه **قوله** فان الرأفة
والعقل يجوز بيع الحر كما في قصة يوسف عليه السلام وانما في شرعا
لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال فيكون بيعه قبيحا
شرعا لا وضعا **قوله** كما سياتي قال الشارح في المقصد الثاني من
من الكتاب كون الفعل موصلا الى المقصود والديوي يستحق صحة
والفعل صحيحا وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يستحق بطلانا والفعل
باطلا وكونه بحيث يقتضيه اركانه وشروطه الا يصل اليه الاوصاف
الخارجية يستحق فسادا والفعل فاسد او الكذب ونحوه يختلف
قبحا لعينه وغير قبح باختلاف الاضافة والاختلاف فيه على ما عرفت
وانما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا بوجه ولا منافاة
بين ذلك وبين قولهم ما بالذات لا يذول بالغير فتأمل حتى تتل
قوله واما الغيبي وصف اخر عن القبح لعينه لانه دونه وقد مر على
القبح للمجاهور مع ان البعض عكس الامر لانه قريب من القبح لعينه
والحسن والعقل مقدم على الشرع فلذلك قدم الوضع على الشرع

قولهم لا يتصور انفكاكه عنه اه لازم الشئ مما لا ينفك عن هذا القول
 صفة كاستفهامه قال في التوضيح اذا دل الدليل على ان النهي ليقبح الوصف
 اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط
 كافية لصحة الشئ وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان
 بالوصف الخارج عن التلويع فحقا هذا يجب ان يقيد الوصف
 اللازم بان لا يكون من الشروط والاشياء فلا يكون كالمسألة التي
 يكون من الشروط مثاله من المعاملات بيع الربوا فانها قد وجد
 ركن البيع فيه من اهلها في محله فلا يكون قبيحا باصله ولكن اتصل
 به ما يوجب قبحه على وجه صدار وصفه وهو اشتراط الفضل
 الذي قامت به المساوات التي شرطت لجواز بيع الجنس الحسن
 ومن العبادات صوم العيد فان المعنى الموجب للقبح غير الصوم
 لكنه اتصل به ووصفا فان الصوم عبارة عن الامسالة عن المفطرات
 الثلث نهارا مع النية وهو في نفسه حسن لكنه قبيح لمعنى انه يوم عيد
 وضيافة وهو وصف الوقت الذي هو معنى ركن الصوم اذ لا
 يتصور انفكاكه عنه وفي الصوم فيه اعراض عن ضيافة الله تعالى فيه
 والتحليل الوارد في الصوم من جهة الوقت بمنزلة الصادق من الوصف
 له لعدم تصور الانفكاك لان الوقت داخل في تعريف الصوم و
 وصف الكل ووصف الجزاء قال في التلويع والنهي انما هو لهذه الاوقات
 باعتبار ان ايام الكحل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت للصوم
 يتقدر به ويعرف فكان بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم
 في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم
 خارج عنه اي غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لان
 ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك الكون فانه غير متحرك

وبالعكس

٢٢١ وبالعكس وفي الطريقة المعيشية ان النهي وورد عن الصوم فصرفه
 الا غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الابدليل وجوابه ما سبق من
 ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحه لغیره اذ لو
 قبح لذاته لما كان مشروعا وايضا فائدة الصوم اذ دليل على انه
 لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام
 ترك للمفطرات الثلث والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات
 يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوى
 يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصل للصوم
 هو الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار
 الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والمجماع بمنزلة الاكل
 وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التبايع فترك الاجابة صار
 بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فيتعنى الصوم
 في هذه الايام مشروعا باصلا غير مشرووع بوصفه فكان فاسدا
 لا باطلا انتهى وسياق هذا التحقيق في كلام الشارع فاخذه منه
 قال في الكشف ثم لا بد من تفسير الصحة والبطلان والفساد
 لتوضيحها بهذه الاقوال فنقول الصحة في العبادات عند الفقهاء
 عبارة عن كون الفعل مستقرا للقضاء وعند المتكلمين عن
 موافقة امر الشرع وجب القضاء ام لم يجب من ظن انه مقطر
 وليس كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقة امر الشرع بالصلوة
 على حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مستقلة للقضاء
 وفي عقود المعاملات مع الصحة ثبوت العقد بسبب الترتيب
 ثم اية المطلوبة عليه شرعا كالبيع للملك واما البطلان فمغناه في
 العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل وفي عقود المعاملات

تختلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها اسبابا مفيدة للاحكام
على مقابلة الصحة واما الفاسد فيراد البطلان عند اصحاب الشافعي
وكلاهما عبارة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث مغاير للصحيح
والباطل وهو ما كان مشروعاً باصله غير مشروع بوصفه وذكر
صاحب الميزان فيه ان الصحيح ما استجمع اركانه وشرايطه بحيث
يكون معتبراً شرعاً في حق الحكم فيقال صلوة صحيحة وصوم صحيح
وبسبب صحته اذا وجد اركانه وشروطه قال وتبين بهذا ان الصحة
ليست بمعنى زائد على التصرف بل انما يرجع الى ذاته من وجود
اركانه وشرايطه الموضوعه له شرعاً والفاسد ما كان مشروعاً
في نفسه فانت المعنى من وجه الملازمة ما ليس بمشروع آياه بحكم
الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائتاً للمعنى
من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع
الميتة والدم او لانعدام اهلية المتصرف كبيع المجنون والصبي الذي
لا يعقل واعلم ان الصحة عندنا قد تطلق ايضاً على مقابلة الفاسد
كما تطلق على مقابلة الباطل فاذا احكمتنا على شيء بالصحة فمعناه انه
مشروع باصله ووصفه جميعاً بخلاف الباطل فانه ليس بمشروع
اصلاً وبخلاف الفاسد فانه مشروع باصله دون وصفه **قوله**
كلما يوجد البيع يوجد الثمن قيل يعنى في الذمة فلا يرد للموجب فيه
مالاً يخفى فمدبر **قوله** وليس ركنه قيل اراد ان الثمن لما لم يكن مقصوداً
اصلياً بل وسيلة اليه فكانه ليس بركن ويدل عليه قوله فجزى بجزى
الات الصناعة دون ان يقال فهو من جملة الشروط فان دفع
ما قيل لم لا يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسبب الاخر والاخر
مقصوداً اصلياً فتأمل انتهى القائل صاحب التلويح وهو قال

وهو

وليس الثمن ركن البيع لانه وسبب الا المبيع لقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون احد ركني الشيء وسبب الا الاخر والاخر مقصوداً اصلياً
بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز
مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه
مبادلة مال بمال على التراض والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعاً
بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح
بدون وجوده فجعله ركناً بخلاف الثمن وقال في التلويح
البيع بالخمر فاسد لان الخمر جعلت ثمناً وهو غير مقصود بل وسيلة
الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا اشتراط
وجود المبيع دون الثمن فهذا الاعتبار صادر الثمن من جملة
الشروط بمنزلة آلات الصناعات فينفذ البيع لكون احد البديلين
غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابتاؤه بعينه او بمثله او بقيمة
والخمر وجب اجتنابها بالنص فعدم تقومها لکنها تصلي للثمن
لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ومدخر لوقت الحاجة
او ما خلق لمصالح الادحى ويجرى فيه والفضيلة قال الفاضل
السيدي فنذرى الثمن ركن البيع اذ البيع كما لا يتحقق بدون المبيع
لا يتحقق بدون الثمن ويمكن دفعه بانه ان اراد ان ذكر الثمن
ركن فهو لا يفيد اذ الكلام في الوجود وان اراد وجوده ركن
فهو باطل لان عقاد الاجماع على ان من اشترى شيئاً بثمن وليس
في ملكه شيء يجوز فلو كان وجود الثمن ركن البيع لما تحقق البيع
بدونه كما لا يتحقق بدون المبيع نعم لا يتحقق بدون ثبوته
في ذمة المشتري والكلام في انه لا يوجد سابقاً بخلاف المبيع كذا
في شرح المنصور والقائه **قوله** الاثرى اه فالجوار الصادق

على البيع وقت النداء ترك السعي للجمعة الواجب فهذا البيع قيده لنداء
المجاور وهو قابل الانفكاك عنه اذ قد يوجد الاحلال بالسعي بدون
البيع بالملك في بيته والبيع بدون الاحلال كما اذا باع في حالة
السعي في الطريق ووطئ الرجل زوجته حالة الحيض منتهى قيده لمجاور
وهو اشتغال الاذى لقوله تعالى هو اذى وذلك الوطئ قد ينفك
عنه كما في حالة الطهر الفاسد والصلوة في الارض المخصوبة منهن عنها
والمنهي لاجل شغل ارض الغير بدون اذنه والشغل بمجاور للصلوة
قابل الانفكاك عنها بان يلحقه الاذن بها من المالك او ينتقل اليه
المالك بسبب من الاسباب قال الفاضل القاآ في شرحه على المغني
قال الفاضل الحكيم وفيه بحث اذ لا نسلم انفكاك ترك السعي من
البيع وقت النداء حالة التوك اذ الكلام في مثل هذا البيع لانه
المطلق ولا نسلم انفكاك الشغل عن الصلوة في الارض المخصوبة
اذ الكلام في الصلوة المقيدة بكونها في الارض المخصوبة لانه الصلوة
مطلقا وكذا الكلام في انفكاك اشتغال الاذى عن الوطئ في حالة
الحيض وجوابه ان هذا انما يلزم لانه لو لم يكن مرادهم بذلك جواز
الانفكاك في الجملة وهو ممنوع وانما قلنا ذلك لان غرضهم بيان
الفرق بينه وبين القسم الذي يليه اذ الانفكاك في البيع لا يتصور فيه
اصلا بخلاف هذا القسم فان ذلك ينفك عنه في الجملة كما بينا وكيف
لم يريدوا ذلك وكل عاقل يعلم ان ترك السعي لا ينفك عن البيع الذي
ترك به السعي وان الشغل لا ينفك عن الصلوة في الارض المخصوبة
وامثال هذه الاعتراضات انما تصد رعاها لظنهم بالسلف
اولقته تتبعه كلام الخلف انتهى اقول الظاهر انه اراد بقوله وهو
ممنوع المنع بمعنى الرد او حمل قوله لانه على معناه اللغوي لا على المنع

في المصطلح

لا على المنع بل على الواجب من الجواب عن المنع بالمنع وهو غير موجب عند
اهل المناظرة وظن ان كلام الفاضل الحكيم مبني على اعتبار قيد الحيثية
لان المنهي عنه هو المبيح لا غير قوله والثاني نحو قطع الطريق اه
قطع الطريق لا يصدق على السقوانة يوجد بدون سفر المعصية وهو
سفر بالاباق وقطع الطريق كما اذا قطع بدون ذلك السفر او سافر
للمح فقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون نية القطع
ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع قبل الظاهر
ان يقال والثاني نحو السفر فانه لا يصدق عليه قطع الطريق كما لا يخفى
انتهى لان سوق الكلام كما سبق يقتضيه ذكر المنهي عنه فيه نظر لان
سباق الكلام يقتضيه بوجه اخر ذكر الغير الذي يقتضيه قبح المنهي عنه
وحكم هذا القسم ان يكون صحيحا مشروعا بعد المنهي بلا خلاف
بين الفقهاء حتى انفق البيع وقت النداء موجبا للملك من غير
توقف على القبض والميراث بالبيع الصحيح لان القبض لما كان باعتبار
مغني مجاور للمنهي عنه غير متصل به وصفا لم يؤثر في ازالته مشروعيته
اصلا ولا وصفا ووجب الكراهة دون الفساد كالصائم اذا
ترك الصلوة كذا في شرح المنصور القاآ اعلم ان الاصل المتفق
عليه الذي هو ان المنهي عن الافعال الحسية يوجب انتفاء المشروعية
عنها فنقض سفر المعصية ووجه النقض به ان سفر المعصية بالاباق
وقطع الطريق فعل حسي منهي عنه فينبغي مشروعيته وقد قلتم بخلاف
ذلك حيث جعلتموه سببا للرخصة التي هي نعمة لا تنال الا بما هو
مشروع واجيب عنه بان سفر المعصية غير منهي عنه لمغني عينه
بل لمغني غيره مجاور له فلا يوجب ذلك صيرورته معصية
لذاته وانتفاء مشروعيته وهذا لان السفر انما صار سببا

للرخصة باعتبار قطع مسافة مدينة وهو من حيث انه سفر مريد
مباح وانما المعصية لمعجاوره وهو قصد قطع الطريق او تم العبد
على مولاه الا يبرى ان قاطع الطريق لو تبدل قصد بقصد الحج او
العبد اذ الحق اذن مولاه لم ينزل سفره وبقي مسافرا كما كانا
وان خرجا من كوزها عاصيين فتبين ان معنى المعصية مجاوز
لهذا السفر فلا تنفع المشروعية كالبيع وقت النداء فضلا سببا
للمترخص كذا في شرح القاذر وفيه ذكر نقض ذلك الاصل باستيلاء
الكافر على مال المسلم لكونه فعلا حيا منهيها عنه مع مشروعية
بكونه سببا للملك الذي هو نعمة ودفع هذا النقض بانه منهي
لا بداته بل بواسطة العصمة في المحل اذ المال في الاصل مباح التملك
بالاستيلاء عليه والعصمة التي هي عبارة عن كون الشيء محرما التعرض
لحق الشرع او لحق العبد انما تثبت في حقنا لانه حق اهل الحرب لنا
انما تثبت بالخطاب والاجماع ولم يثبت الخطاب في حقهم لانقطاع
ولاية التبليغ والالتزام فكان استيلاؤهم على هذا المال واستيلاؤهم
على الصيد سواء وحاصل الجواب ان الاستيلاء المنهي عنه انما هو استيلاء
المسلم على مال المسلم لا الاستيلاء على الاطلاق فلا يكون استيلاء
الكافر منهيها عنه فلا يرد نقضا وذكر فيه النقض بالغصب والزنا
لكون الغصب سببا للملك وهو نعمة والزنا سببا لحرمة المصاهرة
وهي نعمة ايضا مع كون كل منهما فعلا حيا منهيها عنه ومشروعا
لكونه سببا لذلك ودفعه بان الملك يثبت بالغصب لا بقصد
بل ضمنا والضمان حكم مشروع ثابت بالغصب اجماعا وهذا
الحكم لا يثبت الا بثبوت الملك للغاصب لانه شرع جبر المافا
رعاية للعدل فثبوت الملك له شرط لثبوت ضمانه وهو حسن

فتور

٢٢٤ فثبوت الملك له حسن لثبوت مشروطه وبان الزنا يوجب حرمة
المصاهرة لا من حيث ذاته بل من ان سبب للماء والماء سبب
للولد المستحق للكرامات والحرمان كما قلنا في الوطى الحلال
وتحقيق هذا ان اصل هذه الحرمة في الوطى الحلال ليس لعين الملك
بل لمعنى البعضية وهو ان ماء الرجل يختلط بماء المرأة في الرحم
ويصيران شيئا واحدا ويثبت له حكم الانسان حتى يعتقد
ويوصف له ويثبت لهذا الماء حكم بعضية الواطى والموطوءة ثم
لما صار هذا الماء انما استحق سائر كرامات البشر ومن
جلتها حرمة المحارم فيثبت الحرمة في حقه للبعضية الحقيقية
بالاصالة اي يحرم عليه اصول الموطوءة وفروعها واصول الواطى
وفروعها ثم تجدى حرمة اباء الواطى وابنائهم من الولد للمرأة
وحرمة اقرباء الموطوءة وبناتها منه الى الرجل فصارت الولد على
هذا التحقيق سببا لثبوت الحرمة بينهما بالبعضية التي
تحدث بينهما بواسطة حكمها والا ما ذكرنا اشار في بعض نفي
عدم جواز بيع اقرباء الاولاد بقوله كيف تبسعونهم وقد
اختلفت لحوكم بلجورهم ودمائكم بدمائهم ثم اقيم الوطى
الحلال لكونه سببا لثبوت اللعوق مقام اللعوق لتعذر
الوقوف على تحقق اللعوق وجعل الولد كالحاصل تقديرا
واعبارا للاحتياط والوطى الحرام سبب له كالوطى الحلال
بلا تفاوت بينهما في السببية فيقوم مقامه في اثبات
الحرمة ايضا **قوله** والنهي المطلق عن القرينة اه او عن القرينة الدالة
عانة على حقيقة او مصروف المجاوره وكل من المعينين للمطلق
مذكور في الكشف وبها متغايران في المعنى او متحدان في المال

لكن الاول اظهر على كلا التقديرين فلذلك قصروا ح عليه
 وقدمه صاحب الكشف فكلية عن قومه عن الافعال المتعلقة
 بالنهي كما ان كلمة عن قومه عن القرنية متعلقة بالمطلق وهو يكون
 قرنية لفظية على الاول **قوله** وهي ما لا يكون اه قال في التلويح
 ان الشرعي فسر بما يتوقف تحققه على الشراء والحس بخلافه
 واعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك لا يتحقق
 من المكلف من غير توقف على شيء واجيب بان المستغنى عن الشراء
 هو نفس الفعل وامامه وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا
 يتوقف على شرائط ويترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون
 الشرع ورد بان المتوقف على الشرع هو وصف كونه عبادة
 ونحو ذلك في الحيات ايضا وصف كون الرثا وشرب الخمر
 معصية لا يتحقق الا بالشرع ففسر صاحب التوضيح بما يكون
 له مع تحققه الحس تحقق شرعي باركان وشروط مخصوصة
 اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعل الشارع ذلك
 الفعل ولا يحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع على ما ليس
 بحل وان وجد الفعل الحس من الحركات والسكنات والايجاب
 والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم
 مطلوب فشرعي والا فحس انتهى ومنه اخذ الشارع تعريفه
 احتراز اعاد ذكر من البحث فتدبر **قوله** يقتضى الاول بعينه
 العينة اه اي بالاتفاق بين الشافعي والحنفي رحمهما الله تعالى والطلاق
 بهننا ينصرف الى الحال ولا مانع بهننا علم ان الاصل ان يثبت القبيح
 باقتضائه فيما اصنف اليه النهي فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة
 والضرورة بهننا لا يمكن تحقيق هذه الافعال مع صفة القبيح

لأنها

٢٢٥ لأنها توجد حتما فلا يمتنع وجودها بسبب القبح الا اذا قام
 الدليل على خلاف كونها قبيحة في انفسها ونظير الاول قول الطبيب
 للمريض لا تأكل اللحم فان المنع الاكل المنع في اللحم وهو انه لا يوافق
 ونظير الثاني قولك لا تأكل هذا اللحم وقد عرضت انه مسوم
 ويكون المنع لقبح في غيره وهو الستم لا عينه كذا في الكشف
 قال في التوضيح ان كان النهي عن الحيات يقتضى القبح لعينه لان
 الاصل ان يكون النهي عن اجزائه او بعض اجزائه قبيحا
 لا غير فقبح عين النهي عنه اما لقبح جميع اجزائه او بعض اجزائه
 فالقبيح لبعض اجزائه داخل في القبيح لعينه واذا كان الاصل ان يكون
 قبيحا لعينه لا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره
 ثم ذلك الغير ان كان وصفا فحكم حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقبح
 الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان
 مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطرهن
 دل الدليل على النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها
 ووجد العلق يثبت النسب اتفاقا وان كان النهي عن الشرعيات
 فعند الشافعي رحمه الله هو كالاول اي يقتضى القبح لعينه الا اذا
 دل الدليل على ان النهي للقبيح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره
 والصحة والمشروعية باصلة الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبيح
 لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقا وانما وردنا للشرعيات
 نظير بيع الصوم والبيع لتعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي
 بين العبادات والمعاملات انتهى الفاضل انه لا فرق بين القبيح
 لعينه وبين الحرام لعينه واما بين القبيح لغيره وبين الحرام لغيره
 فالظاهر ان الاول اعم فتدبر **قوله** او يكون الفعل شرعا كونه مانعا

انما يتم عند الحنفية لا عند الشافعية بخلاف القرنية المذكورة
فانها جارية عندهما فري اعلم منه فلذلك قدمها **قوله** كالزنا فانه فعل
حتى وقبيح لغين اه قيل فيه تنبيه على ان ملاه بعض الكتب من ان
الزنا قبيح لعينه ونزاهية مطلق ليس على ما ينبغي كما لا يخفى انتهى ولا
ينافي فيه قوله فيما سبق والكواطة والزنا لانه مجرد ايراد علة
للافعال الحتمية مع قطع النظر عن كون نهيها مطلقا او غير مطلق
قال القائل فيما قيل لمعنى عينه وضعا اى عقلا كالكفر والظلم والكذب
واللواط لان قبحها امر كوزن العقول وربما يجعل اللواط قبيحا
شرعا ونحو القول اقرب **قوله** كوطئ الحائض اه قال ابن الملك
في شرحه على المنار وفي القم الناز لما كان يمكن الانفكاك او جب
صحة البيع وقت النداء حتى افاد الملك بلا قبض مع الكراهية فانه
فان قلت ان ارادوا بالكراهية كراهية التحريم وهي ان يستحق
فاعله محذور اذ دون العقوبة كحرمان الشفاعة يكون الناز
مثل الاول وقد فرض دونه هذا خلف وان ارادوا كراهية تنزيه
يلزم ان لا يكفر مستحل ووطئ الحائض والمنصوص خلافه قلنا نختار
انها كراهية تنزيه وانما كفر مستحل لان حرمة ثبتت بالاجماع كذا
في شرح الاكل وجامع الاسرار وفيه تأمل لان ووطئ الحائض اذا
كان مكرها كيف ثبتت حرمة اشترى قول يمكن ان يقال انه يجوز
ان يثبت كراهية بغير دليل وحرمة اخرى والمحرم راجح وانكار
ثبوت الاجماع او انكار وصوله تواترا يمكن محتمل وسيدكر
انه قصد بقوله تعافوا عزوا النساء في المحيض تحريم المأمورة
فندبه **قوله** والنهي المطلق عن الافعال الشرعية اه قال في الكشاف
حاصل المسئلة ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية يدل على

يدل على بطلانها عند اكثر اصحاب الشافعي وهذا هو الفاضل من
مذهبهم واليه ذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا رحمهم الله تعالى
لا يدل على ذلك واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي كالغزالي
واجب بقر القفال وهو قول عامة المتكلمين وذهب بعضهم الى انه
يدل على الفساد في العبادات دون البطلان للمعاملات ثم
التأملون بانه يدل على البطلان مطلقا في اى العبادات
والمعاملات جميعا اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم يدل عليه
لغة وقال بعضهم يدل عليه شرعا لا لغة والتأملون بانه لا يدل
على البطلان مطلقا اختلفوا ايضا فذهب اصحابنا الى انه
يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره الى انه لا يدل
عليها **قوله** حكم مطلوب اللام لست بصلته الوضع على ان يكون
موضوعا له بل هي اجلية على ان يكون اثرا مترتبا على معناه الحقيقي
الشرعي **قوله** قال الشافعي اه اعلم ان الشافعي رجع الحق بما قبح لغين
وصفا بما قبح لغين لعينه حتى حكم ببطلان بيع الربوا وصوم يوم
العيد وجعل النهي نهي المشروعية المنهي عنه اصلا ووصفا به
واجته عليه بان النهي في اقتضاء قبح المنهي عنه حقيقة كالامر في
اقتضاء الحسن المأمور به اذ لا يصح ان يقال نهى الله عن لا يقضي
قبح المنهي عنه كما لا يصح ان يقال امر الله امر الله لا يقضي
حسن المأمور به لان الشارع حكيم لا ينهى عن شيء الا ليقبحه
كما انه لا يأمر بشيء الا لحسنه وعدم صحته ذلك النفع دليل على كونه
حقيقته فيه فثبت بطلقة الكامل لان الناقص موجود من وجه
دون وجه والكمال في قبح المنهي عنه قبح عينه لا غير كما كان كذلك
في الكمال في حسن المأمور به واذا ثبت ان النهي يقتضي قبح المنهي عنه

لعينه لا الغايه لا يبتغي مشروعا لا اصلا ولا وصفا بعد النهي لان
ادنى درجات المشروع ان يكون مباحا والبقية لعينه حرام لعينه
فلا يكون مشروعا مطلقا بل يكون النهي ابطلا للمشروع عتبه المنزه عنه
وسمى له قوله قلنا في الجواب عن الدليل الاول اه ونحن قلنا مستدلين
على مطلبنا بوجهين احدهما من حيث حكم النهي والآخر من حيث
مقتضى النهي ان النهي يراد به ترك الفعل وهو ان لا يفعل مضافا
الاختياريه وذلك يعتمد على تصور المنزه عنه شرعا بحيث يترب
عليه احكامه اذ وجود المشروعات بشرعيتها وبترتب احكامها
عليها ليكون العبد مبتلي بين ان يكف نفسه عنه باختياريه فينبأ
عليه وبين ان يفعله باختياريه فيعاقب عليه لان النهي عما لا يتكون
لا يتصور اذ لا يقال للاعشى لا تبصر ولا للزمن لا تقطر ولانه لو لم يكن
متصور الوجود لكان الامتناع فيه لعدم المنزه عنه لا الامتناع
عنه باختياريه فح لا يبتغي النهي فيها بل يصير نسخا مع ان التغاير
بينها ثابت بتحقيقه ان النسخ تصرف في الحكم بالرفع اذ النسخ
عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر والنهي تصرف في
المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون
الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء والعدم في المنزه عنه
بناء على الامتناع الاختياري وبما في طرفي التقيض لان الاول
بناء على الوجود والثاني لا ينافيه بل يقتضيه واذا تحقق هذا
التغاير بينهما يلزم ان يبقى المنزه عنه متصور الوجود شرعا
بعد النهي والا لم يبق التغاير وينتبت الاتحاد بينهما وفيه يجب
لانه بعد كونه مصدرة على المطلوب يرد عليه ان النهي قد يكون
طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية اتفاقا فان تم هذا الدليل
بطل

٢٢٧ يبطل تلك القاعدة وان لم يتم سقط كذا قال المنصور القاذ
في شرحه على المغني فقوله الثاني وكون النهي طريقا الى النسج اه
رد عليه والحق انه لا مصادرة ههنا وعدمها يعلم بدقه النظر في
اللفظ والمعنى ولا يبطل تلك القاعدة بتمامية الدليل المذكور
لان المحاذ المقرون بالقرينة المانعة كثير ومنه النهي بمعنى النسخ في
بعض الصور قال في الكشف وحقيقته النهي وموجبه عندنا في الافعال
الشرعية ان يثبت البقي في غير المنزه عنه وان يبقى المنزه عنه مشروعا
ليتصور امتناع المكلف عنه باختياريه ومحتمله ان يثبت بالبقي
في عين المنزه عنه فلا يبتغي مشروعا اصلا ويصير النهي مجازا عن
النسخ فالنهي المطلق يحمل على حقيقته وهي ان يكون المنزه عنه
قيما للغير مشروعا اصلا الا ان يقوم الدليل على خلافه فيجب
اثبات محتمله وهو ان يكون قيما لعينه غير مشروعا اصلا كما في قوله
ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وكما في بيع المضامين والملاقيح على ما
نبينه وحقيقته عندك فعي ان يثبت البقي في عين المنزه عنه فلا يبتغي
مشروعا اصلا كما في الفعل المحس ومحتمله ان يثبت البقي في غير
المنزه عنه فيبقى المنزه عنه مشروعا كما كان فالنهي المطلق يحمل على
حقيقته وهو ان يكون المنزه عنه قيما لعينه غير مشروعا اصلا
الا ان يقوم دليل يصرفه عن هذه الحقيقة فيحمل على محتمله وهو
ان يكون قيما للغير كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة
والبيع وقت النداء والطلاق في حالة الحيض انتهى وقلنا ان البقي
ثبت به مقتضى شرعا تحقيقا للحكم النهي لان الناهي حكيم فلا ينهي
عن شيء الا للقيمه والثابت بطريق الاقتضاء ثابت ضرورة
تصريح المقتضى فيثبت على وجه يكون محققا للمقتضى لا مبطلا

بقي في عين المنزه عنه فلا يبتغي مشروعا اصلا كما في قوله

وذكر في الذي ذهبنا اليه وهو ان يثبت البقي لغيره وصفا لا
 ان يكون مبطلا للمشروعية كما ذهب اليه ان في رحمة الله لان ذلك
 ابطال المقتض الذي هو الاصل ليحقق المقتض الذي يثبت ضرورة
 تصحيحه لما سبق ان النهي لا يصح بدون مشروعية المنهي عنه وبطلان
 المقتض يقتض بطلان المقتض وهو البقي وهذا في الحقيقة قول
 بموجب العلة فانه لما قال النهي اقتضاء البقي حقيقة قلنا لما كان
 البقي مقتض لم ينبغي ان يثبت على هذا الوجه الذي ذكرنا حتى لا يلزم
 بطلان المقتض والمقتض وفيه نظر لان المقتض للبقي لا يبطل سواء
 حمل على معنى النسخ او لا كما قاله القائل في شرحه على المعنى يمكن دفعه
 بان النهي لا يصح بدون مشروعية عين المنهي عنه فاذا لم يصح من حيث
 انه نهى بدون ذلك يكون باطلا كما المنهي عنه والنيات البقي في عين
 المنهي عنه الشرعي يوجب ابطال النهي بخلاف نيات البقي
 في عين المنهي عنه الحق فانه لا يؤدي الا ابطال النهي فقد برهان
 ان الله ابتلي عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاعه
 بالايثار بما امر والانتها عما نهى باختياره نال الجنة بفضل
 ومن عصاه بترك الايتار والانتها بالمتحقق النار بعدله و
 الاستلاد انما يتحقق اذا كان المنهي عنه متصوفا للوجود بحيث
 لو اقدم عليه يوجده حتى يبقى العبد مبتلى بين تقديم على الفعل
 فيعاقب او يكف عنه فينتاب بامتناعه فختار عن تحقيق
 الفعل للنهي فيكون عدم الفعل مضافا اليه واختياره
 هذا موجب حقيقة النهي واما النسخ فليبان ان الفعل لم يبق
 متصوفا للوجود شرعا كما لتوجه البيت المقدس وحل الاخوات
 لم يبق مشروعا اصلا وصار باطلا شرعا فامتناع العبد عن ذلك
 بناء

٢٢٨ بناء على عدمه فغلا تعلق له باختياره ولهذا لا يثبت على الامتناع
 في المنسوخ نظير ما ذكرنا ان من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة
 يثاب عليه لان العدم بناء على امتناعه وكسبه ولو امتنع عنه
 لانه لا يجدها الا يثاب عليه لان امتناعه عنه بناء على عدمها ثم النهي
 كما يوجب تصور المنهي عنه يقتض بطلان المقتض فان امتنع بغيرها
 وجب العمل به والاوجب الترجيح في الفعل الحق امتنع بغيرها
 لانه لا يمتنع وجوده بسبب البقي فاما الفعل الشرعي فلا يمكن
 فيه الجمع بينهما لانه لا يتحقق مع البقي فوجب الترجيح ثم اما ان
 يرجح جانب البقي كما هو مذهب الحنفي او جانب التصور فقلنا
 ترجيح جانب التصور اولى من وجوه احدهما ان التصور هو
 الموجب للاصل للنهي لغة وعرفا وشرعا اما لغة فلانه متعدد لازمه
 انتهى يقال نهية فانتهى كما يقال امرته فايتمرو والامتناع
 واحد اما عرفا فلما ذكرنا انه يستقيم ان يقال للامتناع لا تبصر
 وان لا تنظر واما شرعا فلما ذكرنا تحقق الابتلاء به والبقي
 ليس كذلك بل هو من مقتضيات الشرعية فكان اعتبار الموجب
 الاصل الذي لا وجود لحقيقة بدون شرعا وعرفا ولغة اولى
 من اعتبار ما هو دون وهو ثابت شرعا لا لغة وتاثيرها ان
 مع اعتبار التصور يمكن اعتبار جانب البقي ايضا بان يكون
 البقي راجعا الى الوصف فكان فيه جمع بين امرين من وجه ومع
 اعتبار جانب البقي لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان
 الاول اولى وثالثها ان اعتبار جانب البقي يؤدي الى اعتبار بطلان
 حقيقة النهي لانه يصير ناسخا وهو غير النهي حقا وحقيقة
 وانه ابطاله ابطال البقي الذي يثبت مقتض به لان ابطال المقتض

ضرورة وكان اعتبار القيمة والقيمة في عين المنه عن عائد ال
موضوعه بالنقض وذلك باطل وليس في اعتبار جانب التصور
ذلك وفي تحقيق النهر مع رعاية مقتضاه فكان اعتبار لولي
قال المنصور القار في شرحه على المفعي وفي اثبات المنه عن هذا
الوجه رعاية لمنازل المشروعات لان منزلة المقتضى ان يكون
تابعاً ومصححاً له لان يكون بطلان او نقول منازل المشروعات
ثلاثة صحيحة وفاسدة ومكروهة وعلى تقدير ان يكون النهر
سنيا لا يبقى للفاسد وجود اصلا ومحافظة لحدودها
حيث يجعل حقيقة كل ما يترتب للاخر فلا يجعل المنه عنه
منسوخا ولا النهر ناسخا وفيه اشارة التوزيع قول الشافعي
حيث يجعل النهر ناسخا والمنه عنه منسوخا وفيه نظر لان النهر
اذ لم يصلح ناسخا ينبغي ان لا يجعل النهر في الافعال الحسية على القيمة
لعينه لانه نسخ المشروعية انتهى يمكن دفعه بان النهر يجعل ناسخا
في الافعال الشرعية لوجود المانع عنها فيها وجعل ناسخا في الافعال
الحسية لعدم المانع عنها فيها كما جعل نفيها في بعض الافعال الشرعية
لوجود القرينة فيها وفي تقرير الشارح اشارة الادق قول الشافعي
في الحاق بالامر في اقتضاء الكمال في موجبه لانه ظهر الفرق بينهما
بتقريره لان الحسن في المأمور به وان كان ثابتا بالامر لكن كماله
وهو ان يكون حسنا لعينه لا يبطل الامر بل يحققه وهو ظاهر
بخلاف النهر فان كمال القيمة يجعله في اصله يبطله عما مر قال
في التلويح ان النهر يقتضي القيمة والمنه يقتضي الا كان فلا بد
من رعاية الامر من وذلك بان يجعل القيمة على القيمة للغير وهو
لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضى وهو القيمة وعلى

وعلى المقتضى وهو المنه بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف
ما اذا حمل القيمة على القيمة لعينه وحكم ببطلان المنه عنه فانه يلزم
استقاط النهر وجعله لغوا عبثا انتهى ان قيل ان قول الشافعي
النهر يقتضي رفع المشروعية منقوض بالظواهر فان الظاهر منه عن
مع مشروعية لثبوت حكم شرعي عليه وهو الكفارة فاجيب عنه
بان هذا غير محل النزاع اذ كلامنا في النهر الوارد عن تصرف موقوف
لحكم مطلوب شرعا كالبيع للملك والنكاح للمحلل اتمه هل يبقى سببا
لذلك الحكم بعد النهر اتم لا والظواهر لم يكن كذلك بل كان حراما
محصنا للكونه منكرا من القول وزورا والكفارة انما وجبت
جزاء لتلك الجريمة وان قيل ان قول الخلف المنه عن فعل شرعي
يوجب قبحه غير ضيق مشروعا باصله غير مشروعه بوصفه
منقوض بنكاح بلا شهود ووجه ورود النقض به ان النعم
قال لانكاح الاب شهود وهذا النعم مستعار للنهر كما في قوله تعالى
فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج لئلا يلزم الخلف في كلام الشارح
او قد يوجد ذلك فقد وجد النهر عن امر شرعي وهو النكاح مع
غير مشروعه بدليل بقاء الحرمة في المحل فاجيب عنه باننا لانتم
انه مستعار للنهر ولا يلزم الخلف لان المنع هو النكاح المشروعه
والنكاح بلا شهود غير مشروعه اصلا لا يقال ان النكاح الموجود بلا شهود
شرعي والامامة ثبتت عليه الاحكام الشرعية من وجوب العدة
وثبوت النسب وسقوط الحد فيلزم الخلف على تقدير حمل
المنع على معناه لانا نقول المنع هو النكاح الشرعي والنكاح بلا شهود
غير شرعي وانما ثبتت الاحكام المذكورة لشبهة العقد و
الشبهة ما يشبه الثابت ولكنه ليس بثابت في الحقيقة

فما مل فانك تجد بهنا شيئا دقيا بعد التامل والمراجعة الا شرح
المقصود القا آخ قال في القلوي يح في اصل ان الشارع وضع
بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للشوب
والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في ذلك
المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد
مناط للشوب والبيع الفاسد بسبب الملك او ارتفع ذلك الوضع
الشرعي فيما من حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي قبيحا لعينه
ومن لا خلاف في الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي
المنهي عنه ان دل دليل على قبح لعينه فباطل وان دل على انه لغيب
فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكره وان كان وصفا
ففساد عند حنيفة رحمه باطل عند الشارع في رجمه وان لم يدل الدليل
على ان قبح لعينه او لغيبه فباطل عند الشارع حتى لا يترتب عليه
الاحكام وعند حنيفة يصح باصله لا بوصفه **قوله** لان المنهي عنه
المقوله وكون النهي طريقا الى الشك اه مذكور بعينه في القلوي قال
فيه حاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل على
الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي اى المعتمد في الشرع لان
الشرعي لان الشرع المعتمد هو الصحيح واللازم باطل لانا
نعلم قطعاً ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات
المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك
والدعاء وتاثيرها انه لو لم يكن صحيحا لكان محتقرا فلا يمنع عنه
لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس
معناه المعتمد شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة
المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا تقول صلوة صحيحة

وصلوة

٢٣٠ وصلوة غير صحيحة وصلوة الحائض باطلة وعن الثاخي انه ممتنع بهذا
المنع وانما المجال منع الممتنع لغيب هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله
اذا كان بغير هذا التحصيل وتقول في القلوي وذكر في موضع وذكر
الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في
الاورام مستعملة في المعازة الشرعية دون اللغوية للمعنى الطارى
وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فينبغي على اصل الوضع من المعازة اللغوية
كقولهم نعا ولا تنكحوا ما نكح ابائكم وقوله عليه السلام دعى الصلوة ايام
امرائك فانه في معنى النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة
كافية في النهي ولا يلزم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه
ظاهر وهو القطع بان الحائض انما نهيت عما سماه الشرع صوما
وصلوة لا عن نفس الامساك والدعاء والمصنف فصل الكلام
بعض التفصيل وحاول الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب
عن معناه الشرعي انتهى فتقول الشارع واعتراضه اجماله وقوله
وجوابه اه نوع تفصيل وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل في
المشروع بامر من بفعل العبد وباطلاق الشرع فيما النهي يمتنع الاطلاق
فلم يبق مشروع عالكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء
عليه مثلا العبد تامورا بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع
النية في النهار فاصير ورتة عبادة فلا الشارع في يوم النحر
لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل
من العبد واعتراض عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيجمل
على حقيقة والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يمتنع صوما
كالامساك مع النية في الليل واجيب عنه بان لا حقيقة للصوم
شرعا الا الامساك من العبد لا المغرب مع النية وهذا تصور من العبد

وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة
يترتب عليها الثواب **قوله** وجوابه اه هذا تفصيل ما في التلويح
جوابا عنه وقد سبق ذكره **قوله** لا بد من الدليل عليه لايحتمل عليك
ان هذا مبني على الغفلة عن قوله بحيث لو اقدم عليه او عن قوله
بل يكون نسخا وعن كون الامتناع ح بناء على عدم المنه عن الاعمال
كف النفس عنه خوفا من الله تعالى والثواب يترتب عليه لا على الاول
نعم يريد عليهم ان النهي عن الفعل لا يبيح القدرة ولا الارادة والاختيار
من العبد في طرف الفعل من الترك والايقاع ولا يقتضي عدمه في نفسه
بل في الشرع فترك المنه عنه ليس بناء على عدمه في نفسه بل في الشرع
فيثاب عليه فذكر في الكشف قال بعضهم الفعل عند النهي كان
متصورا فكيف ذلك لصحة النهي فلا حاجة الى ابقائه مشروعا بعد ذلك
والجواب ان النهي لا يعدم المنه عنه من قبل المنه في المستقبل كالامر
للايجاد في المستقبل فلا بد من ان يكون متصورا في المستقبل
لتحقق الانتهاك بالنهي كما في الامر ولا يكون ذلك الا ببقائه
مشروعا **قوله** اذ المشروعية بالنظر الى الاصل اه قد اعترض على
الحنفي بان بقاء المشروعية يقتضي التصور ووصفه بالقبول يقتضي
عدم التصور فيتحقق التنازع واجيب بان المشروعية محتمل
الفساد بالنهي ولا تنازع لان المشروعية قائمة باصل الفعل
والقبول بوصفه ومثل هذا واقع بالاجماع كالا حرام الفاسد وهو
ان المحرم لو جامع قبل الوقوف بعرفة او احرم مجامعا لا يله
بغير احرام وجهه ويجب عليه المصحح مع ذلك حتى لو ارتكب محرم
بعد ذلك شيئا من محظورات الحج عليه الجزاء وهو دليل على بقاء
مشروعيته ويجب عليه القضاء في العام القابل وهو دليل على

دلائلها

٢٣١ وكالطلاق المحذور وهو الطلاق في حالة الحيض والصلوة
المحظورة اي الصلوة في الارض المفضولة والاوقات المكروهة
فعل ان لا تنافي بين المشروعية وبين قبيل النوصف قال المنصور
القاضي في شرحه على المغني قال في التلويح ذهب المتكلمون والحنائي
وابوهانتم واحمد وماللا في احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة
في الارض المفضولة وذهب القاضي ابو بكر الى انها لا تصح الا انه قال
يسقط الطلب عندها لا يراعى لا يجب القضاء والمختار انها تصح
استدلالا لما نعون بانه يجب عليه الاتيان بالمأمور به والمنه عنه
لا يجوز ان يكون مأمورا به لتضاد الامر والنهي والجواب انه
ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم الامر به فهو محال
اذ المأتي به لا يكون الامعينا وهو غير الامر به ضرورة تغاير
المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات
المأمور به واخراجه فلا نسلم ان المنه عنه بالغير لا يكون كامن
جزئيات المأمور به قوله هما متضادان قلنا التضاد انما هو بين
المأمور به والمنه عنه لذاته واما المأمور به بالذات والمنه عنه
بالعرض فلا نسلم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو احدثت الامر
والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويجرم لكونه
غصبا كالسيد اذا قال لعبده خطب هذا التوب ولا تحظر هذا
المكان فلو خاطبه فيه بعد تمتللا بالحياطة وعاصيا بكونه في ذلك
المكان انتهى فيما قاله شيخنا بعد التامل فتأمل حتى تنل **قوله** كسيع
المضامين اه قال في الكشف بقاء المشروعية مع ورود النهي بخلاف
بيع الحر او ما ذكرنا من الفروع بخلاف بيع الحر والمضامين والملاقيح
من حيث ان النهي فيها لم يقتض بقاء المشروعية حتى بطلت اصلا

وقد اقتضت ذلك الفروع المتقدمة لانها بيوع اضيفت اليها غير محملها
اذ المعدوم لا يصلح محلا للبيع ولا بد للانعقاد من المحل فبطلت
لعدم المحل وصار النهي عنها مستعارا للنفي بهذه القرينة مستعارة النهي
لنفي صحيحه لما بينهما من المشابهة وهي استواءهما في نفس الرفع
فاحدهما يرفع الاصل والاخر يرفع الصفة اولان واحد منهما
عبارة عن العدم اولان كل واحد منهما محرم ولهذا اظهرنا
صحة استعارة النفي للنهي في قوله تعالى فلا روث ولا فسوق
ولاجدال في الحج والمضامين ما تضمنته اصلا الفحول ومنه
قول الشاعر ان المضامين التي في الصلابة الفحول في الظهور
الحذاب جمع مضمون من ضمن الشيء بمعنى تضمنه يقال ضمن كتابه
كذا وكان مضمون كتابه كذا والملاقح ما في البطون من الاجنة
جمع ملقوح او ملقوحة من تحت الدابة اذا حبلت وهو فعل
لازم فلا يحى اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم
استعملوه نحذوف الجار وصورته ان تقول بعث الولد الذي
يحصن من هذا الفحل او من هذه الناقة وكان ذلك من عادة
العرب فنهي النبي عليه السلام عن ذلك انتهى قال في التلويح
قوله الملاقح جمع ملقوحة موافق لمذا الصحاح وذكر في الفائق
انها جمع ملقوحة انتهى لم يذكر التارخ مفرد الملاقح لوقوع
الاختلاف فيه مع ليس من وظائف الفن ولم يذكر مفرد المضامين
اطراد الباب ولا يبعد ان يقال في كلامه اشارة الى ان
مضامين جمع مضمون حيث قال هي ما في اصلا الآباء
وان ملاقح جمع ملقوحة حيث قال هي ما في ارحام الامهات
فتدبر قولهم كالصلوة في الارض المغصوبة اه قد سبق الكلام فيها

قال

قال في الكف واعلم ان العلماء قد اختلفوا في الصلوة في ارض
مغصوبة فذهب الجمهور الى انها صحيحة وذهب اهل الظاهر
واحد من جنبل وما لك في رواية والزيدية والجباليه وابنه
ابو هاشم الى انها لا تصح قائلين بان القول بصحتها يؤدي الى
ان يكون الفعل الواحد بذاته حراما وحلالا لان لهذا الفعل
المعين غضب ومتعلق الحرمة بالاتفاق فلو صححت لكان
هو بعينه متعلق الوجوب ايضا وذلك باطل وهذا لان فعله
واحد وهو كونه في الدار المغصوبة وهو في حالة القيام والركوع
والسجود غاصب بفعله عاص به فلا يجوز ان يكون متمرا بما هو
عاص به مثابا بما هو معاص به عليه ولا يفيد قولكم امكن انفكاك
احدهما عن الاخر لانه وان امكن ذلك في غير صورة النزاع
لكنهما متلازمان فيما تنازعنا فيه فلا يمكن الجمع بين الاخرين
ومتك الجمهور باجماع السلف فانهم ما امروا الظلم بقضاء
الصلوة المؤدات في الدار المغصوبة مع كثرة وقوعها
ولا نهوا الظالمين عن الصلوة في الارض المغصوبة اذ لو
امروا به ونهوا عنها لانتشر وبان الفعل وان كان واحدا
في نفسه اذا كان له وجهان مختلفان يجوز ان يكون مطلوبا
من احد الوجهين مكروها من الوجه الثاني وانما الاستحالة
في ان يطلب من الوجه الذي يكون لعينه ثم فعله من حيث انه
صلوة مطلوب ومن حيث انه غضب مكروه والغضب
يعقل دون الصلوة والصلوة تعقل دون الغضب وقد
اجتمع الوجهان في فعل واحد ومتعلق الامر والنهي وجهان
متغايران انتهى قال المنصور القاري في شرحه على المغني وقول

وقول العلامة النسفي الدليل على صحتها انه لا يؤمر بقضائها بالاجماع
 مشكل لان احمد واكثر المتكلمين مخالفون فيها فكيف ينبغي
 الاجماع مع خلافتهم على انه قد ذكر في صدر هذا البحث ان
 الصلوة في الارض المعصوبة لا تصح عند احمد وبعض المتكلمين
 واهل الفقه والاشاعرة والامام فخر الدين الرازي ثم ذكر بعد انه
 لا يؤمر بالقضاء اجاعا وليس بهذا الاتناقضا انتهى وفيه منع
 ظاهرا قد بمر **قوله** واعتراضه بان ينبغي ان لا يصح اه هذا مذکور في شرح
 المنصور القاآز وقال فيه ويجاب عنه بان الصلوة في الدار المعصوبة
 ليست فاصورا بها من حيث انها صلوة مقيدة بكونها في الدار
 المعصوبة بل من حيث هي صلوة مطلقة وكون جزء الصلوة
 المطلقة منها عن ممنوع والهيئة الحاصلة لها بعد الجمع وان
 كانت منها عنها لكن لا تكون موجبة لنهي الصلوة المطلقة
 ضرورة كونها غير لازمة لها اذ الصلوة المطلقة قد تحقق بدورها
 واذا كانت الصلوة المطلقة غير منهي عنها وقد اتى بها لانه قد اتى
 بالصلوة المقيدة والمقيد يستلزم المطلق فيكون قد اتى بالمأمور
 بما فتضح نظيره هذا اذا قال السيد لعبد خط هذا الثوب
 ولا تدخل بين الدار فانه اذا خاط الثوب ~~ولا تدخل بين الدار~~
 في الدار المنهي عنها فقطع باطاعة من جهته انه خاط ومعصية
 من حيث انه دخل الدار فيكون فعل الخياط فاصورا منه عن
 من وجهاين فكذا فيما نحن فيه ولانه لو امتنع ذلك لامتنع النهي
 عن فعل ما لان نفس الفعل فاصورا به لكونه جزء من الفعل المأمور
 وكل منهي عنه فرد من افراد نفس الفعل وفيه بحث لان هذا الفعل
 المعين جزء من ما بهية الصلوة المعينة واذا كان هذا الجزء منهيته

استحال

٢٣٣ استحال كون هذه الصلوة فاصورا بها والا يلزم ان يكون فاذونا
 فيها وغير فاذون فيها وذلك تكليف ما لا يطاق واقا المثال الذي
 ذكره وان كان صحيحا فهو بعيد لان ههنا الفعل الذي هو متعلق
 الامر غير الفعل الذي هو متعلق النهي ولا تلازم بينهما فصح الامر
 باحدهما والنهي عن الاخر وانما النزاع في صحة تعلق الامر والنهي
 بالشيء الواحد فإين احد هما من الاخر واقا النقص الاجمالي فغير
 وارد لان كلامنا في المركب الخارجي لا العقل انتهى وفيه نظر يعرف
 من تأمل ههنا بالتأمل الصانع **قوله** واجيب اه قد سبق ذكر هذا
 الاعتراض مع جوابه قيل حاصل الاعتراض انه لم يأت بالمأمور به
 لان المتشبه عنه غير المأمور به للمضاد وحاصل الجواب ان متعلق
 الامر والنهي واحد لكنه يتعدد بجهتين يمكن انفكاكهما فذلك الصيا
 صطبع عاصر لجهتي الامر بالصلوة والنهي عن المكان **قوله** ولا يتصور
 مثله اه قيل هذا دفع لما يتوهم انه يلزم جوار القضاء في الاوقات
 المنهية لانه مطيع عاصر لجهتي الامر بالصلوة والنهي عن الوقت وجه
 الدفع ان انفكاك الجهتين لا يتصور لان الوقت سبب ناقص
 اوجب نقصانا في سببه فلا يتبادر به الكامل فالنهي عن الوقت
 نهى عن الصلوة وقوله ولانه الصلوة الصوم دفع لما يتوهم مثل ما
 في الصلوة وفي قوله بالوجهين يعنى السببية والمعيارية استارة
 الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المكروهة
 حيث يفيد الصوم دون الصلوة ولا يلزم الصلوة بالسروع
 فلو افسدها قضاها ولا يلزم به الصوم فلا قضاء له انتهى قال
 المنصور القاآز في شرحه على المغني يجب على المؤمن الامتناع عن الصلوة
 في وقت طلوع الشمس وغروبها وفي وقت الزوال توقيا عن مضاهيها

عن رضا هاة عبد الشمس فكانت هذه الاوقات في حق الصلوة
مثل يوم النحر في حق الصوم فكان ينبغي ان يقع الصلوة فيها فاسد
كحال صوم يوم النحر اذ النهي في الصورتين لم يخ في الوقت فاشار
المصنف الى الفرق فقال الا ان اتصال الوقت بالصلوة فوق اتصال المكان
بالصلوة دون اتصال الوقت بالصوم لان الوقت سبب للصوم
ومعيار له اي منطبق عليه يزيد بطوله ويقصر بقصره والمكان
ليس بسبب للصلوة ولا معيار لها والوقت للصلوة سبب لا
معيار كما عرف ولا اثر لكونه ظرفا لالان نقصان الطرف لا يوجب
نقصان المظروف ولما كان اتصال الوقت الفاسد بالصوم
اشد كان تأثيره اشد فقلنا الصوم في هذه الايام فاسد فلم
يضمن بالشروع حتى لو افسد بعد الشروع فيه لا يجب عليه القضاء
في ظهير الرواية ولا يصلح الاسقاط ملزم ذمته من قضاء رمضان
والنذر والكفارة لان ما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا
وكرم الصلوة في الارض المغصوبة ولا يكون فيها فساد ولا نقصان
فتضمن بالشروع فيها وتصلح الاسقاط ما ذمته من القضاء والنذر
انتهى وبما ذكره تبين كلام الشارح ههنا قال في الكشف ولان
هذا الصوم معصية بوصفه قلنا انه لا يلزم بالشروع في
ظهير الرواية اذا شرع في صوم النحر ثم افسد لا يلزم القضاء في
ظهير الرواية فيمن ابى يوسف رحمه الله يلزمه القضاء رواه بشير بن الوليد
عنه كذا في الاسرار والكشف لا يجعف وذكر في المبسوط اذا صبح
يوم الفطر صائما ثم افطر لا قضاء عليه في قول ابى حنيفة رحمه
رحمة الله وعليه القضاء في قول ابى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى
لما ان الشروع ملزم كالنذر بدليل ناسخ الايام والنهي لا يمنع

٢٣٤ صحة الشروع في حق القضاء كمن شرع في الصلوة في الاوقات المكروهة
ووجه ظاهرا رواه ان الشروع في هذا الصوم متصل بالمعصية لانه
مرتكب للمعصية عنه وهو ترك الاجابة بنفس الشروع فلم يجب عليه
اتمامه بل قطعه رعاية لحق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية
فصا كان صاحب الشرع قال له اقطع لاجل حتى فلا يجب على
القاطع شيء للحصول مضافا الى صاحب الحق فبرئ العبد عن عهدة
العقلمن كمن احرغ في بائنا فماله فالتلف لا يضمن ما شرع لانه لا يجرم
بخلاف النذر فانه ينذر ما صار مرتكبا للمعصية عنه وبخلاف الشروع
في الصلوة في الوقت المكروه على ما يذكر انتهى وسيذكر في الشرح
قال المنصور القاذه لما كان اتصال الوقت بالصلوة اضعف
من اتصاله بالصوم واقتوى من اتصاله بالمكان صادرة الصلوة
بالاوقات المكروهة ناقصة لافساده حتى تضمن بالشروع في
الصلوة فيها والاتصال اسقاط ما ذمته من القضاء والنذر
لان ما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا انتهى وسياتي بهذا في
الشرح وقال المنصور القاذه فان قيل ينبغي ان لا يقع النقصان
عن الاسقاط كما لا يمنع الكراهة الا يرى ان من ترك بعض
الواجبات في الصلوة سهوا يخرج عن العهدة وان تمكن فيه
النقصان حتى وجب جبهه بالسجود قلنا النقصان انما
يمنع اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا او وصفا واما
ما لم يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع لانه لا يدخل بالمأمور به
ثم الوقت بالصلوة داخل تحت الامر بالذات القاطعة فنقصان
يمنع الجواز وواجباتها لم تدخل تحت الامر ففواتها لا يمنع
الجواز لان المأمور به كاحل اصلا ووصفا وانما حكمنا

بالنقصان عملا بخبر لايزاد به على الكتاب فيوجب العمل دون
 العلم فلا يظهر في حق جواز المأمور به وكذا المكان في الصلوة
 لم يدخل تحت الامر فلا ينتقض المأمور به بنقصانه كذا قيل
 ويمكن ان يجاب عنه بوجه اخر وهو انه لما انجبر نقصان
 الصلوة بالسجود صار كان لم يكن فيكون كاجل حكما بخلاف
 القضاء في الاوقات المكروهة اذ لا جابر ههنا فوضع الفرق
 الا انه يريد ما اذا تركه عند الترتيب اذ يلزم من هذا الجواب
 انه اذا تركه عند ائتمار الجواز ولا يكون مسقطا للقضاء
 وهو ليس كذلك اذ لا فرق بين السهو والعمد من هذا الوجه
 فتدبر قال في الكنف وفي بعض الشراح القبح المتصل بالشروع على
 ثلثة اوجه اتصال كامل ووسط وناقص فالكامل في صوم يوم
 العبد ولذلك لم يضمن بالشروع ولم يتأد به الكامل والوسط
 في الصلوة في الاوقات المكروهة اذ اتصال القبح بها اقل
 بالنسبة الى الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض
 المغصوبة ولذلك لا يتأدى به الكامل ويضمن بالشروع و
 والناقص في الصلوة في الارض المغصوبة ولذلك ثبت فيها
 الكراهة دون الفساد والنقصان لان القبح فيها على
 طريق المجاورة لا طريق الاتصال الحقيقية **قوله** وهو بناء
 على الخلاف الاول اه قد سبق ما يتعلق به من نوع تفصيل
 قال في التفتيح اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي امرين
 اولهما ان النهي عن المشروعات بلا قرينة اصلا يقتض
 القبح لعينه عنده وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا
 يقتض القبح لغيره والصحة لاصله وثانيها انه اذا وجد القرينة

٢٣٥ على ان النهي سبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل
 عند الشافعي وعندنا يكون صحيحا باصطلاحه لا بوصفه وتسمية فاسدا
 وهذا الخلاف منتهى على الخلاف الاول وسيجيء هذا الخلاف في هذا
 الفصل وقال فغير هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات يقتض
 القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتض
 القبح لغيره والصحة والمشروعية باصطلاحه الا بدليل ان النهي للقبح
 لعينه ان لم يدل الدليل على ان النهي للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده
 ويصح بعينه عندنا وان دل الدليل على ان النهي لغيره فذلك الغير ان
 كان وصفا لم يبطل عنده ويفيد عندنا اي يصح باصطلاحه لا بوصفه
 اذ الصحة تتبع الاركان والشروط فيصح لعينه بغيره لغيره
 فلما زجج العارض على الاصل وعندنا الباطل والفاصل سواء
 وهذا هو الخلاف الاخر الذي وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف
 الاول وقال في وجهه عين ما ذكره الشارح ههنا واورد عليه
 بان الوقت من الشر وطرف الصلوة والصوم وقد جعل في
 الصلوة مجاورا وراف الصوم وصفا لازما فلا يناسب تقييد
 الوصف للاركان بان لا يكون من الشروط واجيب بانه من قبيل
 اشتباه المطلق بالمقيد فان شرط الصلوة والصوم مطلق
 الوقت وما جعل مجاورا في الاولى ووصفا لازما في الثانية
 هو خصوصية الوقت كيوم النحر ووقت طلوع الشمس مثلا انتهى
 وفيه نظر فتأمل فيه **قوله** يفيد الربو فان فضل اه هذا الاقرب ويفيد
 صوم الايام المنزوية المذكور بعينه في التوضيح وقد سبق تفصيله
 فتذكر قال القائل بيع الربو او هو بيع احد المتجانسين بالآخر
 من احد الجانبين فضل خال عن العوض شرط في البيع مشروعا باصطلاحه

اذ لا يخلل في ركنه واهله ومحلته لتحقق مبادلة المال بالمال من الابل
مع التراضى والنهى انما يتعلق بوصفه وهو الفضل الخالي عن العوض
الذي يبيعون المساوات الواجبة ولا خفاء في كون هذا الفضل
تبعاً وهو المعنى بالوصف او نقول النهى انما يتعلق بالربو الفوات
شرط الجواز وهو المساوات باس شرط الفضل الخالي عن العوض
وشرط الشيء تابعه فيكون وصفاً اذ المراد بالوصف ما لا يكون قوام
العقد به وهذا كذلك فان قلت المشروط بدون الشرط باطل
كالصلوة بدون الطهارة قلت انما يتوجه ان لو كانت المساواة
لشرط لان عقداً بالبيع ووجوده وهو ممنوع بل شرط الصحة
فتبطل الصحة وبطلان الصحة لا يستلزم بطلان اصل البيع
لجواز ان يكون فاسداً بخلاف الطهارة فانها شرط الوجود للصلوة
شرعاً فينعدم عقد عدلها ولو سلم انها شرط لصحة البيع لكن الصلوة
لا توجد مع الفساد بخلاف البيع قال المنصور القائل في شرحه
على المعنى اذا جعل الخمر مبيعا والعبد ثمنا يكون البيع فاسداً ايضا
لا باطلا لانه وان جعل العبد ثمنا لكن به ذمياً بقا بضة فيكون كل
واحد منهما ثمنا لصاحبه كما هو حكم المقابضة فينعتق البيع
موجباً حكمه وهو الملك في محل بيعه وهو العبد ولكن بصفة
الفساد غير موجب في محل لا يقبله وهو الخمر حتى لا يملك الخمر
وان قبضها بحكم العقد بخلاف الخمر بالدرهم فانه باطل لان
الدرهم تعيينت للثمنية فبقية الخمر مبيعة وهي ليست بمحل
العقد لان الشرع امر باهانتها وترك اعزازها وفي تملكه بالعقد
مقصود الاعزاز له وذا لا يجوز **قول** فان الصوم فيها اه
هذا من كبر رعيته في التلويح وقد سبق ذكره تفصيلاً فقلت قال

٢٣٦ قال في التلويح الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة
في الاوقات المنهية ثابت حيث يفيد الصوم دون الصلوة
ويلزم بالشرع والصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم
من قبيل الوصف اللازم لكونه معياراً له وللصلوة من قبيل
المجاور لكونه ظرفاً لها وفي الطريقة المعينية ان المركب قد يكون
جزءه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من
القسم الاول لانه مركب من احكام متفقة الحقيقية كل
منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنت بصوم ساعة فيكون
كل جزء منها بياضه لكونه صوماً فكان ما انعقد منه انعقد مشروعاً
مخضراً والمضى انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم بهرنا لما فيه
من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعاً وان كان
تقرير ما انعقد مشروعاً واجباً لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه
الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فيجب جأ
الترك فلا يلزم القضاء بالافاد بخلاف الصلوة فان
ابغاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا يصح صلوة
مالم يجمع ولم تتقيد بالسمي فما انعقد قبل ذلك كان عبادة
مخضرة يجب صيانتها والمضى عليها فيكون المضى في حق ما مضى
امتناعاً عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يتقبل
تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضى طاعة ومعصية
وامتناعاً عن المعصية اذ ابطال العبادة وترك المضى امتناعاً
عن معصية وطاعة وارتكاب المعصية هي ابطال عبادة فرجحت
في اجرة المضى فاذا افدها فقد افدها عبادة وجب عليها المضى
فيما يلزم القضاء انتهى كذا ذكره صاحب الكشف **قول** وصحة

الفاء من قومه كونه جوابا بوجهين الا اذا كان معنى قومه او نقول
 قولاً بعبارة اخرى فيكون قومه حتى قالوا متعلقا بما يتعلق به في
 عبارة التلويع ^{صحة} النذر بالصوم في الايام المنهية لان الصوم
 في نفسه طاعة وانما المعصية ^{قال ابن} هي الا عراض عن ضيافة الله تعالى
 وهي في فعل الصوم لانه ذكر اسمه واجابه عانف والمحصل ان
 للصوم جهة طاعة ووجهه معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار
 الجهة الاولى حتى قالوا الوصية بذكر المنهية عنه بان يقول الله على
 صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله
 كما لو قالت لله على ان اصوم ايام حيضه بخلاف ما لو قال او قالت
 عذرا وكان الغديوم النحر والحيض واما ضرب ابيه او شتمه امة
 فلا جرم فيه لغیر المعصية فلا يصح النذره اصلا وتحقيق ذلك
 ان النذر ايجاب بالقول وبالقول امكن التمييز بين المشرع
 والمنهية عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز
 بين الجهرتين وهذا كما يجوز وبيع التمن الذائب الذي ماتت
 فيه الفارة لامكان ايراد البيع على التمن دون النجاسة ولا يجوز
 اكله لاستحالة التمييز بينهما وتفصيله مذکور في الكشف فان
 اردته فارجع اليه فانك تجد هناك ما يقنعك وقد سبق
 تفصيل ما سياتي فتذكره وكن من التاكويين ودع عنك غير ما
 يليق بالمقام **قوله** فتضمن بالشروع في تلك الاوقات اه قال في التلويع
 وهذا الفرق انما ينظر اشرع النفل حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات
 المنهية يجب اتمامها عليه ولو افسد يجب قضاءها اتماما شرع
 في الصوم في الاوقات المنهية لا يجب اتمامها بل يجب رفضه لا يجب
 القضاء وقال في التلويع وهذا الفرق انما ينظر اشرع النفل

٢٣٧ اذ لا فرض في هذه الاوقات واما مثل القضاء والمنذورات
 المطلقة فلا يتأتى في هذه الاوقات صلوة كانت او صياما
 لوجوبها بصفة الكمال انتهى وقد سبق بيان الاشرع في التوقف
 بعد الشروع الا ان يخرج الوقت المكروه ثم البناء على ما مضى من الفرض
 فتأمل في النفل بعد الشروع وفي الحكم بالا ولوية المذكورة بعد كون
 الاتمام واجبا **قوله** اصلا ووصفا هذه اي يوم كون الوقت وصفا
 للصلوة كما كان وصفا للصوم لان القضاء ممنوع في الاوقات
 المنهية وقد سبق ان وقت الصوم بمنزلة الوصف ووقت الصلوة
 من قبيل المجاور فكيف يكون النقصان في الصلوة في الاوقات
 المنهية راجعا الى نفس المأمور به وصفا وجوابه ان المراد بالوصف
 ههنا هو الوصف المجاور وبالنقصان هو النقصان الذي لا يمكن
 زواله فتدبر **قوله** فنقصانه يمنع القضاء لان ما وجب كاملا لا يتأدى
 ناقصا وقضاء ما وجب كاملا لا يتأدى في الوقت الناقص وعطرا ليو
 بخلاف فيما اذا شرع في الوقت الناقص واما اذا شرع في الوقت الكمال
 وانتهى في الناقص فالكلام فيه قد سبق فتذكره وكن على البصيرة **قوله**
 بخلاف المكان فيراه الصلوة في الارض المقصوبة وان كانت مما وجب
 كاملا وان كانت ناقصة تؤدي مع نقصان لعدم كون هذا النقصان
 راجعا الى نفس المأمور به لا اصلا ولا وصفا لان المكان غير داخل
 تحت الامر بنفس الصلوة المكتوبة وبما ذكره سقط ما يتوهم وظهر
 الفرق بين الصلوة في المذكورتين **قوله** بطريق اخرى كالفصل كما
 في التنقيح حيث قال فيه فصل اختلافوا في الامر والنهي هل لها حكم في
 الضدام لا والاصح اية ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه
 المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقضي كراهية والنهي

والنهي كونه سنة مؤكدة وقالة التوضيح يعني اذا امر بالشئ فضده
ذلك الشئ ان فوت المقصود بالاخر ففعل الضد يكون حراما
وان لم يفوته يكون فعلمه مكرها واذا نهى عن الشئ فعدم ضده
ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وان لم يكن
مفوتا ففعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل ان وجد شرائط
التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الاخر وحرمة
احدهما يوجب وجوب الاخر قال في التحقيق ذكر الشيخ ابو المعين
في التبصرة في مسألة الاستطاعة ان بعض المتأخرين من اهل
ديارنا ذكر ان الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده ولا اقول انه نهى عن
ضده ولا انه يدل وليت ادري ماذا كان رأيه ان توجه الوعيد على
تارك المأمور به لا تركه ضده المنه عنه وهو الترك الذي هو فعل
كما هو مذموب جميع اهل القبلة ام لا لعدم ما امر به من غير فعل كما
هو مذموب اجماعا شامكا ان كان الوعيد متوجرا لانعدام ما امر به
كما هو مذموب اجماعا شامكا في حاجة الاثبات كراهة في الضد للوعيد
والوعيد بدون متوجه وان لم يكن بد لتوجه الوعيد من محظور ^{تكملة} تكب
وذلك فعل الترك فكيف يزعم بتوجه كل الوعيد لتارك الفرائض
وثبوت العقوبة لانه لم يتخذ الله برحمته مباشرة فعل مكره ليس
بمنه عنه ولا محظور وهذا مما ياباه جميع اهل العلم انتهى وفي كلام صاحب
التنقيح جواب عنه ويمكن ان يقال قد يكون الشئ مكرها لا يعاقب
عليه بهذا الاعتبار ويعاقب عليه باعتبار اخر فيه كذا قيل وفيه تأمل
قال في التلويح اختلافوا في ان الامر بالشئ هل هو نهى عن ضده و
به بالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشئ
مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة الامر

افعل

افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشئ المعين اذا امر به فهل
هو نهى عن الشئ المضاد له فليل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمنا
له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال اخرون
ان النهي عن الشئ نفس الامر بضمه وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون
بان الامر بالشئ نهى عن ضده فمنهم من عم القول في امر الوجوب والندب
فجعلها نهيا عن الضد تحريما وتزيرا ومنهم من خصص امر الوجوب
فجعل نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خص الحكم بما اذا
اتخذ الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التقدير يكون
نهيا عن واحد غير معين الا غير ذلك من الاقاويل على ما بين في الكتب
المبسوطة والمختار عند المصنف ان ضده المأمور به ان كان مفوتا
للمقصود ويكون حراما والا كان مكرها وكذا عدم ضده المنه عنه
مثلا اذا تعين زمان وجوب المأمور به فالضد المفوت له يكون
حراما وذلك الزمان سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار
فباقي ضده يستعمل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون
حراما لفوات المأمور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما تكون
من حيث انه من افراد ضده المأمور به وهو تكون في الدار كالاخر
بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية كقولها
من افراد الكفر وكذا في الشئ لا يجب الاضد واحد اذ ترك القيام
مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان
وجوب الشئ يدل على حرمة تركه وحرمة الشئ تدل على وجوب تركه
وهذا مما لا يتصور فيه نزاع انتهى قال في التحقيق وفصل بعضهم
بين امر الايجاب والندب فقال امر الايجاب يكون نهيا عن ضده
المأمور به او اضداده لكونها مانعة عن فعل الواجب امر الندب

بين امر الايجاب والندب

فكانت اضدادا مندوب غير منزهة عنها لانها محترمة ولا نهى تنزيه ومن
لم يفصل جعل امر النذب نهيا عن ضده نهيا ندب يكون الامتناع
عن ضد المندوب مندوبا كما يكون فعله مندوبا وقال في ذلك الشيخ
ابو المعين في التبصير ان عندنا الامر بالشئ نهيا عن ضده وعلى القلب
لان كلام الله تعالى عندنا واحد وهو بنف امر بما امر ونهى عما نهى فكان
ما هو الامر بالشئ نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام
الله تعالى هذه العبارات فالامر صيغة مخصوصة والنهى صيغة مخصوصة
اخرى فلا يكون احدهما عينا الاخر ولا شك ان ضد المأمور به
منه عنه وضد المنه عنه مأمور به فاختلفت عباراتهما فزعم بعضهم
ان الامر بالشئ يدل على النهى عن ضده وعلى العكس وزعم بعضهم ان
الامر بالشئ يقتضى نهيا عن ضده وعلى القلب ومنهم من يطلق ما
يتفوق له من اللفظ ولا يفوق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء قال
المنصور القائل في شرحه على المعنى اعلم ان العلماء الذين قالوا بوجود
المأمور به وحرمة المنه عنه اختلفوا في حكم الامر والنهى في ضد المأمور
وضد المنه عنه اذ المراد بقصد الضد نهى او امر فذهب اكثر العلماء من
اصحابنا واصحاب الحديث الى ان الامر بالشئ نهى عن ضده مطلقا
سواء كان له ضد واحد كما يكون للايمان او اضداد كثيرة كالقعود
والركوع والسجود والاضطجاع للقيام قال المصنف رحمه الله الذين بهذا
مذهبهم في الامر لا يتأتى لهم ان يقولوا ان النهى عن الشئ امر بجميع
اذا كان له اضداد كثيرة كالنهي عن القيام مثلا لا يكون امر بالقعود
والركوع والسجود والاضطجاع والسمحة بل هي بين هذه الاضداد اتيانا
من شخص واحد ساعة واحدة وذلك ظاهر بخلاف الامر بالشئ فانه يجوز
لمرتك اضداده وذلك ممكن ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم اذا

اذا لم يجعل امر جميع الاضداد لا يجعل امر بضد واحد ايضا لان
بعض الاضداد ليس باولى من البعض وقال بعضهم يجعل امر بواحد
من الاضداد بعين ضرورة تحقق حكم النهى وذهب طائفة من
المتكلمين كابن هاشم وامام الحرمين والغزالي الى انه لا حكم للامر والنهى
في الاضداد اصلا سواء كان له ضد واحد او اضداد كثيرة وقال قوم منهم
القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري والامر ليس نهيا عن ضده ولا
النهى امر بضد لكن الامر بالشئ يوجب حرمة ضده والنهى عن الشئ
يوجب وجوب ضده وقال بعضهم انه يوجب كراهة ضده وقال بعض
الفقهاء ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده لانه يوجب ذلك صيغة
ودلالة وهذا اختيار المصنف احتج الفريق الاول بان فعل احد الضدين
عين ترك الاخر فيكون طلب احد الضدين عين طلب ترك ضد الاخر
فثبت ان الامر بالشئ نهى عن ضده وكذلك العكس قلنا الاجماع منعقد
على ان صفة الامر مخالفة لصيغة النهى فلا يكون احدهما عين الاخر
لفظا وكذا المعنى لان الامر لطلب الفعل والنهى لطلب الكف واحتج الفريق
الثاني بانه لو كان الامر بالشئ نهيا عن ضده او مقتضيا للنهى عن ضده
بطريق التضمن لم يحصل الامر بدون فعل الكف عن ضده والتالى باطل
اما الملازمة فظاهرة واقا انتفاء التالى فلانا نقطع ان الامر قد يطلب
شيئا مع الذهول عن ضده وكذلك تقرر هذا الدليل في النهى وهذا
معنى قول المصنف لانه يسكت عنه ولقائل ان يقول لانتم تحقق
الامر مع الذهول عن ضده فان الكلام في امر اللجباب واجباب الشئ
بدون المنع عن الضد حال اذا اللجباب هو طلب الفعل مع المنع
عن الترك على انه منقوض بوجوب مقدمته اي بوجوب مقدمه الواجب
واحتج الفريق الثالث بان كل واحد من ضد المأمور به والمنه عنه مقتضى

والدال على الكل دال على الجزء بالتضمن وبانه لو جاز ضد الفعل في الامر
وترك في النهي لما كان المأمور به واجبا ولا المنهي عنه حراما وهذا حسن
واجتهد الفریق الرابع بان النهي الثابت في ضمن الامر ادنى مما اذا ورد
مقصود الآن الثابت ضرورة الغير لا يكون مثل الثابت بنفسه
فكان هذا النهي بمنزلة نهى ورد لمعنى في غير المنهي عنه فثبت به
الكراهة دون الحرمة واجتهد المصنف رحمه الله تعالى بان الامر بالشيء
ليس موجبا للكراهة ضد لا صيغة ولا دلالة لانه ساكت عن الضد
وحكمه والسكوت لا يكون تحريما ولا ايجابا الا ان طلب الوجود بالامر
يقضي انتفاء الضد لان انتفاء الضد من ضرورات وجود الضد
الاخر فيكون بطريق الاقتضاء وليس المراد منه مقتضى المصطلح
اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد به انه ثابت بطريق الضرورة
كالمقتضى لكن الثابت بطريق الاقتضاء دون الثابت بالصرح
اذ الضرورة تكفي فيها بالاقول ولما كان موجب الصريح الحرمة
كان موجب الاقتضاء الكراهة لان ههنا تفصيلا يذكر المص
بعد هذا المناسب ذكر ههنا وهو انه اذا كان الضد مفعولا به
للمأمور به كالاكل للصوم فانه يثبت حرمة الضد واما اذا لم يكن
مفعولا به يكون مؤخره عن محله او مظنة للتفويت يكون مكرها
وعلى هذا ينبغي ان يقول وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده
او حرمة قال في التحقيق وفائدة هذا الاصل وهو ما ذكرنا ان الامر
بالشيء يقتضي كراهة ضده ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر
لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بينا
لم يعتبر اي لم يجعل التحريم في الضد ثابتا الا من حيث يفوت الامر
اذ المأمور به يعجز عما يجعل التحريم ثابتا في الضد اذا ادنى الاشتغال

