مفتاح لحصول لمرآت الاصول لشرح مرقات الوصول

من لك العقير عبد الواحد
المدرس بمدرسة
عصره
في صفر
١٧

علد
١١٦

مفتاح الاصول لمرآت الوصول

٨١

T. C.
İLLİ
RAGIP
MÜ
Sayı: 298

حسبی الله وحده
من الکتب التی وقفها الفقیر
الی لاء ربه ذی المواهب
محمد المدعو بین الصدور بابن عنب
وکفی بالله

RAĞIP P.
Ka. N.
390

سطر
٢٩

٢٩٤

نحمدك يا من اظهر بحكمته الفروع والاصول ● وفسّر بمحكم كتابه ما تشابه
على ذوى العقول ● مفهومه منطوقا ومفهوما جامعة ● واشارته فى
سوق العبارة لامعة ● نفع بظاهره الخاص والعام ● ووضح به ما
يخفى على الانام ● وفصل على بيّنة مجمله سبحانه وتعالى جوامع الكلم ●
فقبس منه العلم كل من علم ● الذى وارث فى الاعصار حسن خصاله ●
وعجز القياس عن وصف كماله ● وعلى اله وصحبه الذين قاموا باحياء
سنته ● واجمعوا على استحسان شريعته ● وبعد فيقول المفتقر
لعفو ربه الكريم البارى ● مصطفى بن يوسف بن مراد الموستارى ●
هداه الله تعالى الى الطريق القويم ● وجعل اعماله فى الشريعة تستقيم ●
ان العلوم مع تشعب فنونها ● وتكثر شجونها ● اعلى المطالب و
اسناها ● واجل المارب واسماها ● وان امتنها اصلا ● و
احسنها فضلا ● واوضحها منارا ● وارجحها معيارا ● اصول
الفقه والاحكام ● المبين لعاقد الحلال والحرام ● المبنى للفقه الذى
تقيد به سيد المرسلين ● وحث على تحصيله فى الكتاب المبين ● فلولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ● ولقد صنف فيه العلماء
الائمة الاعلام ● واجلة اهل الاسلام ● كتبا عزيزة الفوائد ● كثيرة
العوائد ● غزارة اشتهرت فى الاعصار ● اشتهار الشمس فى وسط النهار
كتاب مرآة الاصول ● فى شرح مرقاة الوصول ● فانه مرآة يرى بها الناظر ما فى

منتهى السئول ● ومرقاة يرتقى بها الى ذرى احكام المحصول ● ومنهاج
يهتدى به السالك الى حقايق التحصيل ● ويتيسر الوصول الى دقايق التعديل
ويديع فى كشف اسرار التحقيق ● ومستولى على الامد الاقصى فى مضمار التدقيق
وتقويم ميزان المسائل وتقرير القواعد ● وتحرير المباحث وتبيان المعاقد ●
وتنقيح ما بسط من الكلام ● وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام ● وتلويح
الى المسائل اللطيفة ● وتلميح الى المباحث شريفة ● وتشريح لصيد المعاقد ●
وترجيح ما هو الاحرى من المقاصد ● شامل لخلاصة كل مبسوط وافى ● و
محتو على خزانة كل منتج كافى ● بحر محيط بكل مديد وبسيط ● وكنز مغن
عن كل وجيز ووسيط ● لكنه افرط فيه من الايجاز ● فكاد يجاوز التعمية
ويلحق بالالغاز ● فضاب ذلك بحجوبا عن الابصار ● وان اشتهر عنوانه
بمعظم الامصار ● وانى قد صرفت فى ارض مسن جلدى نوائبها من اوقاتى فى
الشهور والسنين ● بمطالعتى كتب الفن بضع سنين ● وكان سنى اذ ذاك
بين عشرين وثلثين ● فاستفدت منها فوائد تهتز لادراكها اعطاف الاذهان
وفرايد تتفتح لورودها اصداف الاذان ● ثم بعثنى صدق الهمة الى تحصيل الكمال
واخذ العلم من افواه الرجال ● فتركت الوطن والاحباب والخلان ● واثرت
الافتراق على الاقتران ● وطول مقام المرء فى الحى مخلق ● لديباجته
فاغترب يتجدد ● فانى رايت الشمس زينت بالمنه ● الى الناس ان ليست عليهم
بسرمد ● فتحملت متاعب السفر ● وشددت الشهر ● حتى وصلت الى دار
السلطنة القسطنطينية ● حماها الله عن الافات والبلية ● فاقمت بها
مشتغلا بقرع باب العلم بالغدو والاصال ● مراجعا الى الحرز فصبات السبق
فى مضمار الكمال ● ومضت على هذا شهور وسنون ● فقضيت وطرى من بعض
الفنون ● ثم اشتغلت بافادة ما حصلت ● واعادة ما طالعت ● فكنا
انا فى عين الاشتغال بالافادة ● وفرط الولوع فى المطالعة ● مجرد فرس
صارم العدوان ● وتقاعست صنوف الفتن فى مملكة آل عثمان ● وهجم العدو من
اهل الشرك والطغيان ● على بلاد الروم على اكثر من البلدان ● وجعلوا المساجد كنايس
وخربوا المدارس ● واظهروا انواع الضلال ● فلما شاهدت الحال على هذا
المنوال ● مع ما اعترض احوال الزمان من اختلال الامن والامان ● استوجب الحزن
والانكسار ● واتروبت فى هذه الديار ● وقرعت باب المناجاة لابح
منتظرا من رحمة الله بعد الشدة الفرج ● ومتضرعا اليه فى جميع الاوقات بالبكاء

والاين ● ليفتح لنا فتحا مبينا ويجعل جندنا غالبين ● وينصرنا بمقتضى وعده انه خير الناصرين ● ثم ان بعض الفضلاء من الاحباب ● التمس مني حل هذا الكتاب ● بحيث يصير المتن مشروحا ● ويزيد الشرح بيانا ووضوحا فاجبته في ذلك فتكررت مطالعة كتب الفن حتى ظفرت باكثرما اخذمنه المصر في هذا البناء ● واستولت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب ● وامطت عن وجوه فرائده النقاب ● وحققت قواعد الفن بحيث يتذكر اولو الالباب واومات الى مازلت فيه اقدام المصر بسبب التغافل ● واغمضت عن كثير مما صدر منه من التساهل ● واضفت اليه فوائد مما استفدته من الكتب والدفاتر وفرائد سمح بها الخاطر الفاتر ● مع تهذيب للكلام وتنقيح ● وترتيب للمرام وتوضيح ● سالكا مسالك الايجاز والاختصار ● تاركا مذهب الاطناب والاكثار ● سائقا للكلام على وجه يضمحل معه الشبه ويندفع الاعتراضات ● وتنحل العقد ويرتفع الاشكالات ● وينشد ضالته كل طالب ● ويظفر ببغيته كل راغب ● بتقريرات يطرب عند ايرادها الثكلان وتوجيهات ينشد لسماعها الكسلان ● وبعد الاتمام سميته مفتاح الحصول ● لمرآة الاصول ● في شرح مرقاة الوصول ● واسال الله تعالى عز سلطانه ان يجعلني من همته القصد ● وبغيته الحق ● وارجوان يكسبني السماحة بهذه الفرائد ● والافاضة لتلك الفوائد ● استجلاء من القلوب السليمة ● واستجابا من النفوس الكريمة ● ثم لا اعتبا بالملام من اللئام الاوغاد ● والعناد من الغشام الحساد ● والى الله التضرع في ان يهدي سبيل الرشاد ● ويرشدني لنيل الصواب والسداد ● وان يجعل ما اعانيه وسيلة للنجاة في المعاد ● وما انا فيه ذريعة الى نيل الدرجات يوم التناد ● وهو حسبي وكفى ● ونعم المرجو ممن كان الانصاف سجيته ● والعدول عن الاعتساف طريقته ● انه اذا عثر على مهم رام يصلحه ● اداء لحق الاخوة في الاسلام فاني للخطا المعترف ● وبالقصور والعجز المعترف ● شعر فان تجد عيبا فسد الخللا ● فجل من لا فيه عيب وعلا ● وها انا اشرع في حل الكتاب ● متوكلا على العزيز الوهاب ● وملهم الصواب ● فاقول ● مرجع ضمير الكتاب ● قوله الباء للملابسة وليست صلة للابتداء اذ لو كانت صلة له يكون الظرف لغوا مع كون العامل محذوفا والظرف حال من ضمير ابتدئ والعامل فيه ابتدئ وحامدا حال اخرى اما على الحال الاولى فيكون الاحوال

من الاحوال المترادفة او من ضمير الحال الاولى وهو الضمير الذي نوى في قوله متبركا وهو الحال الاولى كذا نقل عنه فيكون الاحوال المتداخلة والاولى وفي الحصول التسوية بين التسمية والتحميد في كون كل منهما معمولا لعامل واحد وقيد الحال بخلاف الثاني فانه يصير التسمية قيدا لاصل الكلام والتحميد قيدا لقيده فلا يحصل التسوية بينهما والمعنى متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا والما صرح بمفعول ابتدئ اعني الكتاب قطعا لاحتمال حمل الباء على الصلة فالظرف مستقر لا يقال ينبغي ان يقال متلبسا باسم الله ابتدئ اه لان الباء للملابسة و هي تدل على العموم والتبرك يدل على الخصوص فيخرج الظرف عن كونه مستقرا لانا نقول الظرف المستقر وان دل على المتعلق الخاص لا يخرج عن كونه مستقرا نحو جاءني زيد على الفرس بمعنى كائنا على الفرس والمراد به بحسب المقام هو الركوب فكذا ههنا المراد من التلبس باسم الله هو التبرك به من غير حرج الظرف عن الكون العام قوله اثر هذه الطريقة ● يعني ان المصر لما راى ان حد بيني التسمية والتحميد متعارضان مع براعة كلام الشارع عن امثاله وان ما ذهب اليه القوم في التوفيق بينهما من تجريد حمل احدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي لا يصفو عن شوب ضعف مع الغنية عنه اراد ان يوفق بينهما بادق وجه واحسنه بحيث يكون عبارته مشعرة فاختار في الحمد طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم فيراد جملة يكون الحمد او ما يشتق منه فيها عمدة لا قيدا ثم بين وجه ذلك بقوله ان الابتداء المطلق امر عرفي يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث فيقارنه التبرك والتلبس بالتسمية والتحميد والصلوة فلما قيد الابتداء المطلق بالاحوال المذكورة علم انه اراد ابتداء ممتدا لا يوجد بدونه وكل واحد من التسمية والتحميد والصلوة اذ من الظاهر المكشوف ان المقيد لا يوجد بدون القيد فيحصل التوفيق بينهما من غير احتياج الى حمل احدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي على وجه يشعر به العبارة فان عبارات القوم وان امكن ان تحمل على ما افاده من التوفيق لكنها خالية عن الاشعار به والمأمور من هذا التوفيق انما يتاتى اذا حمل الابتداء على العرفي الممتد وهو خلاف الظاهر اذ لا يطلع عليه الا آحاد واما اذا حمل على الظاهر المتبادر اليه الاذهان ابتداء وهو كونه آنيا فلا يتاتى ذلك بين وجه تقديم التسمية مشيرا الى الايراد وجوابه بقوله لكنه قدم التسمية على التحميد صورة لان التعارض الظاهري بين النصين بناء على احتمال حمل الابتداء على الاني الذي هو الظاهر المتبادر باق بعد اذ الابتداء باحد الامرين

على تقدير حمله على الاول يفوت الابتداء بالاخر على ذلك التقدير واما اذا حمل
على العرفي الممتد فلا يتصور الابتداء باحد القيدين لما عرفت من ان المقيد لا يوجد
بدون القيد فلا يتصور التعدي والحال ان الجمع والتوفيق بينهما ممكن م ايضا
حتى لو لم يكن ممكنا لكان الجائز الاكتفاء بالتوفيق السابق لكنه ممكن بان يحمل
احدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي فيختص التسمية بالحقيقي اقتداء بالكتاب
المجيد الوارد بتقديم التسمية على التحميد فيما اذا اجتمعا في الاول وعملا
بالاجماع المنعقد على تقديم التسمية عليه اذ ما من شارع في التصنيف الا يقدم
التسمية على التحميد فكان قبيل الاجماع الفعلي ثم لما ورد على هذا ان الترتيب
لما اعتبر بين التسمية والتحميد كان الظاهر عطف الثاني على الاول فما وجه
ترك العاطف اجاب بقوله وترك العاطف بين الحالين لانبائه عن التبعية المخلة
بالتسوية لان العطف لكونه من التوابع وان كان في الاعراب مشعرا في الجملة بتبعية
الثاني للاول بحسب الوقوع وان لم يقتضها ويرد عليه ان جعل حامدا من الاحوال
المتداخلة يخل بالتسوية بل اخلاله بها اقوى من اخلال العطف فلو لم يترك
العطف لكان حامدا من الاحوال المترادفة دون المتداخلة فلا يكون الاخلال بتلك
المثابة ولقد اصاب صاحب التلويح في جعل قول التوضيح حامدا من الاحوال المترادفة
دون المتداخلة والعجب ان المص اطلع على كلام التلويح وحكم بان كون حامدا
من الاحوال المتداخلة غير جائز وعلل بان اخلاله بالتسوية اكثر من اخلال العطف
كما صرح نفسه في حواشيه على التلويح كيف ذهب الى ذلك وقد يقال لو جعل
الظرف حالا من المستكن في حامدا ليكون الناطق الصوري المجرد مخبرا بتقدمه
الذهني كان اقرب الى التسوية منه قوله اثر الموصول قيل لم يرد اذ شرعي في
الطلاق اليمان عليه وفيه نظر لان الامام النووي اورد ادعيته ماثورة
مشتملة على قوله يا من احسانه فوق كل احسان يا من لا يجزه شيء قوله شديد
اي حكم الظاهر ان يقول اي احكم او رفيع فتي القصر على الاول تصور لا يخفى والشيد
بالكسر كل شيء طلي به الحائط من جص وما يشبهه وبالفتح التجصيص يقال شاده
جصصه فتي قصر الشيد على الجص تصور ايضا قوله والدين لغة الطاعة تقول
دان له يدين دينا اي اطاعه ومنه الدين والجمع الاديان وهو اعني الدين و
الملة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشرائع من حيث انها تطاع لها
تسمى دينا ومن حيث انها تجمع عليها تسمى ملة وقيل ان الوضع الالهي اذا نسب
الى من يؤدي به على الدوام يسمى ملة واذا نسب الى من يقبله لوجه الله يسمى دينا واشتقاق

واشتقاق الملة من املى على لانها بالوحي الذي هو بالقاء الكلمة في روع الانبياء
عليهم السلام وقيل ان الملة من الاملال بمعنى الكتابة صار اسما للدين من حيث
انه يكتب والدين صار اسما له من حيث انه يطاع والكتابة شعار العلماء والاطاعة
شعار الاتقياء قوله وعرفا لا يخفى ان التعريف ههنا للدين الحق المتناول للملل
الانبياء فقط فلا يرد ما قيل الدين الباطل خارج عن التعريف فلا يكون جامعا وضع
الهي المراد بالوضع موضوع فيتناول الدين الاصول والفروع تناول الكل الاجزاء
فاضافة الاصول الى الدين كاضافة الاصل الى الشجر كذا قال المص في حواشي
شرح وقيل يحتمل ان يكون اسما لا مصدرا معناه بالفارسية نهاد الهي والخبر بقوله
الهي عن الاوضاع البشرية نحو الرسوم السياسية والتدبيرات المعاشية
وبقوله سائق لذوي العقول عن الاوضاع الطبيعية التي يهتدي بها
الحيوانات نحو ما يص منافعها كالذهاب الى المرعى عند الصباح والرجوع عنه
عند المساء وقيل احترز بقوله سائق عن الاوضاع الالهية الغير السائقة
اي الغير الحاصلة والداعية كانبات الارض وبقوله باختيارهم المحمود عن
معاني الاتفاقية والاوضاع القسرية وقيل احترز بقوله باختيارهم عن
الاوضاع السائقة لا بالاختيار كالحكم بان الجوعا وعطشا وخوفا و
غضبا فان كل احد يجد ذلك من نفسه من غير اختيار فيه والعقل يحكم بذلك
باستعانة الحواس الباطنة وبقوله المحمود عن الكفر والباء في قوله باختيارهم
للسببية وقوله المحمود اما بالنصب على انه مفعول الاختيار او بالجر على انه
صفة الاختيار وبقوله الى الخير بالذات عن نحو صناعة الطب فانها وان
تعلقت بالوضع الالهي وكانت سائقة لذوي العقول باختيارهم المحمود
الى صنف من الخيرات فليست تؤديهم الى الخير المطلق الذاتي اعني ما يكون
خيرا بالقياس الى كل شيء وهو السعادة الابدية والقرب الى خالق البرية
واعلم ان هذا التعريف يصدق على اجزاء الدين فح اما ان يوجد الجميع
او يقال صدق على اجزاء ليس بمضر كالقرآن فانه يطلق على الآية ايضا كاطلاق
الاصوليين وكون جميع اجزاء الدين وضعا الهيا كالاعتقاد بوجود الصانع
وقدرته وكالتصديق بصدق النبي والتصديق باعجاز القرآن ومثل ذلك تصور الواجب
تعالى وتصور علمه وقدرته وارادته محل نظر وايضا المجتهد فيه من بينا فنون
ولا شك ان الوضع الالهي احد النقيضين لا كلاهما الا عند المعتزلة فان
الخطاب عندهم متعلق بكلا الحكمين المتناقضين وكالاختلاف الواقع في علم

الكلام كالختلاف الاشاعرة في الاحكام وكالاختلاف بيننا وبين المعتزلة
وغير ذلك من الاختلافات وانت خبير بان المجموع ليس وضعيا الهيا مع ان
مع ان كل ذلك دين بحسب الظاهر فليتامل قوله ابهم للتعظيم • يعني ترك
التصريح بذكر اسمه عليه السلام تعظيما لشانه ويمكن ان يقال تنبيها على ان
كونه مقوم سنن اليقين امر جلي قوله على استحسان استصحاب • الاستحسان
عد الشئ حسنا والاستصحاب جعل الشئ مصاحبا فالمعنى عد جعل
النبي عليه السلام اياهم مصاحبين لنفسه حسنا قوله لبراعة الاستهلال
البراعة التفوق يقال برع الرجل براعة اذا فاق على اصحابه في العلم وغيره
والاستهلال اول صوت الصبي ثم استعير لاول كل شئ فبراعة الاستهلال
في اللغة تفوق الابتداء وفي الاصطلاح كون الابتداء مناسبا للمقصود بان
يكون فيه اشارة الى ما سيق الكلام لاجله وهو انما يكون سببا لبراعة
الاستهلال اي تفوق الابتداء وكماله وتسميته بها تسمية للمسبب باسم
تنبيها على كمال السبب في السببية وانما جعل ذكر الالفاظ التي فيها اشارة الى
المقصود في اول الخطبة براعة الاستهلال لتفوقه على سائر الخطبا التي لا يكون
فيها تلك الاشارة وانما ذكر اللام في المفعول له لعدم كونه فعلا لفاعل الفعل
المعلل به قوله اعني الاستحسان • وهو دليل نفسا كان اجماعا او قياسا
خفيا وقع في مقابلة القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام فلا يطلق على
نفس الدليل من غير مقابلة ثم انه غلب في اصطلاح اهل الاصول على القياس
الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين و
الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه قوله
وليس كذلك • اذ المراد بما ذكر معانيها اللغوية لان مبنى الخطب على الاوضاع
اللغوية لانه خطاب قبل معرفة الاصطلاح والشروع في تحصيله قوله وبعد
قيل بالضم او الرفع • اي • واحضر • بعد الحمد لله تعالى والصلوة على النبي واله •
فالواو للاستيناف او لعطف الانشاء على مثله او على الخبر على نحو قوله تعالى وبشر
الذين امنوا الاية قوله فهذه • اي الامور المستحضرة في العقل على وجه الاجمال
واورد اسم الاشارة لبيانها واسماء الاشارة وبما تستعمل في الامور المحققة
وان كان وضعها للامور المحسوسة المشاهدة لكن لا بد من نكتة وهي ههنا تنزيلها
منزلة المحسوس المشاهد للمبالغة في كمال تعينها وتشخصها وتحققها وقوعها كانها
محسوسة عند كل احد تستحق الاشارة الحسية وتحقيق الكلام مذكور في

في حاشيتنا على شرح الرسالة الوضعية قوله الفاء اما على توهم اما • ومثله في
بناء الامر على التوهم قوله شعر بلا الى انت مدرك ما مضى • ولا تبق شيئا اذا
كان خائبا • حيث جرسائق على توهم الباء في مدرك • او على تقديرها في نظم الكلام
بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف وفيه ان هذا يقتضي مناسبة بين الواو
واما مصححة لتعويضها عنها ويجوز ان يجعل الواو عاطفة محضة لا عوضا
عن اما فيكون التركيب بعد تقدير اما مثل قول المفتاح واما بعد فان خلاصة
الاصلين ولا غبار في ذلك كذا قيل ويرد عليه ان توهم اما لم يعتبره احد من
النحويين وتقدير اما مشروط بان يكون ما بعد الفاء امرا او نهيا ناصبا لما قبلها
او مفسرا له كما ذكره الرضي قوله والمعقول القياس • وقيل المعقول الاجماع و
القياس والمنقول اما في الادلة • او الكتاب والسنة على ما قيل قوله خالية • بالخاء
المعجمة عن العبارات الممدوحة • وقوله حالية • بالحاء المهملة ولا يخفى ما بينهما من
الجناس المضارع قوله مغن عن التنقيح • توجيه اذ يحتمل ان يكون نظمها مغنيا
عن تنقيحها ويحتمل ان تكون هي مغنية عن كتاب التنقيح ولا يخفى ان هذا الكلام على التوجيه
حسن لطيف ووجيه قوله ونحواها • الحري كسلمى وحمراء وعشراء المفهوم
قوله والتوفيق تهيئة اه • وقيل جعل التدبير موافقا للتقدير او جعل الله فعل
عبده موافقا لما يحبه ويرضاه قوله خير سلم • بفتح اللام وتشديدها واحد
السلاليم التي يرتقى عليها قوله وقاية • بالكسر والفتح حفظ الشئ عما يضره ولا
يخفى ما في قوله • اي حفظا لاقدام العقل والفهم • من الاستعارة بالكناية والتخييل
والزلل • بالزاء المعجمة عدم ثبات القدم عند الوضع على الارض وذهابها عن موضعها
قوله على اللغو او الاستقرار • يعني بالتوزيع ويحتمل ان يكون كلاهما في كل منهما فعلى
تقدير الاستقرار يكون صفة لوقاية او حالا عن الزلل واما كونه حالا عن وقاية او صفة
للزلل ففيه ما لا يخفى قوله انه قريب تمثيل • لكمال علم تعالى بافعال العباد واقوالهم
واطلاعه على احوالهم بحال من قرب من جهة المكان حقيقة • لا تحقيق • لتنزهه
تعالى عن المكان قوله فلا يرد السؤال المشهور • وهو ان الله سبحانه وتعالى كثيرا ما يسئل
ولا يقبل ولا يجيب الدعوة كذا نقل عنه قيل اجابة الدعوة وعد صدق من الله
لا خلف فيه ورد الحاجة فلم يقض في الحال فذلك لوجوه منها ان الاجابة حاصلة
لا محالة فان اجابة الدعوة غير قضاء الحاجة فاجابة الدعوة ان يقول العبد يا رب
فيقول له لبيك يا عبدي وهذا موعود موجود لكل موحد وقضاء الحاجة
اعطاء المراد وذلك قد يكون في الحال وقد يكون في المال ومنها انه شرط طلبة الاجابة

لانه لما شاع بعدا ما بعد حتى صار بمنزلة لاقتران انها به قبل
نزل منزلة متزلزة البنية فاورد الفاء • منه •
بان يكون الاصل اما بعد فحذف اما كثيرا لاستعمال ولالة الفاء
والفرق بين التقدم والتقدير بان التقدم كما في القبل بواسطة الوهم
وربما تذكره في نظم الكلام كما ذكرنا والتقدير حكم بانها مقدرة واقعة
في صحف وهي كما في المفتاح •

اجابة العبد اياه تكليفا فيما دعى اليه قوله مقدمة · بكسر الدال وبفتحها بمعنى ما يذكر قبل الشروع فى المقصود لارتباطها به ونفعه فيها وهى مقدمة الكتاب و اما مقدمة العلم فهى ما يتوقف عليه الشروع فى مسائله وهو معرفة حده و موضوعه وغايته كذا قال المحقق الدوانى وجوز الفتح ولم يلتفت الى ما قاله العلامة الزمخشرى فى الفائق ان الفتح خلف لكونه معارضا برجحان الفتح على الكسر لفظا ومعنى فان اطلاق المقدمة بالكسر على معانيها المشهورة من مقدمة الجيش ومقدمة العلم ومقدمه الكتاب يحتاج الى التكلف اما فى اللفظ بان يجعل مشتقة من التقديم بمعنى التقدم واما فى المعنى بان يعتبر تقديم الامور المذكورة لنفسها لما فيها من استحقاق التقدم او يعتبر تقديم مقدمة الجيش لبقية الجيش و تقديم مقدمتى العلم والكتاب ان يعرفهما على من لم يعرفهما ولا يحتاج فى اطلاق المقدمة بالفتح على شئ من التكلفين قوله فى تبيين حد العلم وتعيين موضوعه و غايته · فى اختيار التبيين فى الحد والتعيين فى الموضوع والغاية اشارة الى ان المعدود من المقدمة تصور العلم والتصديق بموضوعية موضوعه والتصديق بفائدة كذا نقل عنه وفى قوله · فان طالب كل شئ مضبوطة بجهة وحدة · اشارة الى امور ثلثة احدها ان المطلوب قد يكون امرا واحدا فلا بد للطالب ان يتصوره كذلك اذ لو لم يتصوره اصلا امتنع التوجه اليه فضلا عن الطلب وان تصوره باعتبار امر شامل وقصد تحصيله فى ضمن جزئى غير معين امتنع طلبه لانه فعل اختيارى لا يتاتى الا بارادة متعلقة بخصوصية المطلوب موقوفة على امتيازه عما عداه وثانيها انه قد يكون متكثرا ليس لكثرته جهة وحدة فلا بد للطالب من تصور كل واحد على قياس ما مر وثالثها انه قد يكون متكثرا لكثرته جهة وحدة ففيه بالنظر الى الطالب اربع احتمالات الاول ان لا يتصورها اصلا والثانى ان يتصورها بما يعمها وغيرها ويقصدها فى ضمن جزئى غير معين والثالث ان يتوجه الى تصور كل واحد منها بخصوصه والرابع ان يتصورها بجهة وحدتها ولما امتنع الاول لم يتعرض لهما بل تعرض للرابع بقوله · حقه ان يعرفها · بتلك الجهة لا بجهة الكثرة · ليلزم ان ما يعنى و ضياع وقته فيما لا يعنى · هذا تحقيق ما ذكره المص فى حواشى شرح المختصر وما ذكره المحقق الشريف ثمة فى غاية الاضطراب وبعد ههنا بحث وهو ان هذا يستلزم امورا مثل ان الماشى يجب ان يتصور عند كل خطوة جميع ما يتوقف ويتعلق بتميزها عما عداها بخصوصه ممتازا عن غيره لكون وضع رفع قدمه ووضعه والمسافر الواقف بينهما ارتفاعا وانخفاضا وسرعة حركة رجله وبطئها الى غير ذلك ومثل ان كل من يطلب

يطلب علما من العلوم المدونة فقبل اشتغاله الاختيارى به تصوره بخصوصه ممتازا عن غيره ومثل ان كل من يطلب تحصيل مجهول تصورى بالنظر او غيره فقد تصوره سابقا بوجه ما و ميزه عما عداه واللوازم كما ترى محل اشكال لا يقال يجوز ان يكون لكل من هذه المجهولات وجه كذلك بديهى يحصل للطالب قبل طلبه لانا نقول لا كلام فى الجواز · انما التردد فى الوقوع سيما فيما يتعلق بالوضع و الاصطلاح مثل العلوم ونحوها ثم ان المطلوب اذا كان كثرة لها جهة وحدة فعند معرفتها بتلك الجهة لا شك ان المطلوب بكل واحد منها لا تلك الجهة مع انه لم يتصور كل واحد بوجه مخصوص به يمتاز عما عداه بل ربما لم يتصور واحد منها كذلك بل بوجه شامل لها فقوله الطلب لا يتاتى الا بامتياز المطلوب عما عداه على الاطلاق محل نظر قوله يمتاز به عند الطالب · بحسب المفهوم · وموضوع الذى يمتاز به · بحسب الذات وقال المحقق الشريف فى شرح مواقف الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلوم بالاصالة وللمعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك وقيل اراد بامتياز العلم فى نفسه امتيازه مع قطع النظر عن الطالب وعلمه بقرينة جعل هذا مقابلا للامتياز عند الطالب وليس المراد بقوله وموضوعه الذى يمتاز به فى نفسه · عن سائر المطالب · انه بالموضوع لا يمتاز عند الطالب بل المراد انه يمتاز فى نفسه ايضا بخلاف التعريف · والعوارض الذاتية يجوز اسناد التمييز اليها · بحسب الظاهر · لكن · الموضوع · اختير · على الاعراض الذاتية فى اسناد التمييز اليه ههنا · لانه المشهور عند الجمهور · وقيل كون الموضوع من الانضباط لان الموضوع اما امر واحد او امور قليلة متناسبة بخلاف الاعراض الذاتية فانها انواع خمسة واصنافا غير متناهية فان كل احد ان يثبت على الموضوع ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فالصالح للتمييز انما هو الموضوع لا الاعراض الذاتية قوله ولما اقتضى المقام تقديم الاول · يعنى التعريف فان المقام مقام التعليم وتمييز العلم المشروع فيه للطالب لا تمييزه فى نفسه عن غيره كذا نقل عنه قوله وهو · يعنى اصول الفقه وانما لم يؤنث لانه صار بعد النقل كالمذكر · لقب لهذا العلم · قال المحقق الشريف هو فى اعلام الاجناس لان اصول الفقه كلى يتناول افرادا متعددة اذ القائم منه بزيد غير ما قام بعمرو شخصا وان اتحدا معلوما ها ولما احتيج الى نقل هذا اللفظ عن معناه الاضافى جعلوه علما للعلم المخصوص على ما عهد فى اللغة يعنى ان المتعارف عند اهل اللغة انه اذا نقل المركب الاضافى عن معناه الاصلى جعل علما يشهد التتبع للموارد

وقيل هو من الاعلام الشخصية لا الجنسية لان اعلام الجنس انما تكون فى الامور التى لا تحقق لها الا فى ضمن افرادها كالحقيقة والماهية وليس كذلك اصول الفقه فانه امر متحقق فى نفسه سواء علم ام لا وانما الذى لا تحقق له الا بعد العلم بالقواعد هو العلم بها فالعلم بذلك العلم من حيث انه ليس كذلك

على حاشية شرح مختصر المنار للسيد الشريف

منه

قوله فله بكل اعتبار تعريف • والفرق بين الاعتبارين انه باعتبار اللقبية مفرد لا يلاحظ فيه حال الاجزاء وباعتبار الاضافة مركب يعتبر فيه حالها وايضا معناه لقبا علم ومعناه مضافا معلوم وقد ناقش بانه بعد معرفة الاجزاء بالتعريف يحصل هيئة المركب بداهة فكما لا يعرف غلام الرجل بالتعريف لا يعرف اصول الفقه به قوله قدم ابن الحاجب اللقبي • نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب حيث قال اما احدهما لقبا فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية واما احدهما مضافا فالاصول الادلة والفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال هذا كلامه • ويلزم التكرار في تعريف الفقه • وتفسيره لانه اورده في اللقبي اولا ثم اورده في الاضافي • وقدم صاحب التنقيح الاضافي • نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والتعريف باعتبار الاضافة يحتاج الى تعريف المضاف و المضاف اليه فنقل للمضاف تعريفين مقبولا ومزيفا وللمضاف اليه تعريفين صرح بتزييف احدهما ودون الاخر ثم اخترع تعريفا ثالثا وبهذا صار معنى الفقه معلوما فامكن ذكره في اللقبي ولا يلزم منه التكرار الا انه • لزم تقديم غير المقصود بالذات • اذ المقصود هو المعنى العلمي لما عرفت • وقدم • المص هنا المقصود على وجه لم يلزم منه التكرار • كما لا يخفى على اولي الابصار قوله حيث قيل علم • هو بمعنى الاسم وهو الحاصل بالمصدر لا المصدر وهذا يعلم بالوجدان اي ملكة • وهي عبارة عن كيفية راسخة للنفس بها يتمكن من استحضار المسائل المدونة بلا تجشم كسب جديد ومن استحصالها ما لم يخرج من القوة الى الفعل قيل اشتراط الملكة يستلزم ان لا يكون العالم بمسائل النحو مثلا بالاحصول ملكة نحويا وهذا بعيد واجيب بانه ليس نحوي على تقدير ان يكون اسماء العلوم موضوعة باذاء الملكات لكنه نحوي باعتبار وضعها لمجرد العلم بها ولا فساد في ذلك واذا اريد بالعلم الملكة التي • يقتدر بها • على الادراكات الجزئية الحاصلة • من ادراك القواعد مرة بعد اخرى فلا يدخل علم الله وعلم الرسول وعلم جبرئيل عليهما السلام • اذ لم يحصل من ادراك القواعد مرة بعد اخرى • او اصولها وقواعد • وهذا المعنى ارجح من الاول لان اطلاق اسماء العلوم محمول عليه اشيع الا ترى انهم قالوا لكل علم موضوع ومبادئ • اوادراكها • واذا اريد بالعلم الاصولي والقواعد اوادراكها يدخل في التعريف علم الله وعلم

اي المقصود في الاعلام الاصطلاحية عند ارباب الفن كما ان المقصود من اصول الفقه بالنظر الى الاصطلاح الخاص عند ارباب الفن هو جعل اصول الفقه

وعلم الرسول وجبرئيل عليهما السلام مع ان تلك العلوم ليست اصول الفقه • ويخرج • تلك العلوم بقوله ليعرف به احوال الادلة والاحكام الشرعيتين • لان الباء للسببية الظاهرة في التسبب القريب وعلم الله بتلك الاحوال ليس بسبب القواعد والعلم بها وكذا علم الرسول وجبرئيل عليهما السلام هكذا قيل قوله لانها موقوفة على الشرع يعني انتساب الادلة الى الشارع بمعنى كونها منصوصة فيها لا بمعنى كونها موقوفة على الشرع وقوله لان القرآن الذي هو بعضها اه • تعليل للنفي قوله فلا يليق جعله موقوفا على الشرع • ولا يلزم الدور قوله والمراد بها ههنا ادراكاتها • يعني المراد ادراك تلك الاحوال الجزئية • على وجه كلي اجمالي لا جزئي كما لا يخفى كذا نقل عنه قوله والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري • وانما قال ما يمكن التوصل دون ما يتوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل كفى امكانه فلا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده لخرج عن التعريف ما لم ينظر فيه ابدا وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة لان الفاسد لا يمكن ان يتوصل به الى مطلوب خبري اذ ليس هو في نفسه سببا للتوصل ولا آلة له ولو كان قد يفضي اليه فذلك اتفاقي ليس من حيث انه وسيلة فلو لم يقيد واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها وان اقتصر على الاطلاق لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح والفاسد في ذلك والحكم بكون الاضاءة في الفاسد اتفاقيا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلي يصير به بعضها وسيلة الى بعض ويخص بفساد الصورة او بوضع ما ليس بدليل مكانه وتقييد المطلوب بالخبري لاخراج القول الشارح ولو قيد بالتصوري كان حدا للدور وانجر دعنهما فالمشترك بينهما اعني الموصل الى المجهول حيث كان التوصل اعم من ان يكون الى علم او ظن توليدا او اعدادا لزوما او عادة يتناول التعريف القطعي والظني ويصح على المذاهب كلها واريد بالنظر ما يتناول النظر بالقلب بتفسيره والنظر في احواله وصفاته فيشمل المقدمات التي هي بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله اوصل اليه كالعالم للصانع • وحيث اريد بالامكان معنى يجامع للفعل والوجوب اندرج في الحد مقدمات منفردة عن اعتبار الترتيب معها وان كانت مرتبة في الواقع واما اذا اخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها فلا تكون مقدمات ما خوذة مع الترتيب دليلا في اصطلاح هذا الفن ومعنى النظر في احواله

ذكر جملة اقوال النظار الفاسد لا يمكن التوصل به

ذكر جملة من مذاهب الاربعة المشهورة المذكورة في مواقف وغيره

اي على طريق الامكان العام الذي يجامع معه الفعل والوجوب بخلاف الامكان الخاص فانه يجامع الفعل دون الوجوب

ان يجعل الحال تارة محمولا للموضوع واخرى موضوعا للمحمول مثلا كما قلنا العالم حادث وكل حادث لمحدث يتوصل به الى ان يقال العالم لمحدث ومعنى النظر فى نفسه ان يترتب المقدمات الحاصلة بالعمل المذكور ليتج ذلك المطلوب والمراد بالنظر فى الشئ ان يقع النظر فيه ويتعلق بكل جزء منه والنظر فى المقدمات لما خوذة مع الترتيب ليس بهذا المعنى لا يقال يجوز ان يتعلق نظر اخر بمقدمات لما خوذة مع الترتيب غير النظر الذى وقع جزءا لانا نقول لم يقع مقدمات لما خوذة مع الترتيب بمنزلة المقدمات الغير لما خوذة مع الترتيب بالنسبة الى المطلوب الخبرى الذى يستفاد من ذلك النظر الثانى وبهذا التحقيق يندفع ما قيل يجوز ان يتعلق الترتيب بالمقدمات المرتبة لما خوذة مع الهيئة مثلا يمكن ان يقال العالم متغير ولا شئ من القديم بمتغير مقدمتان مرتبتان مثل هذا الترتيب وكلما كانت مقدمتان مرتبتان مثل هذا الترتيب تنتجان سلب الاكبر عن الاصغر فانما تنتجان سلب الاكبر عن الاصغر قوله وبالجملة ما ثبت بخطاب الشارع اه هذا اصطلاح الفقهاء فانهم يطلقون الحكم على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة ونحوهما مجازا بطريق اطلاق المصدر على المفعول لكنه لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية قوله والشافعية يعرفون الحكم بخطاب الله اه هذا التعريف منقول عن الاشعرى كذا فى التوضيح وقيل ان بعض الاشاعرة اقصروا على قولهم فى التعريف خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والبعض الاخر زاد وا قيد الاقتضاء والتخيير فقوله خطاب الله يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك واعترض بانه غير مانع لانه يدخل فى هذا التعريف القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم ولله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال فى القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء والتخيير اذ معنى 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 بانه لا حاجة الى هذه الزيادة لان قيد الحيثية مراد فى المعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث

قوله زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير

من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال فى نحو النقض من حيث انها افعال المكلفين وهذا ظاهر واعترض بانه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها وما نعية النجاسة عنها فالتزمه بعضهم وزاد فى التعريف قيدا يعمه ويجعله شاملا للحكم الوضعى فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اى وضع الشارع وجعله وانواع الخطاب الوضعى المتفق عليها عند الشافعية ثلثة الخطاب بالسببية وبالشرطية وبالمانعية واما عندنا فاقسام الحكم بتعلق شئ بشئ على ما هو المذكور فى الكتاب بخمسة الحكم بالركنية وبالعلية وبالسببية وبالشرطية وبالمانعية اه واجاب بعضهم بانا لا نم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مناقشة معه وعلى تقدير التعريف ولو سلم فلا نم حزوجها عن الحد فان مرادنا بالاقتضاء او التخيير اعم من الصريح والضمنى وخطاب الوضع من قبيل الضمنى اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها فى الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا فى جميع الاسباب والشروط والموانع وقد يتوهم ان هذا التعميم لا يدفع الاشكال لان فى مثل قولنا الدلوك سبب لوجوب الصلوة حكمين احدهما الحكم بالسببية والثانى وجوب الصلوة عند الدلوك ولهذا التعميم دخل الثانى فى التعريف وليس هو ماذة الاشكال وانما هى الاول وهذا التعميم لا يفيد تناوله وهذا غلط منشاؤه عدم الاحاطة بمعنى الاقتضاء الضمنى فان معناه ان يكون فى الخطاب اقتضاء لكن لا صريحا بل فى ضمنه ومعلوم ان فى ضمن الحكم يكون الدلوك سببا لوجوب الصلوة اقتضاء اداء الصلوة عند الدلوك قوله ويدخل الاحوال فى الاثبات يعنى يراد بدخل الاحوال فيه كونها معتبرة فى كبرى الدليل الاقترانى الذى يستدل به على مسائل الفقه وملازمة الدليل الاستثنائى واعلم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم مثلا اذا استدل على ما بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هى تلك القضية الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدل عليها بالملازمة الكلية مع

قال الاكمل فى حواشى التلويح عنا فلا غرض فى هذا المقام ان نبحث عن ان كل واحد من هذه الاقسام الثلثة هل يتحقق فى كل واحد من الاقسام الثلثة الاخر ام لا وانما المقصود ان نبين ان الحكم الوضعى هل يدخل فى تعريف الحكم الشرعى ام لا وقد بينا ان الحكم الوضعى داخل فى تعريف الحكم الشرعى لان معنى قولنا الدلوك سبب لوجوب الصلوة ان الله تعالى اوجب الصلوة عند الدلوك وكذا معنى قولنا الطهارة شرط لصحة الصلوة ان الله تعالى اوجب الصلوة مع الطهارة وكذا معنى قولنا النجاسة مانعة عن الصلوة ان الله تعالى اوجب الصلوة مع ازالة النجاسة وقيل يدل لما ذكرنا ان الحكم الوضعى لو لم يكن داخلا فى تعريف الحكم الشرعى لكان خارجا عنه لان الحكم الشرعى لا ينحصر فى الحكم التكليفى فقط بل هو اعم منه ومن الوضعى ومن الخارج عنهما كالاباحة الشرعية فيكون التعريف غير مانع لدخول الحكم الوضعى والخارج عنهما فيه وهو باطل

وجود الملزوم فالملازمة الكلية هي تلك القضية الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت
لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون ثابتا لكن القياس دال على ثبوت
هذا الحكم فيكون ثابتا ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم
اذا كان مشتملا على شرائط يذكر في موضعها وذلك ان لا يكون الدليل منسوخا
ولا يكون له معارض مساو او راجح فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى
او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود كذا في التوضيح **قوله**
سواء كانت محمولات اه • واعلم ان احوال الادلة ثلثة اقسام الاول ما يبحث عنها
وهو كونها مثبتة للاحكام والثاني ما لا يبحث عنها لكن لها مدخل في الحوق
ما هو مبحوث عنها لكونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك والثالث
ما ليس كذلك ولا يبحث عنه في هذا العلم لكونها قديمة وغير ذلك فالقسم الاول
يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا
وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن
بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد
يقع محمولا فيها نحو النكرة في سياق النفي عامة وكذلك احوال الاحكام ثلثة اقسام ايضا
الاول ما يكون مبحوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة والثاني ما له مدخل
في الحوق ما هو مبحوث 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 القضايا او قد يكون موضوعا
وقد يكون محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة
لا يثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة واما الثالث من القسمين فيعزل
عن هذا العلم ومسائله واعلم ان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا
عرفت انواع الحكم واي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصية
ناشيه من الحكم لكون هذا الشيء علة لذلك الشيء فان هذا الحكم لا يمكن اثباته
بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف كونها عبادة او
عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف
باختلافا فعال المكلفين لان العقوبات لا يمكن اثباتها بالقياس ثم المباحث
المتعلقة بالمحكوم عليه ومعرفة الاهلية والعوارض التي تعرض على الاهلية
سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام
باختلاف المحكوم عليه بالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل بطريق

بطريق الاقتراني هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا
شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم توجد العوارض مما تعترض ثبوت
هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى
قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف
فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الاستثنائي
هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات
يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الى اخره فعلم ان جميع المباحث المتقدمة
مندرجة تحت تلك القضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه و
هذا القدر من التوضيح وان كان على التفصيل • الا انه يشفي العليل • ويروي الغليل •
قوله والمشهور في تعريفه • يعني في التعريف اللقبي ما ذكره ابن الحاجب وهو
• العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن
ادلتها التفصيلية وعدل • ممص عنه ههنا لوجهين • احدهما • ان المتبادر من
القواعد انما هو قواعد العلم على الاطلاق • سواء كان كبرى الاقتراني او ملازمة
الاستثنائي والقاعدة اصطلاحا قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على احكام
جزئيات موضوعها وتسمى احكام جزئيات الموضوع من حيث انها احكام فروعا
واستخراجها منها تفريعا • لكنه ليس بمستقيم ههنا اذ لا نسلم انها مطلقا الى ما ذكر
لان المراد بالتوصل كما صرح به ضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول
عند الاستدلال • مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مامور الشارع وكل مامور
الشارع فهو واجب فقولنا الحج مامور الشارع هي الصغرى وقولنا كل مامور
الشارع واجب هي الكبرى فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية
التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه • بالنظر
الاول • كما في المثال المذكور وضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول
• ليخرج ذلك المطلب من القوة الى الفعل • هو معنى التوصل بها الى الفقه • وكثير
من قواعد الاصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لا يمكن وقوعها كبرى
لما ينتج ذلك المطلب • وهو ظ • واريد بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة
ويندرج علم سائر الاحوال تحت العلم بالقواعد بناء على ان تحصيل القاعدة الكلية
يتوقف على البحث عن احوال الادلة التي لا بد منها في دلالتها من وجود شرائطها و
ارتفاع موانعها اذ لو لم يوجد شرائطها او كان له مانع من الدلالة لم يكن لها
دلالة على الاحكام فلم يمكن استنباط الاحكام منها وتلك القاعدة لما كانت

متعلقة باستنباط الاحكام واثباتها فصدورها كلية كما يتوقف على احوال الادلة
يتوقف على احوال الاحكام ايضا فلا يمكن اثباتها بالقياس مثل كون الشئ علة لحكم اذ
استنباط الحكم بالقياس الذى هى مساواة الفرع للاصل فى علة الحكم لا يمكن الا
بعد العلم بكون شئ ما علة لحكم الاصل وموجود فى الفرع فاثبات علية ذلك
الشئ لحكم الاصل اذا كان بالقياس كان دورا • فخلاف المعهود والمتعارف وكونه
سببا عن العدول • عن التعريف المشهور الوجه • الثانى • من وجهى العدول • ان المفسر
التوصل بضم القاعدة الكلية الى الصغرى المسهلة للحصول ليخرج الحط الفقهى
من القوة الى الفعل • عن جواب المراد • بالتوصل • التوصل القريب المستفاد من الباء
السببية الظاهرة فى السبب القريب و • من اطلاق التوصل الى الفقه اذ فى البعيد
يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه و هذا • ليس بمستقيم • لان الموصل القريب
الى الحط انما هو الدليل نفسه لا جزؤه الذى هو القضية فان ايصالها اليه بعيد
ولقائل ان يقول التوصل مشعر بالاعتماد للوصول وهو ههنا الترتيب والترتيب
بالحقيقة متعلق بالقضايا فانها هى التى تقدم بعضها وتؤخر اخرى فالتوصل بها
الى الحط هى القضايا التى تقع اجزاء للدليل و وجه تخصيصها بكبرى الشكل الاول
وما هو بمنزلتها انما هى العمدة فى الايصال الى الحط كما تقرر فى موضعه و بمنزلة الجزء
الاخير من الموصل فهى المتوصل به القريب على ان قولهم العلم بالقضايا التى يتوصل
بها الى الفقه توصلا قريبا دال على ان قرب توصل تلك القضايا انما تعتبر بالنسبة
الى ما عداها من القضايا التى يتوصل بها الى الفقه لا بالنسبة الى الدليل او غيره قوله
ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا وتعريف المركب موقوفا • يعنى ان
حيث يصح تركيبها مثلا لا بد فى معرفة البيت من معرفة الارض والجدار والسقف
من حيث يصح تاليفها البيت منها لا من حيث انها جواهر او اعراض او نحو ذلك فان قيل
ان اريد معرفة المركب بكنهه فلا بد من معرفة مفرداته كذلك وان اريد معرفته بوجه ما
فلا حاجة الى معرفتها اصلا لجواز تصوره باعتبار عارض اجيب بان الحصر ممنوع بل المراد
معرفته من حيث هو مركب تركيبا خاصا فلا بد من معرفة المفردات من حيث يصح تركيبها
بوجه خاص فان الباقى محتاج الى معرفة اجزاء البيت من حيث يصح التيامها وما
يتعلق بذلك من الاستقامة والاعوجاج ونحو ذلك لا من حيث انها مركبة او بسيطة
او نحو ذلك مما لا دخل لها فى صحة تركيبه منها واصول الفقه مركبا اضافيا فى دال
على معنى كذلك فلا بد من معرفة مفرداته من حيث يصح الاضافة بينها • وترك تعريف
الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء الصورى • لما يقال جزء صورى الا الاضافة ليست

ليست جزء من العبارة لا لان الجزء الصورى انما يستعمل فى الاجسام لان الجزء الذى
به الشئ بالفعل جزء صورى مطلقا • لاشتهار ان الاضافة وان كان مضافها اسم
معنى وهو ما دل على شئ باعتبار معنى • اى صفة له سواء كان قائما بنفسه او
بغيره كالمكتوب والمضمر وحاصل المشتق وما فى معناه كذا قال المحقق الشريف فى
شرح المختصر وههنا بحث اما اولا فلان ما ذكر ليس معنى اصطلاحيا للاسم المعنى
لا عند النحوى ولا عند غيره واما ثانيا فلان المكتوب باعتبار ما وضع هو له
لغة قائم بغيره فجعله قائما بنفسه تكلف بعيد واما ثالثا فلان المشتق شامل
لاسم الزمان والمكان والآلة ولا شئ منها يدل على شئ باعتبار معنى اى صفة له
فان الدال على ذلك الوجه هو اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة فاسم المكان
مثلا يدل على شئ باعتبار الحدث وليس الحدث صفة له وقد يقال يلزم مما ذكر ان
يكون العلم والقدرة والسواد والبياض مثلا اسم عين والقادر والعالم والاسود
والابيض اسم معنى • تقييد الاختصاص باعتبار ذلك المعنى • يعنى الصفة الداخلة
فى مفهوم المضاف • وان كان اسم عين • وهو ما ليس كذلك • تقييده مطلقا • اى
غير مقيد بصفة داخلة فى مسمى المضاف كذا قال المحقق الشريف وهذا انما يستقيم
بان يجعل كل ما يدخل فيه المعنى وان لم يكن مشتقا فيقال اسم المعنى فيصح ما قيل ان
اسم العين يفيد الاختصاص باعتبار مدلوله الالتزامى واسم المعنى باعتبار
مدلوله التضمنى قوله فالمراد باصول الفقه ادلة تختص دلالتها بالفقه • فيه
اشارة الى ان المعتبر فى المضاف معناه الاصطلاحى المنقول اليه كما ان المعتبر فى
المضاف اليه كذلك مع انه اعتبر فيها سيانى معناه اللغوى وصرح بان المختار ان
لا نقل فيه وهل هذا الا تناقض قوله ولما توقف معرفة المضاف من حيث هو
مضاف على معرفة المضاف اليه • فيه انه انما يكون كذلك اذا كان المعتبر فى تعريف المضاف
من حيث هو مضاف وههنا ليس كذلك بل التعريف للمضاف نفسه • فلم تعريف
الفقه • يعنى ان معرفة المضاف من حيث هو مضاف يتوقف على معرفة المضاف
اليه فاذا احتاجا الى التعريف وجب تقديم المضاف اليه على المضاف ولذا قال
الآمدى فى الاحكام اصول الفقه مؤلف من مضاف ومضاف اليه ولن يعرف
المضاف قبل معرفة المضاف اليه فلا جرم وجب تعريف معنى الفقه اولا ثم
معنى الاصول ثانيا • واما اخره • الشيخ ابن الحاجب وصاحب التنقيح • نظرا الى
الظاهر • لان الخفا ههنا لعدم معلومية ذاتى المضافين لا باعتبار حيثية
الاضافة فقد ما تعريف ما هو مقدم وهو المضاف قوله هذا التعريف • يعنى

وفى بعض النسخ اذ الاسم معناها مشتقا او فى معناه •
تقييد للاختصاص باعتبار ذلك المعنى لا تقييد مطلقا •
اراد بالمعنى ههنا ما هو مدلول للاسم المعنى عند النحويين •
بان يقال المكتوب عبارة عن القرطاس المكتظة التى اتصفت •
بكونها عنوة ومنقوشة •

قال المحقق فى شرح المختصر اصول الفقه مركب اضافى باعتبار مفرداته ومزجى باعتبار
فى الاصطلاح لما يتبين ان الظن والدليل لا يقال الاصل الدليل ثم قال فان قلت لنا اصل
العلم بان الامر للوجوب فاقض فيها وفيه • ملخصا •

معرفة النفس مالها وما عليها • منقول عن الامام ايضح وكانه اراد • بالمعرفة
هيهنا الملكة الحاصلة من تتبع القواعد فانه لو سلم انها في اللغة مطلقة لكن
تعلقها ههنا بعاملين بعدها اعني مالها وما عليها دالين على استغراق جميع
احكامها ادلة واعدل شاهد على التقييد • لامتناع كل مالها وما عليها
لاعن دليل وقوة استنباط • وهذا لا يحصل الا بالملكة الحاصلة من تتبع القواعد
ولما ورد انه اذا اريد بمالها وما عليها كل مالها وما عليها لزم ان لا يصدق هذا
التعريف على بعض من هو فقيه بالاجماع لثبوت لا ادري عنه في بعض المسائل اجاب
عنه بقوله • ولا ينافي ذلك عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام
كمالك رح • فانه نقل انه رح • سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا
ادري لجواز ان يكون ذلك • لتعارض الادلة او • لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال
لاستدعائه زمانا • وهذا الجواب مبني على القول بعدم تجزي الاجتهاد وهو
معتبر عند الاكثرين كما اشار اليه المحصي في حواشي شرح المختصر • واراد بالنفس
النفس الانسانية مطلقا • يعني سواء كانت • الروح الجسماني الحال في البدن كما قال به
جمهور اهل السنة او المركب من الروح والبدن • واراد • بمالها وما عليها احكام
ما ينتفع او يتضرر دنيوية كانت او اخروية • وليس المراد بمعرفة مالها وما عليها
تصورهما ولا التصديق بثبوتهما • لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور الصلوة
وغيرها • ولا عن التصديق • بوجودهما في نفس الامر قوله فخرج بقيد النفس
يعني اذا اريد بالمعرفة ملكة الحاصلة من تتبع القواعد وبالنفس النفس الانسانية
• خرج علم الله تعالى ومعرفة جبرئيل • ولا يخفى ان خروج علم الله تعالى بارادة • ملكة
الحاصلة من تتبع القواعد قوله ثم لما كان هذا التعريف متناولا للاعتقاديات
كوجوب الايمان ونحوه • والوجدانيات • اي الاخلاق الباطنة والعمليات كالصلوة
والصوم ونحوهما • وكان • معرفة مالها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام
ومن الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور
القلب في الصلوة ونحو ذلك ومن العمليات هي الفقه المصطلح و • لم يقل ههنا تعريف
الفقه • المصطلح اعني • المأخوذ في اصول الفقه زيد قيد عملا • على قوله مالها او
ما عليها ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف • ولم
يزد ذلك القيد كالامام • ايضح رح • اراد الشمول • اي اطلق الفقه على العلم
بمالها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات
فره سمي الكلام فقها اكبر قوله فان قيل • حاصله ان المعرفة اذا قيدت بكونها

وقد توقف ابن الحاجب في مسئلة تجزي الاجتهاد وهو معتبر عند الاكثرين فلا
يرجح عنده احد الطرفين •

قال في التلويح يجوز ان يراد بالنفس العلم نفسه لا ان له تعلقا بالنفس
بل هو صفة قائمة بها ويجوز ان يراد بالنفس النفس الانسانية لا ان
العلم حال فيها بل هو صفة قائمة بالروح المجرد المدبر للبدن الذي
هو النفس الانسانية عند الاكثرين ويجوز ان يراد بالنفس ما يعم
الروح والبدن فقوله فيما سيجيء يعني بها الروح تخصيص بعض
ما يتناوله لفظ النفس •

بكونها عن دليل فلا يتناول الوجدانيات المدركة بالوجدان حتى يحتاج الى قوله
عملا الاخراجها وحاصل الجواب انك قد عرفت ان المراد بمالها وما عليها في الوجدانيات
احكامها من الوجوب ونحوه ولا شك انها تدرك بالدليل والثابت بالوجدانيات
انما هو انفسها كما في العمليات فان احكامها تعرف بالدليل ووجودها بالحس ولا
يخفى ان ايراد هذا السؤال مما لا مساس له بعد بيان ان المراد بالمعرفة سبب المعرفة
الخاصة اعني الملكة الحاصلة من تتبع القواعد ثم يرد على صاحب التنقيح حيث
قال في التوضيح المراد بالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل كما اشير اليه في التلويح
وبالجملة كلام محص لا يخلو عن الخبط والاضطراب بما لا يخفى على اولي الالباب
قوله خرج به التصورات • قيل لم يظهر خروج تصورات الاحكام بمجرد اضافة
العلم الى الحكم لان الاحكام اي النسبة التامة كما انه يتعلق بها التصديق يتعلق
بها التصور ايضا كما في الشاك فانه يتردد في طرفي النسبة اي وقوعها ولا وقوعها
والتردد فيهما بدون تصورهما محال غايته انه ليس عنده رجحان لاحدهما واذعان
له لكن نقول هذه التصورات خارجة بقوله العلم بالاحكام على المتعارف
لان المتبادر في العرف من قولنا العلم بالحكم التصديق به قوله خرج به الاحكام
العقلية • يعني خرج بقوله الشرعية الاحكام الغير المأخوذة من الشرع كالاحكام
المأخوذة من العقل • كالحكم بالتماثل والاختلاف • وحدوث العالم او من الحس
• كالحكم بحرارة النار او • من الوضع والاصطلاح • كالحكم برفع الفاعل • او
خرج بقوله العملية الاحكام الشرعية • النظرية • وتسمى اعتقادية واصلية
• كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات كالاخلاق و • بقوله عن ادلتها • علم الله
وعلم الرسول وجبرئيل عم وعلم المقلد وما علم ضرورة كون من الدين • كوجوب
الصلوة واجبة وكذا كون الزكوة والصوم واجبين فان ذلك لم يحصل من ادلتها
وقوله • فانه ليس من الفقه عندهم • ما خوذ من كلام المحقق الشريف في حاشية
شرح المختصر ولا يخفى ان الاولى بالتعليل ان يقال لان هذه لم تحصل من ادلتها
كما اشرنا اليه انفا وفي قوله • متعلق بالعلم دون الاحكام • اشارة الى دفع ما
يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وح لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام
الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا من الادلة وتقرير
الدفع انه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء
ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد
وان كان مستندا الى قول المجتهد مستند الى علم المستند الى الدليل الحكم لكنه

لم يحصل من النظر في الدليل بالذات بل بالواسطة والمتبادر من العبارة الحصول منه بالذات فلا شك في خروج علم المقلد قوله والخلاف كالعلم عن المقتضي والثاني مثلا • قال المحقق الشريف في حواشي شرح المختصر وبالتفصيلية خرج ما يقال في علم الخلاف من ثبوت الوجوب بالمقتضي وانتفائه بالثاني فان المقتضي لثبوت الوجوب دليل اجمالي وكذا الثاني مثلا يقال الصلوة واجبة لان مقتضي ذلك ثابت فيقال الحق ان ذلك لا يفيد علما ما لم يلاحظ الدليل بخصوصه على تقدير الافادة بالتفصيلية لان ذلك ليس مخصوصا بذلك الحكم مالم يضف اليه قوله ههنا مايبتنى على بناء المجهول • لانه يجيء متعديا • يقال ابنيت الدار بمعنى بنيته • او على بناء المعلوم يقال بنى عليه فابتنى • عليه غيره • من حيث يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث يبتنى عليه علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لابد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرته امر واما قال ههنا اي في مقام بيان المضاف وتعريفه لان المعاني اخر في مقام اخر قوله ونقل في الاصطلاح الى الدليل كما نقل الى الراجح والقاعدة الكلية والمستصحب • هذه اربعة معان اصطلاحية تناسب المعنى اللغوي فان المرجوع كالمجاز مثلا له نوع ابتناء على الراجح كالحقيقة وكذا الطاري بالقياس الى المستصحب والمدلول الى الدليل وفروع القاعدة مبتنية عليها كذا قال المحقق الشريف ويرد عليه انه قد يطلق على معنى خامس في باب القياس وهو المقيس عليه فالمناسب ان يتعرض له وكانه اختار مذهب البعض من ان الاصل هناك يطلق على دليل الحكم وان الاطلاق على المقيس عليه باعتبار المعنى اللغوي قوله ان النقل خلاف الاصل بمعنى المستصحب ولا ضرورة في العدول عن الاصل • اليه • الاولى ولا داعي الى العدول اليه اذ لا يتوقف العدول على الضرورة بل يكفي كون العدول اولى لان الابتناء كما يشمل الحسي • كابتناء السقف على الجدران وابتناء اعالي الجدار على اساسه واغصان الشجرة على ساقها كذلك • يشمل • الابتناء العقلي • كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي • وبالاضافة • الى الفقه الذي هو معنى عقلي • يعلم ان الابتناء ههنا عقلي • فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه • ويستند اليه • ولا معنى لمبتنى العلم • ومستنده • الا دليله او ما يتوقف عليه دليله • من الاجتهاد والترجيح وغيرهما اذ مما ذكر من النقل خلاف الاصل ولا ضرورة تدعو اليه لا يكون بمعنى الدليل يستفاد من الاضافة الى الفقه فغير مشمول للغير مقصود بالذات فيندفع ما يقال ان بمعنى الغرض اي الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى جعله

الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للحق وغيره فان الحاجة عند عدم الارتكاب الى المحذور النقل واما المحذور والشمول لغير الحق فيندفع بالاضافة كما عرفت • بقي ههنا شيء وهو ان اصول الفقه على ما فسر لا يصدق على الفن المخصوص اذ ليس نفس ادلة الفقه بل هو العلم الباحث عن احوال الادلة الاجمالية قوله واذا حمل على الثاني يكون فيه نقلان • اعلم انهم ههنا نقلين الاول نقل الاصول الى الادلة والثاني نقل اصول الفقه الى العلم والارتكاب الى النقل الثاني ضروري والارتكاب الى النقل الاول لاقتضائه خروج مباحث الترجيح والاجتهاد عنه ولهذا قال المحقق في شرح المختصر لو حمل الاصول على معناه اللغوي حتى يكون معناه ما يستند اليه الفقه سواء كان دليلا له او لا يشمل الاقسام اي اقسام ما تضمنه العلم فلم يحتج الى نقل المركب الاضافي من معناه الاصلي الى العلمي كما ذهب اليه الجمهور ولناصر ان يقول ان المعنى اللغوي يتناول ما ليس من معلوماته قطعا كالادلة التفصيلية مع ان لفظ اصول الفقه بلا اضافة العلم اليه يستعمل شايعا ذايعا في العلم المخصوص بلا قرينة ويفهم السامع منه ذلك بدونها ولا يختص ذلك بالمعلومات النقلية فيجب القول بضرورة علمية المعلومات المخصوصة بالغلبة لانها الطريق للنقل نعم يرد على الجمهور المناقشة بان المصير الى النقل الاول غير محتاج اليه بل يكفي ان يبقى الاصول على معناه اللغوي ولا يراد به الدليل بالنقل ولا بقرينة الاضافة الى الفقه لانه لا يعتبر بعد النقل الى العلمية فيبقى عبثا فظهر ضعف ما ذكر في الوجه الاول وتبين ان الصواب حمل الاصول على معناه اللغوي والمصير الى نقل اصول الفقه الى معنى العلم قوله اعلم ان موضوع كل علم ما يبحث فيه • اي في ذلك العلم لان التعريف لموضوع العلم بحيث ينطبق على كل علم لا الما هو موضوع كل علم اذ ليس لنا موضوع كذلك فالضمير المجرور راجع الى العلم لا الى كل علم واحترز بقوله • عن اعراضه الذاتية • عن موضوع مسئلة حمل عليه العرض الذاتي لما هو اعم منه من موضوع العلم ولا يريبك في شان التعريف ان موضوع العلم قد يكون اشياء متعددة ولا يصدق على المتعدد انه يبحث في العلم عن اعراضها الذاتية اذ ليس للجميع عرض ذاتي بل يبحث عن العرض الذاتي لكل واحد منها اذ ليس معنى كون الموضوع اشياء متعددة ان جميع فرد للموضوع بل كل واحد منها موضوع للعلم وهذا انسب بالحكم بتعدد الموضوع قيل تعيين موضوع العلم مرجعه السماع اذ العلم الذي يبحث فيه عن الانسان يحتمل ان يكون موضوعه المتجب ويكون الانسان واسطة للعرض الحال المبحوث عنها في العلم فلم لم يسمع من الحد وان موضوعه الانسان لا يعلم موضوع

عفا الله عنه والدين وجميع المسلمين

للعلم قوله يلحقه لذاته • قيل معنى العروض للذات ان لا يكون بينه وبين الذات
واسطة فى العروض بان لا يكون الذات معروضا لمعروض وذلك يشمل العارض
الذى بينه وبين الذات واسطة فى الثبوت وعلة اتصاف الذات بالعارض لاجلها
وبايجابها والعارض الذى بينه وبين الذات واسطة فى التصديق والارادة
ان تعرف الواسطة فى العروض وفى الثبوت وفى التصديق فارجع الى الشرح الجديد
للرسالة الشمسية فانا قد بينا فيه قوله او بجزء المساوى له • قيد الجزء بالمساوى
لانه ما يلحقه بجزء الاعم وان عد المتاخرون من الاعراض الذاتية لكنه ليس بصحيح
بل الحق ان الاعراض الذاتية ما يلحقه لذاته او لمساويه سواء كان ذلك المساوى
جزء له او خارجا عنه ولذا قيد الخارج ايضا بالمساوى قوله الاول • يعنى ما
يلحقه لذاته • كالتكلم للانسان فان الكلى جزئيه دخلا فيه • ومثل فى التلويح
بالادراك للانسان ويرد عليه ان الانسان عبارة عن الحيوان الناطق على ما هو
المشهور فلحوق الادراك له بواسطة كونه حساسا ناطقا ولا دخل للجوهر ذى
الابعاد والنامى والمتحرك بالارادة فى ذلك فيكون منشاؤه الجزء المساوى لا الذات
الا ان يقال انه عبارة عن النفس الناطقة والمراد من الادراك ادراك الكليات وليس مراد
من هذا الكلام المناقشة فى المثال بل التنبيه على حقيقة الحال قوله وما سوى ذلك
يعنى ان ما ذكر من المذكورات هى الاعراض الذاتية ولا يبحث فى العلم الا عنها لان المهم فى العلم
بيان احوال موضوعه والاعراض الذاتية للشئ احواله فى الحقيقة كما ذكره المحقق
الشريف فى حواشى شرح الرسالة الشمسية ولا يخفى ان ما ذكره نظرا الى ما
اعتبره المتقدمون صحيح مطلقا واما بالنظر الى ما اعتبره المتاخرون فليس بصحيح اذ
العارض لجزء اعم ليس حال الموضوع فى الحقيقة وما سوى هذه المذكورات • اعراض
غريبة لا يبحث عنها فى العلم • لانها فى الحقيقة احوال لاشياء اخر ذهى بالقياس
اليها اعراض ذاتيه فيجاز ان يبحث عنها فى العلوم الباحثة عن احوال تلك
الاشياء مثلا الحركة بالقياس الى الابيض عرض غريب وبالقياس الى الجسم عرض ذاتى
فيبحث عن الحركة فى العلم الذى موضوعه الجسم قيل العرض الذاتى ما يختص بذلك الشئ
ويشمل افراده اما على الاطلاق كالمثلث فانه يساوى زواياه الثلث قائمتين
او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله شاملين له ويختصان به كالاستقامة
والانحناء المفسر بما يتناول الاستدارة وغيرها بالقياس الى الخط والانحناء
وان كان يوجد فى السطوح ايضا لكنه معنى اخر عند التحقيق وان تشاركا فى الاطلاق
الاسم وفى بعض الوجوه فمن العرض الذاتى ما يحمل على كلية الموضوع وهو

وهو الشامل له على الاطلاق ومنه ما لا يحمل على كلية الموضوع وهو الذى يشمله
على سبيل التقابل اذ ليس شئ من هذين المتقابلين محمولا على كلية الموضوع بل على
بعضه لكن ينبغى ان لا يحتاج المرضوع فى عروضه الى ان يصير نوعا معينا بتهياء
لقبوله كالجسم فانه لا يحتاج فى عروض الحركة والسكون له الى ان يصير نوعا معينا
من الانواع التى تحته فكل واحد من الحركة والسكون من الاعراض الذاتيه الشاملة
للجسم على سبيل التقابل بخلاف الضحك فان الجسم بل الحيوان يحتاج فى عروضه
له الى ان يصير انسانا فهو من الاعراض الغريبة لهما وايضا ليس اللاحق بتوسط
الجزء الاعم عرضا ذاتيا يبحث عنه فى العلم لان الاعراض اللاحقة بواسطة الجزء
تعم الموضوع وغيره فلا تكون من الآثار المطلوبة له لان كل شئ له استعداد مخصوص
به فهو بذلك الاستعداد طالب لآثاره واعراض معينة هى المسماة بالآثار المطلوبة
له ولا شك انها تكون مختصة به لا عامة شاملة له ولغيره والمبحوث عنه فى
العلم هو الآثار المطلوبة اذ المبحوث فيه معرفة حال الموضوع كالانسان مثلا من
حيث انه انسان واللاحق بتوسط الجزء الاعم كالحيوان ليس من احوال الانسان
واحكامه بل من احوال الحيوان فلا يبحث عنه فيه بل فى علم الحيوان ان دون له علم
وايضا لو جعل اللاحق بتوسط الجزء الاعم من الاعراض الذاتية التى يبحث عنها
فى العلم يلزم اختلاط مسائل العلم الاعلى بمسائل العلم الادنى اذا كان ذلك الاعم
موضوعا العلم كما فى الكرة مطلقا والكرة المتحركة والحاصل ان المقصود فى كل علم
من العلوم المدونة بيان احوال موضوعه عما عنى احواله التى توجد فيه ولا توجد
فى غيره ولا يكون وجودها فيه بتوسط نوع مندرج تحته فان ما يوجد فى
غيره لا يكون من احواله حقيقة بل من احوال ما هو اعم منه والذى يوجد فيه
فقط لكنه لا يستعد لعروضه ما لم يصر نوعا مخصوصا من انواعه كان من احوال
ذلك النوع لان احواله الحقيقية فى هذين الحالين لان يبحث عنها فى علمين
موضوعهما ذلك الاعم او الاخص وقد يقيد اللاحق بواسطة الجزء الاعم
بما يختصه بالموضوع فلا يبعد عد من اعراضه الذاتية كل البعد بخلاف
ما يلحق بسبب الخارج الاعم فانه وان امكن ان يقيد بما يختصه لكن بعده عن
الذات اكثر من بعد ما يلحق بجزء الاعم فيبعد عد من الاعراض الذاتية قوله والمراد
بالبحث • يعنى ان المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية • حملها على موضوع العلم • بان
يجعل موضوع بعينه موضوع المسائل ويثبت له ما هو عرض ذاتى له • اما
مطلقا • غير مقيد • نحو الدليل السمى يثبت الحكم الشرعى او مقيدا بعروض ذاتى •

فيه اشارة الى ان لحوق هذا للذاتية غير مسلم

• نحو الدليل لما اول يفيد الظن او حملها • على نوع الموضوع • بان يجعل نوعه
موضوع مسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي له • اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب
او مقيدا نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة • وقيل او يثبت ما يعرضه
لامر اعم بشرط ان لا يتجاوز في العموم عن الموضوع صرح به ناقد التنزيل نحو كل
مسكر حرام • او • حملها • على عرض ذاتي له • بان يجعل عرض ذاتي له موضوع مسئلة
ويثبت له ما هو عرض ذاتي له • اما مطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا
نحو الخاص لما اول يفيد الظن او • حملها • على نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب
الحكم مطلقا او مقيدا نحو المطلق المقارن لما يوجب حمله على يوجب الحكم مقيدا •
ومما ذكر علم ان كلا من الموضوع ونوعه والعرض الذاتي ونوعه قد يؤخذ مطلقا
وقد يؤخذ مقيدا بقيد • قوله فقيل انه الادلة والاجتهاد والترجيح • نظرا الى
الظاهر كذا قال المحقق الشريف يعني لم ينظروا في حقيقة تلك الاحوال حتى يجدون
ان تلك الاحوال راجعة الى احوال الادلة بل نظروا في ظاهر الاحوال ويجدونها
احوالا للترجيح والاجتهاد وجعلوا موضوع العلم الادلة والاجتهاد و
الترجيح لا يقال ان الاجتهاد عرض فكيف يكون جزء من الموضوع لانا نقول
العلوم الآلية قد يكون موضوعها العمل فيبحث عن كيفيته مع ان الغرض منها
حصول العمل في الخارج على ما ينبغي قوله وقال صاحب الاحكام انه الادلة •
الاربعة من حيث يستنبط عنها الاحكام • ولا بحث فيه عن احوال الاحكام بل انما
يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها قال العلامة القتادي في وطني انه
لا خلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الادلة جعل المباحث المتعلقة
بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات تقليلا
لكثرة الموضوع فانه اليق بوحدة العلم من الوحدة بالجهات والجيثيات كما جعل
المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات راجعة الى الاحكام من حيث الثبوت
ومن جعل الموضوع الاحكام ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح و
التفصيل قوله الادلة والاحكام • يعني ان موضوع اصول الفقه الادلة و
الاحكام كما ذهب اليه صاحب التنقيح وذلك لان جميع مباحثه راجعة الى اثبات
اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام واثبات الاحكام
بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل الفن هو الاثبات والثبوت وما يرفع
ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام
واثبات الاحكام بالادلة قال المحقق الشريف هذا مردود بان البحث عن الحكم بالجمع

وكذا الحال في قوله او عرض ذاتي له او على نوعه يعني ان يجعل
عرضه الذاتي او نوعه موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض
ذاتي له او ما يلحقه لامر اعم بالشرط المذكور كقول ارباب العقود
كل نحو له يجب كذا فانه يجب ان يكون مستغنيين لا بد ان يكون بينهما

في حواشي التلويح على ما نقل عن

راجع الى البحث عن الدليل السمعي ولا يخفى ان هذا الرد مردود لانه يمكن ان يرجع
حال الادلة ايضا الى حال الاحكام فان قولنا الكتاب القطعي الدلالة يثبت به
الفرضية في قولنا ان الفرضية تثبت بالكتاب القطعي فباعتبار الارجاع لا يستقيم
تعيين الادلة للموضوعية فلا بد من اعتبار الظن وجعل الموضوع مجموع الادلة
والاحكام قوله لان موضوع العلم اه • ما ذكره المص في هذا المقام حاصل البحث
الاول من المباحث الثلثة التي اوردها صدر الشريعة في التوضيح على ما ذكره المص
في حواشي التلويح قوله موضوعه كلا المضافين • كاصول الفقه فان البحث فيه
عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل
كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة او عقوبة فموضوعه
الادلة والاحكام جميعا قوله كان معتبرا في اتحادها اتحاد كل من الجزئين • اذ هي
كما تتحد باتحاد موضوعاتها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها قوله والا فلا يتعدد •
اي ان لم تكن المحمولات راجعة الى الاضافة المخصوصة فلا يتعدد • الموضوع • بل يكون
واحدا كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك فان
وجوب الفعل من حيث هو وجوب ليس اضافة لا بين الفعل والفاعل بل صفة للاضافة
كحسن المعاملة بين المعاملين ولا بين المكلف والدليل اذ لا يتوقف تعقل
الوجوب على تعقل الدليل بل التيقن به كما لا يتوقف تعقل وجود زيد على تعقل
موجده كذا قيل قوله واما اتحاد العلم على ذلك التقدير • اي على تقدير رجوع
محمولات الى تلك الاضافة • فلان ما خذ الفصل • وهو البحث عن الاعراض الذاتية
بمعنى حملها على موضوع العلم قوله فلانه لو تعدد • اي الموضوع على انتفاء ذلك
التقدير • فاما ان يتعدد بلا اشتراك • الموضوعات • في جامع او • يتعدد
• باشتراكها في جامع ذاتي او عرضي • والاقسام كلها باطلة بعضها اتفاقا
وبعضها عند المحققين قوله بل في الانتساب اليها • اي في كونها منسوبة
الى الصحة الخاصة التي هي الغاية في ذلك العلم كذا في التلويح قوله ان
يجرد نوعها اذ المراد يجمع اه • قال في حواشيه على التلويح ان تنوع الاعراض
انما يقتضي اختلاف العلم اذا لم تشترك في جنس هو هو بالبحث كاحوال الكلمة
المبحوث عنها في النحو والصرف والاشتقاق واما اذا اشتركت فيه كالرفع و
النصب والجر والجزم المشاركة في الاعراب فيجب الاتحاد قوله هذا تحقيق كلام
صاحب التنقيح بحث يندفع عنه اعتراضات التلويح • قال صاحب التنقيح قد
ذكروا ان العلم الواحد قد يكون اكثر من موضوع واحد كالطب يبحث فيه عن

احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان
المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شيء الى اخر كما ان في الاصول يبحث عن اثبات
الادلة الحكم وفي المنطق يبحث فيه عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او
تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن
احد المضافين وبعضها عن الاخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم
يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم اشياء كثيرة لان اتحاد العلم
واختلافه انما هو باتحاد المعلومات اي المسائل واختلافها فاختلاف
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 شيئان فعل
المكلف والمقدار وما اورد وان النظر وهو بدن الانسان والادوية فجوابه
ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض
ببعضها فالموضوع للجميع بدن الانسان قال صاحب التلويح فيه نظر لانه
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 متناسبة
والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط
تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي
للهندسة فانها تشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات
او في عرض كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة
وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تشارك في كونها منسوبة الى
الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يعملوا رعاية معنى يوجب
الوحدة وليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه
فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقض بنفسه لان موضوع
الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل
بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد والتشارك بين اثنين او
اكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق انتهى وحاصل اندفاع الاعتراض
بالتزام ان يختار ان المراد عدم تناسبها لكن لا مطلقا بل تناسبا تاما معتدا
به وذلك لا يحصل الا بتماثل المحمولات ان اتحد الموضوع او كان المبحوث عنه الاضافة

اي الاختلاط الاربعة وقيل العناصر الاربعة كما ذكرنا

الاضافة عن تعدد حتى اذا تعدد ولم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يحصل ذلك
التناسب اذ لا يوجب اشتراك المسائل في واحد من الجزئين الموضوع والمحمول فتختلف
العلوم ضرورة وهو معنى قولهم فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم واما الاعتراض
بالتزام المناقضة فانه قائل ان الادلة موضوع الاصول كالاحكام مع ان كلا منهما
امور متعددة ولا اضافة بينهما وكذا التصور والتصديق فانه قائل بانهما موضوع
المنطق مع اثبات الاضافة بينهما فمغالطة بحرى في جميع موضوعات العلوم
فيقال مثلا لا يجوز ان يكون الكلمة موضوع النحو لان محمولات مسائله ليست
اعراضا ذاتية لمفهومها بل لما يصدق عليه وهو غير متناه والموضوع يجب ان يكون
متناهيا مضبوطا وكذا الحال في البواقي وحلها انها من باب اشتباه العارض بالمعروض
والتباس الكلي بجزئياته فان الموضوع معروض المفهوم وهو نفس الطبيعة الموجودة
في ضمن جزئيات غير متناهية فموضوع الاصول الدليل الشرعي الشامل لكل الادلة
وموضوع المنطق المعلوم الشامل للتصوري والتصديقي والعرض الذاتي
حقيقة للاول وهو اثبات الحكم الشرعي والثاني الايصال الى المجهول واما
تفاصيل الاحوال الواقعة محمولات لمسائل فيهما فراجعه الى الاثبات والايصال كذا
قال المصنف في حواشي التلويح ولا يخفى ان ما ذكره من الحال يستدعي ان يكون العرض الذاتي
في كل العلمين امرا واحدا وان يكون خصوصيات الاعراض المبحوث عنها اعراضا
غريبة ولا يلتزمه احد وقد اجاب المحقق الفناري عن النظر المذكور بان المراد
عدم المناسبة التامة الضابطة للكثرة عند الفهم فبيان اللزوم من جهة البحث
مع جهة الوحدة الضابطة للمسائل الرابطة للموضوعات بها يوجب ملاحظتها
في كل مسئلة والربط هو المراد وفيه انه مع تكلفه اذا كان المراد بالاضافة مجرد
الربط لم يرد اعتراض صاحب التلويح على القوم لانهم ايضا اعتبروا الربط ولاحظوا
جهة الوحدة فيما جوزوا ان تتعدد الموضوع قوله كل حكمه ومصلحة تترتب على
فعل تسمى غاية • قيل يشير بهذا التفصيل وبيان مغايرة الغاية والفائدة للغرض و
العلة الغائية الى دفع توهم استلزام كون الافعال الاختيارية ذا فائدة وغاية
كونها معللة بالاغراض مع ان هذا مناف لما تقرر عند الاشاعرة من كون افعاله تعالى
اختيارية غير معللة بالاغراض • وفائدة مرجع ترتبها عليه • فتختلفان اعتبارا
وتتغايران في الافعال الاختيارية وغيرها ويعلم من هذا مادة افتراق الغاية والفائدة
من الغرض لان الغرض لا يكون الا في الفعل الاختياري • واما الغرض يسمى علة غائية
ايضا فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله • قيل تفسير الغرض بهذا غير مطرد فانك

ولقد تصدى المصنف في حواشي التلويح حيث قال بعد بيان
كلام صاحب التلويح وفيه ان ما ذكره صاحب التلويح
فاطن ان يسلط واطن على ان يطلع على ان ليس كل الغرض
المنصف ان يقف على مراده وجهده وفقنا لتحقيق الحق
الوقوف على مراده وجهده وفقنا لتحقيق الحق

اذا تاملت علمت ان هذا فى الحقيقة تفسير للعلة الغائية فالمناسب ان يقال الغرض
مايكون مقصودا من الفعل وقيل الحق ان العلة الغائية هى الحصول الذهنى والغرض
هو الحصول الخارجى وفيه انه يشكل بالموجودات الذهنية اللهم الا ان يراد
بالوجود الخارجى الوجود الاصيل اعنى وجود الاشياء فى انفسها • والعلة
لعليته فلا يوجد فى افعال الله • اى فيه ان القوم قد صرحوا بان العلة الغائية
علة لعلية العلة الفاعلية فيلزم كونه تعالى معلولا للعلة الغائية فيلزم
استكماله تعالى بالغير وهذا هو المراد من كلام القدماء ان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض
والا يلزم استكماله بالغير والمتاخرون حملوه على غير ذلك فاشكل الامر عليهم
قوله فاعلم ان فائدة الاصول وغايته معرفة الاحكام الربانية • وهى سبب الفوز
بالسعادة الدينية والدنيوية وقيل فائدة العلم بكيفية استنباط الاحكام
عن الادلة التفصيلية وما لهما واحد وقال المص فى حواشى شرح المختصر ان فائدة
بالنظر الى المجتهد معرفتها احكام الله بطريق الاستنباط وبالنظر الى المقلد معرفتها
بسهولة معرفة احكامه تعالى التى استنبطها المجتهد قوله فالمختص بالمتن فى الفن •
لان الفن والفرق ان الاول يشمل المتن الاصلى وغيره بخلاف الثانى فان المتن فى هذا
الفن معرفة الاحكام الربانية التى تحصل فى المقصدين واما الحواشى الاستنباط
وما يتعلق به فهو من تتمات هذا الفن وليست بمقصودة فى هذا الفن وان كانت
مقصودة فى هذا الفن • او • نقول المختص بالمتن • هو الكتاب • لا فى الكتاب لان المتن
فيه لمقدمة ايضا لامنه وهذا ظ قوله وجه الضبط ان الدليل • يعنى الشرعى
اما وحى • وهو فى الاصل الكلام الخفى ثم نقل الى الكلام المخصوص • او غيره والوحى
اما متلو • فى الجملة ومعنى كونه متلوا ان يكون منوطا بتلاوته احكام مثل وجوبها
فى الصلوة وحرمتها على الجنب والحائض وقيل ان يتعلق بنظمه الاعجاز وجواز
الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض وقيل ان يظهر ما هو مكتوب فى اللوح
المحفوظ ومتعبد به لا يجوز لجبرئيل ولا للرسول عليهما السلام ولا لغيرهما تغييره
وتبديله بما يفيد فائدته لكونه معجزا او متحدى به وقيل تلاوة جبرئيل عم على
الرسول عم وتلاوة الرسول على الامة • فالكتاب والا • اى وان لم يكن الوحى
متلوا • فالسنة • ولا يخفى انه لا يتناول السنة الفعلية الا ان يجمع اختصاص
الوحى بالكلام ولذا فسر المص كلام التلويح فى حواشيه والا فالسنة بقولها
وان لم يكن الوحى متلوا سواء كان لفظا او لا فيدخل فيها فعل الرسول وتقريره كالحديث
• وغير الوحى ان كان قول كل مجتهد فى عصر فالاجماع والا فالقياس • والمراد بقول كل

كل مجتهد الكلام النفسى لا النطقى وقيل القول حقيقة او حكما فيتناول قول
البعض وسكوت الباقى او قول البعض وعمل الباقى ولا يخفى ان قوله والا فالقياس
مرسل وفى التحقيق وجه الضبط الدليل الشرعى اما ان يكون واردا من جهة الرسول
او لم يكن والاول ان كان متلوا فهو الكتاب وان لم يكن فهو السنة والثانى ان
شرط فيه عصمة رصد رمنه عن الخطأ فهو الاجماع وان لم يشترط فهو القياس
لكن الاولى ان يضاف ذلك الى الاستقراء الصحيح لان الدلائل الموجبة للاصالة لم تعم
الا على هذه الاربعة لان العقل يوجب حصرها على الاربعة • قوله واما شرائع
من قبلنا • جواب عما يرد على الحصر من كيف يثبت الانحصار فى هذه الاربعة و
كثير من الاحكام يثبت بشرائع من قبلنا وبالعرف وبتعامل الناس واستصحاب الحال
والظ والاظهر والاخذ بالاحتياط والقرعة وبشهادة القلب وبالتحرى وبالعلل
وبالاسباب والشروط التى فى معنى العلل وبالقواعد الكلية واصول الابواب وآثار
الصحابة وكبار التابعين الذين زاحمهم فى الفتوى فكلها خارجة عن هذه الاربعة
وتقرير الجواب انا لا نم انها خارجة عنها بل كلها راجعة الى هذه الاربعة اما شرائع
من قبلنا فبعضها راجع الى الكتاب • اذا قصه الله بلا انكار • وبعضها الى السنة •
اذا قصه الرسول عم بلا انكار لما انها صارت شريعة لنا • والعرف والتعامل •
ملحقان بالاجماع • العملى • والاستصحاب • عمل بحكم ثبت بالكتاب او السنة او
الاجماع او القياس • والتحرى عمل بالاحد الاربعة • قال الله فايما تولوا فثم وجه
نزلت فيمن اشتبهت عليهم القبلة وقال عم فليتحر الصواب واجمعت الامة على
جواز التحرى عند الحاجة وورد فيه السنة والآثار • والعمل بالظ والاظهر
عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط بقوله عم دع ما يريبك الى ما لا يريبك
والقرعة لتطييب القلب • عمل • بالسنة او الاجماع • وشهادة القلب عمل بالسنة لانه
عم قال لوابصة استفت قلبك والعلل وما فى معناها ملحقة بالقياس • وآثار
الصحابة وكبار التابعين عمل بشبهة الحديث • يعنى بشبهة كونها من الحديث
لاحتمال سماع الصحابة عنه عم وسماع التابعين عنهم • او • عمل بقوله
عم اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله عم خير القرون قرنى الذى
انا فيهم ثم الذين يلونهم الحديث • قوله فرتب على اربعة اركان لبيان احوال الادلة
الاربعة • الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات
والشرف • قوله الركن الاول فى الكتاب • هو فى اللغة اسم للمكتوب ثم غلب فى عرف
الشرع على كتاب الله تعالى المثبت فى المصاحف كما غلب فى عرف اهل العربية على الكتاب

• اى ملفقا عند المحققين ومن غير رجوع ببعض عند الشافعية

• فلا تتكل بنسخ التلاوة الباقى للحكم

• اى لحال البقاء لعدم صحة نزيل

• اى الجامع الكبير والزيادات

• اى اسما ومعنى وحكما او غير الخاتمة

• وتبعه ظ فيما اقر النبى عليه السلام وافعاله

سيبويه كذا في التلويح قيل ما هو اسم للمكتوب لغة ليس مع اللام وكرا الغالب في عرف الشرع بخلاف الغالب في عرف العربية فانه مع اللام علما اسما للكتاب بسيبويه والكتاب كان غالبا ايضا في التورية قوله يطلق عند الاصوليين على الكل والكلي المشترك اه عدل عما ذكر في التلويح من انه يطلق عندهم على المجموع وعلى كل جزء منه لان قوله وعلى كل جزء منه يتناول بعمومه كل حرف من حروف المباني ولا يطلق على القرآن عندهم كما سيأتي لان يخشهم عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء لم يقل انما يبحث عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك اية اية لان مجموع القرآن كما في التلويح لا يطابق الدعوى لوجوه الاول انه تعرض في الدعوى للاطلاق على المجموع ولم يتعرض له في الدليل الثاني ان الجزء في الدعوى يتناول حروف المباني كما عرفت وقوله من حيث انه دليل على الحكم لا يطابقه اذ لا دلالة له فيها الثالث ان الخصوص المستفاد من قوله وذلك اية اية لا يطابق عموم قوله وعلى كل جزء منه ويمكن ان يقال المراد بقوله وعلى كل جزء على كل جزء يدل على الحكم كما يفهم من التعليل ثم دليلية كل جزء يستلزم دليلية الكل (اي صاحب التلويح) وظهوره لم يتعرض له في الدليل غايته ان دليلية الكل بالنسبة الى الكل المدلولات بخلاف دليلية الجزء فانه لا يستلزم دليلية كل جزء واما قوله لا مجموع القرآن فمعناه لا مجموعه فقط وبهذا يندفع عدم انطباق الدليل على الدعوى بناء على انه تعرض في الدعوى لاطلاقه على المجموع ولم يذكر في الدليل ولان الخصوص المستفاد من قوله وذلك اية اية لا يطابق عموم قوله وعلى كل جزء منه على ان الاطلاق على المجموع مقرر عند الكل فلا وجه للعدول كما يشهد به العدول قوله مختصة بها الاختصاص بمجموع الصفات لا كل واحد لان غير الاعجاز من تلك الصفات ليس مختصا بها كذا قيل فلم اد اشتراك المجموع واختصاصه الا ان اشتراك المجموع يقتضي اشتراك كل واحد قوله لان الكتبة يعني في المصاحف الكثيرة والنقل متواترا فلا يرد انهما كانا في زمانه عم قوله وبعضهم الانزال والنقل اه ما ذكر من الدليل لا يقتضي اعتبار الانزال الا ان يقال النقل من حيث انه منزل قوله مع كونه غير بين لان كون القرآن للاعجاز مما لا يعرف مفهومه الا فراد من العلماء فلا يكون بينا ليس شاملا لكل جزء اذ المجزء هو السورة او مقدارها احتراز عن قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والاعجاز عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من اعجزته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل

قيل اعجاز القرآن من حيث الاخبار لا يتأتى لان الاخبار عن المغيبات انما يكون معجزا باعتبار افادة العلم وقيل ان معنى القرآن ينتظم معجزا باعتبار علم الله تعالى به وهو غير مخلوق البتة

وقيل باسلوبه وقيل بصرف العقول عن المعارضة والصحيح ان اعجاز كلام الله تعالى هو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة قوله واقصر بعضهم وهو صاحب التنقيح على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عداه القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث النبوية والالهية ومنسوخ التلاوة لا ينقل شيء منها بين دفتي المصحف والقراءات الشاذة لم ينقل بطريق التواتر واما التسمية التي في اوائل السور فالمشهور على ما هو المذكور في كثير من كتب المتقدمين من مذهب ابي حنيفة رح انها ليست من القرآن قوله واورد انه الخ يعني ان خصص النقل في المصاحف بالكل لا يوافق غرض الاصولي وهو تعريف القرآن الذي هو دليل الفقه لغرضه البعض اذ الاستدلال انما هو بالبعض لا الكل ولا يشمل الكل والبعض وان ابقي على عمومه يدخل فيما نقل في المصاحف الحرف والكلمة والحركة والسكون بل الكلمتان نحو لله بل ثلث كلمات نحو ولله ولا يسمى قرآنا في العرف يعني لا عند الاصوليين ولا عند الفقهاء لعدم تعلق غرضهم بها وان عدها القراء وان خصص بالكلام التام يخرج مركب ليس بتام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب واقول اريد بعض منه دال على المعنى وقيل اريد بعض قصد نقله وهو ما له اختصاص بالكل ولا يشترك بينه وبين العباد فيخرج حرف المباني من القرآن وهي احد اقسام الكلمة وبتناول الكلمة وما فوقها من القرآن وهذا هو الموافق لغرض الاصولي وذلك لان بحثه عن احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونهما دليلا شرعيا كما تقرر والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وقد عرف فيما مر وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة وهو ما لاجله لزمت النتيجة المتقدمتين كون العالم دليلا على الصانع باشتمالهما على الحدوث وهو ههنا قد يكون كلا اسما او فعلا او حرفا او كلمتين فصاعدا وقد يجاب عن اصل الايراد بان المراد تعيين القرآن الذي هو مناط الاحكام فاذ يكون المراد بالبعض ما يكون مناطا لحكم من الاحكام الشرعية فحرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب ولا يخفى ان هذا انما يناسب عرف الفقهاء واما على مذهب الاصوليين فالاقرب ان يراد كل جزء يدل على الحكم قوله ويدل على صحة ما قررنا ان الامام شمس الائمة السرخسي بعد ما وافق الفقهاء في كتبه الفقهية يعني فيما ذكر في المبسوط وغيره وكونه قرآنا قوله ان كل كلمة من القرآن قرآن حقيقة لا حكما ولا عرفا قيل اذا قرأ اية قصيرة هي كلمة واحدة نحو قوله تعالى مدهامتان او حرف واحد نحو قوله تعالى ص ق ن فانه هذ

قيل ما هو اسم للمكتوب لغة ليس مع اللام وكرا الغالب في عرف الشرع بخلاف الغالب في عرف العربية فانه مع اللام علما اسما للكتاب بسيبويه والكتاب كان غالبا ايضا في التورية

قيل ما هو اسم للمكتوب لغة ليس مع اللام وكرا الغالب في عرف الشرع بخلاف الغالب في عرف العربية فانه مع اللام علما اسما للكتاب بسيبويه والكتاب كان غالبا ايضا في التورية

ايات القرآن اختلف لمشايخ فيها فعلم ان ذلك ليس قرآنا فى عرف البعض للامر
بقراءة القرآن قوله وقد اختير ههنا تعريف يوافق الغرض اه • واختار المحقق
الفناري فى تعريفه ما هو اللائق حيث قال هو كلام الله المعبر من حيث تحقق
نزول نظمه العربي وما هو معناه المراد عند الله المنزل على رسولنا واحترز بقوله كلام
الله عن كلام غيره وبقوله المعبر عن قولنا الحمد لله رب العالمين لمستعمل لا على انه كلام
الله فانه ليس بقرآن وبقوله من حيث تحقق نزول نظمه العربي عن القراءات الشاذة
التى منها قراءة ابى وابن مسعود بانفرادهما وعن المنسوخ تلاوة بتى حكمه او لا وعن
البسملة التى فى غير النمل اذ لم يتحقق نزول نظمه على انه كلام لله تعالى وبقوله نظمه العربي
ليدخل القراءة بالفارسية على قول من يجوزها فان تحقق النزول فيها باعتبار نظمه
العربي الذى قام الفارسي مقامه بدليل لاع لا بى ع ر ع وبقوله وما هو بمعناه
المراد عند الله ليدخل ما لم يتحقق او لم يتواتر معناه بالمفسر به عند الناس كالمتشابهات
والمبينات لا بالحكم او الدليل القطعي وبقوله على رسولنا عن الكتب
المنزلة على الانبياء الاخر ثم قال وهذا التعريف اولى مما قيل هو المنزل على رسولنا
المكتوب فى المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة ومما قيل هو الكلام
المنزل للاعجاز بسورة منه ومما قيل ما نقل الينا من دفتى المصحف تواتر وذلك من
وجوه الاول خروج الحمد لله رب العالمين لا على انه كلام لله منه لانها الا بالغاية
الثاني عدم ذكر المصحف فيه فلا يرد الدور ولا يحتاج فى دفعه بما ذكر الثالث
تناول القراءة بالفارسية على ما هو مذهب الامام الاعظم بالاجماع بين الحقيقة
والمجاز كان يقال المراد بالمنزل والمكتوب والمنقول اعم مما هو كذلك حقيقة او
حكما الرابع عدم تناول القرآن بالمعنى القائم بذات الله فان الكلام ما تركب من كلمتين
والكلمة لفظ بخلاف قولهم المنزل على رسولنا والمنقول الينا والمكتوب فى المصاحف
قال الشيخ الامام سيف الدين الابهري ذكر فى شرح مختصر ابن الحاجب ان المراد ما تعلق
به النزول والكتب والقراءة والنقل فيتناول المعنى القائم بذاته تعالى قوله وهو
اللفظ الموضوع • يعني ان المراد بالنظم اللفظ الموضوع لمعنى • مفردا كان او مركبا •
وفى ذكر النظم دون اللفظ الذى معناه الرمى رعاية للادب وتعظيم للقرآن
لان النظم يدل على حسن الترتيب فى نفس الجواهر وفيه تشبيه كلمات القرآن
بنفس الجواهر فى المرغوبية • فالترتيب للحروف او الكلمات • الذى اعتبر فيه
الاستعارة • يعني استعارة ترتيب نفس الجواهر لترتيب الحروف والكلمات القرآنية
فتكون مصرحة قيل يجوز ان تعتبر مكنية بان يشبه الحروف والكلمات القرآنية بالآلى

بالآلى ويثبت النظم لها تخييلا وعلى التقديرين فى الاستعارة لطافة من حيث انه
جعلت الحروف والكلمات بمنزلة اللآلى • كيف لا يكون لمعنى • يعني ان المراد بالنظم
اللفظ الموضوع لمعنى لا اللفظ المهمل اذ المعتبر فيه ترتيب والكلمات الذى فيه استعارة
لطيفة وذلك لا يكون الا فى اللفظ الموضوع قوله خرج به النظم الغير المنزل • يعني به
غير الكتب السماوية وقيل يخرج به الكلام النفسي وفيه نظر قوله على غيره • من الانبياء
كالتورية والانجيل وغيرها قوله من منسوخ التلاوة • سواء بقى حكمه مثل الشيخ و
الشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله او لم يبق كما قيل ان سورة الاحزاب
كانت بقدر سورة البقرة فنسخ بعضها وبقى البعض ولا يخفى ان هذا التعريف
رسمي لانه اخذ فيه النقل وهو من العوارض ولهذا كان من انا قبل النقل فى زمن
النبي عم وقال صاحب التحقيق وتبعه شارح المغني انه ليس بحد حقيقي سواء اريد
تعريف مجموع الكتاب او تعريف ما يطلق عليه اسم الكتاب فى الشرع حقيقة او مجازا
حتى دخل فيه الكل والبعض لانه لم يعرض فيه للاعجاز وهو ذاتي للكتاب
بمحمود وفيه نظر لانا لا نم ان كل اعجاز ذاتيا له لانا قد نعقل الكتاب مع الذهول
عن الاعجاز على ان الآيات ومادونها ليس بمعجز اصلا فضلا عن كونه ذاتيا قوله ان المنقول
بلا تواتر سواء نقل بطريق الشهرة او الاحاد • قال المحقق فى شرح المختصر ما نقل
احادا فليس بقرآن لان القرآن مما يتوفر الدواعي على نقله لما تضمنه من التحدي والاعجاز
ولانه اصل سائر الاحكام والعادة تقضي بالتواتر فى تفاصيل ما هو كذلك فما لم
ينقل متواترا علم انه ليس قرآنا قطعا وبهذا الطريق يعلم ان القرآن لم يعارض وزاد بعضهم
شرطا • قال شارح المغني انما شرط التواتر فى نقل القرآن لان ما دون التواتر لا يبلغ
مرتبة العيان فلا يوجب العلم والايقان والكتاب اصل الشرايع وبه قامت الحجة فلا
بد من كونه يقينيا حتى لو صلى وقرأ فيها ما انفرد به ابن مسعود رض لم يجز لفقد التواتر فيما
تفرد به فلا يكون قرآنا وقراءة القرآن شرط لقوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن قوله لكنهم
اختلفوا • لا خلاف فى وجوب تواتر القرآن فى اصله وتفاصيل اجزائه واحاده
مكررة اما عقلا فلانه اصل الدين القويم واساس الشرع المستقيم وفيه موعظة
وتفصيل لكل شئ من الله العليم وكل ما كان كذلك فالعادة قاضية بتواتر تفاصيله
واما نقلا فلقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والحفظ انما يتحقق
بالتواتر قال الشافعي التواتر فى نقله كاف وقال ابو يوسف ومالك المعتبر التواتر فى قرائنه
لا فى نقله فقط وهو الحق اذ من الظاهر ان النقل اذا لم يكن على انه قرآن لا يفيد القرآنية
• قيل يشترط التواتر مطلقا سواء كان فى جوهر اللفظ او فى هيئته وقيل يشترط فى

الجوهر لا الهيئة • قال المحقق الفناري اختلف في وجوب التواتر في محل القرآن وضده ومرتبته فمنهم من قال بكفاية نقل الآحاد فيها والاصح عند المحققين من اهل السنة و الجماعة وجوبه نعم اشتراط التواتر فيما هو من قبيل الاداء وهو ما لا يتغير به جوهر الكلمة كالمد والقصر وغيرهما ساقط يعني لا يجب تواتره قوله اعلم ان القراءات السبع • المنسوبة الى القراء السبع وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم و حمزة والكسائي • منها • يعني من القراءات المذكورة • ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك • يوم الدين المنسوب الى الكسائي وعاصم • وملك • المنسوب الى غيرهما • ومنها ما لا يختلف به • خطوط المصاحف • وهو المسمى بالهيئة و قيل الاداء كالامالة وتخفيف الهمزة والتفخيم وغيرها كالمد • قيل كلها متواترة • بشرط صحة اسنادها اليهم وقال الاصفهاني ويشترط استقامة وجهها في العربية وفيه بحث فان صحة اسناد القرآن اذا ثبتت فقد اشتمل على امور ثلثة تواتر النقل وعدالة الرواة وعصمة المنقول عنه وشيء من الفضائل الثلثة لا يشترط في رواية العربية كقراءة ابن عامر في الفصل بين المضاف والمضاف اليه بالمفعول به في قوله قتل اولادهم شركائهم بنصب اولادهم وجر شركائهم فانه غير معروف من اهل العربية مجموعين على امتناعه معللين بان المضاف اليه من المضاف بمنزلة التنوين من المنون في تمامه به والفصل بينهما كالفصل بين العصا ولحائها واستدل على كون كلها متواترة بانها • لو لم تكن متواترة لزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم بط • فالملزوم مثله وحاصله انه لو لم يصدق ان كلها متواترة لصدق نقيضه وهو ان يكون بعضها غير متواتر وهو ان القرآن فيلزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر وهو بط ولا يمكن ان يصار الى بعض معين فيقال انه هو المتواتر دون الآخر وذلك البعض هو القرآن لانه تحكم باطل ولا الى بعض مبهم لانه يؤدي الى جواز نفي التواتر عن الجميع وهو بط قوله وقيل كلها مشهورة • لا متواترة • ولخاله صاحب البديع وظاهره مشكل • واعلم ان بعض العلماء اثبت تسع قراءات متواترة كالامام محيي السنة حيث زاد في تفسيره على السبعة المذكورة ابا جعفر يزيد بن القعقاع المدني وقال انه اخذ القراءة عن ابن عباس وابي هريرة رض وهما قرءا على ابي بن كعب وفي عين المعاني انه راو واحد وهو عيسى بن وردان وزاد ايضا ابا محمد يعقوب بن اسحق الحضرمي البصري وقال انه قرأ على ابي المنذر سلام بن سليمان الخراساني وقرأ سلام على عاصم وفي عين المعاني ان الثلثة رواة رفع وزيد ورويس وبعضهم اثبت عشرا وبعضهم اثبت احد عشر كصاحب عين المعاني فزاد على التسعة ابا حاتم سهل بن محمد البصري وخلف بن هشام البزاز

قال الامام النووي الناس انهم متعبدون بتلاوة وحفظ حروف ما انزل على سبعة احرف وان لا يجوز ذلك لغير الامام العالم بالاداء المتفق عليه المعتبر عند القراء لمؤنة على اختيارهم

وهو ابو جعفر بن محمد بن الحسين بن الحصين الشنبوذي

وقد ظن بعضهم ان قراءة متتابعات من قبيل الآحاد وهذا ليس بصحيح

البزاز وراويه ابو يعقوب المروزي اذا عرفت هذا فاقول لعل مراد من قال كلها مشهورة ان كون القراءات السبع المنسوبة الى القراء السبعة متواترة مشهور وكون ما عداها متواترة غير مشهور فلا اشكال فيما اختاره صاحب البديع على هذا الوجه فتدبر والمنة قوله ان الشاذ سواء نقل بطريق المشهورة او الآحاد لا يعطى له حكم القرآن • ولذا قال الاصفهاني ما لم يتواتر من القراءات الشاذة فحكمها في الصلوة حكم كلام البشر يعني لا يجوز الصلوة بها بل تفسد لانها كالتكلم بما ليس بقرآن نص عليه المحقق الفناري في تفسير الفاتحة قوله وان جاز العمل بمشهوره • فان القراءة المشهورة كقراءة ابن مسعود رض في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات تجب العمل وان لم يكن قرآنا بخلاف قضاء رمضان فان التتابع فيه انما هو بقراءة ابي قتادة من ايام اخر متتابعات وهي غير مشهورة كسائر القراءات الشاذة الغير المشهورة • لانه لا يخلو من ان يكون قرآنا او خبرا او رد بيانا • فلحن به فان غير الخبر الوارد كذلك لا يحتمله وعلى التقديرين يجب العمل به • وحاصله انه يتعين اما القرآن واما خبر الواحد لانه ان ثبت كونه قرآنا فذلك وان لم يثبت لا يكون اقل من خبر الواحد فيجب العمل به واجيب بانا لا نسلم انه اذا لم يثبت كونه قرآنا يكون خبر الواحد لان الراوي ما رآه خبرا يجوز ان يكون مذهبا للراوي ذكره بيانا لمعتقده وان سلم صحة كونه خبرا فلا نسلم صحة العمل به لانه مقطوع بخطائه لانه نقله قرآنا و هو ليس بقرآن قطعا والخبر المقطوع بخطائه لا يصح العمل به ولقائل ان يقول يجوز كونه مذهبا للراوي خطأ فاحش اذ لا يظن باحد من جهال العوام ان يذهب الى خبر في صحفه ويدعي انه قرآن وكذلك نسبته الخطأ الى الصحابة قوله فان قيل حاصل الاول ان الدليل عام فلم اشترط الشهرة في العمل بها وحاصل الثاني انه لا تقريب ههنا اذ المدعى جواز العمل والدليل افاد الوجوب وحاصل الجواب عن الاول انه اشترط الشهرة ليصح الزيادة بها على خاص الكتاب وذا لا يجوز بخبر الواحد وحاصل الجواب عن الثاني ان الجواز يستلزم الوجوب فافادة الوجوب افادة الجواز فيحصل التقريب • ولما كان نزاع الخصم في الجواز • حيث قال لا يجوز العمل بالقراءات الشاذة • عبر عن الوجوب بالجواز حيث قال وان جاز العمل بمشهوره مكان وان وجب العمل قوله و قال مالك والشافعي لا يجوز العمل به مطلقا لانه اه • وقد يقرر الاستدلال بان الراوي نقله قرآنا لا خبرا فقد نفى خبريته فلم يحتمل العمل بالخبرية وهو ليس بقرآن ايضا لعدم تواتره فقد تحقق خطأ الراوي والجواب انه لما نقله الثقة على انه قرآن فقد اخبر بانه قرآن فان صح انه قرآن فقد وجب العمل بالمنقول وان لم يصح انه قرآن فقد وجب

العمل بخبره بانه قرآن لا بخبره بمضمونه ونفى الراوى خبريته لو سلم فهى لخبرية بمضمون
لا لخبر بانه قرآن ولا شك انه اولى من مخطئة مثل ابن مسعود رض فى حق العمل قوله
واجيب بمنع اه • تقريره انا لا نم انه يشترط فى صحة العمل ولا نم انه اجمع مسلمون
على ان كل خبر لم يصرح بكونه خبرا منه عم ليس بحجة قوله وكلاهما مظنة الاكثار •
فكان ينبغى ان يقع اكثار من جانب عادة كمنكر احد الاركان او مثبت ركن اخر كذا
فى شرح المختصر قوله اراد بالشبهة • يعنى اراد بها ههنا ما يذكر فى الكتب الكلامية
• وهو ما يشبه الدليل وليس بدليل • ولو فى اعتقاد الخصم واراده بقوتها اخفاء
فسادها بحيث لا يطلع عليه حتى يعتد به صاحبها مثلا دليل الشافعية
فى هذه المسئلة اعنى فى كون البسملة اية شبهة عند المالكية بمعنى انه ليس بدليل
فى الواقع لكن الشافعية جعلوه دليلا لعدم اطلاعهم على عدم دلالته على
مطلوبهم قوية عندهم ايضا لعدم فسادها حتى احتاجوا الى امعان النظر والتامل
ودليل المالكية بالعكس عند الشافعية قوله لمشهور التكفير • قيل مشهور انه
يثبت كفرة من الكفر بل من الكفارة فاذا اريد النسبة الى الكفر يقال الكفرة من باب
الافعال اقول هذا بناء على ما ذكره صاحب المغرب انه غير ثابت رواية وان جاز لغة
لكن قال صاحب الاساس اكفره وكفره نسبه الى الكفر قوله فان الفرقة الاولى •
يعنى الشافعية • قائلون بقرآنيته • قال العلامة التفتازانى فى حواشى شرح
المختصر نقل عن الشافعى فى كونها من القرآن فى اوائل السور قولان وللاصحاب
طريقان احدهما ان له قولين فى كل سورة واصحهما ان له قولا واحدا فى الفاتحة
وهو انها اية مستقلة منها وفى باقى السور قولين وذلك لان الاحاديث الواردة
فى كونها اية من الفاتحة على التعيين متكثرة جدا وعلى الطريقين فان الاصحاب
حملوا القولين على انها من القرآن فى الاوائل ام لا ومنهم من حملها على انها هل هى اية
مستقلة فى الاوائل ام هى مع ما بعدها الى اول الاية الثانية فى كل سورة اية
وهذا هو الاصح ليكون نظم واجتهاده فى تبيان اخر الاية ومقدارها لا فى كونها
قرآنا انتهى وقد يستدل على كونها من القرآن بالاجماع على توصيفه بتجريد المضاف
عما ليس بقرآن وايضا قال ابن عباس رض فى شان البسملة سرق الشيطان
من الناس اية واجيب عن الاول بان الاجماع على توصيفه التجريد الشامل للبسملة
مم وعلى توصيفه التجريد عن غيرها مما ليس بقرآن مسلم ولا يفيد وعن الثانى بانه
لا يفيد قطعا وهو ظ ولا ظنا لانه فى مقابلة القاطع والظنى يضمحل اذا قابله
القطعى قوله والثانية ينفونها • يعنى ان مالكية ينفون كونها من القرآن قال

٢٠

قال المحقق فى شرح المختصر انها ليست من القرآن فى اول سورة اصلا بدليل انه لم يتواتر
انه من القرآن فى اوائل فلا تكون قرآنا فى اوائل السور لقضاء العادة بتواتر تفاصيل
مثله انتهى وفيه اشارة الى ان معتبر تواتر هذا الحكم وهو انه من القرآن لا مجرد
تواتر ذلك الكلام ولا يخفى ان ما ذكر انما ينفى قول من قال انها اية او بعض اية من
كل سورة على ما هو مذهب الشافعى ولا ينفى ما ذهب اليه المتاخرون من علماء الحنفية
وهو انها اية واحدة من القرآن انزلت للفصل بين السور والتبرك بها فى ابتداء كل
امر لا محل لها بخصوصها وذلك لانا وان سلمنا انه لم يتواتر كونها من القرآن فى اول
كل سورة لكن لا نم انها لم يتواتر كونها من القرآن بهذا الوجه قوله ذهبوا الى ان
الصحيح من مذهبنا يج رح • يعنى ان الصحيح من مذهب انها من القرآن لكنها ليست من كل
سورة بل هى اية منزلة للفصل بين السور كذا ذكره الامام ابو بكر الرازى وهو
المروى عن محمد رح قال شارح المغنى ولذا اى لاجل انها من القرآن كتبت بقلم الوحى
مع القرآن بامر النبى عم مع الامر بتجريد القرآن عن الزوائد وعما ليس منه مبالغة
فى حفظ القرآن عن اختلاط ما ليس منه به حتى كانوا يمنعون من كتابة اسامى السور
مع القرآن وفى التعشير والنقط كيلا يختلط به غيره فلو لم يكن التسمية من القرآن
لما كتبوها معه بقلم الوحى وانما كتبوها بخط على حدة ليعلم انها ليست من اوائل
السورة ولا من اواخرها بل اية مستقلة من القرآن كما قلت لو كانت اية من القرآن
لكان ينبغى ان يتادى فرض القراءة بها عنده قلنا انما لم يتاد بها عنده لاختلاف
العلماء فانما كالا يجعلها من القرآن والشافعى وان جعلها منه لكنه لم يجعلها اية
تامة والصحيح من مذهبه انها مع ما بعدها الى راس الاية اية تامة فاورث شبهة
فى كونها اية والقراءة فرض مقطوع به فلا يتادى بما فيه شبهة فلهذه الشبهة
لم يسقط فرض القراءة بها عنده واورد عليه انه لو قد يلزم عدم جواز الصلوة
بما اختلف فى كونه اية تامة والجواب انه لم يحكم بعدم جواز الصلوة بما اختلف
فى كونه اية تامة لانه يجوز الصلوة مع ضميمة عدت معها اية تامة واما البسملة
فليست مع شئ من الاشياء اية تامة فلا يجوز الصلوة بها سواء كانت بعض السورة
او كله اذا لم يكن ما عداها اية فان قيل فعلى ما ذهب اليه المتاخرون هل يبقى
اختلاف بينهم وبين الشافعية قلنا نعم هى عند الشافعية اما وحدها او مع اول
السورة مائة وثلاث عشرة اية من السور وعندهم اية واحدة من القرآن كررت
للفصل والتبرك وليست باية من شئ من السور وجاز تكريرها فى اوائل السور لانها
نزلت لذلك ونقلت كذلك حتى ان القرآن مائة واربع عشرة سورة واية واحدة

ای لان الاستدلال علی انها لیست من القرآن

ای عند ابی حنیفة بناء علی انه یجوز الصلوة بایة قصیرة

ای عند ائمتنا من الحنفیة

ای مع جملة بعضهم اشتباه کل سورة بالبسملة کذا فی الاحکام

ای فی کتب الاصول

قوله وقد قامت هنا فلا اشكال • وهذه الشبهة لا تورث شكا اووهما للطرف
الاخر اصلا وانما تورثه لو لم يقد ردلك الطرف على ازالتها فلما ازالها ولو بالامعان
لم يبق عنده معتبرا اصلا لكن لما احتاج ابطالها الى معان النظر لخفاء فسادها
عد صاحبها الذى يتمسك بها معذورا حتى لا يكفر كما لا يكفر المؤول قوله وبه
يندفع ما قيل • اى بهذا التحقيق يندفع ما قال العلامة التفتازانى فى حواشيه
على شرح مختصر ابن الحاجب فى قوله • فان قيل اه • ثم قال • هذا ولكن كلام الشارح •
يعنى كلام المحقق عضد الملة والدين • صريح فى انه قد قوى عنده كل من رد الشبهة
من الطرف الاخر • ولا يخفى ان ما ذكره لا يندفع بمجرد تحقيق المص بل يحتاج الى ما ذكرنا
ايضا فليتامل قوله ولا الكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية للسكوت والآفة
اراد بهما الباطنيين بان لا يريد فى نفسه التكلم اولا يقدر على ذلك • لان شيئا
منها لا يلائم غرض الاصولى • لان غرضه الاستدلال على الحكم الشرعى وهو انما يكون
للنظم الدال على المعنى القديم دون النظم المجرد عن اعتبار المعنى والمعنى المجرد عن اللفظ
والكلام النفسى القديم • ولا لمجموع النظم والمعنى • للقطع بان كونه نظما متنزلا منزلة
بالتواتر • ليس صفة للمجموع • بل صفة للفظ الدال على المعنى • وايضا الاعجاز يتعلق
بالبلاغة • وهى من الصفات الراجعة الى اللفظ • باعتبار افادة المعنى • فالاعجاز
صفة النظم باعتبار افادة المعنى لا صفة النظم والمعنى ولا يخفى ان ما ذكرنا اليق
بمراد المص مما ذكره فى هذا المقام والله اعلم بالمرام قوله اسم للنظم الدال على المعنى •
القديم يعنى ان المعنى ما خوذ فيه بطريق القيدية لا بطريق الجزئية ولما ورد على
هذا انه يخالف قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى جميعا اجاب عنه بقوله • واما
قول المشايخ انه اسم للنظم والمعنى جميعا • فالمراد به ما ذكرنا لما ذكرنا الا انهم عبروا
عما ذكرنا بما ذكروا • لدفع • توهم من اعتقد انه اسم للمعنى دون النظم وزعم انه مذهب
ابى حنيفة بدليل جواز • القراءة بالفارسية • عنده • فى الصلوة • بغير عذر مع ان قراءة القرآن
فيها فرض مقطوع به وتقرير الدفع ان المختار من مذهبه انه اسم للنظم والمعنى جميعا
بمعنى انه اسم للنظم الدال على المعنى لكنه لم يجعل النظم ركنا لازما لانه قال مبنى
النظم على التوسعة لانه غير متعبد خصوصا فى حالة الصلوة اذ هى حالة المناجاة
وكذا مبنى فرضية القراءة على التيسير فرخص فى سقوط لزوم النظم رخصة اسقاط
كمسح الخف وقصر الصلوة حتى لم يبق اللزوم اصلا فاستوى فيه حالة العجز والقدرة
ولا يستبعد تسميته النظم ركنا مع جواز تركه حالة القدرة كما لا يستبعد تسمية ما
هو زائد على اصل الفرض فى اركان الصلوة ركنا بعد ما صار موجودا مع جواز تركه

تركن فى الابتداء قوله فان قيل القول اه • قيل انه تعيين الطريق وليس من باب المناظرة
قوله الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا • لا يقال لا وجه لكونه ركنا فضلا
عن كونه اصليا لما عرفت انه معنى قولهم اسم للنظم والمعنى اسم للنظم الدال على المعنى
فيخرج المعنى بالضرورة لانا نقول لما كان المقصود من وضع اللفظ افادة المعنى كان
المعنى هو الحق واللفظ وسيلة اليه فاعتبر تركيبة اللفظ نظرا الى الظ والمعنى نظرا الى
الحقيقة ولرجحان الحقيقة على الظ اعتبر ركنا اصليا • فلا يلائم غرض المص • بخلاف
ما اختاروا فانه فيه اشعار بكون المعنى ركنا اصليا وهو مناسب لغرضه • قوله فان
قيل • نقض اجمالى وتوجيهه ما ذكره غير صحيح لاستلزامه المحال هو عدم
اعتبار النظم فى القرآن وعدم صدق الحد عليه على تقدير كون مجرد المعنى قرآنا وعدم
فرضية قراءة القرآن فى الصلوة على تقدير عدم كونه قرآنا وحاصل الجواب اختيار
كل واحد من الشقين ودفع المحذور اما الاول فتقريره انا لا نلتزم لزوم عدم اعتبار
النظم فى القرآن وعدم صدق الحد عليه على تقدير كونه قرآنا وانما يلزم • لو لم يعتبر
للنظم خلف • وهو م • فان الامام اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول
والمنقول اعم من ان يكون حقيقة او حكما فيكون النظم معتبرا فيه ويصدق الحد عليه
واما الثانى فتقريره انا لا نلتزم لزوم عدم فرضية قراءة القرآن على تقدير عدم كونه
قرآنا فان معنى فرضية القرآن فيه رعاية المعنى فقط لما ان الامام حمل قوله تعالى فاقرؤا
ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى • فقط • لدليل لاح له • وهو كون المعنى
هو الحق لا سيما فى حالة المناجاة والمناجاة تحصل بالمعانى هذا تحقيق كلام المص على
وفق مرامه وكما قرر الجواب فى هذا الكتاب كذلك قال فى حاشية التلويح الى
توجيه جواب التلويح عن هذا السؤال حيث قال قلنا اقام العبارة الفارسية
مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا فى المص تقديرا وان لم يكن تحقيقا ف
حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له بانه اختيار
لكل من الشقين كما سمعت لكن قيل لا وجه لحمل الجواب على اختيار الشق الاول كما حمله
المص نظرا الى ان ظاهر قوله فجعل النظم مرعيا ناظر الى قوله فى الشق الاول من السؤال
يلزم عدم اعتبار النظم فى القرآن لا يجرد المعنى اه كان قرآنا يلزم الالزام المذكور
ولا يفيد اقامة العبارة الفارسية مقام النظم المنقول لان الكلام مبنى على
كون مجرد المعنى قرآنا ثم قيل الظ انه اختيار للشق الثانى وحاصله انه لا يلزم من
عدم كون المعنى قرآنا عدم فرضية قراءة القرآن لان العبارة الفارسية اقيمت مقام
العربية فحصل قراءة القرآن بهذا الاعتبار وقيل قوله اقام العبارة الفارسية اه

جواب لا نسلم انه لا يمكن المعنى قرانا فالقرآن هو النظم المنقول في المصاحف وهذا لا يصدق على العبارة الفارسية وكلامهما ايخ عن ضعف وقيل انه احد شقي الشق الثاني ومنع للزوم عدم فرضية قراءة القرآن لان القرآن هو النظم العربي او ما يقوم مقامه ومنع لعدم فرضية القرآن في الصلوة لان معنى فرضية قراءة القرآن رعاية المعنى وينقل عن صاحب التلويح انه منع لبطلان التالي ولولا مخافة الاطناب وسآمة الاصحاب لميزت القشر من اللباب وبينت ما هو الصواب بحيث يتذكر اولوا الالباب ولكني اعرضت في هذا الباب قوله قال وهو الاصح • لانه ما قاله يخالف كتاب الله ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي في قوله انا انزلناه قرانا عربيا كذا في التلويح وانما قال ظاهرا لانه يحتمل ان يرجع في الآية الى السنة والتذكير باعتبار كونه قرانا على انه يحتمل ان يكون محمولا على التغليب فلا ياتي التكلم بكلمة او اكثر بالفارسية على ما هو المجوز ولا يخفى ان ما ذكر ليس استدلالا على رجوعه بل هو بيان وجه الرجوع فلا يرد ما قيل ان الرجوع ان ثبت عرابيح فلا حاجة الى الاستدلال وان لم يثبت لا يفيد قوله حيث وصف المنزل بالعربي قوله اي كونه بحيث يفهم منه المعنى • يعني كون اللفظ بحيث لو اطلق فهم معناه للعلم بوضعه لا يقال العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى ضرورة توقف العلم بالنسبة على تصور المنتسبين فلو توقف فهم المعنى عليه لزم الدور لانا نقول ان فهم المعنى في الحال موقوف على العلم السابق بالوضع وهو لا يتوقف على فهم المعنى في الحال بل يتوقف على فهمه في الزمان السابق فلا يلزم الدور لتغاير الفهمين ونقول العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى مطلقا لا على فهم المعنى من اللفظ وهو موقوف على العلم بالوضع فلا دور قوله احتراز عما لم يتعلق به معرفة الاحكام بناء على ان القرآن بحر عميق لا تنقضي عجايبه ولا تنتهي غرايبه قيل ليس شيء من القرآن مما لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقية وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض من احكام الشرع وهي متعلقة بجميع عبارات القرآن فلا يصح هذا الاحتراز اجيب بان هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع لكن لم تثبت معرفتها بالجميع بل تثبت ببعض النصوص من الكتاب او السنة فيصح هذا الاحتراز قوله ولا تعرض لما عدا ما ذكرنا • من الاصولي انما يبحث عن احوال الاقسام النظم التي لها مدخل في افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية قوله باربع تقسيمات • التقسيمات الاربعة باعتبار امورا ربعة لا باعتبار كل منها قوله والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم فدفع لما يتبادر من العبارة ان التقسيم الاول اربع تقسيمات وليس كذلك بل اقسامه اربعة قوله لان اللفظ ان كان موضوعا لامر جزئي او اعتباري

• او اعتباري على الانفراد فهو الخاص وفي التلويح ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص فقيل المفهوم منه هو الخاص الشخصي واما الخاص النوعي كرجل وانسان فيدل على الاشتراك بين الافراد واجيب بان معنى الواحد اعم من ان يكون شخصيا كزيد او نوعيا كرجل فان دلالة الرجل على الواحد النوعي على الانفراد لا على الاشتراك غايته ان ذلك النوعي امر مشترك بين الافراد والفرق بين الدلالة على الاشتراك بين الافراد على الانفراد وبين الدلالة على الاشتراك بين الافراد بين وان اشتبه على ذلك القائل هذا ولذا قال لواحد حقيقي واعتباري ليتناول الشخصي والنوعي والجنسي ولا يرد عليه شيء قوله وان كان موضوعا لواحد مشترك بين افراد غير محصورة مستغرق لها فهو العام • يعني ان كان موضوعا وضعا واحدا لواحد مشترك فيه كثير غير محصور مستغرق له وقال بعضهم ان كان موضوعا وضعا واحدا الكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فهو العام ووجه كون العام موضوعا لكثير ان المفهوم الذي وضع له العام متحد مع الكثير ويرد عليه زيد فانه وضع لكثير ولا بد فان المراد الكثير موافق في الاسم فان الكثير في زيد موافق في الاسم لا ان يراد موافقة باعتبار هذا الوضع فينحه عليه مع بعده عن الفهم انه يخرج الرجال لانه ليس احاده موافقة في الاسم باعتبار هذا الوضع وقد يقال لو لم يكن زيد عاما لم يصح الاستثناء منه في قولك لست زيدا الا زيد ولو قيل الاستثناء لا يقتضي العموم بل التعدد فنقول فثبت خاص مخصوص البعض ويكون غير مفيد لليقين كالعام المخصوص البعض ولم يقل به احد ثم لا يخفى ان الاسد في اسد يرمي وما اسد يرمي عام مع انه لم يوضع للكثير الا ان يقال دلالته على الكثير بالوضع وان ليس دلالته على القدر المشترك بالوضع كما ان دلالة اسم الفاعل على ذات له معنى المشتق منه بالوضع وان لم تكن دلالته على معنى المشتق منه بالوضع فتامل قوله اورده • يعني الجمع المنكر • بدل الماول • متابعا لصاحب التنقيح ومخالفا للقوم قد يظن • ان الملاق الماول ليس باعتبار الوضع • وان كان الحكم بعد التاويل مضافا الى الصيغة لان دلالة الصيغة بواسطة انظمام التاويل اليها لا بمجرد الصيغة لان هذا التقسيم في بيان دلالة اللفظ بنفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر اخر وهذا انفصل هذا التقسيم عن التقسيمات الاخر لان فيها انضم الى دلالة الصيغة معنى اخر انفصل به كل تقسيم عن غيره ولذلك اورد الجمع المنكر بدل الماول وليس كذلك • لان المحدود من اقسام الوضع • في كتب القوم • ليس مطلق الماول بل قسم منه وهو الماول من المشترك • لان هذا الماول وهو المشترك • الذي يرجح بعض معانيه بالتامل في نفس الصيغة وملاحظة الوضع • من اقسام الوضع

اي لا يرد على عبارة التلويح كما قيل

من قوله لان ما قاله يخالف كتاب الله ظاهرا

دون غيره وذلك لان صيغة المشترك تدل بالوضع قبل التاويل على احد مفهوماتها وبعد التاويل لم تتغير تلك الدلالة فان القرء بعد التاويل وحمله على الحيض دال عليه بالوضع كما كان يدل عليه قبله فكان اقسام الوضع وذلك ان القرء يدل • بالوضع على الاجتماع • فحمل على معنى يناسب الاجتماع وهو الحيض لتجمع فى الرحم دون الطهر بخلاف سائر اقسام المأول فانها قبل التاويل تدل على معانيها بالوضع وبعد التاويل تتغير تلك الدلالة فلا تكون من اقسام الوضع • بل • اورده بدل المأول • لتكلف • فى دخوله فى اقسام الوضع وهو اعنى التكلف حمل المأول على قسم منه لا على مطلقه كما عرفت وقد يتكلف فى دخوله فيها ان الحكم بعد التاويل ايضا فى الصيغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى ولذا قالوا الحكم فى المنصوص علته مضاف الى النص لا الى العلة لانه اقوى منها وان كان فى غيره يضاف الى العلة او ان المشترك ليس بمعنى الاصطلاحى بل بالمعنى اللغوى وهو ما فيه خفا او احتمال لاشتراك معانيه فى • وضرورة فى اعتبار الجمع المنكر لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه فى ما تحت الكثرة • وهذا ظ • قوله ثم المراد بالوضع • دفع لما يقال ان النكرة المنفية عامة مع انها وضعت لواحد نوعى وتقرير الدفع ان الوضع • اعم من • الوضع • الشخصى وهو تعيين اللفظ المعين باذاء المعنى المعين • والوضع • النوعى • وهو قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له ومثل هذا من باب الحقيقة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ وضع لمعنى فهو عند القرينة المانعة عن ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلى وقد ثبت باستعمالهم للنكرة المنفية بحكم حكم الواضع بانه كلما وقع نكرة فى سياق النفى فالحكم منتف عن كل فرد منها وحكمه هذا هو معنى الوضع النوعى لذلك • والمراد • بالكثرة • ما يقابل • الوحدة • لا ما يقابل القلة فيدخل فى المشترك المشترك بين اثنين • فصاعدا • والمراد • بكون الافراد غير محصورة ان لا يكون فى اللفظ دلالة على الانحصار فى عدد معين • والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة كذا فى التلويح وفيه ان الافراد لا تنحصر فى المتحقق اذ كل ما يمكن ان يصدق على الشئ فرد له والممكن لا يكون محصورا الا ان يقال لا شبهة فى عموم الحكم على المتحقق وهو محصور فالعام قد يكون محصورا • قوله قدمه • يعنى التقسيم الثانى الحاصل باعتبار دلالة اللفظ على المعنى • على التقسيم • الثالث • الحاصل باعتبار الاستعمال • متابعا للفخر الاسلام • لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى • باى طريق كان

كان • مقدما على الاستعمال • قال المص فى حواشى التلويح اعلم ان الامام فخر الاسلام قال هكذا والثانى فى وجوه البيان بذلك النظم والثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه فى باب البيان واراد ان البيان نوعان نوع يعتبر قبل الاستعمال بالنظر الى نفس الدلالة وهو المراد بقوله فى وجوه البيان ونوع يعتبر بعد الاستعمال بالنظر الى وجوه الدلالة وهو المراد فى قوله وجريانه فى باب البيان واما صاحب التنقيح فقد فسر البيان الاول بظهور المراد للسامع فاخره عن الاستعمال ولما ورد عليه ان عين الوقوف على المراد فسر الرابع بكيفية الدلالة وفيه نظر اما اولا فلان الدلالة تكون اللفظ بحيث يفهم معناه باى طريق كان فهى بكيفيتها متقدمة على الاستعمال متقدم على الوقوف فكيف يفسر الوقوف بتلك الكيفية واما ثانيا فلان الظهور والخفاء فى وجوه البيان ليس الا بحسب الدلالة اذ الذى يحسب الاستعمال ما فى الصريح والكناية فلا بد ان يقدم اقسام الظهور والخفاء على اقسام الاستعمال كتقدم الدلالة عليه اذ هى فى الحقيقة اقسام الدلالة وتسميتها اقسام البيان لكونها مسببا عنها ثم قال وبهذا قلت يعنى فى المتن الثانى باعتبار دلالته عليه وضوحا وخفاء وقد يقال ان صاحب التنقيح اعتبر ظهور المعنى وخفاءه بالفعل وهذا بعد الاستعمال وفخر الاسلام اعتبرهما بالقوة اى كون المعنى بحيث يظهر او يخفى من اللفظ وهذا قبل الاستعمال او يقال اعتبر صاحب التنقيح الظهور والخفا فى الخارج وهذا بعد الاستعمال وفخر الاسلام اعتبرهما فى الذهن والملاحظة وهذا قبل الاستعمال ولكل وجه • قوله وقد يظن ان ذكر الاربعة الاخيرة لبيان الاولى • واعلم انه ذكر فى كتب القوم ان الاقسام التى فى وجوه البيان اربعة وهو الظ والنص والمفسر والمحكم وهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها وهى الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه ذكرت تتميما لمعرفة الاقسام الاول • اذ بضدها تتبين الاشياء • وانما ذكروا مقابلات هذه الاقسام دون اقسام اخرى لان بقية الاقسام بعضها مقابل للبعض كالعام يقابل الخاص والمجاز يقابل الحقيقة والصريح يقابل الكناية فلا يحتاج الى ما يقابله فى خارج بخلاف هذه الاقسام فانه لا يخالف بعضها بعضا لان فى الكل ظهورا ولكن بعضه فوق بعض فى الظهور فلا يصير مقابلا لاجله فاحتاج الى بيان ما يقابله فى قسم على حدة ثم هذه المقابلات من قبيل القسم الثانى لان بيان المتكلم قد يكون ظاهر المراد للسامع وقد يكون بحيث لا يفهم المراد الا بالظهور الاربعة الاول وما يتعلق بالخفا الاربعة الاخيرة فعلى هذا ينبغى ان يقال الاقسام التى فى وجوه البيان ثمانية كما قال المص ولا يلزم ان يكون القسم المقابل قسما اخر خارجا عن هذه الاقسام فيلزم ان يكون اقسام النظم الدال على المعنى خمسة لا اربعة وربما يقال فى جعل هذه

الاقسام من قسم البيان نظرا لان البيان هو الاظهار او ازالة الخفاء فلا يتناولهذه
الاقسام اذ الشئ لا يتناول ما ينافيه فلا تكون هذه الاقسام من قبيل البيان فلا يحتاج
ان يقال وهي ثمانية ولا يلزم كون اقسام النظم خمسة اذ ذكر هذه الاقسام وقع تبعا لذكر
اقسام البيان تتميما لبيانه فلا يصير به الاقسام خمسة اذ لا اعتبار للتضمنيات ولا
يخفى انه مستبعد جدا • لان • لكل منها • احكاما خاصة به • ولا تعلق لها بمقابلاتها
اصلا كما سيجئ ان شاء الله تعالى قوله وكل منهما ان ظهر مراده فهو الصريح وان استتر فهو
الكناية • ان قيل ما الفرق بين الصريح والكناية وبين اقسام التقسيم الثاني حيث جعل
الاولان من اقسام التقسيم الثالث وهذه اقسام الثاني مع ان الكل باعتبار الظهور
والخفاء واللفظ لا يوصف بكونه مفسرا او محكما الا بعد الاستعمال كما لا يوصف
بكونه صريحا او كناية الا بعده اجيب بان الفرق ما اشار اليه فخر الاسلام حيث عبر
عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه البيان بذلك النظم وعن الثالث بقوله في وجوه
استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان وحاصله ان المعتبر والملحوظ القصدين
في التقسيم الثالث الاستعمال وانه في المعنى اللغوي وفي الثاني نفس ظهور
المعنى وخفائه ويسجئ ان تعدد هذه التقسيمات بتعدد الاعتبارات قوله والعمدة
في جميع ذلك الاستقراء • ليس المراد بالاستقراء ههنا المعنى المقابل للتمثيل والقياس
اذ هو الاستدلال باحكام الجزئيات على حكم الكلي بل اللغوي اذ المراد من القسمة
تحصيل الاقسام لا تعدية حكمها الى مقسمها فانها انما تتصور بعد تحصلها ومعرفة
احكامها وانما كانت العمدة الاستقراء لان العقل لا يوجب الحصر على ما ذكر ولا يمنع
ورود على القسم الاخير في الحصر العقلي بخلاف الاستقرائي • وما ذكر من وجه ضبط
يقلل الانتشار ويسهل الاستقراء • فيندفع ما قال صاحب التحقيق ان الالف واللام
يضرب عن مثل هذه التكلفات صفحا لان بعض هذه الاحتمالات غير تام يظهر بادنى تامل
بل يمتنع فيه الاستقراء التام الذي هو حجة قطعا لان الكتاب مما يمكن ضبطه في حق
هذه التقسيمات والاستقراء فيما يمكن ضبطه حجة قطعية قوله فان قيل من حق الاقسام
التباين والاختلاف • وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على
بعض قال صاحب التحقيق ليس للقرآن قسم يشتمل على الخاص والعام والمشترك و
المأول وقسم آخر يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها وقسم آخر سوى القسمين
يشتمل على الحقيقة والمجاز بل جميع القرآن ينقسم الى الخاص والعام والمشترك باعتبار
ثم جميعه ينقسم الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها باعتبار آخر كالحروف
تنقسم الى مجهورة ومهموسة ثم يقسم جميعها الى شديدة ورخوة بجهة اخرى ثم الى

اذكر هذه الاربعة تتميما للاربعة الاولى

ثم الى مستعلية ومنخفضة ثم الى مطبقة ومنفتحة فالاجرم يجوز ان يكون لفظ
واحد خاصا وظاهرا وحقيقة ولا يجوز ان يكون خاصا وعاما وظاهرا وخفيا
وحقيقة ومجازا بالنسبة الى حكم واحد قوله قلنا لا يلزم في كل تقسيم التباين
الحقيقي • يعني ان هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة ولا يلزم التباين و
الاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم
الاسم • تارة الى المعرب والمبني واخرى الى المعرفة والنكرة • مع ان كلا منهما اما معرب
او مبني على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات و
الاعتبارات فان قلت قد جعل الله الكتاب قسمين محكما ومتشابها بقوله عز وجل هو
الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات
فمن اين وقعت هذه التقاسيم للمخالفة لظاهر الكتاب قلنا كم من شئ يتراءى
انه هو الصواب اول وهلة واذا كشف عنه الغطاء بالتامل ظهر ان الحق غيره فامعن
النظر اولا ان الاقسام التي ذكرها الخصم هي موجودة في الكتاب فاذا وجدتها فيه لم
يكن بد من القبول اذ ليس الخبر كالمعاينة ثم اذا اشتبه عليك النص فتامل فيه هل هو
مقتصر لقصر الكتاب على القسمين ام لا الا انه لا يقتضي ذلك لان قوله تعالى منه ايات
معناه بعضها ايات محكمات وقوله واخر متشابهات صفة لمحذوف دل عليه الظاهر و
هو ايات وتقديره ومنه ايات اخر متشابهات فهذا يدل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه
ولا يدل على ان ليس فيه غيرهما اذ لم يوجد من طرق القصر فيه شئ وانما خص القسمين
بالذكر لانهما اعلى درجات الظهور والخفاء قوله لم يقل اقسام • كما قال القوم في الكتب
لانها لا تصلح للاقسامية للفظ • وهذا ظ قوله معرفة ما خذها • اي ما خذ
اشتقاق الالفاظ التي هي اسماء لاقسام الكتاب • كالخاص مثلا فانه ماخوذ من
قولهم اختص فلان بكذا اي انفرد • معنى اختصاص زيد بالقيام انه من بين الاشخاص
منفرد بذلك الوصف لا يتصف به غيره فالباء داخل في المقصور وقد يراد انه مختص
من بين الاوصاف بالقيام لا يتصف بغيره اي مقصور على القيام لا يتجاوزه الى القعود
فالباء داخل في المقصور عليه قال العلامة التفتازاني في حواشي شرح المختصر الاستعمال
العرفي هو الاول وقال المحقق الشريف في شرح المفتاح الاصل ان يستعمل لفظ التخصيص
والاختصاص والمخصوص بادخال الباء على المقصور عليه الا ان المتعارف ادخال الباء
على المقصور كقولك خص زيد بالمال بناء على تضمين معنى التميز والافراد وذلك
لان تخصيص شئ باخر في قوة تميزه عن الاخر فكانك قلت ميز زيدا بالمال عن غيره وقال
الفاضل التيرامي التخصيص تارة يطلق ويراد به القصر فالباء يدخل على المقصور عليه

الاولى ان لا يعطف على ايات اخر مفسرات وايات اخر مجملات لاستلزام ذلك ان يقتضي الكلام الاول التقسيم على القسمين لا على كل ما قيل فيه ايات محكمات والباقي متشابهات

الباء اذا دخل في المقصور عليه يكون بمعنى على او في

وهذا هو الشايع المتعارف فى باب القصر واخرى يطلق ويراد به الافراد والتمييز فالباء
يدخل على المقصور وهذا هو الغالب فى استعمال لفظ التخصيص بالباء قوله ولم
يتعرض لهذا الامر • يعنى معرفة ماخذها قوله عند التعارض • كتقديم الحكم
على المفسر والمفسر على المؤول والنص على الظاهر قوله تبلغ الاعتبارات الى ثمانين •
لم يقل تبلغ الاقسام كما قال غيره اشارة الى ان هذه الامور ليست ثابتة فى الخارج
بل انما هى اعتبارات عقلية قال صاحب الكشف ماذكره من بلوغ الاحكام الى ثمانين
مشكل لان التقسيم على انواع تقسيم الجنس الى انواعه وهو المصطلح بين اهل العلم
ولا بد فيه من اشتراك مورد القسمة بين الاقسام وتقسيم الكل الى اجزاءه ولا يجوز
فيه صرف الكل على كل قسم حقيقة وتقسيم الشئ باعتبار اوصاف كالانسان الى عالم
وكاتب وغيرهما ولا بد فيه من ان يوجد فى الجميع من يوصف بالكتابة دون العلم و
بالعكس لتميز كل قسم عن غيره فى الخارج وما نحن فيه ليس من قبيل الاول لعدم اشتراك
مورود فيه من الاقسام اذ لا يحكم على ماخذ العام بانه عام فكذا الباقى بل لا يمكن
الحكم على ماذكرنا بانه من الكتاب الذى هو اصل مورد التقسيم ولا من قبيل الثانى لان
معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا الباقى ولا من قبيل الثالث لان
معرفة ماخذ اشتقاق لفظ الخاص ليس وصفا لحقيقته وكذا الباقى فلا يمكن
التقسيم بهذا الاعتبار ايضا ولئن سلمنا ذلك باعتبار تعلقها به لا يستقيم ايضا
اذ لا بد من تميز كل قسم عن غيره بما يخصه ليظهر فائدة التقسيم بالقول بان الخاص
اربعة اقسام وقد فقد ذلك ههنا لان المعانى المذكورة لازمة لكل فرد من افراد
كل قسم اذ ما من خاص الا ولاسمه ماخذ وله معنى وحكم وترتيب فكيف يتميز الخاص
عن خاص باعتبار هذه المعانى فثبت ان التقسيم الى ثمانين غير متضح بل الاقسام
عشرة ولكن لكل قسم معنى وحكم وترتيب ولاسمه ماخذ على ان فى كونها عشرين
كلاما ايضا وفيه بحث اما اولا فلان المصطلح تقسيم الكل الى اجزائه او تقسيم
الكل الى اجزائه وتقسيم الشئ باعتبار اوصاف مندرج تحت الاول فلا حاجة
الى جعله نوعا ثالثا من التقسيم واما ثانيا فلان هذه التقسيمات اعتبارية باعتبار
العوارض اللاحقة لنظم القرآن الدال على معناه بان يقال كما كان القرآن نظما دالا
على المعنى اعتبر له بالنسبة الى معناه اربع تقسيمات اعتبارية كل واحد من تلك الافراد
صادقة عليه فانه يقال اللفظ باعتبار معناه اما خاص او عام او مشترك الى
غير ذلك ثم يمكن ان يعتبر لكل واحد من هذه الاقسام اربع اعتبارات صادقة عليه
بان يقال الخاص مشتق كذا ومرتب على كذا ومعناه فى الشرع كذا وحكمه كذا وعلى

وعلى هذا القياس غيره فى الحقيقة مورد القسمة الاعتبارات والعوارض اللاحقة
لنظم القرآن الدال على معناه والاعتبارات اللاحقة امر كلى فيكون هذا من قبيل تقسيم الكلى
الى جزئياته ولما كانت الاعتبارات من عوارض نظم القرآن بالنسبة الى معناه جعلت
اقساما له لتعلقها به وكل اعتبار من هذه الاعتبارات متميز بذاته او بعوارضه عن اعتبار
اخر فيحصل التميز بذلك ههنا وايضا اشتقاق كل فرد من افراد الخاص متميز عن
غيره بمادته قوله وبعضهم قدم معنى النظر • قال بعض المحققين من اصحابنا ان الاقسام
فى الحقيقة • تبلغ الى سبعماية وثمانية وستين • قسما • وذلك لان البحث
العائد الى النظم اما ان يكون مختصا بالمفرد او بالمركب او مشتركا بينهما والاول اربعة
وهى اقسام الوضع • والثانى ثمانية • وهى اقسام الظهور والخفاء • والثالث
اربعة • وهى اقسام الاستعمال • وهذه الاربعة لكونها مشتركة بين المفرد والمركب
• تعتبر فى الاقسام الاثنى عشر فتصير الاقسام ثمانية واربعين • حاصلة من ضرب
الاثنى عشر فى الاربعة • ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منهما اما
بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة فى كل واحد من الثمانية
والاربعين فبضرب الثمانية والاربعين فى الاربعة • يصير المبلغ مائة واثنين
وتسعين قسما وفى كل واحد • من هذا المبلغ اعتبارات اربعة معرفة الماخذ
والمعنى والترتيب والحكم فبضرب مائة والاثنين والتسعين فى الاربعة • يصير
المبلغ سبعماية وثمانية وستين • قسما قال شارح المغنى بل الاقسام اكثر من ذلك
وذلك بان يعتبر كذلك فى السنة اذ هذه بالنسبة الى الكتاب وبيانها يحتاج
الى كلام بسيط منه يطول الكتاب قوله فلفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد •
ذكر صدر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى
معلوم على الانفراد وقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن
المشترك لانه وضع لاكثر من الواحد وبقيد الانفراد عن العام فانه وضع لمعنى واحد
شامل للافراد اذ المراد من قوله على الانفراد كون اللفظ متناولا لمعنى واحد مع
قطع النظر عن ان يكون له افراد فى الخارج او لا وفيه نظر لانه يفضى الى العموم
المعنوى وفيه كلام فالاولى ان يقال ان العام ايضا خرج بقوله واحد وقوله على الانفراد
لصرف الواحد عما هو اولى واقدم له اعنى الواحد الحقيقى الذى لا يوجد الا فى
خصوص العين فانه لو اقتصر على قوله لمعنى واحد والواحد الحقيقى اولى واقدم من
غيره لم يتناول غير خصوص العين ولا يخفى ان احد التعريفين كاف فى افادة الغرض
ولذا اكتفى الحصر بالتعريف الاول وترك لفظ كل منه لئلا يرد عليه الافراد والتعريف

للحقيقة فذكره مستبعد فيحتاج الى الجواب المشهور بان المشايخ لم يلتفتوا الى تكلفات اهل المعقول اولى ما يقال فان لفظ كل فى تعريف الاشياء بحسب الحقيقة فى نفس الامر مستنكر واما فى تعريف الاشياء بحسب الامور الاصطلاحية المطلوب فيها التطبيق على الافراد فغير مستبعد قوله فيدخل فيه اسماء الاجناس فانها موضوعة لواحد اعتبارى ويخرج به المشترك فانه موضوع لاكثر من واحد دون العام فانه موضوع لواحد لما عرفت فى التقسيم الاول لكن الاولى خروجه ايضا كما اشرنا اليه سابقا قوله فان معناه جزئى حقيقى يعنى ان معنى زيد جزئى حقيقى لا يقبل الاشتراك اصلا وهذا على اصطلاح اهل المنطق فان المنطقى يسمى المعنى الشخصى جزئيا حقيقيا واللفظ الموضوع لما تشخص جزئيا حقيقيا قوله او نوع كرجل وماية او جنس كانسان قال فى شرح المغنى انما يكون النوع والجنس من قبيل الخاص اذا كانا منكرين او معرفين لا للاستغراق اذ لو كانا معرفين للاستغراق كانا من قبيل العام دون الخاص للتباين بين العام والخاص فلا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما وان كانا بالجهتين قوله وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع يعنى جعل الرجل نوعا والانسان جنسا اصطلاح اهل الفقه والاصول دون اهل المنطق وهذا لان مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقايق فاذا وجدوا لفظا واقعا على كثيرين مختلفين بالاحكام جعلوه جنسا وان كانوا متفقين بالحقيقة كالانسان الواقع على الرجل والانثى والخنثى لاختلافهم فى الاحكام فان الرجل يصلح للنبوة والامامة الكبرى والصغرى والشهادة فى الحدود والقصاص والقضاء وغير ذلك بخلاف المراة والخنثى بخلافها فى بعض الاحكام واما اهل المنطق فمقصودهم معرفة حقايق الاشياء فاعتبروا الاختلاف بالحقيقة لكونه جنسا قوله وانما اختار هذا الترتيب حيث قدم العين على النوع والنوع على الجنس مخالفا للقوم فانهم قدموا الجنس على النوع والنوع على العين لانه المناسب للخاص فان العين اولى بهذا الاسم لغيره لعدم احتمال الشركة فيه فيكون منفردا بلا شركة غيره والنوع اولى به من الجنس لاختصاصه باقل منه قوله اى على وجه يقطع الاحتمال الناشى عن الدليل قال فى التلويح القطع يطلق على نفى الاحتمال الناشى عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشى عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم او على وجه يقطع المحتمل يعنى يقطع ارادة غير مدلوله عنه لا على وجه يقطع الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ لان يراد به الغير وبتحقق ان الاحتمال صفة اللفظ وهى صلاحيته لان يراد به غير الموضوع له وارادة الغير

على نفى الاحتمال الصادق

الغير هو المحتمل فقولنا قطعا راجع الى المحتمل لا الى الاحتمال فان لفظ الاسد فى قولك رايت اسدا يقبل ارادة الشجاع مجازا وهذا هو الاحتمال وارادة الشجاع هو المحتمل فاذا قلنا الخاص يفيد مدلوله قطعا اردنا بالقطع قطع المحتمل التوقف ثبوته على الدليل ولم يوجد فينقطع ارادته لا محالة لا قطع الاحتمال اذ صلاحية اللفظ له باقية حتى لو انقطع ذلك الاحتمال ايضا يصير اللفظ مفسرا فثبت ان القطع يجتمع مع هذا الاحتمال دون المحتمل وفيه نظر اما اولا فلان الاحتمال بنائى فى القطع فالجمع بينهما جمع بين المتنافيين وذلك ان المحتمل هو اللفظ وهو القاطع بالوضع سواء جعل المتعلق الاحتمال او المحتمل واما ثانيا فلان اللازم قوله يصير اللفظ مفسرا الخ اما ان يكون حقا او باطلا فان كان الثانى لزم ولكنه لم يكن مفسرا فلم ينقطع الاحتمال وعاد المحذور الاول وان كان الاول لزم لكنه كان مفسرا وكان استثناء عين التالى وهو غير منتج لا يقال استثناء عين التالى غير منتج لجواز ان يكون اعم من المقدم فلا يكون وجوده مستلزما لوجوده وههنا التالى مساو للمقدم فان انقطاع الاحتمال يستلزم كونه مفسرا وكونه كذلك يستلزم انقطاع الاحتمال ومثل هذا قد يكون سائغا فى الجدل لكون الاستقراء التام غير ملتزم فيه كما ذكرتم فى الانتاج من الشكل الثانى مع اتفاق مقدمته فى الكيف لانا نقول ان المساواة بينهما مم ولو سلم لزم ان لا يكون خاصا لان الخاص ما لا ينقطع عنه الاحتمال عند الحكم فلا يكون هذا الكلام نافعا وقال فى شرح المغنى ويراد بكونه قطعيا معنيان احدهما ما يوجب اليقين القاطع لاحتمال النقيض والثانى ان ينقطع احتمال غيره الناشى عن الدليل والمعنى الثانى اعم وهو لايق بالمراد ههنا اذ الخاص كما يكون للمتواتر يكون لغيره فلا يطرد كونه قطعيا بالمعنى الاول ويطرد بالمعنى الثانى ثم اختلف المشايخ فى ان الخاص من الكتاب او السنة المتواترة هل يوجب القطع بالمعنى الاول او لا فعند مشايخ العراق يوجبه وعند مشايخ سمرقند يوجب العمل بظاهره ولا يوجب اليقين لوجود احتمال المجاز والقطع لا يتصور مع الاحتمال قال العراقيون احتمال المجاز غير قادح فى اليقين لانه لم ينشأ عن دليل فلا يعبأ به او على وجه يقطع بيان تفسير لانه اما لاثبات الظهور وهو الحقيقة او لازالة الخفاء وهو لازمه فيقتضى سابقة الاجمال وهو منتف لان الخاص بين فى نفسه لقطع احتمال غيره وتبيين لمبين اثبات الثابت وهو باطل قال القاضى الخاص قد يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه ويرد ان الخاص من حيث هو خاص لا ابهام فيه وانما الابهام بحسب العوارض ومنشأ الشبهة الغفلة عن قيد الحيثية

قوله لذا جعل الخلع طلاقا لا فسخا • قدم هذا على سائر التعريفات ردا على من زعم ان كون هذا الباب غرضا فلذا ترك في بعض كتب القوم والظاهر انه كون من هذا الباب ظ ولذا ذكره فخر الاسلام والكفاية ان كان في طريق ثبوت لفظ الطلاق حيث لم يذكر ظاهرا وانما يثبت • بطريق بيان الضرورة • وبعد ما ثبت بأي طريق كان يكون الطلاق خاصا في مدلوله بلا خفاء اللهم الا ان يقال اذا كان ثبوته بطريق بيان الضرورة لا يكون من قبيل المنطوق والخاص منه وقد يقال قد علم بطريق بيان الضرورة ان فعل الزوج في ضرورة الافتداء هو الذي عبر عنه بالطلاق في قوله الطلاق مرتان لان الذي سبق فقدم جعل فعله في تلك الصورة طلاقا ترك العمل بلفظ الطلاق المذكور صريحا في قوله الطلاق مرتان قوله فلا يكون بمعنى الفسخ كما روي عن الشافعي • فيه اشارة الى ان هذا ليس مذهبه بل مذهبه انه طلاق انه طلاق لا فسخ كما اشير اليه في التلويح قوله لان في ايقاع ابطال العمل الخاص • وفي التلويح لان في ايقاع ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص وصاحب التنقيح بالزيادة على الكتاب يعني ان ليس جعله بترك العمل بالخاص الا تغييرا لا حقيقة له قد يقال انما اقتضى كون الطلاق مرتان الى قوله ثم فلا اجناح عليهما فيما افتدت بمنزلة كلام واحد ان يكون الخلع قسما من الطلاق لئلا يبطل موجب الخاص الذي هو الفاء مع الاجتناب عن فساد التركيب فالحق مع فخر الاسلام وليس جعله ترك العمل بالخاص مجرد عبارة ولكان تقول لما كان في تخصيص فعل المرأة تقرير فعل الزوج على الطلاق فلو لم يكن الخلع طلاقا لزم بطلان موجب الخاص الذي هو الطلاق في قوله الطلاق مرتان يحمله على اعم من الخلع والطلاق لينتظم الكلام ولكان تقول الخلع ايضا ليس الا مرتين فلو لم يكن الخلع طلاقا لزم ترك العمل بموجب الخاص • قوله فان طلقها بحمل الطلاق على ما يعم الخلع قوله بقوله الطلاق مرتان اي اثنتان • قد ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم • انتهاها الحكام • ان لا يقيما حدود الله • اي الزوجان حقوق الزوجية بسبب النشوز • فلا اجناح عليهما فيما افتدت به اي لا اثم على الرجل فيما اخذ • ان كان النشوز من جانبها • ولا على المرأة فيما اعطت • يعني لا يكون دفعها اسرافا ولا اخذه ظلما • وفي تخصيص فعل • المرأة • في الابتداء • وافراده بالذكر بقوله فيما افتدت به • بعد جمعهما في • قوله ان لا يقيما تقرير • ما كان وهو فعل الزوج الذي هو الطلاق لانها لا تتخلص بالافتداء الا بذلك الفعل فكان • بيانا بطريق الضرورة لفعل الزوج

• الزيادة على الكتاب عبارة عن اثبات امر زائد على ما ثبت بالكتاب مستقل كركن ذكر بخبر واحد او على شرط او علة وزيد بالمستقل ليخرج الخاص فانه ايضا زيادة على العام لكنه غير مستقل لكونه مانعا من الفساد لانه ابطال بالتخصيص بخلاف الزيادة

• كما في شارح مغني الشيلي •

• كما في شرح ابن ملك ودرة البيان فلو سه الثلث •

الزوج في هذه الحالة وهي حالة الخلع هو الذي سبق ذكره في اول الاية وهو الطلاق ومثل هذا البيان في حكم المنطوق على ما قيل فصار كانه صرح بان فعله في الخلع طلاق فكان • هذا بيانا للنوعي • الطلاق • اعني بمال • وهو الافتداء • وبدونه ثم قال تعالى فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال • او بدونه • فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين • يجوز ان يكون • كلتاهما او احديهما • خلعا وافتداء • فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء • فجعل الخلع الثابت بالافتداء فسخا • كما ذهب اليه الشافعي في هذه الحالة لا يكون عملا بهذا الخاص بل يكون رفعا له واما الفسخ بعدم الكفاءة وغيرها فهو فسخ قبل التمام فكان في معنى الامتناع فاما الخلع فيقع بعد التمام فلا يجعل فسخا بل يجعل طلاقا ولقائل ان يقول لا نم ان في تخصيص فعلها في الافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق فلم لا يجوز ان يكون فعل الزوج في هذه الحالة قبول ذلك كما ذهب اليه ائمة التفسير ويكون تركه لظهوره ولو سلم ذلك يلزم ان يكون الخلع طلاقا فاسدا فيتناول الرجعي لان المراد من الطلاق المذكور في اول الاية هو الطلاق الرجعي عندهم وهذا خلاف المذهب على ان الخلاف فيما اذا وقع المفاداة بلفظ الخلع لما لو قال الزوج انت طالق على كذا يقع الطلاق بلا خلاف والحاصل ان لم تختلفا ثبت بلفظ الطلاق لا تكون محل الخلاف وان ثبت بلفظ اخر لا يكون فيه دليل على انه طلاق وايضا لو كان الخلع المذكور في هذه الاية طلاقا يلزم ان يكون الطلقات اربعا ولا وجه لما قيل انه ذكر التطليقة الثالثة بعوض وبغير عوض فلا يكون اربعا لان الاية لبيان الخلع بدليل سبب النزول ولو لم يكن ممسكا لهم لا لبيان الطلاق بمال وعوض وفرق بينهما ولو سلم ذلك يلزم سقوط التمسك بها على ان المختلعة يلحقها الطلاق لانتفاء الترتيب ع ولا وجه ايضا لما قال شارح المغني المراد بقوله الطلاق مرتان بيان الشرعية لا بيان الوقوع فلا يقتضي الزيادة على الثلث لانا نقول ع يسقط الاستدلال بهذه الاية على ان الخلع طلاق سواء تختلعت او لم يلحقها الطلاق قوله في المفوضة • من التفويض وهو التسليم وترك لما نازعت استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لكن المفوضة التي تكحى نفسها بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من المفوضة • هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها • وقد يروى مفوضة بفتح الواو على ان الولي زوجها بلا مهر كذا في التلويح قوله وهو الدخول عنده • لقول ابن عباس رض وابن عمر وزيد بن ثابت في هذه حسبها الميراث ولا مهر لها ولا مهر حقها فاذا رضيت بعدم وجوب الصداق صريحا او دلالة

• اي الشيلي •

• صيغة مبني للمفعول وما قبل على صيغة مبني للفاعل ورفع نفسها على انها تاكيد للفاعل المستتر في يختلعن •

بالسكوت لم يكن لها كما لو ابرأته بعد الدخول قوله لنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم ان تبتغوا باموالكم اى تطلبوا النساء بالمهور احل الابتغاء وهو الطلب
بالمال والباء وضع لمعنى معلوم وهو الالصاق والطلب انما يحصل بالعقد فيقتضى
ان يكون الطلب ملصقا بالمال فيجب المال بالعقد اما تسميه واما وجوبا بايجاب
الشرع كما فى جامع الاسرار وفى شرح المغنى الصق الابتغاء وهو الطلب بالمال
اذ الباء للالصاق فلا ينفك عنه وان الابتغاء خاص لمعنى معلوم وهو الطلب
وذلك الطلب يتحقق بالعقد الصحيح فيجب المال بنفس العقد وعدل عن النص حيث
قال فان الباء خاص معناه الالصاق يعنى انه حقيقة فى الالصاق مجاز فى غيره
ترجيحا للمجاز على الاشتراك فيدل قطعا على امتناع انفكاك الابتغاء وهو
العقد الصحيح عن المال فيما ياتى فى قوله لان الذى يبطل فى المفوضة ليس هو الابتغاء
يعنى ليس ابتغاء النساء بل اقتران المال والتصاقه به فلا بد فرض فى الماذكره
من اى يبطل موجب الابتغاء فرجع كونه متعلقا بالباء فالقول بالانفكاك
وتاخير وجوب المال عن الطلب وهو العقد الصحيح الى زمان استيفاء المطلوب على
ما فى شرح المغنى لا يكون عملا بالخاص بل ابطال العمل به بالراى فالحاصل ان امرأة
اذا نكحت بلا مهر او على ان لا مهر لها فماتت ولم يدخل بها لا يجب عند الشافعى
وانما يجب بالدخول وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما قوله
الاول ان الابتغاء اه هذا ما اورده القاآنى وحاصله ان الحل وان قيد بالابتغاء
بالمال فى هذه الاية فقد اطلق ايضا فى قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
وقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والمطلق يجرى على اطلاقه قوله والجواب من الاول
حاصله انا لا نسلم ان المطلق يجرى على اطلاقه مطلقا بل يحمل على المقيد اذا كان الحكم
واحدا والحادثة واحدة بالاتفاق كما فى كفارة اليمين وههنا كذلك فيجب
حمله على المقيد بالمال كذا ذكره القاآنى وفيه نوع تامل لجواز ان يكون حكما فى
حادثة واحدة قوله وعن الثالث قال المصنف فى حواشى التلويح فان قيل ما ذكرتم
ينتقض بما اذا زوج المولى امته بعبده حيث يصح النكاح ولا يجب المال قلنا فيه
روايتان الاولى انه يجب ثم يسقط اذ لا فائدة فى الوجوب لانه الزام له عليه
فلا اشكال عليها الثانية انه لا يجب ابتداء وهى المنشا للاشكال ان العبد خارج
عن خطاب قوله ان تبتغوا باموالكم لانه ليس له مال للمال والاضافة التمليك
انتهى كلامه وفيه بحث اذ ينبغى على هذا ان لا يجب المال فى نكاح العبد مطلقا
والا فلا بد من بيان الفارق بين كون المراة امة للمولى وبين كونها غير امته قوله

قوله وبطلنا ويل القرء بالاطهار اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض تارة
وللطهر تارة يتخلل بين الدمين اخرى عند الفقهاء لكنهم اختلفوا فى قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء انه محمول على الطهر او الحيض فذهب علماؤنا الى
ان المراد به الحيض كما هو مذهب الخلفاء الراشدين دون الطهر كما ذهب اليه الشافعى
لانه لو كان المراد به الطهر لبطل موجب الخاص وهو الثلثة لان الطلاق المسنون
هو الذى يكون فى حالة الطهر فاذا طلقها فيه فلا يجب عليها التربص بثلثة
اطهار اجماعا اما عندنا فظاهر واما عند الشافعى فلان الطهر الذى وقع فيه
الطلاق محسوب عنده فتنقضى العدة بباقى ذلك الطهر وطهرين اخرين بعده
فينتقض العدد عن الثلثة وفيه ابطال موجب الخاص لان الثلثة بمنزلة العلم
لعدد معلوم لا يحتمل غيره سواء كان اقل منه او اكثر فلا يجوز ان يذكر الثلث
ويراد به الاقل كما فى قوله تعالى الحج اشهر معلومات حيث اريد شهران وبعض مع ان
الجمع ثلثة والجواب عنه ان الاشهر اسم عام لا علم فيقبل المجاز بارادة البعض
واما اسماء الاعداد فلا يجوز فيها ذلك لكونها اعلاما والاعلام لا يجرى
فيها المجاز لا يقال الانتقاض انما يلزم ان لو لم يكن بعض الطهر طهرا وهو ممنوع لانا
نجيب بان ذلك موكول الى اللغة وقد ثبت ان الطهر لغة اسم لما تخلل بين الدمين
ولهذا لا ينقضى العدة بطهر واحد وقد اجاب صاحب التنقيح بان بعض الطهر
ليس بطهر لانه لو كان كذلك لما بقى بين الاول والثالث فرق فيكفى فى الثالث بعض
طهر فينبغى انه اذا مضى من الثالث شئ يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع
وفيه نظر لان الملازمة ممنوعة اذ الاول قد انتهى بالضد فلا يعد ان يدخل تحت العدد
بخلاف الثالث فلو حمل على الحيض لا ينتقض العدد عن الثلثة لانه يجب عليها
التربص بثلث حيض كوامل لا يقال لو حمل القرء على الحيض كما ذكرتم يلزم منه
الزيادة على الثلث لانه اذا طلقها فى الحيض لا يحتسب الحيض اجماعا والخاص
كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة لانا نقول ان ذلك لا يزيد اذ ثبت ضرورة
وجوب التكميل فيكون مستثنى وذلك لان الحيضة لا تقبل التجزية ولهذا قلنا
لو قال لامراة انت طالق اذا حضت نصف حيضة لا تطلق حتى تطهر وقد وجب
تكميل الحيضة الاولى بشئ الرابعة فوجب بتمامها ضرورة عدم التجزية فلا
يجب الا ثلث حيض كما هو موجب النص فلا يكون ما ذكر فى ضرورة الالزام لازما
علينا ولا يخفى ان هذا الجواب لا يخلو عن ضعف لان الثلثة اسم خاص لا يحتمل
الزيادة والنقصان باى طريق كان والاقرب ما صدره بالعلاوة وحاصله ان الحول