٢٤٠ به الرفوات المأمور به فتح محرم لان تفويت المأمور به حرام فاذا
لم يفوت اي لم يفوت الاشتغال بالصد المأمور به كان الاشتغال
بالصد مكرها لاجرا كما لا امر بالقيام بمعنى الصلوة ليس ينهى
عن القعود بطريق الاصل والقصد حتى اذا قصد ثم قام لم تغد
صلوة بنفس القعود لانه لم يفوت به ما هو الواجب بالامر ولكنه
اي القعود بكرة لان الامر بالقيام اقتضى كراهة ثم سياق هذا الكلام
ينزع الاما ذهب اليه العامة في التحقيق لانهم بنوا حرمة الضد على
فوات المأمور به ايضا كما بناه الشيخ فلا يظهر الخلاف معهم الا في
الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم
فيفوت المأمور به بالاستغفال بضد في اي جزء حصل من اجزاء
الوقت فيحرم بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي
بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضييق الوقت بالاتفاق لان
التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكرها عما اختاره الشيخ
وينبغي ان لا يكون مكرها اذ لم يكن التأخير مكرها لعدم
تأديته الى احرام او مكره فاما الامر المطلق فعلى التراخي عندنا
كالموسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا
لعدم التفويت ويكره على ما اختاره الشيخ وكان ينبغي ان يكون
الكراهة على تقدير كراهة التأخير كما قلنا وعند بعضهم يحرم الضد
لفوات المأمور به والخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق
على الفور ام على التراخي ولم ينكشف لي سر هذه المسئلة قال
صاحب الميزان هذا فصل مشكل انتهى لا يخفى عليك ان تفويت
ركن الشيء او شرطه تفويت لذلك الشيء والاستغفال بضد الشيء قد
يفوت وقد لا يفوت بل يوجب تأخره في الجملة عن وقته فتدبر

قال القائل فائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشئ يقتضيه كراهية
ضده ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يجعل مباشرة ضد
المأمور به حراما ولا مفسدا لاداء المأمور به الا اذا فوت الاستغال
بالضد المأمور به لان التقويت حرام فاما اذا لم يفوت كان مكروها
لان الثابت بطريق الاقتضاء ثابت بالضرورة فيتقدر بقدر
الضرورة ولا ضرورة الى القول بالحرمه عند انعدام التقويت
كالامر بالصيام في الصلوة ليس لتحريم للفقود حتى اذا تعد بعد السجدة
الثانية في الركعة الاولى ثم قام لا تفد صلوة لانه لم يفوت القيام
لكن القعود يمكن لانه يؤدي الى تاخير القيام المأمور به حتى لو قصد
ولم يقع بحرم لكونه مفوتنا وقال يتفرع عن هذا الاصل وهو ان الامر
بالشئ يقتضيه كراهية ضده ان كف النفس عن المفطرات لما ثبت في
الصوم مقصودا بالامر وهو قومه تعالى في شهر منكم الشهر فليصمه
واتموا الصيام الى الليل لان الصوم عبارة عن الكف والامساك
لم يجز التداخل في الصوم بان يصوم يوما واحدا عن صومين لوجود
التضايق اذ المراد لا يتصرف في زمان واحد بكفائين كما لا يتصرف
بجلوسين وفي العدة لما وجب الكف اقتضاء لان مع العدة النهي
عن الخروج والبروز والتزوج لقومه تعالى ولا تعرفوا عقد النكاح
وقوم لا يخرجون قال علماء وناظرهم الله تعالى يتداخل العدة حتى اذا
وطئت المعتدة بشبهة وجبت عليها عدة اخرى بحيث ما ترى
من الاقراء من العدين خلافا للشافعي رحمه الله تعالى اذ الكف ثبت
بمقتضى النهي لا مقصودا ولا تضايق فيما ثبت اقتضاء وقال ان
دواعي الوقاع كالمس والقبله حرام على المعتكف عند نادون الصائم
وعند الشافعي انزال التحريم في الاعتكاف قياسا على الصوم وانا نقول

حرمه الجماع للمعتكف ثبتت قصد ابصرح النهي وهو قومه تعالى
ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد فتعدت ادواعيه
لقوته كما في الاحرام بخلاف الصوم فان حرمه الجماع لم تثبت فيه
قصد العدم ورود النهي بل ثبتت ضمنا لفوات الركن وهو
الكف ولم تعدت ادواعيه لان ما ثبت ضرورة يتقدر بقدر
وقال قال ابو يوسف رحمه الله تعالى بناء على الاصل المذكور ان من
سجد في صلوة على مكان نجس ثم اعادها على مكان طاهر لا تفد
صلوة لان المصلح منزه عن السجدة على مكان نجس اقتضاء
لانعدام صريح النهي ولكنه ثبت ذلك ضرورة لكونه مأمورا بالسجدة
على مكان طاهر بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر ومباشرة الضد
بالسجود على مكان نجس لان نفوت المأمور به لا مكان الاعادة
على مكان طاهر فيكون مكروها في نفسه ولا يكون مفسدا للصلوة
وقال ابو حنيفة ومحمد رحمه الله ردا عليه ان سلمنا ان الاستغال
بالضد لا يفوت فرض السجود لكن يفوت فرضا اخر فلماذا قلنا
بفساد الصلوة بيان ذلك ان السجود لما كان فرضا صاعدا
على النجس مستوعلا بمنزلة حامل النجاسة لان السجود انما يحصل
بوضع الجبهة على الارض والارض اذا انقلبت بالوجه صار ما كان
صفة لذلك الموضع بمنزلة الصفة للوجه فرض دائم في الصلوة و
بالسجود على المكان النجس يفوت ذلك الوضو فيكون مفسدا
كالكف في الصوم لما كان مأمورا به في جميع اليوم يكون الاكل
في جزء منه مفسدا ولا يلزم ان النجاسة اذا كانت في موضع اليدين
لا تمنع عن الجواز عندنا خلافا لرحمة الله لانا انما جعلناه حاملا
للنجس باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر فرض ووضعه

على مكان طاهر بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر ومباشرة الضد بالسجود على مكان نجس لان نفوت المأمور به لا مكان الاعادة على مكان طاهر فيكون مكروها في نفسه ولا يكون مفسدا للصلوة وقال ابو حنيفة ومحمد رحمه الله ردا عليه ان سلمنا ان الاستغال بالضد لا يفوت فرض السجود لكن يفوت فرضا اخر فلماذا قلنا بفساد الصلوة بيان ذلك ان السجود لما كان فرضا صاعدا على النجس مستوعلا بمنزلة حامل النجاسة لان السجود انما يحصل بوضع الجبهة على الارض والارض اذا انقلبت بالوجه صار ما كان صفة لذلك الموضع بمنزلة الصفة للوجه فرض دائم في الصلوة وبالسجود على المكان النجس يفوت ذلك الوضو فيكون مفسدا كالكف في الصوم لما كان مأمورا به في جميع اليوم يكون الاكل في جزء منه مفسدا ولا يلزم ان النجاسة اذا كانت في موضع اليدين لا تمنع عن الجواز عندنا خلافا لرحمة الله لانا انما جعلناه حاملا للنجس باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر فرض ووضعه

هو صفة على المكان النجس مانع عن اداء الفرض فيعتبر هذا به
الاستعمال ويجعل قاطعا فاما وضع اليد بين فلبس بفرص فكان
وضعهما على النجاسة بمنزلة ترك الوضوء وذلك لا يمنع الجواز فكذا
هذا انتهى وبهذا التفصيل ينكشف كلام الشارع ههنا قال
في التحقيق ذكر صاحب القواطع ان المسئلة معصورة فيما اذا كان
الامر يوجب تحصيل التامور به على الفور فاما اذا كان الامر على
التراخي فلما نظر المسئلة هذا الظهور وبهذا ذكر شمس الائمة ولبس
وابو اليسر ايضا وذكر عبد القاهر البغدادي ان الامر بالشيء انما يكون
منها عن ضده اذ التامور به مضيق الوجوب بلا بدل ولا تجبير
كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون منها عن ضده كالكفارات
واحدة منها واجبة تامورا بها غير منزهة عن تركها الجواز تركها الا غيرها
انتهى وبما ذكرنا من التفصيل يظهر لك وجه قول الشارع الامر بالشيء
يستلزم ولا فرق بين ان يقول يستلزم وبين ان يقول يوجب وقد
يراد بلفظ يقتضيه مع لفظ يوجب فتدبر **قوله** اي اللزام هو
الكراهية دون الحرمة اه قد سبق تحقيقه الا ان من قال لم يمكن
جعل الامر بالشيء منها عن ضده وبالعكس يقول جعل كل واحد منهما
موجبا ضد ما اضيف من التامور به والمنزهة عنه ضد ما يوجب
فيما اضيف اليه ضرورة تحقيق حكمه كالنكاح اوجب الحلال في
حق الزوج بصيغة والحرمة في حق الغير بحكمة دون صيغة
ومن اختار لفظ الدلالة قال لما لم يكن بد من القول بحركة الضد
ولم يمكن اضاقتها الا الصيغة جعلت ثابتة بطريق الدلالة
اذا الصيغة تدل على الحرمة وان لم تكن هي من موجباتها كالزنى
عن التامير يدل على حرمة الضرب وان لم تكن هي من موجباتها

99

من موجبات لفظ التامير ومن اختار لفظ الكراهية دون الحرمة
قال يثبت بهذا النوع من الزنى وهو الزنى الثابت في ضمن الامر
اقل مما يثبت به اذا ورد مقصود الا ان الثابت ضرورة الغير
لا يكون مثل الثابت بنفسه مقصودا فكان هذا الزنى بمنزلة
زنى واد لم يخرب غير المنزهة عنه فيثبت به الكراهية دون الحرمة ووجه
ما اختاره الشيخ ما اشار اليه من ان الزنى الثابت بالامر ثابت
بطريق الضرورة لان طلب الوجود بالامر يقتضي طلب انتفاء
ضده فكان ينبغي ان يثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر
الا ان الضرورة تندفع بالثبات الكراهية فلا تثبت الحرمة
كذا في التحقيق قال صاحب الميزان ما قاله بعض المشايخ من يقتض
لكراهية ضده فهو خلاف الرواية فان ترك صلوة الفرض حرام يعاقب
عليه والمكروه لا يعاقب على فعله واجيب عنه بما ذكره الشارع في قوله
قوله فان المحرم منزهة عن لبس المخيط اه ذكر عينه صاحب التلويح
ثم قال لا يقال ضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس سنا اخر او لا
وعدم الترك مفوت لعدم اللبس ضرورة لانا نقول هذا يمنع على
اعتباراتهم من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما
لا ترك القيام ف ضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق
لا اصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا **قوله** كما ذهب
اليه صاحب التنقيح اه هذا قيد المنع لا قيد النسخ وهو ظاهر عند من
نظر الكلام صاحب التنقيح والمنار ويمكن دفع كلام الشارع
بان المراد من لبس ما هو المتبادر منها بل المراد منها ههنا هو الفعل
بدون الترك كذا افيد وفيه تأمل ولا يسعد ان يقال في دفعه ان
ضد الزنا قربان المنكوح او الجارية المملوكة مطلقا لا اللواطة

242

143

ولا قربان المنكوحه كل يوم وليس كل ما ليس بذلك الشيء ضد ذلك الشيء
على ان كلام صاحب التوضيح ليس فيه ما يدل على الاستدراك الكلي
ولا يخفى عليك ان النهى الثابت في ضمن الامر لما اقتضى الكراهية
في صورة التقويت وجب ان يقتضيه الامر الثابت في ضمن النهى
في صورة عدم التقويت ايضا كون الضد سنة اعتبار الاحدهما
بالاخر لان الوجوب يقابل الحرمة والكراهية يقابلها الندب
والاباحة قال في التحقيق وعلى هذا القول وهو ان الامر يقتضي كراهية
الضد محتمل ان يكون النهى مقتضيا في ضد النهى عنه اثبات سنة
تكون في القوة كالواجب وقال انما قال محتمل كذا لانه لم ينقل هذا
القول نصا عن السلف ولكن القياس اقتضى ذلك قال القاضي
الامام ابو زيد في التقويم انه لم اقف على اقوال الناس في حكم النهى
على الاستقصاء كما وقعت على حكم النهى الامر ولكنه ضد الامر
فيحتمل ان يكون للناس في اقواله على حسب اقوالهم في الامر وقال
في التحقيق ولهذا اي ولان النهى يقتضي سنة الضد قلنا ان المحرم
لما نهى عن لبس المخيط بقوم عليه السلام لا يلبس المحرم القبأ والقميص
ولا السراويل ولا القلنسوة ولا الخفين الا ان لا يجد النعلين
فيقطعها اسفل من الكعبين رواه ابن عمر رضي الله تعالى عنهما
كان من السنة لبس الازار والرداء اي كان لبسها مرغوبا فيه
بهذا النهى لانه لما نهى عن لبس المخيط صار قاصورا بلبس غير المخيط
اقتضاء فثبت بهذا الامر سنة لبس الازار والرداء لانها ادنى
ما يقع به الكفاية عن غير المخيط **قوله** كما صرح به صاحب التقييد
قال القاضي ان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام
الخاص قلنا خاص من وجه عام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق

الذي

الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك وقال
في التوضيح اللفظ ان وضع للكثير المحصور كالعدد والتثنية
او وضع للواحد فخاص سواء كان واحدا بالشخص او النوع وعلم
ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي انتهى
ملخصا قوله التلويح ذكر المطلق والمقيد عقيب لخاص والعام به
لمناسبة ما آيا بهما من جهة ان المطلق هو السابع في جنسه بلغة انه
حصه من الحقيقة محتملة لخصه كثيرة من غير شمول ولا تعيين
والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرهة مؤمنة اخرجت عن
شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت تابعة في الرقيات المؤمنات
انتهى اعلم ان النكرة في موضع النوع في موضع الالبيات نعم ايضا
عند الشافعية وهي في موضع الشرط وتعم بصيغة عامة والمقيد
خاص من وجه و عام من وجه **قوله** وهو السابع في جنسه في استخدام
لان الشيوع وصف المعنى والمطلق قسم من الخاص والخاص قسم من
اللفظ وفيه ايماء الى ان الحكم انما يتعلق بالافراد لا بالمفردات
قال في المحصول للفظ الدال على الحقيقة من حيث انها هي من غير
ان يكون فيه دلالة على شيء من قبود تلك الحقيقة سلبا كان ذلك
القيد او ايجابا فهو المطلق وبهذا التحقيق ظهر خطأ من قال المطلق
هو الدال على واحد لا بعينه فان كونه واحدا وغير معين قيدان زائدان
على الماهية والمقيد عبارة عن الحقيقة مع قيد زائد انتهى ملخصا
وفي كلام الشارح رد عليه وتبع لغيره فان الكشف وبعضهم فرقا
بين المطلق والنكرة فقالوا الماهية في ذاتها لا واحدة ولا لا واحدة
ولا كثيرة ولا لا كثيرة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد ما هو
المطلق ومع التعرض لكثرة متعينة الفاظ الاعداد وكثرة غير متعينة

هو العام ولوحدة معينة المعرفة ولوحة غير معينة النكرة و
والصواب انه لا فرق بينهما اصطلاح اهل الاصول كما اشار اليه
الشيخ اذ تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم مشعر بعدم
انتهى فنه يعلم انه كلام الشارح وقوم علم انها اذا ورد البيان
الحكم الاقوى وهذا مذکور بعينه في التلويح وكل واحد من الاحزاء
والحمل المذكورين اتفاق وقال في التلويح فان قلت معنى حمل المطلق
على المقيد تقييد بذلك المقيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال
لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالموثمة قلت نعم
معناه تقييد المطلق بذلك المقيد لكن ان كان القيد موجبا
فبايجابه وان منغيا فبنفيه وهرنا قيد الكافرة منغى فقيد
ايجاب الاعتناق بنفي الكافرة وهو الموثمة ونقل عن المصنف
ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييد بقيد ما سواء كان هو
المذكور في المقيد او غير لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه
ومعناه عدم تقييد بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال
بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو الموثمة
لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجي
ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد
انتهى ويمكن دفعه انه اذا ما بالغير ما يناسب المقام والقيد
المذكور في المقيد وانت خبير بان ضد القيد المذكور قد يكون
واحد او قد يكون متعدد فلا يقتضيه التقييد بالصد الواحد
المعاني فتدبر **قوله** فخرج به اقسام المعارف ظاهرا عام متناول
لجميع اقسام المعرفة فيدخل فيها العلم الجنس والمعرف بلام العهد
الذي ينسب فيه روعا من قال انه مطلق لان التعيين ولو ذمها قيد

قوله

قوله فان اختلفت اعلم ان كفارة اليمين عتق رقبة او اطعام
عشرة مساكين او كسوتهم فان عجز فصام ثلثة ايام ولواء الرقبة
في كفارة اليمين مطلقة وانه كفارة القتل مقيدة بالايان قال
عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وقال عليه السلام ادوا عن كل
حر وعبد من المسلمين فبب وجوب صدقة الفطر في اس مطلق
في الاول وذا من مقيد بالاسلام في الثاني ولاتنافي في الاسباب
فيمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا وقال عليه السلام
لانكاح الاب بالسهرود وقال عليه لانكاح الابوي وشاهد على
فالشرط مطلق في الاول ومقيد بالعدالة في الثاني **قوله** كفارة العاترة
قارة التلويح وفي المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق
وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل
والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني انما حملناه على مقيد
واردنا هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود رضى الله عنها فانها
مشهورة بمثلها يتراد على الكتاب بخلاف قراءة ابى رضى الله عنه
فعلة من ايام اخر متابعات في قضاء رمضان فانها شاذة
لا يتراد بمثلها على النص والشافعي رحمه الله تعالى انما يشترط في
التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة
كانت او غير مشهورة فالتمثال المتفق عليه قوله عليه السلام
في حديث الاعراب صم شهرين وروى شهرين متتابعين
قوله وانما لم يقيد انه قال في التنقيح هذا اذا كان الحكم مثبتا
فان كان منغيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لم يحل
اتفاقا فلا يعتق اصلا قال في التلويح لا يمكن الجمع بان لا يعتق
اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد

على الرقبة سلة

الشهود بيان

انتهى فم نظر لانه عام وخاص باعتبار مطلق ومقيد باعتبار اخر
فتدبر وقوعه والمعروف **بمطلق** ليست بمطلق مما لا فائدة في ذكره
بهنا **قوله** فان الناطق اه هذا دليل بعض الشافعية القائل بحل
المطلق على المقيد سواء كان مقتضاها القياس او لا والحجواب المذكور
هو القول بالموجب وانما لان المطلق ساكت عن المقيد بل
هو دل على ثبوت الحكم فيه كما سيجي كذا في التلويح ولما قوله تعالى
لا تالوا عن شيئا فنبدلتم صورته فلهذا الية تدل على ان المطلق يجري
على اطلاقه ولا يجعل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمادة
كما في بقية ابن اسرئيل قاله صاحب التوضيح وقال في التلويح فان قلت الية
انما تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة
يوجب التغليظ والمادة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت
اذا كان البحث عن القيد والاستغفال به يوجب ذلك فالتمديد
بغيره الاولى على ان المفهوم من الية ان موجب المسألة هو تلك
القيود والاشياء المسؤولة عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان
الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه مفهومي
بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الية في هذا
المطلوب فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون انتهى فلا يكون السؤال
عن المسكوت عنه من باب ما سوره وقد عرفت ان المطلق
غير ساكت عن المقيد وفي تقريره اقتباس لطيف قال في التوضيح
قال ابن عباس رضي الله عنه ابراهيم الله واتبعوا احابيتن الله
اي انه كونه على ابراهيم والمطلق بهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يجعل
قال في التلويح هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي
حجة في الفروع فضلا عن الاصول انتهى **يجب** حسن الظن به فهو

٢٢٢
تفسيره

٢٢٣

٢٤٥ فهو مسموع من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقد قال عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وللجواب قد يكون تحقيقنا
لا التزاميا قال في التقييد وعامة الصحابة ما قيدوا القرابات النساء
بالدخول الوارد في الباب قال في التلويح قال عمر رضي الله عنه
ام المرأة مبرهنة في كتاب الله فابرهوها اي حال تحريرها عن قيد الدخول
الثابت في الباب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا
في التلويح وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في
صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك لدليل
لاح لهم في هذه الصورة انتهى وفي هذا الجواب ضعف اشير الية قوله
قد يجاب ان من المعلوم ان عدم الحمل في صورة ينبغي وجوب الحمل
في الصور كلها كما هو مذهب الخصم قال في التوضيح ولان اعمال الدليلين
واجب ما يمكن فعمل بكل واحد في مورده الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد
الحادثتين والحكم فلهذا الدليل لنفي المذهب الا قول وهو لكل مطلقا سواء
اقتضى القياس او لا قال في التلويح وذكرنا اجراء المطلق على اطلاقه
والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم
ابطال المطلق لانه يدل على اجراء المقيد وغير المقيد في الحمل على المقيد
لا يبطال للاصل الثاني وبهذا اظهر فساد ما استدل به الشافعية من حمل
المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق
من غير عكس لحصول المطلق من ضمن غيره ذلك المقيد فالقول بحكم المقيد
يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب
التقدير وفضله وانه عزيمية والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو
اول من ابطال حكم الاطلاق انتهى لانه لو حمل المطلق على المقيد يلزم التكرار
والغاء احدهما فتدبر ولما تدل بعض الشافعية القائل بالحمل اذا اقتضاه القياس

٢٤٦

بان القيد زيادة وصف مجرى مجرى الشرط فيوجب النفع في المنصوص
وفي نظير كالكفارات مثلا فانها جنس واحد وحاصله ان التقيد
بالوصف كما يخص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم
عما عداه عنده وذلك النفع لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا
فثبت النفع في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس وجوابه ان النفع
في المقيس عليه عدم اصلا لا حكم شرعي عندنا فان قوله تعالى كفارة القتل
فتحرير الرقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة
اصلا والاصح عدم اجراء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجراء
المؤمننة بالنص فيبقى عدم اجراء الكافرة على عدم الاصل فلا يكون
حكما شرعيا كذا قال صاحب التوضيح وقد اوضحه في ولائته المقياس
من كون المعدي حكما شرعيا كذا قال صاحب التوضيح وقد اوضحه في
فان اردت فارجع اليه قال صاحب التلويح يعني ان حمل المطلق على المقيد
بالقياس فاسد اما اول فلان هذا القياس ليس بتعدي للحكم الشرعي
بل لعدم الاصل وهو عدم اجراء غير المقيد في صورة التقيد واما
ثانيا فلان فيه ايضا لا حكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجراء غير
المقيد كالكافرة مثلا واما ثالث فلان شرط القياس عدم النص على
ثبوت الحكم في المقيس وانتقائه وهرهنا المطلق نص في اجراء
المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان
يثبت بالقياس اجراء المقيد ولا عدم اجراء غير المقيد لا يقال المطلق
ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفع 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 ومع قولهم ان المطلق غير متعرض
للمصفات لا بالنفع ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين انتهى

وكذا

٢٤٤ وكذا ذكره الشارح فيما سياتي من مباحث الوجوه الفاسدة قال
في التلويح ولكن للنص ان يقول المعدي هو وجوب القيد لا اجراء
المقيد ولا نسلم 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 التعدي لا يلزم عدم اجراء غير المقيد
كالكافرة وكفارة العبيد لان غاية الامر ان يجمع فيها نصان مطلق
ومقيد تقدير اولاد لانه للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز
الكافرة بالنص المطلق والمؤمننة بالنص المقيد ايضا ولا احتناع
في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على ان نقول المذهب انه اذا
اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالمحل واجب اتفاقا
كما مر انتهى قال الشارح في هذا الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظر
يرد عليه ان المسطورة كتب الشافعية ان المطلق ما دل على شايع من
جنه وفتره والشيوع يكون المدلول حصته محتملة لخصص كثيرة
وقرر هذا المعترض في حواشي شرح المحقق الاحتمال بامكان الصدق
على حصص كثيرة في لا يجوز ان يكون المعدي وجوب القيد لانه ينافي
التناول والشيوع بالمعنى المذكور اذ وجوب القيد ينافي امكان
الصدق على حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنص احتج الوجوب
بالقياس فظهر ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد فليتها مل
انتهى في نظر لانه يجوز المنع والنقض والمعارض في مقابلة التعليل
والاستدلال ويجوز ابطال السند والاثبات المقدمة الممنوعة
والانتقال الى دليل اخر لا يثبت المدعى في مقابلة المنع ويجوز المنع
والنقض والمعارض في الانتقال في مقابلة النقص والمعارض في
تقديم ويمكن ان يقال ان الشيوع في المطلق من حيث انه مطلق

واما بعد التعدية فلا يتبع على اطلاقه حتى يتصور المناقات ههنا
وان امكان التبع يجب ذاته لا يمكن بناؤه وجوبه بالغير وقد افيد
ان قول سعد الملمه والدين لا اجزاء المقيد سهو من قلم الناصح والصاب
ان يقال لا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال نحن نعدي القيد وهو حكم
شرعي ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا ومثل هذا
يجوز في القياس لاننا نقول ان قيد الايمان يدل على اثبات الحكم
وهو اجزائه تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان وعلى نفي الحكم وهو نفي
الاجزائه الرقبة الكافرة بمعنى انما ذكر القيد فصرم ان اجزاء الكافرة
باق على عدم الاصل فثبت ان القيد يدل على هذين الامرين والاول
اعني اجزاء المؤمنة حاصلة القيس وهو كفارة اليمين بالنص المطلق
وهو قوله تعالى او تحرير رقبة فله قيد تعدية فراهي التعدية في التاخي
فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها وان كانت غير هاتعدية
العدم مقصودة من تعدية القيد فيكون تعدية القيد لا اثبات
ما ليس بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الكافرة وهو عدم اصله وابطاله
الحكم الشرعي وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذي دل
عليه النص المطلق وهو قوله تعالى كفارة اليمين او تحرير رقبة و
كيف يقاس مع ورود النص فان شرط القياس ان لا يكون في القيس
نص دل على الحكم المعدي او على عدمه ان قيل ان دلالة العام على
الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد
قصديه ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس
باتفاق بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم
ايضا فاجيب عنه بان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا
بل انما يخص به اذا اوله دليل قطعي وفي مسألة حمل المطلق على

لم يقيد المطلق بنص ولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في
تعيين ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام كذا في التوضيح
وجه كون دلالة المطلق على الافراد ضمنية ان القصد منه ان نفس
الحقيقة في الحصة غير معينة محتملة لخصص كثيرة والمراد دلالة
على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فحريم
رقبة انما يدل على وجوب اعتناق رقبة ما قاله صاحب التلويح فان قيل
انتم قيدتم الرقبة بالسلامة في هذه المسئلة فاجيب عنه بان المطلق
لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فانت حسن المنفعة
وهذا ما قاله علماءنا ورحمهم الله تعالى ان المطلق ينصرف الى الكامل
فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف الى الماء الورد فلا
يكون حمله على الكامل تعيينا كذا في التوضيح قال في التلويح مورد الاشكال
ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورد
في المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضئ تمكن المكلف
من اعتناق اتي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه
على انه لا يجزيه الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال الممكنة الثابتة
بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز انتهى فيه تأمل تجد وجهه
بعد النظر في عبارة المحصول ان قيل انتم قيدتم قوله عليه السلام في
في خمس من الابل زكوة تقوم في خمس من الابل السائمة زكوة مع انهما في
السبب والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد فيجوز
المادة اذا دخل على السبب كما في صدقة الفطر فاجيب عنه
بان قيد السائمة انما يثبت بقوله عليه السلام ليس في العوامل و
الموامل والعلوف صدقة ان قيل انتم قيدتم قوله تعالى واشهدوا
اذا تبايعتم بقرانهم واشهدوا ذوى عدل منكم مع انهما في حادتين

قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكنوهن بما عرفوا وفارقوهن
بمعرفة واشهدوا ذوى عدل منكم فاجيب عنه بان قيد العدالة
انما ثبت بقوم تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا العلم
ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارة الايمان
ولا يشترط فيها دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية
فقد قام الفرق بين الكفارات المانعة للقياس فلا يقاس كفارة اليقين
على كفارة القتل كونها بتحرير رقبة مؤمنة كذا في التوضيح **قوله** واما
العام فلفظ احترز به عن المعنى العام لغة مشتق من العموم وهو
مستعمل في معنيين في الاستيعاب والاستغراق وفي الكثرة والاجتماع
يقال مطر عام وخصب عام اذا عم الاماكن كلها ومنه عامة الناس لكثرتهم
وكذا القوابة اذا توسعت وكثرت اشخاصها حتى فرابة العموم اختلف
اهل الاصول في ان المعاني هل لها عموم ام لا بل اتفقوا على ان الالفاظ
لها عموم فقال الجصاص واكثر من قال بتخصيص العلة ان المعاني لها عموم
فانه يقال عمرهم الخصب وعمرهم المطر اذا كان هذا المعنى عامه عامة البدل
ويقال علة عامة اذا ثبت حكمها في المنصوص عليه وفي غيره ولهذا يجوز
تخصيص العلة للعموم كما يجوز تخصيص النصوص العامة بالاجزاء
وقال بعضهم ان المعاني لا عموم لها لان المعنى واحد وانما كثر محال وقولهم
عم الخصب والمطر مجاز لكثرة محال ذلك المعنى واختلفوا ايضا في ان
شروط العموم الاستغراق والاستيعاب او الكثرة والاجتماع فعند الجصاص
واكثر المشايخ هو الكثرة والاجتماع دون الاستغراق والاستيعاب
وقال مشايخ العراق شرط الاستغراق والاستيعاب كذا في الميزان
قال في الكشف تخصيص اللفظ بالذكر اشارة الى ان العموم من عوارض الالفاظ
دون المعاني والاستغراق شرط عند مشايخ العراق من اصحابنا وعامة

٢٤٧ وعامة اصحابنا وغيرهم من الاصوليين والاجتماع شرط عندنا
ويظهر فائدة الخلاف في العام الذي خص منه فعندهم لا يجوز التمسك
بعومه حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار
الجمعية انتهى ومنه علم وجه ذكر اللفظ والاستغراق الجمع المنكر خارج
عن التعريف المذكور فهو ليس بعام عند البعض وداخل في العام عند
من لم يشترط الاستغراق بل الجمع في الجملة قال فيحرم الاسلام العام كل لفظ
ينظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى ومعنى قولنا **قوله** فيمنع من الاسماء
نعني من المسميات بهرنا ومعنى قولنا لفظا او معنى هو تقييد الانتظام
بمعنى ذلك اللفظ انما ينظم الاسماء مرة لفظا مثل قولنا زيدون ونحوه
او معنى مثل قولنا من وما ونحوهما انتهى قال في الكشف قولهم لفظ
اي صيغة تدل على الشمول كصيغة الجوع مثل زيدون ورجال او معنى
اي عمومه باعتبار المعنى دون الصيغة كمن وما والجن والانس فانها
عامة من حيث المعنى تناول جمعا من المسميات دون الصيغة
لانها ليست باسم جمع كذا قال ابو اليسر انتهى ومنه يعلم ان المراد به
الاستغراق مطلقا سواء كان من حيث الصيغة او المعنى فقط والمراد
من المسميات المدلولات او الافراد اعم من ان يكون من الاعيان
او من المعاني والالم يكن العلوم والحركات والاعراض والاعمال ونحوها
من قبيل العام وفاده لا يخفى ولا يلزم فيما ذكرنا القول بعموم المعاني
لان العموم وصف للمشمول لا المشتمل عليه بخلاف معنى المطر كذا في
شرح القانع **قوله** خرج به العلم اه اذا استغراق للمسميات في شيء
منها وهو ظاهر **قوله** فلا يخرج نحو السموات اذ لم يوجد ما يدل على الحصر
وان كانت محصورة في الواقع فلا ينتقض التعريف به جمعا **قوله**
ويخرج اسماء العدد اذ وجد فيها ما يدل على الحصر فلا ينتقض بالتعريف منها

وكذا الكلام في الحجج المبرهنة قد برهنتم في اختلاف حكم العام من حيث
هو عام يعني ان محل الخلاف العام العادي عن الترتيب وهو العام المطلق
قوله كالواحدة الجنس المراد هو الجنس الذي كان عاما فلان بناء ما سبق
من اخراج اسم الجنس عن تعريفه بالخاصة والخصوص فيه هو الواحد اذ لا و
منه فيه والخصوص هو العام هو الثلثة اذ لا اقل منه فيه ومن قال
ان اقل الحجج هو الاثنان رد عليه في محله **قوله** تجرد الواحد والقياس
ابتداء لانه العام المفيد للظن يخصص ابتداء بما يفيد الظن واما اذا
كان العام مفيدا للقطع كما هو المذهب عند البعض فلا يخصص ابتداء
بالمفيد للظن لان التخصيص بطريق المعارضة والظن لا يعارض
القطع بل بعد التخصيص بالمفيد للقطع كالخبر المتواتر لانه بعد
التخصيص به يكون ظنيا فيجوز تخصيصه بما يفيد الظن اعلم ان بعض
الواقفية لم يفرقوا بين الامر والنهي والخبر لكون الحكم توقفا ومنهم
من فرق بينها وتوقف في الخبر واجرى الامر والنهي على العموم وهذا
قول حكاه ابو الطيب ابن شهاب عن ابن الحسن الكرخي ومنهم من فرق
بينها بعكس ذلك كذا في الكشف ودليل كل مذهب من المذاهب
المذكورة المذكورة المطولات الاصولية **قوله** لا احتجاج اهل اللسان
بالعمومات في احكام قطعية اه خصه بالذكر احتيارا له واعتناء بشانه
فلو لم يدل العموم على مدلوله دلالة قطعية لم يستدل اهل اللسان
بالعموم على حكم قطعي لكنه استدله به عليه فدل العموم قطعا على مدلوله
ولا يخفى عليك ان تقرير السارد عكس تقرير صاحب التوضيح
في الترتيب المذكور ومخالفة في ذكر اسم المستدل لكن الامر في كل
منهما اسهل قال صاحب التوضيح قال علي رضي الله عنه في الحجج بين الاثنتين
وطنا بملك اليمين احلها آية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايما نكم

٢٤٩ فانه يدل على حل وطع كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختتام الوطع
اولا وحرمتها آية وهي قوله تعالى ان تجمعوا بين الاثنتين فانها تدل
على حرمة الحجج بين الاثنتين سواء كان الحجج بطريق النكاح او بطريق
الوطع بملك اليمين والمحرّم راجح على المبيح قال في التلويح قيل ذلك
بطريق الدلالة لان الحجج بين الاثنتين لما حرم فكا حا وهو سبب مفضي
الى الوطع فلان يحرم بملك اليمين وطنا اولى فاعترض بان هذا
لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص
من المبيح الاية المحوسية والاخت من الرضاة واخت المنكوصة
فلم يبق قطعا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاسار
المصنف الى ان تحريم الاثنتين وطنا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة
لان قوله ان تجعوا من معنى مصدر معروف بالاضافة او اللام اي جمعكم
او الحجج بين الاثنتين سواء كان في النكاح او في الوطع بملك اليمين
قال في التوضيح اختلف علي وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما في عدة
حامل توفي عنها زوجها فقال علي رضي الله عنه تعد با بعد الاجلين
توفيقا بين الايتين احدهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا والاخرى في سورة النساء القصوى وهو قوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه
من شاء باهلهن ان سورة النساء القصوى نزلت بعد سورة النساء
الطولى وقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت
بعد قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن به
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى
عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا او لا وقوله واولات الاحمال

اجلهم ان يضعن حملهن يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء
توفي عنها زوجها او طلقا فجعل قومه واولاد الاحمال ناسخا لقوم
يترصدن في مقدار ما تناوله الاتيان وهو ما اذا توفي عنها زوجها
ويكون حاملا قال في التلويح لان اولاد الاحمال لا يتناول المتوفى
عنها زوجها الغير الحامل والذي يتوفون اي ازواج الذين يتوفون
لا يتناول الحامل المطلقة فقوم واولاد الاحمال باعتبار ايجاب
عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوم والذين يتوفون
باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعه اشهر وعشر لا يكون منسوخا
قوله وان كان من وجه في اشارة الى ان الحكم كذلك فيما كان احد
النصيبين اعم من الاخر مطلقا اذا كانا متخالفين في الحكم على ما
سيجيئ **قوله** ونقل ابو بكر رضي الله عنه اي في مقام الاحتجاج والاستدلال
على ان الامام لا بد وان يكون من القرين بعموم الائمة **قوله** وقوله
عطف على المنقول ونقله قول في مقام الاحتجاج والاستدلال بعموم
معاشر الانبياء على ان من كان نبيا لا يورث وما تركه صدقة تحيي
استدل بقوم تعاقبهم الله في اولادكم عا رث فاطمة رضي الله عنها
بنت رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم قال في الكشف قد انعقد اجاء
السلف على الاحتجاج بالعام الذي خص منه فاطمة رضي الله عنها
احتجت على ابو بكر رضي الله عنه في حياضها من ابيها رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم بعموم قوله تعاقبهم الله في اولادكم الآية مع ان
الكافر والقاتل وغيرهما خصوا منه ولم ينكر احد من الصحابة
احتجاجها به مع ظهوره وشهرته بل عدل ابو بكر رضي الله عنه في حرمانها
الى الاحتجاج بقوم عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه
صدقة **قوله** لا يعلله المذكور في التلويح فقوم لان فتح ذلك الباب

٢٥٠ عده النفع على ان يكون جوابا عنه **قوله** اذا كان العام قطعا لا يخص
بالفعل اه فان قلت في القول **قوله** بالتحديد يكون العمل بالبدليين
وغيره خلافة يلزم العناء احداهما ولا شك ان العمل بالبدليين اولي
من العناء احداهما قلنا لا سلم ذلك بل فيه ترك العمل بالعام في الفرد
الذي يتناول الخاص قاله القارئ في شرحه على المعنى في جوابه هذا تأمل
فيظهر وجهه بعد التأمل فيه **قوله** ولهذا شرطنا اتصاله بالعام اي و
لكون المخصص عندها مغير الحكم العام لا مفسر له شرطنا اتصاله
المخصص بالعام ولم يجوز تراخيها عنه **قوله** يعني قصر العام اه سياتي
فائدة هذا التفسير فانظر ويغني بقوم اولاد غير الكلام المستقل
فيدخل فيه كلام غير مستقل كالاستثناء والصنف ومحوها ويدخل
فيه ايضا ما ليس بكلام اصلا كالعقل والحس والعادة ومحوها
وسيجي الامثلة والتفصيل فان قلت لا معنى للقصر الا نبيوا الحكم
للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بغيروم الصنف والشرط وهو
خلاف مذهب الخنفي مع انه قال بالبعث كالتخصيص بل هو قد يطلق
عندهم على المعنى الا اعم من القصر ومما يقابلها وهو التخصيص بالمعنى
الاخص قلت المراد عند الخنفي ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل
في البعض الاخر لانها لا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل اخر ولو
انعدم ينعدم بالعدم الاصل وبهذا يخرج الجواب عن اشكال
اخر فاعلم وارجع الى التلويح **قوله** كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم
وذلك ان علمه تعالى لا يخرج عنه شيء اصلا وقد قام عليه البرهان
القطعي اذ الجهل محال في حقه تعالى فبقي على عموم بقرينة العموم واما
قوله تعالى خالق كل شيء فقد قام البرهان على انه تعالى مع صفاته مخرج عنه
اذ الخلق لا يتعلق بالقديم وانه تعالى بصفاته قديم قام عليه البرهان

فهو عام خص منه البعض بقية الخصوص **قوله** ولهذا يجوز تراخي
مطلقا أي ويكون التخصيص عندك في تفسير اللعام لا تغييره
جوز تراخي مطلقا سواء علم التاريخ أو جهل وسواء تقدم أو تأخر
ولم يشترط كونه موصولا بالعام **قوله** قلنا في جوابه اه اعلم ان القطع
يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الثاني عن دليل وهذا
اعم من الاول لان الاحتمال الثاني عن دليل اخص من مطلق الاحتمال
ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فنفي الاحتمال الثاني عن دليل
اعم من نفي الاحتمال اصلا والاحتمال الغير الثاني عن دليل غير معتبر
وكثرة تخصيص العام وشيوعه لا يكون دليلا معتمدا به على اقتصار
الحكم على بعض المسماة في عام لم يفارقه مخصص حتى يصير بمنزلة
عام خص منه البعض فيكون ظنيا جازا تخصيصه بظني اخر فلا نسلم
انما توجب شبهة في العام المطلق بحيث يكون دليلا ظنيا جازا
تخصيصه بظني اخر فذلك الاحتمال لا ينافي كون العام المطلق
قطعيا بالمعنى المراد به هنا وهو ان لا يكون له احتمال ناشئ عن دليل
لان لا يكون له احتمال اصلا ولو جاز ازالة البعض بلا قرينة بمجرد
مطلق الاحتمال يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان
عامة خطا باتا الشرع عامة وهذا القطع كالعلم العادي بان
هذا الجبل لم ينقلب ذهبيا الآن في انه لا ينافي مجرد امكان انقلابه
ذهبا لان ولا شك انه ليس بمنزلة العلم بان الواحد نصف الاثنين
مع ان كلا منهما جزم وقطع ويقين بذلك **قوله** فاذا اختلفا اه
قارة التوضيح ان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل
على المقارنة مع ان في الواقع احدهما ناسخ والاخر منسوخ لكن
لما جرمنا النسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح

٢٥١ من غير مرجح فعندك في يخص به وعندنا ثبت حكم التعارض
في قدر ما تناوله وان كان العام متأخر النسخ الخاص عندنا
وان كان الخاص متأخر فان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا
ينسخه ذلك القدر اى في القدر الذي تناوله العام والخاص
ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط حتى
لا يكون العام عاما مخصصا بل يكون قطعيا في الباطن لا كالعام
الذي خص منه البعض **قوله** يخصه ان قارنه مع ثبوت حكم المعارضة
بينهما في القدر المتناول له الخاص والعام عندنا وبلا ثبوت عند
الثاني **قوله** في النزول اه اوزة النزول والورود اذا كان
احدهما من الكتاب والاخر من الحديث المشهور او المتواتر
اذ يجوز تخصيص عام الكتاب بكل منهما ويجوز ايضا تخصيص العام
من الحديث بالخاص من الكتاب **قوله** او الورود اذا كانا من الحديث
يعني به مطلقا سواء كانا متواترين او مشهورين او خبرين واحدين
وسواء كان احدهما مشهورا والاخر متواترا وكذا الكلام في النسخ
بين الحديثين والامثلة المذكورة في محالها فقدر **قوله** ان تراخي
الخاص سواء كان الخاص من الكتاب او من الحديث المشهور
او المتواتر وسواء كان الخاص مشهورا والعام متواترا من الحديث
فاما اذا كان المتأخر عام فمافيه ناسخ الخاص مطلقا سواء كانا من
الكتاب او من الحديث المشهور او المتواتر او كان احدهما من الكتاب
والاخر من الحديث المشهور او المتواتر او كان احدهما مشهورا
والاخر متواترا او سياتي ما يتعلق بقوم ان تراخي الخاص **قوله** على
رأي ابن مسعود رضي الله تعالى عنه اه متعلق بالبناء وانما قيد به احترازا
عن رأي علي رضي الله تعالى عنه كما تقدم بيانه **قوله** والمغير الراجع

يجب ان يكون موصولا فيه خفاء يحتاج الى ازالة بالتوضيح وكذا
الكلام في قوله والمبدل الرافع يجب ان يكون مترخيا فقدر **قوم** من
الكتاب او الحديث مطلقا سواء كان مشهورا او متواترا **قوم** بغير
التعريف ويجوز تأخير التفسير عن المفسر بفتح السين والمخصص يطلق
على المغيرة والمفسر المبين وتخصيص العام في المرة الثانية يكون العام
ظنيا بخلاف تخصيصه في المرة الاولى فانه بعد قد يكون قطعيا وقد
يكون مجازيا فقدر **قوم** ونسب في الخاص به اي العام ان تقدم الخاص
على العام قال في التلويح فان قلت انتسخ الخاص بالعام المتأخر
ينبغي ايضا ان يقيد بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز ان
يتناول افراد لا يتناولها العام فلا ينبغي في حقها كما في **قوم** تعالى
والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون
عاما لا خاصا وانما يكون من حيث تناوله لبعض افراد العام
فالخاص المتقدم ينبغي بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص
فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه
انما يكون من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره انتهى لا يخفى عليك
ان هذا يجري في العام والخاص من وجه لا في الخاص والعام مطلقا كما
في اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة وانت خبير بان الخاص
لا يكون خاصا بالنسبة الى ما يتناوله الخاص والعام جميعا بل بالنسبة
الى ما يتناوله العام ولم يتناوله الخاص فقدر **قوم** ويرده اه وذلك
لان النكرة الواقعة في سياق النفع او النهي عامة فزيد خاص داخل
تحت الاحد المنكر في **قوم** لا تضرب احد افلو خص العام بالخاص
يلزم فرق ذلك الاتفاق وهو باطل فكذلك المعلوم **قوم** واذا خص
العام بكلامه قال في التلويح قصر العام على بعض ما يتناوله تخصيص

عند

٢٥٢ عند الشافية واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون
بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالاول واخواتها
فاستثناء والافان كان بان وما يوردى مؤداها فشرط والافان
كان بالي وما يفيد معناها فغاية والافصفة نحو الغنم اسامة
الركوة او غيرها نحوها والعموم اكثرهم فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والشاخ
هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحسن او العادة او نقصا
بعض الافراد او زيادته انتهى ومنه يعلم فائدة قول الشارح بعد **قوم**
مستقل فافهم **قوم** ومنه تخصيص الصبي والمجنون اه قال في التوضيح ولم
يفرقوا بين كون التخصيص بالكلام او غيره فان العلماء قالوا كل عام
خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفروا في هذا الحكم بين ان يكون
المخصص كلاما او غيره لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصص بالعقل
ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء
معمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان **قوم** تعالى ايها الذين
امنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائر دليل فيه شبهة وهذا فرق قد تغورت
بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خصايات الشرع التي تخص منها
الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخفايا الواردة بالفرائض
فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل
لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه محض ومالا فلا
انتهى والعام حجة بلا شبهة في البارة اذا كان مخصوصا بالاستثناء
المعلوم **قوم** وعن الحسن قال في التلويح **قوم** واما الحسن في تسمية
لان المدرك بالحسن هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو
بالعقل لا غيره في التمثيل بقوم تعالى او تبت من كل شيء وقرع من رعم
ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ **قوم** وعن العادة نحو لا ياكل انسان

انما يحصل باعتبار التعليل وهذه الاشياء لا تقبل التعليل ولا المستقل
ان كان ذلكا غير الكلام من العقل والحس فكذلك لان كل ما يوجب العقل
والحس تخصيصه بخص ومالا فلا واما المخصوص بالكلام ففيه الكلام فاعلم
ان الاصوليين اختلفوا في العام المخصوص فقال قوم انه يسقط
الاحتجاج به سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا وهو من ذهب الشيخ
ابن حنبل الكرخي محتجين في ذلك بان احتمال المخصوص في كل فرد ثابت
قبل تعليل المخصوص بعلته بوجوده في بعض افراد الباءة اذا كان معلوما
واذا كان مجهولا فيورث ذلك جهالة الباءة تحت العام وقال بعضهم
ان كان المخصوص مجهولا فكما قال الكرخي لان دليل التخصيص كالاستثناء
والاستثناء المجهول يسقط حكم صدر الكلام فكذا المخصوص المجهول
وان كان معلوما يبتغى العام حجة فيما وراه المخصوص قطعا كما كان
لانه لما كان كالاستثناء فلا يقبل التعليل كالاستثناء والاستثناء اذا
كان معلوما يبتغى صدر الكلام حجة في الباقي فكذا التخصيص وقال
آخرون انه يبتغى حجة موجبة للعلم كما كان سواء كان المخصوص
معلوما او مجهولا لان المخصص لما كان مستقلا بنفسه شبه الناسخ
فاذا كان معلوما يبتغى العام فيما وراه موجبا قطعا كما في النسخ
واذا كان مجهولا يسقط دليل المخصوص حتى كان لم يرد اصله كالنسخ
اذا كان مجهولا فانه يسقط بنفسه ولا يؤثر في الحكم السابق عليه
وعندنا يبتغى العام حجة فيكون معلوما او مجهولا لكن لا يوجب اليقين
لان دليل التخصيص شبه النسخ بصيغته من حيث ان كل واحد
منها كلام مستقل مفيد بنفسه ويشبه الاستثناء بحجة من حيث
انه يبين ان المراد من العام ما وراه المخصوص واذا كان كذلك
فلم يخرج الحاقه باحدهما عينا لان في الحاقه باحدهما عينا الغاء

الغاء شبه الاخر والاصل فيما له شبه بالشئين ان يعتبر بهما
كالعلم لما اخذ خطأ من الظاهر وحظا من الباطن اعتبر بهما في مسألة
القياس ان اعتبار احدهما عينا يفضي الى الترجيح من غير مرجح
فقلنا اذا جهل دليل المخصوص فاعتبار جانب الحكم وهو شبه الاستثناء
وان اوجب سقوط الحكم لان المستثنى اذا كان مجهولا يسقط صدر
الكلام لكن اعتبار جانب الصيغة وهو شبه النسخ يوجب اعماله
كما كان قبله لان النسخ كان مجهولا يسقط بنفسه ويبقى حكم العام
كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا فيدخل الشك في سقوط العام
فلا يسقط به واذا علم فاعتبار الصيغة وان اوجب سقوطه لكن
اعتبار الحكم يوجب كونه حجة فيما وراه المخصوص لاستثناء التعليل
نظر الى هذا الاعتبار لان الاستثناء لا يقبل التعليل لكونه تكلميا
بالباء بعد الشيا فصار قدر المستثنى كانه لم يتكلم فكان عدما
والعدم لا يعقل واذا لم يصح تعليله يبتغى العام حجة في حيث صحة
تعليله لا يبتغى حجة ومن حيث عدم صحته يبتغى وقد كان حجة في بيتين
فلم يخرج عن كونه حجة بالشك ولم يبق قطعيا بالشك ولقائل
ان يقول لما كان المذهب عندكم ان المخصص مما يصح تعليله
فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على ذلك في صحة تعليله ويمكن
ان يجاب عنه بان هذا التورير بالنظر الى اعتبار الشبهتين الزام
للخصم في الغاء احدهما من غير ملاحظة ان المذهب صحة التعليل
عندنا وهذا القدر يكفي في الزام ولو لوحظ ذلك فلا ينافي ثبوت
المطلوب ايضا لان احتمال التعليل لا يخرج من ان يكون حجة اصلا
لان ما اقتضى العلة تخصيصه بخص ومالا فلا يخص ويبقى تحت العام
فلا يبطل العام بالتعليل بالكلية فان قيل فنع هذا ينبغي ان يبتغى العام

موجبا للحكم قطعا فيما يتي تحتها اذا كان المخصوص معلوما كما قلتم
في التخصيص قلنا فرق بينهما فان موجب العقل لا يختلف فيكون
معلوما بخلاف موجب التعليل فانه يختلف لاحتمال ان يكون العلة
غير الوصف الذي جعلناه علة فان ذلك يختلف باختلاف المجتهد
انتهى وبما ذكره ينحل ما سئلت من قوله لما برده عليه اه قال في التلويح
تقرير كلامه ان العام المقصود على البعض لا يخلو من ان يكون
بغير مستقلا وبمتقل فعلا الاول ان كان المخرج معلوما فهو
حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورد الشبهة
لانه ما جباله المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل
وان كان مجهولا كما اذا قال عليك احراء الابعضا اورث ذلك
جباله في البارة فلم يصح حجة الا ان يبين المراد وعلى الثاني انما ان
يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل
كان العام قطعيا في البارة لعدم مورد الشبهة لان ما يقتضيه
العقل اخرجاه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء
وفيه نظر لان العقل قد يقتضيه اخرج بعض مجهول بان يكون الحكم
تما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرطال في الدار فالاولى ان يفصل
كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كالخطاب
التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيا
بواسطة الاجماع لاننا نقول ان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد
والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام ولم يتعرض له
المصنف فالظن برأيه لا يمتنع قطعيا لاختلاف العادات وخفاء
الزيادة والنقصان وعدم اطلاع المحس على تفاصيل الاشياء
الذم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعيا وان كان المخصص هو الكلام

ففيه اختلاف ومنه يعلم ما في كلام الشارح **قوله** من القياس وخبر
الواحد يعلم من جواز تخصيصه بالقياس ان ذلك العام دون خبر الواحد
في الدرجة لان القياس لا يعارض خبر الواحد حتى رجحوا خبر القهرمة
على القياس وهو قوله عليه السلام من ضحك منكم قهرمة فليعد الصلوة
والوضوء جميعا وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو
مع احتمال في اصله اي في دلالة فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف
خبر الواحد فانه لا احتمال في اصله بل في طريقه باعتبار توهم غلط
الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يعارضه القياس وقد
يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب
ان يكون متعارفا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس سديد
لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت
للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع كذا في التلويح قد سبق
ردّه في الشرح بقوله قلنا لم يرتبط الاتصال في مطلق المخصص
وفيه نظر لانه يستلزم جواز تخصيص عام الكتاب ابتداء بالقياس
مع انه غير جائز فتدبره قال في التلويح القياس لا يعارض النص لانه
دونه فلا ينسخه لان عمل النسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة
لكن تخصيص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو
على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنطق من المخصص
يبين ان قدر ما تقدم اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص
المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحتها فان قيل لم لم يجر تخصيص
بالقياس ابتداء قلنا لان ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعا
والقياس يبين عدم دخوله فلما لم يسمع بخلاف العام بعد تخصيصه
فانه ايضا ظن والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض

وقد يقال بان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام
لعدم تناوله شيئا من افراده فكذلك القياس المستنبط لا يصلح مبينا
للعام فلو اعتبر لم يكن الامعارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل
انما هو باعتبار عدم التناول لشيء من افراد العام والكلام في القياس
المتناول له والال لم يتصور كونه محض صلا فعدم صلوح الاصل
للبينان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وايضا لم يشترطوا
في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض ان يكون اصله
مخصصا لذلك العام بل اذا حصل العام بقطعي صار ظنيا فجاز
تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الاصل لا يتناول شيئا
من افراد العام انتهى قال في الكشف التخصيص ابتداء بالقياس
لا يجوز لان الاصل الذي استند اليه القياس لا يصلح شيئا لهذا
العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذلك القياس المستخرج منه
لا يصلح مبينا واذا لم يصلح مبينا كان معارضا له لا محالة وهو لا يصلح
لمعارضة النص انتهى فالسعد قصد الرد عليه بكلامه المذكور وفيه نظر
لا يخفى اذ لا بد للقياس المخصص اصل صالح للتخصيص هو المخصص
في الحقيقة والقياس مظهر لكونه مخصصا فندبر **قوله** يعني ان المخصص
قال في التلويح فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان
كلا شريه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهة بالناسخ وهو الاقلال
يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمافع وهو صيرورة
القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصحة تعليله لشبهه
اي الاستقلال انتهى وفيه نظر فامل وقال في التلويح قوله على ان احتمال
التعليل يصلح دفعا للشبهة الواردة من قبل الكرخي في بطلان
الاحتجاج بالعام المخصص لا جوابا عن الاشكال الدار على كلام

٢٥٦ بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جرمه من العام وتقتضيه
سقوطه وبطلان حجته كما زعمتم لوجب بطلان حجته العام المخصص
عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح
جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان
صحة التعليل توجب جرمه من العام فان قيل المخصص اذا لم يدرك
علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت
فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزام وبعد ما تبين لا يدري ان
في اي قدر من افراد العام توجد وكل هذا يوجب جرمه من العام وبطلان
حجته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين
والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا انتهى
ومنه يعلم ما في كلام الشارح **قوله** وقيل يبقى العام قال في الكشف لاختلاف
الاصوليون في كون العام المخصص منه حجة فذهب الشيخ في التلويح
ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله الجازي وعيسى بن ابيان في رواية ابو
ابو ثور من متكلم اهل الحديث وغيرهم الى انه لا يبقى حجة بعد التخصيص
بل يجب التوقف في البيان سواء كان المخصص معلوما كما يقال
اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجرولا كما لو قيل اقتلوا
المشركين ولا تقتلوا بعضهم الا انه يجب به اخص المخصص اذا كان
معلوما وقال عامتهم ان كان المخصص مجرولا يسقط الحكم العموم
حتى لا يبقى حجة فيما بقي ويتوقف في البيان وان كان معلوما بقي
العام فيما وراه على ما كان ثم من قال ميزم ان موجبه قطعي قبل التخصيص
يبقى عنده قطعي حتى لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ومن قال
منهم ان موجبه قطعي يبقى عنده ظنيا وحاصل هذا القول ان تخصيص المعلوما
لا يؤثر في العام اصلا وذهب بعضهم الى ان المخصص ان كان معلوما

يبقى العام بعد التخصيص فيما وراه عما كان وان كان مجهولا يقطا
 وليل الخصوص ويبقى العام موجبا حكمه الكل كما كان قبل الحق في ليل
 الخصوص والى هذا القول امال الشيخ ابو المعين في طريقة وفيه اقوال
 اخر صفحنا عن ذلك ها كما عرض المصنف **قوله** العام في الباء بعد الاخراج
 حقيقة اه قال في الكشف اختلف الاصوليون في ان العام بعد التخصيص
 هل يبقى عامه الباء بطريق الحقيقة ام يصير مجازا فقد قيل **الا**
 فيه منيع على ان الشرط في العام الاستيعاب ام نفس الاجتماع في شرط
 في الاجتماع دون الاستغراق قال انه يبقى حقيقة في العموم بعد التخصيص
 الا ان ينزل التخصيص الامادون الثلثة في يصير مجازا ومن قال شرط
 الاستيعاب قال يصير مجازا بعد التخصيص وان خص منه فرد
 واحد لان الكل ينتفي بانتفاء جزئه فلا يبقى عا ضرورة فيما قول
 من جعله مجازا لا يصح الاستدلال بعمومه بعد التخصيص لانه لم يبق
 عاما وقيل بل هي مسألة مبتدأ في سواء كان شرطه العموم للاجتماع
 الاستيعاب لان عامة شارطي الاستيعاب جعلوه حقيقة
 في الباء بعد التخصيص وذهب من شرط الاستيعاب الاجتماع
 جهة الحقيقة وجهة المجاز فيه فن حيث انه تناول بقية السميات
 كما تناول قبل التخصيص كان حقيقة فيها ومن حيث انه اختص بها
 وقصر عما عداها كان مجازا انتهى **المختص** وبكلامه المذكور
 د. ينكشف كلام الشارع في التلويح اختلفوا في العام الذي اخرج
 منه البعض هل هو حقيقة في الباء ام مجاز فالجمهور على انه مجاز
 او قالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان
 الباء غير منحصرا في له كثرة بعلم بقدرها والآثار مجاز وقال
 ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة

وان كان لا يبقى
 في الجملة
 ان يكون
 على تقدير
 كونه
 مجازا
 فقط

٢٥٧ او استثناء او غاية ومجاز ان يستقل من عقل او سمع وقال القاضي
 ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي
 عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا استثناء وغيرها وقيل
 حقيقة ان كان بدليل لفظي هو اتصل او انفصل وقال امام الحرمين
 حقيقة في تناوله مجازا في الاقتصار عليه **قوله** وقد عطل كون ظنيا اه
 اعلم ان العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون
 موجبا قطعاً ويقينا اما كونه حجة فلا احتياج التسلف من الصحابة
 وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شايعا وانما من غير تكبير
 فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبقى
 مستغلا في الكل بل في مادونه مجازا ومادون الكل افراد متعددة
 متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعضها
 لانه تم جيم من غير مرجح وفيه نظر اما اول فلان ما ذكر انما يصير المخصوص
 المجهول اما المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراه المخصوص
 متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشر تعين التسعون 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
 بحال موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان يقال المراد انه لا يثبت عدد
 معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يتبرح شيء
 منها وان كان معلوما يتوجه مجموع ما وراه المخصوص لكن ظننا لا قطعاً
 لاحتمال خروج بعض اخر بالتعليل قاله في التلويح لا يخفى عليك ان احتمال
 خروج بعض اخر بالتعليل لا يجعل الباء مجهولا بل منطوقا لا مقطوعا
 وبهذا ينكشف كلام الشارع ههنا **قوله** والتمتع صحة الاستدلال
 بعمومه فائدة الخلاف في العام الذي خص منه البعض فعند من بشرط

اشترط الاستغراق في العام لا يجوز التمسك بعمومه لانه لم يبق عاها
وعند من اشترط الاجتماع في الجملة فيه يجوز التمسك به لانه بقي
عاما باعتبار بقا الاجتماع في الجملة فيه كذا في التحقيق **قوله** وهو المختار
عند شمس الائمة اه قال في التلويح وذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة
العموم لكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء الخصوص لانها انما تتناول
من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء بصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى
بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباء دون الثلثة فهو كل ايضا وان كان
بصيغة العموم نظر الاحتمال ان يكون الكثر فلو قال مما ليكي احرار الا
فلانا وقلنا ولا مملوكا سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون
المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مما ليكي احرار الا مما ليكي
قوله واقاما اختاره صاحب التنقيح اه قال في التلويح واختار المصنف
ان اخرج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباء
وان كان لمستقل فمرغ الباء مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من
حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض به
باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباء مثلا اذا قال عبده
احرار الا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباء وفيه نظر لانه
ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للجموع عند الاطلاق
وللباء عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والالكان مشتركا
وسيجي في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للجموع وانما الاستثناء
لمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت
من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباء
فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجي
وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهيين الا ان المستثنى منه

مستعمل

٢٥٨ مستعمل في الباء والاستثناء قرينة على ذلك قالون بانه مجاز فيه وقال
واقا الناف فلانه موضوع لكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا
في الباء وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على
البعض الا انه يتناول الباء كما كان يتناول قبل التخصيص فلم يتغير التناول
وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباء
فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجى في فصل المجاز ان اللفظ
الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار
حيثيين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع
واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غير
فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة لكل والبعض
بالاستثناء لكان عند استعماله الباء مجازا من حيث الوضع لكل
وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انما موضوعة
للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق
الكل على البعض حقيقة فاصحة على ما هو مصطلح في الاسلام لانا نقول
الحقيقة بهذا المعنى لا يقال مطلق المجاز ولا ارادة اليه في فصل
المجاز عاها وعند المصنف وقد يجاب بان الباء ليس نفس الموضوع له
الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادة استعماله ثمان
وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض
وهو لا يوجب التغير في الاستعمال فكما ان تناول العبدي لغير سالم
ليس بطريق المجاز عند عدم اخرجه فكذا عند اخرجه وعلى هذا يكون
المقصود على البعض بغير مستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول
وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء
انتهى فيه نظر لان هذا الجواب لا يفيد المصنف لانه يقتضي ان يكون

حقيقة مطلقا وكلام المصنف انه حقيقة من وجه مجاز من وجه اخر
لكن يدفع النظر المذكور كذا افيد وانت خبير بان الانسان المستعمل
في الحيوان الناطق بشرط الاقتصار على زيد وعمرو وغير مجاز بشرط
عدم الاقتصار عليهم حقيقة وان خرج عنه بعض الافراد بحسب
في هذا الاستعمال ولا يخفى عليك ان الاجتماع في الجملة اذا وجد البناء
ليكون العام حقيقة فيه عند من بشرطه فيه حتى ينتهي التخصيص الى ما دون
الثلاثة مجاز عندهم بشرط الاستيعاب فبه لا يقال ذهب بعضهم
الى ان السبعة مثلا قد وضع له لفظ مفرد وهو لفظ سبعة وقد وضع له
لفظ مركب وهو مثلا لفظ عشرة الاثنية فيمكن جريان مثله فيما
يحي فيه لانا نقول ان هذا غاية البعد عما بين في محله قال في التلويح
والمنفرد عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان
العام بمنزلة تكرير الاحاد المتعددة عما نقل عن اهل العربية ان
مع الرجال فلان فلان فلان لان استوعب وانما وضع الرجال اختصارا
لذلك ولا شك انه في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصح
البناء مجازا فكذا ههنا واجيب باننا لانسم انه لتكرير الاحاد بل
هو موضوع لكل فيما خرج البعض بصير استعماله غير ما وضع له
فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لعناه فباخرجه
البعض لا يصير البناء مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية
بيان الحكمة في وضع الامة مثل التكرير بعينه انتهى وما ذكره الامام
يجري في صورة الاقتصار على بعض الاحاد في الحقيقة مع ان العام
مجاز فيه فغيره ولم يطر الفرق من حيث المعنى بين ما قاله شمس الائمة
وبين ما قاله صاحب التوضيح كما لا يخفى والاصل انهم اختلفوا
فان العام اذا خصي كان صدقه على الباقي بطريق الحقيقة

٢٥٩ ام بطريق المجاز على ثمانية مذاهب الاول انه مجاز في البناء مطلقا وهو
المختار عند ابن الحاجب والثاني انه حقيقة في البناء مطلقا وهو مذهب
الحنابلة والثالث انه حقيقة في البناء ان كان غير منحصر ومجاز ان
كان منحصر او هو مذهب الرازي والرابع انه حقيقة في البناء ان خص
بما لا يتفلسف اذ كان شرطا او صفة او استثناء ومجاز ان خص بما
يتفلسف وهو مذهب الحسين والخامس انه حقيقة في البناء ان خص
بشرط او استثناء والافهم مجاز وهو مذهب القاض والسادس
انه حقيقة في البناء ان خص بشرط او صفة والافهم مجاز وهو مذهب
عبد الجبار والسابع انه حقيقة في البناء ان خص بدليل لفظي والا
فمجاز والثامن انه حقيقة في البناء من حيث ان اللفظ العام تناول
البناء مجاز من حيث انه اقتصر على البناء وهو مذهب الامام كذا
في الاصفهاني على مختصر المنتهى ودليل كل مذهب مع رده مذکور فيه
على وجه التفصيل فان اردته فارجع اليه **قوله** الفاظ العموم اه لم يقل
الفاظ العام لان ما قاله اولي منه كذا في التلويح فيه نظر لان اصنافه
العام الى الخاص شايعة قدم القسم الاول لتكون الكل في العموم من اللغات
قوله اولها كالتاء هذا في المقيد والاصل فيه ان يرجع النسخ الى المقيد وهو
اعم من ان لا يكون له مفرد اصلا ومن ان يكون له مفرد من غير لفظه فندبر
وكلامه صريح في ان شرط العموم هو الاستغراق دون الخي في الجملة وذلك
ولاشك ان الالفاظ قوالب المعاني فعموم الصيغة يقتض عموم المعنى
ايضا **قوله** وهذا القسم اه والقسم الاول مثل القسم الاول من هذا
القسم الحكم فلذلك لم يذكره ههنا ذهب السافعي وغيره من المحققين
الى ان الصيغة المستعملة للعموم خاصة به فهي مجاز في غيره وقيل عامة
له ولغيره وقيل بالوقف في الاخبار لانه الامر والنهي **قوله** وحيث اه

جواب سئوال مقدر غير خفي تعريف **قوله** كالسطح اه لم يذكر الجماعة والى لغة
 بهنا وذكر بها فخر الاسلام وقال صاحب الكشف انما اورد بها بعد ما
 ذكر نظير هذا القسم دفعا لو بهم من توهم انهما عامان ضيقة ومع
 اذ التاء علافة الجمع كالواو في مسكون فبين انهما من هذا القسم
 لاسيما الاول لان كل واحد منهما يشترط ويصح قال الحسن بن القاسم
 يطلق على العشرة وقال الزهري على الثلاثة وقال عطاء بن الاثين
 وقال ابن عباس ومحمد بن كعب على الواحد وهو قول اكثر اهل العلم
 انتهى ملخصا ومنه يعلم وجه عدم ذكر التاء في اياها بهنا ووجه عدم
 ذكره الجماعة ان حالها تعلم من ذكر الجميع او انما تطلق على الاثنين وسبب
 تحقيق **قوله** مغل من دخل هذا الحصن فلو قال الربط الذي يدخل
 هذا الحصن فلهذا دخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله
 واحد لم يستحق شيئا ولو قال من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله
 واحد استحق درهمهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق
 كل واحد الدرهم ولو قال من دخل هذا الحصن اولاه درهم فكل
 واحد دخله او لا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحق
 شيئا ولو دخله متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسبب
 تحقيق ذلك في بحث من **قوله** ويخص من اذ الحق لفظ او لا **قوله** بالمراد
 الجمع المعروف وفيه ايماء الى ان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام
 او الاضافة كذا قال في التلويح قال في التوضيح اعلم ان لام التعريف
 اما للعهد الخادج او الذمى واما الاستغراق الجنس واما التعريف الحقيقية
 لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ
 الذي يدخل عليه اللام دل على الماهية بدون اللام فحمل اللام على
 الفائدة الجديدة اولى من حملها على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة

بالمراد الجمع المعروف وفيه ايماء الى ان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام او الاضافة كذا قال في التلويح قال في التوضيح اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخادج او الذمى واما الاستغراق الجنس واما التعريف الحقيقية لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دل على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حملها على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة

اما

٢٦٠ اما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق
 لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خادجا او ذميا فحمل اللام على ذلك البعض
 المذكور اولى من حملها على جميع الافراد لان البعض متعين والكل محتمل
 فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حملها بطريق الحقيقة على تعريف
 الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي
 لكن يحمل عليها بطريق المجاز على عاينة ولا يمكن حملها على العهد اذ لم يكن
 عهد انتهى وفي تعريف انظار مذكورة في التلويح وقال في التلويح واللام
 بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والاشارة اما الاحصاء معينة
 من الحقيقة واما الاشارة الحقيقية وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر
 الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة نحو الرجل خير من المرأة
 وقد يكون بحيث يفتقر اليه وحينئذ اما ان يوجد فيه قرينة البعوضة
 نحو ادخل السوق وهو العهد الذمى اولا وهو الاستغراق لحدوثها
 عن ترجيح بعض المتساويات نحو ان الانسان لفي خسر الا الذين
 امنوا فالعهد الذمى والاستغراق من فروج تعريف الحقيقة
 ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف الحقيقة والعهد والحقيقة
 لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام
 توضيحا وتسهيلا انتهى ملخصا وقال فيه واما تحقيق الموصوف
 للعموم هو مجموع الاسم وحرفا التعريف او الاسم بشرط التعريف
 وعلى المتكلم الثاني بهل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف
 لطلق الجمع وان هذا الوضع لا شك انه نوعي فكيف يكون اللفظ
 باعتبار حقيقته وان الحكم في مثلها على كل جمع او كل فرد وان
 للفراد المحقق خاصة او المحقق والمقدرة جميعا وان بدولة
 الاستغراق الحقيقي او اعلم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل

لا يحتمل المقام انترق والاستغراق هو المفهوم من اطلاق المعرف باللام
لما ذكره الشارح والخارجي هو المفهوم من اطلاق العهد **قوله** والعده
صاحب التوضيح جعل العهد الذهني مقدمات الاستغراق بناء على ان
المعنى متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا
في الشرع كذا في التلويح وتبعه الشارح حيث قال نعم الاستغراق ولا
دلالة صريحة في كلام الشارح على تقديم العهد الذهني على تعريف
الحقيقة ولا على عكسه لان قلته الاستعمال مشترك بينهما ويمكن قصد
الاياء الا تقديم تعريف الحقيقة على العهد الذهني لاحتياجه الى القرينة
دون تعريف الحقيقة ويدل عليه صريح كلامه فيما سيأتي **قوله**
وقد تمسك به على وجوب كون الامام من قرينين بعموم الائمة من
قرينين وحاصله الاستدلال بالاجماع على كون ذلك الجمع المعرف باللام
من الفاظ العموم فهو خاص غير متناول لثبوت عموم الجمع المصنف
وقد اخذ في الدعوى ايضا فلا تقرب لهذا الدليل الا ان يقصد
به اثبات الجزئية الاولى من الدعوى المركبة قوله ايضا حاصله
الاستدلال بالاجماع ايضا لكن على كون ذلك المعرف مطلقا من الفاظ
العموم **قوله** فاندفع اه متفرع على التقييد في قوله مدلول اللفظ نفسه
او اصله اعلم ان الكل من السؤال والجواب مذكور في التلويح والجمع
المعرف بغير اللام نحو عبدي احرام عام ايضا الصحة الاستناد
واختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة
الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيها اكرهه الا الله لقد تافدليل الاكثر
منقوض بالجمع المنكر وجوابه ان نحو بين حملوا الا على غير كذا في التيقن
قوله والقوم اعلم ان القوم على ما ذكره الشارح اعم من الربط
وان صاحب القاموس قال القوم جماعة من الرجال والنساء معا

او الرجال خاصة او يدخل النساء على تبعية كذا قيل في التلويح وخفيتم
ان القوم في الاصل مصدر اقام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم
بامور النساء ذكره الغايق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما
جمع قائم كصوم جمع صائم والافعل ليس من ابنية الجمع **قوله** فاللفظ
مفرد اه فيه نظر لان الجمع يحجب ويوحده الضمير الجمع المجمع فتدبر **قوله**
واتا صحة استثناء الواحد منها جواب عما يرد عليه ان اذا لم يتناول
كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منها مثل جاز في القوم الا زيدا
ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء كذا في التلويح
وقال فيه فالجمع للرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للجمع
مثل الربط والقوم يصح اطلاقه على ابي عبد وكان من الشبهة الاما لانها
له معنى ان مفهوما جميع الاحاد سواء كانت ثلثة او اربعة او ما فوق ذلك
وليس المراد انه عند اطلاق يحتمل ان يراد به الثلثة وان يراد به الاربعة
وغير ذلك من الاعداد لانه لا يكون منها غير اذ ال على الاستغراق فلا
يوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط **قوله** في الجمع
لا وجه للتخصيص به لانه قد قال قبله ويخص كل واحد من الجمع وما
في معناه الا الثلثة الا ان يراد بالجمع هو الجمع الاعم منها او يكتب به عما
في معناه كالربط والقوم قال في التوضيح يصح تخصيص الجمع وما في
معناه كالربط والقوم الا الثلثة والمفرد الحقيقي كالرجل وما في معناه
كالجمع الذي يراد به الواحد نحو الا تزوج النساء الا الواحد والظاهر
كاللفرد وبهذا فسر ابن عباس رضي الله عنهما قوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم
طائفة والمراد به هو التخصيص بالمستقل انتهى ملخصا **قوله** فقيل اه
قيل المراد بالقرين ان يكون الباء الكثر من النصف والقائل بذلك
امام الحرمين واكثر اصحاب الشافعي وفيه تأمل **قوله** ان هذا اه يعني

اذا كانا مع فتيان حيث قصد بها الاستغراق وهذا لا يخالف
 ما صرح به الثقات لا تصير بحرم المنكر منها كذا افيد وفيه تأمل
 قال في الكشف ثم الجمع على قسمين جمع قلة وهو ما يدل على العشق
 فادونها الى الثلثة وامثلة افعال وافعل وافعله وفعله كالتوا
 وافلس واخر به وعلمه وقيل جمع السلامة بالواو والنون والالف
 والتاء للتقليل ايضا وجمع كثر وهو ما سواها من الجوع ثم عاتة
 الاصوليين على ان جمع القلة اذا كان منكر ليس بعام لكونه
 لكونه ظاهرا في العشق فادونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة اذا
 كان منكر افكان الشيخ بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العاتية
 واختار ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثر الا انه في اللغة
 جمع القلة يكون العموم في موضوعه وهو الثلثة فصاعد الى
 العشرة وغيره يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل
 اذ ليس من شرط العموم عند المصنف الاستغراق انتهى ومنه يعلم
 ما في كلام الشارح بهرنا فتأمل **قوله** وبهذا ينحل الاشكال اه امي
 بما ذكره الجواب عن الاشكال السابق ينحل هذا الاشكال وحاصله
 ان عدم استغراق الرهط للافراد الغير المتبنا بهته من على اللغة
 واستغراقه لها من على العرف فتراه وقولهم محلاه باللام مجاز عن
 الجنس اه اعلم ان الالف واللام اذا دخلتا اسم فردا كان او
 جمعا وكان ثم معهود يصرف اليه اجماعا وان لم يكن ثم عهد يحمل
 على الاستغراق عند بعض المتأخرين وعلى الجنس عند المحققين
 الا ان المقام اذا كان خطابتيا يحمل على كل الجنس واذا كان
 استداليا ولم يمكن حمل على الاستغراق يحمل على ادنى الجنس
 حتى يبطل الجمعية ويصير مجازا عن الجنس وفيه رعاية جانبى

٢٦٣ رعاية جانبى التعريف والجمعية في الجملة لان اللام تفيد الاشارة
 الى الجنس المعلوم المتقررة الذهن والجنس وان كان فردا فتضمن
 لكثرة وكان العمل بها اولى من اهدار احدهما كذا في شرح المنصور
 المقالة وفيه نظري وجوه اما اولها ان عد المحلى بالام من
 الجنس من قبيل العام مع عدمه في اول الكتاب من الخاص مما تبادر
 واما ثانيا فلانه مخالفا قولهم ان العام يوجب الحكم قطعيا لان
 في الجنس يتعين الادنى مع احتمال الاعلى واما ثالثا فلانه يستلزم
 ان يكون قول القائل كلهم بيان تفسير لاحد المحتملين قد اجتمعت
 الامة على انه تأكيد واما رابعا فلانه يلزم ان لا يصح الاستثناء
 من النساء والرجال واللازم منتفا جاعا انتهى وفيما قاله تأمل
 يظهر وجهه لمن نظره كلام الشارح بهرنا قال في التلويح ثم هذا
 الجنس بمنزلة النكرة بخصه الاثبات كما اذا خلف يركب الخيل
 يحصل البر بركوب واحد ويمنع النفي مثل لا يحمل لكن النساء
 اى واحدة منهن فمضى قوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون
 معناه ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد
 وذلك لان الاستغراق ليس بتقييد اذ يصير المعنى ان كل صدقة
 لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء
 ومقابلة الجمع بالجمع يقتضى ان تمام الاحاد بالاحاد لا يثبت
 كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذاك الجمع لانا نقول لو سلم ان
 هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف
 الزكوة الى فقير واحد انتهى فيه نظر لان كون الجمع المحلى باللام مستوعبا
 في معنى الجنس ليس بجاصلا وهذا هو المطلوب لا ما ذكره من جواز
 صرف الزكوة الى فقير واحد بل هو حاصله ضمن الحكم الكلى الايجابى

وهو ظاهر **قوله** تمسكا بوقوعه في الكلام اه وجه القصر عليه يظهر بعد
 النظر بهرنا الكلام صاحب التوضيح والتلويح لكن يرد على صاحب
 التلويح انه يلزم من كلامه بهرنا عدم الفرق بين القول القائل لا تزوج
 النساء وبين قول لا تزوج نساء فلا يكون اللام معولا بها والاصل
 هو العمل باللام والحج في الجملة وهو لا يمكن الا بحمل الحج المحلى باللام على
 الجنس فيعمل باللام باعتبار الاشارة بها الاحضار كجنس ويعمل
 بالحج باعتبار بقائه من وجه حيث يصدق الجنس على الكثير وان بطل
 حاشي من وجه حيث يصح الحمل على الواحد واسم الجنس يقع على الواحد على
 انه كل الجنس جواب عن سؤال وهو ان يقال لما صار عبارة عن
 الجنس وكان اللام لتعريفه ينبغي ان لا يثبت بالمرأة الواحدة ولا بالعبد
 الواحد لانها ليسا بجنسين تامين لان الجنس التام كل نساء العالم
 وكل عبيد الدنيا فاجاب وقال الواحد يصح جنبا كاملا لكل لان
 افراد الجنس لو عدت ولم يبق الا هن الواحدة كانت كذا فكان
 الاسم لاحقيقة الا ترى ان حواء كانت جنسا كاملا وادم عليه
 السلام كان جنسا كاملا وكان اسم الانثى حقيقة وانما لم يبق الكمال
 بانضمام امثالها اليها لان نقصان في نفسها فثبت ان البعض من
 الجنس صالح في ذاته لهذا الاسم حقيقة وانما صار بعضا بمرآة
 امتحاله لان نقصان في نفسه ولذا كان كذلك ساوي البعض الكل
 الدخول تحت الاسم فيساوي به حكم الكل الا بدليل يرجح حقيقة الكل
 على الاخرى كذا في شرح التقويم انتهى وهذا لا ينافي كون صيغة الجمع
 المحلى بلام الجنس في قول لا تزوج النساء ولا اشترت العبيد مجازا
 عن الجنس ويثبت بتزوج امرأة واحدة في الاول وما اشترت عبيد
 واحدة في الثاني قوله يثبت بالواحدة كل واحدة من الصور الثلاث

في قوله
 التام لانها
 ليسا بجنسين
 تامين لان
 الجنس التام
 كل نساء
 العالم

وبالاثنان والثلاثة والاربعة ايضا كل واحدة من تلك الصور بالتحضيض
 بالواحدة المذكور خفياء صدق الحج عليه قوله واليمين يتعقد الاخر
 اشارة الى ان تصور البر شرط لصحة الخلع خلافه لانه يوسف رحمه الله تعالى
 كذا افيد **قوله** الا بالنية الاظهار ان يقول الا بالنية كذا قيل وفيه نظر لان
 النية قرينة الا انها لا بد لها من الاظهار في باب القضاء لكونها امر اياها
 قوله ولما ذاق لوانه قوله تعالى لا تدركه الابصار اه قد قام البرهان على
 جواز رؤية الله تعالى بل على وقوعها من المؤمنين في الجنة فهذا النسخ رفع
 للايجاب الكلي المجامع مع السلب عن البعض مع الايجاب لبعض
 وهذا لما يتصور بحمل اللام على الاستغراق قبل ادخال حرف السلب
 عليه ثم ادخاله عليه لاسلب كلي منافي للايجاب الجزئي وان كان اللام
 ح محموله على الاستغراق ايضا كما ذهب اليه المعتزلة لقيام ذلك
 البرهان فلا ينافيه كون السلب في نحو وما اقمه به بد ظلم العباد
 سلبا كليا لقيام بهرنا ان اخر على كون هذا السلب سلبا كليا **قوله**
 والمفرد المعرف باللام والاصناف اه اعلم ان اللام تفيد عموم الجنس
 فيما لا عهد فيه وهو مختار صاحب التقويم ونحو الاسلام فيحتمل الكل
 والاخرى بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق
 ينصرف الى الاخرى لتيقنه ويحتمل الكل بدليله ويرد عليه ما قرنته
 المذكورة المنقولة عن المنصور القاري واختار الشيخ عبد العزيز قول
 جمهور الاصوليين وعمامة اهل اللغة وهو انما تفيد عموم الاستغراق
 سواء كانت داخلية على المفرد او الجمع لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام
 والعمامة هي بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حملها
 على تعريف الجنس والفائدة الجديدة اما تعريف العهد والاستغراق الجنس
 فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا

او ذلها فحل اللام على ذلك البعض ولى من حملها على جميع الافراد
 لان البعض متيقن واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق متعين كذا
 في شرح ابن الملك وفيه ان الاشارة الى الجنس المدلول عليه بدخول
 اللام من الفوائد الجديدة كما لا يخفى قال في التلويح قد سبق ان
 المعنى باللام اذا لم يكن للعهد الخارج فهو الاستغراق الا ان تدل التورية
 على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود
 الذي هني كما في اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارج المطابق
 للمعهود الذي هني وهو الخبز والماء المورثة الذهن انه يوكل ويشرب
 وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف جعله لتعريف
 الماهية وكانه اراد بالعهد الذي للمعده على الاستغراق لم يسبق ذكره
 كقولك المغلاق وقد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا ادخل السوق
 اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين تعهدوا خارجي لكونه
 اشارة الى المعين **وق** بان يسحق عليها حكم النسخ فيلزمها العموم
 والنكرة المنفية عامة ثبت عمومها لانا بوضع بل بعارض وقوعها
 بعد النسخ مطلقا سواء دخل على نفسها نحو رجل في الدار او على الفعل
 الواقع عليها نحو ما رايته رجلا وذا الوجه بان يثبت العموم فيها ضرورة
 واقتضاء للمعنى في نفس الصيغة لانا غير متناوله لجميع الافراد
 ووجه ثبوت العموم بالضرورة ما ذكره الشارح ووجهه ان الجنس
 والفرد كليهما منه موجود في ضمن كل فرد معين من افراده لكن الجنس
 فلو ثبت الحكم في بعضها على تقدير استغناء عن الجنس في غير ميبهم منه
 يلزم لجميع باي النقيضين فلو قال ما اكلت اليوم شيئا فمضى اراد
 تكذيبه يقول بل اكلت شيئا فلو لم يفد الاول العموم لما صح هذا
 التعذيب لان الايجاب الجزئي لا يناقض السلب الجزئي ويؤيد

ان اليهود لما قالوا ما انزل الله على سائر من شئ رد الله قولهم تعوهم على لحمه
 قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وهو يتنزهام تقريره وتبكيته
 فلو لم يفد الكلام الاقوال العموم لما كان هذا رداله وايضا ان النصوص
 والاجزاء تدل على ان كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد وانما صح ذلك اذ لو
 كان في النكرة موجبا للعموم كذا في الكشف **وق** ضرورة انتفاء الجنس
 الاول منه على مذهب من قال ان النكرة موضوعة للماهية من حيث
 هي هي والثاني على مذهب من قال انها موضوعة للماهية مع وحدة
 لا بعينها وهو الفرد المنتشر في التلويح وقد يقصد بالنكرة الواحد
 بصيغة الوصلة فيرجع النسخ الى الوصف فلا يعم مثل ما في الدار رجل بل
 رجلا ان اما اذا كانت مع من ظاهرا ومقدرة على ما من رجل او لرجل
 في الدار فهي للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه
 بالفتحة توجب الاستغراق وبارفع تجوزها انتهى وفيها لم يتضمن فيه من
 لا يجزئ بل يجوز تارة كقوله تعالى لا يسع فيه ولا خلة على قراءة الرفع قوله
 قلنا الوضع اعم من الشئ النوعي او قد فصل صاحب التلويح كلاما منها
 وقسم النوعي الى قسمين احدهما لا يوجد في المجاز والاخر يوجد فيه والحقيقة
 والمجاز ليس بالنسبة الى ما يوجد في المجاز بل بالنسبة الى غير كون
 عموم الشئ عقليا بالنسبة الى الوضع الشئ لا ينال عموم وضعها
 بالنسبة الى الوضع النوعي وكون الشئ مجازا باعتبار وضعه لا ينال
 كونه حقيقة باعتبار وضعه اخص والوضع لا يوجب الاستعمال للوضع
 بل يجوز تركه كلياً بان يستعمل مجازا في غير **وق** والشئ المشبوه
 يعلم وجه التعيين من قوله والمنع بالعكس لان النسخ يقتضي لا ينال
 فيلزم وقوع النكرة في سياق النسخ في نقيض الشرط المشبوه والاشارة

تفسير النسخ

الوضع لا يوجب الاستعمال للوضع

فيلزم وقوع النكحة في سياق الالبات في نقيض الشرط المنفي وبه خاصة
 الا انما قد يقع بمعونة القرينة نحو علمت نفس ما قدمت ويوضح ما قال
 صاحب التلويح ان الشرط في مثل ان فعلت فعليه حرا او امرته طالق
 للبينان في التحقيق مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا نحو ان ضربت
 رجلا فكذا امره عيب المنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان
 كان منفيما نحو ان لم اضرب رجلا فكذا امره عيب في الحال بمنزلة قولك
 والله لا ضربت رجلا ولا شك ان النكحة في الشرط المثبت خاص بغير
 الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب
 الكلي والنكحة في الشرط المنفي عام بغير السلب الكلي فيجب ان يكون
 في جانب النقيض لخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكحة في
 موضع الشرط ليس الا عموم النكحة في موضع الذي انتهى فلا وجه لجعل النكحة في موضع
 الشرط المثبت قسما مقابلا للنكحة في موضع النفي فلذلك قال المصنف ههنا
 والشك المنفي حقيقة او حكما ولا يخفى عليك ان الشرط المثبت صالح لقصد
 الحلال ايضا نحو ان دخل هذا الحصان احد منكم فله كذا وان الشرط المنفي صالح
 لقصد المنع ايضا نحو ان لم يدخل احد منكم هذا الحصان فالتاثير ان الام
 كذا او المنع عن النفي ايجاب ومن هذا التقدير يعلم ما في كلام الشارع حيث
 نقل عنه ههنا المراد بالعكس مجرد ان يكون المنفي ههنا عاما بصورته
 خاصا بمعناه مع قطع النظر عن التفصيل السابق فان كلامه الفاسق
 والمسلم عام بصورته خاصا بمعناه وان كان الشرط الاول للحل في الثاني
 للمنع فان معنى الاول اضرب فاستقام معنى الثاني ان قتلت مسلما اقتض
 منك انتهى والمنع عن عدم الضرب هو الحلال على الضرب واما عدم
 قتل المسلم فلا يصح الحلال على القتل فلا يصح المنع عن عدم قتله بل الواجب
 هو الحلال على عدم قتله قوله اعلم انه لم اعده اعلم ان النكحة اي باعتبار

وهذا المنع

باعتبار اصل الوضع للمخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات
 وانما تنعم بعموم الصفة والمراد بوصفها هو الوصف المعنوي لا النفي النحوي
 لان الجملة بعد ما قد تكون خبرا او صلة او شرط وقد صرحوا في قوله
 ليبلغكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك
 مع انه لا خلاف في انها مبتدأ واحسن عملا خبره وتكثيرها حال الاضافة
 الى النكحة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فنعنا بها انما لو اريد منهم
 يصح الحلال واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ
 والظاهر ان عمومها يجب الوضع للفرق القاهر بين اعتق عبد من عبدي
 دخل الدار واعتق ابي عبدي دخل الدار والاستدلال على خصوصها
 بعود الضمير المفرد اليه مثل ابي الرجال اناك وبصحة الجواب بالواحد مثل
 زيد او عمر وضعيف لبيان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل ما ومن
 وغيرهما كذا في التلويح فذكر في كلامه الثاني في ضمنها لانها اما نكرة
 او موصولة لانه ذكر في معنى اللبيب انها اسم لاية على اوجه شرطية وتنفرد بها
 وموصولة او نكرة مثبتة وصفت بصيغة عامة وهي ليست بعامة
 عند المصنف لانه من جعل الاستغراق شرطا للعموم وهو لا يوجد في النكحة
 الموصوفة بصيغة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك
 النكحة فلذلك لم يجعلها المصنف من الفاظ العموم وقد عددها من الفاظ
 العموم من لم يجعل الاستغراق شرطا له نحو لا يجالس الاثمة رجلا عالما
 فان العلم ليس مما يخص واحدا من الرجال بخلاف نحو لا يجالس الا رجلا
 يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد
 واحد واستدل على عمومها بالاستعمال في نحو قوله تعالى ولعبد مؤمن خير
 من مشرك للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وبذلك يظهر
 انه عام من زعم ان عموم النكحة الموصوفة تختص بغير الخبر وبكله اي

باعتبار اصل الوضع للمخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات
 وانما تنعم بعموم الصفة والمراد بوصفها هو الوصف المعنوي لا النفي النحوي
 لان الجملة بعد ما قد تكون خبرا او صلة او شرط وقد صرحوا في قوله
 ليبلغكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك
 مع انه لا خلاف في انها مبتدأ واحسن عملا خبره وتكثيرها حال الاضافة
 الى النكحة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فنعنا بها انما لو اريد منهم
 يصح الحلال واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ
 والظاهر ان عمومها يجب الوضع للفرق القاهر بين اعتق عبد من عبدي
 دخل الدار واعتق ابي عبدي دخل الدار والاستدلال على خصوصها
 بعود الضمير المفرد اليه مثل ابي الرجال اناك وبصحة الجواب بالواحد مثل
 زيد او عمر وضعيف لبيان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل ما ومن
 وغيرهما كذا في التلويح فذكر في كلامه الثاني في ضمنها لانها اما نكرة
 او موصولة لانه ذكر في معنى اللبيب انها اسم لاية على اوجه شرطية وتنفرد بها
 وموصولة او نكرة مثبتة وصفت بصيغة عامة وهي ليست بعامة
 عند المصنف لانه من جعل الاستغراق شرطا للعموم وهو لا يوجد في النكحة
 الموصوفة بصيغة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك
 النكحة فلذلك لم يجعلها المصنف من الفاظ العموم وقد عددها من الفاظ
 العموم من لم يجعل الاستغراق شرطا له نحو لا يجالس الاثمة رجلا عالما
 فان العلم ليس مما يخص واحدا من الرجال بخلاف نحو لا يجالس الا رجلا
 يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد
 واحد واستدل على عمومها بالاستعمال في نحو قوله تعالى ولعبد مؤمن خير
 من مشرك للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وبذلك يظهر
 انه عام من زعم ان عموم النكحة الموصوفة تختص بغير الخبر وبكله اي

لان النكحة الموصوفة بصفة عامة هي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك
 النكحة فلذلك لم يجعلها المصنف من الفاظ العموم وقد عددها من الفاظ
 العموم من لم يجعل الاستغراق شرطا له نحو لا يجالس الاثمة رجلا عالما
 فان العلم ليس مما يخص واحدا من الرجال بخلاف نحو لا يجالس الا رجلا
 يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد
 واحد واستدل على عمومها بالاستعمال في نحو قوله تعالى ولعبد مؤمن خير
 من مشرك للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وبذلك يظهر
 انه عام من زعم ان عموم النكحة الموصوفة تختص بغير الخبر وبكله اي

ومنه وما ذكره التارح يعلم ان معنى قوله فانها لا تكون عامة قطعا
ان الموصولة لا تكون عامة عموما قطعا بل ظاهريا على ان يكون اليمين الخيفا
النفي راجعا الى القيد وان الموصوفة كذلك عند من جعل النكرة الموصوفة
بصفة عامة من الفاظ العموم واما عند المصنف فالسبب كلي على
ان يكون قطعا بمعنى اصلا فلا بد من الفرق على زاوية هذا الباب بين
مضمون الصلوة وبين مضمون الصفة حتى يتم كون الموصولة عامة
في الجملة وكون الموصوفة غير عامة اصلا وكون مضمون الصلوة معلوما
عند المخاطب قبل الخطاب ومضمون الصفة غير معلوم له قبل لا يفيد
مالا بد منه في هذا المقام والظاهر ان في الصلوة مع الصفة لانها مع الموصول
في حكم اسم موصوف قد بر قول الآ ان الضمير اه يعنى ان الضمير جمع في
قوله يستمعون نظر الاتعد بهم معنى واخر في قوله ينظر نظر الالفظ
ولفظ من مفرد فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم
بانظام جمع من المشتمات كدالة التلويح وكذا افراد الضمير لا يدل
على الخصوص لجواز ان يكون نظر الالفظ وقد عرفت ان بعض الفاظ
العموم خاص لفظا وعام معنى قال المنصور الفارسي قوله قال الله تعالى
ومنهم من يستمعون اليك تمتك ليجي من العموم بدليل ضمير الجمع
انتهى في كلام التارح رد عليه قال في الكشف كلمة من مختصة
باولى العقول وتعمل في الواحد والثنين والجمع والمذكر والمؤنث
حتى لو قال من دخل من محاليبي الدار فهو حرتنا والعبيد والاماء وا
ولفظها مذكور موحدا وتحمل على اللفظ كثيرا وقد يحمل على المعنى ايضا وهى
تعمل في الاستفهام والشرط والخبر وتعمل في الاوليين لا محالة
واحاطة الخبر فقد تكون عامة وقد تكون خاصة كدلالة الشرط والاستفهام
تعم عموم الاتقاد وفي الخبر تعم عموم الاستفهام لان الحكم في الشرط والاستفهام

يتعلق

يتعلق بكل واحد من اهاد الجنس وقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك
نظير العموم وقوله ومنهم من ينظر اليك نظير الخصوص وهو ينفذ بهم
يصح نظير الخصوص للفراد صلته وهى ينظر الا ان اهل التفسير
قالوا المراد منه العموم ايضا كما في الاول لكن افراد صلته في الثاني وجمع في
الاول نظر الالفظ والمعنى كما في قوله تعالى بل من اسلم وجهه لله وهو
محسن فله اجر عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون وقالوا اعتبارها
ومنهم من يستمعون اليك اذا قرأت القرآن وعلت الشرايع ولكن لا يعون
ولا يعقلون ومنهم من ينظرون اليك ويعاينون اذ آتت الصدق و
اعلام النبوة ولكنهم لا يصدقون واستعمال هذه العموم الكثر من
استعمالها في الخصوص لان موضوعها الاصل على العموم انتهى بلخصا
قوله ولذا سويهاه قال في الكشف اذا قال من شئت من عبدي عا
عتقه فاعتقه قال ابو حنيفة رحمه الله ان يعتقهم الا واحدا فان اعتقهم
واحدا بعد واحد عتقوا الا الاخر وان اعتقهم جملة عتقوا الا
واحدا منهم والخيار فيه للمولى وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى
له ان يعتقهم جميعا وقال فيه ما حاصله ما قاله الشافعي بهنا وقال
في الكشف كلمة من في هذه المسئلة تتناول البعض ايضا لدخول
حرف التبعية في العبيد كما في المتنازع الا ان البعض الداخل تحت
الشرط نكح لانه لا يعلم ما دخل تحت الشرط وقد وصفت بصفة عامة
وهى المشيئة لان الصلوة مع الصفة لانها مع الموصول في حكم اسم
موصوف لا ترى ان معنى قوله عليه السلام من دخل دار ابي سفيان
فهو آمن الشخص الداخل دار ابي سفيان امن فتعم ضرورة عموم الصفة
وسقط بها اي بسبب هذه الصفة الخصوص اه التبعية فاما البعض
في المتنازع فلم يوصف بصفة عامة اذ المشيئة فيه استندت الى المخاطب

فيبقى معنى الخصوص معتبرا فيه مع صفة العموم فيتناول بعضنا عاما ونظيره
لو قيل من سرق من الناس فاقطع يفرم وجوب القطع للسرقة كلهم ولو قيل
اقطع من السراق من اشئت لم يوجب اللفظ استيعاب الجميع بالقطع
ولا يقال ان المفعولية صفة كالفاعلية ولهذا يوصف بها فيقال
عمر وضرب كما يقال زيد ضارب وشيء معلوم كما يقال رجل عالم
وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية اي بالمشية كما ان
الاولى صارت موصوفة بالفاعلية فلتتبع مجموع هذه الصفة ايضا
لانا نقول حقيقة الصفة مع يقوم بالموصوف وذلك المعنى الذي تسميه
وصفا انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول اذ الضرب قائم بالضارب و
العالم قائم بالعالم لا بالمتضروب والمعلوم وانما المفعول تعلق بذلك
المعنى باعتبار التناظر فلا يوتر ذلك في العموم انتهى وفيه نظر لان الضرب
مثلا ووصف به زيد حقيقة بطريق قيامه به ووصف به عمر حقيقة
ايضا الا انه بطريق وقوعه عليه وهذا لا ينافي تأثيره في العموم اذ كانت
الصفة عامة فلا فرق بين عموم المفعول المنكر الموصوف به او قال الكسف
قال شمس الاسلام الاوزجندى في جواب هذا السؤال ان الوصف للتعريف
والتعريف انما يحصل بالذكور ومع المفعولية ليس بمذكور ولو صار
مذكورا انما يصير مذكورا بطريق الاقتضاء فلا يحصل به العموم على
انما لا نسلم انها وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها العتق في قوله
عتقه فلا يرد هذا السؤال انتهى يعني ان الموصوف بالمفعولية في
قوله من اشئت من عبدي عتقه فاعتقه هو العتق في قوله عتقه لانه
في قوله من اشئت قوم ولا ينافي ما ذكره بهما تحقيق منه فيكون من
مشتركا بالاشتراك المعنوي لكون التبعية مفهوما كليا وشروط
الاستعمال في جزئية وما هو خلاف الاصل هو الاشتراك اللفظي

وعنه

وعند البعض يجعل ذلك المفهوم الكلي اللفظي فيكون الموضوع له
ما يصدق عليه ذلك المفهوم الكلي من الافراد الجزئية قال في التلويح والمحققون
على ان اصلها ابتداء الغاية والباقي راجع اليها وذهب بعض الفقهاء
الى ان اصل وضعها للتبعية دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد
لاطباقا لثمة اللغة على ازا حقيقتها ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم
من لا ابتداء الغاية والى لا انتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجرح
على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء انتهى لا يخفى عليك
ان غاية الشيء خارجة عنه فان النقطة غاية الخط ونهايته مع ازا خارجة
عن الخط فتدبر اعلم ان كلمة من تاتي على خمسة عشر وجها ذكر كل منها في
اللبيب وذكر فيه الاول ابتداء الغاية وهو الغالب عليها حتى ادعى جماعة
ان سائر معانيها راجعة اليه ويقع في غير الرمان نحو من المسجد الحرام
وقال الكوفيون والاحفش والمبرد وابن درستويه في الرمان ايضا
بدليل من اول يوم فما ذكر في الشارح رد على التعداد على غيره وهو
قريب من الحق عندى قوم واما حيل قوم فعااه جواب سؤال مقدر لا يخفى
تقريره على من لم ادنى بصناعة من العلم قوله وتخصر اذ الحق لفظا ولا اه لا يقال
ترجيح معنى الخصوص فيمن ليس باولى من ترجيح معنى العموم فيلانا نقول
اذ كان الخاص بعد العام فاللفظ هو المبدأ رحمة على الخاص فتدبر **قوله** لكنه
اي ما للصفات من يعقل وذوات غيرهم اه قاله الكسف كلمة بعامته وهي
تشمل في ذوات ما لا يعقل وفي صفات من يعقل فاذا قيل ما في الدار
يستقيم في الجواب فرس او شاة او ثوب ولا يستقيم في الجواب رجل
او امرأة كذا ذكره عامة الاصوليين ورايت في نسخة من اصول الفقه
ان اهل اللغة اتفقوا على ان كلمة من مختصة بالعقلاء لكنهم اختلفوا
في كلمة حاشتهم من يقول انها زائدة على معنى من تصليح ما يعقل ولما لا يعقل



ومنهم من يقول انها تختص بما لا يعقل كاختصاص من بمن يعقل وذكر صاحب
المفتاح فيه ان ما للسؤال عن الجنس يقول ما عندك بمعنى اتي احنا للشيء
عندك وجوابه انسان او فرس او كتاب او طعام او عن الوصف يقول ما زيد
وما عمرو وجوابه الكريم او الفاضل وقال في الكشف ومثل كلمة ما كلمة الذي
في العموم في مسائل اصحابنا وقال وكذا حكم الالف واللام بمعنى الذي
حتى لو قال لعبيده الضارب منكم زيدا اخر او قال لسوثة الضاربة منكن
زيد اطالق فالذي ضرب منهم يعنى وكذا التي ضربت تطلق لان الالف
واللام بمعنى الذي والتي معنى وفي كلام العرب كذا في كتاب بيان حقائق
حروف المعاني انتهى فعمل منه وجه ذكر المصنف الذي وعدم ذكر الالف واللام
ويمكن تعميم الذي المذكور على الذي لفظا وعلى الذي معنى واكتفى به عن اللحن لان
الظاهر ان تكون عامة ايضا وقد دل عليه ما سبق انفا من كلام الكشف
قوله كما في قوله لو قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت
غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في بطنها غلاما
وهذا لم يوجد فهو منتفء على كون ما عامة **قوله** واين وحيث لا يمكن
اعلم ان اين قد تكون للشرط والجزاء نحو اين تكن اكن وقد تكون للاستفهام
نحو اين كنت وعلى التقديرين تكلف للمكان وبنائها والتضمنها مع حرف
الشرط او الاستفهام وبنائها على الحركة للسكنى وعلى الفتح للاستفهام
الضم والكسر بعد الياء قال البيضاوي قوله تعالى فايما تولوا فغى اى
مكان فعلته التولية شرط القبلة انتهى وان كلمة اين الشرطية جازية
سواء كانت مع ما اولها هذه زائدة غير كافية وغير عوض عن شيء
واعلم ان اية لها ثلثة معان سواء كانت استفهامية او شرطية الاول
معنى اين الا ان اى فكون مع من في الاستعمال سواء كانت ضم هتم او
مقدرة كقوله تعالى اية لك هذا اى الثالث مع مع وقد اول قوله تعالى

فاتوا

منهم من يقول انها تختص بما لا يعقل كاختصاص من بمن يعقل وذكر صاحب

فاتوا حركتم اية شتمت على الوجة الثلاثة فيجوز ان يكفى بذكر اين
عن ذكر اية بمعنى اين واعلم ان حيث للمكان اتفاقا وقال الاخفش وقد
ترددت في ان ايضا وطى يقولون فيه هوى وجاء فيها البناء بالضم و
الكسر والفتح ومن العرب من يعربها وقراءة من قرأ من حيث لا يعلمون
بالكسر تحمل الاعراب والبناء على الكسر والبناء على الضم مشهور فيه
واذا اتصلت بحيث ما الكافية له عن الاضافة تضمنت معنى ان
الشرطية فحمت الفعلين كقوله حيث ما شتمت بقدر لك الله
بجاءه غايه الارحان وفيه دليل على كون حيثما للزمان كذا في معنى اللبس
قال في الكشف فاذا قال انت طالق حيث شئت لا تطلق قبل المشيئة
ويتوقف بالمجلس لما بينا انه من ظروف المكان ولا اتصال للطلاق
بالمكان فيلغو ذكره ويتبع ذكر المشيئة في الطلاق فيقتصر على المجلس
فان قيل اذ النفي ذكر المكان بقى قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع
في الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار والمسئلة في التجريد والكفاية
قلنا لما تعدر العمل بالظرفية جعلناه مجازا للحرف والشرط لما ذكرناه
الابرام فصار بمنزلة قوله ان شئت والاستعارة اولى من الالغاء
فان قيل لم يجعل بمنزلة اذا ومع حتى لا يبطل بالقيام عن المجلس وفيه
رعاية بمعنى الظرفية قلنا جعله مجازا للحرف ان اولى اذ هو الاصل في باب
الشرط وما وراه ملحق به كذا في الفوائد النظرية وقال في الكشف قبل هذا
الكلام اذ قيل انت طالق في الدار طلقت في الحال حيثما كانت الا ان
ان يراد ضمرا للفعل لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق اذ الطرق للشيء
بمنزلة الوصف له وما كان وصفا للشيء لا بد من ان يكون صالحا له
للتخصيص والمكان لا يصلح تخصيصا للطلاق بحال لانه اذا وقع في مكان
كان واقعا في الامكنة كلها واذا لم يصلح تخصيصا لا يمكن ان يجعل بمعنى الشرط

الشرط

بجلا في اضافة الازمان لان الزمان يصلح لمخصصا له اذا الطلاق
يكون واقعا في زمان دون زمان انتهى لمخصصا **قوله** ومع ذلك
اي لتعميمها اه اعلم ان متى تكون للاستفهام نحو حق نصر الله وتكون
للشروط والجزاء وبها يخرج مان به وتكون بمعنى الوسط وبمعنى من وبمعنى
وايان للزمان استفهاما كحج الاستفهامية الا ان متى اكثر استعمالا
وان ايان مختص بامر عظيم نحو ايان حرسها بخلاف متى وان ايان
مختص بالمستقبل بخلاف متى فانه يستعمل في الماضي وفي المستقبل
كذا في معنى اللبیب فيجوز الاكتفاء بذكر متى عن ايان قال في الكشف
متى اسم للوقت المبرم ولانه يتضمن معنى الاستفهام والشروط ويشتمل
على الازمنة كلها والفرق بين اذا ومتى ان اذا اللام الواجب وجوده
ومتى لما يتوقع بين ان يكون وبين ان لا يكون واذا قال انت طالق
متى شئت لم يقتصر على المجلس لانه باعتبار ابراهمه يعي الازمنة وكذا كان
متى ما بل اولي لانه اذا دخل ما عليه يصير للجزء المحض فلا يصلح للاستفهام
انتهى لمخصصا **قوله** وكل لشمول الافراد اه قال في التلويح اذا اضيف لفظ
كل الى المنكر فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فاعلم اجزاها
فيصير كل رجل يشبع بهذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصير كل الرجال
تحمل هذا الحج بخلاف كل رجل انتهى ففي قوله والمعرف بالمجموع نحو وكلمهم
آتيه واجزاء المفرد المعرف نحو كل زيد حسن اشارة الى ان المراد بالمعرفة
بها مطلق المعرفة سواء كانت باللام او بغيرها والى ان الاجراد
في نحو كل الرجال وكلمهم من الافراد بالنسبة الى مفردهما لكن فيه تأمل لان
قول النبي عليه السلام كل ذلك لم يكن لعموم الافراد وكذا قول الشاعر كلمة لم اصنع
ويمكن ان يقال ان القرينة قائمة بكل منهما والكلام فيما لا قرينة فيه كقول
قال المنصور لغاية في شرحه على المعنى اما كلمة كل فانها اذا دخلت على المنكر

اجبت

اوجبت عموم افرادها على سبيل الشمول دون التكرار حتى اذا قال
كل امرأة اقتر وجها فتر طالق يطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج
امرأة مرتين لم يطلق في المرة الثانية ويجعل كل فرد كان ليس معنيين وهذا
معنى الكل الافرادى حتى لو قال كل امرأة لي دخلت هذه الدار فتر طالق وله
اربع نسوة قد دخلت واحدة طلقت واحدة ولا ينتظر لوقوع الطلاق
عليها دخول الباقيات لان كلمة كل لما اوجبت عموم الافراد صار كأنه قال
لكل واحدة ان دخلت هذه الدار فانت طالق واذا دخلت على المعرفة
اوجبت عموم اجزاها وهذا معنى الكل المجموع والفرق بين المعنيين هما
ولهذا افرقوا بين قولهم كل رحمان مأكول وكل الزمان مأكول بصدق الاول
وكذب الثاني اذ القشر غير مأكول وقال محمد رحمه الله تعالى في الجامع لو قال
انت طالق كل تطليقة يقع الثلاث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة
قوله نحو وكلمهم آتيه اعلم ان لفظ كل مفرد مدلوله ومعناه بحسب ما يضاف اليه
فان كان مضافا الى المنكر وجب مراعاة معناه فلذلك جاء الضمير مفردا فذكر
نحو وكل من فعلوه في الزبر او مفردا مؤنثا كل نفس بما كسبت رهينة او
منه او مجموعا مطلقا والمضاف الى المفرد اذا اريد به نسبة الحكم الى كل واحد
وجب افراده نحو كل رجل يشبع رغيف والى المجموع وجب جمعهم وربما
جمع الضمير مع ارادة الحكم على كل واحد وان كان مضافا الى معرفة فقالوا
يجوز مراعاة لفظه ومراعاة معناه نحو كلمهم قائم او قائمون والصواب
ان الضمير لا يعود اليه من خبره الا مفردا مذكرا على لفظه نحو وكلمهم آتيه
يوم القيمة فرد الذم في معنى اللبیب واليه اشار الشاعر بالتمثيل بقوله نحو
وكلمهم آتيه **قوله** تقدير كل قلب فاعل واجب فيكون الحاصل على كل قلب كل متكبر
جبار فيقع افراد القلوب كما يقع كل اجزاء القلب **قوله** وكلما بالعكس اه
قال المنصور القائل في شرحه على المعنى اعلم ان كلما ومتيما وايضا من الفاظ

العموم

الا ان بينها فرقا من حيث المعنى فكما يدخل الافعال ويقضيه عمومها قال الله
كلما نصحت جلودهم بدلتناهم جلودا خيرا واليه اذ قال محمد رحمه الله تعالى
الجامع اذ قال كلما تزوجت امرأة فزواجها لوقفت زوجة امرأه امرأه تطلق في كل
مرة لانه يقتضي عموم التزوج وميتما يدخل الافعال ويقضيه تعميم زمانها
فللهذا قال علماءنا اذ قال لامرأة متيما لم اطلقك فانك طالق فانه يقع
الطلاق كما سكت لوجود وقت لم يطلقها فيه بعد كلامه وكذلك اينما
يدخل الافعال لكن يقتضي عموم مكانها قال الله تعالى اينما تقفوا اخذوا
وقتلوا تغتيلا انتهى قال ابن الملك في شرحه على المنار اذا انضمت كلمة
كل بكلمة باوجبت عموم الافعال لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع
مضافا اليه فيدخل ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون
المصدر بمعنى الوقت انتهى لانها مصدرية توقيتية قال الله تعالى كل له قاتلون
قال البيضاوي تنوين كل عرض عن المضاف اليه اي كل ما فيها انتهى فالمراد
انه لازم الاضافة من حيث المعنى لو كان مضافا في اللفظ ايضا اولا
فاذا قطع عن الاضافة لفظا فقال ابو حيان يجوز مراعاة اللفظ نحو
كل يعمل على شاكلته ومراعاة المعنى نحو وكل كانوا ظالمين والصواب ان المقدر
يكون مفردا من نحو كل آمن بالله فيجب الافراد ويكون جماعا من نحو
كل من فلك يسبحون فيجب الجمع كذا في التيسير اعلم ان الكثرة نحو كل من رزقوا
منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل منصوب على الظرفية
بالاتفاق والمعنى كل حين رزقوا والناصب هو الفعل الذي كان
جوابا للمعنى وهو قالوا في هذا القول الشريف وجازت الظرفية من
جربة فانها اما حرف مصدرية توقيتية والجملة بعده صلة له ليس
لها محل من الاعراب ومن ههنا كان شرط المعنى فاحتمل الاجلتيان
احديهما مرتبة على الاخرى واقام اسم نكرة بمعنى وقت في لا يحتاج

الى تقدير وقت والجملة بعد في موضع خفض على ان تكون صفة
في يحتاج الى تقدير عائد فيها فالمعنى كل وقت رزقوا فيه وفيه بعد
كذا في معنى التيسير لعدم اولوية بعضها اي عن البعض الاخر
فلو عين البعض مع كون كل بعض من الابعاض الكائنة بين الادي
والكل محتملا في نفسه يلزم الترجيح بلا مرجح ولم يتعرض وجه عدم
امكان تصحيح العقد على جملة الشهور لكونه في غير خفي **قوله**
ليس واخلاقا ولا يكون الناز اوليا بالنسبة الى الثالث غير معتبر
لان المعتبر المتبادر ههنا هو الاول الحقيقي لا الاضافي **قوله**
واما استحقاق كل واحداه جواب سؤال مقدر واثارة الى الفرق
بين ما سبق وبين هذا **قوله** فلانه قطع النظاه ولو عين البعض منهم
لذلك النفل يلزم الترجيح بلا مرجح **قوله** بخلاف ما اذا قال اه قد سبق
الكلام في قوله ويخص من اذا الحقه لفظا اولا ونقل المسئلة هناك
على السبيل الكبير قال في التلويح لو قال من دخل هذا الحصان اولا
فله الف فدخله عشر معالم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس
عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق احد
دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة الكل او الجميع ليكون
لكل منهم او لجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم
الجميع على سبيل الاجتماع قصد او عموم من انما ثبت ضرورة ابراهم
كالنكرة في موضع النفي فلما شاركه تصح الاستعارة انتهى وفيه
تأمل فتأمل في التفسير وههنا فرق اخر وهو ان من دخل اولا
علام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما اخر فلما بلغوا
فيقتضى العموم في الاول فيتعدى الاول وقال في التوضيح وهذا الفرق
قد تغردت به وتحققت ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة

بالنسبة لكل واحد من هو غير في قولهم من دخل هذا الحصان أولا
يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي امانة قوله كل من دخل
اولا فلفظ كل دخل على قولهم من دخل اولا فاقترض التعدد في المضائق اليه
وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول
الحقيقي لا يكون متعدد اذ مراد معناه المجازي وهو السابق
بالنسبة الى المتخلف انتهى وفيما قاله من هذا الفرق نظر وجواب
مذكور ان في التلويح **ق** وجميع الشمول على سبيل الاجتماع اه
تقره بهنا خلاصة ما في التوضيح والتلويح **ق** فلا يصح جمعها في
ارادة واحدة اشارة الى الجواب بانهم ان دخلوا معا يحمل الكلام
على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز
وحاصل الرد ان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى
الارادة دون الوقوع وبهنا قد تحقق الوجه في الارادة ليدل على
تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازة كذا في التلويح **ق** لعدم
القرينة على ذلك اشارة الى ان عدم استحقاق كل واحد تمام النفل
ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي المراد بهنا بل من جهة انه لا دليل
على الاستحقاق والحكم **ق** لا يثبت بدون الدليل كذا في التلويح
فلو ذكر بعد قوله بل هو مستعار للتا بقية الدخول واحد كان
او جماعة لكان اولي فتدبر وهذا المعنى المجازي معنى واحد شامل به
لحقيقته المجازي واعم من كل منهما **ق** قيل لو حملوا الكلام على القائل
هو بعد الملة والدين وبما قاله يظهر ان الحمل على الحقيقة ليس معتذر
فكيف يعمل بعموم المجاز لان شرط المجاز تعذر الحقيقة وهو غير
موجود على قوله والفا هذان آراء غير وادلان المفروض لا يبطل
المنطوق بهنا في الارادة على الحقيقة والانفهام من الكلام

غاية

غاية ما يكون بهنا عدم الجحج بين الاجتماع والانفراد في الدخول
بحسب الخارج بخلاف التا فيض الضرب فانها قد يجتمعان في الخارج
ذاتا وحكما ولا شك ان شرط الدلالة ولا شك ان مثل هذا الرد يجري
في مثل قولهم تعا ولا تغفل لهما اف لان الضرب بدون التا فيض معنى
مجازي مبطل للحقيقة التا فيض والفا هذان تجري في مطلق اللفظ
ولا شك ان هذا الكلام للتشبيح والتجريد على الدخول اولاً وان
الجدادة في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى ولا ينافيه كون
الفعل بالجماعة اقوى واكثر وقوعا منه بالمنفرد فتدبر **ق** اللفظ الوارد
قدمه على مسألة حكاية الفعل وصاحب التوضيح قدمها على هذه
المسئلة فمما تأمل بهنا بعد وجه مناسبتة ذكرها بعد البحث عن العموم
وعن الفاظ فيعلم ان لكل من التقديم والتاخير وجهة يليق النظر اليها
بهنا ~~فيكون التقديم والتاخير وجهين من وجهة واحدة~~
~~فلا يصح الجمع بينهما في~~
اعلم ان خطا بالسارح اذا كان جوابا للسؤال فهو غير مستقل
بدونه وتابع له في العموم اتفاقا وفي الخصوص ايضا عند الاكثر
وظاهر كلام الفاضل في شرح المختصر يدل على انه لا نزاع في كونه تابعا
للسؤال في العموم والخصوص حتى لو قيل هل يجوز الوضوء بماء
البحر فقال نعم كان تابعا له في العموم ولو قيل هل يجوز الوضوء
بماء البحر فقال نعم كان تابعا له في الخصوص فيكون معنى نعم على الاول
يجوز الوضوء بماء البحر وهذا عام بحال السؤال وعلى الثاني يجوز
لكر الوضوء بماء البحر وهذا خاص كالسؤال وعند البعض يكون
معناه يجوز الوضوء بماء البحر على العموم وان كان السؤال خاصا
مقيدا بقوله لى لان العبارة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب

قوله

استفراحا او خبرا كل جزا متعلق بكل من الكلام موجب والمنفي
اعلم ان لفظ نعم بفتح العين وكثارة تكررها وبراقرأ الكسائي وبعضهم
يبدلها حاء وبراقرأ ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وهو حرف تصديق
ووعده واعلام فالاول يكون بعد الخبر مثبتا كان او منفيما نحو
قام زيد وما قام زيد والتلا يكون بعد الفعل ولا تفعل وما في
معناها نحو هلا تفعل وهلا لم تفعل وبعد الاستفهام في نحو
هل يعطيني والثالث يكون بعد الاستفهام متعينا في نحو
هل جاءك زيد فاذا قيل قام زيد فتصدىقه نعم وتكذيبه لا ويمتنع
دخول بلى لعدم النفي واذا قيل ما قام زيد فتصدىقه نعم وتكذيبه بلى
ويمتنع دخول لا لانها لنفي الاثبات لا لنفي النفي واذا قيل اقام زيد
تقول نعم ان اثبتت القيام ولا ان نفيتها ويمتنع دخول بلى واذا قيل
الم نعم زيد تقول بلى ان اثبتت القيام ونعم ان نفيتها ويمتنع دخول لا
قال الله تعالى الست بربكم قالوا بلى والحاصل ان بلى لا تأتي الا بعد النفي
وان لا تأتي الا بعد الاثبات واما نعم فيأتي بعدهما وانما جاز بلى
قد جاء تلك ايات لان لو ان الله هدى يدك على نبي هدايته وقال جماعة
من النحويين اذا كان قبل النفي استفهام فان كان على حقيقته فجوابة
كجواب النفي المحرر وان كان مراد به التقرير فالكثران يجاب بما يجاب
به الاثبات رغبا لمعناه وقال ابن عصفور اجرت العرب التقرير في الجواب
بجوى النفي المحض وان كان ايجابا في المعنى فاذا قيل لم اعطك درهما قيل
في تصديقه نعم وتكذيبه بلى وذلك لان المقرر قد يوافقك فيما تدعيه
وقد يخالفك فاذا قال نعم لم يعلم انه لا ادع لم تعطف على اللفظ او نعم
اعطيتني على المعنى فلذلك اجابوه على اللفظ ولم يلتفتوا الى المعنى
واعلم ان لفظ بلى حرف جواب اصلي الالف وقال جماعة الاصل بلى والالف

النفي رعا
عند اس السبب
ان يجاب
بما يجاب

زائدة

زائدة وبعض هؤلاء يقول انما للتا نيت بدليل اما لقرانها ونحو النفي
ويفيد ابطاله سواء كان مجردا عن الاستفهام نحو زعم الذين انهم كفووا ان
يبعثوا قلوبى وربى الاية او مقرونا به حقيقيا كان نحو اليس زيد
بقام فيقول بلى او تو بئحيا نحو ام يحسنون انا لا نسبح سرهم و
نحو ايم بلى او تقرير يا نحو اياكم نذير قالوا بلى وقد اجر والنفي مع
التقرير مجرى النفي المحرر واردة بلى كذا في فني اللبيب ومنه يعلم شان
كلام الشارح به هنا **ف** قلنا خصصته دلالة الحال اه قال بعد ذلك
ولا يلحق ان العمل بالحال دون العمل بالمقال فكيف خصصته الا ان يقال
المراد بالحال الظاهر به هنا ويؤيد ما اشتره من ان لسان الحال انطق
من لسان المقالم ووجه القطع والظهور ووجه تعيين الجواب والابتدا
يعلم بعد ذلك النظر في عبارة الشارح به هنا وكذا يعلم وجه كون الجواب
عاما عن السبب بعدها ولا يسقط به عن المطبق بقوله كما لا يسقط
عنه سبب خصصته بالقياس الى ان فيه والاشارة المذكورة في الشرح وسبب
تحقيق ذلك فانظر قوله فيكون اجماعا على ان العبارة لعموم اللفظ لا
لخصوص السبب في التلوين وذلك كاية النظر بانزلت في قوله اعره
او من بن الصاميت وآية اللعان في بدلان بن امية وآية الترم في
سورة ردا وصفوان او في سورة الجن وذكر الحديثين المذكورين في الشرح
ثم قال فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه
بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على التسوية ولما كان النقل
السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال للمنة عام والسؤال خاص
اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخول تحت
الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه وعن الملا
بان فائدة نقل السبب لا تخصره خصوص الحكم به بل قد يكون به

٢٧٤

٥٦

نفس معرفة اسباب نزول الآيات و ورود الاحاديث و وجوه
القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن
السؤال و بيان حكمه و قد حصل مع الزيادة و لا نسلم وجوب المطابقة
بمع المساوات في العموم و الخصوص انتهى قال الاصفهاني في شرحه
على مختصر المنتهى اجاب اولاً يمنع الملازمة لان دخول السبب الذي ورد
لاجله العام تحت العام قطعي بخلاف دخول الافراد الاخر فان دخولها
تحت سبب الظهور فيكون السبب مختصاً بعدم جواز اخرج
بالاجتهاد و تابع انتفاء التالي بالانسان منهم اتفقوا على عدم
جواز اخراج السبب و ذلك لان الاجتهاد رحمه الله تعالى اخرج
ولد الامة المستقرشة عن عموم قوله عليه السلام الولد للفراش
ولم يلحق ابو حنيفة رحمه الله ولد الامة بمولاهما المستقرش مع ان
الحديث ورد بسبب ولد الامة لان الحديث ورد في ولد زعمته
لما روي ان زعمته كانت له امته و قد اصابها عتبه بن ابي وقاص
فقطر برأجله و قد قتل عتبه كافر او عهد الى اخيه سعد بن ابي وقاص ان
ابن وليدة زعمته اي امته مع فخذة فلما كان عام الفتح اخذ سعد
بن ابي وقاص وقال ان اخي قد عهد اليه فقام اليه عبد الله بن زعمته
فقال سعد هو اخي و ابن وليدة ابي و ولد علي بن ابي وقاص فقالوا
عليه السلام فحكم رسول الله بان الولد للفراش و قال الاصفهاني القائلون
بان العام الوارد على سبب خاص لا يكون عاماً احتجوا بختمه و جوه
و ذكر الوجوه الثلاثة مع اجوبتها التي ذكرها صاحب التلويح على
خلاف ترتيبه و قال الثالث لو قال قائل و انتم ما تغديت في جواب
من قال له تغديت لم يكن عاماً لانه ان تغديت عند غيري لم ينجس
اجاب بان خصوصية هذه الصورة لاجل عرفها خاص اذ قوله ما تغديت

يدل عرفاً على انه ما تغديت عنده فلا يوجب الخصوص في غيرها و قد
اشارة اليه شارح فيما سبق فتذكر و قال الاصفهاني الخامس لو عم
العام الوارد على سبب خاص لكان العموم مستلزماً للحكم باحد
المجازات بالتحكم لان نسبة العموم الى جميع الصور المندرجة تحتها
متساوية و التالي باطل ببيان الملازمة انما يخرج حينئذ ان صورة
السبب مرادة من العام الوارد عليها و صورة السبب احدى مجازات
العام لان كل بعض منه مجاز فيلزم الحكم باحد المجازات بالتحكم لان نسبة
العموم الى جميع الصور المندرجة تحتها متساوية فالجزم باحدها دون
غيره تخلف اجاب بان ان اردتم بعدم اولوية ارادة صورة السبب
عدمها بالنظر الى العام دون امر خارجي فسلم لكن لا نسلم ان ما نحن فيه
كذلك لان كون العام نصفاً لبعض امر خارجي بقرينة و بهي و ورود
الخصاب بياناً لذلك البعض وان اردتم بعدمها لعدم مطلقاً فهو
ممنوع انتهى قال في التحقيق للفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص
يجري على عموم عند عامة العلماء سواء كان السبب سؤالاً او
وقوع حادثته ومع الورود على سبب صدوره عند امر دعاء الاذكار
ومع الاختصاص بالسبب اقتضاه عليه و عدم تعديه عنده حتى
كان الحكم ثابتاً حق غير سائل او صاحب الحادثة بنص اخر او بدلالة
او بقياس و قال مالك و الشافعي يختص به و هو اختيار المرزقي و القفال
واجب بل الدقاق و ذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث
الى ان السبب ان كان سؤالاً يختص به و ان كان وقوع
حادثته لا يختص به و ذكر في التحقيق ما ذكرنا سابقاً من اولى الفرق
فيما يكون الظاهر ابتداء احتراز عما يكون الظاهر الجواب و عما
يكون جواباً قطعاً مع ان قيمه تحقياً عليه و لا بد منه في الشرع بناء على

على انه لا يخرج في الدين لو لم يصرف عنه صادف وبهنا وجد الصادف عنه
قول لانه نكرة في سياق النفي وهي عامة والجمله من حكم النكرة على ما
 بين في محله والمصدر الذي دل عليه الفعل مصدر منكر هذا انما يتم اذا كان
 كالمعبر فيها هو النسبة الى الفاعل المعين فغيره نظراً على قول **قول** الا عند
 من يقول بعموم المشترك فكان الفعل المنبثق من الالفاظ المشتركة
 فهو عام عنده وفيه ما فيه توكيد بظهور صل عليه السلام في الكعبة اه قال
 في التوضيح قال في لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم استدبار بعض
 اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النفل وقال في صدر الشريعة صح
 في الكعبة الفرض والنفل المذكور في الهداية خلافاً لما في غيرها والمذكور
 في كتابات في الجواز اذا توجه الاجزاء الكعبة حتى اذا توجه الى الباب
 وهو مفتوح ولا يكون ارتفاع العتبة بقدر مؤخره الرحل لا يجوز
 انتهى ومنه يعلم جواز الصلوة فيها بدون الاستدبار انما كان ظهر
 المصلح فيها مقابل ذلك الباب قريباً منه قال في الهداية الصلوة
 في الكعبة جائز فرضها ونفلها خلافاً لما في غيرها ولما دللنا في الفرض
 لانه عليه السلام صل في جوف الكعبة يوم الفتح انتهى والوجه بين هذين
 الاقوال لا يكون الا باثبات الاقوال الثلاثة التي في حق الصلوة
 في جوف الكعبة قال في النهاية خلافاً لما دللنا في الفرض لانه مع صلوات
 جوف الكعبة فهو يتقبل بعضها من الكعبة ويستدبر بعضها اخرها
 واستدبار القبلة موجب للفساد ويستقبال القبلة موجب للجواز
 فقد اجتمع ما يوجب الجواز والفساد فخرج ما يوجب الفساد احتياطاً
 انتهى في الفرض والنفل على رأي الشافعي وفي الفرض فقط على رأي
 مالك الكون النفل غير لازم علينا ابتداء فتوسع فيه وجعل الاستدبار
 في حكم المعدوم لوجود ما يقابل من الاستقبال فيه فلا يرد عليه ان هذا

في قوله عليه السلام صل في الكعبة
 فاعلم انما هو في الكعبة
 اذا كان في الكعبة

٢٧٦ يدل على عدم جواز الصلوة مطلقاً وقد ثبت صلوة النبي عليه السلام فيها
 وكذا من خصا يصعب عليه السلام امر بعينه جداً قلنا انه لا يبعد ان يقال
 ان الفرض فوق النفل فاذا جاز النفل في الكعبة جاز الفرض فيها بطريق الدلالة
 كما جاز بطريق القياس على النفل فقد برهان في التفسير حكاية الفعل لا تقع
 لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صل النبي عليه السلام في الكعبة
 فيكون هذا في معنى المشترك فليتناحل فان ترجح بعض المعاني فذلك وان
 ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الاخر
 بالقياس وقال في التوضيح ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله
 عليه السلام والتساوي بين الفرض والنفل امر الاستقبال حاله
 الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض الاخر قياساً على ان التلويح
 تحريم محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابة
 فعلا من افعال النبي عليه السلام بلفظها هم العموم مثل من عزب
 الغر ووقف بالشفقة للحجاز سهل يكون عاماً او لا فذهب بعضهم للعموم
 لما ان الظاهر من حال الصحابة العدل العارف بالقوة انه لا ينقل العموم الا
 بعد علمه بتحققه وذهب الاكثر الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو
 بالمحكي لا بالحكاية والعموم انما هو من الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع
 لا يكون الا بصفة معينة والمصنف مثل ذلك عند قول الصحابة صل
 في الكعبة عليه السلام داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الاعلى
 تقدير عموم الفعل المنبثق في الجهات والازمان والصحيح ان العموم
 لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيره انما يلحق به
 بدليل من دلالة نص او قياساً ونحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك عند قوله
 بالشفقة للحجاز بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم
 فاعلم الجار عام وفيه نظر اما اولاً فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار

عن النبي مائة حكم بالشفعة للحاز ولا معنى للحكاية الفعل الآهنا وانما نينا
فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية
الصحة بل بلفظ عام وانما لنا فلان جعله بمنزلة قول الصحابة قضى
النبي عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية
للفعل ضرورة ان الفعل اعني قضاه بالشفعة للجيران انما وقع
في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكم بصيغة العموم
بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا في يكون نقل الحديث بالمعنى
لاحكاية الفعل والتقدير بخلافه انتهى لا يخفى عليك ان الصحابة
اذ قال صلى الله عليه وسلم في الكعبة واذ قال صلى الله عليه وسلم عن بيع
العزرو اذ قال قضى عليه السلام بالشفعة للجار والقول منه حكاية
لفعل النبي عليه السلام واخبار عنه في كل منها ولا عموم له ولا لفعله الواقع
منه عليه السلام بل للمعز بن ابي ان اللام فيه للاستغراق والشفعة و
الجار في غير ما وقع منه عليه السلام بطريق القياس مثلا فالقول عموم
حكاية الفعل وبعدهم عموم ما قول بلا فائدة معتدرا فاقام في الحديث
منه عن بيع العز وهو الخطر الذي لا يدري ان يكون ام لا كبيع السهمك
في الماء والطيرة الهواء **قوله** الجرح المذكور بعلامة الذكور اه فيه احتراز
عن غير نحو الرجال والناس والمسلمات مما لا يتناول الاناث اصلا
وتتناول الذكور والاناث جميعا ولا يتناول الذكور اصلا واتفاقا
فيكون النزاع في تناول للذكور والاناث عند الاختلاف فيما
يكون موضوعا للذكور والاناث بحسب المادة وللذكور فقط بحسب
الصيغة كالجرح الذي ذكر بعلامة الذكور **قوله** بطريق الحقيقة عرفاه
فيه احتراز عن اللغو والحقيقة العرفية واجه على اللغو في لسان
اهل العرف وذلك المعنى المتناول للذكور والاناث عند الاختلاف

هو المعنى الحقيقي لذلك الجرح في العرف فلا يلزم الجمع فيه بين الحقيقة والمجاز
قوله والجمع المذكور بعلامة الاناث اه الذكور تغلب على الاناث بلا
عكس اصلا والتغليب من باب المجاز فكان ذلك الجمع يصدر بعد غلبة
استعمال ذلك المعنى حقيقة عرفية واقام التغليب كثيرا بينت
في كتب المعاني فتدبر في هذا المقام فانك تجد بعده شيئا يليق بالمراد **قوله**
اي المشترك فيه اه يصح ان يقال هذا اللفظ مشترك بين هذه المعاني
فيصح ان يجعل المعاني مشتركها اللفظ بان يوضع لكل منها قال المنصور
القائذ في شرحه على المعنى المشترك ما استترك فيه معان او اسامي لا
على سبيل الانتظام المراد بالاشتراك ان يكون بالوضع وقال قيد
برها ليندرج فيه القسمان لجواز ان يكون المشترك موضوعا للمعاني
او لا سميها كالعين مثلا فان جاز ان يكون موضوعا للمعاني الباصرة
والغفارة ونفس الشيء وجاز ان يكون موضوعا لاسميها او نقول
جاز ان يكون المراد بالمعاني ما هو بمقابلته الاعيان انتهى لما يخفى
عليك بعد كونه موضوعا لاسمي المعاني **قوله** بنفسه احتراز عن القرينة
في المجاز والقرينة المعنية للمراد من بين معاني المشترك لا تنزه دلالة
على معنى بنفسه **قوله** المراد به اه يعني ان المراد بالكثير ههنا ما يقابل الواحد
لا ما يقابل القليل فيشمل الوضعين وما فوقهما واحترز به عن الموضوع
للكثير بوضع واحد كما حروف على ذى **قوله** اي لاسماء المنفردة المعاني
اه فيه نظر لانها خرجت بقوم وضعها كثيرا الا ان يقال ان قوله يخرج
المنفرد متفرع على قومه وضعها كثيرا لا على قوم لمعنيين ويؤيده عطف
قوله والمجاز لانه خرج بقوم وضعها كثيرا لانه موضوع بالوضع النوعي
الواحد للمعنى المجازي بل بقوم وضع المنفرد بما ذكر سابقا **قوله** فخرج المنقول
الاولى ان يقول فخرج المنقول والمرجى اذ لوجه للتخصيص بعد التعميم

يقوم سواء كان بينهما مناسبة اولاً وحمل المنقول على اللغوي كالمثل لها
بعيد وحذف المعطوف محتمل به هنا **قوله** وحكمة التوقف للتأمل اي
ان حكم المشترك التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان
المراد به حق حتى يقوم به دليل الترجيح لان الاشتراك ينبع عن المساواة
وقد ثبت ان لا عموم للمشارك فكان الثابت احد مفهوماته غير عين
عند السامع من غير ترجيح لاحدها على البارة فيوجب التوقف ولكن بشرط
التأمل في الصيغة او غير ما يبيح بشرط ان لا يقعد عن طلب المراد لان
ادراك المراد فيه محتمل بالتأمل في الصيغة او غيرهما من الدلائل و
الامارات التي يحصل بالتأمل فيها ترجيح احدها على باقيةا وعلما وانا
تأملوا في لفظ القرء المشترك بين الطهر والحيض فوجدوا اصل هذا
التركيب والاعلى الجع اذ يقال قرأت بمعنى جمعة وعلى الانتقال لانه يقال
قرأ النجم اذا انتقل وحقيقتها كانت في الدم والحيض لان الدم يجتمع
في الرحم والطهر اصل والحيض عارض والانتقال يتحقق من الاصل الى
العارض فكان هذا الاسم اولى بالحيض فقالوا المراد من القرء في قوله
ثلاثة قروء الحيض دون الاطهار واستدلوا ايضا بالاشرو وهو ما
روى عن النبي صلى الله عليه وسلم او عن بعض الصحابة رضوان
الله تعالى عليهم اجمعين طلاق الامة ثنتان وعدت احيضتان على
ان المراد منها الحيض لانه لما صدر في بلفظ الحيض وانما الرق في تنصيف
ما ثبت في حق الحر دون التبديل علم ان الثابت في حق الحر ايضا
الحيض دون الاطهار وكذا في التحقيق في نظر لان زمان الطهر هو
الجامع ففيه معنى الجمع ايضا لانه في الحيض من المني للمفعول وفي الطهر
من المني للفاعل وان الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من
الحيض الى الطهر والمراد هو الطهر الشرعي وهو لا يكون اول المنتقل عنه

لتوقف

٢٧٨ لتوقف على الحيض كذا في شرح ابن الملك على المنار وقال في الاولي ان
يستدل على كون القرء للحيض بقوله تعالى واللاتي يسئن من الحيض **قوله**
فقبل يجوز وقبل لا يجوز قال في التلويح فقبل يجوز وقبل لا يجوز
وقبل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهدايت في باب
الوصية انتهى حيث قال في اخر باب الوصية للاقارب وغيرهم ومن
اوصى لمواليه وله موال اعتقهم وموال اعتقوه فالوصية باطلة وقال
الثاقفي في بعض كتبه ان الوصية بينهم جميعا وذكر في مواضع اخر انه
يقف حتى يصالحوا له ان الاسم يتناولهم لان كلا منهم يسمى مولا فصار
كالاخوة ولنا ان الهجرة مختلفة لان احدهما يسبح مولى النعمة والاخر
منعاه عليه فصارت مشتركا فلا ينتظمها لفظ واحد في موضع الاثبات مجازا
ما اذا حلف للميكلم موالى بن فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل لانه
مقام النفي ولا تنافي فيه انتهى لم يذكره الشارح فادراج في يجوز بان يكون
اعم مما في الاثبات او النفي عند البعض ومما في النفي فقط عند الاخر او في
لا يجوز بان يكون اعم مما فيهما عند البعض ومما في الاثبات فقط عند الاخر
غير بعيد كل بعد **قوله** والمختاراه قال القارني في شرحه على المعنى لا يجوز ان يراد
من المشترك الا واحد من موضوعاته كالشركيين يترها بيان في الانتفاع
بالعين المشتركة فان في نوبة احد هما لا يجوز للاخر التصرف فيها فكذلك
اللفظ المشترك لا يجوز ارادة المعنى الاخر منه عند ارادة احد معنييه
وهو اختيار عامة الاصوليين وابي الحسن البصري وابي هاشم وابي عبد الله
البصري خلافا لثاقفي والقاضي عبد الجبار وابي علي الجبائي فيما لم يتناف
ارادتهما والحجة لنا انه لا يخلو اما ان يستعمل في الجميع بطريق الحقيقة
او بطريق المجاز لا يجوز الاول لكونه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة
اهل اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين

يعرف بالتأمل وقال صاحب التوضيح لأنه يلزم أن يكون اللفظ الواحد
مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل واحد منها والمعنى المجازي وهو المجموع
وهذا لا يجوز وفيه نظر لأن الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين
بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم على أن الجمع ممنوع بظهور التأمل انتهى
أذ لم يتعلق الإرادة في الاستعمال الواحد بالمجموع من حيث أنه مجموع
بل بكل واحد منه وكل واحد منه نفس الموضوع له ولا ينافيها الوضع لكل
واحد منه بطريق الاستقلال اللهم إلا أن يقال أن الاستعمال لم يكن
واحد في الحقيقة بل متعدد أو لا نزاع فيه وإذا استعمل في المجموع على أنه
نفس الموضوع له ككل واحد يكون استعمال المشترك في أحد معانيه ولا
نزاع فيه أيضا نعم إذا استعمل في المجموع من حيث أنه مجموع مجازا يكون كل واحد
واحد في المعنى المجازي المراد فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لكنه لا يكون
تمامه نزاع وإذا كان بين معنيي المشترك علاقة كاللازمية والملزومية
واستعمل في أحدهما من حيث أنه نفس الموضوع له وفي الآخر من حيث أنه غير ذلك
الموضوع له الملائس لم يكون هذا جمعا بين الحقيقة والمجاز فلا يجوز عند
من لم يقبل عموم المشترك أصلا ويجوز عند من قال به ويلزم الترجيح بلا
مرجح في صورة تعيين أحد المعنيين بالحقيقة والآخر بالمجاز وقال ابن
أخذ من التلويح فيما يجيء لانزاعه جواز استعمال اللفظة في مجازي
يكون المعنى الحقيقي من أفرادها استعمال اللفظة عن فإيا يدب على الأرض
ووضع القدم في الدخول ولأن امتناع استعمال المعنى الحقيقي والمجازي
بجانب يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا وإنما
النزاع في أن يستعمل اللفظ الواحد ويراد في الإطلاق واحد معناه
الحقيقي والمجازي معا بان يكونا كل منهما متعلق الحكم مثل أن يقول لا تقتل
اسدا ويريد السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث أنه نفس الموضوع له

٢٧٩ والآخر من حيث يتعلق به نبوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر
إلى هذا الاستعمال مجازا والحق أنه فرع لستعمال المشترك المعين
فإن اللفظ موضوع للجمع المجازي بالنبوع فاللفظ بالنظر إلى الوضعين
بمزية المشتركة فمن جوز ذلك جوز هذا كالكافي ومن لا فلا
أن امتناعه إنما هو من جهة اللفظ حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع ممن
يعتد به والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوده ضعيفة
لا حاجة إلى إيرادها وردها انتهى لا يخفى عليك أن شيئا مما ذكر
ليس من قبيل استعمال اللفظة في معنيين مجازيين وأنت خير من صحة
عما استفاد من هذا الكلام على رأي الساقية فإنه التوضيح قال بعض
الشفعة لا عموم للمجاز لأنه ضروري يصار إليه توسعة فيقدر
بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله قال بل يكون مع الضرورة
أذ إذا استعمل اللفظ يجب أن يحمل على المعنى الحقيقي فإذا لم يمكن فعله
المجازي فمنه الضرورة لا تنافي العموم وقال الشاعر فيما يسيح و
حكم المجاز بقوت ما أريد به من المعنى خاصا كان المجاز أو عاما دخل فيه
المعنى الحقيقي نحو لا أدخل دار فلان حيث يتناول الملك والعارية
والاجارة أو لا تخول تبصروا الصاع بالصاعين فإن المراد به ما يحمل
فيه وهو لا يتناول المعيار المخصوص اعلم أنه لما لم يتصور من أحد نزاع
في صحة قولنا جاء في الأسود المائة الأزيد أو لم يوجد القول بعدم
عموم المجاز في كتب الساقية كما ذكر في التلويح لم تعرض لذلك البحث
انتهى وصحة يعلم أيضا جواز عموم المجاز مطلقا فتدبر اعلم أنه قد يورد
العلاقة المعبرة عند أهل الفن بين الكل والجزء كما توجد بين الإنسان
وإنسائه قد لا يوجد كالم توجد بين مجموع الأرض والسماء وبين
الأرض والابنية وبين السماء ويصدق قولنا كل العشرة يرفع

بهذا الوجه ولا يصدق قولنا كل واحد من العشرة يرفع هذا الحجر ويصدق
 ايضا كل واحد من العشرة يشبع هذا الرغيف ولا يصدق قولنا
 جميع العشرة يشبع هذا الرغيف ويصدق قولنا كل الاجسام
 متحيز ويصدق ايضا كل واحد من الاجسام متحيز فيكون الكل
 للجوعى والافرادى عموم وخصوص من وجه فقدرنا وجود العلاقة
 بينهما وكن على البصيرة في هذا المقام قولهم خرج به المشترك اه
 لانه موضوع وضعا متعدد وانت خبير بان نحو العيون مشترك
 باعتبار وجمع باعتبار واعم باعتبار ونحو رجال جمع باعتبار
 وواسط بين العام والخاص على رأى واعم باعتبار على رأى اخر قد
 ونحو السموات جمع باعتبار واعم باعتبار وانحصار بحسب الخارج
 في عدد معلوم لا ينافيه عدم انحصار بها فيه بالنظر الى مجرد اللفظ اذ
 لا دلالة فيه عليه قوله سواء كان جمع الكلمة اه وسواء كان مصححا او بكسرا
 وسواء كان للمذكر او المؤنث وسواء كان لذى العلم او لغيره في كلامه ظاهر
 ما خفي واعراض عما ظهر قوله لا الادنى من الثلاثة الا عند من قال بان
 اقل الحجج اثنتان فتركه اعتمادا على ما سبق من بيان المذاهب فيه
 او تنزيلا بمنزلة العدم لكونه غير تام قوله حتى لو حلف اه قال
 في القلوب اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة الحج فذهب اكثر
 الصحابة والفقهاء والمئة اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج
 ن لا يحنت بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنت
 بتزوج امرأتين انتهى فمنه يعلم ما في الشرح من زيادة ما لا حاجة اليه
 وتركا ما يناسب ذكره به هنا فتأمل

وهو ان كل واحد من العشرة يشبع هذا الرغيف ولا يصدق قولنا جميع العشرة يشبع هذا الرغيف ويصدق قولنا كل الاجسام متحيز ويصدق ايضا كل واحد من الاجسام متحيز فيكون الكل للجوعى والافرادى عموم وخصوص من وجه فقدرنا وجود العلاقة بينهما وكن على البصيرة في هذا المقام قولهم خرج به المشترك اه لانه موضوع وضعا متعدد وانت خبير بان نحو العيون مشترك باعتبار وجمع باعتبار واعم باعتبار ونحو رجال جمع باعتبار وواسط بين العام والخاص على رأى واعم باعتبار على رأى اخر قد ونحو السموات جمع باعتبار واعم باعتبار وانحصار بحسب الخارج في عدد معلوم لا ينافيه عدم انحصار بها فيه بالنظر الى مجرد اللفظ اذ لا دلالة فيه عليه قوله سواء كان جمع الكلمة اه وسواء كان مصححا او بكسرا وسواء كان للمذكر او المؤنث وسواء كان لذى العلم او لغيره في كلامه ظاهر ما خفي واعراض عما ظهر قوله لا الادنى من الثلاثة الا عند من قال بان اقل الحجج اثنتان فتركه اعتمادا على ما سبق من بيان المذاهب فيه او تنزيلا بمنزلة العدم لكونه غير تام قوله حتى لو حلف اه قال في القلوب اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة الحج فذهب اكثر الصحابة والفقهاء والمئة اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج ن لا يحنت بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنت بتزوج امرأتين انتهى فمنه يعلم ما في الشرح من زيادة ما لا حاجة اليه وتركا ما يناسب ذكره به هنا فتأمل

قوله لم يقل ظهرا فيه رد على صاحب التنقيح حيث قال اللفظ اذا ظهر
 منه المراد يستعمل به بالنسبة اليه ثم اني زاد الوضوح بان سيق الكلام
 لم يستعمل نضام ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص حتى مفسرا
 ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسبة ايضا محكما يستعمل محكما انتهى
 وانت خبير بان دفع مثل ذلك بكل ملة التعريف على معناه اللغوي شايع
 في كلامهم فلا يكون ذلك وجها وجيرا للعدول قال القاذي اما الظاهر
 فهو اسم لكلام ظهر المراد منه للسامع بنفس صيغة وقوم مظهر المراد تعريف
 الاصطلاحى باللغوى فلا يلزم تعريف الشئ بنفسه والاصواب ان يقال
 مظهر المراد منه بنفس الصيغة ويكون محتملا للتأويل والتخصيص حتى
 يخرج المحكم فيكون مانعا انتهى ومنه يعلم ان تعريف المصنف ههنا
 قد برهنا في الكشف المراد من الظاهر هو المصطلح الى الشئ الذى يستعمل
 ظاهره اصطلاح الاصوليين ومن قومه مظهر الظهور اللغوى فلا
 يكون فيه تعريف الشئ بنفسه اذ الاول بمنزلة العلم فلا يرعى فيه المعنى
 وقيل هو ما دل على معنى بالوضع الاصلى او العرفى ويحتمل غير احتمال
 مرجوحا وقيل هو ما لا يفتقر في افادته لمعناه الى غيره قاله التلويح
 انه بصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور ولان الوضوح فوق
 الظهور ولان المذكورة عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون
 الظهور انتهى فلا يجوز ذكر الوضوح في تعريف الظاهر فيه نظر اذ يجوز
 ذكر احد بهما في مقام الاخر ويؤيد قولهم ثم ان زاد الوضوح اه
 لان الظاهر منه كونه بمعنى الظهور فالمعنى كون الظاهر مظهر بسبب
 السوق لا كون الوضوح زائدا على الظهور متضمنا اليه قد بر
 وما ذكره من التفصيل مظهر فوائد القيود المذكورة في هذه الاقسام
 فيكون بلايزنغيب وقيل في القلوب وبقا به كلامه مشعر بان المعنى الظاهر

ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفي النص كونه مسوقا للمراد
سواء احتمل التخصيص والتأويل او لا وفي المفسر عدم احتمال
التخصيص والتأويل سواء احتمل النسج ام لا وفي المحكم عدم
احتمال النسج ومن ذلك وهو الموافق لكلام المتقدمين انتهى فيه نظر
لان ظاهر كلامه مشعر بان عدم السوق معتبرة الظاهر فلهذا لا يغير
المصنف عبارته وقال سواء كان مسوقا له او لا ورد عليه ضمنا
بان زيادة الوضوح ليست مجرد السوق كما فهم من عبارته
النظائر مما يجازيه بين ما كان وسياة تحقيقه قال في التلويح
فيكون الاربعة اقسام متميزة بحسب المفهوم واعتبار الحثية
متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بين المتأخرين انها
اقسام متباينة وان شرطها هو عدم كونه مسوقا للمعنى الذي
يجعل ظاهره افيروا في الفصل احتمال التخصيص والتأويل اي احدهما
والا فلا يكون شيء من الخاص بصفاته والمفسر احتمال النسج و
سبب من كلام المصنف ما يدل على هذا انتهى فكلام الشارح
بهنا اوضح واشتمل **قوله** اي بمجرد سماعه فانه ذكر المجرى وتظهر
كما سيذكر فاصبر فان الصبر جميل اعلم ان النص من نصت
الشيء رفته ونصت الدابة المستخرجة منها بالتكلف سيرا
فوق سيرها المعتاد والتأويل من اولت الشيء صرفته ورجعته
وهو اعتبار دليل بصير المعنى به اعني الظن من المعنى الظاهر و
التفسير بمباعدة التفر وهو الكشف فيراد به كشف الشبهة فيه
وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التأويل
لان الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا حرج فيعلمه الظاهر
والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمل

احتمالا

احتمالا بعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا والمحكم من
احكام الشئ اتقنته وبنائه حكم ما مومن الانتقاض وقيل هو من
الحكم فلا مانعة فالمحكم يمنع من التخصيص والتأويل ومن ان
يرد عليه النسج والتأويل والمراد النسج المعنى ان المحكم يحتمل في زمن
الوجه نسج اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرقه العواء
على الجنب والحائض والمعتبر عند من الاسلام في المحكم زيادة القوع
للا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام
وعدم احتمال النسج وايضا اذا ابلغ المفسر من الوضوح بحيث
لا يحتمل الغيا اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة
بواسطه تاكيد وتأيد يرفع عنه احتمال النسج والانتقاض كما
في التلويح **قوله** ولا خلاف فيه انه لا خلاف في ان الظاهر موجب للعمل
بالتذي ظر منه وانما الخلاف في انه يوجب الحكم على سبيل القطع او
الظن فعند العراقيين والفاضل يزداد متسابعية حكمه التزام موجب
قطعا عاما كان او خاصا وعند الشئ في منصور ومن تابعه
من متأخري ما وراى المهر وعامة الاصوليين حكمه وجوب العمل
بما وضع له اللفظ من الاقطعا ووجوب اعتقاد ان ما اراد الله تعالى
منه حق وكذا حكم النص كذا في الكشف والتحقيق وفي غيرهما **قوله**
قيل انه قال سعد الملة والدين في التلويح احدا الفريقين من يقول بافاة
النص للقطع من حيث انه في جميع قطع النظر عما يدل على غير المراد منه
وبافاة النص له من حيث انه نص مع قطع النظر عما يدل على خلافه
والفريق الاخر من يقول بافاة كل منهما للظن من حيث هو كذلك مع
قطع النظر عما يدل على خلافه والظن يوجب العمل كما ان البيهقي
يوجب فلا نزاع في اخبارها العمل ولا شك ان مراد السعد هو تحقيق

وبيان مراد كل من الفريقين بان كلامهما في هذه الافادة ليس
 على اطلاقه اعلم انهم اختلفوا في افادة الدليل اللفظي للقطع فمذهب
 من قال انه لا يفيد اصلا ومنه من قال بان قد يفيد وهو الحق على
 ما بين في محله فان اردتم فارجعوا الى المحرر في الموافقة **قوله** والراه
 اي وان لم يقيد الكلام بما ذكر من التفصيل والتوزيع يلزم ان لا يكون
 فرد من افراد الخاص ظاهر الا ان الخاص لا يحتمل التخصيص لا يقال
 يجوز التخصيص بعد التخصيص لانا نقول انه باعتبار كونه عاقبا
 بعد التخصيص الاول ولا شك ان الظاهر لو لم يحتمل شيئا منها
 ليخرج عن كونه ظاهرا وكذا الاثر في النص بل القوم ذكره وذلك
 الاحتمال في النص فذكره المصنف في الظاهر دفعا لتوهم الاختصاص
 والظاهر ان احتمال التباين لا يختص بالخاص فقد **قوله** قيل هو
 سوق الكلام له اه قاله التلويح **قوله** بان سياق الكلام له دال على
 ان زيادة الوصف في النص هو يكون مسوقا للمراد فان اطلاق
 اللفظ على معنى شيء وسوقه لشيء اخر غير لازم للاول فاذا دل القرينة
 على ان اللفظ مسوق لغيره فنص فيه انتهى قال في الكشف واما قوله
 بمع من المتكلم لانه نفس الصيغة فعناه ما ذكرنا ان المعنى الذي
 به اذداد النص وضوحا على الظاهر ليس بصيغة الكلام تدل عليه
 وضعا بل يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام انه هو الغرض للتكلم
 من السوق كما ان في التفرقة ليس باعتبار صيغة تدل عليها الغنة
 بل بالقرينة السابقة التي تدل على ان قصد المتكلم هو التفرقة
 ولو اذداد وضوحا معنى يدل عليه صيغة يصير مفسرا فيكون هذا
 احترازا عن المفسر **قوله** ولهذا اه اي ولاجل كون السوق له اجل
 من غيره رجعت العبارة على الاشارة عند وقوع التعارض

بينهما

بينهما بوجود السوق في العبارة دون التبعين الاشارة ومنه علم
 ان النص يبرح على الظاهر عند وقوع التعارض بينهما بوجود
 السوق في النص دون الظاهر فان السوق يقيد الاظهيرية
 في المدلول المراد قال في التحقيق ان النص لما كان اوضح بيانا كان
 العمل به اولى ولان فيه جمعا بين الدليلين لا يمكن حل الظاهر على معنى
 يوافق النص من غير عكس ولانا انما نعتبر الاحتمال الذي في الظاهر
 لعدم دليل يعضده فلما تأيد ذلك الاحتمال بمعارضته النص وجب
 حمله عليه وكذا ان النص مع المفسر والمفسر مع المحكم انتهى فالنص مرجح
 على الظاهر والمفسر مرجح على النص المرجح على الظاهر فالنص مرجح على
 الظاهر ايضا لكن بالواسطة والمحكم مرجح على المفسر المرجح على كل واحد
 من النص والظاهر فالنص مرجح على كل واحد منها لكنه مرجح على بعضها
 بالذات وعلى البعض الاخر بالواسطة الواحدة وعلى البعض وهو
 الظاهر بالواسطتين وقال في تسمية تقابل هذه الالفام تعارضا
 شامحا في العبارة لان من شرط حقيقة التعارض تساوي المحتين
 المتقابلتين في القوة ولم يوجد لما ذكره الكتاب لكن لما تصور
 بصورة التعارض من حيث النفع والاثبات سمح به مثال التعارض
 بين الظاهر والنص تعارض قوله تعالى واجلكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى
 فانكم اما طب لكم من النساء متنع وثلاث ورباع فان الاول
 ظاهر عام وابطاحه نكاح غير المحرمات فيقتضيه بعمومه جواز نكاح
 ما وراء الاربع والثاني نص يقتضيه اقتضار الجواز على الاربع كما ذكرنا
 في تعارضهما فيها وراى الاربع فيرجح النص ويحل الظاهر عليه وقال
 قوله في اي العبارة والاشارة سواء في الحكم اي اثباته
 لان الثابت بكل واحد منهما ثابت بنفس النظم وفي بعض النسخ

بهما سواء ان يثبت الحكم بها قطعاً الا ان الاولى اى الوجه الاول
وهو الثابت بالعبارة احق بالعمل به عند التعارض لكونه مقصوداً
بالسوق من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود به مثاله قوم عليه
السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين ففيل وما نقصان
دينهن قال عليه السلام تعقد احد منهن في فريضة ما شطرت بها
اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصيب سيق الكلام لبيان نقصان
دينهن وفيه ثارة الا ان اكثر الحيض خمسة عشر يوماً كما ذهب اليه
الشافعي وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي عن النبي عليه السلام
انه قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثرها عشرة ايام وهو عبارة فترج
على الاشارة **قوم** في الكنف اه قال في الكنف اعلم ان اكثر من تصدى
شرح هذا الكتاب والمختصر ذكره وان قصد للتكلم اذا اقترن
بالظهور صا ونصا وشرطوا في الظاهر ان لا يكون معناه مقصوداً
بالسوق اصلاً فرقا بينه وبين النص قالوا لو قيل رايت فلانا
حين جاء في القوم كان قومه جاء في القوم ظاهراً فيجب القوم لكونه
غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاء في القوم كان نصاً فيجب
القوم لكونه مقصوداً بالسوق وهذا ان الكلام اذا سبق
لمقصود كان فيه زيادة ظهور وجلاء بالنسبة الى غير المقصود له
ولهذا كانت عبارة ارجحة على اشارة قالوا واليه اشار المصنف
بقوله **بمعنى المتكلم** لانه نفس الصيغة ويقوم فاذا وخصوا على
الاول بان قصد به وسبق له قلت هذا كلام حسن ولكنه مخالف
لعامة الكتب فان شمس الائمة ذكر في اصول الفقه الظاهر ما يعرف
المراد منه بنفس السماع من غير تأمل مثاله قوم تعافيا ايها الناس
انقوا ربكم فهذا ونحوه في بوقف على المراد منه بسماع الصيغة

وهكذا اذكر الفاضل الامام ابو زيد في التوقيف وصدرا الاسلام
ابو اليسر في اصول الفقه ايضا والاشارة في نسخة الفقه به اسم لما
يظهر المراد منه مجرد التمتع من غير اطلاقه فذكر ابو القاسم السمعي
الظاهر ما ظهر المراد منه لكنه يحتمل احتمالاً لا بعيداً نحو الاطراف من
الايجاب وان كان يحتمل التهديد فيثبت بما ذكر ان عدم السوق
في الفقه ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقاً او لم يكن
الا يرى كيف جمع شمس الائمة وغيره في ايراد النظم بين ما كان
مسوقاً وغير مسوق والا يرى ان احد من الاصوليين لم يذكر
في تحديد للنظام هذا الشرط ولو كان منظوراً اليه لما غفل عنه
الكامل وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر مجرد السوق كما ظنوا
اذ ليس بين قوم تعافوا ونحوه الا باج منكم مع كونه مسوقاً في اطلاق
النكاح وبين قوم تعافوا ونحوه اما لم يلب لكم مع كونه غير مسوق فيه
فرق في فهم المراد للسامع وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما
بالسوق فوق يصح للترويج عند التعارض كما يخبر عن المتأني وبين
في الظهور يجوز ان يثبت احدهما في تعافوا على الاضطرار في التواتر
او غيرهما من المعاد بل ازدياده بان يفهم منه معنى لم يفهم من
الفقه بتقرينة نطقية ينظم اليها سابقاً او سابقاً تدل على ان
قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة بين البيع والربو لم يفهم
من ظاهر الكلام بل بسباق الكلام وهو قوم تعافوا ذلك بانهم قالوا انما
ابيع مثل الربو اعرف ان الفرض اثبات التفرقة بينهما وان تقدير
الكلام واحل الله البيع وحرّم الربو فانه **بمعنى المتكلم** يتماثلان ولم
يعرف هذا المعنى بدون تلك القرينة بان قيل ابتداء احل الله البيع
وحرّم الربو يؤيد ما ذكرنا مما قال شمس الائمة واقام النص مما زاد بياناً

بقية نية تقتصر باللفظ من المتكلم ليس اللفظ ما يوجب ذلك
 ظاهر يكون تلك القرينة انتهى كذا في التحقيق وقال فيه واذا كان
 القاضي ابو زيد وصدرا الاسلام ابو اليسر وغيرهما وكذا في قوله
 قاله في الكسوف **قوله** ورواه اولاه قال ابن الملك في شرحه على المنار
 مثال النص قوله تعافا نكحوا ما طاب لكم من النساء منثى وثلاث
 ورواه فيهم منه معنى اباحة النكاح وبيان العدد والكلام سبق
 للمعنى الثاني يدل عليه سياق الآية وهو قوله تعافا فان ختمه ان لا تعدوا
 فواحدة فالآية ظاهرة في الاباحة نص في العدد وقال بعد نقل المذكور
 في الكسوف اجالا ولغائلا ان يقول قوله بمعنى من المتكلم اعم من كونه قرينة
 نطقية او سوق كلام او غيره ولادلالة للعامة على الخاص وايضا
 لو كان زيادة ووضوح بانضمام قرينة نطقية تدل على ان قصد المتكلم
 ذلك المعنى لم يبق محتملا لتأويل هو في حيز المحاز لتعريف المراءج ولا
 سلم انه غفل عنه الكل فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب قال
 في الآية المذكورة نص في بيان العدد لانه سبق الكلام له وهذا
 يقتضي ان يكون عدم السوق شرط في الظاهر والامتناع بتعليقها
 وانما لم يذكر وعدم السوق في الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما
 في تعريف النص انتهى فانه نظر اذ لا يمكن ان يكون دلالة القرينة قطعية
 بل قد تكون ظنية فيسبغ الاحتمال لغير مدلولها ولا يقتضي هذا ذلك
 كليا ولا يعم عدم السوق مما ذكر في تعريف النص لجواز ان يكون المعيار
 في الظاهر اعم من عدم السوق **قوله** قال شمس الائمة اه في قوله فائدة هذا النقل
 في التأييد به والاشارة الى ان في كلام المصنف رد اعيا من خصص النص
 بالخاص ولم يجوز اطلاقه على العام وكان وجه التخصيص ان التخصيص
 في العام شايغ فلا يكون قطعيا وهو معتبر في النص والكل منظور فيه

قوله فيكون اه فتقوم تعافا وحل اقله البيوع وحرمة الربوا في حل البيع
 وحرمة الربوا ونص في التفرقة بين البيوع والربوا في اعيان الكفرة القائلين
 بتماثلها لكونه مسوقا لهما فيكون الكلام الواحد بعينه ظاهر المعنى
 ونصاءة المعنى الاخر واما قوله تعافا نكحوا ما طاب لكم من النساء منثى
 وثلاث وربع فلفظا نكحوا في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب
 ولفظ منثى وثلاث وربع في نص في بيان العدد لكونه مسوقا له
 فيكون الكلام الواحد في ابا اعتبار لفظ منه ونصا باعتبار لفظ
 اخر منه واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجوه من الاول
 ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية فتقوم تعافا وحل لكم ما وراء
 ذلك فالحل على قصد فائدة جديدة اولى اذ لا يتوقف على كون هذه
 الآية منسوخة عن تلك الآية ان الام اذا وردت في تعقيد بقيد ولم يكن
 ذلك الشيء واجبا فهو لا يثبت التعقيد كقوله عليه السلام بيعوا سواد
 سواد وهذا يوافق ما قرره ائمة من الكلام اذا اشتمل على قيد زائد
 على مجرد الاثبات والنسخ فذلك هو مناط الافادة ومنعلق النسخ
 والاثبات ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير واجب
 احراز عن مثل قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد الحديث كذا في
 التلويح قال فخر الاسلام ان قوله تعافا نكحوا ما طاب لكم من النساء
 منثى وثلاث وربع ظاهر في الاطلاق نص في بيان العدد وقال
 في الكسوف في هذه الاطلاق اي في اباحة نكاح ما يستطيه المرأ من
 النساء لان ادنى درجات الامر الاباحة وقيل في اختياره لفظ
 الاطلاق اشارة الى ان الاصل في النكاح الخطر لان النكاح ريق
 وكونها حرة ينافي صيرورتها مملوكة ولا تملك مكرمة بالتمكيم الا الهى كما
 قال الله تعافا ولقد كرمنا بن آدم وصيرورتها موطوءة مصيبة للمؤمنين

وهذا

القديم

بينه التكرير الآتية ابيح للمصنعة على عرف في قول الاطلاق اشارة
الازالة هذه الحرمة انتهى فعلم منه ان المراد من الاطلاق في قول الشارح
ههنا فانه ظاهرة الاطلاق اطلاق الحلال على البيع والحرام على التبرع لا
ما اراده صاحب القيل وهو ظاهر **قوله** وقد يطلق النص اه قارة الكسوف
يقال الماشطة تنص العروس فتعدها على المنصة بفتح الهمزة وهي
كسرتها التري من بين النساء انتهى فيها كما لا يظهر بالنسبة الى
غيرها من النساء الموجودة هناك والنص كذلك بالنسبة الى النساء
وقارة الكسوف وذكر الغزالي في المستصفى الظاهر هو الذي يحتمل
التاويل والنص هو الذي لا يحتمل ثم قال النص يطلق في تعارف العلماء
على ثلثة اوجه الاول ما اطلقه السافعي فانه سمى الظاهر نصا فهو منطلق
على اللغة ولا مانع في الشرع والنص في اللغة بمعنى الظهور يقول العرب
نصت الظبية راسها اذا رفعت واظهرت فعلا هذا حده
الظاهر وهو اللفظ الذي يغيب على الظن فهم مع منه من غير قطع
فهو بالاضافة اذ ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص النسخ وهو الاظهر
هو ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا لا على قرب ولا على بعد كالحتم مثلا
فانه نصه معناه لا يحتمل شيئا اخر فكل ما كانت دلالة على معناه
في هذه الدرجة سمى بالاضافة الى معناه نصا في طريق الثبات والنفي
اعني في الثبات ونفي ما لا ينطلق عليه الاسم فعلا هذا حده اللفظ
الذي يفهم منه على القطع معناه فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به
نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا وظاهرا او مجازا لكن
بالاضافة الى ثلثة معان لا الاعمى واحد الثالث التعبير بالنص
عما لا يتطرق اليه احتمال مقبول يعضده دليل اما الاحتمال الذي
لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا فكان شرط النص

بالوضع

٢٨٥ بالوضع الثاني ان لا يتطرق اليه احتمال اصلا وبالوضع الثالث
ان لا يتطرق اليه احتمال مخصوص وهو المعتضد بدليل ولا حرج
في اطلاق النص على هذه المعاني الثلاثة لكن الاطلاق الثاني اوجه
واشهر وعن الاشتباه بالظاهر بعد فظهر بهذا ان موجب الظاهر
والنص على التفسير الذي اختاره ما يخرجنا عن عند اصحاب
السافعي فاما على التفسير الذي اختاره فمقطع كالمفسر **قوله**
لا احتمال المقالاه لا ينافيه ما استمر من ان لان الحال انطق من
لان المقال وان الفعل ادل من القول على المراد لان دلالة الفعل
عقلية لا يجري فيها التخلف والاحتمال ودلالة القول وضعية
يجريان فيه وذلك لان البيان قد يكون بالقول وقد يكون بغيره من
الفعل او السكوت وكون القول بيانا ظاهر متفق عليه بخلاف الفعل
حيث يستدل في محله على كونه بيانا بالمنقول والمعقول **قوله** على لفظ
القران الاولي على نظم القران وان كان المراد به ههنا هو اللفظ وكون
القران مثلا خصوصا انما يفيد صحة اطلاق النص على مجموع الفاظ
اطلاقا لاسم البعض على الكل والكلام ليس فيه بل في اطلاقه على كل لفظ
من الفاظ الاثر اطلاقه عليه في مقابلة الاجماع والقياس بان
يقال مثلا يدل عليه النص بمعنى ان ما يدل عليه هو الكتاب والحديث
لا الاجماع ولا القياس **قوله** والاول بيان التفسير اعلم ان البيان
يطلق على فعل المبين كالكلام وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى
متعلق التبيين ومحل وهو العلم وانه اظهر المراد سواء كان بالقول
او بالفعل او الفعل او السكوت وانه على ما اختاره المحققون حتم
بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة في بيان التفسير تؤكد
الكلام بما يقطع احتمال المجاز ان كان الكلام المؤكد حقيقة نحو قوله تعالى

ولا طائر يطير بجناحيه اذ يقال للبريد نهر لا سرعه او احتمال
 الخصوص ان كان المؤكد عاما نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
 فان الملائكة عام يحتمل الخصوص فقرره بذرا النكل وقطع احتمال
 الخصوص واما قوله اجمعون فبيان تفسيره فان ما قبله لما احتل
 الاجتماع والافتراق كان قوله اجمعون تفسيره وبيان التفسير
 ايضا ما فيه خفاء من المشترك او المشكل او المحمل او الخفي و
 تخصيص المشايخ المحمل والمشارك بالذم كما في كتيبان النبي عليه السلام
 اقيموا الصلوة بقوله وقعدوا وكتيبانه عليه السلام مقدار ما يقطع
 فيه ومحل القطع في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
 بقوله لا يقطع في اقل من عشرين دراهم ويقطعه يد سارق رداء
 صفوان من الزند هذه خلاصته ما ذكره الشارح في بحث البيان
 وفي تحصيل المفسر بقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون نظر ذكر
 في التوضيح واجيب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من
 غير نظر الا بمخا قوله فسجد والافالاقام الاربعة متحققه في هذه
 الاية فان الملائكة جميع ظاهر في العموم وقوله كلهم ازداد وضوحا
 نصارضا وقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص نصار مفسرا
 وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسب فيكون محكما ورده سعد الملة
 والدين بقوله وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على
 حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبرت المفسر
 احتمال النسب فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا الحكم انتهى فيه نظر
 لان مراد المجيب ان يكون اسناد السجود اليه الملائكة محكما
 وهو ظاهر واعتراض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
 لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابيليس فيكون محتملا للتخصيص

توليع وآتوا الزكوة بقرآن
 ما توارى عشر امواتكم وبيان
 مقدار

واجيب

216 واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابيليس من الجن وورد بان كمال
 في الاستثناء الاتصال وعد ابيليس من الملائكة على سبيل التغليب
 وهو باب واسع في العربية ولهذا يتناول الامة قوله تعالى واذ قلنا
 للملائكة اسجدوا لادم وقال السعد بل الجواب ما قرآن الاستثناء
 ليس بتخصيص انتهى ذهب البعض لما كون ابيليس من الملائكة حقيقة
 لا تغليباً وذهب البعض لما كون الاستثناء من انواع التخصيص
 فنذكر قال صاحب الميزان الخفي والمشكل والمشارك والمجمل اذ الحقا
 البيان بدليل قطعي يستحق مفسر او اذا زال الخفاء بدليل فيه شبهة
 كالخبر الواحد والقياس يستحق ما ولا قال شمس الامة المفسر فوق الظاهر
 والنص لان احتمال التأويل قائم فيها منقطع في المفسر كدالة الكشف
 يقال سفر الصبح اذا اضاء اضاءه لا شبهة فيه وسفرت المرأة عن
 وجهها اذا كشفت النقاب فيكون هذا اللفظ متعلوبا من التفسير
 ومثل هذا الكلام جائز كما يقال جذب وجذب وطس وطسم وقال
 النبي عليه السلام من قرأ القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النار اي
 قضيا بتأويله واجتهاده عما انه مراد الله لانه نصت نفسه صاحب حجا
 كذا قاله في محال السلام قال في الكشف الحديث المذكور يقتض حرمته
 تفسير القرآن بالرأي باكد الوجوه واجماع الامة من حيث العمل
 على استخراج معاني القرآن بالرأي يقتض الجواز ولا بد من التوفيق
 ففرقوا بينهما وقالوا النهي وارد عن التفسير دون التأويل
 ثم اختلفوا في الفرق فيقول التفسير هو الاخبار عن شأن
 من نزل فيه وعن سبب نزوله وذلك علم الصحابة رضي الله عنهم
 اجمعين لانهم شهدوا ذلك فهم يقولون فيه بالعلم وغيرهم بالرأي
 والتأويل هو تبين ما يحتمل اللفظ من المعاني ولهذا قيل

التفسير للصحة والتأويل للفقره وقيل التفسير بيان لفظ
لا يحتمل الاوجها واحدا والتأويل توجيه لفظ يتوجه الى معان
مختلفة الواحد منها باظهار عندك من الادلة وقال الشيخ منصور
التفسير هو القطع على ان المراد باللفظ هذا فان قام دليل
مقطوع به على المراد يكون تفسيرا صحيحا مستحسنا وان
قطع على المراد لا بد ليل مقطوع به فهو تفسير بالرأي وهو حرام
لانه شرادة على الله تعالى لا يثاب من ان يكون كذا بافاما التأويل فهو
بيان عاقبة الاحتمال بالرأي دون القطع فيقال يتوجه اللفظ
الماكذ او كذا وهذا الوجه اوجه شرادة الاصول فلم يكن فيه شرادة
على الله تعالى كذا في شرح التاويلات فالمص اختار قول الشيخ
ابن منصور رحمه الله تعالى وقال في الكشف مدار ثم كيف السفر
يدل على الكشف لما ذكر فيه ومنه يقال سفرت البيت اي كندته
ومنه السفر لانه يكشف مراد اثنين وسائر الاجل انكشف
عن البيان ومنه السفر لانه يكشف عن احقاق المراد واحواله
فيكون هذا اللفظ اي التفسير مقولوا من التفسير ومعناها
واحد وهو الكشف والظاهر على وجه لا يشبهه فيه فيكون من باب
اشتقاق الكبير كجذب وجذب وطعم وطعم الآانه قيل
السفر كشف الظاهر كما ذكرنا والفكر كشف الباطن ومنه
التفكر للتفكير واليؤتى بها عند الطبيب لانه تكشف
عن باطن العليل فيكشف المعاني تفسيرا لانه كشف باطن
الالفاظ **قوله** عن معنى الكلام انه لم يقل في النص كما وقع في
عبارة فخر الاسلام لان النص لا يكون مجازا بالنسبة الى معنى
واحد **قوله** فلحقه بيان قطعي الدلالة والنبوت شاه ذكر كلمة الواو

٢٦٧
هنا وكلمة او في قوله اذ لو لم يكن قطعي الدلالة او الثبوت
يعلم وجهه تفصيلا كما ذكره فخر الاسلام وصاحب الكشف
هنا حيث قال فخر الاسلام واما المفسر فما زاد وضوحا
على النص سواء كان بمعنى في النص وبغيره بان كان مجازا فلحقه
بيان قاطع فاندبه باب التأويل او كان عاما فلحقه ما اند
به باب التخصيص انتهى وقال صاحب الكشف قوله فلحقه
بيان قاطع احتراز عما ليس بقاطع نبوتنا او دلالة على لا يصير
المجمل مفسرا بخبر الواحد وان كان الدلالة ولا بيتان فيه احتمال
وان كان قطعي الثبوت بل هو بعد في حيز التأويل وان كان
خرج عن حيز الاجمال ولهذا قال فاندبه باب التأويل نتيجة لقوم
بيان قاطع اي بيان قاطع لا يحتمل الكلام التأويل بعد لحوقه به
وقوم او كان عاما بيان لقوم او بغيره على طريقة اللفظ والنشر
انتهى اي بان كان اللفظ عاما فاراده بالنص وكذا المعنى وقوم
بمعنى النص ونه قوله بان كان مجازا كذا في الكشف وقال فيه وحاصله
ان البيان كما يلحق بالكلام للتفسير يلحق به للتأكيد والتقرير
وبيان التفسير سببه معنى نفس الكلام وهو الاجمال اما بيان
التقرير فبسببه ارادة المتكلم لا معنى للكلام لانه في هذه افادة
معناه لا يحتاج فيه الى بيان ولكنه يحتمل ان يراد به غير ذلك
وذلك انما يشهد بأرادة المتكلم بالتحقق البيان به بقطع ذلك
الاحتمال وقيل معنى قوله بمعنى النص ان البيان يكون متصلا
به كقوله تعالى ان الانسان خلق ضلوعا اذا امت الشجر وعما
واذا امت الحيد منوعا فترهوا وع الذي كان مجازا ببيان متصل
به سئل احمد بن يحيى ما الهلع فقال قد فسر الله تعالى ولا يكون

تفسير ابي بن من تفسيره وهو الذي اذا ناله شره اظهر شدة الجزع
واذا ناله خير بخل به ومنه الناس ومعنى قوله بغيره ان لا يكون بيان
متصلا به بل ثبت ذلك بسلام اخر كالصلوة والركوع ثبت تفسيرهما
باقوال النبي عليه السلام وافعاله لا بسببان متصل به **قوله** فبذكر الكل
انساب التخصيص فيه نظر لان الملائكة المذكورة قد خص
منها البعض اللهم الا ان يراد الاستغراق العرفي لا الحقيقي فتدبر
قال المنصور القا في اسم عام يحتمل التخصيص كما في قوله تعالى واذا
قالت الملائكة يا مريم والمراد جبرائيل عليه فبقوله كلهم انقطع ذلك
الاحتمال لكن يحتمل التاويل والحل على التفرقة فبقوله اجمعون انقطع
ذلك الاحتمال فصار مفسر فان قلت لا دلالة لاجمعون على دفع التفرقة
فان قوله تعالى كلهم اجمعون بمنزلة قولهم كثير وبشير وحسن ولسن ولا
دلالة لهذه التواضع الا على ما يدل عليه المتبوع قلت لان ذلك
فقد قال الزجاج والمبرد في قوله تعالى فبذكر الملائكة كلهم اجمعون ان
كلهم دل على الاحاطة وجمعون على ان السجود منهم في حالة واحدة
حلا على الافادة دون الاعادة ومن جعل هذه الآية من قبيل المفسر
نظرا لان السجود يستعمل بمعنى الخضوع ايضا قال الله تعالى الم تر ان
الله يسجد من في السموات الآية فلا يخلو اما ان يكون بالاشارة الى
اللفظ كما اخبره بعض العلماء او بالمعنى كما اخبره البعض
او بطريق المجاز وعلى التقادير يكون الاحتمال باقيا فكيف يكون
مفسر او يمكن ان يجاب عنه بان المفسر هو اسناد السجود الى
الملائكة فان قلت سلمنا ذلك ولكن من حكم المفسر ان يحتمل
النسخ وهذا لا يحتمل ذلك لكونه خبرا او نسخا لا يجوز في الاخبار
قلت من شأن المفسر ان يحتمل النسخ من حيث مفسر وعدم

288
وعدم احتمال النسخ بهنا انما نشاء من حيث انه خبر لا من حيث
انه مفسر فلا يضر نارة التمثيل كذا قيل وفيه نظر انتهى ملخصا وهرهنا
بحث اخر وهو انه كذا بتأكيد من المبالغة في التفهيم ومنع التخصيص
فاذا قيل كذا بالكل للاحاطة وباجمعين للدلالة على انهم سجدوا
له مجتمعين فيرد عليه انه يلزم على هذا ان يكون لا تأكيد **قوله** والثاني
من الثاني اه المراد بالاول بيان التقرير وبالثاني ما يكون خاصا لكن
يرد عليه ان مجموع الظلمات الثلاثة واحد اعتباري فكيف يسد
باب التاويل بذكر الواحدة الا ان يراد الواحدة الحقيقية **قوله**
وحكمه اه قال في التحقيق حكم المفسر الا يجاب اي اثبات الحكم قطعا
من غير اختلاف في وجه لاحد من اهل العلم فقوله بلا احتمال تخصيص
ولا تاويل اشارة الى رجحانه على النص فقد ذكر في شرح التقيوم وحكمه
اعتقاد ما في النص وانه لا يحتمل التاويل فيكون اولى من النص عند
المقابلة مثال التعارض بين النص والمفسر من السنة مع ترجيح
المفسر على النص سببا في ازالة التحقيق ومثاله مسائل الفقهاء ما قال
علما وانا رخصهم الله تعالى فمن تزوج امرأة المشركه متعة لانكاح
لانما قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله في
شهر مفسر المتعة ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل
التوقيت بحال فاذا اجتمعا في الكلام يرجح المفسر ويحل النص
عليه فكان متعة لانكاحا كذا ذكر في الاثمة **قوله** لا يفيد الوضوح
بل القوة ولو بقى الخفاء في المفسر من حيث انه مفسر حتى يتصور
زيادة الوضوح عليه ففيه رد على صاحب التوضيح قد سبق وجه تحقيقه
فتذكر في كلامه اشارة الى وجه تسمية محكما وكونه غير قابل للنسخ
وهو مختار عامه الاصوليين من اصحابنا ومنهم من لم يشترط

كونه غير قابل له وقال هو ما لا يحتمل الاوجها واحدا وقيل هو ما في العقل
بيان وقيل هو النسخ وقيل ما يوقف عليه ويفهم مراده وقيل هو
ما ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه والمتناهي عما
اضدادها وقيل هو ما فيه الغرائض والحدود وقيل هو ما فيه الحلال
والحرام والاصح هو الاول لان ماخذ يدل على انه لا يقبل النسخ كذا
في الكشف وذكره التحقيق غير الاخيرين من تقاسير المحكم وقد سبق
بيان المآخذ وتفصيله كما بينت وفصل في الكشف **قوله** بلا احتمال
شيء اه قد ذكره كتب الاصول ان قوله تعالى فسجد للملائكة كلهم اجمعون
نظير المفتر وقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم نظير المحكم وقال صاحب
التوضيح حاصله ان التمثيل نظر لان الفرق بين المفتر والمحكم ان
المفتر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثال المذكوران في ذلك
سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما
مفتر اذ ليس في لفظ كل منهما ما يدل على الدوام فيمنع النسخ وان
ارادوا بحسب محل الكلام او اعم من كل منهما فكل منهما محكم لان
الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله
لا يقبله ثم قال فلما جاز هذا اوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر
الفرق بين المفتر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفتر لان
قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا
وقوله عليه السلام الجهاد ما مضى الا يوم القيمة محكم لان قوله الا يوم
القيمة سد لباب النسخ انتهى وقد عرفت ما يتعلق به فيما سبق
وعلمت به شان كلام الشارح به هنا **قوله** وهو اي المحكم اما لعينه اه
قال في التحقيق ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى ذاته بان
لا يحتمل التبديل عقلا كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته

وحدوث العالم والاخبارات ويستحب هذا المحكم لعينه وقد يكون
بانقطاع الوحي بوفات النبي عليه الصلوة والسلام الى يوم القيام
ويستحب هذا المحكم لغيب انتهى وكذا في الكشف **قوله** كقوله تعالى اه
قوله الكشف ومن نظائر التعارض تعارض النهي والمحكم في قوله تعالى
وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده
ابدا وقوله فانكحوا اطبا بكم من النساء فان الاول محكم في حرمة
نكاح ازواجه النبي عليه السلام ورضي الله تعالى عنهم للتأبير والثاني
ظاهر في اباحة نكاح جميع النساء يتناول بعدة ازواجه النبي عليه السلام
فيخرج المحكم على النهي انتهى قال البيضاوي من بعد وفاته اوفى الله
عليه السلام وخصه لم يدخل بها لما روي ان شعيب بن قيس تزوج
المستعيرة في ايام عمر رضي الله تعالى عنه فرمى برجمها فاخبر بانها عليه السلام
فادقها قيل ان يسترها فترك من غير تكبير **قوله** ومنه الاخبار المحضه اه
كالاخبار عن احوال الامم السابقة وانما قيد بها بالمحضه احترامها
عن الاخبار المتضمنة للاحكام الشرعية فانها تقبل النسخ **قوله** و
قطعية كل اه اعلم ان ظهور المراد على ما تبين ظهور مع احتمال الغير
احتمال بعيد او ظهور مع احتمال لا بعد وظهور الاحتمال للغير اصلا
فالنسخ في المرتبة الاولى والنسخ في المرتبة الثانية والمفتر في الثالثة
ولا مرتبة فوقها في الظهور والمحكم في هذه المرتبة الا انه اقوى من المفتر
حيث لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتأويل قاله
ابن الملايكة في شرحه على المنار **قوله** عند التعارض الاولى ان يقال عند
التقابل لان التعارض انما يكون عند تساوي الحجته المتقابلتين
في القوة وحكمها التساوي فقط فعند رجحان احدهما على الاخرى به
بالقوة وزيادة الظهور لا يتحقق التعارض ولا حكمه وهو ما قطعها

بل يحل الرجوع على الرجح اذا امكن ويسقط اذا لم يمكن فيعمل بالراجح
وحمل التعارض ارضها على مطلق التقابل سواء كانا متساويين او لا
لا على التعارض الموجب للتساوي لا يذوقها استواء بالاولوية ومطلق
التقابل بين الدليلين انما يكون بان يقتضيه احدهما خلافاً ما يقتضيه
الآخر **قوله** مثال تعارضها براه قال في الهداية ثم مدة الرضاع ثلثون
شهر اعتبار حيفته رحمه الله تعالى وقال السنن وهو قول الشافعي
رحمهم الله تعالى وقال زفر رحمه الله ثلثة احوال وقال في الهداية ولها قولهم
تعا وحمله وفضاله ثلثون شهرا او عدة الحمل وانا بها ستة اشهر فبقي
للنقصان احوالان وقال الشيخ عليه السلام لا رضاع بعد الحولين وله هذه
الاية ووجهه انه تعالى ذكر شيئين وضرب بضمير وجبت للبهيمتين
لها مدة فكانت لكل واحد منهما بكالها كالا لاجل المضروب للدينين
قام المنقص في احد هما فبقي في الثاني على ما بهرته وقال في الحديث محمول
على مدة الاستحقاق وعليه يحل النحل المقيد بحولين في الكتاب وقال
في باب ثبوت النسب الكثر مدة الحمل سنتان لقول عائشة رضي
رض الله عنها الولد لا يبي في البطن اكثر من سنتين ولو بظن فخره واقفه
سنة اشهر لقوله تعالى وحمله وفضاله ثلثون شهرا ثم قال تعالى وفضاله
في عامين فبقي للحمل ستة اشهر والشافعي يقدر الاكثر باري سنتين
والحجة عليه ما رويناها والظاهر انها قالته بما عاذا الفعل لا يهتدي اليه
انتهى **قوله** لانها سبقت اه انما هو ان الضمير راجع الى القول الثاني
وثالثه باعتبار كونها اية ويؤيده قوله لان سورة لبيان الشفاه
والثانية انما ان محمول السوق لا يجعل الفاء نصا كما دل عليه عبارة التفسير
فاشار به الى آرو عليه فتدبر **قوله** ومن السنة اه قال الجوهري عريضة
اسم قبيلة ورهط من العربيين قد ارتدوا فقتلهم النبي عليه السلام انتهى

وذكر

ذكر في الحاشية في ان التوفيق ممكن بان يكون الاول محمولا على قولها
يوكل لحم والثاني على ما لا يوكل انتهى فيه نظر لان الثاني عام متأخر
نسبة الاول الخاص كذا قالوا فكيف يمكن التوفيق بينهما بما ذكره
قوله ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام اه قال في الكشف
ان الاول مسوق في مفهومه وكان نصا ولكنه يحتمل التأويل اذ اللام
يستعار للوقت والثاني لا يحتمل فيكون مفسرا فيرجح ويحل الاول
عليه ولكن الاولى ان يجعل هذا نظير تعارض الظاهر مع النص والمفسر
لما بيننا ان الاعتبار لا يزداد الوضوح لالسوق انتهى في كلام
الشافعي بمرناه رده عليه فتدبر **قوله** ومثال تعارض الحكم مع قوله تعالى
اه قال في الكشف وقيل نظير تعارض المفسر والحكم قوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدان الاول
مفسر في قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند
الاداء وهو لا يحتمل معنى اخر والثاني محمول لان التابيد التحق به والاول
بعمومه يوجب قبول شهادة المحدود في القذف اذ اتاب والثاني
يوجب رده فيرجح على المفسر ولقائل ان يقول لان لم كون الاول
مفسر الاق المفسر خالا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ وقوله
واشهدوا ذوي عدل منكم يحتمل الايجاب والندب ويتناول به
باطلاقه الاعمى والعبد وليس بما مراد من بالاجماع فكيف يستجى مفسرا
مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد والقبول فان
اشهاد العميان والمحدودين في القذف في النكاح صحيح حتى انعقد
النكاح بشهادتهم وان لم يقبل شهادتهم واعلم ان ايراد المثال ليس من
التوازم لان الاصل تيمم بالبرهان والدليل لا بالمثال وانما ايراد
المثال للتوضيح والتقريب فلا بد من اقامة البرهان على المدعى

اولاً ثم ايراد المثال بعد ان شاء الايضاح على سبيل التبرير فاذا تمهد
 الاصل فلا عليك اي فلاحرج عليك ان لا تتعجب في طلب المثال انتهى
 وكذا في التحقيق وما ذكره الخارج من الاعتراض اثنان في الاحال
 وثلاثة في التفصيل ويدل عليه ما ذكر في الجواب لانه ثلثة امور لكن
 الثاني منها محل نظر لان اخراج الاعشى والعبدان هما من ذوى عدل
 لامن مخاطبين في منكم وكون الكلام خبر لا يقتضيه كونه محكماً لانه
 لانه في نفسه يحتمل الصدق والكذب ويمكن دفعه بان مدلول الخبر
 هو الصدق والكذب احتمال عقلي فيجوز نفس الخبر مع قطع النظر عن
 الخارج وهذا لا ينافي كون المنسوخ حكماً في بعض الصور لان المراد به
 هو الحكم الشرعي كالوجوب وغيره ولفظة البعض الاخر غيرد عليه انه
 يستلزم ان لا يوجد الله به ولا النص من الخبر لانه اذا احتمل المفسر تسخيراً
 فاحتمال الله به والنص لم يثبت بالطريق الاولى ويمكن دفعه بانه لا فساد
 فيه على ان الضمير في قوله لانه يجوز ان يرجع الى ما فرض انه مفسر فلا يلزم ذلك
 ثم يدعي ان الاحتمال الذي لا دليل عليه ساقط عن درجة الاعتبار
 فلا يضر كونه في غير المذكور نصاً ولا كونه مفسراً مع انه جاز في القيد ايضاً
 ويدعي عليه ان قوله وكذا كونه محكماً يضيغ الملازمة في قوله ان كان خبراً
 فحكماً فتأمل اعلم ان ابن الملك قال في شرحه على المنار قال بعض الشراح
 مثال التعارض بين المفسر والمحكم ما وجد في النصوص ويمكن ان يمثل
 ذلك بقوله تعالى اقيموا الصلوة فاتة في هذه معناه بالنظر الى عارف
 اللسان من غير تأمل نص من حيث ان الفرض من سوق الصلوة الجباب
 الصلوة مفسر من حيث انها كانت محملة فسرهما النبي عليه السلام
 بقوله وفعله ثم هي كانت محتمل ان لا يتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضيه
 التكرار وقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً

٢٩١ اي فرضاً موقوتاً يقتضيه التكرار فهذا محكم في التوقيت تر حجت على
 تلك انتهى فيه نظر لان ما ذكره كما ترى فلاحاجة الى البيان **قوله** وعلى هذا
 ففسر فلا يبرح نص خبر الواحد على ظاهر السنة المتواترة ولا على
 ظاهر السنة المشهورة ولا يبرح محكم خبر الواحد على مفسر الكتاب
 ولا على مفسر السنة المتواترة ولا على مفسر السنة المشهورة فتدبر
 في الرجحان بين نص الخبر المشهور وبين ظاهر الخبر المتواتر وبين محكم
 الخبر المشهور وبين مفسر الخبر المتواتر وبين غيرهما **قوله** ولما كان
 هذه الاقسام متباينة اه اعلم ان تقسيم الكل الى اجزئاً ان يضم اليه
 قيود متباينة او متخالفه غير متباينة فيحصل بانضمام كل قيد قسم
 منه فعلى الاول كان التقسيم حقيقياً يتباين فيه الاقسام وعلى الثاني
 اعتباراً يتصادق فيه واياً ما كان ففيه ضم وترتيب والمقسم صادق
 على اقسامه وهو جزء المفهومها واعلم ان هذه الاقسام اضراراً تقابل
 الاقسام المذكور فيما سبق والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح
 للاقسام المذكورة لانه قد اشترى ان الشيخ انما ينكشف بضده
 فالخلف ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد
 المحكم واقسام الخلف متباينة بالاتفاق بخلاف اقسام الظهور حيث
 اختلفوا فيها انها متباينة او متخالفه في الجملة فيصدق بعض الاقسام
 منها على الاخر ويمتاز عنه بالاعتبار وقيد الحثية **قوله** واما الخلف فما خف
 مراده بعارض غير الصيغة وكذا المنار وعرفه في الاسلام به ثم قال به
 لا ينال الا بالطلب وذلك ما خذ من قولهم اختلف فلان اي اختلف في
 مصدر بحيلة عارضة من غير تبديل في نفسه فصار لا يدرك الا بالطلب
 وذلك مثل الطرار والنباش وهذا في مقابلته الظاهر انتهى فالمراد بقوله
 ما خف معناه اللغوي لا الاصطلاح فلا يلزم تعريفه في نفسه بتعريفه

بهذا الاعتبار نينا في حاقا في تعريف الظاهر فيما سبق يعنى صيغة اللفظ
 تكون ظاهرة المراد باللفظ الموضوعي القوي لكن خفي بسبب عارض
 وغير الصيغة بدل من عارض لا صيغة له والآن يفهم ان خفاء المشكل
 والمجمل والمتشابه بعارض هو الصيغة وهو فاسد كما قال ابن الملك في
 شرحه على المناقاة في التلويح اذا خفي المراد من اللفظ فخفاؤه اما النفس
 اللفظ او لعارض الثاني يستعمل خفيا الاخر كلامه به هنا وقال القا آذ
 الخفي ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة وعرفه به شمس الاثمة ايضا
 وهو اظهر ومعنى الاحتراز فيها عن المشكل والمجمل والمتشابه ابين لان
 الخفاء في هذه الثلاثة بعارض في الصيغة وهو دقة المعنى او الاستعارة
 البديعية في المشكل وازدحام العايد بلارجحان في المجمل وكذلك المتشابه
 قيل التقابل بين الظهور والخفاء هو التضاد وقيل هو التضاد وقيل
 هو تقابل العدم والملكية **قوله** فان قيل ينبغي ان يقال في التلويح فان قيل
 ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه الذي في مقابلة
 الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق
 الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول
 مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر انتهى لا شك في ان اتحاد المجمل والجره
 ونحوهما انما يشترط الاستحالة الاجتماع لا للتضاد فان السواد
 في محل بيضاء البياض في محل اخر نظر الاستحالة اجتماعهما في احد المحليين
 والابوة في شخص يقابل البسوة في شخص اخر نظر الاستحالة اجتماعهما في
 شخص واحد بجره واحده وكذا الظهور والخفاء والكلام الذي ظهر المراد
 منه بزيادة الكلام الذي خفي المراد منه وان كان الخفي والظهور في محليين به
 كما لمفسر مع المجمل والمجمل مع المتشابه ولم يمنع من التضاد اختلاف المحل
 فكذا اختلاف الجرته يوضح ان الخفاء في الخفي وكان بسبب عارض به

غير

٢٩٢ غير الصيغة فهو يتحقق في نفس الكلام ويكون مضادا للفظ به من الوجه
 الذي يتحقق فيه الخفاء ولهذا الاستحالة ان يكون لها ايضا خفيا فيه
 فنبت ان الخفي على التفسير المذكور ضد الظاهر ثم لما كان الغرض بيان
 تفاوت درجات الخفاء على مقابلة درجات الظهور جعل الخفي في مقابلة
 الظاهر لان في نفس الخفاء كما ان في الظاهر نفس الظهور وجعل المشكل
 في مقابلة النص لانه يزداد خفاءه على خفاء الخفي كما يزداد وضوح النص
 على ظهور الظاهر وعلى هذا الاعتبار المجمل مع المفسر والمتشابه مع المحكم
 فلو جعل المشكل في مقابلة الظاهر باعتبار ان خفاءه في نفس الصيغة
 كظهور الظاهر ولو جعل الخفي في مقابلة النص باعتبار ان خفاءه بعارض
 كوضوح النص لم يحصل ذلك الغرض لانه التحقيق **قوله** فيشمله ونبت
 في حقه الحكم كالظواهر اي يثبت الحكم في الظاهر بدلالة قوله تعالى
 السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لتفوقه على السارق وازيادة
 كانه في معنى السرقة فذلك خص باسم الظاهر فيكون جنائمه اقوى
 فنبت وجوب القطع في حقه بالطريق الاولى كتبوت حرمة الضرب
 بحرمة التأفيف كما قال المنصور القا آذ في الهديته وان طرصة
 جازية من الكم لم يقطع وان ادخل يد في الكم يقطع لان في الوجه الاول
 الرباط من خارج فبالطريق يتحقق الاخذ من الظاهر فلا يوجد هتك
 الحوزة وهو الكم ولو كان مكان الطريق لرباط ثم الاخذ في الوجهين
 ينعكس الجواب لانعكاس العلة وعن اب يوسف انه يقطع على كل حال
 لانه محرز اما بالكم او بصاحبه قلنا الحوزة هو الحكم لانه يعتقد انتهى
قوله فلا يشمله اللفظ اه اي لا يثبت الحكم في النباش لنقصانه في معنى
 السرقة ولا يتعدى الحكم من القوي الى الضعيف ولضعفه في معنى
 السرقة خص باسم النباش ولذلك اختلف العلماء في النباش قالوا

الثاني الرباط من داخل
 وفي
 فبالطريق يتحقق الاخذ به

ان تعبد

قارنه الكشف فقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى لا يقطع بحال سواء
 كان القبور بيت اولم يكن في ظاهر الرواية وقال ابو يوسف والسافعي
 رحمهما الله تعالى يقطع ثم اختلف اصحاب السافعي فقال بعضهم انه انما
 يقطع اذا سرق الكفن من قبور بيت محرز او من مقبرة متصلة به
 بالعمان ولا يقطع اذا كان القبور برية بعيدة من العمان وهو
 اختيار الامام الغزالي رحمه الله تعالى وذكر بعضهم انه يقطع وان
 كان القبور معازرة وهو اختيار القفال وذكر شمس الائمة في
 المبسوط واختلف ما يخفى فيما اذا كان القبور بيت مفصل
 والاصح عندي ان لا يجب القطع سواء نبش الكفن او سرق ما لا
 اخر من ذلك البيت لان بوضع القبور فيه اختل صفة الحرزية في ذلك
 البيت فان لكل احد من الناس تاويلا في الدخول فيه لزيارة القبور
 فلا يجب القطع على من سرق منه شيئا لان صفة الكمال في شرائط القطع
 معتبرة انتهى وذكر في ادلة من اوجب القطع مع اجوبتها على التفصيل
 فان اردت التفصيل فارجع اليه قال ابن الملك في شرحه على المنار اعلم
 ان التباشر يقطع عنده يوسف والسافعي لقوله عليه السلام من نبش
 قطعناه ولنا ما روي ان النبي عليه السلام قال لا قطع على المختفي وهو
 الناس بلغة المدينة وما روي بناه محمول على السياسة توفيقا
 بين الحدين انتهى **قوله** واما المشكل فما خفي مراده اه وكذا في التحقيق
 قال في حرم الاسلام ثم المشكل وهو الدخول في اشكاله وامثاله مثل قولهم
 احرم اي دخلة الحرم وارشع اي دخلة الشئ وهذا فوق الاول
 لا ينال بالطلب بل بالتأمل بعد الطلب لتمييز عن اشكاله وهذا
 لغرض المعنى او الاستعارة بديهي وذلك في غير ما يستعربيا مثل
 رجل اغترب عن وطنه فاختلفت باشكاله من الناس فصار خفيا

بديهة ما

بمعنى زائد على الاول انتهى وكذا في شرح القارن في اراد بالاشكال
 ما فوق الواحد والا يلزم ان يوجد ثلثة معان وهو غير لازم **قوله**
 نحو وان كنتم جنبا فاطهروا قال في التحقيق مثاله قوله تعالى فأتوا
 حرثكم اية شتم اشتمه معنى اية على السامع انه بمعنى كيف او بمعنى
 اين فعرف بعد الطلب والتأمل انه بمعنى كيف بقية الحرث وبدلالة
 حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض في الاذى اللازم اولى
 انتهى وكذا في الكشف وفي شرح المنصور القارن لكن قال ابن الملك
 في شرحه على المنار ولقائل ان يقول على هذا يكون اية من قبيل
 المشترك قبل التأمل وظهور المراد ومن قبيل المأول والمفسر
 بعدهما فلا يكون قسما اخر انتهى فكان الشارح اشار اليه بترجمته
 وبذكر قومه تعالى وان كنتم اية في محل بيان مثال المشكل وقال
 في التحقيق ومثاله قومه تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فان ليلة
 القدر توجد في كل اثنى عشر شهرا فيؤدى الى تفضيل الشئ على نفسه
 بثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد التأمل عرف ان المراد
 الف شهر ليس فيها ليلة القدر لا الف على الولا وانتهى وكذا في
 الكشف نقلا عن شمس الائمة الكردي فكن قال ابن الملك في شرحه
 على المنار ولقائل ان يقول ان له فهو ما واجد احتملا لصفتين
 متواليه وغير متواليه فيكون مطلقا اذ لا اشتباه في نفسه
 وانما الاشتباه بعارض فيكون خفيا انتهى فكان الشارح
 اليه ايضا بترجمته وذكر ما ذكره مثالا **قوله** وهذا اولى من العكس اه
 يعني ان الحاق باطن الغم بالظن هذه الفصل حتى يجب غمها وبالباطن
 في الموضوع حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهر وهو المذكور
 في الجنابة يدل على التكليف والمبالغة في التطهر وذلك في غسل

هذا هو المشكل
 في حرم الاسلام

في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى الكثر وقوعها
 من الكبرى فهي بالتخفيف اولى وترك المبالغ فيها ارفق واما داخل
 العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارة
 دفعا للحرج فانه التلويح لم يذكر الشاذ في الوجه الشاذ من الوجهين
 المذكورين اما شمرته وظهوره اولا اقتضاه ترك الاولى في المواظبة
 على غسله الوضوء اللهم الا ان يقال ان غسله فيها متفاوت كيفية
 لان غسله في الجنابة اشد من غسله في الحدث الا صغر وكذا الكلام
 والتقوية داخل الانف فلذلك اكتفى عنه بذكر الفم **قوله** فان قيل اه قال
 في التحقيق قلت هذا مع فقره ولكن ما ذكره لا يصلح مثلا للمشكل
 لان المشكل ما كان في نفسه شتبا وليس ما ذكره كذلك لان معنى
 التطهر معلوم لغة وشرا ولكنه اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كما شتبه
 لفظ السارق بالنسبة الى الطرار والنباش فكان من نظائر الخفي لا
 من نظائر المشكل انتهى وكذا في الكشف وهذا السؤال وجوابه المذكور ان
 في التلويح الفه بران الاشكال اولا انما هو في ظاهر البدن بالنسبة
 الى داخل الفم والانف وثانيا في معنى التطهر بالنسبة الى داخل
 الفم والانف لاختصاصه باسم المضمضة والاستنشاق فالظاهر
 ان يكون خفيا لا مشكلا فتدبر **قوله** والاحسن اه فيه نظر اذ يمكن ان يقال
 على هذا التقدير مثل ما قاله ابن الملك فيكون خفيا لان المبالغ في
 التطهير خفية فانها تحققت في ذلك وفي داخل الفم والانف
 في الطهارة الكبرى فتدبر **قوله** او ذلك الخفاء لاستعارة بدعية اه
 قال الله تعالى واكواب كانت قوارير قوارير من فضة يمكن ان يقال
 ان **قوله** كان من قبيل زيد كان اسدا فالشهور ان شبيهه بليغ وجعله
 السعد من الاستعارة على ان يكون الحاصل زيد كان دجلا شجعا

مثل

٢٩٤ مثل الاسد فذل الاسد واريد به الرجل الشجاع قال في التوضيح وانا
 اشكل هذا بسبب الاستعارة لان الفارورة تكون من الاجاج
 لامن الفضة فالمراد ان صفاتها صفاء الاجاج وبياضها بياض
 الفضة انتهى فالكواب الجنة لا تكون من الاجاج لانها خبيثة
 ولامن الفضة لانها كثيفة فجاءت استعارة غريبة في قوارير من
 فضة وانما رجعوا الى تكونت اما ان كانت تابعة لانا قصة
 لان التفخيم في التامة ابلغ فتدبر **قوله** وحكمه اه قال في التحقيق
 وحكمه التامل في بعد الطلب فان الخفاء فيه لما كان اكثر منه في الخفي
 احتيج فيه الى التامل بعد الطلب فالخفي بمنزلة رجل اختفى غيره في
 بيت فيوقف بجرد الطلب والمشكل من اختفى في بيت بين امثاله
 ونظيره لا يوقف عليه الا بالتامل بعد الطلب ليميز عن امثاله
 ثم معنى الطلب والتامل ان ينظر السامع اولاه مفهومات اللفظ
 جميعا فيضبطها ثم يتأمل في استخراج المراد منها انتهى وما قاله شارح
 هو الاولى والا فبدي **قوله** كمن اغترب له فيه بيان ماخذ الاستفاد
 ووجه التسمية قال المنصور القا في شرحه على المعنى انه ماخوذ
 من قولهم اجعل على الامر اي ابره وقال امثاله من المحسوسات
 من اغترب عن وطنه وانقطع خبره فانه لا ينال بالطلب والتأمل
 بدون الخبر عن موضع ومثاله من المشروعات وجرم الربو فانه
 مجمل لا يشبه المراد بحيث لا يدرك بالتأمل في معاني الكلام
 لان الربو عبارة عن الزيادة بحسب وضع اللقمة وقد علمنا قطعا
 ان ذلك ليس مراد فان البيع ما شرب الا للاسترباح ولكن المراد
 فضل خاص لا يعرفه فكان محلا **قوله** فان قيل اه هذا الايراد وجوابه
 المذكور ان في شرح المنصور القا على المعنى لكنه اورد فيه على

على قوله في بيان المتشابه ولا يرجح بيان من سقط طلبه اي طلب
 ما يدل على المراد وهذا القيد لا يخرج المحل انتهى **قوله** وهو اما المحل
 انواع ثلثة اه هذا مذكور في شرح القارئ ايضا لكنه ذكر فيه عبارة
 اخرى وفيها تفصيل ما اجله واجال ما فصله وما لها واحد **قوله**
 وسببه غرابه اللفظ وهي كونه غير مفعول للمفعول ولا ثمانية استعمال
 بحيث يحتاج في معرفة الاكثبات المبسوطة من كتب اللغة
 كاللهو في قبل التفسير **قوله** ان احتاج اه اشار به لما ان المراد
 هو الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الحفاء ولا طلب للمفعول
 ولا التأمل في صلاحيته للتعدية والانه غير لازم اذا كان البناء
 شافيا تاما **قوله** كبيان مقدار رشح الاس اه قال في الهداية والمفروض
 في رشح الاس مقدار الناصية وهو ربع الاس لما روي المغيرة بن شعبه
 رضي الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام اتى سباطة قوم فبال ووفوا
 ورسخ على ناصية وخفيه والكتاب بحمل فالتحق ببيان له وهو
 حجة على الشافعي في التقدير بثبت شعرات وفي بعض الايات قدره
 اصحابنا بثبت اصابع من اصابع يداها اكثر مما هو الاصل في
 الاله المسخ انتهى **قوله** والنع عليه السلام قد بين الحكم في الاشياء الستة
 ذكره المصنف في الشريعة انه عليه السلام قال الذهب بالذهب والفضة
 بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والمطبخ بالمطبخ
 يمتل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا
 كيف شئتم اذا كان يد **قوله** اما النبي عليه السلام قيل المقطعات الواردة
 في اوائل السور اسرار واستانته الله تعالى بعلمه وقد روي الخلفاء
 الاربعة وعن غيرهم من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
 ما يقرب منه كذا في البيضاوي وقال ولعلمهم ارادوا ان اسرار

في قوله في بيان المتشابه ولا يرجح بيان من سقط طلبه اي طلب
 ما يدل على المراد وهذا القيد لا يخرج المحل انتهى قوله وهو اما المحل
 انواع ثلثة اه هذا مذكور في شرح القارئ ايضا لكنه ذكر فيه عبارة
 اخرى وفيها تفصيل ما اجله واجال ما فصله وما لها واحد قوله
 وسببه غرابه اللفظ وهي كونه غير مفعول للمفعول ولا ثمانية استعمال
 بحيث يحتاج في معرفة الاكثبات المبسوطة من كتب اللغة
 كاللهو في قبل التفسير قوله ان احتاج اه اشار به لما ان المراد
 هو الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الحفاء ولا طلب للمفعول
 ولا التأمل في صلاحيته للتعدية والانه غير لازم اذا كان البناء
 شافيا تاما قوله كبيان مقدار رشح الاس اه قال في الهداية والمفروض
 في رشح الاس مقدار الناصية وهو ربع الاس لما روي المغيرة بن شعبه
 رضي الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام اتى سباطة قوم فبال ووفوا
 ورسخ على ناصية وخفيه والكتاب بحمل فالتحق ببيان له وهو
 حجة على الشافعي في التقدير بثبت شعرات وفي بعض الايات قدره
 اصحابنا بثبت اصابع من اصابع يداها اكثر مما هو الاصل في
 الاله المسخ انتهى قوله والنع عليه السلام قد بين الحكم في الاشياء الستة
 ذكره المصنف في الشريعة انه عليه السلام قال الذهب بالذهب والفضة
 بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والمطبخ بالمطبخ
 يمتل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا
 كيف شئتم اذا كان يد قوله اما النبي عليه السلام قيل المقطعات الواردة
 في اوائل السور اسرار واستانته الله تعالى بعلمه وقد روي الخلفاء
 الاربعة وعن غيرهم من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
 ما يقرب منه كذا في البيضاوي وقال ولعلمهم ارادوا ان اسرار

بين الله ورسوله ورموز لم يقصد بها افهام غيره عليه السلام اذ
 يبعد الخطب بما لا يفيد انتهى **قوله** وتسميتها حروفاه هذا
 جواب سؤال فقد رفاق الباء مثلا اسم وان كان سماه حرفا
 ليس كحرف دل على معنى غير مستقل في المفهومية كالباء مثلا في قولك
 مررت بزيد والتفصيل مذكور في كلام البيضاوي على قوله تعالى الم
 ذلك الكتاب في سورة البقرة **قوله** بل تكلم بالامر مزاه قيل هي اسماء
 السور وعليه اطلاق الاكثر وقيل انما اسماء القرآن وقيل انما اسماء
 الله تعالى وقيل انما من دقة للدلالة على انقطاع كلام ويستينا في آخر
 وقيل انما اشارت الى الكلمات هي منها اقتضت عليها روى عن ابن
 عباس رضي الله تعالى عنه قال في الم الالف الاء الله تعالى واللام لطف
 والميم مملك وعن ابن ابي عمير ومجموعها الرحمن وعن ابن ابي عمير
 انا الله اعلم ونحو ذلك في سائر الفوايح وعن ابن ابي عمير
 واللام من جبرائيل والميم من محمد بن القرآن نزل من الله بلسان جبرائيل
 على محمد عليه السلام او الامداد اقواله واجال بحسب الجمل كذا في
 تفسير البيضاوي **قوله** اقول هذا هو الجواب الاول بعيد لان كونه
 استطرادا في بيان المقاصد بعيد جدا فعدم قوضه يستبعد
 والجواب الثاني متفق عليه بين اكثر الشرايح والمخالف لهم عنزلة
 حرق الاجماع مع ان كلامهم يتناول معرفة ان الله اراد به معنى واجبه
 وان بيانه يحصل بالمشابه وهذا متحقق في كل المتشابهات
 وكون معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد مثلا مما وجب
 لا يستلزم كون الالية منزلة لافادته فقط اذ يجوز ان تكون
 منزلة لها ولغيرها فكانت اشار الا ما ذكرنا بقوله فيلنامل قال ابن
 الملك في شرحه على المنار قيل لا اختلاف في هذه المسئلة الحقيقية

لما قال انه لا يعلم اراو انه لا يعلم حقيقة

لان من قال ان الراسخ في العلم يعلم تأويله اراد به انه يعلم بهر الا
حقيقة وانما ذلك لا الله تعالى انتهى اعلم ان المتشابهات لا تنكشف
في الدنيا لانها لا ابتداء في العلم والاشياء الا في اخره فتنكشف
لهم اذ لا ابتداء فيها كذا قيل **قوله** ورجحت اه اي رجحت قراءة لزوم
الوقف على الآلة على قراءة الوقف على الاسخون في العلم بوجوه
الاول قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ان تاويله الا عند الله
والاسخون في العلم فلو جعلت الواو عاطفة ليقول والاسخون
لان الله في قرآنية مضاف اليه فتدل على انها ليست بعاطفة في الآلة
والاسخون فيجب الوقف على الآلة فان الكشف والدليل على قراءة
عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ان تاويله الا عند الله وقراءة ابي
وابن عباس رضي الله تعالى عنهما في رواية مطروحة وسعته ويقول الاسخون
وقال ثم الراسخ في العلم هو النابت المستقيم الذي لا يتهرب استزلال
وتشكيكه وقيل هو الذي حقق العلم بسط الفروع بالاجتهاد
حتى رسخ في قلبه وقيل هو الذي حقق العلم بالمعروف والقول بالعمل وعين
عن النبي عليه السلام الراسخ من برت يمينه وصدق لسانه واستقام
قلبه وعف بطنه وفرجه **قوله** الثاني انما اه يعني ان قراءة الوقف على
والاسخون في العلم توجب تخصيص هذا المعطوف بحال قولهم احنا به
كل من عند ربنا مع ان هذا التخصيص غير جائز لانه مستلزم للتباس
لكون المذكور قبلة متعدد او جوابه سياتي ويحتمل ان يكون المعنى
مع انهم لو علموا بتاويله لعلوا به نطقا غير مقيد بهذه الحال وجوابه
ان تخصيص علمهم بتاويل المتشابه بهذه الحال اعتناء بشاها و
احتراز عن راسخ غير مؤمن اذ يمكن ان يعلم بتاويل بعض المتشابهات
لقوته في العلم مع سلامة سليقته **قوله** فبانه منقوض اه يدفعه حمل

على الاضارة بالنسبة الى الامة **قوله** ولو سلم اه فيه نظر لان خبر الواحد
ظن لا يعارض القطعي في حكمه الا ان يدعى كون قرآنية مشهورة
قوله اما الاول اه لا يخفى عليك ان كون كلامه في الاسلام في ذلك
الباب على زاي المتأخرين بدلالة كلامه في اول كتابه على ان المختار
عنده لزوم الوقف على الآلة وكون الواو في والاسخون غير عاطفة
لا يدفع النقص المذكور الا بان يجعل المحصر حقيقيا ويدعى انه
عليه السلام لا يعلم تأويل المتشابه وهذا كما ترى مستبعد جدا
قوله واما الثاني اه فيه نظر لان جواز معني يكفي في مقام المنع والسند
وان كان خلاف الظاهر المتبادر من العبارة ولا حاجة فيه الى
الضرورة **قوله** ودعوى اه يمكن ان يقال ان قراءة وما يعلم تأويله
الا الله والاسخون في العلم مشهورة على تقديم كون الواو عاطفة واما
قراءة ابن مسعود ان تاويله الا عند الله والاسخون فغير مشهورة بهذه
الدرجة فلا تعارض **قوله** وحمل معناه اه يمكن دفعه بان كون العبد
غير مستقل في فعله مطلقا اثر المشهورات وهذا ايضا ان يكون
قرينة على ان يكون المعنى وما يعلم احد بنفسه تاويل المتشابه الا الله
وهذا لا ينافي تحقق العلم بتاويله من بعض العباد بالا الهام **قوله**
والوقف اه كون الوقف على الآلة لازما بحيث لا يجوز تركه اصلا
اول المسئلة والا يلزم ان يكون الواقف على والاسخون في العلم
تاركا للواجب ونسبته ترك الواجب لا يجوز المتأخرين لا تخلو
عن سوء الظن على ان كون لزوم الوقف منافيا للمعطوف في خبر الكلام
عليه ويؤيد ما ذهب اليه اكثر المتأخرين من عطف الاسخون في العلم
في العلم على الله ما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه اعلم كل القرآن الا اربعة
الغسلين والحمان والرقم والاقواه ثم روى عنه انه علم ذلك وروى عنه

انه كان يقول ان السخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا نحن يعلم
نا ويلم وقد شترهم من الصحابة تفسير الحروف المقطعة في اوائل السور
ويدل على ذلك ما قال مجاهد وابن جريج والاسخون في العلم يعلمون
تاويلهم ويقولون احنا به كذا قاله الكشف وما روى عن ابن عباس
يعارض قراءة ابن مسعود وقراءة ابي وابن عباس في رواية طاووس عن
البحر ذكرت فيما سبق قال بعض العلماء كل متشابه يمكن رده الى الحكم
فان السخون يعلم تاويله كقولهم تعالسنوا الله فنسبهم وهذا متشابه
يمكن رده الاقوله تعال لا يضر رده ولا ينسب الذي هو محتمل لا يحمل التأويل
فيكون معناه جازا اهم جزء النسيان وهو الترتيب كوالاشراض
وكل متشابه لا يمكن رده الى الحكم فالاسخون لا يعلم تاويله كقولهم تعال
سئلونك عن الساعة ايانا فرسها قلنا علمها عند ربي قاله
في الكشف وسياة في الشرح ما يتعلق بما ذكر فيما سبق فانتظر
واصبر **قوله** وعن الثاذه قد عرفت المعنى الاخر له وهذا لا يصح جوابا
عنه **قوله** لقول اه فيه نظر لان كون ابتغاء التأويل مطلقا سواء
كان مطابقا لاصول الدين الحق او لا فهو مأفوه عما من ظه به النظم
مستنكر جدا لان الحق ان ابتغاء التأويل المعصوم بقوله اذ اعلى اصحاب
العقائد الباطلة ممدوح بل مثاب عليه وحديث عايشة رضي الله
عنها ليس على ظهيرة واطلاقه حتى يحصل التأيد به **قوله** فيه بحث اه
ويجوز ايضا ان يكتب في فهم الرسول فقط صليا الله تعالى عليه وسلم
قوله لانه لو سلم له عدم التسليم من هذا الوجه غلبه جديدا **قوله**
واجيب اه فالحاجة اقتضت التأويل بما يناسب ويهاق
باعتقاد اهل السنة والجماعة كتاويل اليد بالقدرة فلا يكون
هذا الوجه وجها شاملا بالنسبة الى جميع الاسخين والجميع لا لانه

٢٩٦ فلا يضر توقف السلف على الآلهة وانت خبير بان الكلام في علم
العباد بتاويل المتشابه وفي عدمه وبالنسبة اليه لا يكون هذا
الجواب كما ترى واقعا في المقابلة **قوله** ورداه اي رده هذا الجواب
بان الوجه المذكور شامل لانه وقع في زمان السلف ايضا **قوله** ورد
بان هذا اه فيه نظر لان عدم الاختصاص المذكور لا يصلح ان يرد به
ذلك القول لان العلم بحقيقة كل شيء انما هو تفرسي ظاهري وان
العلماء متفقون على ذلك **قوله** وتوضيحه اه فكما ابتلى من لم ضرب
جره بالاصحاح اي ببذل المجهود والاه **قوله** في طلب العلم ابتلى الراسخ
في العلم بالتوقف عن طلبه فلا يقال لافائدة في انزال المتشابهات
اذ لم يكن للراسخين في العلم حفظ العلم بالمتشابهات وهذا النوع
من الابتلاء اعظم بلوى واعم جدوى من الاخر لانه ان يسلم ذلك
الى الله تعالى ويفوضه اليه ويلتقي نفسه في درجة العجز مع حال شوقه
الى العلم فيكون اعظم بلوى فيكون اعتم جدوى من الاخر لان
احب الاعمال احمر بها وتوقف الراسخ عن العلم اشق عليه من طلب
الجاهل له **قوله** وانما قال اه وذلك ان توجه الذهن الى الجهول المطلق
وطلبه محال قطعاً فلا تكليف به فتأمل فيه لان البحث فيه قدم فذكر

قوله واما الحقيقة وهي اما فعيل قال سعد الملة والدين في المطول
الحقيقة في الاصل فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت او بمعنى مفعول
من حققت الشيء اذا اثبتته نقلت اليه الكلمة الثابتة او المثبتة في مكانها
للاصل والتاء فيها للنقل من الوصفية وعند صاحب المفتاح التاء
للتأنيث على الوجهين اما على الاول فظا هـ لان فعلا بمعنى فاعل يذكر
ويؤنث سواء اجري على موصوفه او لا نحو رجل ظريف وامرأة
ظريفية واما على الثاني فلا يقد ر لفظ الحقيقة قبل النقل الى الاسمية
صفة لمؤنث غير مجرأة على موصوفها وفعيل مفعول انما يستوي
فيه المذكور والمؤنث اذا اجري على موصوفه نحو رجل قتيل وامرأة
قتيل واما اذا لم يجز على موصوفه فالتأنيث واجب دفعا للتساوي
نحو مرت بقتيل بن فلان وفتيلة بن فلان ولا يخفى ما في هذا من
التكلف المستغنى عنه بما تقدم انتهى قال في التحقيق والتاء
للتأنيث اذا كانت بالمعنى الاول ولشبهه التأنيث وهو نقل اللفظ
من الوصفية الى الاسمية الصرفة كالنظيمة والاكيلة اذا كانت
بالمعنى الثاني لان النقل فان كان التأنيث ثان انتهى وتما نقلنا
مطلقا يعلم حال كلام الشارح ههنا علم ان لفظ الحقيقة في مفعول
مجاز لغوي وحقيقة عرفية ايضا عند البعض وحقيقة لغوية عند
البعض الاخر وهو الاصح لان الحقيقة اسم للتأنيث لغة واللفظ
المستعمل فيما وضع له ثابت فيه فيكون اطلاق الحقيقة عليه بالحقيقة
لا بالمجاز كذا في الكشف **قوله** والمراد بالوضع له المراد من الوضع ههنا
ما هو الاعم من الشئ والنوع الغير الموجود في المجاز وفي الدلالة
بعده لا يحتاج الى القرينة وان احتيج اليه نعيان المراد من بين معاني
المشترك والتعيين ان كان من واضع اللفظ فالوضع لغوي كوضع اليد

وان كان من التارخ فالوضع شرعي كوضع الصلوة وان كان من
قوم مخصوص فالوضع عرفي خاص كوضع الكيم وان كان قويم غير
مخصوص فالوضع عرفي عام كوضع الدابة فاذا كان لفظ موضوعا
لمعنى عند الكل فهو حقيقة مطلقة بعد الاستعمال فيه ومجاز مطلق
بعد الاستعمال فيما يلايه ويناسبه واذا كان لفظ موضوعا للمعنى
عند بعضهم دون البعض الاخر منهم فهو حقيقة مقيدة بعد الاستعمال
فيه لانه حقيقة عند البعض الاول لا عند البعض الثاني بل يكون مجازا
عنده كالصلوة المستعملة في الدعاء فانها حقيقة عند استعمال اهل
اللغة فيه ومجاز عند استعمال اهل الشرع فيه وبالعكس اذا استعملت
في الاركان المعلومه والافعال واذا اطلقت الدابة على الفرس
من جهة اللغة تكون حقيقة باعتبار شمول ما يدب على الارض له
ومجازا باعتبار القصد الاخصوص الفرس واللفظ باعتبار ربه
والاوضاع يكون مشتركاً عند البعض ولا يكون مشتركاً عند الاخر
لانه انما يكون مشتركاً عند اذ اوضع في اللغة وحدها مثلاً المعان
متعددة والاستعمال الصحيح احراز عن الغلط وعدم العلاقة
لحتراز عن المجاز والمنقول والاسباب اعتبار كون كل من المتكلم
والمنقول مستعملاً فيما وضع له وان كان غير ما وضع له بالنسبة الى
الوضع الاول لان العينية فيهما الى الوضع الثاني دون الاول ففيه
رد على من قال ان جعل المرئيل من قسم المستعمل في غير ما وضع نظراً
الى الوضع الاول هو الاولى بالاعتبار فتأمل **قوله** ويدخل في المنقول
ايضاه اعلم ان اللفظ اذا وضع لمعنى ثم نقل في الشرع الامع ثانياً
لمناسبة بينهما وغلب استعمال المعنى الثاني بحيث لم يجتزى اللفظ
وملاحظة العلاقة عند اطلاقه على ذلك المعنى الثاني يستعمل

مرفعي

شرعياً والحقيقة الشرعية متناولة للمنقول الشرعي والموضوع المبدأ
وهو لفظ مستعمل في المعنى الذي وضع الشارع له ابتداء من غير ان ينقل
اليه من اللغة قد انكر القاض وقوع الحقيقة الشرعية وقال لو وقعت
لزم ان يفهمها الشارع المكلفين اولاً والا يلزم التكليف بما لا يطاق
لانهم مكلفون بفهم مراده منها والفهم لا يكون بدون تفهيم الشارع ولو
فهمها لم ينقل اليها لانها مكلفون مثلهم وهو اما بالاحاد وهي
لا تنفيذ لكونها غير قطعية او بالتواتر وهو غير حاصل والا لم يقع
النزاع واجيب باننا لانستعمل ان الشارع لو فهمها المكلفين لنقل
اليها وانما يلزم لو لم يكن تفهيم الشارع آياتهم بالقران كالوالدين
مع الاطفال اما اذا كان بالقران فلا يلزم النقل اليها اذ يجوز
ح ان تفهم ايضا بالقران من غير نقل والمختر عند المحققين
وقوع الحقيقة الشرعية بالاستفاد كالصلوة والزكوة والصوم
والحج لان كلامها موضوع في اللغة للمعنى الذي نقل كل منها في الشرع
منه الى معنى اخر يناسبه او رد عليهم ان هذه الالفاظ ليست بموضوعة
في الشرع لهذه المعاني المخصوصة بل هي باقية على معانيها اللغوية عند
استعمالها في تلك المعاني الشرعية والزيادات الحاصلة فيها شروط
زيدت على المعاني اللغوية لكونها واقعة على الوجوه المطلوبة في الشرع
فان الصلوة مثلاً وضعت في اللغة للدعاء واستعملت في الشرع
في الدعاء ايضاً الا ان وقوع الدعاء على الوجه المطلوب في الشرع
انما يحصل اذا زيد عليه هذه الشروط فلا تكون حقيقة شرعية واجيب
بان هذه الالفاظ لو كانت مستعملة في الشرع في مفهوماتها اللغوية
كما استعملت في صورها لم يتحقق المفهومات اللغوية فيها والتالي
باطل والمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما انتفاء الثاني فلان