لان المراد هو الحيض لا الطهر
كذا فى قوله واذا قالت مملوكة بانى منكم فانا حمار
بملوكة جبريل عم فقط
اى ذلك الحيضة التى طلقت فيها

المسلمين محمولة على الصلاح فالظن حالهم الاتيان بالمشروع وهو الطلاق حالة
الطهر والاحتراز عن محظور دينه وهو الطلاق في الحيض • فان قيل • دخول التاء
في ثلثة • دليل على ان معدوده مذكر وهو الطهر لان الحيض مؤنث • فيراد به الطهر دون
الحيض والدليل عليه قوله ﷺ فطلقوهن لعدتهن اللام للتوقيت اى لوقت عدتهن يعني
طاهرات من غير جماع اذ ادنى درجة الامر الاباحة والطلاق في الحيض بدعة فدل
على ان العدة بالاطهار • قلنا • ان الحيض وان كان مؤنثا ولكن لفظ القرء مذكر فروعي جانب
اللفظ مع جواز الامر الاخر لان عادة العرب شاعت في ان المعدود اذا كان مؤنثا واللفظ
مذكرا او بالعكس فوجهان لكن اعتبار اللفظ عندهم اولى من اعتبار المعنى وتمام قوله
ثلثة لعدتهن اى قبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس رض فطلقوهن
لقبل عدتهن وقال الزهري وقتادة يطلقها لقبل عدتها وروى طاوس عن ابن عباس رض انه قال
حد الطلاق ان يطلقها قبل عدتها قلت وما قبل العدة قال الطاهر من غير جماع فدل على ان
العدة بالحيض وقال في الكشاف معنى الاية مستقبلات لعدتهن والدليل عليه قوله تعالى
واللائي يئسن من المحيض الاية جعل العدة بالاشهر خلفا عن العدة بالحيض فتكون العدة
بالحيض هو الاصل وقد قال عم دعي الصلوة ايام اقرائك وهي الحيض وقال عم طلاق
ثنتا وعدتها حيضتان ولم يقل اطهران قوله فذهب بعضهم • وهم العبادلة الى ان
وطئ الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من الطلقات واحدة كانت او اكثر بمعنى ان
عمارة تصير بعده بحالة لا تحرم حرمة غليظة الا بالطلقات الثلث • واختاره الامام
ابو يوسف • وذهب عمر وعلي وابي وابو هريرة رض الى انه لا يهدم ما دون الثلث بمعنى
انها تكون بحالة تحرم حرمة غليظة اذا طلقها بما بقي من الطلقات الثلث • واختاره
محمد والشافعي وزفر • والخلاف في المسئلة بناء على ان اصابة الزوج الثاني في
الطلقات يثبت للحل الجديد كما اختاره الامام وزفر فقه وهو غاية الحرمة السابقة
بها كما اختاره محمد وزفر فقه تمسك الفريق الثاني • بانه لو هدم لاثبت حلا جديدا
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان حكم الحرمة وهدمها لم يكون الا
باثبات الحل والما بطلان اللازم فلانه لو اثبته لزم ترك العمل بقوله ﷺ حتى تنكح زوجا
غيره • اى رجلا اخر سماه زوجا باعتبار ما يؤل اليه • لان حتى • موضوع للدلالة
على ان ما بعده غاية لما قبلها والغاية تفيد • انتهاء ما قبلها لا • اثبات • حكم لما
بعدها • مثل اثبات الكون مثبتا الحل جديد بنكاح زوج غير الاول • فالزوج الثاني
يكون غاية للحرمة الغليظة • لا مثبتا الحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق
وهو كونها مخالية عن اسباب الحرمة كما في الاصطياد على المحرم ينتهي الحرمة بانتهاء

بانتهاء الاحرام ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية وكما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب
بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية وفيه بحث لانا لا نسلم انه لو اثبته لزم ترك
العمل بالخاص كيف واثبات الحل لا ينافي كونه غاية اذ يجوز ان يكون مثبتا الحل ومنهيا
للحرمة بل فيه عمل بخاص الكتاب وهو حتى في انها للحرمة وخاص الحديث وهو العود
في اثبات الحل وهذا اولى من اهدار احدهما قوله ولو سلم انها تثبته لكنه بعد وجود
المغيا وهو الثلث • اذ لا وجود للغاية قبل المغيا لان غاية الشئ بمنزلة بعضه
وبعض الشئ لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل لم يبق بعضه حقيقة بل باعتبار ما كان
فكان وجود الزوج الثاني كعدمه قبل وجود المغيا وذلك لان الحل لم يرتفع والا يجوز
للزوج الاول ان يتزوجها بالانكاح زوج اخر واصابته فالزوج الثاني يهدم حكم ما
مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث
في القول بانه يهدم ما دون الثلث ايضا بناء على ان الزوج الثاني مثبت لحل جديد يترك
العمل بالخاص بل ابطاله لا يقال النص متروك الظاهر لانه يقتضي ان يكون نفس التزوج
غاية ولا كذلك اذ الاصابة شرط بالاجماع فلا يستقيم التمسك به لانا نقول زيد على
النص لدخول بالحديث المشهور حتى صار كالمنصوص فيكون الزوج الثاني مع الدخول غاية
فيصح التمسك به قوله فاستشاره قبل رجب لغت • يعني قبل دخول رجب لم تكن
معتبرة • حتى لو كلمه في رجب • قبل الاستشارة • حنث • لان اليمين توجب تحريم الكلام
بعد دخول رجب الى غاية الاستشارة فالاستشارة وجودها وعدمها قبل دخول
رجب بمنزلة واحدة قوله روى امراة رفاعة • قيل هي تميمة بنت ابي عبيد القرظية
وقيل عائشة بنت عبد الرحمن بن عتيك ورفاعة بكسر الراء ابن وهب بن عتيك
ابن عمها والزبير بفتح الزاء من يهود قريظة واسلم ابنه عبد الرحمن روى عنه ابنه
زبير بن عبد الرحمن فاسم ابنه بالضم واسم ابيه بالفتح والفتنة عدم القدرة على
الجماع لسبب او عدم الوصول الى البكر دون الثيب الى بعض النساء دون بعض وهدبة
الثوب بالضم طرفه الذي لم ينسج والتشبيه من جهة الاسترخاء والضعف وتمامها
قوطاء لم اجد معه الا مثل هذا والعسيلة تكنايتان عن العضوين لكونهما مظنة
الالتذاذ وفي المغرب العسيلة تصغير العسلة وهي القطعة من العسل وقد ضرب
ذوقها لاصابة حلاوة الجماع ولذته وصغرت اشارة على القدر الذي تحل به اى
تلك الحلاوة وان قلت تثبت الحل وفيه اشارة الى ان الاقل ليس بشرط لانه شبع
والذوق غير الشبع قوله واشارة الى كونه محللا يعني هذا الحديث اشارة الى
كون الزوج الثاني محللا قال في البيان في ذكر رسول الله ﷺ العود وترك لفظ

قال الامام وابو يوسف

الانتهاء الذي هو مدلول الكتاب بان لم يقبل التردين ان تنتهي حرمتك اشاره الى
ان ذوق العسيلة تحليل لانه عدم سمي عن عدم العود الى الذوق فاذا وجد الذوق
يثبت العود لا محالة ولم يكن العود ثابتا قبل ذلك فيكون حادثا بالذوق فيحل الحل
الاصلي لان سببه كونها من بنات بني ادم الا انه تخلف عنه باعتراض الحرمة فاذا انتهت
امكن ان يقال يثبت الحل بالسبب السابق اما العود فلم يكن ثابتا فيكون حادثا بالذوق
اذ هو السبب وقيل ان العود هو الرد الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل
ثابتا مطلقا ولم يبق فيكون الذوق مثبتا للحل الذي عدم فتعوده بثلث تطليقات
هذا كلامه قوله وهو حل حادث قطعا لا سبب له سوى الذوق فان المسند
الى السبب الاصلي هو الحل الاصلي الحاصل بالعود اليه بل هو الى سبب العود ويدل
عليه ان تعليق الحكم بالمشتق يدل على علية ماخذ الاشتقاق والحكم ههنا هو
العود وماخذ الاشتقاق هو الذوق الحادث ولا شك ان حدوث والعلة يستلزم
حدوث المعلول فثبت ان هذا الحديث يدل على كون الذوق مثبتا للحل كما انه يدل على
اشتراط الوطي وظهر الفرق بين حتى في الاية وحتى في الحديث قوله وباشارة حديث
اللعن وقيل بعبارة وباشارة حديث العسيلة فلذا اوردهما في الاسلام وليس
بقوي لان حديث اللعن اشارة ايضا لان الكلام لم يسق له بل لاثبات اللعن
الا ان هذا اشارة ظاهرة واشارة حديث العسيلة غامضة وهذا خبر واحد
يعمل به لانه لم يكن مخالفا للنص وان كان مشهورا يجوز الزيادة به وحديث العسيلة
مشهور وهذا مؤكد له كذا في البيان قوله وهو قوله عم لعن الله المحلل بكسر اللام
والمراد به الزوج الثاني والمحلل له بفتح اللام والمراد به الزوج الاول فانه يعني
حديث اللعن عبارة في اثبات اللعن لهما لان الكلام سيق له والحاق اللعن
بالمحلل لا يمنع الاستدلال لان ذلك ليس للتحليل بل للشرط فاسد الحقه بالفاسد
شرط التحليل الشرط فيه او قصد تغيير لمشروع ان لم يشترط فيه لان النكاح
مشروع للتناسل وهو قصد غيره وهو قضاء الشهوة واما الحاق اللعن بالمحلل له
فلانه سبب لمثل هذا النكاح والمسبب شريك المباشر في الاثم والثواب كذا في شرح معني
وقال في البيان والاشبه ان الغرض من اللعن اظهار خساسة المحلل بمباشرة مثل هذا
النكاح والمحلل له بمباشرة ما ينفر عنه الطباع وعودها اليه بعد مضاجعة غيره لا يليق
اللعن اذ هو اللايق به عم لانه ما بعث لعانا ويدل عليه قوله عم ألا ابلغكم بالتيس
المستعار ولا يخفى ما في قوله عبارة في ذمها واثبات خساسة لهما لا عم ما بعث
لعانا من الضعف واشارة الى ان الزوج الثاني مثبت الحل لان المحلل اثبت الحل

الحل كما ان المحرم مزيل الحرمة وقيل اشارة الى انه محلل وهو الذي يجعل المحل حلالا
وجعله حلالا لا يكون الا باثبات الحل فيه كما ان جعل المحل المتحرك لا يكون ذلك الا
باثبات الحركة فيه فعلم انه مثبت للحل وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام
لم يسق له بل لاثبات اللعن كما عرفت فيكون اشارة وذلك ظن قوله وهدم ما
دون الثلث اي ما وقع من الطلقة والطلقتين بحيث يجعله كان لم يكن لما بقي
من الطلقات كما توهم يعني تصير المرأة بحالة لا تحرم حرمة غليظة الا بالطلقات
الثلث بدلالة قوله عم لعن الله المحلل وهو مثبت للحل كما عرفت فانه لما افاد
باشارة كون الزوج الثاني هادما للحرمة الغليظة رافعا اياها الى غاية منتهية
لان المنتهي يكون متقررا في نفسه وههنا الحرمة بعد اصابة الزوج الثاني فصار رافعا
اياها افاد كونه هادما للحرمة الخفيفة بطريق الاولى وبيانه انها تصير محرمة
عليه بالتطليقات الثلث وتصير مطلقة وباصابة الزوج الثاني يرتفع الوصفان
جميعا وتصير امرأة ملحقة بالاجنبيات فلم تحرم على الزوج الاول الا بثلث تطليقات
وبالتطليقة والتطليقتين ايضا تكون موصوفة بانها مطلقة فيرتفع ذلك
باصابة الزوج الثاني كما يرتفع الثلث لان الزوج الثاني لما كان رافعا للثلث و
الحرمة بما كان رافعا لما دون الثلث وهو دونها لانه على عرض ثبوت الحرمة اولى و
احرى قوله فان قيل مبني السؤال على ان المراد بالحل الحل السابق وقد عرفت ان
المراد به الحل الجديد دون السابق فلا ورود له الا ان يقال انه على الاغماض لتردده
وتقريره على وجهين احدهما ان يقال سلمنا انه مثبت ولكنه يقتضي ذلك عدم الحل اذ
اثبات الثابت مستحيل والحل ههنا ثابت لان ذوالد معلق بالثلث فقبله لا يثبت شئ
منه لان اجزاء الحكم لا تتوزع على اجزاء العلة والشرط وثانيهما ان يقال ليس الزوج
الثاني مثبتا للحل في المتنازع فيه وهو صورة الهدم لانه لو كان كذلك يلزم اثبات الثابت
لان الحل ثابت واثبات الثابت مستحيل وهذا هو المناسب لتقرير النص وتقرير الجواب انا لا نسلم
لزوم اثبات الثابت واما يلزم لو اثبت الزوج الثاني في المتنازع فيه الحل الكامل
ابتداء وهو ممنوع بل يكمل الحل ويزيده وحاصله ان الحل وان كان ثابتا قبله لكنه ناقص
فالزوج الثاني يتم هذا الناقص واما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك
المذكور قوله او نقول تداخل الحلان تداخل العدتين عطف قوله قلنا فيكون جوابا
مستقلا لتقريره سلمنا لزوم اثبات الثابت لكن لا نسلم استحالته واما يستحيل لو لم يتداخلا
وليس كذلك ولا يخفى انه يكون منع الجواب لا تسليما لان حاصله تسليم الملازمة ومنع
استحالة اللازم وهذا ايضا كذلك غاية ما في الباب ان المنع مستند بسند اخر ويحتمل

قوله فان قيل مبني السؤال على ان المراد بالحل الحل السابق وقد عرفت ان المراد به الحل الجديد دون السابق فلا ورود له الا ان يقال انه على الاغماض لتردده وتقريره على وجهين احدهما ان يقال سلمنا انه مثبت ولكنه يقتضي ذلك عدم الحل اذ اثبات الثابت مستحيل والحل ههنا ثابت لان ذوالد معلق بالثلث فقبله لا يثبت شئ منه لان اجزاء الحكم لا تتوزع على اجزاء العلة والشرط وثانيهما ان يقال ليس الزوج الثاني مثبتا للحل في المتنازع فيه وهو صورة الهدم لانه لو كان كذلك يلزم اثبات الثابت لان الحل ثابت واثبات الثابت مستحيل وهذا هو المناسب لتقرير النص وتقرير الجواب انا لا نسلم لزوم اثبات الثابت واما يلزم لو اثبت الزوج الثاني في المتنازع فيه الحل الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل الحل ويزيده وحاصله ان الحل وان كان ثابتا قبله لكنه ناقص فالزوج الثاني يتم هذا الناقص واما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك المذكور قوله او نقول تداخل الحلان تداخل العدتين عطف قوله قلنا فيكون جوابا مستقلا لتقريره سلمنا لزوم اثبات الثابت لكن لا نسلم استحالته واما يستحيل لو لم يتداخلا وليس كذلك ولا يخفى انه يكون منع الجواب لا تسليما لان حاصله تسليم الملازمة ومنع استحالة اللازم وهذا ايضا كذلك غاية ما في الباب ان المنع مستند بسند اخر ويحتمل

ان يكون عطفا على ما قبله بحسب المعنى والتقدير ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلث شرعا فقولنا اقتضى ثبوت الثاني اه او نقول تداخل الحلال اه فيكون تتمة الجواب السابق لا جوابا مستقلا واعلم انه ذكر في البيان عن جواب هذا السؤال هكذا ليس كذلك لانه يثبت حلا لا يكون قبله لان الزوج الاول يملك ثلث تطليقات بهذا التحليل وكان يملك قبله الطلقة او الطلقتين اولان الزوج الثاني لما رفع الحرمة الغليظة منع ثبوتها اذا قارن سبب ثبوتها لان المنع اسهل من الرفع اولان اثبات الثابت انما لا يجوز اذا لم يفد فاذا افاد يجوز كبيع الانسان ماله بماله لا يجوز فلو ضم ماله الى مال الغير ثم اشتراهما يصح لانه يفيد ملك التصرف اوجواز العقد في مال الغير فكذا ههنا مفيدا ذ قبله يكون الحل ثابتا على وجه يزول بالطلقة او الطلقتين وبعده يصير على وجه لا يزول الا بالثلث او نقول لما كان الزوج الثاني مثبتا اصل الحل ووصفه في المطلقة الثلث فلان يكون مثبتا في التنازع اولى لا يقال فعلى هذا ينبغي ان يملك اربعا او خمسا من التطليقات ثلاثا بهذا الحادث وواحدة او ثنتين بالاول لانا نقول لما وجب اثبات الحل بهذا السبب لما فيه من الفائدة اقتضى انتفاء الاول اذ لم يبق فيه فائدة يفتقر به اقتضاء كالبائع شيئا بالف ثم جرد البيع بانقص او اكثر يصح الثاني وينفسخ الاول اقتضاء او نقول لما عرفنا الثلث محرما بالنص حكمنا بتاثيره في الحلين فيرتفعان جميعا الاول بالطلقة او الطلقتين والثاني بالباقي كما قلنا في تداخل العدتين وهو مشهور انتهى فليتامل

قوله وهذا الحديث • يعني حديث اللعن • واركان الآحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب لان مقتضاه كون الزوج الثاني منهيا للحرمة الغليظة واما كونه مثبتا للحل الجديد فامر هو ساكت عنه • فيجوز العمل • بهذا الحديث • فيما سكت عنه • لكونه غير مخالف لمقتضاه ويكون القول بانهائه للحرمة الغليظة عملا بخاص الاية والقول باثباته للحل الجديد عملا بخاص الحديث قوله كما ان اشتراط دخوله بعبارة الاول بالاتفاق • يعني باتفاق بيننا وبين الخصم والا فهو مما اختلف فيه كما ستطلع عليه قوله وهذا الحديث لشهرته يزاد به على الكتاب • اشارة الى الجواب عما يقال ان النص متروك الظاهر لانه يقتضي ان يكون نفس التزوج غاية وليس كذلك اذ الدخول شرط فلا يستقيم التمسك به وحاصل الجواب انه قد زيد على النص الدخول بالحديث المشهور حتى صار كالمنصوص عليه فيكون الزوج الثاني مع الدخول غاية فكانه قيل هذه الحرمة مغياة بالتزوج والدخول فيصح التمسك به وهذا التقرير يندفع بما قيل ان النص ساكت عما ذكرتم فيلزم الزيادة عليه بخبر الواحد وهو غير جائز ولا يخفى ان هذا على تقدير ان يراد بالنكاح في الاية العقد واما على تقدير ارادة الوطء فالحديث موافق للكتاب فلا حاجة الى الزيادة

الى زيادة قضية الزيادة قوله على مطلوب متفق عليه • وهو اشتراط دخول الزوج الثاني في التحليل قوله واما اشتراط دخوله ليس به • اتفق العلماء سوى سعيد بن المسيب على اشتراط الوطء للتحليل لكنهم اختلفوا في انه ثابت بالكتاب او السنة فقال بعضهم انه ثابت بالكتاب لان النكاح حقيقة في الوطء فيحمل عليه الاية اسند الى المراة ههنا باعتبار التمكين كما في الزنى الذي هو الوطء الحرام فيكون الاسناد مجازا كما يقال نهارك صائم قالوا فيه تقليل المجاز الذي هو خلاف الاصل لانه لم يبق الا في الاسناد وقال الجمهور انه ثابت بالسنة المشهورة وقالوا اريد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المراة والنكاح المضاف اليها العقد يقال نكحت اي تزوجت كذا في الصحاح ولا يجوز ارادة الوطء لانه لا يتصور منها حقيقة لانه لم يسمع في كلامهم اضافة النكاح الذي بمعنى الوطء اليها ولو جاز ان تسمى واطئة باعتبار التمكين لجاز ان يسمى ممكوب راكبا وهو خلاف اللغة واما اضافة الزنا اليها فليس بطريق المجاز بل لانه اسم للتمكين الحرام كالوطء الحرام ولئن سلم ان النكاح ههنا بمعنى التمكين فلا يحصل المراد لان الحل ثابت بالوطء الذي فعل الزوج ولا يلزم من التمكين الوطء فثبت انه ثابت بالسنة وهذا الطريق اعمال السنة والكتاب جميعا فكان اولى اذ فيما قالوا اهمال احدهما كذا في البيان وقائل ان يقول ان حمل النكاح على الوطء هو الظاهر لاستلزام كون اسلوب الحكيم محمولا على الافادة دون الاعادة فان العقد استفيد باطلاق اسم الزوج في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فلو حمل النكاح على العقد كان ذلك تاكيدا والتاسيس اولى منه قوله قيل وبطلان عصمة مال السرق • اعلم ان القطع مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المسروق في يده او استهلكه في ظاهر الرواية وعند الشافعي يجتمعان وكذا الحكم في السرقة الكبرى قال لان الله تعالى امر بالقطع بقوله تعالى فاقطعوا وهو لفظ خاص • ولم ينف الضمان صريحا ولا دلالة لان القطع اسم لفعل معلوم ولا دلالة له على انتفاء الضمان وانقطاع عصمة المال اصلا او هو مضمون راتة ايضا لانهما مختلفان اسما وسببا ومحلا وحكما وقد دل الدليل على ثبوت الضمان وهو عموم قوله تعالى فاقطعوا عليه الاية وقوله عم على اليد ما اخذت حتى تؤدي فيجب القول • بمن قال القطع يوجب انتفاء الضمان وبطلان عصمة المال لم يعمل هذا الخاص وهو فاقطعوا الا يكون ذلك زيادة على النص بخبر الواحد وهو قوله عم لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه • والجواب ان ذلك • يعني ابطال العصمة • ثبت بنص • يشير الى ابطالها • مقرون • بقوله تعالى فاقطعوا • وهو • قوله جزاء • ويجوز ان يثبت بنص حكم وباشارة حكم اخر وذلك ان لفظ الجزاء اطلق على

اي الحديث المشهور

اي الحديث المشهور

ثم ان ذكر الزوج اشارة الى ان المراد بالنكاح العقد وذكر الوطء للاشارة الى ان الزوج الاخر غير المرتد

وروي لكن عن ابي يوسف انه يفرض اذا استهلك لان الاستهلاك مفارق غير منافي

انما اسميا فقط وانما سببا فلان سبب الاول الجناية على حق العبد وانما سبب الاخر الجناية على حق الشرع ومحلا فلان محل الاول اصل اليد ومحل الاخر الذمة وانما حكما فلان احدهما يتاكد بالتكرر والاخر لا يتاكد

وفي قوله مقرون اشارة الى ان شيئا من

اي اشتراط دخوله بخلاف مختلف فيه

القطع والجزاء اذا اطلق فى معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى على الخلوص وحقه انما يجب بهتك حرمة هى لله تعالى على الخلوص ليكون الجزاء وفاقا وذلك بان تثبت الحرمة بمعنى فى ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا لا لحق العبد لانه يصير حراما لغيره مباحا فى ذاته ومثل هذه الحرمة لا يوجب الجزاء بتلك كشرب عصير الغير فرفنا ضرورة انه تعالى استخلص الحرمة لنفسه واذا استخلصها لنفسه لا يبقى للعبد ضرورة كالعصير اذا تخمر اذ هى حرمة واحدة فمن ضرورة ذلك تحويل العصمة الى الكل ولا يخفى ان الايراد فى قول الشافعى ان كان هكذا لا يحتاج فى دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول لانم ترك العمل بخاص الاية فى حق القطع وبخاصة هذا الخبر وهو قوله لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه فى حق انتفاء الضمان وهذا الخبر وان كان من الاحاد ولكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه الكتاب والحاصل انه ليس من الزيادة على النص بخبر الواحد لان القطع لا يصدق على نفى الضمان واثباته ليكون مما صدق عليه المطلق وهو القطع بحيث يكون نافيا فى دين له بل نفى الضمان حكم اخر غير مندرج تحت الاول ثبت بالحديث المذكور قوله فان قيل النص جعل القطع جميع الموجب واعلم ان شمس الائمة اجاب عن ذلك بان لفظ الجزاء اشارة الى الكمال فيكون القطع كل الموجب فلو اوجبنا معه الضمان يصير بعضه فكان نسخا لما هو ثابت بالنص وفيه بحث اذ للخصم ان يقول نعم هو كل الموجب ولكن فى مقابلة الجناية على حق الله واما الضمان فكل الموجب فى مقابلة الجناية على حق العبد لكنه لم يذكر فى الاية لان السارق غاصب وحكم الغصب وهو الضمان معلوم من دليل اخر فالائق فى الجواب ما ذكره الخصم وما ورد على ان النص جعل القطع جميع الموجب فاذا اثبتنا الضمان بالحديث المذكور كما قال يكون القطع بعض الموجب وذا لا يجوز بخبر الواحد لانه نسخ لما هو ثابت بالنص دفعه بان المناسب للموجبية هو الضمان فجعل اسقاطه الضمان من الموجب فى فساد الوضع وهو ترتيب نقيض ما يقتضيه العلة عليها ولا ورود له بعد بيان المناسبة ولو سلم ذلك فاذا ورد بالنص قوله فاقطعوا كان استفادة منه بالاشارة من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه واذا ورد بالنص قوله جزاء كان هذا كلاما اخر غير ما نقل عن الشافعى والحق تصحيحه وقد يجاب عن ذلك بان ايراد لفظ الجزاء لغة يدل على كمال المشروع اذ هو اسم للكافى يقال جزانى اى كفى وكما يستدعى كمال الجناية لانها سببه وذلك بان يكون الفعل حراما لعينه ومع بقاء العصمة حقا للعبد لا يكون الفعل حراما لعينه بل لغيره وهو حق المال فبقى مباحا فى ذاته وذلك اعظم شبهة فى سقوط الحد فمن ضرورته تحويل العصمة الى الله وفيه نظر لان لام الجزاء يستدعى كمال الجناية

فيما قلنا بل على خلافه

٣٢

لا عبرة بالنفى والفعل

اعتراض على امر الغائب

على حسب الاختلاف الذى عرف فى اصول الدين

الجناية بل معناه انه كامل فى كونه جزاء لتلك الجناية وان كانت قاصرة قوله ومنه الامر لانه وضع لمعنى واحد على الانفراد فكان خاصا قوله والاول اشرف يعنى الوجود اشرف من العدمى فكان ما يقتضى الوجودى احق بالتقديم ولان التهى مركب والامر مفرد غالبا والمفرد مقدم طبعا فقدم وضعا ولان موجب التهى يتوقف على بيان موجب الامر وهو يتوقف على بيانه والموقوف عليه بوسط او بغير وسط يجب تقديمه على الموقوف ضرورة فلانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام الازلى اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ما هو المختار وهو على صيغة الامر فيكون مقدما على سائر التعلقات ولا يخفى ان هذا مما يدل على تقديم مباحث الامر على سائر المباحث لا التهى فقط يؤيده ما قال شارح المغنى انه قدم مباحث الامر على سائر المباحث لكونها اهم لان معظم التكاليف ثبت بالامر ولان ما ثبت بالامر هو اشرف اذ الايمان والعبادات اتيان به والشرف من اسباب التقديم او لان الوجوب اسبق من سائر الاحكام اذ اول تكليف يتوجه الى المكلف اما التكليف بوجوب النظر او التكليف بمعرفة الله تعالى فيكون ما يثبت به الوجوب وهو الامر اقدم او لان الامر اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام الازلى اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ما هو المختار فيكون مقدما على سائر التعلقات والامر قسم من اقسام الكلام سواء كان نفسيا وهو المعنى القائم بالنفس او لفظيا وهو العبارة الدالة على ذلك المعنى بالوضع والكلام النفسى القديم وان كان واحدا لا تعدد فيه الا ان له تعلقات مختلفة بحسب المتعلقات على ما عرف فى الكلام قوله وهو لفظ طلبية اه قيل هو القول المقتضى طاعة المامور بايتيان المامور به وهو تعريف بما يتوقف معرفته على معرفة الامر وقيل هو اللفظ الداعى الى تحصيل الفعل بطريق العلو ويلزم منه ان لو صدر لا على نحو الادنى على سبيل التضرع والشفاعة لا يسمى امرا وان صدر من الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء يسمى امرا وهذا ينبئ قائله الى الحق وسوء الادب وفيه بحث وقيل هو اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء واحترز به عن الالتماس والدعاء قال صاحب البيان وهذا اقرب الى الصواب قوله لان ارادة الامر وقوع المامور به ليست بشرط خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الارادة شرط لصحة الامر ولا يجوز ان يامر الله بشئ ولا يريد وجوده وهذه الخلافية مبنية على خلافية وهى ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يجز عند اهل السنة لزمهم القول بانفكاكها عن الامر اذ بعض ما مورين بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز ذلك عند المعتزلة ما احتاجوا الى القول بالانفكاك وتحقيق هذه المسئلة فى علم الكلام قوله استعلاء من العلو بمعنى الشرف لان العلو بمعنى رفعة البناء او بمعنى الصعود والمراد اظهار العلو على ما هو الراجح لا العلو

لان هذا القول يقول صدوره على سبيل التضرع غير صدوره بطريق العلو فلا يكون نفيا وكذا مع انفكاكه لصدوره بطريق الاستعلاء لا يرتفع الامر بل يقيد ما هو المراد بطريق العلو فيكون نفيا مقيدا

فى الواقع فطلب الفعل من المساوى والادنى مع اظهار العلو امر قوله فخرج بالدعاء
والالتماس مما هو بطريق الخضوع والتساوى • فيه اشارة الى ان الطلب مع الخضوع
مطلقا دعاء ومع التساوى التماس وهو مشهور والحق ان الطلب مع الخضوع مطلقا
ليس بدعاء بل الدعاء مخصوص بالطلب من الله تعالى فى العرف وايضا الالتماس لا يستعمل الا فى
مقام التواضع قوله ولم يشترط العلو • يعنى اشترط الاستعلاء خلافا للاشعرى
ولم يشترط العلو خلافا للمعتزلة • ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء
افعل ولهذا يثاب الى سوء الادب • فلو اشترط العلو لما كان هذا امرا ولو لا ان فيه
الاستعلاء لما نسب الى سوء الادب فعلى هذا • فرعون لقومه ماذا تامرون • مجاز
بمعنى تشيرون ويجوز ان يكون الامر على حقيقته بناء على ان فرعون اظهر التواضع
لملائه • لغاية دهشته من امر موسى • كما فى فصوص البدايع اقول فعلى هذا لا يشترط
الاستعلاء ايضا كما قال به الاشعرى متمسكا بقوله ماذا تامرون وعلى تقدير اشتراطه
لا يكون امرا اذ مجرد اظهار التواضع لا يكفى بل لا بد من استعلاء الامر احسن التامل فى
هذا المقام وقيل بعد تسليم ان المعتبر فى الامر الاستعلاء المعرف هو الامر الذى يجب
امتثاله ولا يجب ذلك الا اذا كان الامر اعلى مرتبة من المامور فى نفس قوله ان اريد
بالقول معناه المصدرى • كما قال القاآنى من ان المراد بالقول معناه المصدرى لا المقول
لان ذلك صيغة الامر لا الامر قوله معنى يقتدر به • وان كان يرد لامر القول قوله وان
اريد الامر على اصطلاح الاصول فغير مانع اه • قد يجاب باختيار هذا الشق ويقال
المراد قول افعل مرادا به ما يتبادر منه عند الاطلاق وهو الايجاب قوله ويصدر
عن النائم والساهى • مع ان شيئا منهما لا يسمى امرا اجاب عنه القاآنى بانا لا نسلم ان ما
يصدر عنهما يصدق قول القائل لمن دونه او لغيره استعلاء افعل او ضحكه ما قال محمد
فى الجامع الصغير لو قال ان بعت لك ثوبا فكذا لا يحنث اذا اذا قصد البيع لاجل المخاطب
وكذا ما يصدر عن المبلغ والحاكى • يعنى المبلغ لامر الغير او الحاكى له لا يصدق عليه
قول القائل اه قوله وان اعتبر معنى الطلب ليخرج الصيغ • التى للتهديد والتعجيز
وغيرهما • فهو مع كونه عناية فى التعريف • وهى نوعان احدهما تخصيص العام وثانيهما
تقييد المطلق • بحيث لا يسامحها العبارة لا يخرج صيغ الندب والاباحة • وفيه ان
كون الامر من اقسام الانشاء الطلبى يدل على ذلك كما لا يخفى قوله وقيل انه علم جنس •
كما ذكر فى ايضاح المفصل قوله اى المراد بالامر معنى امر • يعنى لا اسم دون المسمى فى كلام
الفصحاء مسامحة لا يخفى وقيل استخدام وفيه نظر قوله وهو الوجوب • يعنى المراد بالمراد
بالامر هو الوجوب • لا الندب والاباحة وغير ذلك • قال فى البيان اذ عندنا وعند المخالف

آى لفظ افعل فى التعريف

المخالف لا موجب لها الا الوجوب وقيل المراد بالمراد به اى شئ كان وجوبا او ندبا او غيره
قوله فان الفهم منه التهديد اه • وهذا اقرب مما يقال من ان تعليق الحكم بالوصف
مشعر بالعلية ولا يكون فى مخالفته الا امر خوف الفتنة الا اذا كان المامور به واجبا
لانه لا يحتاج الى جعل فيلحق للوجوب بخلاف ما يقال فافهم قوله فان المشقة انما
تلحق به • قال فى البيان فى منع اذ يلزم بقرينة المشقة • ان المراد بالامر المذكور الوجوب
لا مطلق الامر والكلام فيه قوله بصيغة خاصة به • واعلم ان اللفظ قد يكون مختصا
بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة وقد يكون على العكس كالاعلام المنقولة
وبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتباينة ولما
كان الاختصاص ههنا من الجانبين تعرض لجانب المعنى بقوله ويختص مراده بصيغة ولجانب
اللفظ بقوله خاصة به يعنى كل منهما مقصود ومقصور عليه قوله ذهبهم على ترك الامتثال
اه • فان قيل من اين يعلم ان الذم يدل على ترك المامور به • ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب
اجيب بانه يعلم من ترتيب الذم على نفس مخالفة الامر المطلق قوله والاجماع • يرد عليه
ان الاجماع لم ينعقد على نفس المدعى والما وقع الاختلاف فيه ويدفع بما ذكره من
التفسير ولو قال ودلالة الاجماع لكان اولى قوله لا اثباتها بالقياس • وهو غير جائز
خلافا للقاضى ابى بكر وابن سريج وبعض الفقهاء لان الاثبات فى اللغة اثبات اللغة
بالمحتمل وهو غير جائز اما الاولى فلانه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل باعتباره فعند
السكوت عنها يبقى على الاحتمال واما الثانية فلانه بمجرد احتمال وضع اللفظ للمعنى
لا يصح الحكم بالوضع فانه تحكم باطل وايضا يجب الحكم بوضع اللفظ بغير قياس اذا
قام الاحتمال وهو باطل اتفاقا قوله اعلم انهم اختلفوا فى ان الندب اه • لا نزاع فى
انه يتعلق به صيغة الامر حقيقة كانت او مجازا وانما النزاع فى انه هل يطلق عليه اسم
المامور به حقيقة ولا خفاء فى انه مبنى على ان امر د حقيقة للايجاب او للقدر المشترك
بينه وبين الندب • فذهب القاضى ابو بكر وجماعة • من المحققين الى انه مامور به • لوجهين
الاول ان المندوب والطاعة اجماعا والطاعة فعل المامور به • الثانى اتفاق اهل اللغة
ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك • بين الاقسام فيكون
المندوب مامورا به وفيه نظر لانا نريد ان لفظة امر د تنقسم اليهما فاتفاقهم على
ذلك لم وان اريد ان مدلولها وهو صيغة افعل يستعمل فى كليهما فسلم ولكن لا يجدى
نفعا على انا لا نم ان استعمالها فى الندب حقيقة قوله لانه لو كان مامورا به لكان تركه معصية
اذ لا معنى للمعصية الا مخالفة الامر وترك المامور به يحققها اعنى المخالفة وذلك بان
يقال لو كان المندوب مامورا به صدق ترك المندوب وترك المامور به مخالفة الامر

ومخالفة الامر معصية فترك المندوب معصية قوله ولان السواك مندوب اه يعني لو كان المندوب ماموراً به لما صح عليه قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك لانه تقديم اليه ولانه لو كان ماموراً به لما صح تعليل الامر بوجود المشقة اذ المندوب لا مشقة فيه وانما المشقة لازمة للوجوب فعلم ان الامر انما هو فيما فيه وجوب وفي كون المندوب غير مشتمل على المشقة محل المضايقة قوله ولا يكون موجبها بفتح الجيم اي اثر الصيغة المطلقة مجردة عن القرائن الدالة على الوجوب او عدمه الثابت بذلك الامر بها يعني الصيغة ندب بالمذهب اليه ابو هاشم وعامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء وهو احد قولي الشافعي مستدلين بان الصيغة لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب والامر الموضوع للشيء محمول على الكامل دون الناقص والكامل من الطلب ما لا يكون فيه رخصة الترك وذلك في الوجوب دون الندب قوله استدلالا لانها الطلب وجرد الفعل وادناه المتيقن الاباحة واعترض عليه بان لا نسلم ان ادنى الطلب الاباحة لجواز ترجح للطلب فالاولى ان يقال في الاستدلال لانه للاذن لوجود الفعل يقينا وادناه الاباحة ولا يخفى انه يرد عليهم ما يرد على القائلين بالندب فرجعل القصار اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول وقد يقال في الاستدلال ان الامر يقتضي حسن المامور به وفرضية التمكن من الاقدام وذلك بالاباحة قوله تستعمل في معان كثيرة والمشهور منها ثمانية عشر الايجاب كقوله اقيموا الصلوة ب الندب كقوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ج الاباحة كقوله فاصطادوا د الارشاد الى الاوثق كقوله واشهدوا ذوي عدل منكم وهذا راجع الى مصلحة الدنيا والندب الى ثواب الاخرة ه الاكرام كقوله ادخلوها بسلام آمنين و الامتنان كقوله كلوا مما رزقكم لله زالاهانة كقوله ذق انك انت العزيز الكريم ح التسوية كقوله اصبروا اولا تصبروا ط التعجيب كقوله اسمع بهم ابصر بهم ي التكوين كقوله كن فيكون يا الاحتقار كقوله القوا ما انتم ملقون ب الاخبار كقوله فليضحكوا قليلا ج التهديد كقوله اعملوا ما شئتم ويقرب منه الانذار كقوله قل تمتعوا د التعجيز كقوله فاتوا بسورة من مثله التسخير كقوله كونوا قردة يو كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي بز التاديب كقوله كل مما يليك وهو قريب من الندب ج الدعاء كقولك اللهم اغفر لي كذا في البيان ولا خلاف في انها ليست حقيقة في الجميع بل بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا وانما الخلاف في الامور الاربعة الوجوب والندب والاباحة والتهديد فعند الاطلاق تكون محتملة لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانها عند موضوعة للاشتراك اللفظي لهذه الاربعة وقيل انها عند الاشعري

وبعض الشيعة وذهب القرافي والباقلاني وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له بمعنى لا ندري انه الوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا وقيل هي مشتركة بين الايجاب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة وهو مذهب من يقتضي الشيعة وقيل مشتركة بين الايجاب والندب لفظا وهو منقول عن الشافعي وقيل معنى فعلى قول هؤلاء لا حكم له اصلا بدون القرينة لا التوقف مع اعتقاد حقيقة لمراد لانه مجمل اذ التوقف عند البعض في نفس الوجوب وعند البعض في تعيينه قوله ولو ورد يعني الصيغة بعد الحظر بالحاء المهملة والظاء المعجمة وهو ضد الاباحة اي التحريم وه كلمة لو للوصل يستعمل في مقام يحتاج الى المبالغة قوله اختلفوا في موجب الامر بالشيء بعد حظره و تحريمه قيل ان الفعل ان كان مباحا ثم ورد حظر معلق بغاية او بعلة او بشرط فالامر الوارد بعد زوال ما علق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم وان كان الحظر ورد ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه ثم اعلم انه اختلف في الحظر والاباحة في الاشياء فقيل ان الاشياء بعد البعثة على الحظر لان الفعل تصرف في ملكه تعالى بغير اذنه اذ العالم اعيانه ومنافعه ملك لله تعالى اما اباحة الشرع فان لم يوجد في الشرع ما يدل على الاباحة فيتمسك بالاصل وهو الحظر لانتفاء ما يدل على خلافه وقيل ان الاصل في الاشياء بعد البعثة الاباحة لان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فلو لم يبح له كان خلقها عبثا الا ما حظره الشرع وقيل الصحيح التفصيل وهو ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار التحريم اما الاول فلقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ذكره في معرض الامتنان لا يمتن الا بالجائز وقوله تعالى احل لكم الطيبات فانه دليل الاختصاص بهم والطيبات هي المباحات واما الثاني فلقوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وجه الدلالة عموم نفي الضرر وهذا النفي ليس وارداً على الامكان ولا الوقوع فتعين على الجواز فاذا انتفى الجواز ثبت التحريم وهو المدعى وفي شرح الزاهدي الاصل في الاشياء كلها سوى الفروج الاباحة وانما ثبتت الحرمة لعارض نص متلو وخبر مروي فما لم يوجد فيه شيء من الدلائل المحرمة فهي على الاباحة قوله فتوقف امام الحرمين في الشافعية وهو الشيخ ابو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني النيسابوري قوله فان الاصطياد مباح يعني كان الاصطياد مباحا على الاطلاق ثم حرم بقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم فكما قال تعالى واذا حللتم فاصطادوا علما بان التحريم العارض قد ارتفع وعاد الامر الى اصله ولذا كثر استعمال الامر للاباحة بعد الحظر كقوله تعالى فاذا قضيتم الصلوة فانتشروا في الارض فان البيع بعد النداء كان محظورا ثم اباح

وقال به الاشعري ايضا كذا في البيان

كذا في بعض النسخ واذا حللتم فاصطادوا ولعل الصيد كان مباحا قبل الاحرام ثم حرم بالاحرام فاذا ارتفع وعاد الامر الى اصله اعلما بان سبب التحريم قد ارتفع كذا قرره بعض الافاضل

استثناء من قوله الاشياء على الحظر

بعد الفراغ من الجمعة بقوله تعالى فانتشروا وابتغوا قيل المراد بالابتغاء البيع والتجارة
وذلك غير واجب بعد صلوة الجمعة اجماعا فكان حقيقة في الاباحة اذ الاصل في
الاستعمال الحقيقة و يلزم ان لا يكون حقيقة في غيرها ولا يلزم الاشتراك والحمل
على الاعم الاغلب اولى قوله وجوابه لانم انا اثبتناها بالامر يعني لانم ان اباحة البيع
ثبتت بالامر الذي ذكرتم بل بقوله تعالى واحل الله البيع وكذا لانم انا اثبتنا حل الصيد
ثبت بما ذكرتم من الامر بل بقوله تعالى واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين
ثم تنازل الخصم مع الخصم بعد المنع لضعف ما ذهب اليه وسلم ما ذكر لحصول مطلوبه على
تقدير التسليم فقال ولو سلم ثبوت اباحة البيع والصيد بتاويل جوازهما بما ذكرتم
من الدليل لكن ليس هذا محل النزاع لان كلامنا في الامر المطلق اي المجرد عن
القرينة تمانعه عن الوجوب وعدمه وفيما ذكرتم قرينة دالة على عدم الوجوب
وهي ان الاصطياد والبيع شرعا حقوق العباد لعود المنفعة اليهم فلو وجبا
عليهم لصارا حقوقا عليهم لانهم ياثمون بتاخيرهما فيتوجه على فيعود الامر على موضوعه
بالنقض واستشهد لما ذكره بقوله ولهذا قلنا الاباحة في الكتابة عند المداينة و
قال الله اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه والاشهاد عند المبايعة قال الله
واشهدوا اذا تبايعتم مع ان الامر قد ورد في كل منهما ابتداء وانما حمل الامر فيهما
على عدم الوجوب لانه ورد لارشادنا الى ما هو انفع فلا يصير حقا علينا بعد ما
شرع حقا لنا قوله والمختار عندنا الوجوب يعني ان المختار عندنا ان موجب الامر
المطلق الوجوب مطلقا سواء كان قبل الحظر او بعده وقوله فان قيل ذلك لا دلالة اه
مما اورده صاحب التلويح وقد اجيب عنه بانا ان اردنا ان الورود بعد الحظر قرينة
على ان المراد رفع التحريم بالادنى وهو الاباحة ثم كيف والاباحة انما وردت في صورة
واحدة وهي الامر بالاصطياد بعد الاحلال وقد قيل المثال الجزئي لا يصحح القاعدة
الكلية والوجوب ورد في اكثر من عشر صور كما ذكر في الكشف وان اردنا انه قرينة
على ان المراد رفع التحريم مطلقا سواء كان الاباحة او الندب او الوجوب فلم ايضا كيف
وكلام الاولين لم يثبت الا رفع الوجوب فاذا لم يصلح لان يكون قرينة
كان الامر مطلقا فلا يرد الاشكال وقوله قلنا الامر بعد الحظر اه مما اورده القائل
دليلا على المختار حيث قال والدليل على المختار ان الامر بعد الحظر قد ورد الوجوب
بدليل وجوب قتل شخص كان حرام القتل بالاسلام او بعقد الذمة بارتكاب
سبب موجب قتله كالردة وقطع الطريق وبدليل وجوب الحد بسبب الجنايات

قال في شرح المغني الاستثنائي الاستثناء قائم وهو العين
الدال على الوجوب وان تعاقبت صيغ الامر بعد الحظر و
العارض معارضا لكن فالوجوب
كتبه

الاباحة والندب اما ورود الندب فبين
بعد الاباحة فقد عرفته

اي بين الصيغة والفعل

٣٥

الجنايات كالقطع بالسرقة والجلد بالقذف والشرب والزنا في غير المحصن بعدما
كان محظورا ووجوب الصوم والصلوة على الحائض والنفساء والسكران بعد
الطهارة عنها وزوال السكر ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو كان
الحظر السابق قرينة ما افاد من الحمل على الوجوب اللاحق لما جاز الحمل على ذلك
انتهى كلامه فلو اورد نص ما ذكر في الجواب دليلا على المختار اول مرة ولم يتعرض لما
ذكره من الدليل متابعا لصاحب التلويح لسلم من السؤال ولما احتاج الى ما اجاب عن
السؤال بما اجيب عنه كما عرفت لكن راجع قوله اختلفوا في الفعل بناء على ان لفظ الامر
قد يطلق على الفعل فاختار الاكثر على انه فيه مجاز واختار الممزكورون حقيقة
حتى يكون مشتركا بين الصيغة والفعل لغة وذهب ابو الحسين البصري الى انه
مشترك بين الصيغة والشئ والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه
الى هذه الامور وهذا مردود بالمنع بل يتبادر عند الاطلاق الى القول المخصوص اعني
الصيغة حتى قرعواه على كون الامر مشتركا بينهما كون الفعل موجبا كالصيغة و
الحاصل انه اذا نقل عن النبي عليه السلام فعل من افعاله التي ليست بسهو مثل الزلات ولا طبع مثل
الاكل والشرب ولا هو من خصايصه مثل وجوب التهجد والضحى ولا بيان لمجمل الكتاب
مثل قطعه يد السارق من الكوع فعندهم يصح اطلاق الامر عليه حقيقة ويجب علينا
اتباعه ولهم مقامان الاول ان الاصل وهو ان الفعل اصل والثاني متفرع عليه وهو
ان فعله عليه السلام للايجاب واحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله
لانه وصفه بالرشد وهو صفة الفعل لا القول وقوله وامرهم شورى بينهم
اي فعلهم وقوله فتنازعتم في الامر وقوله ليجعلن من امر الله اي صنعه والمراد به
في هذه الايات الفعل والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يجوز بطريق المجاز لعدم
الاتصال بينهما صورة ومعنى لان الامر للطلب ومعنى الفعل تحقق الشئ ولا اتصال
بينهما بوجه ولئن سلم جواز اطلاقه مجازا فالحمل على الحقيقة اولى والجواب انا
لا نم ان المراد بالامر في هذه الايات الفعل بل المراد منه في الاية الاولى القول المتقدم
قوله فاتبعوا امر فرعون اي ما عوه والا عند لا يكون الا على القول والرشيد الصواب
والقول يوصف به ولو سلم ذلك لكن تسميته امرا مجاز بطريق الملاقاة
السببي بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به ودليلكم معارض بان الاصل
عدم الاشتراك والترجيح معنا اذ المجاز خير من الاشتراك وقد يقال شبه الداعي الى الفعل
بالامر فسمي الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر واحتجوا على الفرع بقولهم صلوا
كما رايتموني اصلي قالوا حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة وقال

اي بين الصيغة والفعل

قد كالتطلع الى قول سبحانه وتعالى لا تحظروا اليوم

صلوا كما رايتموني اصلي فجعل المتابعة لازمة فثبت بالتنصيص ان فعله موجب كما ثبت
بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قيل اي حاجة الى الاحتجاج
على الفرع بعد اثبات الاصل قلنا فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلته
ثابت بدليل مستقل • والجواب ان وجوب المتابعة انما استفيد بقوله صلوا لا
بفعله • اذ لو كان الفعل موجبا لكان الامر حاجة قوله واختار الامدي كونه مشتركا
معنويا • يعني كونه حقيقة للقدر المشترك بينهما اي بين القول المخصوص والفعل وهو مذهب
احدهما على ما صرح المحقق في شرح المختصر والعلامة التفتازاني في التلويح وبعضهم
على انه الفعل اعم من ان يكون باللسان او بغيره وقيل الطلب اعم من ان يكون بالقول المخصوص
او بغيره • حيث قال في المختار انما هو كون اسم الامر متواطئا في القول المخصوص والفعل
لانه مشترك ولا مجاز في احدهما • قيل القول بالتواطئ ينافي دعوى الاتفاق على انه
حقيقة في الصيغة والجواب عنه ما اشار اليه العلامة التفتازاني في حواشي شرح
المختصر منه انه لا يثبت هذا المذهب في كتب الاصول سوى ما ذهب اليه ابو الحسين من
كونه حقيقة في الشان المشترك معنى بين القول والفعل فان الامدي انما ذكر هذا
الكلام في معرض المنع وقال لا يلزم من كونه حقيقة في الفعل كونه مشتركا لامكان ان
يكون بعض الصفات المشتركة بين القول المخصوص والفعل هو مسمى الامر فيكون متواطئا
مقولا على كل منهما بحسب الحقيقة لا من حيث خصوصه ثم قال فان قيل هذا احداث
قول مخالف للاجماع ومستلزم لصحة اطلاق الامر على النهي وسائر اقسام الكلام
لان المعنى المشترك لا يخرج عن الوجود والشيئية والصفة ونحو ذلك قلنا كونه
حقيقة في الشان وفي الصفة مما قال به ابو الحسين وصدق على النهي وغيره ظاهر
فلا محذور قوله قول حادث خارق للاجماع السابق • يعني برفع كون الامر حقيقة في
القول المخصوص بخصوصه وانه مجمع عليه فان قيل قد اجاب الامدي عن ذلك بان كونه حقيقة
في الشان وفي الصفة قول ابي الحسين قلنا قد اشتهر فيما بينهم انه لا نزاع في كون الامر
موضوعا للقول المخصوص بخصوصه فكان ابا الحسين يجعله مشتركا بينه بخصوصه
وبين الشان والصفة ونحو ذلك حتى ان اطلاقه حقيقة على القول المخصوص تارة يكون
بخصوصه وتارة من حيث انه من افراد الشان او الصفة بخلاف كونه حقيقة في الفعل
فانه لا يكون الا لاعتبار الثاني قوله لو كان متواطئا لما تبادر منه الصيغة
بخصوصها • والثاني باطل بيان الملازمة انه • لا دلالة للعام على الخاص اصلا • واما
بطلان التالي فلسبق القول المخصوص عند اطلاق الامر الى الفهم قوله اختلفوا في كونه
اي الصيغة لا الامر • تصريح بان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر كما ذهب اكثر شراح

اكثر شراح اصول فخر الاسلام بعد تاويل كلام فخر الاسلام وردّ على صاحب التلويح
في حمل كلام فخر الاسلام على ان هذا الاختلاف في الامر دون الصيغة حيث قال الظاهر
ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعد ما اثبت
كونها حقيقة في الوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان
الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وحاصله ان الخلاف
لو كان في صيغة الامر لما اختار كونها حقيقة في الاباحة او الندب بعد ما اثبت كونها
للوجوب خاصة وثانيهما انه • استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت
بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى انه • لا دلالة • وهذا • على كون صلوا
صلوة الضحى • او صوموا • ايام البيض • مجازا • وانما يدل على ان اطلاق لفظ
الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ امر على
الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب كما في قوله كلوا واشربوا وقوله كاتبوهم
ونحو ذلك حقيقة او مجاز هذا كلامه وتقرير الرد ظاهر من تقرير الحص قوله وعن
الثاني ان كون الامر • وقد اجيب ايضا بانه استدلال على مذهب الخصم بدليل فريف
بين الفساد ليتمكن من رده بسهولة فيقال دليلك يدل على اطلاق لفظ الامر اي
امر على ما اريد به الاباحة او الندب بطريق المجاز اما ان صلوا صلوة الضحى مجاز
فلا دلالة عليه والكلام فيه قوله فظهر ان الخلاف انما هو في كون الصيغة حقيقة
اذا اريد بها الندب او الاباحة • قال في فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب
فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص مجاز قال في البيان جمع
بين الندب والاباحة وبين الخلاف فيهما على نمط واحد وليس كذلك فانه ذكر ابو
اليسر وصاحب الميزان اذا اريد به الاباحة فهو مجاز بالاجماع وذكر عبد القاهر
البغدادي في اصوله ان الماح غير مامور به عند جمهور الامة سوى طائفة من المعتزلة
البغدادية وقيل سوى بعض اصحاب مالك وهذا قول شاذ خارق عن الاجماع والحاصل
ان من جعله حقيقة في الاباحة لا يصح ان يجعله حقيقة في الاباحة لان الامر طلب والاباحة
ليست بطلب بل مقتضاها التخيير بين الفعل وعدمه الا بان يجعل مشتركا في
الايجاب والندب والاباحة لفظا او معنى وهو ان يجعل موضوعا للاذن
المشترك بين الثلاثة كما هو مذهب بعض الشيعة وكذا القول بانه حقيقة في الندب
مع كونه حقيقة في الوجوب الا ان يجعل مشتركا لفظا او معنى كما هو مذهب بعض مشايخ
سمرقند وبعض اصحاب الشافعي اليه اشير في الميزان فالخلاف فيما اذا اريد به
الندب انه حقيقة فيه او مجاز فذهب عامة اصحابنا وجمهور الفقهاء والمحققون

وهو شرح اصول فخر الاسلام صحيح بقلم المحدث احمد المعروف بقلم المحدث

من اصحاب الشافعي وشمس الائمة وابو اليسر الى انه مجاز فيه وهو اقرب الى التحقيق
وقال بعض اصحاب الشافعي وجمهور اصحاب الحديث انه حقيقة في الندب والى هذا ذهب
الاسلام حيث قال وهذا اصح وهو مخالف لقول العامة وقيل لفظ هذا وذلك
فيما لا يحس سواء فيجوز لفظ هذا اشارة الى قول الكرخي فح لا يلزم مخالفة العامة
ولهذا قال وزعم بعضهم وزعم وان كان بمعنى قال لكن اكثر استعماله فيما هو غير واقع
وفيه بعد ووجهه ماذكر في بعض الشروح ان الندب والاباحة ليسا بمغايرين
للوجوب لان الغيرين موجودان جاز وجود احدهما بدون الاخر والوجوب لا يتصور
بدون الندب والاباحة فلم يكونا مغايرين للوجوب فح لم يتجاوز الامر عن موضعه
فكان حقيقة فيهما وفيه بحث لان معنى الوجوب العقاب عند الترك والندب عدم
العقاب عند الترك ومعنى الاباحة التخيير بين الاتيان والترك فكان الوجوب لا يتصور
فكانا مغايرين له فيكون مجازا فيهما الى هنا عبارة البيان مع نوع تصرف فيها ومن
هذا يعلم ان بعض لم يتتبع كلام القوم في هذا المقام وان قلد في الاسلام قوله فصار
مجازا لانهما غير الوجوب الذي هو بمعنى الحقيقي للصيغة وذلك لان الوجوب
جواز الفعل مع امتناع الترك والندب جواز الفعل مع جواز الترك مرجوحا و
الاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على التساوي ولا يخفى ان جواز الفعل مع
امتناع الترك يغاير جواز الفعل مع جواز الترك. واجيب بان الجزء يعني الندب و
الاباحة. ليس غير الكل. وهو الوجوب وذلك ان جواز الفعل للوجوب والندب و
الاباحة ثم حرمة الترك فصل للوجوب وجواز الترك مع اولوية الفعل فصل للندب
وجواز الترك مع مساواة الطرفين فصل للاباحة فان الفعل ان كان بحيث يعاقب
في الاخرة فهو حرام وان لم يعاقب به فهذا يقسم الى هذه الاقسام فعدم المعاقبة
على الفعل عبارة عن جواز الفعل فهو داخل في مفهوم هذه الاحكام فيكون جزءا
لمفهوم الوجوب والجزء ليس غير الكل. لامتناع انفكاكه عنه والغيران موجودان
يجوز وجود كل منهما بدون الاخر. على ما عرف في مسئلة الضد فالوجوب لا يتصور
بدونهما فلا يكونان غيرين. واعترض عليه بانه. يلزم من انتفاء المجاز. اذ لا بد. في المجاز
من اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك. وهو اعني اطلاق الملزوم على اللازم الغير
المنفك ليس بمجاز والجواب ان الغير في حد المجاز لغوي لا ما اصطلح عليه في الكلام
والمعتبر في باب المجاز هو اللزوم بمعنى التبعية لا امتناع الانفكاك. والحاصل انه
انما يلزم لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء وهو ليس بمراد لان ارباب البيان
يعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف. نعم يرد. على ذلك الجواب. ان يكون اللفظ

اي قوله وهذا اصح

اي الوجوب والندب والاباحة

• اللفظ المستعمل في الخارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة. وليس كذلك. لان اللازم
بهذا المعنى ليس غير الملزوم. بناء على ان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون
الاخر وههنا لا يوجد احدهما بدون الاخر ولا يخفى انه لا ورود له لما عرفت ان الغير
في حد المجاز لغوي لا اصطلاحي وهو متحقق بين الملزوم واللازم الخارج قطعا قوله
وقيل حقيقة واختاره فخر الاسلام. حيث قال وهذا اصح. لان معنى. الندب و
الاباحة بعض الوجوب. في التقدير والبعض ليس بمغاير للكل فلا يكون مجازا اما الاولى
فلما ذكره بقوله. لانه عبارة عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك. والندب والاباحة
عبارتان عن عدم الحرج في الفعل فقط فكانا بعضا من الوجوب. والشيء في بعض معناه
حقيقة. كالعام فيما اذا اريد منه بعضه وكالمستثنى منه فيما بقي بعد الاستثناء. و
كالانسان في الاعمى والجمع في بعض الافراد. الا انه ناقص فيكون حقيقة قاصرة واما
الثانية فلما عرفت ان الغيرين موجودان جاز وجود احدهما بدون الاخر والوجوب
لا يتصور بدونهما فلا يكونان غيرين فلا يكون استعمال الامر فيهما مجازا لان مجاز استعمال
اللفظ في غير ما وضع له وهذا مردود اما اولا فلان اهل اللسان اتفقوا على ان اطلاق
اسم الكل على الجزء من جهات المجاز الا يرى انه يصح نفيه فانه لو قال ما امرت بصلوة
الضحى لا يكذب ولو قال ما امرت بالصلوات الخمس لا يصح ويكذب بل يكفر وصحة النفي
والنفي علامة المجاز واما ثانيا فلانه ليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل
بل كونا جزء من الوجوب بمنزلة الجنس بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس
الحكم يخص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه
على التساوي واما ثالثا فلان الكلام فيما اذا استعمل الامر في الندب والاباحة
بعد ان كان للوجوب فهذه المفهومات ان كانت مختلفة الحدود لزم الاشتراك وهو
خلاف مذهب مخصص الامر بالوجوب وان كانت متفقة الحدود لزم ان يكون الامر عاما
وقد عد من الخاص الا ان يقال انها مختلفة الحدود ولزوم الاشتراك مم وانما يلزم ان
لو لم يكن احد المعاني ينتظم الاخرين بالجزئية وليس كذلك وفيه نظر قوله والجواب
عن الاول انه لا مشاحة في الاصطلاح اه. يعني ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له
ليس مجازا بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء كما انه
ليس عين الكل كذلك ليس غيره. فيجوز ان يصطلح. على ان اللفظ ان استعمل في معنى
خارج عن الموضوع له فمجاز والا فان استعمل في نفس الموضوع له فحقيقة وان استعمل
في جزء الموضوع له فحقيقة قاصرة اذ لا مشاحة في الاصطلاح فعلى هذا يكون النزاع
في انه مجاز فيهما او حقيقة لفظيا قوله واجاب صاحب التنقيح عن الثاني. حاصله انا

سلمنا ان الندب والاباحة يبيانان الوجوب لكن معنى قولنا ان الامر للندب او الاباحة هو
ان الامر يدل على جزء واحد منهما وهو جواز الفعل فقط لا ان يدل على كلا الجزئين لان
الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر
لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا
الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب وفيه بحث. لان
معنى الامر لا يكون ندبا ولا اباحة بل امرا ثانيا ليس معهودا من معانيه. اي معاني
الامر ولو سلم ثبوته. فليس الكلام فيه بل في الندب والاباحة والجواب. ان النزاع اذا
كان في الصيغة. فليس معنى قولهم الامر للندب او الاباحة انها تدل على جواز الفعل
وجواز الترك مرجوحا. بالنظر الى الندب. او مساويا. بالنظر الى الاباحة. للقطع
بان الصيغة. لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انها تدل
على الجزء الاول. من الندب او الاباحة. اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس
لهما وللوجوب من غير دلالة لها على جواز الترك. او امتناعه. وانما يثبت. جواز
الترك بحكم الاصل اذ لا دليل. على حرمة الترك. فيكون استعمال الصيغة. موضوعة
للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الندب
والاباحة استعمالها في جزئيهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو
جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة
القرينة كذا في التلويح قوله فان قيل هذا السؤال مع جوابه ماخوذ من التلويح وحاصل
السؤال على ما ذكره المصنف في حواشي التلويح انما اركبوه من خلاف الظاهر مبني على ان
يكون صيغة الامر مستعملة في الندب او الاباحة مجازا مرسلا من قبيل استعمال الكل في
الجزء وهو مما لا يجوز ان يكون مستعملة في تمام الندب والاباحة بجامع
اشتراكهما في جواز الفعل وحاصل الجواب على ما ذكره ابطال السند المساوي بانها ان
كانت استعارة كانت كالاسد مستعمل في الانسان الشجاع فان ذلك لم يخرجه عن افراد
الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة لم يخرج اللفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان
فاذا كان الجامع هنا جواز الفعل كان استعمال الصيغة في الندب والاباحة لم يخرجه
عن افراد جواز الفعل ويعلم جواز الترك بالقرينة ثم اورد بحثا على هذا الجواب بان
الصيغة اذا كانت استعارة لا تكون كالاسد مستعمل في الانسان الشجاع لان الجامع
داخل فيما نحن فيه بخلاف في استعارة الاسد للرجل الشجاع فنظير استعارة القطع
موضوع لازالة الاتصال بين الاجسام لملتزقة بعضها ببعض لتفريق الجماعة عن
ابعاد بعضها عن بعض في قولك وقطعناهم في الارض امما بجامع ازالة الاجتماع الداخلة

الداخلة في مفهوم هما واجيب عن هذا البحث بان تشبيه الصيغة بالاسد في مجرد ان
العلاقة المصححة في الاستعارة بجب الانتقال من الملزوم الى اللازم ثم من اللازم الى
بعض ملزوماته فالفرق بينهما بدخول الجامع وخروجه لا يضر بالبتة واعترض المحقق الشريف
على اصل الجواب بانه يلزم منه ان يكون المشبه مفهوم الشجاع وظاهر انه لا يتصور
مشابهة بين مفهوم الشجاع وحقيقة الاسد والجواب ان المراد ان الاسد يطلق
على ذات صدق عليه الشجاع بالقرينة الدالة على كونه انسانا ويدل على قولنا حيث
انه زاد افراد الشجاع فالمشابهة بين حقيقة الاسد وذات الانسان الصادق عليه
مفهوم الشجاع والجامع الشجاعة قوله تجويز الفعل المقيد بتجويز الترك. وهو
لا يجتمع مع تجويز الفعل المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزء من الوجوب قوله فلما
لا امتناع. يعني لا امتناع في كون تجويز الفعل المقيد بتجويز الترك جزء من الوجوب. لان
تجويز الترك. خارج عن تجويز الفعل. فيتحد التجويز الذي في الندب والاباحة.
وهو تجويز الفعل. والتجويز الذي في الوجوب. اي تجويز الفعل فيه. ذاتا وان
تغايرا اعتبارا. يعني باعتبار القيد فيكون تجويز الفعل جزء من الوجوب المركب من
تجويز الفعل مع امتناع الترك. ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب
في الوجوب بعضه في التقدير كناقص لا مغاير ولم يقل في الوجوب بعضه فيكون
ناقص الامغايرا. يعني لم يجعله جزءا وناقص ابالتحقيق بل جعله جزءا وناقصا بالتقدير
والحاصل ان البعضية هي التقديرية دون التحقيقية. فليتامل. في هذا المقام فانه
من معارك الافهام قوله لان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل اه. قيل الاولى ان دلالة
الحقيقة على مدلولها التضمني بغير دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة
الحقيقة على مدلولها التضمني. لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي. قال في التوضيح
لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد دلالة اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة
الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا فانك اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان
الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد من الاجزاء وليس بمجاز هنا بل انما يكون مجازا
اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط او الناطق فقط قوله فعلى تقدير
نسخ الوجوب اه. وهذا لا يبقاء ذلك الجواز بحكم الدلالة السابقة في ضمن
استعمال اللفظ في معناه الحقيقي لا باستعماله فيه بخصوصه قوله هو المطلق عن تلك القرينة
يعني المجرد عنها فلا ينافي التقييد بذلك دخول المقيد بالشرط مثلا في محل النزاع
قوله لا يقتضي التكرار. قد وقع في بعض كتب القوم لا يقتضي وفي بعضها لا يوجب
والمآل واحد اذ الاقتضاء قد يفسر بالايجاب قوله وهو وقوعه مرة بعد اخرى.

وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة • ولما عموم فشمولي افراده • يعني
ان العموم باعتبار الافراد والتكرار باعتبار الازمان قال في البيان الظاهر المراد منهما
الدوام وانهما مترادفان هنا لان العموم لا يتصور في الفعل الا بطريق التكرار ولذا
لم يذكر في سائر الكتب الا لفظ الدوام والتكرار كذا قيل وفيه تامل وفي الميزان
لفظ التكرار ههنا لا يراد حقيقته لانه عود عين الفعل الاول وهو لا يتحقق عند
الاكثر بل يراد به تجدد امثاله وهو معنى الدوام قوله فيتلازمان • يعني ان كان الامر
مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل
صلوة الفجر يجب العود الى الصلوة في كل فجر فيتلازمان • في مثل صلوا وصوموا لا امتناع
ايقاع الافراد في ازمان وبفترقان في مثل طلق تفسك لجواز ان يقصد العموم لا التكرار •
فان العموم في الطلاق ان يقع الثلث دفعة والتكرار ان يقع واحدة بعد واحدة فان تيسر
عامتا وامر الشرع راى قيل قلنا • هي مما يستلزم فيه العموم التكرار قوله فلهذا
يقتصر على صفة المجهول وهو الظاهر او المعلوم اي الصريح قال لا يقتضي التكرار توسلا
بنفي اللازم الى نفي الملزوم وفيه نظر لان هذا انما يصح اذا لم يكن اللازم غير الحق و
بالجملة اذا اقتصر في العنوان على التكرار لم يندرج عند الشافعية فيه الامتين او الثلث
معا في ظني بحسب عنوان المسئلة لانه قيل العموم لا التكرار الا ان يراد بالتكرار ما يشمله
وهو خلاف الظاهر كذا قيل وفيه نظر قوله لان التقييد بما ذكر في القرينة يفيد ما دلت
عليه بالاتفاق • يعني ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة يفيد
ذلك بلا خلاف قيل بل الامر المقيد بقرينة التكرار انما يفيده اذا كان مطلقا موجبا
اياه او محتملا له اما اذا لم يحتمله اصلا كما عند عامة علمائنا فالقرينة تكون بغير
موجبة لا بغير محتملة قوله وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب • على
ما ذكر في التلويح وقد يقال ههنا مذهب خامس وهو التوقف ذكر في المحصول ومختصر
ابن الحاجب لكن البعض قالوا بالتوقف بمعنى لا ندري وبعضهم بمعنى التردد لا الاشتراك
قالوا لو ثبت بدليل واللازم بط اما الملازمة فلان القول بلا دليل بط ولانا بطلان
اللازم فلان الدليل اما العقل ولا مدخل له في اثبات اللغة واما النقل وهو اما الاحاد
وهي لا يفيد العلم او التواتر وهو يمنع الخلاف وجوابه ان الحصر ممنوع اذ ثبوت الحكم
المتنازع فيه قد يكون بالعقل وقد يكون بالنقل وقد يكون باستنباط العقل من
النقل كقولهم الجمع المحلى باللام عام لا يدخله الاستثناء والاستثناء اخراج ما لولاه
لوجب دخوله فلم يراد بالنقل مقدمات القريبة نقلية على ان الظن كاف في مدلولات
الالفاظ قوله الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان • الا اذا قام دليل

دليل يمنع منه وحكي هذا عن الكرخي وهو اختيار ابي اسحق الاسفرائني من اصحاب الشافعي
وعبد القاهر البغدادي من اصحاب الحديث وغيرهم • اما العموم فلدلالته على مصدر
معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصده • انشاء الطلب دون
الاخبار عنه ثم المصدر الذي دل عليه الفعل عام لوجود حرف الاستغراق فوجب
القول بعمومه عند الامكان كما في سائر الفاظ العموم وفيه نظر لانه ان اريد بالاختصار
اختصار الواضع فهو مم لم لا يجوز ان يكون الواضع قد وضعه مع غيره لغرض يعتبر الاختصار
وعدمه على ما هو الظاهر في الاوضاع وان اريد غير ذلك لزم ان لا تكون هي الصيغة
الموضوعة لطلب الماموربه اولا وليس كذلك والجواب ان مبنى الكلام لفظ الامر
وضع مختصرا وبحقيقته ان طلب الفعل من الفاعل وضعت له عبارتان مختصرة و
مطولة فالاول هو الامر كقولك طلق وامثاله والثاني اطلب منك التطليق و
المختصر والمطول في افادة اصل المعنى سواء لا محالة قوله وجوابه ان التعريف زائد
لا يثبت الا بدليل • تقريره بوجهين احدهما ان ثبوت المصدر في الامر بطريق الاقتضاء
وما كان كذلك فهو ضروري والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها والضرورة
تندفع بتقدير المنكر فلا حاجة الى الزائد وفيه نظر لانا لا نسلم ان ثبوت المصدر في
الامر اقتضائي بل ثابت لغة ولان الدلالة الاقتضائية التزامية ودلالة الفعل اي فعل
كان على المصدر تضمنية وثانيهما ان الفعل مركب من الزمان والمصدر والالف واللام
زائد لمعنى اخر ولا حاجة لنا اليهما فيما نحن فيه قوله واما التكرار فلان الاقرع
بن حابس وهو من اهل اللسان • روى ابو هريرة رضي الله عنه قال ايها الناس قد
فرض الله عليكم الحج الا فحجوا فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت
حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجب عليكم ولما استطعتم فلو لم يكن الامر
في حجوا موجبا للتكرار لما سال وقد كان من فصحاء العرب لا يقال لو فهم • التكرار
لما سال • واللازم منتف • لا نقول • سوال لعلمه • انه لا حرج في الدين وان في
حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه • وبما قررنا تبين ان
قول الاقرع هو المتعلق بالامر اعني بحجوا والوارد بعده وظهر فساد ما قيل ان المتعلق
بالامر وهو قوله ولله على الناس حج البيت فانه امر في صورة الخبر وقد يقرر دليل
التكرار بانا لما اشكل عليه علم ان موجبه ليس المرة ولم يبق لسوال معنى كما لو قال
حجوا مرة فلو لم يكن مقتضاه التكرار ولا يعارض بانه لو كان موجبه التكرار
لما اشكل عليه كما قال حجوا كل عام لانه قد عرف ان موجبه التكرار ولكن عرف من
قواعد الشرع ان الحرج مدفوع وفي حمله على موجبه حرج عظيم فاشكل عليه قوله وجوابه

حاصله انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سال لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه راى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب وهو البيت وليس بمتكرر قوله الثاني وهو مذهب الشافعي انه لا يوجب العموم والتكرار لكنه يحتمله • هذا مذهب بعض اصحاب الشافعي ويروى عن الشافعي كذا في البيان والتقرير والصحيح ان مذهبه كمذهبنا كذا في فصول البدايع والكشف والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت بغير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها • بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا او بهذا يتقيد الامر بكل منهما مثل اصر به قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك • لما مر من سئوال الاقرع • وقراءم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم فان ذلك دليل اوضح على احتمال التكرار • ولانه مختص من اطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا • يعني ان لفظ الامر مختص من طلب الفعل بالمصدر والثابت بالامر مصدر نكرة لان ثبوت المصدر بطريق الاقتضاء للحاجة الى تصحيح الكلام وبالمنكر يحصل هذا كذا في البيان وفيه نظر قوله والنكرة في الاثبات يخص لكن يحتمل ان يقيد المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيخص بحسب الارادة • قيل الكلام في الامر المطلق اي الخالي عن قرينة العموم والتكرار فكيف يتصور في مثله احتمال وجود قرينة العموم فان قرينة اللام للاستغراق قرينة العموم في الحقيقة اللهم الا ان يقال ان المراد احتمال المعرفة باحتمال القرينة وهذا لا ينافي الخلو عن القرينة الخ والا وكان يقال والنكرة في الاثبات تخص لكنها تقبل العموم بدليله لانها اسم جنس الا يرى الى قوله واد عوا ثورا كثيرا ووصف الثور بالكثرة ولو لم يحتمل العموم لما صح وصفه بالكثرة وبهذا يظهر الفرق بين الامر والنهي لان المصدر في النهي نكرة في موضع النفي فيعم ضرورة واما في الامر فهي في موضع الاثبات فتخص قوله الثالث وهو مذهب بعض علمائنا • قال في البيان وهو قول بعض اصحاب الشافعي ممن قال انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله وهذا مستقيم عندهم لان تعليقه بالشرط والوصف قرينة دالة على ثبوت المحتمل اما من قال انه لا يحتمل التكرار في ذاته فهذا القول منه لا يستقيم وهذا لم يذكر في التقويم لفظ ولا يحتمله بل قال قال بعضهم مطلق لا يقتضي التكرار ولكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره • لا يحتمل التكرار • يعني لا يوجبه ولا يحتمله ولكن المعلق بالشرط • كقوله تعالى فاطهروا • والمقيد بالوصف كقوله الزانية والزاني فاجلدوا • وكقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس • يتكرر بتكرره فان الامر بالصلوة • مقيد بتحقق وصف الدلوك • اي غروبها قوله لان مطلق الامر او المعلق بشرط او المقيد بوصف • ولا

لان ثبوت المصدر في الامر لغة لا اقتضاء ودلالة التزامية وهو الذي مر من وجه الوجوب لا الاداء

ولا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب لا يقال الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه ولا معنى لقوله لان مطلق الامر لان الخصم لم يدع ان المطلق الامر بل المقيد بشرط او وصف لانا نقول قد سبق ان المراد بمطلق الامر هو المجرد عن قرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بوقت او علق بشرط او حصر بوصف او جرد عنها وهو لا اشكال قوله واعترض بان الاداء الخ • هذا الاعتراض مع جوابه للفاضل القالي وتقريره هاهنا قوله لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب وانما يضاف اليه نفس الوجوب والا لم يتحقق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في كونهما ثابتين بالسبب فتعين الثاني • وهو ان يكون مضافا الى الامر فعلم ان الامر يوجب التكرار قوله ولا شك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول • وكانه قال اوجبت عليكم وجوب الاداء كلما وجدت العلة فكان ثبوت التكرار في الحقيقة بهذا النص المقتضي التكرار وفي غيرها بدليل اخر خارجي اقتضى ذلك لان الصيغة اقتضت ذلك عند التعليق فان قيل هذا يشكل بقوله ان دخلت الدار فانت طالق فانه لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول قلنا ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جعل الانسان في دخول الدار علة الطلاق واذا جعل الانسان شيئا علة لحكم لم يلزم من تكرره ما جعله علة للحكم تكرر ذلك الحكم الا يرى انه لو قال اعتقت غانما لسواده او لعلة كونه اسود وكان له عبد اخر اسود فانه لا يعتق عبد ذلك العبد ومعلوم ان التنبيه على العلة لا يزيد على التصريح بها اما اذا وقع لنا الظن بان الشارع جعل شيئا علة لحكم فانه يلزم من تكرر تلك العلة تكرر ذلك الحكم باجماع القايسين قوله اقول هذا لا يدفع الاشكال • يعني هذا الجواب لا يدفع الاشكال المذكور وقد يدفع بان تكرر وجوب الاداء بتكرر نفس الوجوب وتكرره بتكرر سبب نفس الوجوب فيكون تكرار وجوب الاداء بتكرار سبب نفس الوجوب ولا يخفى انه لو كان تكرار وجوب الاداء بتكرار سبب نفس الوجوب لكان وجوب الاداء بسبب نفس الوجوب فيلزم ان يكون الامر لغوا لكون سبب نفس الوجوب سببا لوجوب الاداء ايضا وذلك بين الفساد للقطع بان سبب وجوب الاداء انما هو الامر قوله فالجواب في الجواب ان يختار انه تكرار • والحق ان كلامنا في تكرار الفعل الواجب اداؤه بالامر لا في تكرار وجوب اداءه بالامر حتى يقال وجوب الاداء لا يضاف الى السبب وهو الوقت فكيف يتكرر بتكرره قوله الرابع هو مذهب عامة علمائنا • وقول مالك والشافعي وعامة الفقهاء • انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او مقيدا بشرط او وصف وحاصله انه لا يوجبه ولا يحتمله

الذي مر من وجه الوجوب لا الاداء لان

لكنه يثبت في ضمن موجبه بدليل كذا في البيان ٭ الامر بالفعل يقع على اقل جنسه ٭ وهو ادنى ما يعد به ممتثلا لتيقنه ويحتمل كل الجنس بدليله وهو انية لكونه كمال المسمى قوله لتضمنه مصدرا لا يحتمل محض العدد ٭ حاصل الاستدلال ان صيغة الامر اختصت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل الذي دلت عليه الصيغة ليس بعام بل هو خاص لانه فرد سواء قدر معرفا كما قال الفريق الاول او منكرا كما قال الفريق الثاني وليس بجمع ولا عدد فلا يحتمل العدد لان بين الفرد والعدد تنافيا اذ الفرد ما لا تركب فيه والعدد ما يتركب من الافراد والتركيب وعدمه متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود فيه كذلك لا يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس موجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة لهذا اللفظ على العدد لا على سبيل الوجوب ولا على الاحتمال اذ الشيء لا يوجب ضده كالضرب لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل دلالته على مطلق الضرب الذي هو معنى واحد لا ان الفرد على قول فرد حقيقي وهو ادنى الجنس وهو الواحد بالشخص وفرد اعتباري وهو تمام الجنس وكماله وهو الواحد بالجنس وهذه الفردية اعتبارية لا حقيقية اذ لها افراد كثيرة و الكثرة تنافي الوحدة ولكنها باعتبار انها وحدة جنسية تكون فردا اعتباريا ولهذا اذا عدت اجناس التصرفات تقول التصرفات المملوكة النكاح والطلاق والبيع و الشراء كان كل واحد منها واحدا بالجنس مع كثرة افراده الا ترى انه يصح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات كما يصح ان يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس فيكون وقوع هذا اللفظ على كل الجنس عند وجود القرينة وهي النية او غيرها باعتبار انه فرد اعتباري لا باعتبار كونه متعددا اما عند الاطلاق فلا يقع الا على الفرد الحقيقي لكونه متيقنا بفرديته فاما ما بين الكل والاقل فعدد محض ليس بفرد بوجه من الوجوه لا حقيقة ولا اعتبارا فلا يتناوله اسم المفرد ولا يكون محتملا للفظ البتة فلا يعمل فيه النية لانها لتعيين محتمل اللفظ لا لاثبات ما يحتمله قوله الاول ٭ ان كون المصدر مفردا اما ان يكون المراد به ٭ انه موضوع للفرد ٭ فرجت هو فلا نسلم ان المصدر كذلك بل هو موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة والتكرار باطباق اهل العربية ولهذا قالوا انه لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع واما ان يكون المراد به ٭ ان لفظه مفرد بمعنى انه ليس بتثنية ولا جمع فنسلم ٭ ولكن لا نسلم ان ذلك ٭ ينافي احتمال التعدد ٭ وانما يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعا للجنس كالانسان والطفل وامثالهما وهم قال الله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقال الله تعالى نخرجكم طفلا ولا يخفى ان في وضع اسم

قوله بان الفرد اه جواب سؤال مقدر تقريره انه الم يكن الفرد محتملا للعدد وكان ينبغي ان لا يجوز ارادته من الجنس ولا يثبت الثلث في قوله طلقي نفسك ثلثا لانه عدد محض ٭ كما لا يجوز ارادة الاثنين من قوله طلقي نفسك واحدة واثنتين لانه عدد محض ٭ كما لا يجوز ارادة الاثنين من قوله طلقي نفسك واحدة واثنتين لانه عدد محض ٭

اسم الجنس مذهبين احدهما ان يكون وضعه للماهية المقيدة بالوحدة الثابتة اسماء بالفرد المنتشر والثاني ان يكون لنفس الماهية فاخذ اصحابنا بالاول وجعلوا جميع اسماء الاجناس موضوعا بهذا الاعتبار مصدرا او غيره وان كان اكثر من ذهب الى الاول من اهل العربية يفرق في ذلك بين المصدر وغيره حيث يجعل مثل رجل وفرس موضوعا لذلك دون المصدر وسيجيء هذا البحث ليس الا على المذهب الثاني او على ما ذهب اليه اكثر اهل العربية فلا اتجاه له قوله والجواب ان كون ذلك الفرد ٭ قد يقال ان الاقتران بادوات العموم كالاقتران بالعدد الصريح مغير و الكلام في العام الغير المغير بدليله وبالجملة المفرد المقترن بادوات العموم عام بدليله فلا يرد نقضا لان الكلام في المفرد من حيث هو مفرد اي المجرد عن القرائن من اللام و غيرها ولو سلم انه يعم ويتناول كل فرد من حيث هو واحد اعتباري فلا نسلم انه مطلوب من قال ان الامر يحتمل العموم والتكرار لان غايته ان يصح ايقاع كل فرد من حيث هو واحد اعتباري لكنه لا يصح نية الثنتين اصلا لانه عدد محض وفي مذهبه يصح نية كل واحد لان من حيث انه واحد اعتباري بل من حيث انه عدد ولذا جوز نية الثنتين ايضا فالحق ان الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى قوله الثالث ٭ حاصله ان اقتران العدد على سبيل التفسير يدل على احتماله التكرار وتقرير الجواب ٭ انا لا نسلم ان اقتران العدد ٭ تفسير ٭ له ٭ بل هو ٭ تغيير ٭ لموجبه وهو كما يقرن الشرط و الاستثناء فانهما يغيران التنجيز وموجب صدر الكلام وقال شمس الائمة مستدلا عليه ٭ وهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا ٭ باصل ٭ الصيغة حتى لو قال لامرأة طلقتك ثلثا او ٭ قال ٭ واحدة ٭ ماتت ٭ قبل ذكر العدد لم يقع شيء ٭ فبهذا تبين ان عمل هذا القران في التغيير لا في التفسير اذ المفسر يكون مقررا لحكم المفسر لا مغيرا قال القائل ٭ وهذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه يكون اقتران به تغييرا بل يكون تقريرا ٭ وما ذكره معارض جوابه انما يصح ان لو كان المراد بالمطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة فرد من افراد هذا المفهوم من غير تقييد بشيء من العوارض على ما صرح به في التلويح والا لكان يكون ذكر الوحدة تقييدا له بقي هنا ابحاث اخر الاول انا لا نسلم ان بين العدد والفرد تنافيا لان العدد مركب منه والشيء لا يتركب من منافيه والجواب ان الشيء لا يتركب من منافيه اذا كانت المنافاة بينهما

ذاتية واما اذا كانت عرضية فيتركب والمنافاة بين الوحدة والكثرة ليست بذاتية
بل لكون الواحد ميكالا لها والميكالية عرضية الثاني ان اللفظ الفرد الذي لا يكون
جمعا ولا عددا لو كان معناه فردا لكان عرضا واما لهما خاصا والملازم بط و
الجواب ان كلامنا فيما لا يدل على عمومه قاطع والاجماع قد دل على ما ذكرتم الثالث
ان ما يحتاج اليه في نفي العدد اللفظ المفرد وصيغة الامر كذلك فلا حاجة الى المصير الى
المصدر المتضمن والجواب ان صيغة الامر للطلب فهو وسيلة الى الحط والحق بالذات هو الحط وهو
الفعل فيكون الاعتبار به قوله دل عليه صفة اسم فاعل وفائدة الاحتراز عن اسم فاعل
جعل علما كالقاسم والحارث فانه لا يدل على المصدر قوله وذلك كالسارق في آية السرقة
اعلم ان السارق لا تقطع اطرافه الاربعة عندنا ولكن يحبس حتى يحدث توبته وقال الشافعي
تقطع لان الله تعالى نص على الايدي بلفظ الجمع واضافها الى السارق والسارقة بقوله تعالى
فاقطعوا ايديهما فاوجب الاستغراق كما اذا قيل عبيده كما فيدخل اليمين واليسار ولا
على اليمين لان فيه ابطال الاطلاق وصيغة الجمع لان ايمانهما يمينان لا ايمانا وذلك يجري
مجرى النسخ عندكم الا ان في المرة الثانية يثبت محليته للرجل بالسنة والاجماع فلا يجوز
ذلك انتفاء المحلية الثابتة بمطلق الكتاب والجواب ان قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا
ايمانهما مشهورة يجوز تقييد النص المطلق بها الا يرى ان في المرة الثانية لا تقطع اليسرى
بالاجماع ولو كان النص باقيا على عمومه لقطعت اليد اليسرى في المرة الثانية لانه مع بقاء
المنصوص عليه لا يجوز العدول الى غيره وهو خلاف الاجماع وقوله تقييد المطلق نسخ عندكم
لا يفيده لانه استدلال بما لا يراه ثم يصار الى مثل ذلك اذا كان في مقام الدفع والملزم في مقام
الاستدلال على مدعاه فلا يفيده واذا ثبت التقييد في النص تكون صيغة الجمع مجازا
عن التثنية ضرورة كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما كيف والعمل بصيغة الجمع غير ممكن لان
المقصد الثابت بلفظ السارق وفرد لا يحتمل العدد فلا بد ان يراد بالآية كل السرقات
او السرقة الواحدة ولا يجوز ان يراد الكل لان كل السرقات التي توجد منه لا تعرف
الا عند الموت فتؤدي الى ان لا تقطع يده وان سرق الفترة الا عند الموت وقد
انعقد الاجماع على خلافه فتعين ان المراد سرقة واحدة وبالسرقة الواحدة لا تقطع
الا يد واحدة ثم هذه اليد الواحدة اما اليمنى او اليسرى اوايهما منهما والاولى
متعينة بالاجماع حيث لا يجوز قطع غير اليمنى في المرة الاولى بالاتفاق وبالسنة
قوله لما روي عن عائشة رضي الله عنها في شان المخزومية انه عليه السلام قطع يمينها وبالسنة
فعله لما روي انه عليه السلام قطع يمين السارق من الزند وقراءة ابن مسعود فاقطعوا
ايمانهما اذ القراءات يفسر بعضها بعضا فلم تبق اليسرى ولا الاعم مرادة بهذه الآية

انى اطراف للاربعة

الآية ضرورة فقول الشافعي ان الآية تدل على قطع يسرى السارق في الكرة الثانية
يكون ضعيفا قال شارح المغني فيه بحث لان الشافعي انما اثبت قطع اليسرى بقوله
عليه السلام فان عاد فاقطعوا الحديث لا بهذا النص كما قلنا بقطع الرجل بهذا الحديث
اقول بعد التسليم لا منافاة بين اثبات القطع به وبين دلالة الآية عليه ثم يرد
انه لا يلزم من عدم الارادة عدم الدلالة وهو اعني عدم الدلالة محل النزاع لا يقال
يثبت تكرر الجلد بتكرر الزنا من شخص مع ان المصدر وهو الزنا لا يدل على التكرار
فليكن السرقة كذلك لانا نقول قد ثبت في قوانين الشرع ان المصدر لا يدل على العدد
والتكرار وان بناء الحكم على المشتق دليل على ان ماخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم
فالزنا علة والجلد حكمه يتكرر بتكرره لان محل استيفائه وهو البدن في الكرة الثانية
والثالثة قائم بخلاف آية السرقة فانها وان دلت على علية السرقة ولكن حكمها قطع اليمنى
لما بينا فلم يتكرر ذلك عند تكرر سببه لانتفاء محله وهو اليمنى وبما قررنا يندفع ما
اورده شارح المغني انه يقتضي ان لا يحد الزاني في عمره الا مرة وان زنى الفترة لان جميع
افراد الزنى الموجودة في العمر غير مراد من آية الزنى ولا يتوقف الحد عليه فيراد بها الزنى
الواحد وبالزنى الواحد لا يحد الا مرة واحدة فلو زنى ثم حد ثم زنى ينبغي ان لا يحد وكذا
في الثالث والرابع وهلم جرا هذا قال القائل وقد تعين اليمنى بالاجماع وبالسنة قولا
وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه مع ان الحكم واحد والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على
المقيد اتفاقا فلا يكون اليسرى ولا اعم مرادا بهذه الآية وفيه نظر لانه لا يناسب المقام
لان الشافعي لم يحمل المطلق على المقيد ههنا بناء على انه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة
لانه على انه يحمل في مثل هذه الصورة وهذا ظاهر قوله وهو الذي لم يتقيد المطلب
بوقت يكون الاتيان بعده قضاء قال في التلويح المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود
بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت
اولا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان
واقعا في وقت لا محالة يعني ما لا يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير
ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء اولا يكون مشروعا اصلا فعلى الاول اعني ما لا
يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء
يكون امر الحج مطلقا وعلى الثاني اعني ما لا يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون
مشروعا اصلا يكون موقتا وبما قررنا ظهر انه لا وجه لقوله وقد يزاد او
غير مشروع فتامل قوله فالاظهر انها من اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان
وشمس الائمة وصاحب التقويم وصاحب المغني لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم

انى قطع اليد اليسرى بهذا الحديث

لا تفيد له وقد يقال ان تقييد شيء بما هو داخل في مفهوم المقيد به هو خارج
عن مفهوم القيد الاول فتقييده بالفور وجوده والثاني يوقت ادائه فلا يكون عائدا
اليه ما يجب تأخيره لا فوات مرجوحا • وعند هل الوقت • كما ذهب اليه
• شائخ سبق على الفور • باعتبار الصور لا يكون الا بها ذكر شارح التقويم
بيانه ان ذهب الى انها من حيث الامر المطلق تنظر الى اول وقت الاداء غير معين بها حتى لا يفوت
الاداء الا بفوت العمر فيكون من قبيل المطلق عن الوقت وان ذهب الى انها من حيث انها مقيدة به
تنظر الى انها مقدرة بوقت محدود كتقدير صوم الكفارات بالشهرين او وقت ايام
وتقدير الصوم المنذور بايام معينة بالوقت وتقدير القضاء بما فاته من الصوم ولا
يتأدى الصوم بمطلق الوقت كالكوة بل له وقت معين وهو ايام دون الباقي وكلا
الوجهين حسن قوله والصحيح انه لا يوجب الفور • الفور في الاصل مصدر قارت القدر
اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سمي به الحالة التي لا ريث فيها او لابث فجعل جلها
فورة اذا نزعت ساعته قال في البيان اختلفوا في الامر المطلق عن الوقت انه على الفور ام على
التراخي ومعنى الفور انه يجب تعجيله في اول اوقات الامكان والتراخي انه يجوز تأخيره
لانه يجب تأخيره فذهب اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي واكثر المتكلمين الى انه يدل
على التراخي وذهب الكرخي وبعض اصحاب الشافعي الى انه على الفور وكذا كل من قال
بالتكرار والدوام يلزمه القول بالفور وذكر ابو سهل انه عند ابي حنيفة على الفور خلافا
لمحمد والشافعي وعن الحج رح مثل قول ابي يوسف وقال فخر الدين الرازي لا يقتضي الفور
ولا التراخي بل يدل على القدر المشترك فلا يحمل على احدهما الا بدليل لان صيغة الامر تدل
على طلب ايجاد الفعل والفور والتراخي مطابقة وتضمنا والتزاما ولا عبارة ولا اشارة
ولا دلالة ولا اقتضاء فيكون القول بهما قولا بلا دليل وهذا ضعيف لان معنى التراخي على
ما فسرناه لا ينافي اطلاقه اما الفور فقيد ولان الفعل يدل على وجود زمان اقتضاه
اذ بدونه لا يتصور فثبت وجوده اقتضاء وفي التلويح والمختار انه لا يدل على الفور
ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون بالفور امتثال الامر قبيل عقيب
ورود الامر وبالتراخي الاتيان به متأخرا عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحقيقة
انه للتراخي لان المراد هو بالتراخي عدم التقييد بالحال والمصنف رح يصرح بانه للتراخي
الا ان كلامه الآتي يميل اليه كما ستطلع عليه قوله لهم يعني ان القائلين بانه يوجب الفور
استدلوا بقوله تعالى • ما منعك الا تسجد اذ امرتك حيث ذم ابليس على ترك السجود •
عقيب الامر وان كان الامر • مطلقا فلو لم يكن • الامر مقتضيا • للفور • لكان لابليس ان
يجب انما منعني عن المبادرة كون الامر لا يقتضي الفور فعلى ان السجود متى شئت فيكان

فلو لم يكن

فما كان للذم وجه واستدلوا ايضا بان الامر يقتضي وجود الفعل في اول اوقات الامكان
بدليل انه لو اتى به سقط عنه الفرض فجواز التاخير نقص لوجوبه اذ التوان لا يسع
تركه وبان ثبوت الوقت ضروري وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة واول
وقت الامكان فرادى بالاجماع فينتفي غيره وبان الثابت بالامر اعتقاد الوجوب واداء الفعل
والاول يثبت للحال فكذا الثاني وبالقياس على النهي فان الانتهاء يثبت على الفور
فكذا الايتمار واجاب القائلون عن استدلالهم بقوله تعالى ما منعك الآية • بانا لا نم ان
الفورية مستفادة • من مطلق الامر بل • من قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
• فقعوا له ساجدين • فانه دل على وجوب السجدة عقيب التسوية ونفخ الروح
كما هو مقتضى الفاء وفيه نظر لانه • قد منع المحققون دلالة الفاء الجزائية على التعقيب
للقطع بانه لا دلالة لقوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الآية على • وجوب
السعي • عقيب النداء بلا تراخ فالوجه ان يقال • في الجواب انا لا نم ان العقاب كان
لكون الامر للفور بل لكونه امرا بالسجود حكمة حيث قال خلقتني من نار وخلقته من
طين وهو كفر فعوقب به سلمنا ولكن كان بدلالة قرينة وهي مواقفة الملئكة في
ذلك الوقت هذا وقولهم جواز التاخير نقص لوجوبه دور لانه انما يثبت على تقدير
الوجوب بالفور كالواجب المضيق فاما الموسع فيجوز تاخيره الى وقت مثله بشرط
ان لا يخلى الوقت عنه فان اخلى اثم واما قولهم اول اوقات الامكان متعين فمعارضة
على السواء واما اعتقاد الوجوب على الفور فلضرورة الاستغراق لان الاعتقاد مستغرق
جميع العمر فضرورة التعجيل بخلاف الفعل فانه غير مستغرق جميع العمر على انا نقول
يجب الاعتقاد على التوسع كالفعل وكذلك الجواب عن القياس فان النهي مستغرق
دون الامر قوله ولنا • ان صيغة الامر لطلب الفعل فقط باجماع اهل اللغة والفور
خارج عن موضوعه لان الزمان من ضرورات الفعل لعدم تصوره بدونه والزمان
الاول والثاني من صلاحيته لحصول الفعل فيه سواء فاستويا الا زمنة وصارا كما لو
قيل افعل في اي زمان شئت فان قيل الامر جاء للفور وللتراخي فلا يثبت التراخي
الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور قلنا • ان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة
بخلاف التراخي بمعنى عدم التقييد بالحال لان التقييد بالاستقبال • بحث لواتى به في
اول وقت الامكان لا يعتد به فانه ليس مذهبا لاحد • فلا يحتاج الى القرينة هو
الاصل • فان قيل الامر اذا لم يفد الفور فاذا يكون حكم الشرع فيمن مات بغتة ايكون
عاصيا ام لا والاول محال لان جواز التاخير ينافي العصيان والثاني يفضي الى اضاعة
الوجوب قلنا اختلف فيه فبعضهم قال اذا مات بعد التمكن من الاداء مات عاصيا لان

لان التاخير انما ابيح له بشرط عدم التفويت وتقييد المباح بشرط فيحظر مستقيم
فاذا تمكن من الاداء فالظن يرجح الحيوة عادة فيجوز له التاخير ولو مات كان مفرطا
وبعضهم قال لايموت عاصيا ولكنه لايدل على بطلان فائدة الوجوب اذ ليس في التاخير
تفويت حتى لو احس الفوات بظهور علامات الموت منعناه عن التاخير اما لو مات
بغتة فالفوات مضاف الى صنع الله لا اليه فلم يجز ان يوصف بالعصيان ولم
يدل على فوات فائدة الوجوب لان صفة الواجبية فيما يرجع الى فعل العبد تمنع
من التفويت فبوجود الفوات من الله لا يبطل فائدة الوجوب قوله وايضا صح ان
يقال اه • هذا مما استدل به صريحا المعنى وحاصله انه • لو كان الامر المطلق للفور
لكان • هذا الكلام • تناقضا • اذ قيد بقوله بعد ساعة او بعد يوم لان افعل على
ذلك التقدير يقتضي الفور وهو فعله في الساعة الاولى فتقييده بقوله بعد ساعة او
بعد يوم رينا قضه • او • كان • تكرارا • اذ قيد بقوله الساعة لان مقتضى الامر
الفور فتقييده بقوله الساعة تكرار لا يقال لو كان الامر المطلق للتراخي كان الاول
تناقضا والاخيران تكرارا لانا نقول لا نقيده بزمان مخصوص يتوقف صحة الامتثال
عليه بل نقول للمكلف ان ياتي بالمامور به في اي زمان شاء بشرط ان لا يفوت في عمره
فغير ان يلحقه ذم بالتاخير والتقديم واعترض القاضي بانا لا نسلم ذلك وانما يلزم
ان لو لم يكن الاول بيانا تقريريا والاخيران بيان تغيير كما تقدم في الامر عند تقييده بالغد
وهوم وايضا لهم ان يقولوا انما نقول بالفور اذا لم يقترن بشيء من القيود مطلقا
فلا يكون عند التقييد مفيدا للفور حتى يلزم التناقض ثم قال ويمكن التقصي • عن بيان
التقرير • لا عن بيان التغيير بان يقال • لو كان • قوله افعل الساعة بيان تقرير • لبقي على
اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة اذ ليس بيان التقرير الا تقييد السابق باللاحق
وانعقد الاجماع على ان فعل مطلق وافعل الساعة مقيد مما يكن به • هذا كلامه ويرد
عليه انه • ان اريد بالاطلاق لفظا فمسلم لكنه • لا يجديه نفعا • وان اريد به الاطلاق •
فلا يسلمه القائل بالفور فكيف يصح معنى الاجماع • وقد يقرر الاعتراض بان الامر يدل
على الفور ظاهرا لا نصا فيكون قوله افعل بعد يوم نصا بخلاف لفظ ومثله لا يكون
تناقضا الا ترى ان الكلام موجبه الوجوب فلو قيد بقوله افعل ندبا او اباحة لا تكون
تناقضا بل يكون قرينة صارفة عن موجبه ونظايره كثيرة لا تحصى فكذا قوله افعل
بعد يوم يكون قرينة صارفة عن ظاهره وكذا قوله افعل الساعة لا يكون تكرارا بل يكون
مخرجا اللفظ عن الظهور الى التخصيص فائدة حسم مادة ارادة غير المنصوص ويكون
بيان تقرير مثل الهين اثنين وهو التاكيد في الحقيقة والتاكيد ليس بتكرار لانه يفيد

لا ان التقييد بشرط الا يعيب ادعيا

هذا التقرير يشكل شارح ضعفي

يفيد معنى زائدا على المؤكد على ان كلامنا في الامر المطلق عن الوقت وهذا مفيد بالساعة
او بغد فلا يكون الدليل مطابقا للمدلول قوله بلا خلاف بينهما • في ان الامر يوجب
الفور عند ابي يوسف خلافا لمحمد على ما هو الصحيح والمأثور انه كيف يصح ما ذكرت وقد
قال ابو يوسف في الحج ان اشهر الحج الاول يتعين للاداء وهذا يدل على انه قائل بالفور وقال
محمد يجوز له التاخير بشرط ان لا يفوت في العمر وهذا يدل على انه قائل بالتراخي دفعه
بقوله • والخلاف الواقع بينهما في الحج • ليس بناء على مسئلة الفور والتراخي على ما قاله
الكرخي وجماعة من مشايخنا بان الخلاف بينهما مبني على ان الامر المطلق عن الوقت للفور عند
ابي يوسف وللتراخي عند محمد بل الخلاف بينهما • ابتدائي • غير متفرع ولا مبني على الاختلاف
في الامر المطلق فمحمد لم يحكم بالتراخي في الحج بقضاء رمضان فانه موقت بالعمر ووقت اداء الايام
دون الليالي كما ان الحج وقته اشهره دون باقي السنة ثم لا يتعين وقت قضاء الصوم
لا بتعيين العبد فعلا او تكذا الحج وهذا لان الحج فرض في العمر فكان جميع العمر وقت اداءه
وما من سنة تمضي الا ويتوهم ادراك الوقت بعدها لان الاصل هو البقاء وانما يثبت العجز
بعارض الموت فترجحت الحيوة لكونها اصلا ويؤيد ما قاله محمد بان النبي عم حج سنة
عشر في الحجة وقد نزلت فريضته في ست منها فعلم ان التاخير جائز واما ابو يوسف فقد
فرق بين القضاء والحج بان اشهر الحج من الاولى سلمت عن المزاحم فيكون متيقنا اذ في عود
العام القابل وهو في الحيوة شك اذ البقاء الى سنة ليس بارجح من الموت فلا يكون
متيقنا فراجحا للمتيقن فتعين للاداء بخلاف كل يوم من ايام ادراكه في حق قضاء
رمضان فانه يزاحمه اليوم الاتي اذ الموت في يوم نادر فلم يتعين وبخلاف تاخير النوع
فانه كان لعذر وهو اشتغاله بامر الحرب وغيره على ان التاخير انما جوز لخوف الفوت
وهو مرتفع في حق النبي عم فانه علم بالوحي انه يعيش الى حجة الوداع ويبين امر الحج
الذي هو احد اركان الدين ولم يكن علمهم قبل قوله وقد مر معناه • يعني في ضمن بيان
المطلق عن الوقت والا فلم يبين معناه صريحا فيما مر كما بينا قوله وهو اما ظرف للمؤدى
وشرط للاداء وسبب للنفل الوجوب • قال في التحقيق الغرض من ايراد هذه الجمل الثلث
بيان ما وقع به الاشتراك والامتياز لوقت الصلوة والصوم فامتاز وقت الصلوة من
وقت الصوم بكونه ظرفا واشتركا في كون كل منهما شرطا للاداء وسببا للوجوب ويراد
بالظرف • ما يفضل عن المؤدى اذا كفى • المكلف في الاداء • على القدر المفروض • ولم
يطول الاركان بفضل الوقت عن الاداء ولا نعني بكونه ظرفا الا هذا قوله فان قيل • حاصله
انه قد تستفاد الشرطية من الظرفية لان الظروف محال والمحال شروط فلا فائدة في قوله
وشرط للاداء وحاصل الجواب انه • ان اريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر عن

عن وصف الاداء • فلا يلزم انه يلزم من كون الشيء المعين ظرفا لشيء كونه شرطا لوجوده كالوعاء ظرف لما فيه وليس شرطا له لانه يوجد بدون هذا الظرف غاية الامر انه قد يكون كذلك وههنا بالنسبة الى المؤدى ليس كذلك لجواز الاتيان بالصلوة في وقت آخر • وان اريد به المؤدى من حيث هو مؤدى • لا مع قطع النظر عن وصف الاداء • فالملزوم مسلم • لكن لا نم انه لزوم بين • حتى يستغني عن ذكره • وقد يجاب ايضا بان المراد من مؤدى الركعات ومن الاداء اخراجها من العدم الى الوجود فكانا غيران واذا كانا كذلك لا يستقيم ظرفية المؤدى شرطية الاداء اذ لا يلزم من كون الشيء شرطا لشيء ان يكون شرطا لغيره قوله اي لوجوب الاداء • قيل السبب ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجود او وجوب ولا يوجد لتاثير في الحكم قوله فانه ظرف لها • والدليل على الظرفية ان الوقت يفضل عن الاداء وكل ما يفضل في الاوقات عن الاداء فهو ظرف اما الاولى فلانه • اذا اكتفي في الاداء • بالقدر المفروض • يفضل الوقت عن الاداء ولو اطال ركعاته منه مضى الوقت قبل تمام الاداء واما الثانية فلانه يجوز الاداء في اي جزء شاء من اجزاء الوقت ولو كان معيارا لا يجوز فثبت انه ظرف لا معيارا اذ تفسير الظرف هنا ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدرا به وتفسير المعيار ان يكون الفعل واقعا فيه ومقدرا به فيزاد وينقص بطول الوقت وقصره كالكيل في المكيلات ووقت الصلوة من قبيل الاول دون الثاني • وشرط لادائها • والدليل على الشرطية ان الاداء يفوت بفوته وكل ما يفوت الاداء بفوته شرط اما الاولى فظاهر فان الوقت اذا خرج كان الاتيان بها قضاء بالاجماع واما الثانية • فلتوقفه عليه مع عدم دخوله ولا تاثيره في وجوده • كسائر شروط الصلوة والقيد الاول لنفي الركنية والثاني لنفي العلية فان الشرطية تتوقف على انتفائهما معا • وسبب لوجوبها وقد ذكرت • ادلة على السببية منها اضافة الصلوة اليه مثل قولنا صلوة الظهر ومنها تغير الصلوة بتغير الوقت صحة وكراهة وفسادا ومنها تجرد الوجوب بتجرد الوقت قالوا ثم التلويح كل منها امارة يفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة على وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى هذا وذلك لان كثرة الامارات انما تفيد القطع اذا بلغت حد التواتر وذلك انما يكون في المحسوسات من المسموعات وغيرها كالاخبار في باب شجاعة علي وسخاوة حاتم وبما قررنا تبين فساد ما قيل ان مناقشة الخافية ان كانت في شجاعة علي على وجود حاتم بعد حصول التواتر بهما فامر ينكرها العقل فلا اعتبار لها وان كانت في ان التواتر يفيد القطع فقد دلت على الدلائل القاطعة ولولا افادة القطع لم يكن لاحد وثوق باسمه وابيه وغير ذلك وكرر واها على التواتر شهود عدول وليس

وليس من العقلاء احد يقول قوله ومعنى سببيته لها اه • يعني ان معنى كون الوقت سببا لها ان الوقت امارة عليها ومعرف لها اذ الموجب في الحقيقة هو الله ولكن لما كان تتابع نعم الله على العباد سببا لوجوب الشكر وترادف النعم انما يحصل في الاوقات جعلت الاوقات التي هي محل حدوث النعم اسبابا للعبادات التي هي شكر النعم تيسيرا اقامة لها مقام النعم كما اقيم السفر مقام المشقة ولقائل ان يقول اقامة الشيء مقام غيره بطريقين احدهما اقامة السبب الداعي مقام المدعو مثل السفر واللوم والثاني ان يقام الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة واقامة الاوقات مقام النعم ليست منهما قوله فان قيل • حاصله منع وتقريره انا لا نم ان هذه الامور مؤثرة في الحكم كيف • والحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث • وهو الوقت وتقرير الجواب ان الايجاب قديم وهو حكم تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب ذا واثره وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله قوله ولمنافاة الظرفية للسببية قلنا البعض • لما جعل الوقت ظرفا للمؤدى وسببا للوجوب لا يمكن جعل جميع الوقت سببا مع رعاية هذين المعنيين لان رعاية احد المعنيين توجب اهمال المعنى الآخر فانه لو روعي معنى السببية يلزم منه تاخير الاداء عن الوقت لانه مع الاعتبار للسبب قبل تمامه لان جزاء السبب لا تتوزع على اجزاء السبب اذ بعض السبب ليس بسبب فلا يتحقق الوجوب الا بعد وجود جميع اجزاء الوقت وذلك عند خروج الوقت ولا يصح الاداء قبله اذ فيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقولهم ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولو روعي معنى الظرفية واديت الصلوة في الوقت يلزم تقديم الحكم على سببه وهو ممتنع بدلالة العقل فاذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سببا مع رعاية معنى الظرفية ولا بد من رعاية معنى السببية وجب ان يجعل بعض الوقت سببا ضرورة ولما سقط اعتبار الكل وجب اعتبار البعض جعل الجزء الذي لا يتجزى من الوقت سببا وذلك لانه ليس بعد الكل جزء مقدر متعين لذلك كالنصف والثلث والربع ونحوها لعدم الدليل وفساد الترجيح بلا مرجح فوجب الاقتصار على الادنى وهو الجزء الذي لا يتجزى اذ هو المراد بكل حال ولا دليل على الزائد عليه فتعين للسببية ولهذا لو ادى بعد مضي جزء من الوقت جاز بالاجماع قوله فان قيل • حاصله ان السببية بالنسبة الى نفس الوجوب والظرفية بالنسبة الى الاداء فلا منافاة لاختلاف المنسوب اليه وحاصل الجواب ان الاداء لما كان موقوفا على الوجوب الموقوف على السبب اقتضى سببية الوجوب التقدم على الاداء فيتحقق المنافاة قوله والاصح الاداء في الاول • يعني لو كان الجزء الاخير من الوقت على التعيين لما صح الاداء في اول الوقت ويرد عليه ان المنفي عن اول الوقت او اخره تقرر السببية فيه لا اصل الخ فيمنع ممانعة مستفادة

من قوله والاصح اه اذ من المعلوم ان الصحة انما تتوقف على تحقق السببية لا على تقررها
قوله ظهر ان السبب هو الجزء الاول • قيل لا يمكن ان يكون الجزء الذي سبب بعينه ظرفا
لان ملازم السببية التقديم اذ السبب يتقدم على المسبب وملازم الظرفية المقارنة والمعية
اذ الظرف يقارن المظروف وبين التقديم والمقارنة منافاة بالضرورة فيكون بين السببية
والظرفية جزء واحد منافاة لان التنافي بين اللازمين يوجب التنافي بين الملزومين
ويمكن التفصي عنه بان يجعل الجزء السابق سببا وجميع الوقت ظرفا والمقارن شرطا
فلا منافاة لعدم اتحاد الموضوع قوله وللصحة الاداء بعده • يعني لما صار الجزء الاول
سببا افاد صحة اداء بعده وافاد الوجوب ايضا وهذا معنى قول مشايخنا ان الصلوة تجب
باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي والجبائي من المعتزلة خلافا لما يقوله
شرذمة من الشافعية ان الوجوب يتعلق باول الوقت وفي الاخر قضاء والعراقيون من اصحابنا
ان الصلوة تجب باخر الوقت وفي الاول موقوف او نفل سقط به الفرض لكن الخلاف بيننا
وبين الشافعي والمعتزلة بوجه اخر وهو ان صحة الصلوة في اول الوقت عندهم
لكون فعلها متوجها اليه الخطاب فيه على سبيل التوسعة والتخيير كان الشارع قال اداة
الصلوة في هذا الوقت اما في اوله او في وسطه او في اخره كيف شئت وعندنا اشاصحة
الصلوة فيه لانعقاد سببه لا لتوجه الخطاب اذ الخطاب انما يتوجه عندهم في اخر الوقت
لا في اوله كذا قال القاآني وسيجئ تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله بان يقع اول الشروع بعد
ذلك الجزء • الذي لا يتجزى من اول الوقت لا كما ظنه الفاضل السمرقندي ان معناه ان يقع
اول الشروع فيه لوجوب تقدم السبب على المسبب قوله تقررت السببية فيه • لعدم القدرة
الى الانتقال وحصول الموانع المؤدية لنفس الوجوب تحصيل الاداء نظرا الى الظن وان كان المقصود
الاصلي هو الابتلاء قوله تنتقل بالترتيب • لانه لو لم تنتقل السببية عنه فاما ان ينضم
اليه الاجزاء المتقدمة على الاداء او لا فان لم تنضم اليه يلزم ترجيح المعدوم على الموجود
مع صلاحية الموجود للسببية واتصال الاداء به فاسد وايضا يلزم عدم وجوب الصلوة على
الطاهر من الحيض والنفاس المغتسل من الجنون والكافر اذا اسلم بعد انقضاء الجزء الاول و
الاربع على المسافر والوكيلين على من اقام بعده وانه خلاف الاجماع وان ضمت اليه يلزم
التخلي والتجاوز عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء الى الكثير بلا دليل وهو فاسد فتعين
الانتقال قوله ثم وثم • الى اخر الوقت جزء فجزء قال في البيان لانه لما ثبت ان كل السبب
بسبب بل الجزء منه والباقي شرط وظرف كان الجزء القائم اولى بالسببية من الفائت
الى اخر الوقت على تقدير عدم الشروع فاذا لم يشرع وخرج الوقت يضاف الى الكل لعدم
الضرورة كذا في شرح التقويم قوله الى جزء يسع ما بعده التحريمة • هذا اولى من عبارة المغني

بمعنى الى اخر جزء من اجزاء الوقت اذ يرد ان القول بانتقال السببية من الكل الى الجزء كان
لضرورة رعاية الظرفية وقد فاتت بالنسبة الى الجزء الاخير مع انكم تلتزم بالانتقال
ويمكن التفصي عنه بان يقال يجوز ان يكون المراد بالجزء الاخير الجزء الذي لا يسع بعده
الا قدر تكبيرة الجزء الذي لا جزء بعده اصلا قوله فاذا الانتقال ينتهي عنده الى الجزء
الذي لا يسع بعده الا فرض الوقت • اعلم انه اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض
الوقت يطالب بالاداء اجماعا حتى لو اخر عنه يأثم لكن السببية لا تنتقل من ذلك
الجزء عند زفر الى ما بعده من اجزاء الوقت اذ لو انتقلت والواجب لا يسع فيه لادى
الى تكليف ما لا يطاق وربما يجاب عنه • بانه انما يؤدي الى ذلك لو كان المطلوب ما
كلف به وهو الاداء واما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب في الذمة ليلزم القضاء فلا
قال القاآني يلزم على قول علمائنا احد الامرين اما عدم توجه الخطاب حال تضيق
الوقت او توجهه مع انتفاء السبب لانه بعد القول بانتقال السببية الى الجزء الاخير
اما ان يكون الاداء مستحقا عليه الجزء السابق عليه ولا فعل الاول يلزم الثاني وعلى الثاني
يلزم الاول وكلاهما محذور اجماعا فما يؤدي اليه ايضا يكون كذلك ويمكن ان يجاب
عنه بالتزام الشق الاول ولا يلزم المحذور لاستغناء البقاء عن السبب اما في حال
ابتداء الخطاب فلا يستغني عن السبب قوله قال صاحب التنقيح • في موضع قال زفر لا
يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم
القدرة قلنا انما نشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الفرض اما ههنا
فالفرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت
كاف للقضاء كمسئلة حبس الشهاد على ان القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة
الآلات والاسباب فقط وقد وجدت ههنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل
اي • ولئن سلمنا ان امكان القدرة الخ • ثم قال في موضع آخر واما الوقت فاما ان يتضيق
الوقت • عن الواجب • وهذا • غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء • كمن
وجب عليه الصلوة اخر الوقت الى آخر ما ذكر وزعم لمص ان فيما بين كلاميه تناقضا
وان الوقت سبب بلا حرمة ولا سلامة له ههنا • فالطريق في التسليم ان يختار • ان
مذهب هو انه لو شرع في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء قوله فيعتبر
حدوث الاهلية فيه وزوالها • يعني يعتبر حال المكلف في الاسلام والبلوغ والعقل
والجنون والسفر والاقامة والطهر والحيض عند ذلك الجزء في حدوث العوارض المذكورة
حتى لو اسلم الكافر او بلغ الصبي او افاق المجنون او طهرت الحائض في ذلك الجزء يجب
عليهم القضاء عندنا وعند زفر لا يجب ما لم يجد وقتا يسع فيه حقيقة الاداء وان ضاق

الى ان فصل تقسيم ما مر به الى المطلق والموقت

واحد من هذه الاوصاف في ذلك الجزء لم يجب وكذا اذا كان مقيما في ذلك الجزء وجب عليه صلوة المقيم وان كان مسافرا في سائر الاجزاء وان سافر في ذلك الجزء وجب عليه صلوة المسافر وذكر في الشرح انه لو طهرت الحائض بالانقطاع على العشرة يجب عليها القضاء و اما على اقل منها فلا اذ لو قدر وقتها بعد الاهلية ما يسع الغسل والتحريمة ففي هذا ينبغي تعميم ذلك الجزء في قوله الجزء يسع ما بعده التحريمة بما يسع ما بعده التحريمة فقط كما في الصورة الاولى للحائض وبما يسع ما بعده الغسل والتحريمة كما في الصورة الثانية لها قوله اى زوال الاهلية فيه • اى في ذلك الجزء من الوقت المراد به ههنا ما لا يسع فيه اداء صلوة الوقت اذ لو كان الباقي قدر ما يسع فيه صلوة الوقت او اكثر لا يجب قضاؤها اتفاقا كذا في الشرح قوله وقد عرفت جوابه • وهو انه ليس المط عين الاداء حتى يمتنع بل المط تحقق الوجوب في الذمة ليلزم القضاء وهو غير ممتنع قوله وكذا في الاول على قول • فانه قال بعدم وجوب القضاء عليهم لكونه تكليفا بما لا يطاق وقد يجاب بانه يظهر اثر الوجوب في القضاء والقدرة شرط لحقيقة الاداء وبالجزء الحالي ينتقل ويجز الاداء الى القضاء قوله ويتوقف تقررها على اتصاله • فان اتصل الاداء به تقرر السببية عليه لحصول ما هو المقصود من نفس الوجوب تحصيل الاداء قوله ويعتبر في كمال الواجب • عطف على قوله فيعتبر حدوث الاهلية فيه يعني يعتبر فيه امر زائد على ما يعتبر في حال المكلف باعتبار حدوث الاهلية وزوالها وصفة ذلك الجزء في كمال الواجب ونقصانه • كاملا وان كان ناقصا • وجب • ناقصا قوله يعني ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا • يرد عليه انه منقوض بما اذا صلى واتى بجميع الاركان لكنه ترك جميع الواجبات فانه يخرج به عن عهدة الامر وان تحقق فيه النقصان حتى وجب عليه جبره بسجدتي السهو وان ترك ساهيا وان كان عامدا لا يخرج بنقصانه بسجدتي السهو وهذا قال الامام الاعرابي الذي خفف الصلوة وترك تعديل الاركان ما نقصت من هذا شيئا فقد نقصت من صلوتك وكان ينبغي ان لا يفسد الفجر بطلوع الشمس بل غايته انه يلزم منه النقصان وهو لا ينافي الجواز وخروج العهدة به وكيف وقد قال عم من ادرك ركعة من الفجر قبل ان تطلع الشمس فقد ادركه واجاب عنه شارح بمعنى بان النقصان على نوعين احدهما ما يرجع الى نفس المامور به الثاني ما يرجع الى غيره والاول يوجب الفساد دون الثاني فالنقصان بترك الواجبات ليس براجع الى نفس المامور به لانه وان لم يجمع ما امر به من الاركان الا انه لم يعمل بما يثبت باخبار الاحاد التي يزاد بها على الكتاب فيتمكن به نقصان في الاداء فيجبر بسجدتي السهو فلو كان موجبا للفساد يلزم تغيير ما ثبت بالكتاب بما ثبت بخبر الواحد واما النقصان بسبب الوقت فراجع الى نفس المامور

تطلع

بقال صلوة العصر والعصر اسم لجميع الوقت

التي سمي شروع فيه ادا

به فانه امر بالصلوة في الوقت الكامل لقوله ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا موقتا فاذا ادى الصلوة في الاوقات المكروهة فقد ادخل النقصان في نفس ما امر به فلا يخرج من العهدة وفيه بحث لان الزمان ليس بداخل في ماهية ما امر به فالخلل فيه لا يوجب الخلل في ماهية ما امر به قوله وقت الطلوع و الغروب والاستواء روى انه قال عم انها اى الشمس تبين قرني الشيطان وان الشيطان يزينها في وجه من يعبدها حتى يسجد والها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها واذا مالت فارقها واذا دنت للمغيب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات قوله لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله • اذ الاضافة وجدت الى الكل وفيه بحث اما اولا فلانه يلزم التخطي القليل الى الكثير واما ثانيا فلان القضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين من اصحابنا والاداء وجب باخر الوقت او بالجزء المطيق او بما دونه فلو انتقل الى الكل لزم النقض واما ثالثا فلان الجزء الاخير اذا تعين للسببية فاما ان يراد به تعينه على تقدير الشروع فيه او تعينه مطلقا لا سبيل الى الاول لان كل جزء من اجزاء الوقت على تقدير الشروع فيه متعين ايضا فلا وجه لتخصيص متعين الثاني وذلك بين في الانتقال الى الكل لان اضافته الى الكل يستلزم عدم تعينه واما رابعا فلان السببية لما انتقلت الى الكل صار كاملا وكما ان السبب يستلزم كمال الحكم فيكون القضاء اكمل من الاداء والاكمل اكثر ثوابا لا محالة والجواب عن الاول ان التخطي عم اذا كان بلا دليل والدليل يدل على ان الكل سبب ولكن امتنع ذلك لمانع فاذا زال المانع عاد الدليل بعمل عمله وعن الثاني ان قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء يتعلق بوجوب الاداء وهو الامر لا بالوقت وعن الثالث انه يتعين مطلقا ولا نسلم ان ذلك ينافي الانتقال الى الكل لان تعينه انما كان لضرورة وقوع الاداء فيه فاذا لم يشرع فيه فات المعنى الذي يتعين الجزء لاجله فوجب العمل بالاصل وعن الرابع ان اضافة الوجوب الى الكل الوقت لا يلزم ان لا يكون اثما بتركه فيه لان الانتقال الى الكل بعد اليأس عن وقوع الاداء فيه فلا يلزم من انتفاء الوجوب واذا كان الوجوب قائما وقد فوته كان اثما فكان اقل ثوابا قوله فاندفع بهذا النقض ما يقال • والحال ان الصلوة بمضي الوقت يصير دينا في ذمته فيثبت بصفة الكمال لان النقصان لم يكن لمعنى في الوقت لانه وقت كسائر الاوقات وانما جاء النقصان فيه باعتبار الاداء لان الصلوة فيه تشبه عبادة الكفرة فاذا مضى من غير اداء لم يتحقق فيه نقصان فيجب كاملا في الذمة وانما النقصان متحمل في الوقت للامر بالاداء فيه فاذا مضى الوقت

لم يبق متمكنا فيجب كاملا فلا يتادى بصفة النقصان ولا حاجة الى قوله في دفعه ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيكون الكل كاملا تغليبا للاكثر مع انه مردود بانه لما وقع بقصده لم يعتبر التغليب لامكان اختياره وقتا كاملا اما اذا لم يقع بقصده فقد تعذر وقد يقال ايضا في دفعه ان السبب كامل من وجه ناقص من وجه فيكون الواجب كذلك فلا يتادى ناقصا من كل وجه ورد بان هذا يقتضي انه لو قضى العصر في اليوم الثاني فوقع بعضه في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك ذكره قاضيخان في جامعه كذا في التقرير قوله ويفسد الفجر بالطلوع فيه اشارة الى بقاء اصل الصلوة والى نفي ما روي عن محمد ان اصل الصلوة تبطل ببطلان جهة الفرضية وعن ابي يوسف ان الفجر لا يفسد بطلوع الشمس ولكنه يصير حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلوة فكانه استحسن ليكون مؤديا بعض الصلوة في الوقت ولو افسدها كان مؤديا جميع الصلوة خارج الوقت واداء بعض الصلوة في الوقت اولى من الكل خارج الوقت كذا في المبسوط قوله يفسد اصل الفجر عند محمد وفرضيته عندهما ويبقى اصل الصلوة وفائدة الخلاف تظهر فيمن قهقه ينتقض وضوءه عندهما وعند محمد لم ينتقض قوله لا عصر بدء في وقت الاحمرار بالغروب يعني لا يفسد بالغروب عصر بدء به في وقت احمرار الشمس لان نقصان السبب يؤثر في نقصان المسبب فيتادى بصفة النقصان لانه ادى كما لزم فاذا غربت الشمس في اثناء الصلوة لم يفسد العصر لان ما بعد الغروب كامل فيتادى فيه لان ما وجب ناقصا يتادى كاملا بالقدر الاولى قوله الاول ان قبيل الطلوع اه حاصله ان الفجر كل وقته كامل والنقصان انما هو بعد خروج وقته وان العصر في آخره نقصان لانه قبل الغروب من وقت العصر قوله الثالث ان في الطلوع دخولا في الكراهة وذلك ان الطلوع يظهر حاجب الشمس وبه يتحقق الكراهة ولا تنتفي وفي الغروب خروجا عنها وذلك ان الغروب باجزه وبه تنتفي الكراهة قوله قبل النهي عن الصلوة في الاوقات الثلثة قال في العناية النهي ورد لمعنى في المنهي عنه اذ لا قبح في اركان الصلوة وشروطها والوقت صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان صرح به الامام الطحاوي في شرح الآثار لا يقال ان ذلك نهي عن التطوع خاصة فلا يوجب نسخ هذا الحديث لانا نقول بل انه نهي عن الفرائض والنوافل فان قضاء الفوائت لا يجوز فيها ايضا كذا في البيان وقيل وبدليل انه عم لما فاتته صلوة الفجر عند ليلة التعريس انتظر في قضائها الى ارتفاع الشمس وفيه نظر لجواز ان يكون انتظاره لان يقع القضاء في الوقت مستحبا وليؤديها باكمل الطهارتين وهو الوضوء وقد

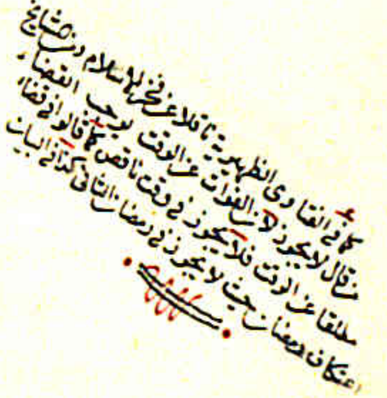
وقد يجاب ايضا عن الحديث بانه تاول ببيان الوجوب بادراك جزء من الوقت وفيه نظر لان ما روي عن ابي هريرة عن النبي عم انه قال في رواية اخرى من ادرك سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته ينافي ذلك قوله ونقض تقرير النقض انه لو كان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا لفسد العصر اذا ابتدئ في اول الوقت ثم مد الى ان غربت الشمس قبل فراغه واللازم بط فالملزوم مثله على عدم فساده وبيان الملازمة ان الوجوب قد كان ثبت بما فانه سبب صحيح كامل وما وجب كاملا لا يتادى ناقصا وتقرير الدليل ان الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة لان العباد خلقوا للعبادة بالنص الآتي لكنه من علينا بان جعل لنا ولاية صرف بعض الاوقات الى ما يجانبه رخصه واذا شغل كل الوقت بالاداء فقد اتى بما هو العزيمة وجاز وان اتصل به الفساد لانه حصل بالبناء لا قصدا وما كان كذلك فهو معفو لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة في جميع الوقت متعذر ولا يخفى ان هذا الرد لا يدفع النقض بالعصر على المقدمة القائلة بان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا بل يقوته لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب كاملا المؤدى ناقصا فلا يفيد الرد بل انما يفيد المناقض وهو ظ قوله وقيل كل سبب الخ يعني ان السبب كل جزء من الوقت لكل جزء من الصلوة يلاقيه فلا يكون العصر ممدودا الى ما بعد الغروب مما وجب كاملا وادى ناقصا بل يكون مما وجب ناقصا وادى ناقصا وقد خطر ببالي ان معنى قولهم ما وجب كاملا لا يتادى ناقصا يحتمل ان يكون ما وجب بسبب كامل من كل وجه لا يتادى بصفة النقصان كله ففي هذا لا يكون العصر ممدودا مما وجب كاملا وادى ناقصا ويحتمل ان يكون معناه ما وجب كاملا لا يتادى بصفة النقصان كله ولا جزء منه ففي هذا ان قلنا بسببية الجزء الذي قبل الشروع فيه لكل جزء من الصلوة يكون مما وجب كاملا وادى ناقصا وان قلنا بسببية كل جزء منه لكل جزء منها يكون مما وجب ناقصا وادى ناقصا قوله واجيب بانه لا يدفع الاشكال بالفجر الفاسد اي الفجر الشروع فيه في الوقت ممدود الى ما بعد الطلوع فانه يقتضي صحته ايضا فان كل جزء منه اذا كان سببا لكل جزء منها في الصورتين وجد الشروع في الوقت الكامل فينبغي ان يصح الفجر كالعصر بلا فرق وحاصل دفعه ببيان الفرق وتقريره ان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدي ناقصا والجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص فيؤدي ناقصا فافترقا وقال صاحب التنقيح ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص للا يفسد

رقم تقريره ما قال ابو يوسف فان طلوع الشمس فاذا طلعت فقد صلوة الصبح من صلوة فانها تطلع بين قرني الشيطان آخر جه مسلم

رقم تقريرها وما خلف الجبن وبلا من لا تعبيف

اي العصر ممدود والفجر ممدود

واما فى الفجر فان كل وقته كامل فيجب عليه اداء الكل فى الوقت الكامل فان شغل كل الوقت
يجب ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد على الكامل قوله واورد • تقريره ايراد ان
الكافر اذا اسلم وقت احمرار الشمس وجب العصر فى ذمته ناقصا لنقصان سببه ثم اذا لم
يصلها فى يومه وقضى فى اليوم الثانى وقت الاحمرار كان ينبغى ان يجوز لانه ادى كما وجب
ولهذا يجوز عصر يومه وقت الاحمرار ومع هذا لا يجوز له ان يقضى وقت الاحمرار فى
اليوم الثانى لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينا فى ذمته بصفة الكمال فلا يتادى
ناقصا كذا ذكر شمس الائمة وتقرير الرد • انا لا نعم او لا عدم قضائه ناقصا فان فى الاسلام
وصدر الاسلام ذكر انه لا رواية فى هذه المسئلة عن السلف فيحتمل • ان يجوز فلا يرد نقضها
اذ النقض انما يرد على تقدير ثبوته ولو سلم عدم قضائه ناقصا • لكن صورة النقض ليست
مما وجب ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هى مما وجب كاملا • وبيان ذلك انه اذا لم
يشتغل بالاداء حتى تحقق التفويت بمضى الوقت صار دينا فى ذمته فيثبت بصفة الكمال
لان السببية بعد الفوات يضاف الى الكل لا الى الجزء وانما جاز الاداء مع النقصان عند
ضعف السبب وهو وقت الاحمرار هنا اذ لم يصر دينا فى الذمة لان السبب هو الجزء القائم و
هو ناقص فقد ادى كما وجب واشتغاله بالاداء فى وقته يمنع صيرورة ذلك الواجب
دينا فى ذمته لا يقال ثبوته فى الذمة بصفة الكمال غير مسلم لان السبب لما كان ناقصا
كان ما ثبت به فى الذمة ناقصا ايضا فبعد مضى الوقت لا يتصف بالكمال لانا نقول • ان فات
الوقت لانقصان فيه • بمعنى ان النقصان فى الوقت لم يكن لمعنى فيه لانه وقت كسائر الاوقات
بل لمعنى فى غيره وهو الفعل فان فى الاشتغال بالعبادة فى هذا الوقت تشبها بعبادة اهل
الكفر فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان كسائر الاوقات فى حق ما يرجع الى الايجاب
الا ان النقصان كان محتملا فى الوقت للامر بالاداء فاذا مضى لم يبق محتملا لان الواجب
تحقق فى الذمة كاملا • فلا يقضى ناقصا • وههنا بحث وهو ان جعل كل الوقت سببا
بعد الفوات وان امكن فى حق من كان اهلا فى جميع الوقت ولكن لا يمكن فى حق من تخلف حاله
فيه كالكافر الذى اسلم فى آخر الوقت والصبى الذى بلغ فيه والمجنون الذى افاق فيه
لعدم اهليتهم للوجوب فى جميع الاجزاء فتقرر تعين الجزء الاخير للسببية فى حقهم وان
لم يوجد منهم الشروع فى الاداء ولذا قال ابو اليسر ان الجزء الاخير متعين للسببية فى غير
ان يضاف الوجوب الى كل الوقت بعد مضيه بحال قوله ان البحث المذكور فى الجزء والكل •
هذا مما ذكره الشيخ اكمل الدين فى النقرير قوله واما وجوب الاداء فسببه الخطاب • قال
فى التلويح ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى اللفظ
الدال على ذلك يعنى سببه الحقيقى التعلق الحادث للطلب القديم المسمى بالكلام النفسى


كما فى القادرى الظهيرية ناقلا عن المحيط الرضاخى
فقال لا يجوز ذو الفوات عن الوقت بوجب النقصان
عملا عن الوقت فلا يجوز فى وقت ناقص كما قاله الى قضاء
عملا عن وصف ناقص وجب لا يجوز فى وقت ناقص الثانى فى كذا فى البيان •

بالنفسى باخراج الفعل من العدم الى الوجود فى الوقت المخصوص وهو اما وقت الشروع فى
الفعل او وقت التضييق وسببه الظاهرى • اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل • وهو
اقم الصلوة مثلا فانه يعتبر متوجها الى المكلف حين الشروع او حين التضييق والتاثيم
بالنقض فى الشروع والترك فى التضييق قوله فان قيل ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء • ذهب بعض العلماء الحنفية الى انه لا فرق بينهما فى العبادة البدنية حتى ان
الشيخ ابا المعين بالغ فى رده وانكاره وادعى ان اسخالته غنية عن البيان بخلاف الواجب
مالى فان الواجب هو المال والاداء فعل ذلك المال واما الذاهبون الى الفرق منهم من
اكتفى بالتمثيل فقال نفس وجوب الثمن ووجوب الاداء بالمطالبة ومنهم من حاول التحقيق
فذهب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهنى
ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجى ولا شك
فى تغايرهما وهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجى بالعدم بل يبقى على
حاله وكذا فى المالى اصل الوجوب لزوم مال يتصور فى الذمة ووجوب الاداء اخراجه
من العدم الى الوجود الخارجى الا انه المال ربما يكون فى وسعه ذلك فيقيم مال آخر من جنسه مقامه
فى حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم
الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل وذهب صاحب التنقيح
الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة
عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر
هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها و
اخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا فى المال لزوم المال وثبوته فى الذمة
ووجوب لزوم تسليمه الى مستحقه الحق وجوب اداء فالوجوب فى كل منهما صفة لشئ آخر فهذا
وجه افتراقهما فى المعنى ثم انهما يفترقان فى الوجود اما فى البدنى فكما فى صلوة النائم
والناسى وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التى هى الصلوة او الصوم
لازم نظرا الى وجود السبب واهلية محل ايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب و
قيام المانع واما فى المالى فكما فى الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين
فانه يجب فى الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة ووجب
صاحب التلويح الى • ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل واداء المال فى زمان ما
بعد • تقرر • السبب ووجوب الاداء لزومه فى زمان مخصوص بعد وجوده فان العذر
يلزمه فى حال قيام العذر بعد وجود السبب ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه
والمشترى يلزمه قبل المطالبة ان يوفى الثمن عند المطالبة ولا يلزمه الايقاع والاداء

• فى الحال • وبما قررنا ظهر لك الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فى وجوه الاول
ان وجود الفعل فى الخارج معتبر فى وجوب الاداء دون نفس الوجوب بل المعتبر فيها
تصور مفهومه لاحد فى مفهوم الواجب الثانى ان وجود الفعل فى الخارج لما لم يعتبر
فى نفس الوجوب كانت عبارة عن احكام اشتغال الذمة بالفعل ولزوم وتوعه فى الجملة
ولما اعتبر ذلك فى وجوب الاداء كان عبارة عن لزوم ايقاعه وتفريغ الذمة عنه الثالث
ان وقت الواجب فى الصلوة لما كان موسعا لم يعتبر فى نفس الوجوب زمان معين بل اكتفى
بزمان ما تحقيقا لمعنى التوسعة بخلاف وجوب الاداء حيث يعتبر فيه زمان معين و
وهو بعد الشروع او حين التضيق وهذا الوجه مختار صاحب التلويح والاول
مختار صاحب الكشف والثانى مختار صاحب التنقيح قوله واعلم ان جمهور مشايخنا
اه • واعلم ان عند جمهور اصحابنا واصحاب الشافعى وعامة المتكلمين الواجب اذا
تعلق بوقت يفضل عن اداءه يسمى واجبا موسعا بمعنى ان جميع اجزاء الوقت وقت لاداء
ويجوز التاخير الى ان يتضيق الوقت وانكر بعض العلماء التوسع فى الوجوب وقال
انه ينافى الوجوب اذ الواجب ما لا يسع تركه ويعاقب عليه والتوسع يجوز تركه ولا
يعاقب عليه وهذا جمع بين المتنافيين ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم الوجوب فى
اول الوقت فاذا اخر فهو قضاء وهو قول بعض اصحاب الشافعى وقال بعضهم انه
يتعلق باخره وهو قول بعض اصحابنا العراقيين والصلوة فى اول الوقت نفل يمنع
لزوم الفرض وعند بعضهم موقوف على ما يظهر حاله فى اخره فان بقى اهلا للوجوب فيه
كان مؤديا واجبا والا كان نفلا وجه قول من جعله متعلقا باول الوقت ان الواجب
الموقت لا ينتظر وجوبه بعد وجود شرائطه سوى دخول الوقت كما فى سائر الاحكام
مع اسبابها فاذا ثبت باول الوقت لا يتعلق بما بعده لامتناع التوسع ووجه قول
من جعله متعلقا باخر الوقت انه لما جاز له التاخير الى ان يتضيق وامتنع التوسع كان
متعلقا باخره فكان مؤديا فى اوله نفلا لجواز تركه لا الى بدل ولا يعاقب على تركه وهو حد
النفل الا ان شرط يحصل باداءه وهو اظهار فضيلة الوقت يمنع لزوم الفرض كمن
توضا قبل الوقت يقع نفلا ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخوله ومن قال انه
موقوف قاسه على الزكوة المعجلة قبل الحول تمسك الجمهور بالنص والاجماع فان قوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقول جبرئيل عليه السلام فى حديث الامامة فان هذا
وقت لك ولامتك وقوله عليه السلام للصلوة اولا واخرا اى لوقتها يتناول لجميع اجزاء
الوقت وليس المراد تطبيق الصلوة على اوله واخره لانها فى كل جزء بالاجماع فلم يبق
الا انه اريد به ان كل جزء منه صالح للاداء والمكلف مخير فيه فثبوت التوسع شرع ضرورة

ضرورة لامتناع قسم اخر وليس التوسع مع الوجوب ممتنعا فان السيد اذا قال لعبده
خط هذا الثوب فى هذا اليوم اما فى اوله او فى وسطه او فى اخره كان صحيحا عقلا
ولا يخلو اما ان يقال ما اوجب شيئا او اوجب مضيقا وهما محالان فبقى ان يقال اوجب
موسعا والاجماع منعقد على ان الواجب انما يتادى بنية الفرض لا بنية النفل ويطلق
النية ولو كان نفلا كما قالوا لتادى بنية النفل ولو كان موقوفا ايضا لتادى بمطلق النية
ولاستوت فيه نية الفرض والنفل وقولهم لا يعاقب على تركه غير مسلم لان ذلك تاخير
باذن الشرع لا ترك وكذا الاجماع منعقد على وجوبها على من ادرك اوسلم او طهرت فى
وسط الوقت او اخره ولو كان الوجوب متعلقا باوله لما وجب عليهم بعد فوات اوله كما
لو فات جميع الوقت فى هذه الاحوال قوله لانه انما يتوجه • يعنى ان الخطاب بالاداء
انما يتوجه • عندهم فى اخر الوقت • لا فى اوله • ان لم يوجد الشروع • بدليل عدم لحوق
الاثم على من مات قبل اخر الوقت وفيه بحث لان لحوق الاثم مبنى على الوجوب المضيق لانه
هو الذى ياثم المكلف بتركه لا مطلق الوجوب ولم يوجد ولهذا ياثم لو ظن انه لا يعيش
الى اخر الوقت واخر وقد يستدل بانه لو كان الخطاب متوجها اليه فى اول الوقت لكان
مطالبا بالاداء فيه وليس كذلك بدليل ان الشرع جعل له ولاية التاخير الى اخر الوقت
وجواز التاخير ينافى المطالبة وهذا مشكل لان هذا الدليل يقتضى ان لا يتوجه اليه
مطالبة على سبيل الفور والتضييق اذ المنافاة انما تتحقق بين هذه المطالبة وجواز
التاخير ولا يمنع من توجه الخطاب اليه وثبوت المطالبة على سبيل التوسع والتخيير
اذ لا منافاة بينهما كما فى الامر المطلق وان وجد الشروع فالخطاب يتوجه عندهم • فى
حال الشروع • اى جزء كان من الوقت قوله اذا تضيق الوقت • واعلم انهم اختلفوا فى
توجه الخطاب الى من صار اهلا فيما اذا تضيق الوقت كالكافر اذا اسلم والصبى اذا
بلغ والمجنون اذا افاق والحائض اذا طهرت فى اخر جزء من الوقت • بحث لا يسع الا قدر
التحريمة • فقال بعضهم • لا يتوجه • الخطاب اليهم • لانه تكليف • بما ليس فى الوسع فلا
يجب عليهم الاداء • وان وجد نفس الوجوب • لوجود سببه وهو جزء من الوقت فلا يجب
القضاء عليهم كما قال زفر وقال بعضهم • يتوجه • الخطاب اليهم • لان وجوب
القضاء مبنى على وجوب الاداء الا ان • وجوب الاداء • نوعان نوع يكون نفس الفعل فيه
مقصودا ونوع يكون خلفه مقصودا ففى الاول لا بد من القدرة بمعنى سلامة
الاسباب والآلات • وفى الثانى • يكفى توهم ثبوت القدرة • بامتداد الوقت و
تصور بقائها وهو كاف لصحة التكليف وقيل ان وجوب القضاء مبنى على نفس الوجوب
لا وجوب الاداء فانه ان ثبت اما ان يكون مقيضا الى وجوب الاداء او الى وجوب القضاء

اى فى الاستدلال بهذا الوجه

فان امكن ايجاب الاداء وجب القول به والا وجب القول بوجوب القضاء فلا يشترط ان يكون وجوب الاداء ثابتا اولا ثم يجب القضاء بنوائه • فههنا يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت • الذى هو الجزء الاخير بسبب • وقف الشمس • كما كان لسليمان عم على ما قال الامام فخر الاسلام ولقائل ان يقول لا معنى للقول بتوهم ثبوت القدرة بامتداد الوقت وهو كاف لصحة التكليف لان ذلك توهم بعيد لا يصلح شرطا للتكليف كاحتمال سفر الحج بلا زاد ولا راحلة لا يقال ان التوهم لا يصلح شرطا اذا كان ممتنعا منه عين ما كلف به اما لو كان ممتنعا منه خلفه فيصح كالامر بالوضوء اذا كان ممتنعا منه خلفه وهو التيمم يصح بتوهم الماء وان كان بعيدا لانا نقول انه لم يطرد فى الحج والزكوة لعدم الخلف لهما والجواب ان حقيقة القدرة لا يمكن ان تكون شرطا لانها لم تسبق الفعل ولا بد للتكليف من القدرة السابقة فلو يعتبر توهمها مع وجود صحة الاسباب والا لان لزم التكليف بالمحال وهو باطل قوله كما تحقق فى حق النائم • وكذا فى حق المغمى عليه • بتوهم حدوث الانتباه • ولا فائدة فوجب القضاء عليهما بالاجماع بناء على النوع الثانى من الوجوب ولم يأثما بناء على عدم النوع الاول كذا فى البيان وبهذا يندفع ما يتوهم ان وجوب القضاء خلف عن وجوب الاداء والخلف لا يثبت الا بعد ثبوت الاصل واما ما قيل من ان وجوب القضاء مبنى على نفس الوجوب لا وجوب الاداء كما عرفت ففيه انا لا نم ان وجوب القضاء عليهما بهذا الوجه قوله ويمكن ان يقال بتوجه الخطاب للاداء حقيقة بناء على ما ذكره يعنى فى طريقة بعض مشايخنا انه بادراك جزء من الوقت يلزمه الصلوة لانه به يتمكن من اداتها بان يبادى بالتحريمة ثم يتمها بعد خروج الوقت وكان ذلك منه اداء لا قضاء و هو مذهب فيجب الاداء على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء وهذا فيما سوى الفجر اما فيه فلا يتصور اداؤه بعد طلوع الشمس فلا يجب بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع فاذا لم يشرع او شرع ثم افسده يجب عليه قضاء ذلك القدر فاذا قضى ذلك القدر يجب عليه قضاء الباقى صيانة لذلك القدر عن البطلان قوله وعلى حكم اشتراط التعيين فى النية • بان يقول نويت فرض الظهر ويقصد بقلبه وذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض والاصح انه شرط لان فرض الظهر قد يكون اداء وقد يكون قضاء فلا يتعين الا الاداء الا بذكر فرض الوقت • فان الوقت لما كان متسعا شرع فيه غيرما وجب فيه فلا بد من تعيينه ليتميز عما عداه • وعورض بان فرض الوقت هو الواجب الاصلى لاختصاص الوقت به من وجوه وغيره من المحمولات ويحتاج الى التعيين انما هو محتمل كالمجاز من الحقيقة والجواب ان ما ذكرنا راجح لا يزيل

يدل على وجوب اشتراط النية لوصف العبادة ووصف العبادة عبادة كاصلها فيشترط له النية كالاصل لان العبادة لا بد لها من النية ولما توجه ان يقال ان التعيين انما اشترط باعتبار اتساع الوقت فاذا ضاق ولم يسع فيه غير الواجب ينبغى ان يسقط التعيين ودفعه بقوله • ولا يسقط ذلك التعيين وان ضاق الوقت بحيث لا يسع الا فرضه • وذلك • لان ما ثبت حكما اصليا اعنى وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض و • بتقصير العباد • اى الفوات والتفويت كذا فى التقرير وقال فى البيان المراد بالعوارض الحقيقى حتى لو قضى فرضا عند ضيق الوقت اوادى نفلا يجوز وقيل المراد من العوارض النوم والاغماء ونحوهما يعنى لا يسقط التعيين فيما لو نام او اغمى عليه او نسى حتى ضاق الوقت لانها من العوارض فلا تدخل تحت الاصول لان الاصل عدمها وكذا لا يسقط بتقصير العبد بالطريق الاولى لان التقصير لا يصلح سببا لسقوط الواجب الا يقال ان الاصل انتفاء الحكم بانتفاء العلة والتوسعة قد زالت فكان الواجب زوال ما افادته لانا نمنع زوال التوسعة مستندا بجواز قضاء فرض واداء نفل عند ضيق الوقت قوله قيل عليه القائل الفاضل القاآنى وحاصل كلامه منع كون التاخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت تقصيرا لعبد مستندا بجعل الشرع له ولاية التاخير الى آخر الوقت فقابله كلامه بالمنع كما فعله المص خارج عن فائدة التوجيه وقوله • اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير • اثبات للمقدمة الممنوعة لانه صدره بكلمة اللهم تنبيها على ضعفه كما هو عادة المصنفين فقول المص • وقوله اللهم الا ان يقال • ضعيف • فضول الكلام كما لا يخفى على ذوى الافهام وقوله • لان المعنى الموجب للتعيين اه • تعليل لعدم الاحتياج الى التكلف فلا شائبة معاندة فى هذا المقام واما قول المص • فالصواب ان المراد بتقصير العبد تضييقه الواسع اه • فليس بقريب من الصواب فضلا عن ان يكون صوابا اذ الكلام فيما اذا ضاق الوقت بحيث يسع الفرض فقط لا فيما دونه وبالجملة كلام المص فى هذا الباب فى غاية الاضطراب وليس الموضع للصواب واليه المرجع والمآب قوله وحكم ايضا عدم التعيين بتعيين العبد لا بالقلب ولا بالقول بان يقول • عينت هذا الجزء • للتسبيه بل لو تصور تعيين جزء اونطق بالقول ثم ادى قبله او بعده جاز وانما يتعين جزء من الاجزاء لضرورة تعين الاداء فيه وهذا اعنى عدم قبوله التعيين لان الوقت شرط وسبب وتعيين الشرط والسبب ضرب تصرف فيه وليس للعبد شئ من ولاية التصرف فى الاسباب او الشرط اما الاولى فلان تقييد المطلق نسخ لا طلاقه واما الثانية فلان اثبات ولاية التعيين قصدا يفضى الى الشركة فى وضع الشرع والى ليس للعبد ذلك وانما للعبد ان يتقن بما هو حقه لان الاختيار المطلق انما يليق بالربوبية فان قيل قد يتفق العبد

اى فى نسخ ان يتفق فتا

باختيار جزء من الاجزاء قلنا قد يتضرر بذلك لانه ربما يختار اخر الوقت فيفوت الاداء
اصلا فكان ذلك في حيز التعارض فلم يعتبر بل له ان يختار في تعيينه فعلا بان يؤدي
الصلوة في اي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما في خصال الكفارة
فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين
المكلف قصدا ولا نصا بل يختار ايها شاء ففعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه
قوله لانه قدر به • يعني قدر المؤدى بالوقت • حتى ازداد بازدياده • الوقت • و
انتقض بانتقاضه • ولم يفضل الوقت عن الاداء فيه ولا يسع فيه غيره فكان معيارا
لاظرفا كالمعيار الحسي نحو الكيل للمكيل اذ معيار الحسي ما يقاس به غيره ويستوي
به وهذا الوقت كذلك قوله وسبب لوجوبه كايام رمضان عند الاكثر • ذهب
القاضي الامام ابو زيد وفخر الاسلام وصدر الاسلام الى ان سبب وجوب الصوم
الايام دون الليالي فالجزء الذي لا يتجزى من اول يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب
صوم جميع اليوم مقارنا له لان الواجب في الشهر اشياء متغايرة اذ صوم كل يوم
عبادة على حدة غير مرتبط بغيره لاختصاصه بشرائط وجوده وانفراده بالارتفاع
عند طرو الناقض كالصلوات في اوقاتها بل التفرق في الصيام اكثر من الصلوات فان
التفرق في الصلوات باعتبار ان اداء الظهر لا يجوز في وقت الفجر ويفوت بمجيء وقت
العصر قبل اداء الظهر لا يجوز في وقت الفجر ويفوت بمجيء وقت العصر قبل اداء
الظهر وهذا المعنى فيما نحن فيه موجود وزيادة وهو ان بين كل يومين وقتا لا
يصلح للصوم اداء ولا قضاء ولا نفلا فكان كل عبادة متعلقا بسبب على حدة
ولان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا للعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة
والعبادة في الاداء دون القضاء فانه ضيع لشرفه فلم يستقم الوقت لما في الاداء
شرعا سببا لوجوبه فعلم ان الاسباب هي الايام دون الليالي واستدل النص على كون الايام
سببا لوجوبه بوجوه كما اشار اليها بقوله • لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان
الاخبار عن الصوم لمشعر بعلية الصلة للخبر عند صلوحها له • بخلاف قولنا الذي
في الدار رجل عالم • على ان الاظهر ان ههنا شرطية فيكون دليلا على السببية ولنسبة
الصوم اليها وصحة الاداء فيها للمسافر • والمريض • مع عدم الخطاب • في حقها وههنا
انظار الاول ان دلالة الاية على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام
كما سياتي الثاني انه على تقدير تسليم كون المراد من الشهر ايامه انما تفيد الاية الكريمة
سببية شهوده الثالث ان الصوم ينسب الى الشهر كما يقال صوم شهر رمضان وذهب
شمس الائمة السرخسي الى ان السبب هو الشهر مطلقا • بل شهوده حتى استوى الايام والليالي

والليالي في السببية اذ السببية لاظهار فضيلة الشهر وهي ثابتة للايام والليالي جميعا
اذ الشهر عبارة عن مجموعهما وفيه ان شرف الليالي باعتبار شرعية القيام في ايامها
فكان شرفها تابعا لشرف الايام او شرفها باعتبار انها اوقات لقيام شهر رمضان و
كلامنا في شرف يحصل باعتبار السببية وذلك بان يكون محلا لاداء مسببه قال القائل
ومما يؤيد قول شمس الائمة انه لو كان اول جزء من كل يوم سببا لوجوبه لم يكن معيارا
للصوم لان سبب الوجوب خارج عن محل الاداء لوجوب تقدم السبب على المسبب فيكون ذلك
الجزء من كل يوم فاضلا فلا يكون كل يوم معيار الصومه والاجماع منعقد على خلافه
قوله لانه ليس بمحل للصوم • اذ الصوم عبارة عن امساكات ممتدة مقدرة بالنهار
بحيث لا يفضل من الاجزاء شيء يسع فيه غيره من جنسه فلا يتجه ما يقال كيف يكون الشهر
معيارا للصوم مع ان بعض اجزائه وهو الليالي يفضل عنه قوله وانما ذهب اليه • اي
الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع
لان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على كل
مكلف اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه
القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب
الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وايضا قوله عم صوموا لرؤيته يدل على ذلك
اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما ثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير
بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم • وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها لما
تفيد مجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا • كذا في التلويح قد يقال في دفع
دلالة قوله عم صوموا لرؤيته انه بيان لوقت الاداء لا للتعليل اذ اللام داخلة على الرؤية
دون الوقت فلم تدخل فيه اولى ان لا تكون علة وايضا ان الحديث وارد لبيان ان الصوم
مامور به في الشهر بقوله فليصمه يؤدي في الشهر بعدد ايامه وبني الامر على الرؤية
دون العدد الا عند تعذر الرؤية في بكمل العدد ثلثين وقال صاحب التحقيق لما عدم
سقوط الصوم عن المحبوس الذي لم يفق الا في جزء من الليلة فلان اهل للوجوب مع الجنون
الا ان الشرع اسقط عنه عند تضاعفه لو ايجابه دفعا للحرج واعتبر الحرج في حق
الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد واما جواز النية في الليل فباعتبار ان
الليل جعل تابعا لليوم في حق هذا الحكم ضرورة فتقدر النية باول اجزاء
الصوم الذي هو شرط فاقيمت النية في الليل مقام النية المقترنة باول الصوم ولا
ضرورة فيما نحن فيه قوله وان لم يجز الصوم ليلا • يعني ان سببية الليل لا تقتضي
جواز الاداء فيه لتغاير سبب الوجوب على هذا كونه بحيث لا يفضل من اجزائه شيء

يسع فيه غيره من جنسه فلا يتأتى في كون بعض اجزاء الشهر كالليالي فاصلا عنه وحاصل
الدفع منع الملازمة وتقريره انا لا نسلم لزوم جواز اداء الصوم في الليل على تقدير سببية
الشهر مطلقا مستندا بعدم صلاحية اداء الصلوة في اخر جزء من وقتها مع كونه سببا
عندنا ولا يخفى ان هذا السند احض فقوله ولقائل ان يفرق بينهما اه كلام عليل وغير
مفيد قوله اعلم ان القائل بسببية الايام يقول الجزء الاول اي الجزء الذي لا يتجزأ
من كل يوم كما عرفت تحقيقه والقائل بسببية الشهر يقول هو الجزء الاول من الشهر
وهو الجزء الاول من الليلة الاولى قوله والجزء الاول ههنا متعين للسببية الظ
ان المراد بالجزء الاول اعم من ان يكون من كل يوم كما هو مذهب الاكثر او يكون الشهر وهو
الجزء الاول من الليلة الاولى كما هو مذهب البعض وقوله من غير اشتراط اتصاله بالاداء
يميل الى الثاني وانما كان الجزء الاول متعينا لها لانه لو لم يتعين بل انتقل كما في الظرف
اعني وقت الصلوة يلزم الغاء المعيارية قوله وحكمه بقي الغيره يعني ان غيره صار سببا
لان الشرع اوجب شغل المعيار به ووجوب شغل المعيار ينفي غيره اما الاولى فلقوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه واما الثانية فلان الوجود الشرعي كالوجود الحسي و
الممكن بعد ما شغل بشيء لا يسع فيه غيره من الممكنات فكذا المعيار الشرعي اذا وجد فيه
شيء مما شغله لا يسع فيه غيره فلا يصير غيره مشروعا قال ره اذا انسلخ شعبان فلا
صوم الا عن رمضان قوله وحكمه ايضا عدم اشتراطه في النية فصدا او تقديرا يعني
لا يشترط نية كون صومه عن رمضان لتعينه والاطلاق في المتعين تعيين قوله فيؤدي
بمطلق الاسم لما ثبت انه معيار لا يسع فيه غيره كان ضرورة انتفاء مشروعية غيره
لانه لا يتصور اداء صومين في يوم واحد فيتأدى الواجب عن الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم
بان يقول نويت ان اصوم ره ويتأدى مع الخطائي وصف الوجب بان ينوي صوم
القضاء او النذر او الكفارة او النفل كالمتوجه في الدار ينال باسم جنسه كما ينال باسم
نوعه او صفته او علم فان زيدا لو نودي يا حيوان او يا انسان او يا رجل او يا شيخ الدار
غيره يتعين عليه الجواب فكذا لو قيل يا زيد فكذا فيما نحن بصدده قوله وعندهما
المسافر كالمقيم قال ابو يوسف ومحمد المسافر اذا ترك الترخص بان نزل الافطار و
نوى الصوم صار كالمقيم فيؤدي بمطلق الاسم ومع الخطائي الوصف حتى لو نوى واجبا
اخر او تطوعا او اطلق النية وقع عن فرض رمضان لان شرع الصوم عام في حق المقيم و
المسافر ولهذا لو صام المسافر عن فرض الوقت جاز وقد بينا ان شرعيته كونه معيارا
تنفي شرعية غيره فثبت انه غير فرض الوقت لم يبق مشروعا في حق المسافر الا ان الشرع
اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة وذا لا يجعل غير المشروع مشروعا فاذا ترك الرخص صار

صار هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال ولا يجيء فيه طريقان
الاول ان المسافر غير مطالب بالاداء في حالة السفر لانه مخير بين الاداء فيه والتأخير
الى عدة ايام اخر فصار شهر رمضان في حقه كشعبان فيصح منه اداء واجبا اخر كما يصح
عن فرض الوقت وهذا الطريق يقتضي جواز النفل اذا نوى في رمضان في سفر وهو رواية
الحسن عن ابي حنيفة ولو اطلق المسافر النية فعلى هذه الرواية لا يقع عن فرض رمضان لان رمضان
لما صار في حقه كشعبان حتى قيل سائر انواع الصيام لا بد من تعيين النية كما في الظهيرية
ولان المطلق يحتمل الفرض والنفل والوقت يحتملهما فكان الحمل على النفل الذي هو ادنى
متيقنا اولى كما في خارج رمضان والصحيح انه يقع عن الفرض لان الترخص وترك العزيمة
لا يثبت بهذه العزيمة لانها لا تحتمل واجبا اخر لاحتياجه الى التعيين والنفل لم يثبت
صريحا فلم يثبتا الترخص بها فالتحق بالمقيم وينصرف عند الاطلاق منه الى صوم الوقت
بخلاف نية واجب اخر ونية النفل على رواية الحسن والثاني ان الترخص وهو السفر
قائم في حق المسافر لان الشرع اثبت له الترخص بالافطار تخفيفا عليه عند وجود السفر
الذي هو محل المشاق ومعنى الترخص ان يدع مشروع الوقت لنفع يرجع اليه بالميل الى
الاخف ولما جاز له الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له
الترخص بما هو اخف عليه وصوم قضاء وغيره عليه نظرا الى مصالح دينه اولى وانما قلنا
بجواز صوم واجب عليه يرجع الى منفعة دينه لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر
بان يموت في السفر لا يكون مؤاخذا بفرض الوقت ويكون مؤاخذا بذلك الواجب الذي عليه
قضاء كان او غيره فيكون ترخصا باسقاط ما في ذمته لكونه اهم لا تاركا للترخص كما
قالا وهذا الطريق يقتضي انه يجوز بنية واجب اخر عليه دون النفل حتى لو نوى النفل
يقع عن فرض الوقت وهو رواية ابن سماعة عنه وهو الاصح لان مناط الحكم فيه منتف
لكونه ميلا الى الاثقل فان فائدة النفل الثواب وهو في الفرض اكثر فعلى هذه الرواية
يقع عن فرض الوقت لو اطلق المسافر النية لان نية النفل لما وقع عنه مع انها لا
تحتمله فبالنية المطلقة التي تحتمله اولى ان يقع منه وبهذا التحقيق ظهر ضعف قوله
فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف رواية فليتأمل قوله هل يقع عن رمضان
يعني هل يقع صومه عن رمضان او عما نوى فذهب قوم الى التفصيل فقالوا المرض
على قسمين ما لا يضره الصوم كالامراض الرطوبية وفساد الهضم بل يفيده فلا
رخصة فيه وما يضره كالحميات المطبقة ووجع الراس والعين ففيها الرخصة
اما للجزع عن الصوم او خوف الازدياد في صورة خوف الازدياد لو صام فهو
كالمسافر او في صورة الجزع كالصحيح وقال آخرون يقع عما نوى مطلقا وهو

رواية الكرخي عن ابي ح رح وقال بعضهم انه يقع عن صوم رمضان وهو الصحيح من
مذهب ابي ح قال القاني والفرق على هذه الرواية ان الرخصة في حق المريض لعجزه
عن الصوم فالعجز شرط الرخصة فاذا صام فقد فات الشرط فيلحق بالصحيح بخلاف
المسافر فانه يستوجب الرخصة لعجز تقديري لا تحقيقي باعتبار قيام سبب العجز وهو السفر
مقام العجز فانه مفض اليه غالبا والغالب في الشرع كالمتحقق كما يشهد به الاحكام فاذا
صام المسافر لا يظهر بقدرته على الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل ترخصه بالنسبة
الى حوائجه الدينية ثم قال وفيه نظر اذ للعجز المرخص في الشرع يتعلق به الرخصة وهو
ان يزداد مرضه بالصوم او يشق عليه ويضعف فجاز ان يتحمل زيادة المرض والمشقة
ويصوم ولم لا يبطل رخصته لبقاء المرض فيكون له حكم السفر انتهى كلامه وحاصل
كلامه انه لا فرق بين المريض والمسافر والتحقيق انه لا خلاف بين الفريقين اذ مراد
من قال المريض والمسافر سواء المريض الذي يزداد مرضه بالصوم فالمرض قائم فيه وهو
خوف ازدياد المرض فصار مثل المسافر في قيام المرخص وهو السفر ومن قال بالفرق بينهما
اراد المريض الذي لم يتضرر بالصوم فظهر ان لا اختلاف لفظي وكلا الفريقين متفقان
على ان مطلق المرض ليس بمرخص بخلاف مطلق السفر قوله وقد اختاره فخر الاسلام
وتابعه وهو اختيار شمس الائمة لان رخصته المريض انما تعلقت بحقيقة العجز وكل رخصة
تعلق بحقيقة العجز لا تظهر بالقدرة على الصوم اما الاولى فلان العجز عن الصوم ليس دائما
حتى فيقام غيره مقامه لانه اذا صام فلم يهلك دل على انه ليس بعاجز واما الثانية فلان
انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط بالضرورة فاذا قدر على الصوم غير مشقة انتفى العجز
فينتفي الرخصة المتعلقة به فيلحق بالصحيح بخلاف المسافر لانه يستوجب الرخصة بعجز مقدر
هو امر خفي فيجوز ان يقوم السبب الداعي اليه وهو السفر مقامه فلا يظهر بنفس الصوم
فوات شرط الرخصة فلا يبطل الترخص فيتعدى الترخص بطريق التنبيه الى حاجته
الدينية قوله قال فتعينه يغني عن النية قد ظهر مما سبق ان وقت الصوم متعين لتعيين
الشارع حتى تأدى الفرض بنية النفل ومطلق النية وبنى على ذلك فر فذهب الى الاستغناء
عن اصل النية وقال انا امسك في نهار رمضان ولم ينو شيئا فهو صائم لانه ملتزم الوقت
للصوم وكان كل امساك يقع فيه حقا لله مستحقا على الفاعل فيقع للمستحق بكل حال ومقدم
حتى والتالي كذلك بيان الملازمة بالقياس على فر استأجر خياطا ليخيط له ثوبا بعينه فخاط
على قصد الاعانة يكون الوجه المستحق وهو الاجارة لانه لا يتصور فيه الاخياطة واحدة
سواء قصد التبرع او غيره او لم يقصد شيئا والجامع ان كل واحد منهما مستحق على الفاعل
وبالقياس على صاحب النهب اذا وهبه فر الفقير بعد الحول بالاتية فانه بذلك يخرج