فلان الصلوة في اللغة اما الدعاء والاتباع وقد استعملت في الشرع
فيما لا يوجد فيه شيء منها وذلك لانها استعملت في صلوة الاخرس المنفرد
وهو غير داع ولا متبع واورده عليهم ايضا ان استعمال هذه الالفاظ
في معانيها الشرعية لم يكن بطريق الحقيقة بل كان بطريق المجاز لوجود
الكلمة والجزئية بين الشرعية واللغوية واجيب عنه بانه ان اريد يكون
هذه الالفاظ مجازات ان الشارع استعملها في هذه المجازات بطريق المعاني
بطريق المجاز فهو المدعى المطلوب لاننا لا ننعى بكونها حقا في شرعية الا
ان الشارع استعملها في غير معانيها اللغوية وغلب استعمالها في غير مجاز
بعد القرينة عند اطلاقها عليه وازيد بكونها مجازات ان اهل اللغة
قد استعملوها في هذه المعاني فهو غير واقع قبل الوضع الشرعي وانهم لم يعرفوها
قبله فكيف استعملوها مجازا فيرا قبله ولا شك ان الاستعمال المجازي
موقوف على معرفة المعنى الموضوع له وعلى معرفة الوضع له واعتراض عليهم
ايضا بان هذه الاشياء لو كانت حقا في شرعية لكانت غير عربية
لان العربية ما وضعه واضع لغة العرب واللازم باطل لكون القرآن
عربيا عما نطق به الكتاب فالمرموم مثله واجيب عنه اولا بمنع
الملازمة مستندا بان معنى كون اللفظ عربيا افادته لمعناه على طريقة
العرب حقيقيا كان او مجازيا اولا ثم صار بالغلبة والشهرة
حقيقيا ايضا وثانيا بمنع انتفاء اللازم مستندا بانه يصح اطلاق
العربي عما غالبه عربي اعلم ان الاسماء الشرعية عند المعتزلة على
قسمين دينية وغير دينية والدينية عندهم هي الاسماء الشرعية
التي اجريت على المشتقات كالمؤمن والفاقد والكافر وغير الدينية
هي الاسماء الشرعية التي اجريت على الافعال الشرعية كالصلوة
والزكاة والصوم والحج كذا في شرح الاصفهاني على مختصر المنقري

قوله وحكمها اه قال الشيخ الامام الزاهد في حكم الحقيقة وجود ما وضع له
اي ثبوته امر كان او نهيا خاصا او عاما كقولهم تعابها الذين امنوا
اركعوا والسجدوا وقوله تعابوا لا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق فان
كل واحد من النصيين خاص في المأمور به والمنهي عنه عام في المأمور به
المنهي وبهذا بخلاف كذا في الكشف قوله وحكمها ايضا امتناع نفيها
اه قال في الكشف ان الحقيقة لا تنفي عن مستحباتها بخلاف المجاز فان
يمكن نفيها عن مفهومها نفس الامر ولهذا لم يصح ان ينفي لفظ الاسد
عن الهيكلي المخصوص وصح ان ينفي عن الانسان الشجاع فعلمنا انه
حقيقة في الاول مجاز في الثاني وقيل التعريف بهذه العلاقة غير مفيد
لاستلزامه الدور وذلك لتوقف صحة النفي وامتناعه على كون اللفظ
مجازا او حقيقة فان من تروا في كون اللفظ حقيقة او مجازا
ربما يصح منه النفي لو علم كونه مجازا ويمتنع منه لو علم كونه حقيقة فلو
توقف كونه حقيقة او مجازا على صحة النفي وامتناعه اثم الدور
ولو قيل المراد من صحة النفي وعدم صحته وجدانه في محاورات
الاستعمال اتمهم وعدم وجدانه فيها ليندفع الدور فهو بعيد لان الوجدان
يصح علامة للمجاز فعدم الوجدان لا يصلح علامة للحقيقة اذ
عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود الذي هو المطلوب فالاولى
ان يجعل امتناع النفي في الحقيقة وصحة في المجاز من الخواص لان
العلامات بل المعبر من العلامات ان اللفظ اذا تبادر مدلوله
الى الفهم عند الاطلاق بلا قرينة فهو حقيقة وان لم يتبادر اليه
الا بالقرينة فهو مجاز لان اهل اللغة اذا ارادوا افهام المعنى للغير
اقتصر واعلم عبارات مخصوصة واذا عبروا عنه بعبارات اخرى
لم يقتصر واعلمها بل ذكر وامعها قرينة قوله فان قلت حاصل السؤال

ان يوسف عليه السلام بشر مع ان البشرية قد نفي عنه في قوله تعالى
 حكايته ما هذا بشر او هذا كلام صحيح صادق فلا يصح القول بانه
 لا يقال للاب انه ليس باب وحاصل الجواب ان النفي في الآية ليس
 على طريق الحقيقة بل على طريق الادعاء والمبالغة والكلام في النفي
 على وجه الحقيقة فان قلت صدق الخبر مطابقتة للواقع وكل من
 النفي والاشارة في هذه الآية ليس كذلك قلنا ان كلا منهما قد كان
 مطابقا للواقع بالنظر الى الادعاء والمبالغة **قوله** وحكمها ان يقابله
 ان المجاز ابلغ اى يكون ادل عما تمام المقصود لان قولك رايت
 اسدا يرمى اتم دلالة على الشجاعة من قولك رايت رجلا شجاعا
 وما كان ابلغ فهو اولى وان المجاز قد يكون اوجزه اللفظا واولى
 للطبع من الحقيقة فتدبر **قوله** لعلم ان اللفظ اه اعلم ان المشترك
 يخل بالتفاهم عند عدم القرينة وذلك لانه اذا تجرد عن القرينة لم يعين
 واحدا من معنييه على التعيين فاختلف التفاهم بخلاف المجاز فانه
 عند وجود القرينة يخل على المفهوم المجازى وعند عدمها يخل على المفهوم
 الحقيقي فلا يخل المفهوم لا عند وجود القرينة ولا عند عدمها وما
 لا يكون محلا بالفهم فهو اقرب واولى وان المشترك اذا فهم منه
 غير المراد يودى المستبعد من ضد لجواز كونه مشتركاً بين ضدتي
 كالجوز بين الابيض والاسود بخلاف المجاز فانه اذا حمل على غير المراد
 لا يودى اليه لان المناسبة بين مفهوميه معتبرة وما لا يكون
 مؤديا الى المستبعد فهو الاقرب والاولى وان المشترك يحتاج
 الى القرينة في استعماله في مفهومه الحقيقي وما كان احتياجه اقل
 فهو الاقرب والاولى وان المجاز اكثر وقوعا في اللغة من المشترك
 والاكثر ارجح فالمجاز اولى من المشترك وقد عرفت ان المجاز ابلغ

في قوله يرمى اتم دلالة على الشجاعة من قولك رايت رجلا شجاعا

واجز واولى وما كان كذلك فهو الاولى ولا يخفى عليك ان كلا من
 هذه الوجوه معارض لان المشترك مطرد فلا يضطر بخلاف المجاز
 وحالا يضطر فهو الاولى وان المشترك كالام بالنسبة الى المفهوم
 الحقيقي يشترك منه الامر والمأخوذ وغيرهما من المشتقات بخلاف
 المجاز فانه لا يشترك منه كالام بالنسبة الى الفعل فيكون المشترك
 اكثر واوسع فائدة من المجاز فيكون اولى من المجاز وان المشترك
 يصح التحوز فيه باعتبار كل واحد من معنييه فيكثر فيه الفائدة
 بخلاف المجاز وما كان اكثر فائدة فهو الاولى وان المشترك يستغنى
 عن اعتبار العلاقة بين مفهوميه وعن الحقيقة وعن مخالفة الظن
 بخلاف المجاز والمستغنى هو الاولى وان المشترك اذا تجرد عن القرينة
 لم يخل على واحد من مفهوميه فلم يقع غلط بخلاف المجاز فانه عند عدم
 القرينة يخل على مفهومه الحقيقي ويحتمل الغلط لجواز ان لا يكون
 مراد المتكلم هو المفهوم الحقيقي وما لم يقع فيه الغلط اولى مما يحتمل
 وضعف بعض هذه الوجوه غير خفي على المتأمل والابلية مشتركة
 بين الحقيقة والمجاز لان الكلام يصير بكل منهما بليغا مطابقا
 لمقتضى المقام كما يصير كذلك بغيرهما كما يقتضيه المقام و
 الظاهر ان كون المجاز اغلب وجه مرجح لا يعارضه شيء مما ذكر
 فتدبر كذا في شرح الاصفهاني على مختصر المنتهى **قوله** واما المجاز اه
 فانه الكشف المجاز مفعول بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور و
 التعدى لان الكلمة اذا استعملت في غير موضوعها فقد تعدت
 موضعها وهو المراد من قوله متعدد عن اصله اى من موضعه الاصل
 ولهذا قيل انه حقيقة عرصة في معناه ومجاز لغوي لان بناء
 المفعول للموضع او المصدر حقيقة لا للفاعل فاطلاقه على اللفظ

المنتقل لا يكون الا مجازا ولان حقيقة معنى العبور والتعدي
انما يحصل في انتقال الجسم من حيز الى حيز فاعان الالفاظ فلا
فثبت ان ذلك انما يكون على سبيل التشبيه انتهى قارة المطول
المجاز في الاصل مفعول من جاز المكان يجوز انما تعداه ثم نقل
الى الكلمة المجازية اي المتعدية مكانها الاصل كذا ذكر الشيخ في
اسرار البلاغة وزعم المصنف ان الفاعل من قولهم جعلت
كذا مجازا الاجابة اي طريقا لها على ان معنى جاز المكان مسلكه
فان المجاز طريق التصور معناه انتهى واما نقلنا يعلم حال
كلام الشاعر بهنا قارة التلويج ثم اطلاق الحقيقة والمجاز
على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله في شايع في
عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة التي هي
فيكون مجازا لا خطأ وحده على خطأ العوام من خطأ الخواص
انتهى فيه احتراز عن كون كل منهما مشتركا بهذا الاعتبار لان
المجاز اولى من المشترك وفي قول الشاعر في اي لفظ وقع لهذا الاحتمال
قوله ولا بد بهنا وفي تعريف الحقيقة اه اشارة الى ان الحاجة الى القول
بانه لا بد من التعريفين من تعيين اللفظ باللفظ اصطلاح الخطاب
احتراز عن انتقاصها بالصلوة المستعملة شرعا في الدعاء
ولغة في الاركان المعلومة فانها مجاز يصدق عليه تعريف الحقيقة
لان كلاهما موضوع له بوجه كما انه غير الموضوع له بوجه آخر و
بالصلوة المستعملة في الدعاء لغة وفي الاركان المعلومة شرعا
فانها حقيقة يصدق عليها تعريف المجاز لان كلاهما غير الموضوع
بوجه وان كان موضوعا له بوجه آخر والوجه عدم الحاجة اليه وهو
ان قيد الحقيقة ما خوز في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعيان

او الكلام في مجازها على ما في كتابه في الاصل

الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوح خصوصه عند تعليق الحكم
بالوصف المشعر بالحيثية كذا في التلويج وانت خبير بان مجرد وجود
العلاقة لا يكفي بل لا بد للمتعلم من اعتبارها وملاحظتها عند
الاستعمال وبانه لا بد من وجود القرينة انما نوع في المجاز وعدمها
في الحقيقة فبالنظر اليها لا يقصص نيتقضى التعريف مطلقا بما
ذكر من الصلوة فتدبر **قوله** اي الاتصال بين المعنى والمعنى
الموضوع له هذا من تنمة تعريف المجاز واحتراز به عما استعمل في
غيره ما وضع له لا الاتصال بينهما فان ذلك لا يستعمل مجازا بل كان
مرجلا او غلطا وخطا قال في التلويج فان قيل تعريف المجاز شامل
للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له
احتراز عن نقلنا سيجي ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له
لكن لانها بل ليستعمل منه الامر وهو وان الاستعمال في غير
الموضوع له بناء ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح
الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والافجاز فلا
اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد
كقوله تعالى ليس كمثل شيء وهنئ الرية قلنا لفظ المجاز مقول
عليه وعلى ما نحن بصدد بطريق الاشتراك او التشابه على
ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو
صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة او
النقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار
تغير حكم اعرابه انتهى ومنه يعلم وجه عدم الذكر للقرينة في تعريف
المجاز بهنا اعلم ان القرينة معتبرة في مفهوم المجاز عند البيانين
وشرطه عند الاصوليين فلذلك لم يذكرها في تعريف

المجاز

واعلم ان امكان المعنى الحقيقي شرط للمجاز عند البعض وليس بشرط
 عند الاخرين **قوله** اختلفه هذه خلاصة ما في الكهوج وقال فيه
 لا بد من المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل في المعنى الموضوع
 والعمدة فيها الاستقراء وترتقى على ما ذكره القوم الاخيرة وعشرين
 وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عده و
 الاول اليه والمجاورة واداد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في
 الاخر بالجزئية او المحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمان في
 الوجود او العقل او الخيال وغير ذلك والمصنف في تسعة الكون
 والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية
 والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا
 بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة اول افعال الاول
 ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو
 الكون عليه وان تاخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان
 او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا
 له بالقوة فهو الاستعداد والافان لم يكن بينهما لزوم واتصال
 في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاقا ان يكون لزوما في مجرد
 الذهن وهو المقابلة او منضمما الى الخارج وحيث ان كان احدهما جزءا
 للاخر فهو الجزئية والكلية والافان كان اللازم صفة للملزم فهو
 الوصفية اعني المشابهة والافال لزوم اما يكون احدهما حاصلا
 في الاخر وهو الحالية والمحلية او سببية والسببية والمجبئية
 او شرطية وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا ضبط وتقييم عملي
 لاحص وتقييم عقلي انتهى فتعالى ربح وهي اى العلاقة على ما
 عليه المحققون منه منحصرة في ثمانية ليس في تمام الا في الظاهر

لكن التطبيق في المعنى ممكن بالارجاع والارادة فتدبر قال المنصور
 الفارسي في شرحه على المعنى اعلم ان الصحيح من المذهب ان المجاز مشتق
 عن الوضع الشحيم وان كان لا يستغنى عن الوضع النوعي على معنى ان
 ارباب اللغة قالوا ان عند الاتصال بين الشينين يطلق اسم احدهما
 على الاخر مجوزا ثم طريق الاتصال بين الحقيقة والمجاز قد بلغوا بها
 الى اكثر من عشرين قسما انتهى قال في المطول ان العلاقة يجب ان
 تكون مما اعتبرت العرب نوعا ولا يشترط النقل عنهم في كل
 جزئي من الجزئيات لان ائمة الادب كانوا يتفقون في الاطلاق
 المجازي على ان ينقل من العرب نوع العلاقة ولم يتوقفوا على ان
 يسمع احادها وجزئياتها مثلا يجب ان يثبت ان العرب تطلقون
 اسم السبب على المستبب ولا يجب ان يسمع اطلاق الغيث على
 النبايات وهذا معنى قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي لا بالوضع
 الشحيم وانواع العلاقة المعتمدة كثيرة يرتقى ما ذكره الاخيرة
 وعشرين انتهى فان قلت ان معنى المجاز على الانتقال من الملزم الى
 اللازم وبعض انواع العلاقة بل اكثرها لا يفيد اللزوم قلت يعتبر
 اللزوم بوجه ما وهو ثابت في جميعها وهذا اللزوم اما ذهني محض
 او منضم اللزوم خارجي بحسب العادة او الواقع وذلك قد يكون به
 بالمشابهة في اخص او صاف المشبه به كالشجاعة وقد يكون
 بالاتصاف بالفعل بالمعنى الموضوع له في الزمان السابق واللاحق
 او بالقوة وقد يكون بالجزئية او المحلول او السببية او المجاورة او
 الشرطية وقد ثبت اللزوم في الجملة بينهما في جميع هذه الصور الا
 انه يشترط في اطلاق الجزء على الكل استلزام الجزء للكل كالرأس لا اليد
 بالنسبة الى الانسان مثلا ولا يشترط بهما ان يلزم من تصور

الحقيقي تصور المعنى المجازي بحيث يمتنع الانسداد بينهما وبينها
الامتداد وتفصيلها فاصبر فان الصبر ينفك **قوم** لان المجاز الذي
نحن فيه احترز به هذا الوصف عن المجازة الحذف والاعراب الذي
قد مر بيانها ومثاله فتذكر **قوم** كما استعاره الاسد للرجل الشجاع
اعلم انهم اختلفوا في ان الاستعارة مجاز لغوي ام عقلي
فذهب الجمهور الى انها مجاز لغوي بمعنى انها لفظ مستعمل في غير
ما وضع له لعلاقة المشابهة والدليل على ذلك ان الاستعارة
كاسد مثلا قولنا رايت اسدا يرمي موضوعا للمثبة المعنى السبع
المخصوص لا للمثبة عن الرجل الشجاع ولا الامر اعم من المثبة به في
والمثبة كالشجاع مثلا ليكون اطلاقه على كل منزها حقيقة كاطلاق
الحيوان عليها وهذا معلوم قطعا بل بالنقل عن ائمة اللغة في
يكون استعماله في المثبة استعمالا في غير ما وضع له مع قرينة مانعة
عن ارادة الموضوع له عن المعنى المشبه به فيكون مجازا لغويا وليس
البعض الى انها مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي لانها تطلق
على المثبة الا بعد جعله فردا داخل في جنس المثبة به كان استعمالها
في ذلك الفرد وهو الرجل الشجاع استعمالا فيما وضعت له فالعقل
تصرف وجعل الرجل الشجاع من جنس الاسد وجعل ما ليس في الواقع
واقعا مجاز عقلي ورد بان ادعاء دخول المثبة في جنس المثبة به لا
يقف كون الاستعارة مستعملة فيها وضعت له للعلم الضروري
بانها مستعملة في الرجل الشجاع مثلا والموضوع له هو السبع المخصوص
غاية ما يكون ان الاسد جعل له فردا من احداهما متعارف والاخر
غير متعارف والحقيقة انما تصور بالنسبة الى الفرد المتعارف
واقعا بالنسبة الى الفرد الغير المتعارف وهو الرجل الشجاع به

فالمع

فالاسد المستعمل فيه مجاز لغوي كذا في المطول **قوم** او اعتبارا بان
ينزل التقابل منزلة التناسب اه اعلم انه قد ينزج الشبه من نفس
التضاد لا اشتراك الضدين فيه ثم ينزل التضاد منزلة التناسب
بواسطة تليج وظرافة او تهكم واستهزاء فيعبر تليجا او تهكما عن
الجناب بالاسد وعن البخل بجامع وانما يفرق بين التليج والتهكم بحسب
المقام فان كان الغرض مجرد الملاحظة والظرافة من غير قصد الاستهزاء
وسخرية فتليج والتهكم وما وقع في شرح المفتاح من التليج هو
ان يشار في نحو الكلام الى قصة او مثل او شعر نادروا قولنا
هو خاتم مثال للتليج لا للتهكم فهو غلط لان ذلك انما هو التليج التليج
بتقديم اللام على الميم وليس قولنا هو خاتم اشارة الى ذلك من قصة خاتم
واعلم ان الاستعارة باعتبار الطرفين وهما المتعارف منه والمتعارف
قمان لان اجتماعهما في شيء اما يمكن كما في قوله تعالى او من كان ميتا
فاحييناه اى ضالا فهديناه والاحياء والهداية مما يمكن اجتماعها
في شيء وسميت هذه الاستعارة وفاقية واقا تمتنع كالاستعارة
اسم المعدوم للوجود لعدم نفعه وكاستعارة اسم الموجود لمن عدم
اذا بقيت اثاره الجميلة وسميت هذه الاستعارة عنادية ومنها
الاستعارة التهكمية والتليجية كقوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم اى
انذرهم استعيرت البشارة التي هي الاخبار بما يظهر من سرور
المخبر به لانذار الذم هو ضد باذخاله في جنسها على سبيل التهكم
وكذا قولك رايت اسدا وانت تريد جبانا على سبيل التليج والظرافة
او الاستهزاء والسخرية كذا في المطول **قوم** كما اطلاق السبئية
على جرائرها قد نوقش في بان السبئية مستعملة في معناها الحقيقية
وهو المضرة فان اقامة الحد على الاية مضرة بالنسبة اليه وان كانت

حسنة شرعا لكونها جزءا من شرعها **قوله** ولونه نظر المتكلم فيه إشارة
إلى أن حصول المعنى الحقيقي في المجاز يجب بنفسه لا غير لازم في كونه مجازا
أذ يكتف بحصول الاعتقاد ولو كان باطلا **قوله** وإن لم يتقدم
لا يخفى عليك أن الاسم في مثل قتل قتيلا وعصرت خمر مجاز وإن صار
المعنى في زمان الأخبار قتيلا وخمر حقيقة وكذا في مثل اتوا اليتامى
أموا الرهم وقت البلوغ فإنه مجاز وإن كانوا يتامى حقيقة حال التكلم
بالأمر مجازا في قولنا لا تشرب العصير إذا صار خمر أو أكرم الرجل الذي
خلفه أبوه يتيمًا فإنه حقيقة لكونه خمر عند المصير ويتيمًا عند
التكليف فلهذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمعنى ببعض الأزمان
يعني البعض خاصة كذا في التلويح وأعلم أن قولنا هذا القتل قتله أس
حقيقة وهذه الخمر عصيرها في السنة الماضية حقيقة أيضا مع امتناع
الحصول في زمان وقوع النسبة فلا يكون الامتناع في ذلك الزمان
ضابطا للحقيقة ولا للمجاز نعم يجوز أن يكون شرط للمجاز **باب**
أو الكون قاله سيد المحققين في بعض حواشيه على التلويح فتدبر
وأعلم أن الأحسن أن يقال التعبير عن الماضي بالمضارع نحو يكتب
مجازا عن كتب وعكس نحو كتب زيد مجازا عن يكتب من باب
الاستعارة على تشبيهه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه
الماضي بالحاضر في كونه نصب العين ثم استعارة لفظ أحد بهما للأمر
كذا في التلويح وأعلم أن قتل بمعنى ضرب ضربا شديدا ويقتل بمعنى
يضرب ضربا شديدا من باب الاستعارة أيضا إلا أن الأول باعتبار
الرهينة والثاني باعتبار الماهية فقط وقد تكون باعتبار
المادة والرهينة جميعا **قوله** سواء كان حصول العرضاء أعلم أن
المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه بحيث

يصير

٣٠٥ يصير الأول ناعنا والثاني منعونا كحلول العرض في الجوهر والصورة
في المادة فاش راجح لما أنا لانعنا بالمحال والمحل هذا المعنى بل
معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر
أو الصورة في المادة على رأي الحكماء أو الجسم في المكان أو الجزء الذي
لا يتجزئ في الجزء على رأي المتكلمين أو غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة
مخوقه نعم وأما الذين أبيضت وجوههم ففي رحمة الله أي الجنة
التي هي محل الرحمة ويستعمل مجازا القدرة في اليد وعكس والغايط
في الفضلات وعكس وكحصول الحيوة والايان في المؤمن فيجوز استعمال
أحد بهما الآخر مجازا لعلاقة هذا الحلول وكحصول رضى الله في رضى
الرسول في الرسول والرسول قريب معنى من الله فمضى الرسول رضى الله فيجوز
استعمال رضى أحد بهما مجازا رضى الآخر لعلاقة هذا الحلول وكحصول
في البيت في حينه والحرم في حينه وكل منهما قريب مكانا من الآخر فيجوز
استعمال أحد بهما الآخر لعلاقة هذا الحلول والحلول أما سرياني كحلول
ماء الورد في الورد أو جوارى كحلول الدنيا في الكيس والمراد من الحلول
بمعناها هو الأعم منها فيستعمل تارة اسم المحل في الحال وأخرى اسم الحال
في المحل ويستعمل أيضا اسم إحدى المحالين في الحال الأخرى تارة واسم
أحد المحالين في المحل الأخرى إذا كانا متقاربين متجاورين **قوله** وأما
أن يكون أحد بهما جزءا للآخر سواء كان جزءا ذهنيا أو خارجيا عادتيا
أو واقعا وسواء كان جزءا حقيقيا أو حكما كالطلق بالنسبة إلى المقيد
والعام بالنسبة إلى الخاص الذي لم يدخل في مفهومه ذلك العام فيستعمل
تارة اسم الجزء الكلي وأخرى اسم الكل في الجزء وقد يستعمل اسم أحد
الجزئين في الجزء الآخر قد براه ولا حاجة إلى ذكر الكليات بعد ذكر الجزئية لوقوع
التضاد بين سميها كالبنوة والابوة وكذا الكلام في السببية والسببية

بل في الحالة والمحلية ايضا لكونها من الاضافيات ولا يد السوال
على العكس لكونه دوريا فالر في التقييم واما بالسببية كما اطلاق اسم
السبب على المسبب نحو عين الغيث وبالعكس كقوله تعالى وينزل
لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس ايضا لان الرزق سبب غائبي
للطره واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم وكالعلم
على المعلوم انتهى المراد بالايان الصلوة وهو نظير اطلاق الشرط على
المشروط كما ان الثاخذ نظير اطلاق المشروط على الشرط كما ان التوضيح
قوله واعلم ان قال في التلويح فان قلت قد جعل انواع العلاقات
متقابلة متباينة حتى لشرط الاستعارة مثلا ان يكون احد
المعنيين جزءا للاخر في المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون
وصفالا لا غير ذلك مما يشعر به التقييم وانت خبير بان الامتناع
في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة
الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في العلق
وان يكون مجازا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق
وهو اكثر من ان يحصى قلت كلمة قصد تمايز الاقام بحسب الاعتبار
وارادته اما ان يعتبر كون لحد بها جزءا للاخر او وصفالا لا غير ذلك
انتهى فحاصله ان تنوع المجاز والعلاقة يمنع على تعلق قصد التمثل
واعتماره فلا ينافيه تعددها في المجاز الواحد ومنه يعلم حال كلام
الشارح بهنا في التلويح فان قلت فالاستعارة قد يكون
باعتبار جامع داخل في الطرفين او شكل لها فكيف حصر الجامع في
الوصفية قلت اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزم
اعني المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين او شكلا لهما
فان قيل فاللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في مثل رايته

في الحام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزم اعني
الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد لانه الذي هو الشجاع وهو
وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع و
وهنا محبت وهو ان اللازم الذي يستعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان
هو الانسان الشجاع فظاهرا لانه ليس بوصف للملزم اعني الاسد
وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما
فظاهرا لانه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة
في لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضا
لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان
معنى الاسد حاصل لذات لها الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه المعاني
يطلب من شرحنا للحج للتخلص انتهى قال في موضع من المطول في الاسد
مثلا انما يستعار للشجاع لا لزيد او عمرو على الخصوص ولا شك
في انتقال الذهن من الاسد الى الشجاعة وقال في موضع اخر منه
وتحقيق ذلك انا اقلنا في نحو رايته اسدا يراد ان اسدا استعارة
فلا نفي انه استعارة عن زيد اذ لا ملاذقة بينهما ولا دلالة عليه
وانما نفي انه استعارة عن شخص موصوف بالشجاعة فقولنا
زيد اسدا صله زيد رجل شجاع كالاسد فخذنا المشبه واستعملنا
المشبه به في معناه فيكون استعارة انتهى وسبق الكلام نقلنا منه
في بيان كون الاستعارة مجازا لغويا عند الجمهور ومجازا عقليا
عند البعض وقال في موضع من المطول اثنا قلت اما كلام الشيخ
فيه يجوز وتسامح للقطع بان الاسد موضوع لذلك الحيوان
المخصوص والشجاعة وصف له واما المستعار له فهو الرجل الموصوف
بالشجاعة لا المجموع المركب منها ووفق بين المقيد والمجموع انتهى

وما بين كلمته غير خفي على الركي المتأمل فيها والظاهر ان المعنى المجازي
مفهوم الشجاع بشرط تحققه في المادة المحصورة فتأمل **قوله** يعنى اه
هذا القول فذكر في التلويح وقال فيه وفي التمثيل بالاتصال في معنى
المشروع وبالسببية الشارة اما ذكره في الاسلام وغيره من
ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السعاد والمطم
او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانها لا يتصلان من جهة الذات
والصورة بل من جهة الاستراكان في معنى الشجاعة وعبر عن قلاقته
المشابهة بالاتصال في معنى المشروع وكيف شرع لان المشابهة اتفاق
في الكيفية والصفة انتهى فينظر في التصرفات الشرعية انما على اتى وجه
شرعت فان حصل الوقوف على معناه ووجد ذلك في مشروع اخر
يجوز ان يستعارة احدهما للاخر كما نظرنا في الوصية والارث فوجدنا
كل واحد منهما انه تملك بطريق الخلاف بعد الفراغ عن حاجة الميث
فجوزنا استعارة احدهما للاخر وكما نظرنا في الهبة والصدقة
فوجدنا كل واحد منهما تملك بغير عوض فجوزنا استعارة احدهما
للاخر حتى قلنا فيمن وهب للفقير شيئا ان ليس له الرجوع ولا
يمنع الشيوع من الصحة فيما اذا وهب للفقيرين لان لفظ الهبة
مجاز عن الصدقة وقلنا فيما اذا تصدق على الغني له ان يرجع ويمنع
الشيوع من الصحة فيما اذا تصدق على غنيين لان لفظ الصدقة
استعير للهبة كذا في شرح القائل على المعنى **قوله** فيعتقد عندنا اه
قوله التلويح وشرط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج
منها الهبة اذ لو طلب منها التمكن من الوطء فقالت وصبت نفسي
منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان
المحل متعين لهذا المجاز لنسوة عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق

بالفاظ

بالفاظ العتيق فانه يحتاج الى النية لصلاحيته المحل للوصف بالحقيقة
انتهى قال الله تعالى وامراءة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد
النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين قال البيضاوي
واحتج به اصحابنا على ان النكاح لا ينعقد بلفظ الهبة لان اللفظ تابع
للمعنى وقد خص عليه السلام بالمعنى فينخصص باللفظ والاستنكاح طلب
النكاح والرغبة فيه وخالصة مصدر مؤكد اي خلص احلالها او احلال
ما احلنا لك على القيود المذكورة خلوصا لك او حال من الضمير
في وهبت او صفة لمصدر محذوف اي هبته خالصة انتهى **قوله** وما
قلنا عن الاول اه قال في التوضيح قلنا الخلو في الحكم وهو عدم وجوب
المهر اي صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة بكلامه غير
النبي عليه السلام فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد ان احلنا
لك ازواجك حال كونها خالصة لك اي لا تحل ازاوج النبي عليه السلام
لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم لانه اللفظ فان المجاز لا
لا يختص بمحضرة الرسالة انتهى ولما كان ذلك من خصايصه عليه السلام
فاخرج من قوله تعالى ان تبغوا باموالكم **قوله** وعن النافه اه هذا مذکور
في التوضيح ايضا لان العبارة متغايرة **قوله** واعلم اه قال في التوضيح
ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق
بلفظ العتيق والاجازة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة
لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا
لملك المتعة الذي نشئت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على مبان معناه
للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم انما لا يثبت العكس
لما ذكر ان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد انتهى قال في التلويح يريد
ان ما ذكره من اطلاق السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك

لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والرهبة
سببين لملك المنفعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك
الطلاق والايلاء والظهار والاعتاق سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق
لاختصاصها بقبول الرجعة او بينونة لا تحقل الملك بالنكاح الا بعد
التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه
بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مستبب عنه
فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم
احد المتباينين على الاخر لا شتر كرهانه لازم مشهور بهونه احدهما
اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فمرسها بمعنى النكاح بيان
لمعنى الرهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهونه البيع اقوى
وكذا الطلاق والعتاق ام ان متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي
في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان
يشتركان في اثبات ملك المنفعة وابطاحتها وهونه البيع اقوى فاستعمل
اسم احدهما للاخر ولم يحجر العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجرى
من طرف واحد للملايفوت المباغمة المطلوبة من الاستعارة فان قيل
قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارج الذي هو
صفة الملزوم فكيف يكون متباينا فلنا ليس الاستعارة في الاطلاق
على اللازم بل على المتباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان
لكونه شجاعا واطلاق الرهبة على النكاح لكونه متبنا للملك والمثبت
للملك لازم خارج صفة للرهبة كذا نقل عن المصنف وقد يجاز عن اصل
الاعتراض بانما لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى
الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل يجنبه حتى يراد بالغيث جنس
النبات سواء حصل بالمطر او غيره فعلى هذا القول ان المشتركية بعد

فهو حر و اراد الملك فملكه رهبة او ارثا يعتق وعلى ما ذكره المصنف
لا يعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واحاط بال
ملك المنفعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطى وهو لا يختلف في
ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغاير ههنا صفة لا ذاتا
فانه ثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن
انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المنفعة في المحل فيثبت على حسب
ما يحتمل المحل فاذا جعلنا لفظ الرهبة مجازا اثبتنا به ملك المنفعة
قصد الاتباع فيثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين
واعلم انه اذا وجد بين العيين نوعان من العلاقة فلك ان تعبير
ايهما اشئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشقة على كفة
الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان
كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد
القاهر انتهى وعنه يعلم حال الكلام الثالث في ههنا وسياة التفصيل
قوله نعم ان كانت الاصلية اه يري ان بعض انواع العلاقة بين
الشيئين كما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد
ووجه ذلك مذكور في الشرح ماخوذا من التوضيح وغيره والتفصيل
مذكور في التلويح وغيره **قوله** كالسبب والسبب المقصود به وجه
التقييد استفاد من قوله الالة قال في التلويح انما قال كالعلة مع
المعلول دون السبب مع المتبب كما في بيان انواع العلاقة
لان من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والسبب لا يطلق
عليه مجازا كما سيجي انتهى وبعد تقييد السبب بالمقصود به اي
بالسبب يصير المال منقادا **قوله** حتى اذا قال اه قال في التوضيح انما
يصح اطلاق اسم السبب على السبب اذا كان السبب علة

شرعت للحكم اي لذكر المسبب اي يكون المقصود من شرعية السبب
 ذكرا المسبب كالببيع للملك فان الملك يبصر كالعلم الغائبة له فان
 قال ان ملكك عبد افروخ او قال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق
 في الثاني لا الاول رجل قال ان ملكك عبد افروخ فشرى نصف عبد
 ثم باعه ثم اشترى النصف الاخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق
 الشرط وهو تملك العبد فانه بعد اشترائه النصف الاخر لا يوصف
 بملك العبد وان قال ان اشتريت عبد افروخ فشرى نصف عبد ثم
 باعه ثم اشترى النصف الاخر يعتق هذا النصف لانه بعد اشترائه
 النصف الاخر يوصف بملك العبد اذ يقال عرفنا انه مشتري العبد
 وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم
 المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك
 الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فجاز
 لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ
 المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يبيع مشتريا
 عرفيا وصار منقولاً عرفيا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال
 الملك عرفيا فقولهم ان ملكك يرد الحقيقة اللغوية وبقولهم ان
 اشتريت يرد الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة
 في هذا الموضع بل المقصودة المسئلة التي تارة وهي قولهم فان قال
 عنيت باحد هما الاخر صدق ديانته لا قضاء فيما فيه تخفيف يعنى
 في صورة ان ملكك عبد افروخ ان قال عنيت بالملك الشرى بطريق
 اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانته وقضاء لان العبد
 لا يعتق بالشرائه في قولهم ان ملكك ويعتق في قولهم ان اشتريت فقد
 عنى ما هو غلظ عليه وفي قولهم ان اشتريت ان قال عنيت بالشرء للملك
 بطريق

بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانته لا قضاء علانه
 اراد تخفيفا انتهى وهو عدم العتق يعنى لو استفتح المفتح يجيبه على
 وفق ما نوى ولورفع الى القاض يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت
 الى ما نوى لمكان التهمة لالعدم جواز المجاز كذا في القلويج وقال
 في القلويج وانما وضع المسئلة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكك
 هذا العبد او اشتريت يعتق النصف الاخر في فصل الملك ايضا لان
 الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغوي المعين
 لانه يعرف بالاشارة اليه وقيل في قول الشارح وهذا بناء اه يعنى
 ان قوله ان ملكك او اشتريت عبد ان معنى ان اتصفت بكونى
 مالكا ومشتريا للمجموع عبد واسم ونحو من الصفات المشتقة
 حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب حقيقة
 لمن هو الضارب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف به
 كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضه وقيل بل حقيقة وقيل
 ان كان الفعل عمالا يمكن تعاؤه كالمترن والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة
 والاتجاه واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب
 لكنه يضرب فجاز اتفاقا فاذا زال ملكك للنصف الاول عند قيام
 ملكك للنصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا
 لم يكن مشتريا لغته على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازى اعنى من قام
 به الا شترائه حالا او ما ضيفا فصار حقيقة عرفية انتهى لا يخفى عليك
 ان من قام به الا شترائه حالا مع حقيقة اللفظ المشتري الا ان يرد
 من زال ملكك للنصف وان الاعراض غير باقية على الاطلاق عند التمسك
 وان اسم المومن يطلق بطريق الحقيقة على من صدق الله عليه السلام
 ولم يطرأ عليه ما يصادفه قال القائل في شرحه على المعنى قلت ما قاله

صاحب التوضيح من البناء المذكور في كل بما اذا عقد عينية على ملك عبد معين
وايضا يلزم ان يكون عدم العتق في مسألة الملك قياسا واستحسانا
والعتق في مسألة الشراء بعكس وقد صرح الفقهاء بخلاف ذلك انتهى
في مسألة الملك يعنى النصف لاخير في القياس ولا يعنى في الاستحسان
لان الملك المطلق يقع على كماله وهو انما يوجد في صفة الاجتماع دون
الافتراق عادة بخلاف المشتري وان كان الشراء فاسد لا يعنى
النصف الاخير كذا في التحقيق وقال في قولنا لا العبد الضعيف ينبغي
ان يكون قومه يعنى النصف في هذا المسائل قولنا في حنيفة رحمة الله
فاما عندهما فينبغي ان يعنى كلكم في السعاية في النصف والصفان
لاختلاف المعروف في تجزئ الاعناق **قوله** فان الكل اصله هذا القول
كلمة مع الزيادة عليه مذكور في التلويح والجزء الذي لا يتبع الانسان موجودا
بدونه كالرقبة والراس مستلزم للكل وهو الانسان فان قيل مع المستلزم
الجزء للكل كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان
بدون الراس والرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم
هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا انما لا يزيد بالمستلزم واللازم
مصطلح اهل الجدل بل اهل البيان وهم يعنون بالمستلزم المتبوع
وباللازم ما يتبعه وكل من الرقبة والراس ملزوم واصل يفتقر اليه
الانسان ويتبعه في الوجود لا يقال كل ملزوم فهو محتاج الالزام
فيكون اللازم اصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه
جريان الاصل والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه
منه على الانتقال من الملزوم الاللازم لاننا نقول انما يلزم ذلك
لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الى اليه
وقد عرفنا انه ليس عبر اذ التلويح وانت خبير بان لا حاجة

البيان من ذلك بعد بيان ان المراد من الملامم ههنا هو التبعية
في الجملة فلذلك لم يتبعه الثاني ههنا **قوله** كاطلاق التان على
الترجمان في الصحاح ترجم كلامه اذ افسره بلبان آخر ومنه الترجمان
وجوه تراجم كعفران وزعافر وضم الجيم لغة وضم التاء وضمها
والجيم معا لغة **قوله** ونحو المحل والحال المقصود به انما قيد به لانه اذا
لم يقصد بالمحل فلا يكون اصلا فلا يطلق على المحل مجازا والحال
قد لا يقصد بالمحل فلا يجري المجاز منه على اطلاقه بخلاف المحل **قوله**
والاول نحو فليدع ناديه اه في الصحاح فليدع ناديه اي عشيته وانما
هم اهل النادي والنادي مكانه ومجمله انتهى فذكر اسم المحل واريد
به الحال مجازا والثاني عكس لان رحمة الله تعالى حالة واللجنة محكمها قال
البيضاوي رحمة الله تعالى اي اهل ناديه ليعينوه وهو المجلس الذي ينتدئ
فيه القوم روى ان ابا جهل سمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصي افعال
الم انه بك فاغلتظ له رسول الله فقال اهدوني وانا اكنز اهل الوادي
ناديا فنزلت **قوله** فان شرعيته ليست لاجل حصول المتعة وان كان
يفض الى بعض الصور فلا يكون علة غائية له حتى يتصور فيه حبه
الاصالة بهذا الاعتبار فيجوز في التجوز كما يجري في ملك الرقبة بالنسبة
الى ملك المتعة **قوله** وملك الازالة اه اي ازالة ملك الرقبة بسبب نفع
الازالة للملك المتعة فيجوز تجوز لفظ العتق للطلاق ويقع
الطلاق بلفظ العتق وازالة ملك المتعة ليست بمقصودة من
ازالة ملك الرقبة لان ملك المتعة قد يقصد بالنيكاح بعد ازالة ملك
الرقبة فلا تكون علة غائية لها فلا تكون اصلا لها بهذا الاعتبار
فلا يجوز التجوز في لفظ الطلاق للعتق فلا يثبت العتق بلفظ
الطلاق **قوله** فان قيل اه حاصل الاعتراض رد لقوله ان الاعتناق

ان الاعتاق وضعه وحاصل الجواب انه مسامحة في العبارة لان
الغرض من اللفظ قد يقام مقام ذلك اللفظ والغرض من اثبات القوق به
الشرعية ازالة ملك الرقبة والاعتاق اثبات العتق الذي هو قوق شرعية
خارجة عن قدرة البشر فيمنع منه ويصار الى اعادة وسعه من المعنى المجازي
الاقرب الى المعنى الحقيقي والمعنى المجازي الاقرب الى المعنى لفظ الاعتاق ازالة
ملك الرقبة فيجوز استعمال لفظ الاعتاق الموضوع لاجل ازالة ملك
الرقبة في مستبها مجازا وهو ازالة ملك المتعة هذا السؤال مع جوابه
مذكور في التلويح **قوله** لغرض اثبات ملك الرقبة اي في يد المشتري والموهوب
له فان كلاهما يملك بعد العتق رقبة الجارية فيملك المتعة منها **قوله**
قال في يقع العكس ايضا اه يعنى العتق بلفظ الطلاق اعلم ان السامع
قال لا نسلم ان العتق لا يقع بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على
السبب لان مطلق السببية والمسببية بين الشبان يكون في اطلاق
احدهما على الاخر مجازا ولو سلم انه لا يقع به بهذا فيجوز ان يقع به بطريق
استعارة لفظ الطلاق للعتق ووجه ذلك ما ذكره في الشرع **قوله** ازالة
الملك اقوى من ازالة القيد اذ لا يمكن الرقبة بعد ازالة ملك الرقبة واما
الزوجة فممكنة بعد ازالة قيد النكاح ولا بد في كون المشبه به اقوى
من المشبه بوجه الشبه قد به اعلم ان الاستعارة لا تصح بكل وصف
للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود
والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة في
اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق
لانها لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند
استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للالفاظ منبثق عن
ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خلتية و

311 واطلقت البعير عن عقاله فنقل الى دفع قيد النكاح فان المرادة
قد صارت محبوسة لحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج
والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق منبثق عن القوق والغلبة
يقال عتق الفرح اذا قوى وطار عن وكره فنقل في الشرع الاثبات
العتوق المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة فلا يشابه بين
المعنيين في الوجه الذي شرعاه قاله في التلويح وذكر فيه سؤالا وجوابا
وردا له فان اردت ادراكها فارجع اليه وقال فيه لا يجوز استعارة
ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون
المستعار منه اقوى من وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون
المستعار له لازماله كالشجاعة للاسد وكلما الشراطين منتفها
واللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان ازالة الملك يسبق نوع تعلق
هو حق الولاء وان المراد بالتروم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع
لانفكاح ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة
الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق المسبب على السبب
لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق المطلق المقيد وازالة قيد
مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق
المشعر على شفة الانسان والذوق على الادراك بالشمس ونحوه
انتهى ومنه يعلم حال كلام الشارح **قوله** وعترض صاحب التلويح
فان في شرع قول صاحب التوضيح في الجواب عن قول السامع ان
الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد لا من كلاً من الطرفين
اقوى من الاخر في وجه الشبه وفوات المباهلة في التسمية عند
تأوي الطرفين ثم قال في آرد عليه ولقائل ان يقول قد يكون
الاستعارة مبنية على التبادر كما استعارة الصبح لغروب الشمس

وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر
 وجعله هو هو ولو كون المشبه به اقوى من وجه الشبه لما يشترط في بعض
 اقسام التشبيه على ما تقر في علم البيان انتهى فإراد الشارح
 الرد عليه فقال قولاه وايدته بقول صاحب المفتاح وبين التناقض
 بين كلاميه واذ كان بناء الاستعارة على العلاقة التي هي المشابهة
 بينهما فالظاهر هو المشابهة في الاخص المشهور من اوصاف
 المشبه به ولا يجب ان يكون اقوى تمامه المشبه به بالمساوي يحصل
 المدح والمبالغة ولا يسلم كلام صاحب المفتاح ولا يكون ملزما
 به ويدفع التنافي بما في تأقل في المقام ويمكن ان يقال اذا كان
 احدا الشئين مساويا للاخر في وجه الشبه لا يتصور الاصلية
 والفرعية بينهما ولا بد من ان استعارة احدهما للاخر فلا بد
 من ان يكون المستعار منه اقوى من المستعار له وجه الشبه حتى يمتد
 اصلية المستعار منه بالنسبة الى المستعار له نعم يمكن ادعاء كون
 المشبه اقوى من المشبه به في وجه الشبه بطريق العكس قصد الزيادة
 المبالغة في جعل المشبه مستعارا منه قصد الهاوان كان خلافا في نفس
 الامر فيكون اصلا بهذا الاعتبار **قوله** حتى لو قال بعبارة كذا في التلويح
 والقيود هي بيان المدة والتمن والعمل وبترك واحد منها يحصل
 المجاز المانع عن صحة عقد الاجارة فانه التوضيح واتفق قديما بالبحر
 حتى لو كان عبدا يثبت البيع وقاية التلويح ولو قال بعث عبدي
 او داري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعتق بيعا لا مكان
 العمل بالحقيقة مع تعدد شرط المجاز وهو بيان المدة وان
 ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماء مثل
 بعث عبدي منك شهر ابعثه لعل كذا انعقد اجارة لان

اطلاق

اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز وعند
 غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعتق
 بيعا صحيحا ويجعل المدة على تأجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا
 بالحقيقة القاصدة **قوله** لانها لا تصلح محلا للاحق لو اضاف الاجارة
 الى المنفعة لا تصح فكذا المجاز عن اجارة انما تصح اذا اضيف
 العقد الى العين فان العين تقوم مقام المنفعة في اضافة العقد
 كذا في التوضيح فيه تأمل اذ يلزم منه الصحة اذا اضيف الى المنفعة
 بالطريق الاولي فتأمل **قوله** وحكمة هي المجاز ثبوت ما اريد به اه اعلم
 ان حكم المجاز وجود ما استعير له خاصا كان كقولهم تعاهوا لستم
 النساء فان المراد منه الجماع وهو خاص او عاما كالصاع في حديث
 ابن عمر رضي الله تعالى عنهما وهو قوله عليه السلام لا تبسعو الدرهم
 بالدرهمين ولا الصاع بالبصاعين ولما كان العموم جاريا في المجاز
 عندنا جعلنا لفظ الصاع فيه عاما فيما يحتمل اذ لا خلاف في ان
 حقيقة الصاع ليست بمبرادة فان بيع نفس الصاع بالصاعين
 جائز بالاجماع وانما المراد ما يحتمل بطريق اطلاق اسم المحل على الحال
 ثم انه جنس محلي باللام فيستغنى جميع ما يحتمل من المطعوم وغيره
 فيدل بعبارة وعمومه على جريان الربو في غير المطعوم كالخمس والنورة
 كجربان في المطعوم كالحنطة وبشارته على ان اللكيل هو العدة لانه
 صار تقدير الكلام ولانما يقال بالصاع بما يكال بالبصاعين كذا في شرح
 القارئ وفي شرح ابن عكلم الملك على المنار وقال فيه فان قلت قد سبق
 ان العموم انما هو كجسب الوضع دون الاستعمال فالمجاز بالنسبة الى المعنى
 المجازي ليس لموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشئ والنوع بدليل
 عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع انتهى اعلم ان المجاز

لا عموم له عند بعض اصحابنا في لانه ضروري في تقدير
 الضرورة كالمقتضى فتخصيص التام في الصاع بالمطعم من غير
 ثبت عندك من عليه الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز واما
 عندنا فالجواز قد يكون عاقلا لان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة
 والا ليلزم ان يكون كل حقيقة عاقلا واللازم باطل لوجود الخاص
 من الحقيقة فكذا الملزوم بل لا امر آخر كلام الاستغراق وغيرها
 وهذا غير مختص بالحقيقة بل قد يوجد في المجاز ايضا لان
 ان المجاز ضروري كيف وقد كثر المجاز في القرآن والله تعالى منزله
 عن الضرورة فان قلت ان المقتضى ضروري عندكم وقد كثر في
 القرآن ايضا قلنا ان المقتضى ليس من اقسام اللفظ فالضرورة
 فيه ليست براجعة الى المتكلم بل الى المتكلم بخلاف المجاز كذا في
 ابن الملك على المنار وقد سبق ما يتعلق به فتذكر حقيقة الاضافة
 في دار زيد كون الدار مختصة بزيد من جهة الملكية ومجازها كونها
 لا في ملائمة وهي تناول الملك والعارية والاجارة من جهة
 المنفعة يكونها موضع سكن لهما فالنائب ههنا عموم المجاز لا الجمع
 بين الحقيقة والمجاز والمراد من هذه الاضافة نسبة السكن لا اضافة
 الملك فكانه قال لا يدخل موضع سكن زيد او دارا مكونة لزيد فلو
 كان الساكن غير زيد فدخل لا يجتنب وان كانت مملوكة لزيد
 كذا في الكف فتأمل **قوله** وحكمه جواز نفيها اه اعلم ان الجدمع مجازي
 للفظ الاب كما ان اجل الشجاع مع مجازي للفظ الاسد ويصح
 نفي المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي في كل منهما بان يقال الجد ليس باب
 والجل الشجاع ليس باسد **قوله** اعلم انهم قالوا انه قال سعد المله والدين
 في حاشيته على شرح مختصر المنزه في صحته نفي المعنى الحقيقي للفظ عند العقل

٣١٣ وفي نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا و عدم صحته
 علامة كونه حقيقة وقيد بنفسه لا يبيح النفي لغة واللفظ حقيقة كما
 في قولنا زيد ليس بان ويشكل به المجاز المستعمل في الجزء او اللازم
 المحمول كالان بان مع الناطق او الكاتب على ما يقال ما زيد بان ان
 ويراد نفي خواص الانانية فان عدم صحته النفي مستحق ولا حقيقة
 انتهى اعلم ان قولنا زيد ليس بان صحيح في اللغة لان نفس الامر واللفظ
 حقيقة لان الموضوع له اللفظ زيد غير الموضوع له اللفظ الان في اللغة
 وان مفهوم الان كلي صادق على زيد وغيره في نفس الامر **قوله** واعترض
 عليه حاصله ان مفهوم الان ككل ومفهوم الناطق جزء منه وان مفهوم
 الان ملزوم ومفهوم الكاتب لازم فالستعمال في الناطق استعمال
 الكلمة الجزاء فهو مجاز مع ان الحمل بينهما صحيح والستعمال في الكاتب استعمال
 الملزوم فيما فرض انه لازم فهو مجاز مع الحمل بينهما صحيح ايضا فلا يكون
 نفي احد هما عن الاخر صحيحا في شيء اخرها فلا يكون عدم صحته النفي مطلقا
 علامة الحقيقة في شيء منها **قوله** واجيب له حاصله ان مفهوم الان ان
 المطابق غير مفهوم كل واحد من الناطق والكاتب فيصح النفي بينهما بهذا
 الاعتبار وهو المراد **قوله** اقوله حاصله ان المراد بصحة النفي صحة نفي الحقيقة
 عن افراد المعنى المجازي لا عنه لان المقصود بالاستعمال هي الافراد ونفيها
 عنها لا يصح لصحة حملها عليها وان صح نفيها عنه في نظر لان مراد المجيب ان
 الان مستعمل مجازا في مفهوم الناطق ووجه لان المجازية انما
 تتحقق بالنسبة الى هذا الاستعمال ولا شك ان مفهوم الان ان
 غير مفهوم الناطق مع ان افراد احد هما متحد مع افراد الاخر فيصح
 نفي المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي وان لم يصح نفيها عن افراد المعنى المجازي فيصح
 فحاصله حاصل ما قاله بعد قوله بل الجواب ومنه يعلم ان دفاع ما قاله بعد قوله نعم

اذ لا شك ان مفهوم العام من حيث انه عام غير مفهوم الخاص من حيث خاص
وان صح حمل عليه فيصح النفي باعتبار ولا يصح باعتبار اخر فقدم اعلم ان
ائمة الاصول اختلفوا في انه هل يقع المجاز في اللغة ام لا فقال الاستاذ
ابو اسحق لا وقال الباقر نعم وهو المختار وعند ابن الحاجب والدليل
عليه ان الاسدي يستعمل للشجاع والحمار للبيد والغير ذلك فاستعمال
هذه الالفاظ في هذه المعاني اما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز ان
لا يقل بالفصل والاول منتف لان هذه الالفاظ مستعملة في معان
اخر بطريق الحقيقة فلو استعملت في هذه المعاني بطريق الحقيقة ايضا
يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل ان قيل المجاز ايضا خلاف الاصل
قلنا انه اولى من الاشتراك لما مر ولان هذه الالفاظ لو كانت حقيقة
في هذه المعاني لكانت سابقة الالفهم عند عدم القرينة والتالي بط
لان غيرهما يتبادر اليه عند عدم القرينة قال الاستاذ ابو اسحق لو كان
المجاز واقعا لا احتمل التفاهيم والتالي باطل فالمقدم منه بيان
الملازمة ان اللفظ اذا اطلق واريد به مفهوم المجازي فلا يخلو
اما ان يكون مع قرينة تشع بالمجاز اولا فان كان الاول فيجوز
ان يذهل المخاطب عن القرينة فلا يفهم المراد وان كان الثاني
يلزم الاختلال لانه اذا تجرد عن القرينة يتبادر المفهوم الحقيقي
الى الذهن وهو غير المراد اجاب عنه ابن الحاجب بان هذا الدليل
يدل على استبعاد وقوع المجاز لانه يلزم اما الاختلال او جواز
عدم فهم المراد فلا يدل على امتناعه كذا في شرح الاصفهاني على مختصر
المنتهى واعلم ان ائمة الاصول قالوا يعرف المجاز بان يصدر عن اهل اللغة
ما سمي بان يقول هذا مجاز او مجده بان يقول هذا مستعمل في غير وضعه
اول او بخاصة مثل ان يقول هذا مشروط بالقرينة او يصح نفيه او نحو ذلك

من الخواص والعلاقات التي ينتقل الذهن منها الى كونها مجازا من
غير طلب وكسب ويعرف ايضا بوجوده منها صحة النفي في نفس الامر
التي تفضلها ومنها تبادر الغير لانه علامة المجاز عند القرينة وعدم
علامة الحقيقة فهذه علامة مطردة منعكسة ومنها عدم الاطراد
بلا عكس كلي وعدم الاطراد ان يتعمل اللفظ المجاز في كل لوجود
علاقة ثم لا يجوز استعماله في محل اخر مع وجود تلك العلاقة كالنحلة
فانها تطلق على الانسان لطوله ولا تطلق على طوبيل اخر غير الانسان
ومنها الجمع على خلاف جميع الحقيقة فان لفظ الامر حقيقة في القول
بالاتفاق وجمع الاوامر ولا يصح في جمع الامر عن الفعل الاوامر
بل الامور ولا عكس لهذا ايضا ومنها التزام تقييد مائة اللفظ لان
التزام عند اطلاقه على مدلوله دليل المجاز مثل جناح الذئب
ونا والحر و ذلك قد علم بالاستواء لان اهل اللغة قد استعملوا اللفظ
في سماء غير مقيد وفي غير سماء مقيد والظاهر ان مثل نار الحرب
من قبيل الاستعارة التخيلية كاظفار المنية ويد الشمال والمحقوقون
على انه مستعمل في معناه الموضوع له وانما التجوز والاستعارة في اثباته
لما ليس له خلاف لصاحب المفتاح حيث جعله مجازا مستعملا في الصورة
الوهمية الشبيهة بمعناه الاصل ومنها توقف على المسح الاخر فان
اللفظ اذا كان اطلاقا على مدلوله متوقفا على استعماله في المدلول
الاخر يكون بالنسبة الى المدلول الذي يتوقف اطلاقه عليه على المدلول
الاخر مجازا مثل ومكر وامكر الله فان اطلاق المكر على المعنى المتصور
من الحق تعالى متوقف على استعماله في المعنى المتصور من الخلق فيكون
بالنسبة الى الحق تعالى مجازا وبالنسبة الى الخلق حقيقة وفي هذا الوجه
اشارة الى ان المسألة من قبيل المجاز وتحقق العلاقة في مجاز المشابهة

مشكل اذ لا يظهر بين الطبيعي والخيالي علاقة تصحح استعماله فيها قوله
قالوا اقترح شيئا بعد ذلك طبع قلت اطلبوا الى جبهه وقديما وامتناع
ان يقال مكراته ابتداء ليعربان ليس مبناه على التشبيه وكانهم جعلوا
المصاحبة في الذكر علاقة كذا في حاشيته سعد الملة والدين على شرح
مختم المنه وذكروا في الجاهل اخر بيده الوجوه المتعلقة بهذه الوجوه
فان اردتها فارجع اليها واعلم ان اهل الظاهر وهم الذين يحملون الزمان
على ظاهري ولا يؤتون اصله الا عدم وقوعه في المحازة التوان و
قالوا انه لو وقع فيه يلزم الكذب فيه لان المجاز كذب والكذب في كلام الله
تعلم محال بالاجماع وبيان ان المجاز كذب ان المجاز يصح نفيه فيصدق
المنفي كقولنا البليد ليس بجار واذا صدق المنفي كذب المثبت وهو المجاز
كقولنا البليد جار ضرورة صدق نفيته اجاب عنه ابن الحاجب
ان المجاز انما يكون كذبا على تقدير صدق المنفي اذا كان المراد من
المنفي والمثبت معاهو المفهوم الحقيقي اما ان كان المراد من المنفي
المفهوم الحقيقي ومن المثبت المفهوم المجازي فلا يلزم من صدق المنفي
كذب المثبت فان قولنا البليد ليس بجار يصدق مع صدق قولنا البليد
جار اذا كان المراد من الجاهل الاول المفهوم الحقيقي ومن الثاني المفهوم المجازي
لاختلاف المحول في المثبت والمنفي وقال المحققون المجاز واقع في التوان
وهو المختار عند ابن الحاجب والله ليل على وقوعه في التوان قوله تع
ليس كمنه شيء لانه مجاز عن نفي المثل وكذا قوله تع واسئل القرية
لان السؤال انما يكون عن اهل القرية لا عن نفس القرية وكذا قوله
تع جدارا يريد ان ينقض فاقامه لان الارادة صفة لذى شعور
وقد اريد بها ههنا الميل القائم بالجدار وكذا قوله تع فاعذوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم فانه اطلق الاعتداء على القصاص والاعتداء

ضد القصاص وقيل انه سب القصاص الى غير ذلك كذا في الاصفهاني
على مختم المنه واعلم ان الحقيقة اذا كانت غير مستعملة فالمجاز اولى
بالاتفاق وان كانت مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا في الاستعمال
سواء او يكون الحقيقة اكثر استعمالا فالعبرة للحقيقة بالاتفاق ايضا
وان كان المجاز اغلب استعمالا فلذلك عند ابن حنيفة رحمه الله
وعند جمهورها الله العبري للمجاز فلو حلف لا يشرب من الفرات فعند
يبيع على الكرم خاصة لان الشرب من الفرات حقيقة الكرم لان من لا يبداء
الغاية وهذه الحقيقة مستعملة وعند جمهورها بالاعتراض من كذا حيث
بالكرم اذ المراد منه في العرف يشرب ماء منسوب الى الفرات بطريق اطلاق
اسم المحل على الحال وبالاخذ بالاولى لا ينقطع بين النسبة فوجب حمل
الكلام على المتعارف فيجوز بالامر بين العموم المجاز وان شرب من نهر
فاخوذ من الفرات لا يثبت لانقطاع النسبة فخرج من عموم المجاز
بخلاف ما لو حلف لا يشرب من ماء الفرات فانه يثبت بالكرم والاعتراض
والشرب من نهر فاخوذ من الفرات اتفاقا كذا في الجامع الكبير قال المنصور
القاضي في شرحه على المنع قوم اعلم ان العلماء اذ قال في الكذب اعلم انه
لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات
مفع الحقيقة وتعدر العلية ولهذا يحتاج المجاز الى القرينة والحقيقة
لا تحتاج اليها وانه لا بد لتبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف
من الاضافات فلا يتحقق بدون الاصل كالابن مع الاب وان المصير
الى المجاز لا يجوز الا عند تعدر الحقيقة كما ان المصير الى الخلف لا يجوز
الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز وان الحقيقة
والمجاز من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعاني ولهذا اقولوا الحقيقة
لفظا استعمالا كذا في المجاز لفظا استعمالا كذا انتهى قوم ثم اختلفوا اه

قوله النبي المجاز خلف عن الحقيقة من حق التكلم عند حنيف وعندهما
رحم الله تعالى عن حق الحكم فعنده التكلم بهذا اللفظ من سنأه اثبات
الحرية خلف عن التكلم به في اثبات النبوة والتكلم بالاصل صحيح من
حيث انه لا يمتدأ او خبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف
عن ثبوت النبوة بهذا اللفظ والاصل ممتنع ومن شرط الخلف
امكان الاصل وعدم ثبوت معارض فيعتق عنده لا عندهما وقال
في التوضيح فصلا الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي
هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط
فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعندنا لا بل يكفي صحة اللفظ
من حيث العربية قال في التلويح لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة
اي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما
الخلاف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان
المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وعند التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث
العربية سواء صح معناه او لا فقول القائل هذا اللفظ لم يعرف والنسب
مجازا اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز ثبت
به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغوا استحالة المعنى الحقيقي وهو
ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر انتهى في مقام بيان
مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى قول الشارح ولا بد من امكان
الاصول بالذات وامتناعه بالعرضه محل تأمل ونظر وحمل الامكان
بهنا على الامكان من حيث اللفظ والعربية او على الامكان في الجملة
ولو بالنسبة لبعض الصور بعيد جدا ويمكن ان يقال لا شك في امكان
وجود الاكبر حالا من ماء الاصغر حالا بطريق العكس بنفسه بالنسبة
الغير الزمان بان يتولد الاصغر قبل الاكبر ويحصل الاكبر من

من ماء الاصغر فيه ولا شك ايضا ان هذا الامكان يكفي بهنا فالمعتبر
عند صحة اللفظ بحسب العمق مع هذا الامكان وعندهما الامكان
حال التكلم بلفظ هذا اللفظ للاكبر منه سنا ولا يمكن كون الاكبر ابنا
للاصغر في هذا الوقت من حيث انه اكبر منه وانه اصغر منه وسياة ما
يتعلق بهذا الامكان من قول صاحب الكشف فانظر قال المنصور القائل
لا خلافة ان المجاز خلف عن الحقيقة وان شرط الخلف انعدام الاصل
في الحال مع امكان وجوده في نفسه وسياة تفصيل المذاهب قال في الكشف
وانما الخلاف في ان الخلفية في التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا
عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم ثبت الحكم بناء على صحة بطريق الاستعداد
لا خلفا عن حكم الحقيقة اذ الحكم بان تعذر حكم الحقيقة لعارض
فيصدر الى المجاز لا ثبات لازم الحقيقة خلفا عن حكم الحقيقة في اثبات
حكمها احتراز عن الغاء الكلام انتهى **قوله** قال ابو حنيفة اه قال في التلويح
المشهور استدل لهما ان الحكم هو المقصود لانفس اللفظ باعتبار الاصل
والخلفية في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف
اللفظ باعتبار الاصل والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من
العدم الى الوجود بل هو اولى انتهى اي مما ذكر لان الحقيقة والمجاز
لا يجريان في المعاز وتحقيقة ان الاستعارة نقل لوان لا يتصور في
المعنى لان المعنى هو تمام ماهية المستعار عنه وانه لا يقبل النقل بالمستعار
بحيث يصدر عينه عينه وكذا صفة لا تقبل الانتقال لان صفة الشيء
هي القائمة به فكيف تقبل النقل عنه وانما يتصور الانتقال في اللفظ
لان امرى ان الشجاعة التي في الاسد لا تنتقل الى الانسان باستعارة
لفظ الاسد ولكن اللفظ ينتقل اليه فعرفنا ان الخلفية في التكلم
لا غير انتهى قال في التوضيح لهما ان في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع لم

اللازم فاللازم موقوف على الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا
للموضوع وهذا هو المراد بالخلفية من حق الحكم فلا بد من امكان
الاول وهو الموضوع له لتوقف المع المجازي عليه وقال في التوضيح
قلنا موقوف على فهم الاول لا على ارادة اذ لا جمع بين المع الحقيقي
والمجازي في الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان
الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول منه على صحة اللفظ
من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول وتمنع
ارادة علم ان المراد لازم وهو عتق من حيث ملكه فان هذا المع لازم
للبنوة فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين انتهى قال
في التلويح وذكر المصنف في استدلالها ما يلايم كلام اهل العربية من ان
منع المحاز على الانتقال من المزموم الى اللازم فلا بد من امكان المزموم
ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على
ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه يدل على المع لا
على امكان معناه وصحة في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحته
معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من يحصى بل وفي كلام الله تعالى ايضا
انتهى وتمام قلنا يعلم حال كلام الشارح ههنا **قوله** كناية اليمين الفجور
اعلم ان امكان الاصل شرط لصحة الخلف فاذا حلف على مس السماء
يجب الكفارة لان الكفارة خلف عن الترفع عن كل موضع يمكن البر بيقعد
اليمين ويجب الكفارة في مسألة مس السماء البر وهو مس السماء يمكن
في حق البشر فما كان للنبي عليه السلام فلولم يمكن لم يقع عنه عليه السلام
فكنة منه عليه السلام فنشبت انه ممكن في نفسه في حق جنس البشر فاذا لم يقع
من الخالف يجب خلفه وهو الكفارة واذا حلف لا شرب الماء الذي
في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن

كناية التوضيح قال في التلويح فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز
ماء واما اذا كان فيه ماء فاريق فالبر باعادة الماء في الكوز ممكن فينبغي
ان يبي اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقطن فلانا وهو ميت لا يمكن
اعادة حيوته وكما اذا حلف ليعلمن هذا الحجر ذهبنا قلنا ابتداء اليمين
في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الارقم ما يتق ذلك الممكن
ممكنا فلا يتق اليمين على خلاف ما انعقدت اتملة مسألة قبل الميت
وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الجارية لا على
الامكان الظاهر ولم ينعقد اليمين على ما تخلقه الله تعالى في الكوز كما
انعقدت على حيوة يحدد لها الله تعالى الشخص بعد ما حلف مع العلم
ببوتة لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين
ولا يقدر لا شرب من الماء الذي في الكوز ان خلقه الله تعالى كما يقدر لاقتل
الشخص اذا حياه الله تعالى لان الماء الذي في الكوز اشارة الى وجود
لكونه مشار اليه وتقديره الشرط يقتض عدمه فيلزم انصاف الشيء
بالوجود والعدم وهو محال انتهى قال المنصور القان في شرحه على المغني
ثم قوله هذا ابنه لا يكون سنة لم ينعقد للحكم الاصل وهو البنوة اذ يستحيل
ان يكون ابن خبي سنة مخلوقا جاء ابن عشر في سنة فلا يجعل مجازا
عن حكم حكم الحقيقة كالغوس لما لم ينعقد للحكم الاصل وهو البر لا يتق الله
لم ينعقد للحكم الخلف وهو الكفارة ولقائل ان يقول ينتقض هذا الاصل
على قول في يوسف بمسئلة الكوز وهو ما اذا حلف ليشرب من الماء الذي
في هذا الكوز ولا ماء فيه فانه قال بان عقاد اليمين ثم ليظهر اثره في حق
الخلف وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البر يستحيل حقيقة انتهى فتأمل
في كلماتهم ههنا وكفى على البصيرة في الوصول الى الحق **قوله** كالاتشاء اه
قال المنصور القان في شرحه على المغني لما كانت الخلفية في التكلم يحتاج

يحتاج الاصحة التكلم في الحقيقة حتى يصير غير مجاز اعنه عند التعذر
سواء كان صالحا للحكم الاصلاح لا قياسا على الاستثناء فان من قال
لامرأة انت طالق الف الف تسعة وتسعة وتسعين يقع واحدة ذكره
في المنتقى وايجاب ما زاد على الثلاث باطل حكما ومع ذلك يصح الاستثناء
لانه من حيث التكلم صحيح وكذا التكلم في مثلنا صحيح ايضا وقد تعذر
العمل بحقيقة وله مجاز متعين فيصار اليه بغير نية ولقائل ان يقول هذا
الاستدلال غير صحيح لان الكلام في المستحيل الحقيقي وايجاب ما زاد
على الثلاث مستحيل شرعا لا حقيقة فلا يلزم من جواز هذا جواز ذلك
اشترى ومنه يعلم حال كلام الشارع ههنا وفي كلامه شارة الادفع ما
اورده لان القياس في ان التصرف في التكلم دون الحكم لا يتوقف على
صحته وامكانه مع قطع النظر عن كونه شرعا او غير شرعي فتدبر ولو
كان الاستثناء تصرفا للحكم يلزم التناقض لان ما قبل الاستثناء لو
كان اثباتا يكون ما بعده نفيًا وبالعكس واما اذا كان تصرفا في الكلام
بميت يمنع دخول ما بعده فيما قبله من حيث هو الحكم يكون الحكم واحدا
مخرجا عنه ما بعد الاستثناء فيصير الحكم المذكور والاستثناء ولا
يلزم التناقض وكذلك التجوز في قوله لعبد الاكبر منه سنا هذا ان عن
كونه حرا لما كان تصرفا في التكلم لكون المجاز من اوصاف الالفاظ صحيح
لائبات هذا المعنى المجازي وان لم يصح المعنى الحقيقي لكونه كذلك القول
وهو اثبات كون ذلك العبد ابنا لذلك السيد **قوله** مراد اية النبوة اه
اعلم ان البعض ذهب الى ان لفظ هذا ابنه اذا اريد به الحرية خلف عن
لفظ هذا حر والاخر انه خلف عن لفظ هذا ابنه اذا اريد به النبوة فلا
يلزم كون الالف اصلا وخلفا من جهة واحدة بل من جهتين والافساد فيه
والاول والثاني اوفق بالمقام فلذلك اختاره الشارع والتفصيل المذكور
صحيح

في التوضيح **قوله** يجعل امراره في التلويح قوله فيجعل اقرارا جواب سؤال
تقريره انه لا وجه لتضييق هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا لانشاء
الحرية فالمعنى المذكور وهو عتق علي من حين ملكته اقرارا لانشاء ولهذا
يبطل بالكره والرهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار
فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة
السيد اعتناق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان
كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو النبوة لا الحرية
من حين الملك حتى لو قال عتق علي من حين ملكته كان صحيحا فان قيل
الاعتناق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا بان
سبق منه اعتناق فقد عتق العبد قضاء وديانته وان كان كاذبا يعتق
قضاء مؤاخذه لا باقراره ولا يعتق ديانته فالعتق قضاء لازم على كل
تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية
لما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة
في النسب ولا يعتق ما لم يبين انه اراد الاخوة ابا واما قلنا احتمال
بعيد غير ناس عن دليل لان السابق الى الغم عند تعذر المعنى الحقيقي
هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا
اخي وفيه نظر انتهى وجه النظر لزوم التكلم فتدبر وقمادكر يعلم حال كلام
الشارح ههنا فالله الكشف واما قوله هذا اخي فقد روى الحسن
عن ابي حنيفة انه يعتق لان للاخوة في ملكه موجبا وهو العتق فيجعل
كناية عن موجبه وفي ظاهر الرواية لا يعتق لان الاخوة اسم مشترك
وقد يراد بها الاخوة في الدين قال الله تعالى انما المؤمنون اخوة وقد يراد
بها الاتحاد في القبيلة قال الله تعالى والمعاد اخاهم هوود او قوير اديها
الاخوة في النسب والمشارك لا يكون حجة بدون البيان حتى لو قال

هذا الخي لا يوافق يعنى على هذا الطريق انتهى ولا اقرار على الغيرة قومه هذا
ابنه بل على نفسه لان من حكم البنوق بطلانا الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنة
بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق **قوله** اعلم اه قدما يتعلق بهذا الكلام وقال
في التلويح ان المراد لازم كونه ابنا له وهو العتق من حياى الملك على
انه مستعار حيث اطلق الابن على من ليس بابن لا اشتراكها في لازم
مشهور وهو العتق من حياى الملك وهو من الابن اقوى واشهر وذهب
بعضهم الى انه من اطلاق السبب على السبب لان البنوق من اسباب
العتق وهى اذ ذاك متأخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا وانسب
ثم ادعاه فثبتت البنوق والحكم في عدمه ذات وصفين يضاف الى
اخرهما وجود الا ان صاحب التوضيح عدل عن ذلك لان العتق هنا
لا سيما الاكبر سنا لم يثبت بالبنوق فلا يكون سببا عنها والسبب
انما يطلق على سببه كما مر انتهى والتفصيل مذکور في الكشف اعلم
ان صاحب الكشف قال فيه ويظهر اثر هذا الاختلاف في قوله لعبد الذي
لا يولد مثله لمثله هذا الخي فعلى قوله هو قول ابي حنيفة الاول بليغ هذا
الكلام ولا يتعلق به حكم وهو قول الشافعي ايضا وفي قوله ابي حنيفة
الاخر يعنى هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق على
من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم واردة اللازم انتهى وكل من جرحى
قوله الاول والاخر مذکور في الكشف لكن تركناه ههنا لكونها
مذكورة فيما سبق وبعد ذكره هناك لوجه قوله الاول قال ايضا في
الكشف بخلاف قوله المعروف بالنسب هذا الخي حيث يعنى وان
لم يثبت النسب لان كلامه في محزبه صحيح موجب حكم وهو البنوق
لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالزنا او بالوطع بشبهة
لكن لما اشترى من الغير لوجود ظاهرا دليل تعدد رغبته منه