يخرج عن العهدة والجامع ان كل واحد منهما عبادة مامور بها فكما خرج عن عهدة احدهما
بلا نيته فكذلك الآخر والجواب ان الشارع عين الوقت لذلك ولا نعني بالتعيين استحقاق
لمنافع العبد لان ذلك لا يصلح قربة فان القربة فعل يفعله العبد عن اختياره بلا
جبر ومتى كانت المنافع مستحقة عليه لم تنصرف الى العبادة باختياره بل بغيره فكان
مجبورا فلا يقع الفعل عبادة لانتفاء الاختيار اذ ذاك وعدم سائغ الغير باعتبار
ان الشرع لم يشرع في هذا الوقت مما يتصور فيه الامساك قربة الا واحدا فانعدم غير
الفرض لكونه غير مشروع لا باستحقاق منافعه بخلاف مسئلة الخياطة لانه ليس الخياط منها
ما هو عبادة بل المطلوب ما يحدث في الثوب بعمله وذلك لا يتوقف على العزم فيه بخلاف
هبة كل النصاب من الفقير فان قوله وهبت مجاز عن تصدقت لان المبتغى وجه الله وهو
عين النية ولقائل ان يقول جعل الهبة مجازا عن الصدقة لا يدفع القياس لانه بعد ذلك
محتاج الى نية تميز النفل عن الفرض والفرض ان لا تميز من جهة العبد فلم يبق الا ان يكون
من جهة الشرع وهو عين قول زفر والجواب ان صاحب النهاب اذا وهبه من الفقير برئ
ذمته سقوطا لا اداء لانه ما يجب على صفة لا يبقى بدونها والزكوة واجبه بصفة اليسر
فلا يبقى بدونها وبراءة الذمة سقوطا لا تحتاج الى نية وانما المحتاج اليها ما يكون
بطريق الاداء قوله وقال الشافعي دفع الجبر الذي اعتبرتم اوجب التعيين قال الشافعي
لما كانت منافع العبد بقيت على ملكه وجب التعيين فلا تصح الا بنية فرض رمضان و
ذلك ان الصوم متنوع في وصفه الى الفرض والنفل كما ان اصل الامساك متنوع الى عادة وعبادة
ومعنى العبادة معتبر في الوصف كما هو معتبر في الاصل فانه مامور به ويحصل به زيادة الثواب
فكان الوصف بنفسه عبادة كاصل الصوم ومن ثم منع حصول عبادة لاعن اختيار
العبد وكما شرطت النية لاصل الصوم نفيا للجبر وتحصيلا للقربة وتمييزا لها من
العادة فكذلك تشترط للوصف والجواب بالقول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه
المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف وذلك ان الشافعي لزمنا بتعليله اشتراط نية التعيين
ونحن الزمنا موجب تعليله حيث شرطنا ذلك لكن لما جعلنا الاطلاق في المتعين تعيينا
بقي الخلاف بحاله وتقريره انا سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن لا نسلم انه لا يحصل
التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وعمرو
فقيل له يا انسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال فكذا فيما نحن فيه لما لزم الشرع في
الوقت الا الصوم الفرض ونوى مطلق الصوم تعين هو للايجاب وطلب الحصول
بخلاف اصل الامساك فانه لما احتمل العبادة والعادة لم يتصف بالاطلاق فاحتيج
الى التمييز بالنية وتلخيص الجواب ان الامساك متنوع باصله الى عادة وعبادة فيحتاج

اي الصلاحية التي يتمكن بها العبد من اداء العبادة
وغيرها
اي لم يتشارك التعيين ولا يحتاج بل عدمه
باعتباره
لان تعيين ساقط كما زعم الشافعي
اي جواز الترخص بالفطر لحاجته الدينية وهي مشقة
ينبغي على جوازه باداء الصوم لحاجته الدينية وهي مشقة
نفسه عن العقوبة بالطريق الاولى لانه اهم

لتعيين العبادة الى النية والامساك متعين بحسب وصفه والمتعين لا يحتاج الى التعيين فيصاب بالاطلاق دون المتنوع فانه يحتاج الى التعيين ولما ورد ان ذلك في اطلاق النية مسلم لكن ينبغي ان لا يجعل بالخطأ في الوصف كما لا يقال ان زيدا باسم عمرو اجاب عنه بقوله • ولا يضر الخطاء في الوصف بان نوى الصحيح لمفهم النقل او واجبا آخر • كالقضاء والكفارة والنذر لان الوصف • لما لم يكن مشروعا يبطل ولما لم يكن لازما يبقى الاطلاق • فصار كما لو نوى مطلق الصوم • وقد عرفت ان الاطلاء تعيين • فان قيل الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلنا اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا فان قيل نية النفل اعراض عن فرض الوقت والاعراض مع الاقبال مما يتنافيان فكيف يجتمعان قلنا لا نسلم ان هذا اعراض وانما يكون اعراضا ان لو كان الخطأ في الوصف منافيا للاقبال وهو ممنوع او نقول الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها قوله ثم الشافعي قال لما وجب تعيين المشروع بالاتفاق اما بتعيين الوصف كما قلنا او بتعيين الاصل كما قلتم وجب ان يشترط في اوله فاذا صام اول رمضان بنية من النهار لا يجزئه • لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد الى الكل لعدم التجزي • يعني تجزي الصوم • صحة وفسادا • ولا يرد انه لما صح الباقي بالنية صح الكل لعدم التجزي لان تجزي الصحة الفاسد في باب العبادة اولى لانه اقرب الى الاحتياط اذ فيه خروج عن العهدة ولا يلزم عليه النفل حيث يجوز بنية من النهار بالاجماع لانه متجزء عنده فيكون صائما من حين نوى ويتعذر اقتران النية بجميع الاجزاء وهو ظاهر ويتعسر اقترانها باول الاجزاء لان وقت الشروع في الصوم مشتبه لا يعرف الا بالتجوز ومعرفة الساعات وهو مع ذلك وقت نوم وغفلة بالنظر الى عامة الخلق فلا بد من التقديم عليه بما يعزم في الليل انه يمسك لتكثير الجزء الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالنية في اول الصلوة بجعل باقية الى آخرها واما النية المعترضة في خلال الصوم فلا يمكن اعتبار تقدمها بطريق الاستناد وهو • ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع الى القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم • كالمغصوب فانه ملك الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت نسب الولد من الغاصب لان الاستناد • انما يمكن في الامور الثابتة شرعا • كالملك ونحوها واما في الامور

الصوم متجزئ عندنا كما في صوم رمضان بنية من النهار كما صرح به في الغاية شرح الهداية وبيان الوصول في شرح الاصول

• في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد • وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا • كان حاصلا • في الوقت • لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت لا يرى انها لا تستند اذا اعترضت • بعد الزوال وقبله في القضاء • فاذا لم تستند بقي البعض بلا نية قوله قلنا في جوابه • حاصله انا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا • كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها • فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان يقترن النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت ينتهي الاكثر صارت صوما والا فسدت لا يقال لو كان الاقتران بالبعض كافيا في الصحيح الصوم بنية بعد نصف النهار لانا نقول يجب ان يكون ذلك البعض مما لحكم الكل من وجه ليكون الاقتران في حكم الاقتران بالكل قوله وهي اي الطاعة القاصرة • الصوم في اول النهار وقصوره باعتبار • قلت مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة ولا مشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الصحوة الكبرى كذا في التلويح قوله واما ظرفيته وشرطيته لاداءه بمعنى قوته بقوته وسببيته لوجوبه اداءه • هذا مما اخر عن حصر الانواع لو قدم هذا النوع على النوع الثاني كان انسب كما لا يخفى قوله واما تقسيمه فبالنذر وهذا على خلاف الاصل في الوقت اذا كان ظرفا للمؤدى ان يكون شرطا للاداء وسببا للوجوب وهذا لا يوجد الا في وقت الصلوة الفرض صرح به الاكمل في التقرير وفائدة نقل ما قاله في شرح الجامع الكبير تاييد ما ذكره المصنف في هذا المقام ولو نقله بعد قوله وحكمه جواز التقديم عليه كان اولى فتامل قوله واما ذلك الوقت معيار للمؤدى من الوقت على ما ذكره المصنف وقد جعله في الاسلام من جنس النوع الثاني اعني ما جعل الوقت معيارا له وشرطا لاداءه وسببا لوجوبه لكن قال صاحب الكشف ايراد هذا القسم في النوع الثاني مشكل لانه في بيان ما جعل الوقت معيارا وسببا وههنا وان كان معيارا لكنه ليس بسبب اذ السبب فيه هو النذر ثم قال الاولى ايراده في النوع الذي يكون الوقت فيه معيارا لا سببا وقد تكلفوا بما لا طائل تحته في توجيه ذلك ولذا اعرض عنه المصنف وجعله نوعا مستقلا كما جعل الثالث كذا ولا يخفى ان تكثير الاقسام ليس فيه كثير فائدة قوله كمعين نذر فيه الصوم بان قال نذرت ان اصوم رجبا او يوم الخميس قال في الاسلام لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا لانه واحد لا يقبل ضدين متضادين فصار واجبا من هذا الوجه يعني ان صوم الوقت هو النفل لما انقلب بالنذر

وهو النوع الرابع

واجبا لم يبق نفلا اما ان صوم الوقت هو النفل فلانه في غير رمضان كصوم رمضان فيه وسائر الصيامات بمنزلة العوارض بدليل اشتراط التعيين والتبييت في سائر الصيامات دونه واما انه لم يبق نفلا فلان الصوم واحد فلا يقبل وصفين متضادين وهو الوجوب والنفل فانهما صفتان وجوديتان تتعاقبان على موضوع واحد وهو الصوم وقد يعتبر بينهما غاية الخلاف ايضا فان الوجوب يقتضي المؤاخذة بترك الوجوب والنفل عدمها واذا كانا متضادين وقد ثبت الوجوب بالنذر انتفى النفل ضرورة فصار الصوم المشروع في هذا الوقت واجبا من حيث عدم احتماله النفل وانما قيد بذلك لانه احتمل القضاء والكفارة فلم يكن واجبا من كل وجه **قوله** يؤدى بمطلق اى يؤدى المنذور بمطلق الاسم اى بالنية المطلقة • ومع الخطاء في الوصف • اى بنية النفل كصوم رمضان وتوقف مطلق الامساك فيه على صوم الوقت وهو المنذور حتى لو نوى قبل انتصاف النهار عنه وقع عنه كما في رمضان لكنه اذا صام عن كفارة او قضاء ما عليه صح عما نوى لان تعيينا لناذر الوقت المنذور حصل بولايته وولايته لا تجاوزه حتى يصح فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه تلا فاعتبر هذا الوقت في حق احتمال ذلك العارض وهو ما يرجع الى حق صاحب الشرع بالوقت الذي لم ينذر فيه فانه لا يمنع هنالك حق الشرع فكذا ههنا وقيل اعتبر النذر او التعيين في حق ابطال ذلك العارض وهو القضاء والكفارة بعدم النذر لانه بولايته و ولايته وعدمها بالنسبة الى ذلك على حد سواء هذا تحقيق كلام فخر الاسلام في هذا المقام **قوله** واما ذلك الوقت معيار فقط • لا شرط ولا سبب كالكفارات موقتة باوقات هي النهار دون الليالي غير متعينة • والنذر المطلق • وكقضاء رمضان فان الوقت فيها • معيار للصوم • لا يتحقق فيه صومان من جنس واحد كانا او من جنسين **قوله** وحكمه وجوب تبييت النية • اى النية من الليل • و • وجوب • تعيينها • قال فخر الاسلام ومن حكمها انها من حيث جعلت قربة لا تستغني عن النية وذلك في اكثر الامساك ومن حيث انها غير متعينة لا يتوقف الامساك فيها الا على صوم الوقت وهو النفل واما على الواجب فلا لانه محتمل الوقت وانما التوقف على الموضوعات الاصلية فاما على المحتمل فلا فلذلك كانت النية من اول شرط ليقع الامساك من اول العارض الذي يحتمله الوقت فاما اذا توقف على وجه فلا يحتمل الانتقال الى غيره بمنى حكم هذه الصيامات انها من حيث جعلت قربة لا تستغني عن النية ويكفي النية في اكثر الامساك كصوم رمضان والنذر المعين ومن حيث انها غير متعينة في ذلك الوقت صارت

صارت من المحتملات فاذا اطلق الامساك فيها لا يتوقف الا على صوم الوقت وهو النفل دون هذه الواجبات لان التوقف انما يكون على الموضوعات الاصلية كما في قولك رايت اسدا يتوقف صحته وصدقه على رؤية الهيكل المخصوص لا على رؤية انسان شجاع فان الاول موضوع اللفظ والثاني محتمله فلكون هذه الواجبات من المحتملات لا يتوقف عليها الامساك كانت النية شرطا لها وله ليقع الامساك من اول العارض الذي هو محتمل الوقت فانه اذا توقف على وجه وهو التوقف على الموضوع الاصلي وهو النفل ههنا لا يحتمل الانتقال الى محتمل الوقت وفيه اشارة الى الفرق بين صوم رمضان وصوم القضاء في جواز تاخير النية في الاول دون الثاني والرد على من جمع بين صوم رمضان وصوم القضاء في عدم جواز التاخير **قوله** وحكمه ايضا عدم الفوات • هذا مما ذكره الاسلام في اصوله وصاحب المنار وغيره **قوله** وحكمه ايضا ان لا يتضيق وقته • هذا الحكم مما لم يذكره القوم في كتبهم سوى فخر الاسلام فانه ذكر في شرح التقويم وحكمه انه لا يتضيق عليه وجوب الاداء وعن الكرخي انه عند ابي يوسف يتضيق كالحج والصحيح ما ذكرنا **قوله** مشكل في الرواية والمساواة • كذا في التلويح وقال شارح المغني مما لم يعلم انه متوسع او متضيق **قوله** يشبه المعيار و الظرف • قيل الحج شبه باربعة اشياء بالظرف وبالمعيار وبالمطلق عن الوقت كالزكوة وبالوقت فكان مشكلا **قوله** كوقت الحج • هذا اولى من قولهم كالحج اذ الاشكال في وقته لا في نفوذهم كالحج عن تسامح • وجه بيان ذلك الاشكال • من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانها تشبه المعيار من جهة انها لا تسع الا حجا واحدا • وان اشهر الحج لا تفضل عنه لغيره فصارت • كالنهار للصوم وتشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء الوقت كوقت الصلوة • كذا في التلويح وقال شارح المغني في بيان انها تشبه الظرف ومشبه الظرف من جهة ان الحج قد يفضل عنه وهو فرض اذ هو عبادة تتادى باركان معلومة وان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج فصارت من هذا الوجه كوقت الصلوة فاشكل امره اهو معيار ام ظرف ولا يخفى انه خلط احد الوجهين بالاخر ثم قال وبهذا لا يصير مشكلا بل غايته انه يصير ذا حظ من الطرفين له شبه بالمعيار وشبه بالظرف اقول هذا عين الاشكال على ما صرحوا نعم ان في كلام الشهيد تسامحا على ما قيل ان المعيار شرطه ان يستغرق اركان المؤدى جميع الوقت كالصوم للنهار والحج ليس كذلك وحقيقة الظرف ان يسع الواجب وغيره من جنسه ووقت الحج لا يسع الا الواجب ولا غرو بكون اركانه يفضل عنها الوقت • الثاني • من الوجهين بالنسبة الى سني النحر • وقد قرر بوجوه الاول ما ذكره صاحب البيان من ان فرض الحج ووقته اشهر الحج وهي من السنة الاولى تتعين على وجه لا يفضل عن الاداء وباعتبار اشهر الحج

السنين التي تاتي تفضل وذلك محتمل في نفسه فكان مشتبها فسميناه مشكلا وكذا في
التقويم وشرحه الثاني ما ذكره شارح المغني ان الحج فرض العمر فعلى اعتبار انه ان عاش
سنين يكون موسعا وكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء بمنزلة اجزاء الوقت في الصلوة
وعلى اعتبار انه لم يعش الى السنة الثانية كان اشهر الحج من العام الاول متعينا لادائه لا
يسعه تاخيره فيكون مضيقا فصار مشكلا توسعه وتضيقه والى هذا الوجه اشار
في الاسلام في اصوله حيث قال ومعنى قولنا انه مشكل ان وقته العمر واشهر الحج في كل
عام صالح لاداءه اما اشهر الحج من العام الاول وقت معين لاداءه لا الى ما ذكره صاحب
الميزان وان ظن صاحب التقرير والبيان الثالث ما ذكره صاحب التلويح من ان وقت العمر
فاضل عن الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لو توعر في الوقت الا
انه عند ابي يوسف يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا
فيشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد يجوز تاخيره عن العام
الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش اتى وكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء
الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال
الرابع ما ذكره المص والفرق بين هذه الوجوه ظ قوله وحكمه الصحة في العمر اى
صحة اداءه في العمر متى اتفق يعني كل عام صالح لاداءه حتى لو اخر عن العام الاول واداه
في عام اخر كان مؤديا لا قاضيا • وكذا حكمه الاثم بالتفويت • اى بتفويت الحج
في عمره وهذا بلا خلاف وانما الخلاف في ان الحج واجب على التوسع او على التضييق
فقال محمد وجوبه بطريق التوسع ولا يتعين العام الاول للاداء فيسعه التاخير بشرط
ان لا يفوته في عمره الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت وذكر في اشارات الاسرار في
اخر كلام محمد انه اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجاة لم يلحقه اثم وان كان بعد
ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل التاخير ويصير مضيقا عليه وقال ابو يوسف
وجوبه بطريق التضييق ويتعين على الاداء في العام الاول احتياطا فلا يسعه التاخير
وعن ابي حنيفة فيه روايتان فان قلت لما ثبت ان وقته موسع عند محمد ومضيق عند
ابي يوسف زال الاشكال قلنا انما قال محمد بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال لانه لا
يحتمل التضييق عنده ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثاني كان العام الاول
متعينا للاداء عنده وانما حكم ابو يوسف بالتضييق بطريق الاحتياط حتى لا يؤدي
الى تفويته لانه يحتمل انه ينقطع جهة التوسع بالكلية ولهذا لو ادرك العام الثاني
جاز اداؤه فيه بالاتفاق ولا يصير قضاء فعلم ان الاشكال باق لم يزل بما قالاه وبالجملة
ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند

عند ابي يوسف والظرفية عند محمد ثم اعلم انه ياثم عند ابي يوسف اذا لم يؤد في
العام الاول لكنه اذا اداه في عمره يرتفع الاثم وعند محمد لا ياثم بالتاخير الا اذا لم يؤد
في عمره فياثم نص عليه الصدر الشهيد في مخالفه فان قيل فعلى هذا يرتفع فائدة الخلاف
لانه اذا لم يؤد في السنة الاولى فلا يخ اما ان يؤدي في عمره اولا فان ادى لا يكون اثما
عند الموت اجماعا وان لم يؤد يكون اثما اجماعا قلنا فائدة الخلاف انه اذا لم يؤد في
السنة الاولى تبطل عدالته عند ابي يوسف حتى يترتب عليه احكام الفساق في الشهادة والقضاء
وغيرها فقد نص في اكثر الفتاوى ان الذي اخر الفرض من غير عذر تبطل عدالته عنده
وعند محمد لا تسقط عدالته استدل محمد بان النخعي حج سنة عشرين البصرة وقد
زلت فرضيته سنة ست منها فعلم ان التاخير جائز وبان الحج فرض العمر فكان جميع
العمر وقت اداءه الا انه لا يتادى في كل عام الا في وقت خاص وهو اشهر الحج فيكون وقته
فرد ان افراد اشهر الحج لا اشهر الحج من هذا العام بعينها وما من سنة تمضي الا ويتوهم
ادراك الوقت بعدها وانما يثبت الحرج بعارض الموت فرجحنا الحجوة عليه لما كان ثابتا
فالظن بقاؤه الى ان يظهر الخلل وفيه نظر فلم يعتبر واذا كان كذلك لا يتعين الا
بتعيينه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر ووقت اداءه النهار دون الليالي كما ان
وقت الحج اشهر الحج دون باقي السنة ثم لا يتعين الا بتعيين العبد فعلا فكذا هذا واعلم
ابو يوسف بان اشهر الحج من السنة الاولى في حق المخاطب به اخر الوقت فيحرم عليه
التاخير عنه كما في اخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت في حقه اشهر الحج من
عمره لان جميع الدهر والاشهر التي من عمره ما كان متصلا بعمره الا التي لم يجئ وهي
لا تصير وقته الا بالاتصال وذلك مشكوك والانفصال في الحال ثابت فلا يرتفع
بالشك وعلى اعتبار الانفصال لا يبقى وقت لحجه غير الوقت الحاضر فيكون التاخير
عنه تفويتا كتاخير الصلوة عن اخر وقتها فلذلك يتعين العام الاول للاداء بخلاف
الواجب المطلق حيث يجوز تاخيره لان الفوات فيه بالموت والعمر ثابت للحال والموت
محتمل فلا يرتفع الثابت بالمحتمل فاما الثابت ههنا فالفوت بمضي الوقت فلا يرتفع
بالمحتمل وهو العيش الى العام القابل وبخلاف تاخير صوم القضاء والكفارة لان
الموت في المدة نادر فلم يعد تفويتا واما تاخير النفل فقد كان بعذر وهو اشتغاله
بامر الحرب وغيره فان المشركين كانوا يطوفون بالبيت عريانا ويلبون تلبية فيها شرك
ولم يمكن تغييره للعهد فاذا تمت مدة بعث عليا وقرأ عليهم سورة البراءة ونادى الا لا
يطوفن بهذا البيت عريانا ثم حج بنفسه على ان التاخير انما حرم للفوت وذلك
بالشك في العيش وقد ارتفع ذلك في حقه عم فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يتبين

وقد قال ان فرضت الحج سنة عشر كما قال ابن سيرين والتي نزلت سنة ست
فلذلك بعثه النبي صلى الله عليه وسلم كما في البيان قلت والتقرير

وهو على بياض في الحجوة البقاء

امر الحج ويعلم الناس مناسكه ولم يكن علم قبل عام الحج فلما ارتفع الشك في حقه صار
كاول وقت الصلوة وهذا الدليل لم يثبت في حق غيره قوله حتى يجب عليه قضاء الاعتكاف
بصوم مستقل • لعدم شرطه الى الكمال قوله لان حجة اصالة الصوم مستقل • يعني
ان ادراك الثاني مشكوك لانه لا يدرك الا بالحيوة اليه والحيوة والممات في هذه المدة في
الاحتمال سواء فلم تثبت القدرة على الادراك لا يقال الموت موهوم والحيوة متحققة
فكانت القدرة ثابتة نظرا الى استصحاب الحال لانا نقول انه معارض فان الحي ثابت
في الحال حقيقة فيبقى بالاستصحاب فلا يثبت القدرة قوله لان العاقبة مستورة فلا
يمكن بناء الامر عليها • فانه اذا سأل انا سائل فقال قد وجب علي حج واريد ان اؤخره
الى السنة الثانية والعاقبة مستورة عني هل يحل لي التاخير مع الجهل بالعاقبة
ام لا فان قلنا نعم فلم يأثم بالموت الذي ليس اليه وان قلنا لا يحل فهو خلاف مذهبه
وان قلنا ان كان في علم الله انك تموت قبل ادراك السنة الثانية لا يحل لك التاخير
وان كان في علمه انك تحيى فلك التاخير فيقول السائل وما اندري ما ذا في علم الله فما
فتواكم في حق الجاهل فلا بد من الجزم بالتحليل او التحريم فيلزم منه القول بعدم الاثم
وان ما ذكر هو مذهب الشافعي او الاثم بنفس التاخير وان لم يمت كما هو مذهب ابي يوسف
فثبت ان الصحيح من قول محمد ما ذكره • الشيخ • ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار
وقد يقال في جواب ان مبنى قول محمد يسعه التاخير بشرط ان لا يفوته كقول من يقول
بسقوط عليه السهو وتخريجه عن الصلوة بتقدير ان لا يسجد للسهو فيكون متعلقا بالشرط
ويجب في حق السائل الجاهل بانا لا ندري كما قال ابو يوسف في مسئلة الدهر فمحمد لا يحكم
بجواز التاخير بل علقه بعدم الفوات والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وما ذكره
ابو الفضل رواية اخرى عنه مع ان قوله فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم لا يصح
على اطلاقه لانا اذا ظهرت الامارات ومع ذلك لو اخر حتى انقضى ثم مات فجأة
يأثم على انه يحتمل ان يكون معنى قوله يحل فيه التاخير بتقدير ان لا يفوته توفيقا
بين الروايات واذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت انما لا يحل له التاخير لانه
لم يبق مشكلا اذ الغالب كالمتحقق والاختلاف في المشكل وردة بانه يلزم منه تسليم
الاشكال لانه يلزم ان يجيبا في حقه بقوله لا ادري وهو عين السؤال وقوله
وما ذكره ابو الفضل رواية اخرى عن محمد ليس بقوي لانه لم يذكره احد فكتابه
فالاولى في الجواب ما ذكره المص قوله ولذا صح تطوع من عليه الفرض • قال فخر
الاسلام ورحكم هذا الاصل ان وقت الحج ظرف لا معيار الا ترى انه يفضل عن ادائه
وان الحج افعال عرفت باسمائها وصفاتها لا بمعيارها فيشبه وقت الظهر فلا يدفع

الذي هو احد اركان الدين •

على الكتاب مثله في رمضان الثاني من

أي مما يقال في جوابه •

فلا يدفع غيره من جنسه ولهذا قلنا ان التطوع بالحج يصح ممن عليه حجة الاسلام كالنفل من
عليه الظهر اعني لان وقت الحج ظرف لا معيار قلنا كذا وهذا اظهر مما ذكره المص قوله و
قال الشافعي • لما عظم امر الحج استحسنا في الحج عن التطوع فاذا نوى النفل وعليه حجة
الاسلام الغيا نيته ووقع عن حجة الاسلام لان الحج اشتمل على زيادة مشقة على المكلف
ليست في غيره ولهذا وجب في العمر الا مرة فكان وقوعه صيانة للمؤدى عن الفوت واشفاقا
على المؤدي والحج عن التطوع نظير حجر السفيه لان تحمل المشاق العظيمة واختيار النفل وترك
الفرض مع الثواب في الفرض اكثر وتحقق العقاب على تركه كنفس السفه • والسفيه يحجر
عندي • في امر الدنيا • صيانة لماله فحجره صيانة لدينه اولى • فيجعل نية النفل لغوا
تحقيقا لمعنى الحجر ويبقى اصل نية الحج وبه ينادي الفرض بالاجماع وتصح اصله بالاتيان
من اغمي عليه فاحرم عنه اصحابه ورفقاؤه وباحرام الرجل عن ابويه واعترض بان نية النفل
لما لغت لم يبق اصل النية كما في الصوم عنده اجيب عنه بان الصفة في هذه العبادة قد
تنفصل عن الاصل فانه لو عدم وصف الصحة في الحج بقي اصل الاحرام بخلاف الصوم لان الصفة
لا تنفصل عن الاصل فان الصحة اذا عدمت لم يبق اصل الصوم ورد بان الصحة في الحج
اذا عدمت ايضا لم يبق اصل الحج وبقاء الاحرام ليس ببقاء الحج فان بقاء الشرط او بقاء
بعض الاركان لا يكون بقاء للمشروط ولا للكل بالكلية لا محالة قوله والجواب بان الحج بناء في
العبادة • قالوا في الجواب الحج عن التطوع يفوت الاختيار وكل ما يفوت الاختيار ينافي
العبادة فالحج ينافي العبادة اما الاولى فلوقوع ما لم يرد وعدم وقوع ما اراد ولم يرد
من فوت الاختيار الا ذلك واما الثانية فلان العبادة لا تصح بلا اختيار واحتج الشافعيون و
هو العبادة ثابت فينتفي الاخر وهو الحجر وقال شمس الائمة وفي اثبات الحجر بالطريق الذي
قاله نفي اختياره وجعله مجبورا فيه وهذا ينافي اداء العبادة فيعود هذا القول على موضوعه
بالنقض ويرد • ان الحجر • عند الشافعي • انما هو بالنظر الى وصف العبادة لا اصلها •
وقد يقرر الجواب بان الحج عبادة وانها لا تتادى الا عن اختيار فلو حجر عن النفل وجعل حجه
واقعا عن الفرض من غير اختيار مع نية النفل في الاعراض عن الفرض ابلغ من ترك اصل النية
لكان مؤديا للفرض من غير اختيار فكان القول به باطلا وفيه بحث لانه يمكن ان يقال
من طرف الشافعي هذا بعينه وارد عليكم في جواز صوم رمضان بنية النفل فانكم ما
جعلتم نيته النفل معرضا عن الفرض وجوزتم الفرض من غير اختياره فكما انكم جعلتم
نية النفل نية للفرض فكذا جعل الشافعي والفرق بكونه معيارا او غير معيار لا يدفع
به هذا السؤال وجواز الفرض من غير اختياره له بنية النفل وكل ما هو جوابكم فهو
جوابنا بعينه قوله وتقريره ان جوازه اه • يعني لانا نمنع ان جواز فرض الحج • باطلا ذا النية

باعتبار ان التعيين ساقط • بل هو فرض ولكن لا يحتاج الى ذكره بالسان او القلب
حالة الاحرام • لوجوده بدلالة معنى في المؤدى • بكسر الدال الاتى المؤدى بفتحها • وهو
ان الظاهر لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام لان الظاهر حال المسلم الذى عليه حجة
الاسلام انه لا يتكلف لحجة النفل • وعليه حجة الاسلام • فصار الفرض متعينا بدلالة
الحال فاستغنى عن التعيين صريحا وانصرف مطلق النية الى الفرض والمطلق قد يقيد
بدلالة الحال • بخلاف ما اذا • صرح بالنفل اندفع به ما تعين بدلالة الحال اذ الصريح
فوق الدلالة ولما توجه ان يقال ان هذا منقوض بشهر رمضان اذا نوى الصحيح المقيم النفل
فيه فانه يقع عن رمضان وان كان صريحا لفا الدلالة وهو التصريح موجودا اجاب عنه
بقوله • ولا يرد النقض بنية النفل في رمضان لان الصوم فيه متعين لاستحقاق الوقت
فكان • وقوعه عن رمضان لتعينه • في وقته • لكونه معيارا الا الدلالة معنى في المؤدى •
بكسر الدال والكلام فيه • هذا تقرير الكلام ولكنه يشكل على مسئلة ضيق الوقت
فانه اذا ضاق الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت ففي هذه الصورة يشترط نية
التعيين ولا يتادى بمطلق النية مع وجود الدلالة وهي جهة المؤدى فان المسلم لا يشتغل
بتفويت الفرض باداء النفل فتامل قوله وهذا النوع من الاختيار كاف في نفل العبادة •
يعني ان النيابة تجري في الشروط كما يرى انه لو غسل اعضاء المحدث غيره جاز له ان يصلي به
واما النيابة في الافعال فلا يجري عند بعض مشايخنا واليه مال في الاسلام وتوضيحه
ان النيابة عند تحقق العجز وفي اصل الاحرام تحقق العجز بسبب الاغماء واما الافعال فلم
يتحقق فيها العجز لان رفقاءه اذا احضروه المواقف كان هو الواقف واذا طافوا به كان
هو الطائف كمن طاف راكبا بعذر وعند بعضهم نيابتهم عنه في الافعال ايضا تصح
قال شمس الائمة وهو الاصح الا ان الاولى ان يقفوا به ويطوفوا به ليكون اقرب الى اداءه و
لو اداه واعنه كان جائزا لان الحج يؤدى بالنائب عند العجز بالاجماع ورد بان ذلك عند
العجز الدائم واما الاحرام عن الاثنين فانما يصح بطريق ان يجعل نوابه لهما او لاحدهما
وله ذلك عند اهل السنة لانه حقه فيصرفه الى من شاء لان تكون الافعال عنهما والحاصل
كان له ان يجعل الاحرام عن احدهما بعد ما احرم عنهما ولم يسقط حجة الاسلام عنهما قال في
المبسوط اذا حج عن ابيه او امه حجة الاسلام بلا وصية يجزيه ان شاء الله وتمسك فيه
بالاحاديث ثم ذكر في اخر المسئلة وانما قيد الجواب بالاستثناء لان سقوط حجة الاسلام
عن الميت باداء الورثة طريقه لانه امر بينه وبين الله والعلم لا يثبت بخبر الواحد فلهذا
قيد الجواب بالاستثناء قوله وهو نوعان • اداء وقضاء لم يذكر الاعادة في هذا التقسيم
لانها ان كانت واجبة بان وقع الاول فاسدا فهي داخلة في الاداء والقضاء لان الفعل

الفعل الاول لما فسد اخذ حكم العدم شرعا فيكون الثاني اداء ارتفع في الوقت وقضاء
ارتفع بعد الوقت وان لم تكن واجبة بان وقع الاول ناقصا لا فاسدا فلا يدخل في هذا
التقسيم وبالاول يخرج عن العهدة وان كان على وجه الكراهة على الاصح والفعل الثاني
بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو قال في التلويح • لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء
بحسب اللغة على الاتيان في موقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء
الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك • وهذه الامثلة لا تعود لغير الموقتات
وترك امثلة الموقتات لظهورها • واما بحسب اصطلاح • الفقهاء • فعند • اصحابنا الشافعي
يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء • واما فيما لا يتصور
كصلوة العيد والجمعة فلا يطلق الاداء فيه وهذا قالوا الاداء ما فعل في وقت المقدر له
شرعا اولا فيخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل او قدر لا شرعا كالزكوة يعين الامام
شهرا وما وقع في وقته المقدر شرعا ولكن غير الوقت الذى قدر له اولا كصلوة الظهر
في وقته الاول هو الظهر والثاني اذا ذكرها بعد النسيان فاذا اوقعها في الثاني لم يكن
اداء وليس قوام اولا متعلقا بقولهم فعل فيكون معناه فعل اولا يخرج الاعادة لان
الاعادة قسم من الاداء كما ذكره المحقق في شرح المختصر وقال في التلويح ان الاعادة قسم
مقابل للاخلال على ما هو الظاهر من كلامهم والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقولهم اولا
بناء على انه متعلق بقولهم فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا والقضاء ما فعل بعد
وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا فخرج ما فعل في وقت الاداء واعادة
المؤداة خارج وقتها وما لم يسبق له وجوب كالنوافل وتقييد الوجوب بالاطلاق تنبيه
على انه لا يشترط الوجوب عليه ثم لا فرق بين تاخيره عن وقت الاداء سهوا او عمدا مع التمكن
من فعله اولا او مع عدم التمكن لمانع من الوجوب شرعا كالحيض او عقلا كالنوم وقيل
القضاء هو ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب على المستدرك والفرق
بين التعريفين ان فعل النائم والحائض قضاء على الاول اذ سبق له وجوب في الجملة
وليس بقضاء على الثاني اذ لم يجب على المستدرك لقيام المانع من الوجوب الا في قول
فان بعضهم قال بوجوب الصوم عليهما نظرا الى عموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
وهو ضعيف لان جواز الترك مجمع عليه وهو ينفي الوجوب قطعا اللهم الا ان يقال
يجوز ترك الواجب على ما هو مذهب الكعبي والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا
لخلل وقيل لعذر فالمنفرد اذا صلى ثانية مع الجماعة كانت اعادة على الثاني لاطلب الفضيلة عند
ابي حنيفة الاول اذا لم يكن فيها خلل والحاصل ان الفعل لا يقدم على وقته فان فعل فيه فاداء
او بعده فان وجد سبب وجوبه فقضاء والا فغيرهما قوله لم يعتبر في التعريف التقييد بالوقت

يتناول الموقت وغيره قوله وهو تسليم عين الواجب بالامر • اى بسبب الامر فالباء للسببية ويتعلق بالواجب لا بالتسليم فقوله تسليم يشمل الاداء والقضاء وبقوله عين الواجب خرج القضاء لانه تسليم مثله لا يقال القضاء واجب بالامر خصوصا عند قرينة بامر جديد لانا نقول سلمنا ان القضاء واجب بالامر لكنه ليس تسليم عين الواجب بالامر بل هو تسليم مثله لان المراد بعين الواجب ما ثبت بالامر ابتداء وبالمثل ما ثبت به عوضا عن الفائت فالواجب بالامر يتناول عين الواجب ومثله لكن تسليم عين الواجب لا يتناول تسليم مثله وما ورد ان الاداء لا يختص بالواجب بالامر بل يعم الواجب بالخبر ايضا كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت والواجب بالنذر فغير بانه ليس المراد بالامر الخطاب • بل النقل الدال على الوجوب في الجملة سواء كان امرا صريحا نحو اقيموا الصلوة او ما هو بمعناه نحو ولله على الناس حج البيت • وقد يرفع بان الخبر يجيء بمعنى الامر كقوله تعالى يتربصن كما ان الامر يجيء بمعنى الخبر في قوله عم من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده في النار اى فقد تبوء فمثل ذلك الخبر في معنى الامر على اليلاغ المبالغة والتاكيد واما في الواجب بالنذر فنفس وجوبه بالنذر ووجوب اداءه بالامر مثل قوله تعالى وليوفوا نذورهم وقوله عم اوف بنذرك وما ورد انه كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد دفعه بقوله والمراد بالواجب بالامر هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر لا بالمعنى المصدري • يعني ان الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر فعل الصلوة الذي يحصل به فراغ الذمة وهو ممكن التسليم واما الوصف الشاغل للذمة فهو حاصل بالسبب لا بالامر • ولا يتصور فيه التسليم • قيل لعلي هذا يكون اضافة الواجب الى الامر بطريق الحقيقة ويكون قوله الواجب بالامر احترازا عن الواجب بالسبب فانه لا يمكن تسليمه لكونه وصفا في الذمة وقال صاحب التحقيق لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه لانه لا يتصور تسليم الا بهذا الطريق ويرد عليه ان العينية بالقياس الى ما علم فراغ الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة فح لا حاجة الى هذا التكلف فالاولى الاقتصار في الدفع على ما ذكره صاحب التلويح وتبعه المصنف وتحقيق الكلام ان ههنا ثلثة امور احدها نفس الوجوب وهو عبارة عن اشتغال الذمة وثابت بالسبب كالوقت للصلوة والثاني وجوب الاداء وهو لزوم تفريغ الذمة وثابت بتوجه الامر والثالث ما علم وجوبه بالامر وهو فعل الصلوة مثلا ولا يمكن تسليم وجوب الاداء وهو ظاهر وكذا لا يمكن تسليم نفس الوجوب عند الجمهور وقد جوز تسليمه صاحب التحقيق ومتبعه وما ورد ان التسليم لا يتصور في الافعال الشرعية كالصلوة والصوم مثلا لانها اعراض يستحيل بقاؤها وجعله مجازا لا يليق بالتعريف دفعه بقوله • والمراد بتسليمه ايجاده والاتيان به كما في العبادة حتى انه

• ادائه والعبد يؤديها ويسلمها اليه • وتقرر الدفع ان الافعال الشرعية لها حكم الجواهر شرعا وذلك مسلما ان الفعل ولهذا توصف بالبقاء شرعا حتى قبلت العقود الفسخ و الاقالة والنكاح والطلاق وقد ثبت بالنصوص وفي الاعمال ونقلها فيجري فيها التسليم كما في الاعيان لكن تسليم كل شئ بما يناسبه فتسليمها اخراجها من العدم الى الوجود سلمنا ولكن لا نم ان جعله مجازا لا يليق به لانه تعريف لفظي يعتمد جلاء الالفاظ على انه مجاز مشهور واستعماله في التعريفات جائز مطلقا على الصحيح وبما حققنا بين ضعف كلام المصنف فليتامل قوله ولهذا قال فخر الاسلام وقد يدخل في الاداء قسم اخر • قال الامام بدر الدين انما ذكر قوله يدخل في الاداء احترازا عما يقال ادى النفل وهو ليس تسليم عين الواجب فلا يكون التعريف جامعا فقال لهذا قسم اخر وما ذكرنا قسم اخر اذ نحن في الاداء الذي هو موجب الامر عند عامة الفقهاء فلا يرد نقضا يعني ان النفل لا يطلق عليه الاداء الا بطريق التوسع • وهو يعني القسم الاخر • النفل على من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب • قال في البيان اى يزاد على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب لان النفل ح يكون ماموراعنده فيكون الاداء عنده تسليم عين الواجب وتسليم عين المندوب وتسليم عين المباح اذ الكل موجب الامر عنده ولما ورد انه قال فخر الاسلام • في شرح التقويم الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الامر • كما قال • ابو زيد في الاداء نوعان واجب كالفرض في وقته وغير واجب كالنفل فعلى هذا ينبغي ان يجعل الواجب في التعريف بمعنى الثابت ليشمل ما ذكره بانه • اما على طريق الحكاية غير المختار للحاكي او بالنظر الى ما بعد الشروع • اقول اما ما ذكره المصنف تكلف كما لا يخفى والحق ما ذكره صاحب التنقيح تعريف لمطلق الاداء وما ذكره المص تعريف للاداء الخاص الا ان خصص مطلق الامر بالوجوب ويجوز مجيئه للندب مجازا فلان يعرف مطلق الاداء بما يعم اداء النفل ويقول كما قال صاحب التنقيح او يقول تسليم عين الواجب وتسليم عين المندوب يؤيده قول الفقهاء في سنة الفجر ويترك سنة الفجر ويقتدي فلو يدرك بجميع اداها والاداء يطلق على المندوب لقوله ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فان الاية نزلت في تسليم مفتاح الكعبة وهو لم يكن واجبا فدلت على ان الاداء يطلق على تسليم المندوب اذ الاية عامة في كل امانة فليتامل قوله وقضاء وهو تسليم مثله عرفه في الاسلام بانه تسليم مثل الواجب به اى بالامر وشمس الائمة وصاحب التقويم بانه اسقاط الواجب بمثله من عنده وهو حقه قال صاحب البيان لا بد منه لانه لو ادى درهم الغير الى مديونه لا يكون قضاء وللمالك ان يسترده هازلا من رب الدين وقوله هو حقه احتراز عن الوديعة ولذا زاد المص قوله • من عنده • لكن لا بد ان يزيد بانيها قوله وهو حقه اذ لو لم يكن من عند المامور وهو حقه لا يكون قضاء وان كان مثلا للواجب فان رضي دراهم الغير

الى دينه • لايكون قضاء ولهما ان يسترد هامن رب الدين وكذا لو صرف العصر الى الظهر
او ظهر اليوم الى ظهر الامس • بان نوى ان يكون هذا الظهر قضاء عن الفائت لايصح لكونه ليسير
في عنده وهو حقه وان كان ثمة بينه وبين الفائت اقوى منها بين النفل والفائت لكونها
ثابتة بين الظهر والظهر ذاتا ووصفا وبين الظهر والنفل ذاتا لا وصفا وكان المصنف توهم ان
مجرد قوله في عنده يكفي في الاحتراز بناء على ان المراد من قوله في عنده ان يكون ذلك حقه لامجرد
الحجة ومنشأ توهمه ماذكره صاحب التحقيق عند قول صاحب المنتخب في عنده وهو حقه ان
المتوهم ان يتوهم ان اسقاط الدين بصرف دراهم الوديعة اليه يكون قضاء حقيقة لانه اسقاط
بمثل في عنده فدفعه بقوله هو حقه اي المراد من قوله في عنده ما يكون ذلك حقه لامجرد الحجة
وبينهما بون بعيد ثم الحق ان يعرف القضاء بتسليم مثل الثابت بالامر واجبا كان او نفلا ليدخل
في ذلك قضاء سنة الفجر مثلا وان كان قضاؤها مخالفا للقياس بناء على ماذكره الزيلعي
من ان القياس في السنة ان لا يقضى لاختصاص القضاء بالواجب لورود الخبر بقضائها
قبل الزوال تبعا للفرض لا يقال كيف يعرف القضاء بهذا وان القضاء لايجري في النفل كله
لانا نقول هذا التعريف لايقتضي سوى ان من القضاء ما هو قضاء نفل وذا لايلزم
منه قضاء كل نفل قوله يدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة • واعلم انهم اتفقوا
على ان وجوب الفعل اذا تقرر ولم يفعل في وقته سهوا او عمدا يصير قضاء حقيقة ولكن
اختلفوا فيما انعقد سبب وجوبه وتاخر وجوب اداءه لمانع سواء كان المكلف قادرا على
اتيانه كالصوم في حق المريض والمسافر او عاجزا قادرا كالصوم في حق الحائض والصلوة في
حق النائم والمغمى عليه فقال بعض اصحاب الحديث انه قضاء مجازا لان القضاء الحقيقي
مبني على وجوب الاداء وهو ساقط عن هؤلاء بالاتفاق فيكون فرضا مبتدأ لكنه يتم
قضاء مجازا لفوات ايجابه في الوقت كما في حق غيرهم وقال عامة الفقهاء من اصحابنا
واصحاب الشافعي انه قضاء حقيقة لانه فعل بعد وقته لاستدراك مصلحة ما
انعقد سبب وجوبه وقد انعقد في حق هؤلاء وليس من شرط وجوب الاداء القدرة
حقيقة بل تصورها كاف وقد تصور زوال هذه الاعذار في الوقت فيكون هذا
القدر كافيا في نقل الحكم الى الاداء بشرط عدم لزوم الحرج • قال في الميزان • وفي هذه
المسئلة ليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط وجوب
الاداء في الجملة لعموم دليله وفوات عن الوقت في حقه مع ادراك وقت القضاء وانتفاء
الحرج عنه • على ما عرف في مسئلة المجنون هذا قوله ويستعمل كل منهما في الاخر مجازا •
اي يطلق كل واحد من الاداء والقضاء على الاخر مجازا على ما في التنقيح وبه قال شمس الائمة
والقاضي ابو زيد وجعل في الاسرار القضاء حقيقة في معنى الاداء وقد اشار

لو كان الفرض خالصا حق الله كما لو افسد الصلوة بنية تبديل به هو في الوقت بنية الفرض لم يصح لعدم اختياره

اشار صاحب الكشف الى التوفيق بين القولين بان في الاسلام نظرا الى معناها اللغوي
فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين وتسليم المثل فجعل حقيقة فيهما ووجد
معنى الاداء خاصا في تسليم العين فجعل مجازا في غيره والقاضي الامام وشمس الائمة
نظرا الى العرف او الشرع فوجد كل واحد منهما خاصا فجعلاه مجازا في غير ما اختص
كل واحد به وتبعه صاحب التلويح في ذلك وقدم المصنف ايضا حيث قال ويستعمل كل
منهما في الاخر مجازا • شرعيا لتباين المعنيين كما عرفت واشتراكهما في تسليم ما في الذمة
الى مستحقه • وفي اسقاط الواجب اما استعمال القضاء في الاداء • فكقوله تعالى فاذا
قضيتم مناسككم اي اديتم • وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اي ادیت لان المراد منها
الجمعة وانها لاتقضى وقيل الواجب الاصلي يوم الجمعة الظهر فاقيمت الجمعة مقامها لحاجة
فكان اسم القضاء لها حقيقة وفيه تامل واما استعمال الاداء في القضاء فكما يقال
ادى ما عليه من الدين لان اداء حقيقة الدين متعذر اذ الدين تقضى بامثالها لا
باعيانها قال القاني ويتفرع على الاول جواز الاداء بنية القضاء بان يقال
نويت ان اقضي فرض هذا الوقت لان قضاء الوقتية مع بقاء الوقت متعذر ويتفرع
على الثاني جواز القضاء بنية الاداء بان يقال • نويت اداء ظهر الامس لان اداء
ظهر الامس بعد مضيه محال ثم قال وفي جعلهم الاداء مجازا عن القضاء في اداء الدين
نظر لانهم صرحوا بان اداء الدين في قبيل الاداء الكامل انتهى كلامه ولا يقدح فيه
ما يقال من ان الدين تقضى بامثالها لا باعيانها لجواز ان يكون من باب استعمال
القضاء مكان الاداء لا يقال الاداء انما يكون بالاعيان دون الامثال لانا نقول ان
العينية والمثلية معتبرتين في الاداء ليستا بالقياس الى ما في الذمة بل بالقياس
الى ما علم من الامر كما صرح به العالم الرباني والنحرير الصمداني العلامة التفتازاني
في التلويح فيجوز ان يكون ما يؤدى به الدين امثالا بالقياس الى ما عينها ويكون تسليمها
اداء باعتبار انها اعيان بالقياس الى ما علم بالامر • واما في اللغة • فقد ذكروا ان
القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام • والاحكام
والكل موجود في تسليم عين الواجب كما في تسليم مثله • وان الاداء مجاز في تسليم
المثل • لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم
العين • دون • المثل • والحاصل ان اطلاق لفظ الاداء على القضاء كقولك نويت
ان اؤدي ظهر الامس وعكسه كقوله نويت ان اقضي الظهر الوقتية جائز وقيل لو ادى
ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن بقاء الوقت بنية الاداء يكون قضاء حقيقة و
كالاسير الذي اشتبه عليه شهر رمضان فمضى شهرا وصامه بنية الاداء فوقع صومه

اي استعمال القضاء في الاداء •

اي استعمال الاداء في القضاء •

بعد رمضان فهو قضاء حقيقة بنية الاداء وكذا لو نوى قضاء الظهر في ظن خروج الوقت وهو لم يخرج بعد وكذا الاسير صام بنية القضاء على ظن مضي الشهر ولم يمض فيجوز في الكل وقيل هذا ليس مبنيا على هذا الاصل لانه لو اقتصر على قصد القلب ولم يذكر باللسان يجوز وكلامنا في اطلاق اللفظ فكان الجواز باعتبار انه اتى باصل النية وكذا خطأ في الظن والخطأ في مثله معفو على ما عرف كذا في البيان

قوله ويجب القضاء ان عقل المثل بموجب الاداء خلافا للبعض • اعلم ان القضاء لا يخ اما ان يكون بمثل معقول او يكون بمثل غير معقول والثاني يجب بسبب جديد بلا خلاف واما الاول فقد اختلف فيه المشايخ فقال بعضهم منهم صاحب الميزان وابو اليسر والعراقيون من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة انه يجب بسبب جديد اي نص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء وقال المحققون من اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وبعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث انه يجب بما يوجب الاداء ويراد به النص الدال على وجوب الاداء في الجملة • لا الامر الذي هو سبب لوجوب الاداء على المعين فلا يرد النقض بصوم الحائض لانه انعقد سبب الوجوب في حقها وتاخر وجوب الاداء لمانع وقد عرفت ان ليس من شرط وجوب الاداء القدرة حقيقة بل تصورها كاف وقيل المراد به الامر اذ وجوب الاداء مضاف اليه والى هذا القائل رجع قاضيخان حيث قال عند قول صاحب المغني انه يجب بالسبب الذي يجب به الاداء خلافا للعراقيين اختلف المشايخ في ان القضاء بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد ام يثبت ذلك بالامر السابق فقال الجمهور على انه ثابت ذلك بالامر السابق وقال العراقيون منا واكثر اصحاب الشافعي ان ذلك بالامر الاخير ثم قال فظهر من هذا التقرير سقوط الاعتراض بصوم الحائض لانه خارج عن محل النزاع كالقضاء بمثل غير معقول هذا كلامه وردّ عليه اولا وثانيا بانه • قد مر ان السبب الموجب في قول صاحب المغني الاداء تسليم عين الواجب بسببه بسبب الوجوب • حيث قال الباء يتعلق بالواجب والضمير للواجب اي الاداء تسليم نفس الثابت في الذمة بالسبب الموجب له كالوقت للصلوة والشهر للصوم • الى هنا كلامه • فكيف يستقيم بعده جعل الموجب للاداء الامر • ولا يخفى ان ما ذكره لمصحح الرد من سوء الفهم وقلة التدبر اذ من الواضح ان نفس الوجوب ثابت بالسبب اي الوقت مثلا ووجوب الاداء ثابت بالامر ولا مكان في كلام صاحب المغني لقط السبب مذكورا في موضعين ولم يكن ان يكون فيهما بمعنى واحد من القائلين في موضع بالامر وفي آخر بسبب نفس الوجوب وايضا قد تحقق وجوب الصوم في ذمة الحائض ليلزم القضاء لان القضاء يتوقف على انعقاد السبب في حق الاصل لا على وجوب الاداء والوقت

والوقت شرط الاداء لا ان الوقت اما ان ليس شرطا للاداء صوما اذ لم يرد الامر بالاداء فيه فعلم ان صوم الحائض غير داخل في محل النزاع على ما قرره القائل فليتأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام قوله قالوا في الاستدلال على مطلوبهم لامثل العبادة الا بالنص • وتقريره الاستدلال ان القربة عرفت قربة بوقتها فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل الا بالنص اما بيان انها عرفت قربة بوقتها فبالنص لا بالعقل فاصر عن ادراك كيفيتها واما بيان انه اذا فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل الا بالنص فلان بالقياس لا تدرك المماثلة بين ما هو مشتمل على وصف فضل الوقت وبين ما ليس كذلك وقد ذهب وصف فضل الوقت لقوله ع من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله وبين ان يراد به فضل الوقت لا محالة فان الامر بالقضاء وارد ولزوم القضاء ثابت بالاتفاق واذا لم يثبت المماثلة لم يثبت القضاء الا بنص جديد قوله فان قيل • حاصله انه لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة وحاصل الجواب انه ينبغي ان لا يسمى قضاء لكن فيه معنى اخر دعا الى ان يسمى قضاء وهو استدراك الوجوب السابق • بخلاف الواجب مبتدأ • فان هذا المعنى ليس بموجود فيه فلا يسمى قضاء فيفترقان قوله قلنا في الاستدلال على المختار • تقريره ان الشرع ورد لوجوب القضاء في الصوم والصلوة وروده بالوجوب معقول فيكون متعديا الى غيرما ورد به اما الاولى فلقوله تعالى في الصوم • فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر • الاية وقوله ع في الصلوة • من نام عن صلوة • اي غفل عنها نائما • او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها • واما الثانية فلان الاداء كان فرضا بالامر مستحقا عليه وما كان كذلك فبالاستقراء لا يسقط الا باداء ما عليه الحق او باسقاط من الحق او بالعجز ولم يوجد شيء من ذلك اما عدم الاداء فظاهر واما السقوط من قبل من له الحق فلورود النصوص الدالة على القضاء الدال على بقاء الواجب واما العجز فليس الا في حق ادراك وصف فضل الوقت فان القدرة على اصل العبادة باقية والمكلف متمكن من تسليم مثله من غير نقصان في جنسه وهو النقل الى ما عليه من الواجب فيتقدر السقوط بقدر العجز ويسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم اذا كان عامدا اذ ليس له مثل يكون مضمونا بمثله وههنا بحث من وجوه الاول ان الدليل الذي يدل على وجوب القضاء لحض دلالته المدعى لانه يدل على وجوب القضاء على من اعذر والمدعى اعم من ذلك والجواب ان الدليل بعبارته اخص من المدعى وليس الاستدلال به وانما هو بدلالته وهي ليست باخص منه الثاني انه ينافض المدعى لان المدعى ان القضاء يجب بالسبب الاول والدليل يدل على انه ينقض اخر ادلوه لما عرف القضاء والجواب ان النص ورد لبيان ان الواجب ما سقط بخروج الوقت لا يجب به

قوله منع بمثل هذا الاكمل في التقرير • لانها ليست اهلا للقدوم •

قوله نام عن الصلوة او عنها نفسه معنى غفل •

ويزيد هذا ما ذهب اليه بعض المتاخرين ان الصلوة والصوم اذا وجبا على المعذور فلو اسقط اولا ثم ارتفع العذر لا يلزمه القضاء ولا الاثم وهما معذوران لان الصوم ليس في معنى المعذور لانه يقال انا وجب على المعذور لانه يتمكن من ادائه بان يفعله بعد ارتفاع العذر ولا يتمكن من ادائه بان يفعله بعد ارتفاع العذر ليست بمثل اولى اذ كما يمكن ان يقال انا وجب على المعذور لانه يتمكن من ادائه بان يفعله بعد ارتفاع العذر كذلك يمكن ان يقال انا وجب على المعذور لانه يتمكن من ادائه بان يفعله بعد ارتفاع العذر فلا فرق بينهما فاذا ثبت هذا فنقول اذا ارتفع العذر ما فيه الاكمل كان التاسع اولى من العاشر فلا يسقط الواجب الذي لا عذر له

ويمكن ان يقال ان الصلوة والصوم كما يتناولان الوقت يتناولان ما بعده ايضا فاذا وجب على المعذور فلو اسقط اولا ثم ارتفع العذر فالاكمل ان يفعل بعد ارتفاع العذر ما وجب عليه اولا فلا يسقط الواجب الذي لا عذر له

الحكم والاصح تسميته قضاء الثالث انا لانسلم ان المكلف متمكن من القضاء لان القدرة على اصل العبادة الموقتة منتفية بعد فوات وقتها فان الامر مقيد به فيكون الواجب فعلا موصوفا بهذه الصفة فلا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة على ما سيجئ ان شاء الله تعالى والجواب ان ذلك فيما كان الوصف مقصودا بالذات وفيما نحن فيه ليس كذلك لان معنى العبادة ان يكون الفعل عملا يخلو فيه هوى النفس تعظيما لله وذلك لا يختلف باختلاف الزمان والمكان لكنه جعل سببا يعلم به الايجاب الاصلي بعد ما علم فوات لم يستلزم زوال الواجب بخلاف الزكوة فان الصفة فيها مقصودة لان الاغناء من غير الغني لا يتحقق الرابع ان القضاء يقتضي مماثلة بان يكون مثل ما عنه وذلك يقتضي ان لا تقضي صلوة المغرب لانه لا نافلة له على هيئة المغرب في الشرع وانما عدلوا قضوا صلوة الليل بالنهار لم يجز ان يجهر الامام بالقراءة لان الجهر بها في نافلة النهار غير مشروع والجواب ان البتيراء منهي عنها والنهي يقتضي شرعية باصله ومالم يشرع من الوصف كيفية كانت او كمية فذلك من مقتضيات كونه نفلا واذا انتفى ذلك بالصرف الى ما عليه لم يبق الاصل مشروع فجاز كيف ما كان الخامس سلمنا انه قادر على مثل لكن مثل العبادة لا يكون عبادة لا بنص لان العقل لا مدخل له في ذلك فهو اول مسئلة والجواب ان النص ورد بان الواجب لم يسقط فيكون باقيا على حاله والاداء ممتنع فلو لم يكن مثل العبادة عبادة يسقط الواجب به لم يمكن القضاء قلنا لا نسلم ان النصوص الواردة على القضاء تدل على وجود المماثلة السادس لو فات صلوة المريض العاجز عن القيام والركوع والسجود قضى في حالة الصحة بالقيام والركوع والسجود او على العكس قضى بالايماء وهذا يدل على انه سبب اخر لان حالة الاداء لم يجب عليه القيام والركوع والسجود والجواب ان السبب في حق الاداء انعقد في الفصلين موجبا للقيام والركوع والسجود الا انه للعجز في هذه الحالة لو اختار الفعل لزم الانتقال الى الخلف و هو الفعود او الايماء فكذا عملا في القضاء من غير تفاوت كذا في التقرير قوله فلما عقل الفضاء قيس بها • يعني لما ثبت ان نفس الصوم والصلوة معقول لمعنى تدرى الحكم الى الفروع وهو نذورات معينة بان نذر صوم يوم الخميس او صلوة فيه او الاعتكاف او نذر حجة في عام معين فلم يصم ولم يصل ولم يعتكف فيه ولم يحج في ذلك العام يجب قضاؤها وبهذا ظهر الجواب عن قولهم ان مثل العبادة لا يصير عبادة الا بالنص لانا سلمنا ذلك ولكن الكلام في ان الفعل الذي شرع عبادة في غير الوقت حقا للعبد هل يجب اقامته مقام الواجب في الوقت فقلنا نعم لان الشرع اقامه في الصوم والصلوة بمعنى معقول فيقاس عليها غيرهما • تجامع ان كل واحد منهما عبادة وجبت

الاولى ان يقال لان الاقتضاء في الوقت قائما ثم نجعل عنه كما ان ثم قائما فاذا فات فعلا ولو اقتضاها قائما فاعدا ثم زال كان لا يتغير الاداء فكذلك في القضاء لا انتقال

• وجبت بسببها وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس لا عندهم اصلا في رواية بالتفويت لا الفوات • بمثل المرض والاغماء والجنون • في • رواية • اخرى • بالفوت والفوات • في رواية ثالثة • اي فيما رواه ابو الحسن ان لو نذر بصوم او صلوة في يوم معين ولم يف به يجب القضاء بالاجماع بين الفريقين سواء كان عدم الايفاء بالفوات او التفويت فلم لا يظهر ثمرة الخلاف • في هذه الاحكام وانما • تظهر • في الخروج • فعند المحققين بالامر السابق وهم يطالبونه بامر جديد قوله واعترض • حاصله ان ما ذكرتم حجة عليكم لا لكم • لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ممكن بين ثبت بنص الكتاب و السنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدا لا بما اوجب الاداء وحاصل الجواب المنع وتقريره ظاهر مما ذكره المصنف لكن فيه بحث لان المراد بالسبب الجديد ههنا دليل غير ما وجب به الاداء على ما صرحوا ولا يخفى ان النص الوارد في الصوم والصلوة ليس ما يجب به الاداء في المنذور فيكون سببا جديدا لا محالة ولا يفيد ما ذكره لانا نقول لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن بازاء قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصي بالتاخير لانا نقول معناه انه دم بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه وهو لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولكن صوم اليومين سواء كذا في التلويح قوله ثم الموجب ان القضاء اه • واعلم انه يتفرع على هذا الاصل اعني ان القضاء يجب بما يجب الاداء عند العامة وبخلافه عند الاخرين مسئلة النذر بالاعتكاف وهو ان يقال لله تعالى علي ان اعتكف شهر رمضان او ان اعتكف هذا الشهر سواء عينه باسم العلم او بالاشارة فصامه ولم يعتكف لزمه ان يقضي الاعتكاف بصوم مبتدا حتى لا يجوز قضاؤها في رمضان اخر وعند زفر وابن زياد لا شئ عليه لانه التزم اعتكافا بصوم لا اثر للاعتكاف في وجوبه ولو قضاه في شهر اخر يلزمه الصوم فيزيد على ما التزمه فيبطل وجه الظاهر على قول من يقول بالسبب الجديد ان القضاء يجب بالتفويت ابتداء لا بالسبب الاول وهو النذر والتفويت سبب مطلق عن الوقت كالاوامر المطلقة فكان التفويت كالتنصيص على ايجابه مطلقا فلا يلزمه بصوم مقصود ولا يجوز قضاؤه في رمضان الثاني وعلى قول العامة الواجب بالنذر كالواجب بالامر وذلك مضمون بالقضاء فكذا هذا فاذا وجب صار مضمونا وجوبا صوما مقصودا اذ الصوم شرطه والشرط يعتبر وجوده مطلقا لا وجوبه قصدا كمن نذر ان يصلي ركعتين وهو متطهر لا يلزمه الوضوء

• فان قضاه بسبب مطلق عن الوقت اي عن تعريف الوقت بان نذر ان يعتكف شهرا معينا يجب بالسبب الاول ويجوز قضاؤه في رمضان اخر عند ابي يوسف في احدى الروايتين عنه • وكذا عند • قال الاكمل في تقريره ان نذر بعين وهو نذر معين او نذر مطلق عن الوقت وهو نذر غير معين والصوم لا ينصرف بالنذر المعين الى غيره بخلاف الصلوة والاعتكاف لان الصوم مقصود بعينه والصلوة والاعتكاف غير مقصودين بعينهما فانصرفا بالنذر المعين الى غيره على ما قلنا ان التفويت عندهم لا ينصرف بالنذر المعين الى غيره

• فرع عليه صاحب السراج والاكمل في التقرير •

فادام رمضان باقيا لا يلزمه صوم مقضي فاذا مضى يلزمه صوم مقضي بالنذر الاول اذ
الاصل ان النذر بالشيء نذر بشرطه وتقرير السؤال بوجهين الاول انه لو كان القضاء واجبا
بالسبب الاول ينبغي ان لا يلزمه القضاء كما قال زفر وابن زياد لان السبب لا اثر له في ايجاب
الصوم ويجب القضاء بالاتفاق فعلم انه وجب بسبب اخر والثاني انه لو كان واجبا بالسبب الاول
جاز قضاؤه في رمضان الثاني كما قال زفر لانه مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا
عليه ومع هذا لم يجز علم انه بسبب اخر وهذان الوجهان يصلحان دليلا للفائلين بانه بالسبب الجديد

قوله اجاب عنه بقوله وبجزاه • يعني انما وجب القضاء بصوم مقضي لان السبب الاول
كان موجبا في نفسه للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف وشرط الشيء تابع له فالسبب يوجب
للاعتكاف يكون موثرا في ايجابه لان ما لا يتوسل الى الواجب الا به يجب كوجوب سعيه الا انه
امتنع ايجاب الصوم ههنا بعارض شرف الوقت وحصول الصوم بصوم الشهر اذ الشرط يعتبر
وجوده مطلقا لا وجوده قصدا كالطهارة فلذا صح نذره بهذا الاعتكاف فلما انفصل
الاعتكاف عن صوم الوقت • بان صام اداء رمضان • بدون الاعتكاف بقي مطلق الاعتكاف واجبا
في ذمته بذلك السبب وذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فيظهر اثره في ايجاب الصوم
لزوال العارض فكان الصوم الموجب بذلك السبب اخرا لا يقال لما صار النذر السابق
كالنذر المطلق بزوال العارض وهو شرف الوقت ينبغي ان لا يتادى الواجب بصوم القضاء بل
يجب له صوم مقضي كما لو كان النذر مطلقا ابتداء لانا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف
يجوز ان يكون لشرف الوقت ويجوز ان يكون لاتصال الصوم الشهر فان زوال شرف الوقت لم يزل
الاتصال لبقاء الخلف فيجوز لبقاء احدى العلتين كذا في التحقيق وفيه تامل اذ الاتصال
بالقضاء غير الاتصال بالاداء لكونهما غيرين وان سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف
الوقت وقد فات الا ان يقال العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود ثم انه لما وجب
بصوم مقضي لا يتادى بواجب اخر حتى لو قضى هذا الاعتكاف في رمضان القابل لا
يخرج عن العهدة عندنا خلافا لزفر لان الصوم وان كان شرطا لكنه مما يلتزم بالنذر لكونه
عبادة مقصودة في نفسه فاذا ظهر اثر النذر في ايجابه لا يتادى بواجب اخر كما اذا نذر بالاعتكاف
مطلقا او مضافا الى شهر غير رمضان لا يتادى بصوم رمضان لما قلنا قوله انما جاز • يعني
ان جواز الاعتكاف بدون صوم مقضي مخصوص به مع ان الاصل ان النذر بالاعتكاف يوجب
وجوب الصوم قصدا انما كان بعارض شرف الوقت لانه يضاف الى الصوم شريف فكان
الاعتكاف فيه افضل فاكتفى بصوم الشهر احرازا للفضيلة وما ثبت بشرف الوقت فقد فات
• بحيث • لا يمكن من اكتساب مثله الا بالمجيء الى رمضان اخر وهو وقت مديد • يستوي فيه
المجيء والموت • فلم تثبت القدرة على الاداء فسقط استدراك شرف الوقت فبقي الاعتكاف

لما كان كل نذر ان يصلي ركعتين وهو متظهر لزمه ركعتان يصليهما في ثلاث ساعات مكروهة بتلك الطهارة •

كل نذر يتظهر فيه بخصلة وفضل الخصلة كذا في التوضيح •

هو ان السبب لا يجب به الا واحد •

لقوله لم يجز في فرض كفاية اذا شرع فيه بخصلة وفضل الخصلة كذا في التوضيح •

لانه لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لما وجب
القضاء وهو مثله بيان الملازمة انه لو كان واجبا بالسبب الاول لما وجب
في ايجابه انه لو كان واجبا لما جاز زفر والملازم باطل بالاتفاق
فثبت ان الصوم موثر في ايجابه زيادة على صلاحيته والثاني لا يرد لان
والملازم باطل بالاتفاق فثبت ان الصوم موثر في ايجابه زيادة على صلاحيته
رمضان الثاني مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه
مستحقا عليه وجب لم يجز ان يتادى الواجب الخ

٦٦

الاعتكاف مضمونا بالابطال اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضي صوما مقصودا مخصوصا وهنا
بحثان اما اولا فلان شرف رمضان لما قام مقام الصوم المقصود ينبغي ان يجوز الاعتكاف
الواجب بالنذر المطلق بصوم رمضان لذلك واما ثانيا فلان الاصل في الشروط ان يراعى وجودها
لا وجودها فصدا فلم لا يجوز الاعتكاف كذلك واما ثالثا فلان الموت موهوم والحيوة
متحققة فكانت القدرة ثابتة نظرا الى استصحاب الحال والجواب عن الاول ان الشرف الحاصل
بالقصد يزداد اثره على الشرف الحاصل للمتضمن كالنفل بتحريمة مقصودة مبتدأة افضل
من نفل في ضمن تحريمة فرض وعن الثاني ان حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه وعن
الثالث انه معارض فان العجز ثابت في الحال حقيقة ينبغي بالاستصحاب فلا يثبت القدرة قوله
ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت • اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من
الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا بالابطال • احوط فرض وجوب • القضاء • مع • رعاية
ما ثبت • بشرف الوقت • من الفضيلة وذلك بان يقضي الاعتكاف في رمضان اخر • لان
سقوط • شرف الوقت • يوجب صوما مقصودا • مخصوصا بالاعتكاف • ولا شك ان وجوب
القضاء مع • فضيلة الصوم احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت لان
فضيلة • شرف الوقت • فضيلة تغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الا اشتي
عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم فان فوتها نادر ولا يكون

لا باعتكاف في رمضان • مع ان العبادة مما تحتاط في اثباته قوله اما محض • اي خالص
ليس معه شائبة القضاء • كامل وهو ان يؤدي مستجمعا بجميع الاوصاف المشروعة واجبا
كانت او سنة مؤكدة • وفي المغني المحض الكامل ما يؤديه الانسان بوصفه شرع قال القائل في
هذا التعريف يتناول الكامل من الحقين والقاصر بخلافه • والتحقيق ان كل اداء
محض ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل • وح فالاولى ان يقول في
تعريف الكامل ما يؤديه الانسان على الوجه الذي امر به هذا كلامه واعترض عليه المصنف بان
• هذا يوجب ان يكون الصلوة منفردا كاملة اذا لم يترك فيها شيء من الواجبات • لان الجماعة
ليست بواجبة كما صرح به في الهداية وغيره • بل هي سنة مؤكدة وهي قريب من الواجب • و
سيجيء ان الصلوة منفردة • قاصرة • اقول قد صرح القائل بان اداء الصلوة منفردا اداء قاصر و
علل ذلك بقوله لانه بمنفرد ترك الجماعة في الكل اي كل الصلوة وهي واجبة في المكتوبة فقط
هذا لا يرد عليه الاعتراض والعجب من المصنف انه لم يطلع على هذا الكلام مع ان ما بين كلامه
بعد مقدار ثلثة اسطر قوله قاصرا باعتبار ترك الجماعة • فان الصلوة بالجماعة تفضل على
على صلوة الفرد بسبع وعشرين درجة كما نطق به الحديث قوله ورده مشغولا بجناية •
كمن غصب عبدا فارشاه جنى على انسان في يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بجناية • يستحق

اي بالطلاق لا عتكاف تحيني بالطلاق سببه وهو النذر السابق لا من الصوم والصلوة بعد خروج الوقت •

يعني ان شبه الواجب في القوة لقولهم الجماعة من سننه الهدى لا يتخلف عنها الا منافق

وقيل واجبة وتسميتها سنة لوجوبها بالسنة وهذا عندنا وعند الشافعي فرض كفاية وعند احمد بن حنبل فرض عين

اصحاب الشافعي واحمد بن حنبل القائلون بوجوبها بالسنة وهذا عندنا وعند ابي يوسف ومحمد والطحاوي وبعض القائلين بوجوبها بالسنة •

• بمارقة او طرف لورود ه على عين ماغصب لكنه قاصر لكونه لاعلى الوصف الذى وجب
عليه اداؤه • وهو السلامة عن كل عهدة ويتفرع على قصور الاداء انه لو فوت المالك الى ولى
الجناية يرجع المالك على الغاصب بالقيمة قوله وهو الذى ادرك اول الصلوة مع الامام ثم
فاته الباقى • بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او احدث خلفه فانصرف للوضوء لان
فعله اداء حقيقة • باعتبار • بقاء • الوقت • لكنه يشبه القضاء باعتبار فوات ما التزمه
من الاداء بالتحريمة مع الامام بفراغه والمانع اجتماع الاعتبارين المتنافيين فى فعل واحد
لاختلاف الجهة • وانما • جعل فعله اداء يشبه القضاء • ولو عكس لاكتفى باداء باعتبار
اصل الفعل وكونه قضاء باعتبار وصفه • والوصف تبع ولهذا اعنى لاجل ان فيه شبهة
القضاء قلنا لايتغير فرضه اللاحق بعد فراغ الامام بالمغير مع بقاء الوقت حتى
لو اقتدى مسافر بمسافر فى الوقت فسبقه الحدث او نام حتى فرغ الامام ثم وجد فى
المقتدى مايوجب اكمال الصلوة بان دخل معذور للوضوء والوقت باق ونوى الاقامة
فى موضعها لايتغير فرضه الى الاربع عندنا خلافا لزفر لانه قاض بعد فراغ الامام
حكما فصار بمنزلة القاضى حقيقة بعد الوقت فلا يؤثر فى فعله نية الاقامة اذ المغير
انما يعمل فى الاداء لكونه محلا للتغيير دون القضاء لانه قد تقرر بخلافه اذا وجد المغير
منه قبل فراغ الامام حيث يتغير فرضه فيصير اربعا لان شبهة القضاء فى فعله انما
تثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجد هذا ولقائل ان يقول هو مؤد حقيقة وقاض
شبهة فباعتبار كونه مؤديا يقتضى تغير فرضه الى الاربع وباعتبار شبهة القضاء
لايقتضى فلم يرجح الشبهة على الحقيقة وكان ينبغى ان يكون الامر بخلافه احتياطا لامر
العبادة وظهور ترجيح الحقيقة على الشبهة لايقال لايسمى هذا ترجيحا بل عملا بالشبهتين
فلو عمل به يكون اهدارا لجهة القضاء بالكلية لانا نقول ليس ههنا شبهتان فضلا عن
العمل بهما بل حقيقة وشبهة وعلى تقدير جعل الحقيقة شبهة ايضا فليس فى اعتبار الشبهة
فى عدم التغير العمل بالشبهتين بل باحدهما وقد يجاب بان فعل اللاحق اداء يشبه القضاء
كما ذكر والمغير انما يعمل فى الاداء المحض لا فيما فيه شبهة القضاء وهذا لان اللاحق صار
لما انعقد له الاحرام بمثل والقضاء بالمثل يجب ما يجب به الاصل وهو الاداء مع الامام
فما لم يتغير الاصل لا يتغير المثل وبعد فراغ الامام لم يتغير الاصل فلا يتغير المثل قوله و
تسليم عبد مستحق بعد الامهار • واعلم انه اذا تزوج امرأة على عبد الغير صحت التسمية
بالاجماع حتى وجب عليه قيمة العبد عند العجز عن الاداء لا مهر المثل فلو كانت التسمية باطلة
لوجب مهر المثل وملك الغير لا يصلح التسمية قوله كان تسليم الاداء • لانه تسليم عين ما
بالتسمية • لكنه شبيه بالقضاء لانه • مملوكه • قبل التسليم • حتى ينفذ اعتاقه فيه دون

دون اعتاقها • وتبدل الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات • فالعبد المتملك ثانيا كان مثل
ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته
ممرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وان المرأة تجبر على القبول ويتفرع على
شبه القضاء ان الزوج يملك التصرف فى العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل
تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى
لا عينه حكما انه لو قضى القاضى فى الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك
الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة فى العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة
على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد
حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين قوله يعقل فيه مماثلة • اى يدرك
العقل مماثلة قوله اذا كان المغصوب مثليا • يعنى اذا غصب مثليا كالمكيل والموزون
العددى المتقارب فاستهلكه فضمانه بالمثل قضاء كامل معقول اما كونه قضاء فلانه
تسليم مثله فى عينه واما كونه بمثل معقول فلانا ندرك مماثلة بين الفائت ومثله واما
كاملا فلانه مثل له صورة ومعنى قوله فضمانه بالقيمة • فى القيمى الذى لامثل له كالحيوانات
والثياب والعدديات المتقاربة والمثلى الذى تقطع عن ايدى الناس بان لا يوجد فى الاسواق
فانه قضاء قاصر اما كونه قضاء فظاهر واما كونه قاصرا فلفوات الصورة وبقاء المعنى والاول
سابق لكونه مثلا له صورة ومعنى والضمان انما وجب تحقيقا للجبر لما فوت الغاصب على
المغصوب منه فى الصورة والمعنى فالجبر التام انما يتدارك باداء مثل فى عينه صورة ومعنى كالحنطة
للحنطة حتى يقوم مقام الفائت فى كل وجه فكان ذلك سببا لبقاء المثل معنى لا صورة وهو القيمة
وتحقيقه ان الواجب الاصلى هو المثل قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما
اعتدى عليكم وقد ثبت ان هذه الاموال امثال متساوية قالوا عم الحنطة بالحنطة مثلا
بمثل فيجب رد المثل لا القيمة اذ المثل هو الجبر وذلك فى المثل اتم لان فيه مراعاة الجنس
وفى القيمة مراعاة المالية فقط فكان ايجاب المثل اولى الا اذا تعذر ذلك بانقطاع
عن ايدى الناس فحينئذ يصار الى المثل القاصر وهو القيمة لضرورة صيانة احد الحقين و
هذا بالاتفاق واما فيما لا مثل له يجب فيه بمثل معنى وهو القيمة عند تعذر العين عند ابى يوسف
وقال اهل المدينة يضمن بمثلها من جنسها معدلا بالقيمة لان فيه رعاية مماثلة صورة ولو
فى وجه ومعنى من كل وجه اما صورة فظاهر واما معنى فلانهما عدلا بالقيمة فكان اولى من القيمة
التى تفوت فيها مماثلة صورة قوله لعدم جريان هذا التقسيم • اى تقسيم القضاء الى
الكامل والقاصر فى حقوق الله • وما قيل • من انه يجرى فى حقوق الله ايضا • فان قضاء
الفائتة بالجماعة كامل وبالانفراد قاصر • مردود • بان الثابت فى الذمة هو اصل

وجد الاداء لان القضاء المقرر لا يتحقق لان وصف الجماعة ليس بلازم فى الاداء فكان فوت
الجماعة فى حق فعل الاداء فوت حقيقة لانه ثبت ان وصف الجماعة ليس بلازم فى الاداء فكان فوت
بالجماعة فى حق فعل الاداء فوت حقيقة لانه ثبت ان وصف الجماعة ليس بلازم فى الاداء فكان فوت
الوجوب حقيقة فلا يثبت فى القضاء وهذا لان صلوة الجماعة لا تجب على المعذور ولا على المسافر
فى الشتاء ونحن نقول بوجوبها على المعذور والمسافر فى المسجد على الاداء لا على القضاء
الصلوة فى بعض الاحكام كما روى ان من فاتته صلوة الليل بوجع او نوم فقضى بعد طلوع الشمس
بالجماعة لم يجهر فى القراءة ولو كان القضاء كالاداء لجهر فيها كما فى الاداء وكما اذا قضى
العيد الذى فات بالليل بوجع او نوم فقضى بعد طلوع الشمس لما لم يجهر فى القراءة
كقضاء الليل بعد طلوع الشمس ولما لم يكبر تكبيرات الزوائد
قضاء الليل بعد طلوع الشمس ولما لم يكبر تكبيرات الزوائد
• انتهى سبب الوجوب فى الحديث

الصلوة لا الصوم بوصف الجماعة لانه لا يصير بعد الفوات دينا في الذمة بالاجماع حتى يلزم في القضاء فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل غاية الامر ان الاول اكمل قوله لا يضمن بمثله بالقيمة اه قال ابو يوسف لو غصب مثليا ثم انقطع عن ايدي الناس يعتبر قيمته يوم الخصومة لان المثل القاصر وهو القيمة لم يشرع مع احتمال الاصل اذ هو الواجب في الذمة وانما يتحول الى القيمة للعجز وهو موهوم الوجود بان يصير الى اوانه وانما ينقطع الاحتمال ويتحقق الياس بالخصومة عند القاضي فيعتبر قيمته عند الخصومة وقال ابو يوسف يعتبر قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل بان لا يوجد في السوق الذي يباع فيه وان كان يوجد في بيوت التجار بالامثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وقال محمد يعتبر قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع قوله بمعنى انه لا تدرك بعقولنا اذ العقل قاصر عن درك الحكمة لانا نكون مامورين بالعقول بناء على انه في نفس الامر مخالف للعقل اذ العقل حجته من يحج لله كالسمع بل اقوى منه فلا يناقض النقل الذي ورد فيه اذ يحج الحكيم لا تناقض لانه امارة الجهل قوله كالعقوبة للصوم فانها شرعت خلفا عنه عند العجز بمستدام كحج الشيخ الفاني ومن بحاله والعقوبة والفداء البدل الذي يتخلص به عن مكروه ولا ندرك مماثلة بين الصوم والعقوبة لا صورة وهو ظ لان الصوم امساك والعقوبة اعطاء ولا معنى لان الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والعقوبة عين هي وسيلة الى الشبع قوله فان مشروع الاصل فيها هو القصاص دون المال لانه غير مشروع مثلا عند احتمال القصاص لان القصاص مثل الاقل صورة ومعنى فهو مثل كامل وكل ما هو مثل كامل لا يجوز العدول عنه عند احتماله الى غيره اما الثانية فلان العدول عنه عند احتماله الى المثل القاصر غير جائز فضلا عما ليس بمثل اصلا واما الاولى فهي ممنوعة حيث الصورة ظاهرة واما من حيث المعنى فلان الحق بالقتل الاول ليس الانتقام غالبا والثاني في الانتقام كالاول وهو اقرب الى الاحياء الذي هو الحكمة في شرع القصاص كقوله ولكم في القصاص حيوة فلم يجز ان يزاحمه ما ليس بمثل صورة ولا معنى فان قيل اذا لم يكن المال مثلا بوجه من الوجوه فينبغي ان يسقط الدم عند عدم احتمال القصاص ويتأخر الى دار الجزاء اجاب عنه بانه قد شرع اخذ المال عند عدم المثل بدلا عنه ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظ ولا معنى لان القصاص معنى هو وسيلة الى الفناء والمال عين هي وسيلة الى البقاء صيانة للدم عن الهدر لان الدم عظيم الخطر لكونه الادمي بنيان الرب تعالى وهدمه اقارن القتل بالشرك

بالشرك بقوله ولا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ومنه على القاتل بسلامة نفسه له مع قتل نفسا معصومة وعلى القتيل بعدم اهدار دمه بايجاب شيء يقضى به حوائجه وخراج ورثته قوله من غير ان يقال فيه مماثلة لان المراد من المماثلة ان كان الاتحاد بالذات فظاهر ان المال ليس بمتحد مع النفس ذاتا وان كان المراد به هو ان يسد احدهما مسد الآخر ويقوم مقامه او المشابهة فذلك لان الادمي مالك مبتذل لما سواه وهو سبب القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سبب العجز واحدهما لا يقوم مقام الآخر والا كان المال مبتذلا لنفسه والابتذال لا يتحقق منه ولا يشابهه لان المشابهة عندنا انما يتحقق بجميع الاوصاف وعند المعتزلة باخص الاوصاف ولا شيء من ذلك بمتحقق قوله اما الاول يعني لا اشكال بالنظر الى التمثيل فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى مستحق والضمان في هذه الصورة عين ما وجب بالسبب وذلك ظ فيكون من قبيل الاداء لا من قبيل القضاء كما ذكر القائل والمناسب لسياق كلام المصنف ان يقول ان القضاء تسليم مثل الواجب بالامر الى النص عنده والضمان في هذه الصورة عين ما وجب بالامر الى النص ابتداء ثم اقول لم كون الضمان عين ما وجب به لا يقتضي ان يكون من قبيل الاداء اذ الاداء تسليم عين ما وجب به لا عين ما وجب به وهو ظ قوله ثم مما ورد علينا اولا وغير معقول كالفدية للصوم يعني لما قلنا ان الراي لا مدخل له فيما ليس له مثل معقول ورد علينا وجوب الفدية في الصلوة وتقرير الفدية اذا ثبتت في الصوم بنص غير معقول فلم اوجبتم الفدية لصلوة الشيخ الفاني ومن بمعناه بالنص اورد لا لانه قياسا على صوم الثابت بنص غير معقول وشرط القياس كون حكم الاصل معقول المعنى وتقرير الجواب ان الامر بالفدية في الصلوة لاحتمال ان يكون الجواز في الاصل معلولا بعلة العجز وان كان لا ندركه فان عدم الادراك لا يستلزم عدم الوجود بالضرورة والصلوة نظير الصوم لان كلا منهما عبادة بدنية لا تعلق لهما بالمال بل الصلوة اهم من الصوم لانها عبادة لذاتها وحسنة لمعنى في نفسها والصوم عبادة بواسطة قهر النفس الذي هو وسيلة الى العبادة وان لا يكون معلولا بمعنى معقول فلا يكون العمل واجبا بالراي لان ما لا ندركه لا يلزمنا العمل به لكنه لما احتمل كونه معلولا وغير معلول امرنا بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول فانه اذا وجب تدارك الصوم عند العجز بالفدية فالصلوة اولى احتياطا في باب العبادات لا عملا بالقياس فيما لا يجوز فيه ولهذا لم نحكم باجزاء الفدية عن الصلوة مثل حكمنا به في الصوم لانا حكمنا به قطعا لكونه منصوصا عليها ورجونا القبول والاجزاء في فدية الصلوة حتى قال محمد رحمه الله في الزيادات فيه يجزيه ان شاء الله كما قال يجزيه ان شاء الله في فدية الصوم اذا تطوع به الوارث بامر ميت فرض عليه الصوم غير ايصاء بالفدية ولو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء كما في سائر الاحكام الثابتة به لا يقال لو كانت الصلوة اهم من الصوم

اي وكل احتمال لا يكفي

امرناه بالفدية

يلزم ان يثبت الحكم فيها بالدلالة كثبوته في الاكل والشرب بدلالة النص الوارد في الجماع والكون
غير معقول المعنى لانا نقول ان معلومية المعنى المؤثر في الحكم لابد منها في الدلالة سواء كان مؤثرا
في الحكم معقولا كالايذاء في التافيف او لا يكون كالجناية على الصوم في ايجاب الكفارة وهنا
غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس وقد يقرر الجواب بانا لما اقام الشرع
الفدية مقام الصوم ثبت التماثل بينهما شرعا والتماثل بين الصوم والصلوة ثابت فيجوز
ان تكون الفدية مثلا للصلوة لان مثل الشيء يجوز ان يكون مثلا لمثله ويجوز ان يكون قائما
بالفدية في الصلوة احتياطا لانها ان كانت مشروعة في الصلوة فقد صارت مؤداة والا فهو
بدل ولا يصلح ما حيا للميت هذا والمثل اذا اطلق على البدنيين يكون بمعنى الاتحاد بالنوع
واذا اطلق على المالي والبدني يكون بمعنى اتحادهما مسدا الى آخر وينوب منابه كذا في الغرر
فالصلوة مثل الصوم لكونهما بدنيين والفدية مثل الصوم لسدهما مسده وبهذا اندفع ما قيل
لا يخفى ان المراد بالمثلين ما يسد احدهما مسد الآخر وينوب منابه كما قال متكلمو اصحابنا
والمحدثين بالنوع كما قال بعض المتكلمين لا سبيل الى الاول لان الصوم لا يسد مسد الصلوة
ولا ينوب منابها وكذا عكسه ولا الى الثاني لان الفدية ليست من نوع الصوم لانها عبادة مالية
والصوم عبادة بدنية قوله وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اي
على المطيقين الذين لا عذر بهم من افطار واداء طعام مسكين وهو نصف صاع من بر او صاع
من غيره عندنا وكان ذلك في بدء الاسلام فرض عليهم الصوم ولم يتعودوه فاشتد عليهم فخيروا
لهم بالافطار والفدية ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقرأ ابن عباس
يطوقونه ولا يطيقونه اي يكلفونه على جهد منهم وعسر وهم الشيوخ والعجائز وحكم هؤلاء
الافطار والفدية فعلى هذا الوجه غير منسوخ كذا في الكشاف وفي التيسير وفي قراءة حفصة
لا يطيقونه وقيل هو الشيخ الفاني فعلى هذا غير منسوخ ايضا وان تصوا على هذه القراءة
معطوف على اول الكلام وهو قوله كتب عليكم الصيام والخير بمعنى البر لا بمعنى الاخير وقيل
عطف على قوله لا يطيقونه اي لا يطيقونه بحسب الظن بطريق اليسر وان كان ممكنا على طريق العسر
في الصيام خير لهم قال الخازن الاسلام وهذا مختص بالاجماع يعني قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
مختص من قوله لا يطيقونه كفرا بما يبين الله لكم ان تفعلوا اي لا تفعلوا بالاجماع اي باجماع
القائلين بانه غير منسوخ او بدلالة الاجماع فان حكم الشيخ الفاني مجمع عليه وهو مستفاد من
الكتاب ولا يستفاد بدون حرف لا يكون مختصا ضرورة وفي شرح السنة بالاجماع اي
باجماع الفقها اما المفسرون فيه اقاويل وفي الكاشاني باجماع اهل التفسير وقيل قوله مختصر
بالاجماع مجرى على ظاهره لان عندهم جملة منسوخا تقديره وعلى الذين يطيقونه فلا
يصومون فليطعموا فدية وعندهم جملة غير منسوخ كما ذكرنا ان لا مضمر قال صاحب الكشف ولما

هذا التقرير ذكره الامام في شرح التقويم

قال عليه السلام انجح السيئة للحسنة تمحها

اي كتب عليكم الصيام والصيام خير لكم

وكقوله تعالى والقى في الارض رواسي ان تميد بكم اي كراهة ان تميد بكم وخلقه كذلك

١

ولما ثبت انه مختص لا يمكن العمل بظاهره ورجحنا ما ذكرنا بقراءة ابن عباس وحفصة وذلك
لان الصوم فرض على الجميع بقوله يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام فلو اجريت هذه
الاية على ظاهرها لكانت الفدية واجبة على المطيق والصوم واجبا على العاجز وهو قلب
المعقول او كان الصوم حتما على العاجز غير الفدية وغير حتم على القادر عليها وهو لا يليق
بالحكمة فعرفنا ان كلمة لا مضمرة وهذا على قول من لم يجعل الاية منسوخة واما على قول من جعلها
منسوخة فلا تمسك فيها لوجوب الفدية وانما يثبت وجوبها في حق الشيخ الفاني باجماع
الصحابة عندهم كذا في التحقيق قوله لكن كل علة منصوصة لا يجب ان تكون معقولة استدراك
من قوله وان كان مشعرا بعلية المبدأ وفيه رد على ما قيل ان المعنى المؤثر في ايجاب الصوم معلوم
من النص الوارد فيه فافهم معناه وعلى الذين لا يطيقونه بالاجماع وبناء الحكم على الوصف
يشعر بالعلية فيثبت الوجوب في الصلوة ايضا كما اشار اليه في حواشي التلويح قوله كايجاب
التصدق بالعين او القيمة بعد ايام التضحية هذا الدفع الاستبعاد وليس بمقيس عليه لان
الحكم في المقيس عليه يجب ان يكون ثابتا بالنص والتصدق بالعين او القيمة ليس كذلك والمعنى
ان الامر بالفدية في الصلوة للاحتياط بناء على احتمال التاويل نظير ايجاب التصدق
بالعين او القيمة للاحتياط بناء على احتمال الاصالة واعلم ان القوم اوردوا هذه المسئلة
جوابا عما يرد من ان التضحية عرفت قربة بالنص ولا مثل لها عقلا ونصا بعد فواتها عن وقتها
فكان ينبغي ان تسقط بفوات وقتها الى خلف وقد اوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بعين
الشاة فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية
الاضحية باقية بعد ايام النحر او بالقيمة فيما اذا استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر
او غيره او كان وجب عليه غنيا ولم يضح حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصدق بالقيمة
مقام التضحية وذلك غير جائز بدون نقض وتقرير الجواب انا لا نوجب التصدق بعين الشاة
او بالقيمة باعتبار قيام التصدق مقام التضحية بل لان التصدق بالعين او القيمة يحتمل ان
يكون اصلا في التضحية لان سكر كل نعمة انما يجب بحسبه وهي جنسه كشكر نعمة اللسان
بالثناء والحمد وشكر سلامة الاعضاء بالخدمة بالبدن وشكر المال بدفع بعضه الى الفقراء
وهذه عبادة مالية ولهذا اشترط لوجوبها الغناء كما في الزكوة وصدقة الفطر فينبغي
ان تكون فيما نحن فيه كذلك لان معنى العبادة وهو مخالفة هوى النفس بازالة المحبوب
قد يحصل به لان الشارع نقل القربة من تمليك العين او القيمة الى الاراقة في
ايام النحر تطييبا للطعام وازالة ما في مال الصدقة من الوساخ الانام وذلك لان
الناس اضياف الله تعالى في هذه الايام ولهذا كره الاكل قبل الصلوة ليكون اول ما يتناولوا
من طعام الضيافة وكذا يكره الصوم فيها لما فيه من الاعراض عن ضيافة الله تعالى الموضوعة

فانه يلزم التصدق بعينها حيث كذا في شرح الصفي

كذا في الايضاح والمبسوط

جعلنا هاتكم من شعائر الله كذا في التقرير

فانه يدل بالنص على خلاف القياس بقولها والشيخ

ومن عادة الحكيم ان يضيف بالطيب ما عنده ومال الصدقة يصير من الاوساخ لان الفقراء الآثام بمنزلة الماء المستعمل واليه الاشارة في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وطهارة الشيء عم وعلى من التحق به نسبا لكرامتهم وعلى الغني لعدم حاجته فلا يليق بالكريم المطلق الغني على الحقيقة ان يضيف عباده بالطعام الخبيث فنقلت القربة الى الاراقة لينتقل الخبيث الى الدماء ويبقى اللحوم طيبة طاهرة فيتحقق معنى الضيافة في هذه الايام باستوا الغني والفقير فيه الا ما ذكرنا محتمل ثابت بالراي • ويحتمل ان يكون الاراقة اصلا • دون التصدق ابتلاء من الله تعالى فانه يبتلي عباده بما شاء فلم يعتبر هذا الموهوم وهو التصدق اصلا في ايام النحر في مقابلة المنصوص المتيقن به وهو التضحية فيسقط اعتباره في ايام التضحية واعتبر • بعد ايام التضحية • وذلك لانه اذا فات المنصوص المتيقن بفوات وقته عملنا • بالموهوم وهو التصدق مع الاحتمال • احتياطا في باب العبادة • والحاصل انا اوجبنا التصدق باعتبار احتمال الاصالة لا باعتبار كونه مثلا لها وخلفا عنها وصار كدم يجب بترك الرمي لا بطريق انه مثل له وخلف عنه لانه ليس له مثل معقول صورة ومعنى بل وجوبه بجبر نقصان تمكن في نسكه بترك الرمي وههنا بحثا ما اولا فلان المشروع في المال وان كان هو التصدق لكن لما فقد الشارع الى التضحية انتسخ ذلك فلا يمكن اعتباره لا في مقابلة المنصوص ولا بعد فواته واما ثانيا فلان احتمال ان يكون التضحية اصلا لا بد وان يكون لحكمة لعدم العهد بالتقرب بها بخلاف التصدق فان الحكمة هو التطييب فلا فرق بين الاحتمالين وان كان غير ذلك فليس بمعلوم فادا الموهوم هو الثاني والجواب عن الاول انا لا نم ان النقل يستلزم النسخ فان الشارع نقل غسل الرجل الى المسح على الخف ولم ينسخ الغسل ونقل عدة الآيسة الى الاشهر ولم ينتسخ الحيض وهذا اذا حاضت بعد ذلك نقتدي بالحيض وامثال ذلك كثيرة وعن الثاني ان قوله لا بد وان يكون لحكمة مسلم قوله فان كانت الحكمة هي التطييب فلا فرق بين الاحتمالين مم غايته ان لا يكون بينهما فرق من هذه الجهة وهي غير لازمة فان الفرق بينهما ثابت بوجه ان احدهما منقول عنه والآخر منقول اليه وايضا قوله وان كان غير ذلك فليس بمعلوم مسلم ولكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون موجودا لان عدم علمنا به لا يستلزم عدم وجوده في نفس الامر قوله ولذا اي ولاجل ان ايجاب التصدق بعد ايام التضحية لاحتمال الاصالة لا بطريق الخلافة لم تنقل الحكم • وهو الوجوب التصدق • الى التضحية • وفي شرح المغني وجب التضحية الى مثله بعد وقت وجوب التضحية لجي العام القابل وقال التصدق بالعين اولى فكانه لم يرد في الحكم في هذا المقام والله اعلم بمراده قوله العام القابل قال في التحقيق حتى اذا جاء ايام النحر من العام القابل قبل ان يتصدق بشيء لم يجز له قضاء ما فاته من الاضحية في العام الماضي مع قدرته على المثل الكامل من غنمه قربة لشرعية التضحية بطريق النقل

ان عين الشاة على ما في شرح الصفة او من التصدق على ما في البيان

اي احتمال ان لا يكون معتبرا

رد لابن كمال

اي حكم الشرع

نقل قول الفاني

النقل في هذه الايام ولو كان وجوبه بطريق الخلافة عن التضحية لانتقل الحكم الى الاراقة التي هي مثل الاراقة الفائتة من كل وجه عند حصول القدرة عليها كمن وجب عليه الفدية على الصوم يسقط عنه الفدية وينتقل الحكم الى الصوم الذي هو مثل الفائت من كل وجه ولما لم ينتقل عرفنا ان المعتبر فيه جهة الاصالة دون الخلافة قوله فان الحكم بالشيء اذا وقع بجهة الاصالة ولو كان من وجه لا يبطل بالشك • يعني ان الحكم بوجوب التصدق اذا وقع بجهة كون التصدق اصلا من الوجه الذي بينا لا يبطل بالشك قال في البيان معناه ان التصدق اذا كان اصلا لا يبطل بالقدرة على الاراقة وان كانت الاراقة اصلا تبطل القدرة على المثل الاصلي كما في الفدية وقد صار كونه اصلا محكوما به فلا تبطل بهذا الشك انتهى واقول اي باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل يعني ايام النحر فان قيل فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيجب عليه الفدية عن الصوم فقد قدر على الصوم قلنا لان كون الاصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر يتيقن ببقاء وجوب الصوم بقوله فعدة من ايام اخر كما في المنوح قوله ولا سبيل اليه الا النص قال في التقويم وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضي الا بالنص كالوقوف فان كونه قربة مخصوص بزمان وقال ايضا في موضع اخر وما لا يعقل له مثل لا يقضي الا بالنص فلا يضمن المنافع بالمال المغصوب لانها غير متقومة اذ لا تقوم بالاحراز ولا الاحراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض ومن هذا علم ان القضاء بمثل غير معقول سواء كان في حقوق الله او في حقوق العباد ولا سبيل اليه الا النص وقوله لامتناع العمل بالقياس • تعليل لعدم السبيل الى القضاء بمثل غير معقول سوى النص وقوله كما في الفدية • معناه كامتناع العمل بالقياس في الفدية او كما لا سبيل اليه سوى النص في الفدية وعلى كلا التقديرين والترجيح مما ذكره من السؤالين ان تنظر لا تمثل وان اردت تحقيق المقام وتبيين المرام فاستمع ما تتلو عليك من الكلام قال الفاني في بيان ان الفدية في حق الشيخ الفاني وهو في حالة قضاء ولا مماثلة بينهما لا صورة ولا معنى كما عرفت لكن النص جاء بذلك غير معقول فيه فانقض الحكم عليها وهو قوله وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اي لا يطيقونه كذا فسر ابن عباس وحذف لا جائز في موضع لا يلتبس كما في قوله يبين الله لكم ان تضلوا ويعضد هذا التفسير قراءة حفصة لا يطيقونه بابثبات لا ولان الصوم • واجب على المطيق وغيره بالنظر الى اول الاية ثم نقل • عن الصوم الى الفدية في حق غير المطيق لعجزه عنه على سبيل الخلفية تيسيرا للامر عليه • وهذا هو معنى القضاء ثم قال فان قلت لا يتم ان الفدية وجبت خلفا عن الصوم وانما يكون كذلك لو كان الخطاب بالصوم متوجها على غير المطيق وهو موهوم وكيف يتوجه عليه فيه تكليف العاجز قلت الدليل على ان ذلك بالخلافة لا بالاصالة • تسمية ذلك فدية فانها اسم لما يتخلص به المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه وقال الله تعالى وفديناه بذبح عظيم • اما قوله تكليف العاجز

غير جائزة قلنا هذا اذا كان الغرض بالتكليف عين ما كلف به واما اذا كان الغرض به غير ما كلف به فذلك جائز كوجوب الصلوة على المسلم في آخر جزء من اجزاء الوقت بحيث لا يسع الا التحريمة على ان القضاء 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 سببا في حقها كما في حق المطيق اذ لا مانع من ذلك انتهى كلامه فاحفظ الحصر في كلا مرتبين مرامه فاخل بالحق في هذا الباب مع انه لم يراع قانون الآداب وبالجملة كلامه في الاضطراب والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب قوله فظهر ان الاقتصار على النص كما في عبارات القوم ليس كما ينبغي كان الحصر ظن ان مرادهم بالنص عبارة النص وليس كذلك كما لا يخفى على من تتبع كتبهم قوله فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم وعند الشافعي تضمن بالمال المتقوم لان المنافع اموال متقومة كالاعيان حقيقة وحكما وعرفا اما حقيقة فلان المال غير الآدمي خلق لمصلحة الآدمي والمنافع بهذه الصفة واما حكما فلانها اموال متقومة شرعا صلحت مهرا وضمنت بالمال في العقود الصحيحة والفاسدة بالاجماع والعقد لا يجعل غير المال مالا ومتقوما كما في الحر والميتة واما عرفا فلان الاسواق تقوم بالمنافع والاعيان جميعا فان الحجر والخانات بنيت للتجارة والاجارة ولنا ان الاموال مماثلة بينهما وضمان العدوان مقدر بالمثل بالنص وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والمنافع لا تضمن بمثلها لان المنافع بالاجماع فان الحر على تقطيع واحد باجرة واحدة لا تضمن منفعة احديهما بالاخرى مع وجود المشابهة صورة ومعنى فلان لا تضمن بالاعيان مع ان الاعيان مثلية بين العين والمنفعة اولى قوله واما الثاني فلان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة ولا يخفى ان هذا القياس معطل للتتابع فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا تقضى بالنص ولا نص كذا في التلويح وذكر في البيان ان المنفعة ليست بمال لان المالية للشيء بالتمول وهو عبارة عن صيانة الشيء وادخاره لوقت الحاجة لان الانتفاع بالاعيان فان الاكل لا يبقى تمولا والمنفعة لا تبقى وقتين بل كما توجد تتلاشى فلا يرد عليها التمول وكذا التقوم الذي هو شرط الضمان اذ التقوم لا يسبق الوجود فان المعدوم لا يوصف بانه متقوم لانه ليس بشيء ولو وجد فبعد الوجود لا يسبق التقوم الاحراز ايضا فان الصيد والحشيش كل واحد منهما مال لميلان الطبع اليه ولكن غير متقوم لعدم الاحراز والاحراز لا يتحقق فيما لا يبقى زمانين فلا يكون متقوما قوله تعريضا لصاحب التنقيح فانه ذكر هذه المسئلة اعني ما لا يعقل له مثل

الى القياس المعطل

مثل لا يقضى الا بنص ليفرع عليها فروعها فقال فلا يضمن منافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا ابقاء ولا ابقاء للاعراض ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضي به ثم رجع ولا يضمن غير ولي القتل اذا قتل القاتل وقال في توضيحه هذا اي قوله ولا يضمن الشاهد راه تفريع اخر على قوله وما لا يعقل الخ مثل لا يقضى الا بنص هذا وزعم الحصر ان هذا في الحقيقة تفريع على قوله فلا يضمن منافع بالمال المتقوم ولهذا قال فلا يضمن الدية قاتل القاتل لولي القتيل بالفاء حكم الواو في ولا يضمن وقال في تعليله لانه لم يفوت لولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو اي استيفاء القصاص معنى لا يعقل المال مثلا له ولم يقل وهو معنى لا يعقل له مثل كما في التوضيح تعريضا له قال صاحب التلويح والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حيوة اولياء المقتول وابناءه حيوة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطأ على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية هذا فاخذ منه المال وصرف الى مائة من الابل كما ترى واظن انه لم يصرف الى محله اذ تعليله كتعليل صاحب التنقيح مع بيان التلويح وذلك التعليل يشعر بالتفريع على ما ذكره صاحب التنقيح فلم يبق وجه للتعريض قوله وانما قيد بولي القتيل اه قيل كما لا يضمن له الدية لا يضمن القود وانما اقتصر في الذكر على الاول لخلاف الشافعي فيه دون الثاني ولا يخفى ما في هذا الكلام قوله فان ادرك الامام في صلوة العيد وهو اي الامام راكع ياتي بتكبيرات العيد ان كان يرجو ادراك الامام في الركوع وان كان لا يرجو كبر للافتتاح وهوى فرضا ثم للركوع وهو واجب ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع بلا رفع يديه وليس في ذلك موضع لان موضعه حال محض القيام وكل ما فاته موضعه فهو قضاء فكان التكبير في الركوع قضاء لكن القضاء يعتمد القدرة على مثل ما عنده قربة ولا قدرة ههنا لان الرجل ليس بقادر على تكبير في حال قربة في الركوع فكان ينبغي ان لا يقضى لكن الاتيان به فيه قضاء يشبه الاداء وذلك ان الركوع يشبه القيام حقيقة لاستواء التقعف الاسفل فيه وهو الفارق بين القائم والقاعد وما تمكن فيه من القصار بالانحناء غير مانع لمشابهته لان قيام بعض الناس كذلك وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة فقلنا ياتي بما فيه لبقاء المحل من وجه احتياطا لا بطريق القضاء بل بشبهة الاداء والاحتياط في العبادات انما تجب بالشبهة لان تكبير الركوع محتسب من تكبيرات العيد مع انه يؤدي في حالة الانحناء وهذا الحكم قد ثبت بالشبهة لانه عبادة فيحتاط في اثباتها فيثبت بشبهة الاداء قوله فان

الى وجوب التكبير

• تزوج امراة على غير معين • صحا التسمية عندنا ويجب الوسط وقال الشافعي لا يصح التسمية ويجب مهر المثل لان النكاح عقد معاوضة كالبيع والعبد المطلق لا يصح التزامه في البيع للجهالة فكذا في النكاح وكما لو سمى ثوبا او دابة او دارا وقلنا المهر يجب عوضا عما ليس بمال والحيوان يثبت دينا في الذمة في مبادلة ما ليس بمال فان الشرع اوجب مائة من الابل في الدية وعبدا او امة في غرة الجنين فكذلك يثبت شرطا وهذا لان المهر مال وجب ابتداء والجهالة المستدركة في التزام مال ابتداء لا تمنع صحته كما لو اقر لغيره بعبد صح اقراره ولكن لما كان عين المهر عوضا باعتبار ذاته لزوم مراعاة الجانبين فيجب الوسط نظرا لهما كما في الزكوة يجب الوسط نظرا للفقراء وللمالك بخلاف تسمية الثوب والدابة لان الجهالة فيهما جهالة الجنس لان كل واحد يشتمل على اجناس مختلفة فلا يحتمل بخلاف العبد فانه معلوم باعتبار ولكنه مجهول الوصف فجهالته يسيرة فيحتمل لما بنى على المسامحة وهو النكاح لا ما بنى على المضايقة وهو البيع واذا ثبت هذا فلو اتى بالعين يجبر على القبول ايضا وان كان تسليم القيمة قضاء • اذ هو تسليم مثل الواجب دون عينه • لكنه يشبه الاداء • وذلك لان الاصل وهو المسمى لما كان مجهولا باعتبار الوصف ومعلوما باعتبار الجنس صح تسليم باعتبار كونه معلوما وحصل الخروج باعتبار جهالة الوصف اذ لا يمكن تسليم المجهول فيجب القيمة بهذا الاعتبار ولما كان الاصل لا يتحقق اداؤه لجهالة وصفه • الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا • فهذا الوجه ومساواة المسمى في الوجوب لانها صارت اصلا في الايفاء اعتبارا والعبد اصلا تسمية فكانه وجب بالعقد احدهما فلهذا جاز الزوج لا المرأة لان اعتبار القيمة وجب لامكان التسليم وهو الى الزوج قوله ولا بد له من الحسن • ثبوت الحسن للمامور به من قضايا الشرع لان قضايا اللغة فان صيغة الامر تتحقق في الكفر والسفه والعبث والسلطان الجابر يامر انسانا بالظلم والغصب فعلم انه من قضايا الشرع فان قيل الفعل عرض وصفة والحسن صفة والصفة لا تقوم بالصفة وايضا الفعل قبل وجوده يوصف بكونه حسنا وواجبا والمعدوم لا يقبل الصفة حقيقة قلنا هذه صفات راجعة الى الذات كالوجود مع الموجود والحدوث مع المحدث وكالعرض يوصف بانه موجود ومحدث ومصنوع وعرض وصفة ولون فهذه صفات راجعة الى الذات لا معاني زائدة عليها ولان الفعل يوصف بالحسن لدخوله تحت تحسين الشرع كما يوصف بانه حادث لدخوله تحت صادات الشرع لانه حادث بحدوث قام به لان الحدوث والمحدث ايضا يحتاج الى حادث آخر فيتسلسل ولان هذه صفات اضافية ليست بمعان قائمة بالذات لتكون بها موصوفة على الحقيقة وانما تقتضي وجودا غير يكون عليه بين الصفة

• اى تعيين بوصل لا ان تسليم غير معين غير متصور

• اى اضافة حصدر الى صفعول

الصفة والموصوف والاسم والمسمى كما في الاب والابن فالذات موصوفة بها حقيقة وان لم تكن الابوة والبنوة معاني قائمة بالذات زائدة عليها واما وصف المعدوم بهذه الصفات على الطريق الاول والثاني فمجاز وعلى الطريق الثالث حقيقة كوصفه بانه معلوم وكذا في الميزان والحسن عند من جعله عقليا عبارة عن كون الشيء له عاقبة حميدة وعند من جعله شرعيا وهو موافقة الغرض وقيل عبارة عن كون الشيء مطلوب الوجود كذا في التحقيق وهذا قريب من معنى اللغة وهو ما يميل النفس اليه فان مال طبعا لحسنه طبعي وان مال عقلا فعقلي وان مال شرعا فشرعي كذا في البيان قوله لا بمعنى كونه صفة الكمال • قال في المواقف الحسن لمعان ثلثة الاول صفة كمال والثاني ملائمة الغرض وقد يعبر عنها بالمصلحة والثالث تعلق المدح والثواب وفي التوضيح ذكر ان الحسن يطلق على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع والثاني كونه صفة كمال والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا وفي مختصر ابن الحاجب ويطلق لثلثة امور اضافية لموافقة الغرض والامر بالثناء عليه والمدح فيه ولا يخفى ان ههنا نوع مخالفة واذا قال الخصم في حواشي التلويح ليس المراد الحصر في الثلثة لما ان لها معاني اخرى وعد في هذا الكتاب اربعة معان قوله بمعنى كونه متعلق المدح والثواب • تحرير للمبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فالحسن يطلق على معان كما عرفت ومحل الخلاف هذا المعنى ومعنى كون الشيء متعلق المدح والثواب نص الشارع على المدح او على دليله كقوله تعالى رجال يحبون ان يتطهروا في حق اهل قباء فانه تعالى مدحهم لتكميلهم الاستنجاء باستعمال الماء بعد الاحجار وكقوله وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات انهم جنات تجري من تحتها الانهار فانه تعالى نص على مجازاة المؤمنين العاملين بالجنة والمجازاة بها تكون الا بفعل ممدوح ثم اختلفوا في كون الحسن بهذا المعنى من موجبات الامر بمعنى ثبوت اصله بالامر او مدلولا له بمعنى انه حكم العقل به والامر دليل عليه ومعرف له فقط وليس بعلة لتلك المحصلة اياه ايضا كما في الاول او نقول بمعنى انه يثبت سابقا بحكم العقل بذلك ولو بعد ورود الامر او باعتبار دلالة الامر عليه لاطرادها وان كان العقل يدركه في بعض المواضع دون ورود الامر وبما ذكرنا يظهر التقابل بين القسمين • فقال الاشاعرة • واصحاب الحديث وجماعة من اصحابنا هو • موجب الامر اي اثره الثابت فالفعل امر به فحسن لانه حسن فامر به • حتى يكون مقتضاه و اليه اشار شمس الائمة في اصوله وهو مختار فخر الاسلام بناء على ان الحظر للعقل بل يعرف بالامر اذ العقل غير موجب بحال • والحاكم • الحسن • والموجب له هو الشرع ولا دخل للعقل • في حكمه وجهة شرعيته في شيء من الشرايع • وانما العقل الذي يفهم الخطاب الشرعي • وفي البيان لم يقل الحسن • ومنازعهم • وهم لما مر زيادة على ما ذكره المصنف في حواشي التلويح • وقال المعتزلة الحسن مدلول • الامر ومقتضاه • بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه ومعرف له • فالفعل عندهم حسن فامر به على عكس ما عند الاشاعرة • لانه موجبه اذ الموجب متاخر والمقتضى متقدم والعقل

عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله وعلى العباد اما على الله فلان الاصلح واجب على الله بالعقل تعالى عن ذلك علوا كبيرا والحكم بالوجوب يكون حكما بالحسن ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها من غير حاكم لله تعالى فيها بشئ وكذا العقل عندهم موجب للعلم بالحسن بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح • والشرع مبين للحسن في البعض فانهم قالوا الاحكام على ضربين ضرب منها يدرك بالعقل وضرب منها لا يدرك الا بالشرع والضرب الاول ينقسم الى ما يدرك بنظر العقل كحسن الكذب النافع والى ما يدرك بضرورة العقل كحسن الصدق النافع والضرب الثاني لا يستقل العقل بالادراك فيه • كما في وظايف العبادات وملاقي وجوب صوم آخر يوم من رمضان • لكن الشرع اذا ورد بوجوب العقل يكون وروده مؤكدا لما في العقل • ومنازع افهامهم في ايجاب • معرفة الله وقال صاحب الميزان • مدلول المفهوم • يعني فيما يفهم حكمته عقلا • ومتوجه • فيما لا تفهم يعني لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض الشرعيات كالايمان واصل العبادات كان الامر ليلا يدل على معرفة ما ثبت حسنه بالعقل وموجبا لما لم يعرف به • والمختار عندنا ان الحسن مدلول الامر ومقتضاه • سواء كان في المفهوم او غيره • اذ الامر حكيم • والحكيم لا يامر بشئ الا بحسنه • قال الله ان الله يامر بالعدل والاحسان ان الله لا يامر بالفحشاء • والحاكم بالحسن هو الشرع • والله تعالى عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شئ فهو خالق افعال العباد جاعل بعضها حسنا وذا في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع • وليس العقل مجردا لفهم الخطاب بل هو • الة لمعرفة بعض ذلك اذ كثير مما حكم الله بحسنه لم يطلع العقل على شئ منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله العقل على انه غير مولد للعلم بل اجرى عادته انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اى ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا والحاصل ان الحسن قد يعرف بالعقل بخلق الله العلم به اما • بلا كسب كحسن الصدق النافع • وحسن تصديق النبي واما مع كسب كالحسن المستفاد من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرف • الا بالكتاب والنبي • كاكثر احكام الشرع • واما عند الاشاعرة فالحسن لا يعرف الا بورود كتاب ونبي قوله فما مورا به • اختلف في ان الاصل هل هو الحسن لحسن في نفسه او في غيره فقال شمس الائمة لما كان مطلق الامر يقتضي الايجاب وهو على انواع الطلب اقتضى الحكم اكمل انواع الحسن الشرعي وكون ما مورا به حسنا لحسن في نفسه الا بدليل يدل على عدم حسنه في نفسه وقال بعضهم لما ثبت الحسن اقتضاه كان ضروريا فيكتفي فيه بالادنى مرتبة وهو ان يكون حسنا لحسن في غيره لا ما ثبت اقتضاه بتقدير الضرورة وقد ارتفعت بالادنى كذا في شرح المغني قوله في قول الجمهور اما حسن لمعنى في نفسه • قال في التقرير معنى قولهم حسن لمعنى في نفسه انتفاء

انتفاء ذاته بالحسن انما هو بالنظر الى ذات ما مور به مع قطع النظر عن الامور الخارجية عنه وحاصل تحقيقه ان العقل لو كان موجبا لمعرفة الحسن يدل عليه حين النظر في ما مور به وانتفى عدم كونه ما مورا به بامر صادر عن الحكيم كالايمان مثلا فانه اذا نظر العقل في ماهيته وحدها وجدها شكرا للمنعم بتوحيده وتصديقه وغير ذلك من محاسنه فلو فرضنا انه لا يكون ما مورا به لكان حسنا قوله فاما ان لا يقبل سقوط التكليف • هكذا قال في التنقيح و قال في فخر الاسلام • اما ان لا يقبل سقوط هذا الوصف • قيل وصف الحسن لمعنى في نفسه وارد عليه بان السقاط في حال الاكراه هو وجوب الاداء لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا ولا يلزم منه سقوط حسنه فان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب على انا لا نم سقوط الوجوب فلذا غيره صاحب التنقيح الى سقوط التكليف وقد اجيب عنه بانه لا يلزم من كون الصابر عليه ماجورا ابقاء حسنه اذ لو سقط لا يلزم منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل يبقى حراما كما كان الا ان الترخص ثبت له رعاية لحق نفسه فيكون الصابر ماجورا لهذا وقوله عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن غير مسلم لانه ان اراد به عدم الحسن مطلقا فمسلم وان اراد به عدم الحسن الذي ثبت بالوجوب فم لانتفاء لازمه وفيه تامل وقد يجاب ايضا بانه اراد بسقوط الوصف سقوط الحسن لمعنى في نفسه وصفا سواء كان مع سقوط الاصل كالصلوة بعد الحيض او لا كالصلوة في الاوقات المكروهة والاقرار ليس من قبيل ما سقط الحسن لمعنى في نفسه وصفا بل هو مما يسقط اصلا لا وصفا وفيه ما فيه وقيل معنى هذا الوصف كونه ما مورا به فالاقرار لا يبقى ما مورا به في حالة الاكراه بخلاف التصديق وفيه ان سياق كلامه ياباه ثم المفهوم من كلام المصنف ان تغيير قول فخر الاسلام سقوط هذا الوصف الى سقوط التكليف حل قول بحيث لا يرد عليه الاعتراض كما اشار الى هذا في حواشي التلويح قوله كالتصديق في الايمان • ذهب بعض الناس الى ان التصديق المعتبر في الايمان هو التسليم وهو قول اختاره ليس من جنس العلم اصلا بل امر وراءه لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية وانفعالا ولان التصديق المنطقي حاصل للكفار وقال صاحب التعديل التصديق يجب ان يعلم معناه فان الجهل به اوقع بعض الناس فيما اوقع فانه قد توهم ان المراد به العلم التصديقي وهو غير كاف فان بعض الكفار كانوا عالمين برسالة محمد عم وفرعون كان عالما برسالة موسى عم لقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقوله تعالى لقد علمت ما انزل ان هؤلاء الا رب السموات و الارض بصائر ومع ذلك كانوا كافرين فلا بد من معنى اخر لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما ولم يعلم ان المراد بالتصديق معناه اللغوي وهو ان ينسب الصدق الى المخبر اختيارا وانما قيد

وهو تمام الدين الذي اخترع في هذه الملة السمحة ثم قال بعض من لا يعتقد ما اخترعوه ولا التسليم ثم قال

وهو الشيخ الامام تتمة الاسلام الكرماني رحمه الله ورحمنا معه

في دار السلام من

بقولنا اختيارا لانه ان وقع في القلب صدق الخبر ضرورة كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر
معجزة ووقع صدقه في القلب ضرورة من غير ان يجب الصدق اليه اختيارا لا يقال في اللغة
انه صدقه وايضا التصديق مامور به فيكون فعلا اختياريا فالكفار العالمون كذبوا الرسل
فهم كافرون لعدم التصديق والتسليم في الاية هو التصديق فعلم من هذا ان التصديق
امر اختياري زائد على العلم وهو حصول المعنى في القلب الى هنا كلامه وقال صاحب
التلويح يجب ان يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق
في المنطق على ما صرح به ابن سينا يعني انه هو المقدوة في فن المنطق والثقة في تفسير الفاظه
وشرح معانيه صرح بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه اللغوي
المعبر عنه في الفارسية بكرويدن المقابل للتكذيب • وحاصله الاذعان والقبول لوقوع
النسبة اولا وقوعها • فمعنى الايمان بالله تعالى التصديق بانه موجود وواحد متصف بالصفات
الكمالية بمعنى ادراك انه كذلك والاذعان والقبول له وكذا الايمان بالرسول التصديق
بانه نبي واجب الاتباع والانقياد وان ما جاء به من عند الله حق بمعنى ادراك انه كذلك
والاذعان والقبول له ولذا قال • وتسميته تسليما زيادة توضيح للحق • فظهر ان التصديق بالقلب
متحد في انه من قبيل العلم دون الفعل وان اشترط في التصديق بمعنى الايمان تعلقه بامور
مخصوصة ولم يشترط في المنطقي ذلك بل اعتبر متعلقه اعم حتى يشمل الجهل المركب ومن هذا
تبين ضعف ما قال المحقق الشريف ان قوله • وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم • كيف
والتصديق المنطقي قبول لوقوع النسبة اولا وقوعها والتصديق المعتبر في الايمان قبول
لنبوة محمد ﷺ والزام على نفسه متابعته في جميع ما اخبر به محمد ﷺ وبينهما بون بعيد هذا
وذلك لان نبوة ﷺ نسبة مخصوصة متضمنة للزام المكلف اتباعه في جميع ما جاء به فقبولها
قبول لوقوع تلك النسبة فكيف يكون بينهما بون بعيد بل يكونان متحدين بالذات غايته ان
يكون متعلق احدهما اخص من متعلق الاخر وقوله • وحصوله للكفار ثم وسلم في البعض
يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستنكاره عن اظهار الاذعان • وعدم رضاه بالايمان
وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستنكاد
جواب عما قال بعض الناس ولان التصديق المنطقي حاصل للكفار هذا تحقيق كلام
التلويح بتوضيح • مراد الحص ثم قال فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات
دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار
وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية
ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر للعلم والتيقن ونحو ذلك ثم اعترض صاحب
التعديل بانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول

خبر عن قوله وقوله وحصوله اه

اي صاحب التلويح

الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن تصديق
فغير ان يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى هذا كلامه اجيب عنه بان مراده من جعل
التصديق امرا اختياريا انه مشروط في التصديق المعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالكسب
والاختيار بمباشرة الاسباب من القاء الذهن وصرف النظر وقد يقال ان حصل التصديق
بلا اختيار او التزام العمل بموجبه يكون ايمانا اتفاقا ولو صدق النبي ﷺ بالنظر الى
معجزاته اختيارا ولم يلتزم العمل بموجبه بل عاند فهو كافر اتفاقا فعلم ان المعتبر في
الايمان الشرعي هو الاختيار في التزام موجب التصديق لا في نفسه قوله لا يحتمل سقوط
التكليف • يعني بالتصديق • في حال • سواء كان مكرها او لا • فاقرار المنافق ليس ايمانا في
نفس الامر لان التصديق متى بدل بضده كان كفرا باي وجه كان قوله ويقبله كالاقرار •
ومعنى قبول السقوط ان لا يجب عليه الاقرار حتى لو بدله بضده بعذر الاكراه لم يكن كافرا اذا
كان مطمئن القلب بالايمان اذ هو التصديق حقيقة وليس معنى التصديق ولكن هو دليل على
التصديق وجودا وعدما فاذا بدله بغيره في وقت يتمكن من اظهاره عد كفرا وان زال تمكنه
من الاظهار بالاقرار لم يعد كفرا لان قيام السيف على راسه دليل على ان الحامل على التبديل دفع الهلاك
عن نفسه لا تبديل الاعتقاد واما عند التمكن فتبديله تبديل الاعتقاد واعلم ان مذهب
المحققين من اصحابنا ان الايمان هو التصديق والاقرار شرط اجراء الاحكام حتى ان من صدق بقلبه
ولم يقر بلسانه مع تمكنه كان مؤمنا عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا كالمنافق كافر عند الله
لعدم التصديق مع وجود الاقرار وقال كثير من اصحابنا وكثير من الفقهاء ان الايمان هو التصديق
والاقرار الا ان الاقرار ركن يحتمل السقوط بعذر الاكراه حتى ان من صدق بقلبه ولم
يقر بلسانه بلا عذر كان كافرا عند الله وتمسكوا في ذلك بظواهر النصوص من نحو قوله ﷺ
بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله الحديث وقوله ﷺ امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله وقوله ﷺ الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله الحديث
وقوله ﷺ الذهب والزمان الايمان شهادة ان لا اله الا الله الحديث فان هذه الاحاديث تدل على ان
الاقرار من الايمان وجه قول الفريق الاول ان الايمان لغة التصديق وكذا عرفا فان اطلق اسم
الايمان على غير التصديق فقد صرف عن معنى اللغة ولقد حققنا الكلام في حواشينا على شرح
العقائد فمن اراد ذلك فليطالع ثم قوله والصلوة فانها • حسنت لمعنى في نفسه وهو التعظيم
لكن قولا وفعلا فان قيام العبد بين يدي الرب واضعا اليمين على الشمال صار فانا طرفه الى
الارض تعظيما له في نفسه ثم اعقابه بالركوع زيادة في التعظيم ثم الحاق السجود به نهاية في
التعظيم بوضع اشرف اعضائه على التراب وكذا التكبير والثناء وتلاوة القرآن وسائر
اركان الصلوة تدل على نهاية التعظيم والمبالغة في التنزيه والمسكنة لخالقه وتعظيم المعظم

حسن في الشاهد فكانت الصلوة في ذاتها حسنة وضعا ولهذا كانت راس العبادات قوله
اذ لا تدل عليه يعني ان الصلوة لا تدل على الايمان والتصديق عدما يعني ان عدمها غير دليل
على عدم التصديق حتى صح اسلام القوي الذي لم يصل بالاجماع ووجودها غير دليل على وجوده
لا مقيد بصفة الجماعة حتى لو صلى الكافر منفردا لا يحكم باسلامه بخلاف الاذان فانه دليل
التصديق وجودا وعدما كما ذكرنا قوله وسره ان كمال الايمان يعني ان الايمان وصف للانسان
المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل كل شئ من الجسد ايضا تحقيقا لكمال
اتصاف الانسان بالايمان وتعيين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما في الباطن
بحسب الوضع ولذا جعل راس الشكر الحمد الذي هو فعل اللسان قوله وتسقط باعذار كثيرة
كالخوف والاغماء والحيض والنفاس وقد يسقط الاقرار بعذر واحد وهو الاكراه قوله واما
يحسن يعني ان الصوم صار حسنا بواسطة حسن قهر النفس التي هي عدو الله وكل عدو
العبد كما جاء في الخبر انه تعالى اوحى الى داود عم فقال يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي
وقال عم اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك ولهذا سمي الجهاد معها الجهاد الاكبر كما قال
عم رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر قوله واما حسنت الزكوة بواسطة حسن
دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن لانقسامها اذ هي في نفسها تنقيص مال واضاعته
وهي حرام شرعا وموم عقلا قوله لكن هذه الوسائط لا يخرجها الخ وقد يقرر بان هذه
الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بلا اختيار العبد فصارت كلا واسطة فان النفس غير جانية في
صفتها بل هي مجبولة عليها كالنار على صفة الاحراق ولهذا لا لام على ميلها الى الشهوات
ولا تسئل عنه لانه طبع فان قيل لما لم تكن النفس جانية في صفتها كيف استحقت القهر قلنا وجب
قهرها بمخالفة هواها لئلا يقع المرء في الهلاك بسبب متابعتها كما وجب البناء على النار احترازا
عن الهلاك والفقير لا يستحق العبادة لانها لا يستحقها الا الله تعالى والبيت ليس بمستحق في نفسه للتعظيم
اذ هو كسائر البيوت لكن لما اضافه الله تعالى الى نفسه صار تعظيمه تعظيم صاحبه ولما ثبت ان
الوسائط بخلق الله صارت هذه العبادات حسنة بلا واسطة كالصلوة شرطت لها
الاهلية الكاملة فلا تجب على الصبي كالصلوة خلافا للشافعي في الزكوة لا يقال الصلوة
صارت حسنة بواسطة الكعبة ايضا لانا نريد بالواسطة ما يتوقف ثبوت الحسن عليه
وهذه الوسائط المذكورة كذلك بخلاف الكعبة فان الصلوة حسنة لذاتها غير نظرا الى
جهة الكعبة ولهذا كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة الشرق وعند
اشتباه القبلة وعند التنفل على الدابة كذا في الفوائد البدرية قوله وانما قلنا ان الوسائط
هذه الامور يعني قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت لان الواسطة يكون حسن الفعل
لاجل حسنها وورد يمنع لزوم حسن واسطة الحسن وهذا كما ان الكلام متصف بالبلاغة

بالبلاغة والفصاحة بواسطة المعنى الاول ولا يكون المعنى الاول متصفا بهما كما تقرر في
موضعه ويؤيده انهم اعتبروا في حسن الجهاد مامور به كفر الكافر واسطة صرح به فخر
الاسلام قوله فان قيل ان قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت نفس الصوم والزكوة و
الحج فكيف تكون وسائط حسنها وتقرير الجواب انا لا نم النفسية وعلى تقدير التسليم يكفي
التغاير الذهني في كونها وسائط الحسن وتحقيقه ان الصوم يطلق على الامساك ساعة مع النية
فلا يوجد فيه قهر النفس بل فيه الاستمرار عليه والتزام التكرار وكذا الزكوة ايتاء جزء مقدر
من النصاب بالحولي للفقير المسلم الذي ليس بهاشمي ولا مولاه ودفع الحاجة لا يكون الا بعد
صرف الفقير ذلك المال الى حوائجه وكذا الحج ليس زيارة البيت فقط في الخارج بل هو الاحرام
والوقوف بعرفة وطواف الزيارة فيكون الزيارة جزء خارجا عن الحج ممتازا عنه في
الخارج ولو سلم فلا ينافي في كونها وسائط فان الواسطة لا يجب ان تكون مغايرة للاصل
في الخارج كما في الجهاد لاعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة لقضاء الميت والى هذا التحقيق
اشار بقوله فليتامل قوله وحكمه ان الوجوب متى ثبت في الذمة لا يسقط الا بالاتيان
بالواجب او باعتراض ما يسقط بعينه مثل الحيض والنفاس للصلوة واحترز به عن
الحسن لحسن في غيره كالوضوء والسعي الى الجمعة فانه يسقط بسقوط ذلك الغير وبقي
بقاءه وانما كان حكمه كذلك لانه وجب بحسنه فلا ينتفي بانتفاء الغير بخلاف الحسن لغيره
واعترض عليه بان المراد بالواجب ان كان ما ثبت في الذمة بالسبب يصح قوله او عروض ما
يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا يستقيم
ايراده في هذا الموضع لانه في بيان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان ما ثبت بالسبب
وان كان المراد منه ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او عروض ما
يسقطه بعينه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض واجاب عنه صاحب
التحقيق بان المراد منه ما ثبت بالسبب لما عرف بالامر صحت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطة
كما صحت اضافة ما ثبت بالمقتضى الى المقتضي وفيه نظر لانا لا نم ان السبب عرف بالامر بل
باضافة الواجب اليه كصلوة الظهر مثلا على انه تكلف لا يخفى واجاب عنه القائل بالتزام
الشق الثاني قوله ان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض قلنا نم لان الصلوة قد
تسقط بعارض الحيض والنفاس بعد وجوب اداءه بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت
بحيث لا يسع فيه غير الوقتية ثم يسقط عنها اذا حاضت ونفست في آخر جزء من اجزاء
الوقت قال الفاضل السمرقندي في بحث ان الوضوء يسقط عند عدم وجدان الماء بعينه
وتأخر عضو الوضوء وسقوطه وكذا السعي الى الجمعة يسقطه اشياء والنفاس والحيض
الصلوة بواسطة اسقاط الطهارة ورد بان كلامهم لا يقتضي انحصار السقوط في

هذين الوجهين لا بوجه آخر ولا دلالة فيه على ان غيرهما لا يسقط بهذين الوجهين فسقوط الوضوء والسعي كما ذكرنا لا يرد نقضا على ان سقوط الوضوء لعدم الماء وتألم العضو مع بل الواجب ثابت ولكن يخرج عن العهدة بالخلف وهو التيمم والحيض والنفاس يسقطان الصلوة بواسطة اسقاط الطهارة مع ان لا اثر لهما في اسقاط الطهارة فان الحدث الدائم لا ينافي وجوب الطهارة بالاجماع بل يسقط بهما القبول لفوات الاهلية شرعا فيسقط الطهارة بناء عليه قوله بنفس ما مور به اي بنفس الاتيان بما مور به غير احتياج الى فعل آخر في الكلام مسامحة كالجهاد فانه ليس بحسن في ذاته لانه تخريب بلاد الله وتعذيب عباده وافناؤهم وقد قال عليه السلام الآدمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب وانما حسن الجهاد لما فيه من اعلاء كلمة الله وكبت اعدائه وذا باعتبار كفر الكافر وصلوة الجنازة فانها ليست بحسنة لذاتها اذ هي بدون الميت عبث كذا ذكره القاضي الامام الدبوسي وعلى الكافر والمنافق قبيحة منهي عنها قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا انما حسنت بواسطة اسلام الميت اذ فيها قضاء حقه وكالحدود فانها ليست بحسنة لذاتها اذ هي ايلام وايذاء وانما حسنت بواسطة زجر القاعد المعاصي تحصينا للنفس والمال والعرض قال القاضي فان قيل ان حسن هذه الافعال لمعنى الكفر والاسلام والمعاصي مع قولهم بان ذلك المعنى يحصل بنفس ما مور به فكيف تحصل به فان زعمت ان ذلك المعنى الذي لاجله حسن هذه الاشياء هو كبت الاعداء وقضاء حق الميت والزجر عن المعاصي قيل لك هذا خلاف ما صرح جوابه على انه انما يستقيم ذلك ان لو كانت هذه الاشياء امورا اخر في الخارج وراء الجهاد والقتل واقامة الحدود وهيهات ولا فالقول بمغايرة هذه الاشياء مع الاتحاد في الوجود والركوة والحج محكم بحت قوله وهذا الضرب من الحسن في غيره شبيه بالاول يعني ان ما مور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فاذا لم يكن مغايرا له بحسب الخارج يكون شبيها بالحسن لحسن في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لحسن في نفسه قوله لكن لا مغايرة بينهما في الخارج يعني صار هذا القتل والضرب في الخارج اعلاء كلمة الله كما ان الجوهر في المفهوم غير الناطق وهو في الخارج عينه فالجهاد مفهوما وهو القتل والضرب ليس حسنا لحسن في نفسه لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لحسن في نفسه فشابه هذا الضرب الاول اي الحسن لحسن في نفسه قوله فان قيل لم جعل هذا من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لحسن في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلنا لانه لا حجة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافها تمة وفيه نظر وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون اعلاء كلمة الله مندرجا في الجهاد حيث يوجد ان يوجد فيكون من قبيل الحسن لحسن في نفسه اذ لا يتعين جعل الوسائط في حكم العدم

العدم طريقا الى ارتفاعها قوله كالوضوء فانه في ذاته ليس بحسن لانه تبرد واضاعة ماء وانما حسن لكونه وسيلة الى اداء الصلوة والسعي الى الجمعة وهو لمشي بلا سرعة لما روي عن ابن عمر وابن مسعود وابن الزبير رضي الله عنهم في قوله تعالى فاسعوا انه بمعنى فامضوا على العمل الذي امرتم به وليس في حديث السكينة فصل بين الجمعة وغيرها واجمع الفقهاء على انه يمشي على هيئته في الجمعة فانه يعني السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام بل تعب وانما حسن لكونه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلوة لا تتادى بالوضوء بحال بل لابدالها من افعال اخر ولهذا يسقط بسقوطها الا ترى الى جواز التيمم لصلوة العيد والجنازة مع وجود الماء عند خوف الفوات لانه انما يجب للتوصل الى اداءها فاذا فاتت لا الى خلف سقط واذا سقط صار وجوده كعدمه فكان فرضه التيمم ولا تتادى الجمعة بالسعي حتى لو سقطت الجمعة ليسقط السعي ولو امكن اداؤها بلا سعي كان يكون معتكفا في المسجد يسقط السعي لكن الجمعة تتادى بفعل مقصود بعده قوله اي حكم الحسن لحسن في غيره سواء تتادى بنفس ما مور به من غير احتياج الى فعل آخر اولا بل يحتاج الى فعل آخر قوله وجوبه بوجوب الغير اي بقاء الوجوب ببقاء الغير وسقوطه بسقوطه الا ان اداء الجمعة قد يتصور بلا سعي كما للمعتكف في الجامع واداء الصلوة مع عدم الطهارة لا يتصور وكذا ان تصور اسلام الحربي كلام لا يبقى الجهاد فرضا كذا ذكره الاكمل في التقرير وفيه نظر لان الجهاد قد يكون مع الباغين والناكثين ولقد احسن المصنف في التعبير حيث قال حتى لو اسلم الكفار يسقط وجوب الجهاد معهم وابن بقي مع الباغين قوله ولو حاضت يسقط الوضوء وكذا لو نفست ولو مرض او سافر يسقط وجوب السعي يعني لو سقطت الجمعة لمرض او سفر سقط السعي فان قلت الوضوء والسعي قد يسقطان بفقدان الماء والعجز عن السعي لمرض قلنا لو سلم ذلك يكون هذا بيان ما به الافتراق بين الحسن لحسن في غيره والحسن لحسن في نفسه لان سقوطهما مختص بذلك قوله والاول يقتضي الاول وعليه الجمهور خلافا للبعض فانه ذهب الى انه يقتضي القسم الثاني اعني الحسن لحسن في غيره وقد بينا ذلك فيما مر قوله لاقتضاء الكمال الكمال يعني ان المطلق منه يقتضي كمال ما مور به وهو الحسن لعينه لان الطلب في الحكيم لما اقتضى الحسن فكماله يقتضي كمال الحسن اذ المطلق في الكامل وهو الشارع يقتضي الكمال وذلك في الحسن الذاتي اذ في الحسن لغيره شبهه بالمجاز لانه ثابت من وجه دون وجه وفي الميزان اكثر مشايخنا قالوا هذه المسئلة فرع مسئلة الحسن والقبح فمن قال انهما عقليان قال يعرف بالعقل ان الحسن يرجع الى ذاته او الى الغير ومن قال هو شرعي فالحسن ما امر به فيجب ان يكون كل ما مور به حسنا لعينه الا اذا ثبت بالدليل ان حسنه لغيره وهذا هو الاصح كذا في البيان وعلى هذا اعني على

ان مطلق الامر يقتضي الحسن لعينه قال الشافعي وهو قول زفر لنا اول الامر بعد الزوال يوم الجمعة الجمعة دل على صفة حسن لما مورية وعلى ان لما مورية هو الشرع في حق نتاول الامر يوم الجمعة دون غيره حتى قالا لا يصح اداء الظهر قبل فوات الجمعة لان الامر لما تناول الجمعة بالسعي اليه وترك الاشتغال بالظهر لزم منه اشتغال ذمته بالظهر في حق من تناول الامر فان فرض الوقت واحد بالاجماع فاذا تعين شئ لذلك بطل الاخر لكن فواتها عند فراغ الامام لانه يشترط السلطان في اقامتها وعند الشافعي بخروج الوقت لان السلطان عنده ليس بشرط كذا في المبسوط وقالا ايضا بناء على هذا الاصل لما لم يخاطب المعذور من العبد والمريض والمسافر بالجمعة بل بالظهر صار الظهر مشروعا في حقهم والاصح اداء الظهر منهم بالاجماع بلا اساءة فاذا ادوا الجمعة مع الامام بعد ما صلوا الظهر في بيتهم لم ينتقض الظهر بادائهم الجمعة مع الامام حتى لو خرج الوقت قبل تمام الجمعة مع الامام لم يلزمهم اعادة الظهر عندهما قلنا الفرض الاصلي في حق الكافة الظهر لان فرض العين انما يخاطب الاحاد باقامته والجمعة شرائط لا يتمكن الواحد من اقامتها بنفسه بالاجماع لان الامر بالجمعة ورد في هذا اليوم وليس ذلك على سبيل النسخ للظهر قلنا لانه بعد فواتها يؤدي الظهر وهو لا يصلح قضاء للجمعة لاختلافهما اسما ومقدارا وشروطا كيف ولا قضاء للجمعة بالاجماع فعلم ان موجب الامر بها ليس بنسخ بل اقامتها مقام الظهر وكان الامر بها مقررا للظهر لا ناسخا له الا ان الامر حتم في حق غير المعذور دون المعذور فانه رخص له ان لا يقيمها مقام الظهر بدليل ان المسافر لو صلاها قبل الظهر كان ذلك فرض وقته بالاجماع وكذا المقيم الصحيح لو صلى الظهر بعد فواتها كان الظهر فرض وقته فعلم ان الظهر مشروع في حق الصحيح المقيم كما ان الجمعة مشروعة في حق المسافر فالشارع جعل الدلوك يوم الجمعة سببا لامرين على ان يختار العبد الجمعة واذا ثبت هذا فلو صلى الصحيح المقيم الظهر صح لانه فرض وقته ولم ينسخ بالجمعة كما في حق المعذور لانهما سواء في كون الظهر مشروع الوقت وان اختلفا في وجوب الفعل وعدمه وعدم الوجوب لا يمنع الصحة كالمسافر اذا صام الشهر كالمقيم مع عدم الوجوب الا ان الصحيح المقيم يأثم بترك الجمعة باداء الظهر لانه منهي عن ذلك والنهي لغيره لا ينافي المشروعية فيؤمر بنقض الظهر بالجمعة لمن صلى الظهر كما امر باسقاطه بها فلم يصل لعموم قوله فاسعوا لا يقال في الامر بنقض الظهر ابطال العمل وهو حرام لانا نقول النقض لا كمال الجائز ولانه ابطال ضمني فلا يعتبر وعن محمد انه قال لا ادري ما اصل الفرض في هذا اليوم ولكن يسقط الفرض باداء احدهما يريد ان اصل الفرض احدهما لا بعينه ويتعين بفعله كذا في المبسوط قوله لا نزاع في وقوع التكليف به اي بما يمتنع لعلم

رهو قوله الخ فاسعوا الى ذكر الشعر ٥

رغفلنا لما لزمهم لا عادة استحسانا كذا في البيان

الله بعدمه وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره به وفي التلويح لا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله انه يقع وانما النزاع فيما علم انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار قوله والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به اي بما يمتنع لذاته هذا ولو قيل في التلويح لكنه يخالف ما في البيان والتقرير من ان الخلاف مستمر في جواز تكليف ما لا يطاق قال اصحابنا لا يجوز عقلا وغير واقع شرعا وقالت الاشعرية جائز عقلا واختلفوا في وقوعه والاصح عدم الوقوع والخلاف في الممتنع لذاته وقال القائلون انما النزاع في الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين هذا ومما يستغرب ان الاشعرية قالوا بجوازه عقلا مع انهم يقولون العقل ليس بدليل بل هو معطل عندهم بالكلية فجعلهم مجوزا لشئ مناقض لذلك قوله والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه واعلم انما يمتنع لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن مكلف لانتفاء شرط وقوعه وهو تعلق القدرة به اما بان لا يكون الفعل من جنس ما يتعلق به قدرة العبد كخلق الجسم فان القدرة الحادثة لا تتعلق بالجواهر اصلا او يكون من جنسه لكن يكون من نوع او صنف لا تتعلق به كالصعود الى السماء وحمل الجبل او وجود مانع كعلم الله بعدم وقوعه او ارادته او اخباره سبحانه بعدمه وقوعه وهذا اعني بما يمتنع لغيره بان يكون ممكنا لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط وقوعه او وجود مانع هو محل النزاع كما اشير اليه في التلويح لا كما فهمه المحشي وكانه لم يتفطن بالفرق بين التكليف بما علم الله انه يقع وبينه بما علم الله انه لا يقع فتفطن ولا تغفل وحاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف بما لا يطاق او من قبيل ما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه بالاختيار وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولا معنى لتاثير العبد في افعاله الا هذا قوله ولهذا قلت ثم التكليف واعلم انه اختلف في جواز التكليف بما لا يطاق فاكثر المحققين على انه غير جائز وذهب بعضهم الى جوازه ولهم وجهان قالوا اولا لو صح تكليف المحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مامور بما يمتنع منه الفعل لان الله قد علم انه لا يقع وخلاف معلوم الله محال والا لزم جهله وايضا اخباره لا يؤمن في قوله سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وخلاف خبره محال والا لزم كذبه وكذلك من علم موته قبل تمكنه من الفعل فانه يمتنع منه الفعل وكذلك من نسخ عنه قبل تمكنه من الفعل فانه يمتنع منه الفعل امتثالا اولان المكلف لا قدرة له الا حال الفعل كما ثبت في الكلام من مذهب الاشعري وهو غير مكلف فان التكليف قبل الفعل لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع ولان افعال العباد مخلوقة لله تعالى كما ثبت في الكلام من مذهب الاشعري والجواب وجهان الاول انا منا كرتم لا يمتنع تصور الوقوع بجواز وقوعه من المكلف في الجملة وان امتنع لغيره من علم او خبر او غيرهما فهو غير محل النزاع الثاني ان

عطف على لانتفاء شرط وقوعه ٥

اي ومثل ذلك العاصي في علم بموته ونسخ عنه الفعل

اتى به بالامتثال لان مطلق الفعل

ورفع من الامليين وهو قول الاشعري ان القدرة مع الفعل

دليلكم يبطل الجميع عليه فيكون باطلا وبيانه ان ذلك يستدعي ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود الفعل او عدمه لوجوب تعلق العلم بوجوده او عدمه فان الله يعلم قطعا انه يفعله فيتعين الفعل ويمتنع الترك او لا يفعله فيتعين الترك ويمتنع الفعل فيكون التكليف اما بالممتنع فظاهر انه تكليف بالمستحيل واما بالواجب فيكون تكليفا بما ليس في وسعه وهو المعنى بتكليف المستحيل لا يقال بل هو تكليف بالمستحيل الذي هو ايجاد ما يجب وجوده لانا نقول انما يكون مستحيلا لو لم يكن وجوده بذلك الايجاد ولان كل ما يصدر عن المكلف لا قدرة له عليه الا حال الفعل والتكليف قبله ولان كل فعل له فهو مخلوق لله تعالى لا قدرة للعبد عليه واما الموت والنسخ والاخبار فلانهم كل مكلف اذ ليس كل فعل له فهو مما علم الله تعالى موت المكلف قبل التمكن منه او اخبر بانه لا يقع او نسخه عنه قبل تمكنه منه وكون كل تكليف تكليفا بالمستحيل باطل بالاجماع لانا ليس كل من جوز التكليف بالمحال قال بوقوعه بل اكثر قوا فرقتين فمنهم من لم يقل بوقوعه ومنهم من قال بالوقوع لكنه لم يقل بان كل تكليف تكليف بالمحال فوقع اتفاق الكل على عدم العموم وقالوا ثانيا لو لم يجز لم يقع وقد وقع فانه كلف ابا جهل ونحوه بالايمان وهو تصديق رسوله في جميع ما جاء به ومنه ان لا يصدقه فقد كلفه بان يصدقه في انه لا يصدقه وهو محال لان تصديقه في ان لا يصدقه يستلزم ان لا يصدقه اذ يعلم تصديقه له ويلزم تكذيبه لانه خلاف ما اخبر به والجواب ان هذا ايضا من قبيل التكليف بما علم الله عدم وقوعه واخبر بذلك وهو ليس من تكليف المحال في شيء وذلك لان ابا جهل وامثاله لم يكلفوا الا بتصديق النبي عموما فيما جاء به ولم يخاطبهم الله ولا رسوله بانهم لا يؤمنون حتى يلزم التكليف بان يصدقوه في عدم التصديق على التفصيل والتعيين ليلزم المحال بل انما اخبر الله تعالى بانهم لا يؤمنون كما اخبر نوحا وخاطبه صريحا بانه لا يؤمن من قومه الا من قد آمن والتاء وجهان الاول ما اشار اليه المصنف بقوله اما عقلا فلان طلب حصول المحال لا يليق بالحكيم المتعال و تقريره انه لو صح التكليف بالمستحيل لكان المستحيل مستدعى الحصول واللازم باطل اما الملازمة فلان التكليف به هو الطلب وهو استدعاء الحصول واما بطلان اللازم فلانه لا يتصور وقوعه واستدعاء حصوله فرع تصور الوقوع ومرتوقف عليه فاذا انتفى انتفى وانما قلنا لا يتصور وقوعه لانه لو تصور لتصور ثبوته ويلزم منه تصور الامر على خلاف ما هيته فان ماهية تناقي ثبوته ولا لم يكن ممتنع الذات فما يكون ثابتا فهو غير ماهيته وحاصله ان تصور ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضي ان يكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقايق وتوضيحه انا لو تصورنا اربعة ليست بزوج وكل ما ليس بزوج ليس باربعة فقد تصورنا اربعة ليست باربعة فالمتصور لنا اربعة ليست باربعة هف وقد يستدل بان الغرض من التكليف الابتلاء وذلك فيما يفعله العبد باختياره فلو كان وجوده منه غير ممكن لما تحقق معنى الابتلاء والثاني ما اشار اليه بقوله ولانه

بيان انتفاء اللازم

اي تصور تكذيبه فان لا يصدقه قد وان لا يصدقه قد وهو جمع بين النقيضين

اي لو صدق فتكذيبه في نفسه ممكن لذاته وتصوره ممكن لا يخرجه عن كونه ممكنا لذاته

اي لا يتوقف على العلم بماهيته

على عدم جوازه عقلا

وهو قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون

• واما نقلا • يعني انه مما اخبر الله بعدم وقوعه في آيات كثيرة • كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا لزم امكان الكذب وهو محال • واما المحال فمحال • وردّ بان اللازم بين الشيئين وقوعا لا يستلزم اللازم بينهما امكانا لاحتمال ان يكون عدم المعلول الاول ممكنا وما يلزم من عدمه وجوب الواجب تعالى غير ممكن فامتناع الكذب من الله تعالى لا يستلزم امتناع ما يلزمه من وقوع ما اخبر الله بعدم وقوعه قوله واذا كان التكليف بالمحال محالا فلا بد له من قدرة • اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحقق على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل وصفه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل لان الزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليه فلذا قال لا بمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل فانها علة تامة بان يعني سلامة الاسباب والآلات • لا يقال يجوز ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع لانا نقول هذا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصى بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علة التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايجاده وانما الممتنع تكليف الا يفعل في الحال بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده قوله وانما قال بلا حرج غالبا • يعني قيد بذينك القيدين التمكن الاول قيده والثاني ايضا قيد له بعد تقييده بالاول • ليخرج الحج بلا زاد ولا راحلة فانه • قد يتمكن من اداءه بدونهما بطريق الكرامة كما هو محكي عن بعض السلف وهو • نادر • فلا يجوز بناء الحكم عليه • وكذا يتمكن من اداءه • بلا راحلة فقط وهو كثير • لكن لا يتمكن بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب والفرق بين الغالب والكثير ان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا لا قد يكون صحيحا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر قوله ولا شرط لنفس الوجوب لانه جبري • يعني انه لا يشترط لنفس الوجوب القدرة الحقيقية ولا التوسعة لانه يجب جبرا على الكل بغير صنع منا كما ذكرناه في الكشف وذلك لان الايجاب الذي يثبت به الوجوب غيب وما هو يجب غير معلوم ليوجد فيه الاختيار او عدمه • وقد يقال يشترط لنفس الوجوب السبب والاهلية وللوجوب الاداء القدرة الميسرة وللاداء حقيقة القدرة قوله فان قيل

وهو قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون

ربما يستدل بهذا على ان الواجب لا يتوقف على العلم بالوجوب وهو ضعيف لان الواجب لا يتوقف على العلم بالوجوب بل على العلم بالسبب وهو دخول الوقت مثلا وهو حاصل قبل العلم بالوجوب

عند عدم الشرط وقد ان التكليف انما يمتنع اذا كلف بالفعل قبل حصول شرطه وليس كذلك بل هو مكلف بالفعل عند حصول شرطه

كالمستقبل اذا دخل عليه وقت الصلوة فانه يكون فعل الصلوة مقدورا له بمعنى صحة قدرته تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايجاده

لما قال وهي شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب فهم منه ان نفس الوجوب قد ينفك عن التكليف المشروط بالقدرة فيرد عليه ان نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف. اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة. فكيف ينفك. نفس الوجوب عن القدرة. قلنا عدم الانفكاك مم ولو سلم. ذلك. فمعنى. اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واعداده عند تعلق الارادة به. والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة ورد بانه بعيد عن الصواب اذ نفس الوجوب حاصل بالسبب سواء كان قادرا عند تعلق الارادة به اولا وقد يجاب ايضا بمنع عدم انفكاك نفس الوجوب عن التكليف وبيانه ان قد ينفك عنه بان التكليف هو طلب ايقاع الفعل في العهد ونفس الوجوب ليس كذلك لان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الا يرى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول اقول حاصل السؤال منع كما هو الظاهر فمقابلته بالمنع خارج عن قانون التوجيه فلا يليق شيء من الجوابين لدفعه فتامل قوله وهو شرط لوجوب اداء كل ما وجب. فضلا عن الكل لان القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلا عن الكل ومنه كذا في التلويح قوله ولذا لم يلزم زفر الاداء في الجزء الاخير من الوقت. قال زفر اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في الجزء من الوقت لا يجب عليه تلك الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذي هو مضروب ادات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه وهو القدرة الا ان علماءنا استحسنوا وقالوا بالوجوب فيه لان سبب الوجوب هو جزء من الوقت وهو موجود ووجوب الاداء يفتقر الى توهم القدرة لا الى تحققها لان القدرة الحقيقية لا تسبق الفعل والقدرة المتوهمة حاصلة بجواز ان يظهر في الوقت امتداد بوقف الشمس كما كان لسليمان عم فثبت بهذا القدر وجوب الاداء يظهر اثره في الخلف وهو وجوب القضاء لا في حق الاثم بالتاخير قال القاآني وتحقيقه ان القدرة على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود وهي تقارن الفعل عند اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة لانها لا تبقى زمانين فلو كانت سابقة لوجد الفعل حال عدم القدرة وانه محال وفيه نقل لانه على تقدير تسليم عدم بقاء هذه الاعراض لا يلزم من تحقق القدرة قبل الفعل كون الفعل حال عدم القدرة بجواز ان يبقى ذلك العرض بتجدد الامثال وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود هي سابقة على الاداء ضرورة غير ان بها يصير الفعل متوهما على نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود ظاهر التحقق عادة كمن ملك سعة الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلوة وهذا النوع من القدرة يظهر

يظهر اثرها في لزوم الاداء لعينه بمعنى انه يأثم بترك الاداء. والنوع الثاني ما يصير الفعل به في حيز الجواز عقلا ولكن يندر وقوعه وهذا النوع من القدرة يظهر اثرها في لزوم الاداء لخلفه لا لعينه فان قيل سلمنا ان توهم القدرة كاف لصحة التكليف عند سلامة الآلة كاف لصحته فان توهم حدوث الآلة بصار والمشي للاعمى والمقعد ثابت وكذا توهم الحج بدون الزاد والراحلة وتوهم القدرة على القيام للمريض ومع ذلك لا يصح التكليف بالابصار والمشي والحج والقيام والتوهم الذي ذكرتم في هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الآلة كاليد للبطش فلا يصح بناء التكليف عليه لكونه احتمالا بعيدا قلنا هذه القدرة انما لا يصح بناء التكليف عليها اذا كان الشرط منه عين ما كلف به. اما اذا كان غير هو الخلف كما بينا فتوهم القدرة وان كان بعيدا يكفي لصحة التكليف كما في الحلف على مس السماء ثم قال والحق ان توهم القدرة غير كاف لصحة التكليف ولكن العلماء استحسنوا بالوجوب في هذه المسئلة للاحتياط لان ابتداء شيء ليس عليه اولى من ترك ما عليه وهذا لم يؤثموه بترك الشروع في الجزء الاخير هذا كلامه وفيه نظر قوله وذلك يتصور بوقوع الشروع في الوقت. وهذا على ما ذكرنا في طريقة بعض مشايخنا ان بادراك جزء من الوقت يلزمه الصلوة لانه يتمكن من اداءها بان يأتي بالتحريمة ثم يتمها بعد خروج الوقت وكان ذلك اداء لا قضاء وهو المذهب فيجب الاداء على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء وهذا فيما سوى الفجر ظاهر اما فيه فلا يجاد اداؤه لانه لا يتصور بعد طلوع الشمس بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع فاذا لم يشرع او شرع ثم افسده يجب عليه قضاء ذلك القدر فاذا قضى ذلك القدر يجب عليه قضاء الباقي صيانة عن القدر عن الفساد قوله كالوضوء والتيمم. فان دخل عليه وقت الصلوة وهو عادم للماء يتوجه عليه خطاب الاصل وهو قوله فاغسلوا وجوهكم الآية. و يجب عليه طلبه ان ظن ان بقربه ماء ثم ينتقل بالعجز الحالي الى خلفه وهو التراب لا يقال التيمم يجب عند عدم الماء بقوله فان لم تجدوا ماء فتيمموا لانا نقول قد ثبت بقوله فان لم تجدوا ماء ان التيمم خلف فان ايجاب حكم مرتبا على عدم حكم اخر دليل الخلفية والاجماع منعقد على الخلفية ايضا وان اختلفا في ان التيمم خلف او التراب والخلف لا يجب الا عند وجوب الاصل وتحقق العجز عنه لعارض بالاجماع فعلم ان خطاب الاصل متوجه قوله ولكن حلف على مس السماء او على تحويل الحجر ذهبا. فانه ينعقد اليمين موجبة للبر لتصوره عقلا بناء على انهما من الامور الممكنة في ذاتها فينعقد يمينه ثم يحنث في الحال لعجزه عن ايجاد شرط البر ظاهرا ويجب الحلف وهو الكفارة وفيه خلاف زفر فعنده لا تنعقد اليمين لكون البر مستحيلا عادة قوله والجواب المشهور عن قول زفر لا يجب القضاء على من ضيع اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم

القدرة بان شرط وجوب الاداء ليس الا القدرة بمعنى سلامة الاسباب وهي موجودة ههنا
تقرير الجواب سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب
القضاء وجود القدرة على الاداء ووجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة
التي تشترط لوجوب الجزاء متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط وهي حاصلة هنا ولا
تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول
اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة • وكن الجواب ممنوع • عن قوله
وفوات قضاء الواجب مبني على وجوب الاداء • بان القضاء ليس مبنيا على وجوب الاداء حتى
يلزم ما ذكرتم • وان لا يجب القضاء لعدم وجوب الاداء بعدم القدرة • بل هو مبني على نفس
الوجوب • وحاصله انا لا نم ابتناء وجوب القضاء على وجوب الاداء كيف وانه يجب على المسافر
والمريض قضاء الصوم مع عدم وجوب الاداء ولقائل ان يقول انه لا يبعد على الكلية بان يقال
ان قضاء ما كان مبنيا على وجوب الاداء حتى يرد عليه النقض بقضاء المسافر والمريض الصوم
بل يدعي في الصورة المذكورة قوله اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح للاداء
من جملة الاسباب • الوقت سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء كما عرفت فكيف يكون الوقت من
جملة اسباب وجوب الاداء فتامل قوله فلان وجوب القضاء للتكليف • قال في التقريران
القدرة كانت شرطا لوجوب الاداء فضلا عن التكليف وما كان كذلك لم يشترط لبقاء الواجب
فالقدرة لم تشترط لبقاء الواجب والقضاء بقاء فلم تشترط لدوامه الا ولى فلا احتراز
عن تكليف ما ليس في الوسع واما الثانية فلان ما كان شرطا لوجوب الاداء انما كان
لدفع ضرورة تكليف ما لا يطاق وقد اندفع الضرورة لانعدام التكليف في القضاء
وهذا بناء على ان القضاء يجب بما يجب به الاداء وهو المختار عند المحققين وعليه المصنف ايضا
واما عند من اوجب القضاء بسبب جديد فلا بد لمن قال باشتراط القدرة للقضاء
كالاداء لئلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع ومن هذا علم ضعف كلام المصنف وقد يقال
لا فرق في اشتراط القدرة بين وجوب الاداء والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه
يشترط فيه حقيقة القدرة واذا كان مطلوبا لغيره يشترط توهمها فكذلك القضاء
اذا كان الفعل منه مقصودا يشترط فيه حقيقة القدرة واذا كان مطلوبا لغيره يشترط
توهم القدرة في النفس الاخير انما قالوا بوجوب قضاء الصلوة وغيرها بناء على زعم لا امتداد
فيه ليظهر اثره في احتمال وجوب الايصاء كما في الجزء الاخير من الوقت بناء على التوهم ليظهر
اثره في وجوب القضاء ويدل على اشتراط القدرة في القضاء ان الاداء يفوت مطلقا
اذا كان قادرا على الفعل حتى لو عجز عنه سقط كما في سقوط فضل الوقت واتلاف المنافع
وملك النكاح فلو لم يكن القدرة شرطا للقضاء لما سقط بالعجز وفيه نظر لانهم يعتبرون

يعتبرون توهم القدرة للحلف ولانهم ان احتاطوا ووجوب الايصاء خلف عن القضاء ودليله
المذكور على اشتراط القدرة مغالطة لان القدرة على المثل غير القدرة المشروطة في وجوب
الاداء لان الاولى سابقة على الثانية فان الثانية عبارة عما يترتب عليه الفعل وهو الممكن
بعد الاقتدار على المثل وكل ما هو سابق على شيء فهو غيره لئلا يلزم تقدم الشيء على نفسه
وما قيل لو اشترط القدرة في القضاء لما جاز قضاء صلوات فاتت في الصحة موميا او
قاعدا في المرض والتلازم بطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فبالاتفاق واما التلازم فلان
القيام والركوع والسجود فروض الصلوة وقد جازت بدونها لانتفاء شرطها وهو القدرة
مردود بان انتفاء الشرط لم قلتم فان الشرط هو توهم القدرة الحقيقية والقدرة الحقيقية هي
المعلومة ههنا فان كان الفعل المترتب قياما فقدرة القيام شرط واذا كان قعودا فقدرة القعود
شرط وكذلك الركوع والسجود فالشرط موجود كذا في شرح اصول فخر الاسلام قوله فهي زائدة
على الشرط المحض • بدرجة التغيير واليسر ثبت • كرامة من الكل وفضلا • منه علينا حيث
بنى التكليف في بعض الواجبات عليها ليحصل اليسر في الاداء تسهيلا على العباد • ولذا اشترطت
في اكثر الواجبات المالية • لاداءها • اشق على النفس • من البدنيات اذ المال محبوب النفس
في حق • العامة • والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق وليس معنى التغيير فيها ان الواجب
كان واجبا اولا بالممكنة بصفة العسر ثم باشتراط الميسرة تغير الى صفة اليسر بل معناه
انه لو كان واجبا ابتداء بالممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على القدرة الميسرة كان
الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها فكانت مغيرة مجازا قوله وبقاؤه شرط لبقاء
الواجب • يعني انه يشترط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب لا لكونها شرطا ولكن لمعنى تبدل
صفة الواجب بها فان بذلك صارت شرطا بمعنى العلة فيشترط دوامها لبقاء الواجب
باعتبار ذلك المعنى فان قيل بقاء الحكم قد يستغني عن بقاء العلة كاستغناء المشروط عن بقاء
الشرط فينبغي ان لا يشترط دوام القدرة الميسرة لدوام الواجب اجيب بان ذلك انما يمكن
البقاء بزوال العلة كالزمل في الحج فاما اذا لم يمكن بقاء العلة شرط لبقاء الواجب وههنا
كذلك لان اليسر لا يبقى بدونها وفيه نظر لان الاصل زوال الحكم عند زوال العلة لان الحكم
ملزوم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال وزوال علة الرمل لم قام زمل
في حجة الوداع تذكيرا لنعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها ويجوز ان يثبت الحكم بعلل
متبادلة فحين علته المشركين كان علة الرمل ارهاب المشركين قوة المؤمنين وعند زوال
ذلك يكون علته تذكير نعمة الامن قوله اعترض عليه • المعترض صاحب التنقيح كما نص عليه صاحب
التلويح قوله واجيب عن الاول • بجيب صاحب التلويح واعترض عليه صاحب التلميح بانه لا
محذور ههنا اذ ورد البطلان حتى الفقير غايته ان الفقير غير معين بالشخص بل المصرف

فقد امرنا الله تعالى بذكره نعم في امر ما ذكر ما لا نشكر ما

جنس الفقير وعدم تفويت الملك واليد لا يستلزم عدم تفويت الحق وما ذكر من الصورة فلا يلزم
خلوها عن جزء يلحقه في دار الجزاء هذا ولا يخفى ان الزكوة من المأمورات المطلقة وان الامر
المطلق لا يستلزم الفور حتى يأثم المكلف بالتاخير قوله فانه ليس شرطا لبقاء الواجب.
قال في فخر الاسلام ولهذا قلنا لا يسقط بالموت في حق احكام الآخرة يعني ان القدرة الممكنة
لما لم تكن شرطا لبقاء الواجب قلنا ان الواجب لا يسقط بموت المكلف في حق احكام الآخرة وهو
المؤاخذة وان كان الموت عجزا كليا قال في البيان ولما لم يمنع دلالة عدم سقوط الاثم على
عدم اشتراط القدرة في وجوب الفعل اذ الفعل ساقط عن الميت اجماعا وايضا ما ثبت
بالقدرة الميسرة لا يسقط بالموت في حق الاثم مع ان بقاءها شرط لبقاء الواجب حتى لو
هلك المال بعد التمكن من اداء الزكوة بقي الواجب في حق الاثم وان سقط في حق احكام الدنيا
واجاب عنه في التقرير بانه لم يذكر قوله ولهذا دليلا على اثبات ذلك الاصل ولا الدار لكون
هذه المسئلة فرعا لذلك الاصل وانما ذكره استئناسا وتنبيها او بيانا للمذهب فلا يكون
قابلا للمنع قوله وذلك لان القدرة الممكنة حاصله ان القدرة الممكنة لا يشترط بقاؤها
لبقاء الواجب لانها شرط محض ليس فيها معنى العلة بدليل انها لم تغير صفة الواجب من اصل
الامكان والقدرة الميسرة يشترط بقاؤها لبقاء الواجب لانها شرط في معنى العلة بدليل
تغيرها صفة الواجب من العسر الى اليسر وفيه بحث لان القدرتين سيان في تغيير صفة الواجب
فالقدرة الممكنة تغير من الامكان وهو عدم لزوم المحال من فرض وقوعه الى التمكن وهو
جواز ايقاعه بلا اضطراب وقلق والقدرة الميسرة من التمكن الى اليسر فالشرع اشتراط
بقاء الميسر لبقاء الواجب دون الممكنة او الثابت بالقدرة الممكنة لوحظ فيه شدة الاهتمام
بوجوده حتى يلاحظ فيه ان يكون على صفة اليسر فبعد ما وجب لا يسقط ولو كان في الاداء
عسر بفوت القدرة الممكنة والثابت بالقدرة الميسرة لوحظ فيه صفة اليسر للعبد
فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب والا انقلب اليسر الملاحظ في اصل الوجوب عسرا قوله لانها
غيرت صفة الواجب. اما باعتبار تحقق الوجوب بعد وجود القدرة الميسرة او باعتبار انه
كان من صلاحية ان يكون واجبا قبل وجودها كما في الواجبات بالقدرة الممكنة سمي لتلك
الصلاحية صفة الواجب قوله ولذا قيل لم يشترط للقضاء. يعني ان هذه القدرة
كانت شرطا لوجوب الاداء فضلا ان تكون فلم تشترط لبقاء الواجب لان البقاء غير الوجود
اذ يصح اثبات الوجود ونفي البقاء بان يقال وجد ولم يبق فلا يلزم من كون الشيء شرط
الوجود شرط البقاء كالشهود في باب النكاح حيث شرط الانعقاد لا البقاء وقد حققنا
هذا الكلام قبل هذا المقام ولما كان ما ذكره المصنف في ترتيب الجواب المشهور عن قول زفر
فيما سبق مخالفا لكلام فخر الاسلام وترتيبه اراد ان يبين وجه المخالفة بان كلامه