رعاية

رعاية لحق الغير فيصح ان يخلفه المجاز انتهى وكذا في شرح المنصور الغفراني
على المغن والمراد بمعروف النسب هو العبد الذي يولد مثله لمثله وقال
في الكشف على ان نقول في معروف النسب لا يعنى بطريق الحقيقة
بل بطريق لان الولد كما ذكرنا يحتمل ان يكون موجودا من مائه وان
الفر اشارة الى الباطن فيصدق فيما يرجع لما حق نفسه ويجعل كان النسب
ثابت فثبتت احكامه باعتبار الحقيقة لا بالمجاز ولهذا صارت ام الغلام
ام ولد له لو كانت في حكمه كما لو اقر بذلك لمجهول النسب ويثبت
حقيقة البنوق انتهى فان قيل ان هذا الخي من قبيل زيد اسد وهو
ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاوات اى زيد
مثل الاسد وهذا مثل الخي ولا هو لا يوجب العتق بالاتفاق
فاجيب بانه ليس من قبيل زيد اسد كما بل من قبيل الحال ناطقة
وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابن معناه مولود لى و
مخلوق من مائه فيكون مستقما مثل ناطقة وقيل ان اتفاقي
الحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى احمر
مستحيل اجماع على انه شرط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما
هو مذاهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى ولا قائل بالفرق بين الاستعارة
والمجاز المرسل فيكون خلفه الحكم لانه التكلم فاجيب عنه ايضا
بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة صحيحة مستحالة
معنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي
ليس بشرط في المجاز على الاطلاق كذا في التلويح ولا يخفى عليك ان
قوله زيد اسد ليس باستعارة مع قوله ايت اسد ايرحى استعارة
ليس بقوى والفرق الذي ذكرتموه ان زيد اسد دعوى امر مستحيل قصدا
لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر بخلاف ايت اسد ايرحى

لانه

لانه وان كان مستحلا ايضا بوليطه القرنية لكنه غير مقصود اذ القصد
الارضية بهما لا شك انه فرق ^{كقوله} ان ما ذكره وان الاستعارة لا تجري
في خبر المبتدأ اذا كان اسم الجنس نحو زيد اسد لكونها مفضية الا طلب
المحقق واما في خبر المبتدأ اذا كان مشتقا نحو الحال ناطقة فتجربى
فيه لانها لا تفضى في ذلك اضعف واوهن من نسبة العنكبوت لان
قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من قولهم زيد اسد فلا وجه
لجعل احد هما استعارة دون الاخر كذا في التوضيح وهرنا الجاث
ذكرت في التلويح فان اردتها فارجع اليه ولكن على البصيرة فيما فيه **قوله**
هكذا يجب ان يعلم هذا المقام كانه رذ على صاحب التوضيح حيث قال
في هذا المقام ولا يعتق بقوله يا ايها السحرة المناوي بصورة الاسم
بلا قصد المعنى فلا تجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة تقع
اولا في المعنى وبوليطه في اللفظ فيستعار اولاً الهيكل المخصوص للشيء
ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشيء ولاجل
ان الاستعارة تقع اولاً في المعنى لا تجري الاستعارة في الاعلام الا
في اعلام تدل على المعنى كخاتم ونحوه انتهى ووجه الرد عليه ما ذكره التلويح
حيث قال قوله فان الاستعارة تقع اولاً في المعنى ميل الى المذهب المبرج
في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمفغ
ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس باسد اسد اي بالتعريف
الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم يستعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال
فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له
فان جعل الرجل الشجاع اسد اليوم معناه استعارة الهيكل المخصوص
له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسامين متعارفا وهو ما لتلك الشجاعة
في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ما له

تدرا

تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا
القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقبول فيكون
استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له انتهى لا يخفى عليك
ان احد اصحاب التوضيح ليس الا ان الرجل الشجاع ينزل اولاً منزلة
الهيكل المخصوص لا شتر كرهانه وصف الشجاعة ثم يستعمل لفظ
الاسد الموضوع لذلك الهيكل في ذلك الرجل الشجاع على انه غير الموضوع له
في الحقيقة بواسطة ذلك التنزيل ولا شك ان هذا هو الحق قد بره وقال
في التلويح واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فبغية على انه يجب
في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسامين
متعارفا وغير متعارف والعلية تناه الجنسية واعتبار الافراد الا اذا
تضمن نوع صفة اشهرها كخاتم في الجود فيجعل قسامين متعارفا
وهو ما له غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو
ما له غاية الجود لانه ذلك الشخص فيجعل زيدا من قبيل الثاخذ ويستعار
له لفظ خاتم وما ذكره المصنف من انها لا تجري في الاعلام لان العلم
لا يدل على معنى يستعار اولاً معناه ثم لفظه فيه نظر لان العلم ال
على معناه العلي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص اخر ادعاء
وتحديدا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للان الشجاع
لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لانا نقول
المعنى الذي يستعار اولاً للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكلي
المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع
مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي
وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فانه وجد ذلك
في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والافلا انتهى

وانت خبير بان مراد صاحب التوضيح ليس الا بهذا التحقيق وان الادعاء
والتخييل ليس الا لوجود ذلك المعنى في المشبه ايضا وان الهيكل المخصوص
لا يستعار للمثبه او لا الوجود وجه التثبه في المشبه ايضا **قوله**
ووقوعه بياحراه قال في الكشف قوله بخلاف قوله يا حرا جوابا عن
سؤال اخر يدعى هذا الجواب وهو ان يقال اذا قال العبد يا حرا او
يا عتيق يعنى كما قال هو حرا فاستوى النداء والخبر وعلى ما ذكرتم
ينبغي ان لا يعنى في النداء فقال انما استوى النداء والخبر فيه لانه
موضوع للتحرير وعلم لاسقاط الرق به فكان عينه قائمة مقام معناه
الا ترى انه لو اراد ان يستخرج على لسانه عبدى حرا يعنى فكان ان
المعنى مطلوباً منه بكل حال فلعله يعنى في الحالين وذكر في المبسوط لوجوه
اسم عبده حرا او كان ذلك معروفا عند الناس ثم ناداه فقال يا حرا
لم يعنى واذا لم يكن هذا الاسم معروفا لم يعنى في القضاء لانه ناداه
بوصف يملكه ايجابه بخلاف قوله يا ابنه فانه نداء بوصف لا يملكه ايجابه
فينظر الام مقصوده فيه وهو الاكرام دون التحقيق فنصار الضابط
ان النداء لاستحضار المنادى بوصفه القائم به ان كان ثابتا كقوله
يا طويل يا اسود وهو طويل او اسود وان لم يكن قائما به فان كان
وصفا يصح ثبوته من جهة المنادى يثبت اقتضاء كقوله يا حرا وان لم
يكن كان استحضار المنادى بصورة الاسم كقوله يا طويل وهو قصير
وقوله يا ابنه لا كبر سنانه او لا صغر وهو معروف بالنسب وما ذكرنا
خرج الجواب عن قوله اعتقتك قبل ان تخلق لانه ليس له حقيقة اصلا
فلم يصح التكلم به فلا يمكن تصحيحه بجعله عبارة عن لازم حقيقة ان ليس له
حقيقة فيلغو ضرورة انه ان لم يعلم حال كلام القائل ههنا وكون
الخطاب بقوله يا مولاي خطا بالعبده قرينة معينة لكون المولى المشترك

بين المعنى بكسر التاء وبين المعنى بفتح التاء بمعنى التماز ههنا فحكم هذا
المشتركا حكم الصريح في ثبوت العتق به بلا شبهة فالله الكشف وقد ذكر
الامام البرغوثي ان لاروايه في قوله هذا جدي فنقول بانه يعنى
واما قوله لعبدك ههنا بنى فلا يوجب العتق وان اقربا هو سبب الحرية
لان قوله ههنا بنى حكم ثبوت الحرية بجهة البنية وهذا الذات ليس
يحمل لتلك الحرية اصلا فاضافتها اليه بمنزلة اضافة العتق الى الحار
فيلغو انتهى قال المنصور القائل في شرحه على المعنى وحاصل الخلاف
انه اذا استعمل واورد به المعنى المجازى هل يشترط امكان المعنى الحقيقي
بهذا اللفظ ام لا فعندنا يشترط وعندنا لا يشترط والحق ما ذهب
اليه ابو حنيفة لان المشروط امكان المعنى الحقيقي للمصير الى المجاز الى
المجاز خلافا للعربية فان كان ذلك بطريق الاستدلال من مسئلة هذا ابن
لا كبر سنانه ففهمه مناشرة لانه يحتمل انها انما يقولون بالحرية فيه لكونه
ظاهرا في التسمية لقولك زيد اسود ولو صرح بالتشبيه كما بان قال
هذا كما ينبغي لا يثبت الحرية فكذلك ههنا وهذا المحل اقرب مما ذكره واما
الا صغر سنانه فان المحل فيه صحيح وان كان معروف بالنسب من الغير
لان الولد قد يتخلف من شخص وان اشتهر نسبه من غير شرعا فلم
يجب الى التسمية وهذا تمام الهمة به انتهى قد سبق ما يتعلق به فتذكر
قوله ولكون المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق امتنع المجاز اذا
امكنت الحقيقة اه قال المنصور القائل في شرحه على المعنى ومن حكم
باب الحقيقة والمجاز انه متى امكن العمل بها لا يصار الى المجاز لانه خلف
عنه ولا وجود للخلف مع وجود الاصل فلا يكون اللفظ عند الاطلاق
مجازا كما ذم البعض لانه متعين اما الحقيقة عند عدم القرينة واما
المجاز عند وجودها والمجاز لا يمكن العمل به الا بالبيان انتهى في الكشاف

وقال فيه ومن الناس من زعم انه يصير مجازا يجب الوقف فيه لانه اذا استعمل
 فيها وامكن ان يراد به المجاز كما يمكن ارادة الحقيقة لم يكن حمله على احدها
 باولى من حمله على الاخر لتساويهما في الاستعمال ولا حزية للحقيقة في هذا
 الموضوع فصار بمنزلة الاسم المشترك لا يرى ان المجاز الذي قد غلب
 عليه العرف والاستعمال اولى باطلاق اللفظ من الحقيقة فعلم ان كونه
 حقيقة لا يؤثر في كونه اولى بحمل اللفظ عليه واذا حمل عند الاطلاق
 على الغالب حقيقة أو مجازا وجب ان لا يكون حال التساوي
 لاحدهما حزية على الاخر والصحيح ما ذهب اليه العامة لان الواضع انما
 وضع اللفظ للمعنى ليكن به الدلالة عليه فصار كانه قال اذا سمعتم
 اية تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا اني عنيت به هذا المعنى فمن تكلم بلغته
 وجب ان يمد بها ذلك المعنى فوجب حملها عند الاطلاق عليه ولانا نجد
 بالضرورة ان مبادرة الذين افرهم الحقيقة اولى من مبادرتهم
 افرهم المجاز وذلك يدل على ما قلنا وقولهم هما في الاستعمال سواء فاله
 لان مجرد الاستعمال للحقيقة والمجاز لا يفرهم الا بقونية تنضم اليه فانه
 يتساويان فاذا لم يتساويا كان المعنى الاصلي اولى باللفظ من المعنى
 العارض عند عدم دليل يصدق فيه انتهى وما نقلنا يعلم حال كلام
 الشرح ههنا **قوله** لان شانه الخلف ان يراحم الاصل ولا ينازع
 فلماذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى في امة ولدت ثلثه اولاد ذرية بطون
 مختلفة بان كان بين كل ولد من سنة اشتهر فصاعدا وليس لهم نسب
 فقال المولى في صحته احد هؤلاء ولدي ثم مات قبل البيان لم يثبت نسب
 واحد منهم لان المدعى بنسبه مجهول ونسب المجهول لا يمكن اثباته
 من احد لانه انما يثبت في المجهول بما يحتمل التعليق بالشرط ليكون
 متعلقا بخط البيان والنسب لا يحتمل التعليق بالشرط ويعتق المجازية

لانه اقر لها بامية الولد ويعتق من كل واحد ثلثه لان دعوة النسب
 اذا لم تغلظ اثبات النسب كان اقرارا بالحرية على اصله كما في مسألة الاكبر
 سنانه فصار كانه قال احدهم حر فيعتق ثلث كل واحد منهم عن جميع
 المال ولا يعتبر ما يصيب كل واحد من الاوسط والا صغر من قبل احد
 لان اصحابه العتق اياه من قبل احد بمنزلة المجاز من الحقيقة لانه ثابت
 بواسطة وتوقف عليها توقف المجاز على الحقيقة وما يصيبه من
 قبل نفسه لا يتوقف على شيء فكان بمنزلة الحقيقة كذا في الكشف
 وقال فيه قال محمد رحمه الله تعالى يعتق من الاكبر ثلثه ومن الاوسط نصفه
 ومن الاصغر كله لان الاصل عنده ان هذه الكلمة متى لم يكن اعتبارها
 على حكم الولاد تلغوا اصلا ومتى احسن من وجه نزل العتق على حكم
 الولاد كانه ثابت على ما اشار اليه الشيخ بعد هذا مع وضو النسب
 اذا ادعاه المولى انه ابنه يعتق ولا يقض بالنسب لان الولاد ههنا
 ممكن في الجملة فكذا فيما نحن فيه ولا يقض بالنسب للجهالة ولكن الولاد
 ممكن على الاما اذ هي فينزل العتق على اعتباره واذا نزل على اعتباره
 يعتق من الاكبر ثلثه لانه ان عناه عتق ولا يعتق ان عن الاخرين
 ويعتق نصف الاوسط لانه يعتق ان عناه فكذا ان عن الاكبر لانه
 ولد ام الولد فيعتق بموت المولى كما يعتق احد ولله يعتق ان عن
 الاصغر واحوال الاصابة حالة واحدة في الروايات الظاهرة به
 بخلاف احوال الحرمان فللهذا يعتق نصفه واما الاصغر فهو حر في جميع
 الاحوال الا ان ايا حنيفة رحمه الله تعالى لم يعتبر هذه الاحوال لانها
 مبنية على ثبوت النسب ولم يثبت النسب ولان جهة الحرية
 مختلفة وحكمها مختلف فانه اذا كان مقصودا بالدعوة كان حر الاصل
 واذا كان المقصود غير كانت حرته بطريق التبعية للام بعد موت المولى

وبين كونه مقصودا وتبعاً منافات وكذلك بين حرية الاصل وحرية العتق
منافات فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعاً فلهذا قال يعقوب من كل واحد
ثلاثة كذا في المبسوط والاسرار وقال في الكشف وقد روي عن ابي يوسف
رحم الله تعالى في هذه المسئلة مثل قول محمد رحمه الله تعالى الا في حرف واحد
وهو انه قال يعقوب من الاكبر نصفه لان حاله تردت بين شيئين
فقط اما ان يكون ثابت النسب من المولى فيكون حراً اكله او لا يكون
ثابت النسب منه فلا يعقوب شيء منه فلهذا اعتق نصفه وسعى في
نصف قيمته انتهى **قوله** واذا تعذرت الحقيقة اه كذا في الكشف وشرحه
القائز وقال القائز مع كانت الحقيقة متعذرة او مبهورة بحمل
اللفظ على مجازة احترازاً عن الالغاء وقال مثال الاول من حلف لا يأكل
من هذه النخلة فان اكل عينه امتعذر فيحمل على غيرها حتى لو تكلف
واكل عين النخلة لا يحنث في الصحيح فان قلت لان المعنى
الحقيق ممنوع بهن فان المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير ممنوع بل اكلها
كذلك قلنا البيهقي اذا دخلت في الفعل كانت للمنع فوجب البيهقي
ان يصير ممنوعاً باليمين وما لا يكون مأكولاً عادة لا يكون ممنوعاً
عنه باليمين ومثال الثاني ما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان
فان حقيقة غير متعذرة لكن بغير استعمال فيها عادة فحمل على مجازة
وهو الدخول حتى لو دخل حافياً يحنث لان جهة كونه حقيقة بل
من جهة ان ذلك صادر فرد من افراد مجازة كما سبق وفيه نظر لان
حقيقة المبهورة مجرد وضع القدم ولا يحنث به وانما يحنث
بالدخول حافياً لعموم المجاز انتهى يمكن دفعه بان الضمير في كونه راجع
الى وضع القدم في ضمن الدخول حافياً لا الى الدخول حافياً ويؤيد
ان ذلك في قوله بل من جهة ان ذلك اه اشارة الى الدخول حافياً

قارة الكشف اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة فيمينه يقع على عينها ان
كانت تحمياً يوكل كالريباس وقصب السكر والزرجون الرطب وان
لم تكن فعلاً ثمها ان كانت لها ثمرة كالنخلة والكرمة وان لم يكن لها ثمرة
فعلاً ثمها كالخلاف والحنق وهذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيئاً
فيمينه على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كما نقل عن العلامة شمس
الائمة الكردى رحمه الله تعالى انتهى قال في شرح الاسلام واذا كانت الحقيقة
متعذرة او مبهورة صير الى المجاز بالاجماع لعدم المراجعة اما المتعذرة
فمثل الرجل يحلف لا يأكل من هذه النخلة او الكرمة او القدر انه يقع على
ما يتخذ منه مجازاً بخلاف ما اذا حلف لا يأكل من هذه الشاة او
من هذا اللبن او من هذا الرطب فانه يقع على عينه لان الحقيقة قائمة و
كذلك اذا حلف لا يأكل من هذا الدقيق يقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة
متعذرة وكذلك لو حلف لا يرب من هذا البئر لم يقع على الكرع وهو
حقيقة لما قلنا واختلفوا فيما اذا اكل عين الدقيق او تكلف فركع من
البئر فقبل لما كان متعذراً لم يكن مراداً فلا يحنث وقبل بل الحقيقة
لا تسقط بحال فيحنث والاول اشبه لان اصحابنا قالوا فيمن حلف
لا يبيح فلانة وهي اجنبية انه يقع على العقد فان ذبح بها لا يحنث
فاسقطوا حقيقة انتهى وما ذكر يعلم حال كلام الشارح **قوله**
واما المبهورة شرعاً اه قال في الكشف اذا وكل رجلاً بالخصومة مطلقاً
فاقر على موكله في القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابي يوسف الاول وشرحه
والثاني رحمه الله تعالى لانه وكلمة بالخصومة وهي المنازعة والمنازعة
والاقرار مسالمة وموافقة فكان ضد ما اقر به والتوكيل بالخصومة لا يتضمن
ضده وفي الاستحسان لا يجوز اقراره وهو قول علمائنا المشتهرة لاننا قلنا
هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيداً بالجواب مجازاً اطلاقاً لا اسم

لاسم السبب على السبب لان الخصومة سبب الجواب واطلاقا
لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذي ينشأ منه الخصومة بعض الجواب
فيدخل في عمومه الانكار والاقرار وانما حملنا على هذا لان التوكيل انما يصح
شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يتيقن به انه مملوك الموكل هو الجواب
لا الانكار فانه اذا عرف ان المدعى بحق لا يملك الانكار شرعا وتوكيله
بما لا يملكه لا يجوز شرعا والديانة تمنعه من قصد ذلك فكان المحجورا
شرعا والمهجورة شرعا كالمهجور عادة فلم هذا حملناه على هذا النوع من
المجاز كالعبد المشترك بين اثنين يبيع احدهما نصفه مطلقا ينصرف
بيعه الى نصيبه خاصة لتصحيح عقد بهذا الطريق غير ان عندنا لا يوجب
في قوله الاخر بفتح اقراره في مجلس القاض وغير مجلس القاض لان الموكل
اقامه مقام نفسه مطلقا فيملك ما كان الموكل مالكا له فالموكل يملك الاقرار
في مجلس القضاء وغير مجلس القضاء فكذلك الوكيل وعندهما يملك الاقرار في
مجلس القاض دون غيره لان الجواب انما يصح خصومة مجازا اذا حصل
في مجلس القضاء لانه لما ترتب على خصومة الاخر اياه يسم باسمه كما قال
الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها والمجازات لا تكون سيئة ولان مجلس
القضاء مجلس الخصومة فما جرى فيه يسم خصومة مجازا وهذا لا وجه
في مجلس القضاء انتهى كذا في شرح المنصور القاآذ وقال فيم اولان
الجواب انما يترتب على خصومة فيكون من باب المشاكلة لقوله
تعالى وملكوا مكرهوا وانما صدق عن الحقيقة اذ الخصومة منارعة
وهي حرام شرعا قال الله تعالى ولا تنازعوا وقال الجواب فما خوذ من
جاء الغلات اذا قطعها سمح به لان كلام الغير انقطع به وذلك قد يكون
بلا او بفتح انتهى قال ابن الملك في شرحه على المنار والمهجور شرعا كالمهجور
عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا انما يسم بالمجازا
بطلاق

بطلاق اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانه
يتناول الاقرار والانكار والخصومة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فيكون
حراما فلان اتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب انتهى وكون
هذا الاستعمال استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء وقوله فان قيل
الواجب الى اخر كلامه كل ذلك المذكور في التوضيح التلويح فتدبره وجد ان
وجه الرجحان من بين العلاقات المذكورة فيها نقلنا لان كلامنا معارض
للاخر ولا شك ان الخصومة هي الجواب بطريق الدفع والجواب والدفع
جميعا ومطلق الجواب اما انكار بلا او اقرار بفتح فهو كلي يقع تارة من
طرف المدعى واخرى من طرف المدعى عليه لان التوكيل بالخصومة يقع كذلك
وقد يكون الجزئي ككلامه والكلية كمنه كمنه بالنسبة الى الانسان **قوله**
اذا تعارف المجاز لقوله ويتعذر ان معامد كورن التلويح وذكر في عطف
هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز لئلا يتبين ان تعارف
المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا
انتهى وقد سبق نوع من التفصيل وقال في الكشف وقال مشايخ ما وراء
النهر ان ما قاله مشايخ العراق قول ابو حنيفة وما قاله مشايخ البلخ قولها
بديل ما اذا حلف لانا كل الحياكل الحياكل الحياكل او خنزير حنك عنده لان
التعاميم يقع عليه فانه يسم للحياكل الحياكل عندهما لان التعامل لا يبيع
عليه لان الحكم لا يوكل عادة انتهى **قوله** وان صار متعارفا مع استعمال
الحقيقة له قال المنصور القاآذ في شرحه على المعنى وعلى هذا قال ابو حنيفة
رحمته الله تعالى ما يجوز الصلوة بآية قصيدة والجمعة بخطبة قصيدة لان
الأمور به مطلق التواتر والذكر قال الله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن
وقال تعالى فاسعوا الي ذكر الله ولهدى بين اللفظان حقيقة مستعمل وهو
ما يطلق عليه اسم التواتر والذكر ومجاز متعارف وهو ما يسم قرأة وخطبة

والحقيقة المستعملة اولى فلا يجوز تعيينه بالمتعارف وفيه نظر لانه
ينبغي ان يجوز عبادون الانية ايضا فان قلت ذلك خارج اجماعا قلت
لا يكون الكلام محولا على حقيقة اتفاق وعندهما لا يجوز ذلك
ارجحان المجاز المتعارف عندهما وفيه اشكال لانه منقوض بما اذا
حلف لا يغير الوان فانه يحث بعبادة الانية وان كانت الانية قصيرة
اجماعا انتهى كذا في شرح ابن الملك انتهى يمكن ان يقال ان الكلام في
غير الخارج المذكور بالاجماع لانه وان كان مجازيا لكنه قريب الاحتمال
من الحقيقة بالنسبة الى ذلك المتعارف فكانه اصل لا يعدل عنه بمجرد
ذلك المتعارف وامثال ذلك كثيرا جدا **قوله** وهو مشعره فان الكشف
هذا بيان كلام الشيخ وسيأتي يدل على ان عندهما انما يخرج المجاز المتعارف
اذا كان عمومه متباولا للحقيقة واولا دلالة فيه على حكمه اذا لم يكن متباولا
للحقيقة وذكر في شرح الجامع البرهان ما يدل على ترجمه بكل حال انتهى
قوله كانه مسئلة اكل الخنطة قال المنصور القائل في شرحه على المعنى اذا
حلف لا يأكل من هذه الخنطة ولا ينة لم فعنده انما يحث بالكل عيني
الخنطة ولا يحث بالكل الخبز لان الحقيقة مستعملة اذ الخنطة عندها
ما كونه عادة مشوية ومطبوخة ونيا وجبا حبا عند الحاجة وعندهما
يقع على مضمونها مجازا حتى يحث بالكل ما يتخذ منها كالخبز ونحوه كما
يحث بالكل عينها لان المتعارف من قولهم اهل بلد كذا اياكلون الخنطة
طعامهم من اجزاء الخنطة لاني الشهد انتهى كذا في الكشف وقال فيه
اشارة شيخ الاسلام خواهر زاده في شرح ايمان الاصل ان قول النبي
حنيفة مثل قولها ان الحقيقة تترك بالتعارف ولكنها خالفتها
في هذه المسئلة لانه قال المتعارف في خنطة غير معينة لانه خنطة
بعينها الا ترى انك في قولك فلان يأكل الخنطة لانه يد خنطة معينة

ولا استعراق جنس الخنطة واللام فيها لا تفيد توفيرا لانه قوله ولقد
امر على اللينم سببه واذا لم يوجد التعارف في المعينة لا يترك العمل
بالحقيقة لان الحقيقة انما تترك نية غيرها او بالعرف ولم يوجد
واحد منها قال في قياس قول النبي حنيفة يجب ان يكون الجواب
كما قال اذا عقد اليمين على خنطة بغير عينها بان حلف لا يأكل خنطة
في التهذيب لمجيئ السنة لو حلف على الخنطة فلم احوال تلك الاولى ان
يشير الى الخنطة فيقول لا اكل هذه من غير ان يذكر لفظ الخنطة فيحث
بالكلها سواء اكلها كذا او طبخها فاكل الطبخ او خبزها فاكل الخبز
والثانية ان يقول لا اكل خنطة فيحث بالكل الخنطة سواء اكلها نيا
او مطبوخا او مبلولا او مقلبا ولا يحث بالكل الدقيق والسويق
والعجين والخبز والثالثة ان يقول لا اكل هذه الخنطة سواء الاصبغة
فاكل من دقيقها او عجينةها او خبزها لا يحث لتبدل الاسم وقال ابن
شريح يحث لوجود الاشارة كما لو حلف لا يأكل هذه الخنطة فذبحه
والكلم حث والاول هو المذهب بخلاف الجمل لانه لا يمكن اكله حيا فكان
يعينه على لحم والخنطة يمكن اكلها حيا فكان يعينه على حيا انتهى ومما
يعرف حال كلام الشارع به هنا **قوله** حيث قالوا انه قال في الكشف
هذا الاختلاف بناء على اختلاف فهم حلقته المجاز فعندهما لما كانت
الخلفية باعتبار اثبات الحكم لان الحكم هو المقصود دون العبارة
كان العمل بعموم المجاز اولى لان حكمه راجح على حكم الحقيقة لدخول حكم
الحقيقة تحت عموم وعند ابن حنيفة لما كانت الخلفية في التكلم لانه
الحكم لانه تصرف من المتكلم في عبارة من حيث انه يجعل عبارة قائمة
مقام عبارة ثم يثبت الحكم بالمجاز ضمنا لانه خلف عن الحكم على ما
عرفته لا يثبت المزاحمة بين الاصل والخلف فيجعل اللفظ عاملا في

في حقيقة عند الامكان وانما يصار الى اعمال بطريق المجاز فيما يتعد
اعمال في حقيقة هذا بيان كلام الشيخ انتمى قال المنصور الثاني
في شرح على المعنى ان الخلفية عند ابن حنيفة رحمه الله تعالى لما كانت
بين التكليم وفيما يرجع الى التكلم فالحقيقة انما تكون مبهورة اولى
وهيما الحقيقة مستعملة لا مبهورة فكانت اولى وعندهما حرمها
الله تعالى لما كانت بين الحكيم وفيما يرجع الى الحكم فالمجاز راجح لكونه
الكثر فائدة لعموم او لكونه اسبق الى الفهم لتعارفهم قال الفاضل السمرقندي
وفي بحث لان زيادة الفائدة في المجاز لعمومه دليل مستقل على حاجته
سواء كانت الخلفية في التكلم او الحكم فاتي مدخل للخلفية بل الخلفية
سافية لدعواها لان اثبات المعنى المجازي لما كان خلفا عن اثبات
المعنى الحقيقة فيكون الاصل هو المعنى الحقيقة فيحمل اللفظ عليه اولى وايضا
هذا البحث مدخل لها فيما نقل عن ابن حنيفة رحمه الله تعالى لان المجاز لما
كان خلفا عن الحقيقة سواء كان في اللفظ او في المعنى يكون الحقيقة
اولى فما الحاجة الى التخصيص باللفظ في الخلفية ~~وهو~~ فظهر من هذا ان
بحث الحقيقة المستعملة والمجاز المتعارف لا يتعلق لم يبحث الخلفية
ومن طرفها حجة معتدة وقاعدة مطردة وهي ان يقال المجاز المتعارف
حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى الحقيقة العمومية مجاز و
الحال في الحقيقة اولى قلت ويكن ان يجاب عنه باننا لانتمى ان ذلك دليل
مستقل بدون الخلفية في الحكم اذ لو كان الخلفية بينهما التكل كما قال
ابو حنيفة لم يكن ترجيح المجاز لعموم حكمه واذا اعتبر الخلفية في الحكم
مقصودا بالجملة امكن الترجيح لعموم المجاز لان دليل الحقيقة وهو استعمال
في موضوع الاصل ودليل المجاز وهو زيادة الفائدة لما اجتمع اللفظ
والمقصود من اعتبار كل واحد منها الحكم اعتبارا حجة المجاز اولى لزيادة

زيادة الفائدة فعرفنا انه لا اعتبار له زيادة الفائدة بدون اعتبار
الخلفية في الحكم وان كان الخلفية لانتفاء دعواها وان هذا البحث يتأخر
على قول ابن حنيفة رحمه الله تعالى وايضا لو لم يعتبر الخلفية لم يتحقق الخلاف
في الاكبر سنا منه يظهر بالتأمل وما ذكر من الحجج المعتمدة من طرفها ليست
بمعتمدة لانا لانتمى ان الحقيقة اللغوية مجاز بالنسبة الى العرفية عند كونها
مستعملة بل عند مجازها كما صرح به الامام في الاسلام وغيره من الاصوينيين
وكلامنا في الحقيقة المستعملة انتمى لا يخفى عليك ان الخلف قد يكون اولى
من الاصل كالابن العالم من الاس الجاهل وقد يكون بالعكس فللمقام بقوم
وان زيادة الفائدة قد تكون لفظية وقد تكون معنوية وقد تكون راجحة
اليها معا ولكل منها مقام يقتضيه بعد رعاية اصل المعنى ولا يخفى عليك
ان استعمال اهل الشرع لفظ الصلوة في الاركان المعلومة متعارف
وحقيقي مع انهم قد يستعملونه في مطلق الدعاء وهذا الاستعمال عندهم
مجاز وغير متعارف فظهر منه ان اللفظ اذا كان موضوعا للغة مثلا
لمعنيين وكان حقيقة في كل منهما ثم كان في احدهما اغلب واسهر
استعمالا من الاخر بحيث لا يحتاج الى القرينة للمعنى لم فكانه كان مجازا
اذا استعمل في ذلك الاخر بعد ذلك فالهجران غير لازم عند ذلك الفاضل
قد برر وانت خير بان الفصاحة والبلاغة من صفات الالفاظ فالعقوب
فيها اليها من حيث انها مفيدة للمعنى المقصود في نظر الفصيح والبليغ
واما حال المحته فهو النظر الى مجرد استنباط الحكم الشرعي مع قطع النظر عن
غيره فظهر منه ان اعتبار الخلفية في الحكم اولى من اعتبار هذه التكل ويمكن
دفعه ان الكلام مقدم في نظر المحته وان الحكم يستنبط منه فاعتبار
الخلفية في التكل مقدم فهو اولى بالاعتبار وقد نقلنا وذكرنا يعلم حال
كلام الشارح **بها قولهم** وقد يتعدران معاه كذا في الكسوف وقال فيه

مثلا ذلك ان يقول الرجل لامرأته ومثلها لا تصلي بنتا له او تصلي وهي معروفة
النسب هذه بنته لا يقع الفرق بينه ابدا يعي سواء اصتر على هذا القول او
اكذب نفسه بان قال غلطت او اوهمت الالة اذا اصتر على ذلك
يفرق القاض بينهما لالان الحرية ثابتة بهذا اللفظ بل لانه اذا اصتر
عليه صادقا لما يمنع حقها في الجاء لانه يمنع عن وطئها عند الاصرار و
صارت هي كالمعلقة فيجب دفعه بالتفريق كما في الحب والعنة ووافقنا
ان في الة لا تصلي بنتا له وقال في الة تصلي بنتا له انها محرم انتهى ودليله
مع جوابه مذكورة في الكشف وذكر فيه ادلتنا الة ذكرها التارح ههنا
فان اردت التفصيل فارجع الية فاللة التوضيح وقد يتعذر المعنى الحقيقية
والمجازي معا تقوم لامرأة وهي الاكبر سنامنة او الاصغر معروفة النسب
هذه بنته اما تعذر المعنى الحقيقية وهو اثبات النسب في الاكبر سنامنة
فظاهر في الاصغر الة هي معروفة النسب فلان المعنى الحقيقية اما ان
يثبت مطلقا اي في حقهم وفي حق من اشهر النسب منه وهذا متعذر
واما ان يثبت منه وينتفي من اشهر منه وهو ايضا متعذر واما ان
يثبت في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي من اشهر منه
وهو متعذر ايضا لانه منكر شرعا لا شرهارة من غير وانكار الشرع
ونكذبه لا يكون اقل من تكذبه نفسه والنسب كما يحتمل النكذب و
الرجوع بخلاف العتق واما تعذر المعنى المجازي وهو التحريم فلا لانه
اما التحريم الذي يقتضيه صحة النكاح السابق والتحريم الذي لا يقتضيهما
بل ينافيهما والثاني منتف والاول محال لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذي
يقتضيه بطلان النكاح السابق فكيف يثبت بالتحريم الذي يقتضيه
صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق انتهى
قوله هذا هو المذكوراه تفصيله مذكورة في الكشف حيث قال واعلم

ان الحكم في مجهولة النسب ايضا معرفة في معروفة نص عليه في الاسرار
فقبل اذا قال الرجل لامرأته هذه بنتي ويجوز ان تكون كذلك ولها النسب
معروف او ليس لها نسب معروف وقال غلطت او اخطأت حل له ان
يتزوجها وان قال ذلك بعد العقد لم يحرم الالة اذا لم يكن لها نسب معروف
ودام على قوله فرق بينهما وكذا ذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات
الاسرار فقال اذا قال لامرأة هذه بنتي وهي مجهولة النسب تصلي
بنتا له ثم قال غلطت لم يفرق بينهما عندنا وهكذا ذكره المبسوط
وذلك لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقولة آياه كما
صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل
بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع
او بالرد الالة الشيخ وضع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل
بالحقيقة فيها اظهر انتهى كذا في شرح ابن الملك وقال فيه قيل قيد بقوله
معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما ويثبت
النسب كذا في المحيط قد اشتر العتق بالاعراض عما ظهر والظاهر
لما خفي **قوله** واما تعذر المعنى المجازي اه كذا ذكر صاحب الكشف اعلم ان
السيد اذا قال لامرأة الة يولد مثلها لمثل هذه بنتي فتعق عند الائمة
رحمهم الله تعالى وان قال لامرأة الة لا يولد مثلها لمثلها فالظاهر انها تعق
عند ابي حنيفة لا عندهما لعدم احكام المعنى الحقيقية ويؤيد ذلك قوله
بخلاف العتق بقوله هذا ابنه اه قال في الكشف قوله بخلاف العتق يعني
بخلاف قوله هذا ابنه لان العمل بحقيقة في الاصغر سنامنة محتمل على عام
وكذا مجازه فيه وفي الاكبر سنامنة لان النسوة بعد الثبوت موجبه اعتق
يقطع الملك كانشاد العتق ولهذا تادت به الكفارة وثبت لهم الولاد
لاعتق نيابة الملك ولهذا لو اشترى ابنه او بنته صح الشراء وروى

وزن وسع اثبات عتق يقطع الملك وهو موجب البتة فيجعل كناية عنه
وقرر القاضى الامام ابو زيد ما ذكرناه بهذه العبارة فان قيل يصير
قوله هذه بنت كناية عن قوم هم على حرام قلنا عن حرمة يملك الزوج
اثباتها بملك النكاح او عن حرمة لا يملكها فلا بد ان يقول عن تحريم يملك
الزوج اثباته بحق الملك لينفذ منه ويلزم بقوله فان تحريمها غير مملوك
له بحق الملك غير لازم ولانا فذلك لو اخبر بجملة في ملك الغيا واخبر
به دخل اخر فقال انها بنت هذا الزوج والتحريم المملوك للزوج بحق الملك
تحريم بعد الملك من حيث قطع الملك لان حيث اثبات حرمة مؤبدت
فالتحريرات المؤبدت علققت باسباب حكيمه تثبت قبل ملك المالك
غير مملوك للمحل بملك النكاح واللفظ الذي تكلم به لا يحمل هذا الفرق
الذي قلناه ولا يكون سببا له بحال بل هو سبب لحرمة مؤبدت منافية
للنكاح من حيث تثبت لان حيث تملك فانما لو توهمناه صا دقا
لم يكن بينهما نكاح من الاصل ولا تحل له مجال واذا لم يحتمل لم يصح كناية
عنه فلغا صريحه وكنايته جميعا انتهى **قوله** اقول ليس في له يمكن دفعه بان
يقال ان المراد بقوله هذه بنت ان كان هو الطلاق كما هو المصريح
في المتن فلا اتصال بينه وبين معناه الحقيقي وهو اثبات النسب
لا صورة ولا معنى لا بالعين ولا بالجنس وان كان هو التحريم كما هو المذكور
في الشرح فالظاهر بالاستقراء ان من اكنع في المجاز مع عملاقة السببية
يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بحسب شرط مع ذلك امکان
حصول المعنى المجازي بذلك المعنى الحقيقي وهو مفقود ههنا اذ
لا يمكن حصول التحريم القاطع لملك النكاح باثبات النسب مع
هذه المسئلة لا يمكن تحريمها على قولها والامام لعلمه عن لا يكتفى به
بالجنسية في المجاز بالسببية كذا افيد وفيه تأمل لان جنس الحرمة يلزم

من اثبات النسب والحرمة التي تحصل بالطلاق وتقع محل الثابت بالنكاح
كانت من افراد جنس الحرمة فيجوز الانتقال من الملزوم الى اللازم ومن
العام الى الخاص فيتكرر التجوز ههنا بدون اعتبار الالتزام ههنا فان
قلت لا ثبوت للملزم ههنا وهو ثبوت النسب منه اقامة الاكبر
فقط ههنا واما في الاصغر فيمكن الشرع لاشتهار نسبها من غير قلنا
هذامع كونه غير تام بالنسبة الى الاصغر التي هي مجهولة النسب غير
مفيدة اذ لا حاجة في الانتقال من الملزوم الى لازم الا ثبوت الملزوم في نفسه
ولا منافاة بين عدم الملزوم في نفسه وثبوت اللازم في نفسه كما في قولك
ان كان زيد حارا كان حميدانا وانت حميد بان الحرمة الثابتة بالنسب
ضد الحرمة الثابتة بالطلاق وبان اللفظ الموضوع لاحد الضدين
يجوز ان يراد به مجازا الضد الاخر فيجوز ان يراد بهذه بنت الحرمة الثابتة
بالنسب بطريق اطلاق اسم السبب او الملزوم على السبب واللازم
ثم يجوز ان يراد من الحرمة الثابتة بالنسب الحرمة الثابتة بالطلاق
بطريق اطلاق اسم احد الضدين على الضد الاخر فيتكرر التجوز ايضا لكن
يكون بجهة اخرى وقد ثبت صحة المجاز على المجاز اللهم الا ان يقال ان
منها ما يستبعد جدا من قوله هذه بنت فلا يلتفت اليه اصلا **قوله**
ولا يجتمعان اي المعنى الحقيقي والمجازي مراد من بالفظ واحدا قد سبق
الكلام فيه وانم مذكوره التلوين في قوله بعد قوله حقيقة ومجازا اما
اذا اشترط في المجازية ما نعه عن ارادة الموضوع لم يظهر واما اذا
لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله المعنيين
استعمال في غير ما وضع فعلا تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق
وانه ذكر فيه ايضا بعد قوله ومن الافلا واما ارادة المعنيين في الكناية
على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم

انما هو المعنى الثانی لا يقال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي
فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول
هو شرط بان يكون الكل موجودا محققا له اسم واحد لازما للجزء بمعنى
انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع
المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض وبالجملة لم
يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان
على الادعي والسبع انتهى فلا وجه لتلك الشاذة بهرنا بعض ما ذكره
سعد الملة والدين قال المنصور القا في شرحه على المعنى ومن حكم باب
الحقيقة والمجاز استحالة اجتماع مفهوميهما اذ بان اطلاق اللفظ
واريد به موضوعه وغير موضوعه معا فذهب الشافعي وطائفة
من العلماء الاجوازه محتجين باننا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا
انه يمكننا ارادة معان مختلفة من لفظ واحد كما يمكننا ارادة معان
متفقة وانكار هذا يجوز انكار امر ضروري انتهى فيه نظر لان الجائز
انما هو ارادة معنى واحد صادق على متعدد ارضنا سواء كان اللفظ
المتعلق بهذا المعنى حقيقة او مجازا وهذا الكلام فيه وقال المنصور
ولما نعين مسلکان احدهما مسلك الامتناع العقلي وهو اختيار
المصنوع واستدلوا عليه بان الحقيقة ما ثبت واستقر في موضوعه الاصلي
والمجاز ما جاوز ازيل عن موضوعه الاصلي الغلب فلواريد من اللفظ
الواحد المعنى الحقيقي والمجازي في حالة واحدة يلزم الازالة عن موضوعه
مع الاستقرار في حالة واحدة وانه محال وهذا المسلك ضعيف اذ
لان ان الحقيقة مستقرة في موضوعه حقيقة والمجاز مزال عن
موضوعه كذلك ووجه لا يجوز ان يتلفظ به ويراد موضوعه وغير موضوعه
فلا بد لتفهم من دليل وثانيتها مسلك الامتناع اللغوي فان ارباب اللغة

وضعوا

وضعوا حمارا للبرهية المخصوصة وحدها وتجاوزت البليد وحده ولم
يتعلموه فيها معا اصلا الا يرى ان الانسان اذا قال رايت حمارا
لا يفهم منه البرهية والبليد معا وكذا نقول في كل لفظ واذا كان كذلك
كان استعماله فيها خارجا عن لغتهم فلا يجوز قلت ويمكن ان يستدل عليه
بان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقة او على مجازه او
عليها او على واحد منها والثلاثة الاخيرة باطلة فتعين الاول وانما قلنا
انه لا يجوز حمل على مجازه لان شرط الحمل على المجاز حصول القرينة المانعة
التفقا واتا انه لا يجوز حملها فلما قلنا ان قالان المجموع من حيث
هو ليس حقيقة له اذ المقدر خلافه فيكون معناه المجازي وقد فات
شرط الحمل عليه واقبالا يجوز ان لا يحمل على واحد منها لانه على هذا المذهب
يكون مهلا او مجلا وذلك خلاف الاجماع وهذا بهان بدعي قد تبطلت
لكنه يتقضى بالكناية ويمكن الجواب بتخصيص المدعى انتهى لا يخفى عليك
ان دفع الضعف عن ذلك المسلك ممكن بان يقال ان المعنى ظرف
مجازي للفظ فاذا تعلققت الارادة بالمعنى الحقيقية فاستقر في عقلا
ومع هذا اذا تعلققت بغيره فتجاووزت عنه اليه عقلا ايضا مع استقراره
فيه فيلزم جمع المتناقضين وجعل الشيء الواحد مظهر فالشيبين بالذات
في وقت واحد وانه محال عقلي بنسبة على المحال الحق قد بره ويمكن دفعه بها
البدعي بان الكلام يجوز ان يكون فيما كان مع القرينة بالنسبة الاحد
المراد من ذلك اللفظ لارادته منه لا يمنع المعنى الحقيقية لان الكلام في
الارادة لانه كون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة للمعنيين
والاحتياج الى القرينة المانعة في كون ذلك اللفظ مجازا بالنسبة الى
مجموع المعنيين انما ثبت بالنسبة الى المنع عن ارادة احدهما فظهر
ان الاستدلال بان ارادة المعنى الحقيقية بذلك اللفظ تقتضي عدم القرينة

وارادة المعنى المجازي به تقتضي وجودها فلا يتصور جمعها في استعمال
واحد اصلا غير تام اذ يجوز ان لا يحتاج الى القرينة في ارادة المعنى
الحقيقي ومع هذا يجوز ان يحتاج اليها في ارادة المعنى المجازي بالنسبة
الى استعمال اللفظ الواحد في المعنيين المرادين فيه ثم قال في التفتيح
لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا في حان المتبوع
على التابع انتهى قال في التلويح ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في
المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللفظ اذ لم يثبت ذلك في اوقال
فيه لانزاع في حان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام
فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل آيات سدي
يرى احدهما ويتغرس الاخر ولا يخفى في ارادة التابع فقط بمعونة
القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع انتهى وقد يستدل بانه يلزم
ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه
الى المعنى المجازي وهو محال وجوابه انما لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له
توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون
كل منهما داخل تحت المراد وقد استدل بان اللفظ للمعنى بمنزلة
اللباس للشخص فيمنع استعمال المعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز
للاخر كما يمنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما
يمنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا ان واحد يليه كل منهما
بقامه على انه ملك لاحدهما وعارية للاخر وجوابه انه ان كان اثباتا
للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه معنى عما ان
استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية
محال شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد يشغله كل منهما بقامه
محال عقلا فمن اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ و ارادة المعنى الحقيقي

430 والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد
من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة
فيها غير مسبوقة على ان لا تجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة
ومجازا ليكون استعماله فيها بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك
والعارية بل يجعله مجازا قطعاً لكونه مستوعبا للمجموع الذي هو غير المتبوع له
كذات المتبوع **قوله** وان امتناعه انما هو من جهة اللفظ اه فيه اشارة
الى ان ما نقل عن سيبويه من قوله انه يجوز ان يراد باللفظ الواحد الدعاء
على الغير والخبر عن حاله مثل ان يقول له الويل فانه دعاء عليه وخبر
عن ثبوت الويل له لا اصل له وبعد التسليم بجوز ان يكون مراده انه
يراد به الدعاء عليه تارة والخبر عن ثبوت الويل له اخرى فيكونان
مرادين بالاستعمالين ولا كلام في صحة على هذا التقديم قيل ولما قيل ان
يقول ما ذكره القوم من الوجوه السرا كعدم وقوع الاستعمال لا امر
عدم جوازها حتى يتجه ما اورد عليه انتهى فيه نظر لان كلماتهم في هذا الباب
صريحة فيما نفاه بحيث لا قرينة فيها اصلا لصر فراعته انما اثبتته و
اللفظ يحل على ظاهره ولا يصرف عنه الا عند قيام القرينة على ذلك الصدف
والاية تفع الامنية بالكلمة وهذا باطل قطعاً **قوله** فلا يراد الله
تعالى سورة النساء وان تسم مرض او على سواها جاء احد منكم من الغائط
اولا ستم النساء فلم يجدها وما فتمموا اصعبا طيبا فاستحوا بوجوهكم
وايديكم قال البيضاوي رحمه الله تعالى او ما ستم بشرتم بشرتمكم
وبه المقدال الك في رحم الله تعالى على ان اللمس ينقض الوضوء وقيل
اوجبا معتموهن وقرا حنن والكساء لمستم واستعمال كناية عن
الجماع اقل من الملازمة انتهى وذكرت هذه الاية في سورة المائدة
الآية ذكر فيها وايديكم منه بزيادة منه وقال البيضاوي بهنا سبق

سبق تفسيره ولعل تكرره ليتصل الكلام في بيان انواع الكلام الظاهرة
انتهى لانه ذكر في المصحف الشريف قبل هذه الاية الكريمة متصلا قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين فان كنتم جنبا
فاظهروا اي فاغسلوا قاله صدر الشريفة لا ينقض الوضوء مس المرأة
والذكر خلافا لذلك في انتهى وكذا في الدرر والباء في قوله باليد متعلقة
بالمس والمراد بالاصل المذكور قوله ولا يجتمعان مراد من بلفظ واحد
الجماع مع مجازي للفظ الملازمة وهو المراد من قوله تعالى اولاستمس النساء
بالاجماع حتى احلوا للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكرا له كتابا به تعالى
الا بهنما فلا يرد به المعنى الحقيقي له لتلا يلزم الجمع بين المعنى الحقيقي والمعنى
المجازي في الاستعمال الواحد ان قيل التيمم للجنب ثبت بحديث
عمار وغيره فلا حاجة الى الحمل على الجماع يستدل به على حل التيمم للجنب
فيحمل على المس باليد فقط وهو كما ذهب اليه ابن مسعود رضي الله عنه
عنه واخذ الشافعي رحمه الله تعالى وبدل عليه كلام البيضاوي الذي
سبق ذكره ويظهر به فساد نقل الغزالي عن الشافعي انه قال اجلاية
المس على المس باليد والوطئ جميعا قلنا ان جمهور الاصحاب رضي
الله عنهم حملوها على الجماع فاحلوا بها التيمم للجنب وتبعهم
في ذلك سائر الائمة المجتهدين وجاز وقوع القولين من ان الشافعي
ثم وجوعه عن القول بالحمل على المس باليد فقط وخبرنا واحد لا يعمل به
في مقابل النص واجماع الائمة ويستحيل الجمع بين المعنى الحقيقي
والمعنى المجازي في الاستعمال الواحد عند الجمهور وان جوزة الشافعي
فيعد ما ثبت ان المراد هو المعنى المجازي وهو الجماع لا يرد مع المعنى
الحقيقي وهو المس باليد عند الجمهور فتدبر قوله واما ان يتحقق

ارادة الحقيقة اه هذا وما بعده من السؤال والجواب كلها مذكور
في التلويح وذكر في شرح المشهور ابن الملك على المنار ان المحر حقيقته
في اليه من ماء العنت اذا غلا واشتد واطلاقه على غير مجاز وادنا
ثبت الحقيقة مرادة بالنص يخرج المحراز لامتناع الاحتماع بينهما
وقال الشافعي يلحق في الجواب الحد لمخامرة العقل انتهى ثم ذكر في السؤال
والجواب المذكور من في الشرح الا انها ذكر فيه في المحر لانه لا يمنع ومن
الملازمة فتقريب التجرار اشمل وافيد ثم ذكر في لا يقال قد الحقت بالمحر
غير عند الكبر لان ايجاب الحد منه ثبت بالاجماع لا بالالحاق انتهى
والشرايين على الوجه الاخير في الشرح حيث قال وانما يجب الحد في التكر
منها بدليل اخر من اجماع اولئمة اعلم ان مما يتفرع على الاصل المذكور
مسئلتين اخر يبين احدهما انه اذا اوضح لموا اليه شيء ولم معتق ومعتق
معتق يستحق الاول لان موالي زيد مثلا حقيقة في معتق لان اضافة
المستحق تفيد اختصاص معناه بالمصافي اليه باعتبار مفهوم مثلا
يقال مكتوب زيد لما يختص به باعتبار مكتوبية له مجاز في معتق معتق
لوجود الملازمة وكون زيد سببا لعنقه في الجملة واما لفظ الموالي
فحقيقته المعتق سواء اعتقه الاصل او غيره فانما تحققت ارادة
المعنى الحقيقي وهو معتق زيد مثلا لا يبراد للمعنى المجازي معه وهو معتق
معتق زيد كذا في التلويح في نظر لان الظاهر انه يتفرع على اصل اخر
وهو ان الحقيقة اذا امكنت امتنع المجاز الا ان يقال ان فرعه
امتناع ارادة المجاز وحده لا امتناع ارادة الجمع بينهما لانه
فرع ذلك الاصل لمعتق الانسان حقيقة لمن يشر بعنقه ولموالي
مواليه مجاز لعدم مباشرته باعتبارهم فلا يبراد المعتق ومعتق المعتق
جميعا لتلا يلزم الجمع بين الحقيقي والمجازي في الاستعمال واما ان يتحقق واحد

فقد نصف ذلك الشيء ونصف الباء به والورثة ولو كان له معتقان
فلجوعها مجموع ذلك الشيء فنصف احدهما ونصف الاخر للاخر لان المشي
حكم الحج في الوصية ولو لم يكن له معتق واحد ولا اولاده لان المولى حقيقة
فيها ايضا يكون ذلك الشيء المولى معتقه ولو كان له معتق بكر التاء ومعتق
بفتح التاء يبطل الوصية الا ان يتبين الموصع الموصع له في حيوة لان
اسم المولى مشترك بين الاعلى والاسفل فلا عموم له كذا في شرح ابن
الملك على المنار وفيه بحث قد برر وانما سمى المعتق الاول اسفل لانه
اصل والفروع اعلى للاصول كاعضان الشجرة كذا في التلويح قال
القاضي واعترض عليه بانه لو حلف لا يكلم مولى فلان يتناول عينة الاعلى
والاسفل حتى لو كلم ايها يحنث فاجاب بان مولى في هذا الكلام نكرة
في موضع النفي فتفيد العموم وانما قلنا انه نكرة لانه في قوة قوله احد هذين
فلو صرح بانه لا يكلم احد هذين يحنث بايها كلم فكذلك ههنا بخلاف
ما لو اوصى لاحد هذين حيث يبطل الوصية انتهى وانيتها انه لا يراد
بنو بنيه بالوصية لانه لا يسمى لان اسم الابن حقيقة في الصلح ومجاز
في ابن ابنة والمجاز لا يراحم الحقيقة في قول ابي حنيفة وقال رحمه الله
يدخل بنو بنيه في الوصية لان اسم البنين يتناول الوفيقين عرفا
فتناولهم عموم المجاز كذا في شرح ابن الملك على المنار وانت خبير
بانه يقدح عموم المجاز يخرج عن كونه فرعاً لذلك الاصل والتفصيل
مذكور في التلويح حيث قال فيه ان لفظ الابن او الولد المضاف
الى شخص حقيقة في ابناؤه واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو
اوصى لابنائه وله ذكور وانما يستحق الذكر خاصة عنده والذكر
واللغات عندهما وهو احد قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى وان كانت
له اناث خاصة فلا شيء لهن وان كان له ابناؤه وبنوا بنائه يستحق الابناء

عليه

خاصة

332 خاصة عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى عملاً بالحقيقة وعندهما الجميع عملاً
بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفاً على الوفيقين وان اوصى لاولاده
فلذلك ذكره والاناث الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد و
اولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل
الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفاً على اولاد
الابن بخلاف الابناء انتهى هذا التفريق محل الكلام وتعميم الابناء على
الاناث من غير تغليب الذكور على الاناث والولدات مثل الابن
والبنات بخلاف الابن فلهذا لا يطلق على البنات حقيقة والقول
بالعمل بالحقيقة في الوصية لاولاده عنده وعموم المجاز عندهما جار
ههنا ايضا **قوله** ثم لما كان سائراً حاصله انما يظن فيها الحج بين المعنى
الحقيقة وبين المعنى المجازي للكونها مرادين بذلك اللفظ مع ان احدهما
حقيق لم والاخر مجازي لكن الواقع كون ذلك اللفظ مستعملاً في معناه
المجازي الواحد كل واحد لان الصبي هو ثبوت العموم في المجاز كما صح
في المجاز وتفصيل هذه الامثلة قد سبق **قوله** وكذا اذا قال عدي
كذا ه اي اذا قال بعدك انت حر يوم يقدم زيد ولم ينو شيئاً يعقب
بقدمه مطلقاً سواء كان ذلك القدم في الليل او النهار فان المراد باليوم
في مثل ذلك الكلام ليس معناه الحقيقة وهو النهار كما في قوله تعالى فاذا نودي
للصلوة من يوم الجمعة بل معناه المجازي الواحد العام وهو مطلق الوقت
سواء كان من النهار او من الليل كما في قوله تعالى ومن يومئذ يوحى ذر
فان التولى عن الزحف حرام سواء كان هذا التولى في الليل او النهار
وتحقيقه ان اليوم يستعمل تارة للنهار كما في الآية الاولى واخرى للوقت
المطلق كما في الآية الثانية وكل منهما شايع فلا بد من اصل ضابط
يمتاز به احدهما عن الاخر فنقول اذا قرن اليوم بفعل محتمل قابل لضرب

كالنفس والكوب والامر باليد فانه يقال لبست يوما وركبت يوما
وامرك ببيدك اليوم يراد به النهار للتناسب لانها حتمدان وان قرن
بفعل لا يمتد وهو التحوير فصار عبارة عن مطلق الوقت والوقت يعنى
الليل والنهار فباعتق في الوجوه بين العموم الوقت للجمع بين الحقيقة والحجاز
لذات شري المنصور القارئ على المعنى وقال فيه واعلم ان اليوم في مسئلتنا
قرن بالحرية والقدم وكلاهما غير ممتد ولكن المنظور الحرية وعلية الاعمال
والية اشيرة في المبسوط والهداية لانه في عملا بالاداء فانه مظروف
صينفة لوقوعه فيه وصورة لانه مؤثر في انتصابه وبعض المتأخر
نظروا الى المضاف اليه وهو سهو فان الرواية المحفوظة عن القاضي الامام
ظهير الدين ان من قال الامر ان امرك ببيدك يوم يقدم فلان فقد علم
يوما ولم تعلم بقدمه حتى جن الليل لا خيار لها فلو كان الاعتبار للمضاف
لم يسقط الحجاز قال الفاضل السمرقندي في هذا الضابط ان لانه
يوجد عند الممتد غير النهار كثيرا وانه غير الممتد النهار كذلك الاول
كقوله اركبوا يوم ياتيكم العدو وعليكم بحس الظن بالله يوم حضر الموت
الثاني كقوله انت حر يوم يصوم الناس انت طالق يوم ينكشف الشمس
وامثال هذه مما لا يحصى ثم قال العجب انهم جعلوا قولهم امرك ببيدك
تما يمتد وليس كذلك لان التفويض انما يحصل في ان وانما الامتداد
لكونها مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق قلت اما الاول فلا يرد
عليها لاننا لم ندع ان اليوم لا يحتمل في الممتد غير النهار وانه غير الممتد
غير مطلق الوقت الا يرى انه لو فوي في قوله امرك ببيدك يوم يقدم فلان
مطلق الوقت في قوله انت حر يوم يقدم فلان النهار صدق ديانة
وقضاة بل حملنا اليوم على ما يناسبه عند عدم حرج اخر فاذا وجد حرج
اخر يحمل على اقتضاه ضروره والاشياء التي ذكرها من هذا القبيل

واما الفاعل فكذلك لان الممتد عندهم ما صح فيه ضرب المدة والتفويض
كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك ببيدك يوما وشهر او بصير
الامر ببيدها ذلك الزمان دون غيره وغير الممتد ما لم يصح فيه ذلك
والعتق كذلك حتى لو قال اعتقتك شهرا كان ذلك المدة لغوا وكان
العبد عتقا ابدا الا ان الغفلة عن هذا الضابط تورث التعجب
انتهى اعلم ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار بطريقه الاتفاق وعلى
مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض ويطبق المحاذ عند الاكثر
وهو الصحيح لان المحل على المحاذ اولى من المحل على الاشتراك لما قرئ في
في انه ظرف على كمال التقدير بن عند الفريغين فيرجح احد احتمله نظروا
فان كان مظروفه مما يمتد على بياض النهار وان مظروفه مما لا يمتد
يحمل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب ولا اعتبارا لما اضيف اليه يوم
في ترجمه احد احتمله به لان هذه الاضافة لتعريف اليوم وتعيينه عن الايام
المجهولة لا للظرفية اذ المضاف اليه لا يؤثر في المضاف فهو منصوب
بما قبله من مظروفه ويدل عليه كلام بعض الكمله فان قيل ان كلام بعض
المهترق يدل على ان ما اضيف اليه اليوم معتبرا جيب عنه بان الفعل
المظروف والمضاف اليه ان كان كل واحد منهما ممتدا كقولهم امرك ببيدك
يوم يركب فلان او غير ممتد كقولهم امرك ببيدك يوم يقدم فلان لا يختلف
الجواب ان اعتبار المظروف او المضاف اليه وان كان المظروف ممتدا و
المضاف اليه غير ممتد كقولهم امرك ببيدك يوم يقدم فلان او على العكس
كقولهم انت حر يوم يركب فلان في مختلف الجواب باعتبار المظروف
والمضاف اليه فاعتبار المظروف يقتضيه حمل اليوم في المسئلة الاولى
على بياض النهار وفي الثانية على مطلق الوقت فلا يصير بيدها
في الاولى ان قدم فلان ليلا ويعتق العبد في الثانية ان ركب ليلا

او نهارا و اعتبار المضاف اليه يقتض حمل في الاولى على مطلق الوقت
و في الثانية على بياض النهار فيصير الامر بيدها ان قدم فلان ليلا
او نهارا ولا يعنى العبدان ركب ليلا فبعض الشايح تاحوا
في العبارة فيما لا يختلف الجواب فيه واعتبروا المضاف اليه نظرا
الحصول المقصود وهو استقامة الجواب وبعضهم سلكوا
طريقة التحقيق ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا فاقا فيما يختلف
الجواب فيه بالاعتبارين فكل سلكوا طريقة التحقيق فاعتبروا
المظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا ههنا مستفادة من الكسوف
وفيه تفصيل اخر فان اردت فارجع اليه والالتلويم فان فيه تفصيل
ما قاله الشيخ رحمه الله قال ابن ابي عمير رحمه الله على المناقاة فان قلت كان اليوم
ظرف للفعل المتعلق كذلك ظرف للفعل المضاف اليه فلم يرتجوا الا اول قلنا
ظرفية للعامل قصدية بتقديره حاصله لفظا ومعنى والمضاف اليه ضميمة
معكرونة مقتضوية على المعنى فاعتبار العاقل اولى فان قلت قد يكون
الفعل محتملا مع كون اليوم لمطلق الوقت نحو احسنوا الظن بالله
يوم ياتيكم الموت قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن
الموانع انتهى وقد سبق بيان هذا فيما نقلناه عن الفاضل القاري
وتما نقلنا يعلم حال كلام الشارح ههنا حيث يعنى لان اليوم
اذ اتعلق الا ان المعتبر هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم وبعدهم فلا
يعدل عنه الا عند تعذره الا ان اليوم مجاز في مطلق الوقت وهو مختلف
فيه وما اثير اليه هو الصحيح على ما مر لكن كون اليوم بمعنى النهار معيارا
لمثل التفويض محل نظر لان المعيار له هو الوقت الممتد بالجملة من
النهار في نحو امرك بديك يوم تقدم فلان لانها اذا اختار حلاق
فسرها في بعض من اليوم بمعنى النهار فتمت المصلحة وقد بقي وقت منه

خالبا

خالبا عنها فهو ظرف الواسعة عنه فتأمل قوله وكذا اذا قال تم على كذا ونوى
اليمن اه قال المنصور القاري ثم هذا الكلام للنذر حقيقة حتى لا يتوقف
على النية واليمين بحاز لتوقف عليها والقرينة على القرينة من امارات المجاز
فاذا اريد به النذر واليمين كان جمعا بينهما فاجاب باننا يكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز لو كانا مرادين من لفظ واحد وليس كذلك بل النذر
بحسب الصيغة واليمين بحسب الموجب بيان ذلك لان النذر ايجاب
المباح اذ لا بد ان يكون المنذوق قبل النذر مباح التوك لان النذر
بما هو واجب في نفسه لا يجوز على عرفه وايجاب المباح يستلزم تحريم ضده
لا محالة وتحريم المباح يبيح واستدل عليه بالاية المذكورة ثم قال حتى روى
متاقل رضي الله تعالى عنه انه عليه السلام اعتق رقبة في تحريم مارية فيصلي
ان يكون هذا الكلام يمينا بواسطة الموجب لا باعتبار الصيغة حتى
يلزم الجمع بينهما ومثل هذا كثير فان شراء القريب يستحق اعتقا فاشرا
قال عليه السلام شراء القريب عتاق ويستعمل ان يكون الشراء الموجب
للملك بصيغة اعتقا فمزيله لكنه عتاق بموجب ان موجب الشراء
ثبوت الملاك والملاذ في القريب يوجب العتق فكان اعتقا بموجب
وان كان شراء بصيغة وهذا كذلك انتهى وقال في التلويم ومن بدع
الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة ان كلمة لله قسم بمنزلة كلمة بالله
كقوله قول ابن عباس رضي الله عنهما دخل دم الجنة فله ما غربت الشمس
حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق في
مع النذر عادة فحال عليه فاذ انواها فقد نوى بكل لفظ ما هو من
محتملة فتعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحد
بل في كلمتين انتهى قال ابن الملك ولقائل ان يقول اللام انما تجزي للقسم
اذ كان الموضوع موضع تعجب كما مر من قول ابن عباس وقد نص على هذا

٢٣٤
والتوقف

في كتب النحر انتهى الاعتماد في الاستواء على شمس الأئمة وصاحب التلويح
أزيد قال الله تعالى يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تبتغي مرضات
أزواجك والله غفور رحيم قد فرض لكم لكم تحدة إيمانكم قال البضاؤ
رحمة الله تعالى روى أنه عليه السلام خلا بما رية في يوم عايشة أو
حفصة فأطلعت على ذلك حفصة فعاتبته فيه فحرم ما رية فأنزلت
وقيل شرب عملا عند حفصة فتواطت عايشة سودة وصفيته
فقلن له أنا ننتهي منك ربح المغاير فحرم العمل فنزلت وقال
قد شرع لكم تحليلها وهو حل ما عقدتم بالكفارة أو الاستثناء
فيها بالمشية حتى لا تحدث من قولهم حلف في عينته إذا استثنى
فيها واحتج به من رأى التحريم مطلقا أو تحريم المرأة يميننا وهو ضعيف
أذ لا يلزم من وجوب كفارة اليمين فيه كونه يميننا مع احتمال أنه
عليه السلام في بلفظ اليمين كما قيل انتهى اعلم أن الاستدلال بهذه
الآية على أن تحريم المباح يمين منظور فيه لأن النبي عليه السلام حلف
صريحاً بان قال والله لا أقرها على ما ذكره الكشاف فيكون تسمية
اليمين بصريح اليمين والاولى أن يستدل بما روى مسلم في صحيحه وهو
قوله عليه السلام كفارة النذر كفارة اليمين معناه كفارة اليمين الغائبة
بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة كذا في شرح ابن الملك على المنار
اعلم أن حاصل جواب صاحب التوضيح أن هذا الكلام حقيقة في النذر
وهو واجب المباح وهو يستلزم تحريم ضده وهو يمين بدلالة الآية
المذكورة ولازم الشيء ليس بمعنى مجازي إذا لم يكن مستعملاً فيه فلا جمع
بينهما في استعمال اللفظ الواحد فيها بهرنا ولو سلم فلا جمع بينهما
في الإرادة لأنه نوى اليمين ولم ينو النذر لأنه ثبت بالصيغة وإنما
اليمين فلا تثبت إلا بإرادته لها قال في التلويح لكن هذا الجواب إنما

يصح فيما إذا نوى اليمين فقط وأما إذا نواها جميعاً فقد تحقق إرادة
المعنى الحقيقي والمجازي معاً ولا معنى للجمع إلا هذا فإن قلت لا عبرة بإرادة
النذر لأنه ثابت بنفس الصيغة من غير تأنيد لإرادة فكانت لم يرد
إلا المعنى المجازي قلت فلا يمنع الجمع في شيء من الصور لأن المعنى الحقيقي
ينبت باللفظ ولا عبرة بإرادته ولأن تأنيدها انتهى **قوله** الأول أن
اليميناء حاصل الشق الأول ثبوت اليمين بالصيغة وإنما لم ينو بعد
كونه موجبا للكلام المذكور لأن الموجب بكسر الجيم لا يتحقق بدون
الموجب بفتح الجيم وحاصل الجواب الأول بعد اختيار الشق الأول منع
ثبوت اليمين به بدون النية لأن استعماله في النذر لا يجعله
بمنزلة الحقيقة المهجورة بالنسبة إلى اليمين فلا يثبت بدون النية
بل لا بد لثبوت به من النية لم وحاصل الجواب الثاني بعد اختيار الشق
الثاني أن نفس اليمين لا يتوقف على القصد بل ما يتوقف عليه وصفه
وهو كونه يميناً فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو نفس اليمين
في الإرادة قال المنصور القان في شرحه على المعنى وقد استسلم صاحب
التنقيح حتى اختار الشق الثاني فقال لا جمع بينهما في الإرادة لأنه نوى
اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت بصيغة واليمين بإرادته لأن هذا
الكلام من قبيل الأنتى ^{النذر} وآت يمكن أن يثبت المعنى به
الحقيقة وإن لم ينو والمجازي إن أراد وفيه نظر لأن هذا قول بتجويز
الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو خلاف المذهب على أنه لا يصلح مخلصاً
عما إذا نوى هما والجواب الصحيح عنه أن يقال لا نسلم أنه إن كان
موجباً يلزم أن يكون يميناً وإن لم ينو وإنما يكون كذلك إن لو كان
كل تحريم المباح يميناً وهو ممنوع والمعنى فيه أن كون تحريم المباح
يميناً إنما عرف بالنصر في موضع كان ذلك التحريم قصد بالاضمحنا

فيقتصر عليه فاذا نوى في يكون الترخيم الثابت به يميننا لوجود شرطه
 او يقال المدعى ان يجاب المباح يصلح يميننا فلا يعتبر ما لم يوجد
 النية بخلاف مسألة الشراء فان ملك القريب عدته العتق والعتة
 توجب المعلول فيثبت المعلول نواه اولم ينو ان يترك وهذا الجواب الصحيح
 عنه المذكور في شرح ابن الملك على المنايا ايضا وقد علمت من تقرير التلويح
 ان جواب صاحب التوضيح بقوله ويكفي ان يقال لا يجمع بينهما في الارادة
 اه جواب اصل الاشكال على مسألة امتناع الجمع لا جواب الاشكال
 الوارد على جواب القوم كازعم القا آذ قد برهنت خبير بانها اذا
 اريدت فقد اريد المعنى الحقيقي بالصيغة والمجازي بغيرها فلا يرد ارادة
 المعنيين بلفظ واحد بالذات فتدبر وكلام الشارح ههنا من اوله
 الاخر فما خوذ من التلويح وشرح المنصور القا آذ والكشف فان
 اردت فارجع اليها **قوله** كانه شرط العوض اه اعلم ان الرهبة بشرط
 العوض هبة ابتداء وبيع انتهاء فالعوض في الحقيقة شرط لكون العقد
 بيعا في الانتهاء واعلم انه اذا قال وبيعت لك هذا على ان تعوضني ذلك
 يكون هبة بشرط العوض فيكون هبة ابتداء وبيعا انتهاء عندنا واما
 عند زفر والشافعي فيبيع ابتداء وانتهاء لان فيه معنى البيع وهو التملك
 بعوض والعيب في العقود للمعازة ولهذا كان بيع العبد من نفسه اعتاقا
 ولنا انه اشتمل على جهة الرهبة لفظا وعلى جهة البيع معنى وامكن الجمع
 بينهما لان من حكم الرهبة تاخر ثبوت الملك الا القبض كما في البيع الفاسد
 ومن حكم البيع اللزوم كما في الرهبة بعد قبض العوض واذا اشتمل على
 الجهتين وامكن الجمع بينهما وجب العمل بهما لان اعمال الشريعتين اولى
 من افعال احداهما فعملنا بهما واعتبرنا ابتداء بلفظها وهو لفظ الرهبة
 وانتهاء بمعناها وهو معنى البيع وهو التملك بعوض لان الالفاظ

قوال

قوال المعازة فلا يجوز الغاء اللفظ وان وجب اعتبار المعنى ومنع عوض
 ومنع عوض اضيف الى الرهبة الرجوع عنها وشرط الرهبة بشرط العوض
 قبض العاقدين للعوضين وبطلت بالشيوع كما هو حكم الرهبة ونثبت
 الشفعة ويرد بالعيب وخيار الرؤية كما هو حكم البيع لانها هبة ابتداء
 وبيع انتهاء واذا قال وبيعت لك هذا بان تعوضني ذلك وقوله الاخر
 يكون بيعا ابتداء وانتهاء بالاجماع كذا في كتب الفقهاء **قوله** فلا يكون
 الا نذر انظر الى الصيغة اه فلا يثبت الجمع بينهما في كلام واحد بجملة
 واحدة بل بجمتين ولا فساد فيه ولما كان مظنة ان يقال ان النذر
 واليمين معنيان اريد معا بهذا الكلام فيلزم الجمع بينهما فيهما
 معنى مجازي والاخر حقيقي اجاب بعد التسليم بمنع كون احدهما معنى
 مجازيا وتجوز الجمع في كلام واحد بين المعنى الحقيقي والمعنى المكنى عنه قد بر
قوله بل من قبيل الكناية اه لاشك ان المعنى الحقيقي ليس بمقصود اصلي
 في الكناية لكن تعلق به القصد لاجل الانتقال منه الى ما هو المقصود
 الاصل وكذا الامر في المجاز قد بر **قوله** ثم شرط صحة قرينة تمنعها اه هذا
 تقييم قرينة المجاز بوجه وما سياتي تفصيلا بوجه اخر فمنعها قد يكون
 من جهة المحس لان يدل على ان عين النخلة لا توكل والمراد عدم اكل ثمرها
 وقد يكون من جهة العقل فانه يدل على ان الحكيم لا يامر بشيء قال الله
 تعالى ان الله يامر بالفحشاء فجعل قوله تعالى واستغفر من استطعت منهم
 على التوبيخ مجازا قال في التلويح اي استغفر او حرك من استطعت
 منهم بوسوستك ودعا لك الى الشر فبهنا قرينة مانعة عن ارادة
 حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهي كون الامر تعا حكما لا يامر
 ابدى عليه اللغة باغواء عباده فهو مجاز عن تمكنه من ذلك واقداره
 عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقد رتب

وقدرته عليه سلامة الآلات والاسباب انتهى وقد يكون من جهة
العادة لأن قول الزوج لأمرته إذا ارادت الخروج ان خرجت فانت
طالق يحل على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيقي لم يطلق الخروج سواء
كان على الفور او على التراخي وهذه العادة تشمل العرف العام و
الخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف
في الاقوال كذا في التلويح وقد يكون من جهة الشرع كما في التوكيل
بالخصومة لان الشرع يمنع عن حمل الخصومة على معناها الحقيقية وهو
الجدال والنزاع ويصرفها الى الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا وقد سبق
التفصيل **قوله** وهي اما خارجة اه هذا شروع في التقييم فربنية المجاز
بوجه اخر كما ذكره في الشرح قال في التلويح ان القولية اما ان تكون معنى
من المتكلم او لا والفاية اما ان يكون لفظا او لا واللفظ اما ان يكون
خارجا عن الكلام الذي وقع فيه المجاز او لا وغير الخارج قسما الاول
ما يكون دلالة على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض
افراد مفرومة بالارادة من اللفظ لاختصاص بعض الآخر بنقصان
كالكا تب من افراد المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة
فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه ببعض الاول وفي هذا الذي
يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة وذهب المصنف فيما سبق الى انه
حقيقة من وجه مجاز من وجه انتهى اعلم ان القولية تمنع عن ارادة المعنى
الحقيقي عرفا في عين الفور كقول الزوج لامرأة قامت لتخرج ان خرجت
فانت طالق فانه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت بعد ذلك
لا تطلق وهذا اليمين يسمى عياني الفور لما خوذ من فور ان القدر سميت
باعتبار صيرورته من فور ان الغضب اولان الفور استعملت للسرعة
ثم سمي به الحالة التي لا يثبت فيها يقال خرج فلان من فوره اي من ساعته