كلامه لا يخلو عن شيء حيث قال اولا قيل ثم قال. وفيه بحث. ولم يبين توجيه البحث لا
في المتن ولا في الشرح فاقول وجهه ما ذكره في الاسرار ان الاصل ان القدرة المشروطة
لوجوب الاداء تشترط لبقاء ووجوب الاداء لانها شرط الاداء فانه ما كلف نفسا اداء ما
ليس في الوسع واسقط كثيرا من حقوق قد يحرج ولا يخفى انه مخالف لما ذكره في فخر الاسلام
قال صاحب الكشف ولم اجد جوابا شافيا لهذا وقد اجاب عنه صاحب التقرير بان مراده من
كلامه ان كان على ظاهره فلا يحتاج الى الجواب لان فخر الاسلام قائل باشتراط القدرة
لبقاء ووجوب الاداء وانما الكلام في ان وجوب القضاء هل هو بالقدرة اولا وان كان مراده
خلاف ظاهر كلامه بان اراد من الاداء القضاء فيجوز ان يكون ذلك اختيارا منه لمذهب
العراقيين في كون القضاء بنص جديد قوله فلا يبقى الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال
النامي. وقال الشافعي اذا تمكن من الاداء بعد الحول ولم يؤد ضمن لتقرر الوجوب عليه بالتمكن
فلم يبرأ بعجزه بعده كما في ديون العباد وصدقة الفطر والحج ولان الواجب جزء المال
النامي فلو لم يؤده بعد التمكن يصير مفوتا للحق عن محله فيضمن كمن لم يصل حتى خرج الوقت
ولنا ان كل واحد منها لما وجبت بالقدرة الميسرة انتفى بانتفائها يعني ان الحق متى
وجب بصفة لا يبقى بدونها لان الباقي في عين الواجب كالملك اذا ثبت مبيعا او هبة يبقى
كذلك وكذا ما في الذمة من صوم وصلوة ولان الواجب جزء المال النامي فلو بقي بعد
هلاكه لانقلب غرامة قوله قال النصاب. يعني ان النصاب لم يجعل من القدرة الممكنة
بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لان شرائط اليسر
بناء على انه. لم يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ابتداء الخمسة من المائتين وابتداء
من الاربعين سواء في اليسر بل ربما يكون ابتداء الدرهم من الاربعين ايسر من ابتداء الخمسة من
مائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب
فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب في واجب واحد فلا يتكرر فلا يشترط
دوام شرطه قوله لان حسن الاغناء لا يتحقق غالبا الا بالغنى الشرعي. لان الغالب من
حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على مكايد الحاجة فلا بد من اهلية
الاغناء للمأمور بمن الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب وبما
قررنا يندفع ما قيل ان الاغناء بصفة الحسن لا يتوقف على الغنى الشرعي فانه تام مدح
اقواما على الايثار مع مساس حاجتهم بقوله ويؤثرون على انفسهم ولو كان مما خصصنا
قوله فان قيل. مشاؤه تصريحه بعد اشتراط بقاء النصاب لبقاء الوجوب لكونه شرط
الوجوب لا شرط اليسر يعني فعلى هذا. ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك النصاب. لكونه من
القدرة الممكنة. قلنا انما يسقط. الزكوة بفوات النماء الذي تعلق اليسر به لا لفوات اصل

اي ما ذكر في الاسرار
مدفوع به صاحب البيان والتقرير

المال فاذا هلك بعضه يبقى بقسط الباقي لبقاء اليسر ببقاء النماء في ذلك قوله وكذا
اذ الم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شيء غير ان الخارج تارة يكون تحقيقا واخرى
يكون تقديرا بان يكون متمكنا من الزراعة وتركها • وانما اعتبر التقدير فيه • لان التقصير
من جهته فكانه عشر على نفسه كاستهلاك المال في الزكوة • وانما اختص الخراج بالخارج تقديرا
والعشر بالخارج تحقيقا • لان الواجب في الخراج غير جنس الخارج فامكن القول بوجوب الخراج
مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج ولا يمكن
ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج • كذا قال القاآني قوله بخلاف الحج وصدقة
الفطر • فيه رد على من زعم ان الحج وجب بقدرة ميسرة بدليل انه يشترط فيه القدرة على الزاد
والراحلة وهما زائدتان على اصل القدرة التي هي صحة البدن لانه يقدر على المشي والاكتساب
الزاد في الطريق ولما صح النذر به ماشيا واذا كانت القدرة الميسرة وظة زائدة على اصل
القدرة كانت ميسرة ثم لم يشترط بقاؤها لبقاء وجوب الحج حتى لم يسقط عنه الحج بفوات
القدرة على الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب عليه وكذلك صدقة الفطر وجبت بقدرة ميسرة
بدليل ان الغنى بالنصاب سبب وجوبها واصل القدرة يحصل بملك نصف صاع من البر او
صاع من الشعير او التمر ثم لم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب حتى يؤدي ذمته بعد فوات الغنى
وتقرر الوجوب انهما وجبتا • بالقدرة الممكنة • لا بالقدرة الميسرة • اما الحج • فلان شرط وجوبه
نفس الاستطاعة ولا يتحقق الاستطاعة غالبا الا بالزاد والراحلة اعتادوا من مثل هذا السفر
وكان اشتراطهما للثبوت ادنى تمكن من هذا السفر لا لليسر اذ اليسر لا يقع الا بجدم ومراكب
واعوان وهذه الاشياء ليست بشرط بالاجماع فثبت ان القدرة على الزاد والراحلة للتمكن
لا لليسر فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب فان قيل لم يعتبر هنا ادنى القدرة من الميسرة
الكتب الطريق كما في الفقير في زعم استداد الوقت مع ان ذلك انذر قلنا لان في ذلك حرجا
يؤدي الى الهلاك في الغالب والحرج مدفوع بالنص وانما اعتبر في الفقير للخلف وهو القضاء
لا العين الاداء ولا خلف في الحج • واما صدقة الفطر • فكذلك لا تجب بصفة اليسر بل تجب
بقدرة ممكنة واشتراط الغنى ليس لليسر بل ليصير الخاطب به • اهلا للاغناء لقوله عم
اغنوهم عن المسئلة • فلم يكن بد من اعتبار صفة الغنى في المكلف بذلك ليس الا ترى ان صدقة
الفطر تجب بشباب البذلة حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجته الاصلية ما يساوي
النهاب وجب عليه صدقة الفطر ومثل هذا المال يحصل التمكن من الاغناء لا اليسر لان
اليسر انما هو بالمال النامي ليكون الاداء من الفضل وذا ليس بشرط ههنا ولهذا لا يشترط
حولان الحول لتحقق للتمام بل اذا • ملك نصابا بالليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر • واذا لم
يكن هذا النوع من الغنى معتبرا لليسر لا تكون القدرة الميسرة شرطا لهذه الصدقة بل الممكنة فح

فح لا يشترط دوامها لبقاء الوجوب قوله اختلف في ان الامر المكلف بان يامر غيره بشيء
سواء كان بلفظ • الامر كما في قوله عم مروهم بالصلوة • او بالصيغة • يعني بصيغة الامر كما في
قول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا • فقيل ليس بامر من الآمر لذلك الغير بذلك الشيء وهو
مختار لقوله عم مروهم بالصلوة لسبع • ولان للصبي من قبل الشارع بالصلوة قيل لو كان
امر النبي عم بالامر بالشيء امرا بذلك الشيء لكان قوله عم لاولياء الصبيان مروهم بالصلوة وهم
ابناء سبع امرا للصبيان بالصلوة وليس كذلك لان عدم التكليف ههنا مانع قوله والا •
يعني لو كان الامر بالامر امرا • لكان قولك • للغير • مر عبدك ان يخرج من ملك تقديرا • لانه امر
لعبد الغير بغير اذنه والامر لعبد الغير بغير اذنه تصرف في ملك الغير فيكون تقديرا • ولكان
ذلك • مناقضا لقولك للعبد لا تخرج • لانه امر ونهي واللازم منتف للقطع والاتفاق
كذا قال المحقق في شرح المختصر او نقول لانه بمنزلة قولك للعبدات مامور بهذا ولست بمامور
وهذا واجب عليك وليس بواجب • فان قيل التناقض انما يلزم لو تساوت الدلالتان وليس
كذلك • لاختلافهما منطوقا ومفهوما • قلنا • لا مدخل لذلك في لزوم التناقض غاية ما في الباب
انه يترجح احدهما بقوة دلالته على الآخر هذا ليس اختلافا بالمنطوق والمفهوم بل بالذات والواقعة
قوله وقيل امر • واستدل على ذلك بانه • فهم ذلك من امر الله رسوله ان يامرنا وكذلك • قول
الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا والجواب ان الفهم ثمة لقرينة تدل عليه وهو العلم بانه مبلغ
لامر الله وامر الملك وليس الغرض امرهم بالامر من قبل نفسه الذي هو محل النزاع قوله واتيانه
يوجب الاجزاء • اعلم ان الاجزاء يفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال به والآخر سقوط
القضاء به فان فسر بحصول الامتثال به فلا شك ان اتيان المامور به على وجهه يحققه
وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك وان فسر بسقوط القضاء به فقد
اختلف فيه فقال الاكثر فسر وهو المختار عند المحققين اتيان المامور به يوجب الاجزاء المفسر بسقوط
القضاء به ويستلزمه وقال القاضي عبد الجبار وتبعه لا يستلزمه لحجج الفريق الاول بانه
لو لم يستلزم الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر سقوط القضاء لم يعلم امتثال ابدا اي
خروج عن العهدة بحيث لا يبقى عليه تكليف بذلك الفعل واللازم منتف اما الملازمة فلانه
ح يجوز ان يأتي بالمامور به ولا يسقط عنه بل يجب عليه فعله مرة اخرى قضاء وكذلك القضاء
اذا فعله لم يسقط كذلك يجب عليه فعله مرة اخرى واما انتفاء اللازم فمعلوم قطعا واتفاقا
وايضا ان القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء والغرض انه قد جاء
بالمامور به على وجهه ولم يفت شيء وحصل المطلوب بتمامه فلو اتى به استدراكا كان
تحصيل الحاصل وقد يمنع الاتفاق والقطع بانتفاء اللازم فان مذهب عبد الجبار هو اخ
قد اداى الواجب واتى بالمامور به ومع ذلك يحتمل عدم خروجه عن العهدة قال لا يمتنع عندنا

ان لم يامر الحكيم ويقول انا فعلته أثبت عليه واديت الواجب ويلزمه القضاء مع ذلك
وهذا مشعر بان ليس النزاع في الخروج عن عهدة الواجب بهذا الامر بل في انه هل يصير بحيث
لا يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل بامر اخر ولا خفاء في ان المأتي به ثانيا لا يكون نفس
المامور به اولا بل مثله فلا يكون تحصيلا للحاصل ولا يتم الدليل الثاني على انه قد لا يسلم
ان القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء بل عن الاتيان بمثل ما وجب اولا
بطريق اللزوم والحجج الفريق الثاني بوجهين الاول انه لو كان مسقطا للقضاء لكان المصلي
بظن الطهارة اذا تبين كونه محدثا اما آثما او ساقطا عنه القضاء واللازم منتف
اما الاولى فلانه ان امر بصلوة بيقين الطهارة ولم يفعل كان آثما وان امر بصلوة بظن
الطهارة فقد اتى بها على وجهها والمفروض انه يسقط القضاء فكان ساقطا عن القضاء
واما الثانية فبالاتفاق والجواب اما اولا فبمنع انتفاء اللازم بل نقول باحد شقيه
وهو سقوط القضاء عنه فلا يصير مثلها لان المسئلة مختلف فيها قلنا المنع الى ان تثبت
واما ثانيا فبان المامور به صلوة بظن الطهارة واذا تبين خلافه وجب مثله بامر اخر
فهذا واجب مستانف بامر متجدد والاول قد سقط ولا يقضى وتسمية الثاني قضاء
مجازا لانه مثل الاول الثاني لو كان مسقطا للقضاء لكان اتمام الحج الفاسد مسقطا للقضاء
ولا يسقط باتفاق والجواب انه ان اريد بالقضاء في قولك لكان اتمام الحج مسقطا للقضاء
قضاء الحج المامور به اولا فلا نلزم الملازمة وانما يلزم لو اتى بالمامور به على وجهه وان اريد
قضاء الاتمام فلا نلزم انتفاء اللازم هذا تحقيق الكلام في هذا المقام وما ذكره المصنف في
اثناء الكلام مما يستدل به على مسئلة اخرى مختلف فيها وسيأتي بيانها ان شاء الله تعالى قوله
ولا كراهة فيها يعني في الصلوة من حيث انها صلوة فلا ينافي فيما اشتهر فيما بينهم من اسناد
الكراهة الى الصلوة قوله وقال الشافعي بقي صفة الجواز لان الوجوب خاص والجواز
عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام ومما يدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ
وجوبه فلو زال جوازه بنسخ وجوبه لما جاز واللازم منتف وثمرة الخلاف تظهر
في قول من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو
خير فانه يدل على ان الوجوب سبق الكفارة على الحنث وكون الوجوب منسوخا مجمع عليه فبقي
الجواز عنده ولم يبق عندنا قوله خلافا للمعتزلة فانهم قالوا ان الارادة شرط
لصحة الامر لكنهم اختلفوا فيما بينهم فقالت البغدادية منهم ارادة الفعل نفسه هو انه
فعله وهو غير ساه ولا مكره وفعل غيره هو حتمه وامره فيكون الامر عين الارادة وقال
غيرهم ان الارادة غير الامر لكنها عين الطلب والميل بعض اهل السنة فعلى هذا يكون
الخلاف بنائيا لا ابتدائيا ومنهم من قال ان الارادة صفة ترجح الحي حالة لاجلها يقع

يقع منه الفعل على وجه دون وجه فعلى هذا يكون الخلاف ابتدائيا قال شارح المغني و
عند التحقيق هذه المسئلة ترجع الى مسئلة خلق الافعال وقال القاآني والحق ان هذه
الخلافية مبنية على خلافية اخرى وهي ان تخالف المراد عن ارادة الله تعالى جائز عند اهل
السنة لزمهم القول بانفكاكها عن الامر اذ بعض المامورين بالايمان لم يمتثلوا ولما
جاز ذلك عند المعتزلة لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتمام تحقيق هذه المسئلة
في علم الكلام وقد يستدل على ذلك بان الامر قد يوجد بدون الارادة في الشاهد
فان السيد اذا ضرب عبده وانكر عليه السلطان ذلك واعتذر اليه السيد بانه لا
يطيع امره واراد اظهار ذلك العذر للسلطان ولمن حضر عنده فامر عبده بالفعل
فانه لا يريد من العبد الفعل ليظهر السلطان تمرده فان العاقل لا يريد اهلاك نفسه
وعارضت المعتزلة بان هذا وارد عليكم ايضا لان الامر عندكم طلب الفعل فالعاقل لا
يطلب هلاك نفسه قال الشيخ ابن الحاجب في مختصره هذا السؤال لازم فاعرف
بانه وارد والحق انه ليس بوارد لان الطلب لا يستلزم عقابه بل الطلب مع عدم امتثال
العبد يستلزم خلاصه فيكون المجموع مطلوبا والعاقل قد يحصل احد جزئي مطلوبه
ويتوقع حصول الجزء الاخر فالسيد يطلب منه الفعل ويتوقع منه عدم الامتثال
وهو لا يكون مريدا للامتثال ويكون طالبا للمامور به وآمرا قوله في الامر اعم من امر الله
ذكر في حواشي شرح التلخيص ان اسم التفضيل اذا استعمل باللام ومن جميعا يجوز
ان يتعلق من باصل معنى التفضيل فلا غبار في الكلام قوله ويؤمر الكفار بالايمان
باجماع الفقهاء بناء على العهد الماضي المدلول عليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني
ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم قال الست بربكم قالوا بلى الآية قوله
واعتقاد وجوب العبادات اي وبوجوب اداءها الثابت بالخطاب اللازم لثبوته
ثبوت نفس وجوبها ذكر في المنار وبالشرايع وحكم المؤاخذة في الاخرة بالاخلاف
وفيه اشكال لانه ان كانت المؤاخذة بترك اعتقاد لزوم موجب الامر والاداء
كما يشير اليه كلام شمس الائمة حيث قال ولا خلاف ان الخطاب بالشرايع ثبتنا ولهم في حكم
المؤاخذة في الاخرة لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وهم ينكرون اللزوم اعتقادا
وذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فهذه مؤاخذة بترك الايمان لانهم مخاطبون
بالاعتقاد بالشرايع والاقرار بها فالتخصيص بالمؤاخذة في الاخرة ليس بصحيح لانهم
مخاطبون بالايمان والاعتقاد بها في الدنيا فيعاقبون على تركه وان كانت المؤاخذة في
الاخرة بترك اداء العبادات فقوله بلا خلاف ليس بصحيح لان قال انهم ليسوا بمكلفين
باداءها في الدنيا لا يمكنه القول بان العقاب على ترك اداءها كذا في شرح البديع

وقد يقال اصل الوجوب ثابت فى حق الكافر اذ هو بالقدرة الممكنة التى يثبت بها سائر
الاسباب والآلات فهو اذن كمديون لم يطالب دينه حتى مات لا يسقط عنه الدين
كذا هذا فيؤاخذ به فى الآخرة قوله فيعاقب عليه • فان قيل ما سبب مؤاخذة الكافر
باصل الوجود ومن مسلم قلنا لا شك ان مؤاخذة فى حكم الآخرة متعلقة بوجوب الاداء
لكن الكافر جعل نفسه باختياره الكفر مخرجا عن اهلية المطالبة بخلاف المسلم فان
الذى اوجب عليه الحق هو الذى اخرجه عن اهلية المطالبة فسقط وجهه صاحب الحق
فلا يؤاخذ بها فى الآخرة قوله وانما الخلاف فى وجوب اداء العبادات فى الدنيا • بين
العراقيين منا وبين عامة مشايخ ماوراء النهر فمذهب العراقيين • انهم يؤمرون به •
يعنى ان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعى • واما • عند عامة مشايخ ديار
ماوراء النهر لا يؤمرون باداء ما يحتمل السقوط • من العبادات كالصلوة والصوم فانهما
يحتملان السقوط بعذر واما الايمان فلا يحتمل السقوط اصلا وقالوا هم مكلفون
بالنواهى لانهم اليق بالعقوبات الزاجرة دون الاوامر قوله وانما يظهر فائدة الخلاف
فى انهم يعاقبون فى الآخرة • وقيل فائدة الخلاف تظهر فى الدنيا ايضا فان الزكوة تجب على غنى
اسلم وقد حال عليه الحول فى زمان الكفر عند العراقيين كما آن وعند مشايخ ماوراء
النهر بعد مضى الحول وكذا الحج على من استطاع اليه سبيلا ثم اسلم عاجزا عند الفريق الاول
دون الثانى فالتخصيص ليس بجيد اقول كان هذا القائل لم يحم حول المرام والله الموفق
للمرام قوله بخلاف الايمان اشارة الى دفع ما يرد على قليل صاحب التنقيح اعنى قوله
لان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا لها فانه مفوض بالامر بالايمان
فانه ايضا لنيل الثواب وحاصل الدفع ان الايمان ضد الكفر فلا يجتمعان واذا جاء الحق
وزهق الباطل فيصير اهلا لنيل الثواب بذهاب الكفر بخلاف العبادة فانها ليست
منافية للكفر فلا يصير الكافر اهلا للثواب بمجرد حصول العبادة ما لم يترك الكفر قوله ومنه
النهى • لصدق تعريف الخاص عليه لانه لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد والنهى فى اللغة
المنع ومنه النهية للعقل لمنعه عن الرذائل وفى الاصطلاح ما ذكره المص واعلم ان
العلماء اختلفوا فى النهى فذهب جماعة من المتكلمين الى ان الامر بالنهى ليس هو عدم الفعل
كما هو المتبادر الى الوهم لان عدمه مستمر من الازل الى الابد فلا يكون مقدورا للعبد
لاحاصلا بتحصيل فيكون عبثا بل المطلوب هو كف النفس عن الفعل وذهب جماعة اخرى
منهم الى ان المطلوب بالنهى هو عدم الفعل وهو مقدور للعبد باعتبار استمراره اذ له ان
يفعل الفعل فيزول استمرار عدمه وله ان لا يفعل فيستمر عدمه قوله فان مكروه وليس بمنهى
عنه حقيقة • قال فى التقرير صيغة النهى اذا كانت مترددة بين التحريم كقوله لا

ولا تقربوا الزنا والكراهة كقوله وذروا البيع معناه لا تبايعوا والتحقير نحو ولا تمدن
عينيك وبيان العاقبة كقوله ولا تحسبن الله غافلا والدعاء كقول الداعى لا تكلنى الى نفسى
واليأس كقوله لا تعتذروا اليوم والارشاد الى ما هو الاوثق كقوله لا تسألوا عن اشياء
الاية والشفقة كقوله لا تتخذوا الدواب كراسى وهو مجاز فى غير التحريم والكراهة بالاتفاق
واختلفوا فيهما فقيل انها حقيقة فى التحريم دون الكراهة وقيل بالعكس وقيل بالاشتراك
اللفظى وقيل بالمعنوى وقيل بالتوقف على ما تقدم فى الامر وموجبه وحجة الانتهاء عن المنهى
عنه لانه ضد الامر وموجبه وحجة الايمان هذا بقى ان صيغة النهى هل توجب التكرار والفور
قال المحقق فى شرح المختصر وتخالف يعنى صيغة النهى الامر فى ان حكمها التكرار فيتسحب حكمها على
جميع الازمان والفور فيجب الانتهاء فى الحال وبه يشعر كلام العلامة التفتازانى فى شرح التلخيص
حيث قال وليس النهى كالامر فى عدم الفور وعدم التكرار اذ الحق ان النهى يقتضى الفور والتكرار
وقال صاحب المغنى ولا اختلاف فان النهى يوجب التكرار كالامر لا يأتى فى ههنا لانه
يستغرق العمر فلا يتصور فيه التكرار يعنى ان من قال بان الامر يوجب التكرار لا يأتى له ان يقول
ان النهى يوجب التكرار لان الانتهاء الواجب به مما يستغرق العمر فلا يتصور فيه التكرار اذ هو عبارة
عن الامتثال بموجبه مرة بعد اخرى بخلاف الامر فانه لا يقتضى الا استغراق فيتصور فيه التكرار
قوله وهو يوجب دوام الترك • يعنى ان النهى يوجب دوام ترك المنهى عنه عند المحققين
الا اذا صرف عنه دليل وقد خالف فيه بعض حيث ذهب الى انه لمطلق الكف فلم يفد الا على
الدوام والمرة كما فى الامر قوله لان معنى لا تضرب لا يصدر منك ضرب والنكرة فى سياق النفى
تعم • ولانه لم يزل العلماء يستدلون بالنهى على الترك مع الخلو فى الاوقات لا يخصونه
بوقت دون وقت ولو لانه الدوام لما صح ذلك قوله كقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى •
وكقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن قوله قال المخالف • لو كان للدوام لما انفك عنه وقد
انفك عنه فان الحائض نهيت • عن الصلوة والصوم • ولا دوام • قلنا • كلامنا فى النهى المطلق
وهذا مخصص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره على ان النهى ههنا مستمر مستغرق
لجميع العمر غير منقطع فى وقت فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم فى جميع عمرها فى ايام
حيضها قوله ويقتضى القبح • ذكر فى الميزان ان حكم صيرورة المنهى عنه حراما قائما
وجوب الانتهاء فحكم زجت هو امر يهتدى فى الحقيقة وجوب الانتهاء حكم الامر الثابت بالنهى
اما حكم صيرورة المنهى عنه حراما وفيه نظر لاحتمال العكس وهو الظن لا تفعل ولكن
منهى عنه حراما مقتضاه لا موجبه ولذا قال المص ويقتضى القبح يعنى انه يقتضى صفة
القبح للمنهى عنه ضرورة حكمة الناهى فان الحكيم لا ينهى عن فعل الا لقبحه كما انه لا يأمر
الا لحسنه قال الله ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء

والمنكر والبغي وردت بانه يجوز تحريم ما لا مفسدة فيه عقوبة لمخالفته حراما او تقيدا اما تحريم ابراهيم فكما حرم على اليهود كل ذي ظفر وكما حرم عليهم الشروب من البقر والغنم عقوبة لهم لا لمفسدة فيها حل لنا ذلك مع انا اكرم عليه منهم ونص على ذلك بقوله ذلك جزيناهم ببغيهم واما تحريم التعقد فكما في تحريم الصيد في حالة الاحرام والجواب انا لا ندعي ان في كل منهي عنه مفسدة بل نقول ان الحكيم الذي لا ينهى الا عن القبيح والحسن والقبح شرعيان فكل ما نهى الشارع عنه فهو قبيح كما ان كل ما امر به فهو حسن غاية ما في الباب انا لا ندرك القبح وذلك لا يوجب في نفسه قوله ذلك جزيناهم ببغيهم لا دلالة فيه على عدم القبح وانما دلالته على ان حكمة النهي وجعله قبيحا المجازاة ببغيهم وكذا في حرمة الصيد لا دلالة على عدم قبحه سوى عدم العلم به وهو ليس بدليل قوله فهو ما نهينا عنه • اعلم ان مقتضى النهي قبح المنهي عنه كما ان مقتضى الامر حسن المامور به اذا تقرر هذا فقول المنهي عنه في صفة القبح ينقسم انقسام المأمور به الى الحسن لعينه والى الحسن لغيره كذلك ينقسم المنهي عنه الى القبيح لعينه وانه نوعان • وضعا • اي عقلا • او شرعا • والى القبيح • لغيره • وانه نوعان وضعا ومجاورا تحقيقا للمقابلة فالقبح لمعنى في عينه وضعا • كالكفر والكذب والظلم • فان الواضع وضع هذه الاسماء لافعال عرف • قبحها • بمجرد العقل قبل ورود السمع • لان قبح كفران النعمة • والكذب • مركوز في العقول • وكذلك الظلم وما قبح لعينه شرعا لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك كبيع الحر • والمضامين والملاقيح • فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم وحال العقد ليحصل الفائدة والحر ليس بمال • وكذا ما في الصلب او الرحم قبل ان يخلق لانه ليس فيه فضار بيع هذه الاشياء عبثا لخلوه في غير محله كضرب الميت وخطاب الجماد وكذا الصلوة لما حصر الشرع اهلية العبد لادائها حال طهارته عن الحدث فيكون فعل الصلوة عن المحدث عبثا لحصوله من غير اهله فالحق هذه الاشياء بالقبح عقلا بواسطة عدم المحلية والاهلية واعلم انهم لا يعنون بقولهم انه قبيح لعينه ان ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لما تقرر ان حسن الفعل • وقبحه • انما يكون لجهات يقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبيح وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث • فان عينها قبيحة • باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة قوله وحكمه البطلان اي عدم المشروعية باصله ووصفه لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا بوجه وقيل ان القبح الذاتي ينافي المشروعية وهذا بالاجماع ولقائل ان يقول الكذب من هذا القبيل وهو قد يسقط القبح عنه ويصير حسنا لاصلاح ذات البين فلو كان قبحه لذاته لما جاز الانفكاك عنه اذ ما بالذات لا يزول وكذا بيع الحر كان جائزا في بني اسرائيل قوله واما لغيره وصفا لازما للمنهي عنه يعني

يعني تتصل بالمنهي عنه المعنى المقتضي للقبح بحيث يصير لازما له ولم يمكن الانفكاك عنه وذلك مثل فانه وجد فيه ركن البيع من اهله في محله فلا يكون قبيحا باصله ولكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفا له فانه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا فيه كان لازما له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم الزائد لا عوض له فلم توجد المبادلة فيه وهو فوق على المزيد عليه وكان كالوصف ولان اصل المبادلة قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فقد وجد اصلها وفقد وصفها وكالصوم في الايام المنهية يعني العيدين وايام التشريق • فانه عبادة في نفسه ولكن قبح لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل اداءه وهو انه يوم ضيافة لله تعالى وفي الصوم اعراض عنها فكان الخلل الصادر فيه من قبل الوقت كالوصف اللازم لعدم تصوره الانفكاك ولما كان المعنى الموجب للقبح في هذا القسم بمنزلة الوصف كان اشد اتصالا به فيلحق به المجاور وفي القسم الآتي فاوجب الفساد في المشروع قوله سواء صدق على الملزوم • نحو الجهاد اعلاء كلمة الله • وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله اولا • يصدق • كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن • لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع • لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلي فجرى مجرى آلات الصناعة • كالقدوم قوله او مجاورا للمنهي عنه • يعني يجاور المعنى المقتضي للقبح من حيث انهما اجتمعا بطريق الاتفاق بحيث • يتصور انفكاكه عنه في الجملة سواء صدق عليه نحو البيع وقت النداء اشتغالا عن السعي الواجب اولا • يصدق • كقطع الطريق لا يصدق على السفر • بل السفر موصل الى القطع لانه يكون داخلا في حقيقته ولا وصفا لازما له كوطء الرجل زوجته حالة الحيض فان النهي عنه لمعنى استعمال الاذى وهو معنى مجاور للوطء غير متصل به وصفا اذ الوطء قد ينفك عن استعمال الاذى كما في حالة الطهر الفاسد بان يقع الطهر بين الدمين في مدة الحيض • وكالبيع وقت النداء فان النهي فيه لاجل الاخلال بالسعي الى الجمعة الواجب الاخلال بالسعي مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه الا يرى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال بالسعي الى الجمعة • في الطريق ذاهبين • وكذا الاخلال يوجد بدون البيع بالاشتغال بعمل اخر وكالصلوة في الارض المغصوبة فان النهي عنها لا رض شغل ملك الغير بدون الاذن والشغل بدون اذنه مجاور للصلوة قابل للانفكاك بان يلحقه الاذن بها من مالك او بانتقال الملك بسبب من الاسباب قيل فيه بحث اذ لا يلزم انفكاك ترك السعي عن البيع وقت النداء حالة الترك اذ الكلام في مثل هذا البيع لا في المطلق ولا يتم انفكاك الشغل عن الصلوة في المغصوبة اذ الكلام في الصلوة المقيدة بكونها في الارض المغصوبة لا في الصلوة مطلقا وكذا الكلام في انفكاك استعمال الاذى عن الوطء حالة الحيض وجوابه ان هذا انما يلزم ان لو لم يكن مرادهم بذلك جواز الانفكاك في الجملة وهو هم وذلك لا يخفى على من له ادنى تأمل بين الفرق بينه

وبين القسم السابق اذ الانفكاك لا يتصور فيه اصلا كما قررنا بخلاف هذا القسم فان ذلك يفك
عنه في الجملة كما بينا وكيف لم يريد واذ ذلك وكل عاقل يعلم ان ترك السعي لا ينفك عن البيع
الذي يترك بالسعي وان الشغل لا ينفك عن الصلوة في الارض المغصوبة كذا قال القاني فلا
يخفى ان هذا الجواب قبل مقابلة المنع بالمنع وهو غير موجه وحكم هذا القسم ان يكون المنهي
عنه صحيحا مشروعا في اصله بعد النهي باتفاق الفقهاء حتى انعقد البيع بعد النداء موجبا
للملك من غير توقف على القبض لان القبح لما كان باعتبار معنى مجاور والمنهي عنه غير متصل به
وصفا لم يؤثر في ازالة مشروعيته اصلا ولا وصفا فاوجبا كراهة دون الفساد قوله
والنهي يوجب نهيا عن الافعال الحسية وهي التي تعرف حسنا ولا يتوقف تحققها على الشرع
كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها لا يتوقف تحققها على الشرع لانها كانت معلومة قبله
عند جميع اهل الملل ونهي عن الافعال الشرعية وهي التي يتوقف تحققها على الشرع اي لا
يدرك لولا خطاب الشارع كالصلوة والصوم والبيع فان كون الصلوة عبارة عن اركان
معلومة وشرائط مخصوصة لم يكن معلوما قبل الشرع وكذا كون الصوم عبارة عن امساك مخصوص
في وقت مخصوص من الاهل وكذا كون البيع عبارة عن ايجاب وقبول بلفظين ماضيين مع
شرائط يرجع بعضها الى الاهل وبعضها الى المحل مما لا يعرف لولا خطاب الشارع والنهي المطلق
عن القرينة الدالة على القبح لعينه او لغيره اذا ورد عن الافعال الحسية يدل على
كونها قبيحة في عينها بلا خلاف لان الاصل ثبوت القبح باقتضاء النهي فيما الصيغة اليه النهي
دون غيره فلا يترك هذا الاصل بلا ضرورة ولا ضرورة في الافعال الحسية لانه لم تحققها
مع القبح لوجودها حسا فلا يمتنع بسبب القبح كالظلم فان قبحه مركوز في العقول ورد الشرع
اولا ولناحرمه في الاديان كلها وقال بقبحه من لا يقول بالشرايع والنهي عن الافعال
الحسية يدل على كونها قبيحة لغيرها فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو عين
القبح لعينه في ان كلا منهما بط وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي المطلق
عن القرينة الدالة على القبح لعينه او لغيره اذا ورد عن الافعال الشرعية يقتضي قبح
غيرها لكن يكون القبح منفصلا بالمنهي عنه حتى يبقى مشروعا باصله دون وصفه عند ما مع
كونه كاملا وعلى حقيقته وهي ان يكون النهي لطلب الامتناع عن الفعل بناء على اختيار العبد
لان يصير مجازا عن النسخ والنفي والنهي المقارن بالقرينة الصارفة عن الظاهر اذا ورد
عن الافعال الشرعية يقتضي ما تفيده القرينة ويسمى تفصيلا ان شاء الله تعالى قوله قال الدليل
دل على ان النهي عن قربانها للمجاورة يعني ان قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن دل على ان
النهي لمعنى مجاور في المحل وهو الاذى بدليل سياق الاية وهو قوله قل هو اذى حتى لا
يبطل احصان المقذوف بالوطي في حالة الحيض ويثبت به احصان الرجم والحل للزوج لان الاذى

الاول والنتن وتكميل المهر قوله قال الشافعي النهي المطلق يعني العاري عن القرينة
الدالة على ان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره اذا ورد عن الافعال الشرعية يقتضي القبح
لعينه يبطل المنهي عنه قبح واستدل عليه بوجهين تقرير الاول ان العمل بحقيقة كل
قسم واجب لا محالة والنهي في اقتضاء القبح حقيقة فيكون العمل به واجبا اما ان العمل
بحقيقة كل قسم واجب فلان الحقيقة اصل في كل باب والعمل بالاصل واجب واما ان
النهي في اقتضاء القبح حقيقة فبالقياس على الامر لان الامر في اقتضاء الحسن حقيقة والعمل
بحقيقة الامر واجب حتى كان المأمور به حسنا لمعنى في عينه لا بدليل فكذلك النهي وهذا
لان المطلق عن كل شيء ينصرف الى الكامل ويحتمل القاصر والكمال في صفة القبح في كونه قبيحا
لعينه كما في جانب الحسن فثبت انه الموجب الاصلي فوجب القول به ولم لا يتصور ان يكون
مشروعا بعد النهي ويبحث اما اولا فلانا لا نسلم ان العمل بحقيقة كل قسم واجب ودعوى
الضرورة بقوله لا محالة باطلة فانه لو كان واجبا لانسد باب المجاز واللازم مربط
بالضرورة والملزوم مثله واما ثانيا فلانا لا نسلم ان النهي في اقتضاء القبح حقيقة فان
الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له فقياسه على الامر قياس في اللغة وهو بط ولئن
سلم ان النهي في اقتضاء القبح حقيقة لكن ما ذا اردتم بذلك القبح لعينه ام لغيره والاول
مم والثاني هو المط ولئن سلم ان المطلق عن كل شيء ينصرف الى الكامل قلنا مسلم قولكم والكمال في صفة
القبح يكون فيما لعينه قلنا في الحسيات او في الشرعيات او مطلقا والاول مسلم وليس
الكلام فيه وكل من الاخيرين مم فان الكمال فيه ان يكون القبح لغيره ابقاء للنهي على
حقيقته وتقرير الثاني ان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لتناف بين المشروعية
والمعصية لان المشروعية تقتضي جواز الاقدام عليه والمعصية تقتضي عدمه فلا
يجتمعان وفيه نظر لان التنافي بين الشيئين انما يكون مانعا عن الجمع اذا كانا من جهة واحدة
واما اذا كانا من جهتين كما نحن فيه فلا قوله قلنا كمال المقتضي هنا يبطل المقتضى بخلافه
ثم تقريره ان القبح ثبت بالنهي مقتضى شرعا تحقيقا لحكم النهي والثابت بطريق
الاقتضاء ثابت ضرورة تصحيح المقتضى فثبت على وجه يكون محققا للمقتضى لا مبطلا له
وذلك فيما يثبت القبح لغيره ووصفا كما قلنا لا ان يكون مبطلا للمشروعية كما ذهب اليه
الشافعي لان في ذلك ابطال المقتضى لتحقيق المقتضى وبطلان المقتضى يقتضي بطلان
المقتضى وهو القبح وبهذا ظهر الفرق بين الامر والنهي لان الحسن في المأمور به وان كان ثابتا
بمقتضى الامر لكن كماله وهو ان يكون حسنا لعينه لا يبطل الامر بل يحقق موجبه وذلك ظ
بخلاف النهي فان كمال القبح بجعله في اصله يبطله على ما قررناه قوله لان المنهي عنه يجب
ان يكون منهيا قبل الوجود قال في البيان ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم

اي اقتضاء النهي القبح لعينه

فمن أطاعه بالانتهاء عما نهى عنه باختياره يثاب عليه ومن اقدم على المباشرة باختياره
يعاقب عليه والابتلاء بالنهي انما يتحقق فيما كان المنهي عنه متصور الوجود وكونه قبيحا لعينه
ومنسوخا يقتضي ان لا وجود له شرعا وعقلا اذ لا وجود له شرعا فامتناع العبد عنه بناء
على عدم في نفسه لا يتعلق له باختياره ولهذا لا يثاب على الامتناع عن المنسوخ ونظيره
ان من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة عليه يثاب لان العدم بناء على امتناعه اما لو امتنع عنه
بانه لا يجدها لا يثاب عليه لان امتناعه عنه بناء على عدمها فعلم ان النهي يقتضي
تصور المنهي عنه كما يقتضي فجه فان امكن الجمع بينهما وجب العمل به والا وجب الترجيح
في الفعل الحسي امكن الجمع اذ وجوده لا يمتنع بسبب القبح في عينه واما في الفعل الشرعي
فلا يمكن الجمع بينهما لانه لا يتحقق شرعا مع القبح لعينه فوجب الترجيح ثم اما ان يرجح
جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور قلنا ترجيح جانب التصور اولى لان
التصور هو الموجب الاصلي للنهي لغة وشرعا وعرفا اما لغة فلانه متعد لازمه انتهى
يقال نهيته فانتهى والانتهاء والامتناع واحد واما شرعا فلتحقق معنى الابتلاء فيه واما
عرفا فلانه يستقبح ان يقال للاعمى لا تبصر والقبح في مقتضيات شرعا فكان اعتبار الوجود
الاصلي اولى ولان في اعتبار جانب التصور يمكن الجمع بينهما بان يكون مشروعا باصله
قبيحا بوصفه وفي اعتبار جانب القبح لا يمكن ولان في اعتبار جانب القبح ابطال حقيقة النهي
لانه يصير تنجيزا وهو غير النهي جدا وفي ابطاله ابطال القبح الذي ثبت مقتضى به لان في
ابطال المقتضى ضرورة فيعود على موضوعه بالنقض وفي اعتبار جانب التصور تحقق
النهي مع رعاية مقتضاه فكان اولى قال في الاسلام فاما الشافعي فقد حقق المقتضى
وابطل المقتضى وهذا في غاية المناقضة والفساد يعني جعل قبح المنهيات الشرعية
لعينها فصار منفيا وابطل حقيقة النهي وهو المناقضة لان وجود التابع يستلزم
وجود المتبوع وجعل القبيح لعينه يستلزم انتفاء المتبوع وهو النهي وذلك بطل قوله
وكون النهي طريقا الى النسخ في بعض الصور كالنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح
ونكاح المحارم لا يضر لانه مجاز عن التي تم لعدم المحل قوله واعترض ذكر الامام
الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في معاني الشرعية
دون اللغوية للعرف الطاري وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقي اصل الوضع من
معاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤه وقوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك فانه
في معنى النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كان في النهي ولا نسلم احتياجه الى
المعنى الشرعي واجاب عنه صاحب التلويح بان الحائض انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس الامساك والدعاء قال المحقق الشريف يرد عليه ان النهي عن الشرعيات يقتضي

وهما بمعنى اللغة

يقتضي مشروعيته فينبغي ان تكون الصلوة مشروعة من الحائض في هذه الايام ويترتب عليه
واجب عنه بان ذلك الاقتضاء فيما اذا لم يدل دليل على ان النهي عن الفعل الشرعي لقبح لعينه او
لغيره والصلوة حالة الحيض ليست كذلك بل مما دل الدليل على قبحها لعينها لان اشتراط الطهارة
عن الحيض وغيره في الصلوة مثلا ثبت بنص على خلاف القياس قوله ولقائل ان يقول
ايراد على قوله لان النهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود وفيه بحث لان قوله بحيث لو اقدر
عليه لو جد يشعر بان مراده انه يجب ان يكون متصور الوجود وقت الانتهاء عن الفعل لا قبله فلا
وجه لهذا الايراد بعد ظهور المراد قوله والمشروعات تحتمل هذا المعنى يعني ان المشروعات
تحتمل الفساد بالنهي ولا تنافي ان المشروعية قائمة باصل الفعل والمعصية بوصفه ومثل هذا واقع
بالاجماع كالاحرام الفاسد فان المحرم اذا جامع قبل الوقوف بعرفة او احرم مجامعا لاهله
يفسد احرامه ويجب عليه المضي مع ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات الاحرام
يجب عليه الجزاء وهو دليل على بقاء مشروعيته ويجب عليه القضاء في العام القابل وهو دليل
على فساده وكالطلاق المحظور وهو الطلاق في حالة الحيض والصلوة في الارض
المغصوبة والاوقات المكروهة والبيع وقت النداء والحلف على معصية فعلم انه لا تنافي
بين المشروعية وبين قبح الوصف قوله كالصلوة في الارض المغصوبة فانها مكروهة بخلاف
الصلوة في الاوقات المكروهة والصوم في الايام المنهية فان اتصال الوقت بالصلوة فوق اتصال
المكان بالصلوة ودون اتصال الوقت بالصوم لان الوقت سبب للصوم ومعيار لداي منطبق
عليه يزيد بطوله ويقصر بقصره والمكان ليس بسبب للصلوة ولا معيار لها والوقت للصلوة
سبب لا معيار كما عرف ولا اثر لكونه ظرفا لان قصان الظرف لا يوجب قصان المظروف ولما
كان اتصال الوقت الفاسد بالصوم اشد كان تاثيره اشد فقلنا الصوم في الايام المنهية فاسد
فلم يضمن بالشروع حتى لو افسده بعد الشروع فيه لا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية ولا
يصلح لاسقاط ما في ذمته من قضاء رمضان والنذور والكفارات لان ما وجب كاملا
لا يتادى ناقصا ولما كان اتصال الوقت بالصلوة اضعف من اتصاله بالصوم واقوى من اتصاله
بالمكان صارت الصلوة في الاوقات المكروهة ناقصة لا فاسدة حتى تضمن بالشروع في
الصلوة فيها ولا تصلح لاسقاط ما في ذمته من القضاء والنذور لان ما وجب كاملا لا يتادى
ناقصا ولما لم يكن المكان متصلا بها ولا وصفا لها كانت الصلوة في الارض المغصوبة مكروهة
لا فاسدة ولا ناقصة فتضمن بالشروع فيها وتصلح لاسقاط ما في ذمته من القضاء والنذور
قال القاني ولقائل ان يقول ينبغي ان لا تصح الصلوة في الارض المغصوبة كما قال احمد
الامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلوة مشتملة على حركات وسكنات والحركة
شغل حيز بعد ان كان في حيز آخر والسكون شغل حيز واحد في زمانين فشغل الحيز جزء

وتانية النقصان انما تظهر في عدم تادية الكامل بالناقص وتانية الفساد تظهر في الضمان بالشروع

• ماهيتها وهما جزء الصلوة وجزء الجزء جزء وشغل الحيز في هذه الصلوة منهي عنه لانه
كون في الارض المغصوبة وهو منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه فاستحال ان يكون
مامورا به فلم يكن هذه الصلوة مامورا بها اذ الامر بالكل التركيبي امر بالجزء • فلا يكون اتيان المامور
ويجاب عنه بان الصلوة في الدار المغصوبة ليست مامورا بها من حيث انها صلوة مقيدة
بكونها في الدار المغصوبة بل من حيث هي صلوة مطلقا ومع كون جزء الصلوة المطلقة منهيا
عنه مم والهيئة الحاصلة لها بعد الجمع وان كانت منهيا عنها لكن لا تكون موجبة لنهي الصلوة
المطلقة ضرورة كونها غير لازمة لها اذ الصلوة المطلقة قد تتحقق بدون تلك الهيئة واذا كانت
الصلوة المطلقة غير منهي عنها وقد اتى بها لانه قد اتى بالصلوة المقيدة والمقيد يستلزم
المطلق فيكون قد اتى بالمامور به فتصح ولانه لو امتنع ذلك لامتنع النهي عن فعل ما لان نفس الفعل
مامور به لكونه جزء من الفعل المامور به وكل منهي عنه فرد من افراد نفس الفعل وفيه بحث لان
هذا الفعل المعين جزء من ماهية الصلوة المعينة واذا كان هذا الجزء منهيا عنه استحال كون هذه
الصلوة مامورا بها ولا يلزم ان يكون مأذونا وغير مأذون فيها وذلك تكليف ما لا يطاق
واما النقض فغير وارد لان كلامنا في المركب الخارجي لا العقلي قوله والفساد في الوصف لا
البطلان خلافا له • واعلم ان النهي عن الافعال الشرعية مثل العبادات والمعاملات يدل على
بطلانها عند اكثر اصحاب الشافعي وهو الظاهر من مذهبه والى ذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا
لا يدل على ذلك والى ذهب المحققون من اصحاب الشافعي كالغزالي والقفال وهو قول عامة
المتكلمين وذهب بعضهم الى انه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات ثم القائلون بانه
يدل على البطلان في الجميع اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم يدل عليه لغة وقال بعضهم شرعا
لا لغة والقائلون بانه لا يدل على البطلان مطلقا فذهب اصحابنا الى انه يدل على الصحة
وذهب غيرهم كالغزالي وغيره الى انه لا يدل عليها ثم لا بد من تفسير الصحة والبطلان والفساد
توضيحا لهذه الاقوال فالصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطا
للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشرع وجب القضاء او لم يجب فصلوة من ظن انه
متطهر ولم يكن كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقة امر الشرع بالصلوة على حسب حاله غير صحيحة
عند الفقهاء لكونها غير مسقطة للقضاء وفي المعاملات معنى الصحة كون العقد سببا للترتب
ثمرته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للملك والبطلان في العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل
وفي المعاملات تخلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها اسبابا مفيدة للاحكام على مقابلة
الصحة واما الفساد فيراد في البطلان عند اصحاب الشافعي وكلاهما عبارة عن معنى
واحد وعندنا هو قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع
بوصفه واعلم ان الصحة عندنا قد تطلق ايضا على مقابلة الفاسد كما تطلق على مقابلة الباطل

• اي كيف الحكم بكونه مامورا به اذا كان الجزء منهيا عنه

الباطل فاذا حكمنا على شيء بالصحة فمعناه انه مشروع باصله ووصفه جميعا بخلاف الباطل
فانه ليس بمشروع اصلا وبخلاف الفاسد فانه مشروع باصله دون وصفه فالنهي عن
النقص في العبادات يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا فمن حيث ان المنهي عنه يصلح لاسقاط
القضاء في العبادات كما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه لا يجب عليه القضاء ولترتب الاحكام
في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لانه ليس بمشروع بوصفه وان كان مشروعا بوصفه
قوله وهو بناء على الخلاف الاول • واعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي في امرين الاول ان
النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عندنا وفائدته ان يكون التصرف باطلا
وعنده لا يقتضي القبح ليزول والصحة لاصله الثاني انه اذا وجد القرينة على النهي ليس القبح ليزول
ويكون ذلك الحكم وصفا فانه بناء عند الشافعي وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه وتسميه
فاسدا وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه عنده البطلان
يجاز ان يجري • على اصله • الا • عند الضرورة • والضرورة • متقضى على ما اذا دل الدليل
على ان النهي لقبح مجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل الدليل على • ان النهي لقبح الوصف
اللازم فلا ضرورة في • ان لا يجري النهي • على اصله فاثبت بطلان الوصف اللازم ويوجب
بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان
تصرفا • شرعيا ان يكون وجوده وصحته شرعا • فيجري • على اصله • الا عند الضرورة وهي
منحصرة فيما • اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه واما اذا دل الدليل على • ان النهي
• لقبح الوصف اللازم • المفيد بان يكون من الشروط • فلا ضرورة في البطلان لان صحة
الاجزاء والشروط كافية في صحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح
البطلان بالوصف الخارجي واذا لم يكن • الضرورة قائمة ههنا • يجري • النهي على اصله
وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اي صحيحا واورد عليه بان الوقت من شروط الصلوة
والصوم وقد جعل في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما فلا يناسب تقييد الوصف
اللازم بان لا يكون من الشروط ويدفع 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 قوله فكان كالوصف • وقال القائلون والنهي
انما تعلق بوصفه وهو الفضل الخالي عن العوض الذي يفوت به المساواة الواجبة ولا
خفاء في كون هذا الفضل تبعا وهو بمعنى الوصف او نقول النهي انما تعلق بالربو الفوات شرط
الجواز وهو المساواة باشتراط الفضل الخالي عن العوض وشرط الشيء تابعه فيكون وصفا
اذ المراد بالوصف ما لا يكون قوام المقدر به وهو كذلك قوله ويفسد البيع بالخمر • يعني اذا
باع شيئا متقوما كالعبد مثلا بالخمر بان جعلها ثمنا فانه يكون فاسدا وكذا اذا جعل الخمر مبيعا

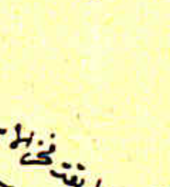
والعبد ثمنا يكون البيع فاسدا لا باطلا لانه وان جعل العبد ثمنا لكن هذا بيع مقايضة
فيكون كل واحد منهما ثمنا لصاحبه كما هو حكم المقايضة فينعقد البيع موجبا لحكمه وهو
الملك في محل يقبله وهو العبد ولكن بصفة الفساد غير موجب في محل لا تقبله وهو الخمر
حتى لا يملك الخمر وان قبضها بحكم العقد بخلاف بيع الخمر بالدراهم فانه بطل لان الدراهم
تعينت للثمنية فتعينت الخمر مبيعة وهي ليست بمحل للعقد قوله ان الثمن غير مرتق بل تابع و
وسيلة الى المرتق اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان وهذا يشترط تحقق البيع دون
الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة الاذان الصلاة ولا تركن
البيع وهو مبادلة مال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم
فان الخمر وان كانت مالا لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصلحة
الآدمي ويجري فيه الشح والفضة والخمر كذلك لكنها غير متقومة لان المتقوم ما يجب
ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر ليست كذلك لانها واجبة الاجتناب بالنص فرجحت
انها مال تصلح ثمنا لان البيع عبارة عن مبادلة مال بالتراضي وقد وجد ورجحت
انها غير متقومة لا تصلح ثمنا فقلنا بالفساد لا بالبطلان وقيل فيه بحث لان الثمن ركن البيع
اذ البيع كما لا يتحقق بدون المبيع لا يتحقق بدون الثمن فبطلانه لكونه غير متقوم يوجب بطلان
المبيع ولا نعم ان ما ليس بمتقوم يكون مالا واجب عنه بانه لا يجب اما ان يكون المراد بقوله الثمن
ركن ان ذكره ركن او وجوده ركن والاول مما لا نزاع فيه ولكن لا يفيد اذ الكلام في الوجود
فنقول وجود المبيع في ملك البائع ركن حتى لو باع شيئا ليس في ملكه لا ينعقد البيع بخلاف
الثمن والثاني بطل لانعقاد الاجماع على ان من اشترى شيئا بثمن وليس في ملكه شيء يجوز فلو كان
وجود الثمن ركن البيع لما تحقق البيع بدونه كما لا يتحقق بدون المبيع قوله البيع لا يتحقق
بدون الثمن قلنا نعم ولكن الثمن يثبت به في ذمة المشتري والكلام في انه لا يوجد سابقا بخلاف
المبيع وقوله لانعم ان ما ليس بمتقوم يكون مالا فاسد لان المال عبارة عما ذكرنا وكذلك المتقوم
وهما معنيان لا ينفك احدهما عن الآخر فلا يلزم من عدم المتقوم بطلان المالية قوله ويفسد
البيع بالشرط كالربا فان الشرط امر زائد لا يقال الشروط بدون الشرط بطل كالصلوة بدون
الطهارة لانا نقول هذا انما يتوجه ان لو كانت تسميته شرطا لانعقاد البيع ووجوده شرعا
وهو ممنوع بل شرط لصحته فيبطل الصحة وبطلان الصحة لا يستلزم بطلان اصل البيع لجواز ان
يكون فاسدا بخلاف الطهارة فانها شرط لوجود الصلوة شرعا فتعدم عند عدمها ولو سلم انها
شرط لصحتها لكن الصلوة لا توجد مع الفساد بخلاف البيع قوله ويفسد صوم الايام
المنهية لان المشروع وهو الصوم والمنهي عنه غير ولكن وصف قائم به وهو الاعراض
بالصوم عن الضيافة الموضوع عنه في هذا الوقت وظاهر ان الصوم يقوم بالوقت لانه معياره

انتقل الفاضل الشمني قدس سره

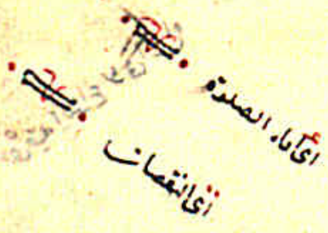
وجيب الفاضل القاآني

معياره لا يتصور الصوم بدونه ولا فساد فيه والنهي تعلق بوصفه وهو كونه يوم عيد
فلم يتقلب الطاعة المشروعة بسبب هذا الوصف معصية بل هو طاعة انضم اليها وصف
هو معصية فصار فاسدا وهذه الطريقة اختارها الامام فخر الاسلام واعترض عليها
ابو المعين فقال النهي ورد عن عين الصوم بقواعدهم الا لا تصوموا في هذه الايام الخ وصرف
الى غيره عدول عن حقيقته وذا لا يجوز الا بدليل والقول بان النهي وارد لترك الاجابة
فيه اعتراضات كثيرة مشهورة وبعد التسليم لا نسلم ان الاعراض عن الضيافة غير الصوم بل
عينه لان فعل احد الضدين بعينه ترك لصاحبه ان لم يكن بينهما واسطة كالحركة مع
السكون وان كان للفعل اضداد فكل واحد منها ترك للجميع كالقيام ترك القعود والاتكاء و
كالسلام ترك اليهودية والنصرانية وغيرها والقول بان ترك الاجابة ليس عين الصوم بل هو غير
غير مسلم لان المغايرة بين الشيئين تطلب من حيث الذات لا الجنس فان تصور وجود احدهما
بدون الآخر من حيث الذات وان كان لا يجوز الانفكاك بين جنسيهما الجوهر معين مع اعراضه
معينة متغايران لجواز تصور وجود احدهما بدون الآخر وان كان الانفكاك بين جنس
الجوهر والاعراض مستحيلا لاستحالة تجرد الجواهر عن الاعراض واستحالة قيام الاعراض
بنفسها ثم ما نحن فيه فرد هذا القبيل فان ترك الاجابة وترك الاكل والشرب في هذا اليوم
المعين شيء واحد وان كان في الجملة يتصور وجود احدهما بدون الآخر والجواب بان النهي
الوارد عن عين الصوم اما ان يكون عن الصوم اللغوي او الشرعي وليس كلا الشقين الاول والثاني
اما ان يكون منهيا عنه لكونه صوما في نفسه او لامر آخر لا سبيل الى الاول لانه مر حقا كونه
صوما عبادة فلا يجوز ان يكون من تلك الحيثية منهيا عنه وذلك لا خفاء فيه والثاني هو
المطلوب بان عين الصوم عبارة عن الامساك عن المفطرات نهارا مع النية وهذا لا يتصور
ان يكون فعلا يوم العيد وايام التشريق وفيها وبعدها واما الاعراض عن الضيافة فلا
يكون الا فيها فاني يكون احدهما عين الآخر غاية ما في الباب ان الصوم فيها يستلزم الاعراض
عنها وبه يحصل المطلوب قوله فان الصوم فيها ترك للمفطرات الثلث والاجابة هذه
الطريقة هي التي اختارها ابو المعين ومعرفتها تتوقف على معرفة مقدمات منها ان الترك
ضد متروك ويتعلق به ثواب وعقاب ومنها ان الفعل اذا كان له ضد واحد يكون فعل
كل واحد منهما تركا للآخر ومنها ان ما كان له اضداد ففعله ترك لاضداده فيجوز ان
تختلف حكم باعتبار الاضافة الى المتروك كترك المنهي عنه فانه واجب وقد يقال ويوصف
بالوجوب بالنسبة الى هذا وبالحرمة بالنسبة الى هذا آخر ومنها ان ما كان محلا حقيقة
يلحق في الحكم بالمعتدد لعارض اوجب ذلك من مصادفة المحال المتعددة او تعلق المختلف به
ومنها ان العارض مع الاصل اذا اجتمعا وامكن اعتبارهما وجب اعتبارهما ويجعل الاصل

متبوعا والعارض تبعا لاستحالة العكس وتعذر التسوية واذا عرفت هذه المقدمات فاعلم
ان الصوم في هذه الايام ترك للاكل والشرب والجماع ولاجابة دعوة الله عباده بالقرابين
وقد شرف الله تعالى هذه الامة بهذه الضيافة فوجب عليهم اجابة دعوته فكان الصوم تركا
للاجابة وللمفطرات الثلث وهو في نفسه شئ واحد غير انه بالاضافة الى الاكل والشرب عبادة
مانعة منافيها ما يتعلق به من الحكم وبالاضافة الى اجابة الدعوة منهي عنه وهو متحد في ذاته و
هذه الاضداد متعددة بلا شك فان اجابة الدعوة غير الاكل والشرب لتصور وجود هما
بدون الاجابة وكان الصوم الذي هو متحد في ذاته باعتبار الاضافة الى الاضداد متعددة
بمنزلة متعدد وباعتبار الاضافة الى الاجابة منهي وباعتبار الاضافة الى الاكل والشرب
عبادة وكان النهي باعتبار الحقيقة راجعا الى الذات وباعتبار الحكم راجعا الى ما هو مسحسن
ثم اجابة الدعوة ليست بضد اصلي للصوم لان في هذه الايام ضدة وفي جميع الاوقات ضد
الاكل والشرب فكان الصوم باعتبار الاضافة الى هذه الاضداد بمنزلة الاصل وباعتبار
الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة جعل كانه وصف وترك الاكل و
الشرب جعل كانه متبوع فبقي بالنظر اليهما مشروعا وخالف هذا الكلام في هذا المقام النهي
عنه عين الصوم بجهة والمشروع ايضا عينه بجهة وجاز ان يكون الشئ الواحد مشروعا
وحراما بجهتين مختلفتين عند عامة الفقهاء فما زاد ابو المعين على ان جعل الاعراض الذي جعله
الامام فخر الاسلام وصفا عين الصوم وسماه جهة ولذا قال صاحب البيان ليس بين الطريقتين
مغايرة في التحقيق هذا ويرد على المصنف انه اختار هذه الطريقة هنا مع انه اختار فيما سبق
طريقة فخر الاسلام وقد خطر ببالي ان الصوم في هذه الايام اذا كان عبارة عن مجموع ترك
المفطرات الثلث وترك الاجابة فكونه منهيا باعتبار ترك الاجابة ليستلزم ان يكون الصوم
فيها قبيحا لعينه بناء على ان ترك الاجابة ليس غير الصوم بل عينه كما زعم ابو المعين فيكون الصوم
فيها باطلا لا فاسدا وهو خلاف المذهب على ان ترك الاجابة بمنزلة الوصف على هذا التقدير
تكلف وتعسف كما لا يخفى فالحق احق ان يتبع وهو طريقة فخر الاسلام وعليها جمهور علماء
الاعلام جعل الله سعيهم مشكورا وعلمهم مبرورا قوله فلا يلزم بالشروع في ظاهر
الرواية لان الشروع فيه منهي بالمعصية وهو ترك الاجابة وما اتصل بالمعصية وجب
قطعه شرعا وما وجب قطعه شرعا لا يجب على القاطع شئ لانه بارمها جانب الحق فيبرأ
عن العهدة وروى بشر بن الوليد عن ابي يوسف انه يلزم القضاء بالشروع فيه كذا في
الاسرار والكشف وفي المبسوط لا قضاء عليه عند ابي يوسف وعندهما عليه القضاء لان الشروع
كالنذر كالشروع في الاوقات المكروهة قوله وصحة النذر به لانفصال المعصية عنه
يعني ان النذر يصح لانه نذر بالطاعة والنذر بالطاعة جائز بالاجماع وانما وصف


اي بين طريقة فخر الاسلام وطريقة ابي المعين

وصف المعصية متصل بذاته فعلا واما باسمه ذكرا وهو حال النذر فلا معصية
فعند تصور المعصية لا نذر وعند النذر لا معصية فيصح النذر وهذا ظاهر الرواية
وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لو اضاف النذر الى يوم النحر لم يصح نذره ولو اضاف الى الغد والغد
يوم النحر صح نذره والفرق انه صرح في نذره بما هو منهي عنه وفي الثاني لم يصرح لانه قال غدا
وهذا كما لو قالت امرأة لله علي صوم يوم حيضي لم يصح النذر ولو قالت غدا والغد يوم
حيضها صح النذر وجوز ظاهر الرواية عنه ان الحيض وصف امرأة لا وصف اليوم و
قد ثبت بالاجماع ان طهارتها شرط لاداءه فلما علقت النذر بصفة لا تبقى معها اهلا لاداءه
لم يصح لانه لا يصح الا من الاهل كالرجل يقول لله علي ان اصوم يوما اكلت فيه كذا في التقرير والبيان
وبهذا علم ضعف قول المص حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه فقال لله علي صوم يوم
النحر لم يصح نذره في ظاهر الرواية لان عدم صحة النذر على رواية الحسن وظاهر الرواية
قوله والصلوة في المنهية دونه فتضمن بالشروع ولا تصلح له وفوقها في المعصية اه
والحاصل ان اتصال الفتح بالمشروع على ثلثة اوجه كامل ووسط وناقص فالكامل في
الصوم في الايام المنهية لانه بطريق الاتصاف فلذلك لم يضمن بالشروع ولم يتأد به الكامل
والوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة اذ اتصال الفتح بها اقل بالنسبة الى الصوم
واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض المغصوبة فلذلك لا يتأدى به الكامل ويضمن
بالشروع واما الصلوة في الارض المغصوبة فالفتح فيها اقل من القسمين فلذلك ثبت فيها
الكراهة ولم يوجب الفساد ولا النقصان لان الفتح فيها على طريق المجاورة المجردة قوله
لكونه ظرفا فقط يعني لا معيار لها فلا يؤثر بالفساد وخلا الصوم فان قيل المكان ظرف
لها وجبان لا يؤثر في النقصان ايضا فان فساد الظرف لا يؤثر في فساد المظروف كالصلوة
في الارض المغصوبة وانتم تقولون بنقصانها قلنا اثر النقصان ليس باعتبار كونه ظرفا
بل لانه سببها وفساده يؤثر في فساد المسبب لا محالة الا انه لما كان مجاورا ولم يكن
وصفا اثر في النقصان وفائدة النقصان تظهر في عدم تادية الكامل به لانه وجب كاملا
لا يتادى ناقصا وفائدة عدم الفساد تظهر في الضمان بالشروع بخلاف الصوم فانه يقوم
بالوقت ويعرف به لكونه معيارا فازداد الاثر فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع في ظاهر
الرواية واما الصلوة في الارض المغصوبة فان النهي عنها متعلق بما ليس بوصف فلم
يؤثر في الفساد ولا في النقصان وههنا بحثان وجيهان احدهما ان النقصان لا يمنع
الجواز كالكراهة بدليل ان ترك بعض الواجبات في الاداء والقضاء يخرج عن العهدة
فينبغي ان يتادى بها الكامل كالصلوة في الارض المغصوبة والجواب انه انما لا يمنع الجواز اذا
كان فيما لم يدخل تحت الامر لعدم الاخلال بالمأمور به واما اذا كان راجعا الى نفس المأمور به


اي باعتبار الصدرة
اي النقصان

اصلا او وصفا فلا نم عدم المنع فانه يخل بالمامور به والوقف في الصلوة داخل تحت
الامر بالدلائل القطعية فالنقصان فيها يمنع الجواز كوصف الرقبة في رقبة كفارة اليمين
فاما واجباتها فلم تدخل تحت الامر بثبوتها باخبار الآحاد التي لا يزاد بها على الكتاب
فتوجب العمل لا العلم فقوته لا يؤثر في منع الجواز كفوات صفة الايمان في رقبة كفارة اليمين
اذ المامور به كامل اصلا ووصفا وثانيهما ان هذا الكلام انما يستقيم على تقدير ان يكون
الوقت سببا للثقل لانه كلا منافيه والثقل ليس بموقت ولا المامور به والجواب التزام
ان الوقت سبب للثقل وذكر في ذلك وجهان الاول ان ارادة الكل زمان نعمة تستدعي شكرا
وكان ينبغي الاشتغال بالشكر الا ان الشكر رخص بالايجاب في البعض فاذا انذر او شرع
فقد اتى بما هو العزيمة والثاني ان الوقت لما كان سببا للفرائض الحق الثقل بها فجعل الوقت
سببا له لما انه يجب بفعل العبد وهو الشروع او النذر وايجاب العبد معتبر بايجاب
الشرع والوقت سبب فيما يوجبه الشرع فكذلك فيما اوجبه العبد بدليل انه لو شرع
في النفل في الوقت المكروه ثم افسده وجب القضاء لا في وقت مكروه كما في الواجب بايجاب
الشرع **قوله** تذنيبه قال بعض المحققين التذنيب جعل الشيء تاليا لشيء غير مفارق له
وهل هو عربي او مصنوع اهل التدوين لم نجده في كتب اللغة وفي عبارة الصحاح ذنب
عامته اذا جعل له علامة وهو ايضا يناسب المقام والذنابة بالضم التابع وفي تسميته
البحث تذنيبا لاذنابة اشارة الى ان هذا البحث ليس تابعا للامر والنهي في حد ذاته انما
صار تابعا لهما لجعل المصنف منه **قوله** واعلم انهم اختلفوا اعلم ان مسئلة الامر والنهي
في حكم ضد هما عظيمة وقد اختلف الاصوليون فيها اختلافا لا بد من تحرير محل النزاع فيها
وتقرير اقوالهم فنقول لا نزاع في ان الامر بالشيء نهي عن ترك ذلك الشيء بالتضمن ان
تحريرا ان كان الامر للوجوب ونهي كراهة ان كان للندب فاذا قال صم يلزم لا تترك الصوم
وانما النزاع في ان الامر هل هو نهي عن ضده الوجودي مثلا هل قولك اسكن عين قولك
لا تتحرك بمعنى ان المعنى الذي عبر عنه باسكن عين ما عبر به بلا تتحرك فيكون عبارتان
لافادة معنى واحد ام لا لا في ان صيغة اسكن عين صيغة لا تتحرك فانه ظاهر الفساد
لم يذهب اليه احد فذهب بعض الشافعية والقاضي ابو بكر اولا الى ان الامر بالشيء
عين النهي عن ضده بالمعنى المذكور وقال القاضي اخرا وكثير من الشافعية وبعض
المعتزلة ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده لانه عينه اذ اللازم غير الملزوم وذهب
امام الحرمين والغزالي وكثير من المعتزلة الى انه لا حكم لكل واحد منهما في ضده اصلا بل هو
مسكوت عنه ومنهم من اقتضى فقال الامر بالشيء عين النهي عن ضده او يستلزمه وليتجاوز
ومنهم من تجاوز الى الجانب الآخر وقال النهي عن الشيء عين الامر بضده او يستلزمه وقال

وقال ابو بكر الجصاص وهو من عامة العلماء من اصحابنا واصحاب الشافعي واهل الحديث
ان الامر بالشيء نهي عن ضده اذا كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهي عن الكفر واذا كان له اضداد كالامر
بالقيام له اضداد من القعود والركوع والسجود والاضطجاع يكون الامر به نهيا عن جميع اضداده
وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير معين وفصل بعضهم بين امر الايجاب والندب فقال
امر الايجاب يكون نهيا عن ضد المامور به واضداده كونها ما فوتا عن فعل الواجب وامر الندب
لا يكون كذلك فكانت اضداد المندوب غير منهي عنها لا نهي تحريم ولا نهي تنزيه ولم يفصل
جعل امر الندب نهيا عن ضده نهي ندب حتى يكون الامتناع عن ضد المندوب مندوبا كما يكون
فعل المندوب مندوبا واما النهي عن الشيء فامر بضده ان كان له ضد واحد بانفاقهم كالنهي عن الكفر
امر بالايمان وان كان له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالاضداد
كلها كما في جانب الامر وعند عامة اصحابنا وعامة اصحاب الحديث يكون امرا بواحد من
الاضداد غير معين ثم ذهب بعض المعتزلة منهم عبد الجبار وابو الحسين الى ان الامر بالشيء يوجب ضده
وقال بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده وقال بعض الفقهاء يدل
على كراهة ضده وقال بعضهم يوجب كراهة ضده واختار القاضي الامام ابي زيد وشمس
الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهم انه يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يوجب ان يكون ضده
في معنى سنة مؤكدة وذكر صاحب القواطع ان المسئلة مصورة فيما اذا كان الامر بالشيء يوجب تحصيل
المامور به على الفور فاما اذا كان الامر على التراخي فلا يظهر لمسئلة هذا الظهور وهكذا ذكر
شمس الائمة وابو اليسر ايضا وذكر عبد القاهر البغدادي ان الامر بالشيء انما يكون نهيا عن ضده
اذا كان المامور به مضيق الوجوب بلا بدل ولا تخيير كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا
يكون نهيا عن ضده كخصال كفارة اليمين واحدة منها واجبة مامور بها غير منهي عن تركها
بجواز تركها الى غيرها تقريرا لاقوال في هذا الباب ولما لم يتعرض المصنف لايراد ادلة المخالفين
والجواب عنها اقتصرنا على هذا خوفا عن الاطناب بما هو خارج عن الكتاب **قوله** الامر بالشيء
يستلزم تحريم ضده ان فوت المامور به والا فالكراهة ذكر في المغني ان الامر بالشيء يقتضي
كراهة ضده لانه ثابت بمقتضى حكمه فكان دون الثابت بالصريح يعني ان استلزام الامر
للنهي ثبت باقتضاء النص لا بالعبارة ولا الاشارة والدلالة وذلك ظاهر وما ثبت بالاقتضاء يكون
ضروريا فيقدر بما يندفع به الضرورة وهو الكراهة لانه دون الثابت بصريح النص
كذا قال الشلبي في شرحه وانكر الشيخ ابو المعين على من قال الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده
حيث قال في التبصرة في مسئلة الاستطاعة عند ان بعض المتاخرين من ديارنا ذكروا ان الامر
بالشيء يقتضي كراهة ضده ولا اقول انه نهي عن ضده ولا اقول انه يدل ولست ادري ما اذا
كان دليل التوعد على تارك المامور به لا دليكا به ضد المنهي عنه وهو التراخي

هو فعل كما هو مذهب جميع اهل القبلة ام لا فعدام ما امر به وغير فعل كما هو مذهب ابي
هاشم فان كان الوعيد متوجها لاعدام المامور به كما قاله ابو هاشم فاي حاجة الى اثبات
الكراهة في الضد للوعيد اذ هو متوجه بدونه وان لم يكن بد لتوجه الوعيد من فعل محظور
ترتكبه وذلك فعل الترك فكيف يزعم بتوجه كل الوعيد لتارك الفرائض وثبوت العقوبة
بمباشرة فعل مكروه ليس بمحظور وهذا مما ياباه جميع اهل العلم اجاب عنه صاحب
الكشف بان الضد انما يجعل مكروها اذا لم يكن الاشتغال به مفوتا للمامور به فاما اذا
تضمن الاشتغال به تفويته فلا محالة يحرم بالنظر الى التفويت ويصير سببا لتوجه الوعيد
واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم النحر وقد يجاب ايضا بانا سلمنا
ان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه لكن المكروه لا يعاقب عليه ولكن المعاقبة ههنا ليست باعتبار
فعل الضد الذي هو مكروه بل باعتبار ترك المامور به الذي هو حرام فان الشيء قد يكون
مكروها باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه اذا ضاق وقت العصر فتركها المكلف
وعاقد صلوة اخرى ففعل هذه الصلوة مكروه والمصلي يعاقب على ترك الفرض لا على فعل
هذه الصلوة ولكن يرد عليه انه ان اراد بهذا الاقتضاء الاصطلاحي وهو ان يكون اللامر صحيحة
الا به فليس كذلك فان الامر في نفسه صحيح لا يحتاج الى تقدير ما ذكر وان اراد به ان موجب
الامر ذلك فهو ايضا ليس بصحيح وهو ظاهر فان موجبه الوجوب لا كراهة ضده وان اراد به
معنى آخر فلا بد من تصويره مع انه غير متعارف كذا في شرح المغني ويمكن ان يقال ان هذا الاقتضاء
على خلاف الاقتضاء المصطلح لصحة الشيء اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد به ثابت
بطريق الضرورة غير مقصود كما ان المقتضي ثابت بالضرورة فكان شيء منهما بمقتضيات الشرع من
حيث ان كل واحد منهما ثابت بالضرورة **قوله** للكف • اي عن المقدرات الثلث **قوله** دون
الحرمة • قال في شرح المغني ان تحريم الضد لما لم يكن مقصودا بالامر لانه لم يوضع له بل انما
يثبت بطريق الاقتضاء كان الاشتغال الى غير المامور به مكروها لا حراما ولا يكون مفسدا
للمامور به ما لم يكن الاشتغال بالضد مفوتا للمامور به فح يحرم لان تفويت المامور حرام
فصار الحاصل انه اذا وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة
الاخر وحرمة احدهما توجب وجوب الاخر لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث التفويت
فان لم يفوت يكون فعله مكروها فان مشابهة المنهي عنه توجب الكراهة ففعل هذا المصلي
اذا قعد ثم قام في الصلوة لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به ما هو الواجب
بالامر وهو القيام الى الركعة الثانية بعد السجدة الثانية لانه لا يمكنه الاتيان به بعده و
لكنه يكره القعود بعد الفراغ من السجدة الثانية لاستلزامه تاخير الواجب ولا يكون
مفسدا الا اذا اتى القيام اصلا قال صاحب التحقيق سياتي هذا الكلام ينزع الى ما ذهبت اليه

والا كره اذا رمى صاحب جبيرة ايضا فقال بعض المشايخ ينبغي
ان يقتضي كراهة ضده وهو خلاف الرواية فانه لو ترك
العمامة حتى برأ رمضه ولا امتناع عن تحصيلها حرام يعاقب
عليه ومكروه لا يعاقب عليه كذا في

فانه حرام وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة وهو مما
لا عبادة باعتبار ترك الكف عما عرف كونه
لا ينبغي استحقاق العقوبة بكل ما لا نفس على ما عرف

اي على قول الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده

العامة على التحقيق لانهم بنوا حرمة الضد على فوات المامور به ايضا كما بناه في الاسلام
ومن تابعه فلا يظهر الخلاف في معرض الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق
مثل الصوم فيفوت المامور به بالاشتغال بضده في اي جزء حصل من اجزاء الوقت فيحرم بالاتفاق
والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت
بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكروها على ما اختاره في الاسلام وينبغي ان
لا يكون مكروها اذا لم يكن التاخير مكروها لعدم تاديته الى امر حرام او مكروه فاما
الامر المطلق فعلى التراخي عندنا كالموسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيق فلا يحرم
الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ما اختاره في الاسلام وكان ينبغي ان يكون الكراهة
على كراهة التاخير كما قلنا وعند بعضهم يحرم الضد لفوات المامور به والخلاف في التحقيق
راجع الى ان الامر المطلق على التراخي ام على الفور ولم ينكشف لي سر هذه المسئلة قال صاحب
الميزان هذا فصل مشكل الى ههنا كلامه ويمكن ان يقال انه انما تشاهد الاشكال باعتبار انه
حمل التفويت على التفويت عن الوقت كما يظهر من كلامه ولكن الاظهر من كلام فخر الاسلام
انه اراد بالتفويت ما يكون مخلا لركن من الاركان او لشرط من الشرائط وهذا اعم مما ذكره
وهو منحصر على المضيق فانه يتحقق تارة في المضيق وتارة في الموسع بعد الشروع فانه موسع
في الواجب الموسع في اول الوقت كاول وقت الظهر مثلا يتعين عليه الاداء لتقرر السببية
فيما يلي ابتداء الشروع فيحرم عليه افساده لان ابطال العمل حرام في التطوع بعد الشروع
حتى وجب اتمامه والقضاء بافساده في الفرض اولى وكل شيء يكون مفوتا ومفسدا
لهذا الفرض الذي شرع فيه كالافعال المنافية للصلوة تكون حراما ومما لا يكون مفوتا له
كالقعود يكون مكروها فعلم ان التفويت تارة يكون في المضيق واخرى في الموسع بعد الشروع
والفوت كما يتصور في الموسع يتصور في غيره فظهر ان هذه المسئلة ليست براجعة الى
مسئلة الفور والتراخي **قوله** والنهي عنه وجوب ضده ان فوت عدم الممنوع والا فيحمل
السنة المؤكدة • يعني عدم ضد المامور به ان كان مفوتا للمنهي به يكون واجبا والا فقد يكون
سنة مؤكدة وقد لا يكون وقال صاحب التنقيح وان لم يفوت فالنهي يقتضي كونه سنة مؤكدة
وقال صاحب المنار والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبه يعني مؤكدة
قريبة من الواجب والمفهوم من كلامهما الاستلزام وليس كذلك فلذا قال الص • ولا يستلزم
ردا عليهما وهذا ظاهر **قوله** اختلف في كون المطلق والمقيد قسما الخاص • قال في جامع
الاسرار المطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي من غير قيد والمقيد هو الدال عليها
مع قيد كذا في المحصول وهو معنى قولهم مشايخنا المطلق هو المتعرض بالذات دون الصفات
لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو الدال على الذات مع صفة زائدة اما بالنفي او بالاثبات

فان لا يكن الكراهة بعدم كراهة التاخير

فما حب التحقيق

وبهذا يظهر الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة
مع التعرض لكثرة ما يصلح له والخاص هو الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس متعرضا
لما سوى الحقيقة وعند بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي لا فرق بين الخاص و
المطلق قوله والمختار انهما قسمان منه • يعني ان الخاص والعهد في على الراوي واعلم ان صاحب
التنقيح ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما كما صرح به صاحب التلويح
وكذا ذكرهما الشيخ ابن الحاجب في مختصره عقيب العام والخاص لانهما قريبان منهما نص عليه المحقق
في شرح المختصر وبهذا علم ان ما نسبه الفاضل التفتازاني الى صاحب التنقيح لم يصرح بانهما منه واظن ان ما نسبه الفاضل اليه
فرية ما فيها مرية قوله محتملة لخصوص كثيرة • مما يندرج تحتها مشتركة كذا قال المحقق
يعني ممكنة الصدق على خصوص كثيرة فالخصوص المندرجة تحت مفهومه كلي وانما فسر الشايع
بالخصوص نفيا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي هي
وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهومات • فخرج به احكام المعارف • اراد بها
ما سوى المعهود الذهني مثل اشتر اللحم فانه مطلق نص عليه العلامة التفتازاني في حواشي
شرح المختصر لانها اعني اقسام المعارف ليست بحقيقة محتملة لخصوص وقد اخرجها المحقق
بقوله من غير تعيين حيث قال في التعليل لما يفيد التعيين شخصا نحو زيد وهذا او حقيقة
نحو الرجل واسامة او خصصه نحو فصوص فرعون الرسول او استغراقا نحو الرجال قوله فخرج به
العام • ولو لكرة نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم اليه من كل والنفي صار للاستغراق وانه
ينافي الشيوع بما ذكرنا من التفسير كذا قال المحقق في شرح المختصر وفيه نفي لما زعم الآمدي من
ان المطلق هو النكرة في سياق الاثبات قوله والمقيد هو الخارج عن الشيوع بوجه ما •
قال المحقق المقيد هو ما يدل على شايع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات كلها وقد
يطلق المقيد على معنى آخر وهو ما اخرج من شايع بوجه من الوجوه هذا ويرد عليه ان
اطلاق المقيد على جميع المعارف والعمومات ليس باصطلاح شايع وانما الاصطلاح هو
الثاني اعني ما اخرج من شايع ولذا عرف صاحب التلويح بالثاني وقلده المصنف كرقبة مؤمنة
فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات فقد اخرجت عن الشيوع بوجه ما من حيث
كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشيوع عنها وقيدت بالمؤمنة فكانت
مطلقة من وجه مقيدة من وجه فبين هذا التعريف للمقيد وتعريف المطلق عموم من وجه
لصدق الاول دون الثاني في مثل هذا الرجل وصدق الثاني دون الاول فيما لم يخرج من الشيوع
بوجه مثل رقبة وصدقهما معا على رقبة مؤمنة لانه شايع في جنسه من حيث انه رقبة
مؤمنة ومقيد بالنسبة الى مطلق الرقبة لانه اخرج من شيوعه بوجه قوله المطلق على
اطلاقه • قيل قولهم المطلق يجري على اطلاقه ينافي قولهم المطلق ينصرف الى الكامل فان

فان انصرافه الى الكامل بناء في قولهم المطلق يجري على اطلاقه فان من الاجراء على الاطلاق تفهم
الا يقيد بعض الافراد فاذا انصرف الى الكامل فقد قيد بعض الافراد واجيب بان قولهم مطلق
ينصرف الى الكامل فيما اذا انبأ اللفظ عنه كالرقبة السليمة مثلا فان الرقبة عبارة عن البدن
والبدن موجود في كل وجه فحينئذ ينصرف الى الكامل وقولهم المطلق يجري على اطلاقه فيما اذا لم
ينبئ اللفظ عنه كالرقبة المؤمنة فان الرقبة لا تنبئ عن الايمان فلم يقيد الرقبة به ويجري
على اطلاقه فاندفع التناقض وقد يقال اللفظ اذا كان متواطئا يحمل على اطلاقه واذا
كان مشككا ينصرف الى الكامل فلا منافاة واقول قد ذكر في الاسلام في موضع اقتضاء
الامر المطلق صفة الحسن ان كان الامر يقتضي كل صفة لما مور به وقال في باب النهي واما النهي
المطلق عن التصرفات الشرعية فيقتضي فيها المعنى في غير المنهي عنه لكن متصلا حتى يبقى
المنهي عنه مشروعا مع اطلاق النهي قال صاحب التقرير اي مع كونه كاملا وقال صاحب
البيان اي كمال النهي لان المطلق كامل ثم قال المطلق من كل شيء يتناول الكامل منه وقال صاحب
التقرير فتسلم في هذا الفن قولهم المطلق ينصرف الى الكامل اذا عرفت هذا فنقول قولهم
المطلق يجري على اطلاقه معناه المطلق يجري على كماله وهذا يوافق قولهم المطلق ينصرف الى
الكامل واذا ثبت هذا المقال تبين لك حقيقة الحال يجب لا يبقى الى الانكار مجال ويندفع
ما قيل وما يقال قوله حمل المطلق على المقيد • فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييد المطلق بذلك
القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكر من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة
قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فايجابه وان كان منفيا
فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فقيدا يجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن
صاحب التنقيح ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيده ما سواء كان هو المذكور في المقيد
او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده وبقيده ما بدليل انهم
اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السلامة
وفيه نظر لان الحمل على هذا المعنى بعيد على ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق
على المقيد كما في التلويح قوله وان اتحدا • فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا
حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا
من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وانما هو نبذ كره • الخص وان كان مثبتا • فاما ان يختلف
الحادثة او تتحد • فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فالاحمل • خلافا للشافعي • هو يقول
ان الرقبة في كفارة القتل مقيدة بوصف الايمان فاوجب عدم الجواز عند عدمه فيتعدى
هذا الحكم الى سائر الكفارات لانها جنس واحد اذ كل واحدة منها تحرير في تكفير قوله فان
كان الاول • وهو ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب • فالحمل عندنا حيث يجري كل

عن القرينة الدالة على ان المامور به حسن لعينه او لغيره
وهو ما عرى عن القرينة الدالة على ان المنهي عنه قبيح
لعينه او لغيره

اي تعليل خروج المعارف
في بعض المقيد

منها على سننه كما في صدقة الفطر فانه يجب اداؤها عن العبد الكافر بالنص المطلق وهو قوله ادوا عن كل حر وعبد وعن العبد المسلم بالنص المقيد بالاسلام وهو قوله ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لانه لا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء اسباب متعددة توجب الجمع بين النصين والعمل بكل واحد منهما من غير حمل قوله وان كان الثاني وهو ان يكون الاطلاق والتقييد في الحكم يعني اذا وردا في حادثة واحدة في حكم واحد يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات وتحقيق قدر التقييد ههنا ان ثبت زيادة على المطلق بقراءة ابن مسعود ونحوها وهي مشهورة يجوز الزيادة بها فاجتمع المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على المقيد اجماعا لان الحكم لا يقبل وصفين متضادين بان يجب متتابعا وغير متتابع وبهذا يندفع ما قيل انتم قيدتم الصوم بالتتابع في كفارة اليمين حملا على كفارة القتل والظهار وهذا ينافي مذهبكم قوله لامتناع الجمع بينهما لان الاطلاق والتقييد ضدان فلا يجتمعان في شيء واحد فلو عمل بالقراءتين يلزم اشتراط التتابع وعدم اشتراطه او يكون صوم ستة ايام ثلثة بالمطلق وثلثة بالمقيد وهو خلاف الاجماع فعلم ان المراد من المطلق المقيد ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن بان يقول بجواز الامرين عملا بهما وفائدة القيد اظهار كون التتابع مستحبا ولم يلزم منه الجمع بين الضدين لان المكلف مخير بينهما والواجب التخيير له وجود في الشرع فلا يجوز ابطال صفة الاطلاق قوله الشافعي يحمل المطلق على المقيد قال الشافعي ان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات ويحمل على المقيد بصفة من الصفات سواء ورد في سبب او شرط او حكم او حكمين في حادثة واحدة او في حادثتين لان مطلق ساكت عن العوض لذلك الوصف محتمل له والمقيد ناطق به محكم فيه وابدا يحمل المحتمل على المحكم ويرجح الناطق على الساكت قوله لامكان العمل بهما في غيره يعني ان الاطلاق امر مقصود لانه ينبئ عن التوسعة على المكلف كما ان التقييد امر مقصود ينبئ عن التضييق فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال احدهما بالاحرى اما الامكان في حادثتين فظاهر وكذا في حادثة واحدة يجوز ان يكون التوسعة مقصودا للشارع في حكم حادثة والتضييق مقصودا له في حكم اخر في تلك الحادثة كالصوم والاطعام في كفارة الظهار فلا يجوز ابطال احدهما بالاخر قال الله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فيه تنبيه على ان العمل بالمطلق واجب لان الله نهى عن السؤال عن المسكوت عنه والوصف في المطلق مسكوت عنه فكان في الرجوع الى القيد مع امكان العمل بالمطلق اقدام على هذا المنهي عنه والى هذا اشار ابن عباس رض حيث قال ائتموا ما ائتمكم الله وانتهوا ما انتهاكم الله اي اتركوه على ابهامه فان الاستقصاء شوم والمطلق

والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد فلا يحمل عليه واعلم ان ورود المطلق والمقيد على وجوه ستة الاول ان يكونا في السبب كما في نفي صدقة الفطر وفي الشرط كقولك ان لم اتكلم الا بشهود فقولك ان لم اتكلم الا بولي وشاهدي عدل والثاني ان يكونا في حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا كما في كفارة اليمين والثالث ان يكونا في حكم واحد في حادثة واحدة نفيا كما لو قيل لا تعتق مدبرا ولا تعتق مدبرا كافرا والرابع ان يكونا في حكمين في حادثة واحدة مثل تقييد صوم الظهار بكونه قبل التماس واطلاق اطعامه في ذلك والخامس ان يكونا في حكمين في حادثتين كتقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل واطلاق الاطعام في كفارة الظهار والسادس ان يكونا في حكم واحد في حادثتين كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالايمان في كفارة القتل واتفق الكل على ان الاول يحمل المطلق على المقيد في الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاة في الجمع بينهما وذكر بعض الشافعية ان الحمل في الرابع واجمعوا على وجوب الحمل في الثاني واختلفوا في الاول والسادس فعند جمع الشافعية وبعض اصحابنا الحمل واجب في الاول من غير حاجة الى قياس وعند عامة اصحابنا لا حمل فيه واتفق اصحابنا في السادس على انه لا يحمل المطلق على المقيد فيه وعند الشافعية يجب الحمل لكنهم اختلفوا فقال بعضهم يحمل بموجب اللغة من غير نظر الى قياس وجعلوه من باب الحذف وقال المحققون منهم انه يحمل على المقيد بقياس مستجمع لشرائطه وهذا هو الصحيح عندهم كذا في شرح المغني قوله لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ واعلم ان العموم من عوارض اللفظ حقيقة فاذا قيل هذا اللفظ عام صدق على سبيل الحقيقة واما في المعنى فاذا قيل هذا المعنى عام فهل هو حقيقة فيه من مذاهب الاول انه لا يصدق حقيقة ولا مجازا والثاني يصدق مجازا وهو اختيار بعض مشايخنا وهو المختار على ما في الفصول والثالث يصدق حقيقة كما في الالفاظ قال المحقق في شرح المختصر وهو المختار واختار الصفار من عوارض اللفظ واوصافه دون المعنى فانه لا يجري فيه عند المتاخرين من مشايخنا ولذا قال فخر الاسلام بعد ما نقل تعريف العام للخاص اعني ما ينتظم جمعا من الاسماء او المعاني ان قوله او المعاني سهو منه او ماول لان المعاني لا تتعدد الا عند اختلافها وتغايرها وعند اختلافها وتغايرها لا ينتظمها لفظ واحد بل يحتمل كل واحد منها على الانفراد وهذا ليس بمشترك وقد ذكر بعد هذا ان المشترك لا عموم له فثبت انه سهو او ماول وتاويله ان المعنى الواحد لما تعدد محله سمي معاني مجازا لاجتماع محالها لكن كان ينبغي ان يقول والمعاني فالصحيح انه سهو قال صاحب التقرير هذا كلام في غاية الصحة والسداد لكن اشتبه على اكثر الناس فانهم تحيروا الى ابد الدهر فارقوا بين الشيء والخصب مثلا في جواز عموم الاول دون الثاني مع ان كل واحد منهما يتناول افرادا باعتبار معنى هو الوجود في الاول وهو تيسر الاصابة في الثاني ولا علينا ان نوضح ذلك وذلك ان ترتيب احكام الشرع انما هو على الامور الموجودة في الخارج فما ليس بموجود منها فيه لا يترتب عليه حكم الشرع بحكم النقيض والعام لا بد

الذي يسبق الى الفهم معناه كقولك رجل والذاكر زيد الفقيه كثيرا والذاكرات

تجمعهن في قبيل الطوائف فما المحال على العمل

ز كثرة وهي انما تكون بالافراد فان كانت خارجية وهي بحيث اذا اطلق عليها اللفظ كانت
مرادة كافراد مسلمين والشئ فهو العام عندهم حقيقة وان كانت ذهنية ولا تحقق لها في الخارج
فحيث هي لا في ضمن الحال اذا اطلق اللفظ عليها لم تكن مرادة بل لاحظة في الارادة فليست بعامة
عندهم كالانسانية والخصب فان عند الاطلاق على انسانية زيد وخصب شئ معين لم يكن
المعنى المفروض مرادا بل لاحظ في الارادة واعتبار ذلك علما يبطل الاستدلال بعبارة بعض العمومات
لان الاستدلال بها بما سيق له لا بما دخل فيه فان ذلك بطريق الاشارة فلم يعتبر وفي الاول الفرق
بين قولهم العام المعنوي وقولهم المعنى لا عموم له ان المراد من قولهم العام المعنوي هو الكلي الطبيعي
ومن قولهم المعنى لا عموم له الكلي بقيد كونه كليا والماخذ واحد وهو ان احكام الشرع انما تترتب
على الامور الموجودة والكلي حيث هو كلي لا تحقق له في الخارج فلا يكون معتبرا بخلاف الكلي
الطبيعي فانه موجود في ضمن الاشخاص والذي وقع منها اولى لكونه اقرب الى القواعد واوفق
للاصطلاح قوله وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف • ذهب صاحب البديع ف
مشايخنا الى ان العموم من اوصاف المعنى وجعل اطلاق العموم على اللفظ بطريق الفرض وقيد نظر
لان استدلال القوم فيما نحن فيه من نظم الكتاب فجعلوه اصلا للتوقف اعني عليه وان كان في الواقع
وسيلة اليه فاطلاق العموم على المعنى ليس بمناسب لاوضاع القوم وهذا لان العموم باعتبار
ارادة المتكلم للمعاني والالفاظ وسيلة لبيان مراده واما بالنسبة الى السامع فهو باعتبار الالفاظ
لان ارادة المتكلم امر باطن لا يدرك الا بالفاظه كما لا يخفى قوله والجمع المنكر المعتبر في العام
عندنا في الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء
وجد في الاستغراق اولا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا اولا والاصل اشتراط الاستغراق
متابعة لصاحب التنقيح وهو اختيار المحققين على ما قال صاحب التلويح فيكون الجمع المنكر واسطة
بين العام والخاص فلذا اخره عن تعريف العام فليتامل قوله وحكمه اي حكم العام وهو الاثر
الثابت به قوله اختلف في حكم العام فحيث هو عام • اعلم ان اهل الاصول اختلفوا في العام
قبل الخصوص على ثلثة اقوال اختص كل فريق باسم خاص اصحاب التوقف واصحاب الخصوص
واصحاب العموم ثم اصحاب العموم فريقان فريق قالوا بانه يوجب الحكم فيما يتناوله ظنا وهو قول
الشافعي وشايخ سمرقند حتى قالوا بان القياس وخبر الواحد يصلح مخصصا له ابتداء وفريق قالوا
بانه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كانه نص على كل فرد من افراده العموم وهذا مذهب العراقيين من
اصحابنا كالكرخي والجصاص وجمهور المتاخرين كالقاضي ابي زيد وفخر الاسلام وهو قول اكثر
المعتزلة وذكر عبد القاهر البغدادي في كتابه ان هذا مذهب ابي حنيفة واصحابه ويدل عليه مسائلهم
وهذا هو المختار اما اصحاب التوقف فهم الذين توقفوا في حق العمل والاعتقاد كهاتة من جملة
الاشعرية وبعض الفقهاء محتجين بان العام مجمل في معرفة المراد منه حقيقة لاختلاف اعداد

اشتراط هذا مستفاد من مختار العراقيين وعامة اصحابنا
الشافعي واما عند اكثر مشايخ ما وراء النهر فليس بشرط

وجه التامل ان الاشارة انما تكون الى الجمع المنكر فيما
ينبغي ان يقول بعدم الاستغراق فيه واما عند من يقول
باستغراقه فهو عام عنده

اعداد الجمع اذ لفظ العام يطلق على الثلثة والاربعة والخمسة وما فوقها حقيقة لعدم
التعريف عليه واذا كان البعض مرادا منه لا محالة وهو غير معلوم لان اعداد الجمع مختلفة
وليس البعض اولى من البعض لاستواء الكل في معنى الجمعية فلا يمكن معرفته بالتامل في
صيغة اللفظ فيكون بمنزلة المجمل فيجب التوقف حتى ياتي البيان واما اصحاب الخصوص فشرذمة
من الواقفية الا انهم قالوا الاوجه الى التوقف راسا لانه يؤدي الى اهمال اللفظ الموضوع
مع امكان العمل به فلا بد ان يثبت به شئ من مجملاته ثم تناول اللفظ الاخص وهو الثلثة
في الجمع والواحد في الجنس متيقن اريد به الخصوص او العموم وتناوله للعموم محتمل والعمل
بالمتيقن اولى من العكس قوله لاجماع اهل اللسان • دليل على المذهب المختار وبيان ذلك
ان الامة اجمعت على تعميم الحكم بتعميم الصيغة فان الصحابة ومن بعدهم من ائمة الدين قد
احتجوا بالعمومات • وقالوا بعموم الحكم لعموم الصيغة من غير توقف ولا حمل على الادنى
كقول ابن مسعود ان الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بوضع لا بابعد الاجلين • كما قال علي رض
توفيقا بين الايتين احديهما في سورة البقرة وهي قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن • لان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة
النساء الطولى • وقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها
باربعة اشهر وعشر سواء كانت حاملا او لا وقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن يدل على
ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل ابن مسعود رض قوله و
اولات الاحمال ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما تناوله لا يتناوله وهو ما اذا توفي عنها
زوجها وتكون حاملا لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل و
الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار عدة الحامل
المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل
باربعة اشهر وعشرا لا يكون منسوخا واعلم ان المراد بسورة النساء الطولى التي تعد
سورة ال عمران وبسورة النساء القصرى سورة الطلاق لا سورة البقرة اولا ما نزلت
في المدينة وسورة النساء نزلت بها في السادسة وسورة الطلاق في الثالثة عشرة
المتاخر عن المتاخر عن الشئ متاخر عن ذلك الشئ وبهذا ظهر انه لا حاجة الى حمل سورة
النساء الطولى على سورة البقرة بناء على ان الاية الاولى فيها كما حمل المص في حواشي التلويح
قوله وقول عثمان وفي المعنى روي عن علي رض انه قال في تحريم الجمع بين الاختين وطئا
بملك اليمين احلتهما اية وحرمتهما اخرى والحرمة اولى قال القاضي ووافقه عثمان رض

في هذا الاستدلال الا انه رجح الموجب للحل اذ الاصل الحل وقد صرح به صاحب البيان ايضا وقال صاحب التنقيح وقد قال علي رض في الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما اية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانها تدل على حل وطئ كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطئ اولا وحرمتهما اية اي الجمع بينهما وطئا وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطئ بملك اليمين ثم قال والمحرم راجح وفي هذا تبيين لقول الخصم وقول عثمان مع قوله والمحرم راجح فالظاهر منشاؤه قول القائلين ووافقه عثمان في هذا الاستدلال فالصواب ان يقول وقول علي رض قوله ونحن معاشر الانبياء لا نورث اي ونقل ابي بكر رض حين استدل بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم على ارث فاطمة بنت النبي ع من قوله ع نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة قوله واما قال ذلك اكثر من ان يحصى يرد عليه ان ما بعد اما لا يصلح ان يكون مفضلا عليه اذ ليس مشاركا لما قبلها في اصل معنى الفعل اعني الكثرة فقيل كلمة من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل اي امثال ذلك متباعدة في الكثرة من الاحصاء ورد بان العالم لم تكن تفضيلية فقد استعمل افعل التفضيل بدون الاشياء الثلثة ولا شك ان التفضيل مراد في المعنى اكثر مما يمكن ان يحصى لانه سوغ في العبارة اعتمادا على ظهور المراد كذا في شرح المفتاح للشريفي قوله فلا يخص بالظني لما ثبت ان موجب العام قبل التخصيص قطعي سقط احتمال خصوصه لكونه غير ناش من الدليل فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد لانهما ظنيان والتخصيص بطريق المعارضة والظني لا يعارض القطعي كذا في شرح المغني وفيه نظر سيأتي في محله ان شاء الله تعالى قوله قال الشافعي التخصيص محتمل وهو بناء في القطع ابتداء قد سبق ان اصحاب العموم فريقان فريق قالوا بانه يوجب الحكم فيما يتناوله ظنا وفريق قالوا بانه يوجبه فيه قطعا تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم فيتمكن فيه شبهة ولا يقين مع الاحتمال والجواب بانه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا يناني القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشي عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناش عن الدليل وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل فهو ممنوع قوله بمعنى انه لا يخص عن التخصيص الا قليلا بمعونة القرائن لم يرد به ان عدم خلو العام عن التخصيص يحتاج الى معونة القرينة والا لم يكن عمومه اي شموله لكل الافراد عند عدم القرينة مظنونا كما هو مذهبه بل ان القطع بذلك محتاج اليها قوله حتى صار قولنا ما من عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة المثل اذ قلة خلو العمومات عن التخصيص الى غاية اشتهر الحاق الاقل بالعدم بطريق التاكيد مستفاد من النفي والاستثناء وزيادة من الاستغراقية ومن الطرق ان حال هذا الكلام الناقل منزلة المثل يؤديه لما اريد منه عموم مع تاكيده بما ذكر مما خص منه البعض ولا استقصر بمثل والله بكل شئ عليم بل نفس ايضاح قوله فاذا اختلفا تعارضا والحاصل انه اذا تعارض العام والخاص بان يدل احدهما على ثبوت الحكم والاخر على انتفائه فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الاخر اولا فان علم التاريخ فالمتاخر منهما ناسخ للاول سواء كان هو العام او الخاص فالاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله ان كان متراخيا عنه وان لم يعلم حمل على المقارنة واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض ونظيره قوله والذين يتوفون منكم وقوله واولات الاحمال على ما مر فثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الا الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني قوله على ما مر ان مسعودا رض انما قيده لا على ما مر على رض لا يكون مثالا له لقوله واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون منكم فتبين انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتاخر العام عن الخاص وعكسه ويكون مثالا لقوله والذين يتوفون منكم في حق الحامل المتوفى عنها زوجها قوله وفائدة كونه ناسخا لا مخصصا يعني ما فائدته ان العام لا يصير به ظنيا لانه صيرورته ظنيا باعتبار احتمال التخصيص ودليل النسخ لا يقبل التقليل فلا يصيره ظنيا قوله ثم اختلف اعلم انه لا خلاف في العام اذا خص منه شئ يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ وانما الخلاف في العام الذي لم يخص منه شئ فعندنا لا يجوز تخصيصه متراخيا اي اذا ورد متراخيا لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا وعند الشافعي يجوز تخصيصه منفصلا كما يجوز متصلا وهذا الخلاف مبني على الخلاف في موجب العام فعندنا موجبه ظني قبل الخصوص كما هو ظني بعده فكان تخصيصه بيانا وتفسيرا عنده فيصح موصولا ومفصولا وهذا اولى مما قيل انه بيان تقرير عندنا وعنده موجبه قطعي قبل التخصيص كموجب الخاص وبعد التخصيص يصير ظنيا فكان التخصيص تغييرا له فان القطع لا الى الاحتمال فيصح موصولا ولا يصح مفصولا اذ بيان التغيير لا يصح مفصولا اتفاقا والحاصل ان دليل الخصوص انما يكون بيانا محضا ان لو كان مقارنا فاما اذا كان متاخرا يحمل على النسخ دون التخصيص فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه قلت لما دل الدليل على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل قوله وينسخ الخاص ان تقدم فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغي ان يقيد بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله والذين يتوفون في حق

غير الحامل قلنا هو في هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناول البعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عرى عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره قوله واذا خص العام • اعلم ان التخصيص عندنا هو قصر العام على بعض ما يتناوله بدليل مستقل موصول او منفصل والمستقل المخصص اما كلام او غيره وهو اما العقل نحو فوق كل ذي علم عليم ضرورة ان الشيء مخصوص منه واما قوله • خالق كل شيء • فقيل هو على عمومه لان الشيء بمعنى المشيء • وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع • من هذا القبيل واما الحس • نحو اوتيت من كل شيء • قال في التلويح في هذا التمثيل رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ وتقرير الرد ظاهر وقد يقال ان قال التخصيص لا يجري في الخبر اراد به خبر الله ورسوله لا خبر المحكي عن الغير وقوله واوتيت من كل شيء خبر الهدهد واما العادة • نحو لا ياكل راسا • فالراس وان كان مستعملا في راس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل في عادة راس العصفور والجراد • فيقع على المتعارف • وهو ان يكتفى في التنانير ويباع مشويا والماكول بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر • نحو كل مملوك لي كذا لا يقع على المكاتب • لتقضاء الملك فيه لانه يملك رقبته لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطي المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل كيف يتادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان تادي الكفارة باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ لا يقال انفصام الملك وكمال الرق مما يتلاقيان لانا نقول بين الملك والرق مغايرة لان الرق عجز شرعي لا اثر للكفر وملك اتصال شرعي بين المملوكين والمالك صحيح لنقص فيه مانع عن نفض غيره وقد يوجد الرق ولا ملك ثمة كما في الكافر الحربي في دار الحرب والمستامن في دار الاسلام لانهم خلقوا الرقاء ولكن لا ملك لاحد عليهم وقد يوجد الملك ولا رق كما في العروض والبهائم لان الرق مختص ببني ادم وقد يجتمعان كالعبد المشتري كذا في غاية البيان اوزايده • كالفاكهة حيث لا يقع على الرطب والرمان عند ابي حنيفة وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه وهو الغذائية وقوام البدن به فهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة ففي المستقل اذا كان ذلك غير الكلام من العقل والحس وغيرهما بنى العام جمعا كما كان قبل الخصوص موجبا للقطع عندنا لان كل ما يوجب غير تخصيصه يخص وما الملا قوله قلنا لا يتصور التراخي فيما سوى العرف • وقد اجاب صاحب التلويح بان التخصيص

جواب عما يقال انه يشترط في الكفارة عدم الملك وهو ناقص في المكاتب فينبغي ان لا يصح تحريره

عطف على قوله ناقصا

اي الفاكهة والتنعم

قد يطلق على ما لا يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الايات بالبعض مع التراخي هذا واعترض عليه المصنف في حواشيه بان اطلاق التخصيص على ما يتناول النسخ لا يوجد في عبارة من يعتد به من المشايخ يتهد به التتبع ولو وجد حمل على المعنى اللغوي والكلام ههنا في الاصطلاحي واما قوله مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الايات بالبعض مع التراخي فعلى تقدير تسليم شهرته عند مشايخنا يحمل على ما بعد التخصيص بكلام مستقل موصول او على ذكر الاجماع فانه بعد زمن الرسول عليه السلام ولا نسخ بعده وقد يقال اطلاق التخصيص على تخصيص الكتاب بالاجماع لا يقتضي القول بجواز ان يكون ذلك الاطلاق في ضمن النفي بان يقال لا يجوز تخصيص الكتاب بالاجماع مع انه قد تقرر عندهم ان الاجماع في زمن النبي عليه السلام ولا نسخ بعده وبالجملة الاجماع لا يكون ناسخا لحكم الكتاب او السنة في المذهب الصحيح قوله مع انه لا يسمى عندنا مخصصا • اذ عمل التخصيص عندنا على سبيل المعارضة من حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم وليس عمل هذه الاشياء كذلك كذا قال القاساني قوله احترازا عن النسخ • فان المخصص اذا تراخى يكون ناسخا وفيه بحث لان التخصيص في المرة الثانية ليس بموصول فيلزم ان يكون نسخا الا ان يقال كونه موصولا شرط له اول مرة لا يقال التخصيص مفهوم واحد فلا يجوز ان يكون بعض افراده مشروطا بشيء دون غيره لانا نقول ان ذلك شرط العمل فان عمل التخصيص باعتبار المخصوص منه وفي المرة الاولى العام قطعي دون الثانية فيجوز ان يكون الافراد مختلفة الشروط باعتبار العمل لانها قوله يكون ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا اظنيا • قد عرف ان التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله بدليل مستقل موصول او غير في غير المستقل وكذا في المستقل اذا كان غير الكلام لا كلام انما الكلام في المخصوص بالكلام هل يبقى حجة كما كان قبل التخصيص موجبا للحكم قطعا عندنا او لا فعندنا يبقى حجة سواء كان المخصوص مجهولا او معلوما لكنه لا يبقى قطعيا كما قال الشافعي قبل التخصيص فيخص بالظن من القياس خبر الواحد ويكون ذلك العام دون خبر الواحد لان القياس لا يعارض خبر الواحد ويعارض العام المخصوص والدليل على انه يبقى حجة اجماع السلف على الاحتجاج بالعمومات بعد ما خص فان فاطمة رضي الله عنها احتجت على ابي بكر في ميراثها من ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع ان الكافر والقاتل خصا منه ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها به مع ظهوره وشهرته وعدل ابو بكر رضي الله عنه في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر

الانبياء لا نورث ماتركناه صدقة ولو لم يكن العام المخصوص حجة لما عدل بل كان له ان
يقول ما ذكرته عام مخصوص لا يصلح للاحتجاج قوله لشبهه الاستثناء والنسخ يعني لكونه دليلا ظنيا فيما اذا كان متناولا له مجهولا كما زعم الحصن ومنشأ زعمه ان القائلي قال و
عندنا يبقى حجة سواء كان مجهولا او معلوما لكن لا يوجب اليقين لان دليل التخصيص يشبه
الناسخ بصيغته فرجحت ان كلا منهما كلام مستقل مفيد بنفسه ويشبه الاستثناء بحكمه
فرجحنا به بيان ان المراد من العام ما وراء المخصوص الى آخر كلامه فقهم منه ان قوله لان دليل
اه يعني القول لا يوجب اليقين ولا يخفى ان سوء الفهم وقلة التدبر فان قوله لان دليله
يعني القول يبقى حجة • يعني ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه • لان حكم بيان ان الحكم
فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص • تحت العام لا رفع • الحكم عن محل المخصوص بعد
ثبوته • حتى يلزم رجوعه عن شبه الاستثناء بالكلية ويقتضي سقوط الاحتجاج بالعام
اذا كان معلوما وبقاء الاحتجاج اذا كان مجهولا • ويشبه الناسخ بصيغته • لانه كلام
مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم • فهو مستقل من وجه دون وجه • واذا كان كذلك
فلم يجز الحاقه باحدهما عينا لان في الحاقه باحدهما عينا الغاء للشبه الآخر • والاصل
في المتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما • كالمرأة اخذ حظا من الظاهر وحظا من الباطن اعتبرنا
في مسئلة الفي على ان اعتبار احدهما يفضي الى الترجيح من غير مرجح • فالمخصص اذا كان
متناوله مجهولا عند السامع من جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتقرر
جهالته الى العام كالناسخ مجهولا من جهة عدم استقلاله يوجب جهالة في العام و
سقوط الاحتجاج به • لتقرر جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول • فوقع الشك في سقوط
العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك • ولا يسقط به بل يتمكن فيه شبهة جهالة
تورث زوال • اليقين فتوجب العمل دون العلم قوله لما يرد عليه • يعني انما عدل عن تقرير
القوم لما يرد عليه ما اورده القائلي ان اذا كان المذهب عندكم ان المخصص ما يصح تعليله
فيجب ان يبطل العام عندكم • بناء على زعمكم في صحة تعليله ويمكن ان يجاب عنه بان هذا
التقرير بالنظر الى اعتبار الشبهين لزاما للخصم في الغاء احدهما غير ملاحظة الى ان
مذهب صحة التعليل عندنا وهذا القدر يكفي في الالزام ولو لوحظ ذلك فلا ينافي
ثبوت المطلوب ايضا لان احتمال التعليل لا يخرجه عن ان يكون حجة اصلا لان ما اقتضى العلة
تخصيصه يخص وما لا فلا يخص فيبقى تحت العام فلا يبطل العام بالتعليل بالكلية
لا يقال فعلى هذا ينبغي ان يبقى العام موجبا للحكم قطعا فيما بقي تحته اذا كان المخصص
معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل لانا نقول فرق بينهما فان موجب العقل لا يختلف
فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل فانه يختلف لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي

الذي جعلنا علة فان ذلك يختلف باختلاف المجتهدين قوله وقيل يبقى العام بعد التخصيص
قطعيا سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا • هذا يوافق ما قاله القائلي فان قال الخروج انه
يبقى حجة موجبة للعلم كما كان سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا لان المخصص لما كان
مستقلا اشبه الناسخ فاذا كان معلوما بقي العام فيما وراءه موجبا قطعا كما في النسخ و
اذا كان مجهولا يسقط دليل الخصوص حتى كانه لم يرد اصلا كالناسخ اذا كان مجهولا فانه
يسقط بنفسه ولا يؤثر في الحكم السابق عليه هذا لكنه قال في البيان وقال بعضهم المخصوص
اذا كان معلوما بقي فيما وراءه على ما كان واذا كان مجهولا يسقط دليل الخصوص ويبقى في الكل
كما كان وهو قول ابو المعين في طريقته وقال في التقرير وقال بعضهم اذا كان المخصوص معلوما
بقي العام فيما وراءه على ما كان على ما شرح يعني فمن قال ان موجبه قطعي قبله قال بذلك بعده
فلم يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ومن قال ان موجبه ظني قبله قال بذلك بعده فعلى
ينبغي ان يقال وقيل يبقى كما كان • اعتبارا بالناسخ • كما ذكره صاحب المنار ولقد احسن شارح المنار
في التعميم حيث قال كرره قطعيا او ظنيا على اختلاف المذهبين وان انكره بعض الفاضلين
قائلا بان هذا التعميم انما يحسن لو ثبت ان القائلين بالقول المذكور ذهبوا الى كلا المذهبين
ولم نجد التصريح بذلك هذا كلامه بعينه ومتنه وهل وجد التصريح بان القائلين بهذا
القول متفقون على ان العام قبل التخصيص قطعي او ظني قوله وقيل لا يبقى حجة • يعني قال
الكرخي والجرجاني وابن الملاحمي وابو يوسف متكلمي اهل الحديث وغيرهم لا يبقى حجة بعده حتى
يجب التوقف الى البيان معلوما كان المخصوص • كما يقال اقتلوا المشركين لا تقتلوا اهل الذمة
او مجهولا • كما يقال لا تقتلوا بعضهم الا انه يجب اخص الخصوص اذا كان معلوما محتجا به في
ذلك بان دليل الخصوص يحتمل التعليل اذا كان معلوما لاستقلاله وكون الاصل في النصوص
التعليل • فلا يدري كم • وزمان الافراد • خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا • وكذا اذا كان
مجهولا يوجب جهالة في الباقي لانه اي وجد فرض يحتمل كونه هو المخصوص لاحتمال التفسير
في كل فرد وكان كالاستثناء المجهول • لان التخصيص بين ان المخصوص لم يدخل تحت العام
كالاستثناء بين ان المستثنى لم يدخل صدر الكلام والاستثناء اذا كان مجهولا يوجب
جهالة في الباقي في صدر الكلام بالاجماع ولا يبقى حجة فكذا هذا قوله وقيل بالقطع
ان حكم المخصوص ولا بعده بالحجية • وفي البيان وقال عامتهم اذا كان المخصوص معلوما بقي
فيما وراءه على ما كان قبله ثم قال موجبه قطعي قبله فكذا بعده حتى لا يجوز تخصيصه بخبر
الواحد والقياس ومنهم من قال موجبه ظني قبله فكذا بعده واذا كان مجهولا يسقط حكم
العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقي ويتوقف فيه الى البيان ويوافقه ما في التقرير وعلى هذا ينبغي
ان يقال وقيل اذا كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص كما كان واذا كان مجهولا لا يبقى العام

حتى لو قال لفلان علي الف الا شيئا لم يثبت به الحكم
يجب التوقف الى البيان

حجة كما قال صاحب التنقيح قوله ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ قال الفخر الاسلام و دليل ما قلنا ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكم ما قلنا انه يبين انه لم يدخل في الجملة الا يرى انه لا يكون الا مقارنا ويشبه الناسخ بصيغته لانه نص قائم بنفسه فلم يجز الحاقه باحدهما بعينه بل وجب اعتباره في كل باب بنظير يعني الدليل على ما قلنا ان المذهب هو ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء ببيان حكم وجه ان يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام لا بطريق رفع الحكم عن المخصوص منه بعد ان كان ثابتا واستوضح ذلك بقوله الا ترى انه لا يكون الا مقارنا فان اشتراط المقارنة يحقق شبه الاستثناء ووجه ان بيان مغير ويشبه الناسخ بصيغته لانه نص قائم بصيغته كالناسخ والحاقه باحدهما بعينه غير جائز لانه احال الاحد الشبهين واعمالها وكل بوجه او لحق باحدهما فوجب اعتبار دليل الخصوص في كل نوع من المخصوص المعلوم والمجهول بنظير من ذلك النوع وهو الناسخ والاستثناء فيعتبر دليل الخصوص في المعلوم بالاستثناء والناسخ معلومين وفي المجهول بالناسخ والاستثناء المجهولين كذا قال الاكمل في التقرير وبهذا ظهر ضعف ما ذكره المصنف في التقرير قوله واعلم انهم اختلفوا في العام المخرج عنه بعض الافراد انه حقيقة في الباقي او مجاز فالجمهور على انه مجاز لانه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل كان مشتركا بينهما واللازم منتف اما الملازمة فلانه ثبت للعموم حقيقة والبعض مخالف له في المعقول والمفروض انه حقيقة فيه فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك واما بطلان اللازم فلان الفرض وقوعه في مثله وقالت الحنابلة حقيقة لانه كان اللفظ متناولا للباقي قبل الاخراج حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير انما طرأ عدم تناول الغير وهو المخرج وردّ بانه كان يتناوله مع غيره والآن يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له وقال ابو بكر الرازي حقيقة لكون الباقي غير منحصر والا فمجاز لامعنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد فاذا كان الباقي غير منحصر كان عاما وردّ بمنع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع و كان للجميع وقد صار لغيره فكان مجازا ولا يخفى ان هذا منشأه اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان خصص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خصص بمستقل من سمع او عقل فمجاز الا ان لو كان كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمين من المقيد بالصفة وكذا في بني تميم ان دخلوا في المقيد بالشرط لكان مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة بالاتفاق بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يفيد بقيد هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه للمنقول عنه ومعه للمنقول اليه ولا تحمل غيره وقد جعلتم ذلك مجازا

اي هذا ليس بشرط بل لا شتراك اللفظ اي لكلا الامرين اللازمين لانه خلاف مفروض اذ الفرض انه لا خلاف في انه ليس بمشترك اللفظ

اي لكثرة تخصيص العام بقدرها

ثم اداة والنون في مسلمون

موجبا للتجوز فالفرق تحكم وردّ بان ما ذكر من الصور ليس شيء منها عاما مقيدا فان الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والجموع لفظ واحد والالف واللام في المسلم وان كانت كلمة فالمجموع الدال وهو الجنس والقيد لان مسلم للجنس والالف واللام للقيد والاستثناء اخراج بعد ارادة العموم من اللفظ وشيء مما ذكر لا يتحقق في العام المخصص فلم يلزم من كون ذلك مجازا كون هذه مجازات وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان خصص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها المثل ما قال ابو الحسين وهو الزام ان يكون مسلمون والمسلم والف سنة الا خمسين عاما مجازات الا ان الصفة عنده كانها مخصص مستقل فلا يتناولها الدليل ويحققه ان تخصيصها ليس لفظيا بدليل ان الصفة قد تشتمل افراد الموصوف نحو الجسم الحادث والصانع القديم وقد لا تشتمل الا ان ذلك يعلم من خارج لا من الصفة وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان خصص بشرط او صفة او استثناء وغيره لانه لو كان التخصيص بالشرط او الصفة يوجب التجوز لكان مثل المسلمين و المسلم مجازا وقيل حقيقة ان خصص بدليل لفظي سواء كان المخصص متصلا او منفصلا لانه لو كانت الدلائل اللفظية توجب تجوزا لكان مسلمون والمسلم مجازا واللازم منتف كما مر وهذا ضعيف بمرة لما مر ان المتصل لجزء من الكلام كما في صورة الالزام فصح جامعا واما تعميمه في غير المتصل مع ظهور الفرق فلا وجه له وقال الامام حقيقة في تناول مجازي الاقتصار عليه لان العام لتكرير الاحاد المتعددة قال اهل العربية معنى الرجال فلان وفلان وفلان الخ يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا واذا كان كذلك فلا شك انه في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة الباقي لم يبق الباقي مجازا فكذا ههنا وقد يمنع كونه تكريرا لآحاد وانما يقول اهل العربية ذلك لان لا مثله في جميع احكامه بل لبيان الحكمة في وضع لفظ العام ظاهر في الجميع فاذا خرج بعض خرج عما هو ظاهر فيه قطعا وهو معنى المجاز والتكرر استعمل كل واحد من اللفظ فرد كل واحد من المعنى نصا فاذا خرج بعض عن الارادة بقي الباقي نصا فيما يتناوله ولم يتغير عن وضعه اصلا قوله فقيل مبني على اشتراط الاستغراق يعني ان شرط الاستغراق في العام قال انه يصير مجازا وان شرط الاجتماع دون الاستغراق قال انه يبقى حقيقة في العموم بعده وقيل هي مسئلة مبتدأة سواء شرط في العموم الاستغراق او لا فان عامة من شرط الاستغراق جعله حقيقة في الباقي بعد التخصيص وبعض من شرط الاستيعاب قال اجتمع فيه جهة الحقيقة والمجاز فمن حيث انه يتناول بقية المسميات بعده كما يتناول قبله حقيقة ومن حيث انه اختص بها وقصر عما عداها كان مجازا كذا ذكره في البيان والتقرير قوله وهو المختار عند شمس الائمة ذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغ العموم للكل ومع ذلك فهو حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تناولت ولم يتغير

كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مما يملكه احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا فلا تعتق واحد منهما اصلا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مما يملكه احرار الا هما لكي حيث يلغو الاستثناء ويعتق الكل والحاصل ان استثناء الكل لا يصح اذا كان بلفظ المستثنى منه بان قال نسائي طوالق الا نسائي واما اذا كان بغير ذلك اللفظ ففصحيح مثل ان يقول نسائي طوالق الا زينب وهند وعمرة وبكرة حتى لا تطلق واحدة منهن **قوله** يتناوله موجب الكلام على انه كل • فيجب لانه اذا اراد انه كل الموضوع فهو موهم الا ان يكون على قولنا لا يشترط في العموم الاستغراق ويقول انه موضوع لمجموع المسميات واذا اراد انه كل ليراد فذلك لا يقتضي كونه حقيقة **قوله** لان ذلك انما هو باعتبار وضعين • لم يرد صاحب التنقيح ان اللفظ باعتبار وضع واحد يكون حقيقة ومجازا في معنى واحد بل اراد انه يجتمع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد من حيثيتين فليكن العام مخصوصا ايضا حقيقة ومجازا من حيثيتين واما ان الحيثيتين كانتا تقتضيان وضع اللفظ بازاء المعنى ووحدة الوضع فلا يوجب الفرق في العام عموم للبعض وعموم للكل كلاهما مقتضى الوضع فتوت عموم الكل جعله مجازا وبقاء عموم البعض جعله حقيقة **قوله** وهذا القسم • يعني العام بمعناه فقط اي حاله • اما ان يتناول الجموع • او هذا القسم اما ان يتناول **قوله** كالرهط • هو اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة • و **القوم** • هو اسم لجماعة الرجال خاصة لانهم قوامون على النساء قال زهير • وما ادري ولست اخال ادري • اقوم آل حصن ام نساء **قوله** من دخل هذا الحصن فله درهم • فلو دخل واحد يستحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم **قوله** لجمع معرف باللام • سواء كان جمع كثرة لمذكر كالرجال او مؤنث كالصواحب او جمع قلة وهو جمعا الصحيح لمذكر كالمسلمين او مؤنث كالمسلمات وجمع تكسير بوزن افعلة او افعال وافعل وفعلة هكذا قيل **قوله** اعلم ان الاصل • اعلم ان اللام للتعريف فانها وضعت على معهود يسمى تعريفا لعهد كما في قولك انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اي ذلك الرسول المعين وان لم يكن ثمة معهود فهي لتعريف نفس الحقيقة ويسمى هذا تعريف الجنس ثم ان كانت الحقيقة افرادا وامكن ارتباط الحكم بجميع افراده فاللام للاستغراق مفردا كان اللفظ او جمعا كقولك ان الانسان في خسر وقولك الرجال قوامون على النساء الا ان لم يكن فاللام لنفس الجنس كقولك ان باكل الذئب ويقع على اقل ما يحتمله الجنس وهو الواحد في المفرد وكذا في الجمع عندنا وذكر صاحب الكشاف ان لام الجنس اذا دخلت على المفرد كان صالحا ان يراد به كل الجنس او بعضه الى الواحد ولو دخلت على الجمع صلح ان يراد به جميع الجنس او بعضه لا الى الواحد قيل اللام من قبيل المشترك لانها موضوعة للقدر المشترك وهو التعريف وقيل كل من الاربعة تكون من قبيل المشترك اللفظي وقيل الواحد منها تكون مجازا في غيره وذلك هو العهد مطلقا خارجا كان او ذهنيا او الاستغراق او العهد الخارجي وحده او هو مع الحقيقة وقد قال بكل هذه الاقوال جماعة وقال في التلويح العهد الذهني والاستغراق فرعا الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فقول الاصل • اي الراجح عند علماء الاصول هو العهد الخارجي لا حقيقة التعيين وكمال التميز • وظاهر ان معنى التعريف الاشارة والتعيين والتميز • ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا • ثم العهد الذهني ثم الطبيعة وصاحب التنقيح قدم العهد الذهني على الاستغراق لان البعض متيقن وهو معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة اذ في الاقتصار عليه ترك الباقي وتركه احوط من فعله **قوله** هو دليل العموم • تقرير الاستدلال ان الجمع المعرف حيث لا عهد يصح الاستثناء منه وكل ما يصح الاستثناء منه فهو عام بيان الكبرى ان كل ما يصح الاستثناء منه يقتضي التعدد وكل ما يقتضي التعدد فهو عام واورد ان المستثنى منه قد يكون اسم عدد • او اسم علم او غير ذلك وحاصل الايراد منع الكبرى ولما كانت مستدلا عليها وجب صرف منعها الى مقدمات دليلها كانه قيل الكبرى غير صحيحة فلكم في بيانها وكل ما يقتضي التعدد فهو عام قلنا لا نم كيف والمستثنى منه في هذه الصور يقتضي التعدد مع انه ليس بعام وحاصل الجواب الاول اثبات المقدمة الممنوعة وتوضيحه ان المستثنى منه في مثل هذه الصور • عام باعتبار تضمنه صيغة عموم • وان لم يكن عاما • صريحا وبهذا الاعتبار يصح الاستثناء وحاصل الثاني ابطال المستدل وتوضيحه ان المستثنى منه في مثل هذه الصور متعدد محصور وذلك يقال انه خاص و اما الاستثناء الذي هو دليل العموم فهو ما يكون المستثنى منه متعددا غير محصور وحاصل الثالث الحل وتقريره ان المراد • من قولنا وكل ما يصح الاستثناء منه فهو عام ان ما يصح • استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ نفسه او اصله لا ما هو من اجزائه • وفي الصور المذكورة الاستثناء ما هو من اجزاء لا ما هو من افراد مدلول اللفظ ومنشأ هذه الشبهة عدم الفرق فاذا ظهر الفرق اضمحلت الشبهة بالكلية **قوله** واسم جماعة الرجال خاصة • والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة

لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والا ففعل ليس من ابنية الجمع قوله واما صحة الاستثناء لواحد منه على الاتصال • دفع لما يرد على قوله لان الكل واحد حيث انه واحد وتقرير الايراد انه اذا لم يتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدا وشرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء وتقرير الدفع ان صحة استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدا • مرجحة • ان مجيء الجميع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم معلقا بالمجموع مرجحة هو • الجمع • من غير ان يثبت لكل • وزد • لم يصح الاستثناء مثل يطيق دفع هذا الجمع القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا • وليس الحكم على قوله فقيل لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام • قيل المراد بالقرب ان يكون الباقي اكثر من النصف والقائل بذلك امام الحرمين واكثر اصحاب الشافعي قوله ان هذا • يعني الجواز الى واحد • هو الاصل عندنا كما في الاستثناء • وهو مذهب جمهور الاصوليين حتى جوزوا التخصيص في جميع الالفاظ الى الواحد وتمسكوا بان التخصيص لو امتنع الى الواحد في شيء من الالفاظ لامتنع لكان امتناعه لصيرورته مجازا لانتفاء غيره وهو موجود في جميع صوره واجيب بان هذا مبني على اشتراط الاستغراق في العام وهو غير ملتزم قوله واختاره • الامام • واتباعه • كصاحب التنقيح • ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان جمعا • مثل الرجال والنساء • او ما في معناه • مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة قوله فيكون نسخا • لم يحث لانه انما يكون نسخا لو كان داخلا في الارادة ثم اخرج وهو لم لان التخصيص بيان انه غير • لا يراد بالنسخ معناه اللغوي قوله ان ادناه في الجمع هو الثلثة • وهو مذهب ابن عباس وعثمان واكثر الصحابة وعامة الفقهاء والمتكلمين واهل اللغة قال في البيان هذا الفريق اختلفوا في جواز استعمال صيغ الجموع في الاثنين مجازا فمنع بعضهم ذلك وجوزه اكثرهم قوله وهو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع • اشار بضمير الفصل المفيد للحصر الى عدم تبادر الاثنين وعدم التبادر اليه من امارات المجاز كما ان التبادر اليه من اقوى امارات الحقيقة • وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين • دون الثلثة وهذا دليل الحقيقة قوله لصح رجال الثلثة وارباعه ولا يصح رجال اثنان • وليس لك مراعاة صورة اللفظ بان تكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا ولا لفظ اثنان مثنى كما تقرر في موضعه وبالجملة ان الجمع لا يتناول الاثنين فانه لا ينعت بلا اثنين وينعت بالثلثة فيقال جاءني رجال ثلثة ولا يقال رجال اثنان وكذا لا يضاف العدد اليه فلا يقال اثنا رجلين ويضاف الى الجمع فيقال ثلثة رجال فلو كان كلاهما واحدا لجاز اضافة العدد اليه كما جاز الى الجمع قوله وذهب بعض اصحاب الشافعي • ومالك وعامة الاشعرية وفقهاء اهل اللغة • الى انه اثنان • وبه قال عمر وزيد بن ثابت قوله لكن لاباعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا • حال يضرع عاملها اي فذهبا الموضوع له صاعدا ونظيره اخذته بدرهم فصاعدا اي فذهب الثمن صاعدا قوله وعن الثالث بان النزاع ليس في نحو مع وما يشتق منه • قيل يمكن ان يدفع هذا بان الكلام انما هو باعتبار دلالة قوله نعم الاشتمال فما فوق جماعة على ان ما وضع للجماعة يطلق عليهما ولا ينافيه ان النزاع ليس في نحو مع قوله وفي انعقاد صلوة الجماعة بهما • وفي بعض نسخ التلويح وفي انعقاد صلوة الجماعة بهما وفي بعضها صلوة الجمعة على النسخة الاولى يحمل على غير الجمعة عند ابي يوسف ومحمد وعلى الاخرى يحمل على مذهبي ابي يوسف خلافا لهما لان كلا من الامام والجماعة شرط في اداتها فلم يعتبراه مع الاخر بخلاف سائر الصلوات قوله لم يفرقوا بين القلة والكثرة • قال في التلويح دل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لانه مختص بما فوق العشرة وهذا اولى بالاستعمال وارضح بخلاف ذكر من الثقات قال الحصر في حواشيه وجه عدم التفرقة ان كلامهم ههنا في الجمع المعرف سواء كان جمع القلة او جمع الكثرة ولا بعد في ان لا يبقى بينهما فرق بعد التعريف حيث قصد بهما الاستغراق وهذا لا يخالف ما صرح به الثقات لان تصريحهم في المنكر وفي نظر لانهم عللوا اطلاق الجمع المحلى باللام مطلقا على الثلثة فصاعدا بان اقل الجمع ثلثة ولا شك ان المراد بالجمع الواقع في العلة الجمع المنكر وما يشمل في المحالف متحقق قال في البيان الجمع على قسمين جمع قلة وهو ما يدل على العشرة فما دونها الى الثلثة وقيل جمع السلامة للتقليل وما سواه من الجموع جمع كثرة ثم عامة الاصوليين قالوا الجمع القلة اذا كان منكرا غير عام لكونه ظاهرا في العشرة واختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا واختار فخر الاسلام ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثرة لان في القلة العموم في موضوعه وهو الثلثة فصاعدا الى العشرة وفي غيره من الثلثة الى الكل هذا كلامه قوله الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس • حتى يسقط اعتبار الجمعية عملا بالدليلين اعني اللام والجمعية اذ الاصل في المتعارضين الحمل على المخلص ثم الجمع ثم الترجيح ثم التهاتر وههنا وان تعذر التمييز من المخلص فقد امكن الجمع بين الدليلين فوجب العمل بهما بيانه انا اذا ابقيناها جمعا لفاحش في العهد اصلا واذا جعلناها جنسا كانت حرفا للعهد معتبرا لانه يعرف هذا الجنس المذكور والجنس يتناول الافراد فيكون معنى الجمع فيه مراعى ايضا فجعلناه عبارة عن الجنس مجازا وهذا ما ذكره ائمة العربية في مثل • فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض • انه للجنس • للقطع بان ليس القصد الى عهد واستغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد • لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الجمع في الثلثة حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير هذا عم كان حقيقة الجنس متحققة ولم تتغير بكثرة الافراد والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق

• الا ان ينوى العموم او يكون المراد جمعا معهودا الخ لا يخفى فقط ويصدق ديانة وقضاء
لانه نوى حقيقة كلامه • واليمين ينعقد لازعدم تزوج جميع النساء متصور • وهذا
بناء على ان تقدير البر شرط صحة الحلف خلافا لابي يوسف • وعن بعضهم انه يصدق قضاء
لانه نوى حقيقة لاثبت الا بالنية فصار كانه • نوى المجاز • ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يختص
في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا يحل لك النساء
اى واحدة منهن قوله ليس على الاطلاق • يعني ان قولهم ان الجمع المحلى باللام مجاز عن
الجنس ليس على الاطلاق بل هو مقيد بصور لا يمكن حملها على العهد والاستغراق اذ لا
شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة • ولا ساع للحلف الا
عند تعذر الاصل ولهذا قالوا لا تدرك الا بصفة ان للاستغراق دون الجنس وان المعنى
لا يدرك كل بصر وهو سلب العموم • يعني نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا
وليس المعنى • لا يدرك شئ من الابصار ليكون عموم السلب • بمعنى شمول النفي لكل واحد فيكون
سلبا كليا قوله والمفرد المعرف حيث لا عهد • كقولك ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا و
السارق والسارقة واعلم انما اختلف الاصوليون في اسم الجنس اذا دخل عليه لام التعريف لا
للعهد فقال بعضهم يدل على ان الجنس مراد لا على الاستغراق بل هو محتاج الى دليل وبه قال بعض
مشايخنا المتاخرين وهو قول ابي علي الفسوي ثم اللقاني وقال القاضي ابو زيد وفخر الاسلام
للجنس ويتناول الكل والادنى بطريق الحقيقة وعند الاطلاق ينصرف الى الاقل المتيقن و
احتمل الكل بالدليل وقال جمهور الاصوليين وعامة مشايخنا وعامة اهل اللغة موجبه العموم
والاستغراق فان العلماء اجمعوا على اجراء قولهم ان الانسان لفي خسر والسارق والسارقة
الزانية والزاني على العموم وكذا يقول العرب الفرس اعدى من الحمار والاسد اقوى من الذئب ويراد
به كل الجنس لا الفرد واستدل القاضي وفخر الاسلام بقول الرجل والله لا اشرب ماء ولا اتزوج
النساء ولا اشتري العبيد ووجه ذلك ان اللام فيها اما ان تكون للاستغراق او الجنس لعدم
الثالث بالاتفاق لا سبيل الى الاول لانا اجمعنا على ان الحالف فيها يحنث بالادنى فتعين الثاني
وان كان في الجنس كان في غيرها كذلك لعدم القائل بالفصل واجاب الجمهور بان اللام فيها للاستغراق
عندنا لكنا عدلنا عن الكل بدلالة الحال لان الانسان يمنع لنفسه عما لا يمكن الا قدام عليه و
تزويج لنساء العالم وشراء عبيد الدنيا وشرب مياهها غير ممكن فعلم ان البعض مراد فينصرف
الى الاقل المتيقن وردّ بان ذلك لو كان باعتبار تعذر صرفها الى الكل لما وقع واحد فيمين قائلا لا
انت الطلاق لامكان صرفه الى الكل والملازم باطل فالملزوم مثله ويجاب بان جميع جنس لا
يدخل في ملك شخص واحد فلا يمكن ايقاعه فينصرف الى البعض وذلك البعض مجهول القدر
والواحد متيقن فينصرف اليه وردّ بالالتزام ان ذلك البعض مجهول فان الثلث في ملكه وهو معلو

• اى في ان افادة العموم بطريق صيرورة الجنس الخ مشترك

معلوم فكان عائدا الى المعهود الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء • فانه
بعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب
وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون قوله ويخص كل فرد ما في معناه الى الواحد
وبه قال الجمهور واختاره فخر الاسلام وصاحب التنقيح قوله والنكرة المنفية • قيل النكرة
في سياق النفي للعموم سواء باشرها النافي وهو ما ولا ولات وليس ولم ولن وان والفعل
المستعمل فيه نحو قلما رجل يفعل كذا الا بكذا او لم يباشرها اخلافا لبعضهم اذ لو لم تكن
النكرة في النفي عامة لما كان قولنا لا اله الا الله نفيا لالوهية ما سوى الله تعالى منها
ما هو نص في العموم اما لكون النكرة لا تقع الا في النفي او شبهه نحو ما فيها داع او ديار او غريب
او احد اذ لم يقصد هنا بديار واحد فاذا كان ذلك يكون في الاثبات نحو قال هو للواحد وانما
لكونها تما يصدق على القليل والكثير نحو ما فيها شئ وانما لكونها اسما لا للعاملة عمل
ليس سواء بنيت او لم تبن وانما لكونها مقترنة بمن لم يرد تنصيص العموم نحو ما في الدار من رجل
او تاكيده نحو ما فيها من ديار ومنها ما هو ظاهر فيه وهو ما عدا ذلك قوله فيلزمها العموم
يعني ان دلالتها على العموم بطريق التزوم وقيل بترجح دلالتها على العموم بطريق الوضع قوله
بل اكثر الحفاظ من هذا القبيل كالمثنى والجموع • وكذا المصغر والمنسوب وعامة الافعال و
مشتقاتها والمركبات • وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة قوله فرجت قصد به
الشجعان بكسر الشين جمع شجاع كفلمان وغلام وقد يجمع على شجعة وشجعان بضم الشين
قوله كما اذا وقع في سياق النهي • لانه في معنى النفي لانه تعليق امر لم يوجد على امر لم يوجد كذا
قيل ومثل النكرة في سياق النفي النكرة في سياق الاستفهام الانكاري لانه في معنى النفي
قوله والمثبت بالعكس • المراد بالعكس مجرد ان يكون المنفي ههنا عاما بصورة خاصا بمعناه
مع قطع النظر عن التفصيل السابق فان كلام الفاسق والمسلم عام بصورة خاص بمعناه
وان كان الشرط في الاول للحمل وفي الثاني للمنع فان معنى الاول امرني فاسقا ومعنى الثاني ان
قلت مسلما افتقن منك كذا نقل عنه قوله اعلم ان لم اعد النكرة الموصوفة بصفة
عامة من الفاظ العموم • مع ان صاحب التنقيح عدها منها • لان القائلين • بعموم النكرة
الموصوفة لا يشترطون • في العموم الاستغراق • ولان القول بعمومها مما وقع فيه كثير من العلماء
الحنفية • صرح به صاحب التلويح في مباحث الاستثناء • والمص ممن اشترط في الاستغراق قوله
والاعادة بالمعرفة تقتضي الاتحاد وبالنكرة التغاير • لما اخر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها
العموم اراد ان يذكر ما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام
فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفية من التنكير والتعريف او بدونها وقع يكون طريق
التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك الاجمال مذكور

اولا اما ان يكون معرفتا ونكرة وعلى التقديرين اما ان يعاد معرفة او نكرة يصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول سواء كان الاول معرفة او نكرة وان كان معرفة فهو عين الاول سواء كان الاول معرفة او نكرة والى هذا المعنى اشار ابن عباس وابن مسعود في قولهما فان مع العسر يسرا حيث قالا لن يغلب عسر يسرين وذلك لان العسر اعيد معرفة فكان الثاني عين الاول واليسر اعيد نكرة فكان غير الاول قال القاضي لما كرر اليسر منكرا والعسر معرفا اراد احد اليسرين في الدنيا والاخر في العقبى وعن القتبي قال كنت يوما معموما في البادية فالقى الي راعي قول من قال

ارى الموت لمن اصبح معموما له اروح ... فسمعتها فقلت يقول الا يا ايها الرجل الذي الهم بك الهموم ابشر بالفرج

وقد انشدت بيتا لم تزل في فكره تسبح ... اذا اشتدت بك العسرى ففكر في الم نشرح

فعسر بين يسرين اذا فكرته تفرج ... قال فحفظت الابيات وفرج الله غمي وقال الامام فخر الاسلام في جعل الاية من هذا القبيل نظر عندي ووجهه ان هذا اللفظ لا يحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل قول القائل ان مع الفارس لرجلا ان مع الفارس رجلا ان يكون معه رجلان بل هذا من باب التاكيد فان قلت اذا حمل على التاكيد فما وجه قول ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما قصدا بالبيسرين ما في قوله يسرا من معنى التفخيم فتاولا ليسر الدارين وذلك يسر في الحقيقة ثم قال فظهر من هذا ان الحمل على الغيرية والعينية في المعرف وفي النكر عند عدم الموانع لا مطلقا ولهذا قال الحصر لا لموانع ... وقال صاحب التلويح هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن ... كما تغايرت المعرفتان في قوله انا انزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ... فان الكتاب الثاني غير الاول وان ذكر امعرفتين وقد ترك الاصل ههنا لتعذر العمل به فان الكتاب الاول لما وصف بقوله مصدقا لما بين يديه وجعل الكتاب الثاني بيانا لا يمكن صرفه الى الاول ... وكما تغايرت النكرة والمعرفة في قوله وهذا كتاب انزلناه الى قوله انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وكما اتحد النكرتان في قوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله ... فان الثاني عين الاول حتى لو قيل انه غير الاول يلزم الكفر واتحدت المعرفتان والنكرة في قوله انما الهكم اله واحد ... والحاصل ان هذه الاقسام الاربعة اصول اربعة عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن لكن ذكر صاحب التقرير الاقسام الثلثة اصول ثلثة الاول ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى الثاني ان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى الثالث ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى ثم قال فهذه ثلثة اصول والقسمة العقلية تقتضي قسما اخر وهو ان المعرفة اذا اعيدت نكرة هل تكون الثانية عين الاولى او غيرها فقيل انها تكون عين الاولى وقيل انها تكون غيرها وقال في البيان ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او نكرة والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان المعرفة مستغرقة للجنس والنكرة متناولة

رمز ع اذا اعيدت معرفة او النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية في عين الاول ... رمز غ اذا اعيدت نكرة كانت الثانية في غير الاول

متناولة للبعض فيكون داخلا في الكل لا محالة مقدما كان او مؤخرا والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحدة متناولة للبعض فلا يلزم ان تكون الثانية عين الاولى ولان الثانية لو انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعيين فلا يشاركها غيرها فيه فلا يبقى نكرة والامر بخلافه وذكر العلامة حافظ الدين النسفي في شرح المنار ان المعرفة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عينها لم يبق نكرة والامر بخلافه ثم قال مثال الاول العسر المذكور في الاية ومثال الثاني قول الشاعر ... صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان ... عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا ... وهذا الشعر يدل على ان المعرفة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية عين الاولى ومثال الثالث قوله تعالى فعصى فرعون الرسول ومثال الرابع اليسر المذكور في الاية قوله ومن قائلها موضوعة لذوات من يعقل وعامة لهم ... اعلم ان من تكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة فالبيان تعم ذوي العقول ... فان معنى من جاءني فلا درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ان زيد في الدار او عمرو ... منتهيا الى غير ذلك فعدل في الصورتين الى اللفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر ... واما الاخريان فقد تكونان للعموم وشمول ذوي العقول وقد تكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك ... بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض لان البعض متعدد ... فجمع الضمير لا يدل على العموم لا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات ... وكذا افراد الضمير لا يدل على الخصوص بجواز ان يكون للفظه وفيه بحث لان العموم في من دخل داري فسقيته هو ان على ما قالوا ليس من جميع ما يصلح له كلمة من بل في كفار اهل مكة يوم الفتح من دخل داره وفي ذلك اليوم ومثل هذا العموم ثابت في من يستمعون ومن ينظر اليه جميع من كان متصفا بالسماع والنظر من المنافقين فما السبب في ان جعل الاول عاما والاخر خاصا واجيب بان المراد في الاول كل من دخل دار ابي سفيان من كفار اهل مكة يوم الفتح هو آمن وليس المراد في الثاني ومن المنافقين كل من يستمعون اليك والفرق ظاهر ... قوله عملا بعموم من ... يعني ان من عامة في الذي يعقل وكلمة من لتمييز عبيده من غيرهم اذ لو لم يقل من عبيدي لكان كلاما محتملا فقال من عبيدي ليتميز مما يملكه في ايجاب العتق فيتناولهم جميعا كما لو قال من شاء ... قوله وراعاه ما امكن لان للتبعيض يعني ان اباح مع راعى العموم وذلك لان لو جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من وجب بهما ما امكن وقد دخلت كلمة التبعيض في العبيد فوجب ان يعمل في بعضهم فصار حقيقة وذلك ما قاله ابو مع وانما حملت على البيان في قوله من شاء من عبيدي لانه اكد العموم باضافة المشيئة الى عام وصار ذلك دليلا على انه لم يرد بها التبعيض وههنا

اضيف الى الخاص وهو يخاطب فلا يدل على تاكيد العموم فلا يترك التبعيض قوله وحقيقة
فيه لما تقرر في موضعه يعني ان استعمال من في التبعيض هو الشايع الكثير حيث يكون مجرورها
ذا ابعاض وكثرة الاستعمال تقتضي مبادرة الفهم وهي من امارات الحقيقة فلا تكون
حقيقة في غيره دفعا للاشتراك ولا ينافي هذا قولهم ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية
اي وضعوها على مبدأ المسافة لان مبدأ في الحقيقة بعض المذكور فلا يخرج عن التبعيض و
في البيان ان كون من حقيقة للتبعيض مذهب الفقهاء لكثرة استعماله فيه وذكر صاحب
التلويح ان هذا ليس بسديد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد
بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو لمسافة اطلاقا لاسم الجزء على
الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء قوله ويخص اذ الحمد اولى قال فخر
الاسلام وهذه الكلمة تحتمل الخصوص لانها وضعت مبهمة في ذوات من يعقل بمعنى ان كلمة ف
تحتمل الخصوص لانها وضعت له لانها وضعت مبهمة في ذوات من يعقل باجماع اهل اللغة
حتى لو قيل في الدار لجواب زيد او عمرو ولو قيل فرس او شاة كان مخطئا ومعنى ابهامها
عدم دلالتها على معين ومثال احتمال الخصوص ما قال محمد في السير الكبير اذا قال من دخل منكم
هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل واحد منهم فله نفله فاذا دخل اثنان معا فانها عدا
بطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرن بهذه الكلمة كان دليلا على الخصوص وعين
جهة احتمال الخصوص فسقط العموم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد قوله لكنه
لصفات من يعقل وذوات غيرهم قال فخر الاسلام كلمة ما عامة في ذوات ما لا يعقل و
صفات من يعقل تقول في الدار لجواب شاة او فرس وتقول لما زيد لجواب عاقل او عالم قال في
التقرير لم يتعرض لذكر اختصاصه بذلك لاختلاف فيه فمنهم من يقول من مختصة بذوي العقول
وما لغيرها ومنهم من قال من مختصة بالعقلاء بلا خلاف وفي ما خلاف فمنهم من يقول انها مختصة
بما لا يعقل ومنهم من يقول ان ابهامها زائد فتصلح لمن يعقل ولما لا يعقل وفي المفتاح ان ما
للسؤال عن الجنس تقول ما عندك اي اي الاجناس عندك وجواب انسان او فرس وعن الوصف
تقول ما زيد وجوابه الكريم او الفاضل قال وقد يكون ما للسؤال عن الجنس او الوصف وقع
بين فرعون وموسى عليهما السلام ما وقع لاعتقاده ان لا موجود مستقلا بنفسه سوى الاجسام سأل
بما لكونه جاهلا بالامر ولما كان موسى عليه السلام عالما به اجاب عن الوصف تنبيها على النظر المؤدي
الى العلم بحقيقته الممتازة عن حقايق الممكنات فلما لم يطابق الجواب السؤال عند فرعون
عجب قومه لجهلهم عن الجواب فقال لهم الا تستمعون استهزاء بموسى وجننه فقال ان
رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون وموسى لم يرهم يفطنون لما بنهم عليه من الكونين من فساد
مسلكهم لجهلهم غلطة في الثانية فقال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون كذا

كذا في البيان قوله قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما ثبت بصفة الانفراد متعلق با
ذكر في نظم الاية وهو قوله فاقرؤا فانه يصير المعنى فاقرؤا بصفة الانفراد ما تيسر ولا يصح تعلقه
بما تيسر ولا يتم الجواب لان جميع القرآن يصدق عليه انه جميع ما تيسر بصفة الانفراد فلا يندفع
المحذور وقد يجاب عنه بان ما تيسر عبارة عن الجميع المتيسر لا عن جميع ما تيسر قوله واستعد
احدهما للاخر اي يستعمل من في موضع ما مجازا كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه وقوله
تعالى من يخلق كمن لا يخلق وهو الاصنام وقيل الخير لفظ من ههنا لانه تعالى لما خلق كل دابة
من ماء دخل فيه العقلاء وغيرهم فحسن تغليب العقلاء وكذا الخلق فعل من يعقل فناسب
من اولا الكلام على زعم الكفار فلذا قيل من اولا وذكر من للمشاكلة بقوله ممن يخلق اليه اشير في
التيسير والكشاف وكذا يستعمل ما في موضع من مجازا كما في قوله تعالى والسماء وما بناها اي
ومن بناها في قول بعض المفسرين وقال بعضهم ليس ثمة مجاز وانما اوثرت كلمة ما على من لارادة
معنى الوصفية فكانه قيل والقادر والعظيم الذي بناها وليس هذا بخروج من المجازية بل هو بيان
لمجوز المجاز قيل قد تاتي من لمن يعقل كقوله تعالى ومن اضل ممن يدعو من دون الله من لا
يستجيب له ويختلط به كقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات والارض والمقرر في عموم وفصل
بمن يخو يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على اربع لاقترانها بالعاقل في كل دابة وقد تاتي للخلط
بما لا يعقل نحو ولله يسجد له ما في السموات وما في الارض ولانواع من يعقل نحو فانكحوا ما طاب
لكم من النساء وللمبهم كقولك وقد رايت شبحا انظر الى ما ظهر قوله والذي يعمها قال الكسر
الائمة بعد ذكر من وما ونظيرهما بين الكلمتين الذي فانها مبهمة مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل
وفيهما معنى العموم كما فيهما حتى لو قال لامته ان كان الذي في بطنك غلاما فانت حرة كان بمنزلة
قوله ان كان ما في بطنك غلاما وكذلك حكم الالف واللام بمعنى الذي حتى لو قال لعبده الفلاني
منكم زيدا حر يعتق الذي مض به لان الالف واللام بمعنى الذي والتي في كلام العرب معروف قوله واين
وحيث لتعميم الامكنة ومتى للاوقات وفي المغني وايمانا ومتيما لتعميم الزمان والمكان يعني انهما
من الفاظ العموم الا ان بينهما فرقا فايمانا تدخل على الافعال وتقتضي عموم مكانها قال الله تعالى اينما تقفوا
اخذوا وقتلوا تقتيلا ومتيما تدخل على الافعال وتقتضي تعميم زمانها وهذا قال علماؤنا
اذا قال لامراته متيما او اطلقك فانت طالق فانه يقع الطلاق كما سكت لوجود وقت لم يطلقها فيه
بعد كلامه كذا قال الفاراني ويفهم منه ان المعدود من الفاظ العموم اذا اتصل باين ومتى ما و
رايت في بعض كتب الاصول ان الشرطية والاستفهامية عامة في المكان بخلاف ما اذا كان محمولا معه
واين كنت ومتى الشرطية والاستفهامية عامة في الزمان بخلاف متى دخلت الدار فانت حر ومتى
تجيئني ولا فرق بين ان تتصل بها ما كتبتها او لا وفي الاسماء المبهمة العامة حيثما انتهى قوله
وكل لشمول الافراد والاجزاء قال في التلويح اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم

افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف
كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل ويرد عليه ان كلمة كل قد دخلت
على المعرفة في حديث ذي اليدين كل ذلك لم يكن وقول الشاعر كلم اصبح مع انها للعموم
الافراد قال في فصول البدايع مرادهم واالله اعلم ان الداخل على المعرفة يوجب العموم الافراد و
في اجزائها بتقدير جزء منكور والمعنى كل جزء من اجزاء الرمان ماكول قوله كل اسم موضوع
يعني كلمة كل اسم موضوع قال فخر الاسلام كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد قال الشارح كل نفس
ذائقة الموت ومعنى الافراد ان يعتبر كل واحد منفردا كان ليس معه غيره وهذا معنى ثبت بهذه الكلمة
لغة فيما اضيفت اليه كانها صلة حتى تستعمل مفردة يعني ان الاحاطة على سبيل الافراد معنى
يثبت في المضاف اليه وهي لازمة الاضافة فاذا اضيفت الى المعرفة توجب احاطة الاجزاء
لعدم تزادها وهذا معنى الكل المجموعي واذا اضيفت الى النكرة توجب احاطة الافراد ويجعل
كل فرد كان ليس معه غيره وهذا معنى الكل الافرادي والفرق بين المعنيين ظاهر ولذا قالوا ليصدق
قولنا كل رمان ماكول اذ جميع افرادها ماكول ولا يصدق كل الرمان ماكولا اذ قشره غير ماكول و
قال المحرر في الجامع لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة يدل
ظهرا قوله للاحاطة على سبيل الافراد محمول على ما اذا اضيفت الى النكرة وقوله كانها صلة
اي حرف يعني كلمة كل تشابه الحرف من حيث ان كل واحد منهما دال على معنى في غيره ولكنها لم تنفك عن
الاضافة كان الحرف لا ينفك عن اسم او فعل وقوله لم تستعمل مفردة يعني بدون المضاف اليه او بدله
فلا يقال كل جاؤا بل كل القوم جاؤا او كلهم جاؤا اي لا يقال بدون الاضافة والتنوين بل يقال
باحدهما قوله ولا يقال كل يضرب ولا يلزمه وكل انوه داخرين لان التنوين عوض عن
مضاف اليه وهي لا تخلو اما ان تضاف الى النكرة او الى المعرفة فان كان الاول اوجبت عموم افراد المضاف
اليه لا اثر عمومها انما يظهر فيه كما عرفت وان كان الثاني اوجبت عموم اجزائه قوله ولو تزوج امرأة
تطلق في المرة الاولى دون الثانية يعني اذا قال لكل امرأة اتزوجها فهي طالق فتزوج امرأة فرتين
لم تطلق في المرة الثانية لانها توجب العموم فيما دخلت عليه وهو الاسم والفعل وهذا معنى قول
صاحب المغني تعم الافراد على سبيل الشمول دون التكرار قوله وكلما بالعكس قال فخر الاسلام
ولا تصحب الافعال الا بصلة فاذا وصلت اوجبت عموم الافعال قال الله كلما نضجت جلودهم
الاية يعني لا تدخل كل الا افعال الا بصلة لانها لازمة الاضافة وهي من خصائص الاسماء
فاذا دخلتها الصلة وهي كلمة ما اوجبت عموم الافعال لانها توجب عموم ما دخلت عليه ويكون
ما مع الفعل الذي بعده في تاويل الاسم لان ما مصدرية يصير الفعل معها في تاويل المصدر فانك
قلت كلما اتاني اكرمك معناه كل اتيان يحصل منك اتى اكرمك واتمرادي في مثل هذا الموقع وقت
وقوع الفعل تقول آتيهم هنا ما دام زيد جالسا اي دوام جلوسه وتريد بالدوام وقت

وقت الدوام وكان معنى قولنا كلما دخلت الدار فانت طالق اي كل وقت تدخلين الدار وقع
عين المعلق كلمة ما هذه للجزاء ضمت الى كل فصارت اداة للتكرار ونصب كل على الظرف والعامل
فيه الجواب وفي بيان الحقايق اذا مع الفعل بعده بمنزلة بعد كل وكل مضاف الى ذلك الاسم
في التقدير قوله ان كلمة كل اذا دخلت على ما لا يعرف منتهاه يراد به ادناه يعني اذا دخلت
على مجهول منتهاه يراد به ادناه لكونه معلوما وفسد الباقي للجهالة كذا في العناية قوله
فالنقل للاول خاصة لانه هو الاول فركل وجه وهي محتملة للخصوص فسقط عنها الاحاطة
وصارت للخصوص كذا ذكر الامام فخر الاسلام وبه قال شمس الائمة ايضا وجعل صاحب التنقيح
مثل ذلك في العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل قيل في كلامهما اشكال وهو انهما
جعلا كلمة كل خاصة فحملا في صورة الدخول فرادى على الواحد فما توجيه قولهما على تقدير
الدخول معا والجواب ان اثر النزاع في كون التناول على سبيل البدل فرق العموم لا في اصل المسئلة
فتوجيه قولهما على تقدير الدخول معا ما ذكره المصنف وقد توفق بين قول الخصوص والعموم
بان عنده خاصا بعارض القيد لا بنائي في عده عاما باصله كما في كل من دخل هذا الحصن اليوم
وصح قبل كل احد والتحقيق ان كلا وغيرها من اسماء وضعا وقد يخصصان بالقيود العارضة وقد علم
في العلوم الحقيقية ان الخصوص بحسب الوجود لا ينافي العموم بحسب المفهوم وحيث قالوا تقيد الكل
بالكل لا يفيد الجزئية بل الوحدة بحسب الوجود فجاز ان يعتبر كل منهما عاما بحسب الاصل والمفهوم
وخاصا بحسب العارض والوجود فالقولان من المشايخ ناظران الى الاعتبارين قوله واما
استحقاق كل واحد منهم النقل فلما ان كلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل
واحد من الداخلين بانفراده كانه ليس معه غيره والاول اسم لفرد لم يسبق عليه غيره وكل واحد
منهم كذلك قوله حتى لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء يعني يبطل النقل لاقدام الاولية
لان كلا واسم لفرد سابق قوله حتى لو قال لجميع من دخل هذا الحصن اعلم ان الشرط له
اثر في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من او مع
اضافة كل او جميع اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على
سبيل التعاقب يصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فلكل النقل في الصور الثلث اما في من دخل
وكل من دخل فقط واما في جميع من دخل فلان هذا التقييل للتشجيع واظهار الجلادة فلما كان
الجماعة بالدخول اولى من الواحد اولى ان يراعى الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان
دخلوا معا ففي صورة من دخل لا شيء لهم وفي صورة كل من دخل لكل واحد نفل تام وفي صورة جميع
من دخل للمجموع نفل واحد لان لفظ جميع للاحاطة والشمول على صفة الاجتماع فالعشرة
كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فانه عم على سبيل الانفراد وان
دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور الثلث اما في صورة من دخل وكل من دخل فظاهر

واما في صورة جمع مزدخل فلان جميع يجعل مستعارا لكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد
وهو ان الجلادة في وقوعه واحدا اقوى فهو بالنقل احرى كذا ذكره الامام فخر الاسلام
واعترض عليه بان استعارة الجميع لمعنى الكل جمع بين الحقيقة والمجاز لانه لو دخل جماعة اولا
استحقوا النقل عملا بحقيقتها ولو دخل واحد قبله النقل ايضا بمجازها اجيب بان ليس المراد
كليهما بل احدهما لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر فان وجد في اكثر
يعمل بحقيقتها وان وجد في احد يعمل بمجازها وانما يلزم الجمع ان لو تصور اجتماعهما ولم يتصور
ورد بانه يلزم الجمع في الارادة وان لم يتصور اجتماعهما في الوقوع ولا معنى للجمع بينهما الا
ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد وههنا كذلك واجيب بان ارادتهما وان كانت متحققة
لكن في حالتين مختلفتين وانما يستحيل لو اريدتا في حالة واحدة معا قوله وهي في قولنا جميع من
دخل هذا الحصن هذا ما اورده صاحب التنقيح لدفع الاشكال المذكور وحاصله ان الجميع ههنا
ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النقل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن
ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا
لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النقل عند الاجتماع لعدم القرينة بل هو مستعار
ومجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة واحدا كما للواحد عملا
بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النقل
وان لو كان جماعة كان لكل واحد من احادها كمال النقل فصار جميع من دخل اولا مستعارا
لبعض معنى كل من دخل اولا قال في التلويح واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا
استحقاق المقرد كمال النقل بدلالة النص لكفى وفيه بحث من وجوه الاول ان المفهوم بدلالة
النص يجب ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة للجمع الثاني
ان اعتبار دلالة النص في كلام الشارع ظ واما اعتبارها في كلام الناس فلا فانه لو قال
لرجل اعط هذا الدرهم زيدا الفقير وصلاحه لم يكن له ان يعطيه عمرا لكونه افقر منه
واصلح اللهم الا ان يقال كلام الخليفة فيما خلف فيه كلام الشارع الثالث ان المقرر من
هذا الكلام تشجيع الناس لفتح الحصن لا تشجيعهم مطلقا وفتح الحصن قد لا يتيسر
بدخول واحد فيكون دخول الجماعة مقصودا والحق بدلالة النص يجب ان يكون المعنى الداعي
الى الحكم فيه مساويا للمنصوص عليه او اقوى ودخول الجماعة ادخل في الفتح من دخول الواحد
قوله اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة ان لم يكن مستقلا قيل اذا ورد خطاب
من الشارع جوابا لسؤال سائل او ذلك الجواب غير مستقل بدون ذلك السؤال فذلك الجواب
تابع لذلك السؤال في عمومه اتفاقا وفي خصوصه ايضا عند الاكثر اما في عمومه فكما
روي انه عم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال فلا

فلا اذا فان السؤال لما لم يكن مختصا باحد ويكون عاما في افراد الناس يكون الجواب
وهو قوله فلا اذا ايضا كذلك واما في خصوصه فكما روي ان سائلا سأل عن النبي عم
وقال توضأ بماء البحر فقال الطيب ماؤه فانه مختص بالسائل فلا يدل على التعميم في حق
الغير اذ اللفظ لا عموم ولعل الحكم على ذلك الشخص كان لمعنى يختص به كتخصيصه حزمة
بقبول شهادته وحده وظاهر كلام القاضي في شرح المختصر يدل على انه لا نزاع في كونه تابعا
للسؤال في العموم والخصوص حتى لو قيل هل يجوز الوضوء بماء البحر فقالوا نعم كان عاما ولو قيل
هل يجوز لي الوضوء بماء البحر كان خاصا به الا ان صريح كلام الآمدي يشعر بالاتفاق انما
كان في العموم واما في الخصوص فخلاف للشافعي حيث ذهب الى دلالة الجواب على جواز التوضؤ
بماء البحر لكل احد مصيرا منه الى ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال تنزل
منزلة العموم في المقال كذا قال العلامة التفتازاني في حواشي شرح المختصر قوله وهو
ما لا يكون كلاما مفيدا واعلم ان ورود الحكم بعد السبب على اربعة اوجه احدها ان لا
ينتقل مع السبب ويخرج مخرج الجزاء كما روي انه عم سهى فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا
مختص بسببه لان قام الجزاء يدل على سببية الاول للثاني وثانيها ما خرج مخرج الجواب
للسؤال سابقا ولا يكون مستقلا بنفسه كنعم وبلى تقول اكان لي عليك كذا فيقول
نعم او اليس علي كذا فيقول بلى فيكون مختصا به لان الجواب يتضمن اعادة ما في السؤال
قال الله تعالى قالوا بلى قد جاءنا نذير وثالثها ما يكون جوابا ويكون مستقلا بنفسه
ولا يكون زائدا على قدر الجواب كما لو قيل لرجل انك تغتسل الليلة في هذه الدار من الجنابة
او قيل له تقول قد مني فقال ان اغتسلت الليلة فعبدي حر وان تغديت فعبدي حر
فكذلك يختص به لان الداعي الى يمينه سؤاله فقيد اليمين بتلك الغداة والجنابة حتى لا
يحنث بغيرها عندنا استحسانا خلافا لزفر والشافعي الا ان ينوي الابد في يحنث بكل
غداة وبكل اغتسال ورابعها ما يكون زائدا على قدر الجواب زيادة غير محتاج اليها بان
قال والله لا اتغدى اليوم او ان اغتسلت الليلة فعبدي حر فهو موضع الخلاف فعندنا
يحمل على الابتداء وعند الشافعي يحمل على الجواب قال القاضي في شرح مختصر الزراع فيما
بني عام مستقل على سبب خاص سواء كان ذلك السبب سؤالا او لا مثال الاول قوله
عم لما سئل عن البئر بضاعة تلقى فيها خلق الماء طهور لا ينجسه الا ما غير طعمه او لونه او ريحه
والثاني كما روي انه مر بشاة ميمونة فقال عم ايما اهاب دبغ فقد طهر فهي عامة
الصورتين لعموم اللفظ فيحكم بطهورية كل ماء وطهر كل اهاب والخصوص فيحكم
بطهورية بئر بضاعة وطهر اهاب الشاة قال الاكثرون ان المعتبر عموم اللفظ ونقل
عن الشافعي خلافه وهو ان لا عبرة لعموم اللفظ انما هو لعتبر خصوص السبب وبه قال الاقلون