الفاصل

لذا في شرح المنصور الفا آة والفور في الاصل مصدر فارت القدر
اذا غلت استعملت للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا يثبت فيها ولا يثبت
فيل رجوع فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل او يمين قاله في التلويح
وتنوع عنها عرفا في قوم طلق امرأته ان كنت رجلا لانه ليس بتوكيل في العرف
وفي قوم لا يضيع قدمه لان المراد غير وضع القدم في العرف كما هو
وحث في قوم لا يأكل من هذه النخلة والدقيق وحثا وعرفا في قوم
لا يشرب من هذه البئر وعرفا عاما او خاصا او شرعا في الاسماء المنقولة
وشرعا في التوكيل بالخصومة وعقد في قوم تعاقب واستفرض من استطعت
وفي قوم تعاقب من شاء فليومن ومن شاء فليكن في قوم عليه السلام الاعمال
بالنيات كذا في التوضيح قال في التلويح مثل قوم تعاقب من شاء
فليومن حقيقة في التخيير والاذن لكل احد ان يختار اي الاخرين
بشاء لكن قوم تعاقب انا اعتدنا للفظ ليم نارا قرنية مانعة عن ذلك
عقلا اذ لا عذاب على الايمان بما خيره واذن وهذه القرنية لفظ
خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا اكل اخر من الاخرين مجاز
للتلويح والانكار والحقيقة اما الاول فبقية من شاء اذ لا يختص
الايمان تحله شرعا بمن شاء واما الثاني فبدلالة العقل وقوم تعاقب
انا اعتدنا الآية انتهى **قوله** كقوم عليه السلام الاعمال بالنيات قال
في التلويح دوى مصدر ايمان ومجرد اعترافها وكلاهما يفيد المحض والمراد
بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى في اجاد الفعل فلو سقط
في الماء فاعتسل او غسل اعضاه للتبوء لم يكن ناءيا انتهى الظاهر ان
مقابله الحجج بالحجج في الحديث الاول كانت لافادة انقسام الاحاد الى
الاحاد وان البناء للصاق فلا يمين ان يكون كل عمل ملاصقا بالنية
مع ان هذا منتف عن كثير من العمل فلا بد من صرفة عن حقيقة عقلا

المجازة مطلقا سواء كان في الطرف او في الاسناد او في حذف المضاف
وهو الحكم او المضاف اليه اي اعمال الاخرى بالنيات ولا شك ان اللام
في الخطاء والسيئات للاستغراق بموت المقام فحقيقته مصروفة
الى مجازة مطلقا بدلالة العقل على وقوع كل منهما وذكر المصنوع تعاذا
بهذين الحديتين ثم قال سقطت حقيقة كل واحد منهما من قبل ان عين
فعل الجوارح لا يحصل بمجرد النية وعين الخطاء والسيئات غير مرفوعة
بل وقعت والنية عليه السلام معصوم عن الكذب فصار ذكر العمل والخطا
والسيئات مجازا عن حكم وهو نوعان احدهما حكم العقبة وهو الثواب
في العبادات والعقوبات في الحرمان وثانيها حكم الدنيا وهو الجواز
والفساد وبهما معنيان مختلفان لانه قد يوجد الجواز والاثواب
وقد يوجد الفساد ولا اثم وهذا ان الثواب يتعلق بصحة العزيمة
والجواز يتعلق بالكن والشروط فان من توفاه بما نجس ولم يعلم به حتى صلا
ولم يكن مقصرا لم يجز في الحكم لفقد شرطه والتمتع الثواب لصحة عزيمة
وبعك لو صلا رياء وسمع راعيا للادكان والشرايط يجوز حكما ولا
يستحق الثواب وكذلك المأثم يتعلق بعزيمة وفسده ارتكاب المحذور
حتى لو جرى على انه شيء من كلام الناس من غير قصد في صلوة تفرد
صلوته ولا اثم ولما اختلف الحكمان صار لفظ الحكم مشترك فلا يصح
الاحتجاج بالبدليل فيكون به ويرجح احد احتمليه ولانه لما صار مشترك
فلا يعرأ عندنا فلان المشترك لا عموم له واتما عند الشافعي فلان
المجاز لا عموم له وحكم العقبة وهو الثواب والاثم مراد اجماعا فلم يبق حكم
الدنيا وادان يصح التثبت بالاول على اشتراط النية في الموضوع وبالثاني
على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل مخطئا
كاذب اليه الشافعي رحمه الله تعالى واغرض عليه صاحب التحقيق بان ما ذكرته

انما

انما يستقيم ان لو كان مشتركا لفظيا وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون
مشتركا معنويا قلت هذا الاشكال اشهر بين الازكياء ولم يسمع التفصيح عنه
من زهره الفضلاء واقول وبالله التوفيق هذا المنع خارج عن قانون
التوجيه بيانه ان الشافعي استدل بهذين الحديتين عما ذكرنا من
الاحكام فقال المصنف رد اعليه بانه انما يستقيم الاستدال بهما ان
لو لم يكونا مجامعا وهو ممنوع ثم بين وجه الاجمال بان لفظ الحكم مشترك
على وجه السند فليس للاستدلال بالاجواب عن المنع لانه السند او نقول
بوجه اظهر وهو ان الشافعي لما ادعى ان الحكم مشترك معنوي ومنه الاحكام
عليه قال علماء ونازههم الله تعالى انما يصح بناء ما ذكرت من الاحكام عليه
ان لم يكن لفظا مشتركا لفظيا وهو ممنوع و2 يكون قول المعلق لم لا يجوز
ان يكون مشتركا معنويا خارجا عن التوجيه على ما لا يخفى على ان الاضافة
في قولهم حكم الدنيا وحكم العقبة مبنية لاحد معنوية اما اشارة الاشتراك
اللفظي فيقال عين الذهب وعين الميزاب وعين الانسان والمتواطىء
بمعزل عن ذلك سلمنا انه مشترك معنوي لكن لا يضربنا هذا المنع اذ
المدعى ليس الا الاجمال والمتواطىء لا يمنع ذلك اذ المحل لا يغير المراد منه
الا بالاستفسار وقد يحسن الاستفسار على افراد المتواطىء
قال الاحكام في حصوله اللفظ اذا كان مجالا المعان كثيرا ولم يكن
جملة على بعضها اولى من البارة كان مجالا ثم يتناول اللفظ لتلك المعان
انما يحسب معنى واحد مشترك بين الكل وهو المتواطىء كقوله تعالى
وانتوا يوم حصاده او لا يمنع واحد وهو المشترك اللفظ القوي
انتم يجوز كون اما منا وجه الله تعالى مستدلا والشافعي مانعا فح
لا يخرج حاقا له عن التوجيه وكذا الوجه المنع على معنى الرد لا على معنى الطلب
ويجوز ان يقال حيوان الانسان وحيوان ~~السمك~~ وحيوان البقر

بناء على جواز اضافة الاعم الى الاحصاء قوله يوم الاحد ولا شك
ان الحيوان مشترك بمعنى كل متواطىء بالنسبة الى الانسان والفرس
والبقم هذا الاشكال المشهور وجواب صاحب التوضيح عنه ورد
هذا الجواب كلها مذكورة في التلويح على وجه التفصيل فان اردت فارج
اليه وما نقلنا وذكرنا يعلم حال الكلام الثاني **قوله** بل المراد ان ضرب
عن قوله عدم ارادة الحقيقة **قوله** المفتقرة الى النية اجتزاز عن نحو
الوضوء **قوله** وما يتعلق بالارادة يعني ان الثواب في مقابلة عمل الخير
ليس بواجب عليه تعالى ولا موجب له بفتح الجيم بل محض فضل وكرم من الله
تعالى وان العقاب في مقابلة عمل الشر ليس بواجب عليه تعالى ولا موجب
له ايضا بل هو محض عدل منه تعالى خلافا للمعتزلة فيهما والتفصيل مذكور
في كتب الكلام قال في الكشف فان قيل لو كان المراد حكم الآخرة لا غير لم يكن
لقوله عليه السلام من اتقى فائدة لان عدم الموازنة في الآخرة يعجز
الاعم لا يجوز في الحكمة تعذيبهم قلنا ذلك مذهب المعتزلة واما
عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا ربنا به
لا توأخذنا ان نسينا او اخطانا فلو لم يكن الخطأ والنسيان
جائزي للموازنة كان معنى الدعاء لا تجب علينا بالموازنة فيها
اذ الموازنة فيما لا يجوز الموازنة فيه جوار وفادة فظاهر انتهى
لانه تعالى ما لا يملك على الاطلاق ويتصرف في ملكه كيف يشاء
ولا يصدر عنه قيود اصلا **قوله** فاطلاق الحكم فكانت رده على صاحب
التلويح لانه قال فيه اولاً واذا صار اللفظ مجازاً عن النوعين به
المختلفين كان مشتركاً بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز
ارادتها جميعاً اذ عندنا فلان التشارك لا عموم له واما عند
الشافعية فلان المجاز لا عموم له بل يجب على احد النوعين ثم قال

فيه

فيه ثانياً واد اعلم ان القول بعدم عموم المجاز كما ثبت من الشافعي
على ما سبق ولو سلم قدم ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف
لا المجاز اي حكم الاعمال بالنية انتهى وقد اطلق لفظ المجاز على المجاز
في الحذف والاعراب اما بطريق التجوز فيه او بطريق الاشتراك
اعلم ان القاضي ابا زيد لم يفرق بين المقتضى والمحذوف كما هو مذهب
عامة اهل الاصول وجعل هذين الحدين من نظام المقتضى ولا يجوز
الكذب على الشارح وقد وقع العمل بالنية وقد وقع ايضا الخطأ
والنسيان فقال في حديث الرعية انه يقتضى بالضرورة زيادة وهي
الحكم ليصير مفيداً فيثبت رفع الحكم عما عند الشافعي في الدنيا
والآخرة حتى بطل طلاق المكره والمخطى ولم يفيد الصوح بالاكل
مخطأ وعندنا يرفع لان المقتضى له عدم عنده وعندنا يرفع حكم الآخرة
لا غير لان بذلك القدر يصير مفيداً فيزول الضرورة فلا يتعدى
الحكم اخر لان المقتضى لا عموم له عندنا وقال في حديث النية لما ثبت
حكم الآخرة مراد اوبه يصير الكلام مفيداً لم يتعد الاما وراه وفح
الاسلام وسنن الائمة فمقابله المحذوف والمقتضى وجوز اعموم
المحذوف دون المقتضى والحديثان من قبيل المحذوف على اصلهما
فاضطر الاخرين الحدين على وجه لا يرد نقضاً على ما اختار
من جواز عموم المحذوف فبني انتفاء العموم فيهما على الاشتراك
دون الاقتصاء وفيه من التحمل ما ترى في هذه خلاصة ما في الكشف
قوله فحمل الشافعي على الغاي لوجهين اه قاض التلويح فحمل الشافعي
على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاعم من بعثة النبي عليه السلام
بيان الحلال والحرام والصحيح والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم
فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء

بدون النية وحمله ابو حنيفة على النوع الاول اي ثواب الاعمال الا بالنية
 وذلك لوجوه من الاخر ما ذكر وانت خبير بان كلام السارح رده عليه
 بان حمل الثاني على ذلك لوجهين ايضا لا لوجه واحد وان المقصود
 الاهم من البعثة بيان الثواب والعقاب ايضا **قوله** الاول ان
 الثواب ثابت اتفاقا اه قال في التلويح اننا لانعلم ان الثواب
 مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضيه
 ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضيه ارادة منه وثبوته به
 يعلم من عموم المشرك بمعنى ارادة معنيته مثلا قولنا العين جسم
 ليس من عموم المشرك في شيء وان كان الحكم بالجمية ثابتا لمعانيه
 انتهى يعني ان حكم الاخره مخالف للحكم الدنيا لكن مفهوم الاثر مفهوم
 واحد شامل لها صادق عليها كصدق مفهوم الانسان على زيد و
 عمرو وغيرهما وهذا ليس من عموم المشرك فلان معناه ارادة
 معانيه جميعا به وهذا غير موجوده ههنا وانما المراد دفعه بنقل
 ما في الاحكام **قوله** بخلاف الصحة فانها اه قال في التلويح تم على تقديم
 حمل على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية
 لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا يبقى الصحة به
 فالوضوء في كونه عبادة يقتضيه النية في كونه مقناحا للصلوة لا
 يقتضيه كذا ذكره المصنف وقال في التلويح بعد ذلك انظار الثلثة
 المذكورة في بيان النظر الرابع ان انتفاء الثواب انما يشترط
 انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة الغرض والغرض هو الثواب
 اما لو كانت عبارة عن الاجزاء او رغبه وجوب القضاء او كان
 الغرض هو الامثال او موافقة الشرع فلا انتهى يمكن ان يقال
 اذا انتفى الثواب ينتفى الصحة التي شرعت للثواب والغرض الذي شرعت

فندبر

فندبر **قوله** فان قيل اه هذا احد الانظار المذكورة في التلويح فاجاب
 الشارح عنه بقوله قلنا لا حاجة اليه اه فيه نظر لان المباح ولا ثواب
 من الاعمال ولا ثواب ولو كان بالنية **قوله** وكذا الحكم المقدر في الحديث
 المتاخر اه قد سبق تفصيله نقلا عن المنصور القا في فندبر **قوله**
 قيل ومن هذا القبيل قوله تع حرمت عليكم امهاتكم اه قال في الكشف
 ما حاصله انهم اختلفوا في التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان
 نحو قوله تع حرمت عليكم امهاتكم حرمت عليكم الميتة اكلت لكم بهيمة
 الانعام ونحوها على ثلثة اقوال فذهب فخر الاسلام وشمس الائمة
 وصاحب الميزان ومن تابعهم الا ان ذلك بطريق الحقيقة كما اختلف
 الى الفعل فيوصف المحل او لا بالحرمة او الحل ثم يوصف باحدهما
 الفعل بناء عليه فيثبت عاما وذهب بعض اصحابنا العراقيين
 منهم ابو الحسن الكرخي ومن تابعه الا ان المراد تحريم الفعل او تحليله
 لا غير واليه ذهب عامة المعتزلة وذهب قوم من نوابت القدرية
 كاج عبد الله البصري واصحاب ابي هاشم الا انه محل وان الاحتجاج
 في تحريم وطع الامهات وتحريم اكل الميتة واباحة اكل لحوم الانعام
 بهذه الايات غير صحيح تمسكت هذه الطائفة بان القول بثبوت
 التحريم والتحليل على العموم بحيث يوصف العيان والفعل جميعا بهما
 متعذروا وذلك لان الحل والحرمة لا يكونان وصفين للاعيان
 لانها من باب التكليف الذي هو متوقف على القدرة ولهذا يتعلق
 بهما الثواب والعقاب والاعيان ليست مقدورة لنا فلا تصح
 متعلقه للتحريم والتحليل وانما يتعلق بالافعال المقدورة لنا
 وهي الافعال الاختيارية واذا كان كذلك لا بد من اضمار فعل يكون
 متعلق التحريم والتحليل حذرا من اهمال الخطاب ولا يمكن اضمار جميع الافعال

٣٤٠

لان الاضمار خلاف الاصل والضرورة تندفع بما دون الجح فوجب
الاقتضار على البعض ثم ذلك البعض غير متعين لعدم دلالة اللفظ
عليه فكان محلا وتعمك الفريفة الناز بان العرف يدل قطعا على
ان المراد من ذلك تحريم الفعل المقصود منه فان من اطلع على عرف
اهل اللغة لا يبتاد را افرهم عند قول القائل لغيره حرمت عليك
هذا الطعام وهذا الشراب وهذه النساء سوى تحريم الاكل والشرب
والوطء ولا شك ان هذا التحريم ليس لتحريم اعيانها واذا كان الامر كذلك
لا يكون مجالا قال عبد القاهر البغدادي في اصول الفقه ان الامة تاسر بها
اجمعت قبل هذه الطائفة من القدرة على ان الله تعالى قد دل
على تحريم وطء الامهات والبنات وتحريم الميتة والدم وتحليل اكل
النعيم ههناك بهذه الايات اجاعا لا ريب فيه ويكونها ملتا ولها
تصا ويقولون انما حكمنا بكفره لتاويله نصا لا يحتمل الا معنى
واحد او لا يحتجون عليه لا بظواهر هذه الايات والمخالف ان
هذا دليل ثابت غير محتتمل كذب للامة ولا فرق بين مخالفة الامة
في ان المراد بهذه الايات ما ذكرنا وبين خلافها في تحريم الامهات
والبنات والميتة والدم فمن اجاب احداهما لم يجوز الاخر وقال
وتما يدل عليه ان اللفظ اذا احتمل معنيين وبطل بديل العقل
احدهما وجب المصير الى الاخر ولم يجز التوقف فيه وقد ورد لفظ
التحريم والتحليل متعلقا بالاعيان التي لا يصح كونها من افعالنا
ولا يصح النهي عنها لوجودها تعين القسم الاخر وهو رجوع التحريم
والتحليل الى تصرفنا فيها ولم يكن للتوقف فيها معنى صحيحا احد القسمين
ببطلان الاخر ولكننا نقول يصح وصف العيان بالحرمه حقيقة كما يصح
وصف الفعل بها ومعنى تصاخرها باخر وجها من ان تكون محلا للفعل

٣٤١
شعاعا كما ان معنى وصف الفعل بالحرمه خروج من الاعتبار شرعا فاذا
امكن العمل بحقيقة لا معنى للاضمار ولانه ضروري بصر اليه عند تعذر
العمل بظاهر اللفظ ولان الحرمه عبارة عن المنع قال الله تعالى وحرمتنا
عليه المواضيع اي منعنا وقال الله تعالى قالوا ان الله حرمها على الكافرين
اي منعهم شراب الجنة وطعامها ومنه حرم مكة لمنع الناس عن يد
الاصطيا وفيه وغيره وحرمت البئر لمنع الغير عن التصرف في حياها
فيوصف الفعل بالحرمه على معنى ان العبد يمنع عن الكسبه وتحصيله
فيصير العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه ويوصف العيان بالحرمه
ايضا على معنى ان العيان منعت عن العبد تصرفا فيها فيصير العيان
ممنوعا والعبد ممنوعا عنها فعرضا ان وصف العيان بالحرمه صحيح
وان المنع نوعان منع الرجل عن الشيء لقوله لغلامك لا تاكل من هذا الخبز
وهو موضوع بين يديه ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز من بين
يديه اذ اكل فاذا اضيف التحريم الى الفعل كان من قبيل النوع الاول
واذا اضيف الى العيان كان من النوع الثاني وهذا النوع من التحريم
في غاية التوكيد لانتفاء الفعل فيه بالكليه وانقطاع تصوره اصلا
فان من قال لعبد لا تشرب الماء انزى في هذا الكوز يحتمل ان يشربه
لبقاء المحل والقدرة عليه فاما اذا صبته المولى بعد النهي او يشربه
كان الانتفاء فيه اقوى لانقطاع ذلك الاحتمال بقوات المحل
فاذا امكن تحقيق اضافة التحريم الى العيان وتصاخرها بالحرمه
بالطريق الذي قلنا كان جعل ذلك مجازا باعتبار عدم قبول المحل
صفة الحرمه والحل كما ذكرنا خطأ فاحشا وذكر في الميزان وانما
انكرت المعتزله حرمه الاعيان احترارا عن مناقضة مذهبهم
الفاسد في خلق افعال العباد عن الله تعالى بقولهم ان من اياها يوصف

بالقيح والحرمة مثل الكفر والمعاصي ولا يجوز نسبة خلق القبيح الى الله تعالى
فيلزم فهم خلق الاعيان القبيحة فانكروا قبح الاعيان وقالوا انها ليست
بقبيحة فانكروا المحسوسات والثابت ببداهة العقول وانكروا
انصافها بالحرمة لئلا يلزمهم انصافها بالقبح فان كل محرم يكون موصوفا
بالقبح وعندنا الاعيان نوعان قبيحة وحسنة كما ان الافعال نوعان
قبيحة وحسنة ونوع متوسط في الاعيان لا ينتف عن الطباع
ولا يعيب اليه فيوصف بالحل والاباحة واذا اضيف التحريم الى العيان
كان حرمة الفعل كدور الرمز والقرمز من الامارات الحقيقية حتى
جعلنا الفارق بين الحقيقة والمجاز ان يكون لازمة لا تنفي و
المجاز لا يكون لازما وينبغي فما يؤكد التزم كيف يكون مجازا لكن
يصير الفعل تابعا في التبريم بخلاف ما اضيف الى الفعل فانه يكون
مقصودا بالتبريم انتهى الحاصل من الكشف وفيه كلام اخر ذكر ايضا
المقصود واما نقلنا يعلم حال كلام السارد ههنا ولا شك ان
فيه الخنزير مثلا انما ثبت بالنسبة الى العباد لا الى الخالق وان القبح
انما يتصور في الكسب لانه الخلق لان فيه حكما ومصالح وفوائد راجعة
الى العباد كما وانت خير بان الفقه باحث عن افعال المكلفين من
حيث الحل والحرمة ونحوها فالموصوف بأحكام الشرع انما هو افعال
العباد المكلفين غاية ما يكون ان من احرمة الفعل مثلا قد يكون
عيننا فيكون الفعل الحرام اما للعيان المذكور وقد يكون وصف
العيان لانفسه فيكون الفعل الحرام اما للعيان وان الحدال اما
يترب عليه الثواب فضلا وان الحرام ما يترتب عليه العقاب عدلا
ومما يترتب ان عليه لا يكون عيننا بل فعلا قطعا ولا حاصل للقول
بان حرمة الفعل في ذلك تتبع حرمة العيان فيه قد بره **قوله** ثم الحقيقة

الحقيقة

لما كانت اصلا لا يعدل عنه الالذاع اه قال في التوضيح اعلم ان المجاز
يحتاج الى اعدة اشياء المتعارضة وهو الهسهل المحضوض والمتعارف
وهو الان الشجاع والمتعارف وهو لفظ الاسد والعلاقة
وهي الشجاعة والقرنية الصادقة من ارادة المعنى الحقيقية الا ارادة المعنى
المجازي وهو يبرح في ايت اسدي مي واللام الداعي الى استعمال المجاز
فانك اذا حاولت ان تجبر عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول رايت
شجاعا فاذا قلت رايت اسدي مي فلما بدان يوجد امر يدعوا الى
ترك استعمال ما هو الاصل في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف
الاصل وهو المجاز انتهى لم يذكره الشارح ههنا لانه قد علم مما
سبق مع انه قاصد لخروج المجاز المرسل عنه مع كونه فيما ذكر مع
الاستعارة وانت تعلم بان لا بد من القرنية المعينة للمعنى المجازي
المراد ايضا ان لم تكن المانعة معينة ايضا لان لوازم المعنى الحقيقية
متعددة فاللفظ اليها بالنسبة اليها بمنزلة المشترك ولا بد
فمن القرنية المعينة للمراد منه فكذا ههنا **قوله** الداعي اليه هذا
مذكور في التوضيح وههنا تفصيل ونظر فيهما صاحب التلويح
فان اردتها فارحح اليه وكن على البصيرة في فهم المراد **قوله** قد جرت
العادة اه كذا في التلويح وبعض المظروف اسماء والتعبير عن
المجوع بالحروف اما تغليب الاكثر على الاقل بدون استعمال الحرف
في المعنى الحرفي والمعنى الاسم قد بره او على اطلاق اسم المشبه به عليه
وعلى المشبه او على اطلاق على مطلق الكلمة سواء كانت حرفا
او اسما وهذا الاطلاق ان ينع على اللغة فحقيق وان ينع على
اصطلاح النحاة فمجازي يكون من قبيل ذكر الخاص واردة العام
قوله سميت براه اه اي سميت هذه الكلمات بحروف المعاني لان وضعها

تليفا

لعان الاخر كلامه فالاضافة للاحتراز عن حروف المباهج وهذا القول
 مذكور في التلويح اعلم ان العطف في اللغة الشيخ واورد يقال عطف العود
 اذا ثناه وردة الاخر واصل هذا القسم الواو لان العطف لا يثبت
 المشاركة ودلالة على مجاز الاشتراك وسائر حروف العطف يدل على
 معنى زائد على الاشتراك كالترتيب بلا تراخي في الفاء او معنى في تخم
 بعد الاشتراك فهي المركبة معنى والواو مفرد والمفرد مقدم على المركب
قوله فالواو لمطلق الجمع ان كذا في التلويح اذا قيل قال زيد كذا وقال عمرو
 هكذا فالظاهر ان الواو فيه للتشريك في الثبوت لا في الحكم لان مقول
 احد بهما غير مقول الاخر واذا قيل ما جاز زيد وما جاء في عمر وقالوا
 ان يكون الواو فيه للتشريك في الحكم وكذا فيما اذا قيل قام زيد وقام عمرو
 وكذا فيما اذا قيل اضرب زيد او عمر او اما اذا قيل اكرم زيد او اضرب
 عمر فالتشريك في الطلب منه وهو بمنزلة التشريك في الثبوت واذا
 قيل اطعم واكرم زيد فالتشريك في الذات واذا قيل ان جاء زيد
 فاكرمه وان جاء له عمر فاضربه فالتشريك في الثبوت وكذا في قولك
 ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وان كان النهار موجودا فالارض
 مضيئة وكذا في قولك العالم متغير وكل متغير حادث لا يقال يجوز ان
 يقال دخل زيد وخرج عمرو وسكن بكر ويجوز ايضا ان يقال قام زيد
 وعمرو وبكر ويجوز ايضا ان يقال فعدوا الكل وشرب زيد فذكر جمع
 الاحاديث المتشابهة بالاقول لانا نقول الكلام في بيان معنى الواو الواحدة
 نعم يجوز ان يقال زيد قائم وعمرو قائم ويجوز ان يقال زيد وعمرو قائما
 ويجوز ان يقال زيد قائم وقعد لكن المقصود محدد بيان كونها
 للتشريك في الثبوت والحكم او الذات الذي يجوز فيها عطف الفعلية
 على الفعلية والاسمية على الاسمية والمفرد على المفرد واختلف في عطف

الواو

الفعلية

الفعلية على الاسمية وعكسه والمختار هو الجواز واختلف ايضا في
 عطف الجملة الخبرية على الجملة الانشائية وعكس فتدبره وبيان
 التشريك في احد الامور الثلاثة المذكورة يحتمل ان يكون بيانا
 لمعنى اطلاق الجمع في يكون قوله بلا دلالة على مقارنته وترتيب بيانا
 اخر له قالوا ان الواو العاطفة معناها مطلق الجمع فيعطف بها الشيء
 على صاحبه نحو فاجيناها واصحاب السفينة وعلى ما بقه نحو ولقد
 ارسلنا نوحا وابراهيم وعلى الاحق نحو كذا لذي النوحى اليك والالذين
 من قبلك فعلى هذا اذا قيل قام زيد وعمرو واحتمل ثلثة معان قال ابن
 مالك كونها للعبارة راجح والترتيب كثير ولعله قليل وهي تغيد
 الترتيب عند قطرب والربيع والفراء وتعلب وابو عمرو الاهد و
 هشام والشافعي ونقل الامام في البرهان عن بعض الحنفية انها
 للعبارة وقد يعطف بها ما لا يستغنى عنه نحو اختصم زيد وعمرو و
 اشترى زيد وبكر وهذا من اقوى الادلة على عدم افادتها الترتيب
 كذا في معنى التيب **قوله** واستدلوا على ذلك بوجوه اهل التلويح
 واستدلوا على ذلك بوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي
 انه يجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه اللسان استقام
 موارد استعمالها فانما تحذفها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب
 او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل شارك
 زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسنان قياما
 وقعودا ورجاء زيد وعمرو وبعده او قبله الثالث انهم ذكروا ان
 الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحديين
 فكما لا دلالة لمثل جاء في رجلان على مقارنته او ترتيب اجاعا فكذا
 في جاء في رجل واحد الا ان في قولهم الالف بين الاسمين المتحديين

والاصل في اطلاق الحقيقة ولا يدل على الترتيب والمقارنة

تسماح الرابع ان قولهم لانا كل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن
الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيفة ان نصب
تشرب باضمار ان يكون في معنى مصدر معطوف على مصدر فاخوذ
من مضمون الجملة السابقة اي لا يمكن منك اكل السمك وشرب
اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كالا يصح الفاء
وتم لا فادتها النهي عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا متاخرنا ولا
يجب ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة الا ان المقصود الالهام
في الترتيب انتهى لا شك ان الالف في رجلان ليس بين اسمين
لان النون ليس باسم وان ما هو بمنزلة الاخر يجوز ان يكون مغايرا
لذلك الاخر في بعض الاحكام وانك قد عرفت عدم دلالة الوجه الرابع
على نفي المقارنة واما الوجهان الاولان فيدلان على نفي المقارنة وعلى
نفي الترتيب جميعا فلذلك اختير في الشرح واختص بالذكر فيه قال
في الكشف وجماعتك به العامة قوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا
الباب سجدا وقولوا حطة وقوله تعالى في سورة الاعراف وقولوا حطة
وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة امر او ما مور او زمانا ثبت
ذلك ينقل الامة التفسير فلو كانت الواو للترتيب لتناقض الدلالة
الاول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى
عن ذلك منزله انتهى فهذا لا يدل على نفي المقارنة فلا يكون عاتما فلذلك
لم يذكره بهرنا ايضا ويجوز اختلاف المقامين بان يقتضيه احداهما تقدم
الدخول والاخر تقدم القول وبلاغة الكلام انما هو بطلان مقتضى الحال
والمقام فلا يلزم التناقض لكن الترتيب يكون مستفادا من المقام
لان الواو العاطفة فلا يضرنا في اصل المدعى فتدبر قال البيضاوي
في بيان الآية في سورة الاعراف واما تقدم قولوا على وادخلوا فلان

بعد البقرة

في المعنى لانه لا يوجب الترتيب وكذلك الواو العاطفة بينهما انتهى
اعلم ان المنبئين للترتيب تمسكوا بما روى ان الصحابة رضوان الله
تعالى عليهم اجتمعوا لما سئلوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عند السعي بين
الصفاء والمروة بايهما يبدؤا وقد نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من
شعائر الله قال ابدؤا بما بدا الله تعالى به ففيه دليل على انها للترتيب من
وجود احدهما ان النبي عليه السلام فرمهم وجوب الترتيب حتى قال ابدؤا
بكذا وان عليه السلام كان اعلم باللسان وافصح العرب والعجم والثاني
انه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباها بهما عليهم انها للترتيب
فثبت بتبنيصه عليه السلام انها للترتيب والثالث انها لو كانت
للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل لسان وتمسكوا
ايضا بان الركوع مقدم على السجود وبلا خلاف واستفيد هذا التقدم
من الواو في قوله تعالى اركعوا واسجدوا فلو لم يكن الواو للترتيب لما
استفيد ذلك منها وتمسكوا ايضا بان اعرابيا قال من اطاع الله ورسوله
فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال النبي عليه السلام بيئس خطيب
القوم انت قل ومن عصاه الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو للجمع المطلق
لما وقع الفرق بين العبارتين والجواب عن تمسكهم الاول ان قوله تعالى
ان الصفا والمروة لبيان انها من معالم الحج وشعائر الله وهذا لا يحتمل
الترتيب لانه مجرى في الفعل لانه العين التي ترى ان في الزمان الذي
كان في الصفات من المعالم كانت المروة فيه كذلك ايضا ان قيل لما كانت
الاية لبيان انها من الشعائر فثبت وجوب السعي قلنا انه ثبت
بقوله تعالى فاجتنبوا ان يطوف بها ويقولوا ان الله ان الله
كتب عليكم السعي فاسعوا والنص الموجب للسعي لا يقتضيه الترتيب
لكن السعي في نفس الامر لا ينفك عن ترتيبه والبداية بالذبح مصطلح الكلام

يدل على زيادة عناية بذلك الشيء وقوة اهتمامه به ولما دلت البداية
على زيادة العناية ظهر بها نوع قوة صلاحية للترجيح فلذلك رجع النبي
عليه السلام بالتقدم فقال بنبدأ بما بدأ الله تعالى به او قال ابدأ بما
بدأ الله به وصار الترتيب واجبا بفعله وبقومه لان بقول لاية والجواب
عن تمسكهم الثاني ان قومه تعار كعوا واسجدوا لا يفيد الترتيب وما
عرفنا وجوب الترتيب به كيف وان معارض بقومه تعار واسجدوا
واركعوا مع الكعبين وانما عرفناه بقومه عليه السلام صلوا كما رايتهم في
اصح والحواب عن تمسكهم الثالث ان رده عليه السلام على الاعراب
لم يكن لافادة الواو للترتيب ذلالتة في معصية والعدم انفساك
احدهما عن الاخرى بل الترتيب ذكر اسم الله تعالى على سبيل التعظيم كذا الكشف
قوله ولما ذهب بعضهم انما قيد بغير الموطونة لان في الموطونة يقع
الثالث اتفاقا لان صريح الطلاق فيها يكون رجعيما ويلزمها العدة
فيصا دون الاخير ان المحل وانما في غير الموطونة فهو يفيد البيهونة
ولا عدة لها فلا يصاد فان المحل في التلويح لوقا لغير المدخول بها
ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحدة عند
ضعف رحمة الله تعالى والثالث عندهما رحمة الله تعالى فرفع البعض
ان هذا يمنع على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادق
الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع
الثالث دفوعا كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق نكنا ورد
ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلا يلائم من نبوت المقارنة
او الترتيب في موارد استعمال الواو او كونه مستفادا من الواو
لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقص فلا يرا
لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع

٣٤٥ على وقوع الواحدة في انت طالق وطالق وطالق من غير او الثالث
في مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار نكنا بشرط
انتهى فان في الكشف اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق
يقع به واحدة عند عامة العلماء وكان مالك والشافعي في قومه القديم
واحد بن حنبل والليث بن سعد وربيع بن ابي ليلى انها تطلق ثلثا
انتهى ودليلهم والحواب عنه مذکور ان في الكشف ايضا ويستخرج
كل منها بعد التامل فيما تقدم وتأخر من التفصيلات التي ذكرتها
وسنذكرها ان شاء الله تعالى وقيل في التلويح واما المحل فهو الاضلاف
المذكور من غير على ان تعليق الاجزئية بالشرط عنده على سبيل التعاقب
لان قومه ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما
بعد بها فيحصل لها التعليق بالشرط وقوله طالق جملة ناقصة
مفتقرة في الافادة الا الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق
الاولى والثالثة بعدهما واذ كان تعليق الاجزئية بالشرط على سبيل
التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط
كالسبب عند الشرط والمنجز تبين بالاولى فلا تصادق الثانية والثالثة
المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب
الذي نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل متعلق بالشرط
بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزئية فان الكل متعلق بالشرط
دفعه لانه اذا كان في اخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الاخر
فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما
يقع الكل دفوعا لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق
انما هو في ازمته التعليق لانه ازمته التطبيق لان الترتيب انما هو
في النكاح لانه صيرورة اللفظ تطبيقا وتحقيقا ان عطف الناقصة

على الكاملة بوجوب تقديم ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال
 هذه طالق ثلاثا وهذه يجب تغليب طلاق الثانية ايضا بخلاف
 هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط المذكور فيجب تقديم
 في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال الغير المدخول بها ان دخلت
 الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار
 فانت طالق ثلاث مرات فعند الرجوع يقع الثلث فلذا بهرنا لان المقدر
 كالمفروض بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار
 فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تغريق ازمته
 الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل له
 عرضه ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب
 في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف وكانت العبارة بحال الوقوع
 اجتماعا واقتراقا لا بحال التعليق وليس بهرنا ما يوجب تغريق ازمته
 الوقوع بخلاف الفاء و ثم واعلم ان تأخير وجه قولها مع عدم الجواب عنه
 لما يخلو عن ميل الرجحانه على ما اشير اليه في الاسرار انتهى حال فتح الكلام
 وصاحب التلويح الاقولها واورد على قولهم اشكال ما تانت التعاقب
 في ازمته التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع وانما الترتيب
 في الوقوع بلفظ يوجب تغريق ازمته الوقوع كتم ولم يوجد بان
 المعلق ليس بطلاق في الحال بل له صلاحية ان يقع طلاقا عند وجود
 الشرط فحالم يكن طلاقا في الحال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف
 لا يسبق الموصوف فكان العبرة بجملا بحالة الوقوع ولم يوجد فيه
 ما يوجب تغريق ازمته الوقوع قاله ابن تيمية شرحه على المنار وتفصيله
 المذكور في الكشف قال في التلويح قوله وان قدم الاجزئية يصح ان يكون
 جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالا بهرنا المسئلة

ملك

وان يكون من تنه كلامه خفيفة رحمه الله تعالى قاله بين تأخير الاجزئية
 وتقدمها حيث يقتضي الاول الافتراق والثاني الاجتماع انتهى التفصيل
 المذكور في الكشف ايضا وقال فيه وقد ظن بعض اصحابنا ان الواو للمقارنة
 عند علمائنا الثلثة رحمه الله تعالى استدلالا بما اذا قال لامرأة ولم يدخل
 بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار فتعلق بالشرط وينزلن
 جملة ولو لم تكن للمقارنة لوقع الاول ولغا الثاني والثالث لعدم المحل
 وزعم بعضهم انها للترتيب عند اج خفيفة وعند اج يوسف ومحمد رحمه الله
 تعالى للمقارنة استدلالا بالمسئلة المذكورة في الكتاب انتهى وهذه
 المسئلة انه اذا قال لامرأة قبل الدخول ان دخلت الدار فانت طالق
 وطالق وطالق فاذا دخلت طلقت ثلاثا عندها واحدة عنده فدل
 قولها فيها بوقوع الثلثة على ان الواو عندها للمقارنة وذلك قولهم فيها
 بوقوع الواحدة على انها عنده للترتيب وقال في الكشف ما حاصله انه
 لا يلزم من وجود المقارنة او الترتيب في صورة وجدت الواو فيها ان
 تكون موضوعة للمقارنة ولا للترتيب لجواز ان يكون كل منهما مستقادا
 من غير الواو والدليل عليه عدم الاطراد في الدلالة على شئ عندها في عامة الصور
 كيف والمطلق في الخارج لا يوجد الا مقيدا بصفة وذلك لا يدل على كون اللفظ
 موضوعا للمقيد الا يرى ان الانسان لا يوجد في الخارج الا مقيدا بصفة
 وذلك لا يدل على ان لفظ الانسان دال على تلك الصفة موضوع لها
 بل الواو لمطلق العطف عند اصحابنا جميعا وانما الاختلاف في المسئلة
 بناء على كيفية تعلق الثاني والثالث بالشرط لان الواو اوجبت
 المقارنة او الترتيب وبأية التفصيل المذكور في ومنه ما قاله ابن تيمية
 بهرنا وقد علم حاله مما تقدم من المنقولات والمذكورات قوله الواو اذا
 ادخلت اه قال في التلويح الجمل المتعاطفة بالواو وان وقعت في موضع خبر

لمبتدأ

او جزاء لشرط او نحو ذلك فالواو تفيد الجمع بينهما في ذلك المتعلق والواو
 فالواو تفيد الجمع بينهما في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الإجماع
 عن الاول والاخواب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى
 في الثانية او بالعكس فمفوضة الى القرائن والواو لا توجبها ولا
 تدل عليها انتهى قال في شرح الاسلام وقد يدخل الواو على جملة كاملة بخبرها
 فلا يجب بهذا العطف المشاكلة في الخبر مثل قول الرجل هذه طالق ثلاثا
 وهذه طالق لان الثانية تطلق واحدة فصح بعضهم هذه واوالا ابتداء
 او ووالنظم وهذا افضل من الكلام واما هي للعطف على ما هو اصلها
 لكن الشك في الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثاني اذا كان ناقصا
 فاما كان تاما فقد ذهب دليل الشك ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة
 تشارك الاولى فيما يتم به الاولى بعينه حتى قلنا في قول الرجل ان دخلت
 الدار فانت طالق و طالق ان الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا
 يقتض العطف الاستبداد به كانه اعاده واما يصار الى هذا الضرورة
 استحالة الاشتراك مثل قولك جاء زيد ان الثاني يختص بمجيبى عن احد
 لان الاشتراك في مجيب واحد لا يتصور فصا والثاني ضروريا
 والاول اصلها انتهى قال في الكشف وقائده تظهر فيما اذا قال
 كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار
 فانت طالق و طالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة
 ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان قال في التلويح ولا يخفى عليك
 ان تقديم المثل في نحو جاء زيد وعمرو لا حاجة اليه لان المسمى المستفاد
 من جاء مع كلتي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من
 عطف المفردات دون الجمل انتهى وانت تعلم ان المسمى المستفاد في زيد
 عرض خاص والعرض الواحد الخاص لا يقوم بمجيبين نعم يجوز قيام جنس

بها لكن المراد ليس الجنس المطلق بل الجنس الموجود في ضمن الجزئي من حيث
 انه موجود فيه وهذا ليس بقائم بمجايي وجعله من قبيل عطف المفرد على المفرد
 انما هو بالنظر الى الظاهر والصوت اللهم الا ان يقال المتحقق في الخارج
 هو الخاص المقيد والقصد انما يتعلق بالجنس فتدبر وما ذكره ان رجح ههنا
 مذكوره في الكشف مع زيادة تفصيل عليه وقال فيه ولا يلزم على ما ذكرنا
 قوله من طالق ثلاثا وهذا حيث لا يثبت الشركة في خبر الاولى و
 يجعل الخبر كالمعاد حتى لو طلقت الثانية ثلاثا ولو ثبتت الشركة لطلقت
 كل واحدة ثنتين لان تمام الثلث عليها كما لو قال فلان على الف
 و فلان يجعل الالف نفقا عليها تحقيقا للشركة ولا يجعل كالمعاد
 حتى يكون لكل واحد منهما الفلانا فنقول تعذر ههنا اثبات الشركة
 لان في تفصيل الزوجه على الثلث اشارة ان مقصوده اثبات الحرمة
 الغليظة وسد باب التدارك بالكلمية وبالانقسام لا يحصل ذلك المقصود في
 فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولان بالانقسام يفوت موجب الكلام
 اصلا اذ لا دلالة للثلاث على الرابع بوجه فاما اثبات المثل فالكثير من
 ان يحصى فيصا د اليه عند التعذر قال الامام البرعري التفوا على انه
 لو قال غير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او
 قال فطلق فطلق فطلق فانت طالق فصح عند وجود الشرط طلقة واحدة
 ولو كان الخبر كالمعاد لوقع تلك تطلقات كما لو كرر الشرط صحيا
 مع تحلل الازمنة واما يصار الى هذا الى الاستبداد ضرورة للتحالة
 الاشتراك كما اذا قال فلانة طالق و فلانة فانه يقع على الثانية غير
 ما وقع على الاولى لان الاشتراك بينهما تطلق لا يتحقق فصا
 الثاني اي استبداد الجملة الناقصة بخبر اخر ضروريا والاول وهو اشتراك
 الناقصة في خبر الاولى من غير استبداد اصلها و قال في الكشف ومن جملة

المقصود في

عطف الجملة على الجملة بلا ايجاب الشرية فيهما تم به الاولى قوله تعالى فان يشاء
الله يختم على قلبك ويخ الله الباطل فان قوله تعالى ويخ الله الباطل جملة
تامة معطوفة على ما تقدم غير داخله تحت الشرط اذ لو دخلت كان
ختم القلب ومحو الباطل معلقين بالشرط والمعلق بالشرط معدوم
قبل وجود الشرط وقد عدم ختم القلب ووجد محو الباطل ففوقنا انه
خارج عن الشرط وسقوط الواو في المخطط واللفظ ليس للجزم بل سقوطه
في اللفظ لا لتقاء السينين وفي المخطط اتباعا للفظ **قوله** وتعد
الواو للحال هذا القول المقوم والفاء للتعقيب مذكرة في الكشف
وذكر فيه جوابان اخران عن الاعتراض المذكور احدهما ان قوله وانت
حر من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود
في حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة فان المتكلم من هذا الكلام عدم
وقوع الحرية فيكون معناه اذ الى الفاعل الحرية في حال الاداء ولما ثبت
التكلم الحرية في حالة الاداء كانت متعلقة به ومعدومة في الحال و
وثانيهما ان قوله انت حر يوجب الحرمة للحال لولا قوله اذ الى الفاء فخصما
هذا الكلام اليه تاخر العتق كما يتأخر بانضمام ان دخلت الدار اليه فكان
قوله اذ الى الفاء بمنزلة ان دخلت الدار في تاخير الحرية عن وقت التكلم
فكان كالشرط من الوجه وذكرك في بعض الشرح انه لما جعل الحرية حالا
للاداء اي وصفه لا يثبت سابقا عليه اذ الحال لا تسبق في الحال
والصفة لا تسبق الموصوف انتهى فالله التلويح في قوله اذ الى الفاء فانت
حر يعنى في الحال بخلاف قوله اذ الى الفاء وانت حر فان الواو للحال فتفيد
ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تادية الالف وهذا مع كون
الحال قيد للعامل اي يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون
الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع

بانه لا دلالة لقولنا اتين وانت راكب الاعلى كونه راكبا حالة
الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على
العامل لكونها قيد له وشرطا ووج يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب
بانه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد الى الفاء وهي
حال مقدرة اي اذ الى الفاء مقدر الحرية في حالة الاداء
او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اي اذ الى الفاء تصرح
او الحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية يتأخر
عن الاداء انتهى اعلم ان القلب من جملة اخراج الكلام لا على
مقتضى الظاهر وانه يورث الكلام ملاححة كقولهم عرضت الناقة
على الحوض اي الحوض على الناقة وهو شايخ في الكلام قال الله تعالى
وكم من قرية اهلكناها فجاءها ناسنا اي جاءها ناسنا فاهلكناها
على احد التاويلين وقال تعالى نعم ذني فقد تي حمل على ثم تدني فدني
كذانه الكشف قال ابن الملك في شرحه على المنار اعترض عليه بان
القلب لا يقع الا في كلام المرئى المتقين وهذا الكلام يصدر
من غيرهم وقال واعترض عليه بان كونها قائمة مقام جواب الامر
مجرد اصطلاح من عندك فلا يلتفت اليه فلو كان معنى الكلام
اذ الى الفاء تصرح لم يتوقوا الحال وكلامنا فيها انتهى لا يخفى
عليك ان الحال ظرف لعاملها لا وصف له والظرف قد يقدم
ممتدا على مظهره وان قوله اذ الى الفاء وانت حر من غير اعتبار
قلب لا يخلو عن حكم والفاهية هو العتق الا الاداء وقع في وقت
فيقتضيه من العتق على الاداء وان عطف الخبر على الانشاء
وعكس كل منهما وقع في مواضع من الكلام الفصيحة في ضمن الفائد
فتدبر **قوله** قال الشيخ اه قال في الكشف قال الامام عبد القاهر

اصل الفاء الاتباع والعطف فدعى على ذلك الايرى انه لا يعرى
عن الاتباع بوجه لانه اذا قلت ضربت زيدا فعمرا فقد اتبعت
عمر ازديامع عطفك على ما قبله لفظا وقد يكون للاتباع متجرا
عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء نحو ان تاتى فانا اكرمك
فعرفت ان اعرف المعنيين هو الاتباع وذكر في شرح الموجز ان
الفاء في الترتيب على ثلثة اوجه احدها ان يكون الثاني من
موجب الاول فيكون بعد بلا فصل كقولهم ضربته فبكي لانه من
موجب الضرب والثاني ان لا يكون من موجب الاول فيكون بعد
الاول ولكن يجوز ان يكون بينهما مهلة يسيرة كقولهم جاءني
زيد فعمرو اذ يجوز ان يكون بين مجيئ زيد وعمرو مهلة يسيرة
والثالث ان لا يكون من موجب الاول ويكون بينهما مسافة
كقولك دخلت البصرة فالكوفة فان الثاني بعد وبينهما
قدر المسافة اذ لا يمكن ان يقع عقيب الاول انتهى فاذا
كانت الفاء للتعقيب فبناء عليه قلنا ما نحن فيمن قال
لخياط انظر الى هذا الثوب ايكفين قميصا فنظر فقال نعم فقال
فاقطع فقطع فاذا هو لا يكفيه انه يضمن لان بذكر الفاء يتبين
انه شرط الكفاية لا الاذن لانه امره بقطع مرتب على الكفاية
فصار كانه قال ان كفاية قميصا فاقطعه والمعنى بالشرط به
معدوم قبل وجود الشرط فاذا لم يكفه قميصا كان القطع حاصل
بغير اذن فكان موجبا للضمان بخلاف ما لو قال اقطع فقطع
فاذا هو لا يكفيه لا يضمن لانه قوله اقطع اذن مطلق فلا يكون
القطع بعده موجبا للضمان وبناء على كون الفاء للتعقيب
قالوا فيمن قال لامرأة ان دخلت الدار فانت حائض فطلق

فدخلت

فدخلت وبه غير مدخول بها انه يقع على التبع يثبت فتبين بالاولى
قال بعض مشايخنا هذا قول ابن حنيفة واقاعد بهما رحمهم الله تعالى
فينبغي ان تطلق ثنتين وذلك لان العمل بموجب الفاء بهما غير
ممكن لان الاجزئية لا يترتب بعضها على بعض بعد وجود الشرط
فيجعل الفاء بمعنى الواو مجازا وحكمه على الخلاف كما عرفنا الصحيح
انه تطلق واحدة عند بهم جميعا لان الفاء للتعقيب فليثبت
به ترتيب بين الاولى والثانية من الوقوع كما لو قال بكلمة بعد
فلا يمكن القول بايقاع الثانية لانها تبين بالاولى ومع امكان
اعتبار الحقيقة لا معنى للمصير الى المجاز كما قال شمس الانم تعالى
فخر الاسلام وصاحب الشف اعلم ان الفاء قد تكون عاطفة
ومغنية للترتيب المعنوي والذكرى قال الفراء انها لا تفيد
الترتيب مطلقا وقال الجرجاني لا تفيد في البقاء والامطار
وانها تفيد التعقيب ايضا وهو في كل شيء بحسب نحو تزوج فلان
فولد له وتفيد سببية في ايضا وهو الغالب في العاطفة جملة
او صفة وقيل فاء السببية لا تستلزم التعقيب قال الزمخشري
الفاء مع الصفات تدل تارة على الترتيب ترتيب معاينها في
الوجود او في التفاوت وتارة على ترتيب موصوفاتها وقيل
الفاء قد يكون بمعنى ثم وقد تكون بمعنى الواو وقد تكون نائبة
عن الواو وقيل انها قد تكون نائبة في نحو ما تاتينا فوجدنا
وقيل انها قد تكون خافضة والصحيح ان النصب بان المضمر
والجهر يرتب المضمر في ذلك الموضع والفاء قد تكون رابطة للجواب
وقد تكون زائدة والتفصيل المذكور في معنى التبيين **قوله** ولا
ولا بتأخيرها بمهلة اه قال المنصور الفارسي في شرحه على المعنى

فدخلت

والتعقيب فيها على حسب ما يعده في العادة عقيب الاول
 وان كان بينهما ازمان كثيرة كقوله تعالى ثم خلقنا النطق
 علقته فخلقنا العلقم مضغفة الاية وقوله الم تر ان
 الله انزل من السماء ماء فنصب الارض محضرا وانما قلنا
 انها للتعقيب لان اتفاق الامة الكفر على ذلك فلم هذا قلنا فيمن
 قال لا افرات ان دخلت هذه الدار فهدى الدار الاخرى
 فانت ط لوق ان الشرط ان يدخل الثانية بعد الاولى من
 غير تراخي اي من غير ان يستعمل بينهما بعمل اخر ويؤخر
 الدخول بغير اشتغال بعمل اخر انتهى وقال في الكشف لما
 كان الفاء للترتيب مع الوصل استعماله في الاجزئية لان^{العرب}
 من حق الجزاء ان يتعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل
 لان الحكم مرتب على العلة اي بلا فصل رتبة او زمانا على
 حسب ما اختلفوا فيه وتدخل حكم العلة اه قال في الكشف
 ولان الفاء للتعقيب قال اصحابنا فيمن قال لغريم بعت
 هذا العبد منك بكذا او قال المشتري فهو حر انه يعتق ويجعل
 الرجل قابلا للبيع ثم معتق لانه ذكر الحرية بجرم الفاء عقيب
 الايجاب والفاء للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب
 الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء وصار
 كانه قال قبلت فهو حر بخلاف قوله هو حر او فهو حر لعدم ما
 يوجب التعقيب فبقى محتملا له والايجاب بان جعل اخبار
 عن الحرية السابقة قبل الايجاب والقبول البيع بان جعل انشاء
 للحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك وقال فيه مع زيادة تفصيل
 ما قاله شارح الاقوال فالصواب اه اعلم ان دخول الفاء

على الجمل الواردة بعد الواو والنواهي مستفيض في كلام العرب
 على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها او لما كان الفاء للتعقيب
 والسبب متقدما على المسبب لا متعقبا آياه تكلف صاحب
 التوضيح لتحقيق التعقيب بان قال ان ما بعد الفاء علة
 باعتبار معلول باعتبار ورود دخول الفاء عليه باعتبار المعلولية
 لا باعتبار العلية وذلك ان المعلول الذي هو الحكم السابق
 على الفاء كالابن اشارة علة غائية للعلة التي دخلت عليها
 الفاء كالاخبار ببيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون
 تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة
 الغائية وانت خير بان ليس الابن اشارة غائية لانتها الغوث
 وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية
 انما تكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما
 دخلت عليه الفاء معلولا او الاقرب ما ذكره القوم من انها انما
 تدخل على العلة باعتبار انها تدوم فتراخي عن ابتداء الحكم فان
 الغوث باق بعد الابن اشارة في التلويح ومنه يعلم حال كلام
 الشارح بهرنا قال في الكشف الابن لازم ومتعد يقال
 بشرية ببولود فابن اشارة صار فرجا ومسرورا بهرنا بجمع اللازم
 والمراد من الغوث المغيب انتهى ولا شك ان الابن اللازم
 علة غائية لنفس اتيان الغوث والعلة الغائية للاخبار انما
 هي الابن المتعدى وهو ليس مراد بهرنا وان ما هو علة
 غائية فهو علة لعلية العلة الفاعلة ونفس الفعل كالجولوس
 للبناء والكلام في الفعل لانه الفاعل ونفس العلة علة لنفس
 المعلول وواو علة لدوامه ويمتنع تخلف المعلول عن علة

التي يكون معلولا لها وتقدمها عليه ذاتي ليس بزمان في فلا يتصور
تأخرها زمانا ولا ذاتا وقد يكون الفعل فعلا ممتدا او ما ذكره
انما يتصور في دوام علته وقد يكون فعلا غير ممتد وما ذكره به
لا يتصور في دوام علته ولا ريب في كون البرهان الآتي
قاسما من مطلق البرهان فما قال صاحب التوضيح تحقيق يليق
بل يجب قبوله بلا تردد واصلا وقال في التوضيح ولا يجوز يمكن
ان يكون فان حرج جواب الامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل
المضارع لان الامر انما يستحق للجواب بتقدير ان وكلمة
ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على
الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة
اما اذا كانت معدرة فلا كما تقول ان تاتين اكر متك ولا
تقول ايتني اكر متك بل يجب ان يقال ايتني اكر متك فكذلك الجملة
الاسمية تقول ان تاتين فان ت مكرم ولا تقول ايتني فان ت مكرم
وكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل
ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل و
مدلول الماضي قريب اليه لا شتر اكر متك كونها فعلا ودلالتهما
على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية
بمعناه بالطريق الاولى انتهى ومنه يعلم حال قوله فالصواب ان يقال
قال فخر الاسلام وذلك اختص الغاء بعطف حكم على العلة
كما يقال اطعمته فاشبعته اي هذا الاطعام وقال عليه السلام
لن يحيى ولد والده حتى يكره مملوكا فيشره فيعتقه
فدل ذلك على ان كونه معتقا حكم للشرى بواسطة المالك انتهى
تمتك البعض كداود الاصم في بظا به الحديث المذكور على

انه لا

انه لا يعتق بنفس الشراء والا لم يكن لقوله فيعتقه معنى فلا بد من
اعتاقه بعد الشراء وقال عامة العلماء به يعتق عليه لان المراد
هو الاعتاق بذلك الشراء فلا حاجة الى سبب اخر لا يقال الشراء
لانبات المملك والاعتاق لازالته فكيف يصلح له لانا نقول
لا يصلح له بنفسه لكنه يصلح له بواسطة المملك لانه يصير بالشراء
متملكا والمملك في الظاهر القريب المال العلة العتق فيصير مضافا
اليه بواسطة المملك والوجود اعظم النوع والولد من ابيه فلا يمكن
له مجازاة الا اذا وجد مملوكا واعتقه بالشراء لان الرق انشر
الكفر والكفر موت فاذا زال عنه ذلك الاثر بالشراء فصار حيا
بعد الموت كذا في الكشف **قوله** ويستعار الغاء للواو اه اعلم
انه اذا قال الغلان علي درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان
الغاء للعطف ومن شرطه المغايرة فالثاني غير الاول لاجل العمل به
والترتيب من لوازم الغاء والتقدم والتأخر زمانا بين الشيئين
لا يتصور اذ في الفعل دون العين والدرهم في الذمة في حكم
الاعيان فيصرف الى الوجوب او يجعل الغاء بمعنى الواو مجازا
لما ركبتها في نفس العطف كذا في الكشف ذهب الشافعي الى
وجوب درهم واحد بناء على ان الثاني جملة مبتدأة خذ في مبتدأؤها
مؤكدة للاولى وانما ذهب الى ذلك لان موجب الغاء لا يتحقق
في الدرهم كما ذكر ولا يمكن صرفه الى الوجوب ايضا لان وجوب
الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا بد له من مباشرة سبب
بعد وجوب الاول فينفضل الى محال فيجمل على ما ذهب اليه وما
ذهب اليه لا يصلح الا باضماره ترك الحقيقة وهي العطف والغاء
الغاء من كل وجه لانه يساوي قوله على درهم درهم والحقيقة

احق بالاعتبار من الالغاء ما امكن وفيما ذهبنا اليه ان كان
ترك الحقيقة من وجه ففيد اعتبارها من وجه لانه ان فات العمل
بصفة الوصل من الوجه الذي قاله حصل العمل بمعنى العطف الذي
هو اصل في هذا الحرف وبصفة التعقيب في الوجوب فكان
احق مما قاله الشافعي كذا في الكشف **قوله** وثم للتراخي اه اعلم ان
كلمة ثم يقال فيها فم كقولهم في حدث حذف وهي حرف عطف
تقتضي ثلثة امور الترتيب في الحكم والترتيب والمهله وز كل منها
مخالفا لآثار الترتيب في فرع الخفض والكوفيون انه قد يتخلف
بان تكون زائدة فلا تكون عاطفة وحلوا عليها قوله تعالى ووطنوا
ان لا اعلم من الله الا اليه ثم تاب عليهم وخرج على تقدير الجواب
واما في الترتيب فقال قوم انها لا تقتضيه وتمت كقولهم تعالى
خلقكم من نفس واحدة ثم منها زوجا واجيب بوجه منها ان
العطف على محذوف والتقدير من نفس واحدة انشاءها
ثم جعل منها زوجا واما في المهلة ففرع الفاء انها قد تتخلف
بدليل قولك اعجنه ما صنعت اليوم ثم ما صنعت امس اعجب اي
ثم اخبركم ان الذي صنعت امس اعجب فرجه في ذلك للترتيب
الاخبار ولا تراخي بين الاخبار كذا في معنى اللب **قوله** بحال التراخي
ان قال في التوضيح وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله تعالى التراخي
راجعا الى التكم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكم فيجوز
ممتنع في الاثبات لان الاحكام لا تراخي عن التكم فيها فلما كان
الحكم متراخيا كان التكم متراخيا تقديره انتهى في جواب عن دليل
الامايين ان التكم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة
للعطف مع الانفصال وتعليقه المذكور يخص الانشاء وما ذكره

الشارح وصاحب الكشف وغيرهما من ان المطلق التراخي هو
فينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت
كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا مع الخبر والانشاء
قوله فاذا قال الزوج اه اعلم ان هذه المسئلة على اربعة اوجه
لان الشرط لتمام مؤخر او قعدم وعلى كل تقدير انه امانة المدخول بها
او في غير المدخول بها والمذكور من ثمة الاختلاف ونتيجة على وجه
التفصيل **قوله** لانه كالمفصل عنه صورة فكانه قال انت طالق
وسكت فكان منجزا عند ابو حنيفة ولما كانت غير مدخول بها
لم يسبق المحل وكان البداية لغوا **قوله** وسكت ثم قال انت طالق
قائمة التوضيح وانت طالق وقائمة التلوين فان قلت لما جعل
ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقديره الواقلة ثم تتضمن معنى
الجميع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو
معنى الواو انتهى ملخصا ومنه يعلم وجه ترك الشارح لها فذبه **قوله**
ويستعار ثم للواو اه قال عليه السلام من حلف على يمين ورأى
غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم لثبات بالذي هو خير فاجتج
به الشافعي رحمه الله تعالى على جواز تجميل الكفارة بالمال قبل الحنث
وهذا لا يجوز عندنا فنقول استعير ثم في معنى الواو بجامع
كونها للعطف عملا بالرواية الاخرى وهي قوله عليه السلام
فلثبات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه واجراء الامر بالتكفير
على حقيقته في هذا الحديث اذ الكفارة واجبة بعد الحنث به
بالاجماع فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الامر وترك العمل به
بحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك العمل بحقيقة الامر
فلم تخرج ما ذكرتم قلنا لان ما ذكرنا من الرواية مشهور فالشهر هو

او لم يكن في جامع الاسرار ولعن سلم فيما ذكرنا ترك الحقيقة من
 وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة
 من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق
 لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع فان قلت
 لم جعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو اقرب اليه قلت
 لان الفاء يوجب الترتيب فلا يحصل الغرض فان قلت لما صار
 ثم يبعث الواو ينبغي ان يجوز كيف ما كان عملا بطلق العطف
 قلت لو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يبعث الامر على حقيقة
 ففات المقصود قال ابن الملك في شرحه على المنار وكذا في
 الكشوف قال في الكشف الواو للعطف المطلق وبعث للعطف المقيد
 والمطلق داخل في المقيد فيثبت بينهما اتصال معنوي فيجوز ان
 يستعمل ببعث الواو وقال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا اي يخلص
 وكان لتعذر العمل بحقيقة ثم اذ الايمان هو الاصل المقدم الذي
 يبنى عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون
 ذلك الرتبة والاطعام معتبرا قبله كالصلوة قبل الطهارة فعنا انه
 ببعث الواو وذكر صاحب الكفاية في مثل هذا الموضوع ان كلمة
 التراخي ببيان تباين المنزليين كما ان بيان تباين الوقيين في جاز
 زيد ثم عمرو وقال في هذه الاية جاز بتم التراخي الايمان وتباعده
 في الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة لانه الوقت لان
 الايمان هو السابق المقدم على غيره وذكر في التيسير انها
 لترتيب الاخبار لالترتيب الوجود ثم اخبركم ان هذا المحن
 كان مؤمنا انتهى وصاحب الرتبة والفضيلة يجيء في المجلس
 بعد من دونه فهو يذكر بعده في الكلام ايضا قوله وبالاضراب

اعلم ان كلمة بل حرف اضراب فان تلاها جملة يكون معنى الاضراب
 اما الابطال نحو وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون
 اي بل هم عباد واما الانتقال من عرض الى اخر نحو قد افلح من تركي
 وذكر اسم ربه فضلا بل تؤثر ون الحسوة الدنيا وزعم ابى مالك
 انما لا تقع في التنزيل الا على هذا الوجه وهي في ذلك كلمة حرف ابتداء
 على عاطفة على الصحيح وان تلاها مفردا فهي عاطفة ثم ان تقدمها
 امر نحو اضرب زيدا بل عمر او ايجاب نحو قام زيد بل عمر وضمي تجعل ما قبلها
 كالسكوت عنه وتثبت الحكم لما بعدها وان تقدم نفي او نهي فهي
 لتقدير ما قبلها على حاله وتجعل ضده لما بعدها نحو قام زيد بل عمرو
 اي بل قام عمرو ونحو لا يقيم زيد بل عمرو اي بل يقيم عمرو واجاز المبرد
 وعبد الوارث ان يكون معنى النهي والنفي راجعا لما بعدها
 فيكون المعنى بل ما قام عمرو وبل لا يقيم عمرو فيصح على قولها ما زيد قائما
 بل قاعدا وبل قاعد ومنع الكوفيين ان يعطف بها بعد غير النفي
 وشبهه وتزاد قبلها لا لتوكيد الاضراب بعد الايجاب ولتوكيد
 تقريرها قبلها بعد النفي ومنع ابن درستويه زيادتها بعد النفي
 وهو ليس بشيء لوقوعها بعد في كلام فيصح كذا في نفع اللبيب واعلم
 ان كلمة بل موصوغة للاضراب عن الاول منفيها كان ذلك او موجبا
 وللانتماء للتأخر على سبيل التدارك للفظ فاذا قلت جاز زيد
 بل عمرو وكنت قاصدا للاخبار بجي زيد ثم تباين لك انك
 غلطت في ذلك فنصرف عنه الامر فنقول بل عمرو واذا قلت
 ما جاء في زيد بل عمرو ويحتمل وجهين احدهما ان يكون التقديم
 ما جاء في زيد بل ما جاء في عمرو فكانت قصدي ان تثبت نفي المحي
 لزيد ثم استدركت فثبتت المحي لعمرو والتأخر ان يكون المعنى

ما جاء في زيد بل جاء في عمر وفيكون نفي المجبى ثابتا لزيد ويكون
اثباته لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده دون الفعل
وحرف النفي معا كما قال الامام عبد القاهر وقد تدخل عليه
كلمة لا تاكيد للنفي الذي تضمنه هذه الكلمة قال في الكشف **قوله**
فيع هذا قال في التلويح واذا انضم اليه صار نصا في نفي الاول
نحو جاء في زيد لا بل عمر وكذا ذكر المحققون فعلا لا يكون مع
التدراك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان
ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول
وابطاله واثبات الثاني تدرك لما وقع اول من الغلط و
بالجملة وقوعه في كلام الله تعالى يكون للاخذ في كلام اخر
من غير رجوع وابطال **قوله** ثم الاضراب في الكشف
وانما يصح الاضراب عن صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان
الصدر محتملا للرد والرجوع وان كان لا يحتمل ذلك صار
منزلة العطف المحض فيعمل اثبات الثاني مضموما الى الاول
على سبيل الجمع دون الترتيب الا يرى ان من قال لا امرأة
بعد الرجوع بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق ثلاثا
لانه لا يملك الرجوع عما وقع ويمتلك لو قال الرجل طلق امرأته
فلانة لا بل فلانة يملك ان يطلق الثانية دون الاولى لان
الرجوع عن التوكيد منه صحيح كذا في شرح الجامع لشمس الائمة
وقال في الكشف وتكون اعراضا عقيدة واثباتا لما بعده قال
زفر رحمه الله تعالى اذا قال لفلان على الف درهم بل الفان
يلزمه ثلثة آلاف وهو القياس لان كلمة بل الاستدراك
الغلط بالرجوع عن الاول واقامة الثلثة مقامه ورجوعه عما لا

بالالف

بالالف باطل واقاربه بالالفاني على وجه الاقامة مقام الاول صحيح
فيلزم الآلاف كما لو قال على الف درهم بل الف دينار او قال لام آت
المدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتي وقلنا يلزم الفان لا غير
وهو الاستحسان لان هذه الكلمة وضعت لتدراك الغلط الا ان
المراد منه في مثل هذا الكلام في العادة تدراكه بنفي انفراد ما اقر به
اولا لا بنفي اصله الا ترى ان اصله داخل في الكلام الثاني فلو صح التدراك
بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات في شيء واحد وذلك باطل فعلم ان
تدراك الغلط في هذا الكلام باثبات الزيادة التي بقاؤها في الكلام
الاول تقدير افكانه قال على الف ليس معه غلبي ثم استدراك النفي بقوله
بل الفان اي غلطت في نفي الغير عنه بل مع ذلك الالف الفاخر انتهى
قال المنصور القاآذ وقلنا بانه يجب عليه الفان لان مثل هذا الكلام
في العادات يراى في نفي الاقتصار على الالف وضخم الزيادة اليه فيكون
تدراك الغلط الاقتصار فكانه قال لا بل مع ذلك الالف الفاخر
فهما الفان كما يقال سبعة ستون بل سبعون اي بزيادة عشر على
الستين بخلاف مسألة الطلاق لان تدراك الغلط انما يمكن في
الاخبار لانه يحتمل الصدق والكذب ولا يمكن في الاثبات لانه لا يحتمل
ذلك فصار موقعا ثنتين راجعا عن الاول ورجوعه لا يصح فتطلق
ثلاثا انتهى وكلامه موافق الكلام صاحب التفتيح وكلام الشارح
موافق لكلام صاحب الكشف قال فيه بخلاف الطلاق لانه انشاء
اخر اخرج من العدم الى الوجود وبعد ما ثبت وجوده لا يمكن تدراكه
بان يجعل غير موجود في تلك الحالة فلا يصح استدراكه حتى لو اخرج
الكلام مخرجا للاخبار كان اقرا بالثنتين استحسانا خلافا لايضا
لما قلنا ان الغلط في الاخبار قد يمكن انتهى وانت قد علمت ان

ان الصدر اذا لم يحتمل الرجوع والارد كانت كلمة بل لمحض العطف
 فلا يتصور الورد الا اذا كان ما قبلها خبرا ولا ينافيه كون الغلط
 اعم من الكذب لكونه واقعا فيما بعد لام نحو اضرب زيدا بل عمرا
 فتدبر اعلم ان كلمة بل اما ان تكون بعد موجب او منفي فان كانت
 بعد موجب فلها معنيان الاول الاعراض عن الاول لغلط او سببا
 والاثبات للثاني ولا يقع مثله في كلام الله تعالى الا بطريق الحكاية
 عن العباد كقولهم تعالى قالوا اضغاث احلام بل افتواهم بل هو شاعر
 والثاني ان لا يكون لا بطل الاول بل على انه انقضى وان اتدى
 بعده اولى واهم بالذكر وهذا مجرى كلام الله تعالى مطلقا
 كقولهم تعالى بل ادرك علمهم في شك من ابل لهم عمون وان كانت
 بعد منفي فلها معنيان ايضا احدهما ان يكون من باب الغلط
 فلا يقع في كلام الله تعالى والثاني ان يكون مثبتا لما نفي على ما بعد
 كلمة بل فلا يكون من باب الغلط فيجوز ان يقع في كلام الله تعالى
 كذا في شرح المنصور القا في قوله في قوله اه الظاهر انه تنوع على
 قوله وبل للاضراب عما قبله لا على قوله ثم الاضراب اغا يصح اه وان
 كان هذا اربب واظهر من حيث المعنى قال في التحقيق الا ترى ان
 من قال لامرته بعد الدخول بها انت طالق واحدة بل شنتين تطلق
 ثلاثا لانه لا يمكن الرجوع عما وقع ولو قال لغير المدخول بها انت طالق
 واحدة بل شنتين تطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول به
 بالثبات للثالث مقامه ولم يقدر على الرجوع لانه لازم ولا على اقامة
 الثاني مقامه وايضا لانه لم يتبق محلا لوقوع الاول فلغا في كلام
قوله ولكن الاستدراك اه اعلم ان في معنى لكن بتسديد النون
 ثلثة اقوال احدها وهو المشهور انه واحد وهو الاستدراك

وفر

وفر بيان تنسب لما بعدها حكما مناقضا او ضد لما قبلها نحو
 ما هذا ساكنا لكنه متحرك وما هو ابيض لكنه اسود وقيل او مخالفا
 نحو ما زيد قائما لكنه شارب وقيل لا يجوز ذلك والثاني ان تارة
 للاستدراك وتارة للتوكيد قاله جماعة منهم صاحب البسيط و
 فر والاسدراك برفع التوهم الناشئ بسبب عما قبلها ومثلوا
 الاستدراك بنحو ما زيد شجاعا لكنه كرم لان الشجاعة والكرم
 لا يكادان يفترقا فنفى احدهما يوجب انتفاء الاخر ومثلوا التوكيد
 بنحو لو جاء في كرمته لكنه لم يجز فاكذبت ما افادته لوم من الامتناع
 والثالث انما للتوكيد انما مثل ان ويصح التوكيد مع الاستدراك
 وهو قول ابن عصفور واعلم ان كلمة لكن بسكون النون اما مخففة
 من الثقيلة وهو حرف ابتداء لا يعمل خلافا للاخفش ويونس
 واما خفيفة باصل الوضع فان وليها كلام خبر حرف ابتداء لمجرد
 الاستدراك وليست عاطفة ويجوز ان تستعمل بالواو ونحو
 ولكن كانوا هم الظالمين وبدونها وقال ابن ابي الربيع انها حين اقلوا
 بالواو عاطفة جملة على جملة وهو قول سيبويه وان وليها
 مفرد فهي عاطفة بشرطين احدهما ان يتقدم ما نفي نحو ما قام زيد
 لكن عمرو او نهي نحو لا يقع زيد لكن عمرو فان قلت قام زيد ثم جئت
 ولكن جعلتها حرف ابتداء فجئت بالجملة فقلت لكن عمرو لم يقع و
 اجاز الكوفيون لكن عمرو على العطف وردت به ليس بمسبوغ والثاني
 ان لا يقتصر بالواو قاله الفارس واكثر النحويين وقال قوم انها
 لا تستعمل مع المفرد الا بالواو واختلف في نحو ما قام زيد ولكن عمرو
 على اربعة اقوال احدها ليونس فقال ان لكن تكبر غير عاطفة و
 الواو عاطفة مفرد اعلم مفرد والثاني لابن مالك فقال ان لكن

غير عاطفة والواو عاطفة جملة حذف بعضها على جملة ولم جميع اجزاها
فالتقدير ولكن قام عمرو والثالث لابن عصفور فقال ان لكن
عاطفة والواو زائدة لازمة والرابع لابن كيسان فقال ان لكن
عاطفة والواو زائدة غير لازمة هذه كلها مذكورة في معنى اللبس
واعلم ان الفرق بين لكن وبل من وجهين احدهما ان لكن اخص
من بل في الاستدراك لانك تستدرك ببل بعد الايجاب
كقولك ضربت زيدا بل عمرو او بعد النفي كقولك ما جاءني زيد بل
عمرو ولا تستدرك بلكن الا بعد النفي لا تقول ضربت زيدا
لكن عمرا وانما تقول ما ضربت زيدا لكن عمرا وهذا عطف
المفرد على المفرد واما عطف الجملة على الجملة المخالفة لها فجاز
الاستدراك بلكن في الايجاب ايضا كقولك جاءني زيد لكن عمرو
لم يات وكقولك ضربت زيدا لكن لم اضرب عمرا والثاني ان
موجب الاستدراك بلكن اثبات ما بعدها ونفي الاول ليس
من احكامها بل ثبت ذلك بدليله وهو النفي الموجود فيه صريحا
بخلاف بل فان موجبا وضعا نفي الاول وما ذكرنا يعلم حال الكلام
الثاني ههنا قوله ثم ان اه قارة التلويح المراد ههنا بالاساق
ان يصلي ما بعد لكن تارة كما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد
قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمست زيدا لكن اهنسته بخلاف ما جاءني
زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة
يكون المذكور بعد لكن تماما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم
المخاطب عكسه او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام
السابق والاتاق هو الاصل حتى يحتمل عليه الكلام ما يمكن
قارة الكشف ان العطف بهذا الطريق انما يستقيم عند اتاق الكلام

والمراد من اتاق الكلام انتفاحه وذلك بطريقتين احدهما ان
يكون الكلام متصلا ببعضه ببعض غير منفصل للتحقق العطف
والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما
ولا ينافي اخر الكلام اوله كما في قولك ما جاءني زيد لكن عمرو فاذا
فات احد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك
فيكون كلاما مستانفا مثال فوات المعنى الاول وجعل في يد عبد
فاقر به لانسان فقال المقوله ما كان لي قط لكنه لفلان فان وصل
الكلام فهو للمقوله الثاني وهو فلان وان فصل يرد على المقول الاول
لان هذا الكلام وهو قوله ما كان لي قط ينصير بفتح ملكه عن العبد
فيحتمل ان يكون نفيها عن نفسه اصلا من غير تحويل الاخر فيكون
هذارة اللاقرار وهو الظاهر لانه خرج جوابا له والمقوله منفرد
بهذالاقرار فيرتد به رده ويرجع العبد الى المقول الاول ويحتمل ان
يكون نفيها عن نفسه الى المقوله الثاني فيكون تحويلا لارادة اللاقرار
ويصير قابلا لمقاربه لغيبه فاذا وصل قوله لكنه لفلان بقوله ما
كان لي قط كان وصله به بيانا انه نفي الملك عن نفسه الى الثاني لانه
نفاه مطلقا وصار كالمجاز بمنزلة قوله لفلان على الف درهم ودية
فيصير قوله على تجازا للمحفظ اذا وصله بالكلام فكذلك ههنا
واذا فصل قوله لكنه لفلان عن النفي كان هذا نفيها عن نفسه
اصلا لان نفيها الا احد فكان ردة اللاقرار وتكديسا للمقوله حلالا للكلام
على الف ههنا فكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك
للمقوله الثاني على المقوله الاول وشهادة الفود لا تثبت الملك فيبقى
العبد ملكا للمقوله الاول انتهى فيكون مثلا لفوات المعنى الاول
بالنظر الا صورة الفصل قال ابن الملك في شرحه على المناد فان قلت

متى نفى المالك عن نفسه من الاصل كان قوله لفلان اقرار بالملك
الغير لآخر فينبغي ان يكون حرد وادوان كان متصلا قلت قوله
لكن لفلان بيان تغيير لفظه النفي وفي بيان التغيير صدر الكلام
موقوف على الاخر فيثبت حكمهما معا لانه يثبت حكم الصدر ثم
يثبت حكم الاخر انتهى ملخصا وكذا في التوضيح قال في الكشف
قوله لكنه لفلان ليس من نظير هذا الباب لان لكن المشددة
ليست من حروف العطف بل هي من حروف الناصبة وانما
العاطفة هي المخففة الا انها لما اشتركا في الاستدراك
واستويا في الحكم اوردت الشيخ في هذا الفصل انتهى وقمانقلنا
يعلم حال الكلام الشارح **قوله** كقولك على الف قرضاه قال
في الاسلام وفي قول الرجل لك على الف درهم قرض فقال المقوله
لا ولكنه غصب الكلام متسق فصحة الوصل لبيان انه نفي السبب
لا الواجب انتهى قال المنصور القارئ في شرحه على المغني رجل قال
لفلان على الف درهم قرض فقال المقوله لا ولكنه غصب فانه يلزم
المال لان الكلام متسق لانه بين باخذ انه نفي السبب لا اصل
المال وانه قد صدق في الاقرار باصل المال والاسباب مطلوبة للحكم
فاذا لم يثبت التفاوت فيما يتم تصديقه له فيما اقر به فيلزمه المال
انتهى وقمانقلنا يعلم حال الكلام الشارح **قوله** كقول المولى
قال المنصور القارئ في شرحه على المغني بعد ما قال مسئلة القرض
والغصب بخلاف ما لو زوجت الامة نفسها من رجل بمائة درهم
بغير اذن مولاه فقال المولى لا اجيزه ولكن اجيزه بمائة وخمسين
او قال لكن اجيزه ان زدته خمسين فالعقد باطل لان الكلام
غير متسق فان نفي الاجازة وانباتها بعينها لا يتحقق فيه نفي العطف

فرد

فرد العقد بقوله لا اجيزه وقوله اجيزه بعد ذلك ابتداء بعد
الانفاس فيبلغو قال الفاضل السمرقندي وفيه بحث لان نفي
الشيء نفي صريح نفي القيد دون الذات ويلزم العيب في ذكر القيد
ويفيد النفي ههنا نفي كون الاجازة بمائة لان نفي الاجازة يطلع
ويؤيد قوله لكن اجيزه بمائة وخمسين قلت هذا السؤال انما
يريد ان لو قال لا اجيزه بمائة و٢ يتسق ولا يبطل الكلام كذا
في جامع قاضي خان واما مسألة الكتاب فلا ذكر الا للطلق
فلا يراد انتهى كلام الفاضل مبني على ان الكلام في النكاح بالمائة
من غير اذن المولى لانه مطلق النكاح قال ابن المالك في شرحه على
المنازاة فان قلت لانتم نفي فعل وانباته لان النكاح بمائة غير
النكاح بمائة وخمسين قلت لانتم المغايرة لان المال تبع في
النكاح الا يرمى انه جائز بنفي المال وفاده ولو قال المولى
للزوج اجزت النكاح ان زدته خمسين درهما جاز النكاح
الاول انتهى اراد باحد عدم التسليم المعنى اللغوي وبالآخر
المعنى الاصطلاحي وهو المنع والاي لزم منعه المنع وهو خارج
عن قانون التوجيه وادان العبرة الا الاصل لا الا التبع فيلزم
ان لا يكون محل الاثبات غير محل النفي بل ان يكون محل احدهما
نفس محل الاخر فيلزم انتفاء الشرط الثاني للاتفاق وبما
ذكره يظهر وجه قول الكشف الذي يات ذكره **قوله** فلا منع لاثباته
بمائة اه لان نفس النكاح متحقق في النكاح بمائة لان المطلق
متحقق في ضمن المقيد فلو ثبت النكاح بمائة باجازة المولى بعد
نفيه اصل النكاح يكون محل الاثبات نفس محل النفي فيلزم التناقض
بينهما ويكون الطريق الثاني للاتفاق منتفيا فيكون ما بعد

كلاما مستانفا لا تعلق له بما قبله قال في التوضيح ففي هذه المسئلة
 الكلام غير متسق لان اتساقه ان لا يصح النكاح الاول بمائة لكن
 يصح بما يتين وذا لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسه النكاح
 الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بما يتين فيكون في ذلك النكاح
 واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بما يتين
 على انه كلام مستانف فيكون اجازة لنكاح اخر مهن مائتان
قوله وانما يكون متساوا هذا مبني على اصل ذكره في دلائل الاجاز
 وهو ان من حكم النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد على وجه ما ان
 يتوجه الا ذلك التقييد وان يقع له خصوصا مثلا اذا قيل لم يأتك
 القوم اجمعون كان نفيها للاجتماع وهذا لا سبيل الا الشك
 فيه كذا المطول وحي يكون الكلام متساوا وكذا يكون متساوا
 اذا كان النفي نفيها لنفس المقيد وقيد جميعا بخلاف ما اذا كان
 نفيها لنفس المقيد والاصل من هذه الاحتمالات الثلثة ان
 يكون النفي راجعا الى القيد مع بقاء نفس المقيد لا يقال كقول
 فضلة فيكون قيدا فالنفي في الاجيز النكاح راجعا الى النكاح
 وقد ثبت في لكن اجيزه فيكون مناقضا لانا نقول انه لا بد
 في المعنى بمنزلة الفاعل كما لا يخفى وقد يدخل النفي على الكلام
 ثم يذكر القيد ويلاحظ بعد دخول النفي فيجعل قيدا للنفي وحي
 يكون الاتساق ثابتا والفارق بيني هذه الاحتمالات هو القرينة
 والمقام فتأمل ولا شك ان النكاح بمائة متحقق في ضمن النكاح
 بما يتين لان الجرد متحقق في الكل فالنفي والاثبات واردان على شيء
 واحد وهو النكاح بمائة وجوابه ان المنفي هو النكاح بمائة ليست
 معها مائة اخرى والمثبت هو النكاح بمائة معها مائة اخرى فيكون

محل

محل الاثبات غير محل النفي **قوله** واو لاحد ما فوقه اعلم ان كلمة او
 حرف عطف ذكره المتأخرون معاذ تنتهى الى اثني عشر الاول
 الشك نحو لبثنا يوما او بعض يوم والثاني الابرام نحو وانا
 او اياكم لعلي هدى والثالث التحجير وهي الواقعة بعد الطلب
 وقيل ما يمنع فيه الجمع نحو تزوج هند او اختها والرابع الاباحة
 وهي الواقعة بعد الطلب وقيل ما يجوز فيه الجمع نحو جالس العلماء
 او انهادوا واذا وقعت بعد لا النافية يمتنع الجميع ولا تطع
 منهم انما وكفورا وكذا الحكم فيما كان للتحجير وذكر ابن مالك
 ان اكثر وقوعه او الاباحية في التشبيه نحو فني كالحجارة او اشد
 قسوة والخامس الجمع المطلق فتكون بمعنى الواو قاله الكوفيون
 والافسح والجرمي واحتجوا بقوله وقد زعمت ليلى بانه فاجر
 لنفي تقاها او عليها فجورها والسادس الاضراب بمعنى بل
 قاله الكوفيون وابو علي وابو الفتح وابن برهان كقولهم فمئتين
 كانوا ثمانين او زادا واثمانية ونقل ابن عصفور عن سيبويه
 جواز ذلك بشرط ان تقدم نفي او نهي واعادة العامل نحو ما قام زيد
 او قام عمرو ولا يعمر زيدا ولا يعمر عمرو اي بل ما قام عمرو وبل لا يعمر عمرو
 والسابع التقييد نحو الكلمة اسم او فعل او حرف ذكره ابن مالك
 في منظومته ثم عدل عنه في التسهيل فقال للتفويق المجرى عن الشك
 والابرام والتحجير ومثلها بنحو ان يكن غنيا او فقيرا وغيره
 عدل عن العبارتين فعبر بالتفصيل ومثل بنحو وقالوا ساحر
 او بنحون اي قال بعضهم ساحر وقال بعضهم بنحون فكلمة او
 لتفصيل الاجمال في قالوا والثامن ان تكون بمعنى الا الاستثنائية
 وهذه ينصب المضارع بعدها باضمار ان نحو قولهم لا قتلنه او سلم

وحل عليه المحققين قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما
لم تموهن او تفرضوهن فريضة والتاسع ان تكون بمعنى الى
وهن كالتة قبلها في انتصاب المضارع بعدها بان المنصوب
نحو لا زمتك او تقضى حتى والعاشر التقريب نحو ما ادري
اسم او ودع قاله الحريري وغيره والحادي عشر الشريطة نحو
لا ضربتك عشت او مت اي ان عشت بعد الضرب وان
مت قاله ابن الشجري والثاني عشر التبويض نحو و قالوا كونوا
يهودا او نصارى نقله ابن الشجري عن بعض الكوفيين اعلم ان
التحقيق اق كلمة او موضوعا لاحد الشئين او الاشياء وهو
الذي يقوله المتقدمون وقد تجيء بمعنى بل وبمعنى الواو والمعاذ
الباقية استفاد من غير كلمة او معناه كلما مذكورة في معنى اللب
قوله اي فوق الاحد بمعنى الواحد قاله التنقيح او لاحد الشئين
لا للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو
الاخبار بخلاف الالف فانه للتخيير وقاله التلويح فان
كان الشيان مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا
جملتين يفيد حصول مضمون احدهما انتهى المراد بالمفرد ههنا
ما يقابل الجملة فلهذا قام في نفسه بالقياس الى ما يقابله من المفرد الاخر
وهو يحتمل وجوها من الاعراب والمراد من الجملة اعم من الاسمية
والفعلية والخبرية والانشائية والمثبتة والمنفية فالاقام
لهذا نفسه او بالقياس الى مقابلتها وتقدمها وتأخيرها كثير
فتبصر استخراج امثلتها وقاله التلويح لغظة قد يكون اسما للعدد
المخصوص بمعنى الواحد وهمزة حينئذ منقلبة عن الواو وجمع
آحاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكور والمنث

والمعنى

309
والمعنى والمجموع وهمزة اصلية وهون في العموم ولا يستعمل في
الايجاب اصلا كما ذكره ائمة اللغة فتقولهم ان او لاحد الشئين
وان مثل اضرب زيد او عمرا في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان
يحمل على المعنى الثاني وهو ظاهرا بل على الاول انتهى ومنه يعلم وجه
جعل الاحد بمعنى الواحد فتدبر قوله لا بمعنى انه فيه رد على من ذهب
الى انها في الخبر للشك بحسب الظاهر لا بحسب التحقيق لانهم لا يريدون
الا تبادل الذهن اليه عند الاطلاق فلان نزاع بينهم ويدل عليه
ما سئلت من كلام شارح وما ذكره ههنا مأخوذ من التلويح اعلم
ان كلمة او تدخل بين اسمين او اكثر او بين فعلين او اكثر فتساو
احد المذكورين هذا موجبا باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع
استعمالها لا تخلو عن هذا المعنى فعرفنا انها وضعت له هذا مذهب
عامة اهل اللغة وائمة الفقه وذهب القاضي الامام ابو زيد وابو
اسحق الاسفراخ وجماعة من النحويين الى انها للشك الا انها اذا
استعملت في الايجابات والواو والنواصب لم توجب شك لعدم
تصوره فيها لانها لا تثبت حكم ابتداء فوجب التخيير والصحيح
مذهب العامة لان الشك ليس بمعنى يقصد بالكلام وضعا كذا
قاله في الاسلام الا انها في الاخبارات تفضي الى الشك باعتبار محل
الكلام لانه اخبر عن مجيء احد الشخصين في قوله جاء زيد او عمرو
ومعلوم ان فعل المجيء وجد من احدهما عيننا لانك في وقوع بهذا
الاخبار والشك الذي وجد فعل المجيء فثبت ان الشك انما
ثبت حكما واتفاقا بكون الكلام في خبر المقصود اجزافا
كالهبة وضعت لفادة ملك الرقبة للموهوب له ثم اذا
اضيفت الا الذين تكون اسقاط حكما واتفاقا المقصودا بالهبة

وكذا يثبت التحيير بمجمل الكلام لانها اذا استعملت في الامر كقولك
 اضرب زيد او عمرا تناولت احدهما غير عين والامر للايتمار
 ولا يتصور الايتمار بايقاع الفعل في غير العين فيثبت التحيير
 ضرورة التمكن من الايتمار وكذا يثبت التحيير اذا استعملت
 في الانشاء كقولك هذا حرا وهذا كذا في التحقيق وقال ابن
 الملك في شرحه على المنار اعلم ان كون او موضوعا لاحد المذكورين
 مختارا ضمن الائمة وفخر الاسلام واليه ذهب عامة اهل اللغة
 ذكر صاحب التقويم وجاءت من النحويين انها موضوعة في الخبر
 للشك وقال وجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس مقصودا
 في المخاطبات حتى يوضع له كلمة توجب التشكيك لان الكلام
 وضع للاخام فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا بالغرض
 فمحتاج الى اعتبار عنه بلفظ او قلت لفظ الشك قد وضع
 لمعناه فلا يحتاج الى اللفظ اخر اذا الترادف خلاف الاصل انتهى
 فيه نظر لان معنى كلمة او جزئي في مقيد غير مستقل بالمفهومية للكونا
 حرفا ومعنى لفظ الشك كلي مطلق مستقل بالمفهومية لكونه
 اسما وهذا الفرق كالفرق بينا معنى حرف من ومعنى لفظ الابتداء
 فابن الترادف بينهما وان كون الترادف خلاف الاصل محل كلام
 لان ادراك شئ بشيئين اولي من ادراكه بشئ واحد على ان
 كونه خلاف الاصل بلا سبب هناك لا يقتضيه كونه خلاف الاجمل
 مطلقا والابن لم يترجم المرجوح في وقوع الالفاظ المترادفة
 في لغاتهم قطعا واما ذكرنا يعلم حال كلام الشارع ههنا فتأمل
قوله سيجي الفرقاه في بيان كون اولاد ابا حبه وهوان الجمع بين
 الامرين ممنوع في التحيير فكلمة او كانت تلغى الجمع وجائز في الباطنة

فكانت

فكانت تلغى الخلو وقد سبق فنقل هذا الفرق عن معنى اللبیب
 وكذا في التوضيح وغيره **قوله** ففي قوله هذا حرا وهذا اعلم ان
 هذا القول انشاء شرعا واخبار لغة وذلك لانه لم يتحقق به
 اثبات الحرية بغير هذا القول فلو كان خبرا لكان كذا با فوجب ان
 تجعل الحرية ثابتة قبيل هذا القول بطريق الاقتضاء تصحيا
 لدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة
 ولغة كذا في التلويح فهو انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه
 وضع له في اللغة حتى لو جمع بين حرا وعبد وقال احد كحرا او قال
 هذا حرا وهذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار ههنا فمن حيث
 ان ذلك القول انشاء شرعا يوجب التحيير اي يكون له ولاية ايقاع
 هذا العتق في ايها شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث
 انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان
 يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء فلما كان للبيان
 اثنان تعيين احدهما شبه بالانشاء وشبه الاخبار عملنا
 بالشبهتين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان
 حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ومن حيث
 انه اخبار قلنا انه يجبر فيه على بيان كما يجبر عليه اذا اقر بالمجهول
 بخلاف الانشاء فانه لا يجبر فيه هذا ما قيل ان البيان انشاء
 من وجه واحدا ومن وجه كذا في التوضيح فاعتبرت جهة الانشاء
 في موضع التهمة وجهة الاظهار في غير فعل هذا القول ذلك لعبدني
 قيمة احدهما اكثر من قيمة الاخر ثم مرض وبيان العتق في كثير القيمة
 يصح ويعبر عن جميع المال فاعتبرت جهة الاظهار لعدم التهمة فلا يتعلق
 به حق الورثة كما لم كاتب كذا في شرح ابن الملك على المنار وجه نظر

لوجود التهمة فيه بان يكون عتق قليل القيمة مسترها عنده بوجه
 فيه نفع كلي له فتدبر وتما ذكرنا يعلم حال الكلام ككلام الشارح صهرنا
 وربحان قوله لرجحان احتمال الخبرية على القصة على احتمال الخبرية
 فلا يجعل حرية العبد ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتصا
 اذ لا حاجة اليه في تصحيح مدلوله اللغوي لانه صحيح بدونه
 بالنسبة الى **الحق قوله** لا ما قال صاحب التنقيح اه قال في التلويح
 وفي بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشئيين
 لا على المفهوم العام اذا الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات
 ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندها وفي
 المبسوط انه يتعين بالنية انه انتهى يمكن ان يقال في دفع الثاني انه
 لا تبا في العموم بعد النية والبطلان جاء من العموم وفي الاول
 ليس المراد المفهوم العام بل الذات المبرهنة التي سميت في راسها
 وهو غير صالح بايضا لانه لا تصاف بالحكم ايضا فتدبر **قوله**
 وان صح ابو حنيفة اه قال في التلويح وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى
 لما تعذر العمل بالحقيقة اعني الواحد لا عم فالعدول الى المجاز وهو
 الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملا
 الكلام كما اذا قال ذلك في عبيد له فانه يجبر على التعيين بخلاف
 ما اذا قال في عبد وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبد لان
 عبد الغير ايضا محل ايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة **قوله**
المالك قوله وفي قوله لعبيد الثلاثة احر او هذا او هذا اه ان
 عطف الثالث على الثاني قبل عطف الثاني على الاول ثم عطف
 المجموع على الاول يكون الترتيب بين الاول وبين مجموع الاخيرين
 فيكون الحاصل ما قبل ويكون كالحلف المذكور فتدبر وان عطف الثالث

على الثاني بعد عطف الثاني على الاول يكون الترتيب بين الاول و
 بين الثاني وحده فيكون الحاصل ما هو المذكور قبل ما قبل فالاول
 في قوله والاول اولى عبارة عن المذكور قبل ما قبل والثاني في قوله ان
 الثاني معبر للاول عبارة عن هذا الثاني والاول في قوله واعترض
 على الاول عبارة عن الوجه الاول من الوجهين والثاني في قوله وعلى
 الثاني بان التشريك اه عبارة عن الوجه الثاني من الوجهين
 المذكورين وترجيح الاول بوجهين المذكورين لصاحب التوضيح
 والوجهان المذكوران فيه وقال فيه وهذا الوجهان تفرد بهما خاطري
 والمعترض هو السعد اورد بهما في التلويح وقال فيه والوجه الاول
 مأخوذ من كلام شمس اللثة فيه نظر لجواز ان يراد بتفرد خاطره عدم
 اخذها من الغير سواء وجد فيه اول او لو وقع التوارد كثيرا على انه
 يجوز التغليب في كلامه وقال السعد بعد الاعتراض الاول لا يقال
 يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو
 المختار وهذا حر وهذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير ^{المثل}
 لان الحرية القائمة بكل تغاير حرية الاخر كما حر في جاء زيد وعمرو
 ولو سلم فعارض بالقرب وكون المعطوف مذكورا صريحا انتهى
 وجه التسليم ان هذا عطف المفرد على المفرد لا عطف الجملة على الجملة
 وقد عرفت ان عطف الثالث هو العطف على الثاني في المختار لا
 على احدهما الا انه لو حط بعد عطف الثاني على الاول فاعلم ان الزوج
 لو قال لثلث نسوة لم يزل طلق او يزل وانه يطلق الثالثة
 في الحال ويخيار في الاولين فكانت قال احد كجاء لوق وانه بخلاف
 قوله وانته لا اكلم فلانا او فلانا وقلنا فلانا حيث يحتمل لو كلم الاول
 وحده ولا يحتمل لو كلم احد الاخيرين ما لم يكلمها عندنا وقال في

رحمه الله تعالى لافرق بين هذه المسئلة ومسئلة الطلاق ولكننا
 نقول انه اثبت الشركة بين الثاثة والثاثة بحرف الواو ولم يذكر لها
 خبرا فيكون خبرا لاول وهو قومه لا اكلم خبرا لها لانه كما يصح ان
 يكون خبرا للواحد يصح ان يكون خبرا للثاثة اذ يصح ان يقال
 لا اكلم هذين كما يصح ان يقال لا اكلم هذا فيصير كانه قال لا اكلم
 هذا ولا اكلم هذين ولو قال هكذا لا يثبت في الاخيرين ما لم يكلمها
 فذلك ههنا بخلاف مسئلة الطلاق فهناك الخبر المذكور للاول
 غير صالح لان يكون خبرا للاخرين اذ لا يقال هاتان طالق
 فتعين العطف على الابعد ولقائل ان يقول صح العطف بالتوقف
 على صلاحية الخبر المذكور اولا خبر الثاثة بل يكفي ان يكون المقدر
 من جنس المذكور اللهم الا ان يقال المدعى رجحان العطف عند
 التعارض لهذا المعنى لا وجوبه فلا يرد ما ذكره القائل كذا في شرح
 المنصور القاآء على المعنى ويوضحه ما قال السعد في التلويح ولما
 لم يصلح ما ذكره سببا للامتناء لان المقدر قد يغير المذكور لفظا
 كما في قولك هند جالسة وزيد جعله المصنف سببا للاولوية
 والرجحان انتهى ملخصا وفيه كلام اخر فان اردت فارجع اليه والمجيب
 هو المحقق الفخاري وفي كل من جوابه كلام يظهر بعد التأمل
 فيه فتأمل **قوله** وتفيدا والعموم اه قال المنصور القاآء كلمة او
 تتعارف للعموم في موضع النفي والاباحة فتوجب عموم الافراد
 في موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع الاباحة **قوله** الاول فليقول
 تعالى لا تطع منهم اثما وكنفورا ووجهه ان المعنى قبل النهي مثلا تطع
 اثما وكنفورا اي واحدا منها فاذا اجاب النهي يصير المعنى لا تطع
 واحدا منها والنكته في موضع تفيد العموم والحاصل ان كلمة او في النفي

تصير

تصير بمعنى الواو مع لا واما الثاثة فكقوله ليعلم الفقه او النحو لان
 مقام الاباحة دليل على ان الامر غير حاجز عن الاخر انتهى يعني انه
 اذا اذت بلا الزائدة المذكورة للنفي مثل ما جاء في زيد ولا عمر وتكون
 لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد وان النفي يلاحظ بعد
 الاثبات فيلطف عليه وهكذا ذكره التحقيق **قوله** في اليمين المثبت
 انما قيده به لان المنفي داخل في سياق النفي لفظا والظاهر ان الواقعة
 بعد فعل مثبت لكنه متضمن او مستلزم للنفي تفيد العموم ايضا
قوله او في الاستفهام الانكارى انما قيده به احترازا عن الاستفهام
 التقريري في المثبت وعن الاستفهام التوبيخي فيه والظاهر ان
 نفي اللباقة ملحوظ فيه **قوله** يحث بفعل احدهما ان قلت ان
 احدا في احدهما مضاف الى المعرفة فلا يكون نكرة فلا تعم في النفي
 قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش وفي احد من
 الابهام ما ليس في واحد تقول جاءني احدهما او احدهم والمراد
 والواحد غير معين وهذا يشكل بمسئلة الجامع وهي انه لو قال
 والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا
 ولو قال لا اقرب احديكما كان موليا من واحدة لامنهما جميعا
 والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدي خاصة صيغته ومعنى
 ولا تعم بشيء من دلائل العموم فكذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف
 كلمة او كذا في التلويح وفيه كلام اخر فان اردت فارجع اليه **قوله**
 واذا قال **قوله** هذا اه اي اذا قال والله لا افعل هذا وهذا
 يحث بفعلها لا بفعل احدهما لان المراد مجموع الفعلين فلا
 يحث بالبعض الا لقرينة تدل على ان المراد نفي كل واحد منهما
 كما في قوله والله لا ارتكب الزنا وكل مال اليتيم اعلم ان اليمين

للمنع فان كان لاجتماع الامرين تاثير في المنع فالمراد نفي المجموع
 فلا يحث بتناول احدهما كما اذا حلف لا يتناول السمك
 واللبن وان لم يكن له تاثير فيه فالمراد نفي كل واحد فيحث
 بتناول احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم
 وكون كل منها حراما في الشرع دليل على ان الحلف لاجله وايضا
 ان الواو لما كانت للمجموع لكونها نائبة عن العامل فيحتمل ان يراد
 لا يفعل المجموع فيكون واحدا فلا يحث بفعل الواحد منها
 ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل ذاك فيكون العيان
 متعدد فيحث بفعل كل واحد منها فاذا كان الامر كذلك
 يحتاج الى الترجيح بدلالة القوية كذا في التوضيح وقا قال
 فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف يديع محتاج اليه كثير
 من المسائل انتهى قال في التلويح فالضابط انه ان قامت القوية
 في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو على شمول واوبالعكس
 وما ذكره المصنف من انه ان كان للاجتماع تاثير في المنع فلعدم شمول
 والا فشمول العدم ليس بظرف فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو نفي
 المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى انتهى
 فيه نظرا ما اول فلان الاطراد ليس بشرط بهرنا واما ثانيا فلان المراد
 تاثير للاجتماع في المنع في زعم الحالف سواء كان مطابقا للواقع او لا
 وقد يوجد المانع في تكلم المجموع لانه قائل احد هما قد يبره **قوله** قال
 صاحب التلويح اه قال في التلويح اعلم ان او اذا استعملت في النفي فهو
 لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت
 قرينة حاوية او مقالية على انه لا يقاى احد النفيين في يفيد
 عدم الشمول كما ذكره المحشي في قوله تعالى يوم ياتي بعض آيات ربك

لا ينفع

لا ينفع نفا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا
 انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا امنت عند ظهور
 اشراط الساعة وبين النفس التي امنت قبلها ولم تكسب في ايمانها
 خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي
 بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا
 كسب الخيرة الايمان لانه اذا نفي الايمان كان نفي كسب الخيرة الايمان
 تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اي النفس التي لم تجتمع بين الايمان و
 العمل الصالح انتهى اذا نظرت فيه بالدقة لم تجد فيه صريح القول بوقوعه او
 بعد النفي بل بوقوعها في كلام فيه نفي وهذا اعم من وقوعه بعده ومن
 وقوعه قبله فيكون كسبت عطف على امنت بلا تقدير لم تكن او عليه
 معه فالمراد ليس عموم النفي بل نفي العموم بان يراد ايقاع احد النفيين
 فاقال عليه فقد رجح عليه وانت خبير بان او واقعه بعد النفي في قوله
 تعالى لا ينفع نفا ايمانها الاية والحق ان مجرد الايمان نافع ولاية
 مؤولة ولا يخفى عليك ان كسبت بلا تقدير لم تكن صريح في العطف
 على امنت او على لم تكن آمنت واما بعد تقدير لم تكن فعطف على امنت
 انما هو في ضمن عطف لم تكن كسبت على لم تكن امنت وهذا يكون
 مقابلا له وانت تعلم بان كلاً من آمنت وكسبت مفرد مع قطع
 النظر عن اعتبار ضمير الفاعل على المستتر فيه واما مع اعتباره
 في جملة فعلية فيكون العطف من قبيل عطف جملة على الجملة
قوله حكم او كعكس حكم الواو اه قد سبق الكلام المتعلق به ولا يخفى
 وجه ايراد اداة التثنية ههنا **قوله** اعلم اه ماخوذ من التلويح وفيه
 كلام اخر فان اردت فارجع اليه وفيه اشارة الرفع سؤال مقدر
 غير خفي تقريره والتحقيق الكلام ههنا قال في التحقيق ان موجب

في الاباحة عموم الاجتماع بمنزلة واول العطف الا انها تفارق الواو
في انه لو جالس واحد من الفريقيين في قوم حالس الفقهاء والمحدثين
كان جائز او لو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز الا ان يجالس
كل واحد من الفريقيين فالتفصيلا باحة الجمع والواو توجب **قوله**
وقد يفرقاه فيه اشارة الى الرد على صاحب التوضيح ظاهر حيث
فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو ولا شك ان خلو
المأمور عن المأمور به في الامر للندب جائز قطعاً فكيف لا يجوز
في الامر للاباحة فتدبر **قوله** على احد الاقواله قال البيضاوي ان
قوله تعالى ليس لك من الامر شيء اعتراض وان قوله او يتوب عليهم
او يعذبهم عطف على قوله او يكبترهم والمعنى ان الله مالذ امرهم فاقا
ان يهلكهم او يكبترهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصرروا
وليس لك من امرهم شيء وانما انت عبد مأمور بانذارهم وجرادهم
ويحتمل ان يكون معطوفا على الامر او شيء باضمار ان اي ليس لك من
امرهم او من التوبة عليهم او من تعذيبهم شيء او ليس لك من امرهم شيء
او التوبة عليهم او تعذيبهم وان يكون او بمعنى الا ان اي ليس لك من
امرهم شيء الا ان يتوب الله عليهم فتسريه او يعذبهم فتسرى منهم روى
ان عتبة بن ابي وقاص شج يوم احد وكسر ربا عيتة فجعل يبيع الدم
عن وجهه ويقول كيف يفلح قوم خضبوا وجه نبيهم بالدم فنزلت
وقيل هم ان يدعوا عليهم فترسيم الله لعلمه بان فيهم من يؤمن انتمى ومنه
يعلم حال كلام التارخ ههنا وما قال في الكشاف اذا وجد الفعل
بعداً من غير ان يوجد معطوف عليه منصوب كقولك لا الزمتك
او تعطيني حتى فذلك باضمار ان كانت قلت لا الزمتك او ان تعطيني
وذلك انك لو قلت لا الزمتك او تعطيني بالرفع عطفاً على الاول

لكن

لكن قد اثبت الاعطاء كما اثبت اللزوم ولم تعد ان اللزوم لا جل
الاعطاء ونزل قولك منزلة قول الرجل اضرب زيد او عمراً فلما كان
القصد ان اللزوم لا جل الاعطاء حتى كانت قال لا الزمتك ليعطيني
وجب اضمار ان ليعلم ان الشارع لم يدخل في حكم الاول وقد رما قبل او
تقديم المصدر كانه قبل ليكون لزوم من اعطاء منك وينزل الكلام
منزلة قولك لا الزمتك الا ان تعطيني وحتى تعطيني ويكون خذ الجار
اعني الا او حتى داخل على الاسم في المعنى لا على الفعل وان جعلت او بمعنى
الا ووجب اضمار ان ايضاً لان الاستتباع من تمام الظرف الزمان
فيلزم ان يكون المستتبع ظرفاً زمانياً ايضاً ولا يمكن ذلك الا اذا كان
ما بعد المصدر امصفاً اليه الزمان على نحو الا وقت اعطائك
فوجب اضمار ان ليكون المضارع في تقديم المصدر وكان المعنى
لروحي اياك واقع في كل الاوقات الا وقت اعطائك وموضع ان
يجعل او بمعنى حتى او الا ان ان يفيد العطف لاختلاف الكلام
بان يكون احدهما اسماً والآخر فعلاً او يكون احدهما ماضياً والآخر
مستقبلاً ويحتمل الغاية بان كان محتملاً للامتداد وذلك الموضع
مثل الاية المذكورة على بعض الاقوال في ان عطف الفعل على
الاسم او المستقبل على الماضي غير حسن فسقطت حقيقة او
ووجب العمل بمجازه فاستعير لما يحتمل وهو الغاية لان معنى او يتوب
معنى الغاية لانه لما تناول احد المذكورين كما تبين كل واحد منهما باعتماد
الخيار قاطعاً احتمال الاخر وهذا يتناسب مع الغاية وكذا يتناسب مع
الاستثناء لما قلنا ونذكر جعل بمعنى حتى او الا والكلام يحتمل الغاية
ويقبله لانه للتخريم بناء على ما روى في سبب النزول وكون او بمعنى حتى
او الا ان كثير من كلام العرب مثل او نموت في قول امرئ القيس وعلان او

يحتمل معنى الغاية قال ابن في شرحه على المنار فنزلت الآية ونهى عليه السلام
 على الدعاء عليهم اوسنوا الهداية وفيه بحث لان لو اذ كان بمعنى حتى
 يكون للغاية ينسرى النهى عند كمال التوبة فيصح الدعاء اوسنوا الهداية
 والاول محتج والشاخص تحصيل الحاصل ولقائل ان يقول العدول انما
 هو عند تعذر الحمل عليها وهو ممنوع على ما ذكر في الكشاف وفي غيره و
 ايضا اطلاق فساد العطف على ما ليس حسنا انتهى ملخصا وفيه ما فيه
 قال اصحابنا رحمهم الله تعالى اذا قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل
 هذه الدار الاخرى ان اوزه هذه المسئلة بمعنى حتى فيحتمل بدخول
 الاولى او لا وان دخل الاخرى او لا برز يمينه لانه لما لم يكن بين النفي
 والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه
 محتمل فتركت الحقيقة وحملت على الغاية مجازا فاذا دخل الاولى
 قبل الاخرى فقد تأخر المحذور بيمينه فحتمت واذا دخل الثانية او لا
 فقد اصتر على البر والوجود الغاية فصار بارا كما لو قال والله
 لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس كذا ذكر في عامة شروحه
 الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم
 عند النحاة فان النفي يعطف على الاثبات وعلى العكس
 يقال جاء في زيد وما جاء في عمرو وما رايت عمرا لكن رايت بشرا
 قال الله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فالاولى ان يقال
 تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب بعطف الثاني
 عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع ينبغي ان يصح العطف ويشب
 التخيير او يقال تعذر باعتبار ان الفعل المنصوب مع ان حكم
 الاسم وانتصابه بهنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف
 الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى الغاية قاله في الام

ليس سناء

والغاية

والغاية صالحة لان اول الكلام حضر وتحرىم فلذلك وجب العمل
 بمجازه قال في الكشاف هذا احتراز عن قوله والله لا ادخل هذه الدار
 ابدا او لا ادخل هذه الدار الاخرى اليوم فان اوزه هذه المسئلة
 ليس بمعنى الغاية لانه وان جمع بين النفي والاثبات ولا ازدواج
 بينهما لكن النفي مؤبد والاثبات موقت والموقت لا يصلح ان
 غاية للمؤبد لان المؤبد لا ينسرى الا بالموت واذا تعذر جعله غاية
 وجب العمل بالتخيير فيصير ملتزما الكفارة باحدى اليمينين
 كانه قال ان حنثت في هذه اليمين او في هذه اليمين فعلى كفارة
 وشرط الحنث في اليمين الاولى الدخول في الدار الاولى وفي الثانية
 ترك الدخول في الدار الثانية في اليوم فاذا ادخل الاولى حنثت
 في اليمين الاولى وبطلت اليمين الثانية لانه خيتر نفسه التزام
 الحنث باحدى اليمينين فاذا ارفه الحنث باحدهما بطلت الاخرى
 كما لو قال لامرأة انت طالق ان دخلت هذه او لم ادخل هذه
 اليوم فحنثت في احدهما لزمه جزاؤه وبطل الاخرى ولو لم يدخل
 الاولى ودخل الدار الثانية اليوم برز اليمين الثانية وبطلت
 الاولى لانه اختار يمين الاثبات وان لم يدخلها حتى مضى اليوم
 حنثت في الثانية لان شرط البر فيها الدخول في الدار الثانية
 في اليوم وقد فات فيحتمل فيها ويبطل الاولى لما قلنا كذا
 في شرح الجامع لسلم الاسلام او رجندى انتهى **قوله** وقد يكون
 او بمعنى بله قال الله تعالى انما جزاء الذين يجارون الله ورسوله
 ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع
 ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض الآية اعلم ان
 المراد بالآية قطاع الطريق عند عاعة اهل التفسير فذهب الحسن

والنخعي وسعيد بن المسيب وما لك الا ان الامام بالخيار في
في العقوبات المذكورة في حق كل قاطع طريق كذا في الكشاف
والمسوط واثير في شرح التاويلات الا انه بالخيار بين القتل
والصلب والقطع في كل نوع من انواع قطع الطريق عندهم
ولكن لا يجوز له الاقتصار على النفي لان من اثبت التخيير
لم يجعل النفي جزاء على حد بل حل كلمة او قوله او نيفوا على
الواو والنفي على القتل فكان معناه وينفوا من الارض بالقتل
والصلب قالوا كلمة او للتخيير بحقيقتها فيجب العمل بها الى
ان يقوم دليل المجاز ولان قطع الطريق في ذاته جناية واحدة
وهذه الاجزئية ذكرت بمقايلتها فيصلي كل واحد جزاء له
فيثبت التخيير كما في كفارة اليمين ولكن نقول لا يمكن القول
بالتخيير معهما لان الجزاء على حسب الجناية يزداد بزيادة
وينقص بنقصانها قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها
فبعد ان يقال عند غلظ الجناية يعاقب باخف الانواع
وعند خفرتها باغلظ الانواع يقرره ان الاقمة اجتمعت
على ان القاتل واخذ المال لا يجازى بالنفي وحده وان كان
ظاهر الية يقتضي التخيير بين الاجزئية الاربعة في الكل فدل
انه لا يمكن العمل بغير التخيير كذا في شرح التاويلات ثم
المحاربة انواع كل نوع منها معلوم من تخوفها واخذ مال
او قتل نفس او جمع بين القتل واخذ المال وهذه الانواع
تفاوتت في صفة الجناية والمذكور اجزئية متفاوتة في
مغى التشديد فوق الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان
تقييم الاجزئية على انواع الجناية نصاً وهذا التقييم

ثابت

ثابت باصل معلوم وهو ان الجملة اذا قولت بالجملة ينقسم
البعض على البعض كما يقال لمن يسأل عن حدود الكفاية هي
جلد مائة او مائتين او الرجم او القطع يفهم منه التقييم والتفصيل
لا للتخيير فكذا ههنا وتبين ان معنى النص ان جزاء المحاربين
لا يخلو عن هذه الانواع اما ان يقتلوا من غير صلب ان افردوا
القتل او يصلبوا مع القتل ان اجمعوا بين الاخذ والقتل او
تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ان افردوا الاخذ فقطع اليد
لاخذ المال والرجل لاخافة السبيل او لتغليظ الجناية بالمجاهرة
ان ينفوا من الارض بالحبس ان افردوا الاخافة وذكر الشيخ
ابونصور في هذه الية ان الاصل فيه ان كلمة او مع ذكرت بين
الاجزئية المختلفة الاسباب يراد بها الترتيب كما في هذه الية
والا فمهر للتخيير كما في كفارة اليمين قاله في الكشاف قاله التلويح
والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع منهم احد هذه الانواع
اجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد
من الجماعة يجزى عليه جزاء ما صدر عنه انتهى وقما ذكرنا يعلم حال
كلام الشارح ههنا قوله على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المال
قاله التلويح على انه روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان النبي
عليه الصلوة والسلام وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين
عليه فجاه اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق
فنزول جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال
صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل
قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلماً هدم الاسلام
ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق

ولم يأخذ المال ولم يقتل نفى وقال في التلويح وقوم من قتل و
أخذ المال صلب حمله أبو حنيفة رحمه الله تعالى على اختصاص
الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز غيرها لا على اختصاص
هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز غيرها غير بل أثبت فيه للإمام
الخيار بين أربعة أمور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب
والقتل فقط والصلب فقط لأن هذه الجناية تحتل الاتحاد
من حيث أنها قطع المارة فيقتل أو يصلب والتعدد من حيث
أنه وجد سبب القطع وسبب القتل فيذو حكم السببين وقد
أمر النبي عليه السلام في العيونيين بقطع أيديهم وأرجلهم و
أمر بتركهم في الحرقة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث
ابن عباس رضي الله عنهما عنها ففي بعضها في بعض الروايات أن من أخذ
المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصدف فقط
الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملاً بظاهر الحديث
انتهى قال في الكشف وفي رواية أبابرة هلال بن عويم الأحملي
وهو الأصح وقال فيه في هذا الخبر تفصيل على أن كلمة أو ههنا
للتفصيل دون التخيير فإن قيل في هذا الحديث أنهم قطعوا على
أناس يريدون الإسلام وبنفس الإرادة لا يثبت الإسلام
ولا يخرج الكافر عن كونه حربياً وقد ثبت بالدليل أن من قطع
على حربى طريقاً لا يجب عليه الحد وإن كان مستأمناً قلنا قد قيل
أنهم كانوا قد أسلموا فجاءوا يريدون الإسلام لتعلم أحكام الإسلام
فكان معنى قتلهم يريدون الإسلام يريدون تعلم أحكام الإسلام
وقيل بل جاءوا على قصد أن يسلموا ومن جاء من دار الحرب على هذا
القصد فوصل إلى دار الإسلام فهو بمنزلة أهل الذمة والمحذوب

بقطع

بقطع الطريق على أهل الذمة كما يجب بالقطع على المسلمين بخلاف
المستأمن وقال فيه وقد روي في رواية الحاج بن طاه عن
عطية العوفي عن ابن عباس أن من أخذ المال وقتل قطعت يده
ورجله من خلاف وصلب فقد تعارضت في حديث ابن عباس
فقط الاحتجاج به ووجب التمسك بما فعله النبي عليه السلام
بالعنيين فإنه لم يتعارض فيه الروايات **قوله** كما فعله البعض ليس كما
ينبغي الفاعل هو صاحب المنار وشارحه حيث قال وفي قوله تعالى
ان يقتلوا أو يصلبوا للتخيير عند مالك وعندنا كلمة أو للترتيب
على حسب اجزائهم فيكون بمعنى بل انتهى ملخصاً فالمراد أنها بمعنى بل
لكنها في هذه الآية لم تخل عن الترتيب ويدل عليه تقييد كل حكم بما يناسبه
من الشرط فلا يرد ما ذكره الشارح **قوله** اعلم أن العلم أن حجة ذكرت
ههنا في الكشف وغيره وذكره لذكر ههنا هذا المقام وجه حسن
في الكشف حيث قال فيه كلمة حجة من الحروف الجارة كما هي من الحروف
العاطفة فأورد بها الشيخ باب على حدة وأورد الباب بئني
باب حروف العطف وباب حروف الجر رعاية للتناسب وهي
في أصل الوضع للغاية التي لا تسقط عنها إلا مجازاً كما إذا استعملت
للعطف المحض في الأفعال انتهى ملخصاً وسيجيئ تفصيلها **قوله** أي
من الحروف حروف الجاه اللام للعهد فإن المذكور فيما سبق حروف
المعازة لكن الأوفق بما سبق أن يقال الحروف الجارة بل القصر على
الجارحة وإنما سميت جارة لأنها تجر وتنفذ معنى الفعل المدخولها
قوله الباء للصاق إنما من بئني معازة الباء للصاق والاعلاء
لأن البواقي راجعة إلى أحدهما ولأن نظر الأصوليين فيها وهذا
كما ترى في الصاق معنى لا يفارق الباء فلهذا اقتصر عليه سيوف

وهو حقيقي اذا كان مفضيا الى نفس المجزوءة وكما صحت بزيد ومجازي
اذا لم يكن كذلك بل الاما يقرب منه كحذرت بزيد وعن الاخفش ان
المعجز مرت على زيد بديل وانكم لتمرؤن عليهم مصححين وفيه نظر مذكور
في معنى اللبب **قوله** فقوله المولى اه فلا بد من ان يلتصق كل خروج
بازن المولى **قوله** اذ لا يمكن اه قال في الكشف قال الشيخ في شرحه
الجامع ولو قال الا ان اذن فهو بمنزلة حتى عندنا حتى لو اذن في
الخروج ثم نزل عنه ثم خرجت بغير اذن لم تحت وقال الفراء بل
تحت وهو بمنزلة قوله الا باذني واخرج بقوله تعاولا تدخلوا بيوت
البيعة الا ان يؤذن لكم وقد كان تكرار الاذن شرطا ولان كلمة
ان مع الفعل مصدر ولا اتصال به بما تقدم الا بصلته فوجب
تقديم الصلة فيه وهى الباء فيصير بمنزلة قوله الا باذني وفيما قلنا
تحقيق الاستثناء والعلة واجب ما امكن حقيقة والغاية
مجاز واجتراح اصحابنا بقوله تعاولا ان تعضوا منه والا ان يحاط بكم
ومعناه الغاية ولان الكلام اذا بطلت حقيقة تعين مجازه
وحقيقة الاستثناء متعذرة بهرنا لان ان مع الفعل مصدر
فيصير استثناء الاذن من الخروج وذلك باطل فعمل مجاز وهو
ان يجعل غاية وقال وليس كذلك قوله الا باذني لان حرف اللصاق
يعتق ملصقا في كلام العرب وحذف شايه لقيام الدليل عليه
وهو حرف اللصاق كما في بسم الله اى بدأت او ابداه فكذا
هنا يصح الحذف لقيام الباء وذلك المحذوف هو الخروج الذي
به تحقيق الاستثناء فكانه قال الاخر وجا باذني فيصير
الاستثناء واقا بهرنا فليس في الكلام ذكر الباء فلم يصح حذف
الخروج من غير دليل فلذلك تعذرت حقيقة فتعين مجازه

ولا يلزم على ما ذكرنا قوله تعاولا ان يؤذن لكم لان التكرار ثم مجاز
من لفظ الا ان لانه لو ذكر حرف حتى كان الحكم هكذا ايضا كما في قوله
تعاولا تستأمنوا بالانكار عرف بقوله تعاولا ان ذلكم كان يؤذي
النبي وان نوى بقوله الا ان اذن الا باذني صححت نيته قضاء
وديانته لانه نوى محتمل كلامه لان حذف حرف اللصاق شايه
وفيه شديد عليه فيصدق وان نوى في قوله الا باذني الاذن مرة
صححت ايضا لان الاستثناء يفيد ما يفيد الغاية وهو اخرج
بعض ما تناوله اللفظ لولا الاستثناء فكان بينهما ما شابه
في المعنى فيصدق ديانته لا قضاء لان فيه تخفيفا عليه كذا في الجامع
البرهان وغيره انتهى يمكن ان يقال ان المقدر كالمفرد ويجوز
تقديم الباء في الا ان اذن فلا فرق بينه وبين الا باذني على هذا
التقديم وهذا ليس من قبيل الترجيح بكثرة الادلة بل من قبيل الجمع
بين الكلامين بحمل احد هما على الاخر لاحتمال له في نفسه كما سبق
بيان على انه ذهب الى فاع واصحابه ومنهم السعد الى الترجيح به
بكثرة الادلة **قوله** فان الغاية اه اعلم ان الغاية ان كانت غاية
قبل التكلم نحو بعث هذا البستان من هذا الحائط الا ذلك لا تدخل
تحت المعنى الا فان لم يتناولها صدر الكلام فكذلك وتكون لم
الحكم نحو اتوا الصيام الى الليل وان تناولها كاليد بالنسبة الى المرفق
فتدخل تحت المعنى وتكون لاسقاط ما وراء الغاية ولو ذكر حتى فبدل
الى الحان موافقا بما في الكشف فتدبر **قوله** فان قيل اه السؤال و
الجواب منكم ران في التوضيح وصاحب الاعتراض سعد المدة والدين
ذكره في التلويح ثم قال وشارف المبسوط الى الجواب بان قولنا
الاخر وجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الاخر وجا ان اذن لكم

فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى
لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فاستفاد من التورية العقلية
واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي انتهى قال ابن الملك
في شرحه على المنار لقائل ان يقول قوله الا وقت اذني ليس بعام حتى
يتناول الجميع بخلاف قوله الاخر واما لانه موصوف بصفة عامة ولو
بدل قوله الا وقت اذني لقولنا الا وقت اذنت لك فيه لصار عاما
لكن الجواب فاسد لان عدم الحث لكونه مجتهدا فيه ليس بتعيين حتى
لا يرد بالمشكول والى اسم فالترجيح للمحرم انتهى وفيه تأمل فتأمل قالوا
لا تطلق الزوجة اذا قال الزوج انت طالق بمشيئة الله تعالى بناء على ان
البراء للالصاق فيفصح الامع الشرط وذلك لانه لما جعل الطلاق
ملصقا بالمكية لا يقع قبل المشيئة اذ لا يتحقق الا لصاق بدون
الملصق به وهذا معنى الشرط اذ لا وجود للشرط وبدون الشرط
الا ان التعليق بمشيئة الله تعالى ابطال للايجاب فلهذا لا يقع شيء
كما لو قال ان شاء الله تعالى ولو اضاف المشيئة الى العبد بان قال بمشيئة
فلان كان تعليقا وعلينا كما بمنزلة قوله ان شاء فلان فيقتصر على
مجلس العلم المحاصل ان المشيئة والارادة والرضا والمحبة والامر و
الحكم والاذن والقضاء والقدر والعلم قد تضاف الى الله تعالى
وقد تضاف الى العبد ففي الاربعة الاولى من هذه العشرة ان اضيفت
الى الله تعالى لا يقع شيء وان اضيفت الى العبد كان تعليقا فيقتصر على
مجلس العلم في الستة الباقية يتبع الطلاق في الحال سواء اضيفت الى
الله تعالى او الى العبد لان كلها في المعنى تحقيق الايقاع فان قيل هل
البراء في مسألة المشيئة وخواتمها على السببية واذا حملت عليها
تطلق في الحال كما قال انت طالق لمشيئة الله او لمشيئة فلان لان التعليل

يد على تحقيق الايقاع لا على انتفائه قلنا المحل عما ذكرنا من الشرط
اولى لانه اقرب الى الاصل لان في الاصل مع الترتيب لانه يقتض
ملصقا به متقدما على الملصق زمانا ليمكن الاصلاق به والترتيب
الزمان في الشرط والشرط موجود بخلاف العلة مع المعلول لانه يقارن
للمعلول زمانا كذا في الكشف وفيه نظر فتأمل في وجوبه **قوله** وقوله بعثت
كراهه فيه نظر لانه يحتمل ان يكون كلاما مقلوبا كقولهم اشتريت مائة
درهم بهذا العبد فلا يتعين السلم كذا افيد فيه تأمل لان الدرهم
متعين في الثمنية وان المبيع في الاول حاضر دون الثمن بدليل الاشارة
في المبيع والتنكير في الثمن وفي الثاني بالعكس فتدبر **قوله** كما ذهب اليه
مالك هذا قيد المنع وذلك لانه جعل الباء صلة وانت خير بان
الاعمال خير من اللغاء وذهب الشافعي الى ان الباء للتبعض واعتبر
اقل ما يطلق عليه اسم المسح ولا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية و
وانت تعلم ان كلمة من موضوع للتبعض والترادف خلافا للاصل
وان الباء للاصاق فاذا كانت للتبعض ايضا يرد الاشتراك
وهو خلافا للاصل ايضا واليد لا تستوعب الراس فالبعضية
ستفاد من هذا الطريق لا يطرق كون الباء للتبعض وتعيين المقدر
ثابت بجدي المغيرة فتدبر قال في الهداية والمفروض في مسحة الراس
مقدار الناصية وهو ربع الأسي لما روى المغيرة رضي الله عنه ان
النبي عليه السلام آت سباطة قوم فمال **وتصوفا** وتوضاء ومسح على ناصيته
وخفيه والكتاب محل التحقيق بياناه وهو حجة على الشافعي في التقدير
ثلث شعرات وعلى مالك في اشتراط الاستيعاب انتهى وفيما قاله بحيث
ذكره ابن مالك في شرحه على المنار فان اردته فارجع اليه **قوله** واما وجوب
في التيمم اه جواب بوجوده عما يقال ان الباء داخل على المحل في قوله تعالى

فاسحوا بوجوهكم مع ان الاستيعاب واجب ويزاد على الكتاب بالحديث المشهور
فوجب الاستيعاب انما هو بهذا الطريق **قوله** خلف عن المستوعب قيل
هذا مذهب محمد وعند الشنخين الخلفية بين المار والتراب انتهى هذا
لا بناء ما ذكره **قوله** لان الخلف لا يخالف الاصل نقض بالمسح على الخلف
وعلى الجبيرة كذا قيل **قوله** ولان الواجب الواو لعطف يستعمل
واللام متعلقة به وكذا الكلام فيما بعده ولا م لفلان متعلقة
بالاقرار او بالقول ووجوب الحفظ احتراز عن وجوب الدين وان
ان الوجوب لا ينفك عن على بحسب الوضع الشرعي والتقييد يكون
من جانب المرادة احتراز عن كونه من جانب الزوج لانه يمين فكانه قال
ان التزمت الفاقنت طالق ثلاثا فلو قال ابتداء طلقك ثلاثا
على الف كان بمنزلة اليمين حتى لا يمكن الرجوع قبل كلام المرأة ولا يقصر
على مجلس الزوج ودخول المار في الطلاق لا يمنع من التعليق فكانت قالت
ان طلقك ثلاثا فلك الف فاذا خالف الزوج لم يجب المالك لعدم الشرط
وهو الثلاث ولا يعضه لعدم صحة انقضاء المشروط على اجزاء الشرط
واجزاء العوض تتوزع على اجزاء المعوض بالاتفاق لان ثبوتها بطريق
المقابل في مقابل كل جزء من الجزء من العوض جزأ من المعوض ويستحيل
ان يكون الشيء مقابلا لشيء قبل مقابله ذلك الشيء اياه فيثبت مع تقابله
بطريق المقارنة كاللاخ مع الاخر واجزاء الشرط لا تتوزع على اجزاء المشروط
بالاتفاق ايضا لان ثبوت المشروط والشرط بطريق المعاينة فلو ثبت
الانقضاء لم تقدم جزء من المشروط على الشرط الا ترى انه اذا قال
لامرأة ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق شتين يكون
الشرط واحد وهو الدخول على مجموع الدارين فلا تطلق واحدة باعتبار
التوزيع والتقييد عند دخولها على احدى الدارين كذا في الكشاف وقال فيه

وقما يؤيد مذهب ابن حنيفة رحمه الله تعالى ما ذكره السير الكبير ولو
ان مسلما وادع اهل الحرب سنة على الف دينار جازت الموادة
فان رأت الامام المصلحة في ابطالها رد المال اليهم ثم نبذ اليهم قاتلهم
وان كان مضمي نصف السنة ففي القياس يرده نصف المال ويمسك
النصف للمسلمين اعتبارا بالاجازة بعوض معلوم وفي الاستحسان
يرد الكل لانهم التزموا المال بشرط ان يسلم لهم الموادة في جميع
المدة والجزاء انما ثبت باعتبار الشرط جلة ولا يتوزع على اجزائه
وكلمة على للشرط في الحقيقة والموادة في الاصل ليست من عقود
المواضعات فجعلنا هذه الكلمة عاملة فيها بحقيقتها فاذا سلم
لهم الموادة سنة كاملة وجب رد المال كله عليهم وان كان وادعهم
ثلاث سنين كل سنة بالف دينار وقبض المال كله ثم اراد الامام
نقض الموادة بعد مضي سنة فانه يرده عليهم الا لغيره لان الموادة
كانت ههنا بحرف الباء وهي تصح الاعراض فينقض العوض على
المعوض باعتبار الاجزاء انتهى قال ابن الملك في شرحه على المنار فان
قلت ان اراد من اللزوم الذي يتبادل الانفكار فلا نسلم
انه معنى على وان اراد به الوجوب فهو موجود في معنى العاوضة
لان العوض انما يجب في مقابلة المعوض قلت اللزوم بين
الشرط والجزاء لذاتها وبين العوضين بعراض التضاييف فكان
الاول اقرب الى الحقيقة **قوله** ومن الابتداء الغاية اعلم ان من ياتي
على معان منها ابتداء الغاية وهو الغالب حتى ادعى جماعة ان
سائر المعاني راجعة اليه وهو غير الزمان نحو من المسجد الحرام
قال جماعة انه في الزمان ايضا نحو من اول يوم ومنها التبعض
نحو منهم من كلم الله ومنها بيان الجنس وكثيرا ما يقع بعد ما مر

نحو ما يفتح الله للناس من رحمة ونحو ما أتتناه من آية ومنها
التعليل نحو ما خطا ياطم اغرقوا منها البدل نحو ارضيتم بالحيوة
الدنيا من الاخوة وانكر جماعة مجيء من للبدل ومنها معنى عن
نحو قول القاسية قلوبهم من ذكر الله ومنها معنى الباء نحو ينظرون
من طرف خفي ومنها معنى نحو اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة
ومنها معنى عند نحو لن تغن عنهم اموالهم ولا اولادهم من اثم شيئا
ومنها معنى ربما اذا اتصلت بما نحو وانما نضرب ومنها معنى على
نحو ونصرناه من القوم ومنها التنصيص على العموم وهي الزائدة
في نحو ما جاء في من رجل فانه قبل دخولها يحتمل نفي الجنس ونفي
الوحدان ولهذا يصح ان تقول بل رجلا ان وعينه ذلك بعد
دخول من ومنها لتوكيد العموم وهي الزائدة في نحو ما جاء في من
احد فان احدا صيغة عموم وشرط زيارته في النوعين ثلثة
امورا لاول تقدم نفي او نهى او استفهام بهل والثاني تنكير مجرورها
والثالث كونه فاعلا او مفعولا به او مبتدأ وجوز ابن مالك
وابوالبقاء زيارته في الحال وجوز ابوالبقاء زيادتها
في المفعول المطلق وجوز الزمخشري زيادتها مع المعرفة وجوز
الفارسي زيادتها في الايجاب ولم يشترط الا خفض شيئا
من الشرطين الاولي ولم يشترط الكوفيون والكسائي الشرط
الاول كذا في معنى اللبیب **قوله** المراد بالغاية اه قال في التلويح
والمحققون على ان اصلا ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها
وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للتميز
وهذا ليس سديا طباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء
الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لا ابتداء الغاية والابتداء الغاية

هو المسافة اطلاقا لا اسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس
لها ابتداء وانتهاء انتهى من نهاية الشيء جزءا من ذلك الشيء محل كلام
على ما بين من علم الحكمة فتأمل اعلم ان المحققين من النحاة قالوا
ان ما عد الا ابتداء راجع اليه فان قولك اخذت من الدراهم
يدل على ان الدراهم موضع الاخذ وابتداء غايته وان قوله تعالى
فاجتنبوا الرجس من الاوثان جعل فيه الاوثان مجزا اجتنابا
وان قولك ما جاء في من احد معناه من واحد هذا الجنس الاقصاه
فيكون معنى ابتداء الغاية مستفادا من الجمع ولهذا قال ابوابه
العباس معناه ابتداء الغاية فقط الا ان بعض الفقهاء
لما وجدوها اكثر استعمالا في التبويض جعلوها في اصيلا
وفيما رويها واليه مال فخر الاسلام بناء على ان الاشتراك
خلاف الاصل فجعلها للتبعيض بناء على كثرة استعمالها فيه وقيل في
بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعيض وابتداء الغاية جميعا
عند الفقهاء وكل واحد موضع حقيقة فتكون من الالفاظ
المشتركة عندهم كذا في الكشف وقيل اننا يعلم حال كلام شارح
ههنا **قوله** ولو قيل اه كانه بيان التوفيق بين كونها لا ابتداء الغاية
وبين كونها للتبعيض بان يجعل الاول لغويا والثاني عرفيا قال
ابن الملا في شرحه على المنار ومن للتبعيض فاذا قال من شئت من
عبيدي عتقه فاعتقه فللمخاطب ان يعتقه الا واحدا منهم عند
الضعيفة رحمة الله لانه جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبويض
وهي من فوجب العمل بحقيقتها مرها امكن فصار الامر متنا ولا بعضا
عاما واذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بها وعند بهانه ان يعتقه
جميعا لان كلمة من اعم وكلمة من للتمييز كانه قوله تعالى فاجتنبوا

من الاوثان

قوله نحو ما جاء في من احده قد سبق الكلام المتعلق به نقلنا عن منغ اللبيب
فذكر قوله وحته للغاية اه اعلم ان حته حرف نية لاحد ثلثة معان
الاول انتهاء للغاية وهو الغاية لب والثاني التعليل والثالث
معنى الازالة الاستثناء وهو الاقل وقل من قال به ويستعمل على ثلثة
اوجه احدها ان يكون حرفا جارا بمنزلة الازالة المعنى والعمل الآات
يخالفة في ثلثة امور الاول ان المحفوضه شرطيين الاول ان يكون
ظاهرا لامضرا كحتمتاك وحتاه خلافا للكوفيين والمبرد والفرط
الثاني ان يكون اخر نحو اكلت السمكة حته ذاسرها او حلاقيا
لاخر جزم نحو سلام هي حته مطلقا في الامر الثاني انه اذا لم يكن
مع قرينة تقتضي دخول ما بعده فيما قبله او عدم دخوله فيه يحمل على
الدخول وفي الحمل على عدم الدخول حلا على الغالب فيها وزعم
شهاب الدين القراء انه لا خلاف في وجوب دخوله ما بعده حته
وليس كذلك اذ الخلاف مشهور والاتفاق انما هو في حته
العاطفة لانها بمنزلة الواو والامر الثالث ان كلامها
ينفرد عن الاخر يحمل فيجوز كتبت الاذير وسرت من البهجة
الى الكوفة ولا يجوز حته زير وحته الكوفة لان حته لا فادة
انقضاء الفعل قبله شيئا فشيئا الى الغاية وانها ضعيف
فيها مجتاز الى ويجوز وقوع المضارع المنصوب بعد حته باضمار
ان لا ينفس حته كما قال به الكوفيون ولا يجوز ذلك بعد الاء وحتا
ذكر علم ان حته ليست بمراذفة لالي ولحته الداخلة على ذلك
المضارع ثلثة معان الاول معنى الاخر حته يرجع اليها موصولة
والثاني معنى كالتعليل نحو ولا يزالون يقاتلونكم حته يريدونكم
والثالث معنى الالاستثناء والوجه الثاني ان تكون عاطفة

بنزلة

بنزلة الواو الا ان بينهما فرقا من ثلثة اوجه الاول ان لمعطوف
حته ثلثة شروط الاول ان يكون ظاهرا لا ضميرا والثاني ان يكون
بعضا من الجمع قبلها كقدم الحجاج حته المشاة او جزء من الكل نحو
اكلت السمكة حته ذاسرها او كجزء نحو اعجبتني الجارية حته
حديثها والثالث ان يكون غايه لما قبلها من زيادة نحو مات
الناس حته الانبياء او من نقص نحو زارك الناس حته الحجامون
والفرق الثاني انها لا تعطف الجمل وهو الصحيح فلا وجه لان ابن
السيد في قول امر القيس سريت بهم حته فكل مطيرتهم وحته
الجياذ ما يعدن بارسان والثالث انها اذا عطفت على
مجرور اعيد الخافض فرقا بينها وبين الجارة فتقول مررت بالقوم
حته بزيد والعطف بحته قليل واهل الكوفة ينكرونه والثالث
من اوجه استعمال حته ان يكون حرفا يتبدأ بعده ويستأنف
بجمله سواء كانت اسمية كقول جرير فما زالت القتلى تمج دماؤها
بدجلة حته ماء دجلة اشكل او فعلية كقراءة نافع حته يقول
الرسول ونحو حته عفووا قالوا ولا محل للجمله الواقعة بعد حته
الابتدائية خلافا للزجاج وابن درستويه فانها عند همان محل
جر حته كذا في معنى اللبيب وفيه كلام اخر فان اردتة فارجه اليه
واعلم ان مذهب اكثر النحاة ان ما بعد حته ليس بداخل فيما قبلها
كأنه لا ودنس الامام عبد القاهر الا ان ما بعد حته داخل فيما قبلها
وتابعه الزمخشري في ذلك كذا في الكشاف وقال بل يقول ان كان
المذكور بعد حته بعضا للمذكور قبله يدخل تحت ما ضربت له الغاية
وان لم يكن لا يدخل على هذا انص المبرور في الكتاب المعتضد وابن
الوردان في الفصول والغايات المعاني وهكذا اذ السيرة ايضا

وقال وقد يستعار حتى لمع العطف لما بين الغاية والعطف من
المناسبة من حيث ان المعطوف يتصل بالمعطوف عليه ويتوقف
عليه والغاية يتصل بالمغيبا ويترتب عليه ولكن مع قيام معنى
الغاية قال الامام عبدالقاهر واذا كانت هذه الكلمة عاطفة
كانت مجراها مجرى الجارة في تضمن معنى الغاية وقال استعارة
حتى لمع العطف المحض من غير اعتبار معنى الغاية فيه بوجه
استعارة لم توجد في كلامهم فانهم لا يقولون رايت زيد حتى علم
كما يقولون رايت زيدا فمرا او تم عمرا او كان ينبغي ان لا تجوز
لانها من باب اللفظ ولم توجد في لغتهم لكن هذه استعارة اقترجا
محمد رحمه الله وقال ما حاصله واذا استعيرت حتى للعطف استعيرت
لمع الفاء دون الواو لان التعقيب اشد مناسبة ومجانسة للغاية
من مطلق الجمع لوجود الترتيب فيها والامام العياشي جعلها بمعنى
الواو وقال مواضع كلمة حتى في الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى من
غير ان يكون جملة مبتدأة كقولك سرت حتى ادخلها او غاية في
جملة مبتدأة كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند وذلك
لان هذه الكلمة في الاصل للغاية فوجب العمل بما امكن فان قيل
لما جمعت حتى بمعنى الى كيف جاز دخولها على الفعل لانها اذا ذاك
حرف جر قلنا انما جاز ذلك لكون ان مقدرة في ذلك الفعل وان
مع الفعل في حكم الاسم فتكون داخلية على الاسم تقديم او يكون
ما دخلت عليه مجرورا محلها انتهى وفيه تفصيل اخر وما ذكرنا
يعلم حال كلام الشارع بهنما وان اخذ من التلويح ومن غيره
قوله اي فاذا لم يسقط مع الغاية يجب في هذه الملازمة نظريه
وجهره بالتأمل في الكلام فتأمل **قوله** نحو خرجت النساء اه كذا

في الكسف

في الكسف وقال فيه فاجباد مبتدأ وما يقدر خبره والواو داخلية
عليه لان حتى هذه ليست بعاطفة ولو كانت حرف عطف لم يجز دخول
دخول حرف اخر عليها انتهى والمعنى سريت بهذا لا حتى اعني غير انتم
وحتى اعني الجباد وضعفت بحيث لا يقدر بالارسان اي
طرحت ارسانها على اعناقها لذهاب قوتها ونشاطها فلا تشبه
بمينا ويارا والغزاة جمع عاز ومانافية او زائدة على معنى ان
الجباد وضعفت بحيث لا يقدر على الحركة اذا اخلت وطبعها به
فتقاد بالارسان **قوله** يتجدد الامثال اعلم ان الاعراض غير باقية
بل متجددة بامثالها عند الشيخ الحسن الاشعري والضرب من
الاعراض فهو محتمل الاستمرار بتجدد امثاله بالتمكيد المتصل وقد
جرت العادة في الضرب على ان يضرب المصباح المضروب فيصلي
منتهى له بخلاف الاتيان فتدبر والدليل قد يكون غاية متأخرة كاعطاء
الجزية كما قيل قازية التلويح وقد يقال ان الصدر اعني الاتيان لا يحمل
الاستمرار وضرب المدق وما ذكره المصنف اقرب انتهى وذكره تفصيل
اخذ منه الشارح ما ذكره بهنما من الصور والمسائل والجواب وفيه
كلام اخر فان اردت فارجع اليه والاتيان احسان بدني والتفدية
احسان مالي وفعل شخص يصير جزءا لفعل شخص اخر لا لفعل نفسه
قوله ورد اه لانه بعيد من وجوه يعرّفها من تأمل بالتأمل الصادق
قوله فقيل له ذكره في فصول البدايع **قوله** والالانها الغاية اعلم
ان كلمة الاحرف جرت ثمانية معان احدها انتهاء الغاية الزمانية
نحو تم اتموا الصيام الى الليل والمكانية نحو من المسجد الحرام الى المسجد الاقصي
واذا دلت قرينة على دخول ما بعدها او على خروجه عمل بها والاقبال
يدخل ان كان من الجنس وقيل مطلقا وقيل لا يدخل مطلقا وهو الصحيح

لان الاكثرية القرنية عدم الدخول والثاني المعية وبه قال الكوفيون
وجامعة من البصريين في من انصاري الا انه والثالث التبيين
وهي المبينة لفاعلية مجرورها بعد ما يفيد حتما او بغضنا من فعل
تعجب او اسم تفصيل نحو رب السجى احتياجا والرابع مرادفة
اللام نحو والامر اليك وقيل هي فيه لانتهاء الغاية والخامس موافقة
في ذكر جماعة من النخاعة وقال ابن مالك ويمكن ان يكون منه
ليجمعنكم اليوم القيمة والسادس كونها للابتداء بمعنى من كقولهم نقول
وقد عاليت بالكور فورا اليسقي فلا يروى الى ابن ابي احرار واتابع
موافقة عند كقولهم ام لا سبيل الى الشباب وذكره الشهرى الى من
الحيق التسلسل والثامن التوكيد وهي الزائدة اثبتها الفراء
كذا في معنى اللبيب **قوله** صادمعني بعت مؤجلا الثمن الشهر هذا
اولى من قول صاحب التوضيح حيث قال خصا وكقولهم بعت واجلت
الثمن الشهر فتدبر **قوله** صرفا للاجل الا الايقاع احتراز عن الالغاء
فيه اشارة الى الجواب عما سئلكم من قول زفر رحمه الله تعالى وفيه
اشارة الى عدم التأجيل والتوقيت وقد يفرق بينهما بان التأجيل
ان لا يثبت الشيء في الحال بل عند حلول الاجل والتوقيت ان يثبت
في الحال وينتهي عند مجيء الوقت **قوله** ثم ان تناووا تدخل في المعيا
هذا اشارة الى الضابطة لان بعض الغايات داخل وبعضها
خارج وبعضها محتمل بينها كما لا يكلمه الا يجب وفيه رد على صاحب
التنقيح حيث ان راس السمكة لا تدخل في المعيا عنده ان قيل لا بد
للجار من متعلق وهو في الاية فاعلموا فكيف يجعل غاية للقطا
وهو ليس بمذكور ولا مضمرا قلنا تعقله بالفعل ظاهر لكن المقصود
هو الاستقاط والعبرة به دون الظاهر قال صاحب الكشاف

سنة في قوله

الى تنفيذ معنى الغاية مطلقا فدخولها في الحكم وخروجها عنه امر
زانديد ورمع الدليل ونز قومه تعالى المراد لا دليل على احدهما
فاخذ عاقبة العلماء بالاحتياط فادخلوها في الغسل واخذ زفر
وابو بكر ابن داود بالمتيقن فلم يدخلوها قال في الكشاف لما كان
بعض الغايات الثابتة بهذه الكلمة غير داخلية في حكم المعيا كالليل
في الصيام وبعضها داخلية في كالمرفق في غسل لا بد من ضابط لذلك
فقال الاصل فيها انها اذا كانت قائمة بنفسها بان تكون موجودة
قبل التكلم ولا تكون مفتقرة في وجودها الى المعيا لم تدخل تحت الحكم
الثابت لانها اذا كانت قائمة بنفسها لا يمكن ان يستتبعها المعيا
مثل قومه بعت من هذا البستان الى هذا البستان وقوم لغلمان
من هذا الحائط الى هذا الحائط فان الغايتين لا تدخلان في البيع
والاخر **قوله** قلنا عن الاول اه يعني ان قراءة باب القياس ان وجدت
فلا فتحة قرنية الدخول وان لم توجد فالتمس قرنية الخروج والكلام
في المجرور عنها فهذا ان الاصلان يعدل عنهما بما مثال تلك القرانين
قوله واجيب له حاصله ان مجموع القيد والمقيد في حكم النصيبين
فلا يلزم ايجاب النص الواحد من وجه واحد للضدين وقيل اقول على
هذا يكون مفهوم الغاية من قبيل المنطوق وذلك باطل والحق في الجواب
ان يقال ان كون النص مع الغاية نصا واحدا موضوعا للايجاب
لا ينبغي ثبوت الاستقاط باشارة فليتناحل انتهى وهذا يندفع بما
ذكرنا فتأمل **قوله** فالاقام اثني عشر اربعة منها للظرف الزمان
وثمانية منها للظرف المكان لانه يصير ظرفا للفع تارة اخرى وللذات
اخرى **قوله** اي عدم اقتضاء الاستيعاب اه اعلم ان تعريف الشارح
يقضي ان يصدق في قوله انت طالق عند اذ في قوله انت طالق

في غديانته وقضائه اذا نوى اخر النهار والمستفاد من كلام الفحول
 كشمس الائمة وصاحب ونحوهما ان تسويتها بين حذف في اثباتها
 في اقتضاء الاستيعاب لانه عدمه وعلى هذا لا يصدر عندهما قضاء
 في قوله انت طالق في غديانته **قوله** وقرن الايام اه يؤيد قوله تعالى
 انا لنصر رسلكم والذين امنوا في الحيق الدنيا ويوم يقوم الاشهاد
 فان النصر في الدنيا جزئية والنصرة في الاخرة كلية مستمرة به
 فلذلك ذكر في الاولي دون الثانية **قوله** فلو نوى اه قاله الكسفي
 وقال ابو يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى هما سواء اي قوله انت طالق
 غدا وانت طالق في غديانته الحكم حتى لو نوى اخر النهار في قوله
 في غديانته قضاء لان حذف في اثباته في الكلام سواء اذلا
 في قوله خربت يوم الجوع وقوله خربت في يوم الجوع انتهى
 وهذا الكلام يدل على ان تسويتها بين المحذوف والاثبات في الاستيعاب
 لانه عدمه قال فيه ما ذكره الشارح في المسألة سابقا وجملة الفرق
 بيني المسلمتين والاطهر ما قاله ابو حنيفة رحمه الله تعالى لان حكم
 المذكور يجوز ان يتغير حكم المحذوف بناء على ان ما ذكره في وجه
 الفرق **قوله** يجمع وقت دخوله اه انما قاله لان نفس الدخول مثلا
 لعدم بقائه واحتوائه لما يصلح ظرفا فيكون في الكلام حذف مضاف
 او مجاز **قوله** فانه شايع اه قال في التلويح او على استعارة في
 المقارنة لما بين الطرق والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير
 بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء يقتضي وجوده فيلزم
 تعلق الطلاق بوجود الدخول ليقارنا قيل وفي قوله يجمع الشرط
 اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد بل يقع
 معه ويظهر الاثر فيما لو قال للاجنبية انت طالق في نكاحك

فزوجها

فزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف لو قال انت طالق
 ان تزوجتك انتهى فلو كان مستعدا للشرط طلقت كما تطلق
 في ان تزوجتك **قوله** اما لان المشهور استعماله في المعلوم اه فجعل
 العلم بجمع المعلوم فلما يصلح شرطا لانه معدوم على خط الوجود و
 معلوم الله تعالى ليس كذلك فيكون تنجيروا وانما يصير تعليقا و
 يجعل شرطا اذا كان العلم بمعناه بناء على جواز تعلقه بالوقوع
 او اللاتوقوع والمشهور به هنا انه يجمع المعلوم والمعلوم في قوله
 انت طالق في معلوم الله هو الوقوع فيكون تنجيروا والوجه الاول
 خال عن التجوز ومذكور في التلويح فبهذا الاعتبار يصير اولى من الاول

قد برهنا
 تحتها
 على حرمان الاصول في شرح
 قائلها
 قائلها

بسم الله الرحمن الرحيم
من الكتب التي وفقها الفقيه
إلى لاء ربه ذي المواهب
محمد المدعوين الصدور
وكفى عين حق