ولم فيه وجوه الاول انه لو كان عاما للسبب ولغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد حتى يجوز في المثالين الحكم بعدم ظهورية بئر بعاعر وعدم طهارة اهاب الشاة وبطلانه قطعي والجواب انا لا نم الملازمة فان السبب يختص من بين ما يتناوله العموم بالمنع عن اخراجه عن العموم للقطع بدخوله في الارادة ولا بعد في دليل على ارادة خاص قصير كالنص فيه والظاهر في غيره فيمكن اخراج غيره دونه ويمكن ايضا منع بطلان اللازم بالاجماع لان اباح رح جوز تخصيص السبب عن ذلك العام بالاجتهاد حيث جوز اخراج ولد الامة المستفرشة عن عموم قوله ع الولد للفراش الثاني انه لو عم العام في السبب وغيره كان نسبته اليهما سواء ولا يحصر السبب حكم فلا يكون لذكر السبب فائدة فلم يبالغوا في بيانه وتدوينه وحفظه متعينين الفهم في ذلك ولم يقع الاختلاف فيه عادة للجواب انا لا نم انتفاء الفائدة ح اذ لا يلزم من انتفاء الفائدة بهيئة انتفاؤها مطلقا بل فائدة منع تخصيصه بالاجتهاد ونفس معرفة الاسباب اذ ليس كل معرفة يراد للعمل بها الثالث الاتفاق على انه لو قال لعبده عذري فقال والله لاتغدين لم يعد قوله لاتغدين كل غد وينزل على التغدي عذره حتى لو تغدى لا عذ لم يحنث والجواب انه خرج ذلك عن عموم دليلنا لعرف خاص فيه والتخلف لمانع لا يقدح في الدليل ولا يصير به عما لا يتحقق فيه لمانع الرابع انه لو عم العام السبب لسئل عنه وغيره لم يكن الجواب مطابقا للسؤال وانه مما يجب نفي مثله من الشارع والجواب منع الملازمة بل قد جاء بالجواب المطابق وزاد عليه ما لم يسأل عنه وذكر الزيادة لا يخرجه عن المطابقة لانقال ترك الزيادة رعاية لتمام المطابقة لانا نقول لمحافظة على الاحكام الشرعية اولى من اللفظية وايضا قد يترك الاولى لرجحة لرعاية جهات الخ الخامس انه لو كان عاما كان حكما باحد المجازات بالتحكم واللازم منتف بيان الملازمة ان ظهوره في العموم قد فات بخصوصيته في صورة السبب حيث تناولها بخصوصها بعد ان لم يكن ظهورا مصرفا عاما وضع له الى غيرها وضع له والسبب خاصة مع سائر الخصوصيات ومع بعضها ودونها مجازات للعام فكان الحمل على السبب مع سائر الخصوصيات على التعيين تحكما والجواب انه باق على ظاهره لم يفت ظهوره بالخصوصية في السبب لانه لم يدل على السبب بنفسه بل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ وقد علم بقرينة وروده فيه فعلم ان السبب لم يخرج عن العموم لانه اريد من اللفظ بخصوصه قوله حتى حنث بالتغدي في ذلك اليوم مطلقا يعني يحنث بالتغدي في ذلك الغداء المدعو اليه او غيره معاودة قوله ان العبرة لعموم اللفظ يعني لا يختص بالسبب بل تناوله وغيره ومعنى اختصاص العام بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديه عنه حتى كان الحكم ثابتا في غيره بنص اخر او بدلالة نص او قياس كذا قالوا اقول لعل الغرض من قولهم ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب انه لولا ذلك لورد

فانه تعارض الخ يعني ان الولد للفراش للعام بحسب عمومه في كل مستفرشة سواء كانت امة او زوجة وانه ورد في جواب سؤال سعد بن ابي وقاص وعبد بن زمعة وهو ولد امة زمعة حين تنازعا فيه فقال ع هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر فقضى بالولد على عتبة لانه ادعاه وقال هذا ابن اخي عهد الي انه ابنه فنظر سعد الى ولد امة زمعة وشبهه عتبة فرأى شبها بينا فقال يا رسول الله ابن اخي عهد الي انه ابن

كذا في المغرب • وقضى بالشفعة للجار فانه • يعم الحر والجار بصيغته لكونها جنسين معرفين
بلام الجنس وصيغة الجنس المعرف باللام للعموم فيحمل على العموم اى على كل حر وكل جار خلافا
للاكثرين • من الاصوليين قوله لان العدول • يعني ان الراوي الذي عدل اعارف بما يتعلق
بمعرفة المعاني الوضعية وبما يتعلق باستنباط الاحكام الشرعية فالظاهر انه لا ينقل العموم
الا بعد ظهوره وقطعه بذلك وايضا انه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوي يوجب اتباعه
اتفاقا قوله فان قيل • قال الاكثرون يحتمل انه نهى عن غرر خاص وقضى بشفعة خاصة فظن
العموم باجتهاده او سمع صيغة خاصة فتوهم انها للعموم فروى العموم لذلك والاحتجاج بالحكي
لا الحكاية والعموم في الحكاية لا الحكي والجواب بان هذا الاحتمال وان كان ظاهرا محتملا في الذهن
فليس بقادح لانه خلاف الظاهر في علم وعدالته • والظاهر لا يترك • للاحتمال لان الاحتمال المرجوح
الظهور والا لكان نفيا لا ظاهرا فلو كان الاحتمال قادحا في الظواهر وموجبا لتركها للزم ترك
كل ظاهر قوله واعلم • بنبه على دفع ما يكاد يتوهم ان لا فرق بين هاتين المسئلتين وذلك ظاهر
قوله الجمع المذكور • واعلم ان الصيغة التي يصح اطلاقها على المذكور خاصة قد تكون موضوعة
بحسب المادة للمذكور خاصة مثل الرجال ولا نزاع في انها لا تتناول النساء وقد تكون موضوعة
لما هو اعم مثل الناس ونحوه ولا نزاع في انها تتناول النساء وقد تكون بحسب المادة موضوعة لها او
بحسب الصيغة للمذكور خاصة وهذا هو المتنازع فيه قال القاضي في شرح المختصر والنزاع فيما يتميز
بين صيغ المذكور والمؤنث بعلامة فان الغرب تغلب فيه المذكر فاذا اراد الجمع بين المذكر والمؤنث
يطلقونه ويريدون الطائفتين ولا يفردون المؤنث بالذكر كما هو عادتهم في تغليب المتكلم على الحاضر
والحاضر على الغائب والعقلاء على غيرهم وذلك مثل المسلمين وفعلوا وافعلوا ونحو هذه الصيغ اذا
اطلقت هل هي ظاهرة في دخول النساء فيها كما تدخل عند التغليب او لا الا كثر على انها لا تدخل ظاهرا
خلافا للخابلة هذا وحاصل ما ذكر تغليب المذكر على الاناث والقصد اليهما جميعا ظاهرا او مبنيا
على اقامة القرينة تمسك الفريق الاول بقولهم ان المسلمين والمسلمات ونحوه وذلك لانه لو كان
مدلول المسلمات داخلا في المسلمين لما حسن هذا لكونه عطفا للخاص على العام قلنا قيل فائدته
كونه نصا في النساء ولا تقبل التخصيص فهو مذكور للتاكيد كما عطف جبريل وميكال على الملئكة
والصلوة الوسطى على الصلوات قلنا فائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد وباجماع اهل
العربية على ان هذه الصيغ جمع المذكر وانه لتضعيف المفرد والمفرد مذكر وتمسك الفريق
الثاني بانه لو لم تدخل النساء في هذه الصيغ لما شاركن المذكرين في الاحكام لثبوت اكثرها بهذه
الصيغ واللازم منتف بالاتفاق كما في احكام الصلوة والصوم والزكوة وقد ثبت بنحو اقيموا
الصلوة واتوا الزكوة وكتب عليكم الصيام وبانه لو اوصى لرجال ورجال ونساء بمائة درهم ثم
قال اوصيت لهم بكذا دخلت النساء بغير قرينة وهو معنى الحقيقة فيكون حقيقة في الرجال والنساء

مثل ان راى الراوي النبي ﷺ قد نهى عن بيع فعل خاص فيه غرر ولا عموم
لم يقض بجواز بيع مخصوص بالشفعة فتامل صيغة مخصوصة منه عم صيغة العموم لظنه بها
لعلهم يحتمل ان يسمع منه عم صيغة خصوصة فتوهم الراوي
عموم قول الراوي بصيغة عامة ودفع هذين الاحتمالين لا يكفي
في الظنية انما يحتج بها اذا كانت مطابقة للحكي

اى ولا تهن تشاركن بدليل خارجي وهو لفظ جماع

اى لو لم يكن لهم وللنساء معا حقيقة رقد ثبت الاطلاق
اى على الجاز الجاز
على الجاز لدليل وهو ان الاشتراك امر مرجوح بالنسبة
اما اذا كان بمعنى الطبع فكما ان الطهر الطبعي مقابل للحيض كذلك الطهر الشرعي مقابل للحيض
لان الطهر الشرعي هو انقطاع الدم الذي من شانه ان يكون حيضا وكذا الحيض الشرعي هو الدم الذي من شانه ان يكون حيضا
لا نزاع في ان الطهر الشرعي اول بالانتقال عن الحيض الشرعي وكذا الحيض الشرعي اول بالانتقال عن الطهر الشرعي
لان الطهر الشرعي اسم لما يمنع الحيض الشرعي والحيض الشرعي اسم لما يمنع الطهر الشرعي
لكن الكلام في ان الطهر الشرعي اول بالانتقال عن الحيض الشرعي او لا
لا نزاع في ان الطهر الشرعي اول بالانتقال عن الحيض الشرعي
لكن الكلام في ان الطهر الشرعي اول بالانتقال عن الحيض الشرعي او لا
لا نزاع في ان الطهر الشرعي اول بالانتقال عن الحيض الشرعي
لكن الكلام في ان الطهر الشرعي اول بالانتقال عن الحيض الشرعي او لا

والنساء ظاهر فيهما وهو مطرد بان المعروف من اهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند
اجتماعهما باتفاق ولو كانت الفاء مع رجل واحد قال الله ادخلوا الباب سجدا والمراد
بنو اسرائيل رجالهم ونساؤهم وقال اهبطوا بعضكم لبعض عدو والمراد ادم وحواء و
ابليس وهذا انما يتصور بدخول النساء فيه واجيب عن الاول بمنع الملازمة نعم يلزم ان لا
يشاركن في الاحكام بهذه الصيغ وما المانع ان يشاركن بدليل خارجي والامر كذلك ولئلا
لم يدخلن في الجهاد والجمعة وغيرهما لعدم الدليل الخارجي وعن الثاني بمنع المبادرة ثم بالقرينة
فان الوصية المتقدمة قرينة دالة على ارادتهما وعن الثالث بانه انما يدل على الاطلاق وصحيح
انا قصد الجميع ونحن نقول به لكنه يكون مجازا ولا يلزم ان يكون ظاهرا وفيه النزاع
لا يقال الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يصار الى المجاز الا لدليل لانه يقال لا نزاع فانه
للرجال وحدهم حقيقة ولو كان لهم وللنساء معا حقيقة لزم الاشتراك والا كان مجازا والمجاز
اولى من الاشتراك قوله فتناول لفظ الجمع المقارن بعلامة الذكور الذكور اصالة والاناث
تبعا • قيل ذهب بعض اصحابنا الشافعي الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل
لان كل علامة تختص بفريق وضعا والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته ولو تناول
الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب ان اهل اللسان يحطون المغلوب من اولاد القبائل
ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز قوله والجمع المذكور بعلامة الاناث • يعني لو ذكر بعلامة التانيث يتناول
الاناث خاصة بالاتفاق قوله اى المشترك فيه • يعني انه من قبيل الحذف والايصال حذف
الجار واوصل الى الضمير فاستتر فيه قوله ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا • هذا اما
ذكره صاحب التقرير قوله وحكم التوقف • فيه نزع اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد حق حتى
يقوم دليل الترجيح بشرط التامل • ليترجح المعنى المراد من بين المعاني • كما تامل عما اوثنا في لفظ
نوجد واصل هذا التركيب ذا الاعلى الجمع والانتقال ايضا وحقيقة الاجتماع في الدم لانه
هو المجتمع في الرحم وكذا حقيقة الانتقال في الحيض لان الطهر اصل والحيض عارض والانتقال
يتحقق من الاصل الى العارض فكان هذا الاسم اولى بالحيض فقالوا المراد من القرء في الآية
الحيض دون الطهر وفيه بحث قوله بان يتعلق النسبة بكل واحد منها • يعني يكون كل واحد
مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي • لا بالمجموع من حيث هو مجموع • اذ ارادة كليهما غير
جائز اتفاقا والفرق ان في اعتبار المعية يصير كل واحد من معنييه او معانيه جزء المعنى وفي
عدم اعتبارها يصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه وبالجملة فرق بينهما فرق ما بين الكل
الافرادي والكل المجموعي وهو مشهور وتوضيحه ان يصح كل فرد يسعه هذه الدار ولا يصح كل
الافراد ويصح كل الافراد ان يرفع هذا الحجر ولا يصح كل فرد فللمشترك الاحوال الاولى اطلاقه على

لو فرضنا انا سلمنا ان الغرب يغلب فيه المذكر على المؤنث فلا نسلم ان الحكم كذلك في الاسم المشترك
بين الحيض والطهر لان الاسم المشترك لا يغلب فيه احد معنييه على الآخر فلا يتناول الطهر والحيض
لكن يلزم ان يكون الاسم المشترك بين الحيض والطهر مجملا لان الاسم المشترك بين معنيين
متضادين مجمل عند الاكثرين

عطف على قوله تعريفها اه
اى جعل الجمع مضعف المفرد اى جعل الجمع مضعف المفرد في التذكير
فرقة الواحد وهي علامة التانيث فانها تفرق بين المذكر والمؤنث خاصة
مثل مسلم ومسلمة

كل من المعنيين على سبيل البدل بان يطلق تارة ويراد هذا ويطلق تارة اخرى ويراد ذاك
والنزاع في صحته وفي كونه حقيقة الثاني اطلاقه على الامرين لا على التعيين بان
يراد به في اطلاق واحد هذا او ذاك مثل ترتبص قرءا اي طهرا او حيضا وليكن توبك
جونا اي اسود او ابيض وليس كلام القوم ما يشعر باثبات ذلك وفيه الا ما يشير اليه
كلام المفتاح في ان ذلك المشترك عند التجرد عن القرائن الثالث اطلاقه على مجموع المعنيين
بان يراد به في اطلاق واحد المجموع المركب من المعنيين بحيث لا يفيد ان كلا منهما مناط الحكم
والنزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازا ان وجدت علاقة مصححة فان قيل
علاقة الجزء والكل تحققه قطعا قلنا ليس كل ما يعتبر جزءا من مجموع يصح اطلاق اسمه
عليه بمعنى باشتراع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على انها جزؤه الرابع
اطلاقه على كل واحد منهما بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما
مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي وهذا هو المتنازع فيه وعلى هذا قياس الجمع بين الحقيقة
والمجاز اعني ارادة المعنى الحقيقي والمجازي وربما يستغنى عنه بذكر المشترك نظرا الى ان
اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي بالشخص وللمجازي بالنوع قوله مخورايات الجون بفتح الجيم
وهو من الاضداد وجمعه الجون بضمها قوله فقيل يجوز. اطلاقه على كل واحد من معنييه معا
بان يراد في اطلاق واحد هذا وذاك وذلك غير ارادة مجموع المعنيين كما يجوز الملازمة على
واحد منهما بدلا عن الاخر. وقيل لا يجوز. وهو مذهب بعض الشافعية وجمع اهل اللغة
وجمهور اصحابنا وهو الحق كذا في الفصول قوله ثم اختلف القائلون بالجواز لقيل حقيقة.
قال في شرح المختصر ونقل عن القاضي والمعتزلة انه يصح اطلاقا اي المشترك اذ صح الجمع
بينهما بخلاف صيغة افعل للامر والتهديد على تقدير كون الصيغة حقيقة فيهما يعني يصح
الاطلاق ان صح الجمع بين المعنيين سواء كانا حقيقيين او احدهما حقيقيا والاخر مجازيا او
ان لم يصح الجمع بينهما لم يصح الا اطلاق كاطلاق القرء على الحيض والطهر قوله وعن الشافعي
انه ظاهر في المعنيين. يعني نقل عنه انه ظاهر فيهما دون احدهما يجب الحمل عليهما عند التجرد
عن القرائن. يعني يصح للمتكلم استعماله فيهما ويجب على السامع حمله عليهما عند الاطلاق
فهذا اخص من مذهب القاضي والمعتزلة. ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة.
وهو اعني المشترك عام فيهما. والعام عند قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة
قوله وقيل يصح. قال ابو الحسين والغزالي يصح ان يراد ولا مانع من القصد كما ذهم قوم
ان الدليل القاطع قائم على امتناعه لكنه ليس في اللغة فان اللغة منعت عنه ولو لا منعها
عنه لم يمتنع عنه غير من عقل والمراد بالصحة عندهما الصحة العقلية بمعنى انه لا دليل
امتناعه سوى منع اهل اللغة والمراد بها عند الشافعي الصحة اللغوية فيتميز عن مذهبهما

وارادة هذا وذاك في اطلاق واحد لا يكون على سبيل البدل

اي مطلقا او مقيدا

كالامر المطلق والعموم الشمولي على وجوه وعلى الانسان

اي يصح ارادة المعنيين لا بلزومه ولا بشرط كون كل منهما قابلا لان يراد
بلفظ المفرد معنيين ومشروط كون كل منهما قابلا لان يراد بلفظ المفرد
لهما على سبيل البدل لا على سبيل الجمع كذا قيل

وفصل قوم فقالوا يجوز في النفي ولا يجوز في الاثبات. ثم اختلفوا في الجمع. يعني في
ذي جمع باعتبار معنييه كالاقراء التي هي جمع قرء باعتبار الحيض والطهر او معانيه. مثل
العيون التي هي جمع باعتبار الباصرة والذهب والجارية. فذهب الاكثرون الى الجواز فيه
مبني على الخلاف في المفرد فان جاز. اطلاق المفرد على معنييه. جاز. اطلاق الاقراء على الحيض
والاطهار معا والعيون على الباصرة والذهب والجارية. والا. اي وان لم يجز اطلاقه على ذلك
فلا. يجوز لان الاسم يفيد جميع ما اقتضاه الاسم فان كان الاسم متنا والمعنيه او معانيه
كان الجمع ايضا كذلك وان كان لا يفيد سوى احد المعنيين او المعاني فكذلك جمعه. وقيل يجوز فيه
وان لم يجز في المفرد. وضبط هذا المذهب انه لا يصح مطلقا او يصح عقلا لا لغة او يصح لغة في
النفي فقط او في الاثبات ايضا لكن في الجمع خاصة او في الكل من غير فرق بين جميعا او
مع الظهور فيهما قوله اما حقيقة. فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين
ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا
لمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد او حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس
الموضوع له بل جزؤه واللازم باطل بالاتفاق فلا يقال لملازمة ممنوعة بجواز ان يكون موضوعا
لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع لانا نقول ان استعماله في المجموع يكون استعمالا في
احد المعاني ولا نزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد
بمجموع من حيث هو مجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين
على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد وح لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين
والامر كذلك قلنا انه اذا كان موضوعا له بدون الاخر او مطلقا وعلى التقديرين يثبت المدعى
اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان يراد
باللفظ لاجل ذلك المعنى الموضوع ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فلو اعتبر
الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الاخر والاجتماع معه
بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا. وغير مراد. وهو باطل بالضرورة
قوله وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز. اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان
اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له
كذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما او كونهما مرادين ولا يخفى انه
ليس محل النزاع. واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي لا استقلالا ويسمى ان
استعمال اللفظ في معنيين مجازيين بطل بالاتفاق. كذا في التلويح وبهذا تبين ضعف
كلام من تصدى هذا المقام قوله لم يقل ظاهر. كما قال في الاسلام وغيره. لئلا يتوهم تعريف
الشيء بنفسه. او تعريف الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة وان كان المعنى به المعنى اللغوي

اي جعله بحيث يقتضي عدم ذلك المعنى ولا يجاوزه ولو ارادوا بيان
ما يكون موضوعا له لقالوا هو كذا

حتى عطف قوله وهذا جمع على قوله اما حقيقة. وانما عطف ولم يجعله قسما
مع انه اخذ هذا الكلام من استعمال اللفظ في معنى مجازي كما ذكره
قوله هذا اما ان يكون باستعماله في كل منهما فاطل بالضرورة. وانما موقوف

وهو الوضوح والانكشاف كذا في التحقيق وغيره فقوله ولم يقل ما وضح لان الوضوح فوق الظهور في خير المنع تامل قوله سواء كان مسوقا له او لا كما ان المعتبر في النص كونه مسوقا للمراد اشارة الى ما ذكره كثير من شراح كتب الاصول من ان السوق شرط في النص وعدمه شرط في الظ وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رايت زيدا حين جاءني القوم كان قوله جاءني القوم ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا قال صاحب الكشف هذا كلام حسن لكنه مخالف لعامة كتب الاصول لانهم ما فرقوا في امثلة الظ بين المسوق وغيره ولو كان عدم السوق شرطا في الظ لما غفل عنه الكل عادة ولقيدوا في حده هذا القيد وقد يقال مراد الشراح هو ان لا يكون السوق معتبرا في الظ لا ان لا يكون موجودا فيه اصلا وحاصله عدم اشتراط السوق لا اشتراط عدم السوق فلا يرد عليهم ما اورده صاحب الكشف ولا يقدح في ذلك عدم فرقهم في امثلة الظ بين المسوق وغيره قوله وانما الخلاف في ايجابه العلم ايضا اختلف العلماء في حكم الظ فذهب العراقيون منهم الكرخي والجصاص وما ل اليه القاضي ابو زيد ومن تابعه وعلته المعتزلة الى وجوب العمل بما ظهر منه قطعا ويقينا خاصا كان او عاما وقال عامة مشايخ ما وراء النهر منهم ابو منصور الماتريدي حكمه وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب حقيقة ما اراد المتكلم وهذا بناء على ان العام الذي لم يخص منه البعض لا يوجب العلم عندهم وعند الاولين يوجبه وكذا كل حقيقة تحتمل المجاز لان القطع مع الاحتمال وان كان بعيدا لا يجتمعان فلا يثبت به العلم بل يثبت به العمل كخبر الواحد والقياس وعند الاولين لا عبرة للاحتمال البعيد الذي لا يدل عليه قرينة لانه ناش عن ارادة المتكلم وهو امر باطن لا يكلف به ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع والمانع ان يمنع هذا لان نشوء الاحتمال في رفع القطع لا العمل فان العمل بالظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم كما في خبر الواحد والقياس قوله قيل القائل صاحب التلويح قوله واما النص فما ازداد ظهورا على الظ بمعنى من المتكلم قيل هذا التعريف غير مانع لشموله المفسر اذ يصدق عليه انه ازداد ظهورا على الظ بمعنى من المتكلم كما في تخصيص العام مثلا واجيب بان المفسر ما يكون الظهور فيه على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والنص ليس كذلك وتحقيقه ان تعريف الاعم لا ينتقض بالاخص فاذا قلنا الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة لا يقال غير صحيح لورود الانسان لان الانسان هو ذلك مع كونه ناطقا وفيه بحث لانه لو صح هذا التعريف لزم المحال والمستلزم للمحال محال اما الملازمة فلامكان ان يفهم مراد من اللفظ بالصيغة مع انضمام ارادة المتكلم لما ساق اليه كقولك جاءني زيد فانه ظاهر باعتبار ما يفهم من الصيغة نص بالزاد على الظ بمعنى من المتكلم وهو ما اراد

ما اراد به وساق له من ثبوت النسبة بين المنتسبين وهم يلزم زيادة الشيء على نفسه وهو محال ويلزم منه ايضا تداخل الاقسام والجواب ان الخلاف فيهما ثابت بالاعتبار فمتى اعتبر جهة الصيغة حكم بكونه ظاهرا ومتى اعتبر ارادة المتكلم حكم بكونه نصا وح لا يلزم زيادة الشيء على نفسه بل على شيء هو غيره بالاعتبار والزيادة انما هي بذلك الاعتبار ومن هذا التقرير يندفع التداخل ايضا قوله قيل هو بمعنى ذلك المعنى سوق الكلام له لان المسوق له اجلى من غيره ورده صاحب الكشف حيث قال وليس ازدياد وضوح النص على الظ بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا في اطلاق النكاح وبين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المعنى السامع وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين في الظهور يجوز لاحدهما مزية على الاخر بالشهرة او التواتر او تلقي الامة اياه بالقبول او بسوق يدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق وفيه بحث اما اولا فلان قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق له فيزداد به المسوق له وضوحا واما ثانيا فلان مثل هذه القرينة لا تختص بالنطقية ولعلها حالية واما ثالثا فلان ما ازداد ظهورا بافهام معنى آخر وهو تمام المراد لا مفهوم الظ فرجحت تعريف النص قوله كبيان العدد في الاول يعني في قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع حيث لم يفهم العدد بدون اقتران مثنى وثلاث ورباع به يؤيده ما قال شمس الائمة في اصوله واما النص فما يزداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة واليه اشار القاضي الامام ابو زيد وصدر الاسلام ابو اليسر وغيرهما كذا في التحقيق قوله والتفرقة في الثاني يعني في قولهم قالوا انما البيع مثل الربوا فان التفرقة بين البيع والربوا لم تفهم من ظاهر الكلام بل بسياق الكلام وهو قولهم ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا عرف ان الغرض اثبات التفرقة بينهما وان تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فانى يتماثلان ولم يتعرف هذا المعنى بدون تلك القرينة بان قيل ابتداء احل الله البيع وحرم الربوا كذا في الكشف قوله من قولك نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق السير المعتاد واعلم ان الفعل المسند الى ضمير المتكلم اذا فسر بما يجب ان يطابق في الاسناد الى المتكلم لان الثاني في تفسير الاول وجازم في صدر الكلام تقول على لفظ الخطاب ويقال على البناء للمفعول واذ جيء بكلمة اذا في مقام التفسير لذلك الفعل كان صدر الكلام في موضع الجزاء فالواجب ان يكون هو وما بعد اذا بصيغة الخطاب اي اذا حملتها على سير فوق السير المعتاد وتقول نصصت الدابة ولا يصح اذا حملتها يقال نصصت الدابة الا بتعسف هو تقدير ركن القائل نفسي الحاطب قال الشاعر اذا كنت باذي فلا تنفشي فضم تاء كنت وفتح شين تنفشي وان تكن باذيا يوما تنفش ففتحة التاء فيهما غير مختلف قوله هذا مثال اللفظ والنص فيه اشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى

اخره فانه ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربا حيث بنهم مجرد سماع الصيغة ونفي الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرمة حيث سيق هذا الكلام لذلك فان الكفار بين عنهما ذلك في الحل كما اخبر الله تعالى عنهم بقولهم انما البيع مثل الربوا فقال الله تعالى ردا عليهم في انكارهم التسوية بينهم وأحل الله البيع وحرم الربوا وقال في البيان لان سوق الكلام للفصل لان سياق الاية قولهم انما البيع مثل الربوا فرد الله تعالى تسويتهم حيث بين الفرق بينهما واما سياق الاية قوله تعالى يمحق الله الربوا اي يذهب ببركة الربوا فكان الربوا مذموما بكل حال فقد ان الكفرة جعلوا حل الربوا ابلغ في حل البيع حيث جعلوا الربوا مقيسا عليه وكان هذا منهم غاية العناد والمكابرة فانهم كانوا يعلمون حرمتها في الاديان الماضية فاخرجته شهوتهم الى ان قالوا ما قالوا واخذهم الربوا وقد نهوا عنه واعلم ان تحريم الربوا في الاسلام بعد ما عرفت النص اورد مثاله حيث قال ومثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الاية فان هذا ظاهر في الاطلاق نص في بيان العدد لان سيق الكلام للعدد وقصد به فازداد ظهورا على الاول بان قصد به وسيق له ثم قال ومثل قوله تعالى واحل الله البيع الاية فانه ظاهر في التحليل والتحريم نص في الفصل بين البيع والربوا لانه سيق الكلام لاجله فازداد وضوحا بمعنى من المتكلم لا بمعنى في صيغته قال بعض الشراح قوله ظاهر في الاطلاق اي في اباحة نكاح ما يستطيبه من من النساء لان اذن في درجان الامر الاباحة وفي اختيار لفظ الاطلاق اشارة الى الاصل في النكاح الحظر لان النكاح رق فكونها حرة ينافي صيرورتها مملوكة وكونها مكونة بالكونة الالهية كما قال الله تعالى ولقد كرمنا بني ادم وصيرورتها موطوءة مستفرشة لا يلايم التكريم الا ان يبقى لضرورة بقاء النسل فاشار بلفظ الاطلاق الى ان اباحة هذه الحرمة التي هي بمنزلة القيد للمسلم عن المباشرة وورد بان مذهبه ان الاصل في الاشياء الاباحة في زمان الفترة وبانا قررنا بين ما ذكره المص من قوله فانه ظني في الاطلاق سهو والصحيح فانه ظني في التحليل والتحريم قوله وحكم وجوب العمل قال في الاسلام وحكم الظني وجوب العمل بالذي ظهر منه وكذلك حكم النص وجوب العمل بما وضع واستبد به على احتمال تاويل هو في حيز المجاز قيل معناه ان النص يحتمل ان التاويل بطريق المجاز كما تقول رجاله في زيد يحتمل ان يؤول بمعنى جبره او كتابه او رسوله وذلك بطريق المجاز لا محالة وانما قال في حيز المجاز اشارة الى عدم الاختصار فيه بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره والمراد من هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال المجاز لا يخرج الحقيقة عن كونها قطعية فيما تناوله بخلاف تاويل المشترك ببعض معانيه فانه ليس في حيز المجاز بل هو تعيين الحقيقة فيكون تخرجا عما كان عليه قوله وقد يطلق النص على مطلق اللفظ واعلم ان للنص اصطلاحات احدها ما ذكره المص اولا وثانيها ما احتمل احتمالا مرجوحا فهو بمعنى الظاهر وبالثها ما دل على معنى كيف كان وخامسها الدليل من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او نصا بالمعنى الثاني قال ابن ملك وهو اصطلاح كثيرين من متاخري الحنفية

وقد قال هكذا صاحب التحقيق في تحقيقه ايضا

ان الحنفية

اي قوله كما

الخلافيين وقال بعضهم انه اصطلاح الفقهاء ويطلق النص في كتب الفروع باذاء القول المرجوح او الوجه الضعيف فيراد به قول من المذهب سواء كان نصا او الاحتمال الذي ظاهر اقوله واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص بحيث لا يبقى معه احتمال التاويل وهو ما يكون ببيان التقرير او بيان التقرير لان ما به ازداد النص وضوحا اما ان يكون مسبوقا عن معنى فيه او في غيره و اول بيان المفسر ان كان اللفظ مجملا فلحقه بيان قطعي الدلالة والثبوت وقال في الاسلام فلحقه بيان قاطع فانسد به باب التاويل قال بعض الشراح قوله فلحقه بيان قاطع احتراز عما ليس بقاطع ثبوتا او دلالة حتى لا يصير المجمل مفسرا بخبر الواحد وان كان قطعي الدلالة ولا بيان فيه احتمال وان كان قطعي الثبوت بل هو في حيز التاويل وان كان خرج عن حيز الاحتمال و لهذا قال فانسد به باب التاويل نتيجة لقوله ببيان قاطع والثاني بيان التقرير والتاكيد اما ان يكون عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص او ان يكون خاصا فلحقه ما انسد به باب التاويل فاسبه ارادة المتكلم لان الكلام ظني في معناه لكن يحتمل ان يراد به غير ظاهره وذلك بارادة المتكلم فالتحاق البيان به يقطع ذلك الاحتمال وفيه اشارة الى ان النص يحتملها اعني التخصيص والتاويل كما لفظ قال صاحب البيان المجمل الذي عرف معناه ببيان مجمل مفسر وكذا الظاهر والنص اذا لحقه بيان قاطع فهو مفسر لا محالة وفيه نظر ثم قال وما قالوا ان المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون الثابت به قطعيا وان كان خبر الواحد لا يوجب القطع لكن بعد البيان يضاف الحكم الى المفسر لا الى خبر الواحد لكونه اقوى واستدلوا ايضا بان القعدة الاخيرة فرض بقولهم اذا قلت هذا الحرف لانه التحق بيانا للقول الذي اقيمو الصلوة ليس بصحيح لان مثل هذا البيان لا يوجب الكشف كونه ظنيا واستدلالهم بالقعدة الاخيرة فاسد لانا لا نسلم انها فريضة بل هي واجبة ولكن التوجب عندنا ان واجب في قوة الفرض عملا كالوتر عند ابي حنيفة رح وواجب دون الفرض فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب السهو بتركها ولكن لا تفسد الصلوة والقول الاخيرة من القسم الاول فلذا سميت فرضا فاما ان يجب اعتقاد فرضيتها حتى يكفر او يضلل جاحدها فلا الا يرى ان ابا بكر والاهم ومالكا لا يكفرا بانكارهما فرضيتها قال السيد الامام السمرقندي في اصوله الواجب مستعمل في الفرض شايعا لمناسبة بينهما في الذات وعلى العكس نادرا وروي عن ابي حنيفة رح ان الوتر فرض اي في حق العمل لان الوتر يجب ان يفعل لا محالة ثم اختلفوا في الفرق بين التفسير والتاويل فقيل التفسير هو الاخبار عن شان ما نزل وعن سبب نزوله وذلك علم الصحابة فانهم شهدوا ذلك فانهم يقولون بالعلم وغيرهم بالراي والتاويل تبيين ما يحتمله اللفظ من المعاني ولذا قيل التفسير للصحابة والتاويل للعلماء قال ابو منصور ما تردى التفسير هو القطع بان المراد كذا فان قام دليل مقطوع على المراد فهو تفسير صحيح وان قطع على ان المراد بالدليل فهو تفسير بالراي وهو حرام لانه شهادة على الله بما لا يدري ان يكون كذا واما التاويل

وقد سبق انه لا يصير مفسرا بخبر الواحد

وقد يكون ابن عباس بانكاره ربوا الفضل مع كون الباب باب الربوا في الاشياء الستة ولم يكفر انكار تقدير فرض بمجرد خبر فقال بعض اصحابنا ان مقدر نقشة اصابع والثاني بالقطع ومالك بالاستيعاب

فان الصحابة رض شهدوا احوال التنزيل وسمعوا من سيد عليه السلام فهم يقولون بالعلم وغيرهم بالراي

فبيان عاقبة الاحتمال بالرأي دون القطع كذا في شرح التأويلات وما ذكر في معنى التفسير
القطع معنى قوله عم من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار أي من اجتهد وأول كلامه
وقضى بتأويله على ما أول إليه مراد الله اتخذ النار منزلا لأنه نصب نفسه صاحب وحي
وفي هذا الحديث ابطال قول المعتزلة في أن كل مجتهد نصيب لأنه يستلزم أن يصير الثابت
بالاجتهاد تفسيرا قطعا على حقيقته مرادا وذلك انما يكون بدليل مقطوع به وما ثبت
بالاجتهاد ليس كذلك كذا في التقرير قوله الأول نحو قوله تعالى خلق الانسان هلوعا الآية
واعلم ان البيان كما يلحق بالكلام للتفسير يلحق به للتقرير وبيان التفسير سببه معنى في
نفس الكلام وهو الاجمال اما بيان التقرير فسببه ارادة المتكلم لا معنى في الكلام لأنه
ظاهر في معناه الا انه يحتمل ان يراد به غير ظاهره وذلك بارادة المتكلم فالتحاق البيان به
يقطع ذلك الاحتمال ويحمل ان يراد بمعنى في الكلام ان البيان متصل به كما في قوله تعالى ان
الانسان خلق هلوعا الآية فسر الهلوع الذي كان مجملا ببيان متصل به بقوله اذا مسه الشر
جزوعا واذا مسه الخير منوعا فالهلوع على التفسيرين من القسم الأول ونحو الصلوة والزكوة
يعني بيانهما بأقوال النبي وأقواله عم على التفسير الأول من القسم الأول لا على التفسير الثاني فليتأمل
وقوله فنجد الملكة كلهم اجمعون على التفسير الأول من القسم الثاني وعلى التفسير الثاني من القسم
الأول قوله فان الملكة جمع عام يرد ان قوله عام مستدرك لان كل جمع عام فلا حاجة الى
توصيفه بذلك واجيب بان الجمع قد يسلب عنه معنى العموم اذا عرف باللام غير العهد كما في قوله
لا تزوج النساء ورد بان الجمع المعرف باللام اذا لم يكن للعهد يراد به الجنس والمسلوب هو الجهة
لا العموم وههنا توكيد بكل واجمعين يدل على الاستغراق مراد فانه اذا اريد به الجنس ينصرف
الى الادنى لتيقنه واحتمل الكل بدليله ولكن اطلاق الجمع على هذا يكون نظرا الى لفظه واعلم
ان هذا المثال يصلح نظرا للاربعة لان قوله فسجد الملكة ظاهر في سجود ملكة وبقوله كلهم
ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع الاحتمال فصار مفسرا وهو اخبار لا
يقبل النسخ فيكون محكما فان قيل لفظ الكل والجمع للتأكيد والاصل في التأكيد اعادة اللفظ
لكن كرهوا الاعادة فابدلوا الثاني لفظا يدل على معنى الاعادة فما وابكل والجمع ليدل
على المعنى الاول فلو كان في الثاني زيادة فائدة لم يكن تأكيدا لان التوكيد معنى المؤكد فلو
دل اجمع على ما لم يدل عليه الكل لم يكن تأكيدا اجيب بان اجمع اكد معنى الكل بقطع الاحتمال
كما اكد نفسه زيدا في قولك جاءني زيد نفسه بقطع احتمال المجيء جزءه قوله وحكمه يعني حكم
المفسر وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد بموجبه مع احتمال النسخ يعني ان المفسر يحتمل النسخ
في نفس الامر وان كان بعض الامثلة لا يحتمله نحو قوله تعالى فسجد الملكة كلهم اجمعون لان الاخبار
والخبر لا يحتمل النسخ والمراد به المعنى القائم باللفظ لانه يؤدي الى الكذب او الغلط وذلك

وذلك يستحيل على الله تعالى فاما اللفظ فيجري فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان
يتعلق به جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب وهو مراد من نسخ اللفظ كذا في التحقيق
قال فخر الاسلام في موضع وحكمه الايجاب قطعا بلا احتمال تخصيص ولا تاويل الا ان يحتمل
النسخ يعني في نفس الامر وقال في موضع اخر وحكم المفسر وجوب العمل به على احتمال النسخ
وذكر في شرح التقويم وحكمه اعتقاد ما في النص وانه لا يحتمل التاويل ولذا جمع المصنف
بين وجوب العمل والاعتقاد قوله واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر اعتبر فيه زيادة
القوة كما اعتبر فخر الاسلام لازيادة الوضوح كما اعتبر صاحب التنقيح لان زيادة القوة لا
تناسب الاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر الوضوح بحيث لا يحتمل الغير
اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيدا وتابيد يدفع عنه
احتمال النسخ والانتقاض قوله لخلوه عن احتمال النسخ يعني انه غير قابل للنسخ وهو قول
عامة اصحابنا ومنهم من لم يشترط كون المحكم غير قابل للنسخ وقيل ما لا يحتمل الا وجها واحدا
وقيل هو ما في العقل بيانه وقيل هو الناسخ وقيل هو ما يوقف عليه ويفهم مراده وقيل
ما ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا والمتشابه على اضدادها وقيل ما فيه
الفرائض والحدود وقيل ما فيه الحرام والحلال والاصح الاول لان ما خذه يدل على انه لا يقبل
النسخ يقال لبناء محكم اي ما مون الانتقاض واحكمت الصنعة اي امنت نقضها وتبديلها
وقيل ما خوذ من قولهم احكمت فلانا عن كذا اي منعته ومنه حكمة الفرس لانها تمنع عن
الفرار قوله وهو اما لعينه يعني ان المحكم على نوعين محكم لعينه وهو ما يكون انقطاع
احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد او يكون بمعنى في ذاته ومحكم لغيره
وهو ما يكون بانقطاع الوحي بوفات النبي عم وذلك لانه لا نسخ الا بالوحي ولا وحي
بعده فمن هذا عرف ان التقسيم بحسب زمن النبي عم لان النصوص كلها بعد وفاته عم صارت
محكمة لغيره كما قيل وفيه نظر قوله مثل تعارض النظم مع النص من الكتاب ما حل لكم
والوالدات الخ وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم مع قوله فانكحوا ما طاب لكم الخ فان
الاول ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي بعمومه جواز نكاح ما وراء الاربع و
الثاني يقتضي اقتصاره على الاربع فيترجح النص على الظاهر قوله ومن السنة يعني مثال تعارض
الظاهر مع النص من السنة وكانه اراد بالسنة الحديث بناء على ما قيل ان السنة والحديث مترادفان
ههنا وان كانت السنة اعم من الحديث وذلك لان الكلام في النظم وتعارض الطعنين من السنة لا
مدخل له فيه قوله ومثال تعارض النص مع المفسر قولهم عم المستحاضة توضا لكل صلوة
قال صاحب البيان فانه مسوق في معرض بيان الحكم فكان نصا ولكنه يحتمل التاويل اذ اللام تستعار للوقت وقوله
عم مستحاضة توضا لوقت كل صلوة لا يحتمله فكان مفسرا فيترجح ويحمل الاول عليه ولكن

الاولى ان يجعل هذا نظير تعارض الظاهر والنص لان الاعتبار لازدياد الوضوح لا للسبق وهذا
وذكرنا في التقرير ان احتمال الاول التاويل على وجهين احدهما جعل اللام للوقت كما في قوله تعالى
لصلوة الظهر اى لوقتها وثانيهما جعل الصلوة بمعنى الوقت كما في قوله تعالى فخلف من بعدهم خلف
اضاعوا الصلوة اوقاتها قوله ومثال تعارض المفسر مع المحكم ومن نظائر تعارض الظاهر و
المحكم قوله تعالى ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم فان الاول المحكم
في حرمة نكاح ازواج النبي عم والثاني ظهر في اباحة جميع النساء فيتناول بعمومه ازواج النبي ع
فرجح المحكم على الظاهر ومن تعارضهما قوله ع الا ان لحم الحمر الاهلية حرام الى يوم القيمة وقوله ع
لغالب بن ابجر كل من سمين مالك فان الاول محكم في التحريم والثاني ظاهر في التحليل فيرجح المحكم
ومن تعارض النص والمحكم ما قيل قوله ع من استنجى منكم فليستنج بثلثة احجار مع قوله ع من استنجى
منكم فليوتر فمن فعل الخمس ومن لا فلا حرج فان الاول نص في الثلث ومحتمل للاباحة والثاني
محكم في التخيير فيرجح الثاني على الاول وفيه تامل واما تعارض الظاهر والمفسر فالنصوص فلم اجد
فيما رايته مركبة الاصول واظن انه لم يوجد في النصوص قوله واعترض قال صاحب التحقيق و
لقائل ان يقول لا اسلم كون الاول مفسرا لان المفسر ما لا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ وقوله
كما اشهد واذوي عدل منكم يحتمل الايجاب والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد
وليسا مرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد
القبول فان اشهاد العبيد والمحدودين في القذف في النكاح صحيح حتى انعقد النكاح بشهادتهم
وان لم يقبل شهادتهم ولا يخفى ان المناقشة في امثال ليست من دابا المحصلين قوله اما نساويانه
يعني يسقط الادنى بالاعلى وقت تساويهما في الرتبة عند التعارض لان العمل بالراجح واجب
ولانه فيه جمع بين الدليلين والمراد بالتعارض هنا صورة رجحان النفي والاثبات لا حقيقة
المرجحة لانها تنجية الدليلين اذهي عبارة عن تقابل الحجتين على السواء ولا مساواة فيما
نحن فيه للتفاوت بين هذه الاربعة كما عرفت قوله فما خفي مراده اى الحكم الشرعي بعارض
غير الصيغة يعني اشتبه معناه فرجح اللغة وخفي حكمه بسبب عارض لا يكون في الصيغة بل
في غيرها كالسارق فان معناه لغة اخذ مال الغير على سبيل الخفية وهو مشتبه في حق الطرار
والنباش وكذا حكمه وهو وجوب القطع خفي في حق الطرار والنباش بعارض غير الصيغة و
هو اختصاصهما باسم اخر فان اللفظين ليسا بخفيين في انفسهما بل الخفاء فيهما بعارض هو
تغاير الاسامي فانه دليل على تغاير المعاني وهذا تقرير الكلام في هذا المقام على ما قالوا واما
ما ذكره المصنف قوله فان لفظ السارق خفي فيه فلا يخفى قال في الاسلام الخفي اسم لكل واشتبه
معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب قال في البيان يعني وخفي الحكم الشرعي كما
ان معنى السارق لغة اخذ مال الغير على سبيل الخفية اشتبه في حق الطرار والنباش وكذا حكمه

حكمه وهو وجوب القطع خفي في حقهما بعارض غير الصيغة وهو اختصاصهما باسم الطرار والنباش
اى خفي بسبب العارض لان يكون اللفظ خفيا في نفسه هذا فان قيل اذا كان الخفي في مقابلة الظاهر
وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة وجب ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصيغة
ايضا دون العارض ليتحقق المقابلة ولذا ذكر شمس الائمة في تعريف بيان الخفي ما خفي مراده بعارض
في الصيغة قلنا لما كان الظهور في الظاهر بنفس الصيغة وجب ان يكون الخفاء في مقابله وهو الخفي
في غير الصيغة اذ لو كان الخفاء في نفس الصيغة لازداد خفاؤه عن ظهور الظاهر ويصير مشكلا
او مجملا فلا يصير مقابلا له بل يصير مقابلا للنص والمفسر فلا بد من قيد غير الصيغة حتى يكون الخفاء
فيه بالعارض فقد يظهر مقابله غير في زيادة وقوة ذكر بيان مراتب الخفاء في مقابلة مراتب الظهور
فجعل الخفي الذي فيه نفس الخفاء بالعارض في مقابلة الظاهر الذي فيه نفس الظهور قال شارح
المغني لا منافاة بين كلام شمس الائمة وكلام فخر الاسلام لان مقتضى كلامهما واحد وهو ان
خفاء الخفي بعارض لا في نفس الصيغة الا ان شمس الائمة جعل الصيغة ظرفا لذلك العارض و
يغاير المظروف وجعل فخر الاسلام غير الصيغة صفة للعارض فصرح بالمغايرة فهما متوافقان
في الحقيقة وقال في البيان وذكر شمس الائمة بعارض في الصيغة وعنى بان الخفاء في الصيغة بالعارض
لا ان يكون اصله خفيا فيكون موافقا لما ذكره فخر الاسلام قوله ثم نقول ان انتفاء الخفاء لمزية
فيشمل او نقصان فلا يشمله فان قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وان كان
ظاهرا في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم اخر لكنه خفي في حق الطرار والنباش كما عرفت
فان فعل كل واحد منهما وان كان يشبه فعل السراق ولكن اختلافا في الاسم يدل على اختلاف في المعنى
على ما هو الاصل فبعد ارتفاع هذه الواسطة عن اسم السرقة تحقيقا لاية المذكورة في حقهما واشتبه
الامر ان اختصاص كل واحد باسم لنقصان في فعل السرقة او زيادة فيه فان كان لزيادة امكن
الحاقه بالسارق في ايجاب القطع بطريق الدلالة وان كان لنقصان لم يمكن فتاملنا وجدنا
السرقة في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية مع حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى
موجود في الطرار وزيادة فان السارق يسارق عين الحافظ الذي قصد حفظه وكل يقظ
حفظه بعارض نوم او غيبة والطرار يسارق الاعين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور
بعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة واكمل حيلة فعرفنا ان اختلافا الاسم لزيادة حذاقة في فعله
يثبت وجوب القطع في حقه بالطريق الاولى واما النباش فيسارق عين من عنى بالحجم عليه
ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه مع ارادة لئلا يطلع على جنايته وهو فعل
في غاية الحقارة والخوان فان نبش القبور وسلب الاكفان من الاموات من ارذل الافعال واردى
الخصال بشهادة العرف والطبع السليم فعرفنا استبدال الاسم في حقه لنقصان في فعله فلا
يمكن الحاقه بالسارق لان تقدير الحكم بالمعنى الذي هو في الفرع دون في الاصل باطلة لا سيما

في الحدود فانها تتدنس بالشبهات قوله واما المشكل ما خوذ من قولهم اشكل الرجل اذا دخل في اشكال اي امثال وهو جمع شكل والمكان في النص زيادة الظهور على الظاهر بمشكل مقابلا للاول الخفاء فيه فوق الخفاء في الخفي حتى لا ينال الا بالتامل بعد الطلب لا يكفي فيه مجرد الطلب كما في الخفي وهو كرجل اغرب عن وطنه فاختلط باشكاله فيطلب في ان هو ثم يتامل فيه ليتميز عن اشكاله قوله فما خفي مراده بحيث لا يدرك الا بالتامل وقال الشمس الائمة هو اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل يتميز من سائر اشكاله وقال القاضي ابو زيد هو الذي اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى المراد فقد المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض حتى كان المشكل يلتحق بالمجمل وكثير من العلماء لا يهتدون الى الفرق بينهما قوله لدخوله في اشكاله اشارة الى ما خذه قوله نحو ان كنتم جنبا فاطهروا فانه مشكل في حق الفم والانف لانه امر بالغسل بجميع البدن والباطن خارج عنه بالاجماع فبقي الظاهر المراد والفم والانف شبيه بالظاهر والباطن فاشكل امرهما اما الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فكذا حكم الانف فبعد الطلب والتامل الحق بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب غسله وهذا يعني الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل وبالباطن في الوضوء اولى من العكس لان التطهير وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه و لان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فايصال الماء اليه يوجب العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج قوله فان قيل ايراد ذكره صاحب الكشف حيث قال هذا معنى فقهي ولكن ما ذكروه لا يصلح مثالا للمشكل لان المشكل ما كان في نفسه اشتباه وليس ما ذكروه كذلك لان معنى التطهير معلوم لغة وشرعا لكنه اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كما شتبا السارق بالنسبة الى الطرار والنباش فكان نظائر الخفي دون المشكل قلنا لانم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل كيف ولا اختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهير غسل جميع ظاهر البدن الا ما فيه عمر ضا لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه فقد يخفا باعتبار نفس محل الصيغة بخلاف الخفي واعلم ان هذا السؤال مع جوابه هذا مذكور في التلويح لكن قال الصنف في حواشيه لا حاجة الى هذا السؤال بعد ما ذكر ان الصيغة المذكورة في الجنابة تدل على التكلف والمبالغة في التطهير ظهر ان خفا المراد منها لنفس الصيغة لا لعارض فعلم انها من قبيل المشكل لا الخفي ولا يخفى ان ما ذكره مشترك الورود وقد يجاب ايضا بانا لا نم ان هذا البيان للاشكال فان الاشكال في متعلق التطهير وهو كون داخل الفم والانف من ظاهر البدن او من باطنه وبمجرد الطلب لا يظهر ذلك ولكن بعد الطلب والتامل مما ذكر علم انه في الغسل من الظاهر وفي الوضوء من الباطن وهذا بيان المشكل دون الخفي فانه يظهر بمجرد الطلب ولا يتوقف على التامل واما قوله لان معنى التطهير معلوم لغة وشرعا فمسلم لكن لا نم انه محل الاستشهاد ورد بان المشكل ما يكون الاشتباه في نفسه لدخوله في اشكاله لا ما يكون الاشتباه في متعلقه والمشكل في اقسام الكتاب والمذكور فيه قوله فاطهروا ولا اشتباه فيه والانف والفم ليسا بمذكورين حتى يكون الاشتباه فيهما من قبيل المشكل فلا يصلح للاستشهاد بل الايراد اقوى من الجواب وهو كما ذكره السائل انسب لان يكون من امثلة الخفي لانه خفي مراده بعارض في غير الصيغة قوله والاحسن قال في التلويح والتحقيق انه لم يعتبر المبالغة في الصيغة وهم الشافعية يجعلونها بمعنى فاغتسلوا ومن اعتبرها جعلها بعضهم باعتبار الكم وهم الحنفية حتى اوجبوا طهارة الظاهر من وجه كالفم والانف مما لا حرج فيه وبعضهم باعتبار الكيف وهم المالكية حتى اوجبوا الدلك قوله او ذلك الخفا لاستعارة بديعة كقوله واكواب كانت قواريرا قواريرا من فضة فالقوارير لا تكون من فضة وما كان من الفضة لا يكون قارورة فبعد التامل علم انها في الجنة لا تكون من الزجاج ولا من الفضة بل اشياء لا اواني صفاء الزجاج وبياض الفضة وهما صفتان حميدتان لهما فاشتق عنهما صفتان من جنسهما وهي عدم الصفاء في الفضة وحساسة الجوهر في الزجاج وكان اشكالها الفضة والزجاجة فتميز منهما بعد التامل قوله فاستعير القوارير فيه بحث لان قوله لما كانت قوارير مثل كان زيد اسدا وهو تشبيه بليغ عند جميع المحققين لا استعارة نص عليه العلامة التفتازاني في شرح التلخيص والجواب ان كانت تامة لا ناقصة وقوارير حال ومعنى تكونت حال كونها جامعة بين صفاء الزجاجة وشفيفها وبياض الفضة وحسنها وفي كلام الحص اشارة اليه قوله واما المجمل فهو في اللغة ما خوذ من اجمل فلان على الامر اذا ابهمه وهو اعني المجمل مقابل للمفسر وذلك لان المفسر بلغ في الوضوح الى غاية لم يبق فيه الا احتمال واحد وهو احتمال النسخ فكذا المجمل بلغ في الخفا الى غاية لا يدرك الا بطريق واحد وهو البيان المجمل وذا اصطلاح ما ذكره الحص وقال في الاسلام ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم بالطلب ثم بالتامل في ذلك المراد من ازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها وقيل تدافعها بمعنى انه يدفع كل واحد ما سواه ولا يشترط فيه تدافع المعاني بل يكفي فيه التدافع بين العينين فصاعدا حتى يصير المشترك انا اسند به بابا الترجيح مجملا قوله لكن اغرب عن وطنه بحث انقطع اثره يعني انقطع خبره ولم يعلم مكانه فانه لا ينال بالطلب الا بعد الاستفسار عن حاله

والخبر عن موضعه قوله قال قيل • حاصله ان جعل رجاء البيان فصلا يمتاز به عن المتشابه مما لا يصلح • اذ الاية لا يعلم معناها بالتامل لا يمكن ان • يعرف انها هل يرد بيانها • فيرجى بحكم بكونها مجملا او يورد فيحكم بكونها متشابها • وحاصل الجواب انا لا نم انه لا يمكن ان يعرف انه مما يرد بيانه او لا بل • لا بد ان ينظر فيها انها هل تتعلق بكيفية العمل او لا فان كانت من الاول يرجى بيانها قطعا لان العمل لا يمكن بدون البيان قوله كالطلوع • هو من شروع في الجزع عند اصابة المكروه وفي المنع عند اصابة الخير قوله والتوقف الى بيان المجمل • على صيغة اسم الفاعل قال فخر الاسلام اذا عرف بعض وجوهه اى المجمل ببيان المجمل يسمى مفسرا لانه عرف بدليل قاطع ورد بانه منقوض بالمجمل الذى عرف بعض وجوهه بخبر الواحد فانه لا يسمى ذلك مفسرا بل انما يسمى مأولا او نصا مع انه عرف ببيان المجمل وقولا لانه عرف بدليل قاطع غير مفيد لانه اخص من المدعى واجاب صاحب التقرير بان المجمل الذى عرف بعض وجوهه بخبر الواحد الظاهر البيان يكون من الكتاب وهم لا نم ان هذا بيان المجمل والكلام في ذلك سلمنا انه ببيان المجمل عملا بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى لكن لا نم انه لا يسمى مفسرا الا اذا كان الحكم بعد البيان مضافا الى المجمل وهو قاطع سلمنا انه بعد البيان مضاف اليه لكن لا نم انه قطعي غير قاطع اذا كان منفردا بذاته واما عند انضمامه الى قاطع تم قوله تم الطلب بالتامل • قيل معنى الطلب طلبا لمعنى المؤثر والتامل هو التامل في صلاحه للتعدية والاظهر ان المراد هو الطلب والتامل في اللفظ لان الخفاء في الطلب والتامل انما ذكر لا يختصان بالمجمل بل يكونان في المفسر والنص ايضا كذا في البيان قوله وهو تفسير شئ • اعلم ان البيان الذى يجعل ان كان شافيا يصير المجمل به مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وان كان غير شاف يصير المجمل به مأولا كبيان الربوا بالحديث في الاشياء الستة ولهذا قال عمر رض قبض رسول الله ص ولم يبين لنا ابواب الربوا وهذا النوع من البيان قد يحتاج فيه الى الطلب والتامل اذ المجمل خرج • عن حيز الاجمال الى حيز الاشكال كما اشار اليه القاضي في التقويم قوله كالربوا • يعني انه يكون مشكلا لان الربوا اسم جنس • محلى باللام • فيحتمل استغراق • جميع انواعه والنوعي قد بينت الحكم في الاشياء الستة • غير • فتصر عليها • بالاجماع بقي • الحكم • فيما وراء الستة • غير معلوم كما كان قبل البيان فينبغي ان يكون مجملا فيما سواها الا انه يحتمل ان يوقف عليه بالتامل في هذا البيان بشبهه مشكلا فيه وبعد الادراك بالتامل فيه والوقوف على المعنى صار مأولا فيه قوله واما المتشابه • فهو ما خوذ من الاشتباه • مقابل للمحكم وذلك لان المحكم لما كان في غاية الظهور بحيث لم يتصور نسخه كان المتشابه الذى بلغ في نهاية الخفا بحيث انقطع رجاء البيان عنه في مقابلته وهو اعني المتشابه • ما لا طريق لدركه اصلا ولا يرجى بيانه من الشارع حتى يسقط طلب ما اريد منه من الحكم والاستفسار من الشارع بخلاف المجمل فان طريق دركه متوهم

متوهم بواسطة البيان المجمل قال فخر الاسلام فانما صار المراد مشتبها على وجه لا طريق لدركه حتى سقط طلبه ووجب اعتقاد الحقيقة في شئ متشابها بخلاف المجمل فان طريق دركه متوهم وطريق درك المشكل قائم واما المتشابه فلا طريق لدركه الا التسليم فيقتضي اعتقاد الحقيقة قبل الاصابة وهذا معنى قوله واخر متشابهات قوله يجيان يقطع كل منها عن الاخر في التكلم اى يجيان يقطع في التكلم كل حرف منها عن الباقي وهذه الالفاظ وان كانت اسماء حقيقة حيث حروفا باعتبار مدلولاتها الاصلية تجوزا قوله ولان الحرف يطلق على الكلمة • عطف على قوله باعتبار مدلولاتها بحسب معنى كانه قيل وتسميتها حروفا مجاز لان مدلولاتها حروف ثم قيل هو من المتشابهات وقيل من السنن الملكة التي يفهم من بعض الالسن الطيور والدواب فيحتمل ان يطلعنا الله عليه او يعرف الرسول بتعليم الملكة وقيل هي من قبيل التكلم بالرمز فيحتمل كل تاويل لا يرده العقل والشرع ولا يقبل تاويلات الباطنية التي خرجت عن وجوه ظاهر اللغة واكثرها مخالفة للعقل كذا في شرح التاويلات والدليل عليه تاويل بعض السلف مثل ابن عباس رض وغيره هذا الحرف • والاكثرون على القول • الاول • وهو مختار فخر الاسلام قوله كالاستواء واليد والوجه والعين والقدم والسمع والبصر والمجي وجواز الرؤية باليمين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته مع القطع بامتناع معانيها الموافقة لما في الشاهد على اصل لتنزهه عن الجسمية والجهة ومكان فهذا كله في قبيل المتشابه يعتقد حقيقته ولا يدرك كيفيته وبعضهم يجعل اليد مجازا عن القدرة والوجه عن الرضاء او يجعل الكلام المذكور في اليد والوجه ونحوهما تمثيلا لا يعتبر مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يرجى درك الكيفية فيكون من المتشابه قوله والامتناع عن التاويل اختلفوا في ان الراسخ هل يعلم تاويل المتشابه فقال عامة السلف من الصحابة والتابعين لاحظ لاحد في ذلك وهو مذهب عامة متقدمي اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وعلى هذا الوقف على قوله الا الله واجب وقال اكثر المتاخرين الراسخ يعلم تاويله وان الوقف على قوله والراسخون في العلم لا على ما قبله والواو فيه للعطف لا للاستيناف لحسن نظم الكلام وهو مذهب عامة المعتزلة ثم الراسخ في العلم هو الذى لا يتمايز تشكيكه وقيل هو الذى حقق العلم بضبط القوانين بالاجتهاد حتى رسخ في قلبه وقيل هو الذى حقق العلم بالعرفة والقول بالعمل وعند هم الراسخ من ترتب يمينه وصدق لسانه واستقام قلبه وعف بطنه وفرجه واعلم ان المذاهب الاول عبودية والثاني عبادة والعبودية اقوى لانها الرضاء بما يفعل الرب والعبادة فعل ما يرضى الرب فالاول اشق فكان افضل ولذا قيل العبادة تسقط في العقبى والعبودية لا تسقط وقيل الاول اسلم والثاني احكم والقول بالاسلم اسلم قوله فان قيل نحن في بيان اقسام النظم من حيث يعرف به حكم الشرع ولا يعرف

بالمتشابه حكم على هذا التقدير فكيف يستقيم ايراده ههنا • اجيب بان ايراده ههنا وقع استطرادا
• وصورة ايجاز التقسيم انه فلا يلزم افادة الحكم • وقد اجاب عنه القاني • بانا لا نسلم ان
معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل يتشابه معرفة كل صفة يعبر عنها باليد والوجه و
العين مثلا • وان لم يعرف ما اريد منها ومعرفة هذا المقدار ودون اعتقاده من احكام الشرع كذا
في التحقيق وردّه الصفي باري هذا على تقدير صحته لا يتناول بعض انواع المتشابه • اقول هذا غير
موجه فان قوله على تقدير صحته اشارة الى المنع فيكون قبيل مقابلة المنع بالمنع قوله الاول
قراءة ابن مسعود ان تاويله الا عند الله والراسخون في العلم فلا يمكن عطف والراسخون عليه
لانه مجرور والراسخون مرفوع وقرأ ابي وابن عباس في رواية طاوس ويقول الراسخون • الثاني • انه
على تقدير العطف تخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون لا يجوز ان يكون حالا من فاعل وما
يعلم وهو لله والراسخون لانه يلزم ان يقولوا الله امنا وهو غير جائز بل هو • حال من الراسخون
فحسب وذلك • لا يجوز لانه يجب مشاركة المعطوف والمعطوف عليه في الحال الثالث ان الله ذم
من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل • كما ذم ابتاعه ابتغاء الفتنة بل يرجح على الظاهر غير تاويل • و
مدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا بالتسليم • وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا
اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه • ما اولين • الرابع انه اليق بالنظر لانه لما
ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزايغين عن الطريق والراسخين في العلم
اي الثابتين المستقيمين الذين لا يتهيؤ استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ
الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله
اي يتعلقون بظاهره او بتاويل باطل طلبا ان يفتنوا الناس عن دينهم بالتشكيك والتلبيس و
مناقضة المحكم بالمتشابه وطلبا ان يتاولوه على ما يشتهونه • وجعل اعتقاد الحقيقة مع العجز
عن الادراك حظ الراسخين بقولهم آمنا به • اي بمتشابه • بحقيقته سواء
علمناه او لم نعلمه هو من عند الله الخامس انه على مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تاويل
المتشابه عطفا للراسخين على الله وتركا للوقف على الا الله يكون • يقولون كلاما مبتدأ
موضحا لحال الراسخين مجردا في المبتدا اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل • وهكذا صرح جار
الله العلامة في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدا في جميع ما هو من هذا القبيل السادس ان العلم مسند
الى الله لو جعل كونه جازما لا يمكن اسناده الى الراسخين والعلم المسند اليهم في التاويل الما يكون
ظنا وهو قسيم الاول فلا يرد لانا لا نوافق على السابع انه روي عن عائشة رضي الله عنها ما هذه الآية و
قال اذا رايتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله فاحذروهم • امر بالحذر من
غير فصل بين من اتبع ابتغاء الفتنة وبين من اتبع ابتغاء تاويله فيتناول الجميع الثامن انه روي عنها
ايضا انه عم لم يفسر من القرآن الا آيات علمهن جبرئيل فمن قال انا افسر الجميع فقد تكلف فيه ما لم

بما لم يكلفه رسول الله • التاسع انها قالت ان راسخون في العلم انما نوا بالمتشابه ولم يعلموا
تاويله ولذا قال عمر بن عبد العزيز انتهى علم الراسخين في العلم بالتاويل الى ان قالوا امنا به
كل من عند ربنا العاشر انا كنا بالغين اولا ثم حصص اسم الله بالاستثناء فيقتضي ان لا يشاركه
فيه سواه فلا يجوز العطف على قوله الا الله كما لا يجوز على قوله الا الله هذه الوجوه المذكورة
في كتب القوم مسطورة تلك عشرة كاملة لمن لم تكن عنده حاصلة قوله واجيب عن الاول • بالجب
هو القاني قوله فانه يعلم المتشابه عندكم • فجاز ان يعرفه الربانيون من الصحابة رض وقال
القتيبي لم ينزل الله شيئا الا يستاثر به عباده قوله كما في قول الشاعر • الا مسحة او مجلف
فان مسحة في المعنى فاعل اي لم يبق من الماله الا مسحة ومجلف عطف عليه باعتبار المعنى قوله ولو
سلم ذلك • اي لو سلم ان قراءة ابن مسعود تدل على وجوب الوقف • لكن معناه انه لا يعلمه احد
سوى الله بنفسه لانه لا يعلمه احد اصلا • فلا يثبت المطلوب وهو نفي الله العلم وهو الاعتقاد
المطابق الجازم الواجب فجاز ان يكون انتفاؤه بانتفاء الموجب والجزم لا بانتفاء الاعتقاد المطابق
قوله وعندنا الاحظ للراسخين في العلم والمتشابه الا التسليم • الا متصل والاحظ اي ليس
موجب سوى اعتقاد الحقيقة فيه والتسليم وعلى في قوله على اعتقاد حقيقة المراد عند الله •
بمعنى مع • وقيل يمكن حمله على الحقيقة وتقديره وحكمه التوقف فيه ابدا كائنا على اعتقاد
حقيقة المراد كما ذكره في الكشاف في قوله ولاصلبنكم في جذوع النخل انها بمعنى على وتقديره
كائنا على جذوع النخل والاولى ان ذلك التقدير يوهم تقييد التوقف وقوله وان الوقف
على قوله الا الله واجب • معطوف على قوله الاحظ قوله ودعوى قطعية تلك الادلة • رد لقوله
على ان قراءة الآحاد لا تعارض الدلائل القطعية قوله تقييد للمطلق بلا قرينة • فيه مناقشة لا يخفى
قوله والوقف وان لم يناف العطف • رد لقوله ان الوقف لا ينافي العطف قوله وعن الثاني • يعني
اجابة القائل عن الثاني بان تخصيص المعطوف بالحال يجوز • حيث لا لبس مثل قوله تعالى ووهبنا
له اسحق ويعقوب نافلة • اي حال كون يعقوب نافلة لظهور ان ولد ولد ابراهيم عم انما هو يعقوب
دون اسحق وغايته ان الضمير الذي في يقولون عام خص منه البعض بدليل العقل • وعن الثالث •
بان الذم • الذين اتبعوا المتشابه ابتغاء للتاويل الفاسد الذي يستلذه هواه ويميل اليه
كالمجسمة • والكرامية حيث حملوا النصوص على معاني توجب الجسمية والمكان لا كل ما اوّل ثم قال
وما يعلم تاويله الا الله والراسخون اي تاويله الصحيح الذي يدل عليه العقل ووافقه النقل ولهذا
قال هن ام الكتاب اي اليها ترجع متشابهات لان الام هو الاصل والمرجع قوله وعن الرابع بانه لو
قصد ذلك كان لا يليق • هذا ما خوذ من كلام صاحب التلويح لكن اعترض عليه بان لا يليق تقديره
كذلك لبيانا سببا ما الذين في قلوبهم زيغ اذ لم يعهد اتباع الزائغين وزاحتها وبان الناس اما جهال
او علماء ولا حظ للجهال فيما فيه خفاء والعلماء اما راسخون وهم الذين لا زيغ في قلوبهم واما

زايغون فاذا تبين حال الزايغين بانهم يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله
علم حال الراسخين بعدم الاتباع والتوقف فاكتفى بذكر الاول ايثارا للايجاز قوله وعن
الخامس ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء • هذا ايضا ماخوذ من كلام صاحب التلويح لكن
فيه بحث لانه على تقدير ان يجعل يقولون كلاما مبتدأ يجب الوصل لان الفصل يوهم خلاف
المراد وكل ما يوهم خلاف المراد مما يجب وصله مع كمال الانقطاع ممنوع عندنا على ما مر في قوله ٭ من غير
احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ • ايضا بحث لانا لا نسلم ان كل من عند ربنا اي
سواء علمناه او لم نعلم قول من لا يعلم تاويل المتشابه اذ المناسب بحال من يعلمه ان يقول آمنا به
وكل بعد الايمان به واذا كان كذلك فلا نسلم ان الله اعلم ان يقدر بعد قوله الا الله العلم وغير الراسخين
اي من العلماء الغير الزائغين حتى يكون التقدير هكذا ولا يعلم تاويله الا الله والراسخون في
غير الراسخين يقولون اه فيثبت على تقدير الوقف على قوله والراسخون في العلم الاحتياج الى حذف
المبتدأ قوله الخطاب بما لا يفهم لا يليق بالحكيم كخطاب من لا يفهم • ونعم ما قيل فيه • ومن
البلية عذل من لا يرعوي ٭ عن جهله وخطاب من لا يفهم قوله وقالوا ثالثا • لم يزل المفسرون
الى يومنا هذا يفسرون ويقولون كل آية في القرآن لم ترهم توقفوا في شيء من القرآن عندها ويقولون تاويله
• وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه واجيب بان التوقف • وتفويض
العلم الى الله مع تنزيهه عما لا يليق بذاته تاه • مذهب السلف كما ان من اظهر اهل البدع وتمسكوا
بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه والتاويل فيه بما يليق بذات الله
وصفاته ولا يخرج عن مقتضى اللفظ ولا يقطع بانه مراد الله • ابطالا لاقاويلهم وبيانا
لفساد تاويلهم • ودفعا للطاعن الجاهلين فان العوام قد يتوهمون لقصور نظرهم انه ربما
يكون المراد من المتشابهات ظواهرها فاذا سمعوا تاويلاتها يتسلى قلوبهم بها فان فيها مقنعا لهم
• ورد بان الكلام السابق صريح في ان السلف لم يتكلموا في المتشابه وان التكلم فيه انما هو
طريق الخلف وليس كذلك بل التاويل • كائن في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات
واشتهر تفسير الحروف المقطعة في اوائل السور • عن الصحابة • وعن مجاهد انه وقف على قوله و
الراسخون في العلم وقال ابن عباس • اعلم كل القرآن الا اربعة الغسلين والحنان والاريم و
الاواه ثم روي عنه انه علم ذلك وقال ايضا الراسخون يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم
تاويله • وقيل لا خلاف في الحقيقة لان من قال بان الراسخ في العلم لا يعلم تاويله اراد به لا يعلم
تاويله حقيقة وانما ذلك الى الله سبحانه وتعالى ومن قال بانه يعلم اراد انه يعلم ظاهرا لا حقيقة قوله وبهذا
يمكن ان يدفع نزاع الفريقين • وقد يدفع ايضا بان القائلين بالوقف يفسرون المتشابه في الآية
الكريمة بما لا سبيل للمخلوق الى الحكم بما يقابله والقائلون بجواز التاويل يفسرونه بما لا
يتضح المراد به الا بالتفحص والنظر والحكم بما يقابله واستدل على ابتناء هذين على اختلاف

اختلاف التفسيرين بان الوقف على الا الله يقتضي عدم علم الراسخين وعدم الوقف علمهم وهما
متنافيان مع انهما من السبعة التي فرش وطها التواتر والجواب ان الوقف من قبيل الاداء وظاهر انه
لا يلزم التواتر فيه قوله وفائدة التنزيل على الاول ابتلاء الراسخين • قال في التحقيق و
الحكمة في انزال المتشابه ابتلاء العقل لانه في تكليف الاحكام ابتلاء العاقل وله في تفهم
معانيها وحكمها مفزع الى العقل فلو كلف بمتثل العقل الذي هو اشرف الخلايق لاستمر العالم
في بهتة العلم على كمرودة وما استانس الى التذلل لعزة العبودة والحكيم اذا صنف كتابا
ربما اجمل فيه اجمالا او ابهم فيما افهم منه اشكالا ليكون موضع جثوه التلميذ لاستاذه انقيادا
فالمحكم لاستغنائه برايه هداية وارشادا فالمتشابه هو موضع جثوه العقول لبارئها
استسلاما واعترافا بقصورها والتزاما كذا في عين المعاني وفي شرح المغني وفائدة انزال
المتشابه كثيرة منها معرفة قصور افهام البشر عن الوقوف على ما لم يجعل لهم اليه سبيلا ليعلموا
ان الكمال لله سبحانه ومنها ابتلاء الراسخين في العلم بالوقوف على طلب مراده فكما ابتلى
الجاهل بالاعراض في الطلب يبتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن الطلب والتامل فان رياضة
البليد بالغدو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير وهذا النوع من الابتلاء اعظم
الوجهين بلوى واعمها فائدة وجدوى لان هذه الابتلاء وهو ان يسلم ذلك الى الله سبحانه
وتعالى ويلقي نفسه في مدرجة البحر ويتلاشى علمه في علم الله ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا
رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل ان البحر عند الادراك ادراك وان التفويض
الى الله واعتقاد الحقيقة عبودية والامكان في الطلب انما هو امارة في الطلب فيكون
عبادة والعبودية اقوى لانها الرضى بفعل الرب والعبادة فعل ما يرضى الرب كذا وكذا العبادة
تسقط بالاعذار وفي دار الاخرة والعبودية لا تسقط ابدا لا في الدنيا ولا في الاخرة قوله
واما الحقيقة • قال في البيان لفظ الحقيقة يستعمل في اللفظ المستعمل في موضوعه ويطلق
على المعنى الموضوع بطريق المجاز اطلاقا شايعا ويطلق على ذات الشيء ومرادهنا الاول
ثم ان لفظ الحقيقة مجاز في معناها لانها ماخوذة من الحق وهو الثابت في نفسه فنقل الى العقد
المطابق مجازا ثم منه الى النقل المطابق ثم الى اللفظ المستعمل في الموضوع له فهو مجاز في الدرجة
الثالثة قوله وهو اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت • ومنه الحاقة للقيمة لانها ثابتة
كائنة لا محالة والحق هو الثابت الموجود في مقابلة الباطل المعدوم فيكون معناها الثابتة في
موضوعها الاصلي لا يزول اسم الحقيقة عنه بحال • واما • فعيل • بمعنى مفعول من حققت
الشيء اذا اثبته بيقين فيكون معناها • المتيقنة في موضوعها الاصلي • محقوق بالكلمة
الوضعية متيقن فيها ولا ارتياب ولا اضطراب فيما استعمل في موضوعها الاصلي • والتاء •
في لفظ الحقيقة ان كان بمعنى الفاعل فظاهر اذ صيغة فعيل اذا كانت بمعنى الفاعل تذكر وتؤنث

بحسب الموصوف والموصوف ههنا مؤنث وهو الكلمة فيكون التاء باعتباره فيكون التقدير الكلمة
الحقيقة وان كان بمعنى الفاعل فكذا ظاهرا ايضا اذ فعيل الذي بمعنى مفعول اذا جرى على موصوف
لا يلحق به التاء فانه يقال رجل جريح وامراة جريح واما اذا انقطع عن الموصوف فانه يلحق به التاء
للتانيث فيقال مررت بجريح بني فلان وجريحتهم وهذا معنى قولهم ان التاء لنقل اللفظ من
الوصفية الى الاسمية • لانه لما حذف الموصوف واقيمت الصفة مقامه بقيت كالاسم الاصلي كذا
قال الشارح المحقق قوله لا يسمى حقيقة ولا مجازا • واعلم ان الحقيقة لا تستلزم المجاز اذ قد
يستعمل اللفظ في مسماه ولا يستعمل في غيره كلفظ الله ويعلم بالضرورة ان هذا غير ممتنع فهذا
متفق عليه واما ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا بل يجوز ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له
ولا يستعمل فيما وضع له اصلا فقد اختلف فيه احتج القائل باستلزام المجاز الحقيقة انه
لو لم يستلزم المجاز الحقيقة لخرى الوضع عن الفائدة وانه غير جائز بيانه ان فائدة وضع اللفظ
لمعنى انما هي افادة المعاني اذا كتب واذا لم يستعمل لم يقع في التركيب فانتفت فائدة وقد يجاب بانه
ان اريد بالفائدة في قوله لخرى الوضع عن الفائدة الفائدة المتصورة التي هي العلة الغائية للوضع
فالملازمة ممنوعة لان تصور هذه الفائدة حاصل مع الوضع حصلت الفائدة في الخارج
او لم تحصل وان اريد بها الفائدة الحاصلة فامتناع التالي لم اذ لا يلزم من تصور حصول الفائدة
حصولها لجواز تخلفها عنه لمانع واحتج الثاني لاستلزام المجاز اياها بانه لو استلزمها لكان لنحو
قامت الحرب على ساقيها تركيبات حقيقة واللازم منتف قطعا وقد اجيب عنه بانه مشترك
الالزام اذ الوضع لمعنى لازم للمجاز قطعا فيجب ان يكون هذه التركيبات موضوعة لمعنى متحقق وليس
كذلك وهذا الزامي والجواب بالتحقق ان المجاز انما هو في المفردات واستعمالها مستحقق ولا مجاز في التركيب
حتى يلزم ان يكون لها معنى فيلزم الاستعمال او الوضع فيه قوله والمراد بالوضع • قيل لو اريد الوضع
اللغوي فله وجه فان عند الجمهور واصحابنا ان الاسماء الشرعية والعرفية مجازات هجرت عن حقايقها
بالشرع والعرف قوله بحيث يدل عليه بغير قرينة • يعني يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان
كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة • فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي
والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا
والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرفي عند الاطلاق على العرفي العام قوله حتى ان التفتيش
والتلويح لا يشترط في الحقيقة • ان تكون موضوعة لذلك • المعنى بجميع الاوضاع الاربعة • و
معناه لا يجب ان يستعمل كل صاحب وضع في ذلك المعنى حتى لو كانت كذلك كانت حقيقة على الاطلاق
كلفظ الارض والسماء ونحوهما فان اهل اللغة والشرع والعرف والاصطلاح قد اتفقوا على
ذلك وليس معناه ان يضع بالكل واحد من اهل الاوضاع لذلك فانه لا يقصد غير متميز فضلا عن متميز
فظهر ان ما قال المحقق الشريف هذا كلام سخيف فان اجتماع الاوضاع مطلقا مستقبل مما يستحيل

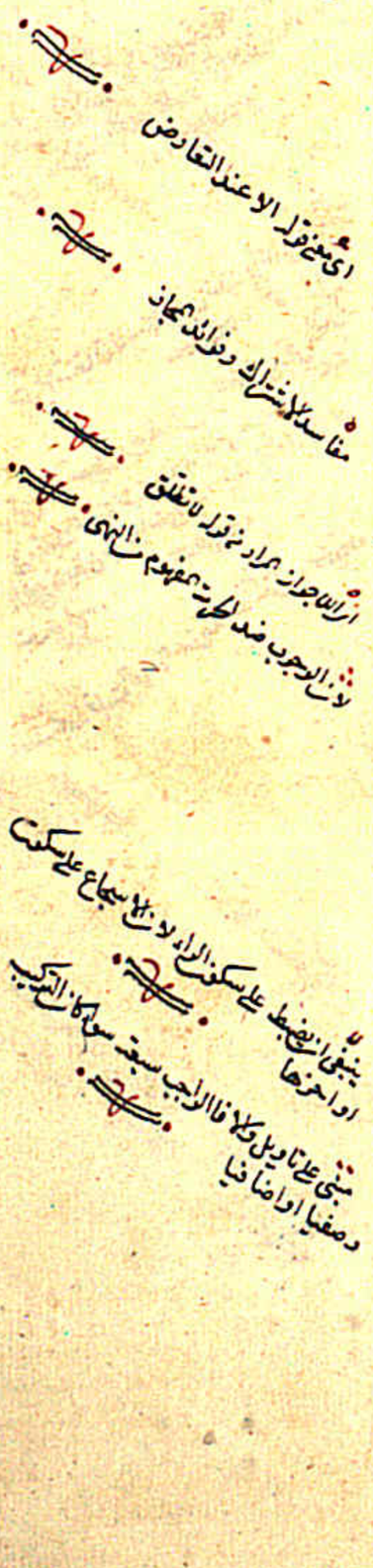
بحيل عادة لخلو الاوضاع المتاخرة عن الفائدة كلام سخيف قوله ولا يخفى • هذا دفع لما
يرد ان قيد يدخل في تعريف الحقيقة ما ليس منها لان لفظة الصلوة والدابة لو استعملنا في الدعاء
والفرس فقد اريد بهما ما وضعتا له مع انهما بالنسبة الى الوضع الشرعي والعرفي مجازان
وتقرير الدفع ان الحيثيات ماخوذة في التعريفات وهذا قيل لولا الحيثيات لبطلت الحقايق فالمراد
ان الحقيقة لفظ استعمل فيما وضع له • وحيث هو موضوع له • ومع بقي هذا التعريف سالما
عن الخلل وهكذا يورد على تعريف المجاز بما هذين اللفظين اذا استعملا والحال هذه فانهما مستعملان
في غير ما وضعا له شرعا وعرفا فيدخلان في تعريف المجاز مع انهما حقيقتان بالنسبة الى وضع اللغة
ويدفع كذلك والى هذا اشار بقوله فليتامل قوله ويدخل فيه نحو نجل • قال في التنقيح فان
استعمل فيما وضع له فاللفظ حقيقة وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز ولا علاقة فنحو نجل
وهو حقيقة ايضا لوضع الجديد قال صاحب التوضيح وهو يعني نحو نجل ايضا قسم الحقيقة
لان الاستعمال الصحيح في الغير • بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة
وانما جعله • يعني صاحب التنقيح • قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول • فانه
اولى بالاعتبار الى هنا كلامه وفيه بحث لان نفس الاستعمال اذا كان هو الوضع لم يكن اللفظ مستعملا
بهذا الاستعمال فيما وضع له فالظاهر ان الوضع فيه هو التعيين السابق الذي قد يتفرع عليه الاستعمال
ويمكن ان يدفع بان مبنى كلامه فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له بهذا الوضع لا بالوضع السابق
لان الكلام في لزوم الاستعمال والظاهر هذا تقرير كلام صاحب التنقيح على وفق سياقه لانه مختاره
ثم بعد ما بنيت ذلك على ما اخذ كلام المصنف انتهك على انه جعل نحو نجل من قسم المستعمل فيما وضع له ولذا
افاد جعل صاحب التنقيح اياه من قسم المستعمل في غير ما وضع له قوله ويدخل فيه المنقول ايضا • واعلم
ان نحو نجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم مبني على
تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار فالمنقول • ما غلب في غير ما وضع له بحيث يفهم بلا قرينة
مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من
جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي • فالمعنى الثاني ان لم يكن من انواع المعنى الاول
فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول
حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع (الثاني) وبحسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له
او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه الى اللغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي
ينقسم الى ستة عشر ضربا حاصلة من ضرب الاربعة من الوضع الاول في الاربعة من الوضع الثاني
الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من غير عرفي واصطلاحي وكالمنقول
اللغوي واللغوي والشرعي من الشرعي والاصطلاحي من الاصطلاحي والعرفي من العرفي وبالجملة
المنقول الشرعي او العرفي او الاصطلاحي من اللغوي شايع لا شك في ثبوته بخلاف العكس اي النقل من اللغة

وانما قيد الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال
لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد

كالصلوة حقيقة في الدعاء ومجاز في الاركان المخصوصة
شرعا

• اصل والنقل طارىء عليه • حتى يقال منقول لغوى واركان المعنى الثانى من افراد المعنى الاول فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثانى اعنى المقيد كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعنى المطلق فاللفظ حقيقة فى جهة الوضع الاول مجاز فى جهة الوضع الثانى واركان باعتبار انه من افراد المعنى الثانى فى حقيقة فى جهة الوضع الثانى مجاز فى جهة الوضع الاول قوله وحكمها ايضا ثبوته مطلقا • يعنى وجود ما وضعت له خاصا كان او عاما اركانا او غيرها كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا وقوله ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق فان كل واحد من النصين خاص فى ما ورد فيه والمنهى عنه عام فى ما مور والمنهى بالاقلا قوله وحكمها ايضا امتناع نفيها • يعنى ان الحقيقة لا تسقط عن المسمى ما دام باقيا فلا يقال للهيكل المخصوص ليس باسد وصح ان يقال الشجاع ليس باسد هذا بيان خاصة الحقيقة والمجاز وعلامتها لا يقال الوقوف كونه حقيقة ومجازا على عدم صحة النفى وصحته لزم الدور لان معرفة صحة النفى وعدمه موقوفة على كونه حقيقة او مجازا الا انا نقول المراد من صحة النفى وعدمه وجدانه فى مجارى استعمالاتهم وعدم وجدانه فيها كذا فى البيان وفيه بعد لان الوجدان لو صلح علامة للمجاز لعدم الوجدان لا يصلح علامة للحقيقة اذ عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود بل المعتبر فى العلامات ان يدل وجوده على المدلول اليه اللفظ عند الاطلاق بلا قرينة والمجاز مع القرينة وانما قلنا ما دام باقيا لانه اذا كان المسمى متروكا ترك الناس العمل به سواء كان الهجران بالعادة او بالتعذر فانها يجوز ان تسقط عنه وقوله فلا يقال للابله انه ليس باب • بيانه ان الاب للوالد حقيقة يستحق الاطلاق عليه ولا يجوز نفيه بحال فان نفاه عنه كان مخطئا لانه ابطال للوضع واما اذا انتفاء عن الجد فلا يكون مخطئا لما ان الحقيقة موضوع اللفظ والمجاز مستعار وهذا اولى مما ذهب اليه بعض الاصوليين فانهم جعلوا صحة النفى دليل المجاز وليس بصحيح لاستلزامه الدور لان صحة النفى تستلزم سبق العلم بالمجاز فانه ما لم يعلم انه مجاز لا يصح نفيه والعلم بالمجاز مسبوق بصحة النفى فيلزم سبق كل واحد منهما على الاخر فتبصر وذكرنا فى التقرير قال الحبر فى الاسلام ولا ينال الحقيقة الا بالسماع ولا تسقط عن المسمى ابدا والمجاز ينال بالتامل فى طريقه لعبرته ويختار بمثاله ومثال المجاز من الحقيقة مثال القياس من النص يعنى لا يعرف كون اللفظ حقيقة الا بالسماع من اهل الوضع ولا تسقط عن المسمى ابدا فلا يقال للهيكل المخصوص انه ليس باسد بخلاف المجاز فانه لا يفتقر فى استعماله فى كل فرد من معناه المجازى الى السماع وصح فيه بان يقال الرجل الشجاع ليس باسد ويجعل المجاز مقتديا بمثاله وهو الحقيقة اى ينظر فى الحقيقة الى ما هو مخصوص مشهور فيها ثم اذا وجد ما هو لنظير تلك الحقيقة فى ذلك الوصف احتذى به فاطلق عليه اسم تلك الحقيقة ومثال المجاز من الحقيقة مثال القياس من النص يعنى كما ان النص لا يعرف الا بالسماع ولكن يمكن ان يوقف على احكم الفرع من غير توقيف يشارك طريقه وهو التامل فى النص لاستخراج الوصف المؤثر فاذا وجد ذلك فى الفرع قدرنا ايكذلك الحقيقة لا يمكن ان تثبت فى محل الا بالسماع

الا بالسماع ولكن المجاز يمكن ان يثبت فى محل بالتامل فى طريقه من غير سماع وهو التامل فى محل الحقيقة لاستخراج المعنى اللازم له المشهور فاذا وجد فى محل اخر يجوز ان يستعار اللفظ فيصح هذا من كل متكلم كما يصح القياس من كل مجتهد كذا فى البيان قوله وحكمها ايضا ترجحانها على المجاز • اذا تعارض الحقيقة والمجاز بان يكون فى كلمة واحدة جهة الحقيقة والمجاز او بان يكون فى كلام كلمة هى حقيقة وفى كلام اخر كلمة اخرى هى مجاز والاول هو المراد قال فخر الاسلام واما فى الحكم فانها سواء الا عند التعارض فان الحقيقة اولى منه يعنى ان الحقيقة والمجاز فى ايجاب العمل وانبائه سواء الا عند التعارض بان تعارض فى كلام واحد جهة الحقيقة وجهة المجاز حملا على الحقيقة اولى لان التعارض لا يعارض الاصل ويحتمل ان يكون معناه اذا تعارض كلمة هى حقيقة واخرى هى مجاز كانت الحقيقة اولى قال صاحب الكشف كذا رايت فى بعض نسخ الاصول ولكن ما وجدته فى كتب اصحابنا صريحا وحمل كلام فخر الاسلام على الاول اولى يؤيده ما ذكره فى التقويم ان المجاز احد نوعى الكلام فله العموم والاحكام كالحقيقة الا ان المطلق من الكلام الحقيقة حتى يقوم الدليل على مجازه لان الحقيقة اصل والمجاز طارىء كذا فى البيان قوله فالمجاز اقرب • فيحمل عليه ذلك لتوعين من الترجيح الاول مفاسد الاشتراك فانها ان تخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة • ومنها انه يؤدى الى المستبعد من ضد او يقض اذا حمل على غير المراد مثل لا تطلق فى القرء والمراد الحيض فيفهم منه الطهر فيفهم جواز التطليق فى الحيض وهو نقيض المراد ووجوبه وهو ضد المراد ومنها انه يحتاج الى قرينتين بحسب معنيه بخلاف المجاز فانه يكفى فيه قرينة واحدة الثانى فوائد المجاز فمنها ان المجاز اذا غلب من الاشتراك بالاستقراء و المظنون لحاق الفرد بالاعم الاغلب • ومنها انه قد يكون اغلب فان قولك اشتعل الراس شيبا ابلغ من قولك شيب ومنها انه قد يكون اوفى اما للطبع لتعلق الحقيقة كالحقيقى الذاهبة او لعدوبة فى المجاز كالروضة المعشبة واما للقام لزيادة بيان كالاسد للشجاع لكونه بمنزلة دعوى ببينة او تعظيم كالشمس للشريف او اهانة يقتضيه الحال كالكلب للخسيس ومنها انه يتوصل به الى انواع البديع التسجيع نحو حمار قنوار اذا وقعا فى اواخر القرائن المقابلة نحو قول الشاعر • لا يجبى باسلم من رجل • ضحك المشيب برأسه فبكى • المجانسة مثل سبع سباع ولو قلت شجعان لم يكن وقد عورض ترجيح المجاز بالنوعين بترجيح الاشتراك بنوعين مثلهما فوائد الاشتراك لا توجد فى المجاز ومفاسد المجاز لا توجد فى الاشتراك الاول فوائد الاشتراك فمنها اطراده فلا يضطرب والمجاز قد لا يطرد ومنها الاشتقاق من المشترك بالعينين مثل اقرت حائضات وطهرت فيتسع الكلام بخلاف المجاز فانه قد لا يشتق منه كالامر بمعنى الطلب يشتق منه الآمر والمامور ونحوهما بخلاف الامر بمعنى الفعل مجازا ومنها صحة المجاز بهما فتكثر الفائدة المطلوبة فى المجاز الثانى خلو الاشتراك عن مفاسد فى المجاز فمنها انه مستغن عن القرائن بل يكفى فيه الوضعان



ومجاز يجب فيه الوضعان وضع للمعنى الحقيقي ووضع للمعنى المجازي بالشخص عند من لا يكتفي بالعلاقة وبالنوع عند من يكتفي والعلاقة وأقل مقدمات اكثر وقوعا ومنها انه مستغن عن الحقيقة اذ كل معنى معنيين مستقل بالوضع له ابتداء والاصل اولى بالاثبات ومنها انه مستغن عن مخالفة الظاهر لانه ليس ظاهرا في معنييه والمجاز مخالف للحقيقة وهي الظاهر ومنها انه سالم عن الغلط عند عدم القرينة والمجاز مؤد الى الغلط عند عدم القرينة وهو حمله على غير مراده قال الشيخ ابن الحاجب الحق ان الاغلب لا يقابله شيء مما ذكر من وجوه ترجيح الاشتراك لان ذلك كله انما يعتبر لافادة مظنة الغلبة ولا عبرة بالمظنة مع تحقق انتفاء المئنة وتحقق المئنة لا يضره عدم المظنة فالراجح اذا هو المجاز هذا كلامه يعني ان الغرض من ذكر وجوه الترجيح هو ان الحمل على ما يشتمل عليها اولى لكونه مظنة للغلبة والكثرة في الكلام فعند تحقق انتفاء الغلبة والكثرة لا عبرة بكون الشيء من مظان الغلبة وعند تحقق الغلبة لا بأس بعدم كونه من مظان في المشترك قد علم عدم الغلبة فلا يفيده اشتماله على ما هو من مظان الغلبة وفي المجاز قد تحققت الغلبة فلا يضره الخلو عما هو من مظانها قوله وهو مفعل بمعنى فاعل • فجاز لان المكان يجوزه اذا تعداه • كالولي بمعنى الوالي سمي به لانه متعد عن محل الحقيقة الى محل المجاز وقيل هو من قولهم جعلت كذا مجازا الى حاجتي اي طريقا فان المجاز طريق الى تصور معناه وقال المحقق في شرح المختصر المجاز في اللغة الانتقال مصدرا بمعنى الجواز او موضع الانتقال اسما للمكان منه وقيل ان لفظ المجاز مجاز فيهما بين الاول انه من الجواز بمعنى العبور وهو حقيقة في الاجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى اخر الثاني ان ارادة معنى الفاعل الذي هو جائز من الفعل مصدرا او اسم مكان مجاز قوله ولا بد هنا • يعني في تعريف المجاز • وفي تعريف الحقيقة ايضا • دفع لما يرد من انه لا بد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما معا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل فيما وضع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير ما وضع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني الفرس وتقرير الدفع ظاهر من كلام المص قوله يدب على الارض • بكسر الدال على ما ضبط قوله لعلاقة بينهما • المجاز لا بد فيه من العلاقة بينه وبين الحقيقة والا فهو وضع جديد او غير مفيد لانه ان عين باداء المعنى المجازي بوضع جديد والا فلا فهم منه لعدم التعلق فلا دلالة وهي اعني العلاقة الاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له • اي المتعلق للمعنى المجازي بالمعنى الحقيقي اعم من ان يكون اتصالا او انضماما بين الذاتين او غيره كذا حقق العلامة التفتازاني في حواشي شرح المختصر في احوال قوله ويعتبر السماع في نوعها لا شخصها • بدلالة اتفاق على وجود العلاقة في المجاز هل يشترط

لا نعني بالاكتفاء هو ان لا يشترط السماع واما اعتبار نوع العلاقة وتجويز نحو جناح بها فمما لا ينبغي فيه الاتفاق

مثل الاستعمال فانه مكان طلق الغلبة والكثرة في مشترك

قيل المئنة مفعلة من لفظ انّ التي للتحقيق وهي انما تذكر في مقابلة المظنة لان معناها يقابل معناها وقيل المئنة الشيء الذي فيه رنة الشيء ما يتحقق

اصله مجوز قلبت الواو المفتوحة الفا كمقول

في آحاد المجازات ان تنقل باعيانها عن اهل اللغة • اولا • بل يكتفي بالعلاقة قد اختلف فيه بحسب انه لا يشترط لانه لو كان نقليا لنوقف اهل العربية في التجوز على النقل ضرورة ومن تتبع احوالهم وتفاصيل نظمهم ونثرهم على انهم لا يتوقفون بل يعدون اختراع آحاد المجاز من كمال البلاغة واستدل على انه لو كان المجاز نقليا لما افتقر الى التطرق في العلاقة واللازم باطل اما الملازمة فلان النقل دون العلاقة مستقل بالتصحيح والعلاقة دونه لا تصح فاستوى في الحالين وجودها وعدمها فلا معنى للنظر فيها واما انتفاء اللازم فلاطباق اهل العربية على افتقاره الى وجوب النظر للواضع وان سلم فلا اطلاع على الحكم ونقول في الجواب بان اللازم من اشتراط النقل في آحاد المجازات هو استيفاء المجوز في تجوزه اي تكلم بالمجاز واستعماله اللفظ في غير ما وضع له عن التطرق في العلاقة لا استيفاء الواضع في وضعه ولا المتجوز في اغراض احاده وقد اذعنى المستدل اجماع اهل العربية على انتفاء هذا اللازم فمنع الجيب اولا اجماعهم على افتقار المتجوز فلا يكون في تجوزه واما الاجماع على افتقار الواضع في وضعه وبعد تسليم الاجماع على افتقار المجوز منع اجماعهم على افتقاره في تجوزه بل في اغراض احاده وبتقدير الافتقار في الجملة انما يأتي في عدم الافتقار اصلا لا عدم الافتقار في التجوز على ما هو اللازم قوله وتمسك المخالف • اولا • بانه لو لم يشترط النقل في الآحاد حتى جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة جاز الطلاق بخلة لطويل غرانها للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة • وابن للاب • وأب للابن للسببية • والمسببية وهما نوعان من المجاورة كذا قال المحقق في شرح المختصر يعني يلزم ان يجوز الطلاق ابن للاب اطلاقا للمسبب على السبب واب للابن اطلاقا للسبب على المسبب فكل منهما نوع اخر لكونهما داخلا تحت المجاورة فرق بين الثلاثة في الوجود والشبكة للصيد نوع اخر منها قيل كونهما في حيزين متقاربين • واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة • لا لوقوع الاستعمال وتخلف الصحة عنها لا يقدح في اقتضاء الصحة فانه ربما يكون للمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزء المقتضي • حتى ينتفي المقتضي بانتفاء المانع والتخلف للمانع عن المقتضي جائز وثانيا بانه لو جاز التجوز بلا نقل لكان قياسا او اختراعا وهما باطلان اما الزوم احدهما فلانه اثبات ما لم يصرح به فان كان لجامع مشترك بينه وبين ما صرح به مستلزم للحكم فهو القياس والا فهو اثبات ما لم يثبت من العرب لاهو ولا ما يستلزمه وهو الاختراع واما بطلانهما فالقياس في اللغة اثبات اللغة بالمحتمل وهو غير جائز اما الاولى فلانه يحتمل التصريح من الواضع بموجبه كما يحتمل باعتباره فعند السكوت عنهما يبقى على الاحتمال واما الثانية فلانه بمجرد احتمال وضع اللفظ بالمعنى لا يصح الحكم بالوضع فانه تحكم باطل والاختراع مثله وايضا بانا نعلم انه اذا لم يكن بجامع يستلزمه يكون اختراعا واما يكون اختراعا لو لم نعلم الوضع باستقراء ان العلاقة مصححة كما في رفع الفاعل ونصب المفعول فانها الوضع قطعا ولا يجب النقل في واحد واحد بل قد

النقل دون العلاقة وعدم التصحيح في الاول النقل دون العلاقة وعدم التصحيح في الثاني عدم النقل لا يصح سببا وجوبها وجبت العلاقة او عدمت

اي وتمسك المخالف ثانيا

لانه ليس من نفع العباب

ويكون نفيا لاعتبار

اعتماضع والاعتبار

علم علما كليا بالاستقراء والحاصل انه لا يكون قياسا ولا اختراعا بل وجه صحته الاستعمال عرف بالاستقراء فالحصر مم قوله منحصر في ثمانية • قد عرفت انه لا بد في المجاز من العلاقة وهو الاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء ولما كان انواع العلاقات كثيرة يرتقي ماذكروه الى خمسة وعشرين وقد حصرها صاحب التلخيص في تسعة الكون والاول و الاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية والشيخ ان الحاجة في خمسة الاشتراك في شكل واشتراك في صفة والكون والاول ومجاورة والامام فخر الاسلام ومن تبعه في الاتصال صورة ومعنى والمحقق في ثمانية على ماذكره المص حاول بيان انحصارها في ثمانية بحيث يتناول جميع ماذكروه من الاقسام واعلم ان الاستعارة عند ارباب الاصول ترادف المجاز لان كلا منهما عبارة عن استعمال اللفظ في غير موضوع لمناسبة بخلاف اهل البيان قوله اوما كلمة تجيء في اللغة لمشابهة ومنها صاحب المفتاح بان يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته ذلك الغير سواء كان بينهما شيء من انواع العلاقات المعتبرة في المجاز كاطلاق السنة على اجزاء السنبلة لصيرورتها مرتبا عليها اولا كاطلاق الطبخ على الخياطة قال العلامة التفتازاني في شرح وفيه نظر اشكال لانها ليست بحقيقة وهو ظ ولا مجاز لعدم العلاقة ولا مخلص سوى التزام قسم ثالث في الاستعمال الصحيح بان يجعل نفس الوقوع في الصحبة مصححا لاستعمال ذلك المصاحب عليه او القول بان هذا نوع من العلاقة فيكون مجازا هذا كلامه اعترض المولى الحفيد على جده السعيد بان مصاحبة في الذكر بعد استعمال اللفظ والعلاقة يجب ان تكون متقدمة للاحظ وتستعمل لاجلها بل العلاقة هي المجاورة في الخيال كما قيل ولا خفاء انه لا يلزم في صحة اشكالة المقارنة الخيالية الا عند استعمال اللفظ فقط وتجرد ذلك لا يصلح للعلاقة قوله وفي الاول ما تقدم • اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول معنى الحقيقة للمسمى بالمجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول اليه حصوله له في الزمان اللاحق ويتمشى في المجاز باعتبار ما كان والمجاز باعتبار ما يؤول اليه حصول المعنى الحقيقة للمسمى المجازي في زمان اعتبار الحكم والا كان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ في حقيقة لا مجازا والتقدير بخلاف ما يلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظ ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم اي زمان ايقاع النسبة في التكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة • وكذا في مثل انا ابيتا مي او الهم دت البلوغ هو مجاز وان كان انا بيتا مي حقيقة حال التكلم بالامر • بخلاف قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما ولا تشرب العصير الذي صار خمرا فانه حقيقة لكونه يتيما عند التخليف وعند الصيرورة كذا في التلويح قال المحقق الشريف ان قولك هذا القتيل قتلته امس حقيقة وهذا

وهذا الخمر عصرتها في السنة الماضية كذلك مع امتناع الحصول في زمان وقوع النسبة فلا يكون امتناع في ذلك الزمان ضابطا لا للحقيقة ولا للمجاز ثم يجوز ان يكون شرطا للمجاز بحسب الكون اولا الاول ورد بان قولك قتلت هذا الحي امس مجاز بحسب الكون مع حصول المعنى الحقيقي و هو الحيوة للمسمى المشار اليه حال اعتبار الحكم وهو القتل على ماذكره الشريف في مواضع و اعترض به على قولهم بوجوب امتناع حصول المعنى الحقيقي للمسمى في المجاز فكيف يجوز ان يجعل الامتناع المذكور شرطا للمجازيين هذا ويمكن ان يدفع الاعتراض المذكور عن قولهم بان المجاز في المثال المذكور باعتبار الحكم المدلول عليه باسم الاشارة والمعنى الحقيقي هو الحيوة غير حاصل للمشار اليه في زمان اعتبار الحكم اعني الاشارة قوله والا • اي وان لم يكن حاصلا بالقوة • فان لم يكن بينهما لزوم وانصال في العقل بوجه ما اه • لا يخفى ان ما ذكره ضبط لا حصر قوله اي ذكر احسانا • واللسان اسم لآلة الذكر قوله على قصد التشبيه • اي تشبيه شفة الانسان بشفة الابل في الغلظ • واما يكون مجازا مرسلا • غير مقصد الى التشبيه وبالجملة اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يجوز ان يكون استعارة وان يكون مجازا مرسلا باعتبارين قوله كذلك يجوز في الاسماء الشرعية • قال القائل لا خلاف بين الفقهاء ان الاستعارة تجوز في المعاني الشرعية لان الاتصال الذي هو طريق الاستعارة يتحقق في المشروع صورة ومعنى كما يتحقق في المحسوس وجوازها يتحقق على وجود الطريق لا على التوقيف قوله لان الاتصال في المعنى المشروع كيف شرع • قيل كلمة كيف في موضع الحال من ضمير شرع قدم عليه لاقتضاء الصدارة وان انسلخ عنه معنى الاستفهام في مثل هذا المقام وشرع صفة للمعنى المشروع فيه لان اللام فيه للعهد الذهني فهو في حكم النكرة والظاهر في قوله المشروع حذفا وايصالا اي المشروع له والمعنى كالاتصال في المعنى المشروع له الذي شرع ملكا بكيفية مخصوصة قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة • اللام لام الاجل والغاية لا صلة للوضع ولذا فسر صاحب التلويح كلام الكشاف بقوله انها يعني الهبة عقد موضوع عند الشرع لاجل حصول ملك الرقبة وكذا اللام في قوله • والنكاح لملك الرقبة • لام الاجل اي وضع النكاح لاجل ملك المتعة وملك الرقبة سبب لملك المتعة • فاطلق • ما وضع لما يترتب عليه السبب وهو عقد الهبة على ما يترتب عليه المسبب وهو عقد النكاح • فينعقد • بلفظ الهبة عندنا النكاح غير الرسول عم كنكاحه عم • اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة بنت الهبة • فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها النكاح واما النية فقد قيل انها شرط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة وفي التلويح لا حاجة الى النية لان تحمل المعين لهذا المجاز نبوة عن قبول الحقيقة بخلاف ما لو قال بالفاظ العتق بان قال لامرأة حررتك او اعتقتك او انت حرة ناويا الطلاق فان صالحة لحقيقة الوصف بالحرية بان يخبر بها عن حريتها مثلا فيحتاج الى النية ليعين

رقم قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة
رقم قوله بين بهر النقد
رقم التعبير ومنه

مجازا كذا في الكشف قال شارح المغني لقائل ان يقول البيع والهبة والتمليك ليس سببا لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية في جميع ذلك فينبغي ان لا يصح الا باستعارة فيلاجل هذا المعنى وقد صرحوا بالجواز لاجله واجيب بان الشرط في جواز الاستعارة الافتقار الى ما يصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر الى جميع العلل على وجه البدل قوله وعند الشافعي لا ينعقد • يعني لا ينعقد النكاح بلفظ الهبة وهذا اعني انعقاده بلفظ التمليك عند مخالف لنا حاصة لذلك وجه الاحتجاج ان اللفظ تابع للمعنى وقد خص النبي عم بالمعنى فيخص باللفظ فالجواب بان الخلوص ليس في اللفظ بل في الحكم وهو عدم وجوب المهر او عدم حل نكاحها للغير خارج عن مسمى الصوات والله اعلم بالصواب قوله لا بلفظ النكاح والتزويج • يعني ينعقد النكاح عند الشافعي بلفظ النكاح والتزويج لا بغيرهما • لقوله تعالى خالصة لك • وفيه نظر اذ لا دلالة في هذه الاية الكريمة على عدم الانعقاد بغيرهما قوله ووجوب النفقة والمهر • فيه بحث لان الكلام في المصالح المشتركة على ما يشعر به كلام صاحب التنقيح والمهر ليس من المصالح المشتركة قوله وحرمة المصاهرة • لا يقال لا نسلم حرمة المصاهرة فيما اذا طلق الرجل امرأة قبل الدخول بها في حق بنتها حتى حل لنكاحها لانا نقول عدم ثبوتها في الصورة المذكورة لا يقدح في كونها غرضا من شرعية النكاح قوله لكونه مبتنيا على الضم والاتحاد بينهما بمصالح المعيشة • وعن الازدواج • والتليفق على وجه الاتحاد • كزوجي الخف ومصراعي الباب وبهذا تبين ان قوله والتليفق عطف على الضم قوله قلنا • دلالة قوله خالصة لك على ان انعقاد النكاح بلا عوض بلفظ الهبة مخصوص به عم ولا نزاع فيه انما الكلام في انعقاد النكاح بعوض باللفظ المذكور في حق الامة والنص ساكت عنه فبقي دليلنا سالما عن معارض قوله فاما اذا الخلوص في الحكم • قال صاحب التنقيح الخلوص في الحكم لا في اللفظ فالمجاز لا يختص بحرمة الرسالة اي صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة بك واما في غير النبي عم فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون مراد والله اعلم انا احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اي لا يحل ازواج النبي عم لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم قوله وانما هي ثمرات • يعني تلك المصالح ثمرات وفروع وبنى النكاح للملك للزوج ولذلك لزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح وكان الطلاق في يده خاصة فانه لو كان وضعه لامر مشترك بينهما لما وجب المهر عليه ولما اختص الطلاق بجانبه • واذا صح بلفظين اي لفظي النكاح والتزويج • لا يدل على الملك لغة فلا يصح بما يدل عليه اولى • ولما اتجه ان يقال اذا لم يكن في لفظي النكاح والتزويج دلالة على الملك لغة • فينبغي ان لا يصح النكاح بهما • دفعه بانه انما يصح بهما • لان الشرع نقلهما الى هذا العقد فصارا بمنزلة العلمين له والواجب في المنقول الشرعي رعاية المعنى اللغوي لا الاقتصار عليه حتى لا يصح اعتبار الدلالة على الملك في معناه الشرعي قوله

قوله واما البيع فانه مثل الهبة • يعني ينعقد النكاح بلفظ البيع وفيه بحث لان امكان المعنى الحقيقي شرط عندهما وبيع الحر لا يصح بحال وقد يجاب بان المراد به يجوز بسببها في بعض البيع فكان الحر ما يصح بيعه بهذا الاعتبار قوله واعلم ان هذا الاعتبار اه • اشارة الى ما ذكره صاحب التنقيح من ان النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح بل الطلاق اللفظ على ما بين معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة يعني ان ما ذكره وان اصلا اطلاق اسم السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة ملك الثابتة بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة او بينونة لا تحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المتعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلوع عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة • وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الاخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو فرد احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى • لعدم احتمال الرجوع بدون رضى المشتري • وهكذا حكم الطلاق والعتاق • يعني انهما امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في الطلاق اقوى لانه قد يكون في ازالة ملك الرقبة والمتعة معا وليس في الطلاق الا ازالة ملك المتعة فقط وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للاخر ولم يجز العكس لان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لان قوة المبالغة مطلوبة من الاستعارة قوله ثم ان كانت الاصالة • قال في التنقيح واذا عرفت ان مجازا على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل والكل محتاج الى الجزء وكالمحل فانه اصل بالنسبة اليها وايضا على العكس اذا كان المعنى هو الحال قوله جاز استعمال كل منهما في الاخر مجازا • والا لجاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس قوله وفي المشهور المقرر • اشارة الى ما ذكره صاحب التلويح من ان المراد بكون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصر يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصر تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة ويرد عليه انه انما يلزم من تصور الاعمى تصور البصر لا تصور البصر ويمكن ان يقال مفهوم العمى عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا فيلزم منه تصور البصر ايضا قوله والغائية ان كانت معلولة • واعلم ان الغائية ان اريد بها تصورها فهو مقدم على المعلول وان اريد

وجودها فهو مؤخر عن المعلول وهذا معنى قولهم اول الفكر اخر العمل قوله فيجوز استعمال
احدهما في الاخر مجازا قولنا قلنا فلو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى
النصف الاخر لنفسه يعتق عليه هذا النصف ولو قال ان ملكت واستثنى بجانها لا يعتق حتى يجتمع الكل
في ملكه وهذا استحسان والقياس فيه ان يعتق النصف لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط
الاجتماع وقد حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل الشراء والفرق على وجه الاستحسان بالعرف
فان العرف شاهد هذا الكلام في الاستغناء بملك العبد وحصول الاستغناء انما يكون بصفة الاجتماع
بان يملكه مجتمعا واما ملكه متفرقا لم يوجد الشرط فلا يعتق واما الملك فليس بلازم للشراء حتى يتحقق
الشراء من الوكيل مع ان الملك لا يثبت لموكله فكيف يلزمه الغناء فلا يكون العرف شاهدا
الاستغناء بملك العبد بل العرف شاهد حصول الشراء باي وجه كان متفرقا او مجتمعا وقد وجد الشرط
فيعتق ما يملكه كذا في شرح المغني وحاصله ان الملك المطلق يقع على الكامل اذا ذا وذلك بصفة
الاجتماع والمطلق قد يقيد بالعادة كنقد البلد فيقيد ههنا بصفة الاجتماع والاضافة تمليكية
لا تبقى بعد الزوال الا يرى ان الانسان يقول ما ملكت مائتي درهم قط ولعله قد ملك اكثر من الف
درهم متفرقا في عمره واما صفة كونه مشتريا فلا يزول بعد زوال الملك لان كونه مشتريا لا يتوقف
على الملك لما عرفت ولهذا لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته كذا فاشتراه لغيره يحنث في يمينه فاذا اشترى
الباقي بعد بيع النصف فقد وجد الشرط وهو شراء العبد فيحنث الا ترى ان من اشترى شراء عبد كامل فيه بينهما
بينه وبين الكل ولا يصدق قضاء لانه نوى التخصيص فيما فيه تخفيف حكى عن الشيخ ابي بكر الاسكاف
انه كان اماما بليغا ولد ثوابا يقال له الاحمى فاذا اراد تفهيم هذه المسئلة يدعوه ويقول لاهل اشتريت
بمائتي درهم فيقولون نعم بل بالوف ثم يقول اهل ملكت مائتي درهم فيقول والله ما ملكتها قط ثم كان
يقول لاصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم في عمره متفرقة وانفق على نفسه فثبت ان المراد من الملك
في الملك دون المتفرق عرفا وهذه المسئلة تسمى اسحاقية قوله فقال عنيت اي اردت بالملك
الشراء حتى لا يشترط الاجتماع فيعتق صدق ديانة وقضاء لانه استعارة الحكم لعلته فيجوز
وفيه تغليظ عليه فيصدق قضاء ايضا لعدم التهمة واذا قال عنيت بالشراء الملك حتى يشترط
الاجتماع فيه لا يعتق صدق ديانة لانه استعارة العلة لحكمها ولكن لا يصدق قضاء لانه نوى ما
فيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتهمة فصار كانه رجع عن الاقرار بالعتق وهو لا يصح هذا لا لعدم
الاستعارة لانها صحيحة لوجود المجوز والمراد من قولهم انه يصدق ديانة انه اذا استفتى فيها اجابه
ما نوى ولكن القاضي يحكم بموجب كلامه اذا رفع اليه الامر ولا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف
عليه كما لو استفتى واصل عن نفقته ان قال زيد علي الف درهم وقد قضيته هل يرتد فتوى منها ان
يفتيه بالبراءة ولو سمع القاضي ذلك منه قضى عليه بالدين الا ان يقيم البينة على الايفاء قال شيخ
الاسلام في قوله ان قال ان ملكت موضوع المطلق الملك غير مقيد بالملك هو معلول الشراء فلا يكون

فلا يكون الشراء علة له بل هو علة للملك الذي يثبت به دون مطلق الملك فلا يكون بين مطلق الملك
والشراء اتصال بالعلية والمعلولية فكيف يصح ايراده تمثيلا مع ان المطلق لا دلالة له على المقيد
فكان ينبغي ان لا يصح الاستعارة بينهما وفي الفرق بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم
الفاعل والمفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيامها به بطريق الحقيقة اما بعد زوالها
عنه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري في هذا القبيل
فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا اما لفظ الملك فلا يطلق بعد
زوال العرف في قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية لا غير قوله بمعنى انه انما يفهم ٥ وهذا
معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لانه في فهم الجزء سابقا على فهم الكل
قوله فان قيل ٥ لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس ٥ فلا
الكل ملزوما والجزء لازما بمعنى البتة وفي الجملة لا بمعنى امتناع الانفكاك وتقرير الجواب ظاهر
من كلام المصنف قوله بل ان يكون اللازم حاصلا ٥ يعني متاخرا عنه في القصد والاعتبار حتى
كانه يحصل عند حصول الملزوم ولا يعتبر حصوله فيه قبل الملزوم في الذهن في الواقع كذلك
كذا ذكره المصنف في حاشية التلويح قوله لا حاجة الى قوله ٥ يعني ٥ احتياج الكل الى الجزء
ضروري مطرد ٥ والمجموع ٥ الذي يكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء
الكل بانتفاء الجزء ٥ فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بما يستلزم الجزء الكل كالرقبة
والراس في الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قوله واما اطلاق العين على الربيئة
فيكون العين في الربيئة مجازا ام هو من قبيل المشترك الا ان يقال الكلام في اطلاق العين بمعنى
الباصرة على الربيئة فان قيل معنى استلزام الجزء للكل كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم
وجدان الانسان بدون الراس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم واذ الملزوم
هو الذي لا يوجد بدون اللازم اجيب بان المراد بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يستتبعه
فليتامل قوله ونحو المحل والحال المقصود به ٥ قال صاحب التنقيح المراد بالحلول الحصول فيه وهو
وهو اعم من حلول العرض في الجوهر يعني ليس المراد بالحال والمحل ما هو المتعارف عند الحكماء في
حلول الشيء في الشيء اعني اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في
الجوهر والصورة في المادة بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر
او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة قوله فان الاعتاق وضع
لازالة ملك الرقبة ٥ هذا عند ابي حنيفة رح وقالا الاعتاق وضع لاثبات العتق او لازالة الرق
فلك الاعتاق اما ان يكون ازالة الملك واثبات العتق او ازالة الرق والاخير باطل لان
نفس الانسان انما يقذف فيما هو الداخل تحت ولايته لا فيما ليس بداخل تحت ولايته والعتق عبارة
عن قوة حكمية ليس للعبد اثباتها واما ذلك الى الله تعالى والرق عبارة عن ضعف حكمي هو جزء من الكافر لاستكماله

الكفار عن عبادة او حق عامة المسلمين وهو كونه وسيلة الى بيعهم واقامة مصالحهم ودفع
الشر عنهم فكيف ما كان لا يجوز للانسان ان يتصرف في حق غيره فيعتق او يكون لا عتاق ازالة الملك
ثم زوال الرق وثبوت العتق بحيث لا يزال الملك عن العبد بخلق الله تعالى لا بفعل العبد كذا في عناية
الوقاية قوله وتلك لا ازالة سبب لهذه • يعني ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ هي
• تفضي اليها ولیت • ازالة ملك المتعة مقصودة • وازالة ملك الرقبة • فلا يثبت العتق بقطع الطلاق
بذلك الطريق لا يقال ههنا احتمال اخر وهو ان يذكر ازالة القيد لخصوصه ويراد ازالة مطلق
الشامل لقيد الملك بطريق اطلاق المقيد وارادة المطلق لانا نقول ما ذكر من قبيل اطلاق مقيد
وارادة مقيد اخر وانما يكون من قبيل ما ذكر ان لو اريد مطلق الازالة والفرق واضح قوله لغرض
اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة • وهو النكاح قوله اذ كل منهما اسقاط • اي اسقاط
لكن قوله قلنا ازالة الملك اقوى من ازالة القيد • ضرورة ان الملك اقوى منه ومزيل القوي
فوق مزيل الضعيف كذا قيل قوله فلا يجري الاستعارة من الطرفين • بل يجري من طرف واحد لامتناع
كون كل من الطرفين اقوى من الاخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين
قال في التلويح ولقائل ان يقول • قد تكون الاستعارة مبنية • على التشابه كاستعارة الصبح لغرة
الفرس وبالعكس تحصل المبالغة بالطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر وجعله • هو هو •
كون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان
الى هنا كلامه قيل هذا الكلام في غاية البعد فيما نحن فيه فان مسائل الفقهية لا يجري فيها
ما يجري في الاشعار والخطب بل مراد الكلام على خلاف مقتضى الظاهر لفائدة بديعة ونكتة غريبة
قوله اقول • قال في حاشية التلويح ما ذكره انما يرد على توجيهه كلام صاحب التنقيح اذ معنى عبارته
كما يدل عليه السياق والسباق ان الاستعارة فيما اذا قوي احد الطرفين لا يجري الا من طرف واحد
وهو لا يتوجه الاشكال ورد بمنع ان الاستعارة فيما اذا قوي احد الطرفين لا يجري الا في طرف واحد
فانه اذا اريد الجمع بين الشيئين في امر غير قصد الى كون احدهما ناقصا والاخر زائدا سواء
وجدت الزيادة والنقصان في نفس الامر او لا فالاحسن ترك التشبيه الى التشابه ويجوز التشبيه
في كل الطرفين صرح به في شرح التلخيص وغيره اقول هذا الرد ليس بشيء يعتد به لانه من قبيل
مقابلة المنع بالمنع ولا يخفى ان كلام المصنف كذلك بالقبول قوله واورد هذا المعترض • اراد
به صاحب التلويح وفيه تحقير لشانه وهو على ان يحقره مثل المصنف قوله ان الجامع • قال العلامة
التفتازاني في شرح التلخيص فان قلت • الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد
ليكون الاستعارة مفيدة • قد تقرر في غير هذا الفن ان جزء الماهية لا يختلف بالشدة و
الضعف • فكيف يكون الجامع داخلا في مفهوم الطرفين قلت • امتناع الاختلاف انما هو في
ماهية الحقيقة • لا يرى ان السواد جزء مفهوم الاسود على ان كون السواد والحمرة مع اختلافهما في الشدة والضعف

هذا ان جعل اعد الذي يذكر للتكاح

والضعف • ووجه الشبه انما يجعل داخلا في مفهوم الطرفين لا في الماهية الحقيقية •
للطرفين • والمفهوم قد يكون ماهيته حقيقية وقد يكون امرا مركبا من امور بعضها قابل للشدة
والضعف فيصح كون الجامع داخلا في المفهوم مع كونه في احد المفهومين اشد واقوى • الى
هنا كلامه ولا يخفى ان ما تقرر في غير هذا الفن مما ذكره هو المشهور عند القدماء لكن الدليل
على ذلك ليس بتام ولذا اختار بعض المتاخرين الاختلاف بالشدة والضعف في الذاتيات
ايضا كما اشار اليه في شرح المقاصد قوله يفسد العقد • لان الاجارة لا تصح حتى يكون المنافع
معلومة والاجرة معلومة والمدة معلومة قوله فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا • لامكان
العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة • وان ذكرت • المدة • فان لم يسم جنس
العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل ابعث عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا ينعقد اجارة
لان اطلاق على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق العاقدان
عليه كذا في الاسرار • وقيل ينعقد بيعا صحيحا بجعل المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا
عملا بالحقيقة القاصرة فان البيع الفاسد بيع حقيقة لكنه قاصر لعدم افادة الملك بدون
القبض قوله فصح المجاز من طرف البائع لا المبيع • يعني لا يصح من طرف المبيع وذلك لان شرط
صحته انما يتحقق بالانتقال والمبيع منتقل الى المشتري لانه فرعه واثره فيصح ذكره واراده اثره
منتقل اليه فاما البائع فمستغن عن المبيع في ذاته لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلي الذي وضع له
بدونه وكذا لا ينتقل السبب الى الحكم في شرعيته واعتباره لان المسبب ليس من السبب بل شيء
مسبب به من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فقد شرع البيع وان لم يترتب عليه الثمن واذا
كان كذلك لا يصح التجوز من طرف المسبب لعدم الانتقال من جانب السبب قوله وعدم انعقادها •
حاصل الكلام انا لا نم عدم الانعقاد به بل الاجارة تنعقد بلفظ البيع على ما اختاره
بعض المشايخ ولكن انعقاد الاجارة بلفظ البيع انما يتصور في الحال اذا اضاف البيع الى نفسه
لان الحال ليس بمحل لحقيقة البيع فيستعار للاجارة عند تعذر العمل بالحقيقة للاتصال
بينهما السببية اما لو اضاف العقد الى المنفعة فانه لا ينعقد به الاجارة لانفساد الاستعارة بل
لعدم المحل فان المنافع معدومة فلا تصلح محلا للعقد وهذا لو اضاف الاجارة اليها بان قال
آجرتك منافع هذه الدار لم يجز فكذا ما يستعار لها وانما تصح الاجارة باعتبار اقامة العين
مقام المنفعة بان يقول آجرتك هذه الدار شهرا بكذا قوله وحكمه • اي اثره الثابت به • ثبوت
ما اريد به من المعنى خاصا كان المجاز او عاما • قال شارح المغني والكون حكم المجاز عند ثبوت ما اريد به
وان كان عاما جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنهما وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا
الصاع بالصاعين عاما فيما يحل ويجاوز وهذا لان حقيقة الصاع وهو الخشب المخروط
غير مراد هنا بالاجماع حتى جاز بيع الواحد منه بالاثنين وانما اريد منه ما يحل ويجاوز وهو

وقيل ينعقد بيعا صحيحا لان العمل بحقيقة البيع ممكن غاية الامر انه ترك ذكر المدة فيصير بمنزلة ما لو سكت عن ذكر المدة التاجيل ذكر المدة في الثمن تاجيل في الثمن فينعقد صحيحا او ينعقد فاسدا اذا كان التاجيل ذكر لانه لا يقبل التاجيل عند القبض فلا تحل على الحقيقة وان كانت قاصرة اولى من الحمل على المجاز وهو الاجارة

فان اشترى جارية بجارية او اخته من الرضاع او عبدا او بهيمة يحصل اعتاق الرقبة وان لم يحصل اعتاق المنفعة

بان قال بعت منافعي شهرا بعبدي هذا كذا

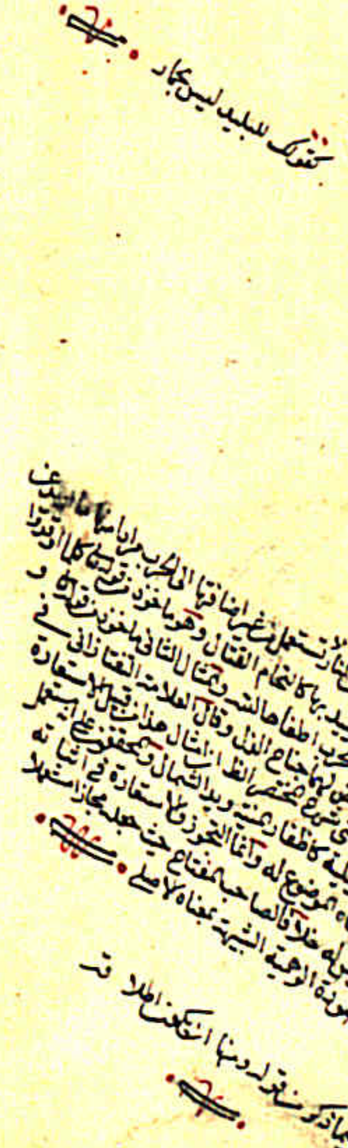
بان قال بعت منافعي شهرا او بعت منافع عبدي

عام يتناول المطعوم وغيره والمجوز للاستعارة الانفصال الضروري بطريق اطلاق اسم الجزء
وارادة الكل وبعض الشافعي منع عموم المجاز باعتبار انه ضروري لا يصار اليه الا عند تعذر
العمل بالحقيقة لتوسعة الكلام ولا عموم للثابت ضرورة اذ الضرورة تندفع بدون العموم
كالثابت بالاقتضاء عندكم بخلاف الحقيقة فانها اصل في الكلام فلا يلزم من عمومها عموم المجاز
فلا يراد جميع ما يحل في الصاع لانه مجاز والعموم لا يجري فيه وقد اريد منه المطعوم بالاجماع
فلم يبق غير مراد فلا دلالة فيه على جريان حرمة الربوا في غير المطعوم ونحن نقول ان المجاز احد
نوعي الكلام وهو ابلغ من الحقيقة فيكون مثلها في احتمال العموم وذلك لان عموم الحقيقة ليس
لكونها حقيقة اذ لو كان العموم لذاتها لما وجدت الا عامة وليس كذلك بل العموم لها بدليل زائد
عليها كدخول اللام للاستغراق او الجنس او وقوعها نكرة في النفي او الشرط او نحو ذلك فاذا وجد
مثل ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه لوجود المقتضي للعموم ولانتفاء كون المجاز ضروريا وكيف
يقال بانه ضروري وقد وجد في القرآن اكثر من ان يحصى وهو في اعلى رتب الفصاحة حتى عد من
عجيب بلاغته قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل وان لم يكن للذل جناح وقوله تعالى يا ارض ابلعي ماءك
والله متعال عن الضرورات والضرورة في المجاز راجعة الى المتكلم لانه من قبيل وجوه الاستعمال
بخلاف المقتضى فان الضرورة فيه راجعة الى السامع لانه من انواع وجوه الاستدلال واذا ثبت ان
المجاز قد يعم بدليل وقد وجد دليل العموم في حديث ابن عمر رضي الله عنهما في الصاع معرفا باللام الاستغراقي
لعدم المعهود والحقيقة غير مرادة كما ذكرنا تعين عموم المجاز فاستغرق في جميع ما يحويه مطعوما
كان او غيره فيدل على ان الربوا يجري في غير المطعوم ايضا فيحرم بيع الجص بمثله متفاضلا وقد
دل الحديث باشارته على ان الكيل هو العلة في حرمة الربوا لانه لما كان مراد من الصاع ما يكال به
صار تقدير الكلام لا تبيعوا ما يكال بالصاع بما يكال بهما عينا فيقتضي جواز بيع الحفنة بالحفنتين
والقفيز بالقفيزين لعدم الكيل وانما قلنا وقد وجد في القرآن اكثر من ان يحصى رد القول بمنكر
المجاز في القرآن من الروافض واهل الظاهر منهم داود وابو بكر الاصم بيانا وابتاعا متمسكين بان
المجاز كذب بدليل انه يصح نفيه فكان اثباته كذبا وبانه لو وقع في القرآن لصح وصف الله تعالى
بالمجوز لصدور التكلم بالمجاز ولا امر بخلافه والجواب ان المجاز انما يكون في ضمن قرينة ما تقرر من
ارادة الحقيقة والكذب لترويج كذبه يركب كل صعب وذلول فاني يقيم قرينة على خلاف ما
هو الظاهر من كلامه وانما لم يجز وصفه تعالى بالمجوز لان اسماء الله تعالى توقيفية واعترض بانا نجوز
على ان المجاز لا يصار اليه الا اذا كانت الحقيقة متعذرة او ممجوجة ولا نعني بالضرورة
الا ذلك وبان المقتضى ضروري وواقع في كتاب الله كثيرا وبانه ليس بعام لان ذلك فالحكم
بعموم ضروري وعدم عموم اخر تحكم والجواب ان المذكور دليلهم ان المجاز ضروري لا يصير
اليه توسعة وامثال ذلك لا يكون الا من جانب المتكلم والكلام هنا ليس كذلك فالضروري بهذا المعنى

هو المنكر واما الضرورة التي تكون باعتبار تعذر حمله على الحقيقة فذلك لا يكون الا من
جانب المستدل فحيث وجد لفظ تعذر حمله على الحقيقة ووجد قرينة صارفة عنها يحمله
على المجاز صونا للكلام عن الالغاء وهذه الضرورة لكونها من البشر غير منكرة لكون البشر محل العجز
والضرورة فتبين ان احدى الضرورتين تخالف الاخرى وما دل عليه كلامهم في الدليل هو الاولى
فكان منكرا وبطل قول المعترض ولا نعني من الضرورة الا ذلك وبهذا ظهر الجواب عن المقتضى
فانه راجع الى باب الاستدلال والضرورة فيه راجعة الى المستدل واما ان لا عموم له فلكونه
غير ملفوظ فان كل ما لا يكون ملفوظا لا يتحقق فيه ما هو من خصائص اللفظ كذا في التقرير و
في اصول عبد القاهر البغدادي افرق هؤلاء في كلمات القرآن فمنهم من يأول بعضها على الحقيقة
مثل قوله تعالى واسئل القرية وقوله جدارا يريد ان ينقض انه محمول على الحقيقة لانه تعالى قادر على
انطاق الارض وخلق الارادة في الجدار ومنهم من شك في كون المجازات التي فيها منه وقال
لعلها من جنس الذي غيرته وبدل على ما ذهبا اليه الامامية من الروافض ان الصحابة غيرت
لفظ القرآن وزادت فيه ونقصت ما كان من الله على واوليائه وزعموا ان ما فيه من
المجازات من زيادات المبدلين انتهى ولهم كلمات باطلة جازاهم الله بعدالته وما نسبوا الى الصحابة
رضي الله عنهم كذب محض وهذيان بحت اتخذوا دينهم لهوا ولعبا اولئك حزب الشيطان الا ان
حزب الشيطان هم الخاسرون فنقول لهم قوله تعالى واسئل القرية وقوله جدارا يريد ان ينقض
على الحقيقة بناء على امكان ان يخلق الله فيها نطقا وفي الجدار ارادة ضعيف لتقطع بانه
ليس بمراد وان كان ممكنا فانما يقع عند التحدي والمقام ليس بمقام التحدي كما لا يخفى قوله
اعلم انه لما لم يتصور قال في التلويح واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم يجده في كتب
الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاء في الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم
الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربوا لعدم عموم المجاز
ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا
يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى
المجاز لا لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائمه بعض ملائمة الضرورة
من جانب السامع لتصحيح الكلام انتهى ويرد ان عدم وجدانه في كتبهم لا يدل على عدم
قولهم به في مبدأ تقريرهم مذهبهم لجواز ان يكونوا قد قالوا به في مبدأ الامر وبنوا علية
الطعم ثم لما اتجه عليهم بطلانه بالدليل طرحوه واثبتوه بما اتجه لهم اثباتها به في غالب ظنهم
نعم البحث معهم في ذلك مسطورا في كتب المخالف بقية لمن يدعيه بعدهم وان رجعوا عنه
بمجوز كتبهم ولا يلزم من عدم التعقل بعد التامل والاستدلال عدم القول به في بادي الرأي
على ان ذلك انما هو منسوب الى بعض الشافعية ولعل ذلك البعض اراد ان يتذكر شيئا فلم يتم له

وانا قوله الى واسئل القرية فحكاية عن اخوة يوسف عم فانهم
قالوا ليعقوب عم بتهمة لانفسهم عن الكذب وانما قوله
في يريد ان ينقض فحكاية عن موسى عم فانه
عما اشاه ذلك

ولم يطرحوه عنه قوله اعلم انهم قالوا اه • قال الاصوليون يعرف المجاز بالضرورة بان يصرح اهل اللغة باسم بان يقول هذا مجاز او بحده بان يقول هذا مستعمل في غير ما وضع له او بخاصته مثل ان يقول هذا مشروط بالقرينة او يصح نفيه او نحو ذلك من الخواص و العلامات التي ينتقل الذهن منها الى كونها مجازا من غير طلب وكسب ويعرف بالنظر بوجوه منها صحة النفي في نفس الامر توضيحه ان صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عند العقل وفي نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم صحته علامة كونه حقيقة وقيدوا بنفس الامر لانه ربما يصح النفي لغة واللفظ حقيقة كما في قولنا وتد ليس بانسان • قال العلامة التفتازاني في حواشي شرح المختصر • ويشكل • على هذا اي على تقدير التقييد بنفس الامر • بالمجاز المستعمل في الجزء او اللازم • المحمول • كالانسان بمعنى الناطق او الكاتب • على ما يقال ما زيد بانسان ويراد نفي خواص الانسانية فان عدم صحة النفي متحقق • ولا حقيقة • هذا كلامه وقد يدفع الاشكال بانه على تقدير ان يراد نفي الانسانية يكون الانسان مستعملا في معناه الحقيقي فلا معنى لقوله ولا حقيقة وايضا لا وجه للاحتياط استعماله في الجزء او اللازم ومنها التزام تقييده فلا يستعمل في ذلك المعنى عند الاطلاق نحو اسد الحرب وجاع الذل ومنها ان يكون الطلاق لاحد مسميه متوقفا على تعلقه بالاخر نحو ومكروا ومكر الله فان الطلاق المكر على المعنى المتوقف للشر موقوف على تصور معناه في الخلق فيكون بالنسبة الى الله مجازا دون العكس ولا يقال مكر الله ابتداء وهذا ينتقض بقولهم اما ايزوا مكر الله فلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون قال العلامة التفتازاني في هذا الوجه اشارة الى ان المشاكلة بقبيل المجاز وان المعنى المجازي ايضا يسمى اللفظ نظرا الى الوضع النوعي وتحقق العلاقة في مجاز المشاكلة مشكل اذ لا يظهر بين الطبخ والخياطة علاقة تصحح استعمالها فيه في قوله • قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه • قلنا طبخوني حيتة وقيصا • وامتناع ان يقال مكر لله ابتداء يشعر بان ليس بناه على التشبيه وكانهم جعلوا المضاهاة في الذكر علاقة • قوله ان المجاز خلف عن الحقيقة • لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وان لا يثبت الخلف تصور الاصل لان الخليفة نائب عن المستخلف فلا تتحقق بدون الاصل كالابن مع الاب وان شرط الصير الى الخلف انعدام الاصل بكونه متعذرا وان الحقيقة والمجاز نعتا وصف اللفظ لا المعنى ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل فيما كان واما الخلاف في ان الخليفة في حق التكلم نائب صار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة • او في حق الحكم • بان تعذر حكم الحقيقة بعارض فصير الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا عن الحقيقة في اثبات حكمها احتراز عن الالغاز فعند ابي زيد هو خلف عن الحقيقة • في حق التكلم لا الحكم • وعندهما خلف



عنها • في حق الحكم • ويتضح لك ما ذكرنا في قوله لعبده الذي يولد مثله وهو معروف النسب من الغير هذا ابني فعندهما هو خلف في اثبات العتق عن قوله هذا ابني لابنه الحقيقي في اثبات البنوة وعنده نفس التكلم بقوله هذا ابني خلف عن التكلم بقوله هذا ابني في محل الحقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم لهما ان الحكم هو الحق لا العبارة فاعتبار الخليفة والاصالة فيما هو الحق اولى وله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فجعل المجاز خلفا عنها في التكلم الذي هو استيفاء اللفظ اولى مما ذكر لان المجاز لا يجري في المعاني الا استعارة نقل وهو لا يتصور في معاني الا يرى ان الشجاعة التي في الاسد حقيقة لا تنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فعرفنا ان الخليفة في التكلم • قوله ولا بد من امكان الاصل بالذات • يعني لا خلاف في ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل ولذا قلنا الحلف على مس السماء موجب للكفارة وذلك لانعقاد السبب موجبا للاصل وهو البر بناء على ان السماء عين ممسوحة فيصلح لايجاب الحلف وهو الكفارة بالعارض وهو العجز الحالي واما الغموس فلا ينعقد لايجاب البر فلا يصلح موجبا الحلف • قوله قلنا • لما ذكر كلاهما عاد الى كلام ابي يحيى لهما يعني استعمال المجاز تصرف في اللفظ فلا يتوقف على تصور الحكم كالاستثناء فانه لما كان تصرفا في الكلام لم يتوقف صحته على تصور الحكم • قوله ذكره في المنتقى هو اسم كتاب للحاكم الشهيد ابي الفضل • قوله وايجاب ما زاد • يعني ومعلوم ان ايجاب ما وراء الثلث واستثناء • شرط في الحكم بط اذ لا بد للطلاق على الثلث فكان هذا رجعا في الحكم لاشتمال الكل فان الكل وان لم ينعقد لاثبات موضوعه في هذا المحل كذا في البيان • قوله وان صح • كلمة ان للوصل يعني ومع ذلك يصح الاستثناء لانه رجع التكلم صحيح فكذا التكلم في مستثنى صحيح ايضا وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز شتى فيصار اليه بقرينة وللقائل ان يقول هذا الاستدلال غير صحيح لان الكلام في استحالة الحقيقي وايجاب ما زاد على الثلث مستحيل شرعا لا حقيقة فلا يلزم من جواز هذا جواز ذاك • قوله فقوله الاولى للاكبر سنا منه هذا ابني • تفريع على ما سبق وفيه يظهر ثمرة الخلاف ففي قولهما وهو قول ابي يوسف الاول والشافعي يلغو هذا الكلام لانه لما كان خلفا عنها في الحكم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا الحكم على الاحتمال ولكن يتعذر العمل به لعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم وهذا الكلام في نفسه غير منعقد لايجاب الحكم اصلا لانه مبني قوله هذا ابني انه مخلوق من مائي وابن خمس سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من مائه ابن عشرين سنة فلا يمكن ان يجعل خلفا عنه فيلغو كما قال اعتقك قبل ان اخلق او تخلق او قال هذا اخي او قال لعبد صغير له هذا جدي او قال لعبده هذه بنتي او لامته هذا غلامي وهذا بخلاف قوله المعروف النسب الذي يولد مثله هذا ابني حيث يثبت وان لم يثبت النسب لان كلامه في مخرجه صحيح موجب للحكم وهو

البنوة لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا من ماء بالزنا او بالوطي بشبهة لكنه لما اشتهر بنسبه
من الغير لوجود الدليل تعذر اثباتة منه رعاية لحق الغير فيصح ان يخلقها المجاز ونظيرها يمين
المسلمين الحلف على مس السماء واليمين الغموس وما نحن فيه لظير الغموس مع انا نقول معرفة
النسب يعتق بطريق الحقيقة لا المجاز لاحتمال علوقة من ماء والفراش في الباطن فيتعذر
فيما يرجع في حقه ويجعل كان النسب ثابت في حقه فيثبت احكامه باعتبار الحقيقة لا باعتبار
المجاز ولا يثبت في حق الغير ولهذا صارت امة ام ولده لو كانت في ملكه وعند ابي علي قوله الاخر
يعتق ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله اعتق علي حين ملكته بطريق ذكر الملزوم واراده
اللازم لان الخليفة لما كانت في نفس المتكلم عنده يشترط صحة التكلم وهي بان يكون الكلام
صالحا للافادة المعنى بكونه مبتدا وخبرا وقد وجد ذلك فيه لان قوله هذا ابني موضوع
لاثبات البنوة وقد تعذر العمل بحقيقته فتعين مجازه فيعمل به كما في معرفة النسب بخلاف قوله
اعتقتك قبل ان اخلق وغيره لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم به فلا يمكن جعله
عبارة عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فيلغو ضرورة ولا معنى لما قالوا من ان شرط المجاز احتمال
البنوة في هذا المحل لان اهل اللغة جميعا اتفقوا على ان قوله للشجاع هذا اسد استعارة صحيحة
ومعلوم ان الشجاع لا يحتمل ان يكون الهيكل المعلوم ولكن قوله هذا اسد مبتدا وخبر
موضوع لافادة المعنى وهو الاخبار عن الهيكل المعلوم فاستعير لاثبات لازمه وهو الشجاعة
في الشجاع الذي لا يتهور فيه الاسدية فكذا قوله هذا ابني لاكبر سنا منه مبتدا وخبر موضوع
للاخبار عن البنوة في محل الحقيقة وهو الابن الحقيقي فاستعير لازمه وهو الحرية اذ ليس بينهما
فرق وما قيل ان هذا اسد خلف عن هذا شجاع وان قوله هذا ابني في مسئلتنا خلف عن هذا
حر في حين ملكته وعند ثبوت الشجاع بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم و
ثبوت الحرية بقوله هذا ابني لاصغر سنا منه لعلوق النسب خلف عن ثبوت البنوة غير مفتح
لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقة التي نقلت عن محلها الى محل المجاز عندهما ايضا لوجود
شرط المجاز الا يرى ان التغير لو لازم المجاز ولا تغاير بينهما في الحكم وانما التغير في اللفظ
لان اللفظ موضوع لمعنى اذا استعمل في موضوعه حقيقة واذا استعمل في غير موضوعه
يصير مجازا فاما الحكم فلا يقبل الانتقال والتغير فعرفنا انه خلف في اللفظ كذا في البيان
حاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي
للمصير الى المجاز بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط وعنده لا يشترط قال الفاضل الكاكي
والحق ما ذهب اليه ابو يوسف لان اشتراط امكان المعنى الحقيقي للمصير الى المجازي غلا في العربية و
كان ذلك بطريق الاستدلال ففي مسئلتنا هذا ابني لاكبر سنا منه منافقة لانه يحمل
انما لم يقل لا بالحرية فيكون ظاهرا في التشبيه كقولك زيد اسد ولو صرح بالتشبيه بان

ولا يلزم عبد لو قال لاصغر منه هذا ابني وهو اصغر منه ومعروف النسب من الغير لان
ومعروف النسب من الغير يجر اليه ومعلوم النسب لا يحتمل ان يجر اليه بعد ثبوته بالكتاب
لانه بعد الكتاب ما في قوله هذا ابني اقرار على نفسه لان
الطال حق الغير فلا يملك بعد ثبوته كما لو ملك ابنه بالشراء
حكم البنوة يثبت على بعد ثبوته فيصدق
يعتق عليه فيصدق

قال هذا كابني لا يثبت الحرية فكذا هذا وهذا المحمل اقرب واما في الاصغر سنا منه فان
الحمل ثبت صحيح وان كان معروف النسب من الغير لان الولد قد يتخلق من شخص وان اشتهر من غيره
شرعا فلم يحتج الى التشبيه وهذا مما الهمت به قوله فصار عبارة عن قوله اعتق علي الخ يعني لما صار هذا
الكلام اقرارا بالحرية لا انشاء يحكم القاضي بعتقه وان كان كاذبا في اقراره لانه حجة على نفسه
كما لو اقر به صريحا وفي كلام المصنف اشارة الى انه لا يعتق ديانة في الاقرار كاذبا وقد صرح
البرغري في طريقته بذلك فان قيل لا وجه لتصحيح هذا الكلام لانه اما ان يحمل مجازا الانشاء
الحرية او اقراره لا وجه للاول لانه في موضع الحقيقة المجاز لا الانشاء وقد قلتم انه اخبار
بالعتق في حين ملكه ولا وجه للثاني لانه كذب محض بيقين فانه بالبنوة لا يستحقها وهو
اعتق رجهة السيد والاقرار لو اتصل به دليل الكذب كالاقرار بالاكراه والهزل قلنا هذا
مجاز للاقرار بالحرية في حين الملك ولهذا لم يبطل بالكره والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط
وقوله كذب محض بيقين قلنا الاستحالة في البنوة لا في الحرية فيصير كانه قال اعتق علي في حين
ملكه ولا نص على هذا يعتق فكذا هذا قوله بخلافي يا ابني جواب عما يتجه ان يقال اذا قال العبد
يا ابني لا يعتق الا في رواية شاذة عن ابي حنيفة فعلى ما ذكرت ان ينبغي ان يجعل يا ابني مجازا عن قوله يا حرا كما جعله
ابو يوسف في تلك الرواية وحاصله لانه لا يلزم هذا لان النداء ليس بلغة موضوع لان يستحضار المنادى
بصورة الاسم لا لتحقيق معنى الاسم في المنادى وكما يستعار ان يقال على هذا الجواب انه لو قال العبد
يا حر يا مولاي يعتق فعلى ما ذكرت ينبغي ان لا يعتق تدارك ذلك بقوله وقوعه يا حر ويا مولاي
لكونه صريحا فيه وقال في البيان استوى نداؤه وخبره لانه موضوع للعتق فكان عينه قائما مقام
معناه حتى لو اراد ان يستخ يجري على لسانه عبدي حر يعتق وفي المبسوط لو جعل اسم حر او كان
به عند الناس فناداه يا حر لا يعتق ولو لم يكن معروفا به يعتق في القضاء به قوله امتنع المجاز اذا
امكنت الحقيقة قال عامة العلماء متى امكن العمل بالحقيقة ولم يكن قرينة المجاز حمل على الحقيقة
لانها اصل في اصل الواضع ولتبادر الذهن الى فهم الحقيقة وزعم بعضهم انه اذا امكن العمل بالحقيقة
والمجاز يصير اللفظ مجملا لتساويهما في الاستعمال وامكان الارادة لا مرة للحقيقة في هذا الموضع
ايضا كالمشترك الا يرى انه عند الاطلاق يحمل على الغالب حقيقة كان او مجازا في جبان لا يكر حال
القتال الا حمل مرة وهذا فاسد لان مجرد الاستعمال بالحقيقة بالوضع ولا يفهم المجاز الا بقرينة قوله
وقيل يعني في الفرق بينهما قوله عادة او شرعا متعلق بقوله او هجرت لا بقوله اذا غلبت كذا
قيل عنه والعادة تشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال و
العرف في الاقوال قوله صير لسياق الى المجاز لزوال المانع والاحتراز عن الالغاء فاذا حلف لا ياكل
من هذه الشجرة فيمينه يقع على عينها ان كانت مما يؤكل كالتفاح والرمان والزيتون الرطب
ان لم يكن عينها مأكولا ان كانت لها ثمرة كالنخلة والكرمة تقع على ثمرها والا فعلى ثمنها كالخلاف

اي بانه لا يعتق ديانة

ونحوه هذا اذا لم يكن له نية فان نوى شيأ فيمينه على ما نوى كذا نقل عن شمس الائمة الكردري
ولو حلف لا يشرب من هذه البئر وهي ملأى فيمينه على الكرع عندهما وعندهما على الاغتراف كذا
في بعض الجوامع ولو لم تكن ملأى فيمينه تقع على الاغتراف بالاتفاق لتعذر الحقيقة ولو تكلف فكرع قيل
يحنث لان الحقيقة لم تبق متعذرة فكانت اولى من المجاز ولانها اذا صارت موجودة وانتفى التعذر
دخلت في عموم المجاز وهو شربها كما في مسئلة الفرات وقيل لا يحنث لان المجاز صار مرادا لتعذر
الحقيقة سقط اعتبارها لامتناع الجمع بينهما ومجازها وهو الاغتراف لا يتناول الكرع فلا يحنث
بخلاف مسئلة الفرات فان مجازها وهو نماء يتناول الكرع لان الكرع من الفرات مستعمل عرفا وشرعا
لكنه ترك لغلبة الوقف وفي مسئلة البئر الحقيقة متعذرة غير مستعملة والوقف فيها الاغتراف لا
غير فجعل عبارة عنه فلم يدخل في الكرع قوله فكالتوكيل بالخصومة اذا وكل رجلا بالخصومة
مطلقا سواء وكل المدعى واقر على بطلان دعواه او المدعى عليه واقر على موكله في القياس لا يجوز وهو
قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومة وهي لسان نزاع وانكار مسالمة فكان ضد الخصومة
والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده وفي الاستحسان يجوز وهو قول علمائنا الثلثة لانا جعلنا كلامه توكيلا
بالجواب مجازا بالطريق استعمال المقيد في المطلق لان الخصومة بطريق الدفع فاذا عبر جزيا بما يفيد اباه
على طريق الدفع فهو مقيد استعمل في مطلق الجواب او الكل في الجزء اذا عبر عن جواب ودفع اعني عبارة
عن مجموع الامرين فهو كل استعمل في الجزء وهو مطلق الجواب آخر قيل بطريق الطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر
كما في قوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فان الجواب خرج بمقابلته وفي البيان بطريق اطلاق
اسم الشيء على سببه اذ الخصومة سبب الجواب او اسم الجزء على الكل لان الانكار الذي ينشأ منه الخصومة بعض
الجواب والاول اقرب يقال بطريق اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانه يتناول
الاقرار بنعم والانكار بلا والخصومة جوابها الانكار وانما حملناه على المجاز لان الخصومة ممنوعة شرعا
لقوله ولا تنازعوا الآية فان قيل الانكار نفس الخصومة اذ المراد بها ما قد افحد الخصم في مجلس القاضي فكان
الانكار هو الخصومة فلا يكون الخصومة بعض الجواب ولانه اذا ظهر ان حقيقته يحمل على اقرب المجاز الى
الحقيقة لا على الابعد والاقرب ان يراد من الجزء الكل الجزء الكلي فان الجزء
جزء للكلي فهو جعله فان الجواب عام معنوي يتناول الاقرار والانكار ولانه اذا اراد بها المدافعة بالجواب
فيتناول الاقرار ايضا واذا اراد المدافعة بالانكار فهو عين الخصومة فلا يكون مجازا ثم المجوز شرعا كالممنوع
عادة اذ ظاهر حال المسلم الامتناع عنه لدينه وعقله والجواب تارة يكون بلا وتارة بنعم فيتناول
قوله لا كلمتك بالخصومة غير ان عند ابي يوسف يصح اقراره في مجلس القاضي وغيره الى قيامه مقام الموكل وعندهما
يصح اقراره في مجلس القاضي دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة اذا حصل في مجلس القاضي لانه انما
يترتب على خصومة الاخر اياه يسمى باسمه كما في قوله تعالى وهل اتاك نبأ الخصم الآية وسماه نبأ
اشارة الى ان الجواب يصير الى الخصم مجازا لان حقيقة الخصم لا يتحقق الا في مجلس القضاء لان

فائدة على طريق الدفع.

لما ذكرنا ولانه ما خوذ من حجاب الفلاة قطعها وسمي به لانه يقطع كلام الخصم وذلك في مجلس القاضي
قوله بل عادت على القرينة وهو مطلق الجواب المتناول للاقرار والانكار كما هو الواجب في المجازات
قوله لا اذا تعارفا لانه يصار الى المجاز اذا تعارف المجاز اي غلب التعامل والتفاهم على الاختلاف
بين المشايخ واعلم انه لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة لكن متى تعارف المجاز هل يكون
قرينة ما فتعارادتها عند اطلاق اللفظ ام لا ففيه اختلاف بين ابي يوسف وصاحبيه قوله وفي الجامع
الصغير قال في البيان وقال مشايخ ماوراء النهر ما قاله مشايخ العراق قول ابي يوسف وما قاله مشايخ بلخ
قولهما بدليل ما لو حلف لا يأكل لحما فاكل لحم الاديمي او الخنزير يحنث لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى
لحما وعندهما لا يحنث لانهما لا يتوكلان عادة هذا اعلم ان الحقيقة اذا كانت مستعملة والمجاز غير مستعمل
او كانا مستعملين والحقيقة اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال سواء فالعبرة للحقيقة بالاتفاق لانها اصل
في الكلام ولم يكن ما يعارضه ولو كان المجاز اغلب استعمالا فعند ابي يوسف العبرة للحقيقة وعندهما للمجاز
وهذا الاختلاف بناء على اختلافهم في خلفية المجاز فعندهما المكانات الخلفية باعتبار الحكم لانه هو
الذي كان العمل بالمجاز اولى لعمومه ودخول حكم الحقيقة تحت عمومه وعنده لما كانت باعتبار التكلم لانه
تصرف المتكلم في عبارة فحيث يجعل عبارة قائمة مقام عبارة اخرى لا في الحكم لا يثبت لمزاحمة
بين الاصل والخلف فيجعل اللفظ عاملا في حقيقته ويصار الى المجاز عند الهجر ورده وما ذكر في الكلام
يدل على ان قولهما ان المجاز المتعارف اذا كان عمومه متناولا للحقيقة يترجح ولا دلالة على حكمه اذا
لم يكن متناولا للحقيقة وفي الجامع الصغير ما يدل على ترجحه بكل حال فقال لو تكارى لمجاز اغلب استعمالا فعندهما
العبرة للمجاز لانه ترجح بمقابلة الراجح ساقط فكانت هذه الحقيقة كالمهجورة وعند ابي يوسف العبرة
للحقيقة لانها اصل وغلبة الاستعمال لا تصلح مرجحا لان الغلبة لا تترجح بالزيادة فحسبها فكان
الاستعمال في حد التعارض فبقيت العبرة للحقيقة بخلاف المهجورة لانه لا تعارض هناك في الاستعمال
فبقيت العبرة للمجاز قوله كما في مسئلة اكل الخطة يعني اذا حلف لا يأكل من هذه الخطة فهذه
يقع على عينها لانها تقلى وتؤكل وتتخذ منها الكشك والهريسة وقد توكل ايضا نيأ حبا حبا
عند الفرورة وعندهما يقع على الاجزاء التي تضمنتها هذه الخطة للتعارف فكانت الحقيقة اخص
في عموم المجاز وفي مبسوط خواهر زاده ان قول ابي يوسف مثل قولهما في ان الحقيقة تترك بالتعارف ولكن
خالفهما في هذه المسئلة لانه قال التعارف في خطة غير معينة لا في خطة بعينها فقال الحالف
لا آكل الخطة لا يريد خطة معينة ولا كل الجنس واللام فيها لا يفيد تعريفا كما في قول الشاعر
ولقد امر على اللئيم يسبني واذا امر يوجد التعارف في المعينة لا يترك العمل بالحقيقة وفي التهذيب
حلف على الخطة اما ان يشير الى خطة بان قال لا آكل من غير ذكر لفظ الخطة فيحنث باكلها
سواء اكلها كذلك او خبزها او قال لا آكل خطة فيحنث باكلها نيأ ومطبوخا ومبلولا ومقليا
ولا يحنث باكل الدقيق والسويق والعجين والخبز او قال لا آكل من هذه الخطة واشار الى صبرة

فاكل رديقها او عجينها او خبزها لا يحنث لتبدل الاسم وقال ابن سريج يحنث لوجود الاشارة
والاول هو المذهب كذا في البيان قوله اورد هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية
المجاز • وتقرير الكلام ان التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة عند ابي حنيفة غير انه يكون حكم
المجاز خلفا عن الحقيقة بل يثبت الحكم بالمجاز بطريق الاصالة وفيما يرجع الى التكلم الحقيقة
اذا لم تكن مهجورة او مستعملة اولى لاصالتها وخلفية المجاز فكانت الحقيقة مستعملة اولى
من المجاز وان كان متعارفا وعندهما حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة وفيما يرجع الى الحكم المجاز
راجح على الحقيقة لكونه متعارفا ومتبادرا الى الافهام ولكون حكم المجاز اكثر فائدة • لعمومه و
شموله حكم • الحقيقة • كان المجاز المتعارف اولى • قال الفاضل السمرقندي في بحث لان زيادة
الفائدة في المجاز المعمول دليل مستقل على رجحانه سواء كانت الخلفية في التكلم او في الحكم فاني
ادخل الخلفية في قبيل الخلفية منافية لدعواها لان اثبات المعنى المجازي لما كان خلفا عن
اثبات المعنى الحقيقي فيكون الاصل هو المعنى الحقيقي فحمل اللفظ عليه اولى وايضا هذا البحث لا
يدخل فيما نقل عن ابي حنيفة لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة سواء كان في اللفظ او المعنى يكون
الحقيقة اولى فما التخصيص في الخلفية فظهر عن هذا ان بحث الحقيقة المستعملة والمجاز
المتعارف لا تعلق له ببحث الخلفية وفرط فيما اي الامامين حجة معتمدة وقاعدة مطردة
وهي ان يقال المجاز المتعارف حقيقة عرفية والحقيقة اللغوية بالنسبة الى الحقيقة العرفية
مجاز والحمل على الحقيقة اولى واجاب عنه الفاضل القاني بانا لا نسلم ان ذلك دليل مستقل بدون
اعتبار الخلفية في الحكم اذ لو ثبت ان الخلفية بينهما في التكلم كما قال ابو حنيفة لم يمكن ترجيح المجاز لعموم
حكمه واما اذا اعتبر الخلفية في الحكم مقصورا في الكلام امكن الترجيح لعموم المجاز لا دليل الحقيقة
وهو الاستعمال في موضوعه الاصلي ودليل الخلف وهو زيادة الفائدة لما اجتمعا في اللفظ و
امتنع اعتبار كل واحد منهما الحكم كان اعتبار جهة المجاز اولى لزيادة الفائدة فرقنا انه لا اعتبار
لزيادة الفائدة بدون اعتبار الخلفية في الحكم وان الخلفية لا تنافي دعواها وان هذا البحث
يتاتى على قول ابي حنيفة ايضا لو لم يعتبر الخلفية لم يتحقق الخلاف في الاكبر سنا منه يظهر بالتامل
وما ذكر في الحجة المعتمدة وطرفيها ليست بمعتمدة لانا لا نسلم ان الحقيقة اللغوية مجاز بالنسبة
الى العرفية عندكونها مستعملة بل عند هجرانها كما صرح به الامام فخر الاسلام وغيره من الاصوليين
وكلامنا في الحقيقة المستعملة قوله وقد يتعذر ان معناه • قال في البيان اي يمتنع العمل في بعض
الالفاظ بالحقيقة والمجاز فيلغو ضرورة وقوله حتى لا تطلق مطلقا • يعني انه لا يقع الحرمة به
القول سواء اصر على هذا القول او كذب نفسه بان قال غلطت او اوهمت لانه اذا اصر على ذلك
الفاصل بينهما الا ان الحرمة ثابتة بهذا القول لانه باصراره صار راضيا بما يمنع حقها في الجملة
لانه يمتنع عن وطئها عند الاصرار وصارت كالمعلقة فيجب دفعا بالتفريق كما في الايلاء والله

والعتة ووافقنا الشافعي في التي لا تصلح بنته انه وقال في التي تصلح بنته انه تحرم لان
ملك النكاح اضعف من ملك اليمين والولاد التي لهذا الملك من ملك اليمين ثم ملك اليمين ينتفي
بهذا القول فهذا اولى لان موجبه الحرمة فيؤخذ بموجب فعله ما امكن وقلنا العمل بحقيقته
متعذرة في الفصلين اما في الفصل الاول فظاهر واما في الفصل الثاني فلان النسب اما ان يثبت
في حق جميع الناس واما ان يجعل ثابتا في حق المقر ليظهر اثره في التحريم كما في قوله هذا ابني
لعبد الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب يظهر اثره في العتق لا وجه الى الاول لان النسب
مستحق من اشتهر منه فلا يؤثر اقراره في ابطال حق الغير ولا الى الثاني لانه هذا لو ثبت
موجبه وهو البنتية كان التحريم الثابت به منافيا لملك النكاح وليس للعبد ولاية ذلك
وانما اليه اثبات حرمة هي من موجبات النكاح دون ما يحول حال المحل ولا يزيل المحلية بنت شرعا
كرامة لها فيكون الاقرار بالبنتية في حق الحل اقرارا عليها فلا يجوز وكذا العمل بمجازه متعذر
في الفصلين في الاكبر سنا منه وفي الاصغر سنا منه عندهما لما قلنا فان قيل يصير قوله
هذه ابنتي كناية عن قوله هي علي حرام قلنا اعني حرمة يملك الزوج اثباتها بملك النكاح لو
غير حرمة لا يملكها فلا بد ان نقول عن حرمة يملكها الزوج اثباتها وهي غير لازمة فلا يجوز
استعارة الكلام لما يخالف قوله هذا ابني في الاصغر سنا منه فانه يمكن العمل بحقيقته و
في الاكبر بمجازه وبهذا تأدت به الكفارة والولاء له وفي وسعه اثبات عتق يقطع تملك
وهو موجب البنوة فيجعل كناية كذا ذكره القاضي ابو زيد ثم الحكم في مجهول النسب كذلك حتى
لا تحرم بهذا القول نص عليه في الاسرار وفي اشارات وذلك لان الرجوع عن الاقرار بالنسب
صحيح قبل التصديق لحق المقر اياه كما صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل القبول فلا يمكن العمل
بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول لاحتمال انعقاده بالرجوع او بالرده • واما في حق
الاسلام وضع المسئلة في معروف النسب لان تعذر العمل • بالحقيقة • فيها اظهره • و
في المحيط ان كانت مجهولة النسب فرق بينهما وانزلت بنته فعلى هذه الرواية يظهر فائدة القيد
قوله وهذا اي وكونه غير منافي للملك يصح شراءه وبنته • حتى يملكها بالشراء ثم يبطل
ملك المعتق عليه بخلاف نكاح المحارم حيث لا يصح اصلا ولا يترتب حكم قطعا كذا ذكره
بعض في حواشي التلويح قوله مرادين بلفظ واحد • احتراز عن اجتماعهما في حيث التناول
الظاهري قوله ولهذا النزاع فيما اشير اليه في المتن • اختلف الاصوليون في جواز ارادة
الحقيقة والمجاز من لفظ واحد في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب والمحققون
اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وعامة اصحابه وعامة
اهل الحديث وبعض المتكلمين الى جوازه معتمدين في ذلك على انه لا مانع من ارادتهما جميعا
من اللفظ الواحد مما يجد نفسه مريدا بلفظ واحد معنيين مختلفين كما يجدها مريدا لمعنيين

متفقين فمن ادعى استحالته فقد جحد الضرورة وعن سيبويه انه قال يجوز ان يراد باللفظ الواحد
الدعاء على الغير والخبر عن حاله مثل ان يقول لمن لا يرحمه ارحمه فهذا دعاء عليه وخبر عن شقوته
وهذا بخلاف ما لو اريد باللفظ الواحد معنيان متضادان كما اذا اريد بالامر الوجوب والندب او الاباحة
والتهديد حيث لا يجوز لان العمل بهما مستحيل واستحالة الجمع بينهما قالت البيان لا حجة لهم فيما
نقل عن سيبويه لان معناه يجوز ان يراد به الدعاء واريد به الخبر ونحن نقول به لانه يجوز ان يستعمل
فيهما قوله وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا • فيه بحث لان اللفظ اذا كان مجازا
لا بد من القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي فاما عن نفسه فلا يكون مرادا واما عن وحدة فدل على ان
وحدة معتبرة في الوضع ومعدودة من جملة المعنى الموضوع له فالارادة بدونها ليست ارادة
للمعنى الحقيقي هذا واجيب باختيار ان القرينة صارفة عن وحدة المعنى الحقيقي بمعنى انها تدل على
انه ليس بمراد وحده ولا يلزم من هذا دخول الوحدة في الموضوع بل المتبادر فرضا فرد الوحدة او
ضمير المعنى الحقيقي حرج عما عنه وما اشتهر من ان القرينة صارفة عن المعنى الحقيقي اما على حذف المضاف
اي عن وحدته بالمعنى المذكور او مبني على التسامح والتحقيق • انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان
اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك • انما قال بمنزلة
مشترك لان اللفظ بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع وضعا معتبرا في الاشتراك • فمن جوز
ذلك جوز هذا كالشافعي • ومن يتبعه • ومن لا فلا • واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في
المفتاح فليست من هذا القبيل لان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني مع الحكم بامتناع استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي والمجازي • انما هو من جهة اللغة • اذ لم يثبت ذلك • كذا في التلويح وهذا مما اختاره
اكثر المحققين من ان ارادة ما يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا اقوالهم لسن الهيكل
المخصوص وجوزوا به ارادة الشجاع ولم يستعملوها فيهما اصلا حتى ان الرجل اذا قال رايت اسدا لا
يفهم الهيكل والشجاع ولو قال رايت اسدين لا يفهم انه رأى اربعة اشخاص هيكلين وشجاعين
فكان استعمالها فيهما خارجا عن القسمين فلا يجوز فان صحة استعمالها فيهما انما يتوقف على استعمالهم اذ
جوزناه بطريق الحقيقة فلو جوزناه بطريق المجاز كما ذهب اليه ابن الحاجب فلا نسلم انه لا يجوز
استعماله على طريقة مفهوم عمهم وهي اطلاق اسم الجزء على الكل قلنا لا نسلم ذلك لان الذي لا
يجوز اطلاق الجزء عليه لا بد ان يكون ذا تحت الحقيقة الموضوع له ليثبت كليته فيها فكيف يصح
اطلاق الاسد عليهما بطريق اطلاق الجزء على الكل والكلية والجزئية فرجع دلالة اللفظ
عليهما بالاعتبار ومثل هذه الجزئية لم يعتبر في شيء من استعمالاتهم وكان بمنزلة وصف البخر في
الاسد مع انه ممتاع فيه فلا بد من اقامة الدليل على انه يصلح للمجاز وقد يقال الحق ان الجمع بين
كما لا يجوز فقد لا يجوز عقلا وذلك لان ارادة تمام ما جعل الايجاز اما ان تكون من حيث ان احدهما حقيقة
والآخر مجازا او لا فان كان الثاني فليس مما نحن فيه وان كان الاول فلا بد من توجه الذهن الى احدهما

احدهما حقيقة والى الآخر مجازا وكل منهما قضية والذهن لا يتوجه في حالة واحدة الى حكمين
باتفاق العقلاء وانما اختلف فيه توجه الذهن الى تصورين قوله والقوم يستدلون على امتناعه
عقلا بوجوه • الاول ان الحقيقة ما استقر في موضوعه والمجاز ما تجاوز عنه والشيء الواحد في حالة
واحدة لا يجوز ان يكون مستقرا في موضوعه ومتجاوزا اذ الشيء الواحد لا يحل محلين في حالة واحدة
ورد بانا لا نسلم ان الحقيقة مستقرة في موضوعها والمجاز متجاوز عن موضوعه فان اللفظ صوت والاشياء
كما وجد فيستحيل وصفه بكلا الاستقرار والتجاوز ولكن اريد به كلاهما ولا استحالة في ذلك الثاني انا نرجح
الاطلاق على ما يكون المستعمل مريدا لما وضع لغيره مريدا ايضا لعدوله عنه فيكون موضوعا له مرادا
وغير مراد وهو جمع بين النقيضين ورد بانا لا نسلم لزوم كونه غير مريد لما وضع له بل الذي اراد ما وضع له
وغيره وهو مجموع ولا يلزم من ارادة تمامها معا عدم كون الاول غير مراد الثالث ان المعنى الحقيقي متبوع
والمجازي تابع والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود
الراجح ورد بانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت
القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رايت اسدين رميا احدهما ويفترس الآخر ولا خفاء في جواز
ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع الرابع ان الحقيقة ترجح لاستغناء
عن القرينة والمجاز يرجح لاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات ورد بان معنى
استغناء الحقيقة عن القرينة ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة
المعنى المجازي ايضا وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فهو في الحقيقة
فلا خفاء في محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا
معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى
المجازي اي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع الخامس ان استعماله
في المجاز يوجب اضمار كاف التشبيه واستعماله في الحقيقة لا يوجبه وفي ذلك جمع بين
الاضمار وعدمه ورد بان الرجل اذا قال رايت اسودا واراد به اسدا ورجلا شجاعا لا يمتنع
ان يضمر الكاف في البعض دون البعض السادس ان اللفظ للمعنى بمنزلة القياس للشخص فكما يمتنع
لمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك و
العارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد بلبسه كل واحد منهما بتمامه على
انه ملك لاحدهما عارية للآخر ورد بانه ان كان بيانا للحكم بطريق القياس فبطل لان امتناع
في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا
وحصول الجسمين في مكان واحد يشغله كل منهما بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه استحالة
اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد
من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على ان الاخبر

الفرق بين الوجه الاول والثاني في استحالة
في الاول باعتبار اللفظ وفي الثاني باعتبار المعنى

اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعمالا فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له هذا ولقائل ان يقول ما ذكره القوم من الوجوه اسرار لعدم وقوع الاستعمال لا ادلة على عدم جوازه حتى يتجه ما اورد عليه قوله فلا يراد المس باليد • يعني اذا امتنع الجمع بينهما فلا يراد المس باليد اي في حتى انتقاض الوضوء في قوله تعالى او لامستم النساء • ونقل الغزالي عن الشافعي انه قال اجمل اية اللمس على المس باليد والوطي جميعا حتى يكون مس المرأة حدثا وهذا قال عامة اهل الحديث وقلنا المجاز وهو الجماع مراد بهذا النص • حتى حل للجنب التيمم • به ولا ذكر للجنب في كتاب الله ههنا فظهر ان ارادة الحقيقة وهي المس وما قاله الشافعي خلاف قول السلف لان عليا وابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة رضي الله عنهم حملوها على الجماع حتى حل للجنب التيمم به وابن مسعود في جماعة على المس باليد حتى لم يجوز للجنب التيمم به فان قيل فيها قراءتان لامستم لمستم فحملاه واللمس فيحمل احدهما على الجماع والاخرى على المس كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف على الحالتين قلنا لا نزاع فيه بل النزاع في حمل واحدة منهما على المعنيين كما هو المنقول عن الخصم مع انه انما يجوز ذلك اذا لم يمنع مانع وقد منع ههنا فانه روي انه عم كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلوة ولان الصحابة اختلفوا فيما تأويله على القولين كما ذكرنا فكان القول بجواز التيمم للجنب به وكون المس محمولا عما لا بالقراءتين خارجا عن اقوالهم واجماعهم فيكون مردودا كذا في شرح التأويلات • قوله وغير الخمر • يعني لا يراد غير الخمر في قولهم من شرب الخمر فاجلدوه • وقال الشافعي يجب الحد بشرب القليل من سائر الاشربة المسكرة كالبارق وغيره والكثير كما في الخمر واستدل بعض اصحابه على ذلك بقوله عم من شرب الخمر فاجلدوه وذلك لان سائر الاشربة يسمى خمرا باعتبار مخامرة العقل فيدخل تحت عموم هذا النص كالخمر وقلنا لا يصح الحاق سائر الاشربة بها باعتبار المخامرة لان اسم الخمر حقيقة للتي من ماء العنب اذا غلا واشتد ولسائر الاشربة مجاز باعتبار المخامرة وقد ثبت الحقيقة مرادة بهذا النص فيخرج المجاز لامتناع الجمع بينهما فان قيل سائر الاشربة الحقت بها في ايجاب الحد عند السكر حتى يجب الحد فكذا في القليل قلنا الحد في الكثير بالاجماع وبقوله عم والسكر من كل شراب لا بطريق الالحاق • قوله ثم لما كان مسائل يترائى اي يظن • فيها اجمعا • بين الحقيقة والمجاز اوردها وحققها • منها • اذا قال لحالفا لا اضع قدمي في دار فلان ولم ينو شيئا فانه يحنث اذا دخلها حافيا او راكبا ويحنث اذا دخل دارا يسكنها فلان ملكا او عارية او اجارة وفي جمع بينهما لان وضع القدم حقيقة فيما اذا كان حافيا ومجاز فيما اذا كان راكبا ودار فلان حقيقة في الملك والتي يسكنها اجارة او عارية مجاز لصحة النفي في غير الملك دون العكس الا ترى ان هذا ليس من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز باعتبار عموم المجاز اعني ضم الملك الذي هو مجاز عن شيء وذلك الشيء عام بيانه ان مقصود الحالف معتبر في باب الايمان ومقصود من

القدم الدخول بطريق اطلاق اسم السبب وارادة المسبب مجازا لان حقيقته ممنوعة حتى لو وضع قدمه ولم يدخل لا يحنث وكذا مقصوده من دار فلان نسبة السكنى اي كون الدار منسوبة للفلان نسبة السكنى اما حقيقة على الرواية التي لا يحنث بالدخول الى دار مملوكة لفلان مسكونة لغيره واما حقيقة وبتقدير على الرواية التي يحنث وانما قلنا مقصوده لان الدار لا تجر ولا تعادي لذاتها بل لبغض صاحبها فيكون الباعث على اليمين هو الغيظ اللاحق من فلان وفي ذلك لا تفاوت بين انواع السكنى لوجود نسبة السكنى في الجميع فيعم لعمومها فصار تقدير كلامه لا ادخل مسكن فلان فيتناول افراد الدخول فيحنث باي وجد من باعتبار عموم المجاز لا باعتبار ان يكون وضع القدم حقيقة وغيره مجازا حتى يلزم الجمع بينهما و المراد من افراد الدخول ان يكون حافيا ومتنعلا وراكبا ومن انواع السكنى ان يكون بملك وعارية واجارة • قوله وكذا اذا قال عبدي كذا لو لم يقدم فلان • يعني ان تلك المسائل اذا قال لعبده حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم فلان ليلا او نهارا • يعتق لانه قد اريد من اليوم الوقت فيكون هذا عموم المجاز لا الجمع بين الحقيقة والمجاز وتحقيقه ان اليوم يستعمل لليوم خاصة قال الله اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة ويستعمل للوقت المطلق كما في • قوله كما في يوم يأتي لا ريب فيه • اريد به مطلق الوقت لان وقت الزحف ليلا او نهارا يلحقه هذا الوعيد وقال الشاعر • فيوم علينا ويوم لنا • ويوم نساء ويوم نسر • اراد به مطلق الوقت و اذا شاع استعماله فيهما فلا بد من ضابط يمتاز به احدهما عن الاخر فقول اذا قرن بفعل امتد اعني يكون قابلا للتأقيت وضرب مدة كاللبس والركوب والامر باليد فانه يقال لبست يوما وركبت يوما واعرك بيدك اليوم يراد به النهار للتناسب اذ هما ممتدان واذا قرن بفعل لا يمتد اي لا يقبل التأقيت كالدخول والخروج والتحرير يراد به مطلق الوقت للتناسب اذا عرفت هذا فنقول اليوم في مسئلتنا قرن بفعل لا يمتد وهو التحرير فصار عبارة عن مطلق الوقت والوقت يعم الليل والنهار فيتفق في الوجهين لعموم الوقت لا الجمع بين الحقيقة والمجاز واعلم ان اليوم في مسئلتنا قرن بالحرية والقدوم وكلاهما غير ممتد ولكن المنظور للحرية وعليه الاعتماد والى اشار في المبسوط والهداية لان فيه عملا بالدلالة فانه مظروف صيغة لو قوعه فيه وصورة لانه مؤرخ فانتصابه فان قلت قد ظهر مما ذكرت ان الامتداد وعدمه انما يعتبر في الفعل المظروف لا في الفعل الذي اضيف اليه اليوم وقد وقع في كلام كثير من المشايخ ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في انت طالق يوم تزوجك ويوم اكلمك ان التزوج والتكلم مما لا يمتد قلت صرح كثير من المحققين بان المعتبر هو المظروف لا المضاف اليه الا ان المشايخ تسامحوا فيما لا يختلف الجواب فيه لتوافق المتعلق به و المضاف اليه في الامتداد وعدمه فاعتبروا المضاف اليه • واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه فان قلت التكلم مما يقبل التقدير

لان اليوم ظرف ويكفي في انتصابه رائحة من الفعل وهو موجوده •

بمدة فكيف جلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالقرب والجلوس و
الركوب فما يكون في الزمن الثانية مثلها في الاولى من كل وجه يحصل كالعين الممتد بخلاف الكلام
فان الموجود في الزمن الثانية لا يكون مثلا في الزمن الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فافترقا كما ان
اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده ايضا
وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد الممضاف اليه قلت ان ظرفيته للعامل قيد
لا ضمنية وحاصله لفظا ومعنى لا مقتضى على الممضاف اليه فلا خلاف في المضاف اليه فلاعتبار العامل اولى
عند اختلافهما بالامتداد وعدمه مثال الفاضل السمرقندي في هذا الضابط بحث لانه يوجد
عند الممتد غير النهار كثيرا وفي غير الممتد النهار كذلك الاول كقوله اركبوا يوم يأتيكم العدو و
عليكم بحسن الظن بالله يوم حضركم الزمن الثاني كقولك انت حر يوم يصوم الناس وانت طالق
يوم ينكسف الشمس وامثال هذه مما لا يحصى ثم قال والجواب انهم جعلوا قولهم امرك بيدك فما
يمتد وليس كذلك فان التفويض انما يحصل في آن وانما الامتداد لكونها مفوضة ولا فرق بينه
وبين العتق قلنا اما الاول فلا يرد علينا لانا لم ندع ان اليوم لا يحتمل في الممتد غير النهار
وفي غير الممتد غير مطلق الوقت الا ترى انه لو نوى في قوله امرك بيدك يوما يقدم فلان مطلق
الوقت وفي قوله انت حر يوم يقدم فلان النهار صدق ديانة وقضاء بل حملنا اليوم على
ما يناسبه عند عدم مرجح اخر فاذا وجد مرجح اخر يحمل على ما اقتضاه ضرورة والاشباه
التي ذكرها من هذا القبيل واما الثاني فكذلك لان الممتد عندهم ما يصح فيه ضرب المدة والتعويض
كذلك لانه يصح ان يقال جعلتا مرك بيدك يوما او شهرا ويصير الامر بيدها في ذلك الزمان
دون غيره وغير الممتد ما لم يصح فيه ذلك والعتق كذلك حتى لو قال اعتقتك شهرا كان ذكره للمدة
لغوا وكان العبد عتيقا ابدا الا ان الغفلة عن هذا الضابط تورث التعجب قوله فاذا امتد
الفعل امتد الظرف يكون معيارا للذي يصح حمل اليوم عليه حقيقة وهو ما امتد من الطلوع
الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا للغير فلا يصح حمل
اليوم على النهار الممتد بل يجاز يكون مجازا عن جزء من اجزاء الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا
وهو الآن سواء كان من الليل او النهار بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف
حرام لا كان او نهارا ولان مطلق الآن جزء من الزمان اليومي وهو جزء من اليوم فكون مطلق
الآن جزء من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام محيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت
وبين بياض النهار والاول هو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك لان المجاز في
الكلام اكثر فيحمل على الاغلب ولانه لا يؤدي الى الابهام المراد لان اللفظ ان خلا عن القرينة فالحمل
متعينة والا فالذي يدل عليه القرينة وهو مجاز بخلاف الاشتراك فانه لا يتعين احد مفهوميه
قوله وكذا اذا قال الله على كذا يعني ان تلك المسائل اذا قال الله على ان اصوم رجب فهذه

فهذه المسئلة على ستة اوجه على ما بين المص والاشكال في وجهيها وهو انه اذا ... نوى ج
اليمين ولم يخطر بباله النذر او نواهما فعند ابي يوسف يكون يمينا او نذرا لا غير وعندهما
يكون يمينا ونذرا ويجمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر واليمين معنيان مختلفان بلا
شبهة لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوات وموجب اليمين المحافظة
على البر والكفارة عند الفوات واختلاف احكامهما يدل على اختلافهما ثم هذا الكلام
للنذر حقيقة حتى لا يتوقف على النية واليمين مجاز لتوقفها عليها والتوقف على القرينة
فمن اراد ان المجاز فاراد به النذر واليمين كان جمعا بينهما فاجاب بانه انما يكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز ان لو كانا مرادين من لفظ واحد وليس كذلك بل النذر بحسب الصيغة واليمين بحسب
موجب بيان ذلك ان النذر ايجاب المباح اذ لا بد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك
لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يجوز وايجاب المباح يستلزم تحريمه لا محالة
وتحريم المباح يمين لان النهي عن حرمة مارية على نفسه او العسل سمي اسم يمينا واوجب فيه
الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك تبتغي مرضاة ازواجك قد فرض الله
لكم تحلة ايمانكم وتحليل اليمين كفارة حتى روي مقاتل انه عم اعتق رقبة في تحريم مارية
فصح ان يكون هذا الكلام يمينا بواسطة الموجب لا باعتبار الصيغة حتى يلزم الجمع بينهما
ومثل هذا كثير فان شراء القريب يسمى اعتاقا شرعا قال عم شري القريب اعتاق ويستحيل
ان يكون الشراء موجبا للملك بصيغته اعتاقا مزيلا له لكنه اعتاق بموجبه لان موجب
الشراء ثبوت الملك والملك في القريب يوجب العتق فكان عتقا بموجبه وان كان شراء بصيغته
وهذا كذلك قوله وههنا بحثان يعني اعترض عليه بوجهين الاول انه ان كان هذا موجبه
يكون يمينا وان لم ينو كما في شراء القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون
جمعا بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب الاول ان استعمال هذه الصيغة غلب في النذر
المجرد فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فلم تثبت بلا نية وتقرير الثاني ان ما هو المعنى
المجازي لا يتوقف على الارادة وما هو موقوف على الارادة ليس معنى مجازيا فان الشرع
لم يجعله الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد او لم يقصد
وقال الفاضل القاآني والجواب عنه ان يقال لانم انه لو كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان
لم ينو وانما يكون كذلك لو كان كل تحريم بمباح يمينا وهو ممنوع فان كون تحريم المباح
يمينا انما عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم مقصودا بالاضمنيا فيقتصر عليه فاذا نوى فيه
تكون التحريم الثابت يمينا لوجود شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح يمينا فلا
تعتبر ما لم يوجد النية بخلاف مسئلة الشراء فان ملك القريب علة العتق والعلة توجب
المعلول فيثبت المعلول نواه او لم ينو الثاني انه لا يندفع الجمع بما ذكره من التقرير لان

• ثبوت اليمين لما توقف على الارادة وقد اريد • بهذا • اللفظ • موضوع وهو ايجاب العبادة
كصلاة وغير موضوع وهي اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا وليس مما ذكره الامام وجه اتصال اليمين
بالنذر الذي هو مجاز للمجاز ولا يخفى ان هذا الاعتراض انما يرد • ان • لو كان المراد بهذا الكلام
معناه الحقيقي وهو ايجاب المباح والمعنى المجازي وهو تحريم المباح وهو مما يأباه عبارات السلف
يشير الى انه • ليس مراد • من هذا الكلام • غير ايجاب المباح • الذي هو موضوعه • لكن • لا يجاب المباح
• صلاحية ان يكون يمينا عند الناس فلا يكون الجمع بين الحقيقة والمجاز بل يكون • نذرا • بالنظر الى
الصيغة يمينا • بالنظر الى المعنى وهو لا يجاب لا نظر الى الحكم كما ظنه العلامة النسفي والى اشار
فخر الاسلام حيث قال النذر بصيغته يمين بموجبه وهو لا يجاب • كالهبة بشرط العوض هبة
باعتبار الصيغة حتى يراعى فيه شرائط الهبة بيع باعتبار المعنى حتى يراعى فيه احكام البيع وكالاقالة
فانها فسخ نظرا الى اللفظ وبيع نظرا الى المعنى حتى يراعى فيها احكامهما فكذلك ههنا يراعى احكامهما
حتى لو لم يصم وجاء الى القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين • فالحاصل ان الجمع لا
يتحقق الا بين المعنيين ولم يرد بهذه الصيغة الا معنى واحد وهو ايجاب المباح • سلمنا • ذلك
• لكن لا نسلم انه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهي لا تنافي ارادة الحقيقة • كما عرف
في علم البيان • قوله ثم شرط صحته • لم يقل شرطه اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم المجاز
كما هو راي ائمة الاصول ثم في قوله • تمنعها اي الحقيقة • مسامحة والمراد تمنع ارادة المعنى الحقيقي
• قوله او عادة • يشمل العرف العام والخاص • قوله يحمل على الفور عرفا • يعني انه يقع على اول الخرجة
حتى لو رجعت ثم خرجت بعد ذلك لا تطلق وهذا اليمين اشبه يمين الفور فيوافق ان القدرة
به باعتبار صدوره من فور الغضب ولان الفور استعير للسرعة ثم سمي به الحالة التي لا بثها
يقال اخرج فلان من فوره او من ساعته وتفور ابوح باظهاره ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل
ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا افعل او موقتة كقوله لا افعل اليوم وكذا ابوح به اخرج قسما ما كان
وهو ما يكون مؤيدا لفظا وموقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نفر ان اسار
فخلفا ان لا يصحباه ثم نفراه بعد ذلك ولم يحنثا • قوله واستفزك اي حركك فاستطعمانهم •
وقال الفاضل القاني اي اذعج واستدع فانه لما لم يجز ان يأمر الله بالمعصية لان الامر بالقبيح قبيح
والحكيم لا يأمر بالقبيح قال القائل ان القدر لا يأمر بالفحشاء حمل الامر على التوبيخ مجازا • قوله فهو
ان يمكنه من ذلك واقداره عليه • اي جعله قادرا عليه مجازا فاستفزه الامر بالاقدار والتمكين
هو من لوازم الامر لا ان تكليف ما ليس في الوسع غير جائز تكلما كاستعارة الاسد للشجاع فصار
الى مكنتك واقدرتك على تبييتهم ودعائهم الى الشر • قوله لعدم اقتران الايجاب • يعني ان
للايجاب فيلزم منه الاقتدار اذ لا ايجاب بدون القدرة وقد اشتهر ههنا الموجب الاصلي وهو
قبح لازمه وبين الايجاب والاقتدار اتصال لكون القدرة من لوازم صحة الايجاب فجوز اسنا

استعارة • قوله لا يقع على العنب • وكذا على الرطب والرمان لان هذه الثلثة كالاتي في معنى التفكه
لان الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ زيادة على ما يقع به قوام البدن فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع و
هذه الثلثة يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف زائد ولا يدخل في الفاكهة وهذا عند ابي حنيفة خلافا
لهما • قوله كما اذا قال كل مملوك لي • عبدا كان او امة فانه كالآدمي يقع على الذكر والانثى كما في الذخيرة
ولو قال عنيت الذكور دون الاناث لم يدين قضاء كذا قيل • قوله حيث لا يقع على المكاتب • فان المملوك
مطلق ينصرف الى الكامل والمكاتب ليس كذلك • قال المالك فيه ناقص • قال صاحب التنقيح اذا قال كل مملوك
لي حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة واعترض عليه بان كون المملوك حقيقة في المكاتب
ينافي عدم وقوع عليه عند ذكره بصيغة عامة تقتضي شمول افراده وهي كلمة كل التي لاحاطة الافراد
تحت مفهوم مدخولها وان كانت تلك الافراد مختلفة غير متساوية بالقياس الى ذلك المفهوم
ولذا لا يصح ان يقال كل موجود واجب لذاته لانه شاع وذاع فالعرف والنقل وكذا لا يصح ان يقال كل موجود
قائم بذاته بالوجوه الثلثة ولو كان اولوية بعض الافراد باللفظ موجبا للتخصيص وقرينة
لمجازية ذلك اللفظ لصح احد هذين باحد الوجوه الثلثة معللا بالاولوية لانه يمكن ان يقال
الواجب الوجود اولى بالموجودية من الموجود الممكن وكذا الجوهر القائم اولى بالموجودية من العرض القائم
او غير قائم كما صرحوا به في تحقيق كون الوجود مقولا بالتشكيك • قوله الاعمال بالنيات • روي مصدرا
بانما وبحروفها وكلاهما يفيد ان الحصر كذا في التلويح اما الاول فظاهر واما الثاني فبدلالة اللام
الاستغراقية كما في قولهم الكرم في العرب فاذا اجتمعا فاما ان يحمل اللام على الجنس فتكون انما
مستعملا لافادة الحصر او يحمل على الاستغراق ويكون احد المفيدين مؤكدا للاخر وقد يقال المستفاد
من الاستغراق اختصاص الحكم لا الحكم • والاول اختصاص في الاثبات وفي النسبة الذهنية و
الثاني اختصاص في الثبوت وفي النسبة الخارجية وذكر انما لافادة الثانية فلا تكرار • قوله قال
مضمون هذين الكلامين • اقول الاول يقتضي ان لا يوجد عمل بلا نية نظرا الى الحصر والثاني يقتضي
ان لا يوجد خطأ ونسيان لاستناد الارتفاع الى ما هو محلى باللام الجنس وقد يرى العمل بلا نية وكذا
الخطأ والنسيان وايقين فعلم ان الحقيقة غير مرادة وصار ذكر الخطأ والعمل بلا نية مجازا عن حكمه بطريق
اطلاق اسم الشيء على موجبه او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كانه قال حكم
الاعمال وحكم الخطأ والنسيان كذا في البيان • وقيل قوله • يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة • هو
جواز ان يعتد المعلق فعلا خاصا او يحمل على حذف المضاف اي الاعمال معتبرة بالنيات اي
محسوبة بها او الاعمال كائنة بحسبها • قوله حكم الاعمال وحكم الخطأ والنسيان • قال في البيان الحكم
زعم مخلفان لان حكم الاخرة الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وحكم الدنيا الجواز الذي
هو مبني على اداء الاركان والشرائط والفساد بخلاف وقد يتفق احدهما في الاخرة فانه قد يوجد
الجواز ولا ثواب كالمصلي رياء وسمعة راعيا للاركان والشرائط حيث يجوز هما ولا يستحق

الثواب وقد يوجد الفساد ولا اثم كما لو جرى على لسانه شئ من كلام الناس من غير قصد في صلوة حيث يفسد صلوته ولا اثم واذا ثبت اختلافهما صار هذا اللفظ بمنزلة المشترك كالقرء فلا يجوز احتجاج الخصم به علينا في اشتراطنا النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطأ والاكراه حتى يقيم دليلا على ان المراد ليس الا ما يتعلق بالصحة والفساد ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب والاثم مراد بالاجماع فلا يجوز ان يكون حكم الدنيا وهو الجواز او الفساد مرادا لعدم جواز المشترك عندنا الا ان يقال بعدم جواز عمومه فحينئذ لا يصح التمسك به الا ان يقيم دليلا على جواز عمومه والقائل ان يمنع كون الحكم مشتركا لفظيا بل هو عام معنوي كالشئ فيتناول الكل باعتبار المعنى الاعم اذ تفسير الحكم هو الاثر الثابت وذلك عام كالشئ هذا ولا يخفى ان هذا المنع خارج عن قانون الترجيه بيانه ان الخصم لما ادعى ان الحكم مشترك معنوي بنى الاحكام عليه قال علماؤنا انما يصح بناء ما ذكرت من الاحكام عليه ان لو لم يكن لفظ الحكم مشتركا لفظيا وهو فحينئذ يكون قولك المعلل الاعم كون الحكم مشتركا لفظيا بل هو عام معنوي خارج عن قانون الترجيه وقال الفاضل القائني سلمنا انه مشترك معنوي لكن لا يضرنا هذا المنع اذ المدعى ليس الا الاجمال والتوقف لا يمنع ذلك اذ المجمل ما لا يفهم المراد منه الا بالاستفسار وقد يحسن الاستفسار على القرء المشترك قوله مشترك لفظا كلفظ القرء وقيل انه من قبيل العين لان الحكم يتناول الجواز والفساد والثواب والعقاب قصدا لان هذه احكام شرعية مقصودة فكان كالعين يتناول الينبوع والشمس والباصرة وردت بانه لا نقل فيه ولا دليل عليه واعلم ان القاضي ابا زيد جعل هذين الحديثين من نظائر المقتضى وقال المقتضى لا عموم له ولم يفرق بين المقتضى والمحذوف كما هو عامة مذهب الاصوليين وانما فرق الاسلام لما خالفه في المحذوف وقال بجواز عموم المحذوف دون المقتضى والحديثان من قبيل المحذوف عنده اضطر الى تخريج الحديثين على وجه لا يرد نقضا على ما اختاره فبنى نفي العموم فيهما فحمله على الاشتراك دون الاقتضاء وهذا مختار شمس الائمة قوله فحمد الشافعي على الثاني قال في التلويح بناء على ان المهم من بعثة النبي عليه السلام بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية ويرد عليه ان تخصيص تقدير الصحة بالشافعية وبناء اشتراط النية في الوضوء مما حاجة اليه بل مبني اشتراط الشافعية كونه من العبادات ولا يضرهم تقدير الثواب قوله وحمل ابو حنيفة على الاولين فان قيل لو كان المراد حكم الآخرة لا غير لا يبقى لقوله من اصبح فائدة اذ عدم المؤاخذة في الآخرة في جميع الامم اقول لا يجوز في الحكمة المؤاخذة بهما قلنا ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله اخبارا عنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا قلو لم يجز في الحكمة المؤاخذة بهما لكان معنى الدعاء ربنا لا تجز علينا ما لن نؤاخذ به فيهما وفساده ظ قوله ولا يتم الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط النية في الوضوء لان المراد به ثواب الاعمال بالنيات

وبه نقول فانه لا يثاب عندنا بالوضوء به بدون النية ولكنه يصير مفتاحا للصلوة • ولا بالحديث • الثاني على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل خاطئا • لان المراد منه رفع اثم الخطأ والنسيان وبه نقول فانه لا يأثم او نقول المراد مشترك لا يمكنه الاحتجاج على احد معانيه حتى يظهر الدليل ان المراد منه ما يتعلق بالصحة والفساد لان احد مدلولي المشترك لا يترجح الا بدليل يصير به مؤولا او مفسرا قوله قيل وعلى هذا القول مثل قوله حرمت عليكم امهاتكم • اختلف في التحريم المضاف الى الاعيان مثل قوله حرمت عليكم امهاتكم وقوله عم حرمت الخمر لعينها فقال فخر الاسلام وشمس الائمة وصاحب الميزان وغيرهم ذلك بطريق الحقيقة كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف المحل او لا بها ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه وقال بعض اصحابنا العراقيين منهم الكرخي وغيره والمعتزلة المراد تحريم الفعل لا غير وقال القوم وغيرهم القدرية كالبصري واصحاب هاشم انه مجمل ولا احتجاج به في تحريم وطء الامهات وشرب الخمر غير صحيح لان تحريم الاعيان غير صحيح اذ التحريم من باب التكليف والاعيان غير مقدورة لنا فلا تصلح متعلقة التكليف بل التكليف في الافعال الاختيارية لنا واذا كان كذلك لا بد من اضمار فعل يكون متعلق التحريم حذرا من اهمال الخطاب ولا يمكن اضمار جميع الافعال المتعلقة بالعين لانه لا اضمار خلاف الاصل بالضرورة والضرورة تندفع بالبعض فوجب الاقتصار عليه ثم ذلك البعض غير متعين لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملا واحتج القرينتي لنا في باب القرء بدليل قطعي على ان المراد من ذلك التحريم الفعل المؤمنة فان من علم عرف اللغة يتبادر ذهنه عند قوله حرمت عليك النساء والطعام بحرمة الاكل والوطي والاستمتاع ولا يحتاجه شك في ان هذا التحريم ليس بتحريم لعين العين وانه تحريم الفعل المؤمنة فلا يكون مجملا قال عبد القاهر البغدادي في اصوله لما اجتمعت قبل القدرية على ان قوله حرمت عليكم امهاتكم دل على تحريم وطي الامهات اجماعا لا ريب فيه ويكون متأولا ويقولون حكما بكفره لنا ويلزمهم ان اللفظ احتمل معنيين وبطل بالعقل احدهما وهو تحريم الاعيان لعدم دخولها تحت قدرتنا وعدم صحة التكليف بها توجب المصير الى الآخر ولا معنى للتوقف فيتعين صحة احدهما قوله والصحيح انه حقيقة • واعلم انه يصح وصف العين بالحرمة حقيقة كما يصح وصف الفعل بها لان اتصافها بها يوجب حرمة وجاز مجازا عن محلية الفعل من شرعا كما ان اتصاف الفعل بها يوجب حرمة وجه من اعتبار الشرع فاذا امكن العمل بحقيقته لا مع اضمار لانه ضروري لا يصار اليه الا عند تعذر العمل بظاهر اللفظ ولان الحرمة عبارة عن المنع عن الاستعمال والشرع فيوصف الفعل بها على معنى ان العبد ممنوع عن اكتسابه وتحصيله ويوصف العين بها على معنى ان العين ممنوعة عن العبد فيخرج عن محلية التقرب فعلم ان وصف العين بالحرمة صحيح وان المنع عنها كما يمنع الرجل عن الشئ ومنع الشئ عن الرجل ونظيره الحفظ والحماية فالحفظ يظهر اثره في المحفوظ بالمنع ويثبت منه دفع المقاصد ضمنا والحماية تظهر اثرها في المحمي بدفع الاعيان عنه ويكون فعل الحامي في المقاصد

لا في عين الحي فيبقى الحي على اصل الصيانة فكان الحي وهو الصيانة حاصلا في الحالين كذا في شرح التاويلات قوله فحسن بنسبة الحرمة واضافتها الى المحل فاذا امكن اتصاف العين بالحرمة بهذا المعنى فكان جعل ذلك مجازا عن تحريم الفعل كان عمر اخطأ فاحشا وذكر صاحب ميزان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لحترازا عن مناقضة مذهبهم الفاسد في نفي خلق افعال العباد عن الله لما ان بعضها قبيح وخلق القبيح قبيح فيرد على هم اعيان القبيحة فانكروا قبحها وقالوا انها ليست بقبيحة فترد عليهم الاعيان محرمة اذا التحريم يستدعي قبح المحرم فانكروا اضافة التحريم الى الاعيان قوله ثم الداعي اليه قيل ان المجاز لابد في صحته من علاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي وقرينة صارفة عن الحقيقي الى المجازي واما الداعي الى العدول عن الحقيقة اليه فليس مما لابد منه في صحته انما الحاجة اليه في رجحانه على الحقيقة قوله فان لفظ الحقيقة قد يكون وحشيا • ذكر في التوضيح وقد يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا فيقابل العذب بالركيك وقال صاحب التلويح انما يقابله الوحشي الذي يتنفر الطبع عنه فلذا قال الحص قد يكون وحشيا يتنفر الطبع عنه • وقد يقال مقابل الوحشي المستعمل لا العذب بل عذوبة اللفظ هي السلامة التي يقابلها الركاكة فعلى هذا لا وجه للعدول كما فعل الحص ولا تغيير الركيك بالشيع كما فعله ابن كمال في هذا المقال قوله ولفظ المجاز وهو الداعية عذب • علل به عن عبارة التوضيح اعني قوله ليكون اعذب منه لان اسم التفضيل يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الوحشي الحقيقي كالتحقيق وليس كذلك ووجه صاحب التلويح عبارة التوضيح بان الكلام من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل يعني الشتاء ابلغ في البرودة من الصيف في الحرارة والعسل ابلغ في الحلاوة من الخل في المرارة ولفظ المجاز ابلغ في العذوبة من لفظ الحقيقة لما ذكرنا وتبعه في بحث لانه اذا اريد اقتضاء وجود العذوبة في جميع الالفاظ الركيكة فالملزوم غير مسلم واذا اريد في بعضها فبطلان اللازم لمقتضى عدم كيف والعذب قد يسمى ركيكا بالنظر الى اعذب منه قوله او الوزن وفي التنقيح وصلاحيته للشعر يعني وزنا او قافية • فان لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لا يكون الكلام موزونا • او مقفى واذا استعمل لفظ المجاز يكون موزونا او مقفى قوله من المقابلة المطابقة • قال المحقق الشريف بيان المحسنات البديعية بالمطابقة والمقابلة ليس كما ينبغي لان الكلام في الدواعي اللفظية وهاهنا المعنوية وردة على الصواب الدواعي اللفظية يجوز ان تتناول المحسنات المعنوية فانا اذا قلنا تخيرت للاشهب ادهم حصل الطباق وليس من مقابلة اللفظ بالمعنى قال قوله كاستعارة لفظ ابيح لرجل عالم • ففيه منع كما روى ان الفاتح المرحوم كان يقول في حق النظر الى ابيح زمانه روى ان بعض العلماء الاسلاف لقب بذلك لكن قيل كان لقب بذلك في عقله خفة وهذا من الغرائب قوله او زيادة البيان يعني كاستعارة الاسد للرجل الشجاع فانها اقوى في الدلالة على الشجاعة من الحقيقة لانه دعوى بينة فان الاسد يلزم الشجاعة عرفا بلا حاجة قوله او تلطف الكلام • قيل كاستعارة احد الضدين للاخر تمليحا مثل استعارة البشر للاذى

في حواشيه على التلويح •

للاعم او تهكما كاستعارة البشارة للانذار في حق الكفار او تفاؤلا كاستعارة المفازة للمهلكة وانما لم يفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك المعنى • فمن قبل المجاز للترغيب وفيما قبله للتخويف قوله قد جرت العادة • يعني عادة الاصوليين من الحنفية والشافعية وغيرهم وانما قال قد جرت العادة لانه في بعض كتب الاصول ذكرها في اخر الكتاب وما ذكره من السبب لا يقتضي عقيب البحث عن الحقيقة والمجاز قوله يتوقف شطر مسائل • قيل الشطر نصف الشيء او جزؤه ومنه حديث الاسراء فوضع شطرها اي بعضها وفي التحقيق بيان هذه الحروف من قسم النحو وفي الاصول فلذا اعتد عن ايراده بانه شطر من مسائل الفقه مبني عليها والشطر النصف الا انه يستعمل في البعض تسعا في الكلام قوله في البناء وعدم الاستقلال • قيل البناء وهذا بين وفيه نظر لعدم شمولها مع وعند وقبله وبعده وانما يشمل من الظروف المذكورة قبل وبعد قوله من حروف المعاني الحروف العاطفة • اعلم ان الحروف يطلق على حروف التهجي التي هي اصل تركيب الكلام وعلى ما يوصل معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما دل على معنى في غيره على ما ذكر في علم النحو وسيجيء الثاني حروف المعاني لانها اما معان الافعال الى الاسماء او الاضافة نحو اللام او حروف المعاني والعطف لغة الثني والرد والعطف في الكلام رد احد المفردين الى الاخر في الحكم او احد الجملتين الى الاخرى في الحكم وفائدة الاختصار واثبات المشاركة كذا في البيان قوله فالواو لمطلق الجمع • لا بالجمع المطلق والفرق ظ وما ذكره العلامة التفتازاني في شرح التلخيص من ان الواو انما هو للجمع المطلق فكانه اراد به مطلق الجمع على ما ذكره الفاضل البسطامي في حواشيه والتحقيق ان الجمع ينقسم الى ثلثة اقسام الجمع في الثبوت والوجود • مثل قام زيد وقعد عمرو • والجمع في الحكم • نحو قام زيد وعمرو • والجمع • في ذات نحو قام وقعد زيد قوله بلا دلالة على مقارنة • كما زعمه بعض اصحابنا على قولهما • ولا ترتيب • كما زعمه ذلك البعض على اصل ابيح وكما زعمه بعض اصحاب الشافعي وقال بعض اصحابنا الشافعي نقل ذلك عن الشافعي قال الشمس الائمة ذكره الشافعي في احكام القرآن وفي القواطع نقل عن الشافعي انه قال في اية الوضوء يعتبر ذكر الترتيب وعن القراء انها للترتيب واحتج من اثبت الترتيب بما روى ان الصحابة رضي الله عنهم لما سألوا رسول الله عن السعي بين الصفا والمروة بايهما ابدأ وقد نزل قوله ان الصفا والمروة الاية قال ابدؤا بما بدأ الله به فيه دليل على انها للترتيب لوجوه الاول فهم النبي عليه السلام الترتيب حيث قال ابدؤا بما بدأ الله به وكان اعلم بلسان العرب الثاني انه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباههما عليهم انها للجمع او الترتيب لاحتمال انها لو كانت لمطلق الجمع لما احتاجوا الى السؤال لانهم اهل اللسان ولا يعارض بانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لتجويزهم استعمالها في مطلق الجمع غالبا والجواب انه لما منع ثبوت وجوب الترتيب بالاية وفهم النبي عليه السلام ذلك منها بل ثبت لما ذلك بالحديث المذكور وهذا

لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى احدهما على الاخر في ذلك قوله كما نقل عن مالك وشب الى الامامين انما قال في الاول نقل وفي الثاني نسب لان الاول منقول والثاني مستخرج من بعض المسائل المنقولة وكذا الكلام في قوله كما نقل عن الشافعي ونسب الى ابي حنيفة قوله واستدلوا على ذلك يعني على كون الواو المطلق الجمع بالادلة الثلاثة على مقارنة وترتيب بوجوه اربعة على ما ذكره صاحب التلويح ثالثتها انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما ان قولك لقيت زيدا وعمرا لقيتهما جميعا فكذا جاءني رجل وامرأة الا ان في قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا لان الاتحاد في الاصطلاح ان يصير شيئان شيئا واحدا وههنا ليس كذلك ورابعها ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه انه نصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر ما تخوف من مضمون الجملة السابقة فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا شتقام ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة الا ان الترتيب الاهم فلهذا ذكر في التلويح قوله وقد نص عليه سيبويه في خمسة عشر موضعا وفي البيان وعن سيبويه في كتابه في سبعة عشر موضعا وقال عبد القاهر معنى الواو الجمع في الحكم لا في الوقت ولا الترتيب ونقل اللقاني عن ابن هشام انها حجة قوله ولا استقراء وكذا التامل في موارد النصوص وكلامهم اعني الاستقراء والتامل حجة على ما قال الترتيب قوله والاصل في الاطلاق الحقيقة واما احتجاج العامة في قوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقوله في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة امروا مرة واحدة بقول واحد التفسير فلو كانت للترتيب لكان قولك رايت زيدا وعمرا اقبل او بعد تناقضا او تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل قال عبد القاهر ومما يدل على ذلك قولهم اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد فانه لا اشتراك ولا اختصام مما يقتضي فاعلين فلو قلت ان زيدا قبل عمرو كان بمنزلة قولك اشترك زيد وسكت لان احدهما اذا تقدم لم يكن ساكتا لصاحبه ومجتمعا معه كما لو قلت جاءني زيد قبل عمرو ولم يكن ذلك اجتماعا مع عمرو في المجيء ومن قال ان الواو للترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكر وسكت ولهذا لا يصح بالفاء وثم قوله اذا قيل لغير الموطوءة قيد بغير الموطوءة لان في الموطوءة يقع الثلث اتفاقا لان صريح الطلاق فيها يكون رجعيا ويلزمها العدة فيصادف الاخيران المحل وما في غير الموطوءة فهو يفيد البينونة ولا عدة لها فلا يصادف ان المحل قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق قوله فيجعل بها التعليق قبل الباء في انها بمعنى في كما في جلست المسجد فلا مسامحة بناء على ان مجموع الشرط والجزاء تعلق بالشرط على ان المفهوم تعليق المجموع من الباء وان حملت على السببية ثم لان سببية المجموع تعلق

التعليق قد يكون بعض اجزائه معلقا والبعض الاخر معلقا عليه قوله فلا يصادف الثانية والثالثة المحل ويمكن ان يقال وقوع الواحدة عنده مبني على ان الواو للجمع المطلق فيحتمل ان يراد الجمع في ضمن الترتيب وان يراد الجمع لا مع الترتيب للطلاق واحد مجزوم والزيادة مشكوكة وبالشك لا يقع قوله وهي اي الواو اذا دخلت قال في التلويح الحمل المعاطفة بالواو وقعت في موضع خبر لمبتدا او جزاء لشرط او نحو ذلك فالواو تفيد الجمع بينهما في ذلك التعلق لا الا الواو تفيد الجمع بينهما في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك فباعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس بفوضه الى القرائن والواو لا ترجيها ولا تدل عليها قوله بعد قوله كلما حلفت بطلاقك يعني اذا قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت هذه الدار فانت طالق وقع ثلاث ان كان بينهما واحدة وواحدة ان كان بعد الواحدة وقعت طلقتان قوله وتستعار يعني الواو للحال الاصل ان الواو لا تدخل الجملة الواقعة موقع الحال لتعلقها معنى بالاولى لكن كونها مستقلة بفائدة وغير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال المؤكدة وغير منقطعة عنها بجهة جامعة بينهما كما ترى في خرج جاءني زيد وفرسه يعدو ويبسط العذر في ادخالها الواو للجمع بينهما يعني اذا كانت الواو لمطلق الجمع كان الاجتماع الذي بين الحال وذي الحال فرضا محتملا لان المطلق يحتمل المقيد فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج قوله فلا يعتق قبل الاداء يعني لا يعتق ما لم يؤد الالف قالوا الواو ههنا للحال لانه لا يحسن العطف فيها لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع ولا يحسن العطف فرفع اتصال على ما عرف فتجعلب للحال والاحوط شرط لكونها مقيدة كالشرط فتعلقت الحرية بالاداء كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق يتعلق الطلاق بالركوب فتعلقت بالدخول فصار كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر هذا تقرير عامة الكتب فان قيل ما ذكرت عكس مقتضى الكلام فان الواو دخلت في قوله وانت حر لا في قوله اد فمقتضى ان تكون الحرية شرطا للاداء لا عكسه كما في انت طالق وانت مريضة اذ انوى التعليق يكون مرض شرطا لا عكس واذا انتفى التعليق كانت الحرية واقعة في الحال قلنا جوابه من وجوه احدها انه من باب القلب كقولهم عرضت الناقة على الحوض اي الحوض على الناقة وهذا شائع في كلامهم فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الى الفا وانما يحمل على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء بما دخل عليه الواو لان التعليق انما يصير بما يصح منه التخيير وليس في وسع تخيير الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف ايضا جعلناه من باب القلب الذي هو شعبة من البلاغة واما في قوله وانت حر فمن الاحوال المقدرة كقوله ادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حالة الدخول لان الاحوال الواقعة لا تعرض فتكلم عدم وقوع الحرية في الحال

اي لا يكره منك اكل السمك وشرب اللبن

فيكون معناه اذ الى الفا مقدرا للحرية في حال الاداء فح تتعلق الحرية بالاداء والثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه ويصير معناها اذ الى الفا تصير حرا فتكون الحرية متعلقة بالاداء والرابع ان قوله انت حر يوجب الحرية للحال لو لا قوله اذ الى الفا فانه انضم اليه تاخر العتق كما يتاخر بانضمام الشرط فكما تاخر الشرط فكذا هذا الوجه والخامس انه لما جعلت الحرية حال الاداء صار وصفا له فلا تسبقه اذ الحال او الصفة لا تسبق الموصوف وهذه الوجوه كلها مردودة اما الاول فلان اعتبار القلب انما هو في الخطابيات وفي كلام البلغاء والتمسك به في المقام الاستدلالي وما قد يصدر عن القوم سخيف واما الثاني فلان الحال المقدرة قليلة فلا تعتبر في المقام الامري واما الثالث فلان قيام الجملة الحالية مقام جواب الامر غير مطرد واما الرابع فلانه تعسف بارد واما الخامس فلان الحال على تقدير كونه وصفا انما هو وصف للمؤدى الذي هو ذو الحال لا للاداء فلا يقتضي تاخر الحرية عن الاداء فالوجه ما ذكره صاحب التلويح ان الواو في قوله وانت حر للحال فقيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تاديته الالف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اي يكون حصول المضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال غير زائد لانه على حصول مضمون سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا ايتني وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان قوله بغير مهلة قال في البيان موجب الفاء تراخي الثاني عن الاول بزمان وان قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا والاقتران غير موجبه وفي شرح الموجز الفاء في الترتيب على ثلثة اوجه احدها ان يكون الثاني موجبا الاول فيكون بعده بحسبه فاروا ه والثاني ان لا يكون موجبا الاول ولكن يجوز ان يكون بينهما مهلة يسيرة نحو جاءني زيد فعمرو والثالث ان يكون بينهما مسافة كقولك دخلت البصرة فالكوفة قوله نحو جاء الشتاء فالصيف الفاء هنا وتقريرها بان يصلح تقدير اذا الشرطية قبلها وجعل مضمون الكلام السابق شرطا لها قوله لان ذكر الحرية حاصل الكلام ان الفاء في قوله فهو حر للتعقيب والمشترى اثبت الحرية عقيب البيع الصادر من البايع وذلك لا يكون الا بقبول العقد فيكون قوله مقتضيا قبول العقد تضمينا للفظ المشترى اذ لا عتق فيما لا يملكه الانسان بخلاف ما لو قال هو حر او وهو حر حيث لا يجزء البيع لانه لا اتصال بقوله بعت منك فيكون اقرارا بكونه حرا او خلعا وهما لا يقتضيان قبول البيع قوله وقد تدخل الفاء العلل لما اصل ان الفاء تدخل على الاحكام لتاخرها عن العلل ولا تدخل على العلل لاستحالة تاخرها عن الاحكام لانها قد تدخل على العلل على خلاف الاصل لشبهها ان يكون للعلة دوام لانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية للحكم كما يقال للفرع قيد فلانا فانه فقد اتاك الغوث اي الخيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الامطار بالاشتار بالغوث يسمى هذا فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل والاشتار لازم وقد يقال الاشتار بكذا اذ شرع

فالشراي صار فرخا وهنا بمعنى اللازم فتى قوله اذ الى الفا فانت حر يتحقق الحال الذي ذكرنا ان الفاء في مثل هذا الموضع للتعليل فيصير معناه اذ الى الفا لاجله حر فينتج به العتق ولما استشعر ان يقال هلا جعلت قوله اذ الى الفا علة وقوله فانت حرا بتاية كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كانه قال ان ادبت الى الفا فانت حر كما في صورة الورود فعند باب الكلام يصح بدون الاضمار مع ان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه بغير ضرورة فان قيل دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل قلنا فيما قلنا عمل بحقيقة الفاء وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار كذا قيل وفيه بحث لان الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء في كل وجه وذلك لان الترتيب وهو التقدم والتاخر بين الشيئين زمانا فيه بحقيقي ودخولها على العلة اعتباري فينبغي ان يكون هذا اولى واجيب عنه بانه على تقدير الاضمار لا يبقى للعطف لان الفاء في جوابا الشرط للتعقيب المحض لا للعطف وعورض بانها في العلة كذلك ولا اضمار انما يكون لتصحيح ما وقع عليه التكلم لا لافادة قيل والذي يحسم مادة هذا الاشكال ان الفاء في العلة للتعقيب المحض وهو عمل بالحقيقة في وجه لفوات معنى العطف وفي الجزاء كذلك فتعارضا فيرجح ما قلنا لعدم الاضمار ولقائل ان يقول الفاء في العلة ليست للتعقيب من كل وجه وفي الجزاء من كل وجه فيعارض في ذلك شبهة الاضمار ويمكن ان يقال الاضمار اقوى لانه خلاف الاصل من كل وجه فلا يعارض ذلك قوله فالصواب ان يقال توضيحه ان قوله فانت حر لا يمكن ان يكون جوابا لانه لو كان جوابا لكان الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الكلام انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل ما ضي المعنى مستقبلا والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة واما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تاتني اكرمتك فلا تقول اتتني اكرمتك بل يجب ان تقول اتتني اكرمك فكذا في الجملة الاسمية تقول ان تاتني فانت مكرم وانما لا تجعل ان مقدرة ما ضي المعنى مستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد عن المستقبل ومدلول الماضي قريب منه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بالطريق الاولى قوله لان الفاء للترتيب يعني ان الفاء للعطف وشرطه المغايرة فوجب ان يكون الثاني في غير الاول علا بحقيقة العطف لكن الترتيب في الواو دون الفاء ولا يمكن ههنا لان الترتيب تقدم وتاخر بين الشيئين زمانا وهذا فيما يتعلق بالزمان وهو الفعل لا العين والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فيجعل الفاء مجازا عن الواو مجاز المشاركة في نفس العطف وبصيرة قال درهم ودرهم ويجوز ان يصرف الترتيب الى الوجود فكانه قال وجب درهم وبعده اخر كما لو قال درهم ثم درهم حيث يلزمه درهمان بالاجماع وقال الشافعي

لزمه درهم واحد لان موجب الفاء لا يتحقق في الدراهم كما ذكرنا ولا يمكن صرفه الى الوجوب
ايضا لان وجوب الثاني عقيب الاول متصلا به لا يتصور لانه لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب
فينفصل لا محالة فيجعل على انه جملة مبتدأة بحذف المبتدأ لتأكيد مضمون الجملة الاولى كانه
قال فله درهم ولكنا نقول هذا لا يصح الا باضمار فيه ترك الحقيقة والفاء الفاء فركل وجه
لانه يساوي قوله على درهم درهم والحقيقة احق بالاعتبار من الالغاء ما امكن وفيما ذكرنا ان
تركت الحقيقة من وجه ففيه اعتبارها من وجه لانه ان فات معنى الترتيب فقد حصل معنى العطف
العطف الذي هو اصل في هذا الحرف بصفة التعقيب في الوجوب قوله وهو ان يكون بين المعطوف
مهلة • في الفعل المتعلق بهما فلو قلت جاءني زيد ثم عمرو وكان المعنى انه وقع بينهما مهلة و
لذا جاز ان يقال بعده بشهر ولا يصح ذلك بالفاء قوله لكن ذلك التراخي • اختلف علماؤنا
في ظهور اثر التراخي فقال ابو يوسف يظهر في التكلم والحكم جميعا بمنزلة ما لو سكت ثم استانف
قولا بكمال التراخي • يعني ثم وضع لمطلق التراخي فيدل على كمال التراخي المطلق بيضرف الى الكامل
وذلك بان يثبت التراخي في التكلم والحكم جميعا اذ لو كان في احدهما كان قاصرا • من وجه دون وجه
بل يجب اظهار اثر التراخي في اللفظ تقديرا لدخولها على اللفظ وقال لا يظهر اثره • في الحكم •
دون التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يجعل • التكلم • منفصلا والعطف لا يصح مع
الانفصال فينبغي ان يكون الاتصال لفظا مراعاة لحق اللفظ قوله فاذا قال • اعلم ان هذه المسئلة
على اربعة اوجه لانه اما ان اخر الشرط او قدم وعلى كل تقدير اما ان يكون في المدخول بها او في
غير المدخول بها اما اذا اخر الشرط في غير المدخول بها بان يقول • انت طالق ثم طالق ثم طالق
ان دخلت الدار • فعند ابي يقع الاول في الحال ويلغو ما بعده لعدم المحل لانه صار بمنزلة
السكوت لا يتوقف اول الكلام على آخره وان وجد المغير ولا يقع بالاول الطلاق الثاني
في الحال ويلغو ما بعده لعدم المحل كما اذا وجد السكوت حقيقة واما اذا قدم الشرط تعلق
الاول بالشرط ويقع الثاني في الحال ويلغو الثالث لحصول البينونة بالثاني وفي المدخول بها
سواء قدم الشرط او اخر يتعلق بالشرط ما يليه ويقع الباقي في الحال وهذا لفظ وعندهما
يتعلق الكل بالشرط في الوجوه الاربعة وينزلان على الترتيب عند وجود الشرط لان
للعطف بصفة التراخي فلوجود معنى العطف يتعلق الكل ولمعنى التراخي يقع مرتبا فاذا
مدخولا بها تطلق ثلثا عند وجود الشرط وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو
الباقي لفوات المحل قوله فان قيل ينبغي ان يلغو الثاني ايضا • لانقطاع الثاني عن الاول
لانه كلام تم بمنزلة سكتة عنده فيقع قوله ثم طالق • بلا مبتدأ • ولو استانف به حقيقة
لا يقع شيء فكذا لو صار مستانفا حكما • قلنا • صحة العطف • مبنية على الاتصال وهو
وذلك بوجود همنا • فاما التعلق بالشرط فمبني على الاتصال صورة ومعنى وهذا الخ

بالفاء الذي يوجبا الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق وانت طالق وانت طالق
طالق لا يتعلق شيء فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يتعلق قوله وعبدي حر في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق وعبدي حر بدخول الدار بعدم اتصاله بالاول معنى لاستقلاله و
تغاير معناه اجيب بان اتصاله بسبب العطف بالواو اقوى من اتصاله بكلمة ثم لانه بمنزلة السكتة
وفيه تامل قوله وتستعار ثم للواو • لما تعذر العمل بحقيقة ثم يجعل مجازا عن الواو
احترازا عن الالغاء للاتصال بينهما من حيث العطف فان الواو المطلقة ثم المقيدة والطلاق
داخل في المقيد فيثبت بينهما اتصال معنوي ولذا قلنا اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث
لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز لقوله ع • من حلف على شيء ورأى غيرها خيرا منها
فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير • فشرع الكفارة قبل الحنث وما روي في رواية
اخرى فليات بالذي هو خير منه ثم ليكفر عن يمينه محمول على الوجوب وهذا على الجواز قلنا
ما روياه عم قال فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه • رتب والترتيب للوجوب في
الشرع فحملنا • ثم في هذه الرواية على حقيقته • لامكان العمل بها لان التكفير يبتنى على حقيقة
• اذ الكفارة واجبة بعد الحنث • بالاجماع • وهذه الرواية هي المشهورة ولا تعارضها
الرواية الاخرى • لانها غير مشهورة كذا في الاسرار ولو صحت كان معنى • فيها محمولا على الواو
لتعذر العمل بحقيقته • لان التكفير قبل الحنث • غير واجب • بالاجماع • واما الكلام في
الجواز فان قيل فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر وفيما قلنا
عكسه فيم رجح ما ذكرتم قلنا بكون وجوب الكفارة لانه هو الموثر سوق الكلام اذ الحق الاصلي
في اليمين البر والكفارة خلف عنه فحمل ما هو راجع الى الحق على الحقيقة اولى من عكسه
وبالجملة ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهب اليه
ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم
قبل الحنث لا يجوز بالاجماع والامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بحال فكان ما قلنا اولى
واما جعلنا ثم مجازا عن الواو دون الفاء مع ان الفاء اقرب اليه لان الفاء يوجب الترتيب
ايضا فلا يحصل الغرض قوله وبل للاضراب عما قبله • اعلم ان الكلمة بل موضوعة للاضراب
عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات للثاني على سبيل التدارك للغلط فاذا قلت
جاءني زيد بل عمرو يفهم منه الاخبار بمجيء عمرو خاصة واذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو
يحتمل وجهين احدهما ان يكون التقدير ما جاءني زيد بل ما جاءني عمرو والثاني ان يكون المعنى
جاءني عمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا كذا قال الامام
فخر القاهر قوله واذا انضم اليه لا • تاكيدا للنفي الذي تضمنه هذه الكلمة قوله وقيل •
قال بعضهم معنى الاعراض • هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا لما

ع اي ولو وجب العمل بحقيقتها عند الامكان لوجب العمل بالمجاز عند التعذر •

ع وكان قاصدا للاخبار بمجيء زيد ثم تبين له ان الامر غلط فرجع عنه الى عمرو فقيل بل عمرو •

ع فكان قصد الاستثناء نفي مجيء لزيد ثم استدرك فاثبته لعمرو •

ع فيكون نفي مجيء خاصا لزيد واثباته لعمرو •

• وقع اولا من الغلط • وبالجملة وقوعها في كلام لكنه يكون للاخذ في كلام اخر غير رجوع
وابطال الاول في التلويح وهذا اذا لم يذكر بطريق الحكاية نحو قوله بل اقترأه بل هو شاعر فهنا
بحث وهو ما ذكر منقوض بقوله تعالى ام يقولون افتراه بل هو الحق فان بل فيه للابطال وليس
بطريق الحكاية قليتامل قوله ثم الاضراب انما يصح • يعني انما يصح الاضراب عن الاول
بيل اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف لمحض
فيعمل في اثبات الثاني مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب قوله وهو الاخبار دون
الانشاء • والسر في عدم قبول الانشاء التدارك والابطال ان اللفظ الانشائي اذا صدر
لا يتخلف عنه موجبه لان ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود • فبعد ما وجد المعنى لا يمكن
رفعه وابطاله بان يجعل غير موجود في تلك الحالة فلا يصح تدارك بخلاف الاخبار لجواز
تخلف مدلوله عنه قال الحر في الاسلام واما الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط قوله لا ان
التدارك • رد على صاحب التلويح حيث قال الانشاء لا يحتمل الكذب وتقرير الرد انا سلمنا
ان الانشاء لا يحتمل الكذب لكنه يحتمل الغلط والتدارك لا يجب ان يكون تدارك الكذب
بل يكون تدارك الغلط قوله فانه يلزمه درهمان استحسانا • وفي القياس ثلثة دراهم وهو
قول زفر وعلى قياسه الاستحسان لو قال علي درهم بل درهم ينبغي ان يلزمه درهم ودرهما
وجد في رواية وقيل في جوابه هذا مبني على العرف في الزيادة لا في النقصان كما ذكر في البيان
قوله لان المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك • يعني ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك
لا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد ما اقر به اولا لا نفي اصله • واشار بقوله
عادة الى ما ذكره صاحب التلويح ان ذلك بحكم العرف • كما يقال سني ستون بل سبعون يراد
زيادة العشر فقط ويرد عليه ان كون التدارك في الاعداد ذلك لما مر ضروري لا يحتاج الى
اثبات عرف لانه لا يمكن ابطال العدد الاول بالثاني لاشتمال الثاني على العدد الاول قوله
ثم تدارك • يعني تدارك ذلك الانفراد وابطله قوله ولكن للاستدراك • قال في البيان
الفرق بينه وبين بل من وجهين احدهما ان لكن يستدرك به بعد النفي خاصة بخلاف بل فانه
يستدرك به بعد النفي والاثبات جميعا وهذا في عطف مفرد على مثله وفي عطف الجملة
الجملة فهو كبل في مجيئه بعد النفي والاثبات جميعا كقولك جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ كما
ذكره عبد القاهر والثاني ان موجب الاستدراك بلكن اثبات ما بعده واما ما قبله
فليس لحكمه بل يثبت ذلك بدليله وهو صريح النفي بخلاف بل فان موجبه وضعا
الاول واثبات الثاني فانه لو قال ما جاءني زيد لكن عمرو اتفق مجيء زيد بصريح النفي
عطف عليه لكن عمرو اولا بخلاف بل فانه لو قال جاءني زيد بل عمرو اتفق مجيء زيد بل
بصريح الكلام ثم في تفسير الاستدراك بالتدارك اشارة الى عدم الفرق بين الاستدراك

والتدارك في الاصطلاح ولذا فسر صاحب التلويح الاستدراك بالتدارك وقال صاحب
البيان التدارك بالاستدراك وقد يفرق بينهما بان التدارك انما هو باعتبار غلط المتكلم
في الكلام والاستدراك باعتبار توهم السامع وبانه يأتي بعد الاثبات والنفي والاستدراك
لا يكون الا بعد النفي قوله وهو لا يحتمل النفي • يعني نفي ما بعده لان موجب الاستدراك
بلكن اثبات ما بعده يدل على هذا قوله ويجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة •
واعلم انه قد يشدد نونها فتصير ناصبة للاسم ورافعة للخبر لا عاطفة لكن المعنى لا يتغير
ولذا لم يفرق زفر في التمثيل بين المخففة والمشددة قوله ويجب اختلاف طرفيها ان دخلت الجملة •
يعني اذا عطفت بها جملة تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فيكون ما قبلها
مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول او الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف
الكلامين • نفيا واثباتا • مرجعه المعنى سواء كانا مختلفين • لفظا نحو جاءني زيد
لكن عمرو لم يجئ او معنى نحو ما سافر زيد لكن عمرو حاضر • ثم اذا كون الاستدراك انما يستقيم
عند اتساق الكلام اي انتظامه وارتباطه والمراد ههنا • ان يصلح ما بعد لكن تداركا
لما قبلها • مثل جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته
بخلاف ما جاءني زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس براكب قوله وذلك • يعني
الاتساق المذكور • بطريقين الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام ارتباط معنوي • بان يكون
الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل • ليحصل العطف والثاني ان يكون محل النفي ليمكن
الجمع بينهما • ولا يناقض اخر الكلام اوله وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام
السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون في تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق
والاتساق هو الاصل حتى يحمل الكلام عليه كما في التلويح قوله فان الكلام لما اتسق • توضيحه
ان قوله لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل عليه لا يستقيم قوله لكن غصب لا يكون
الكلام متسقا مرتبطا لعدم نفي السبب فلما نفى كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار
الكلام مرتبطا فلا يكون ردا لاقراره بل يكون نفي السبب قوله فلولاه • يعني اذا فات احد
الامرين فات الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا • مثال فوات
الامر الاول رجل في يده عبد فاقر به لانسان فقال المقر له ما كان لي قط لكن لفلان فان قوله
لكن لفلان بقوله ما كان لي قط يكون الكلام متسعا فيجعل النفي متعلقا بالاثبات
اي بتحويل الملك من المقر له الاول الى المقر له الثاني ويكون العبد للمقر له الثاني ويكون
لكن لفلان بيانا بانه نفى العبد عن نفسه الى الثاني لانه كان نفيا مطلقا وان فصل
لكن لفلان كان ذلك ردا للاقرار ونفيا للملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثاني فلا
يتم الكلام وهذا هو الظاهر لانه خرج جوابا له والمقر له الاول منفرد برد الاقرار فيرتد

برده فيرجع العبد الى المقر الاول وذلك لانه اذا فصل قوله لكن لفلان عن النفع كان قوله ما كان لى قط نفيا مطلقا فكان تكذيبا للمقر فى اقراره فيكون ردا وكان قوله لكن لفلان بعده كذلك شهادة بالملك للمقر له الثانى على المقر الاول بشهادة الفرد لا يثبت الملك له فيبقى العبد ملكا للمقر الاول كما ذكروا ولا يخفى ان كونه مثالا لقوات الامر الاول انما هو فى صورة الفصل لكون ذكر صورة الوصل استطرادا ومثال قوات الامر الثانى امة • تزوجت بغير اذن • المولى بمائة فقال المولى • لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين • فان السياق الكلام ان لا يصح النكاح بمائة لكن يصح بمائتين وذا لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين فيكون نفى ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحمل قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستانف فيكون اجازة لنكاح اخر مهره مائتان وبالجملة الكلام استدرك صرف الى اصل النكاح لا الجهة اعنى نفى المائة واثبات المائتين لانه صرح برد النكاح بقوله لا اجيز النكاح فلا يمكن صرفه الى الجهة قوله لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين • لقائل ان يقول الاتساق هو الاصل الذى يراعى ما امكن فينبغى ان يحمل اللام فى النكاح للعهد فيكون المعنى لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين وغاية ما يمكن ان يقال ان ضمير لكن اجيزه بمائتين يرجع الى مطلق النكاح حتى يصح تقييده بمائتين وهذا داع قوى على حمل النكاح على الجنس لا يعدل عنه الا بالتصريح على غير الجنس قوله لا اصل النكاح • يعنى لان اصله فلا يبطل صرح بذلك فى جامع قاضيخان كما قاله صاحب التلويح ونقل الحص عنه فى حاشيته قال • هذا • الذى ذكرنا من عدم الاتساق انما هو على تقدير اطلاق النكاح • هو المذكور فى ظاهر الرواية الجوامع وكتب الاصول • والمطابق لما يقتضيه الدليل وتوهم صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفى فعل واثباته بعينه حتى اعترض عليه بعض الافاضل بان النفى فى الكلام المقيد راجع الى القيد والا يلزم البحث فى ذكر القيد فجاب بالمنع بل هو راجع الى المذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم البحث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد اخر • وانت خبير بان مبنى نفى القيد نفى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفى اصله على الاطلاق بل ربما يدعى دلالته على ثبوت الاصل مقيدا بقيد اخر ولا معنى لقوله يفيد الاحتراز عن مقيد اخر سوى هذا وكون النفى راجعا الى القيد مما يشهد به نقل ائمة العربية واستعمال الفقهاء فلا وجه لمنعه على انا نقول فرق بين ان يقول لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين يفيد نفى فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل هو مقيد واثبات مقيد اخر انتهى كلامه • واقول حاصل كلام صاحب الكشف انه لا اختلاف فى محل النفى والاثبات لان فى قوله لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين نفى الاجازة واثباتها بعينها فيناقض اخر الكلام اوله فيكون كلاما غير متسق وحاصل الاعتراض ان الاتمام

ان فيه نفى الاجازة واثباتها بعينها مستندا بان النفى راجع الى القيد دون المقيد ولا يلزم البحث فى ذكر القيد ففى هذا يكون الجواب بالمنع كلاما غير موجه لانه كلام على السند بطريق المنع قوله حتى صرح الشيخ عبد القاهر • حيث قال ان النفى اذا دخل على الكلام فيه تقييد بوجه تا يتوجه الى ذلك القيد لا يقال هذا يدل على ان الكلام المشتمل على نفى وقيد يفيد نفى القيد دائما ولا يفيد تقييد النفى اصلا وليس كذلك لانا نقول انا فى مثله اعتبارين احدهما اعتبار القيد اولا ثم النفى فيفيد الكلام نفى القيد وثانيهما اعتبار النفى اولا ثم القيد فيفيد تقييد النفى وكلام الشيخ محمول على الاعتبار الاول لانه قال ان النفى اذا دخل على كلام فيه تقييد وهذا انما يصدق اذا اعتبر القيد اولا ثم النفى واما فى الاعتبار الثانى فالصادق ان القيد دخل على كلام فيه نفى ولا شك ان الاعتبار الاول يفيد نفى القيد دائما فلا حاجة الى الاعتذار بانه اكثرى لا كلى قوله رجوعا الى المقيد اعتبارا القيد • يعنى انه يفيد رفع مقيد الحكم بذلك القيد لا رفع عن اصله بل ربما يفيد اثباته مقيدا بقيد اخر فان دخل النكاح المعقود لموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة فاذا بطل المقيد لم يبق شئ حتى ينعقد بمائتين ظنا هو نكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل قوله بل يفيد نفى مقيد واثبات مقيد اخر • يعنى يفيد نفى النكاح بمائة واثبات النكاح بمائتين والنكاح بمائة يغاير النكاح بمائتين فلا يتوارد النفى والاثبات على محل واحد ويرد عليه ان ثمار فى النكاح فانه زال وابدا حتى يصح النكاح مع فساده ونفيه فلا يتغير بتغيره وايضا اذا قيل النفى فى الكلام راجع الى القيد يكون النكاح منفيا عن اصله بناء على انه مفعول وهو قيد على ما صرحوا وانت خبير بان هذا هو الباعث لما ذهب اليه صاحب الكشف فتامل فانه دقيق وبالقبول حقيق والله ولى التوفيق وبيده ازمة التحقيق قوله واولاهما وقر • يعنى ان اولى الاحد الشيئين او الاشياء وبه قال الشيخ عبد القاهر وهى تدخل بين اسمين واكثر وبين فعلين واكثر فيتناول احد المذكورين قال صاحب التحقيق هذا هو موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها فى مواضع استعمالها لا تخرج عن هذا المعنى فرقنا انها وضعت له هذا هو مذهب عامة اهل اللغة وذهب القاضى الامام ابو زيد وابو اسحق الاسفرايينى وجماعة من النحويين الى ان كلمة او للشك فانك اذا قلت رايت اسدا او عمرا لا تكون مخبرا عن رؤيتهما جميعا ولكنك تكون مخبرا عن رؤية احدهما على سبيل الشك فانك قد رايت احدهما ولكنك تشكت فى معرفته حتى احكم كل واحد منهما انه يكون هو هو فى وان لا يكون والصحيح مذهب العامة وقال الشيخ الامام فخر الاسلام لا احد الشيئين والشك ليس بامر مقصود فى الكلام لانه وضع للافهام وليس فى التشكيك افهام فلا تكون موضوعة بل لاحد المذكورين غير معينين لانها فى الاخبار تفضى الى الشك فى اخبار محل الكلام حكما واتفاقا وليس لقائل ان يمنع كونها للتشكيك السامع مقصودا بل الشك للمتكلم فى مجئ زيد او عمرو فاخبر كما وقع عنده فيقع الشك للسامع غير مقصود لان هذا

---

١ قوله لانا تكيد والكمال واحد اضافاعيل •

٢ قوله اى عن نفسه اصلا لا الى واحد •

٣ قوله وهو مختلف فى محل النفى والاثبات •

٤ قوله بعنى نفى الاجازة واثباتها •

٥ قوله فرق بين ان اجيزه بمائة لا نفى الاجازة مطلقا ويجئ قوله لكن اجيزه بمائتين

معنى قولهما ان واو احد المذكورين وتقضي الى الشك في موضع والتخيير في موضع لحمل الكلام
ايضا لانها لو استعملت في الابتداء كقولك خذ هذا او ذاك يثبتا التخيير ضرورة التمكن
من الايثار وكذا اذا استعملت في الانشاء كقولك هذا حرا وهذا يتناول احدهما اذ الايثار
والانشاء لا يتصور في غير معين كذا في البيان وفي وجوه ترجيح كون او لاحد الامرين انه لو
كان للشك في الخبر لكان لفظا مشتركا لعدم جريانه في الانشاء بخلاف ما اذا كان لاحد الامرين
والاشتراك خلاف الاصل قوله فصاعدا • نصب على الحال بعامل مضمر تقديره ازداد
العدد صاعدا من غير تراخ او ذهب العدد صاعدا ولا يستقيم عطفه على الفعل لفظا و
معنى وهوط وقيل تقديره فيزيد العدد صاعدا وينهب صاعدا والفاء في الحقيقة داخلة في
العامل المضمر فلا وجه لما يتوهم من ان الفاء لا يناسب المقام لان المراد تشريك ما وقع الشيئين
في الحكم المذكور واداة الواو مع هذا اللفظ لا يتغير سواء كان خلاف مذكر او مؤنث قوله لا
بمعنى انه موضوع له • رد لما ذكره القاضي ابو زيد في التقويم ان او للتخيير في الاثبات و
للشك في النفي وكذا ذكره ابو اسحق الاسفرايني والصحيح عندنا انها للشك في الاثبات وهو
مذهب عامة النحاة كذا في البيان قوله لان وضع الكلام للافهام • فيه شائبة اثبات اللغة
بالراي قوله مثل انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين • قيل ههنا بحث وهو ان الكلام
جعل هذه الاية من قبيل اسماع المخاطبين الحق على وجه لا يزيد غضبهم وهو تخصيص طائفة
اخرى بالضلال ليتفكروا في انفسهم فيؤديهم النظر الصحيح الى ان يعترفوا انهم هم
الكاذبون في ضلال مبين فالمناسب لهذا المقام هو التشكيك لا الابهام لان الموصوف
بالجهل المركب لا يتاتى منه النظر كالموصوف بالعلم اليقيني جعل بعضهم الشك من شرائط النظر
فلما اراد النبي عليه السلام ارجاعهم عن ورطة الجهل المركب هداهم الى طريق الشك ليتاتى منهم النظر
الصحيح الموصل الى الحق اقول هذا ممنوع كونه مناقشة في المثال يرد عليه ان المناسب هو الابهام
وهو ترك التعيين لداع يدعو اليه كتقريب المخاطب الى قبول الحق في هذه الاية لان التعيين
يزيده غضبا فلا يهتدي الى الحق بالتامل بخلاف التشكيك فان المتبادر وقوع المخاطب في الشك
لغرض الاهتداء الى الحق قوله والظاهر الاول • يعني انه لا نزاع في انه يقصد بالبيان الشك
غاية ان لا يكون او موضوعا له بل يكون مفهوما من الكلام فلا نزاع بينهم لانهم لم يقولوا ان
او للشك ولا يمكن انكار تبادره ولم يدعوا الوضع وكون التبادر امارة الحقيقة لا
الحقيقة وفيه بحث لان الظاهر قولهم ان او للشك انها موضوعة له والتحقيق انهم لم يريدوا
مما لا يقصد افهامه بالكلام بل اريد وا ان كلا مما ذكر في كلمة او لافهام معناه لا لافهام
مثل جاءني زيد او عمرو لا شبهة ان وضع جاءني زيد لافهام مجيء زيد والعطف لاشراك
معنى الجملة كون المجيء دائرا بين المعطوف والمعطوف عليه ولا صارف عن هذا الظاهر قال

بعض الافاضل ذكر الشارحون ان القاضي الامام ابا زيد ذهب الى ان او للتشكيك وخالفه
الامام الامام شمس الائمة وفخر الاسلام وقالا هذه الكلمة ليست للتشكيك لان الشك ليس بمعنى
يقصد بالكلام وضعا اي ليس بحيث في المخاطبات لوضع كلمة توجب تشكيك السامع في معنى
الكلام وليس معناه ان الشك ليس بمعنى وضع له لفظ لان لفظ الشك قد وضع لمعناه وذلك
لان موضوع الكلام افهام السامع لا تشكيكه فلا يكون الشك من مقاصده فلا تكون هذه
الكلمة موضوعة لذلك فالظاهر ان محل النزاع ويتبادر الذهن الى معنى علامة كون اللفظ
حقيقة فيه كان موضوعا له وقوله • انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك • منافٍ
لذلك وقد اريد بالشك المنفي شك السامع في مراد المتكلم فهو ملايم التشكيك وكون
الغرض من الكلام في اصل الوضع الافهام مما لا نزاع لاحد فيه فقوله • وما ذكروه من ان
وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه • لا معنى له هذا كلامه وهو مردود بانه انما
ينفي النزاع عمن قال بان او للشك مستندا بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك
يعني ليس مراده انها للشك بل ان الشك يتبادر منها الى الذهن عند الاخبار كما ان رقبة
ذهبا الى ان الشك يحصل عن محل الكلام وهو الاخبار فاما ما ذهب اليه القاضي الامام
فهو مخالف للقول بانها ليست للشك اذا اريد بالشك المنفي شك السامع بمعنى شك
السامع في مراد المتكلم فعلم ان مخالفة شمس الائمة وفخر الاسلام للقاضي الامام لا يوجب
تحقق النزاع الذي بناه المصنف الظاهر ان يكون المراد بالشك المنفي شك السامع في مراد
المتكلم لا يوجب النزاع ايضا ثم اذا لم يكن مراد من قال انها للشك انها وضعت للتشكيك
لم يقدح في كلامه هذا ان وضع الكلام للافهام لان هذا انما ينفي كونها للتشكيك لا كونها
للشك اذ الشك ايضا معنى يقصد افهامه نعم يرد على ما قاله القاضي الامام وكلام الميسر
من قبله ما ذكر من ان تبادر الذهن علامة الحقيقة والقول بانه لم يوضع له منافٍ لذلك
امر سهل قوله وهذا يوجب او التخيير • قال في بيان الحقايق ان او لاحد الشيئين وهي
تجيء على ستة اوجه ابهام احد الشيئين او الاشياء والشك والتخيير والاباحة والتفصيل
وبمعنى الا فقط وبمعنى الا ان والاصل في الجميع هو الاول فقط لرجوعها اليه اذا لم يكن في
الكلام ما يوجب زيادة عليه كذا في بيان الوصول قوله ففي قوله هذا حرا وهذا • يعني ان
قوله هذا حرا وهذا انشاء يصلح ان يكون خبرا لانه في وضعه الاصلي خبر كقولك للرجلين احدكما
عالم الا ان الاخبار يقتضي وجود المخبر عنه مقدما ليصح الاخبار فاذا لم يكن ثابتا جعلنا
هذا الكلام انشاء احترازا عن الالغاء والكذب او جعلنا وجود المخبر عنه ثابتا قبل
هذا الكلام اقتضاء تصحيحا له شرعا او عرفا لان اثباته في ولايته وكهذا لو جمع بين حر وعبد
قال احدكما حر جعل اخبارا حتى لا يعتق العبد لانه امكن العمل بموضوعه وهو الاخبار واذا كان

انشاء يحتمل الخبر اوجب التخيير من حيث انه انشاء حتى كان له ان يختار العتق في ايهما شاء و
البيان من حيث انه خبر على احتمال ان الاختيار الذي يلزم من التخيير بيان جعل تبيين العتق بهم
في احدهما انشاء تزوجه حتى شرط صلاحية المحل للانشاء فلو مات احدهما ثم بين العتق في
الميت لا يصح واظهر تزوجه حتى يجبر عليه ولو كان انشاء تزكل وجه لما اجبر عليه اذ لم
يجبر على انشاء العتق واذا اجتمع في جهتان عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في
موضع التهمة وجهة الاظهار في غير موضع التهمة حتى لو طلق احدى نسائه ولم يكن دخل بهن
فتزوج اخت احديهن ثم بين الطلاق في اخت المتزوجة جاز له نكاح الاخت فاعتبر البيان
اظهارا لعدم التهمة اذ يمكن له انشاء الطلاق في التي عينها وتزوج اختها ولو كان دخل بهن
لا يجوز له نكاح الاخت فاعتبر انشاء في حق العدة لمكان التهمة الا ترى انه يتمكن من ذلك بانشاء
الطلاق في الحال **قوله** ولهذا ابطلا هذا حرا وهذا العبد ورد ابته • يعني قال ابو يوسف
ومحمد فيمن جمع بين عبده ودابته فقال هذا حر او هذا ان كلامه باطل اي لغو لعدم صلاحية
المحل اذ غير المعين مبهم والمبهم لا يصلح للايجاب كذا في اصول شمس الائمة وسياتي كلام فخر الاسلام
يشير الى انه لو نوى عبده بهذا الايجاب لا يعتق عندهما ايضا لان اللغو والبيان لا حكم له وفي
المبسوط ما يخالفه حيث قال ما يدل على انه يعتق كما في البيان **قوله** هذا هو العلة الصحيحة لما
قاله صاحب التنقيح • وحاصل تعليله ان وضع او لاحد الشيئين • اعم من كل • منهما على التعيين
والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد لا عم الذي يصدق على العبد والدابة • غير صالح للعتق
وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وانما لم يصح ما قاله • لما يرد عليه • ما قال في
التلويح • ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ
الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات • ورد بان العتق لا يتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به
احد من الفقهاء بل بما يتعلق به العتق هو الذات المبهمة وهو الفرد المنتشر في الجنس بين الافراد
والذات المبهمة من حيث انها مبهمة دائرة بين العبد وذاته لا تصلح محلا للعتق فبطل قوله
مولى هذا حرا وهذا العبد ودابته وصار لغوا من الكلام وهذا معنى قول صاحب التنقيح
لان وضع لاحدهما الذي هو اعم من كل وبالجملة ان ما صدق عليه احد الشيئين غير معين لا يصلح
للايجاب ولا شك ان الفرد متصف بالعموم والكلية لانه عبارة عن الماهية مع الوحدة
وفرده شخص وهو عبارة عن الماهية والوحدة والتشخص **قوله** وان صح ابوح • يعني ان
روح سلم انه تناول احدهما غير معين وغير معين غير محل للعتق في مسئلتنا لكن لا يسلم
لا يحتمل التعيين بل يقول يحتمل فان المذكورين لو كانا عبدين له يتناولا الايجاب احد
على احتمال التعيين حتى وجب عليه التعيين واجبر عليه ولو لم يكن محتملا لما اجبر ولكان
احدهما او باع احدهما يتعين للاخر فعلم ان المعين محتمله فيحمل عليه عند تعذر العمل بالحقيقة

فان العمل • بالمحتمل اولى من • الالغاء • ويلغو • ذكر ما ضم اليه فصار كانه قال لعبده
هذا حر وسكت كما لو اوصى بثلث ماله • لحي وميت • فالوصية كلها للحي بخلاف عبد الغرفانه
محل للايجاب ولكنه موقوف على اجازة المولى فلهذا لا يعتق عبده هناك **قوله** يعتق الثالث و
يخير في الاولين • وعند الفراء يخير بين الاول والثاني والثالث ولا يعتق احد في الحال
لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كانه قال هذا حر وهذا • فيخير بين عتق الاول
وعتق الثاني والثالث وكما لو قال لا اكلم • هذا او هذا او هذا • كان مميزا لقوله لا اكلم
هذا او هذين حتى لو كلم • بالاول • حنث واكلم • بالاخيرين • حنث واكلم • بالثاني وحده
او الثالث وحده • لا يحنث كذا في الجامع وقلنا سوق الكلام لاثبات العتق في احدهما و
العطف للشركة فيما سيق الكلام له فصار قوله وهذا معطوفا على الميت وهو معتق المبهم
فصار كانه قال احدهما حر وهذا واما مسئلة اليمين فالقياس ان لا يحنث الا بان يجمع في التكلم
بين احد الاولين وبين الثالث وهو قول زفر كما تقول ان الثابت باو هنا نكرة في موضع
النفي فاوجب العموم على طريق الافراد فصار تقديره لا اكلم هذا ولا هذا فلما قال او هذا عطفه
بواو الجمع فصار جامعا الى الثاني بقي واحد فشاركه فصار كانه قال لا اكلم هذا ولا
هذين والجمع في النفي يوجب الاحتواء في الحنث كذا ذكره فخر الاسلام وشمس الائمة في جامعيهما **قوله**
والاول اولى • يعني كون التقدير احدهما حر وهذا اولى من كون هذا حر وهذان لوجهين
ذكرهما صاحب التنقيح قائلا بانه تعتريه بهما خاطري • الاول • انه يكون تقديره • احدهما حر و
هذا حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره • هذا حر وهذا حران • ولفظ حر مذكور في
المعطوف عليه لا • لفظ • حران • فالاولى ان يضمر في المعطوف ما • هو مذكور في المعطوف
عليه • الثاني ان • قوله وهذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله • لان
الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول • فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير
• فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث • فصار معناه • احدهما حر • ثم قوله
• وهذا • يكون عطفا على احدهما وتحرير الوجه الثاني ان قوله وهذا مغير لاول الكلام لا محالة
اما وحده او مع مشاركة الثالث بخلاف قوله وهذا فانه يحتمل ان يكون داخلا في المغير وان لا
يكون وكون الشيء مغيرا تتمة لغيره خلاف الظاهر فلا يحمل عليه بدون ضرورة فاعترض صاحب
التلويح • على الوجه • الاول • بانا لا نسلم ان التقدير هذا حر وهذان حران بل • هذا حر وهذا
حر وهذا حر • ولم يكن التقدير مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث
بلفظ التثنية • وعلى الوجه • الثاني • بانا لا نسلم ان قوله • وهذا ليس بمغير لما قبله قوله لان
الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول قلنا • لا ينافي التغيير • هنا • بل يوجبه • فانه اذا لم يكن
هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه

منه في قوله لا اكلم هذا هذا ابتي •
منه
في بهذا التخريج يندفع ما ذكره الشارح الذي اورده صاحب التلويح على الوجه الثاني
منه

ليس كذلك بل يجب اختيار الاول وحده والاخيرين جميعا واذا كان مغيرا توقفا ولا كلا
على الحزة ولم يثبت حرية احد الاولين هذا لا يقال منع الوجه الثاني بهذا الاسلوب غير مرضيه
لانه منع المقدمة التي استدل عليها لانا نقول المقدمة التي استدل عليها اذا منعت وجب صرف
منعها الى مقدماتها دليلها وهيهنا كذلك فلا محذور في الكلام واجاب المحقق الفناري عن
الاول بالنظر عند تقدير الخبر لكل ان لا يجتمعا في احد شقي التخيير كما لو قال هذا حر او هذا
حر وهذا حر الخ قصد الايقاع في الثالث في الحال لا ايقاع الخبر بالذكر ولو تقدر المعاوة
اقراره بالحكم المستقل لا تشريكه كما في مسئلة ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق لا
يتعلق الثاني بالشرط لوقوع خبره بالذكر وليس هذا قياس عطف المقدر على عطف المذكور
بل قياس عطف المقدر على عطفا الملفوظ على الملفوظ فان نسبة المعطوف الى المعطوف عليه نسبة
واحدة اذا كان كلاهما ملفوظين او مقدرين وه اجاب عن الثاني بان مغيرية الثالث توقف
على الثاني معنا وفيه النزاع فيه مصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف على الاول ومغير له
قطعا ولا يخفى انه خارج عن قانون التوجيه فان المعترض منع عدم مغيرية الثالث وبين
التغيير بطريق السند على وجه لا يشتبه على الناظر صحته فلا وجه للمناقشة فيه بهذا الاسلوب
والقوم ههنا كلمات واهية لا فائدة في ايرادها ولذا تركناها لاهلها قوله وتفيد العموم اذا
استعملت في النفي لفظا او معنى يعني تستعار هذه الكلمة للعموم في موضع النفي على ما في المغني
والمنتخب وغيرهما قال في التحقيق اي دليل يقترن بالكلام فاستعملها في موضع النفي وموضع
الاباحة فتعم في موضع النفي لانها لما تناولت احد المذكورين غير عين كان ضرورة صدق
الكلام اذا انتفاء انتفاء الجميع اذ كان خبرا كما في قولك ما رايت رجلا وان كان نهيا كان ضرورة
حصول الانتهاء عن المنهي عنه وجوب الانتهاء عنهما جميعا وتعم في الاباحة ايضا لانه لما اطلق
له مجالسة مثلا في قولك جالس الفقهاء او المحدثين مع احد الفريقين ومجالسة احدهما غير عين
لا يتصور ثبوت العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم الاطلاق لا انها توجب العموم في موضع النفي
على سبيل الافراد لان الافراد اصلها لانها تتناول احد المذكورين والعموم انما يثبت بعارض
يقترن بها وليس ضرورة العموم اجتماع بل يثبتا العموم بصفة الافراد ايضا كما في كلمة كل
وكلما ونحوها اقرب الى الحقيقة فوجب القول به رعاية للحقيقة بقدر الامكان وتوجب العموم
الاجتماع في موضع الاباحة لما ذكرنا ان الاطلاق ورفع الموانع في شئ غير معين يوجب ذلك
فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يفهم منه مجالسة احد الفريقين او كليهما ان شئت
ثم اعلم انه اذا استعير للعموم يصير شبيها بالواو العطف فرجح ان كل واحد من المذكورين
بالكلام لا غيره فرجح ان كل واحد منهما مراد بالنفي والاجتماع ليس بحتم فيه فبقي فيه شبهة
الحقيقة قوله يحرم ولا يقطع منهم اثما او كفورا اي لاحد هذا ولا ذاك ه فيه اشارة الى ان اراد

كذا نقل بعض مشايخنا وفيما عندنا من نسخ المتن وشروحه المعتمدة بحذف لو والظرف بغير واو
ما رجعنا ان نسخ البديع لابن الساعي على ما يحتمل استظهارا لو وتحقيق المقام

اي عين واو العطف

اي بانفراده في الموضعين لا في مجموع الواو

او في النفي بمعنى الواو مع لا وقد صرح بذلك الفاضل القاآني قيل المراد من الاثم عتبة ومن
الكفور الوليد لان عتبة كان راكبا للمآثم متعاطيا لانواع الفسق والوليد كان غالبا في الكفر
شديد الشكيمة في الغي قوله معناه لا تطع احدا منهما ه ويحتمل ان يكون معناه لا تطع احدهما
على ما قال ابن يعيش ان في احد من الابهام ما ليس في احد تقول جاءني احدهما او احدهم
والمراد واحد غير معين ولا يخفى ان انتفاء الواحد المبهم انما يكون بانتفاء المجموع قال في التلويح
الا ولى ان يفسر او باحد منكر غير مضاف لانه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة و
اقول الاولى ان يفسر او باحد منكر فيصح في الايجاب ايضا كما اشار اليه الفاضل القاآني حيث قال
ان المعنى قبل النهي تطع اثما او كفورا اي واحدا منهما فاذا جاء النهي يصير المعنى لا تطع واحدا
منهما والنكرة في موضع النفي تفيد العموم قوله القرينة حالية او مقالية ه يعني اذا و
اذا استعملت في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا
قامت قرينة حالية او مقالية على انه لايقاع احد النفيين فح يفيد عدم الشمول لا
شمول العدم وفيه تعريض لصاحب التنقيح حيث حصر استثناء دلالة الدليل بالواو ولا يخفى
ان دلالة لنه يجري في كلمة او ايضا فلا ينبغي ان يخص بالواو ويمكن دفعه بانه خص تعيين
الدال بالذكر بالواو لا يكون للاجتماع تاثير في المنع مخصوص بالواو وتحصيل هذا الدال
هو البحث البديع الذي وعى بالمحافظة به في التوضيح فلذا خصه بالواو قوله انما تدل على
عدم النفع ه قيل يريد صاحب الكشاف تقوية مذهب الاعزال واجيب عنه بوجوه الاول ان
المراد لا ينفع فيه الايمان لمن يقدم الايمان ولا كسب الخير في ايمان ذلك اليوم لمن لم يقدم فيه
فما استغنى عن ذكره بذكر النشر الثاني ان المراد بكسب الخير الاخلاص اي لا ينفع الكافر
ايمانه ولا المنافق اخلاصه الثالث انه لو سلم ذلك فيكون كقوله تعالى لا تاخذه سنة ولا نوم
ويراد بنحوه المبالغة في نفي الشئ ونفي ملزومه ويسمى تدنيا من وجه وترقيا من اخر يقال
للامير لم يحضر البلد ولا اقام فيه قوله عرف ان بينه وبين ما ذكر في التلويح تنافيا ه
لان كلامه في التلويح صريح في ان مراد صاحب الكشاف ان او في الاية في سياق النفي كان
للواجب يفيد عموم النفي لان القرينة وهي لزوم التكرار دلت على ان المراد نفي العموم وكلامه
في شرح الكشاف صريح في ان مراده ان او فيها ليست في سياق النفي بل دخلت في التقدير على
الفعل المنفي فيفيد نفي العموم بصريحه بلا احتياج الى القرينة كما ذكر الحاصل في حواشي
التلويح ثم قال والصواب ما قال ههنا يعني في التلويح اما اولا فلانه لا عطف كتب على امت
لبنائي كون كتب خبرا لم تكن المحذوف معطوفا على امت حتى يكون الاول بناء على الظن والثاني
بناء على التحقيق فان كتب مع كونه خبرا لم تكن المحذوف معطوف على امت ولم يكن المقدر
معطوف على لم يكن المذكور عطف المفردات على المفردات واما ثانيا فلان او في مثل لم تكن

عبارة التنقيح هكذا واذا استعمل في النفي يعم نحو لا تطع منهم اثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لو اقتصر على لا تطع
احدهما فيكون نكرة في موضع النفي فاذا قال لا افعل هذا وهذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا هذا يحنث بفعلهما
وهذا يحنث بفعل احدهما لان الدليل العلة ان اريد احدهما لا ان اريد المجموع لان الاجتماع تاثير في ضم هذا
لا في نفي الاجتماع تاثير في ضم هذا
بان لو يكف للاجتماع تاثير

قال العدا مع الاضافة تبهم غير معين يقع عليه
في التلويح

امتا ولم تكن كتب ايضا يفيد عموم النفي لان ما دخول او يعتبر في البين حتوا ويجعل او
واقعة في سياق النفي حكما هذا كلامه ولا يخفى انه صوب ما ذكر في التلويح لانه اخذ هذا
البحث بهذا الاسلوب منه بل اكثر الابحاث التي ذكرت في هذا الكتاب ماخوذ منه وان
اردت معرفة حقيقة الحال فاستمع لما نتلى اليك من المقال فنقول قال صاحب التلويح اعلم ان
او اذا استعملت في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا
قامت قرينة حالية او مقالية على انه لايقاع احد النفيين فح يفيد عدم الشمول كما ذكر
جار الله الى اخر ما ذكره وارد باستعمال او في النفي ذكرها في صورة النفي واجتماعها
معه لا وقوعها في سياق النفي كما زعم المصنف ان ينسحب النفي على العطف بالواو فحاصل كلامه
ان واذا اجتمعت مع النفي في مثل ما جاءني زيد او عمرو فالظاهر المتبادر توجه النفي الى العطف
بالواو فيفيد شمول العدم مطلقا الا اذا قامت قرينة على انه لايقاع احد النفيين فح يعتبر
النفي اولا ثم عطف احد النفيين على الاخر فيفيد نفي العموم كما في الاية الكريمة على ما ذكره
جار الله العلامة وهذا بعينه ما ذكره في شرح الكشاف حيث قال الحاصل ان العموم انما يلزم
اذا عطف احد الامرين الى اخره فاندفع ما توهم المصنف من المخالفة بين كلامي صاحب التلويح
وهذا في غاية الظهور ولكن فلم يجعل المحدثون نزلا لما لغزوا قوله وحكم او عكس حكم
الواو يعني اذا استعملت الواو في النفي فهو لنفي الشمول لانها بالجمع وفي الجموع يجوز ان
يكون بنفي واحد لا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن
كل واحد قوله اعلم استئناف قولنا هذا بيان الفرق الموعود بين الاباحة والتخيير كما
يخفى على الناقد البصير قوله وقد يضاف قال في البيان التخيير ثابت بالواو على
وجهين احدهما ان يتناول الواحد لا يجوز الجمع بين الكل كقولك طلق نساءك فلانة
او فلانة او اعتق عبيدي فلانا او فلانا او بع فلانا او فلانا يثبت التخيير ولا يجوز
الجمع في هذه الصور لان هذه الاشياء كانت محظورة على المامور قبل الامر فيثبت الاباحة
بالامر والواو يتناول واحدا من الجملة فيقتصر عليه والثاني ان يثبت التخيير ويجوز الجمع بين
الكل كقولك جالس الحسن او ابن سيرين وخصال الكفارة وجزاء الصيد وصدقة الفطر
يجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت مباحة قبل الامر فبقيت على الاباحة بعده هذا
واعلم ان ما ذكره المصنف الفرق بينهما هو المشهور بينما بين الجمهور والفرق الاتي ذكره صاحب
التلويح وغيره لانه لا يساعده جواز الجمع في الكفارة ويرد عليه ان التخيير اوجب اتفاق
الجمع في الكفارة بمعنى انه ليس الكفارة الا احد الامور فاذا فعل في مقام الكفارة
الامور تكون الكفارة واحدا منها والباقي تصدق وقربة ولا ينفيه دليل ثم اقول الفرق
المشهور بينهما على تقدير اضافتهما الى الكلمة او وهذا مما تفردت به قوله ووجب بالامر

بالامر واحد كما في خصال الكفارة واعلم ان الواجب في كفارة اليمين الواجبة بقوله
فكفارته الاية وفي كفارة الحلق الواجبة بقوله ففدية من صيام الاية وفي جزاء الصيد
الواجب بقوله فجزاء مثل ما قتل الاية واحد والمكلف مخير ويتعين واحد فعلا ضمنا لا
قولا وقال بعض مشايخنا العراقيين وتحريرا الكل واجب على البدل فاذا فعل احدها
سقط باقيها ثم لو اتى بالكل كان الواجب واحدا عند الجمهور وهو ما كان اعلى قيمة ولو
ترك الكل يعاقب على واحد وهو ما كان ادنى قيمة لان الفرض يسقط بالادنى ثم اختلفوا
فيما بينهم فقال ابو الحسين البصري المراد بوجوب الجميع عدم جواز الاخلال بجميعها ولا يجب
الاتيان به والمكلف اختيار واحد وهو مذهب الفقهاء فكان الخلاف لفظيا وقال بعضهم
لو اتى بالجميع يثاب على كل واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا كان
الخلاف معنويا كذا في البيان وقال في الميزان هذا الخلاف فرع خلاف اخر وهو ان التكليف
مبني على حقيقة العلم عندهم لا على سبب العلم والواحد الغير المعين مجهول فلا يجوز
يجوز التكليف به وعندنا التكليف مبني على سبب العلم لا على حقيقته كما يبتنى على سبب
القدرة لا على حقيقتها وههنا طريق العلم قائم وهو الاختيار فلا يكون تكليف العاجز
متمكنا في ذلك بان ايجابا احد الاشياء غير عين اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم في واحد
غير عين او في واحد معين او في الكل على سبيل الجمع او البدل لا وجه الى الثاني والثالث
لانه خلاف الصيغة والاجماع كيف والتخيير بينهما ولا الى الاول لانه تكليف بما
هو غير معلوم والتكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع فتعين ويجب الكل على البدل
وهو طريق مشروع موافق للاصول فان فرض الكفاية يجب على الكل بطريق البدل
حتى لو قام به البعض سقط عن الباقين واستدل الجمهور بان الامر باحد الاشياء صحيح حتى
لو ترك الكل اثم ولم يجز ان يكون باحدها عينا ولا بالكل على سبيل الجمع لما ذكرنا ولا
بالكل على سبيل البدل لانه لو ترك الكل لاياثم الا اثم واحد ولو اتى يثاب بواحد
وذلك يخالف حد الواجب فتعين وجوب احدها غير معين عملا باو لانها توجب
واحدا لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع وايجاب واحد غير معين جائز عقلا و
شرعا فوجب القول به وليس هذا تكليف ما ليس في الوسع لقيام سبب حصول العلم به
وهو اختيار المكلف وشرع في الفعل وذلك كاف لصحة التكليف ولقائل ان
يقول لانم انه يثاب بواحد ويعاقب على ترك واحد على تقدير الاتيان بالكل والترك
فان عند بعضهم لو اتى بالجميع يثاب بكل واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل
واحد ويمكن ان يقال هذا غير صحيح لانه يلزم منه وجوب الجميع وهو خلاف الصيغة و
الاجماع قوله بمعنى حتى قيل الفرق بين ان يجعل بمعنى حتى وبين ان يجعل بمعنى الا ان

ان حتى يجئ بمعنى العطف دون الا ان وان في حتى يكون الثاني جزءً من الاول او عدده ولا
يشترط هذا في الا ان قوله اذا وقع بعدها مضارع • بيان موضع ذلك والظاهر ان
يقول اذا افسد العطف لاختلافهما في الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون
احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان كان محتملا للامتداد
كما في البيان قوله كقوله تعالى ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم • قال الفراء ان او
ههنا بمعنى حتى وقال عيسى بن ابان بمعنى الا ان ومعناه • ليس لك من الامر شئ الا في
عذابهم واستصلاحهم شئ حتى يقع توبتهم او تعذيبهم • وما عليك الا تبليغ الرسالة
والجهاد حتى يظهر الدين لان العطف لم يحسن لانه لابد اما ان يعطف على شئ او على السير
فيصير • عطف الفعل على الاسم • او المضارع على الماضي وهو ليس بحسن لاختلافهما
حدا وحكما فسقطت حقيقة او ووجب العمل بمجازه فاستعير لما يحتمله وهو الغاية
لان معنى او وبنا سب معنى الغاية لانه لما كان لاحد المذكورين كان احتمال الكل واحد منهما
متناهيا بتعيين صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه فاستعيرلها والكلام يحتمل ضرب
الغاية لانه للتخيير ونفي الامر فيحتمل الامتداد وكذا بينا سب معنى الاستثناء لما قلنا بجعل
او يتوب عليهم في معنى الغاية على معنى ليس لك من امرهم شئ الا ان يتوب عليهم فتقرع بجرائم
او يعذبهم فتشفي منهم قيل سبب نزول الاية ان النبي عم استأذن ان يدعو عليهم
فنهي عن ذلك وروي انه لما شج وجهه يوم احد سال اصحابه ان يلعنهم ويدعو
اهلاكهم فقال عم ما بعثني الله لعانا ولا طعانا ولكن بعثني داعيا ورحمة اللهم اهد
قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الاية وروي عن مسئول الهداية وفي الكشاف ان قوله او يتوب
عليهم عطف على ما قبله وهو يكبتهم وليس لك من الامر شئ معترض والمعنى ليس لك امرهم
فاما ان يهلكهم او ينزعهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر او
ليس لك من امرهم شئ انما انت عبد مبعوث لانذارهم ومجاهدتهم فلم لا يتعذر العمل
بحقيقة او لانك تقدر ان تعطف قوله او يتوب على ما قبله كما ذكره في الكشاف او تنصب
او يتوب باضمار ان ويجعل ان يتوب في حكم اسم معطوف بالواو على الامر اي ليس لك من امرهم
او من التوبة عليهم او من تعذيبهم قوله ونحو لازمنك او تعطيني حقي • قال القاضي الا ان
ان سيبويه يقدره بالا وغيره بالى والمعنيان يرجعان الى شئ واحد فان فسرته بالا فالمعنى
بعده محذوف وهو الظرف اي لالزمنك الا وقت ان تعطيني حقي فهو في محل النصب
على انه ظرف لما قبل او وعند من فسره بالى ما بعده بتاويل مصدر مجرور باو او اللام
بمعنى الى قوله ومنه • يعني ان كون او بمعنى حتى او بمعنى الى او بمعنى الا ان في قوله او نحو
فتعذرا قوله قال مالك • والحسن والنخعي وابن المسيب لما كان او في الانشاء للتخيير

• ثبت التخيير • للامام في العقوبات في حق كل قاطع كذا في المبسوط وذكر في شرح التاويلات
ان الامام مخير بين القتل والصلب والقطع • في كل نوع من انواع قطع الطريق • عندهم و
لكن لا يجوز له الاقتصار على النفي لان النفي لا يكون جزاء واو في قوله • او ينفوا من الارض •
بمعنى الواو والنفي حمل على القتل فكان معناه ويقتلوا من الارض بالقتل والصلب قالوا كلمة
او للتخيير وضعا فيجب العمل بها الى ان يقوم دليل المجاز ولكنا نقول الجزاء على حسب الجناية
قال الله وجزاء سيئة سيئة مثلها • فينبغي ان يقال عند غلظ الجناية يعاقب باغلظ الانواع
وعند ختمها باغلظ الانواع وباجماع الامة ان القاتل او آخذ المال لا يجازى بالنفي وهو
وان كان ظاهر الاية يقتضي التخيير بين الانواع في الكل فعلم ان الظاهر غير مراد ثم الجناية معلومة
بانواعها عادة من تخويف او اخذ مال او قتل واخذ مال وهذه تتفاوت في صفة الجناية
والمذكور اجزية متفاوتة في معنى التشديد فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان
تقسيم الاجزية على انواع الجناية نصا وهذا التقسيم ثابت باصل معلوم وهو ان الجملة
اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض كما يقال لمن يسأل عن حد ود الكبائر هي جلد
مائة او الثمانين او الرجم او القطع يفهم منه التقسيم لا التخيير فكذا هنا وذكر الشيخ
ابو منصور ان الاصل فيها ان كلمة او متى ذكرت بين الاجزية المختلفة الاسباب يراد بها
الترتيب والا فهي للتخيير كما في كفارة اليمين قوله على انه ورد في الحديث بيانه • يعني بيان
الحد المذكور • على هذا المثال • وهو التقسيم على احوال الجناية والمراد بالحديث ما روى
محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عم وادع ابا برزة
هلال بن عوية الاسلمي على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم
اصحاب الطريق فنزل جبريل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم
يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف وفي رواية عطية و
من اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي في هذا الحديث تنصيص على التفصيل دون
التخيير وانما وجب الحد على من قطع الطريق على اناس يريدون الاسلام مع ان بنفس الارادة
لا يثبت الاسلام ولا يخرج عن كونه حربيا والحد لا يجب على من قطع الطريق على حربي ولو
كان مستأمنا لان معنى قوله يريدون الاسلام يريدون احكام الاسلام فانهم اسلموا
وهاجروا لتعلم احكام الاسلام على انا نقول جاؤا على قصد الاسلام ومن جاء على قصد
الاسلام فدار الحرب ودخل دارنا فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب على من قطع الطريق
على اهل الذمة فان قيل الحديث لا يدل على اجماعة قطعوا الطريق بقتل البعض منهم واخذ
المال فان الصلب يدل على الكل بلا تفصيل قلنا الحد ذكر مطلقا في الحديث اذ لم يذكر فيه
اخذ المال وقتل منهم صلب فينصرف كل حد الى نوع من قطاع الطريق ولا يضيف كله الى اصحاب

بالباء موضعة مفتوحة والزاء معجمة موضع بين الروايات
الاربعة بالباء موضعة المضمونة والدال مهملة وعاصلنا
من نزوة ضبح عليه في البيان •

ابى برزه وكان اصحابه سببا لبيان الحكم فى كل نوع والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
قوله فالاحسن ان تذكر فى الحروف الجارة • اقول بل الاحسن ان تفرد بالذكر وتذكر بين حروف العطف وحروف الجر كما افردها فى الاسلام بباب على حدة واوردها بينهما رعاية للتناسب
قوله ومنها حروف الجر • سميت حروف الجر لانها تجر معنى فعل الى اسم نحو مررت بزيد اى عدى اسم الى اسم نحو مال لزيد وحروف الاضافة لان وضعها لافضاء معنى الافعال الى الاسماء كذا فى البيان قوله الباء للالصاق • قيل الالصاق معنى لا يفارق الباء فلذا اقتصر سيبويه عليه والالصاق اما حقيقى مثل امسك بزيد اذا قبضت على شئ من جسمه او ما يتشبثه من ثوب ونحوه او مجازى مثل مررت بزيد اى الصقت مرورى بمكان يقرب من زيد لان مرورك الذى هو صفة قائمة بك غير متصل بزيد وزعم الاخفش ان المعنى فيه مررت على زيد بدليل قولك وانكم لتمرون عليهم مصبحين وفيه بحث لان كلا من الالصاق والاستعلاء انما يكون حقيقيا اذا كان مفضيا الى نفس المجرور كامسك بزيد وصعدت على السطح فاذا افضى الى ما يلابسه فمجاز فاذا استوى التقديران فى المجازية فالاكثر استعمالا اولى بالترجيح ومررت عليه وان جاء لكن مررت به اكثر فكان اولى بتقديره اصلا وبهذا التقرير تبين فساد ما قيل الباء فى مررت بزيد صلة فيكون لتكميل متعلقه قوله لانه استثناء مفرغ •
فيجاز ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له فى جنسه وصفته فيكون معناه لا تخرج خروجا الا خروجا باذنى والنكرة فى سياق النفى تعم فاذا الخارج منها بعض ما بنى ما عداه على حكم النفى فيكون هذا من قبيل لا آكل الا لا لان الحذوف فى حكم المذكور لا من قبيل لا آكل لان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه فظهر ان ما ذكر فى الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة فى موضع النفى فيعم ليس كما ينبغى كذا فى التلويح وهذا مخالف لما ذكر فى بحث الاقتضاء منه ردا على من قال ان المصدر فى لا آكل ليس بعام اذ لا دلالة فى الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يفيد التخصيص بخلاف المصدر فى نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا حيث قال وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد تقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على ما هية واحدة ولذا صح جوابا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر فى الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدى حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة فى موضع النفى فيعم فيقبل التخصيص كذا قال الحصر فى خواشيه وقد يقال كلام صاحب الكشف فى مسئلة التعدى فى باب ما يترك به الحقيقة يوافق ما ذكر ههنا لكنه ذكر فى موضع اخر ان المصدر اذا لم يكن مذكورا صريحا لا يصح فيه نية التخصيص لانه لا عموم له حتى قال فى مسئلة ان اغتسلت ان نية التخصيص لا تصح لان المصدر فيه

مذكور فلا يقوم مقام الاسم وقال ايضا لا يقال انه مذكور معنى وان لم يذكر صريحا لانه مذكور فى حق صحة الفعل لا فى اقامته مقام الاسم فصار فى حق اقامته مقام الاسم كانه غير ثابت وبالجملة كلام صاحب الكشف فى غاية الاضطراب كما يخفى على اولى الالباب قوله لا الا ان آذن لك • يعنى ان قال لا تخرج الا ان آذن لك لا يبر بكل خروج باذن له الا باذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قوله اذ لا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء • حاصل الاستدلال انه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج • فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقى وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة • فيكون معناه لا تخرج الى ان آذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن فاذا وجد مرة ارتفع المنع • وفى اشارة الى ان الا ههنا بمنزلة الى وقال الامام فخر الاسلام فى جامعه الا ههنا بمنزلة حتى يعنى لو اذن فى الخروج ثم نهى عنه ثم خرج بغير اذنه لا يحنث وقال القراء يحنث لانه بمنزلة قوله الا باذنى والاصح ما قلنا بقوله لا تدخلوا بيوت النبى الا ان يؤذن لكم وكان تكرار الاذن شرطا وبتركه ان مع الفعل مصدر والاتصال له بما تقدم الا بصلة فوجب تقدير الصلة وهى الباء ويكون الكلام محمولا على الحقيقة وهو اولى من المجاز لا محالة وقد يجاب بانه وان كان فيه تحقيق الاستثناء لكن فى اضمار كثير والاضمار والمجاز وان تساويا على ما قيل لكنه فيه تقوية الاضمار وهو اضمار الباء واضمار المستثنى هو الخروج وفيما قلنا مجاز واحد فيترجح عليه وقد يجاب ايضا بان تقدير الجار قليل فعارض المجاز وقوله الا ان يؤذن لكم لم يكن التكرار من لفظه الا ان يؤذن حتى لو كان بلفظه حتى كان الحكم كذلك بل التكرار عرف من قوله اذا لم يكن كان يؤذى النبى لان الله علل الدخول بغير الاذن فالاجتناب عن الاذى يتوقف على طلب الاذن فى كل دخول وايضا من مقتضى العقل ان لا يدخل بيوت النبى عم من غير اذنه لعظم شانه عم وكمال سلطانه • وفيه بحث وهو ان حذف حرف الجر من ان واكثر وقياس مطرد على ما صرح به فالحكم بقلته ليس بسديد ثم لقائل ان يقول جعل الا بمعنى الغاية مجاز والاستثناء المنقطع مجاز فالمرجح بترجيح احد المجازين على الاخر وعكن ان يقال جعله بمعنى الغاية مجازا اقرب الى الحقيقة قوله فان قيل • اراد على جعل الاستثناء مجازا عن الغاية ذكره صاحب التنقيح حيث يمكن تقريره على وجه احر وهو ان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر • والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول اتيتك خفوق النجم اى وقت خفوقه فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذنى فيجب لكل خروج اذن • وفيه نظر فان جهين الاول ان الفعل لا يدل على الوقت اذ فيقدر مستثنى منه

ولا اتصال له

اى فى قوله فيكون معناه لا تخرج الى ان آذن لك

قال صاحب التلويح

ولو جعل الدليل هو المستثنى لم يخل عن تعسف لانه يحتاج الى تاويل الفعل بالمصدر
ثم بالحين والثانى ان قوله الا وقت اذنى ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الا
حزوجا لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل بقوله الا وقت اذنى قولنا الا وقتا اذنت
لك فيه لاندفع ويمكن ان يدفع الثانى بانهم حوا بان المفرد اذا اضيف الى المعرفة يفيد
العموم وههنا كذلك ثم اجاب عنه بانه على هذا التقدير يحث • اى خروج مرة اخرى بلا
اذن • وعلى التقدير الاول لا يحث • فلا يحث بالشك • ورد بان عدم الحث لكونه مجتهدا
فيه ليس يقينيا حتى لا يزول بالشك ولئن سلم فالترجيح للحرم واجيب عنه بان هذا
انما يكون فى تعارض الادلة اما اذا وقع ذلك بين الاجتهادين بان ادى احدهما الى اباحة
شئ والاخر الى حظره كما هنا تعارضا وتساقطا ويرجع الى الاصل الذى هو الاباحة
• واعترض عليه صاحب التلويح • بان هناك وجها ثالثا يقتضى وجود الاذن لكل
خروج وهو ان يكون على حذف الباء اى الا بان اذن فيصير بمنزلة الا باذنى وحذف
حرف الجر مع ان واتى شايع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن
المعارض • اجيب عنه بان التقدير خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة ولا ضرورة
ههنا وعورض بان المصير الى المجاز فى كلمة الا مع امكان الحقيقة خلاف الاصل ايضا
لا يقال هذا الوجه معارض بان يقال عدم تقدير الباء يوجب الشك وعدم الحث كما
قرره صاحب التنقيح وتقدير الباء يوجب الحث على تقدير الخروج مرة بعد اخرى بغير
الاذن فيثبت الشك فلا يحث بالشك لانا نقول فى هذا الوجه حمل الكلام على الحقيقة
وفى الوجهين السابقين على المجاز ولا يخفى ان حمل الكلام على الحقيقة اولى من حمله
على المجاز فلا معارض وايضا قوله عدم تقدير الباء يوجب الشك وعدم الحث ليس
بسديد لانه كما يوجب عدم الحث يوجب الحث ايضا على ذلك التقدير ثم قال صاحب
التلويح واشار فى المبسوط الى الجواب • بان قولنا الا خروجا باذنى كلام مستقيم بخلاف
قولنا الا خروجا ان اذن لك فانه محتمل لا يعرف له استعمال • قيل معناه ان مثل هذا التركيب
لا يسمع لان فيه فساد زجة المعنى وفيه تامل وحاصل كلامه ان قولنا الا خروجا
ان آذن لك ليس بمنزلة قولنا الا خروجا باذنى لانه محتمل لا يعرف له استعمال فلا يقتضى
وجود الاذن لكل خروج كما يقتضى قولنا الا خروجا باذنى ولما ورد ان الاذن واجب
دخول فى قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبى الا ان يؤذن لكم دفعه بانه مستفاد من القرينة العقلية
واللفظية وهى قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذى النبى لانه قوله الا ان يؤذن لكم ويرد عليه ان
اختلال قولنا الا خروجا ان اذن لك ولو سلم فانما • هو فى ترك بعض المقدرات وهو
ذكر بعضها وهو خروجا حتى انا قدره هكذا لا تخرج الا خروجا ملصقا باذن

• اى اجاب صاحب التنقيح عن ذلك بما يراد •

• اى صاحب التلويح •

• قوله لا يقال اه هذا السؤال مما اورده بعض معاصرى صاحب التلويح وقد حال النزاع بينى وبينه فى مسالة الزنا •

• اى صاحب التلويح •

• لك لا يبقى اختلال اصلا فالصواب • فى الجواب عن اعتراض صاحب التلويح • ان يقال • انه ترجيح
بكثرة الادلة ولا اعرفها • بل بقوتها • على ما صرحوا به الا يرى انه • لو كان فى جانب اية وفى
اخرى ان او فى جانب حديث وفى اخر حديثان لا يترك الاية الواحدة ولا الحديث الواحد ولا
يقال تعارضت الايتان فتبقيت الاية اخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال فى الحديث • و
بالجملة قوله لا تخرج الا ان اذن لك ان كان معناه لا تخرج الى ان اذن لك لا يوجب كل خروج اذنا
وان كان معناه لا تخرج وقتا الا وقت اذنى كما لصاحب التنقيح او لا تخرج الا باذن لك حتى يصير
بمنزلة الا باذنى كما قال صاحب التلويح يقتضى لكل خروج اذنا ولا يخفى ان حمل الاعلى
الغاية ههنا اقرب وارجح هذا غاية تحقيق الكلام فى هذا المقام قوله وقيل انها راجعة
الى الالصاق • قال فى البيان الالصاق يقتضى طرفين ملصقا وملصقا به فاذا دخل عليه
الباء فهو الملصق به والطرف الاخر هو الملصق فى قولك كتبت بالقلم الكتابة ملصقة و
القلم ملصق به ومعنا • الصقت الكتابة بالقلم • ولما كان الحق فى الالصاق اتصال الفعل
بالاسم لا عكسه كان الملصق اصلا والملصق به تبعا بمنزلة الالة للشئ قوله فتدخل • يعنى
الباء • الوسائل اذ بها تستعان على المقاصد كالاثمان • فان الثمن ليس بحق فى البيع بمنزلة
الة البيع الا يرى ان الغرض فى البيع • هو الانتفاع بالمملوك • وهو يحصل • بالبيع • لا بالثمن
• لانه فى الغالب من النقود • وهى ليست بمنتفع فى ذاتها بل وسيلة الى الحق كالالة للشئ و
لذا يجوز البيع وان لم يملك الثمن ولا يجوز بيع ما ليس عنده قوله والكر عشر • بدلا ان الباء
ووجب • فى الذمة حالا • كما اذا اسلم الدراهم او الدنانير لان المكيل او الموزون يجب
فى الذمة فيصح التصرف فيهما قبل القبض بالاستدلال كما فى الاثمان قوله وكرا بهذا السلم
يعنى ان ادخل الباء فى العبد اشار واضاف العقد الى الكر الموصوف صار سلما ويصير
• العبد راس المال • بدلا ان الباء لان راس المال فى السلم هو الثمن ويصير الكر مبيعا
لا ضافة العقد فيعتبر فيه شرائط السلم ولا يجوز الاستدلال به قبل القبض فصار الكر
تبعا قوله واذا دخلت الباء المحل • قال الشافعى الباء فى قولك امسحوا برؤسكم للتبعيض
لما ذكره صاحب الحصول ان الباء اذا دخلت على فعل متعد بنفسه كقولك امسحوا برؤسكم
يكون للتبعيض لانا نعلم الفرق ضرورة بين قولنا مسحت المنديل بيدى ومسحت بالمنديل
يدى فى افادة الاول الشمول والثانى التبعيض ثم يلزم مسح بعض الراس وهو ادنى
ما يتناوله البعض فصار تقدير الواجب ثلاثة اصابع او ربع الراس زيادة على
البعض بخبر الواحد او بالراى وذا لا يجوز ولا معنى لقول من يقول مطلق مسح البعض
مراد لان ذلك يحصل بغسل الوجه ولا يتادى به الفرض بالاتفاق فعلم ان المراد
عن مقدر وذلك بمجمل فكان فعل النبى عم بيانا لاعدم الجواز ههنا لفوات الترتيب

الواجب عند الشافعي لانعدام حصول مسح البعض فانه لو استوعب راسه بالمسح
بعد غسل الوجه قبل اليدين لا يعتد به لفوات الترتيب فكذا ههنا وقال مالك الباء
صلة لان المسح فعل متعد فزيدت الباء فيه لتاكيد التعدية كما في قولك تنبت بالدهن و
قوله ولا تلقوا بايديكم الخ يلزم مسح الكل كما لو قيل وامسحوا رؤسكم ولكنا نقول القول
بالتبعيض كلام بلا دليل لانه لم يثبت في اللغة انها للتبعيض بل الموضوع للتبعيض من
فلو كان الباء لتكررت الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق
على ما قيل لكان مشتركا والاصل عدمه والقول بالصلة يؤدي الى الغاء الحقيقة من غير ضرورة فيحمل
الباء على الحقيقة في هذه الاية وهي الالصاق لكن التبعيض فيها يثبت بطريق الحزا بالباء
وذلك لان المسح لا بد له من آلة ومحل فاذا دخلت الباء في الآلة كان الفعل متعديا الى المحل
ويصير المحل مفعولا به فيتناول جميع المحل كقولك مسحت الحائط بيدي لانه اضيف الى
جملته وان دخلت في المحل يتعدى الفعل متعديا الى الآلة وهذا لا يقتضي الاستيعاب وانما يقتضي
الصاق الفعل بالمحل كله او بعضه كما في قولك مسحت يدي بالحائط واذا تقرر هذا ظهر
تقدير الاية وامسحوا ايديكم برؤسكم فلا يقتضي هذا الكلام استيعاب الراس بالمسح كما
ظنه مالك لان المسح مضاف الى اليد دون الراس ولكن يقتضي وضع التمسح على الراس و
ذلك لا يستوعب الكل عادة لان اليد لا تستوعب الراس عادة فصار المراد به اكثر اليد و
الاصل في اليد الاصابع فانما بين الاصابع وظهر الكف لا يستعملان في المسح عادة فيكتفي فيه
بالاكثر الذي لحكم الكل وهو ثلثة اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بالباء
كما زعم الشافعي وهذا طريق فخر الاسلام في اصوله واليه اشار شمس الائمة وقال بعض مشايخنا
ان الباء في قولك وامسحوا برؤسكم دخل في المحل فيتعدى الفعل الى الآلة وهي اليد كانه قيل
وامسحوا ايديكم برؤسكم والاصل ان الجمع متى قوبل بجمع يقتضي انقسام الاحاد على الاحاد
فيصير كانه قال ليمسح كل واحد منكم براسه يده فاذا وضعها على الراس جاز لانه وجد المسح
ولو مسح بثلاثة اصابع جاز لانها اكثر الآلة فيقوم مقام الكل فيجوز التبعيض بهذا الوجه
لا بالباء وذكر بعضهم ان الباء متى دخلت على المحل كان الحق الصاق الفعل بالمحل لا الصاق المحل
بالفعل لان الفعل معدوم فيراعى في المحل بقدر ما يتصور هذا الحق لان يكون مقصودا بنفسه
والحق يحصل بالبعض فيكون البعض مرادا بهذا الوجه لان يكون البعض مرادا من الجملة ثم
ان المشايخ اختلفوا في تقدير فرض المسح طريقين احدهما ما ذكرنا والثاني ان مطلق البعض لما
يكن مرادا لان المفروض في عامة الاعضاء بعض مقدر فينبغي ان يكون كذلك ههنا وهذا
لو زاد على المقدار الذي قدره لا يكون فرضا بالاجماع ولو كان الداخل تحت الامر بعضا
لوقع الزائد فرضا كالزائد على ثلاث آيات في فرض القراءة صار البعض مجملا يعرف بحد

بحديث المغيرة وهو يجاب بقدر بالربع الا ترى في اثبات الاجمال بهذا الطريق نوع ضعف
فان الخصم لا يسلم الاجمال في الاية بل قال مطلق البعض ثابت بالنص وهو معلوم فلذا اختار
فخر الاسلام وغيره كصاحب المنار وغيره الطريق الاول لانه اسلم قوله فبالحديث
المشهور • ومثله يزاد على الكتاب فجعل الباء زائدة وفيه بحث لان هذا الحديث لا يقتضي
الاستيعاب بل ضربتين ضربة للوجه وضربة للذراعين فلا تجعل الباء زائدة لانه خلاف
الاصل واجيب عنه • بان الوجه اسم للكل • لا للبعض فيفهم منه الاستيعاب ظاهرا
للتبعيض وفيه ضعف لان الضرب على الوجه ضرب على بعضه عادة وجاء اسم الوجه
واراد بعضه في الاحاديث كثيرا فيفهم من الضرب على الوجه الضرب على بعضه عادة
وشرعا الا ان يقال المراد بالضرب على الوجه المسح ومسح الوجه يقتضي الاستيعاب وفيه
تامل قوله ولانه خلف عن المستوعب • قال في التلويح كونه خلفا عن المستوعب في
خلفا عن الاصل وكل تنصيف يدل على بقاء الباقي على ما كان يعني الكتاب يدل على اشتراط
الاستيعاب لان التيمم شرع خلفا عن الوضوء واقيم المسح في العضوين مقام الغسل في
الاعضاء الاربعة فنصف الخلف تخفيفا وكل تنصيف يدل على بقاء الباقي على ما كان
كصلوة المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد • وكم ذا على الحر عشرة فصار الحر على خمسة
وابراؤه عنها يجب الباقي بصفة الاصل والزيادة قال في البيان في كون هذا المعنى دلالة النص
نظر لان شرط الدلالة ان يفهم كل من كان من اهل اللغة ولا يشترط فيه الاجتهاد وهذا
معنى فقهي لا يفهم كل عالم باللسان بل يستخرجه الفقهاء بالقياس على اصول الشرع فكيف
يسمى دلالة ولذا عدل المصنف عنه ويمكن ان يجاب بانا لا نم ان اللغوي لا يفهم من التنصيف
ابقاء الباقي على ما كان فان اهل اللسان كلهم يتعارفونه ولئن سلم فان هذا حقائق شرعية
لا مدخل لمن لا يعرف الاصطلاح فيها لان الشرط انما يكون ممن يعرف الوضع قوله دين لا
وديعة • لان الاستحلاف فيه • الا اذا اوصى به • الوديعة فيقول لفلان علي الف ووديعة
الخ لا يثبت الدين لان على يحتمل معنى الوديعة فرجحنا انفيها وجوب الحفظ فيحمل عليه لهذه الدلالة
قوله فكيف يكون للشرط • قال في التلويح كونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها
في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط قوله لان الشرط لتوقف يعقبه • اعلم
ان ما ثبت بطريق المقابلة يثبت مقارنا للمقابل كالاخ مع الاخ والجار مع الجار اذ يستحيل
ان يكون الشيء مقابلا لشيء قبل مقابلة ذلك اياه وثبوت العوض مع المعوض في هذا الباب
وما ثبت بطريق المعاقبة يكون متاخرا عن مصاحبه كالمشروط مع الشرط لان المشروط
توقف على الشرط فلا بد من وجوده اولا ثم يعقبه المشروط قوله معاوضة من جانبه
لانه في جانب الزوج يمين كما صرح به الامام فخر الاسلام ولهذا لو ابتدا الزوج فقال

وهذا جواب مطلق يفيد في كثير من نسخ واضح الدلالة

طلقتك ثلثا على الف لا يمكنه الرجوع قبل قبولها ولا يقتصر على مجلس الزوج كما اشير اليه
في البيان قوله في قول المراة لزوجها يعني لو قالت للزوج طلقني ثلثا على الف فطلقها
واحدة لم يجب شيء عند الجمع وكان الطلاق رجعيا وعندهما يحمل على الباء فيجب عليها ثلث
الالف وكان الطلاق بائنا كما في قولها بالف لان الطلاق على مال معاوضته من
جانبها ولهذا كان لها ان ترجع قبل كلام الزوج ويجب المال عليها عوضا عنه وكلمة
على تحتمل معنى الباء وقد صدرت من جانبها فتحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق في
ذلك ودلالة الحال عليه فصار كقوله احمل هذا الشيء على درهم فانها تحمل على الباء بالاتفاق
وكما لو قالت طلقني وضرتي على الف فطلقها لزمها ما يخصها من الالف كما لو قالت بالف
وقال ابو يوسف على اللزوم وليس بين الواقع وبين ما لزم المراة مقابلة لتعقد معاوضة بل
بينهما معاقبة لان الطلاق يقع اولا ثم يجب المال والعاقب معنى الشرط والجزاء فصار
هذا بمنزلة حقيقتها وقد امكن العمل بمعنى الشرط ههنا لان الطلاق قبل التعليق بالشرط
فيصير هذا منها طلبا لتعليق الثلاث بالمال فاذا خالف لم يجب وبالجملة انها في الشرط بمنزلة
الحقيقة المستعملة وكونها بمعنى الباء مجاز متعارف والحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف
عنده وعندهما العكس اولى لكن ما قاله ابو يوسف ادق وارجح فحملها على الشرط اولى من الحقيقة
قوله حتى يتبث كل جزء اعلم ان اجزاء العوض تتوزع على اجزاء المعوض بالاتفاق لان
ثبوتها بطريق المقابلة فيقابل كل جزء من العوض جزء من المعوض واجزاء الشرط لا تتوزع
على اجزاء المشروط بالاتفاق ايضا لان ثبوتها بطريق المعاقبة فلو ثبت الانقسام لزم تقدم
جزء من المشروط على الشرط فانه لو قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق
ثنتين تعلقتا بدخولهما فلو ثبت الانقسام يقع تطليقة بدخول احديهما ودخولهما
شرط واحد فيكون بعض المشروط مقدما على الشرط وذا لا يجوز كذا في البيان قوله ومن
لابتداء الغاية ذكر النحاة انها لابتداء الغاية كقولك سرت من الكوفة وقد تكون للتبعيض
كقولك اخذت من الدراهم وللتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقد يكون مزيدة
كقولك ما جاءني من احد وقال المحققون منهم الكل راجع الى ابتداء الغاية فاني في قولك اخذت
من الدراهم بيان ان الدراهم موضع ابتداء اخذك كما في سرت من الكوفة الا انها افادت التبعيض
في الدراهم لانه ممكن ولم تفد في سرت من الكوفة لانك لما فارقتها فقد فارقت جميع اجزائها
ولا يلزم ان تكون خارجا عنها وغير خارج وكذا في قولنا من الاوثان لانه جعل مبدأ الاجتناب
الاوثان وكذا في قولك ما جاءني من احد معناه من واحد هذا الجنس الى اقصاه وهذا ما
ابو العباس معناها ابتداء الغاية فقط قوله المراد بالغاية ههنا وفي قولهم الى
الغاية هو المسافة وقيل الاضافة بيانية اي لابتداء او انتهاء هي الغاية وقيل

اي حقيقة على
اي معنى الشرط
اي كلمة على

لا احسن ان المراد بالغاية النهاية اي لابتداء لنهاية ولا يستعمل في الابتداء لانهاية له
كالامور الابدية ولما تفسير الغاية بمعنى المسافة فيجوز ان يكون استعمالها في الزمان مجازا الا
ان يراد المسافة الحقيقية او التنزيلية قوله وتستعمل للتبعيض ذكر في الجامع ان عينها
ليست للتبعيض ولكنها للانتزاع وابتداء الغاية فصارت للتبعيض وهو المختار الا ان
بعض الفقهاء لما وجدوها اكثر استعمالا في التبعيض جعلوها اصالة فيه والبطال فخر الاسلام
حيث قال هو اصلها ومعناها الذي وضعت له وقيل انها للتبعيض وابتداء الغاية جميعا عند
الفقهاء والكل حقيقة في موضعها كذا في البيان قوله والبيان قال الزيلعي في كل موضع تم
الكلام بنفسه لكنه اشتمل على ضرب ابهام فهي للبيان كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان والا
فهي للتبعيض قوله وتستعمل صلة ذكر في مغني اللبيب اني نحو عشرين معنى منها المجاوزة
التي هي معنى عن واختلف في نحو قولهم زيد افضل من عمر وفذهب سيبويه الى انها لابتداء الارتفاع
في نحو افضل منه وابتداء الانحطاط في ضده وزعم ابن مالك انها للمجاوزة كانه قيل
جاوز زيد عمرا في الفضل قال وهذا اولى مما ذكره سيبويه اذ لا يقع بعدها الى ورد بانه لو كان
للمجاوزة لصح في موضعها عن وما ذكره ليس بوارد اذ لا يلزم بكل مبتدا منتهى قوله وحتى للغاية
اعلم ان حتى تستعمل على اربعة اوجه احدها الجارة كالى نحو سرت حتى ادخلها والثاني بمعنى
لام كي نحو اسلم حتى تدخل الجنة والثالث حرف ابتداء نحو حزم الناس حتى حزب هند
والرابع عاطفة كالواو لمطلق الجمع ويعطف بها المفردات بشرط ان يكون المعطوف من
جنس المعطوف اليه وزاجزاءه نحو قدم الحجاج حتى المشاة فلو قيل قدم الحجاج حتى الغزاة لا
يجوز لان الحجاج لا تتناول الغزاة قال جلال الدين البناني ومن شرط العاطفة ان يدخل
ما بعدها في حكم ما قبلها واما في سائر اقسامها فلا يلزم دخول ما بعدها في حكم ما قبلها
كالى ولكن الغالب الدخول فيها حتى ومن ههنا يعلم ان الاطلاق في ان ما بعدها يدخل في حكم
قبلها ليس بصحيح ثم ان معنى الغاية حقيقة هذا الحرف ليكون موضوعا لهذا المعنى يخص ذلك
الحرف بذلك المعنى فيلتقي الترادف والى للغاية ايضا ولا يلزم الترادف لثبوت الفرق
بينهما وذلك لان الغاية في حتى يجب ان يكون موضعه شيئا ينتهي به المذكور او عنده كالراس
للسمكة والصباح للبارحة ولا يشترط ذلك في الى ومن ذلك لا يدخل حتى في مضمر فلا
يقال حتاه بخلاف الى فانه يدخل في المضمر والمظهر جميعا وفي بيان الحقايق ان الى لانتهاء الغاية
في مقابلة من في لابتداء الغاية تقول خرجت من البصرة الى الكوفة ولا يجوز ان يستعمل
حتى في مقابلة من فلا يقال خرجت من البصرة حتى الكوفة لان الى اصل في الغاية ولا يخرج
عنها وحتى ضعيف فيها فانه يخرج الى غيرها من المعاني قوله اما عند الاطلاق فالاكثر
ان ما بعدها داخل فيما قبلها نص عليه الامام عبد القاهر في المقتصد وتابعه في ذلك

لا يستقيم ذلك عنه لا مجازا نعم عليه في ذلك

جار لشد العلامة الا آن هذا لا يستقيم على الاطلاق بل يقول ان كان المذكور بعد حتى بعضا
للمذكور قبلها يدخل تحت ما ضربت له الغاية والا فلا وعلى هذا نص المبرد في المقتضب
ابن الوراق في الفصول والفراء في المعاني وهكذا ذكر السيرافي وفي قولنا حتى مطلع الفجر
ان وقف على لم يدخل مطلع الفجر تحت حكم الليلة وكذا ان لم يوقف لان سلام الملئكة تنتهي
عند طلوع الفجر على ما روى في حديث ابن عباس ان جبريل عم ينزل ليلة القدر في
كبكبة من الملئكة معه لواء اخضر يركزه فوق الكعبة ثم تتفرق الملئكة في الناس حتى يسلموا
حتى كل قائم وقاعد وذاكر وراكع وساجد الى ان يطلع الفجر كذا في البيان قوله وقد تكون
عاطفة • المناسبة بين العطف والغاية التعاقب والاتصال فان المعطوف يتصل
بالمعطوف عليه ويذكر بعده فكذا الغاية تتصل بالمغيا وتترتب عليه قال عبد القاهر حتى
اذا كانت عاطفة كانت مجراها مجرى الجارة في تضمن معنى الغاية وانما تتغير بالعطف
لحكم وتكون لتعظيم مخومات الناس حتى الانبياء وتحقير نحو قدم الحجاج حتى المشاة لكنها
مخالفة لسائر العطف فانها بقولها يجاز يكون مجانسا لما قبلها فلا يقول ضربت القوم حتى
حمارا كما تقول ضربت القوم وحمارا لانها للغاية والغاية طرف الشئ وغيره وعلى هذا
قالوا لو قال ما عتقت غلماني حتى فلانة لم تعتق فلانة لان الامة ليست من جنس الغلام ولو
قال لاحدث سلما حتى مبارك لم يعتق مبارك لانه ليس بجزء لسالم فخلاف ما لو قال الى مبارك
مكان حتى فيعتقان لامكان حمل الى على معنى مع قال الله تعالى لا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اى مع
اموالكم كذا في بيان حقايق الحروف قوله ويجب ايضا انقضاء الحكم شيئا فشيئا • وهذا
معنى ما قال صاحب المفتاح ولا بد في حتى من التدريج واستشهد على التدريج بقولك
وكنت فتى من جند ابليس فارتقى • بي الحال حتى صار ابليس من جندي • ولو عاش حتى مات
احدث بعده • دقايق شر ليس يحدثها بعدي • لظهوره فيه فان التابع لا يغلب متبوعا
لمتبوعه الا بتدريج والا شعار بلزوم التدريج وان كانت لعطف الجمل فان حتى العاطفة
اصلها الجارة التي يعتبر فيها التدريج فيعتبر في العاطفة ايضا سواء كانت في المفردات
او الجمل قوله لكن بلا اعتبار • يعني ان الترتيب على هذا الوجه معتبر بحسب الدهن دون
الخارج اذ ربما يتعلق • الحكم بالمعطوف • قبل تعلقه بالمعطوف عليه • كما في قولك مات كل
لي حتى دم او • في اثنائه • كما في قولك مات الناس حتى الانبياء قوله فقد دخل على مبتدأ
مذكور الخبر او مقدره • يعني مقدره قال في الاسلام وقد تدخل على جملة مبتدأة
مثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجمل وهي غاية مع ذلك فان كان خبر المبتدأ مذكورا
فهو جزء ولا فيجب اثباته من جنس ما قبله تقول ضربت القوم حتى زيد غضبان فهذه جملة
مبتدأة هي غاية يعني انها ليست للعطف بل يستانف ما بعدها • وهذا جاز ادخال •

واو • العطف عليها كما في قول امرئ القيس وحتى الجياد ما يقدن بارسان • فالجياد مبتدأ
وما بعده خبره والواو داخلة عليها لانها ليست للعطف ولا لمجرد دخول حرف العطف
عليها فقوله وحتى الجياد بمنزلة قوله واراد بقوله على مثال واو العطف انها في
هذا الموضع للابتداء لا للعطف ولهذا سموها واو الاستيناف والابتداء وقولنا هي غاية اي
غاية للضرب لا لمعناه ضربت القوم حتى صار زيد غضبان قوله واذا دخلت الافعال
فللغاية • يعني اذا دخلت على الافعال تجعل غاية بمعنى الى من غير ان تكون جملة مبتدأة كقولك
سرت حتى ادخلها او غاية هي جملة مبتدأة كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند وذلك
لانها في الاصل للغاية فوجب العمل بها ما امكن وانما جاز دخولها على الفعل اذا كان بمعنى الى مع
ان الى لا تدخل على الفعل لانها حرف جر لكون ان مقدرة في ذلك الفعل فان مع الفعل في حكم الاسم
فتكون داخلة على الاسم تقديرا وعلامة الغاية ان يحتمل • الصدق الامتداد • بان صلح فيه ضربت
وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء فان لم يوجد احدهما بين لا يمكن جعلها للغاية فنظير
ما لم يكن الصدق قابلا للامتداد قولك عبدي حر ان لم تخبر فلانا بما صنعت حتى يضربك
فلا يجعل حتى ههنا للغاية فان الاخبار مما لا يمتد فتجعل بمعنى لام كي فاذا اخبره ولم
يضربه برئ في يمينه ونظير ما لم يكن الاخر صالحا للانتهاء قولك عبدي حر ان لم اضربك حتى
تضربني فضربه ولم يضربه المضروب برئ ايضا لان الضرب وان كان فعلا ممتدا لكن الضرب من
المضروب لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الضرب فيحمل على الجزاء قوله والا
فبمعنى كي • وقال في الاسلام فان لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كي يعني ان لم يستقم ان
تجعل غاية لفوات المعنيين او احدهما تحمل على المجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين المجازاة
والغاية لان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عادة كما ينتهي بوجود الغاية وهذا
ان صلح الصدر للسببية • واعلم ان حتى التي للمجازاة في الافعال نظير حتى العاطفة في
الاسماء فرجحت ان معنى الغاية باق فيها ووجه قوله ذهب في الاسلام الى انه غير موجود
حيث قال وهذه الاستعارة لا يوجد لها ذكر في كلام العرب ولا ذكرها احد من ائمة اللغة و
النحو فيما اعلم لكنها استعارة بديعة اقترحها اصحابنا على قياس استعارات العرب لان بين
الغاية والعطف مناسبة فرجحت توصل الغاية بالجملة كالمعطوف وقد استعملت بمعنى العطف
مع قيام الغاية بلا خلاف فاستقام ان يستعار للعطف المحض اذا تعذرت حقيقته
هذا على امثال استعارات اصحابنا في غير هذا الباب وينبغي ان يجوز على هذا جاءني زيد حتى عمرو
هذا غير مسموع من العرب واذا استعير للعطف استعير لمعنى الفاء دون الواو اذ لان الغاية يجانس
تعقيبا يعني استعارة حتى للعطف المحض من غير اعتبار الغاية فيه بوجه استعارة لم توجد
كلامهم فانهم لا يقولون رايت زيدا حتى عمرا كما يقولون رايت زيدا فعمرا فكان ينبغي

وهو انها سمي الثاني في الاول كالواو •

فان صار جملة عطف بحتى على ما قبلها في الغاية والشرارة وان صار متبوعا بقي معنى الغاية •

ان لا يجوز لانها من باب اللغز لكن اقترحها محمد بن الحسن اى استخرجها بقريحته على طريق
استعارة تهم مع ان قوله مستغن عن الدليل فان ائمة اللغة كابى عبيدة وغيره يجتمعون بقولهم على
ان فى افراد الاستعارة لا يشترط السماع بل يشترط معنى مناسب الصالح للاستعارة
وماذكرنا من استعارة حتى للعطف المحض على مثال استعارات اصحابنا فى غير باب حتى مثل
استعارتهم البيع والهبة للنكاح والعتاق للطلاق ونحو ذلك وقوله واذا استعير للعطف
استعير لمعنى الفاء دون الواو لان الغاية تجانس التعقيب يعنى اذا استعير حتى للعطف
استعير لمعنى الفاء لانها توجب التعقيب مثل الفاء او ثم وهذا ما اورد صاحب الكشف بان
مرادها حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر فى الزيادات • دون الواو
لان التعقيب اشد مناسبة للغاية من مطلق الجمع والامام العتابى جعله بمعنى الواو فقال لان
تعذر الحمل على الجزاء يحمل على العطف فى قوله ان لم آتك اليوم حتى اتغدى عندك تقديره ان
لم آتك اليوم واتغدى عندك قوله والا فلا • يعنى وان لم يات اوانى ولم يتغد اوانى و
تغدى متراخيا حنث والمذكور فى نسخ الزيادات وشرحها ان الحكم كذلك • ان نوى الفور
والاتصال قوله لان الترتيب انسب بالغاية • ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعنى التعقيب
فى غير تراخ انسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا قوله لان الضرب •
المحلوف عليه • يحتمل الامتداد • بطريق التكرار لانه عرض لا يبقى فلا يتصور امتداده الا بطريق
التكرار اعنى • بتجدد الامثال • اذ لا امتداد للفعل ماحقيقة • وصياح المضروب يصلح منتهى
طول ترك الضرب قبل الصياح عتق عبده • فى الحال فان قيل شرط البر متصور فى الزمان الثانى
فلما ذا يحنث فى الحال قلنا اليمين تقع على الوهلة الاولى الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهته
فى الحال وهذا الذى ذكرنا اذا لم يغلب على الحقيقة عرف فان غلب وجب العمل بالعرف لان الثابت
به بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت كان هذا على الضرب
الشديد فى العرف ولو قال حتى تبكى كان هذا على حقيقة الغاية لان الضرب الى هذه الغاية
معتاد قاله شمس الائمة قوله لا يصلح لانتهاء الايتان اليه • وكذا الايتان ليس بمستدام ايضا
الا ترى انه لا يجوز ضرب المدة فيه فتفات شرط الغاية جميعا ولكن يصلح سببا للتغدية
لان الايتان على وجه التعظيم والزيادة احسان فيصلح سببا للجزاء بالغداء ومن هذا قيل
زاره حتى اطعمه ولم يذق شيئا فكما زاره ميتا والتغدية تصلح جزاء لانها احسان ايضا فصلح امكافاة
للاحسان قوله لان هذا الفعل • اى التغدى من غذاء الغير عندنا باباحة • احسان فان
لو دعتنا اى كراع لاجبت وترك الاكل عندنا باباحة اساءة ودليل على العداوة حتى وجد الرجل
خفة فى نفسه من الضيف عند عدم اكلهم واذا كان كذلك • لا يصلح غاية للايتان • او حمل
الفعل التغدية التى يبتنى عليها التغدى احسان فلا يصلح غاية للاحسان بل هو داعية الا

اى يقول محمد بن الحسن

اذ الانسان عبيد الاحسان فلا يمكن حملها على الغاية • ولا يصلح اتيانه سببا لفعله • اى لفعل
نفسه كان فعله لا يصلح جزاء لاتيانه فتعذر حمله على المجازاة ايضا قوله حمل على العطف المحض
بمعنى الفاء او ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقفا البر على وجود الفعلين بوصف
التعقيب كما اذا قال ان لم آتك فاتغدى عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير
متراخ فقد بر وان لم يتغد اصلا حنث • قال فى البيان هذه المسئلة على وجهين اما ان وقت
باليوم بان قال ان لم آتك اليوم او لا فان وقت فشرط البر وجود الفعلين فى اليوم وشرط
الحنث عدم احدهما فيه وان لم يوقت كان شرط البر وجودهما فى العمر بصفة الاتصال و
التراخى اذ لم ينو الفور وشرط الحنث عدم احدهما فى العمر هذا حاصل ما ذكره فى غاية تسخ الزيادات
وهكذا ذكره فخر الاسلام وشمس الائمة ثم فى زياداتهما فاذا علمت هذا فاعلم ان فى قوله ههنا
حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر نوع اشتباه لان بين قوله فلم يتغد
وقوله تغدى من بعد غير متراخ نوع منافاة وذلك • انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم
تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ • قال صاحب الكشف
وظنى ان المسئلة كانت موضوعة فى الكتاب فى اليوم مثلها فى اصول شمس الائمة وعامة نسخ
الزيادات فسقط لفظ اليوم والمعنى • فلم يتغد • عندى على الفور • ثم تغدى من بعد •
اى بعد ان لم يتغد على الفور • غير متراخ • اى عن اليوم • فقد بر وان لم يتغد • فى اليوم • اصلا
حنث • اما لو اجرينا على الاطلاق كما هو المذكور فى الكتاب فلا ادرى معنى قوله غير متراخ
اذ لو قدرت غير متراخ عن العمر لا فائدة فيه اذ لا يتصور التغدى متراخيا عن العمر وقال
صاحب التلويح جوابه • ان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان اتى بانيه وقتا
آخر فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخى على التراخى عن
الاتيان الاول لدلول قوله اذا اتاه • ولا حاجة الى ما ذكره صاحب الكشف • وردت
بانه كلام لا ثبت له فقيل • فى فصول البدايع • محمد التنبيه على عدم وجوب الوصل الحسى
وجواز التاخير بعذر لا بعد تراخيا عرفا • كما فى قوله تعالى فخلقنا العلقة مضغة مع تخلل
اربعين يوما وحمل على طغيان القلم بسقوط لفظة اليوم بعيد وعلى عدم التراخى
عن الاتيان وقتا اخر بعيد وذكر فى حواشيه له وجوه من البعد الاول عدم ترتب ما بعد
الفاء على ما ذكر قبل الثانى فرض اتيان اخر بلا دلالة عليه الثالث التزام وجوب الاتيانين
فى وقتين والاصل عدمه قوله والى لانتهاء الغاية • على مقابلة من يقال سرت من البصرة
الى الكوفة فالكوفة مقطع السير كما كانت البصرة مبدأه وانما يقال الغاية لان الغاية
من عان كما يقال من لابتداء الغاية والى لانتهائها اى التى ينتهى بها صدر الكلام وقد يجئ
معنى العاطفة كقوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم وفى التحقيق يرجع الى معنى

اى فى فخر الاسلام

اى هنا كلام البيان

يعنى باصول فخر الاسلام

ان لم يكن كانت موضوعة فى اليوم فسقط لفظ اليوم

الانتهاء فان الاكل ضم مع الضم اذ النهى لا يختص بالاكل فعدى بالى اى لا تضموها الى اموالكم فى الانفاق او معنى لا ينته اكل اموالهم الى اموالكم فيكون الى صلة لانتهاء قوله صار بمعنى بعت مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال ورد على صاحب التنقيح حيث قال فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر وتقرير الرد ان المعنى واحد ويقدر المضمر على صيغة اسم الفاعل اذا كان المضمر فيه فعلا مستعديا ويجعل قيدا لكل هو المتعارف فى التضمين قوله كانت طالق الى شهر كلمة الى اذا دخلت فى الازمنة تكون للتوقيت والتاجيل ومعنى التوقيت ان يكون الشئ ثابتا فى الحال وينتهى بالوقت المذكور ولولا الغاية لكان ثابتا فيما وراءها ايضا كقولك اجرتك الى شهر ومعنى التاخير والتاجيل ان لا يكون ثابتا فى الحال كالبيع الى شهر فانه لتاخير المطالبة الى شهر ولولاه لكانت المطالبة ثابتة فى الحال وبعد الشهر ايضا ما لم يسقط الدين فاذا قال انت طالق الى شهر ونوى التنجيز تطلق فى الحال ويلغو اخر كلامه لانه حقيقته فانه اراد ان يقع فى الحال وينتهى بمضى الشهر والطلاق لا يقبل التوقيت فيقع الطلاق ويلغو التوقيت واما نوى التاخير يتاخر بمضى الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذ الطلاق يقبل الاضافة كقوله انت طالق غدا والى يستعمل فى التاخير كما فى التوقيت وان لم يكن له نية يقع فى الحال عند زفر وهو رواية عن ابى يوسف لان الى للتاجيل او التوقيت وكل ذلك صفة للوجود فلا بد من الوجود فى الحال ثم يلغو لانه لا يقبل وعند ما يتاخر الوقوع الى مضى الشهر لانها كما تستعمل للتوقيت تستعمل للتاجيل اى التاخير فيصير كالمعلق بمضى الشهر وههنا دخل على اصل الطلاق لان قوله الى شهر دخل فى قوله انت طالق فاوجب تاخير اصل الطلاق الا ترى انه اشير فى الاسرار قوله ثم ان تناولها لما كان بعض الغايات داخلا فى المغيا كالمرفق فى الغسل وبعضها غير داخلة كالليل فى الصوم لا بتعرض لذلك فقال ثم ان تناولها ندخل فى المغيا ولا فلا وقال صاحب التنقيح الغاية ان كانت غاية قبل الكلام بحو بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك وكلمت السمكة الى راسها لا تدخل تحت المغيا يعنى ان كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم فمرئى لا تدخل سواء تناولها الحد كالسمكة او لا كالبستان للحائط وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اى موجودة قبل التكلم غير متقررة فى الوجود الى المغيا لم تدخل الا ان قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى ان الغاية اذا تناولها الحد لم تدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا وهذا ما اختاره الخصاف فى مسئلة السمكة تناولها او لا كالراس عندهم ولا تناولها عند صاحب التنقيح قوله فان اليد تناولها والابط كما هو الصحاح قوله لان الطلاق لا يدرى فى التيمم الى الابط كذا فى المبسوط وتعلق الى بالغسل ظاهر ومن منه اسقاط الغسل عما وراءها لامرة كما قال زفر والبرهم للمرافق كذا فى البيان قوله فتبين

فتفيد اسقاط ما وراءها وفى الكشاف الى تفيد معنى الغاية مطلقا ودخولها فى الحكم وخروجها مما ورائه يدور مع الدليل فحيث قام الدليل على الدخول فهى لانتهاء الغاية كقولك قطعت القرية الى البيدر وحيث قام على الخروج فهى لانتهاء الغاية كقولك قطعت القرية الى البيدر ولو دخلت البيدر لكان منتظرا فى الحالين وكذا فى قولك اتموا الصيام الى الليل لو دخل الليل لوجب الوصال ومما يدل على الدخول قولك قرات القرآن من اوله الى اخره اذ الكلام سيق لحفظه كله فى قوله تعالى الى المرافق لا دليل على احدهما فاخذ عامة العلماء بالاحتياط فادخلوها فى الغسل واخذ زفر وابو بكر بن داود بالمتيقن فلم يدخلاها قوله بدليل مسئلة الحلف وهى انه لو حلف بانه لا يصوم فنوى الصوم وصام ساعة ثم افطر فى يومه حنث قوله ينتقض بقوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى حيث دخل النبى عليه السلام المسجد الاقصى قوله لا بمرجبا لى وفى البيان لا يوجب هذا الكلام قوله ويجب بما يذكر تحقيقه وبما يراد القوم انه لو لم يذكر الى المرافق لافاد ايجاب غسل المجموع ومع ذكره افاد ايجاب غسل بعضه وهو من الكف الى المرفق فكانه اسقط ما اوجب فى الكلام ايجاب واسقاط بهذا الاعتبار لان فيها ايجابا واسقاطا حقيقة كما ذكره ولهذا نظائر فى كلامهم وبما يراد بقولهم ان الغاية ههنا للاسقاط ليس انه للاسقاط عن الحكم بعد انسحابه عليه حتى يلزم ان لا يثبت بنفس واحد وانما المراد اسقاطه عن ان ينسحب عليه حكم الصدر وذلك معنى توقف اول الكلام على اخره اذا كان فيه ما يغيره اوله حتى يثبت بالكلام حكم واحد وهو الحاصل من جميع الكلام مع تغيير قوله فخوصمت هذه السنة بحذف فى يقتضى استيعاب السنة بالصوم وبهذا قال الحافظ الدين فى قوله تعالى انا لننصر رسلنا والذين امنوا فى الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد انه تعالى ذكر نصرة الرسل والمؤمنين فى الحياة الدنيا مقرونة بحرف فى ونصرهم فى الاخرة غير مقرونة بها لان نصرة الله اياهم فى الاخرة مستوعبة لجميع الاوقات دائمة كالنهار جزاء واما نصرتهم فى الدنيا فقد تقع فى بعض الاوقات دون البعض لانها دار ابتلاء قوله فيشهد ديانة لانه نوى محتمل كلامه لا قضاء لانه غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه وفى انت طالق فى الغد جعل المفعول جزء الغد وجزء الغد مبهم والنية تعينه وتزيل الابهام فيصدق قضاء كما يصدق ديانة قوله قلنا كونه ظرفا يوجب ايضا بانه ما من جزء من اجزاء الغد فى اثبات فى وحذف مذهب البصريين وخالفهم صاحباه لعدم الفرق بينهما على ما صرح به فخر الاسلام وغيره وعلى هذا لا مخالفة فيما روى ابراهيم عن محمد لمذهبه قوله بل يقع فى الحال حيث كانت لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق اذ الظرفية بمنزلة الوصف وما كان وصفا للشئ لا بد ان يكون صالحا للتخصيص والمكان لا يصلح مخصصا للطلاق بحال لانه اذا وقع فى مكان كان واقعا فى جميع الامكنة واتصفت به فى جميعها واذا لا يصلح مخصصا

لم يمكن ان يجعل بمعنى الشرط • بخلاف • اضافته الى • الزمان • حيث يصلح الزمان مختصا له اذ الطلاق يقع في زمان دون زمان فاذا اضافه الى زمان معدوم يمكن ان يجعل بمعنى معلق به فلا يقع في الحال • فاذا قيل انت طالق في الدار تطلق حالا الا • ان يراد بقوله في الدار لم اضمار فعل ما اريد به • في دخولك الدار بمعنى وقت دخولك الدار على وضع مصدر موضع الزمان فانه شايع • ح • لا تطلق حالا قال في البيان لانه ذكر محلا واراد به الفعل الحال فيه او السبب واراد به السبب اذ الدخول فيها سبب كينونتها فيها فكان نوى محتمل كلامه فيصح ويصار الدخول مضمرا قوله فيصير الفعل الذي بمعنى الوقت شرطا • قال في الاسلام فيصير بمعنى الشرط وقد يستعار هذا الحرف للمقارنة اذا نسب الى الفعل فقيل انت طالق في دخولك الدار لانه لم يصلح ظرفا وفي الظرف معنى المقارنة فجعل مستعارا لمعناه فصار بمعنى الشرط يعني يستعار في المقارنة اذا نسب الى الفعل لان الفعل لم يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون شاغلا له لانه عرض لا يبقى فتعذر العمل بحقيقته فيجعل مستعارا لما في الظرف معنى المقارنة فرجحوا على الظرف بجوابه الاربعة فصار بمعنى مع فيتعلق وجود الطلاق بالدخول فيكون شرطا الا انه لا يكون شرطا محضا لانه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده فلذا قال بمعنى الشرط وقال بعضهم يجعل مجازا بمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث ان كل واحد منهما غير مؤثر فعلى هذا يقع الطلاق متاخرا عن الدخول كما لو قال ان دخلت الدار وعلى الاول صح لانه لو قال في اجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو جعل مجازا عن الشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك اليلة فانت طالق فتزوجها ففي جامع الاسرار وغيره وبهذا علم ما في كلام المصنف فتامل قوله ولذا • اي ولكون الفعل الذي بمعنى الوقت بل الكون في بمعنى الشرط • لا تطلق بانت طالق في مشيئة الله • او في ارادته كانه قال ان شاء الله لان في بمعنى الشرط فكان تعليقا بما لا يوقف عليه فلا يقع كما قال القائل وفي التلويح لعدم العلم بوجود الشرط قوله اما الاول المجرد استعماله في المعلوم • يعني عند الاطلاق يقال علم اي صح اي علومه وعلى هذا المعنى لا يصلح شرطا لان الشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود وهذا ليس كذلك فيكون تنجيزا قيل العلم تابع للمعلوم وانما يكون هذا تنجيزا ان لو كان وقوع الطلاق عليها الساعة معلوما لله وذلك غير معلوم لجواز ان يكون معلوما لله الا وقوع غيره تعليقا بما لا يوقف عليه فيصلح ان يجعل شرطا واجيب بان هذا انما يرد ان لو كان المراد العلم نفس الصفة واما اذا كان المراد منه المعلوم فلا لان المعنى حينئذ يكون انت طالق مع تعليقي معلوما لله شاء تنجيز ولا يخفى ان هذا الجواب انما يقبل ان قابلت المنع بالمنع واعلم ان قولهم العلم تابع للمعلوم وقيل انما هو في العلم الانفعالي فانه تابع لوجود

القائل صاحب الهادي وهو الشارح •

ولا يقع الطلاق لعدم العلم به •

معلوم ومسبب عنه واما العلم الفعلي فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم قوله او لان اتصافه بضده محال فيكون تنجيزا • اشارة الى ما ذكره صاحب التلويح من انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله بمعنى ان علمه محيط بذلك وهذا التعليل ارجح من الاول لان فيه ارتكاب مجازين كون المصدر بمعنى المفعول واستعمال في فيما ليس بظرف حقيقة وههنا التجوز في استعمال في فقط قيل علم الله بطلاقها يحتمل معنيين علمه بان طلاقها واقع وعلمه بماهية طلاقها والاول شبيه بالعلم التصديقي والثاني بالعلم التصوري واذا حمل العلم على المعنى الاول يكون تعليقا ولا يقع الطلاق في الحال واذا حمل على الثاني يقع فاذا قال قصدت المعنى الاول لا يصدق لانه تخفيف له ورد بان الحمل على المعنى الاول هو الظاهر وايضا يلزم ان يصدق فيما بينه وبين الله ولم يذكروه الا ان يقال عدم الذكر لظهوره قوله فانه يصح ان يقول شاء الله ولم يشأ كذا • او اراد ولم يرد او اجب ولم يجب وكذا الامر والرضاء والحكم والاذن قوله فاعلم ان القدرة تستعمل • قال شمس الائمة في اصوله فان قيل لو قال في قدرة الله لم تطلق لانها تستعمل بمعنى المقدور ويقول لم يستعظم شيئا هذا قدرة الله قلنا معناه اثر قدرة الله اقيم المضاف اليه مقام المضاف فهم المقدور من المضاف المحذوف لان المضاف اليه مثله لا يتحقق الا العلم اذ القدرة من المؤثرات بخلاف العلم ولهذا يجوز ان يقال الله معلوما ولا يجوز ان يقال مقدورا كذا في البيان قوله مع للمقارنة • في اصل الوضع فلذا وقعت تطليقتان • في • قوله انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة • موطوءة او لا قيل ان مع اذا كانت ساكنة العين حرف وان كانت متحركة العين اسم وكلاهما بمعنى المصاحبة وفي الصحاح قال محمد بن السري الذي يدل على ان مع اسم حركة آخره مع تحرك ما قبله وقد يسكن وينون يقال جاؤا معا وفي بعض كتب النحو انه من الظروف ويجوز ان يكون انتصابه على الظرفية بدليل انه يقال جاء فلان من معهم بخفض العين كما يقال جاء من عندهم وكذا يمكن ان يقدر فيه معنى في فان قولك زيد مع عمرو معناه في مصاحبة عمرو كما يمكن تقديره في عنده في قولك زيد عند عمرو اي في حضرته وذكر صاحب المغني ان مع عند الاضافة ثلثة معان الاول موضع الاجتماع والثاني في زمانه والثالث مرادف عند قوله وقيل للتقديم • اي السبق فاذا وصف الطلاق بالقبلية لم تطلقه كان ايقاعا في الحال ولا يقتضي وجود ما بعده حتى لو قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار او قبل قدوم فلان طلقت في الحال دخلت الدار بعدا ولا قدم فلان بعدا ولا ولو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة ولو قال قبلها واحدة وقعت ثنتان ولو قال بعد واحدة تقع ثنتان • ولو قال بعدها واحدة يقع واحدة وهو معنى قوله • وبعد بالعكس • الاصل ان الظرف اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده واذا لم يقيد كان صفة لما قبله

فان الايقاع في الماضي ايقاع في الحال لكونه مالكا للايقاع في الحال غير مالك للاسناد والواقع في الماضي واقع في الحال فيثبت ما في وسعه تصحيحا لكلامه فالقبلية في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة للاولى فتبين بها فلا تقع الثانية لفوات المحلية وفي قوله قبلها واحدة صفة الثانية فاقتضى ايقاعها في الماضي وايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فتقترنان وتقعان والبعدية في قوله بعد واحدة صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فتقترنان وفي قوله بعدها واحدة صفة الثانية فتبين بالاولى وتلغوا الثانية لفوات المحلية وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير الموطوءة لانها لو كانت موطوءة يقع الجميع لوجود المحلية لقيام العدة وقيد في الاسلام حكم بعد بالطلاق احترازا عن الاقرار فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم يلزمه درهمان وكذا لو قال قبل درهم اما لو قال قبل درهم يلزمه درهم واحد ذكره في المبسوط لان معناه بعد درهم فوجب علي ولا يفهم من الكلام الا هذا لعدم الترتيب في الاعيان في الذمة الا في الوجوب وبما ذكرنا من البيان ظهر ضعف ما في التلويح من انه يلزم درهمان في مثل له علي درهم قبل درهم او بعد درهم او قبل درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا قوله وعند الحضرة • قيل هذا على حذف المضاف اي جعلت اللام صلة الوضع المقدر اي كان الحضرة لان الحضرة مصدر وعند ظرف لا مصدر وحذف المضاف شايع وباتي لزمانها ايضا نحو جئتك عند طلوع الشمس ثم ان الحضرة اعم من الحضور الحسي نحو فلما رآه مستقرا والمعنوي نحو قال الذي عنده علم من الكتاب لا يقال ذكر في بعض كتب النحو انك تقول عندي مال وان كان غائبا ولا تقول لدي الا اذا كان حاضرا يفهم ان عند ليس للحضور لانا نقول الظاهر انه اعتبر فيه الحضور بمعنى قوله لا الزوم في الذمة • لان اللازم في الذمة لا يكون عند حضرة حقيقة فلو قال لفلان عندي الف • كان اقرارا بالوديعة الا ان يقول دين لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل القرب بزيادة ويكون امانة ويحتمل القرب بزمنة فيكون دينا فلا يثبت به الا الاول وهو الوديعة كذا في المبسوط قوله او الحكمية • عطف على الحقيقية قوله لانه لمحض الشرط • بخلاف سائر كلمات الشرط فانها تستعمل في معان اخر سوى الشرط قوله من غير ظرفية • اي من غير اعتبار ظرفية • ونحوها • نحو مع الاوقات والاحوال كما في اذا ومتى قوله على خطر الوجود • اي بالنظر الى حاله في نفسه والى فرض الكلام مقولا على لسان من يجوز عليه الشك والتردد فلا يلزم امتناع وقوعها في كلام الله تعالى بناء على ليس بالنظر الى علم الله الا العلم بالوجود والعدم قوله اذ لمنع الحمل • تعليل لقوله ودم امرا على خطر الوجود يعني انما تدخله لان المتوقف دخولها هو الحمل على شيء نحو ان قدم زيد فعبدي حر او المنع عنه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وذلك لا يتحقق في شيء

مما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء فلا يقال ان جاء الغد فكذا لانه مما سيكون البتة عادة وكذا لا يقال ان عشت دائما فكذا لان ذلك ممتنع قوله لان اليقين • وفي التلويح لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه قوله في موت الزوج • يعني ان مات الزوج فان كانت موطوءة فلها الميراث بحكم الفرار وان كانت غير موطوءة فلا ميراث لها لعدم العدة وان ماتت الزوجة فلا ميراث للزوج لوقوع الفرقة بينهما قبل موتها ولما انجه انذ في الجزء الاخير من الجبوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ عند الشرط دفعه بقوله • وكمن التعليق كالتنجيز عند وجود الشرط امر حكمي فلا يشترط فيما يشترط لحقيقة التنجيز من القدرة • بل يكتفى بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن • فوجد الشرط حال جنونه فانه يقع الجزاء مع ان التعليق والتطليق لا يتصور منه في هذه الحالة شرعا • فان قيل • ينبغي ان لا يقع الطلاق قبل موته لما عرفت سلمنا وقوعه قبل فوته • بقليل وليس لذلك القليل حد لكن ينبغي ان لا يقع بموتها • لانها لما لم تقبل التطليق ممن الزوج واتما عجز بموتها فلو وقع وقع بعد موت ولذا قال في النوادر لا يقع لو ماتت بخلاف ما لو مات فانه اذا اشرف على الهلاك وقع الياس عن التطليق • قلنا بل يتحقق العجز عن ايقاع الزوج التطليق قبيل الموت • لان حكم • الايقاع وقوع الطلاق عقيب التطليق • ولا يتصور • الوقوع والحاصل ان الايقاع من حكمه الوقوع وقد تحقق العجز عن الايقاع قبل موتها لانه لا يعقبه الوقوع كما لو قال انت طالق مع موتك فيقع قبل موتها بلا فصل قوله ولو للمضي • وان دخل على المستقبل اي لو يجعل الفعل للمضي وان كان مستقبلا نحو ليوطيعكم في كثير من الامر لعنتم قوله لانتفاء الثاني لانتفاء الاول • يعني انه موضوع لانتفاء الثاني اعني الجزاء لاجل انتفاء الاول اعني الشرط فاللام الاولى ظرفية مستقبلة والثانية لغو وهذا هو المشهور بين الجمهور وخطاهم ابن الحاجب في ذلك واختار عكسه وتحقيق الكلام مسطور في شرحنا لانموذج العلامة الزمخشري قوله ينبغي ان لا يتبين • لان معناه لو كنت دخلت • ولكن الفقهاء • علقوا العتق بالدخول الذي يوجد في المستقبل لان لو لما وضعت ان في معنى الشرط تستعمل في الاستقبال كان قال الله تعالى ولو اعجبكم خير من مشرك ولو اعجبتكم اي وان اعجبكم ولو كره الكافرون • ولو كره المشركون قوله هو المروي • يعني كونه بمنزلة ان رواه ابن سماعة في نوادره عن ابي يوسف وليس في كتب ظاهر الرواية ذكر محمد شمس الائمة في اصوله وليس فيه نص عن ابي حنيفة ثم اللام يدخل في جواب لو تاكيدا لارتباط احدى الجملتين بالاخرى قال الله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا • يجوز حذفها كقوله تعالى لو نشاء • جعلناه اجاجا • ولا • يدخل الفاء • في جواب لو الا الفاء

ان المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط

تدخل في جملة لو كان مكانها فعل المضارع انجزم ولو لا يعمل في الجزم • اصلا • ولهذا قال
بعض العلماء لو قال لها • لو دخلت الدار فانت طالق يقع في الحال كما • لو قال • ان دخلت
الدار وانت طالق بالواو • وعند الفقهاء ليس كذلك لاني سالت القاضي ابا عاصم
العامري عن هذه المسئلة فقال لا تطلق ما لم تدخل الدار وما سالته عن العلة والعلة
ان لو للشرط كان ويجيء كل واحد بمعنى الاخر فيجوز دخول الفاء في جوابه وقال لان الفقهاء
لا يعتبرون الاعراب لان العامة تخطيء وتصيب حتى لو قيل لرجل زنيت بكسر التاء ولامرأة
زنيت بفتحها يجب حد القذف في الصورتين لما ذكرنا كذا في البيان وبهذا تبين ضعف
كلام المص قوله ولولا • لامتناع شيء لوجود غيره ربطت على لو كلمة لا لتخرجه عن امتناع
الشيء لامتناع غيره وتسمى لاهذه المغيرة لمعنى الحرف ولا يقع بعدها الا اسم مبتدا وخبره
محذوف حذفا لازما لطول الكلام بالجواب وهو قوله لكان كذا في قوله لولا زيد اي موجود
لكان كذا ويدخل في جوابها اللام للتاكيد فلو قال انت طالق لولا حسنك لا يقع لما فيه من
معنى الشرط وهو ربط الجملتين بالاخرى وامتناع الجزاء لامتناع في الشرط الحقيقي يتوقع
وجود الجزاء بوجود الشرط وفي لولا لا توقع للجزاء اصلا لانه لا يستعمل في المستقبل
اصلا ولهذا قالوا انه بمنزلة الاستثناء نص عليه شمس الائمة في اصوله لان الاستثناء
وهو ان شاء الله يخرج الكلام عن الايجاب فكذلك لولا الا يرى انه لو قال حسنها لا تطلق
وقد روى ابن رستم عن محمد في قوله انت طالق لولا ابوك او خوفك او حسنك لا تطلق وهو
استثناء كذا ذكر ابو الحسن في مختصره عن محمد في قوله • انت طالق لولا دخولك الدار • انها
لا تطلق لانه بمنزلة الاستثناء قوله واذا عند الكوفيين مشترك • يعني اذا مشترك
بين الوقت والشرط عند الكوفيين حتى لو استعمل في احدهما لم يبق الاخر مرادا كما في الالفاظ
المشتركة والى ذهب ابو يوم وعند البصريين موضوع للوقت ويستعمل في الشرط فرع سقوط
الوقت والى ذهب ابو يوسف ومحمد قوله بحث لا مجازا • يعني لا يستعمل للشرط والجزاء
ولا يجزم المضارع • ويستعمل في • ما هو قطعي الوجود • كقوله واذا تكون كريهة • اي حرب
• ادعى لها واذا يحاس • اي يتخذ • الحيس • وهو تمر يخلط بسمن واقط • يدعى جندب •
وحاصل المعنى انه اذا كان امر شديد وحرب وقتال ادعى وقاتل واذا كان هناك تمر
يخلط بسمن يدعى لها جندب الحمال الذي لم يقاتل قوله للشرط • يعني تعليق حصول مضمون
جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع • ويكون استعماله • في امر على خطر
الوجود • كما في قوله • واذا تصبك خصاصة فتجمل • قيل يحتمل ان يكون بالجيم ويحتمل
ان يكون بالحاء المهملة اي كلف المشقة قوله قد يكون حرفا بمعنى الشرط • ويكون اسما بلا
دلالة على الوقت فاذا اسقط عنه معنى الوقت عنده بارادة معنى الشرط كان حرفا • مثل ان • ويجوز ان يكون اللفظ الواحد اسما وحرفا كمن وعلى والكاف ونحوها
• وقد ادعى ذلك اهل الكوفة وقد احتج • ابو زكريا يحيى بن زياد • الفراء لذلك •
يعني للشرط المحض • بقول الشاعر • والشعر لواحد من الشعراء ينصح ابنه • استغن
ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل • اي عد نفسك غنيا وتظاهر
ذلك ما اغناك الله اي مدة اغناء الله اياك فما مصدرية واذا اصابتك مسكنة
وفقر تكلف بالصبر على الفعل الجميل اي اصبر صبرا جميلا من غير جزع وشكوى او تجمل
تجمل اظهر الغنى بالتجمل والتزين كيلا يقف الناس على حالك او معناه كل الجميل وهو
الشحم الذائب تقفقفا • وانما معناه وان تصبك خصاصة بلا شبهة • لان اصابة
الخصاصة من الامور المترددة واذا كانت اذا بمعنى الوقت تستعمل في الامور الكائنة
او في المنتظر الذي لا ريب فيه عادة او شرعا نحو مجيء الغد والقيام الى الصلوة
فلو لم تقصر بمعنى الشرط ونفي معنى الوقت لما جاز استعمالها في الامر المتردد بخلاف
متى لانها لا تستعمل في الامور الكائنة لا محالة فاستعمالها للشرط يدل على سقوط معنى
الوقت ولا تحتمل على متى حتى يبقى الوقت فيها معتبرا وان جوزي بها كما في متى لانه يلزم منه
ترك خاصيته وهو الدخول في الامور الكائنة اذا كان بمعنى الوقت وفيه تامل وفي بعض الحواشي
ان الجزم ودخول الفاء في جوابه دليل على انه بمعنى ان ولكن للخصم ان يقول لا نم انه يجيء بمعنى
بمعنى الشرط لكن النزاع في سقوط معنى الوقت وليس ما ذكرت دليلا على ذلك الا يرى انه
لو قال متى تصبك خصاصة فتجمل يستقيم اللفظ والمعنى ايضا من غير سقوط معنى الوقت و
لكن ذكر النسفي في شرحه ان الفاء لا يدخل في جواب متى لا يقال متى تخرج فاخرج فحينئذ يتم
الاستدلال لكن فيه نوع تامل هذا ما ذكره صاحب البيان في بيان كلام فخر الاسلام و
تقرير وجه الاستدلال وفيه نظر اذ وجه الاستدلال مجموع الامور الثلثة كما قرر لهص و
اليه اشار شمس الائمة وسائر علماء الاصول • واما الاحتجاج • بمجرد دخول الفاء على امر متردد
فيرد عليه ما ذكره صاحب التلويح من ان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له • منزلة
المقطوع • لنكتة وهي ههنا التنبيه • على ان شيمة الزمان • وعادته • رد المواهب وحط
المراتب حتى • ان اصابة المكروه • كانه • امر لا يشك • فيه • ليوطن • المخاطب نفسه على ذلك
فيأمن مفاجاة المكروه واجاب عنه المحقق الفناري في فصول البدايع • بان القول بالتنزيل
انما هو عند عدم الحقيقة والاصل تحققها • وفيه نظر • لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا
اذا لم يستلزم خلافا في الاصل • وهو الاشتراك اذ قد صرحوا بان المجاز خير من الاشتراك
• وههنا ان تحققت • الحقيقة • يلزم اشتراك بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان ولا
يخفى ان هذا النظر كلام على السند بطريق المنع وهو غير موجه قوله يضاف الى جملة •

الشيمة الخلق وههنا هي العادة •

• فعلية • وانما دخلت على الجملة الاسمية في قوله اذا السماء انشقت لانه فاعل فعل محذوف على شريطة التفسير ولكنها قد تستعمل لمجرده • اي لمجرد الوقت • وفي غير اعتبار شرط وتعليق • ولا يخفى ما في قوله اي لمجرد الظرفية من التسامح قوله اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل • اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كون حلاف الليل لانه ايضا تقييد القسم بذلك الوقت كذا في التلويح قيل انه على البدلية يخرج عن الظرفية ايضا ويكون بمعنى الوقت المنصوب محلا على انه مفعول به كالليل ثم اعلم ان الواو في قوله والليل اذا يغشى للقسم بلا اتفاق وكذا الواو في قوله والنهار اذا تجلى عند البعض واما عند الاكثر كسيبويه والخليل فهو للعطف لان ادخال القسم على القسم قبل اتمام الاول لا يجوز ومن قال انه للقسم احتج بانه لو كان للعطف كان عطفا على عاملين لان قوله والليل مجرور بواو القسم واذا يغشى منصوب بالفعل المقدر الذي هو اقسم فلو جعل الواو في النهار اذا تجلى للعطف كان النهار معطوفا على الليل جرا واذا تجلى معطوفا على اذا يغشى نصبا فصار كقولك ان في الدار زيدا والحجرة عمرا وهو غير جائز عند البصريين ولا لقام الواو مقام ان لنصب عمرا ومقام في لجر الحجرة وحرف واحد لا يقوم مقام عاملين لضعفه واجيب بان واو القسم تنزل منزلة الباء والفعل حتى لم يجز اظهار الفعل معه فصار كانه العامل نصبا وجرا وصار كعامل واحد لا عملان وكل عامل اعمالان جاز ان يعطف على معموليه عاطف واحد بلا اتفاق نحو ضرب زيد عمرا وبكر خالدا فيرجع بالواو وينصب لقيامه مقام ضرب الذي هو عاملهما فكذا هنا ومن قال انه للعطف احتج بهذه الاية على جواز العطف على عاملين مختلفين فان الواو في والنهار قام مقام اقسم لنصب اذا ومقام الباء لجر النهار ورد بان قوله اذا يغشى بدل من الليل وعلى هذا لا يكون اذا منصوبا باقسم ولم يقع الواو الا موقع الباء وكذا الكلام في والنهار اذا تجلى قال شارح اللباب وينبغي ان يحمل على هذا اذ لو قيل ان اذا منصوب باقسم ظرفا لفعل القسم لزم تقييد القسم بزمان الغشيان وليس كذلك اذ ليس المعنى اني اقسم في وقت غشيان الليل بل القسم مطلق واذا لم يكن منصوبا بفعل القسم بقي القسم على الاطلاق قوله لفوات معنى الابهام اللازم للشرط • كانه اراد بالابهام ليس بلازم له والا فالابهام في قولك اذا خرجت خرجت يتحقق كما في متى تخرج اخرج قوله ولا يلزم • جواب عما يقال ان في استعمال اذ الشرط في غير سقوط الظرف جمعا بين الحقيقة والمجاز ولا يخفى انه مبني على ان اذا عند البصريين للظرف فقط حقيقة وقد يقال المنقول عنهم ان اذا لما يستقبل من الزمان وفيه معنى الشرط فلا يكون جمعا بينهما وتقرير الجواب انه لا يلزم من بين الحقيقة والمجاز لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط • فلا

يلزم استعمال اللفظ في غير ما وضع له وفيه بحث لان جواز تضمنه عند الابهام كما صرح به النحاة فعند انتفاء لازمه ينتفي الملزوم ويدفع بانه يكفي في التضمن اعتبار معنى الشرط في الجملة ولا يلزم اعتبار كمال الشرط المستلزم للابهام وبالجملة معنى الشرط يفهم من مجموع الكلام كما اشار اليه بقوله • باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة • لان نفس اذا ولا تمام اشتراط الابهام فيه وقد يقرر الجواب بان اذا موضوع باذاء الشرط والوقت جميعا فذلك لانه على كل واحد من المعنيين تضمن وعلى المجموع مطابقة ولا ينفك عنه الوقت وما يقال ان فيه عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط لاستعمال الجزء في الكل ففيه نظر لان العموم على الوجه الذي اورده باعتبار شمول الكل للاجزاء والمتعارف عموم المجاز باعتبار شمول الكلي للجزئيات قوله فمتى اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع عنده ما لم يمت احدهما ويقع عندهما كما مر • قال في البيان هذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فلو نوى احدهما فهو على ما نوى بلا اتفاق قوله ونحوه • يعني مثل اذا في الاحكام • اما الا • ان دخول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق • النحويين قوله قيل • يعني قال بعضهم ان ما في اذا ما • صلة قوله ومتى للوقت اللازم المبهم • يعني وضعا وتضمن معنى الاستفهام والشرط والفرق بينه وبين اذا ان اذا للامور الواجب وجودها ومتى لما يتوقع بين ان يكون وبين ان لا يكون ولذلك كان مشاركا لاين في الابهام لتردد ما دخل عليه كما في ان قوله متى تاته تغشو • البيت تقول غشوت عشوا اذا استدللت عليها ببصر ضعيف والمعنى متى تاته قال انك مستدل على ضوء ناره ببصر ضعيف بحد خير نار توقد خير موقد قوله لوجود الشرط • اي شرط الحنث وهو الوقت الخالي عن الايقاع قوله لم يقتصر على المجلس • لانه باعتبار ابهامه يعم الامر منه قوله ومثله متيما • يعني الحكم متى بل اولى لانه اذا دخل عليه ما يصيره للجزاء المحض قوله كيف للسؤال عن الحال • وهو اسم مبهم غير متمكن وحركة آخره لالتقاء الساكنين وبني على الفتح دون الكسر لكراهة الياء ولم يكن ظرفا حقيقة ولكنه جار مجرى الظرف لتضمنه معنى على فلو قلت • كيف زيد • معناه • على اي حال هو صحيح ام سقيم الى غير ذلك • وانما قلنا انه جار مجرى الظرف لانه للحال والاحوال جارية مجرى الظروف قال سيبويه كان القياس ان يكون شرطا لانه للحال والاحوال شروط الا انه يدل على احوال ليست في يد العبد كالصحة والسقم فلم يستقم ان يقول كيف تكن اكن لانه يريد ان يكون على احوال المخاطب وهو متعذر منك بخلاف قولك متى تجلس اجلس لان الجلوس في مكانه ممكن منك فيتطرق وقوع الشرط عليه واذا ضممت اليه ما صح ان يجازى به كقولك كيفما تفعل افعل قوله فان استقام • جواب محذوف اي فيها ثبت والمعنى فرجا بالقضية وبتا القضية وهذا هو المشهور في امثال هذا المقام

وهو مقدار ما يوجد فيه تقييد حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة

والالغاء • قيل الاظهر لانتظام الكلام ان يقال كيف للسئوال عن الحال فان استقام بها والا فان استقام المعنى المجازى بان يصح تعلق الكيفية بمدلول الكلام يحمل عليه والا فالغاء كزكيف شئت واما ماذكره لمص فهو شعر بازقوله انت طالق كيف شئت مما استقام فيه السئوال عن الحال وظاهر انه ليس للسئوال عن الحال وحمل الاستقامة على ماذكره يحتاج الى ان يراد بها الاستقامة باعتبار المعنى المجازى وفيه تكلف قوله فيقع في انت حر كيف شئت • يعنى فعلى ماذكر لو قال لعبده انت حر كيف شئت عتق عنده بلا مشية • اما • لما ذكر في فصول البدايع من • تفويض كمال العتق بعد • وقوع • اصله • والاسراع لذلك فيلغوا • كما في انت طالق كيف شئت في غير المدخول بها • واما • لما ذكره صاحب التنقيح من • العتق لا كيفية له • ولما كان لقائل ان يمنع عدم الكيفية له فقوله بل • المراد بالكيفية كيفية شرعية • اى موقوفة • على خطاب الشارع • وهى منتفية ههنا • لما كونه • معلقا • ومنجزا على مال • بدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا • فليس من هذا القبيل فلا يحذور قوله كذا تطلق • يعنى عند ابى حنيفة وحاصل الكلام لو قال انت طالق كيف شئت تطلق قبل المشية تطليقة ثم ان كانت غير موطوءة بانت لا الى عدة ولا مشية لها وان كانت موطوءة فالتطليقة رجعية والمشية اليها في المجلس فان شاءت البائنة وقد نواها الزوج تطلق بائنة وان شاءت ثلثا وقد نوى الزوج تطلق ثلثا وان شاءت واحدة بائنة وقد نوى الزوج ثلثا او شاءت ثلثا وقد نوى الزوج واحدة بائنة فهى واحدة رجعية لانها شاءت غير ما نوى فلا يعتبر فان قيل ينبغى ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب ان تستقل باثبات ما فوض اليها اعتبار العامة التفويضات قلنا انما فوض اليها حال الطلاق والحال مشتركة بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احدهما وعن ابى بكر الرازى والطحاوى ان نية الزوج ليست بشرط ولهما ان يجعل الطلاق بائنا او ثلثا فى قول ابى يح قال صاحب النهاية ناقلا عن الفوائد الظهيرية وقد اطلعت الخول فى جواب هذا الاشكال فما فرغ سمعى جوابه فيجب التعويل على ماذكره الطحاوى قوله وقد لا فيما لا يتاتى فيه الاشارة اليه • من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق • رجع الى الاصل • وتقرير كلامهما ان ما لا يقبل الاشارة من الامور الشرعية كالحدود صفته بمنزلة اصله لانه لا يعرف بنفسه لكونه غير محسوس وقوعا وانما يعرف باوصافه واثاره فيكون معرفة وجوده مفتقرة الى وصفه فكان وصفه بمنزلة الاصل فيتعلق الاصل بتعلق الوصف فترجع الكلمة الى الاصل لتعذر حملها على السئوال عن الحال مع وجود الاصل فلو لم تحمل على الاصل لاحتيج الى الالغاء والاعمال على وجه ما وجوز اولى من الالغاء والجملة انهم اتفقوا على تفويض الوصف واختلفوا فى استلزا[ك]

مستثنى ايا ما كونه معلقا او منجزا على مال او غير ذلك كيفيات
ثم صح به صاحب التنقيح

ذلك التفويض الاصل فذهب ابو يح الى عدم اللزوم وذهبا الى اللزوم قوله فلا يقع شئ عندهما ما لم تشأ فاذا شاءت فكما قال ابو يح وعلى هذا مسئلة العتاق حيث يعتق عنده بلا مشية وعندهما لا يعتق بلا مشية فى المجلس كذا فى المبسوط قال صاحب البيان هما يقولان لما فوض وصف الطلاق اليها كالرجعة والبينونة والعدد يكون ذلك تفويضا لنفس الطلاق اليها ضرورة ان الوصف لا ينفك عن الاصل مع ان الاصل معدوم وكلمة انما يتاخر بمشيتها ما علقه الزوج بها دون ما لم يعلق وكيف لا يرجع الى الاصل فيكون منجزا اصل الطلاق ومفوضا لوصفه لما ان الاستخبار عن وصف الشئ قبل وجود اصله محال الا ان فى غير الموطوءة وفى العتق لا اثر لمشية الوصف بعد وقوع الاصل لعدم المحل فيلغو تفويضه الصفة الى مشيتها وفى الموطوءة المحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية فى الصفة بعد وقوع الاصل عنده قوله وقد يدخل على العدد ويصير لتفويض الاصل • يعنى يكون لتعليق الاصل كما فى قولك • كل ما لى كيف شئت • وافعل كيف شئت • وزاد على ان الفعل تكون بمشيته قوله قلنا • لا نسلم دخوله على معدوم سيوجد ولكنا نقول انه لا يتعرض لاصل ما دخل عليه بل يتعرض لوصفه فقوله طلقى نفسك • لطلب الفعل والتصوير قبل دخول كيف عليه • فلا يوجب وجود الطلاق فى الحال فكذا بعد دخوله وقوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق • فى الحال • قبل دخول كيف عليه فكذا بعد دخوله لانه لا يتعرض لاصل الكلام • مما قاله ابو يح حقيقة الكلام وما قالا معنى الكلام عرفا واستعمالا كذا فى الاسرار والمبسوط قوله اقول ههنا اشكال • والجواب بان التقييد مستفاد من كلمة كيف لا يفيد الاصل لانها انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل بمكابرة اذ لا شك انه لو لم يذكر كلمة كيف فى قوله انت طالق كيف شئت للمدخول بها يقع الطلاق الرجعى وبعد ذكرها لا يتعين ذلك وهو ظ قوله وكم اسم • غير متمكن • موضوع • للكناية عن الاعداد وفى الصحاح اسم ناقص مبهم مبنى على السكون وان جعلته اسما تاما شددته وصرفته فقلت كتم الكم والكمية قوله فى قوله انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية • قال صاحب الكشف كذا رايت بخط شيخى معلما بعلامة البرزوى وذلك • لان • كم للعدد مبهم والعدد • هو الواقع فى الطلاق اما مقتضى كما فى قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلاقا او تطليقة واحدة واما مذكورا كما فى قوله انت طالق ثلثا او ثنتين او واحدة • وهذا متفرع على قول محمد الاسلام كم اسم للعدد الذى هو الواقع • فكانه قال انت طالق اى عدد شئت • فكان • للعدد المبهم صارت عامة • فلها ما يشاء من العدد ولما لم يكن فى كلامه دلالة على الوقت تعين المشية بالمجلس كذا فى البيان واعلم ان المص لم يذكر حجج فى هذا المقام وقد ذكره [ا]مام فخر الاسلام حيث قال وحجتنا ان لكم مبهم دخل على المشية يعنى انه اسم مبنى

للمكان المبهم كاين فاذا قال انت طالق حيث شئت لا تطلق قبل المشية ويتوقت لانه من ظروف المكان ولا اتصال للطلاق بالمكان فلغو ذكره ويبقى ذكر المشية في الطلاق فيقتصر على المجلس فان قيل اذا لغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار قلنا لما تعذر العمل بالظرفية جعل مجازا كالحرف في الشرط لمشاركتهما في الابهام فيصير بمنزلة قوله ان شئت ولا استعارة اولى من الالغاء ولم يجعل بمنزلة اذا ومتى حتى لا تبطل بالقيام عن المجلس وفيه رعاية معنى الظرفية لان جعله مجازا كالحرف فان اصل اذ هو لا اصل في باب الشرط كذا في الفوائد الظهيرية. قوله وغيرها من الاسماء للحوق علامات الاسم به من التنوين والالف واللام والاضافة. يستعمل صفة للنكرة. لانه نكرة. بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة. وانما وقع صفة للدين في قوله ثمانين غير المفضوض على احد التاويلين لان الدين انعت عليهم في معنى النكرة اذ هو مقضوض على معينين. ويستعمل للمشتبه المبهمة بينه وبين الآخر حتى ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله. ولهذا يقع لا مقام غيرها كما في قوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله عم الناس كلهم موتى لا العالمون وقالوا لو قال على مائة لا درهمان بالرفع يلزمه مائة لانه بمعنى غيرهما فضمارکانه قال هي غير الدرهمين وعند من لم يعتبر الاعراب باعتبار ان العوام لا يميزون بين صحيح الاعراب وفاسده يلزمه ثمانية وتسعون كما لو قال الا درهمين. قوله والفرق بين الاستعمالين. يعني بين كونه صفة وكونه استثناء. قوله بخلاف الاستثناء. يعني ان استعمال الاستثناء غير مختص بالنكرة وقد يقع بمعنى لا ايضا فينتصب على الحال كقولك غير باغ ولا عاد اي فمن اضطر حال كونه لا باغيا ولا عاديا. قوله ربما يفهم ان زيدا لم يجئ. انما قال ربما اشعارا بان المستثنى مسكوت عنه عند الحنفية خلافا للشافعية فانه مقطوع به عندهم كما نقل عنه. قوله غير دانق. الدانق بفتح النون وكسرها قيراطان والجمع دوانق ودوانيق والقيراط نصف الدانق وقيل الدانق سدس الدرهم والدرهم اربعة عشر قيراطا وقيل هو ربع الدرهم. قوله درهم تام وهو الذي وزنه وزن سبعة كما ذكره في البيان. قوله واما الصريح. هو فعيل بمعنى فاعل من صرح اذا ظهر وكان لخلوصه عن المحتملات في العرف سمي به وقد سمي القصر صريحا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية وفي الاصطلاح عبارة عما. ظهر المراد به ظهورا بينا. فخرج بقوله ظهر المراد به يشمل وغيره كالنص والمفسر في قوله ظهورا بينا خرج الظاهر لان ظهوره ليس ببين لبقاء الاحتمال وقيل لا بد فيه من قيد وهو ان يقال بلا استعمال او بالعرف ليتميز ان المفسر الذي بين الصريح وبينهما لا يكون الا به كما يشير اليه في ميزان الاصول. موردا التقسيم عليه فعلى هذا يدخل فيه الحقايق الشرعية والعرفية. وقيل لا حاجة الى القيد لان تمام الكشف عن المعنى قد يحصل بالتنصيص والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال

فعلى هذا يدخل فيه الحقايق الشرعية

فان ظهوره بما ليس بكثرة الاستعمال

حرف الى لغة لانتهاء الساكن بنفسه والضم والكسر والفتح لغة فيه حتى فاما بنا فوه على الضم فلشبهها بها في الغايات وعلى الكسر على اصل التقاء الساكنين وعلى الفتح لاستثقال الكسرة على الياء والضمة على الواو وهي مع المظهر اسم كما في البيان

وما قيل انها تكون اسما بمعنى الغاية ومجرورها مضمرا وهو ثابت ايضا فمردود بما تقرر

فيكون النص والمفسر من اقسام الصريح. ولكن لا يدخل النص لان ظهوره غير بين ولذا توصف الاشارة بالظهور فيقال هذه اشارة ظاهرة او غامضة ولا يقال اشارة صريحة قال صاحب الكشف هذا كلام حسن وقد رايت في كثير من الكتب ما يدل عليه الا ان مورد التقسيم هنا يوجب اشتراط الاستعمال ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر اذ ظهورهما بالبيان لا بالاستعمال وفي هذا علم وجه قوله. والاول اصح. ثم لما استوى في الصريح الحقيقة والمجاز قال. حقيقة كان ذلك الصريح او مجازا قوله وحكمه. اي حكم الصريح. ثبوت موجبه بلا توقف على نيته لانه لوضوحه قام. الكلام الذي هو الصريح. مقام معناه. الذي دل عليه اللفظ سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ارادة المتكلم. في ايجاب الحكم. الشرعي واثباته فاذا اضاف الطلاق او العتاق الى محل فباي وجه اضافهما يثبت الحكم حتى لو قال يا حر او يا طالق انت حرا وحررتك وانت طالق او طلقتك يكون ايقاعا نوى او لا وكذا لو اراد ان يقول بالفارسية لشجرة رأى على لسانه انت حرا وانت طالق يقع ايقاعا نوى او لا وكذا لو اراد صرفه عن معتبة بالنية الى محتمله. فلا ذلك. ديانة. فاذا. نوى. بالطلاق. رفع. حقيقة القيد. يصدق ديانة لا قضاء قوله واما الكناية فما استتر المراد به. مثل الفاظ الضمائر لانها لم يتميز بين اسم واسم لا بد لانية احرى فلم يكن صريحة لانه يقال الفاظ الضمائر كايات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرط قيد الاستعمال في تعريف الكناية على الصحيح فكيف يدخل الضمائر لانا نقول انها انما وضعت ليستعملها المتكلم كناية فانه اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكنى بهو او يكنى باني فلان لانها كايات قبل الاستعمال فلا تكون خارجة عن التعريف فان قيل الضمائر بعد الاستعمال تصير معارف ولم قبل الضمائر اعرف المعارف فكيف يكون المراد منها مستترا بالاستعمال اجيب بانه مستتر حالة الاستعمال ايضا لانه يمكن استعمال ابكر وعمرو وغيرهما بعد الاستعمال لزيد مثلا وفيه مناقشة لا تخفى. قوله والمراد بالاستتار الاستتار حين الاستعمال. قد يقال لم يقل اي استتر استتارا تاما اشارة الى ما قوله ظهورا بينا في تعريف الصريح لزيادة البيان اذ هو مفهوم من تقدير قيد الاستعمال لانه مما لا بد منه ثم لا بد من قيد الاستعمال هنا نحو شرط في الصريح وعند من لا يشترطه. فيه. لا يشترطه هنا فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما. وعليه كلام القاضي فانه قال كل كلام يحتمل وجوها يسمى كناية ولذا سمى المجاز قبل ان يصير متعارفا كناية لاحتمال الحقيقة وغيرها. والصحيح ايضا هو الاول. لاشتراط مورد التقسيم بين الاقسام والمراد بالاستعمال في مورد التقسيم التلفظ بكلام لافادة معنى قوله والمجاز قبل التعارف. يعني قبل ان يصير متعارفا بعد ان كان كناية لانه استعمل في غير موضوعه ليستتر المراد في حق السامع فصار في حقه في حيز التردد فكان كناية واما لو صار متعارفا صريحا قوله اعلم. واعلم ان الصحابة رض اختلفوا فقال علي وزيد رض ان الطلاق الواقع

لا يكون الا بعد الاستعمال لانه كناية

لو شرط ان يكون بين الظهور وفي مجرد الظهور

ويؤيد ما قيل ما ذكره السيد ابو القاسم ان الصريح هو الذي يعرف مراده معرفة جلية وتمام تحقيقه في التلويح

القاضي ابو زيد وشمل ما لم يتعارف لانه الصريح اسم لكل كلام مكشوف المعنى كالنص سواء كان حقيقة او مجازا

• بالفاظ الكناية بائن • وبه اخذ علماؤنا • وقال عمر وابن مسعود الواقع بها الرجعي وبه اخذ
الشافعي وهذا الخلاف راجع الى ازالة ملك الزوج ايقاعا عندنا وهو الطلاق
فاما ايقاع البينونة فليس في ولايته وانما يقع حكما لسقوط العدة او لثبوت الحرمة الغليظة
او لوجوب العوض لان الذي ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكره ببدل
ولم يذكر بعده الرجعة وذكر الثلاث وبين انها لا تحل بعد فاثبات الطلاق القاطع بغير
بدل يكون على خلاف النص واذا لم يكن في ولايته ايقاع البائن عينه كانت هذه الالفاظ
كايات عن الطلاق حقيقة فيكون الواقع رجعيا وعندنا الطلاق نوعان رجعي وبائن فكما
يملك الزوج الرجعي يملك البائن لان الابانة تصرف في ملك النكاح كايقاع اصل الطلاق
وانما صار الطلاق مملوكا بسبب النكاح للحاجة الى التفصي عن عهدة الملك وذلك يكون
بالطلاق والابانة جميعا ولهذا يملك الاعتياض عنها والاعتياض عما هو مملوك لان ثبت
ان الابانة مملوكة له وكان ينبغي على هذا الاصل ان يزول الملك بنفس الطلاق الا ان الرجعة
ثبت بعد صريح الطلاق بخلاف القياس فيقتصر على مورده ولا يلحق البائن به لانه
ليس في معناه اذ لا يجامع النكاح بخلاف الطلاق فانه يجامعه حتى لو تزوج مطلقته صار
منكوحته ولم يرتفع الطلاق الاول فوجب جعل هذه الالفاظ عاملة بنفسها اذ لا
ضرورة في العدول عن حقايقها وكان الواقع بها بائنا وما استدل به الخصم راجع الى
ان الدليل على كون الابانة مشروعة والاحتجاج بالدليل ساقط وقد اقمنا الدليل على ذلك
فثبت كونها في الاسرار قوله واجاب عنه مشايخنا • قال صاحب التحقيق انما سميتها بالكايات
مطلقا مجازا وورد علينا ان الكناية ما يكون مستورا المراد وهذه الالفاظ كذلك لانها لا تفيد المراد
للسامع الا بقرينة فتكون داخلة في الكنايات فاجاب عنه بان مبنى الكناية على الانتقال من
اللازم الى الملزوم وفي هذه الالفاظ لا انتقال من معانيها الى شيء بل يقتصر عليها فلا تكون
كناية حقيقة وايضا لانم انما هو المراد منها مستور على السامع فان المراد منها البينونة
وهو معلوم للسامع الا ان عملها مستور عليه فلا يكون ما هو المراد مستورا وهذا امر مدرك
ودراية اما الرواية فقد قال صاحب التقويم والفقهاء يقولون لفظ الخلية من كنايات
الطلاق والتحريم في باب الفرقة عامل بحقيقته حتى كان موجبا للحرمة بخلاف لفظ الطلاق
ولو كان مجازا عن الطلاق يعمل عمله ومع ذلك يسمى كناية لانه احتمل وجوه حرمة سوى
حرمة الطلاق فلم يكن صريحا لما لم يكن مراده بيننا فلعدم ظهور المراد منه بسبب الاحتمال
يسمى كناية هذا كلامه وقد تقدم بان تسميته كناية حقيقة لا مجازا وايضا قول
الاصوليين من غير ان يجعل عبارة عن الصريح مناد لذلك يظهر بالتامل واما الدراية
تعريف الكناية عليهم قوله مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم انما يستقيم

• وهو ما لم يعلم مراد منه الا بالقرينة

على اصطلاح ائمة البيان واما على قول الاصوليين والفقهاء فلا احتياج للكناية الى الانتقال
فضلا عن اللازم الى الملزوم بل قد يكون اللفظ كناية في محل حقيقته وسياتي تحقيقه
وايضا البينونة اعم من البينونة النكاحية والعام لازم للخاص فيكون الانتقال من اللازم
الى الملزوم وبهذا ظهر ضعف قوله لانم ان المراد بها مستتر بل هو معلوم وهو البينونة لان
ما هو المراد منها ليس البينونة المطلقة بل البينونة الخصوصية وذلك لا يعلم الا بالقرينة قوله انما
تطلق عليها مجازا • تقريره انما يلزم ما ذكر لو كان ذلك الاطلاق على طريق الحقيقة و
هو ممنوع بل هو بطريق المجاز وهذا لان البينونة متنوعة قد تكون نكاحية وقد تكون وضعية
كالبينونة في الحسي وقد تكون فعلية كالبينونة في الكرم والخير وهذه الالفاظ موضوعة
لمعان معلومة هي المرادة منها اذ المراد من الجميع البينونة لكن منها ما هو بواسطة ابهام
محل يتصل به البينونة وتلاقيه فصار المراد منها مبهما لابهام المحل فصارت كايات
حقيقة فاحتيج الى النية فلذلك شابهت الكايات فسميت بذلك مجازا فالحاصل انها
كايات حقيقة وكايات الطلاق مجازا فلا تنافي فاذا زال الابهام بالنية او بدلالة الحال
وجب العمل بموجباتها التي هي البينونة من غير ان تجعل عبارة عن صريح الطلاق بطريق الكناية
عنه هكذا ينبغي ان يحقق الكلام قوله ولما ورد عليه انه اذا اريد • استفسار ورد المنع
وهو من وظائف المانع دون المعلل ولا يخفى ان هذا منع كما قررناه فلا يراد على هذا الاسلوب
ليس له وجه وجيه عند صاحب التوجيه قوله لا اعتدي • استثناء من قوله فقيد البينونة
قوله فلان حقيقة الامر بالجواب • ولا دلالة على البينونة ولا اثر للحساب في قطع النكاح
وازالة ملكه لان قوله اعتدي • يحتمل ان يراد به اعتدي لنكاح او نعمى عليك او اعتدي
الدراهم او الاقراء • ان نكحتك فانا نوى الاعتداد من النكاح او دل عليه الحال ذا الابهام و
وجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء • لان الامر بالاعتداد من النكاح لا يصح الا بتقديم
الطلاق فتقدم ضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع باثباتا صل الطلاق فلا
حاجة الى اثبات وصفه وهو البينونة فلذلك كان رجعيا ولا يقع اكثر من واحد وان
نوى • وقبل الدخول جعل مستعارا • لا يمكن ثبوته اقتضاء اذ لا بد للمقتضى من ثبوت
المقتضى ولا ثبوت له ههنا لانها تبين قبل الدخول بلا عدة بالنص والاجماع وعن في
قوله • عن الطلاق • بمعنى اللام اي جعل مستعارا للدخول اذ الطلاق سبب للاعتداد
فجاز ان يستعار الحكم لسببه ولما ورد ان استعارة الحكم لا يجوز دفعه بقوله • و
يجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به • يعني ان السبب اذا كان مختصا بالسبب
جازت الاستعارة من الطرفين بمنزلة العلة والمعلول وههنا كذلك ولقائل ان يقول
يصح جعل اعتدي مستعارا عن الطلاق لانه لو جعل فاما ان يجعل عن قوله انت طالق

اي شاهدة ثابتا اقتضاء

او مطلقه او طلقتك او طلقي لا يجوز الثلاثة الاول للاختلاف في الصيغة لان الاول
والثاني ليسا بفعل والثالث انشاء او اخبار وليس بامر واعتدي امر ولا بد للاستعارة
من التوافق في الصيغة وكذا الرابع لانه لو قال طلقي لا يقع الطلاق به وان نوى وبما يجاب
عنه بانا نجعله مستعارا عن قوله كوني طالقا وقد تصرح به في الخلاصة والاظهر ان تقدير
الكلام اعتدي لاني طلقتك فكان من باب الاضمار وانه من انواع المجاز يؤيده ما في المبسوط
وطريقة البرغري ان وقوع الطلاق به بطريق الاضمار في كلامه قوله واما الثالث
وهو قوله انت واحدة فانه يقع به الطلاق الرجعي عند النية ويروى عن الشافعي انه لا
يقع بهذا اللفظ شيء وان نوى لان واحدة صفة لها وهي لا تحتمل الطلاق فلغت نيته
كما لو قال لها انت قاعدة ونوى الطلاق وعن بعض مشايخنا انه اذا رفع واحدة لا تطلق
وان نوى لانها لا تصلح نعتا للمطلقة وان نصبها تطلق بلا نية لانها تصلح نعتا للمطلقة
فقط وان اسكن الحارخ يحتاج الى النية والمختار ان حكم الكل واحد لان العوام لا يميزون بين
وجوه الاعراب فلذا قال المصنف سواء قرئت واحدة مرفوعا او منصوبا او موقوفا يحتمل
ان يكون واحدة صفتها اي انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الحسن والجمال او
منفردة عندي ليس غيرك ويحتمل ان يكون نعتا لتطليقة بطريق حذف الموصوف واقامة
الصفة مقامه فلا يقع بلا نية فاذا نوى ذلك وقع الطلاق وصار كانه قال انت
طالق تطليقة واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقتها صح فانها بنفسها لا تكون تطليقة
ولكن تكون طالقا تطليقة فتصير تطليقة قائمة مقام طالق فبقيت نفته وكان هذا اللفظ
دالا على طريق الطلاق بالطريق الذي ذكرنا فكان معقبا للرجعة ولا اثر لذلك في البتة
بخلاف البائن ونحوه فانه مؤثر بموجبه ولا يجوز ان يكون موصوفها بائنة حتى يقع بها
البائن لان الاصل في الكلام الصريح او لان النص ورد بلفظ صريح الطلاق لا البائن و
جعل الموصوف منه اولى او لانه اقل مؤنة او حملا للامر على الصلاح فان الرجل يعير عاصيا
بالبائن في بعض الروايات او لانه يحتاج الى ادراج موصوفين وهما تطليقة بائنة
واحدة والاصل عدمه قوله وحكمها وجوب العمل بها بالنية او دلالة الحال لان الكناية
كلام استتر المراد منه بالاستعمال وان كان معناه ظاهرا في اللغة سواء كان المراد
الحقيقة او المجاز فيكون تردد فيما اريد به فلا بد من النية او ما يقوم مقامها مما ذكرنا لان
الحال ليزول التردد ويتعين ما اريد به وعند علماء البيان الكناية هي اللفظ المستعمل في
ملزوم معناه بقرينة وهو اخص مما ذكرنا لان اللفظ قد يكون كناية بالنظر الى معناه
الحقيقي على التفسير الاول دون الثاني كما قال القائلون والفرق بين الكناية والمجاز
وجهين احدهما انه لا جواز للمجاز بلا اتصال ويكفي في الكناية بالبيضاء وغيره

كما عطفه جزيد اي عطاؤ جزيد

بالبيضاء ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد والثاني ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة
بلفظها فلا يمتنع في قولك فلان طويل النجاد ان تريد طول نجاده مع طول قامته والمجاز
ينافي ذلك كذا قال صاحب البيان في البيان ولا يخفى ان الوجه الثاني انما يستقيم على تفسير
علماء البيان وليس الكلام فيه على انه يشعر بان بينهما تباينا وليس الامر كذلك لان الكناية قد
تكون تضمن المجاز ومباين الشيء لا يكون متضمنه وايضا جواز الكناية بلا اتصال ثم كيف
يفهم غير الموضوع من اللفظ لا يكون بلا اتصال على انا لا نم انه لا اتصال بين الجشع وابي
البيضاء والضمير وابي العيناء بل المضادة جهة في الاتصال قال الله تعالى ومكروا ومكر الله وجزاء
سيئة سيئة بل الحق ان يقال في الفرق بينهما ان الكناية في اصطلاح الاصوليين اعم من المجاز من
وجه لانهما يجتمعان في المجاز الغير المتعارف ويوجد الكناية في محل بدون المجاز كما في الضمائر
وكذا العكس كما في المجاز المتعارف قوله ولا يحد بالتعريض هو نوع من الكناية يكون مسوقا
لموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين المؤمن يصلي ويزكي ويتصل بذلك نفي
الايمان عن المؤذي كذا في المفتاح وفي الكشاف الكناية ان تذكر شيئا بغير لفظه الموضوع والتعريض
ان تذكر شيئا يدل على شيء لم تذكره كما يقول المحتاج للمستحي جئتك لاسلم عليك ويسمى التلويح
لانه يلوح منه ما يريده فاذا عرض بالزنا بقوله لست انا بزان فلا حد عليه عندنا وقال الشافعي يحد
والاختلاف بين الصحابة مروي فعمر رضي الله عنه قال لا يحد في مثل هذا لان المعرض في الحاجة الحاق شيئين
وتركيبه نفسه لا يكون قذفا للغير واخذنا بقوله ولانه ان تصور معنى القذف فهو بطريق المفهوم
والمفهوم ليس بحجة قوله فقال الآخر هو كما قلت يحد ولو قال صدقت لا يحد عندنا خلافا لزفر
فان عنده يحد لان معنى قوله صدقت انه زان فيكون قاذفا كما لو قال هو كما قلت وقلنا انه ما صرح بالزنا
فلا يحد لانه تلفظ بما هو شبيه بالكناية لاحتمال التصديق وجوها مختلفة اي كنت صادقا
فيما مضى فكيف تكلمت به او صدقت في المجاز وعدلت بنسبته الى الزنا ويحتمل السخرية والاستهزاء
وان كان باعتبار اللفظ يفهم منه تصديقه ولكن الظاهر لا يكفي لايجاب الحد بخلاف قوله هو كما قلت لانه
بمنزلة التصريح بالنسبة الى الزنا لانه لا يحتمل وجها آخر قيل يحتمل بان كان استفهاما معنى
أهو كما قلت فينبغي ان لا يجب الحد به ولان قوله صدقت لم يتصل بالقذف لانه خطاب للرامي
لانه واذا لم يتصل به لم يكن قذفا له بل يتصل به اقتضاء صدقت الاول والحد يسقط بالشبهة فلا
يثبت بالمقتضى لانه ضروري بخلاف قوله هو كما قلت فانه اتصل به فان هو اجاز عنه على سبيل
مغايبة كانت في المخاطبة كذا في الاسرار قوله في محل قبوله ولذا قلنا في قول علي رضي الله عنه
وما ظهر كذبه انا نجري على عمومه فيما يندرئ بالشبهات كالحدود وما يثبت بالشبهات
كالاموال كان الكناية ايضا موجبا للعموم لانه في محل يحتمله فيكون نسبته الى الزنا قطعا بمنزلة
الرامي الاول على ما هو موجب العام قوله واما الدال ببيارة النص عرفا على ما هو موجبه

وهو الاستدلال بعبارة النص لما فيه من التحوز والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة اى فسرتها ويقال عبرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة عبارات لانها تفسير ما في الباطن والنص يطلق على كل ملفوظ مفهوم معنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او غيره عند الاصوليين اعتبارا للغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص وهذا هو المراد من النص في هذا القسم ودون ما تقدم تفسيره حتى كان التمسك في اثبات حكم بظاهر او مفسر او خاص او عام او غيرها استدلالا بعبارة النص ثم الاضافة بعبارة ونظائرها بيانية وقيل بمعنى اللام قوله لا فهم منه حتى اطلق • كما هو معتبر عند المنطقيين فلذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل قوله ذهب بعض الاصوليين • قال ابو اليسر في اصوله الحكم الثابت بعين النص اى بعبارة ما اثبته النص بنفسه وسياقه كقولك وحرم الربوا فعين النص يوجب اباحة البيع وحرمة الربوا والتفرقة مستويا بما هو مقصود اصلي وهو التفرقة وبين ما هو ليس كذلك وهو حل البيع فعلم ان المراد هنا ان كون الكلام مسوقا ان يدل على مفهوم مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لا حتى يكون الاستدلال بظاهر النص استدلالا بالعبارة وفيما سبق ان السوق شرط في النص دون الظاهر المراد السوق الاصلي كذا في البيان وهو اختيار صاحب الكشف قوله والمفهوم من كلام صاحب التنقيح • وهذا يقتضي عدم التفرقة بين الظاهر وبين الاشارة وكذا بين النص والعبارة كذا ذكره المصنف في حواشي التلويح ونقل صاحب البيان ان لا فرق بين الاشارة والظاهر حيث ان الكلام لم يسق لها ولكن يفترقان من حيث ان الاشارة قد تقع خفية فتحتاج الى نوع تامل بخلاف الظاهر ثم قال وهذا غير قوي لما ذكره ابو اليسر في اصوله يعني انه مخالف لما ذكره ولا شك ان ابا اليسر مقتدى ائمة الاصول ومعدل الكل لسان عند الهمزة الفحول وقال صاحب التقرير ان فيما يتميز به الظاهر واخواته من قسم الاستدلال غموضا لانهم قالوا الظاهر ما لا يكون سوق الكلام له والنص ما سيق الكلام له وقالوا عبارة النص ما سيق الكلام له واشارة ما لم يسق الكلام له متفقون على الاستدلال بالظاهر استدلالا بعبارة النص وهذا تناقض وكان الواجب ان يقال الاستدلال بالنص استدلال بعبارة النص لكونه مسوقا لها الكلام ويتخلص ان المراد بالسوق المعنى في الظاهر هو السوق الاصلي اى السوق للمعنى المتكلم بذلك الكلام كبيان العدد في قولك فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى الاية والسوق المراد في العبارة هو السوق للمعنى الغير الاصلي كاباحة النكاح في الاية ورؤية زيد في قولك جاء القوم حين رايت زيدا فيكون الظاهر كالتوطئة ان كان مقدما وكالتتمة ان كان مؤخرا ويكون مسوقا للمعنى غير اصلي كما ان العبارة كذلك

قال بعض اهل الاستدلال بها ليس من اقسام الكتاب ظاهر

كذلك مع انه لا منافاة بين اللفظ والعبارة لكونهما مسوقين لمعنى غير اصلي وعلى هذا يكون في النص سوقان للمعنى الاصلي وغيره اذ النص هو اللفظ مع زيادة وضوح بناء على ان ارادة المتكلم لها مدخل في الافادة قوله مثال الدال للمطابقة • لما ذكر ان المفهوم من اللفظ المعتبر في مقام الاستدلال اما عين الموضوع له او جزؤه او لازمه وكان مقتضى كلامه ان كلا من الدال بعبارة النص واشارة ثلثة اقسام اورد لكل واحد منها مثالا غير انه اورد للازم في الدال باشارة مثالين لما سيذكره قوله مخو للفقراء المهاجرين • سيق لايجاب سهم من الغنيمة لهم وهو المعنى الموضوع له قوله واما الدال باشارة • قال في الاسلام والاستدلال باشارة هو العمل بما ثبت بنظم الكلام لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فسميناه اشارة كرجل ينظر ببصره الى شئ ويدرك مع ذلك غيره باشارة لحظاته يعني الاستدلال باشارة النص هو عمل المجتهد بما ثبت بنظم الكلام لكنه ليس بمقصود بالقصد الاولي ولا سيق له النص وهو الذي يسمى في علم الحديث كان السامع لاقبال المتكلم على ما سيق الكلام له غفل عما في ضمنه فهو يشير اليه وليس بظاهر من كل وجه لعدم السوق له ولهذا لم يقف عليه كل احد بدون تامل فقوله وليس بظاهر بيان تسميته بهذا الاسم ولهذا قال فسميناه اشارة وشبهناها بالمحسوس تبينا لها فالرجل اذا نظر الى شئ ادرك مع ذلك غيره بلحظاته كانه يشير الناظر الى غيرها اقبل عليه ليدركه واللحظ النظر موخر العين وبهذا التقرير ظهر ان فيما ذكره المصنف خلط اصطلاح فن بفن اخر فالمناسب ان يقال المثال الدال على المعنى الموضوع له او جزئه او لازمه ثم النسبة بين العبارة والاشارة عموم وخصوص مطلق لان كل اشارة لا بد لها من نظم ولا ينعكس كليا وبين الدلالة والاقتضاء عموم وخصوص من وجه وكذا بين الدلالة والاشارة واما الدلالة والاقتضاء فبينهما وبين العبارة عموم وخصوص مطلق لان مفهوم المفهوم والثابت اقتضاء لا يحصلان الا بمنطوق كذا في الانوار والتقرير قوله فانه اشارة في زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب • قال صاحب التنقيح هو جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له وقال صاحب التلويح وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا تم انه جزء لعدم ملكهم شيئا قبل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شئ ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متاخرا قال المصنف في حواشيه تحقيق المقام ان زوال الملكهم ثابت بالاشارة لكن لا باشارة قوله للفقراء بل باشارة قوله اخرجوا من ديارهم واموالهم فان زوال

قال بعض ان ذلك لغموض يزول بادنى تامل يقال لها اشارة ظاهرة وان كان محتاجا الى زيادة تامل يقال لها اشارة خفية

ملكهم عن اموالهم وان كان مدلولا مطابقيا له لكنه لم يسق له فيكون مشيرا الى ذلك
ثم لما لم يتم الكلام الا آخره وكان الفصل مما يجب ان يعلم قبل التكلم اعتبر اولا زوال
ملكهم ثم اطلق عليهم الفقراء واشير به الى عدم ملكهم فظهر ان الثابت بالاشارة
لازم متاخر يجب مدلول الكلام اولا فاعتبرها حتى تتضح الاشارة الى زوال ملكهم عنه
فى قوله للفقراء ولا شك ان جزء الملزوم مكابرة واظن انما اعتبره ادق مما ذكره القوم
قوله وقال الشافعى استيلاء الكفار لا يوجب الملك وانما سماهم فقراء لانهم
السبيل لانهم توطنوا بالمدينة وانقطعت اطماعهم بالكلية عن اموالهم وابن السبيل من
هو مسافر وطمع ان يصل الى ماله ولكنهم محتاجون حقيقة وان كانت اموالهم باقية
على ملكهم سماهم فقراء تجوزا بدليل قوله ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا
وليس مراد نفى السبيل الحسى بالاجماع فيرجع النفى الى السبيل الشرعى والتملك بالقهر
اقوى جهات السبيل فيكون منفيا قوله قلنا الاصل هو الحقيقة ولا حجة له فى الاية
لانها تدل على نفى سبيلهم علينا لا على اموالنا وهم لا يملكوننا بالاستيلاء ومراد نفى
السبيل فى الاخرة كما قاله ابن عباس رضى بدليل قوله تعالى فالله يحكم بينهم يوم القيمة
او نفى الحجة كما قال السدى قوله وحكم الاول اى رجحت هو هو يفيد القطع وكذا
الثانى مطلقا حاصله انهما سيان فى اثبات الحكم قطعا وهذا معنى قول فخر الاسلام
وهما سواء فى ايجاب الحكم كما ذكر فى بعض الشروح وقاله القاآنى ايضا فى تفسير كلام
كلام صاحب الغنى قوله واختاره صاحب الكشف وتبعه صاحب البيان حتى حمل
عبارة فخر الاسلام عليه قال فى البيان فيه اشارة الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت
فى غير مثل كون كل واحد قطعيا وغير قطعى لان العبارة قطعية والاشارة قد تكون
قطعية وغير قطعية وفى التقويم الاشارة بمنزلة التعريض والكناية اذ لا ينال
مرادها الا بضرب تاويل وتبيين ثم قد يرجح العلم بموجبها بعد البيان وقد لا يرجح
قوله يترجح لانضمامه بالسوق وقيل لكونه مقصودا قوله فاكثر اعمار الامة على
ما عليه الاعم والاغلب ستون سنة خمس عشرة سنة مدة القبا وبقية العمر ثلثاها
فى الاغلب قيل فيه بحث لان الربع الذى هو ايام الحيض لا يكون خمسة عشر يوما حتى
يكون مع ايام الصبى نصف الستين وذلك لان ايام الحيض انما تحاسب من
خمسة واربعين سنة وهو ظاهر فعلى هذا ما ذهبنا اليه من ان اكثر ايام الحيض عشرة
او فى بالحديث لان الثلث مما بقى بعد ايام الصبى اذا ضم الى ما قبله يكون المجموع نصف
العمر واقول فى تقرير الاعتراض اشكال وهو انه ذكر فى البيان بعد ايراد النظير للتفاوت
بينهما كما ذكره انص هكذا اجيب عن تمسك ان المراد من الشطر البعض لا النصف وان

واجاب الامام نجم الدين عمر النسفى عنه بان اعمار هذه الامة على ما عليه الاعم والاغلب
ستون سنة خمس عشرة سنة مدة الصبا وبقية العمر ثلثاها فى الاعم والاغلب حيض
عشرة عشرة وثلثاها طهر عشرون عشرون فاستوى النصفان فى القوم والصلوة
وتركهما فى هذا الوجه ويقال اراد به الانقسام على شيئين وان لم يستو القسمان
كما يقال نصف عمر فلان سفر ونصفه اقامة اذا تعودهما وان لم يستويا فى المدة فعلى هذا
لا يتاتى ايراده فى جواب الشافعى فليتامل قوله ولا عموم كالاول قيل صورة
اشارة قوله تعالى وعلى المولود له الاية خص منها اباحة الوطى للاب عند الحاجة
جارية ابنه وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد ماله لابيه وانما قال فى الاصح
احترازا عما قاله ابو زيد انها لا تحتمل التخصيص ولما كانت الاشارة من جنس الكلام
كالعبارة والعموم من اوصاف اللفظ قلنا العموم فقبلت التخصيص قوله فما دل
على اللازم واعلم ان ههنا مفهومين مفهوم يوجبه ظاهر اللفظ وهو ما يفهم
من الضرب من استعمال آلة التاديب فى محل قابل ومفهوم يؤدى اليه اللفظ وهو
مفهوم المفهوم كالايلام من ذلك وهو ايضا فان كل من كان من اهل اللسان يفهم منه
ذلك ومراد المعنى الذى ادى الكلام اليه لا المعنى الذى يوجبه ظاهر النص فان
ذلك من قبيل العبارة كما اشير اليه فى التقرير والبيان قوله وهو الايذاء وهذا مفهوم
منه لغة لا قياسا لان المفهوم القياسى نظرى وما نحن فيه ضرورى او بمنزلة
الضرورى لانا نجد انفسنا ساكنة اليه فى اول سماعنا هذا اللفظ فلذا
ساوى فيه الفقيه غيره فكل من كان من اهل اللسان يقف من لفظ ان على حرمة الايذاء
بدون الاجتهاد حتى اذا كان السامع ممن لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان
من قوم فى لغتهم هذا الكرام لم تثبت الحرمة فى حقه لا يقال ينبغى ان تثبت الحرمة وان
استعمل بجهة الاكرام لان العبرة بالمفهوم عليه فى محل النص لا للمعنى لانا نقول ذلك
فى المعنى الثابت بالاجتهاد لكونه ظنيا اما ما عرف من النص لغة فلا بد من اعتباره كحرمة
سؤر الهرة لما تعلقت بالطواف بالنص سواء كان سؤر الهرة الوحشية نجسا
مع قيام النص لعدم الطواف قوله ولذا يثبت بها الحدود والكفارات هذا عند
فخر الاسلام ومن تبعه وكذا عند من جعلها قياسا من اصحاب الشافعى واما عند من
جعلها قياسا من اصحابنا فلا يثبت بها الحدود والكفارات كذا فى البيان وقال صاحب
الكشف سمعت عن عمى وهو على كبر ان يتكلم بغير تحقيق قال عندهم يثبت بمثل
هذا القياس الحدود والكفارات فح لا تظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف
لفظيا هذا ومثال اثبات الحد بها ايجاب الرجم على غير ما عز ممن زنى فى عالة الاحصان

فانه روى ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه زنى فى حالة الاحصان لا لانه ماعز وصحابى فيثبت الحكم فى حق غيره بدلالة النص ومثال ايجاب الكفارة بها ما سياتى فى المتن من قوله كغير الاعرابى به ووقاعها بوقاعه قوله لا بالقياس • يعنى لا يثبت الحدود والكفارات بالقياس عندنا وعند الشافعى تثبتان لان القياس من دلائل الشرع كالكتاب والسنة لان الدلائل التى قامت على صحة لم تفصل بين موضع وموضع وقلنا الحدود • شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التى هى اسبابها وفيها معنى الطهرة ايضا بشهادة صاحب الشرع و • كذا • الكفارات شرعت ماحية • للجنايات • وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا كما سياتى ان شاء الله ولا مدخل للرأى فى معرفة مقادير الاجرام • ومعرفة ما يصلح • جزاء لها وزاجرا عنها ومعرفة ما يحصل به ازالة آثامها ومقاديره • ذلك فلا يمكن • اثباتها بالقياس • بخلاف الاستدلال فانه بناء • على المعنى • اللغوى • الذى تتضمنه النصوص ويكون • مضافا الى الشرع • ولان الحدود مما يدرء بالشبهات فلا يجوز اثباتها بالقياس لان فيه شبهة بخلاف الاستدلال ونعنى بالشبهة احتمال المعنى الذى يتعلق الحد بنفسه لا الشبهة الواقعة فى طريق دليل الثبوت لانها لا تمنع بالاجماع كذا فى البيان قوله وبخلاف القياس المنصوص العلة • كظهارة سؤر سواكن البيوت قياسا على سؤر الهرة فان العلة منصوص عليها فى الاصل وهو الطواف وهذا القياس قطعى لعدم الاحتمال بخلاف القياس الغير المنصوص العلة فانه ظنى لاحتمال ان يكون الحكم معلولا بعلة غير تلك العلة التى استنبطها المجتهد ومع وجود الاحتمال تزول القطعية قال المحقق التفتازانى فى شرح المنار القياس ظنى فى ذاته وقطعيته بعارض بان وقع سندا للاجماع او يكون العلة منصوصة وبه قال صاحب التحقيق قوله والفرق ظن بعض اصحابنا واصحاب الشافعى وغيرهم انها قياس فقالوا الدلالة قياس جلى لانه وجد هنا اصل وهو التانيف وفرع وهو الضرب مثلا وعلة جامعة مؤثرة وهو الاذى فكان قياسا اذ لا معنى للقياس الا ذلك لكن المعنى المؤثر لما كان ظاهرا سميناه جليا وليس الامر كما ظنوا عند الجمهور لان الاصل فى القياس لا يجوز ان يكون جزءا من الفرع بالاجماع وقد يكون • ما تحتلوه اصلا جزءا مما تحتلوه فرعا • لو قال • السيد لعبده • لا تعط زيدا درهما فانه يدل على • منعه • اعطاء مافوقه مع ان الذرة المنصوصة داخلة فيما زاد عليها ولانه كان ثابتا قبل شرعية القياس ولانه شرط فى القياس اهلية القياس بخلاف ما نحن فيه فان اهل الاجتهاد وغيره فيه سواء ولانه اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج بها من مثبتى القياس

القياس ونفاته الا ما نقل عن داود الظاهرى لفهم المعنى منه على سبيل القطع او الظن • ولان الفرع فى • القياس • ادنى من الاصل • بخلاف ما نحن فيه فانه اما • مساو للاصل او اعلى رتبة منه • فيه قوله فلو وجب الكفارة على اعرابى • روى ان اعرابيا جاء الى النبى عم وهو ينتف شعره ويقول هلكت واهلكت فقال ما دا صنعت فقال واقعت اهلى فى نهار رمضان فقال عم اعتق رقبة فضرب بيده على صفحة عنقه وقال لا املك الا رقبتى هذه فقال عم اطعم ستين مسكينا فقال لا اجد فقال اجلس فجلس فاتى بصدقات بنى زريق فقال خذ خمسة عشر صاعا وتصدق على المساكين فقال اعلى اهل بيت احوج منى و عيالى والله ما بين لابتى المدينة احوج منى ومن عيالى فقال عم كلها انت وعيالك وفى رواية يجزيك ولا يجزى بعدك قوله ووقاعها بوقاعه • قيل وجوب الكفارة على الرجل بالوقاع بمعنى الفطر الذى هو جناية كاملة مفهوم من الوقاع لغة كالايذاء من التانيف وهذا المعنى يتحقق فى جانبها كما يتحقق فى جانبه فيلزمها الكفارة بطريق الدلالة كما يلزمها الحد بسبب الزنا اذ تمكينها فعل كامل فان الحد لا يجب مع النقصان قوله فاندفع ما قيل • قائل صاحب التلويح حيث قال ان الشافعى مع علو طبقته فى اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع ولهذا لم يجعلها واجبة على المراة لان صومها يفسد بمجرد دخول شئ من الخشفة فى فرجها فهو لا يسلم • ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة مشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهى مختصة بالرجل • ولهذا سكت النبى عم عن وجوبها على المراة فى الحديث الوارد فى قصة الاعرابى اقول اذا كان تمكينها مباشرة وفعلا كاملا يكون السبب للكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما وهو غير مسلم عند الخصم فلا يندفع بما ذكره بل يندفع بان اشتراط الجماع التام يوجب ان لا يجب الكفارة اذا لم يكن جماعا تاما مع انها تجب بنفس ادخال الخشفة عمدا فليتامل قوله ويحنث بمد الشعر والحنق والغضب • لوجود الايلام اذ الموثر فى الضرب هو الايلام وهو موجود فى هذه الافعال وهذا انما يكون اذا كان فى حالة الغضب واما فى حالة الملاعبة فما زحة قوله ومثال الاعلى الحنى نحو الاكل والشرب • ففيه اشارة الى الرد لما طعن اصحاب الشافعى عليه حيث قالوا انكم انكرتم اثبات الكفارة بالقياس وقد اثبتموها فى الاكل والشرب بالقياس على الوقاع وتقرير الرد انا ما اثبتناه بالقياس بل بالدلالة لان ذلك ان معنى الجناية على الصوم فى الاكل والشرب اكثر منه فى الوقاع فيثبت الحكم

فيهما بذلك المعنى بعينه وذلك ان الصوم شرع لقهر عدو الله بمنعه عن الشهوات
ومنعه عن شهوة البطن اشد قهرا لان دعاءه اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها
ولهذا شرع في النهار وهي وقت هذه الشهوة غالبا فكان الامتناع عنها هو الاصل
في الصوم فكان الجناية على الصوم بالاكل والشرب العمد لورودها على معنى هو
المقوم للاصل فيه من الجناية بالوقاع لورودها على معنى هو جار مجرى التبع فكانت
الجناية بهما اولى لكونهما بمنزلة الضرب والشتم من التافيف فثبت ان الكفارة فيهما بالدلالة
لا بالقياس فان قيل الثابت بالدلالة معلوم من معنى اللغة بمجرد السماع والفقيه و
غيره سواء فيه ووجوب الكفارة بهما مما يشتبه على الفقيه كما اشتبه على الشافعي
بعدان بلغه حديث الاعرابي فضلا عن غيره فكيف يكون هذا من باب الدلالة قلنا
الشرط في الدلالة ان يكون المعنى المناط للحكم تابعا للغة بحيث يعرفه اهل اللسان
فاما ان يكون الثابت بهذا المعنى في غير موضع النص مما يعرفه اهل اللسان فليس بشرط
ولا شك ان معنى الجناية في سؤال الاعرابي ثابت لغة ومفهوم لاهل اللسان
فيكون من باب الدلالة لكن الثابت به في غير موضع النص وهو ممتنازع فيه قد
اشتبه على البعض بناء على ان تعلق الحكم بالجناية مطلقة او بالجناية المقيدة
بالآلة المعينة لاخفاء معنى الجناية فلا يقدح في كونه من باب الدلالة قوله وههنا
مباحث * الاول ان حرمة الفعل تتفاوت باحترام المحل فان اتلاف النفس اشد من
اتلاف المال لكون الآدمي اشد احتراما من المال ومنافع البضع حرمة الآدمي لكونه
سببا لحصوله ولهذا كانت الجناية عليه موجبة قتل النفس عند الاحصان والثاني
ان الجناية بالاجماع واردة على الصوم لان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه اذ
الصوم عبارة عن الامتناع عن الاكل المعتاد والامتناع عن الجماع تابع على ما مر
اذ ليس الصوم هو الامتناع عن الجماع معنى كما في الاعتكاف الخروج عن المسجد نقيضه
والجماع محظوره لكن الصوم يفسد بالمحظور كما يفسد بالمناقض ثم الجناية على
العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لانها ترد على العبادة فتبطلها والجناية
بالنقيض تعدم العبادة سابقة على وجود النقيض ثم يوجد النقيض فيفسد الجماع
في التحقيق طاريا على الصوم وان كان مقارنا له في الصورة ولا شك ان الجناية
الطارية عليه فوق الجناية التي لم تصادف العبادة الثالث ان الجماع مفسد صوم
صوم الرجل وصوم امرأة لو كانت صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت وهما
يوجبان فساد صوم واحد فكان الجماع اقوى الرابع ان في الجماع داعيين طبع الرجل
وطبع امرأة وفي الاكل داع واحد فشرع الزاجر فيما الداعيان كما قال ابو يوسف في اللواطة

مع الزنا الخامس ان غلبة الجوع متى تناهت اباحت الافطار فوجود
بعضه يورث شبهة الاباحة فلا يصلح موجبا للكفارة وفي الجماع لو تناهى الشبق
لا يوجب الافطار فوجود بعضه لا يورث شبهة الاباحة والحاصل انه لا بد للدلالة
من التسوية بين المحلين وههنا ليس كذلك فان للوقاع مزية في معنى الجناية على الاكل
والشرب والجواب عن الاول انا لا نسلم ان منافع البضع اشد احتراما لكون الحرمة
التي شرعت لاجلها حرمة افساد الصوم لا حرمة اتلاف منافع البضع لان اتلاف
منافع بضع مملوك له ليس بحرام وفي الطعام ايجابه عندنا بهذه الجناية لا لحرمة
اتلاف الطعام حتى لو اكل طعام نفسه يجب الكفارة كما لو جامع امرأته فثبت انهما
في معنى الجناية على الصوم مستويان وعن الثاني بانه دعوى ممنوعة بل الجماع ينقض
الصوم كالاكل لان الصوم امتناع عن قضاء الشهوتين لاباحة لشئ الاكل بالليل
وامر بامتناعهما بالنهار والجناية افساد الصوم وهما في الافساد مستويان
فيستويان في ايجاب الكفارة وعن الثالث بان الكفارة انما تجب عليه بالجماع بفعله
وفعله لا يوجب الا افساد صومه وانما افسد صومها بفعلها وهو قضاء شهوتها
فوجبت عليها الكفارة كما وجب عليها الحد بالتمكين من الزنا ولهذا لو لم تكن صائمة
او كانت ناسية للصوم لم يلزمها الكفارة فعلم ان الكفارة باعتبار افساد الصوم
واحد لا باعتبار فساد صومين وعن الرابع ان الترجيح بالقلة والكثرة عند
اتحاد الجنس كما فعله ابو يوسف في اللواطة مع الزنا فاما جهة قضاء الشهوة فيما نحن
فيه مختلفة وهما جنسان مختلفان فلا عبرة للقلة والكثرة بل العبرة للعلة والقوة
وشهوة البطن اغلب واقوى من شهوة الجماع اذ الانسان يصبر على الجماع دهرا
طويلا ولا يصبر على الاكل الا قليلا وعن الخامس انا لا نسلم ان تناهي الجوع مبيح
بل المبيح خوف التلف وكيف يكون الجوع مبيحا للافطار والصوم ما شرع الا
لكسر الجوع بقي ان خوف التلف شرطه تناهي الجوع ولكن بعض العلة لا عبرة به
اصلا فبعض الشرط مع عدم العلة اولى قوله الى المعنى المفهوم من النظم * لا الى
النظم كما في العبارة والاشارة وانما قال * لغة * احترازا عن المفهوم اجتهادا قوله
ان كان معلوما قطعا * يعني ما عرف من النص لغة وعرف قطعا ان الحكم متعلق به
قوله والا فظنية * اي وان لم يكن معلوما قطعا بان يكون ثابتا بالاجتهاد فيكون
ظنيا لا يظهر في مقابلة القطعي قيل الشافعي لا يقول بالدلالة في الاكل فينبغي ان
لا يكون من اهل الاجتهاد لان اهل اللغة اجيب بانا بينا وجه الدلالة فيه فلا
يسعنا خلافه من خالفنا وان كان من اهل الاجتهاد وقد يجاب ايضا بانا قلنا ان المعنى

موجب هتك حرمة صوم رمضان وفي هذا المعنى لا يتفاوت بين الاكل والجماع والشافعي يقول بثبوتها على خلاف القياس فيقتصر على مورد النص وفي الكل نوع تكلف كما ذكر في البيان قوله قال بعض الافاضل • يعني به المحقق الفناري قوله عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية • كتوقف علية القياس عليها • لافهم كل احد • وهذا المعنى قد يكون ظاهرا كما في ولا تقل لهما اف وقد يكون خفيا غامضا قوله والمقيدة • يعني المقيدة بالآلة المعينة قوله فالصواب ان يترك التقسيم • بان يقول وحاصله امران التنبيه بالادنى على الاعلى او بالشيء على ما يساويه ثم يقول ان قيل اشتبه الفهم اه ثم يقول • في جواب السؤال • هكذا • اشتباه الفهم • الى آخر ما ذكره المص وهو ظ قوله مثاله ثبوت الكفارة • يعني مثال تعارض الاشارة والدلالة ما قال الشافعي ان الكفارة تجب • في القتل العمد • لانها وجبت • في الخطأ • للجناية مع قيام العذر بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ الآية فلا تجب في العمد ولا عذر فيه كان اولى فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الآية • فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه لانه تعالى جعل كل جزائه جهنم • اذ الجزاء اسم للكامل التام فلو وجبت الكفارة فيه لكان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما فعرف بلفظ الجزاء ان موجب القصر انتفاء الكفارة فوجدنا الاشارة • على الدلالة • وههنا بحث وهو ان كون كفارة القتل الخطأ كفارة القتل العمد مما ينكره اهل اللغة آذ كفارة الادنى لا يلزم ان تكون كفارة للاعلى فهي ثابتة بدلالة النص وانما هي بطريق الاجتهاد قوله ويمتنع تخصيصها • اعلم ان الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص اما عند من يقول بان المعاني لا عموم لها لان المعنى واحد وانما كثرت محاله فظاهر لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص والتخصيص يستدعي سبق العموم واما على قول من يقول بان المعاني لها عموم وهو الجصاص وغيره فلان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص ذلك وقد بينا تبيين ان قول فخر الاسلام لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة انما هو على القول الثاني واما ما ذكره صاحب البيان في بيانه ان التخصيص بيان ان اصل الكلام غير متناول لحد والحكم الثابت بدلالة ثابت بمعنى النص لغة وبعد ما كان النص متناولا لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول وانما يحمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم بدليل يعترض عليه وذلك يكون نسخا لا تخصيصا لا يكون هذا من باب تخصيص العلة وهو جائز عند بعض مشايخنا بدليل ان القاضي ابا زيد جوز تخصيص العلة وان لم يجوز تخصيص دلالة النص لما عرفت والمعنى لا يقبل العموم فلا يقبل التخصيص فقد بان منه ان ما في البيان حق البيان قوله فيلزم كونه علة لحكم وغير علة له • مثاله لما ثبت بدلالة النص ان الايذاء هو العلة لحرمة التافيف والايذاء له حقيقة واحدة وان كان وجد في محال كثيرة كالضرب والشتم وغيرهما صار كان الشارع قال هذا الوصف اينما وجد وجد حكمه وهو الحرمة فمتى وجد هذا الوصف ولا حكم له فلم يكن علة للحرمة فكانه هو علة وليس بعلة وهذا تناقض ظاهر قوله وسمي المقتضى • بالفتح • مقتضى • لانه امر اقتضاه النص اي طلبه قال فخر الاسلام واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه لما يستغن عنه وجب تقديمه لتصحيح المنصوص فقد اقتضاه النص يعني ثبت تلك الزيادة لاجل ان تكون شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله لما لم يستغن اي المنصوص عليه متعلق بقوله ثبت شرطا وقوله وجب تقديمه مستانف وقوله فقد اقتضاه النص في معنى التعليل له اي وجب تقديم المقتضى او الزيادة لاجل تصحيح المنصوص عليه شرعا لان النص اقتضاه وفي البيان قوله لما لم يستغن مستانف وقوله وجب تقديمه جوابه وقوله فقد اقتضاه النص دليل تسميته بهذا الاسم يعني لما لم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها ليصح فكان النص مقتضيا اياها فسميت بهذا الاسم وهو المقتضى قوله وهذا القيد • يعني شرعا • مما اعتبره فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان • احترازا عن المحذوف مثل واسئل القرية وذلك لان فهم بين المحذوف والمقتضى بان المحذوف ما كان ثابتا لغة بخلاف المقتضى وبان المقتضى لو قدر مذكورا لا يغير حكم المقتضى بل يقرره واذا كان غير المذكور ثابتا بطريق الحذف يغير • وذهب • الامام ابو زيد الى انه لا فرق بينهما وهذا مذهب • اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم قوله كاعتق عبدك عني بالف • وكقوله تعالى فتحرير رقبة فانه في معنى الامر اي فحرر رقبة وهو مقتضى الملك اذ تحرير الحر لا يتصور وكذا تحرير ملك الغير عن نفسه فصار التقدير فعليه تحرير رقبة مملوكة ثم اذا قدر مذكورا لم يتغير موجب الكلام لا لفظا ولا معنى ومن نظائر المقتضى على ما صرح العلامة النسفي في شرح المنتخب قوله تعالى واذهبا الى القوم الذين كذبوا بآياتنا فدمرناهم تدميرا اي فذهبا ولم يؤمنوا فدمرناهم تدميرا وعلى التكذيب فدمرناهم تدميرا وقوله تعالى اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق فانفجرت وقوله تعالى فادلى دلوه قال يا بشرى اي فرح فرأى غلاما يتعلق بالدلو فقال يا بشرى لا يقال المقتضى المقدر ما قد ثبت شرعا او عقلا وليت هذه

الآى كذلك لانا لانسلم ذلك بل للعقل مجال فى درك هذه المقدمات والا لوجب اظهارها قوله فصار كانه قال بع عبدك عنى بالف • قيل على هذا التقدير يكون كلمة عن بمعنى من قوله مبيعا منى بالف • قد يقال الانسب ان يكون معناه بايعا اياه منى بالف فاذا لم يعهد ان يقدر المضمر فى مثله الا على صيغة اسم الفاعل قوله فالوجه ان يقدر ما قوله فى هذا التقدير كثير مؤنة وفيما ذكره صاحب التلويح ليس بهذه المثابة ولا يخفى ان ما هو اقل مؤنة اولى ولعله لهذا امر بالتامل قوله فلا يشترط القبول • فيه بحث وهو ان هذا يدل على القبول شرط فى اصل البيع وليس كذلك بل هو ركن له وايضا اذا ثبت البيع المقتضى ثبت لازمه تقديرا وهو القبول والا لزم الخلف لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وقد فرضنا وجوده واجيب عن الاول بان المراد بالشرط ما يتوقف عليه الشئ سواء كان شرطا اصطلاحيا او ركنا وذكر الخاص واراده العام مجاز شايع وعن الثانى بمنع ان القبول من لوازم البيع فانه جايز الانفكاك كما فى بيع التعاطى قوله ولهذا • يعنى ولاجل انه لا يثبت معه شروط يحتمل السقوط قوله انه يصح عن الامرد خلافا للكرخى قوله فانه لا يقول بالاستدلال به • بل الاستدلال عنده منحصر فى الاستدلال بالعبارة والاشارة والدلالة كذا نقل عنه قوله بلا عموم خلافا للشافعى • واعلم ان العموم ليس بلازم بالاجماع وانما الخلاف فى جواز العموم له فقال الشافعى بجوازه لان المقتضى ثابت بالنص لا بالقياس فيجوز عمومه كما فى الظهر وقلنا العموم من اوصاف النظم وعوارضه ولا نظم له حقيقة فلا يجوز له العموم لان ثبوته بالضرورة وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة الى اثبات صفة العموم له لان الكلام مفيد بدونه فينتفى فى غير ضرورة صحة الكلام على اصله وهو العدم كتناول الميتة ابيح للحاجة وهى سد الرمق فينتفى فى حق غيره من الحل والتمول والشبع على الحرمة كذا ذكره شمس الائمة وذكر الغزالى فى المستصفى لا عموم للمقتضى بل العموم للالفاظ لا للمعانى التى يتضمنها الالفاظ ضرورة وفى بعض كتب اصحابنا الشافعى متى دل العقل والشرع على اضمار شئ فى الكلام صيانة له عن الكذب ونحوه وقد يستقيم الكلام بانه كان لا يجوز اضمار الكل وهو المراد من قولنا لا عموم للمقتضى اما لو تعين واحد من تلك التقديرات بدليل كان كظهوره فى العموم والخصوص حتى لو كان مظهره عاما كان مقدره كذلك وكذا لو كان خاصا كذا فى البيان قوله يثبت بيع كل من عبيده اقتضاء • قال الفاضل السمرقندى المقتضى قد يكون عاما كما لو قال اعتق عبيدك عنى بكذا فان مقتضاه بيع عبيدك عنى والجمع المضاف للعموم ولا يخفى ان هذا ليس من عموم المقتضى فى شئ بل العموم لصيغة العبيد وهى مذكورة والمقتضى هو

فان قلت الحكم الثابت بمنزلة الثابت بالنص

هو البيع المضاف اليهم وهو بيع واحد ثابت بعد ما يصح به المذكور وتحقيق الكلام ان المراد من انتفاء عموم المقتضى عندنا ليس انتفاء صيغة العموم عنه بل المراد منه انه لو كان مذكورا يكون ثابتا من كل وجه فاذا ثبت بطريق الاقتضاء يكون ثابتا فى حق صحة المقتضى لا غير كالبيع لو كان مذكورا بان قال بعه منى بالف فباعه ثم قال اعتقه يكون ثابتا على الاطلاق فى حق جميع احكامه فاذا ثبت مقتضى يكون ثابتا فى حق صحة الاعتاق لا غير فتبين بهذا انه لو احتيج الى اثبات صيغة العموم ليصح المذكور يجوز اثباته بل يجب والا لم يكن الكلام صحيحا ولكن الكلام فيما وراء ذلك ولا يكون عموم المقتضى بل يكون العموم مقتضى والفرق بينهما بين عند اولى الفهم قوله ولك • اى وجاز لك ان تقصر • قوله لانه ضرورى الى ثبوت الاقتضاء • قوله لان العموم للفظ لا لعدم عمومه وهذا ظاهر قوله فتبطل نية الثلث فى اعتدى • يعنى لو قال لامرأته بعد الدخول بها اعتدى ونوى الطلاق يثبت الطلاق اقتضاء لان الامر بالاعتداد انما يصح بعد الطلاق فكانه قال اعتدى لانى طلقتك فيكون رجعيا فلا يصح نية الثلث والبينونة لانهما فوق الضرورة ولو قال لها قبل الدخول لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء لانعدام المقتضى وهو العدة اذ لا يجب العدة فى الطلاق قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا لانه سبب الاعتداد فى الجملة كما فى المدخول بها فاستعير الحكم لسببه قوله وفى انت طالق • يعنى لو قال انت طالق ونوى الثلث انه لا يعمل نيته بل تقع به واحدة رجعية خلافا للشافعى لان ذكر الطلاق لغة ذكر الطلاق صفة للمراة لا للواصف كقولك انت ضارب فانه يدل على صفة قائمة بالموصوف به وهو المصدر لا على مصدر قائم بالواصف فاما اثبات الطلاق بمعنى التطليق الذى هو محل النية فى الواصف بمجرد وصفه به فثابت شرعا ضرورة ان الشارع لم يكذبه فى هذا الكلام مع ان الوصف بدون الصفة القائمة فى المحل لغو كقولك للجالس انت قائم فيكون ثبوته بطريق الاقتضاء ضرورة تصحيح الكلام ووقوع الثلث فوق الضرورة فلا يثبت قوله فانه وان دل لغة • حاصله انه يدل على مصدر ما ض لغة لا على مصدر فى الحال فينبغى ان يلغو لان التطليق لم يكن موجودا فى الزمان الماضى ليصح بناؤه عليه لكنه جعل انشاء تصحيحا للواجب مصدرا من فعل المتكلم فى الحال فكان المصدر الثابت به شرعيا لا لغويا فلا يصح فيه التعميم فيه قوله فان قيل • معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ كبعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها فى الشرع انشاءات موضوعة لاثبات معانى فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون متاخرا لا متقدما

فان قلت ان ما ذكرتم فى الجملة رد لما قال الطلاق قبل الدخول ليس بسبب للعدة والكلام فيه فلا يستقيم الاستدلال وتقرير الرد ان السببية فى الجملة كافية فى العلة تنص الاستدلال

نعم الاعتاق وثبوت خيار الرؤية والعيب ونحوها

فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث وتقرير الجواب ان ما ذكرتم انما يلزم ان لو لم يمكن جعله انشاء بهذا الطريق وهو ممنوع فعلى هذا لا يكون خارجا عن الاخبار بالكلية الا يرى انه لو قال للمطلقة والمنكوحة احداكما طالق لا يقع الطلاق فعرفنا ان كونه انشاء مبني على طريق الاقتضاء قوله وليس معنى بقائها يعني ان قصد النسبة الخارجية لا يكون الا فيما هو خبر حقيقة وتلك الصيغ انشاء آن شرعا حقيقة لكن لوحظ فيها جهة الاخبارية اللغوية ونظيره الالقاب فانها اعلام حقيقة لكن ربما يعتبر فيها المعنى الوضعي بالنظر الى الاصل وبهذا يندفع ما اورده صاحب التلويح من الايرادات الاربعة على ما ذكره ممن قوله بخلاف طلقي نفسك يعني قوله طلقي نفسك يخالف ما ذكرنا في السائر حيث يصح نية الثلث فيه دونها لان المصدر هنا ثابت لغة لا اقتضاء فكان نظير المحذوف فيصح فيه نية العموم والخصوص لان الامر وضع لطلب المصدر في المستقبل ولا يتوقف ذلك على وجود الفعل في المستقبل بل يتوقف على تصوره وتصوره فيه وهو ثابت فصح الامر لغة واذا صح كان المصدر ثابتا لغة لانه مختصر من قولك افعل فعل الطلاق والمختصر في الافادة كالمطول والمصدر اسم جنس يقع على الاقل ويحتمل الكل فصحت نية الثلث فيه كما تصح في المطول وبما قررنا ظهر لك قولهم ان قبيل المحذوف انهم لم يريدوا به المحذوف المصطلح لانه لا تقدير فيه اصلا بل هما عبارتان وضعتا لمعنى واحد كخمسة وعشرة لاحمسة قوله ولم يجز بنية الثلث دفع لما يقال لم لم يجز بنية الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم وتقرير الدفع انه لم يجز لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كما سبق وهذا لا ينافي ابتناءه على عدم عموم المقتضى ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحتمله الافراد وهو معنى عموم المقتضى قوله والبائن كالطالق دفع لما يقال انكم جعلتم المصدر الذي يثبت من المتكلم امرا شرعيا لا لغويا فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث فكذلك المصدر الثابت من المتكلم بقولك انت بائن امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث وتقرير الدفع ان المصدر الثابت ههنا اقتضاء هو البينونة يتنوع الى نوعين وذلك انها تنوع الى خفيفة وهي التي تنقطع الملك الثابت بالنكاح دون الى غليظة وهي التي تقطع حل المحلية في حق الزوج ونية احد النوعين صحيحة في المقتضى لانه لا بد ان يثبت احدهما اذ لا يمكن اجتماعهما فلا بد ان ينوي احدهما وعند نية الكامل يثبت الاقل فيه ضمنا لا قصدا كالملك في المغصوب يثبت في ضمن ملك الضمان ضمنا لا قصدا حتى لو نوى ثنتين لا يصح اذ لا ضرورة في العدد المحض فيثبت ما ترتفع به الضرورة وهو الاقل ولا كذلك في النوعين لانه لا يتصور فيه الاقل لان النوع لا تكون الا متنافية لا يقال ان الطلاق يتنوع ايضا فنية الثلث تقتضي تعيين احد نوعيه فينبغي ان تصح لانا نقول البينونة تتصل بالمحل في الحال ولا تنفصلها بالمحل وجهان انقطاع يرجع الى الملك وانقطاع يرجع الى المحل كما ذكرنا فيتعدد المقتضى بناء على تعدد المقتضى وهو البينونة فصح تعيين احدهما بالنية واما قوله ان طالق فغير متصل بالمحل في الحال اجماعا فلا يوصف بالكمال والنقصان لانه بعد حلوله بالمحل لان الافعال قبل الحلول في المحال لا توصف بالنقصان والكمال لانها حركات على نمط واحد وانما توصف اذا ظهر اثرها في المحل فحينئذ ان تم الفعل يوصف بالكمال وان لم يتم يوصف بالنقصان وانما قلنا انه غير متصل بالمحل في الحال لان حكمه اما وقوع الملك الثابت بالنكاح وانه معلق بانقضاء العدة والمعلق بالشرط عدم قبله واما تفويت المحل الاصلي وانه معلق بكمال العدد فعلم ان قوله ان طالق قبل انقضاء العدة وقبل ذكر العدد لا اتصال له بالمحل وانما الثابت في الحال انعقاد العلة وانعقاد العلة لا يتنوع كالرمي فانه ينعقد علة عند الرمي وانما يتنوع اثاره من الجرح والقتل فلو تنوع هنا انما يتنوع بالعدد الذي هو اصل في التنويع فلو صحت نيته هنا يلزم اثبات العدد في المقتضى قصدا لا ضمنا وذا لا يجوز قوله كما اذا قال ان اغتسل ونوى تخصيص الفاعل لا يصدق لان الفاعل مذكور اقتضاء لان الصيغة مبنية للمفعول ولا دلالة لها على الفاعل من حيث اللغة فتبطل نيته كذا في الجامع البرهاني وقال في البيان لم يصدق قضاء ولا ديانة وعن ابي يوسف انه يصدق ديانة لانه نوى التخصيص في المصدر وقلنا انه ذكر الفعل لا السبب بل ثبت السبب مقتضى لان الاغتسال يقتضي سببا ولا عموم للمقتضى فتبطل قوله فنوى طعاما دون طعام لم يصدق عندنا لا قضاء ولا ديانة لان طعاما ثابت اقتضاء لان الاكل اسم للفعل والمأكول محل الفعل والفعل لا يكون اسما للمحل ودليل العلم لغة لكن الفعل لا يكون بلا محل فيثبت المحل مقتضى فيحق ما تلفظ به من الاكل دون صحة النية اذ هو فيما وراء الملفوظ غير ثابت فتلغو قوله فان قيل حاصله ان كون مسئلة الاكل ونظيره من قبيل المقتضى على قولك من فسر المقتضى بما يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا ظاهر واما على قول من جعل المقتضي امرا شرعيا فهو ان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع بل يعرف به من لم يعرف في الشرع

١٠ اصلا • وردبان عدم استفادته من الشرع مم اذ انعقاد اليمين شرعي وانعقادها مشروط بالامكان كما في النهي ولا يخفى ان مراده ان صحته موقوفة عليه شرعا بمعنى انه لو لم يكن حكم الشرع لصح الكلام وههنا ليس كذلك لانه لولا الحكم الشرعي لم يصح الاكل بدون الماكول ايضا قوله كما اذا قال لا اخرج ونوى مكانا دون مكان فان قوله لا اخرج يقتضي خروجا لغة ولا يقتضي مكانا لغة ويثبت ذلك مقتضى لان الخروج مكانا لا محالة فلا يصح تخصيصه بالنية وكذا لو نوى زمانا دون زمان قوله وان منعه الآمدي • حيث قال في الاحكام فان قيل يلزم ما ذكرتموه الزمان والمكان فان حقيقة الاكل لا تتم نفيا ولا اثباتا الا بالنسبة اليهما ومع ذلك لو نوى مكانا معينا او زمانا معينا فانه لا تقبل قلنا لا نم ذلك وان سلمنا فالفرق حاصل وذلك لان الفعل وهو قوله اكلت غير متعد الى الزمان والمكان وهو من ضرورات الفعل فلم يكن الفعل دالا عليه بوضعه فلذلك لم يقبل تخصيص لفظه به لان التخصيص عبارة عن حمل اللفظ على بعض مدلولاته بخلاف الماكول على ما سبق كذا نقل عنه قوله والمصدر المنوع • جواب عما يقال المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة لا اقتضاء وهو نكرة في موضع النفي فيصير عاما فيصح نية التخصيص كما لو قال ان اغتسل اغتسالا او ان اكلت اكلا مثلا وتقرير الجواب ان المصدر الثابت في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص • لكن المفهوم من ظاهر كلام • فخر الاسلام في • الجامع انه يعم حيث قال لو قال ان خرجت • فبدا بحر • ونوى السفر خاصة صدق ديانة • لا قضاء • وقال القاضي ابو هشيم لا يصدق ديانة ايضا لانه ذكر الفعل وانه لا عموم فلا يحتمل التخصيص كما في الاغتسال ووجه كلام الجامع بانه محمول على ما اذا قال ان خرجت خروجا وهذا التوجيه في غاية البعد لانه على هذا لا يصح قوله صدق ديانة بل يجب ان يقال صدق ديانة وقضاء • ووجهه صاحب الكشف • وتبعه صاحب البيان • بان ذكر الفعل ذكر المصدر • لغة والمصدر • نكرة في موضع النفي • فصار عاما بصفاته وهو ان يكون مديدا مثل السفر او قصيرا مثل الخروج الى المسجد ويعرف اختلافهما باختلاف احكامهما وقد يوجه بان مبنى الايمان على العرف فاذا قال خرجت من البلد يفهم في السفر قوله الا اذا تنوع • يعني ان ذلك المصدر لا يعم في جميع الاوقات لا وقات تنوعه فخ • يعم فيصح • نية نوع دون نوع • وذلك كما لو حلف يعني اذا حلف لا يسكن فلانا ولا نية له فاليمين واقعة على البيت والدار معا على سبيل المخالطة وذلك اذا سكنا بيتا او دارا كل واحد في بيت لان جميع الدار

• صلة الا في سياق النفي او الشرط او غيره على ما لم يفرق بينهما الفاضل السمرقندي وهذا غلط منه كما لا يخفى

مسكن واحد ولو نوى بيتا واحدا صحت نيته ولم يحنث بالمساكنة في الدار وكان ينبغي ان يلغو نيته لان المسكن غير ملفوظ بل ثبت اقتضاء الا انها صحت من حيث انه نوى محتمل كلامه لان المساكنة فعل يقوم بهما بانضمام فعل كل بفعل صاحبه ويحصل ذلك في بيت واحد على الكمال واما في الدار فيحصل الاتصال في توابع السكنى من الرافقة الماء وغسل الثوب ونحوها لا اصل السكنى واذ لم ينو شيئا يحنث بمجاز السكنى لان السكنى في دار واحدة تسمى مساكنة عرفا وان كان كل واحد ساكنا في بيت والمساكنة في بيت واحد يحنث بعموم المجاز فاذا نوى البيت الواحد فقد نوى نوعا من مساكنة فتصح كذا في البيان قوله بخلاف ما لو نوى في الاول المساكنة بعينه • حيث لا تصح نيته وهذا معنى قول فخر الاسلام لا يصح نيته لو نوى شيئا بعينه قوله فانها انا ظهرت تم • كما لو قال ان اغتسل احد ونوى تخصيص الفاعل يصدق ديانة لا قضاء لان الفاعل مذكور وهو نكرة في موضع النفي لان الشرط فيه معنى النفي فيعم فيقبل التخصيص وانما لا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وكذا لو قال ان اغتسلت غسلا ونوى عن الجنابة يصدق ديانة لانه نكرة في موضع النفي وهو اسم للفعل وضع له من قبيل اسبابه وليس بمصدر فيعم لكنه خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم فلا يصدق قضاء كذا ذكر قوام الدين البخاري وفي الجامع البرهاني لو قال ان اغتسلت اغتسالا ونوى التخصيص يقع لان المصدر يقوم مقام الاسم وللاسم عموم فتصح نيته ديانة بخلاف قوله ان اغتسلت لان المصدر فيه غير مذكور صريحا وان كان مذكورا معنى فلا يقوم مقام الاسم وكونه مذكورا معنى في حق الفعل لا في اقامته مقام الاسم لا يقال ان لم تقع من حيث انه تخصيص ينبغي ان تصح من حيث انه متنوع الى نفل وفرض وتبرد لانا نقول انه غير متنوع في نفسه لانه تظهر البدن وتلك الاوصاف زائدة لا يتناولها اللفظ فلم تعمل النية وقد يقال احتمال اللفظ من باب اللغة وهذا التنوع من حيث الشرع قوله لوجود المحلوف عليه لا للعموم • فانه لو تصور هذه الافعال بدون المذكورات يحمل الحنث ايضا كما اشير اليه في المبسوط قوله وتحقيق مذهبنا • قال في حواشيه على التلويح سلمنا ان المصدر موضوع للجنس لكنه يحمل غيره حتى انه ينصرف عنه اليه بالدليل كالاستثناء ونحوه كما في قولنا ان نظن الا ظنا فلو لم يحتمل العموم لما صح الاستثناء وهذا هو المحمل المذكور في الجامع فانه لما كان محتملا صدق من نواه ديانة ولما كان خلاف الظاهر لم يصدق قضاء فذكر المصدر ههنا دليل العموم والاستثناء فالحاصل ان المصدر المذكور صريحا في سياق النفي يفيد العموم قطعا فاذا كان تاكيدا للمذكور الضمني حمل ايضا على العموم ولا يلزم منه صحة حمل الضمني على العموم ابتداء

بلا قرينة ثم قال وهذا هو التحقيق لمذهبنا لا ما قال في فصول البدايع • ان لا اكل
او ان اكلت • لنفي نفس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض • افرادها • للمنافاة الظاهرة
فلو نوى ما كولا دون ما كول فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا آكل شيئا او
لا اكل • اكلا اذ يقصد به عدم التعيين لما هو معين عند • المتكلم • فاذا فسر
ببيان نيته فقد عين احد محتملاته • فلا يرد ان التاكيد تقوية مدلول الاول بلا
زيادة ولا تفاوت • ونظيره الفرق بين قراءتي لا ريب فيه بالفتح والرفع على ما
علم فيما مر من الفرق الواضح بين الجنس المساوي للفرد المنتشر نفيا وبين الفرد
المقيد بالابهام وذلك لاقتضاء فساد ما ذكر في الجامع وايضا لا وجه للنظير
بالقراءتين لان عدم احتمال التخصيص في قراءة الفتح لكون اللفظ نصا في العموم
والاستغراق وعدم احتماله في الفعل المنفي لانتفاء العموم والاستغراق فكم بينهما
هذا كلامه ولا يخفى ما بين كلاميه من التدافع ولقد شنع المصنف في اوائل مبحث
حروف الجر في حواشيه على صاحب التلويح بان ما ذكره ثمة مخالف لما قاله ههنا ولا
يليق منه لمثله مع انه اتى بمثله وهذا اشنع من كل شنيع وافتح من كل قبيح قوله ثلثة اقسام
ما اضمر ضرورة صدق المتكلم • كقوله عم رفع عن امتي الخطا والنسيان • وما
اضمر لصحته عقلا • كقوله واسئل القرية • وما اضمر لصحته شرعا • كقوله اعتق
عبدك عني بالف • وسموا الكل مقتضى • وقالوا في تعريفه جعل غير المنطوق منطوقا
لتصحيح المنطوق وهو مذهب القاضي ابي زيد لانه عرفه بان المقتضى زيادة على النص
لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه فني تعريفه
هذا دخل المحذوف ايضا وقالوا جميعا بجواز عمومه غير القاضي • وخالفهم الامام فخر
الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان وقالوا المقتضى ما اضمر
لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوفا او مضمرا • وقالوا بجواز العموم في المحذوف
دون المقتضى الا ان ابا اليسر لم يقل بعموم المحذوف ايضا وسبب مخالفتهم انهم لما
راوا في بعض افراد هذا النوع عموما مثل طلقي نفسك وان خرجت فعبدي حرفانها لا
وجوزوا غير مذكورين ونية الثلث والعموم فيهما صحيحة فضلوا بين المقتضى
والمحذوف وجعلوا ما يقبل العموم محذوفا وما لا يقبله مقتضى فاحتاجوا الى الفرق
بينهما بالعلامة والحاصل ان الفرق بينهما يتحقق من اوجه احدها ان المقتضى شيء
كثبوت المعهد الذي هو التطليق في قولك انت طالق فانه لما وصفها بالطلقة علم
ذلك وجود التطليق من قبل الجميع وصفها بالطلاق شرعا والمحذوف لغوي والثاني
الكلام لا يتغير بتصريح المقتضى وبتصريح المحذوف قد يتغير والثالث انه ليس

قوله فلا يرد التاكيد الخ غير مذكور في هذا المصنف

قوله وذلك لان الكلام المص يتغير بما ان ما قال في فصول البدايع ليس بمحقق منه

كثبوت المعهد في قوله طلقي نفسك

شرط المحذوف انحطاط رتبته عن المظهر لانه ليس بتابع فان الاهل ليس بتبع للقرية
وشرط في المقتضى ذلك لانه تبع والرابع انه في باب الاقتضاء يكون المقتضى والمقتضى
مرادين للمتكلم كما في قوله اعتق عبدك عني بالف يكون الاعتاق والتمليك مقصودين
للآمر وفي باب الحذف يكون المحذوف هو المراد دون المصرح فان المراد بالسؤال في قوله
تعالى واسئل القرية هو الاهل دون القرية والخامس ان المقتضى لا يقبل العموم عندنا
والمحذوف يقبله عند من فصله عن المقتضى لانا قال لما انفصل المحذوف عن المقتضى
صارت اقسام التقسيم الرابع خمسة لانا نقول لما كان المحذوف كالمذكور كان له حكم
العبارة فبقيت الاقسام اربعة ثم من سلك طريقة المقدمين يمكنه ان يقول العلامة
التي ذكروها لا تصلح فارقة بينهما لان الكلام قد يتغير في المقتضى ايضا فان قوله
اعتق عبدك عني يتغير بالتصريح بالمقتضى وهو البيع لانه لم يبق العبد على تقدير شرط
ملكا للمامور بل يصير ملكا للآمر فيصير كانه قال اعتق عبدي عني وهذا تغيير وفي المحذوف
قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما في قوله تعالى اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب
فانشق فانفجرت وقوله تعالى فادلى دلوه قال يا بشرى اي فنزع فراى غلاما يتعلق بالرشاء
فقال يا بشرى واشباهما وقولكم المقتضى لتصحيح المقتضى وتقريره فلا يكون مغيرا
لم نسلم ولكن المقتضى لتصحيح مجموع الكلام وتقويم معناه لا لافراد كلماته وذلك حاصل
مع التغيير الذي ذكرتم فلا يكون مبطلا له بل يكون مقررا مصححا هذا قال الفاضل
القاني هذه اعتراضات هايلة تحيرت في حلها فضلاء الدهر واذكياء العصر لكن
محامات الاسلاف • عن مطاعن الاخلاف • من اشرف الخصال وغاية الانصاف • فذلك
دعاني الى التجاسر في الجواب فلا انتسبن الى الاعتساف • فاقول لانم ان تقدير المقتضى
يؤدي الى التغيير المذكور وان التصريح بالمقتضى يجوز الا يرى انه يقول لما مور
عند الامتثال اعتقت عبدي عنك حتى لو قال بعته منك بالف درهم واعتقته لم
يجز عن الآمر بل يكون مبتدا ووقع العتق عن نفسه ولو سلم التغيير ولكن لانم ان مثل
هذا التغيير مما يمنع كونه مقتضى لانه لم يقع ذلك فيما نسب الفعل اليه ولم يتغير به معنى
الكلام الذي قصد تصحيحه والتغيير الذي ينافي الاقتضاء هو ما يقع فيه الا يرى انهم
قالوا في المحذوف عند تصريح المحذوف يتحول الحكم عن المذكور الى المتروك ولا يوجد هذا
التحول في مسئلة الاعتاق وقوله وفي المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما في قوله
تعالى اضرب بعصاك الحجر فانفجرت واشباهه من الايات قلنا لانم ان تلك الايات من قبيل المحذوف
بل هي من قبيل المقتضى وقد نص عليه العلامة النسفي في شرحه المنتخب ثم علماء العربية يعدون
الحذوفا ولا يفرقون بين المقتضى والمحذوف قوله اي يتوقف على اعتباره صحة الكلام •

المذكوره وفى التقرير اى يصير مفيدا لمعناه وموجبا لما تناولـه قوله بخلاف المحذوف
والمضمر الاضمار مما لا اثر له اللفظ كقولك ربه بلدة اى وربّ بلدة وقوله الله لا مخلن بالجر
والمحذوف بخلافه كقولك واختار موسى قومه قوله قال شمس الائمة قال فخر الاسلام
وقد يشكل على السامع الفصل بين المقتضى والمحذوف على وجه الاختصار وهو ثابت
لغة وآية ذلك انما اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء واذا كان محذوفا فقد
مذكورا انقطع عن المذكور مثل قولك واسئل القرية انا لاهل محذوف على سبيل الاختصار
لغة لعدم الشبهة الا ترى انه متى ذكر الاهل انتقلت الاضافة عن القرية الى الاهل والمقتضى
لتصحيح المقتضى لا لتقلد ومثله قول النبى ﷺ رفع عن امتى الخطأ والنسيان لما استحال
ظاهره كان الحكم مضمر المحذوفا حتى اذا ظهر المضمر انتقل الفعل عن الظاهر وكذلك قوله ﷺ
الاعمال بالنيات فلم يسقط عموم هذا الحديث من قبيل الاقتضاء لكن لان المحذوف من
الاسماء المشتركة وما حذف اختصارا وهو ثابت لغة كان عاما بلا خلاف لان الاختصار
احد طرق اللغة واما الاقتضاء فامر شرعى ضرورى مثل تحليل البيعة بالضرورة فلا
يزيد عليها يعنى يشتبه على السامع الفرق بين المقتضى والشئ الذى حذف لاجل الاختصار
ولكنه ثابت لغة وعلامة الفرق بينهما ان الذى اقتضى غيره وهو الذى سميه مقتضيا يفوت
عند التصريح بالمقتضى واذا كان الشئ محذوفا فقد ذكرا انقطع ما اضيف الى
المذكور وتعلق به وانتقل عنه الى المقدر كما فى قولك اخبارا واسئل القرية لعدم الاشتباه
اذ القرية غير مسئول الا ترى انه متى صرح بالاهل انتقلت اضافة السؤال عن القرية الى
الاهل فكان محذوفا لا مقتضى لان مقتضى لتصحيح لمقتضى لا لنقل المقتضى عن المذكور
الى المحذوف ومن نظائره قوله ﷺ رفع عن امتى الخطأ والنسيان لانه استحال العمل بظاهره
لانه يقتضى رفعهما عن هذه الامة بالكلية لكون الامة عبارة عن جميع من آمن بالنبى ﷺ
الى يوم القيمة ولكون الالف واللام فى الخطأ والنسيان للماهية او للاستغراق اذ لا عهد
بالاجماع وهما واقعان فى الامة فيكون العمل بظاهره غير ممكن لاقتضاء الكذب فى كلام
الشارع فلا بد من تقدير شئ يمكن اضافة الرفع اليه تصحيحا لكلامه وهو الحكم لانه
مما يقتضيه هذا الكلام لان تصرف الشارع فى الاحكام ولما ثبت ان الحكم مقدر كان
المحذوف لان المقتضى لتغير ظاهر الكلام عند تصريحه وهو انتقال الرفع عن
الخطأ واخته اليه وجمع بين المحذوف والمضمر فى قوله كان الحكم مضمرا لمحذوف
ذكر ذلك الفرق بينهما لان بعض الاصوليين سموا بهذا النوع مضمرا وقد سماه
محذوفا وجعله فيما سبق من باب الاضمار فجمع بينهما ههنا اشارة الى ان المراد
النوع لا غير والى انه لا فرق بينهما فيما نحن بصدده وقوله وكذلك يعنى مثل ما

ذكر الشئ ومقتضى

يعنى ان الحذف انما يجوز اذا كان فى البال ولم
يكن مشتبها وههنا لا التباس فجاز الحذف

قال عليه السلام بعثت لبيان الشرائع والاحكام

تقدم واسئل القرية قوله انما الاعمال بالنيات فى ان المقدر فيه قبيل المحذوف لا من قبيل
المقتضى لان العمل بظاهره غير ممكن لانه يقتضى ان لا يوجد عمل بلا نية لدخول اللام المستغرق
وقد تحقق كثير من العمل بلا نية فلا بد من اضمار شئ لئلا يلزم الكذب على الشارع و
هو الحكم او الاعتبار وعلى ذلك التقدير يتغير الكلام لان الحكم يصير مبتدأ ويرتفع ويخبر
لفظ الاعمال الذى كان مرفوعا ومحكوما عليه فكان من قبيل المحذوف ولما كان
عنده من قبيله لزم عليه ان يقول بعموم المقدر وهو الحكم فى الحديثين كما قال الشافعى
لانه ثابت لغة ولم يقل به واتفق مشايخنا على عدم جواز عمومه فعلم انه من باب
الاقتضاء اذ لا مانع لعمومه غيره فاجاب عن ذلك بان سقوط عمومه ليس من قبيل الاقتضاء
بل من قبيل الاشتراك فان المشترك لا يقبل العموم عندنا فلا يلزم من عدم جواز عمومه
كونه من باب الاقتضاء وقوله وما حذف اختصارا يعنى ما حذف لاجل الاختصار يقبل
العموم لان الاختصار احد طرق اللغة فكان المختصر ثابتا لفظا والعموم من اوصاف
اللفظ وقوله فلا يزيد عليها اى على الضرورة وانها تندفع بالخاص فلا يصار الى
العموم بلا ضرورة لانه اثبات الشئ بلا دليل هذا تحقيق كلام الامام فخر الاسلام
فى هذا المقام وقال البيان اختارهما هذه الطريقة وفى شرح التقويم وطريقة المتقدمين
كما اختاره القاضى ابو زيد قوله وانما حذف فخر الاسلام يعنى فى اصوله والا فقد
ذكره فى بعض تصانيفه لانه اراد بالصحة الصحة الشرعية لان الصحة فى الاصول
وكذا فى الفقه اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية كما فى سائر ابواب الفقه قال
فى التقرير هذا صحيح لان الحكم الشرعى هو المستنبط الذى نحن بصدده ولكنه وارد على
القاضى ابى زيد حيث لم يقيد بهذا القيد ولا يخرج ان يكون مراده الصحة الشرعية او
مطلقها فان كان الاول خرج المحذوف وهو مقتضى عنده وان كان الثانى فاطلاق الصحة
مطلقة على الصحة الشرعية وغيرها اما ان يكون بالاشتراك او المجاز والاول محل
تعين الثانى وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز عنده قوله فقيل فى
توجيهها القائل صاحب البيان قوله اقول لا يخفى اقول لا يخفى على المتامل الخبير
انه لا غبار فى هذا التفسير ولبئس شعرى كيف خفى على المصنف فى هذا الباب فعدل عن
نهج الصواب قوله لا علامة كما جعله فخر الاسلام قوله وان يصلح تابعا للمذكور
وقال فخر الاسلام ويصلح لما اريد به اى المذكور لما اريد به بالمعنى وبالجملة علامة
المقتضى ان يصير مفيدا لمعناه وموجبا لما تناوله ولا يتغير ظاهر الكلام عن حاله
عند ظهوره ولا يتغير معناه ايضا وبالجموع يقع الفرق بين المقتضى والمحذوف
قوله فان الشئ قد يستتبع مثله واعلم ان المقتضى اذا كان ثبوته بطريق التبعية لزم

ان يكون صالحا للتبعية المقتضى فاذا قال لعبده اعتق هذا العبد عن كفارة يمينك لا يصح ولا يثبت عتق المامور بهذا الامر اقتضاء لصحته كما يثبت البيع اقتضاء لصحة قوله اعتق عبدك عني بالف لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يصح تبعا لبعض فروعها وكذا لا يجوز ان يكون الكفار مخاطبين بالشرايع عندنا بان يجعل الايمان ثابتا اقتضاء تصحيحا للخطاب بالشرايع لان الايمان اصل العبادات ورأسها فلا يصح تبعا لما دونه ولزم ان يكون ثابتا بشروط المقتضى لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية ولو اعتبر شرائط نفسه لصار مقصودا بنفسه فلزم اعتبار شرائط المتبوع كالعبد يصير مقيما وان كان في غير موضع بنية الاقامة حتى لو قوله فان المقتضى مع حكمه حكم للنص اي حكمان للنص لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون المقتضى مضافا اليه بنفسه وحكمه بواسطته ولا يلزم منه ان المقتضى اصل وتوقفه وافتقاره يقتضي ان يكون تبعا للمقتضى والشئ الواحد لا يكون اصلا وتبعا لان كون المقتضى اصلا يوجب ان لا يثبت في ضمن المقتضى والمقتضى يثبت ضمنا له فصار تبعا له ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته كالصلوة توقفت على الوضوء وهي اصل له فصار الثابت به يعني بالمقتضى بمنزلة الثابت بنفس النظم اي بصيغته دون معناه المستنبط حتى لا يعارضه القياس بالاتفاق والثابت بالمقتضى يعدل الثابت بالنص الا عند المعارضة قال الثابت بالنص واشارته او دلالته اقوى من الثابت به لانه ثابت بالنظم او بالمعنى اللغوي فكان ثابتا من كل وجه والمقتضى ثبت تصحيح الكلام شرعا فكان ثابتا من وجه دون وجه فيكون الاول اقوى قال صاحب البيان وما وجد لمعارضة المقتضى مع الاقسام المتقدمة نظير وتكلف بعضهم في ايراد امثال فقال لو باع عبدا من آخر بالف ثم قال البايع للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك عني هذا بالف فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن توجب ان لا يجوز والاقتضاء يدل على الجواز فيرجح الدلالة وهو ضعيف جدا لان شرط المعارضة التساوي بينهما ولا تساوي ههنا لان المقتضى مع مقتضاه كلام الآمر والدلالة ثابتة بالسنة فاتى يتعارضان ولان عدم الجواز فيما ذكر ليس لترجيح الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع لا يجوز ايضا لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير معارضة نص آخر فلا يكون هذا نظير معارضتهما قوله فصل اعلم ان الاستدلال بالنص على وجهين صحيح فاسد فالصحيح ما ذكرنا من طرق الاستدلال ولما فرغ عن الاستدلال الصحيح شرع ان يبين فساد وجوه استدل بها بعض العلماء وهم الشافعية والاشعرية

وبعض الحنابلة كذا نقل عنه وهي فاسدة عندنا قوله منها مفهوم المخالفة اعلم ان عامة اصحاب الشافعي قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه لحن الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا ونفيا ويسمونه دليل الخطاب وهو المعتبر عندنا بتخصيص الشئ بالذكر وقد ذكروا لمفهوم المخالفة شروطا منها ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم او مساواته في الحكم والا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لا مفهوم مخالفة وفيه اشارة الى انه لا يشترط في مفهوم الموافقة الاولوية بل يكفي المساواة وان كان المفهوم من اصول ابن الحاجب اشتراط الاولوية ثم ان المساواة يجري فيها القياس ايضا كما يفهم من كلام صاحب التنقيح وما ذكره العلامة من ان يكون مفهوم موافقة على تقدير الاولوية واما عند تقدير المساواة فلا مفهوم موافقة ولا مخالفة فليس مما يعتد به ومنها ان لا يكون المنطوق قد خرج مخرج الاغلب المعتاد مثل ربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربائب في الحجور وقد شاهدنا من ذلك فقيد به لذلك لا لان حكم اللاتي ليس في الحجور بخلاف ومثله قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وذلك ان الخلع انما يكون عند خوف ان لا يقوم كل من الزوجين بما امر الله به فلا يفهم منه ان عند عدم الخوف لا يجوز الخلع ومنها ان لا يكون المنطوق لسؤال سائل عن المذكور ولا لحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسال هل في الغنم السائمة زكوة فيقول في الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة ومنها ان لا يكون لجهالة المخاطب بان يكون الحكم في المسكوت عنه معلوما له وفي المذكور مجهولا فيحتاج الى البيان كان لا يعلم وجوب زكوة السائمة ويعلم وجوب زكوة المعلوفة فيقول الرسول عليه السلام في الغنم السائمة زكوة وظاهر كلام المحقق في شرح اصول ابن الحاجب يشعر باعتبار الجهالة في المتكلم اذ لا اختصاص للمفهوم بكلام الشارع حتى يسمع ذلك فيه الا ان جمهور الشراح ذهبوا الى اعتبار الجهالة في جانب المخاطب فاختار المصنف ذلك قوله وانما قلنا ان الاستدلال به فاسد فانه لو ثبت يعني لو ثبت حرمة التأفيف بدليل ولا دليل لانه اما عقلي ولا مدخل للرأي في مثله واما نقلي اما متواتر

اي ما ذهب اليه جمهور الشراح

لان المسئلة وسيلة الى العمل والظن كاف فيها

فكان يجب ان لا يختلف فيه وآما آحاد واته لا يفيد في مثله لان المسئلة اصولية وردّ بمنع اشتراط التواتر وعدم افادة الآحاد في مثله والا امتنع العمل باكثر ادلة الاحكام لعدم التواتر في معظمها وايضا قد يقطع ان العلماء في الاعصار والامصار كانوا يكتفون في فهم معاني الالفاظ بالآحاد كنقلهم عن الاصمعي والخليل وابي عبيدة وسيبويه قوله قيل في وجه فساد الاستدلال • فيستدل بانه لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر اللازم وبطل اما الملازمة فلان الذي به يثبت في الامر وهو الحذر عن عدم الفائدة قائم في الخبر واما انتفاء اللازم فلانه لو قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة فيها وهو معلوم باللغة والعرف قطعا وردّ بمنع الملازمة بالفرق بين الخبر وغيره وحاصله ان في الخبر فائدة التخصيص بالوصف هي مخالفة السكوت عنه للمذكور في الحكم النفي فانتفاؤه عن السكوت عنه يتعين مرادا قضاء بالاستقراء لكنه لا يستلزم انتفاء الحكم الخارجي بخلاف الحكم الذي هو الخطاب فانه نسبة نفسية ليس لها متعلق هي النسبة الخارجية فاذا انتفى في السكوت عنه ولم يتعلق به بثبته عدم الحكم الذي هو الايجاب والتحريم ونحوهما فالخبر كقولنا في الشام الغنم السائمة وأزيد على المعلوفة لم يخبر عنها بالكون في الشام لكن لا يلزم منه ان لا يكون مضمون الخبر الذي هو وجود المعلوفة في الشام حاصلا في الخارج بجواز ان يحصل في الخارج ما لم يخبر به قط بخلاف حكم الشارع بانه في السائمة الزكوة فان معناه ان خطاب الطلب لم يتعلق بالزكوة في المعلوفة ولا يخفى انه اعتراف بما ذهب اليه الخصم فان الحكم على غير المذكور كالمعلوفة مثلا معدوم مسكوت عنه غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات لانه سلم ان غير المذكور كالمعلوفة في الخبر لم يحكم عليه ولم يخبر عنه وفي الانشاء انتفى عنه القول الذي هو الوجوب فقدم وجوبه بناء على عدم دليل وجوبه لا على دليل عدم وجوبه وهذا نفس ما ادعاه الخصم قوله ولو ادعاه لبطل قوله بالمفهوم • قد يبطل بانه لو ثبت لثبت التعارض بين المفهوم ودليل خلافه وهو منتف بحكم الاصل واما انتفاء اللازم فلثبوت خلافه في مثل لا تاكلوا الربوا الاية فان قوله اضعافا مضاعفة في معنى الوصف وقد تحقق التحريم عند انتفائه وردّ اولا بمنع الملازمة في اصل الدليل لجواز ان يكون المفهوم حقا وثبت خلافه احيانا بناء على دليل قطعي لا يعارضه دليل المفهوم لكونه ظنيا وثانيا بمنع انتفاء اللازم لجواز ان يثبت التعارض لقيام دليل عليه وان كان الاصل عدمه فيكفي في نفي المفهوم بان يثبت ما قد يفضي الى خلاف الاصل وهو التعارض بمعنى تقابل الدليلين في الجملة لا بمعنى تقابل الدليلين المتساويين في القوة •

ثم يمكن ابطال هذا الدليل

حتى يرد منع لزومه وكل ما يفضي الى خلاف الاصل فهو مرجوح بالنسبة الى ما لا يفضي اليه كعدم ثبوت المفهوم وكل مرجوح فهو منتف ما لم يقم دليل على صحته فان عجز الخصم عن اقامة الدليل على ثبوت المفهوم فقد سلم دليلنا عن المعارض وان اقام كان دليله معارضة والمعارضة لا تقدح في صحة الدليل بعد تسليم ان التعارض بالمعنى المذكور خلاف الاصل بل الافضاء الى خلاف الاصل في الجملة لا يقتضي الا مرجوحية في الجملة وهي لا تقتضي الا انتفاء في الجملة وهو لا ينافي ما يدعيه من الثبوت في الجملة قوله وقال به ابو بكر الدقاق • من اصحاب الشافعي وابو حامد المروروذي • وبعض الحنابلة والاشعرية • متمسكين في ذلك بان الانصباب في مواعدهم وجوب الاغتسال بالاكسال في قوله عم بماء من ماء وهو كانوا اهل اللسان وفصحاء العرب فلو لم يكن ذلك مرجبا للنفي لما صح الاستدلال منهم • قلنا • لا نم انهم فهموا ذلك • من التخصيص بالاسم بل • انما فهموا ذلك من اللام الاستغراقية مع الاضافة الى الماء فان هذه الصيغة تفيد الحصر لكن لما انعقد الاجماع • على وجوب الغسل من الحيض والنفاس ايضا بقي الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمني وصار معناه وجوب جميع الاغتسالات التي يتعلق بقضاء الشهوة منحصر في المني ولما اتجه ان يقال فعلى ينبغي ان لا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا انزال تدارك دفعه بان الغسل لا يجب بدون الماء • لكن الماء لا يجب ان يكون عيانا البتة بل قد يثبت عيانا • ومشاهدة • وقد يثبت دلالة • بالتقاء اذ الانزال امر خفي فادير الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما ادير الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر قوله والنوع الثاني مفهوم الصفة • قال به الشافعي واحمد ومالك والاشعري وكثير من العلماء ونفاه ابو حنيفة واصحابه والغزالي والقاضي والمعتزلة وقال به ابو عبد الله البصري في ثلث صور ورد ما عداها احديها ان يكون ذكر الوصف للبيان كما قال لحذر غنمهم صدقة ثم بينه بقوله الغنم السائمة منها زكوة والثانية ان يكون للتعليم وتمهيد القاعدة لخبر التخالف وهو قولنا ان تخالف المتبايعان في القدر او الصفة فليتحالفا وليترادا والثالثة ان يكون ما عدا الصفة داخلا فيما ذكر الصفة مثل ان يقول احكم بشاهدين والشاهد الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم • قوله ولي الواجد يحل عقوبته المطل والواجد الغني كذا نقل عنه قوله لان قولنا • يعني استدلوا بانا نعلم انه قيل • الفقهاء الحنفية فضلاء • ولا مقتضى للتخصيص مما تقدم من جواب الدليل وغيره فرق • الشافعية • ولو لا فهمهم نفي الفضل عن غيرهم لما نفوه • قلنا لا نسلم الملازمة بل التفرقة اما • للتصريح بغيرهم وتركهم • على الاحتمال • كما تنفي

صفحة ٥ لو ثبت خلافه للاثبات والانتفاء لو ثبت التعارض بين الدليلين •

ن التقديم في الذكر لاحتمال ان يكون للتفضيل وان جاز ان يكون لغيره واما لفهم
معتقدين لافادة النفي عن الغير فتفيد ذلك النفي في الصورة المذكورة • فتفرروا
• عن ان يذكر عبارة يتوهم منها بعض الناس نفي الفضل عنهم • اولا نعم حصول الثمرة
للشافعية عامة بل ان اعتقد النفي عن غيرهم لتوهمهم ذلك هذا ثم انه لو قيل قولنا
الفقها الشافعية فضلاء ينفي الحقيقة لا يصح لان الحقيقة لم تقروا بالمفهوم
حتى يتنفروا من هذا القول وبه تبين ضعف كلام المص في هذا المقام والله الموفق
للمرام قوله والنوع الثالث مفهوم الشرط • يرد على القائلين به قولنا ولا
تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فلو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز
الاكراه عند عدم ارادة التحصن لانه ادنى مراتب انتفاء التحريم ولا اكراه عليه غير
جائز بحال على الاحوال اجماعا واجابوا اولا بانه مما خرج مخرج الاغلب اذ الغالب ان
الاكراه يكون عند ارادة التحصن ولا مفهوم في مثله كما عرفت وثانيا بان المفهوم اقتضى
ذلك وقد انتفى لعارض اقوى منه وهو الاجماع وقد يجاب بانه يدل على عدم الحرمة
عند عدم الارادة وانه ثابت اذ لا يمكن الاكراه على ما لا يريدون التحصن لم
يكرهن البغاء والاكراه انما هو الزام بفعل مكروه واذا لم يمكن لم يتعلق به التحريم
لان شرط التكليف الامكان ولا يلزم من عدم التحريم الاباحة قوله لان عدمه
يوجب عدم المشروط • حاصل الاستدلال انه اذا ثبت كون شرط الزوم
انتفاء انتفاء المشروط فان ذلك هو معنى الشرط وحاصل الجواب ما علق به الحكم
بكلمة ان ونحوها مما سمي شرطا بحسب اللغة لا يلزم ان يكون شرطا بمعنى ما يلزم من
انتفاء انتفاء الشيء لا على وجه السببية فانه يكون في الغالب سببا وانتفاء السبب
لا يوجب انتفاء المسبب قوله لانها اخر • توضيحه ان قول القائل صوموا الى ان تغيب
الشمس معناه اخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس فلو قدرنا ثبوت الوجوب بعد غيبوبة
الشمس لم يكن الغيبوبة اخرا وهو خلاف المنطوق قوله وانما النزاع في نفس الغاية
كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرافق • هل يلزم انتفاء الحكم فيه ولا معنى للمفهوم
الغاية سوى انها لا تدخل في الحكم بل ينتفي الحكم عند تحققها هذا ولكن عبارة
الآمدي وغيره ان مفهوم الغاية نفي الحكم فيما بعد الغاية كذا قال القاضي الف
في حواشي شرح المختصر قوله ولعل هذا • يعني ما قال صاحب البديع • هو الحق
لكلام التلويح • قال المص في الرد والصواب ان يقال ان الاستدلال مبني على ما قاله
الجمع في البديع ان الغاية عندنا من قبيل الاشارة لا المفهوم او على ما قاله صاحب
التلويح في بحث المعارضة والترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه • هذا

ولا يخفى ان كلامه ههنا غير موافق لكلامه ثمة حيث جعل الثاني مقابلا للاول
ثمة فان كان كلامه ههنا موافقا للصواب • كان ذكره في حيز الصواب غير الصواب
وبالجملة كلامه في الاضطراب • والله اعلم بالصواب قوله والنوع الخامس مفهوم الاستثناء
مثل لا اله الا الله فالمفهوم هو ان الله وثبتي الالهية الغير منطوق نص عليه
العلامة في حاشية شرح المختصر وقيل المنطوق اثبات الالوهية لله والمفهوم سلبها
عن غيره قوله والنوع السادس مفهوم انما • وهو نفي غير ما ذكر احترازا عن الكلام
المصدد بانما لانه يدل على الحصر في الجزء الاخير من كلامه بمعنى الاثبات فيه و
النفي فيما يقابله وقد استدل على ذلك باستعمال الفصحاء والنقل عن ائمة النحو والتفسير
واما ان ذلك مفهوم لا منطوق فيدل عليه امارات مثل جواز انما زيد قائم لا قاعد
بخلاف ما زيد الا قائم ومثل ان صريح النفي والاستثناء يستعمل عند اصرار المخاطب
على الانكار بخلاف انما قوله الى انه ظاهر في الحصر • اختلف فيه فقيل لا يفيد الحصر
نهو ان وما زيدت للتاكيد والزائد كالمعدوم وكما ان قولنا زيد قائم لا يفيد الحصر
لا منطوقا ولا مفهوما كذلك انما زيد قائم اذ لا فرق بينهما وقيل يفيده بالمنطوق
وكان انما الهكم لله يفيد الحصر المنطوق كذلك يفيد لا اله الا الله اذ لا فرق
بينهما وكلا مهما مردود بمنع عدم الفرق بل ان زيدا قائم للاخبار بقيامه على وجه
التاكيد وانما زيد قائم للاخبار بانه قائم لا قاعد ومنع عدم الفرق بين انما
الهكم لله وبين لا اله الا الله بل نفي الغير في الاول مفهوم وفي الثاني منطوق
والحاصل ان قولنا انما قائم زيد بمعنى زيد القائم لا بمعنى ما قام الا زيد وقيل يفيده
بالمفهوم لانا نفهم من انما الهكم لله الحصر ونشك في انها دلالة نطقية او لا والفهم
متيقن فجعله من قبيل المفهوم اولى واحتجوا بانها افادة للحصر بمثل • توانما انما الولاء
لمن اعتق قوله عم انما الاعمال بالنيات اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلا نية
وعدم الولاء لغير المعتق • وتقرير الجواب ان الحصر • ينشأ من عموم الولاء والاعمال
لانه لو قال الولاء لمن اعتق ولا اعمال بالنيات افاد الحصر وان لم يذكر انما لانها
في قوة الموجب الكلي وقد يستدل على عدم افادة انما الحصر بمثل قوله انما
الولاء لمن اعتق وانما الاعمال بالنيات وتقريره انه لو افاد الحصر لما ثبت ولاء
لغير المعتق ولما صح عمل بغير نية واللازم باطل لعموم الولاء للمعتق وغيره وعموم
صحة العمل بالنية وغيرها ويعترض عليه بان عموم الولاء وكذا عموم صحة العمل
انما ثبت بغير هذا الحديث كالاجماع والحديث يدل بحسب الظاهر على انه لا يستقيم
الا لغير المعتق الا ان الظاهر قد يعدل عنه بدليل قطعي قوله لانا نقول لا مجال

يعني لا يمكن ذلك لان هذا مثل قولنا ملكية الدار لزيد وهو وان امكن شركة زيد
وغيره في ملكية الدار لكنه ظاهر في استقلال زيد بالملكية بمثل ما ذكرنا في الولاء
فانه لو كان لغيره ملكية وليست لزيد لم يصدق ان كل ملكيتها لزيد والحاصل
ان الحكم ضروري وهذا المثال مبنيه عليه بحيث لا مجال للنزاع فيه قوله والنوع
التابع مفهوم العدد • هذا مفهوم اللقب وربما يخص بمفهوم العدد اذا
كان المذكور اسم عدد نص عليه القائلون واعلم ان القائلين به تمسكوا بانه لو لم
يوجب التخصيص لم يظهر للتنصيص فائدة اذ لا فائدة له سواه ولا يجوز
ان يكون شيء من كلام صاحب الشرع غير مفيد قلنا لانم ذلك لجواز ان يكون الفائدة
تعظيم المذكور واظهار شرفه على غيره كما في قولنا الاربعة حرم فلا تظلموا فيهن
انفسكم او يكون السبب اظهر من غيره واسبق الى اللسان كقولنا عدم من اعتق شقصا له
من العبد فان العبد اسبق الى اللسان من الامة او نقول فائدة التخصيص ان يتأمل
المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص ليسالوا درجة المجتهدين
وثوابهم وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما متناولا للجنس لا يقال هذا لا
يصلح ان يكون فائدة التخصيص لانه يفيد رد الحكم الى معرض الخطأ والاعراض عن النص
المصون عن ذلك لانا نقول لا خطأ في الاجتهاد والثواب لازم له اما على قول
من يقول كل مجتهد مصيب فظاهر واما على قول المخطئة فلانهم قالوا كل مجتهد مصيب
في حق العمل بالاجتهاد وعلى المذهبين الثواب لازم له على انه معارض بجواز التعبد
بالقياس اجماعا اذ الرسول كان قادرا على الاحكام كلها فان قيل التخصيص
غير النص فلم لا يجوز ان يثبت به نفي الحكم عما عداه وايضا هذا منقوض بالتخصيص
بالعدد فانه يدل على نفي ما عداه عند بعض مشايخنا فانه كان يقول هذا اذا لم
يكن اسم العلم محصورا بعدد فان كان محصورا به يدل على نفي ما عداه لانه في اثبات
الحكم في غيره ابطال العدد المنصوص وذا لا يجوز واستدل بقولهم خمس من
الفواسق الحديث فانه يدل على نفي ما عداه اجيب بان التنصيص لا يدل لان النص لم
يتناوله ولا يلزم من التنصيص التخصيص لما ذكرنا من فائدة التخصيص فلا يثبت
النفي فيما عداه بلا دليل وما ذكره بعض مشايخنا ان التنصيص بالعدد يوجب
نفي الحكم فيما عداه ليس مبنيا على ان التنصيص يوجب التخصيص لما ذكر وذكر
لبيان ان الحكم ثابت بالنص في العدد المذكور فقط وقد قلنا ان الحكم في غير
بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطال العدد المنصوص وعلى هذا زاد
العتاق والعفو عن القصاص والنذر على قولهم ثلاث جدهن جد وهزلهن

جد النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق فرجح كلا منها
من قبيل الاسقاطات والنذر كاليمين واعترض بانكم قد قلتم بان التنصيص يدل على
التخصيص في قولكم كلامنهم عن ذلك يوم شذ لمحجوبون حيث استدل للتم به على جواز
الرؤية للمؤمنين والجواب انا ما استدللنا بالتخصيص بل بكونهم محجوبين وهذا
عقوبة لهم فيجب ان يكون اهل الجنة على خلافهم والا لما كان للحجب في حق الكفار
عقوبة لاستواء الفريقين في الحجب قوله والنوع الثامن مفهوم الحصر • قال المحقق في
شرح المختصر هو ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص جريا له والترتيب الطبيعي
خلافه فيفهم من العدول اليه قصد النفي عن غيره مثاله اذا قيل زيد صديقي او زيد
العالم بل قال صديقي فيد او العالم زيد وقصد بصديقي وبالعالم هو الجنس باقيا
على عمومه لعدم قرينة العهد اذ لو وجد خرج عن محل النزاع ولم يدل على نفي
الصداقة والعلم عن غير زيد اتفاقا قال العلامة التفتازاني في حاشيته يريد
بالحصر ههنا بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء
كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما
او غيره علم • مثل العالم زيد والرجل عمرو والكريم في العرب • والائمة من قريش • و
صديقي خالد ولا خلاف في ذلك بين علماء المعاني تمسكا باستعمال الفصحاء ولانه
عكسه ايهاما مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما
يفيد حصر الانطلاق على زيد • ووجه المناسبة انه لما كان ظاهرا في الجنسية و
العموم على ما هو قانون الخطابيات افاد اتحاد الجنس مع زيد بحسب الوجود ولا معنى
للحصر سوى هذا واما المنطقيون فياخذون الاقل المتيقن فيجعلونه في قوة الجزئية
اي بعض المنطلق زيد على ما هو قانون الاستدلال قوله وان اختاره بعض • اختلف
في انه هل يفيد الحصر فقيل لا يفيده اصلا وقيل يفيده ثم اختلف فقيل يفيد بالمنطوق
وقيل بالمفهوم لا بالمنطوق قال العلامة التفتازاني كون هذا الحصر مفهوما لا
منطوقا مما لا ينبغي ان يقع فيه خلاف للقطع بانه لا نطق بالنفي اصلا ثم المانع لافادة
الحصر يقول انه لو كان قولنا العالم زيد يفيد الحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم
يفيد الحصر وانهم لا يقولون به بيانه ان زيدا للعهد في العالم زيد ان العالم لا يصلح للجنس
وهو الحقيقة الكلية لان الاخبار عنها بانها زيد الجزئي كاذب ولا لمعهود معين
لعدم القرينة الصارفة الى العهد فرضا فكان لما يصدق عليه الجنس مطلقا فيفيد
ان كل ما يصدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا الدليل آت بعينه في قولنا زيد
العالم لاشتراكهما في الدليل يوجب الاشتراك في الحكم وايضا لو كان العالم زيد للحصر

تنبيه خبر احال من خصوص لخاص لان الوصف لان
مبني كلامه على ان الوصف مقدم مبتدأ على ما هو
الحق لا خبر على ما ذهب اليه الامام الرازي • منه •

تنبيه هذا عمل بالقياس

وهو البعض

وزيد العالم ليس للحصر لكان التقديم مغيرا لمفهوم الكلمة واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو اتحد مفهوم العالم مقدما ومؤخرا وكلا التركيبين يفيد بين زيد والعالم الاتحاد به هو وكون ذات احدهما هو ذات الاخر لزم اما شمول الحصر ان افاد العموم او شمول عدمه ان لم يفد وهو خلاف المفروض واما بطلان اللازم فظاهر لانه انما يتغير بالتقديم والتاخير الهيئة التركيبية دون المفردات وقد يقال على الدليلين ان في صورة التقديم الوصف مبتدأ محكوم عليه فيراد به مفهوم ذات ما موصوفة بذلك الوصف وهذا عارض للذات المخصوصة وبهذا القدر يندفع الدليل الاول لان اتحاد زيد بحسب المجموع الذات الموصوفة يفيد الحصر بخلاف اتحاده مع عارضه فانه لا يمنع اشتراك المعروضات فيه واتحاد كل منهما بحصة منه والحق ان ما ذكرا انما هو في الوصف النكرة مثل زيد عالم دون زيد العالم فان معناه الذات الموصوفة فردا او جنسا كما في العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا ويندفع المنع والسند جميعا واما اندفاع الدليل الثاني فلانا ان اريد بتغير المفهوم مجرد القصد الى الذات الموصوفة عند التقديم والى العارض الذي هو ذات موصوفة عند التاخير فلا نسلم بطلانه كيف وهو لازم عند انعكاس القضية ضرورة ان المراد بالموضوع الذات والمحمول المفهوم وان اريد تغير غير هذا فلا نسلم لزومه ولا يخفى ان هذا استفسار ومنع بعد البيان اذ قد بين ان المراد بالتغير هو العموم وعدمه وانه لازم للقول بالحصر عند التقديم دون التاخير والقائل بالحصر يقول لو لم يفد الحصر لادى الى الاخبار عن العام بالخاص • وانه باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا في مقام مدح العالم زيد فقط انه لا فرق بينه وللعهد وليس للجنس • اي الحقيقة الكلية لامتناع الاخبار عنها بزيد الجزئي • بل لما صدق عليه العالم فلو فرض غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم لكان العالم اعم من زيد وبكر وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعالم ثابت بجزئياته فيلزم ثبوت زيد لبكر • وهذا مغالطة لان اللازم من صدق العالم على زيد وبكر هو ان يكون اعم منهما بحسب الصدق والعالم الذي يلزم من ثبوت الخبر له ثبوته لجزئياته هو العالم بمعنى الاستغراق على ما هو موضوع الايجاب الكلي الا ترى ان الضاحك ثابت للحيوان ولا يثبت للفرس ولهذا قال • بطل حمله للجنس ولما صدق عليه مع بقائه على العموم • اي الشمول والاستغراق ولم يرد العموم بحسب الصدق قولد قلنا اللازم من الدليل • يعني ان ما ذكرتم صحيح ونحن نقول به لكن لا يثبت مطلوبكم بل ينافيه لانه لم يحصل حصر العالم في زيد بما قررتم بل حصل زيد كاملا او منتهيا في العلم ويكون حاصله ان اللام للمبالغة في العلم لا الحصر

فيراد به الذات الموصوفة بالوصف العنواني وهو محكوم به

لان التقدير يا زيد في صورة تقديم العالم يفيد الحصر ودونك خبره فلا شمول ولا وجود للحصر لا شمول عدمه

العلم فيه وهو منافٍ لما زعمتم وهو الذي نص عليه سيبويه في زيد الرجل وقد يجاب ايضا بانه يلزم في زيد العالم مثل ذلك فيقال يلزم الاخبار بالعام عن الخاص وبتبين الملازمة وانتفاء اللازم بمثل ما مر يعني ان العالم في زيد العالم ليس للعهد لعدم القرينة ولا للجنس اي الحقيقة الكلية لامتناع حملها على زيد بل لما صدق عليه فلو صدق على زيد ايضا لكان اعم منه ويمتنع حمل العام مع بقاء العموم على شيء من جزئياته فيكون للكامل والمنتهي في العلم ويتحد مع زيد في الوجود وهو معنى الحصر قال العلامة التفتازاني لا يخفى ان اكثر المقدمات فرخرف وان بيان انتفاء اللازم بمثل ما مر موجبتان في الشكل الثاني لان العام ههنا محمول قوله يعني ان يدل • قال في البيان يعني لو دخل واو بين جملتين تامتين تشاركا في الحكم قولد حتى قال بعض اصحابنا • يعني قالوا لا ايجاب الزكوة على الصبي لانه قرن وجوب الزكوة بوجوب الصلوة في قوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فكان سقوط الصلوة عنه يوجب سقوط الزكوة تحقيقا للاشتراك قولد لكنها في حق التعليق قاصرة • اي ناقصة • لانه عرض • بدلالة الحال • ان غرضه تعليق العتق بالشرط • لا التنجيز ولم يذكر له شرطا • على حدة فصار ناقصا رجع للمعنى • والعرض وقد عطفه على المعلق بالشرط فيثبت الشركة للافتقار في تأييده قولك ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق لم يعلق طلاق عمرة بالشرط بل يتنجز لانه لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لان خبر الاول يصلح خبرا للثاني فتثبت الشركة وحيث لم يقتصر علم ان مراده التنجيز بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني فان قيل ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية التناسب شرط في عطف الجمل حتى لو قال زيد منطلق وعمرو في درجات الحمل ثلثون وكم الخليفة في غاية الطول وكان جالينوس طبيبا ماهرا والختم في التراويح سنة عد مسخرة فذكان القران في النظم يوجب القران في الحكم قلنا لا نسلم ان التناسب من محسنات الكلام بل ننكر ثبوت الحكم به فانه محتمل وبالمحتمل لا يثبت الحكم فهذا كالمفهوم فانا لا ننكر انه من محتملات الكلام ولكنه لا يصلح حجة مع ان التناسب لا يوجب الاشتراك في الحكم لجواز ان يكون التناسب بوجه آخر قولد ويؤيده ما ذكرنا قول شمس الائمة • قال فيما نقل عنه ثم قال وفرق بينهما ان الواو والنظم يدخل بين جملتين كل واحد منهما تام بنفسه مستغن عن خبر آخر كقولك جاءني زيد وتكلم بكر فذكروا الواو بينهما لحسن النظم واما للعطف واما الواو العطف فانه يدخل بين الجملتين احديهما ناقصة والاخرى تامة بان لا يكون خبر الناقص مذكورا فلا يكون مفيدا بنفسه ولا بد من جعل الخبر المذكور له خبرا له حتى يفيد كقولك جاءني زيد وعمرو قولد ومنها تخصيص العام •

في حواشي شرح مختصر اصول ابن الحاجب

قوله السموأل

اي شمس الائمة

• بسببه • تحرير الكلام في هذا المقام انه اذا ورد اللفظ العام على سبب خاص يجري على عمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة ومعنى الورود على سبب صدوره عند ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديه عنه وقال مالك والشافعي يختص بسببه وذهب بعض اصحاب الشافعي وابو الفرج من اصحابنا الحنابلة الى ان السبب ان كان سؤال سائل يختص به وان كان وقوع حادثة لا يختص به حجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع • لان التمسك به • دون السبب واللفظ يقتضي العموم باطلاقه فيجب اجراؤه على عمومه اذا لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عمومه والمانع هو المنافي ولانه لو كان مانعا لكان تصريح الشارع باجراء على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو بط او ابطال الدليل المخصص وهو خلاف الاصل بتأييد ما ذكرنا اجماع الصحابة والتابعين على اجراء النصوص العامة الواردة المقيدة باسباب على عمومها فان اية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت واية اللعان نزلت في هلال بن امية حين قذف امرأته او في عويمر العجلاني واية القذف نزلت في قذف عائشة رضي الله عنها واية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ الحديث في شاة ميمونة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا ان العام لا يختص بسبب الورود واحتج من قال به مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله تعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به وبانه لو كان عاما • لجاز تخصيصه اي السبب بالاجتهاد • كما يجوز تخصيص غيره به • لان نسبة العام الى جميع الصور الداخلة تحته • على السوية • وبانه لو كان عاما • لم يكن • في • نقل السبب فائدة • اذ لا فائدة في نقله سواه وقد اتفقوا على نقله وبان شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال وانما يكون مطابقا بالمساواة واذا اجري على عمومه لم يبق مطابقا بل يصير ابتداء كلام واحتج من فرق بين وروده بناء على سؤال سائل وبين وروده بناء على وقوع حادثة بان الشارع اذا ابتدأ ببيان حكم في حادثة قبل السؤال فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع عنه واذا سئل عنه فالظاهر انه لم يورد الكلام ابتداء وانما اورد ليكون جوابا عن السؤال وكونه جوابا عنه يقتضي قصره عليه والجواب عن قولهم والسبب مثير للحكم وصار كالمعلول مع العلة انا لم نسلم في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا وعن قولهم لو كان عاما لما جاز تخصيص السبب بالاجتهاد انما لا يجوز لانه اذا دخل في العموم قطعا ان الكلام في انه بيان له ولغيره ام بيان له خاصة فانه لا يجوز ان يسأل عن شيء فيجيب عن غيره ولكن يجوز ان يجيب عنه وعن غيره وعن قولهم لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة ان فائدته معرفة اسباب نزول الاية والسير والقصص واتساع علم الشريعة وعن قولهم ان شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال ان اريد باشتراط المطابقة ان يكون مساويا للسؤال فهم عادة وشريعة اما عادة فلان يجيب قد يزيد على قدر الجواب واما شريعة فلانه لما سأل موسى عليه السلام عما في يمينه بقوله وما تلك بيمينك زاد موسى على قدر الجواب فقال هي عصاي اتوكأ عليها ولانه عليه السلام لما سئل عن التوضؤ بماء البحر قال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب وزاد وان اريد باشتراطها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لانه طابق وزاد لا يقال الاولى ترك الزيادة في الجواب رعاية للتناسب بينهما لانا نقول ان فائدة الاحكام الشرعية اولى من رعاية الاحكام اللفظية • هذا تقرير الكلام في هذا المقام • وقد حققناه فيما سبق بالامر يزيد عليه فارجع اليه • قوله ومنها تخصيصه بغرض المتكلم • حكي عن بعض الشافعية تخصيص العام بغرض المتكلم ويجعل ذلك كالمذكور حتى قالوا الكلام المذكور للمدح او الذم كقوله تعالى الا ان لاولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وان الفجار لفي جحيم وكقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة لا عموم له وابطلوا التعلق به في وجوب الزكوة في الحلي وقالوا القصد بذلك الحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة وليس القصد به العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم وليست الدلالة على المدح والذم مانعة عن الدلالة على العموم لانه لا منافاة بينهما فهو كغيره • قوله ومنها حمل المطلق على المقيد • اعلم ان ورود المطلق على المقيد على وجوه اما ان ورد في سبب حكم او شرطه او في حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا او نفيا او في حكمين في حادثة واحدة او في حكم واحد في حادثتين فهذه ستة اقسام واتفق الاصوليون على انه لا حمل في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاة في الجمع بينهما وذكر بعض اصحاب الشافعي الحمل في القسم الرابع واتفق اصحابنا واصحاب الشافعي وجوب الحمل في القسم الثاني واختلفوا في القسم الاول والاخير فذهب بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي يحمل في القسم الاول من غير حاجة الى قياس وعند عامة اصحابنا لا حمل فيه واتفق اصحابنا في القسم الاخير على عدم الحمل وعند اصحاب الشافعي يجب الحمل لكنهم اختلفوا فقال بعضهم يجب الحمل بموجب اللغة من غير نظر الى القياس ودليل وجعلوه من باب المحذوف الذي يسبق الى الفهم منه كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات وقال اهل التحقيق منهم يحمل

(او في حكمين في حادثتين)

بقياس وهو الصحيح عندهم هذا استيفاء البحث في هذا المقام ولقد فصلنا الكلام فيما سبق قوله لان القيد لكونه وصفا زائدا اه • هذا دليل من يحمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس واستدل من يحمل مطلقا بان المطلق ساكت عن ذكر القيد لانه متعرض للصفات والمقيد ناطق به فكان اولى لان السكوت عدم قلنا لا يصار الى الترجيح الا عند التعارض والتعارض بينهما لا يكون الا اذا اتحد السبب والحكم فلا يلزم فيما لا تعارض فيه قوله قلنا حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد لوجوه ثلثة كما ذكره صاحب التلويح ثم قال • للخصم ان يقول المدعى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد • حتى يرد عليه انه ثابت بالنص المطلق • ولانم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد • حتى يكون ابطالا لاحكم شرعي ثابت بالنص المطلق • بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره • ويرد عليه ان المراد بوجوب المطلق ليس الا اجزاءه مطلقا سواء كان بذلك القيد او لا ولا شبهة انه يدل على عدم وجوب القيد فمنع دلالة النص المطلق على ذلك العدم مكابرة وهذا معنى قوله • ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة قوله لان المطلق • قال المحقق في شرح المختصر وحد المطلق بانه • ما دل على شايع في جنسه • ومعنى ذلك كونه • حصة محتملة لحصص كثيرة • مما يندرج تحتها مشتركة من غير تعيين قال الفناري في حواشيه قوله ومعنى ذلك اي شيوع المدلول في جنسه كون المدلول حصة محتملة اي ممكنة الصدق على حصص كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلي لهذا اللفظ ثم قال وانما فسر الشايع بالحصة نفيا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي هي وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهومات قوله ومن مباحث المشتركة البيان • الظاهر ايراد بيان البيان بعد بيان الركن الثاني كما جعله فخر الاسلام وصاحب التنقيح وغيرهما قوله وبالنظر الى هذه الاطلاقات الثلثة اختلف تفسير العلماء له فقال ابو بكر الصيرفي بالنظر الى الاول هو الاخراج من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح واورد عليه ثلثة اشكالات احدها ان البيان ابتداء من غير تقرر اشكال لبيان ليس ثمة اخراج من حيز الاشكال وثانيها ان لفظ الحيز في الموضعين مجاز اذ حيز للجواهر حقيقة لا للاعراض والتجوز في الحد لا يجوز وثالثها ان الوضوح هو التجلي بعينه فيكون مكررا وهذه الاشكالات مناقشات واهية لان الاخراج من حيز الاشكال لا يقتضي الا مجرد تجويز كون اللفظ مشكلا سواء وقع الا ان ذلك نزل مجرد تجويز كون فيها واسعة منزلة الواقع ثم امر بتغيير فيها من السعة المتوهمة الى الضيق كذا قال صاحب المفتاح والمجاز اذا اشتهر يجوز استعماله في الحدود كما يجوز استعماله فيها مع القرينة ويجوز ايراد المتراد فين في الحد لمزيد التوضيح وقال القاضي والاكثرون من اصحاب الشافعي والمعتزلة نظرا الى الثاني اذ هو الدليل وقال ابو عبد الله البصري نظرا الى الثالث هو العلم عن الدليل وبيان نقيض المجمل فهو لمنضبط الدلالة وكما ينقسم المجمل الى المفرد والمركب فكذلك مقابله مبين قد يكون في مفرد وقد يكون في فعل وقد يكون فيما سبق له اجمال وهو ظاهر وقد يكون ولم يسبق له اجمال كمن يقول ابتداء لله در كل شيء عليم كذا في شرح المختصر قوله والاول اكثر اصحابنا • يعني اختار والاول واليه ذهب صاحب التنقيح وحصره في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط حيث قال وهو اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكد بما قطع الاحتمال او مجهولا الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير قوله والتعليق بيان تبديل • متابعا للقاضي والامام ابي زيد وقد جعله صاحب التنقيح بيان تغيير • ولم يجعل • شمس الائمة • النسخ من اقسام البيان • لانه رفع الحكم لا اظهار الحكم الحادث • وفي فخر الاسلام ومن تبعه اعتبر واكونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي • يعني جعلوا التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان قوله بخلاف الفعل • فانه مختلف فيه فذهب الفقهاء واكثر المتكلمين الى ان البيان يحصل بالفعل من رسول الله كما يحصل بالقول وقال بعض المتكلمين لا يكون البيان الا بالقول بناء على اصلهم ان بيان المجمل لا يكون الا مستقلا والفعل لا يكون الا مستقلا ولنا ان النبي عم بين • الصلوة والحج بالفعل حيث قال صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم • ولامامة جبريل عم ولان البيان اظهار المراد وقد يكون ادل من القول على المراد • والحاصل انه ان اريد انه لا يجوز في الفعل اصلا فليط فانه عم بين الصلوة والحج بفعله وايضا ربما كان الفعل ادل على المراد من القول وان اريد افتقاره الى قوله هذا الفعل بيان لهذا المجمل مسلم ولكن لا يتبين هذا الفعل والقول لتعليق الفعل بالمجمل قوله ادل من القول على المراد • قد يعترض بان الفعل لا يحصل به معرفة الفرض من غيره فكان القول ادل على ما يحصل به الاستدلال

كالاستثناء والشرط والصفة والغاية •

قوله وهو اظهر اراد بالظهور ما قابل الخفاء قال الفاضي وقيل اظهر هو الصحيح وقيل اظهر هو الاحق قال المحقق التفتازاني في حواشيه قوله وهو اظهر اي ارجح بمعنى ان ترجيحه من الظنيات ويدل عليه قال شمس الائمة الخ وعدم ظهور الوجوب لا ظهور عدمه وقد يكون قال المحقق التفتازاني في حواشيه قوله وهو اظهر اي ارجح بمعنى ان ترجيحه من الظنيات ويدل عليه قال شمس الائمة الخ وعدم ظهور الوجوب لا ظهور عدمه وقد يكون

والخروج عن عهدة التكليف قوله لان دلالة الفعل عقلية لا يجري فيها التخلف
فيه اشارة الى ان الدلالة العقلية اولى من الدلالة اللفظية والمفهوم من كلام صاحب
الكشاف العكس وقد يوفق بينهما بان صاحب الكشاف نظر الى الدلالة التي هي
الفهم والمص نظر الى التخلف فلا منافاة بين الكلامين قيل دلالة الفعل قد يتخلف
عنها مدلولها كالصفرة مثلا اذ قد يفهم من الوجل مع اصفراره ليس وجلا بل مرض
اقول لا نم التخلف لان المرض ايضا مدلولها فتكون مشتركة كاشتراك اللفظ بين المعنيين
وانما يلزم التخلف لو لم يتحقق شئ من مدلولاتها قوله واذا قيل ليس الخبر كالمعاينة الا
يرى ان الله تعالى اخبر موسى عم بفتنة قومه واضلالهم السامري فلم يلق الالواح ثم لما
عاين ذلك القى الالواح واخذ برأس اخيه قوله اي يكون اطول من القول اما
فسر به ليصح انه مستلزم للتأخر من القول وقد يفسر بانه يطول زمان بيانه
بالفعل قوله لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وذلك ممتنع فالبيان لا يجوز بالفعل
قوله قلنا يعني في الجواب عما قيل بان بعد اوجه كما ذكرها المص اخذا من كلام المحقق
في شرح المختصر وقد يقرر الوجه الاول بان طول الزمان لا يمنع البيان اذ البيان
بالقول قد يطول ايضا اذا اريد تفهيم كل فعل بصفته وهيئته كما يشهد به العرف
في التعليم مع انه لا يمنع البيان قوله ولو سلم ان الفعل اطول من القول وقيل لو
سلم ان زمان البيان بالفعل اطول وقيل ولو سلم ان البيان بالقول لا يطول قوله
ولو سلم لزوم تاخير البيان هذا وجه ثالث من الوجوه الاربعة قال المحقق و
ثالثا بانك ما تعني بقولك لا يجوز التاخير مع امكان التعجيل اذ لم يكن فيه غرض
او اذا كان الاول وهو اذا لم يكن فيه غرض مسلم والثاني وهو اذا كان لم يسلم بانه
وان تاخر البيان فقد فعله لسلوك اقوى البيانين وهو الفعل لكونه ادل قوله فاذا ورد
بعد مجمل يعني اذا ورد مجمل وورد عقيبه قول وفعل كل واحد منهما صالح لان
يكون بيانا له فاما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا كما طاف عم بعد نزول اية الحج
طوافا واحدا وامر بطواف واحد فاما ان يعرف المتقدم منهما او لا فان عرف
المتقدم فهو البيان لحصوله به والثاني تاكيد له وان جهل المتقدم فالبيان
احدهما غير معين وهو المختار عند ابن الحاجب وقيل ان كان احدهما ارجح فهو
هو المتاخر والا خر للمتقدم لان المتاخر تاكيد والمرجوح لا يكون تاكيدا ورد بانه
ذلك انما يلزم في الظنيات نحو جاءني القوم كلهم واما المؤكد المستقل فلا يلزم فيه
ذلك كالجمل التي يذكر بعضها بعد بعض للتاكيد فان الثانية وان كانت اضعف من
الاولى لو استقلت فانها بانضمامها اليها تفيدها تاكيدا وتقرر مضمونها في النفس

قال المحقق في شرح المختصر ولذلك قيل في مثل الشارع
ليس الخبر كالمعاينة وهذا مروي في الحديث ولو ثاني
كونه مثلا سائرا

اي قد يلزم الفعل يطول

زيادة تقرير هذا اذا اتفقا واما ان اختلفا اي القول والفعل كما طاف بعد
نزول الاية طوافين وامر بطواف واحد فالمختار ان القول هو البيان والفعل ندب
لازم او واجب عليه عم مما اختص به عم ولا فرق فيه بين ان يكون القول متقدما
او متاخرا وذلك لانه في جمعا بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما لانه اذا كان
البيان هو الفعل كان القول معطلا ان ورد متاخرا ويكون الفعل ناسخا لكان متقدما
وقال ابو الحسين المتقدم منهما هو البيان ايا كان وهو بعيد اذ يلزمه نسخ الفعل اذا
كان هو المتقدم مع امكان الجمع وانه بعيد بيانه اذا تقدم الفعل وهو طوافان وجب
علينا طوافان فاذا امر بطواف واحد فقد نسخ احد الطوافين عنا قوله من قبيل
اضافة العام الى الخاص وفي الكشف اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اي بيان
هو تقرير وكذا الباقي قيل اضافة العام الى الخاص في بعض المواد فيها استهجان
كحيوان انسان وانسان زيد وفي بعضها لا استهجان كشجر الاراك ولا يعرف لهذا
جهة غير اقتضاء الذوق وقيل انما تقبل اذا لم يشتهر الخاص بكونه تحت ذلك العام
فيستهجن انسان زيد قوله وهو تركيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص
قال في التحرير الاسلام ان كل حقيقة يحتمل المجاز او كل عام يحتمل الخصوص اذ الحق به
ما يقطع الاحتمال كان يقال تقرير وانما وصف الحقيقة والعام بالاحتمال احترازا
عن مثل قولنا ان الله عليم حكيم ان الله بكل شئ عليم فانه لا يحتمل المجاز والخصوص
قوله نحو قولنا ولا طائر يطير بجناحيه فان الطير ان يكون بالجناح حقيقة و
لكن يحتمل غيره مجازا يقال للرجل يطير بهمته ويقال للبرطائر لاسراعه في مشيه
فكان يطير بجناحيه تقرير الموجب الكلام وحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز قوله
فان الملئكة عام يحتمل الخصوص يعني يحتمل ان يراد بعضهم كما في قولنا ونادته
الملئكة والمراد جبرئيل فبقوله كلهم اجمعون قرر معنى العموم حتى صار قاطعا
لاحتمال غيره قوله وقال عنيت المعنى الشرعي فان هذا تقرير للحكم الثابت بظاهر
الكلام لان الطلاق عبارة عن رفع القيد فاحتمل غير قيد النكاح وهو القيد الحسي
مجازا ولهذا اذا نوى ذلك دين فيما بينه وبين الله تعالى فاذا عنى به الطلاق عن
النكاح فقد قرره والتحرير عبارة عن التخليص فاحتمل ان يكون من العمل مجازا ولهذا
اذا نواه دين فيما بينه وبين الله تعالى فلما قال بنيت به الحرية عن الرق والملك فقد قرره
قوله كبيان النبي عم قولنا اقيموا الصلوة فان الصلوة مجمل والحق البيان بالسنة
اي بالقول والفعل وكذا الزكوة مجمل في حق النصاب وقدره يجب والحق البيان
بفعله عم هاتوا ربع عشر اموالكم وبيانه عم في كتاب عمرو بن حزم في مقدار

النصاب والواجب وكذا السرقة مجمل في مقدار ما يجب به القطع وكذا في موضع القطع فيتنوع بقوله لا قطع الا بثمن المجن او • لا قطع في اقل من عشرة دراهم • وبامره بقطع يد سرق • ورداء صفوان من الزنديق قوله اذ البينونة • مشتركة تحتمل ضمن وبامنها عن النكاح وعن الخيرات وغير ذلك فاذا عني به الطلاق كان بيانا تفسيرا وكذلك في سائر الكنايات اي في الطلاق والحرية وكذا لو قال لفلان علي الف درهم وفي البلد نقود مختلفة كان مشكلا لدخول الالف المقرة به في اشكاله فاذا قال عنيت به نقدا كذا صح وصار تفسيرا له قوله والنسخ الذي يسميه القوم بيانا تبديلا ليس ببيان • عند شمس الائمة والقاضي ابي زيد قوله فانه رفع الحكم • يعني ان النسخ رفع الحكم بعد الثبوت والبيان اظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتداء فلا يكون النسخ بيانا قوله لا عن وقت الحاجة • اي وقت تنجيز التكليف قوله اعلم قد اختلف في جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا • الا على قول من يقول بجواز تكليف ما لا يطاق • واما تاخيره عن وقت الخطاب • الى وقت الحاجة • فقيل يجوز مطلقا • وهو المختار عند ابن الحاجب وقال الصيرفي والحنابلة • يمتنع مطلقا • وقال الكرخي • يمتنع • في غير المجمل وهو ما يحتاج الى البيان هو الذي يكون ظاهرا في معنى وقد اريد به غير الظاهر كالعام اريد به الخاص والمطلق اريد به المقيد كالمنسوخ وقال ابو الحسين بمثل ما قال به الكرخي لكنه في البيان الاجمالي واما التفصيلي فيجوز تاخيره • مذهب الكرخي انه ما افتقر الى البيان ان كان مجملا جاز تاخير بيانه عن وقت الحاجة وان كان غير المجمل امتنع • ومذهب ابي الحسين انه ان كان مجملا جاز تاخير بيانه مطلقا وان كان غير المجمل جاز تاخير بيانه التفصيلي وامتنع تاخير بيانه الاجمالي مثل ان يقول هذا العموم مخصوص كذا قال العلامة التفتازاني في حواشي شرح المختصر قوله وفائدة الخطاب • اشارة الى دفع ما يقال ما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قوله فانه يعلم منه احد محتملاته • قيل هذا ظاهر في المفسر واما في المجمل فلا اذ لا يفهم منه المعنى قبل البيان فان المجمل ما لا يدرك معناه عقلا بل فعلا ويمكن ان يقال ان المجمل يعلم منه قبل البيان ان له معنى في الجملة وان لم يدرك خصوصه وهذا القدر كاف في المن قوله ثم ان علينا بيانه • اي فاذا اقرأناه بلسان جبريل عم عليك فاتبع قراءته وتكرر فيه حتى ترسخ في ذهنك ثم ان علينا ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التقرير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاحي ولو سلم فبيان التقرير مراد • اجماعا • فلا يراد غيره دفعا للعموم المشترك • كذا في

كذا في التلويح قوله ولنا في امتناعه في المغير • وجه التمسك انه لو صح التراخي لما اوجب النبي عم التكفير معينا بل قال فليستثن او ليكفر • فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين ولا يخفى انه لو استدل بالاجماع على وجوب الكفارة وغيره لكان اولى لان الاجماع دليل قطعي في الاصول بخلاف خبر الواحد قوله الاول ان قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة • وجه الاستدلال ان البقرة المامور بذبحها كانت بقرة معينة لانها بقرة كانت كما هو الظاهر فقد اريد به خلاف الظاهر ثم تاخر البيان فانتهض دليلا وانما قلنا انها كانت معينة بدليل انهم قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي اولا وما لونها ثانيا عينها بسؤالهم فقال انها بقرة لا رض ولا بكر انها بقرة صفراء فاقع لونها والضمير في السؤال الضمير المامور بها فكذا في الجواب وبدليل انهم لو امروا بمجرد بقرة ما لكان الامر بمعين امر بالمجمل لا بالاول وينفيه سياق الاية والاتفاق وبدليل انه لما ذبح ذلك المعين طابق الامر المذبح المعين ويعلم قطعا انه لو ذبح غيره لما كان مطابقا للامر فعلم انها مامور بها معينة قوله الثاني • وجه الاستدلال ان الدليل العام يتناول جميع افراده ولذلك قال نوح ان ابني من اهلي وقد لحقه خصوص من قوله عز اسمه • انه ليس من اهلك قوله الثالث انه تعالى قال انكم وما تعبدون من دون الله • فالمراد به الاصنام دون عيسى والملئكة وانما عرف ذلك ببيان متراخ بقوله تعالى • ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون • فانها نزلت بعد ما عارض ابن الزبعرى بعيسى والملئكة وقال ان النصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملئكة كذا في الكشف قوله تقييد المطلق لا تخصيص للعام • اذ المطلق في ذاته ليس بعام بل هو مرسل قيل الزيادة على النص والزيادة على النص نسخ معنى فلذلك صح متراخيا وقد يقرر الرد بالالزام كونها بقرة معينة بل هي بقرة ما فلا يحتاج الى بيان فتاخر دليل يامر كما ان تذبحوا بقرة وهو ظن في بقرة غير معينة فيحمل عليها وبدليل قول ابن عباس وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا اي بقرة كانت لاجزاتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وبدليل قوله تعالى وما كادوا يفعلون دل على انهم كانوا قادرين على الفعل و ان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا لا يقال لا توجيه لمنع المدعوى فقد وقع في الدليل ولا للاستدلال على نفي ما منع لانا نقول المراد المنع بالمعنى اللغوي لا استدلالا لان معارضات قوله والاهل لم يتناول ابن نوح • قال في الاسلام البيان كان متصلا بقوله واهلك الا من سبق عليه القول وذلك هو ما سبق في اهلاك الكفار وكان ابنه منهم لان الاهل لم يكن متناولا للابن لان اهل

فيه اشارة الى ان الاستدلال بالعام على ما سيجيء ليس لتعين ان خبر واحد في مقابلة الكتاب حتى يدفع بما ليس • منه •

الرسل فاتبعهم وآمن بهم فيكون اهل دياته لا اهل نسبه ويرد على ما ذكره انه لو كان
ابنه ممن سبق عليه وعد اهلا كما قال ان ابني من اهلي بعد ما خص منه وكذا لو
كان المراد من الاهل اهل دياته لما قال ذلك ايضا لانه كان كافرا وقال الله ولا
تخاطبني في الذين ظلموا فاجاب انه كان دعاه الى الايمان بقوله يا بني اركب معنا
ولا تكن مع الكافرين اي اسلم واركب معنا تسلم فكان يظن انه يؤمن حين ينزل الاية
الكبرى وهو الطوفان فلما انزلها الله تعالى حسن ظنه وامتد بحوه رجاه فبنى عليه
سؤاله فلما وضح له امره بقوله انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح اعرض عنه وسلم للعذاب
فقال رب اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم ومثل هذا يجوز في معاملات الرسل
بناء على العلم البشري الذي ينزل الوحي الا يرى ان ابراهيم عد استغفاره لابيه رجاء
ايمانه لانه وعد ابوه ان يؤمن بالله فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه قوله فعلى هذا
تحقيق الكلام لا يخ ان الاهل اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد
الاول لا يتناول الابن لانه كافر ولا استثناء وهو الان سبق عليه القول على هذا
منقطع وقوله انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان
اريد به الثاني يتناول الابن لكنه استثنى بقوله الا من سبق عليه القول فخرج بالاستثناء
لا بالتخصيص المتراخي والمراد بسبق القول ما وعد لكثير باهلاك الكفار قوله وما في
قوله انكم وما تعبدون لم يتناول عيسى وعزيرا والملئكة حقيقة • وفيه نظر لانه يستلزم
خروج فرعون ونمرود لانهما من العقلاء لا يقال لما لم يعلا بمقتضى العقل جعلا من
غير العقلاء لانا نقول ذلك خطابة والمقام مقام استدلال ثم ان كون ما لغير
العقلاء • مذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم ولما ورد
انه لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين
باللغة اجاب عنه بقوله • وانما اورد ابن الزبعرى تغلبا بالمجاز او التغليب • فان
اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقلاء فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان
التغليب في المجاز وان لم يعرف انه من اي انواعه فجعله قسيما للمجاز لا يخ عن خرابة قوله
لانهم خصوا امتراخيا • قال القاضي ان دليل الخصوص انما يكون بيانا محضا ان
لو كان مقارنا فاما اذا كان متاخرا يحمل على النسخ دون التخصيص وبهذا الاصل يخرج
الجواب عن جميع ما اورده الشافعي علينا في هذا الباب فان دليل التخصيص اعني
في النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه قلت لما دل الدليل على ان خصوص العام
لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل قوله اما
التخصيص لقصر العام • واعلم ان قصر العام على بعض ما يتناوله اما ان يكون غير

بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بمخصص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء
والا فان كان بان ومايؤدي مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها
فغاية والا فصفة او غيرها والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل
او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته ثم انه اشترط في التخصيص المقارنة
لان عمل المخصص بطريق التغيير والدفع والمغير الدافع يجب ان يكون موصولا
بخلاف النسخ فانه اشترط فيه التراخي لان عمل الناسخ بطريق التبديل والرفع و
بمثل الرافع يجب ان يكون متراخيا ثم ان ما كان بغير دلالة اللفظ وان كان مسمى
بالتخصيص في العرف لكنه في حكم الاستثناء بل كل ما يوجب منه عدم دخول لا يدخل
وما سواه يدخل قوله لا يسمى تخصيصا في اصطلاحنا • انما قال في اصطلاحنا لانه
في غير اصطلاحنا هو قصر العام على بعض مسمياته وهذا يتناول ما اريد بجميع المسميات
او لا ثم اخرج بعض كما في الاستثناء وما لم يرد به بعض مسمياته ابتداء كما في غير
ذي الصفة قوله ويجوز التخصيص بالعقل • عند الجمهور خلافا لطائفة لنا قوله تعالى
الله خالق كل شيء وقوله وهو على كل شيء قدير والعقل قاض ضرورة بخروج القديم
الواجب عنه لاستحالة كونه مخلوقا ومقدورا وفيه نظر اما اولا فلانا لا نام ان الشيء
يتناول الممتنع وخلق الواجب ممتنع فلا يتناوله شيء واما ثانيا فلان العقل عند
الاشاعرة مهجور في الدلالات فلا يكون مخصصا قالوا اولا لو كان مثل ذلك تخصيصا
لصح ارادة العموم لغة واللازم منتف اما الملازمة فلان تلك مسمياته لغة
واطلاق اللفظ على مسمياته لغة صحيح لغة قطعا واما انتفاء اللازم فلان
ذلك لا يصح لعاقل فاذا قلنا هذا خالق كل شيء فهم منه لغة انه اراد به غير نفسه
ولو اراد به نفسه لخطئ لغة وثانيا لو كان العقل مخصصا لكان متاخرا و
اللازم منتف اما الملازمة فلان تخصيص الشيء بيان للمراد منه والبيان
متاخر عن المبين لامتناع البيان والمبين واما انتفاء اللازم فلتقدم العقل
على الخطاب ضرورة وثالثا لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ بالعقل لانه بيان
مثله واللازم منتف بالاجماع ورابعا ان دليل الشرع ودليل العقل تعارضا
فترجيح احدهما بلا مرجح تحكم واجيب عن الاول بان التخصيص للفرد وهو كل شيء
يصح ارادة الجميع به لغة فاذا وقع في التركيب مما نسب اليه هو الخلوقية والمقدورية
ممانع من ارادة الجميع وقصره على البعض وهو غير نفسه والعقل هو القاضي بذلك
لا معنى للتخصيص عقلا الا ذلك وفيه نظر لما عرفت ان العقل مهجور في الدلالات
عند الاشاعرة قال المحقق في شرح المختصر والحق انه يصلح في التركيب للجميع ايضا

قوله لامتناع البيان الخ لان المبين لا يتبين على لفظ اسم الفعل فان
قيل بل الامر بالعكس لامتناع المبين ولا بيان فلنا المراد منه لا منهي
المبين • منه •
على لفظ ماضي اي على الذي ضرب وقس • منه •

لغة ولو اراد لم يخطأ لغة وانما يكذب في معنى والخطأ لغة غير الكذب في الخبر
لان الخطأ عدم المطابقة لقوانين اللغة والكذب عدم المطابقة لما في نفس الامر
وعن الثاني بان العقل له ذات ولصفة وهو اي بيان فان اريد بتاخره تاخر ذاته
فلا يلزم وان اريد تاخر كونه بيانا فلا يمتنع وعن الثالث بانا لا نسلم الملازمة لان
النسخ انما يبين مدة الحكم واما رفع الحكم على التفسيرين وكلاهما • محجوب عن نظر
العقل بخلافي • التخصيص فانه خروج البعض • عن الخطاب • فلا يدركه العقل
كما في الصورة المذكورة فان العقل يقطع بان الواجب غير مخلوق وعن الرابع بانا لا نسلم
التحكم فانهما لما تعارضا وجب تاويل المحتمل وهو دليل الشرع لا استحالة
ابطال القاطع وهو دليل العقلي وهذا مبني على ان العام ليس بقطعي بمعنى عدم
الاحتمال واما تعارض القطعيين من العقل والنقل فغير مسلم الثبوت كذا قال
العلامة التفتازاني في حواشي شرح المختصر • قوله ويجوز التخصيص بالعادة •
اذا ورد عام يتناول انواعا متناولات والمعتاد ممن يخاطبون به انما هو
نوع تناول مما يتناوله اللفظ بعمومه فهذه العادة تخصص العام بذلك النوع
لانه يتخصص بالمعتاد عرفا كما يتخصص الدابة بذوات الاربع بعد كثرته في اللغة لكل
نقد وقيل لا تخصص والمعتبر تناول اللفظ لان اللفظ عام لغة وهو ظاهر
عرفا اذا لم يطرأ عليه عرف نقله فوجب العمل به حتى يثبت تخصيصه بدليل والاصل
بالاصل لغة لانه لم يوجد سوى العادة فرضا وليس بدليل والحق ان هذا الكلام
انما يصلح في مقام المنع دون الاستدلال لان النزاع لم يقع الا في امثال هذا
العرف والعادة هل يدل على ان المراد بهذا العموم هو الخصوص • قوله لا يجوز
تخصيص العام ابتداء بالقياس قيل المنقول عن الائمة الاربعة والاشعري وابي هاشم
وابي الحسين جوازه وقال ابن سريج ان كان القياس جليا جاز والا فلا وقال ابن
ابان ان كان العام مخصصا قبل نفق جاز والا فلا وقيل ان كان الاصل المقيس عليه
مخرجا جاز ذلك العموم ينفق جاز والا فلا وقال الجبائي لا يجوز بل يقدم العام
مطلقا جليا كان القياس او لا ومخصوصا كان العام اولا وقال الامام والقاضي
بالوقف وقيل ان ثبتت علية العلة بنص او اجماع او كان الاصل مخصصا للعام او
مخرجا عنه حص به العام والا فالمعتبر القرائن في احاد الوقايع مما يظهر بها رجحان
احدهما فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به والا عمل بعموم الخبر • قوله ويجوز
التخصيص بالكتاب للسنة • عند الجمهور خلافا لبعضهم قالوا قال الله تعالى لتبين
للناس فيكون كلامه عم مبينا للقرآن فلا يكون القرآن مبينا لكلامه عم ولانه

قوله اي يقال ان كتب اللغة غير مطابق للواقع ولا يقال انه
اخطأ لانه موافق للغة ولو اخطأ عدم موافقته
لقوانين اللغة

قوله اي يحكم الاصل في الشيء هو العدم حتى يثبت وجوده

كالقياس على تحريم الضرب على تحريم التافيف عند ابي حنيفة

اصحاب ابي حنيفة

والجواب ان الكل بيانه عم فهو مبين بالقرآن وقد يقال ان السنة كلها ليست تحتاج
الى البيان بل بعضها والكتاب كذلك فلم لا يجوز ان يبين بعض كل منهما بعض الاخر
بحسب الاحتياج • قوله واما الاستثناء • قال المحقق في شرح المختصر المستثنى ان
كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع والمنقطع لا مدخل له في
التخصيص فان قولك جاءني القوم الا حمارا لا يخرج بعض المسمى ولا تعرف خلافا في
صحته لغة انما الخلاف في كونه حقيقة او مجازا فقيل حقيقة وقيل مجاز وعلى القول
بانه حقيقة قد قيل متواطئ اي مقول على المتصل والمنقطع باعتبار امر مشترك بينهما
وقيل لا بل هو مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي قال العلامة التفتازاني في حواشيه
ظاهر كلام المحقق وكثير من المحققين ان الخلاف في صيغ الاستثناء لا في لفظه
لظهور انه بينهما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو الا ما ذكره العلامة
وغيره من الاستدلال على كونه مجازا في المنقطع بانه رئيت عنان الفرس صرفته وانما
يتحقق ذلك في المتصل صريح فان الخلاف في لفظ الاستثناء ثم الاستثناء قد يقال
بمعنى المصدر وبمعنى المستثنى وبمعنى اللفظ الدال على ذلك كالشرط والصفة • قوله
ولذا قسم الى قسمين • قد عرفت ان الاستثناء المنقطع مختلف فيه أمتواطئ هو
او مشترك او مجاز فان قلنا انه مشترك بين المتصل والمنقطع او حقيقة في المتصل
مجاز في المنقطع فلا يمكن الجمع بينهما في حد واحد لان مفهوميه حقيقتان
مختلفتان فلا يكون حدهما واحدا بل يجب حد كل واحد منهما باعتبار خصوصيتهما
وهما متغايرتان ضرورة وان قلنا انه متواطئ في المتصل والمنقطع امكن حده مع
المتصل بحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما وهو المجرد عن الفائدة الاعم من الاخراج
وعدمه بان يقال لما دل على مخالفة بالاغير الصفة واخواتها • قوله في حكمه •
متعلق بالدخول • قوله فالتصريح به اولى • لم يقل فهو مجاز يجب صيانة الحدود
عنه كما في التلويح لئلا يحتاج الى مؤنة دفع ما اورد ان تعريفات الادباء مشحونة
بالمجاز ولا يخفى ان اولوية استعمال الحقيقة تصلح للعدول عن المجاز وفيه بحث
لان الدخول والخروج ههنا لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج
بالعكس ويدفع بانه بعد تسليم ان الدخول والخروج مطلقا ما ذكر لا شك ان
ارتكاب مجاز على ما في تعريفنا اولى من ارتكاب مجازين على ما في تعريف القوم على
ان الدخول والخروج صارا حقيقيين عرفيين في كون الشيء جملة متناول اللفظ
وجميعه • قوله واخواتها • اراد بها الكلمات المرادفة له لا كل سوى وحاشا و
وعدا • قوله وهو تكلم بالباقي بعد الثنيا • قد يتبادر الى الذهن في الاستثناء

كالمتصل

وانما قيد الاول بغير الصفة ليخرج نحو اكرم بني تميم غير انقيا فيكون منقطعا لان الصفة لا تستثنى

انه تناقض لان قولك على عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة فى ضمن العشرة ونفى
للثلثة صريحا ولا شك انهما لا يصدقان معا والتناقض غير جائز سيما فى كلام
الشارع فاضطروا الى تقرير دلالته على وجه اخر غير ذلك دفعا للتناقض واختلفوا
فيه فقال الاكثر المراد بعشرة فى قولك على عشرة الا ثلثة انما هو سبعة والا ثلثية
قرينة لارادة السبعة من العشرة ارادة الجزء باسم الكل كما فى التخصيص بغيره حيث
يقول اقتلوا المشركين والمراد الحربيون بدليل يخرج الذمى وقال القاضى ابو بكر
مجموع هو عشرة الا ثلثة باذاء سبعة كانه وضع له اسما مفردا وهو سبعة و
مركب وهو عشرة الا ثلثة وقال بعضهم المراد بعشرة فى هذا التركيب هو معنى
عشرة باعتبار افراده لم يغير فهو يتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرجت عنه
الثلثة بقوله الا ثلثة فدل الا على الاخراج وثلثة على العدد المسمى بها حتى بقى سبعة
ثم اسند اليه فلم يسند الا الى سبعة فليس فى هذا التركيب الا اثبات واحد هو
للسبعة دون الثلثة ولا نفى اصلا لا للسبعة ولا للثلثة فلا تناقض لانه انما
يتصور بتعارض اثبات ونفى وهذا هو الصحيح وربما يستدل على بانه لا بد فى
دفع التناقض من احد التقديرات لانه اريد عشرة واسند اليه فالتناقض ظاهر
انتفاؤه بان لا يراد العشرة او يراد ولا يسند اليه فان لم يرد العشرة فان اريد بها
السبعة فهو الاول وان لم يرد السبعة وهى مرادة قطعا فتكون مرادة بالمركب هو الثانى
وان اريد العشرة ولم يسند اليه فهو الثالث واذا تعينن احد الثلث فاذا ابطلنا
قسمين تعين الباقى فنقول الا ولان باطلان فتعين الثالث اما الاول فلانا نقطع
انه لو قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها
من نصفها وهو غير مراد قطعا مع انه لو اراد ذلك لزم التسلسل لان المراد هو الباقى
بعد الاستثناء فيكون المراد الباقى من النصف بعد اخراج النصف منه وهو الربع وهلم
جرا وايضا انا نعلم انا اسقطنا الخارج من العشرة عنها وان المسند اليه هو الباقى
بعد ذلك فهذا المعنى معقول واللفظ دال عليه فوجب تقريره عليه اذ يجب ابقاء
الالفاظ المفردة على وضعها ما امكن وايضا انه يبطل النصوص كلها اذ ما من
لفظ الا يمكن الاستثناء ببعض مدلوله فيكون المراد هو الباقى فلا يبقى نص فى الكل
ونحن نعلم ان عشرة نص فى مدلوله واما الثانى فلانا نعلم انه خارج عن قانون
اذ ليس فى الفهم مركب من ثلثة الفاظ ولا يعرب الجزء الاول من المركب وهو ش
مضافا الى كل ذلك علم بالاستقراء وايضا انا اجمع اهل العربية ان الاستثناء
اخراج بعض من كل وانه يبطل النصوص لانها تصير مهملة فى التركيب وانا لم

نعلم انا نسقط ثم نخرج كما تقدم ثم اعلم انهم ذكروا للاستثناء ثلثة شروط الاول
الاتصال والثانى ان يكون المستثنى داخلا فى الكلام الاول لولا الاستثناء والا كان
منقطعا فكان هذا الشرط لكونه حقيقة لا لصحته والثالث ان لا يكون مستغرقا
لان الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنيا وفى استثناء الكل لا يبقى شئ يجعل الكلام
عبارة عنه قوله نحو قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما استثنى
الخمسين عن الالف فى الاخبار عن لبث نوح عم فى قومه قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء
بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء فى الاخبار والنص لا يجاب وذلك
لان صحة الخبر بناء على وجود المخبر به فى الزمان الماضى والمنع بطريق المعارضة
انما يتحقق فى الحال لا فى الزمان الماضى وكذا فى الاخبار عن امر مستقبل لان التكلم
الذى بحكم لم يقبل الامتناع بما نع بخلاف الايجاب لانه اثبات فى الحال فاذا عارضه
مانع يحتمل ان لا يثبت الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بجملته فى قولك فلبث فيهم
الف سنة ثم عارضه الاستثناء لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب اما
فى الاول او فى الثانى تعالى الله عن ذلك ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على ما دونه
واسم الالف لا يطلق على ما دونه بوجه قوله قال الشافعى الاستثناء من النفى اثبات
وبالعكس اى الاستثناء من الاثبات نفى قال العلامة التفتازانى فى حاشية
شرح المختصر المشهور من كلام الشافعية ان كون الاستثناء من الاثبات نفيا وفاق
وانما الخلاف فى كونه من النفى اثباتا والمذكور فى كتب الحنفية انه ليس من الاثبات
نفيا ولا من النفى اثباتا بل هو تكلم بالباقى بعد الثنيا ومعناه انه اخراج المستثنى
وحكم على الباقى من غير حكم على المستثنى فمثل على عشرة الا ثلثة لا تثبت الثلثة
بحكم البراءة الاصلية وعدم الدلالة على الثبوت لا بسبب دلالة اللفظ على
عدم الثبوت وفى مثل ليس على الا سبعة لا تنفى السبعة بسبب دلالة اللفظ
لغة وانما تنفى بسبب العرف وطريق الاشارة كما فى كلمة التوحيد حيث يحصل
بها الايمان من المشرك ومن القائل بنفى الصانع بسبب عرف الشرع وبأول
كلام اهل العربية ان من الاثبات نفى بانه مجاز تعبيرا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم
لكونه لازما له لكن انكار دلالة ما قام الا زيد على ثبوت القيام لزيد يكاد يلحق
بانكار الضروريات واجماع اهل العربية على ان من النفى اثبات لا يحتمل التاويل
كما اول المحقق فى شرح المختصر توفيقا بين كلام الحنفية وكلام اهل العربية
حيث قال واعلم ان الحنفية لا يفرقون بين النفى والاثبات من جهة الدلالة الوضعية
بل يرون شيئا منهما يدل الاستثناء منه على المخالفة فيما يفيده من النسبة

قال ما حب الكشف
اى اتصال المستثنى بالمستثنى منه لفظا او ما هو فى حكمه
حتى لو تنفس او سعل او عطس او رضه انه لو خرج ما لا
يعد منفصلا عرفا او روى عن ابن عباس رضه انه قال لا استثناء الا متصلا
لفظا بل يجوز الاتصال بالنية والزمان يسيرا وقيل لا يجب الاتصال
لفظا بل يجوز بالنية ونحن بعضهم مذهب ابن عباس رضه وذلك لانه
ليس بعيد ولو حمل على هذا لكان سمى به وهو جوازه مطلقا
انتهى ملخصا

بحث الثانى لا يجب بالاسناد

ولو اريد الباقى لم يكن ثمة كل وبعض واخراج

نحو النفى والاثبات

الخارجية بل في النسبة النفسية فان كان ذلك مدلول الجملة فالمخالفة فيها عند الحكم
النفسي وهم يقولون بهما وان كان مدلول النسبة الخارجية عنده فالاستثناء
اعلام بعد التعرض له والسكوت عنه من غير حكم بالمخالفة فيهما نعم بين
الاثبات والنفي فرق من جهة الحكم وذلك ان السكوت عن اثبات الحكم يستلزم نفي
الحكم بالبراءة الاصلية بخلاف السكوت عن النفي اذ لا مقتضى معه للاثبات فهم
يحملون كلام اهل العربية على نفي الحكم النفسي وكلمة التوحيد على عرف الشارع
هذا كلامه ولا يخفى ان السكوت عن النفي قد يستلزم الاثبات بحكم الاباحة
الاصلية مثل لا تجالس الا رجلا عالما فالحق ان السكوت عن المستثنى ابقاء له
على ما كان عليه من الاثبات او النفي من غير فرق قوله لكلمة التوحيد • تقريره انه لو
لم يكن كذلك لم يكن لا الدالة المتدين به التوحيد واللازم بط بالاجماع بيان
الملازمة انه يتم باثبات الالهية تكرر نفيها عما سواه والمفروض انه لا يفيد
الا اثبات له تعالى وانما يفيد النفي فقط فلو تكلم بها دهري منكر لوجود الصانع و
هي لا تفيد الا نفي الغير لما نفى في معتقده ولم يعلم بها اسلامه وهو مراد قوله و
للاجماع عليه • وهذا دليل على ان للاستثناء حكما يعارض به حكم المستثنى منه
اذ الاثبات يعارض النفي كذا عكسه قوله ومرادهم عدم النفي وبالعكس يعني
ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي بطريق الاشارة على معنى ان حكم
الاثبات ينتهي به كما ينتهي بالغاية وذلك لان الاستثناء في الحقيقة غاية للمستثنى
منه فمتى دخل على نفي ينتهي بالاثبات ومتى دخل على اثبات ينتهي بالنفي لانعدام
علة الاثبات ويسمى هذا نفيا واثباتا مجازا والمراد به انه لم يحكم على المستثنى
بحكم الصدر لانه حكم عليه للنقيض حكم الصدر قوله فالتوفيق بينهما • يعني اذا
ثبت قولهم انه تكلم بالباقي وقولهم ونفي وجب الجمع بينهما لانه الاصل فقلنا
• انه تكلم بالباقي بوضعه • اي بحقيقته • ونفى واثبات باشارته • يعني لو كان
صدر الكلام نفيا كان الاثبات في المستثنى بطريق الاشارة كما في لفلان علي
عشرة الا ثلثة وذلك لان الاستثناء يدخل على نفي واثبات والاثبات بالعكس
ينتهي كما اذا قلت جاءني القوم الا زيدا كان الصدر اثباتا على وجه العموم وذلك
الا زيدا ينتهي ذلك النفي اذ لولاه لكان متعديا الى زيد وكذا لو قال ما جاءني احد
الا زيدا كان الصدر نفيا للمجيء على سبيل العموم فبقوله الا زيدا ينتهي ذلك النفي
اذ لولاه لكان متعديا الى زيد قوله وشرطه ان يكون مما لو وجه الصيغة نحو •
يعني شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة

• اي مدلول الجملة والتذكير باعتبار الكلام والضمير في قوله عنه للمدلول الذي هو النسبة الخارجية

• اي سواء كان من الاثبات نفيا ومن النفي اثباتا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الحكم النفسي في المصدر اذا كان هو النفي فنفيه اثبات فمثل ليس على الا سجود قولا على نفي الحكم النفسي بعدم ثبوت السجود

• اي باعتبار الاثبات والنفي بشيء باشارة

وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء • تصرف
لفظي • فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما يثبت حكما قوله ولذا لم يجز
ابو يوسف • يعني رجل وكل وكيلا • بالخصومة غير جائز الاقرار • هذا استثناء
• او على ان لا يقر عليه • هذا معارض بصدر الكلام بطل هذا الشرط عند ابي يوسف
لان على قوله الاقرار يصير مملوكا للوكيل • لقيامه مقام الموكل لانه من الخصومة •
حتى لا يختص بمجلس الخصومة فان اقرار الوكيل على موكله جائز في غير مجلس القضاء
ايضا عنده واذا كان كذلك يصير الاقرار على الموكل ثابتا للوكيل حكما للوكالة لا
مقصودا فلا يصح استثناؤه • بقوله غير جائز الاقرار ولا ابطاله بالمعارضة
بقوله على ان لا يقر لان شرط صحة الاستثناء ثبوت المستثنى مقصودا بصدر
الكلام ليمكن جعل الكلام بقدر الاستثناء تكلما بالباقي واذا ثبت حكما لا يصح
استثناؤه وقالا يصح استثناؤه جائز للخصم ان لا يقبل هذا الوكيل لانه لما جاز
استثناء الاقرار لا يمكنه الوصول الى حقه الا باقامة البينة وربما لا يتمكن من ذلك
فلا يفيده مخاصمته فكان له ان لا يقبل قوله • اما تناولها اياه • يعني اما ان الخصومة
تناولت الاقرار عملا بمجازها وهو الجواب وهو عام وحاصله ان التوكيل بالخصومة
توكيل بالجواب والجواب يكون تارة بلا وتارة بنعم فالامر بالخصومة يتناولهما فيصح
استثناء جواز الاقرار عند محمد لان الجواب يتناول الامرين والاستثناء بالباقي
وصح فعلى هذا لا يصح منفصلا وانقلب المجاز هنا بدلالة الزيادة حقيقة اعني
ان الخصومة ممنوعة شرعا • كالمهجور عادة • فصارت الحقيقة وهي الخصومة
كالمجاز فاذا استثنى الاقرار وقيد التوكيل بالانكار كان بيانا مغيرا فيشترط
الوصل وعلى هذا يجب ان لا يصح استثناء الاقرار مفصولا لانه مع يكون بيانا مغيرا
• او لانه عمل • بحقيقة الخصومة لغة • فصح لان الاقرار مسالمة • وليس بخصومة
فهو بقوله غير جائز الاقرار بين ان مراده حقيقة لغوية وهي الخصومة لا مطلق
الجواب الذي هو مجاز فلم يكن هذا استثناء حقيقة بل كان بيانا تقريرا • فيصح
موصولا ومفصولا قوله وكذا الانكار • اختلف في استثناء الانكار فقال
بعضهم لا يصح استثناؤه بالاتفاق لانه يؤدي الى تعطيل اللفظ فان فيه ابطال
حقيقته ومجازه فان حقيقته المنازعة وهي بالانكار ومجازه الجواب وهو
يشمل الاقرار والانكار فما استثناء الانكار تعذر العمل بهما جميعا فبطل وقال
بعضهم هو على الخلاف ايضا • وهو الاصح لانه لما صار عبارة عن الجواب يشمل
الاقرار والانكار جميعا فصح استثناء الانكار كما يصح استثناء الاقرار وينبغي

• اي على ان التوكيل بالخصومة يتناول الجواب

• عطف على قوله لان الخصومة تناول

ان يشترط الوصل لانه تقييد للاطلاق وهذا معنى قوله على الطريق الاول للحمد
ولا يستقيم تخريجه على القول الثاني لانه ليس عملا بالحقيقة بوجه • وذكر في البسوط
ولو استثنى الانكار وقال غير جاحد الانكار على صح عند محمد خلافا لابي يوسف
لان الانكار من الوكيل قد يضاف للموكل بان كان المدعي وديعة او بضاعة فانكر الوكيل
لم يسمع منه دعوى الرد والهلاك بعد صحة الانكار ويسمع ذلك من قبل الانكار
فاذا كان انكاره قد يضاف للموكل يصح استثناؤه الانكار كما يصح استثناؤه الاقرار
ولو قال وكلتك بالخصومة غير جاحد الاقرار والانكار قالوا لا يصح هذا التوكيل اصلا
وحكى عن القاضي الامام صاعد النيسابوري انه قال يصح ويصير الوكيل وكيلا
بالسكوت في مجلس الحكم حتى يسمع عليه البينة قوله ولا يصح عند ابي يوسف لانه الاقرار •
يعني لا يصح استثناء الانكار عنده لكن لا للدليل الذي ذكرنا في عدم صحة
استثناء الاقرار اذ الانكار ثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا • بل لان الوكالة بالخصومة
وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشئ من نفسه ولقائل ان يقول
الاقرار ثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وح لا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم ابطال
الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار ثبت ضمنا وتبعا للانكار عندنا فاذا استثنى
الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فيلزم استثناء الشئ من نفسه قوله ويستثنى •
قال المحقق في شرح المختصر الاستثناء المستغرق سواء كان مثل المستثنى او اكثر باطل
بالاتفاق والاكثر على جواز المساوي الباقي بعد الاستثناء اعني نصف المستثنى منه حتى
يبقى النصف وعلى جواز الاكثر حتى يبقى اقل من النصف وقالت الحنابلة والقاضي منهم
يجب ان يبقى اكثر من النصف وقيل بينهما اذا كان العدد صريحا فيجوز عشرة الا اربعة
ولا يجوز عشرة الا خمسة او ستة بخلاف ما لم يكن صريحا فيجوز اكرم بني تميم الا
الجهال وهم الف والعالم فيهم واحد قوله بخلاف على ثلثة الا ثلثة الا اثنين حيث
يلزم اربعة • واعلم ان المستثنى اذا تعدد بغير حرف العطف كقوله لفلان علي
عشرة دراهم الا سبعة الا ستة الا خمسة يكون الاستثناء من الاثبات نفيا ومن
النفي اثباتا فيلزم عليه اربعة الا اذا كان اكثر من الاول او مساويا فانه يعود الكل
الى اول الكلام لتعذر الاستخراج ولو تعدد بحرف العطف يعود الى اول الكلام
ايضا كقوله على عشرة الا خمسة والا ثلثة يجب عليه درهمان كذا في جامع الاسرار
قوله واذا تعقب الاستثناء • اذا تعاقب جمل عطف بعضها على بعض بالواو
ثم ورد بعدها استثناء يمكن ان يرد الى الجميع والى الاخير خاصة ولا نزاع في
انما الخلاف في الظهور فقال الشافعي ظاهر في الرجوع الى الجملة الاخيرة وقال الشافعي

الشافعي ظاهر في رجوعه الى الجميع اي كل واحدة من الجمل وقال القاضي والغزالي وغيرهما
بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في ايهما وقال امام الحرمين انه مشترك بينهما فيتوقف
الى ظهور القرينة وهذان المذهبان يوافق المذهب في انه انما يفيد الاخراج عن
مفهوم الجملة الاخيرة دون غيرها لكن عندهما لعدم الدليل وعندنا الدليل العدم
وقال ابو الحسين البصري ان تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن
الاولى فللاخيرة والا فللجميع واحتج امامنا بانه لو رجع الى الجميع لرجع قوله تعالى
في اية القذف الا الذين تابوا الى الجميع فكان يجب ان يسقط الجلد بالتوبة ولا يسقط
اتفاقا وبانه لو قال علي عشرة الا اربعة الا اثنين عاد الا اثنين الى الاخيرة وهو
اربعة فيفيد استثناء الاثنين من الاربعة حتى يلزم ثمانية وبان الجملة الثانية
حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فكان ما يفاد تعلق الاستثناء به فكان كالسكوت
وبان حكم الاولى بكمالها متيقن ورفعه برفع البعض بالاستثناء مشكوك فيه لجواز
كونه للاخيرة فلا يعارضه وبانه انما يرجع الاستثناء الى ما قبله للضرورة وهو
عدم استقلاله وما وجب للضرورة يقدر بقدرها ويكفي في ذلك العود الى الجملة
واحدة ثم الاخيرة هي المتحققة سواء عاد اليها فقط او الى الجميع فيحمل عليها دون ما لم
يتحقق قوله والشافعي صرف الى الكل • لوجوه الاول ان العطف يصير المتعدد كالمفرد
فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب وبين قولنا اضرب
الذين هم قتلة وسراق وزناة الا من تاب ولا شك انه لا يعود من المفرد الى جزئه
فكذا في الجمل المعطوفة واجيب بان ذلك في المفردات واما في الجمل فمم فان قولك
ضرب بنو تميم وقتل مضر وبكر شجعان ليت كالمفرد قطعا والثاني انه لو قال لا
اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله عاد الى الجميع اتفاقا واجيب بانه شرط
لا استثناء وان اطلق على التعليق على المشية لفظ الاستثناء وهو غير محل النزاع
الثالث انه لو كرر الاستثناء في كل جملة قبل الاخرى فقال اضرب من سرق الا زيدا
ومن زنى الا زيدا ومن قتل الا زيدا عد مستهجنا ولولا ان المذكور بعدها يعود
الى الجميع وكان مغنيا عن التكرار لما استهجن لتعينه طريقا اجيب بانه انما يستهجن
عند قرينة الاتصال خاصة واما عند عدمها فلا لتعينها طريقا ولو سلم ذلك
لكن انما يستهجن لما فيه من الطول مع امكان عدمه بان يقول بعد الجمل الاكذا الى
الجميع فيصح بعوده الى الجميع الرابع انه صالح للجميع فالقول بالعود الى البعض
ترجيح بلا مرجح فيعود الى الكل اجيب بان صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر فانه صالح
للجميع وليس بظاهر فيه ولا في شئ مما يصلح لمراتب الجمع الخامس انه لو قال على خمسة

اي مذهب الوقف ومذهب الاشتراك
اي ظهور الاضراب وعدم ظهوره مسطور على التفصيل في شرح مختصر ابن الحاجب للمحقق وزاد فليطالعه
اي المشكوك المتيقن

وحينئذ الاستثناء لكان للجميع اتفاقا فكذا في عرف التخصيص دفعا للاشتراك في المجاز
والجواب بانه غير محل النزاع لان كلامنا في الجمل وهذه مفردات وبانه انما يرجع الى الجميع
ليستقيم اذ لو رجع الى الاخيرة لم يستقم وبان مدعاكم الرجوع الى كل واحدة لا الى
الجميع والحق ان النزاع فيما يصلح للجميع وللاخيرة وهذا ليس منه كذا في شرح المختصر
قوله اي لم يمنع بعض ما تناوله الصدر • يعني لا يصلح استخراجه من صدر الكلام
لعدم تناوله اياه سواء كان من خلاف جنسه او من جنسه فلو قلت ما جاءني القوم الا زيدا
وزيد ليس منهم كان منقطعا فيكون كلاما مبتدأ حكمه بخلاف الحكم الاول لا تعلق له
باول الكلام لا صورة ويكون حرف الاستثناء • بمعنى لكن • ولابد لصحة الاستثناء المنقطع
من مخالفة بوجه بان ينفى عن المستثنى الحكم الذي يثبت للمستثنى منه او يكون المستثنى
نفسه حكما اخر مخالفا للمستثنى منه • نحو ما زاد الا نقص وما نفع الا ضر • ولا يقال • ما
جاءني زيد الا ان الجوهر الفرد موجود • اذ لا مخالفة بينهما وبالجملة فانه مقدر ولكن فكما
يجب فيه مخالفة اما تحقيقا نحو ما ضر بني زيد الا ضر بني عمرو او تقديرا نحو ما ضر بني
لكن اكرمني فكذا ههنا قوله واذا قيد بالشرط • قال القرافي الشرط ما لا يوجد المشروط
بدونه ولا يلزم ان يوجد عنده ويرد عليه انه دور لانه عرف الشرط بالمشروط وهو مشتق
منه فيتوقف تعلقه على تعلقه وانه غير مطرد لان جزء السبب كذلك وقد يجاب عن
الاول بان ذلك بمثابة قولنا شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه وظاهر ان
تصور حقيقة المشروط غير محتاج اليه في تعقل ذلك وعن الثاني بان جزء السبب قد
يوجد السبب دونه اذا وجد سبب اخر والمختار في تعريفه ان يقال هو ما يستلزم نفيه
نفي امر ما على جهة السببية فيخرج السبب وجزؤه والفرق بين السبب والشرط متوقف
على فهم المعنى المميز بينهما وهو التاثير والاقتضاء واستلزام الوجود للوجود حيث
يوجد في السبب دون الشرط ثم الشرط ينقسم الى عقلي وشرعي ولغوي اما العقلي
فكالحياة للعلم فان العقل هو الذي يحكم بان العلم لا يوجد الا بالحياة واما الشرعي
فكالطهارة للصلوة فان الشرع هو الحاكم بذلك واما اللغوي مثل قولنا ان دخلت
الدار فانت طالق فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما
دخلت عليه ان هو الشرط والاخر المعلق عليه هو الجزاء هذا وان الشرط اللغوي قد
استعمل في السببية غالبا يقال ان دخلت الدار فانت طالق والمراد ان الدخول سبب
للطلاق يستلزم وجوده وجوده لا بمجرد كونه علامة مستلزما لوجوده من غير سببية
وقد يستعمل في شرط شبيه بالسبب من حيث انه يستتبع الوجود وهو الشرط الذي بين
للمسبب امر يتوقف عليه سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب والشروط كلها

فيوجد المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس فانت طالق مضى فهم منه انه لا يتوقف
اضافته الا على طلوعها قوله فعندنا يمنع العلية • يعني ان تاثير التعليق في
منع السبب لا في حكمه وانتفاء الحكم لعدم سببه لان التعليق لان التعليق دخل في
السبب وهو قوله انت طالق لانه هو المذكور فيقيد التطليق بدخول الدار فلم يكن
السبب موجودا قبل الشرط الا يرى انه جعل قوله انت طالق جزاء والجزاء يتعلق وجوده
بوجود الشرط فان قال لغيره ان اكرمتني اكرمتك كان معلقا اكرامه باكرام صاحبه
اياه فكان اكرامه بعد وما قبل وجود الشرط فكذا ههنا ولان الشرط تصرف من
المتكلم فيؤثر فيما هو في اختياره وهو التطليق دون وقوع الطلاق لان الوقوع
امر جبري لا اختيار للعبد بعد ايقاعه فيه ولا معنى لقول من قال انت طالق فصار
موجودا فالاوجه الى جعله معدوما بالتعليق لا انا لا نجعله معدوما ولكن نجعل
التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا
تصير علة قبل وصولها الى المحل كما لا تصير علة قبل تمامها الا يرى ان شرط البيع كما لا
يكون علة لعدم تمام الركن الاخر لا يكون سببا ايضا لعدم اتصاله بالمحل وقوله انت
طالق لا اتصال له بالمحل وهو ظاهر حتى لا اتصال شرعي يوقف تاثيره ولم يثبت شيء من
احكام الطلاق فيها فكيف يكون اصلا بها واعتبره بالاتصال الحسي فان فعل النجار
ما لم يؤثر في المحل وهو الخشب لا ينعقد بحرا وكذا الكسر مع الانكسار قوله فان قيل •
تقريره انه اذا لم يتصل بالمحل • لم يصر قوله انت طالق علة فكان ينبغي ان يلغو كما اذا
قال لاجنبية انت طالق قلنا • ان وصوله الى المحل • لما كان مرجوا بوجود الشرط و
الحال التعليق • جعلناه • كالما صيحاله • عرضية • ان يصير سببا كشرط البيع •
فان العرضية ان يصير سببا بوجود الشرط الاخر في المجلس • حتى لو • علقه • بشرط لا
يرجى وجوده لا يمكن • الوقوف • عليه لغا • ايضا بان قال • انت طالق ان شاء الله •
قوله وقال الشافعي التعليق يمنع الحكم • يعني ان التعليق لا يمنع عن الانعقاد عنده بل
اثره في تاخير الحكم الى زمان وجود الشرط فاذا لم يكن مانعا موجودا موجبا في الحال
لكن التعليق مع وجود الحكم الى زمان وجود الشرط لان التعليق يؤثر في الحكم لا السبب
فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت طالق بمنعه عن الوجود لانه قد صار موجودا
بل وجه الى جعله معدوما بل يؤثر في حكمه فمنع من الثبوت فانه • لو لا التعليق لكان الحكم
ثابتا في الحال • الا يرى ان قوله انت طالق ثابت مع التعليق كما هو ثابت بدونه وهو علة
ثابتة بنفسه لكن عدم حكمه لكان الشرط فعلم ان اثره في منع الحكم لا السبب كالتاجيل و
الخيار وشرط الخيار في البيع واعتبره بالتعليق الخ • فان تعليق القنديل لا يؤثر •

في ثقله الذي هو علة السقوط باعدام بل يؤثر في حكمه وهو السقوط
قوله قلنا قال ابو المعين وفي كون الشرط مانعا للحكم لا للعلة تخصيص العلة وهو فاسد ونظير من الحسيات الرمي فان نفسه ليس بقتل ولكنه يعرض ان يصير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل حتى لو حال بينه وبين المرمي ترس منع الرمي من انعقاده علة للقتل لانه منع القتل مع وجود سببه فكذا التعليق في الشرعيات قوله واما نشرط الخيار يعني البيع بشرط الخيار فان الشرط فيه داخل على الحكم لا السبب لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثبات وهي لا تحتمل الخطر لانه تؤدي الى القمار الذي هو حرام شرعا فلو جعلناه متعلقا بالشرط خطر تاما فكان القمار ان لا يجوز البيع مع الشرط كما لا يجوز مع سائر الشروط لان الشرع جوزه دفعا للغبن فكان نظير اكل الميتة حال المخمصة فيتقدر بقدر الضرورة وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم لا السبب لانه لو دخل على السبب لتعلق حكمه ضرورة لاستحالة ثبوت الحكم قبل ثبوت السبب ولو دخل على الحكم لانعقد ونفذ في الحال ولم يتعلق بالشرط الا ان حكمه يتاخر عن سببه والحكم قابل للتاخر عن سببه فكان في جعله داخلا على الحكم تقليلا للخطر وتحصيلا للملك ايضا واما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل الخطر اي التعليق بالشرط فيوجب القول بكمال التعليق بان يجعل الشرط داخلا على السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل في كل شيء هو الكمال اذ النقصان بالعوارض وقد عدم العارض هنا فوجب القول بكمال التعليق وقد يقال في الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان ثبوت الشرط في البيع بكلمة على ان اذا هي المستعملة فيه تدل على انه بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف عمل كلمة التعليق فانك لو قلت انت طالق ان دخلت الدار وان كنت تزورني كنت معلقا زيارتك بزيارة صاحبك فلو قلت على ان تزورني كنت معلقا زيارة صاحبك بزيارتك سابقة على زيارة صاحبك فلو قلت على ان تزورني كنت معلقا زيارة صاحبك بزيارتك سابقة على زيارة على هذا اجماع اهل اللغة فلا توجب هذه الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل توجب تعليق الخيار بالبيع فينعقد البيع سابقا ثم يثبت الخيار واذا ثبت الخيار امتنع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك حكم الخيار شرعا كذا في البيان قوله واذا لم يكن مانعا للعلية يعني اذا كان اثر التعليق في تاخير الحكم لا في منع السبب لانعقاد ابطل الشافعي تعليق الطلاق والعتاق بالملك حتى لا يقع الطلاق والعتاق بالتعليق عنده لان السبب موجود في الحال عنده ولا بد لانعقاده من وجود المحل فشرط قيام المحل وقد عدم قوله قلنا يعني قول صاحب التلويح والمراد هو المحقق الشريف حيث قال في ما ذهب اليه ان الحكم هو الجزاء وحده مذهب صاحب الكشاف وهو مخالف لكلام سائر النحاة حيث قد صرحوا بان كلم المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثاني فيكون مدلولها ارتباط الثاني بالاول ولزومه له ويكون كل واحد من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر لان يكون الشرط قيدا للجزاء على ان هذا المذهب ليس بصحيح لان معنى قولك ان ركبت اضربك لو كان اضربك راكبا كما زعم لما اختلفا صدقا وكذبا اذ المرء يوجد منك ضرب ولا ركوب اصلا وليس كذلك لان العرف شاهد على ان الاول صادق والثاني كاذب وكفى به شهيدا ولا يخفى ان ما ضمنه في كلامه تعصبا منه من مذهب الحنفية عقلي ومذهب الشافعي شرعي انعكست القضية فيه فصار العقلي شرعيا والشرعي غير شرعي فلا يكون حقا وماذا بعد الحق الا الضلال هذا ولقد اطال المقال في حاشية المطول بما لا يورث في النقل الا ملال وكلامه مردود لدى اهل الفضل والكمال كما فصلته في حاشية المطول بالجمال فمن اراد ان يعرف حقيقة الحال فلينظر الى ذلك المقال قوله واذا دخل الشرط على الشرط شروع في بيان بعض مباحثه ومنها انه قد يتحد او يتعدد واذا تعدد فاما ان يكون كل واحد شرطا على الجمع حتى يتوقف الشرط على حصولها جميعا او على البدل حتى يحصل بحصول ايهما كان والجزاء ايضا كذلك لانه اما ان يتحد او يتعدد واذا تعدد فاما على الجمع حتى يلزم حصولهما وذلك معا واما على البدل حتى يلزم حصول احدهما ايهما واذا اعتبر التركيب كان ثلثة من الشرط مع ثلثة من الجزاء قوله واذا تعقب الجمل المتعاطفة بالواو ينصرف اليها جميعا قال المحقق وعن ابي حنيفة ان الجميع يفترق بين الشرط والاستثناء حيث جعل الشرط للجميع والاستثناء للاخيرة فان نظر الى انه مقدم تقديرا فقد علمت انه مقدم على ما يرجع اليه فقط يعني على الجزاء وفيه رد لما قيل من ان وجه الفرق ان الشرط مقدم معنى فيقع الجميع في حيز الجزاء بخلاف الاستثناء يعني ان هذا لا يصلح فارقا لانه انما يقدر تقديمه على ما يرجع اليه سواء كان هو الجميع او الاخيرة قوله لان حق الشرط التقدم قيل قياس الشرط ان يكون صدر الجملتين مقدما عليهما لان الشرط قسم من الكلام حقه ان يشعر به من اول الامر ليعلم نوعا اجمالا ثم شخصه تفصيلا كما فعلوا ذلك في الاستفهام والتمني والقسم والنفي ورد قيل في نحو اكرمك ان دخلت الدار ان كل جزاء تقدم على الشرط جواب دال بما فيه من النسبة لجزاء ما بعده من الشرط والجزاء محذوف تقديره اكرمك ان دخلت الدار اكرمك لدلالة الخبر وهو اكرمك الاول عليه وانما صير اليه رعاية لتقدمه الواجب كما وجب في الاستفهام والقسم قوله والرابع بيان الضرورة البيان الذي يقع بسبب الضرورة قوله بما لم يوضع وهو السكوت قوله ما هو في حكم

الى ما حب التلويح

لحظ الاشراف على الحلاف كذا في الهامش

• المنطوق • اى النطق الذى يدل على حكم السكوت فكان بمنزلة المنطوق قوله كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث • فصدر الكلام اوجب الشركة لان الارث اضيف اليهما ثم خص الام بالثلث فكان ذلك بيان ان للاب ما بقى وهذا البيان لم يحصل بمحض السكوت عن نصيب الاب بل بصدر الكلام الموجب للشركة اذ لم يبين نصيب الام من غير اثبات الشركة بصدر الكلام لا يعرف نصيب الاب بالسكوت قوله او الذى فى شانه التكلم • يريد بهذا التفسير ان المراد بالمتكلم القادر على التكلم لا الناطق واحترز به عمن لا يقدر على التكلم كالاخرس فان سكوته لا يدل على الحقيقة وبهذا تبين ضعف ما قيل الصواب ان يقال حال الساكت قوله فانه يدل • فان لسكوته وصفه بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر بقوله تعالى يامرهم بالمعروف وينهيهم عن المنكر فكان سكوته بيان ان ما اقرهم عليه داخل فى المعروف فخارج عن المنكر قال لقائل ان دلالة السكوت على الحقيقة مشروطة بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما معتقدا للاحكام لانه مما لا يجوز شرعا لا يجوز السكوت عنه لا عند عدم القدرة او كون الفاعل غير مسلم كالسكوت عند مضى اليهودى الى الكنيسة لا يكون بيانا شرعيه و ان يستوجب تحريم ذلك الفعل دل السكوت بالشرطين المذكورين على نسخ ذلك لان ترك الانكار على الحرام حرام وقيل لو بين قبل ذلك فبحمله لا يدل السكوت على الجواز اذ ذاك يكون مغنيا عن البيان ثانيا ورد بان ترك الانكار عند معاينة غير الجائز غير جائز على النبى عم قوله ثم تستحق • هى قوله هذا حر بالقيمة قوله ان يفدى الا ولاد • الغلام بالغلام اى بقيمته والجارية بالجارية اى بقيمتها وهكذا روى عن على رض فى فصل الشرائع • فكان ذلك بمحضر من الصحابة • وكان ذلك بمنزلة الاجماع منهم انهم حكموا برد الجارية على مولاها ويكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب العقر وسكتوا عن بيان قيمة المنفعة ووجوبها للمستحق على المغرور فيكون سكوتهم دليلا على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف بمجرد غير العقد وغير شبهة العقد • بلا دلالة حالهم وهو موضع موضع الحاجة لان المستحق جاء طالبا حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له • وكانت هذه الحادثة اولى حادثة وقعت بعد رسول الله ﷺ مما لم يسمعوا فيه نصا وكان يجب عليهم البيان بصفة البيان والسكوت بعد البيان دليل النفى • كذا قال شمس الائمة قوله وسكوت البكر البالغة • فى النكاح فيما اذا استاذنها الولى فسكتت او بلغها نكاح الولى فسكتت يجعل ذلك اجازة بدلالة حالها فانها تستحى عن اظهار الرغبة فى الرجال قوله جعل بيانا • اى اقرارا عند ابى يوسف ومحمد قوله عز اداء ما لزمه • قال الله تعالى على ان الكره مع القدرة عليها • والظن حال انه يكون محقا فى الامتناع وذا انما

انما يكون بالاقرار قوله وتقرير هذا البحث على هذا الوجه • حيث جعل سكوت الشفيع وسكوت المولى من النوع الذى ثبت بدلالة حال المتكلم ولم يجعله مما ثبت ضرورة الدفع كما جعله القوم قوله بيانا للمائة • اى بيان ان المعطوف عليه من جنس المعطوف قوله لان العطف لم يوضع للبيان • لانه يقتضى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فكيف يكون بيانا قوله فان ارادة التفسير حاصله ان حذف تفسير المعطوف عليه صار مستعارا ضرورة كثرة العدد وطول الكلام فيما يكثر وقوعه وكثرة الاستعمال فيه وذلك فيما يثبت فى الذمة حالا ومؤجلا فى عامة المعاملات كالمكيل والموزون دون الثوب والعبد والشاة فانها لا تثبت فى الذمة فلا يكثر وقوعها والحذف للتخفيف فيما يكثر وقوعه قوله ولان المعطوف والمعطوف عليه • يعنى ان المعطوف والمعطوف عليه كشئ واحد من حيث لا يستفاد بالعطف حكم بدون المعطوف عليه بمنزلة المضاف مع المضاف اليه ثم المضاف يتعرف بالمضاف اليه فكذا المعطوف عليه بالمعطوف واذا صلح العطف للتعريف صح الحذف فى المعطوف عليه لدلالة المعطوف قوله وهو لغة التبديل • تكلم العلماء فى معنى النسخ لغة فقيل معناه لغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اذا ازالته ورفعته ونسخ الشيب الشباب اذا اعدمه وقيل معناه النقل وهو تحويل الشئ من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقائه فى نفسه قال صاحب الكشف او فى ان يكون بمعنى الازالة هنا لان نقل الحكم الذى هو منسوخ الى ناسخه لا يتصور واما الازالة وهى الابطال فمتصور واختار الحصر التبديل مكان الازالة لانه منصوص عليه فى القرآن قال الله واذا بدلنا اية مكان اية قوله واصطلاحا • اختلفوا فى تفسير شرعى يعم فقيل هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقيل هو الخطاب الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وقيل هو الخطاب الدال على انتهاء مدة الحكم الشرعى مع التاخر عن مورده ويختار بعض المتاخرين انه عبارة عن رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متاخر وذكر صاحب الميزان والحد الصحيح ان يقال هو بيان انتهاء الحكم الشرعى المطلق الذى فى تقدير دوامنا استمراره لولاه بطريق التراخى ويعنى بالحكم المحكوم اذ الحكم صفة ازلية الله قال وما قالوا من الازالة والرفع غير صحيح لان ما ثبت فى الحكم الماضى فهو بطلانه وما فى المستقبل لم يثبت فكيف يبطل ولان الفعل قد يكون ناسخا والمنسوخ فتقييده بالخطاب فاسد كذا فى الكشف وما ذكره الحصر لا يفهم من قوله قوله فانه • يعنى النسخ فى حق صاحب الشرع • بيان محض • لانتهاء الحكم الاول بمعنى الرفع لانه كان معلوما عند الله انه ينتهى فى وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة

رضوان الحاجب

الى علم تقاميينا للمدة لا رافعا وبالنسبة الى علمنا يكون رفعا وتبديلا لانه لما كان
الحكم الاول مطلقا كان البناء فيه اصلا وظاهرا فى حقنا لجهلنا بمدته فالناسخ
يكون تبديلا بالنسبة الينا قوله لان الاستمتاع بالاخوات والجزء كان حلالا لادم
زمن ادم ع • قيل ورد فى التورية ان الله امر ادم ع بتزويج بناته من بنيه واستحلال
الجزء لادم هى حوا التى خلقت منه ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرايع حتى لا يجوز
لاحد ان يتزوج اخته وان يستمتع بمن هو بعض منه بالنكاح كاخ ابنته قوله ولان
الختان كان جائزا • قال فى الكشف ترك الختان كان جائزا فى شريعة ابراهيم ع ثم
انتسخ بالوجوب فى شريعة موسى ع حيث اوجبه عليهم حين ولادة الطفل
قوله فان قيل تقريره الاحكام المذكورة كانت جائزة بالاباحة الاصلية دون
الادلة الشرعية ورفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت فى حق امة مخصوصة او
كانت موقتة الى ظهور شريعة وتقرير الجواب انه قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد
لم ينشأ عن دليل فلا يعبأ به والاباحة الاصلية عندنا • بالشريعة فان الناسخ لم
يتركوا سدى فى زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة كذا فى التلويح و
اجاب القاآنى عنه بانه بعد تسليم ان الاصل فى الاشياء الاباحة ان الانبياء ع لما
فعلوا ذلك وسكتوا ولم ينكروا عند مشاهدتها كان ذلك تشريعا منهم فكانت
احكاما شرعية فيكون رفعها نسخا قوله اما الاول فلان النسخ • تقريره انه ان
نسخ لشك الحكم فاما • لحكمة ظهرت • لم تكن ظاهرة قبل اولا وكلاهما باطل فالاول
لانه هو البداء وانه على الله محال والثانى لانه لما كان بحكمة بحيث وهو ايضا على الله
محال وتقرير الجواب انا لا نعتبر المصلحة فان عندنا • لا عبث ولا مصلحة فيه فهو ملتزم
او غيره فلا يلزم سلمناه لكن المصلحة يختلف باختلاف الاحوال والازمان كما تختلف شرائع
الرسل فى وقت او حالة ومضرته فى حالة اخرى او وقت اخر فقد تجدد مصلحة لم تكن
موجودة لانه يتجدد ظهور مصلحة لم تكن ظاهرة فلم يلزم البداء والحاصل ان عندنا
بظهور المصلحة تجددها اختيارنا الاثبات والابداء او تجدد العلم بها اختيارنا النفى والاسقاط
قوله واما الثانى • تقريره انه لو نسخ شريعة موسى ع لبطل قول موسى ع هذه شريعة
مؤبدة ما دامت السموات والارض والتالى باطل لكونه متواترا وقول رسول صادق
فلا يمكن بطلانه وايضا ثبت فى التورية • تمسكوا بالسبت • اى العبادة فيه • ما دامت
السموات والارض • وتقرير الجواب التزام بطلانه ومنع كونه قول موسى ع وانما
هو مختلق قيل انما اختلقه ابن الراوندى ليعارض به دعوى رسالة محمد ع
كونه ثابتا فى التورية النازل على موسى ع وثبوته فيما فى ايديهم لا يكون حجة لانه

• تحريف • اذ قد ثبت بكتاب الله تحريفهم ما فى التورية بالزيادة والنقصان فلم يبق
نقلهم اليوم حجة ولهذا لم يجبروا الايمان بالتورية التى فى ايديهم بل بالتى انزلت على موسى
لان التواتر لم يوجد فى نقل التورية فانه لم يبق من اليهود عدد التواتر فى زمن بخت نصر
فانهم رافعوا اصحاب التواريخ انه لما استولى على بنى اسرائيل قتل رجالهم وسبى
ذراريهم الى ارض بابل واحرق اسفار التورية حتى لم يبق فيهم من يحفظ التورية و
زعموا ان الكاهن الهم عزيرا التورية بعد خلاصه من اسر بخت نصر وقد روى اجدادهم
ان عزيرا كتب ذلك فى اخر عمره ودفعه الى تلميذه ليقرأ على بنى اسرائيل فاخذوا التورية
من التلميذ وبقول الواحد لا يثبت التواتر وزعم بعضهم ان التلميذ زاد فيها شيئا ونقص
فكيف يوثق بما هذا سبيله والدليل على ان نسخ التورية ثلث نسخة فى ايدى القبابية
ونسخة فى ايدى السامرية ونسخة فى ايدى النصارى والنسخ مختلفة فى اعمار
الدنيا واهلها على التفاوت ففى نسخة السامرية زيادة الف سنة وكسر على ما فى
نسخة القبابية وفى التى فى ايدى النصارى زيادة الف وثلثمائة سنة والوعد
بخروج المسيح وخروج العربى صاحب الجمل وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما
فثبت ان ما نقلوه من تابيد شريعة موسى وتحريم السبت افتراء على موسى كذا فى جامع
الاسرار قوله ولو ثبت ذلك • يعنى لو كان ثابتا عندهم لقضت العادة بان يقولوه
للنبى ع ويحتجوا به عليه ولم يقع • ولا اشتهر عادة وانتفاء اللازم يدل على
انتفاء الملزوم قوله خلافا لابى مسلم الاصفهانى • ذكر فى القواطع ان الاصوليين
قد ذكروا الخلاف فى هذا مع طائفة من اليهود وفرقة من المسلمين وينسبونه الى
ابى مسلم محمد بن بحر الاصفهانى وهو رجل معروف بالعلم وان كان بعد من المعتزلة وله
كتاب كبير فى التفسير وكتب كثيرة فلا ادرى كيف وقع هذا الخلاف منه قوله ولم
يرد بانكاره وقوع ظاهره • فان شريعة محمد ع ناسخة لما قبلها من الشرايع فكيف
يتصور هذا القول منه مع اعتقاده لهذه الشريعة على انه لا يمكنه الخروج عما ثبت
فى القرآن من جواز النسخ نحو قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها ونسخ
بيت المقدس بالكعبة فى باب القبلة الى غير ذلك مما لا يحصى وان قال قد كان ذلك و
لكن لا استيفاء نسخا كان هذا تعنتا لفظيا ولزم ان يقال ان رفع شرع من قبلنا لا يكون
نسخا وهذا لا يقوله مسلم قوله قلنا • قال المحقق فى شرح المختصر ان الامة اجتمعت
على ان شريعتنا ناسخة لما يخالفها من الاحكام يعنى ان ذلك الاجماع قبل ظهور
الخلاف فيكون حجة على المخالف وبهذا تبين سقوط ما قاله صاحب التحصيل من انه
لا اجماع مع المخالف فان قيل لا نم ان كون النسخ مما يصح اثباته بالاجماع وانما يتم

المكتبة الشاهدية مبنية على احياء العلم والكتاب نافعة للصالح
العباد وانا لا نحتاج لصلحة

ذهب عنا ان موسى ع انه قال انا خاتم النبيين وتابعه الخلائق على ذلك
ثم ظهر خلافه بالتحقيق على خلاف ما ظنه فنسخ الله شريعة موسى ع كما نسخ شريعة ع
وفى ذلك اشارة الى ان الرجوع الى الهوى اليوم فضلا عن الغد ليس من شيم العقلاء فضلا
عن العلماء وفيه تعريض بمن ذهب الى ان موسى ع كان نبيا فى زمانه
خبر بل الذى كان كذلك فى زمانه هو الخضر ع كما ان الذى كان كذلك
فى زمانه هو عيسى ع وفيه اشارة الى ان الانبياء الذين كانوا فى زمانه
بالنسبة الى زمانه كانوا كالاولياء بالنسبة الى زماننا
فيكون العلم للعهد فيتعين ان يكون المراد بالانبياء الذين كانوا فى زمانه
خاتم الانبياء ع

لو لم يتوقف صحة الشريعة عليه قلنا هذا المنع لا يضرنا فان صحة شريعتنا ان توقفت
على النسخ وقد ثبت بالبرهان فقد صح النسخ والاجاز اثبات النسخ بالادلة
الشرعية لان كل ما يتوقف عليه السمع يجوز اثباته به والاجماع منها قوله فرفع
ونسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى القبلة والوصية للوالدين و
الاقربين بآية المواريث قوله المبحث الثالث في محل النسخ • قال القاضي اعلم ان
النسخ لما كان بيان مدة الحكم في الحقيقة لابد من ان يكون محله حكما يحتمل ان يكون موقتا
الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيانا لمدة الحكم وذلك لمعنيين احدهما
ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم اى يحتمل ان يكون مشروعا وان لا
يكون مشروعا كالكفر لاستمر عدم شرعيته فلا يحتمل النسخ ولو لم يحتمل ان لا يكون
مشروعا كالايمان بالله وصفاته لاستمر شرعيته ضرورة فلا يجري فيه
النسخ ايضا فثبت ان محل النسخ جائزات العقول لا واجباتها وممتنعاتها والثاني
ان لا يكون ملحقا بيانا في النسخ والمنافي ثلثة انواع توقيت نفسها او تابيد نفسها
او تابيد دلالة خلافا للجمهور الاصوليين اما الاول فمثل ان يقول الشارع
مثلا اوجبت عليكم الصوم والصلوة عشر سنين او حرمت عليكم هذا الشيء
او حللته الى شهر فهذا لا يحتمل النسخ قبل مضي تلك المدة لانه لما وقته بالشهر مثلا
فقد اخبر بحسنه وقبحه الى شهر فالنسخ قبل ذلك دليل البداء والغلط تعالى الله عن
ذلك وفيه نظر لان هذا لا يزيد على صحة الصوم عاما ثم ينسخ قبل الغد واما الثاني
فمثل ان يقول صوموا ابدا الا ان بيان التوقيت بعد التنصيص على التابيد لا يكون الا
على وجه البداء وظهور الغلط والله تعالى عن ذلك وفيه نظر لان لفظ التابيد قد يراد
به المبالغة في العرف لا الدوام فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع على انه معارض
بالنصوص التي تدل على خلود الفساق في النار واما الثالث فمثل الشرايع التي تبقى
عليها رسول الله فانها مؤبدة لا يحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا بوحي
على لسان نبي قوله واختلف في غيره • واعلم ان الحكم المقيد بالتابيد ان كان التابيد
قيدا في الفعل مثل ان يقول صوموا ابدا فالجمهور على جواز نسخه وان كان التابيد
للوجوب وبيانا لمدة بقاء الوجوب واستمراره فان كان نصا مثل ان يقول الصوم
واجب مستمر ابدا لم يقبل خلافا ومع ان لم يكن نصا بل ظاهرا مثل الصوم واجب
الايام والازمان قبل النسخ الذي هو خلاف التابيد وحمل ظاهر التابيد على الخ
كالتخصيص ونحوه قوله للجمهور • احتج المحقق على جواز نسخ ما يكون التابيد قيدا
بان قوله صوموا ابدا لا يزيد في دلالته على جزئيات الزمان على دلالة قوله صم

كما يقال لا زم العنبة ابدا فلان يكره والضيف ابدا

وتبين بعد ورود الناسخ انه اراد به المبالغة لا الدوام

غدا على صوم غد وان ذلك قابل للنسخ فاذا جاز ذلك مع قوة التنصيصية فيما
يتناوله فهذا مع ظهوره واحتماله ان لا يتناول اولى بالجواز وحاصل احتجاجه
اذا جاز نسخ التكليف بالفعل المقيد بالازمنة المخصوصة بطريق التنصيص عليها
فبطريق الظهور واحتمال عدم التناول اولى ثم اورد احتجاج المخالفين حيث قال
قالوا التابيد معناه انه دائم والنسخ ينفي الدوام ويقطعه فكان متناقضا فلم يجز على
الشارع ثم اجاب بانا لا نسلم التناقض اذ لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم
ابدية التكليف به وذلك كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد
الوجوب في ذلك الزمان كما لا يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يتعلق التكليف
بالصوم في غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد في غد تكليف والحاصل ان ايجاب الدوام
انما ينا قضه عدم ايجاب الدوام لا عدم دوام الايجاب قوله اعلم ان شرطه عندنا
هو التمكن من عقد القلب • دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة وبعض الشافعية
كالصيرفي وبعض الحنابلة والشيخ ابي منصور وابي بكر الجصاص والقاضي ابي
زيد الدبوسي منا تمسكوا فيه بانه تعالى لو نهى عن الشيء قبل التمكن من فعله لتعلق النهي
بعين ما تعلق به الامر على وجه واحد في وقت واحد على شخص واحد وذلك
يدل على البداء او الامر بالقبيح او النهي عن الحسن اذ المسئلة مفروضة فيما اذا قال الشارع
صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين عبادة ثم قال قبل الغروب لا تصلوا
عند غروب الشمس من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدي الى
احد الوجوه الفاسدة وما يؤدي الى الفاسد فهو فاسد تمسك العامة بما روي
انه عم لما عرج به الى السماء فرض عليه وعلى امته خمسون صلوة في يوم واحد و
ليلة واحدة وان موسى عم اشار عليه في ان يشفع في النقصان قبل ما اشار عليه
حتى ردت الى خمس صلوات بعد مراجعات وهذا نسخ للشيء قبل التمكن من الفعل
فدل وقوعه على جوازه فان قيل هذا الحديث من قبيل الاحاد فلا يصح التعلق به فيما
طريق العلم على ان هذا الحديث يقتضي جواز نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد
والعمل وانتم لا تقولون به قلنا هذا • الحديث مشهور • تلقته الامة • بالقبول •
فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج وقولهم هذا الحديث يقتضي جواز
نسخ قبل التمكن من الاعتقاد قلنا م فان النبي عم احد المكلفين وقد علم واعتقد
بانه الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط بالاتفاق قوله والسنة
سنة • اذا كانت الثانية مثل الاولى او فوقها في القوة بلا خلاف بين العلماء
قوله والكتاب بالسنة • المتواترة عندنا وهو مذهب الجمهور قوله واستدل على •

اى ما حمل جزاءه

يعني النسخ

والنهي عن الحسن

وهي البداء والامر بالقبيح والنهي عن الحسن

اى لزم عليه

• الاول • يعنى على عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة • بوجوه • اربعة قوله انه مطعنة للطاعن • حاصل الاول انى عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة صيانة الرسول عن شبهة الطعن لانه لو نسخ الكتاب بها يقول الطاعن هو اول قائل واول عامل بخلاف ما يزعم انه انزل اليه فكيف يعتمد قوله قوله والثانى انه تعالى قال ما ننسخ من آية • الآية • وجه التمسك ان الشرط فى الشرطية او الخبرية فى النسخ وهو ان يكون الناسخ مثلا للمنسوخ او خيرا منه ولا شك ان السنة لا تكون مثلا للقرآن ولا خيرا منه فالقرآن كلام الله معجز والسنة كلام الرسول غير معجز وقوله تعالى نأت بخير منها يفيد انه يأتى بما هو من جنسه وقوله تعالى يفيد انه المفرد بالاتيان بذلك الخير وذلك لا يكون الا والناسخ قرآن لا سنة ويؤكده سياق الآية وهو قوله تعالى ألم تعلم ان الله على كل شئ قدير لاشعاره بالاتى به هو الله تعالى قوله انه تعالى قل ما يكون لى • الآية • وهذا يدل على كونه متبعا لما اوحى اليه لا مبدلا لشئ منه والنسخ تبديل قوله والجواب عن الاول • حاصله انا لا نعترف به لانه لو وقع الطعن بما قال لما جاز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لان الطاعن يقول انه خالف قوله وناقض نفسه ولا يعبأ بقوله قوله خيرية الحكم • قال القاآنى المراد بالخيرية والله اعلم الخيرية فى الحكم لا فى النظم لما تأتى الخيرية فى شئ من صور النسخ فهذا خلاف الكتاب وفيه تأمل وفى الكشاف المراد بالخيرية فيما يرجع الى العباد من حيث زيادة الثواب او من حيث انه ايسر او اجمع لمصالحهم عاجلا وآجلا قوله لانه مخالف للنص • يعنى قوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه قوله وعلى الثانى • يعنى واستدل الشافعى على عدم جواز نسخ السنة بالكتاب • بوجهين الاول • انه لو نسخت السنة بالكتاب يقول الطاعن قد كذبته ربه فيما قال فكيف نقلد فينجب سد هذا الباب بما قلنا اكراما لرسوله وصيانة لشريعته • والثانى انه تعالى قال وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم • دل على ان الرسول مبين للاحكام وهو الغرض من بعثته فلو نسخ الرسول بعض الاحكام بما جاء به من القرآن لكان رافعا لا مبينا لان نسخ الحكم رفع له ورفع الشئ لا يكون بيانا قوله وعن الثانى ان الله • • بالبيان فى الآية تبليغه عن الله اظهاره • ولو سلم فالنسخ • ايضا • بيان • لا آخذ • الحكم ولو سلم • فكونه بيانا لا ينفى كونه ناسخا ايضا لانه قد يكون بيانا لما انتهت الاحكام ناسخا لما ارتفع منها ولا منافاة بينهما قوله والاجماع لا ينسخ شيئا • لا يصلح ناسخا عند اكثر العلماء وقد جوز بعض مشايخنا منهم عيسى بن ابان رحمه

قائله صاحب الكشف
لا تقبل القائل لا آخذ منك درهما آتيك بخير منه
يفيد انه يأتى بدرهم خير من الدرهم الذى اخذ منه

محتجا بانه يوجب علم اليقين كالنص فيجوز النسخ به كما يجوز بالنص والصحيح هو الاول لان الاجماع حجة بعد عدم والنسخ بعده قوله ولا بنسخ • يعنى الاجماع • بشئ • واعلم ان كلام الامام فخر الاسلام مضطرب حيث قال ههنا واما الاجماع فقد قال بعض متاخرين انه يصح النسخ به والصحيح ان النسخ به لا يكون لان الناسخ لا يكون الا فى حيوته النبى عم والاجماع ليس بحجة فى حيوته لانه لا اجماع دون رأيه والرجوع اليه فرض واذا ورد منه البيان فالموجب للعلم هو البيان المسموع منه فاذا صار الاجماع واجبا العمل به لم يبق النسخ مشروعا وقال فى باب الاجماع والنسخ فى ذلك جائز بمثله حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر جاز ان يجتمع اهل ذلك على خلافه فينسخ الاول ويجوز ذلك وان لم يتصل به التمكن من العمل عندنا على ما مر ويستوى فى ذلك ان يكون فى عصرين او عصر واحد انتهى • فى جواز النسخ فى الاجماع بمثله حتى جاز نسخ الاجماع القطعى بالقطعى والظنى بالظنى والقطعى جميعا فلو اجتمعت الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه بعد مدة يجوز فيكون الثانى ناسخا للاول لكونه مثله ولو اجمع القرن الثانى على خلافهم لا يجوز لانه لا يصلح ناسخا للاول لكونه دونه ولو اجمع القرن الثانى على حكم ثم اجمعوا بانفسهم او من بعدهم على خلافهم جاز لانه مثل الاول فيصلح ناسخا له وانما جاز نسخ الاجماع بمثله لانه يجوز ان ينتهى مدة حكم ثبت بالاجماع ويظهر ذلك بتوفيق الله اهل الاجتهاد على اجماعهم على خلاف الاجماع الاول كما اذا ورد نص بخلاف النص الاول ظهر به انتهاء مدة ذلك الحكم قد انتهت هذا تحقيق كلام فخر الاسلام ولا يخفى ان بين كلاميه تناقضا ظاهرا ووجهه صاحب الكشف بانه يحتمل ان يكون مراده انه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة بالاجماع واما نسخ الاجماع بالاجماع فيجوز او ما قاله فى باب الاجماع وقع على قول ذلك البعض قال فى التلويح والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعى ولا يتصور حدوثه بعد النبى عم ولا ظهوره لاستلزام اجماعهم اولا على الخطأ مع لزوم كونه خلاف النص وهو غير منعقد وتحقيقه ان الاجماع كما انه لا ينسخ لا ينسخ به غيره لان الاجماع اما ان يكون عن نص او لا وعلى التقديرين فلا نسخ • اما اذا كان عن نص فلان النص هو الناسخ لا الاجماع واما اذا لم يكن عن نص فلان الاجماع لا ينعقد على خلاف المنسوخ اما قطعى او ظنى فان كان قطعيا كان الاجماع على خلاف القاطع وخلاف القاطع خطأ فيلزم الاجماع على الخطأ وانه باطل وان كان ظنيا لم يبق مع الاجماع على خلافه دليل لان شرط العمل به رجحانه وافادته للظن وقد انتفى بمعارضة القاطع له بالاجماع فلا يثبت به حكم فلا يتصور رفع ونسخ قوله واما سقوط • دفع لما يقال انه قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد فى زمن ابى بكر رضى الله عنه وتقرير الدفع

مؤلفة قلوبهم قوم من اشراف العرب كان النبى عم يتألفهم بعطاياه ليحسن اسلامهم او لدفع شرهم عن المسلمين وبعضهم اسلم فلما ولى ابو بكر رض منعهم فقال لهم ان كنتم صادقين كنتم فى عهد النبى عم فقالوا لقطعت ايديكم

انه لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ بحديث رواه عمر وجمعوا على صحته قوله وكذا القياس • اختلف في القياس هل يكون ناسخا او منسوخا وتفصيله ان القياس اما مظنون او مقطوع اما المظنون فلا يكون ناسخا ولا منسوخا اما الاول فلان ما قبله اما قطعي او ظني فان كان قطعيا لم يرتفع به لان نسخ المقطوع بالمظنون غير جائز وان كان ظنيا تبين زوال شرط العمل وهو رجحانه وذلك لانه ثبت مقيدا بعدم ظهور معارض راجح او مساو فلا يجب العمل به عند ظهور معارض راجح سواء قلنا كل مجتهد مصيب او قلنا المصيب واحد وح كان الواجب العمل بما ظهر راجح وقد عمل به ولم يرتفع ولا حكم له في الزمان الذي ظهر فيه الراجح فيرتفع فلا رفع على التقديرين لحكمه فلا نسخ واما الثاني فلانه ما بعده لابد وان يكون قطعيا او ظنيا راجحا وايا ما كان فقد بان زوال شرط العمل به لانه ثبت مقيدا والنقيض يرد ما مر واما المقطوع فينسخ بالمقطوع في حيوته عم وهو اذا نسخ حكم الاصل بنص فيقاس عليه واما بعده عم فلا ينسخ اذ لا ولاية للنسخ للامة نعم قد يظهر انه كان منسوخا بان يظهر نسخ حكم اصله قال صاحب التحقيق القياس المظنون لا يكون ناسخا لشئ عند الجمهور جليا كان او خفيا ونقل عن ابي العباس بن سريج من اصحاب الشافعي ان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا وكان الامام ابو القاسم الانماطي من اصحابه لا يجوز ذلك بقياس السنة ويجوز بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة تمسك الجمهور بان الصحابة رض كانوا مجمعين على ترك الرأي بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الآحاد وبانما تقدم على القياس المظنون الذي ينسخ به ان كان قطعيا لا يجوز نسخه به لانعقاد الاجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الاضعف بالاقوى وان كان ظنيا فلا نسخ ايضا لان العمل بالمظنون المتقدم انما ثبت مشروطا برجحانه على ما يعارضه وبنا فيه اذ لو ترجح عليه قياس اخر بطل شرط العمل به وخرج عن كونه مقتضيا للحكم فتبين من القياس الراجح حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا اذ لا ثبوت له فلا رفع ولا نسخ واما اعتبار التخصيص فمنقوض بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جار دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ رفع وابطال وما ذكره لا نماء ضعيف ايضا فان الوصف الذي يرد الفرع الى الاصل المنصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع لانه هو معنى في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ به ايضا كالنص وكما لا يصلح ناسخا لا يصلح منسوخا عند العامة خلافا للحنابلة وعبد الجبار من المعتزلة لان ما بعد القياس قطعيا كان او ظنيا يبين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو رجحانه لرجحان القاطع والظني المتاخر عنه عليه والا لما صلح لنسخ المتقدم واذا زال شرط العمل به فلا حكم له ولا رفع ولا نسخ قوله يجوز ان يكون اخف من المنسوخ • او مساويا • بالاتفاق • و هل يجوز بما ثقل منه فالجمهور على جوازه ومنعه قوم محتجين بان الثقل على الاشق لا ثقل بعد من المصلحة فلا يجوز وبان الله تعالى قال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والثقل الى الاثقل بخلاف ذلك فلا يريده وبانه قال تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فيجب الاخف لانه الخير او المساوي لانه المثل والاشق ليس بخير ولا مثل والجواب عن الاول بالمنع والنقض اما المنع فنقيره لانم انه العدم المصلحة وربما علم الله ان المصلحة في الاثقل بعد الاخف اكثر كما ينقلهم من الصحة الى السقم ومن القوة الى الضعف ومن الشباب الى الهرم واما النقض فانه يلزمكم في اصل التكليف بانه نقل عن البراءة الاصلية الى ما هو اثقل فينبغي ان لا يجوز وانه جائز اتفاقا وعن الثاني بانا لا نم عموم التخفيف واليسر في الايتين بل هي مطلقة ولو سلم فنسيانها مما يدل على ارادة ذلك في المآل لا في الحال فالتخفيف هو تخفيف الحساب واليسر هو تكثير الثواب ولو سلم انه في الحال لكن باعتبار ما يؤول اليه فيسمى الثقيل في الحال تخفيفا والعسر في الحال يسرا تسمية للشئ باسم عاقبته فان عاقبتهم ترجع الى التخفيف واليسر بسبب نيلهم الثواب ورفعهم العقاب ولو سلم ان كلا من التخفيف واليسر حقيقة شامل للعاجل والميسر مختصا بالآجل ولا مجازا عما يؤول الى ذلك لم يثبت مطلوبكم وعن الثالث بانا لا نسلم ان الاشق قد يكون خيرا لاشتماله على فضل الثواب • قال الله تعالى لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة الا وقال لعائشة اجرك بقدر نصبك وكما يقول الطبيب للمريض الجوع خير لك قوله ولنا عقلا • انه ان لم يعتبر المصلحة فواضح لان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وان اعتبرت فيجوز • ان يكون المصلحة في النقل من الاخف الى الاشق كما يجوز ان تكون في عكسه وسمعا • ان التخيير بين الصوم والفدية كان هو الواجب في ابتداء الاسلام فنسخ بتعيين الصوم ولا شك ان الزام احد الامرين اشق من التخيير بينهما ومنه ان صوم عاشوراء كان هو الواجب فنسخ بصوم رمضان وصوم شهر رمضان اشق من صوم يوم واحد ومنه ان الحبس في البيوت كان هو الواجب على الزاني فنسخ بالحد بالجلد والرجم وانه ثقل • وكذا الحركان حلالا في الابتداء ثم نسخ ولا شك ان الحرمة

قيل المقطوع ما يكون على منصوصة وظنوف ما يكون مستنبطة وقيل بالعكس وقيل المقطوع ما يكون حكم الاصل والعلة وجودها في الفرع قطعا والمظنون ما لا يكون كذلك بان يكون بعض ذلك او كله ظنيا •

عدم ظهور الراجح وظهور معارض الراجح •

وهو انه قبل ظهور المعارض قد عمل به فلا رفع وعنده لم يعمل حكمه حتى يرتفع فلا نقض بين الامرين لا ارتفع •

اي ناسخا ومنسوخا وهو ظاهر محقق في الفرع فنسخ ما يكون على الاصل المقطوع بالقياس المظنون يتصور مثاله ان ثبت بنص حرمة الربا في البر فقاس عليه وبين الذرة بالقياس المؤثر فيكون نسخا للقياس بالنص

اي المذكور من التخفيف واليسر •

فانه مخصوص بالنسخ بالاثقل •

رفع في شرع محقق بالتخصيص بصوم عشرة ايام بدل قولنا نسخ صوم يوم واحد وهو ظاهر فانه عاشوراء فيه وكان صوم العاشر من المحرم واجبا ثم نسخ بالفرض صوم رمضان والتاسع منه على اختلاف •

ما شق من الاباحة قوله لا ينسخ المتواتر بالاحاد • قال القائلون يجوز نسخ الكتاب و السنة المتواترة بخبر الواحد فى حيوة النبى ع م فان اهل قباء كانوا يصلون الى بيت المقدس بناء على ما ثبت فى سنة رسول الله ص المتواترة فقال لهم ابن عمر ان القبلة قد تحولت الى الكعبة فاستداروا اليها فى خلال الصلوة ولم ينكر عليهم رسول الله ص فدل على جوازه قلنا ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد وانه لا يوجب الا الظن قلنا اما الذى نقوله نحن بقولكم انه مقطوع به انقول نحن ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه قان قلتم بالاول فمسلم والنسخ لا يرد عليه وانما يقطع دوامه وبين انتهاؤه وان قلتم بالثانى فلم لا يبقاء الحكم حال حيوة النبى ع م ظنى لثبوته بالاستصحاب لان احتمال النسخ قائم فى كل حال فاما بعد وفاة النبى ع م وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعد انقطاع الوحى فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ مستندا الى حال حيوته ع م بطريق لا شبهة فيه وهو التواتر خلافا لداود قوله ويجوز نسخ الثابت اعلم ان الخبرى مفهوما وموافقة والاصل مالا مفهوما ومخالفة ونسخهما معا جائز اتفاقا واختلفوا فى نسخ احدهما دون الاخر فمنهم من جوز نسخ كل منهما بدون الاخر ومنهم من منع نسخ كل واحد منهما بدون الاخر والمختار انه يجوز نسخ الاصل بدون الخبرى و يمتنع نسخ الخبرى بدون الاصل لان تحريم التانيف ملزوم لتحريم الضرب والا لم يعلم منه فرع عكس للاولوية فى الفرع ونسخ الخبرى دون الاصل معناه بقاء تحريم التانيف وانتفاء تحريم الضرب وهو وجود الملزوم مع عدم اللازم وانه محال واما عكسه هو انتفاء تحريم التانيف مع بقاء تحريم الضرب فرفع الملزوم مع بقاء اللازم وانه لا يمتنع واحتج القائلون بالجواز فيهما بان افادة اللفظ للاصل والخبرى دلالتان متغايرتان فجاز رفع كل واحد منهما بدون الاخرى ضرورة والجواب انا لا نم ذلالة التغاير على جواز رفع كل واحد منهما دون الاخر وانما يصح ذلك اذا لم يكن احد الغيرين مستلزما للاخر واحتج القائلون بالامتناع فيهما اما فى الخبرى بدون الاصل فلما مر واما فى الاصل بدون الخبرى فلان الخبرى تابع للاصل فاذا ارتفع الاصل لم يكن بقاؤه لوجوب ارتفاع التابع بارتفاع متبوعه والا لم يكن تابعا قلنا دلالة اللفظ على الخبرى تابعة لدلالته على الاصل وليس حكمها تابعا لحكمه فان فهمنا التحريم حاصل من فهمنا لتحريم التانيف لان الضرب انما كان حراما لان التانيف حرام ولو لا حرمة التانيف لما كان الضرب حراما والذى يرتفع هو حكم تحريم التانيف لا دلالة اللفظ عليه فانها باقية فالمتبوع لم يرتفع والمرتفع لم يكن متبوعا قوله اذا نسخ حكم اصل القياس • هل يبقى حكم فرعه اختلف فيه فقيل

• لا يبقى حكم فرعه لانه يستلزم خروج علة الاصل عن كونها معتبرة شرعا حيث علم انتفاؤها بعدم ترتب الحكم عليها فى الاصل والفرع انما يثبت بالعلة فاذا انتفت العلة انتفى الفرع والا لزم ثبوت الحكم بلا دليل وقيل يبقى وهذا مذهب الحنفية واستدل عليه بوجهين الاول ان الفرع تابع للدلالة لا لحكم الاصل فلا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء الدلالة ولم يحدث شئ سوى انتفاء الحكم والدلالة الثابتة باقية فيبقى حكم الفرع الثانى ان هذا حكم برفع حكم الفرع قياسا على رفع حكم الاصل من غير علة جامعة بينهما موجبة للرفع والقياس بلا جامع فاسد هذا وكان الاصل لم يعرف ما هو المذهب فى هذا المقام • ولذا اختار ذلك الكلام • والله الموفق للمرام قوله ويعرف الناسخ بالتاريخ • اشارة الى ما ذكره المحقق فى شرح المختصر حيث قال لتعيين الناسخ ومعرفته من المنسوخ ومما ليس بناسخ ولا منسوخ طرق صحيحة وطرق فاسدة القسم الاول الطرق الصحيحة فمنها ان يعلم تاخره بضبط التاريخ مثل ان يعلم ان هذه نزلت فى غزوة كذا وتلك فى غزوة كذا او هذه فى خامس الهجرة وتلك فى سادسها ومنها ان يقول عم هذا ناسخ وهذا منسوخ اما • صريحا • واما بان يذكر ما هو فى معناه نحو • كنت نهيتكم • عن زيارة القبور الا فزوروها كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى الا فادخروها واما لها ومنها الاجماع على انه ناسخ القسم الثانى الطرق الفاسدة فمنها قول الصحابى هذا ناسخ فان تعيينه قد يكون عن اجتهاده ولا يجب اتباع المجتهد فيه نعم اذا تعارض متواتران فعين احدهما فقال هذا ناسخ لذلك هل يسمع فيه نظر من حيث ان نسخ المتواتر بالاحاد وبالمتواتر والاحاد دليل كونه ناسخا وما لا يقبل ابتداء قد يقبل اذا كان راجعا اليه كما يقبل الشاهد الفرع فى الاحصان وان ترتب عليه الرجم دون الرجم وشهادة النساء فى الولادة وان ترتب عليها النسب دون النسب لجاء التجويز العقلى ولا دليل على احد الطرفين فيتوقف ومنها قبلية فى المصحف فتشعر بقبلية فى النزول وانما لم تدل لانها لم ترتب بترتيب النزول ومنها حداثة سن الصحابى لانه متاخر الصحبة فيدل على تاخرها نقله لان منقوله متاخر الصحبة قد يكون متقدما وبالعكس اللهم الا ان ينقطع صحبة الاول قبل صحبة الثانى فيرجع الى ما علم تقدم تاريخه ومنها تاخر اسلامه وهو كما قبله ومنها موافقة حكم البراءة الاصلية فتدل على تاخره من حيث انه لو تقدم لم يفد الا ما علم بالعقل فيرجع عن الفائدة الجديدة واذا تاخرا فاد الاخر رفع حكم الاصل وهذا رفع الحكم الا ان ولما عرفت طرق التعيين فاذا لم يعلم • الناسخ • معينا بطريق وجب • التوقف • حتى يظهر دليل • لا التخيير • فيهما لان مرجعه • رفع حكمهما • مع العلم بان احدهما حق

• اى حكم الاصل

• اى بعد قبل انه لا يبقى حكم فرعه

• اى وجود الملزوم مع عدم اللازم وهو محال

• قوله ولو لا عطفه على ان الضرب ينتفى حكم النفى عليهما

وانه لايجوز قوله والمنسوخ منه • فيه اشارة الى ان هذا التفصيل مخصوص بمنسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لايجري النسخ الا في حكمه قوله اما التلاوة • يعني النظم • والحكم • المتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه • كالصحف السابقة • مثل صحف ابراهيم وموسى عم • ومن تقدم بينهما من الرسل ع فاكانت نازلة تقرأ ويعمل بها قال الله تعالى في هذا في الصحف الاولى • اية وانه لفي زبر الاولين فانها نسخت عملا اما بصرفها عن القلوب او بموت العلماء كذا قال في الاسلام وفيه نظر لان النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي والانساء والاماتة ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون نسخا ثم ان نسخ التلاوة والحكم كان جائزا في حيوة النبي عم قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ماشاء الله واما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اي نحفظه منزلا وهذا لانه لايجوز ان يراد حفظه لدينا لان الله يتعالى عن النسيان والغفلة فثبت انه اراد به حفظه لدينا فانه مما يحتمل ضياعه بتبديل منا قصدا كما فعل اهل الكتاب او بنسيان قوله او احدهما • وهو نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دون الحكم وهذان صحيحان عند جمهور الفقها والمتكلمين وانكرت فرقة شاذة من المعتزلة الجواز في القسمين متمسكين بان المتن النص حكم متعلق بمعناه اذ الابتلاء يحصل به والنص وسيلة الى هذا المتن فلا يبقى النص بدون حكم لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المتن • كوجوب الوضوء • لا يبقى • بعد سقوط الصلوة • بالحيض وغيره • وان الحكم • ثابت بالنص • فلا يبقى بدونه كالملك الثابت بالبيع • لا يبقى بدون البيع بان النسخ ونمسك الجمهور في القسمين بالمعقول والمنقول اما الاول فهو ان للنظم حكمين حكم يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وحكم يتعلق بالمعنى وهو ما يترتب عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما متن بنفسه اما ما يتعلق بالمعنى فظاهر واما ما يتعلق بالنظم فلان في القرآن ما هو متشابه ولم يثبت بيان الاحكام الا ما يتعلق منها بجواز الصلوة والاعجاز وحرمة القراءة على الحائض والجنب ونحوهما واذا كان كذلك جاز ان يكون احدهما مصلحة دون الاخر واذا نسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يبقى ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز لكونه مقصودا به وكذا عكسه كالصلوة والصوم لما كان لكل واحد منهما مقصودا جاز بقاء احدهما مع عدم الاخر وهذا بيان قولهم المتن من النص حكم دون نظمه فاسد لان الحكم المتعلق بالنظم من النص ايضا وكذا قولهم ان الحكم ثابت بالنص فلا يبقى بدونه لان بقاء الحكم لا يكون بقاء ب

ذكر في الاصل ان نسخ بعض سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة

ومنهم من قال نسخ التلاوة مع بقاء الحكم دون عكسه

السبب موجبه فانتساخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم واما الثاني في فكالقراءات المشهورة التي لم تثبت بالتواتر مثل قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات ومثل قراءة ابن عباس فاقطعوا ايمانهما ومثل قراءة سعد بن ابي وقاص ولاخ او اخت لام فلكل واحد منهما السدس ومثل رواية عمر رض • الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله • انتسخت تلاوتها في حيوة الرسول عم بصرف الله القلوب عن حفظها في حيوته الا قلوب هؤلاء وبقيت احكامها بحفظهم ونقلهم بعد وفاته عم وخبر الواحد كاف في وجوب العمل فدل ذلك على جواز نسخ التلاوة وبقاء الحكم وكذا الايذاء • باللسان • للزناة • وامساك • الزواني • في البيوت والاعتداد بالحول • للمتوفى عنها زوجها • ووصية الوالدين • وتقديم الصدقة على نجوى الرسول والتخيير بين الفدية والصوم ومسالمة الكفار وثبات الواحد العشرة احكام نسخت مع بقاء تلاوة الايات موجبة لها فدل ذلك على جواز نسخ الحكم دون التلاوة قوله اعلم ان العلماء اتفقوا • اعلم ان زيادة على ما شرع من العبادة هل تكون نسخا ام لا ينظر في الثانية اهي مستقلة او غير مستقلة فان كانت عبادة مستقلة بنفسها • فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون نسخا وعن بعض الاصوليين ان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ والمنسوخ قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لانها تجعل ما كان وسطى غيرها وهو باطل لان النسخ انما يكون في الاحكام الشرعية وكون الشيء وسطى ليس كذلك وان كانت غير مستقلة ففيه النزاع ومثلوا بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انها نسخ واليه ذهب العلماء الحنفية الثاني انها ليست بنسخ مطلقا واليه ذهب الشافعية في القديم والحنابلة • الثالث انها نسخ فيما يرفع مفهوم المخالفة دون الجزء والشرط واليه ذهب قوم الرابع ان الزيادة ان غيرت الاصل تغييرا شرعيا حتى صار وجوده كالعدم والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان الزيادة ان اتصلت بالاصل زيادة اتحاد فهو نسخ والا فلا واليه ذهب الغزالي السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فهو نسخ والا فلا واليه ذهب ابن الحاجب وغيره • هذا تفصيل المذاهب • على ما ذكره في شرح مختصر ابن الحاجب قوله وهو • يعني الاجزاء بمعنى الخروج عن العهدة • بامر شرعي • وضعي كما عرفت • فيما سبق وبهذا يندفع • ما ذكره في التلويح قوله فلا نسخ • لان النسخ يكون برفع الحكم في المشروع وفي الزيادة تقرير الحكم المشروع فلا نسخ الا يرى ان من ادعى • على اخر الفا وخمسمائة • وشهد • شاهدان

ان يجعل الزيادة شرطا للاولى ولا تكونا جزئين لعبادة كالطهارة في الطواف

ان ترفع مفهوم المخالفة للاولى مثل ايجاب الزكوة في العلوفة بعد قوله في الغنم السائمة زكوة

ان تجعل الزيادة مع الاولى جزئين لعبادة وتضم اليها الزيادة كزيادة ركعة في الفجر

احدهما بالف والاخر بالف وخمسماية قبلت شهادهما بالف والحاق الزيادة
بالالف يوجب تقرير الالف في كونه مشهودا به لا رفعه والا لم تقبل شهادته قوله فلا
يزاد التغريب على الجلد اى لا يزاد النفي وهو تغريب عام على الجلد الذي هو حد
زنا البكر لان النفي اذا الحق بالجلد بطريق الحد لم يبق بنفسه حدا بل صار بعض
الحد وليس للبعض حكم الوجود فيكون نسخا للحكم الثابت بالكتاب وهو قوله تعالى
الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بخبر الواحد وهو قوله عم البكر
بالبكر جلد مائة وتغريب عام اى حد زنا البكر قوله والنية يعني ولا يزاد النية
على اية الوضوء وهو ان يقصد المتوضئ بقلبه عند غسل الاعضاء ازالة الحدث
او استباحة الصلوة او فرض الوضوء بقوله عم الاعمال بالنيات وبالقياس على التيمم
فان البدل لا يخالف الاصل في الشرط كما ذهب اليه الشافعي لانه لا يكون عملا بالكتاب
ولا بيانا له لانه بين لما وضع له بل يكون نسخا لا يقال قوله عم الاعمال بالنيات
مشهور والزيادة به جائزة عندكم فهلا عملتم به لانا نقول انه وان كان مشهورا
لكنه متروك الظاهر فانحط عن مرتبته فلم يعمل به ولا يخفى ان ايراد النية ههنا غير مناسب
لان قوله عم الاعمال بالنيات ليس بخبر واحد قوله ولا الترتيب وهو رعاية النسق
المذكور في النص قوله ولا الولاء بكسر الواو وهو التتابع في الافعال من غير
ان تتخللها جفاف عضو مع اعتدال الهواء كما ذهب اليه مالك والشافعي قوله
القديم وابن ابي ليلى متمسكين بمواظبة النبي عم من غير ترك فلو جاز تركه لفعله مرة
تعليما للجواز كذا في التقرير والمناسب للمقام التمسك بقوله عم هذا وضوء لا يقبل
الصلوة الا به قوله فان كلا من الغسل والمسح قال فخر الاسلام وصار مذهب
المخالف في هذا الاصل غلطا من وجهين احدهما انه حط منزلة الخاص من الكتاب
عن رتبته والثاني انه رفع حكم خبر الواحد فوق منزلته يعني صار مذهبه في جواز
الزيادة على النص بخبر الواحد غلطا من وجهين لانه لما سوى بينهما بتجويز الزيادة
به عليه لزم حط درجة الكتاب بالنظر الى درجة الخاص ورفع درجة خبر الواحد
بالنظر الى رتبة الكتاب حيث اثبت لها الفرضية والواجب ان يكون الكتاب فوق خبر
الواحد لكونه قطعي الثبوت قوله ونوقض بيان ان التيمم كاية الوضوء في ان المذكور
المسح كقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا وامسحوا بوجوهكم وايديكم منه الكم شيء
فيه ونقض والجواب ان النية فيه ثابتة باشارة النص فان التيمم هو القصد والنية
هي القصد والظاهر ان القصد الى الصعيد المعتبر لا يكون الا امتثالا للامر
ليس معنى يقصد سواه ظاهرا بخلاف الوضوء فان القصد الى استعمال الماء

الماء لا يتعين لذلك للتزاحم في الحق فلم يجعل فيه القصد نية وبهذا اندفع ما
قيل سلمنا ان التيمم هو القصد ولكن ليس الكلام في مفهومه اللغوي وانما هو فيما
يقصده المكلف في قلبه مما يصلح مميزا في مواضع التزاحم في المراد قوله على وجه
يكون فرضا اشارة الى انه يزاد شرط طيبة الطهارة عليه واجبا ملحقا بالفرض على
ما هو الصحيح كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب ليثبت الحكم بقدر دليله قوله بقوله
عم الطواف بالبيت الحديث وقوله عم الا لا يطوفن هذا البيت محدث ولا
جنب ولا عريان قوله وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق يقال طاف و
تطوف بمعنى وفي الثاني مبالغة لان الصيغة لتكثير الفعل والعتيق اما من العتق
بكون العتيق من الجبابرة او من الغرق في الطوفان الى السما او بمعنى القديم لانه
اول بيت وضع للناس والطواف فعل مخاص لانه وضع لمعنى معلوم على
الانفراد وكل ما هو كذلك فهو خاص وهو باطلاقه يقتضي جوازه من المحدث
والطاهر فاشتراط الطهارة عن الحدث فيه يكون زائدا على مدلوله بخبر الواحد
وذلك نسخ فلا يكون جائزا قوله واعترض تقريره على ما ذكره الاكمل في التقرير
لان النص ههنا خاص بل هو مجمل لان نفس الطواف وهو الدوران حول
البيت غير مراد اجماعا لتقدره بسبعة اشواط واشتراط الابتداء من الحجر
الاسود ولزوم الاعادة في الطواف منكوسا وطواف الجنب والعريان وكل
ذلك دليل على انه مجمل بمعنى زائد شرعا فيجوز ان يلحق خبر الواحد بيانا له فعلى
هذا لا يكون الجواب على ما قرره المص موجها لانه من قبيل مقابلة المنع بالمنع بل تقريره
ان المجمل ما لم توقف معرفة معناه على بيان المجمل والعارف باللسان اذا سمع قوله
وليطوفوا بالبيت العتيق فهم معناه من غير توقف فلا يكون مجملا والتقدير
بسبعة اشواط ثبت بالخبر المتواتر او المشهور فيجوز الزيادة بذلك ولذا قال
الشافعي لا يجوز النقصان عن السبعة الا ان علماءنا قالوا يحتمل ان يكون التقدير
بها للاكمال ويحتمل ان يكون للاعتداد فيثبت القدر المتيقن وهو جعل ذلك
شرط الاتمام ولئن كان شرط الاعتداد فالاكثر يقوم مقام الكل ولما للابتداء
من الحجر الاسود من اصحابنا من يقول انه معتد به لكنه مكروه ولئن سلمنا انه
غير معتد به كما ذكره محمد في الرقيات فلما روى ان ابراهيم عم قال لاسمعيل عم ائتني
بحجر جعله علامة افتتاح الطواف فكلما اتاه جرا القاه فاداه قد اتاني بالحجر
فرساني عن حجرك ووجد الحجر الاسود في موضعه فعلم انه مبدأ الطواف فلا يكون
الا فتاح من غير معتد به كذا في المبسوط ولكن لا تزول الشبهة لان هذه زيادة

على النص بخبر الواحد ايضا والاولى ان يقال ان الطواف غير مجمل فى نفسه ولكنه مجمل
فى حق المبالغة والابتداء لان الامر مصدر بصيغة التطوف وهى للتكليف والمبالغة
وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع فى المشى فالتحق بخبر العدد
والابتداء ببيانه فاما خبر الطهارة فلا يصلح للبيان لانه لا يحتمل الطهارة والمراد وجوب
اعادة طواف الجنب والعريان والمنكوس فليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان
الفاحش كوجوب اعادة الصلوة التى ادين مع الكراهة ولهذا يجبر بالدم لا
اعادة وللخصم ان يمنع اجماله فى حق الابتداء وليس له جواب غير ان يقال الابتداء
منه واجب لافرض كذا فى البيان ولا يخفى ان منع الاجمال فى حق الابتداء غير موجه
لانه كلام على السند قوله ولا التعديل • وهو الطمانينة فى الركوع والسجود و
اتمام القيام بينهما والقعدة بين السجدتين كذا فى البيان قوله ولا الايمان على
الرقبة • يعنى ولا يزاد صفة الايمان فى رقبة الكفارة لانه زيادة على النص القياس
وهو نسخ وقال الشافعى بيان محض لان تقييد المطلق بمنزلة تخصيص العام قلنا
ليس كذلك فان التخصيص ليس الا بيان عدم ارادة بعض ما يتناوله اللفظ فيبقى
الباقى بعد التخصيص ثابتا بذلك النظم بعينه ولهذا قلنا ان التخصيص لا يكون
الا مقارنا لانه بيان محض فلا يكون نسخا والمطلق اذا قيد بصفة لم يجز ان يكون
المقيد ثابتا بنظم المطلق فعرفنا ان الزيادة نسخ معنى قوله والواجب ما ثبت لزومه
بدليل ظنى • وربما يسمى مثل هذا الواجب فرضا مجتهدا فيه وقد يقال لمثله فرض
عملى ايضا يقال لفرض لما انه لا يحصل الا جزاء بدونه وعملى او مجتهد فيه يكون من
حيث العمل لا العلم وبطريق الاجتهاد والظن لا بطريق القطع واليقين ولذا لا
يكفر جاحده قوله اجاب عنه بقوله واما وجوب الفاتحة والتعديل • حاصل
الجواب انا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل
بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ ع • بل قلنا بالوجوب
فقط بمعنى انه يأثم تاركهما عمدا • وفى هذا المعنى • لا يلزم • نسخ الكتاب اصلا
هذا هو الشرف ان لم يجعل • ابو ع رح • فى المتن • واجبات وجعل تلك فى
الصلوة وذلك ان الوضوء ليس بعبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة ولا يمكن
ان يكون الشئ الواحد اجزاء واجبا العينه بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه
لا يجوز الصلوة الا به هذا ونقل عنه فى الحاشية فيه رد على ما ذكر فى التوضيح
فان القائل ان يقول لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلى آثما باعتبار
ترك النية او الترتيب فى الوضوء مع صحة صلوة كما فى ترك الفاتحة مع لا يلزم

اى ابتداء الفعل

لا يلزم النسخ انتهى وحاصل الرد ان ذلك مما لا نظير له فى الشرع فان المفهوم من وجوب
شئ فى شئ ان يكون تاركه فيه اثما بالنظر اليه لا بالنظر الى الغير فقوله كما فى ترك
قياس مع الفارق فان وجوبها انما هو فى الصلوة وتاركها فيها يأثم لا فى غيرها
قوله الركن الثانى فيما يختص بالسنة السنة لغة الطريقة والعادة واصطلاحا
فى العبادات النافلة وفى الادلة وهو المراد ههنا • ما صدر عن النبى ع • غير القرآن
من قول او فعل او تقرير • وفى البيان تطلق ايضا على طريقة الرسول والصحابة
والمراد بالسنة فى قوله • لما فرغ عن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة • قوله ع
لانه يشارك الكتاب فى الاقسام المذكورة فيه لان قوله ع حجة مثل الكتاب وهو يحتج
بوجوه الفصاحة فيجرى فيه الاقسام المذكورة فى الكتاب ايضا وبيانها فى الكتاب
بيان فى السنة لانها فرع الكتاب فى كونها حجة وتفارقه فى طرق الاتصال الينا
فالكتاب له طريق واحد وهو التواتر والسنة طرق مختلفة كما يجئ قوله ويختص الحديث
والخبر على ما قيل قوله الوحى نوعان ظاهر وباطن وجعل شمس الائمة الوحى على ثلثة
اقسام وجعل القسمين الاولين من الوحى الظاهر والقسم الثالث من الوحى الباطن
وجعل العمل بالاجتهاد مما يشبه الوحى قوله وهو ثلثة اقسام • يعنى الوحى الظاهر
ثلثة اقسام • الاول • ما ثبت بلسان الملك فوقع فى سمعه بعد علمه ع بالمبلغ بآية
قاطعة • وهو الذى • انزل عليه بلسان الروح الامين • وهو جبرئيل ع • وهو المراد
ايضا بقوله كما قال نزله روح القدس من ربك بالحق • والثانى • ما ثبت عنده • وضح
له باشارة • الملك من غير بيان بالكلام • كما قال ع ان روح القدس نفث فى روعى
اى اوقع فى قلبى • ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها • بكماله • فاتقوا الله اجملوا
فى طلب التقوى وجد وا فى تحصيلها كل الجهد والجد فانه لا يحصل الا بالسعى لا
فى طلب الرزق فانه لا يفوت بل اجملوا فى الطلب • بمباشرة الاسباب المشروعة
وترك المبالغة فيه المؤدية الى الوقوع فى المحظور معتقدين ان الرزق من الله لا من
الكسب بل الاشتغال به للامر ويجوز ان يكون فاتقوا الله فى طلب الرزق
بالاجمال فى طلبه بالاحتراز عن الاشتغال بالاسباب المحظورة والتفريط فى المنهية
عنها كذا فى الكشف والثالث ما ظهر لقلبه • بلا شبهة • بالهام • من الله • و
هو القذف فى القلب • بان اراه بنوره • من عنده اى من غير واسطة • كما قال فالهمها
الله بما اراك الله • اى الهمك وقيل الالهام علم شئ يقع فى القلب يدعو صاحبه
الى عمل به من غير استدلال بآية ولا نظر فى حجة قوله والكل منه حجة على الكل
بمعنى انه بالغ فى حقه ع وحق الناس كافة حتى وجب التبليغ فيما ثبت له العلم

وجعل شمس الائمة هذا القسم اعنى الثالث من قبيل الوحى الباطن

بهذه الاقسام الثلثة بخلاف ما يكون للاولياء من الالهام • فانه لا يكون حجة • في حق
• غيره • وبهذا تبين ضعف كلام المصنف قال فخر الاسلام وهذه من خواص النبوة حتى
كان حجة بالغة وانما يكرم غيره بشئ منها لحقه على سبيل كرامات الاولياء يعني لو وجد
واكرم بذلك غيره كان نبوة له لحرمة النبوة عم على سبيل كرامات الاولياء فانها ثبتت
كرمته عم وانما المعجزة على ما تقرر في موضعه فلا يخرج بثبوته للغير من ان يكون من
خصائصه عم قوله وهو ما نال بالاجتهاد • اي اجتهاد الرأي جعل فخر الاسلام الاجتهاد
منه عم وحيا باطنا باعتبار نيل فان تقريره عم على اجتهاده يدل على انه الحق كما
ثبت بالوحي ابتداء وجعله شمس الائمة مشابها للوحي بهذا الاعتبار ايضا فقال و
اما ما يشبه الوحي في حق رسول الله عم بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام
الدليل على انه يكون صوابا لا محالة فانه كان لا يقر على الخطأ فكان ذلك منه حجة قاطعة
ومثل هذا من الامة لا يجعل بمنزلة الوحي لان المجتهد يخطئ ويصيب وقد علم انه كان له
من الكمال ما لا يحيط به الا الله فلا شك ان غيره لا يساويه في اعمال الرأي والاجتهاد
قوله ومنه بعضهم • واعلم انه اختلف في جواز الاجتهاد للنبي عم وفي كونه متعبدا
به • فابى بعضهم وهم الاشعرة • واكثر المعتزلة • والمتكلمين ان يكون الاجتهاد
حظ النبي عم في الاحكام الشرعية الا ان بعضهم قالوا انه غير جائز عقلا وهو منقول
عن ابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم وبعضهم قالوا انه جائز عليه عقلا ولكنه لم يتعبد به
وقال بعضهم وهو عامة اهل الاصول كان له العمل في احكام الشرع بالوحي الظاهر وهو
منقول عن ابي يوسف وهو مذهب مالك والشافعي وعامة اهل الحديث • والقول
الاصح عندنا هو القول الثالث وهو قول اكثر اصحابنا وهو ان الرسول مامور
بانتظار الوحي فيما يرجع اليه من حكم الحادثة ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة
الانتظار وهي مقدرة بثلثة ايام وقيل بحسب فوت الفرض وذلك يختلف بحسب
الحوادث وكلهم اتفقوا على ان العمل يجوز له بالرأي في الحروب وامور الدنيا احتج
الفريق الاول بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى خبر لله تعالى لا
ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخلا تحت النفي
• ولان الاجتهاد يحتمل الخطأ • لانه رأي العباد فلا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان
ذلك حق لله تعالى فكان اليه نصبه لا الى العباد بخلاف امر الحروب فانه يرجع الى
العباد واستعمال الرأي جائز في مثله لحاجة العباد الى ذلك وليس في وسعهم
ذلك ولله تعالى ان يوصف بالعجز فيما هو حقه لا يثبت ابتداء الا به لكنه
موجبا علم اليقين بنبيه ان المصير الى الرأي بضرورة عدم النص ولا ضرورة في حقه

في حقهم لان الوحي يأتيه في كل وقت فكان اشتغاله بالرأي كاشتغال النبات مع وجود النص
وهذا كتحري القبلة يكون لمن بعد عن الكعبة لا لمن يشاهدها او يجد سبيلا للوقوف
عليها وبانه • لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته • للمجتهد اخر • لان جواز المخالفة من احكام
الاجتهاد وبالاتفاق لا يجوز لاحد ان يخالف فعلم ان اجتهاده غير سائغ لانتفاء موجبه
قوله والجواب عن الاول • حاصله ان معنى قوله وما ينطق عن الهوى • ما يصدر
نطقه بالقرآن عن الهوى • ومعنى قوله ان هو الا وحي يوحى • ما القرآن الا وحي يوحيه
الله • اليه فلا يلزم شمول الحكم ما عدا القرآن ولا دلالة في الاية على الاجتهاد
اصلا وقد يقرر الجواب بان الطاردة ما كانوا يقولونه في القرآن انه افتراء فيختص
بما بلغه وينتفي العموم ولئن سلمنا العموم بناء على ان خصوص السبب لا يوجب خصوص
الحكم وانه ليس ههنا ما يقتضي التخصيص بما بلغه من الله فلا نسلم ان عموم قوله و
ما ينطق عن الهوى ينافي جواز اجتهاده فان تقيده بالاجتهاد اذا كان بالوحي
كان نطقه بالحكم المجتهد فيه نطقا عن الوحي لا عن الهوى قوله وفيه بحث • حاصله
ان معنى التعبد بالاجتهاد كونه مكلفا مامورا به فيكون الاجتهاد ما يستند اليه
بالوحي لا وحيا لان الوحي هو المامور به بالاجتهاد والجواب ان الوحي ما اتى الله تعالى بلسان
الملك وهو اعم من ان يكون بالذات او بالواسطة اذ لا خفاء ان ما ثبت اشارة او دلالة
مثلا كله وحي قوله وعن الثالث • انا لا نسلم لزوم جواز المخالفة لاحكام الاجتهاد
مطلقا بل اذا لم يقترن بها القاطع كاجتهاد يكون عنه اجماع فان اقتران الاجماع •
يخرجه عن ان يجوز مخالفته فكذلك اجتهاد الرسول قد اقترن به قوله وهو قاطع
قوله لدخوله في عموم فاعتبر امتثاله بالاعتبار العام الاولى البصائر وهو
عم احق الناس بوصف البصيرة فكان اولى بهذه الفضيلة قوله وقوعه من غيره
من الانبياء كداود وسليمان عم • قال الله تعالى ففهمناها سليمان اي الحكومة او الفتوى
والمراد به انه وقف على الحكم بطريق الرأي لا الوحي لان ما كان بطريق الوحي فداود
وسليمان عم سواء فلما اختص سليمان بالفهم دل على ان المراد به الرأي والدليل عليه
انه اوده عم لما • حكم بالغنم لصاحب الحرث • لاستواء قيمة الغنم وقد النقصان
• قال سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين • فعزم عليه
ليحكمن • فقال اري ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها و
اصوافها والحرث الى رب الغنم • حتى • يصلح الحرث و • يعود كهيئته يوم افسد ثم •
يتراجعان فقال داود عم القضاء ما قضيت • فكان ذلك باجتهادهما وعن ابن
مسعود رضي الله عنه شريح كان يحكم ما حكم داود بالغنم لصاحب الكرم فقال سليمان تدفع الكرم

السبب صح

الى الاقسام الثلثة من الوحي انها من

انتظار الوحي الى الاقرب في الايام مقدر بقوت الملائكة

الى صاحب الغنم فيقوم عليه حتى يعود كما كان ثم تدفع الغنم الى صاحب الكرم فيصيب
منها شيئا حتى اذا عاد الكرم كما كان دفع كل واحد منهما ماله الى صاحبه ولو
كان حكم داود بالوحي لم يسغ لسليمان خلافه وكان رجوع داود الى اجتهاد
سليمان قبل الحكم لان الحكم اذا وقع بالاجتهاد لا ينقض باجتهاد اخر قوله انه
شاور اصحابه في كثير من الامور • الا يرى انه عم شاورهم في سارى بدر لما روى
انه عم اتي يوم بدر بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار
ابا بكر وعمر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم
فدية يقوى بها اصحابك وقال عمر كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب
اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل و
حمزة من العباس ومكني من فلان لنسيب له فليضرب اعناقهم فقال عم ان الله ليلين
قلوب رجال حتى تكون الين من اللبن وان الله ليشدد قلوب رجال حتى تكون اشد
من الحجارة وان مثلك يا ابا بكر مثل ابراهيم قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني
فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر مثل نوح قال لا تذر على الارض من الكافرين دياراً
فاخذ رسول الله عم برأي ابي بكر وكان ذلك هو الرأي عنده حتى نزل قوله لولا
كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم اي لولا حكم الله سبق في اللوح
المحفوظ وهو انه لا يعاقب احدا بخطأ في الاجتهاد وهذا خطأ في الاجتهاد لانهم
نظروا في استبقاء هم ربما يؤدي الى اسلامهم وتوبتهم وان في فدائهم تقوى
الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم اعز الاسلام واهيب لمن وراءهم واقل
لشوكتهم ولما نزل هذه الاية قال عم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر ومفاده
الاسير جوازها وفسادها من احكام الشرع ومما هو حق الله وقد شاور غيره
فيه بالراي ونزل الوحي بخلاف الراي فعرفنا انه كان يعمل بالراي في الاحكام كما
يعمل في الحروب وبما قررنا تبين ضعف قول من فرق بين احكام الشرع وامور الحرب
قوله والمختار عندنا • وجه القول المختار ان النبي عم مكرم بالوحي وغالب احواله
انه لا يخلى عن الوحي والراي ضروري فوجب عليه تقديم طلب النص بانتظار الوحي
لاحتمال اصابة النص كما وجب على المتيمم طلب الماء في موضع يرجى وجوده وكان وجب
طلب النص لتنازل الخفي بين النصوص في حق سائر المجتهدين ومدة الانتظار ثابتة
ما دام رجاء نزول الوحي باقيا فاذا خاف فوت الحادثة بلا حكم لم ينقطع حكمه
عن الوحي فيحكم بالراي قوله والاول اولى • لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطأ لا ابتداء
ولا بقاء والثاني لا يحتمل بقاء ويحتمل الخطأ في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على

اي لا ابتداء ولا بقاء

على الخطأ فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظني لا يحتمل الخطأ اصلا فكان اقوى قوله
اختلفوا في جواز خطائه • واعلم ان اجتهاده عم لا يحتمل الخطأ عند اكثر العلماء لانا
امرنا بالتباعد في الاحكام • بقوله فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم
ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما من الايات • فلو جاز الخطأ لكنا مأمورين
بالاتباع في الخطأ • وذلك غير جائز وعند اكثر اصحابنا انه يحتمل الخطأ بدليل قوله
• عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطأ في الاذن لهم • وبدليل نزول البيان
في اسارى بدر • لكنه لا يحتمل القرار على الخطأ بان ينبه عليه في الحال لما ذكرنا انه يؤدي الى
اغراء الامة باتباع الخطأ • فاذا اقره الله على اجتهاده دل انه كان هو الصواب فيوجب
علم اليقين كالنص فيكون مخالفته حراما وكفرا • بخلاف اجتهاد غيره • من الامة حيث يجوز
مخالفته لمجتهد اخر لاحتمال الخطأ والقرار عليه جائز في حق الامة فلا يتعين الصواب
في حق احد وان كان الحق لا يعدوهم فيجوز لكل واحد مخالفة الاخر فالاجتهاد في انه
تطعن النبي عم دون غيره نظير الالهام قوله الاول في كيفية اتصاله بالنبي عم • ولما
كان هذا كلاما في الاخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر واقسامه فنقول الخبر يطلق
على قول مخصوص من الاقوال وعلى الاشارات الحالية والدلالات المعنوية يقال
اخبرني عيناك ولكنه حقيقة في القول لتبادر الفهم اليه عند الاطلاق واختلف
في تحديده فقيل لا يحد لانه ضروري التصور اذ كل احد يعلم بالضرورة موضع الذي
يحسن فيه الخبر والموضع الذي يحسن فيه الامر وردت بان العلم الضروري بعد معرفتها
اما قبل ذلك فغير مسلم وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه التصديق والتكذيب وقيل يدخله
التصديق والتكذيب وقيل يحتمل الصدق والكذب واعترض على المجموع بان خبر
الله وخبر رسوله لا يدخلهما الكذب ولا يحتملانه فلا يكون جامعا وقيل هو كلام
يفيد بنفسه اضافة مذكور الى مذكور بالنفي والاثبات وردت بانه غير مانع لدخول قولك
الغلام الذي لزيد فانه ليس بكلام ومختار بعض المتاخرين هو ما تركب من امرين حكم
فيه بنسبة احدهما الى الاخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها واقسامه ثلثة المتواتر
والمشهور وخبر الواحد لا يقال في السنة الامر والنهي وهما ليسا بخبرين بل انشاآن
تكليف يكون الخبر مورد القسمة لانا نقول المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر
ومعنى اتصاف الامر والنهي به ان الاخبار بكونه كلام النبي عم متواتر قوله لا يجوز العقل
تواطئهم على الكذب • يعني ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب
وانما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان
العقلي عن تواطئهم على الكذب قوله ويسمى المتواتر • التواتر في اللغة تتابع امور

فانه حجة قاطعة في حقه عم حتى لم يجز مخالفته بوجه
ما لتيقن بانه في عند الله بخلاف الامام غيره فانه ليس بحجة

واحدًا بعد واحد بفترة من الوتر ومنه قولهم ثم ارسلنا رسلنا تترى وفي
الاصطلاح خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل بنفسه ليخرج خبر جماعة
علم صدقهم لا بحسب الخبر بل امّا بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة
فانّ القرائن ما يلزم الخبر من احوال في الاخبار والمخبر والمخبر عنه والمخبر به ولذلك
يتفاوت عدد التواتر ومنها ما يزيد على ذلك من الامور المفصلة واما بغير القرائن
كالعلم بمخبره ضرورة او نظرًا قال في البيان اتفقوا على ان شرط التواتر تكثر المخبرين
كثرة تمنع صدورهم الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواضعة وكونهم عالمين
بما اخبروا به علما يستند الى الحس واختلفوا في اقل عدد يحصل معه العلم فقيل خمسة
لانها مادة بينة شرعية وقيل اثنى عشر بعدد نقباء بني اسرائيل فانهم فصلوا
بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم وقيل اربعون لقوله تعالى حسبك الله ومن اتبعك
من المؤمنين وكانوا اربعين وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى سبعين رجلا و
قيل ثلثمائة وثلثة عشر بعدد اهل بدر وقيل عدد بيعة الرضوان وقيل عشرون
لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ولا يخفى ان هذه تحكمات فاسدة
وانما تمسكوا ليس شبهة فضلا عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها للطلب
مضطربة اذ ما من عدد يفرض به حصول العلم لقوم الا ويمكن ان لا يحصل العلم
لاخرين فلو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه غير
منحصر في عدد مخصوص وضابطه ما حصل العلم عنده واشترط قوم عدد حصر
المخبرين دفعا لامكان التواطؤ على الكذب وعند الجمهور عدم الحصر ليس بشرط
فان الحجاج او اهل الجامع لو اخبروا عن واقعة منعتهم عن الحج او الصلوة يحصل
العلم بخبرهم مع كونهم محصورين وكذا لا يشترط الاسلام والعدالة في مطلق
التواتر عندهم فان اهل بلدة من دار الحرب لو اخبروا بقتل نبي بملكتهم يحصل العلم
بخبرهم وان كانوا كفارًا قوله وهو يفيد اليقين اتفق العقلاء على ان خبر التواتر
بشرائطه يفيد العلم بصدقه وخالفت السمنية في ذلك وكذا البراهمة وانما بطل
فانا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة ومصر والامم الماضية
كالصحابة والانبياء والخلفاء كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود
وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد اورد عليه شكوك منها ان افادة الخبر العلم
على اتفاق جمع عظيم على الاخبار به وهو ممنوع كاتفاقهم على اكل طعام واحد
انه يجوز الكذب على كل واحد فيجوز على الجملة اذ لا يلزم من كذب واحد كذب
قطعا ولانها مركبة من الآحاد بل هي نفس الآحاد فاذا فرض كذب كل واحد

لان الغرض كما قيل افادة العقلاء فانا اهل العصر لا نجد في انفسنا العلم بخبرهم
وكونهم في الطرفين والوسط مستوين في الكثرة والاتقان الملخص
اي بحيث يجوز التقاضي عن عشرة منها على ان يكون فيهم
غلبة الظن
اي بحيث يجوز التقاضي عن عشرة منها على ان يكون فيهم
اثنا عشر نقيبا وبعثهم لتبليغ
احكام دين موسى عليه السلام فعلم ان العدد المعتبر
والنبي عليه السلام مامور بتبليغ جميع الناس
يكفي للتواتر
المعتبرة هو من عبارة الاوائل والبراهمة قد مر ذكرهم

فقد كذب الجميع قطعا ومع جوازه لا يحصل العلم ومنها ان العلم بموجبه يؤدي الى
تناقض المعلومين اذ الاخبار جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها
انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام انه قال لا نبي بعدي
وهو بنا في نبوة محمد عليه السلام فيكون محمد عليه السلام فيكون باطلا ومنها انه لو حصل به علم ضروري
لما فرقنا بين ما مثل به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على
انفسنا وجودا سكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني
اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف في المتواتر
لمخالفتنا والكل مردود اما اجمالا فلانه تشكيك في الضروري فهو كشبه السوفسطائية
لا يستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد علم وقوع اجتماع الخلق الكثير
وهو دليل على عدم الامتناع والفرق وجود الداعي بخلاف اكل طعام واحد وبالجملة
فوجود العادة ههنا وعدمها ثمة ظ وعن الثاني انه قد يخالف حكم الجملة حكم
الاحاد فان الواحد جزء العشرة والعسكر متألف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح
البلاد دون كل شخص على انفراده وعن الثالث ان تواتر النقيضين محال عادة وعن
الرابع ان نقل اليهود والنصارى لو حصل بشرائط التواتر لحصل العلم وانما لم يحصل
لعدم شرائطه وعن الخامس ان الفرق انه نوع من الضروري وغيره من المحسوس او
الضروري نوع آخر فقد يختلفان لا لاحتمال النقيض بل بسرعة الفهم وغيرها
وعن السادس ان الضروري يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة
القليلة والا ورد عليكم خلاف السوفسطائية قوله بالضرورة واذ قد عرفت
ان التواتر يفيد العلم فاعلم انه قد اختلف في العلم الحاصل به اضروري هو او نظري
فالجمهور على انه ضروري وقال الكعبي وابو الحسين البصري انه نظري ومال
الغزالي الى انه قسم ثالث وتوقف المرتضى والآمدي واحتج الجمهور بانه لو كان نظريا
لافتقر في حصوله الى توسط المقدمتين والتالي منتف لانا نعلم قطعا علمنا
بما ذكر نا من المتواترات مع انتفاء الافتقار الى التوسط وبانه لو كان نظريا لساغ
الخلاف فيه ولو ادعى في ذلك مدع لم يعد بهتا ومكابرة كغيره من النظريات والتالي
منتف ضرورة واحتج ابو الحسين خاصة بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط
المقدمتين والتالي بط لان العلم لا يحصل الا بعد العلم بالمخبر عنه محسوس فلا يشتبه
والمخبرين جماعة لا داعي لهم الى الكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم
القطع وهو كونه صدقا والجواب انه لا يحتاج الى توسط المقدمتين اصلا بل هو اولى
وان ترتيب المقدمتين فيه لا يوجب الاحتياج وان سلم الاحتياج لكن لا نسلم

ينبغي ليس ان ذلك ولا كسبيا
فانها ليست بحيث يجب التفطن لها

احتياجه الى سبق العلم بترتيب المقدمتين ليكون نظريا بل هو فى قضايا قياساتها معها
واحتج منكرو من آخرهم بانه لو كان ضروريا لعلم بالضرورة انه ضرورى كغيره
من الضروريات لان حصول العلم ولا يشعر به وبانه كيف حصل محل والجواب المعارضة
والحل اما المعارضة فبمثله وهو انه لو كان نظريا لعلم كونه نظريا بالضرورة كغيره
من النظريات واما الحل فان كون العلم ضروريا ونظريا صفتان للعلم ولا يلزم
من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته من كونه ضروريا او نظريا كذا ذكر
المحقق فى شرح المختصر واحتج الغزالى بانه لو كان نظريا لم يضطر اليه لان النظرى
مقدور ولو كان ضروريا لم يحتج الى توسط المقدمتين وجوابه قد علم وان الانزاع
فى الحقيقة ولا يخفى فساد التوقف لانه للعجز عن افساد احد الدليلين قوله شبهته
صورة • يعنى فى الخارج لان حيث الاعتقاد قوله ويسمى هذا المشهور • قال فخر
الاسلام المشهور ما كان من الاحاد فى الاصل ثم انتشر يعنى كان من الآحاد فى
الابتداء ثم انتشر فى القرن الثانى حتى روى جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب
وقيل ما تلقته العلماء بالقبول والاعتبار للاشتهار فى القرن الثانى والثالث
لا القرون التى بعد الثلثة فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت فى هذه القرون ولا
تسمى مشهورا حتى لا يجوز بها الزيادة على الكتاب مثل خبر الفاتحة والتسمية فى
الوضوء وغيرهما ويسمى هذا القسم مشهورا مستفيضا من شهر يشهر فاشتهر
اى وضح واستفاض الخبر اى شاع وخبر مستفيض اى منتشر بين الناس قوله
وهو يفيد طمانينة الظن • قال فى البيان حكمه عند بعض اصحابنا الشافعى انه ملحق
بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن وقال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه مثل المتواتر
يثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال وبه قال صاحب التواطع من اصحاب
الشافعى وقال عيسى بن ابان من اصحابنا انه يوجب علم طمانينة لا يقين فكان دون
المتواتر وفوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على الكتاب وهو اختيار القاضى
ابى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتاخرين قال ابو اليسر وحاصل
الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الجصاص ومن تابعه يكفر جاحده وعند ابن ابان
لا يكفر وبعض شمس الائمة ان جاحده لا يكفر بالاتفاق واليه اشار فى الميزان فعلى هذا الاظهر
ان الخلاف فى الاحكام وجه قول الجصاص ان التابعين لما اجمعوا على قبوله ثبت بذلك
لانه لا يتوهم اتفاقهم على القبول الا بجامع جمعهم عليه وليس ذلك الا اليقين جرب
صدق الرواة ولهذا سميناه العلم به استدلالا لكنه لا يكفر جاحده لانه قد
لا يؤدى الى تكذيب الرسول لانه لم يسمع منه عدد لا يتصور تواطؤهم على الكذب

وهو ابو بكر الرازى

النسخ هى تعطيل النسخ وان لم يجز النسخ به مطلقا

الكذب بل يؤدى الى مخطئة العلماء بالقبول وتخطئتهم ليس بكفر بل بدعة وضلالا
وجه قول ابن ابان ان الرواة فى الاصل لم يبلغوا حد التواتر فتمكن فيه شبهة لاحتمالات
ولهذا لا يكفر جاحده ولا يمكن اعتباره هذه الشبهة فى سقوط العمل به لان الشبهة
الثابتة فى خبر الواحد والقياس الذى فوق هذه الشبهة لا تؤثر فى اسقاط العمل
فهذه اولى فيجب اعتبارها فى حق العلم فلا يثبت به اليقين ولكن يثبت به علم طمانينة
يقرب من اليقين فوق الظن الذى يحصل بخبر الواحد قوله فلا يكفر جاحده بل يضلل
اى ينسب الى الضلال لا الى الكفر قال فخر الاسلام قال عيسى بن ابان المشهور من
الاحاد يضلل جاحده ولا يكفر مثل حديث المسح على الخفين وحديث الرجم وهو الصحيح
عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به كالمتواتر فصحت الزيادة على
كتاب الله وهو نسخ عندنا وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع فى
صيام كفارة اليمين يعنى ان قول عيسى بن ابان بانه يضلل جاحده ولا يكفر هو الصحيح
وقوله فصحت الزيادة اه يعنى يجوز به الزيادة على الكتاب التى هى نسخ معنى لانه
متواتر معنى ولا يجوز به نسخ النظم لانحطاط درجته عنه صورة وذلك لان
الزيادة بيان من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد الذى هو ضده ولو
كانت بيانا محضا كبيان التفسير لجازت بالمتواتر والمشهور والآحاد ولو كانت نسخا
محضا لم يجز الا بالمتواتر لاشتراط العلم الثلثة فيه ولما كانت بيانا من وجه ونسخا من وجه
ترفعا على الشبهين حظهما وقوله وذلك يعنى الزيادة على الكتاب مثل زيادة
الرجم فى حق المحصن بقوله عم الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ورجم النبى ماعزا
والمسح على الخفين بحديث المغيرة وغيره والتتابع فى صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود
على قوله كما الزانية والزانى وقوله واحلكم وقوله فصيام ثلثة ايام فان هذه النصوص
مطلقة وقد تحقق النسخ فى هذه الصور بهذه الزيادات وليس من قبيل التخصيص لان
شرطه عندنا ان يكون المخصص مثل المخصوص منه فى القوة وان يكون متصلا لا
متراخيا ولا يوجد الشرط من هذه النظائر وان كانت متساوية فى جواز الزيادة لكنها
متفاوتة فى حق تضليل جاحدها قال ابن ابان المشهور ثلثة انواع ما يضلل جاحده
ولا يكفر كخبر الرجم لاتفاق العلماء من الصدر الاول والثانى الى قبوله وما لا يضلل
جاحده ولكن يخطأ ويخشى عليه الاثم كخبر المسح على الخفين لشبهة الاختلاف فى الصدر
الاول فان عائشة وابن عباس قالا سلوا الذين يردون المسح هل مسح رسول الله بعد
سورة المائدة وقد نقل رجوعهما عن ذلك فلشبهة الاختلاف لا يضلل جاحده و
لكن يخشى عليه الاثم لان باعتبار الرجوع ثبت الاجماع وقد ثبت الاجماع على قبوله

خبر الواحد فى المتواتر فان تجويزه يؤدى الى تكذيب به عم لانه كما سمع من فيه

خبر الواحد فى المشهور الذى هو من الاحاد فى وجه ومن المتواتر فى وجه

خبر الواحد فى المشهور الذى هو من الاحاد فى وجه ومن المتواتر فى وجه

جوزناها بالمشهور

اى الزيادة على الكتاب التى هى النسخ المعنوى دون النسخ المطلع

في الصدر الثاني والثالث ولا يسع مخالفته لاجماع فلهذا يخشى على جاحده الاثم
وما لا يخشى على جاحده الاثم ولكن يخطأ مثل الاخبار التي اختلفت فيه الفقهاء
في الاحكام نحو خبر الفاتحة لانه لما ظهر الاختلاف فيها في كل قرن كان لكل من رجح
جانب الصدق ان يخطئ صاحبه ولكن لا يأثم في ذلك لانه يصير اليه عن اجتهاد
لا اثم في الخطأ موضوع عن المجتهد كذا ذكره شمس الائمة في اصوله قوله واما فيشبهه
صورة • لان اتصاله برسول الله زعم لم يثبت قطعا • ومعنى • لان الامة ما تلقته
بالقبول قوله وان رواه • للوصل اشارة الى انه لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون
دون التواتر والمشهور يعني لا يخرج عن كونه خبر الواحد وان كان الخبر متعددا
بعد ان لم يبلغ درجة التواتر والاشتهار قوله وهو يوجب العمل • ولا يوجب اليقين
ولا الطمأنينة بل يوجب • غلبة الظن • وهو مذهب اكثر اهل العلم وجميع الفقهاء
واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعلم بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول
كما بينه الخصم قوله والطائفة تتناول الواحد • اختلفوا في تفسير الطائفة فقال
محمد بن كعب هو اسم للواحد وهو الاصح كما في البيان وقال عطاء للاثنين وقال
الزهري للثلثة وقال الحسن لعشرة ولم يقل احد بالزيادة على العشرة والخبر وارد
عشرة لا يخرج عن حيز الآحاد لبقاء توهم الكذب فعلم ان قول الطائفة موجب للعمل
قال القاني او نقول الفرقة اسم للجماعة اقلها ثلثة والطائفة بعضهم وبعض الثلثة
واحد واثنان ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت المراد بجميع الطوائف
لانه قال فلكل فرقة منهم طائفة فربما يبلغون عدد التواتر قلت فويل الجمع بالجمع
يقتضي الانقسام على انه لا يتصور الرجوع عن الطوائف كلها الى قوم واحد منهم لانه
انما يقال رجع الى قومه اذا كان منهم الا قوله لحمل على لازمه وهو الطلب للحازم •
يعني ان الطلب لازم للترجي لان المترجي للشئ طالب له والطلب من الله تعالى امر فثبت
ان الله امر بالحذر عند انذار الطائفة فيقتضي وجوب الحذر عند انذار الطائفة
فلو لم يكن قول الطائفة حجة موجبة للعمل لما وجب الحذر فان قيل الرجوع ما مور
بالانذار ولكن لا نسلم ان السامع ما مور بالقبول كالشاهد الواحد ما مور باداء الشهادة
ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة ويظهر العدالة بالتزكية اجيب بمنع
وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول كما يشير اليه قوله لعلهم يحذرون واما
الشهادة فلا تقبل قبل تمام نصابها بالنص قوله فانه عم كان يرسل الآحاد
فبعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية بكتابه الى قيصر الروم وعبد الله حذافة السهمي
كسرى وعمرو بن امية الى النجاشي وحاطب بن ابي بلتعة الى المقوقس صاحب الا

الاسكندرية وولى على الصدقات عمرو قيس بن عاصم وعمرو بن العاص وعمرو بن
حزم وعبد الرحمن بن عوف واسامة بن زيد وابا عبيدة بن الجراح وغيرهم تطول
بذكرهم وانما بعث هؤلاء • لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام قوله ولم يذكر
في موضع قط انه بعث في وجه واحد عددا يبلغون حد التواتر ولو احتاج في كل رسالة
الى ايفاء عدد التواتر لم يف بذلك جميع الصحابة ودخلت دار الهجرة عن اصحابه وتمكنت
الاعداء منه فتبين بهذا ان خبر الواحد موجب العمل مثل المتواتر وهذا دليل قطعي لا يبقى
معه عذر في المخالفة كذا ذكر الغزالي وصاحب الغواطع قوله وانه عم قبل خبر بريرة
في الهدية • فقال لنا هدية ولها صدقة • وخبر سلمان في الصدقة ثم في الهدية •
روي ان سلمان كان في قوم بعيدون النخيل البلق فوقع عنده انه ليس على شئ وجعل
ينتقل من دين الى دين طالبا للحق حتى قال بعض اصحاب الضوابط لعلك تطلب الحنيفية
وقد قرب اوانها فعليك ببثرب ومن علامة النبي المبعوث انه ياكل الهدية ولا ياكل
الصدقة وبين كتفيه خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فاسره بعض العرب وباعه
من اليهود بالمدينة وكان يعمل في نخيل مولاه باذنه حتى هاجر الرسول الى المدينة فلما
سمع بمقدمه اتاه بطبق فيه رطب ووضع بين يديه فقال ما هذه فقال صدقة فقال
لاصحابه كلوا ولم ياكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فيه
رطب ووضعه بين يديه فقال ما هذه فقال هدية فجعل ياكل فقال سلمان هذه اخرى
ثم تحول خلفه فعرف النبي عليه السلام مراده فالقى رداءه عن كتفه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة
فاسلم وقبل قوله في الصدقة والهدية مع انه كان عبدا • وقبل خبر سلمى في الهدايا
والملوك يهدون على ايدي الرسل وكان يقبل قولهم ولا شك ان الاهداء منهم لم يكن
على ايدي قوم وقبل شهادة الاعرابي في الهلال وخبر الوليد بن عقبة حين بعثه
ساعيا الى قومه بارتدادهم حتى عزم على غزوهم ونزل قوله تعالى اذ اجاءكم فاسق بنبإ
وكان يقبل اخبار الجواسيس والعيون المبعوثة الى ارض العدو قوله فان الصحابة •
مبنى امرهم عملوا وحاجوا بها في وقايع خارجة عن الحصر من غير نكير منكر وهذا اجماع
منهم على قبولها وصحة الاحتجاج بها فانها ما تواتر ان يوم السقيفة احتج ابو بكر رضي
عنه الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش من غير نكير عليه ومنها رجوعهم الى خبر ابي بكر في
توارث الانبياء يدفن حيث يموتون وقولهم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه
صدقة ومنها انه عمل ابو بكر بخبر المغيرة في ميراث الجدة وعمل عمر بخبر عبد الرحمن بن
عوف في جزية المجوس وبخبر حمل بن مالك في وجوب الغرة بالجنين وبخبر الضحاك
في توريث الزوجة من دية الزوج وبخبر عمرو بن حزم في دية الاصابع وعمل عثمان وعلي

بخبر قريعة في ان عدة الوفاة في منزل الزوج وعمل ابن عباس بخبر ابي سعيد بالربا
في النقد الى غير ذلك وعلى هذا جرت سنة التابعين كعلي بن الحسين وسعيد بن جبير
ونافع بن جبير وعطاء بن يسار وطاوس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين و
البصرة والكوفة ومن تابعهم كعلقمة والاسود والشعبي ومسروق وعليه جرى من بعدهم
من الفقهاء فمن غير انكار عليهم من احد في عصرهم هذه الاخبار وان كانت آحادا لكنها متواترة
من جهة المعنى كسخاوة حاتم وشجاعة علي رض قوله ولم ينكر اي لم ينكر عليهم احد
الا النقل • وذلك • يعني كون الاستدلال شايعا من غير نكير • يوجب العلم العادي • قطعا
• باتفاقهم • على وجوب العمل بخبر الواحد • كالقول الصريح • يعني كان القول الصريح
منهم يوجب العلم باتفاقهم والحاصل انه قد تواتر معنى انهم كانوا يستدلون باخبار
الآحاد وان كانت تفاصيل ذلك آحادا وهذا اجماع منهم على ذلك وبهذا يندفع
ما يقال ان ما ذكر من الاخبار في الاحتجاج بخبر الواحد اخبار احاد وذلك يتوقف
على كونه حجة فيدور فان قيل غاية ما ذكر جواز الاستدلال والعمل به وانما النزاع
في الوجوب قلنا ايجابهم الاحكام باخبار الآحاد يدل على وجوب العمل بها على ان القول
بالجواز دون الوجوب سمعا بها لا قائل به وانما الخلاف في الوجوب عقلا كذا قال
العلامة التفتازاني في حاشية شرح الاصول قوله وقيل لا يوجب العمل • واعلم
ان من قال لا يوجب العمل ايضا اختلفوا فقال الجبائي وجماعة من المتكلمين انه لا يجوز
العمل به عقلا في امور الدين وقال القاساني وابن داود والرافضة انه لا يجوز العمل
به سمعا احتج من منعه سمعا بقوله تعالى • ولا تقف ما ليس لك به علم • اي لا تتبع من قفا
يقفو اثر الفقو وهو الاتباع لان الوقف وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يوجب العمل
ولا معنى لقول من قال ان العلم ذكر نكرة في موضع النفي فيقتضي انتفاءه اصلا وفي خبر
الواحد نوع علم وهو غالب الظن وهو علم قال الله تعالى عن المتوهمين من مؤمني الامم السالفة
سلمنا انه يفيد الظن فهو محرم الاتباع بقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني
من الحق شيئا واستدل من منعه عقلا بان صاحب الشرع موصوف بكمال القدرة يقدر
على ان يعرف حكم بدليل يوجب اليقين فلا ضرورة له الى التجاوز عن دليل يوجب علم
اليقين فما يوجب الظن لا يصير دليلا على حكم بخلاف المعاملات لانها ضرورتنا
فيقبل فيها خبر الواحد بالاتفاق لان قبوله فيها من باب الضرورة لعجزنا عن اقامة
كل حق لنا بطريق لا يبقى فيه شبهة واجيب عن تمسكهم بان القياس في الاحكام
مع انه لا يفيد الا الظن من باب الضرورة ايضا لان الحادثة اذا وقعت ولم يكن فيها نص صاح
الى القياس ضرورة ولان القياس غير مثبت بل مظهر وخبر الواحد مثبت ولا ظهار

كذا قال
العلامة التفتازاني وقال القاضي الجرجاني كذا قال
كذا في نسخ بالقاف والسين مهملة من بلاد الترك
• قرية من بلدة فرغانة

اي ان يتولى ويضع الشرائع عنه
• الرسول سبحانه وهو الشارع

دون الاثبات قال في البيان هذا على قول من يجوز العمل بالقياس منهم فاما على قول
من لم يجوز مثل النظام واهل الظاهر فلا حاجة الى الفرق قوله وقيل يوجب العلم •
قال اكثر اصحاب الحديث الاخبار التي حكم اهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين
ضرورة وهو مذهب احمد بن حنبل وقال داود الظاهري انها توجب علما
استدلاليا فمن قال انه يوجب علما استدلاليا تمسك بانه لو لم يفد العلم لما جاز
ابتداء تعبدنا به لنهيه عن اتباع الظن بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وذمه على اتباع
بقوله تعالى ان يتبعون الا الظن والاجماع منعقد على وجوب الاتباع فيوجب العلم لاستحالة
ومن قال انه يوجب علما ضروريا قال انا نجد في انفسنا العلم بالمخبر به في خبر الواحد
مع شرائط صحته ضرورة من غير استدلال بمنزلة العلم الحاصل بالمتواتر ويرد
عليهم انه لو كان ضروريا لما وقع الاختلاف فيه فقالوا هذا العلم يحصل كرامة من الله
فيجوز ان يختص به البعض ووقوع الاختلاف لا يمنع كونه ضروريا كما في المتواتر
قوله ولا عموم للآيتين في الاشخاص والازمان فان الآية الاولى مخصوصة
بالخطاب للنبي عم والثانية مخصوصة بالزمان وقوله • على ان العلم قد يستعمل في
الادراك • علاوة يعني ان الخصم ادعى انه لا عمل الا عن علم قطعي واستدل بقوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم مع ان العلم قد يستعمل في مطلق الادراك فلا تقريب
قوله فيجوز ان يكون • يعني الظن المنهي عنه • في الآية • بمعنى الوهم لا مطلق الظن قوله
العقل • قيل هو جوهر لطيف يفصل به بين حقايق المعلومات وردّ بانه لو كان
جوهرا لصح قيامه بذاته فجاز ان يكون عقل بلا عاقل كما جاز ان يكون جسم بلا
عقل وحيث لم يتصور ذلك دل على انه ليس بجوهر كذا في القواطع وقيل هو العلم
اذ لا فرق بينهما فان اهل اللغة لم يفصلوا بين قولهم عقلت وعلمت واستعملوهما
لمعنى واحد وقالوا هذا امر معلوم ومعقول وردّ بانه تعالى يوصف بالعلم ولا
يوصف بالعقل وكذا يوصف عامة الخلق بالعقل ولا توصف بالعلم ولا ينكر
استعمال العقل بمعنى العلم وقيل هو قوة يفصل بها بين حقايق الاشياء وردّ بانه
تعالى يفصل بين حقايق الاشياء ولا يوصف بالعقل وقيل هو قوة ضرورية يوجد بها
بديع درك الاشياء ويتوجه تكليف الشرع وهو ما يعرفه كل انسان بنفسه ويختار
انه ورد به طريق يبتدئ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيتبدل ط للقلب
فيدرك القلب بتامله بتوفيق الله تعالى الانسان في اول امره عديم العقل ولكن فيه
استعداد وصلاحية لان يوجد فيه العقل فهذا الاستعداد يسمى عقلا بالقوة و
عند قليل ثم يحدث فيه شيئا فشيئا بخلق الله الى ان يبلغ درجة الكمال ويسمى

اي تعبدنا عمل القلب بنور القلب فتحت بنهاية
لحواس وذلك لان الانسان في اول امره
طريق الاستدلال بنور العقل فاما انظر الى بناء ذا حيوانا
وعلم وقد
كما اخبره الله بقوله

عقلا مستفادا فقبل بلوغه يكون قاصرا ولما تعذر الوقوف على وجود كل جزء منه اقيم السبب الظاهر مقامه وهو البلوغ مقام الكمال تيسيرا وبنى التكليف عليه لان اعتدال العقل يحصل عنده غالبا لان بكمال البنية يكمل قوى النفس فيكمل بكمال البنية العقل اذ لم يعارضه عارض وسقط اعتبار ما قبل البلوغ في الصبي مرحمة وفضلا فصار الصبي في حكم من لا عقل له فيما يخاف لحوق عهدة به قوله ربما لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه فلا تقبل روايته وقبل ان رواية الصبي اذا كان مميزا وقع في ظن السامع صدقه مقبولة لان خبره في المعاملات وفي الديانات مقبول مع تحكيم الرائي فكذا هذا والاصح انه لا تقبل روايته لان المعتمد في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة ولم يروعن احد انه رجع الى رواية الصبي ولان غالب احواله اللهو واللعب والمسامحة والمساهلة فيعتبر ما هو الغالب في حاله احتياطا في امر الرواية وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ اما لو كان التحمل قبل البلوغ والرواية بعده تقبل خلافا لقوم اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا ويدل عليه اجماع الصحابة على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة من غير فرق بين ما تحملوه قبل البلوغ وبعده وقد اتفق السلف والخلف على احضار الصبيان في مجالس الرواية واسماعهم الحديث وقبول رواية ما تحملوه في الصبا بعد البلوغ ثم قيل اقل مدة يصير الصبي اهلا للتحمل اربع سنين والاصح ان لا تقدير فيه على ما بين قوله الاسلام • ذكر في التاويلات اذا ذكر الايمان والاسلام معا كان المراد منهما واحدا وان ذكر كل واحد منهما منفردا كان المراد من الايمان التصديق الباطني ومن الاسلام الطاعات وعن بعض المشايخ الايمان تصديق والاسلام • تحقيق الايمان قوله الاولى ظاهرا • اي يحكم باسلامه • بنشوء بين المسلمين • بان ولد بينهم ونشا على طريقتهم • وبتبعية الابوين • اي يحكم باسلامه بتبعية الابوين • او الدار والثاني كما مر ثبت بالبيان • بان يصف لله كما هو ويصف جميع ما وجب به الايمان بصفاء علم ويقين لا عن ظن وتلقين لان حفظ اللغة غير العلم بالمعنى والواجب هو العلم بالمعنى فلا يفيد حفظ اللغة بدونه فاذا وصف على هذا الوجه كان مؤمنا حقيقة قوله واعلاه البيان تفصيلا • بان يصدق بقلبه ويقر بلسانه بوجود الصانع القديم جل جلاله وتقدس متصفا بصفات الكمال مثل الوحدانية والحيوة والقدرة والعلم وسائر الاوصاف التي لا بد من وجودها للالوهية وباسمائه الحسنى مثل الرحمن والرحيم القادر العليم الى سائر اسمائه جل ذكره وذلك لان الله غائب عن الحس والغائب يعرف

يعرف بصفاته واسمائه ويضم اليه ايضا التصديق والاقرار بملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله وتضم اليه قبول شرايعه واحكامه وسائر ما يجب الايمان به قوله وادناه • يعني ادنى الكامل • البيان اجمالا • بان يصدق • بجميع ما اتى به • النبي عليه السلام ويقر به اجمالا بلا تفصيل ولا عبرة للاول • يعني لا يكتفى في الاظهر بنشوه بين المسلمين وبالتبعية ولا يحكم باسلامه • الا ان يظهر امارات • الاسلام • كالصلوة بالجماعة • لقوله عليه السلام اذا رايتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقوله عليه السلام من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا فاشهدوا له بالايمان فانه يحكم باسلامه • ولذا قال محمد في الجامع • في صغيرة بين • ابوين • مسلمين اذا لم يصف • الاسلام • بعد الاستيصاف حين ادرك • بان وصف بين يديها فقالت لا اعرف ما تقول بتبين من زوجها • لانها كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت التبعية فاذا لم يصف كان ذلك جهلا بالصانع والجهل كفر بعد الاسلام وصارت مرتدة قال في الاسلام في جامعه وهذا مما يجب حفظه والاحتراز عنه بان يلقن الاسلام قبل البلوغ حتى يؤدي به احترازا عن هذا وعلى الزوج الاحتياط بالنظر في هذا حين يرتفع اليه قال شمس الائمة وتاويل قوله لم يصف الاسلام انها لا تحسن الوصف ولا تقر ان وصف بين يديها حتى اذا اراد الزوج ان يستوصفها الاسلام لا ينبغي ان يقول اصغى الاسلام فانها تخجل عن ذلك وان كانت تحسنه حياء من زوجها ولكن يصف بين يديها ويقول هذا اعتقادي وظني بك انك تعتقدين هذا فان قالت نعم كفى ذلك وكانت مسلمة حلالا له وان قالت لا اعرف شيئا مما تقول فلا نكاح بينهما قال في البيان وان قالت بعد البلوغ انا اعرف الاسلام واقدر على الوصف فلم يذكر محمد ايضا واختلف فيه قيل بانها تبين لانها لو تركت الوصف مع القدرة عليه تبين فكذا اذا كانت جاهلة لان الجهل في دار الاسلام ليس بعذر وقيل تعذر في ذلك فان السكران اذا تلفظ بالكفر لا يحكم بردته استحسانا وان كان عاجزا بمعصية فلان يعذر بما ليس بمعصية كان اولى كذا في جامع الاوزجندي والجامع الكبير لقاضي خان قوله بل لثاني الثاني • يعني بل العبرة للكامل الثابت • البيان اجمالا • فان في اشتراط التفصيل حرجا • هذا اشارة الى جواب عما قال بعض المشايخ ان ذكر الوصف على سبيل الاجمال لا يكفي بل لا بد من العلم بحقيقة ما يجب الاقرار به وبيانه على التفصيل حتى لو لم يعلم من ذلك شيئا كان كافرا الا ترى ان قال محمد رسول الله ولا يعرف من هو لا يكون مؤمنا وتقرير الجواب ان الوصف بالتفصيل يتعذر اشتراطه لان معرفة الخلق باوصاف الله على التفصيل متفاوتة واكثرهم

لا يقدرون على بيان تفسير صفات الله واسمائه على الحقيقة ولكن ذكر الاصاف
على الاجمال يكفي لثبوت الايمان حقيقة فيشترط الكمال الذي لا يؤدي الى الحرج
وهو التصديق والاقرار اجمالا بما يجب به الايمان ولذا اكتفى بعد الاستيصاف
بان يقال له اتؤمن بالله وصفاته وان ما جاء به محمد ﷺ حق فاذا قال نعم حكم بايمانه
قالوا هذا اذا وافق هذا الاستفهام ما في قلبه ولم يعتقد ما يخالف الاسلام فان
اعتقد فلا يفيد هذا الاستيصاف الا تبديل ذلك الاعتقاد قال فخر الاسلام بذلك
يعني بالاستيصاف امرنا بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى اذا جاءكم المومنات
مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن اي اختبروهن ببيان الشهادتين امر
بالامتحان والاستيصاف بعد استماعهن مؤمنات ولم يكتف بما في ضميرهن ردعا عن
للايمان وهجرتهن الى دار الاسلام فعرفنا ان الاستيصاف شرط ولكن على وجه لا
يؤدي الى الحرج واما السنة فهي ان النبي ﷺ كان يمتحن الاعراب بعد دعوى الايمان
منهم فعلم ان النوع الاول لا يكفي ولا بد من النوع الثاني وهو الكامل وان الوصف على
سبيل الاجمال كاف ثم قال الان يظهر امارات يعني ان الاستيصاف لا بد منه الا
ان يظهر امارات الاسلام فح لا يشترط الاستيصاف فاما من استوصف بان وصف
بين يديه فجهل بان قال لا اعرف ما تقول فليس بمؤمن قوله واما اشترط الاسلام
لقبول روايته يعني يشترط فيه الكمال وهو البيان اجمالا كما في سائر الشروط ولا
يكتفى بظاهر الاسلام والى ما ذكرنا اشار فخر الاسلام بقوله والمطلق في هذا يقع على
الكامل ايضا قوله كما هو حقه بان يصرف همته اليه ويقبل بكليته حتى لا يفوت
منه شيء قوله والثاني فهم المعنى يعني المعنى الذي اريد به لغويا او شرعيا كذا
في البيان او المعنى الذي اريد به من معناه اللغوي او اللغوي والشرعي جميعا كذا
في الكشف ومن قصر على اللغوي فقد قصر قوله فان فهم تمام معناه ليس بشرط
وقيل فهم المعنى ليس بشرط في نقل القرآن لعدم الرخصة فيه الى النقل بالمعنى بخلاف
الحديث فتامل قوله حتى لو بذل المجهود اي طاقته في حفظه بان يكرره الى ان
يحفظه قوله اي الثبات عليه بمحافظة حدود ذلك الكلام بان يعمل بموجبه بعد
ويذاكره بلسانه فان ترك العمل والمذاكرة يورثان النسيان وان لا يعتمد على الفهم في
لانسانه ولا يتساهل بحفظه بل ينسى الظن بنفسه الى اذا تركته نسيته الجزم
سوء الظن قوله لمن ازدرى نفسه اي استخفها واستحقرها ولم يرها اهلا
لتبليغ الشريعة فقصر في بعض ما القي اليه ثم يفيض الله على الحان يتصدى لخدمة
الشريعة وقد قصر في بعض ما لزمه كذا قال فخر الاسلام روى عن ابن مسعود قال

قال الصاحب الكشف اي لا يكفي النوع الاول وهو الظاهر
بين مسلمين شرطها لقبول روايته بل الشرط فيه الكمال
وهو البيان اجمالا وهو النوع الثاني كما في سائر الشروط

بدو على ابن كمال

انه قال لقد اتى علينا زمان لسنا نسأل ولسنا هناك ثم قضى الله ان بلغنا الامر
ما ترون قيل هذا اشارة الى زمان ابي بكر وعمر فقد كانت الصحابة متوافرين في ذلك
الوقت وما كان يحتاج الى ابن مسعود وقيل هذا منه اشارة الى حال صغره وانما
تصدى بالتحديث بنعم الله حيث رفعه تلك الدرجة التي ما بلغها اليه لانه قال
بهذا حين كان بالكوفة ولم يدرك بعد الا فتى تلميذ يتعلمون بين يديه حتى روي انه لما
قدم الكوفة خرج اليه ابن مسعود مع اصحابه حتى شيعه والا فتى فلما رآهم عارضه
قال ملات هذه القرية علما وفقها كذا في المبسوط قوله وانما اشترط الضبط
وانما اشترط بما ذكر لان بدون السماع لا يتصور الفهم وبعد السماع اذا لم يفهم
المعنى لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت لا سماع كلام هو خبر ومعرفة
المعنى يتم التحمل وذلك يلزمه الاداء كما تحمل ولا يتاتى ذلك الا بالحفظ والثبات
عليه الى ان يؤدي والاداء مقبول باعتبار الصدق وذلك لا يتاتى الا بهذا
قوله وظاهره ضبط معناه لغة يعني ضبط لفظ الحديث من غير تحريف و
تصحيف مع معرفة معناه اللغوي مثل ان يعلم ان قوله عم الحفظة بالحفظة مثل
مثل بالرفع والنصب وان معناه على تقدير الرفع بيع الحفظة بالحفظة وعلى تقدير
النصب بيعوا الحفظة بالحفظة قوله وهو الشرط ههنا يعني مطلق الضبط
شرط لقيام الحجة ولهذا لم يكن خبره من اشتدت غلفته خلقة بان كان
سهوه ونسيانه اغلب من ضبطه وحفظه او مساهلة لعدم اهتمامه بشان الحديث
حجة وان وافق القياس قوله وباطنه ضبطه فقها قال فخر الاسلام والثاني
ان يضم الى هذه الجملة ضبط معناه فقها وشريعة يعني ان يضم الى ضبط المتن
بصيغته ومعناه لغة ضبط معناه فقها وشريعة مثل ان يعلم ان حكم الحديث
المذكور هو وجوب المساواة متعلق بالقدر والجنس مثلا قوله وهو الكامل
يعني من النوعين وهذا قصرت رواية من لم يعرف الفقه عن رواية من عرف به
عند المعارضة في باب الترجيح فيترجح رواية الفقيه على رواية غير الفقيه لفوات
كمال الضبط في غير الفقيه ووجوده في الفقيه وذلك لان نقل الخبر بالمعنى
مشهور عندهم فربما يقصر غير الفقيه في اداء المعنى بلفظ بناء على فهمه و
يوهم خلاف ذلك من الفقيه وقال قوم هذا الترجيح انما يعتبر في خبرين مرويتين
بالمعنى اما المروي باللفظ فلا والحق انه يقع الترجيح به مطلقا لان الفقيه يميز
بين ما يجوز وما لا يجوز فينقل القدر الذي سمعه فربما كان ذلك القدر
وحده سببا للضلال وكذا لو كان احدهما افقه كانت روايته راجحة لقلة

عن ابن عباس انه ضرائر عم ترويج ميمونة وهو حلال فترجح خبر
يزيد بن الاصم انه عم تزوجها وهو حلال فترجح خبر
ابن عباس لفقاهته
فاذا لم يضبط الراوي فقه للحديث ربما يقع خلل في
نقله بان ينقص في اداء المعنى بلفظه

الاحتمال المذكور كذا فى القواطع قوله العدالة • هى فى اللغة ضد الجور وهو
انصاف الغير يقال فلان عادل اى مستقيم السيرة فى الحكم بالحق وفى الشريعة
هى الاستقامة على طريق الرشاد والدين وضدها الفسق وهو الخروج عن الحد
الذى جعل له وفسرها البعض بانها عبارة عن اهلية قبول الشهادة والرواية و
قال الغزالى • هى استقامة الدين والسيرة وحاصلها • راجع الى هيئة • راسخة فى
النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة • جميعا قوله واعتدال العقل • اى
البلوغ مع السلامة عن فسق ظاهر فان من اتصف بما ذكر عدل ظاهرا لانهما
يحملان على الاستقامة ويزجران عن المعاصى وبهذه لا يصير الخبر حجة لان هذا
الظن عارضه مثله وهو هوى النفس فانه الاصل قبل العقل وبعده ما زايله الهوى
وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه فيتردد
الصدق فى خبره بين الوجود والعدم من غير رجحان فشرط كمال العدالة وهو ان
يكون مجانبا لمحظورات دينه ليثبت رجحان دليل العقل على الهوى فيترجح الصدق
قوله سدا بابا العدالة • واشتراط جميعها سد لباب الرواية فسقط قال الغزالى
لا خلاف انه لا يشترط العصمة عن جميع المعاصى ولا يكفى ايضا اجتناب الكبائر بل من
الصغائر ما يزريه كسرقة لقمة وتطفيف حبة وقد شرط فى العدالة الاحتراز
عن بعض المباحات القادحة فى المروة نحو الاكل فى الطريق والسوق والبول
فى الشارع وصحبة الارازل وافراط المزاح والحرف الدنية من بياع وحجامة
وحياكة ممن لا يليق به من غير ضرورة لان مرتكبها لا يجتنب الكبائر غالبا فهذا يدل
على ان الشرط الاجتناب عن الكبائر والاحتراز عن الصغائر والمباحات التى تنزل على
دناءة الهمة وقلة المبالاة ويقدح فى المروة وترك الاصرار على سائر الصغائر
قوله الاول الكبائر • اختلف الامة فى الكبائر عن ابن عمر عن النبى ﷺ انه قال الكبائر
تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة واليمين الغموس و
الفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
فى الحرم اى الظلم فى البيت الحرام وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا واضافه
الى ذلك السرقة وشرب الخمر وقيل ما خصه الشارع بالذكر فهو كبيرة قوله وقيل •
قيل • فاشترط الامتناع عن الكبائر والاصرار على الصغائر حتى لو ارتكب كبيرة و
اصر على صغيرة تبطل عدالته ولو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل وكان
ينبغى ان تبطل لانه حصل الخروج عن حد الشرع الا ان التحرز عن جميع الصغائر متعذر
عادة فان غير المعصوم لا يتحقق منه التحرز عن الكل اما الاجتناب عن الكبائر

الكبائر والاصرار على الصغائر غير متعذر فلم يجعل عفوا قوله فخبر الفاسق و
المستور • مردود لم يجعل حجة لفوات اصل العدالة فى الفاسق وكمالها فى المستور
وهو الذى لم يعرف عدالته وفسقه وقال الشافعى لما لم يكن خبر المستور حجة فخبر
المجهول اولى لان المستور معلوم الذات مجهول الحال والمجهول غير معلوم الذات والحال
لان معرفته بما روى وذلك مبنى على عدالته وهى غير معلومة فيكون ادنى حالا من
المستور وقيل اولى لان المستور من لا يرد عليه رد من السلف والمجهول قد رده بعض
السلف فاولى ان لا يقبل والكلام فى المجهول الذى رده السلف وفى الحقيقة
المجهول والمستور واحد قلنا ان خبر المجهول فى القرون الثلثة مقبول لغلبة العدالة
وخبر المجهول بعد القرون الثلثة مردود لغلبة الفسق كذا فى البيان قوله الثالث
فى الراوى • واعلم انه ليس المراد من القبول التصديق ولا من الرد التكذيب بل يجب
علينا قبول قول العدل وربما يكون كاذبا او غالطا ولا يقبل قول الفاسق و
ربما يكون صادقا قابل المقبول ما يجب العمل به ملا تكليف علينا بالعمل ثم للقبول
شرائط بعضها متفق وبعضها مختلف وهذا البحث لبيان بعض شرائطه لان
حاصلها شتراط كون الراوى معروفا بالفقه من الصحابة وغيرهم مثل ابى بن كعب
وعبد الرحمن بن عوف وحذيفة اليمان وعبد الله بن الزبير قوله وهو • يعنى
الراوى ضربان معروف ومجهول فالمعروف نوعان من عرف بالفقه والتقدم فى
الاجتهاد ومن عرف بالرواية دون الفقه والفتيا والمجهول على خمسة اوجه اما ان
يروى عنه الثقات ويعملوا بحديثه ويشهد والله بصحة الحديث او يسكتوا
عن الطعن فيه او يعارضوه بالطعن والرد او اختلف فيه اولم يظهر حديثه بين
السلف والى ما ذكرنا يشير تفصيل الحص كما لا يخفى قوله والعبادلة • الذين عرفوا
بالفقه والتقدم فى الاجتهاد وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس
وعبد الله بن عمر رض قوله سواء وافق القياس او خالفه • وهذا مذهب الجمهور
من الفقهاء وائمة الحديث وفى القواطع حكى عن مالك ان الخبر اذا خالف القياس لا يقبل
وهذا القول منه بط ومالك اجل قدرا من ان يقول هذا القول ولا ندرى ثبوته
منه وفى المعتمد فان كانت علة القياس منصوصة بنص قطعى وجب العمل بالقياس
بلا خلاف وان كانت منصوصة بنص ظنى يتحقق المعارضة ويكون العمل بالخبر اولى
بالاتفاق وان كانت مستنبطة من اصل ظنى كان الاخذ بالخبر اولى بلا خلاف
لان الظن والاحتمال كلما كان اقل كان اولى باعتباره ذلك فى الخبر وان كانت مستنبطة
من اصل قطعى فهو موضع الخلاف وان كان الاصل ليس مذكورا والخلاف مطلقا فعند

الشافعي وجمهور اهل الحديث الخبر راجح سواء كان الراوي فقيها او لا بعد ان كان عدلا ضابطا وبه اخذ الكرخي وقال ابن ابان ان كان الراوي عدلا ضابطا عالما وجب تقديم خبره على القياس والا كان موضع الاجتهاد وحكي عن مالك انه رجح القياس في الصائم اذا اكل او شرب ولم يعمل بخبر ورد فيه واحتج بانه قد اشتهر من الصحابة الاخذ بالقياس وردّ الخبر وبان القياس حجة بالاجماع وفي اتصال الخبر شبهة فكان القياس اولى وبان القياس لا يحتمل التخصيص والخبر يحتمله واحتج من قدم الخبر باجماع الصحابة فانهم يتركون اذا سمعوا خبر الواحد واما ما روي من ردهم فذلك لاسباب عارضة لا لترجيحهم القياس عليه وبان الخبر يقين باصله وانما الشبهة في طريقه وهو النقل والرأي محتمل باصله فكل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر ويحتمل ان لا يكون فكان الاحتمال في الاصل اقوى من الاحتمال في الطريق فكان الاحتمال في الرأي اصلا وفي الحديث عارضا لان الوقوف على الوصف المناط للحكم لا يتحقق بطريق اليقين الا بالنص والاجماع وذلك والتيقن في الخبر اصل لانه كلام مسموع من رسول الله وهو حجة بلا شبهة بل تحققت الشبهة فيه بعارض النقل وتحمل الواسطة و احتمال الغلط والنسيان فكان الاحتمال فيه عارضا والاحتمال الاصلي اقوى من الاحتمال العارضي فكان العمل بالخبر اولى ولان الوصف الذي عينه المجتهد مناطا للحكم بمنزلة الخبر في الاباتة من حيث انه يضاف الحكم اليه والتامل فيه والوقوف على تاثيره بمنزلة سماع الخبر من الراوي والقياس عمل بذلك الوصف بمنزلة العمل بالخبر والوصف ساكت عن اثبات حكم الشرع حقيقة والخبر يبين بنفسه لانه ناطق بالحكم حقيقة فكان الخبر فوق الوصف في اظهار الحكم واثباته والسماع فوق الراي في الاصابة اذ لا مدخل للاحتمال فيه لانه ثابت حسا والغلط لا يجري في المحسوسات ولا كذلك الرأي ولا يجوز ترك القوي بالضعيف واما ما تمسك به الخصم من رد الصحابة الخبر بالقياس فليس كذلك بل ردهم لعدم ثقة الراوي او لمعان عارضة وقوله ان القياس حجة بالاجماع وفي اتصال الخبر شبهة فكان القياس اولى ساقط لان خبر الواحد حجة ايضا بالاجماع والشبهة في القياس اكثر منها في خبر الواحد فكيف يكون القياس اقوى منه وقوله ولان الخبر يحتمل السهو والكذب معارض باحتمال كون الحكم غير متعلق بالوصف وقوله الخبر يقبل التخصيص والقياس لا يحتمله قلنا الكلام في خبر مخالف للقياس وفي هذه الصورة لا احتمال قوله وان لم يكن فقيها ليس المراد به نفي فقاهته

د باب الخبر يحتمل السهو والكذب على راويه ولا يبطل ذلك في القياس

ع قال ابن عباس يا سبحان الله اما سمعوا ابا هريرة يروي الوضوء مما مست النار وقال لو توضأنا مما غيرت النار لوجب الوضوء من الماء السخين وروي ان عائشة قيلت عليها حديث بروع بالقياس وردّ حديث فاطمة بنت قيس بالقياس ومن جعل الكناية بسبة وردّ على عبد الله بن عمر وعمر حديث ابراهيم النخعي والشعبي ما يروى ان المدة ثلاثة ابراهيم النخعي من الثلاثة لما انتظر بابن الزناد ليرجم حملها وهذا رفع قياس

ك اي تعدية الحكم بواسطته الى الفرع

ك لم يجز فيه اباحة عما ليس بجائز للسامع

ك معروف بالعدالة والضبط والحفظ

ولهذا قال عمر بن ميمون لم يحدث ابن مسعود رضي الله عنه ما سمعته يروي حديثا الا مرة فانه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا وكذا او كما حدث قرأيته ترتعد فرائصه ترتعد فرقا من خوف هذا او قريبا منه او كلاما هذا معناه سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا

ع وهو الوقوف على كل معنى اراده رسول الله ﷺ

ك درهم الدراهم او الدنانير

باصلها بل المراد نفي كونه معروفا بالفقه بان يكون قليل الفقه كابي هريرة وانس وسلمان وبلال وغيرهم قوله وذلك يعني وجه عدم القبول ان ضبط حديث النبي ﷺ عم عظيم الخطر لانه عم اوتي جوامع الكلم والوقوف على كل معنى تضمنه كلامه امر عظيم ولهذا قلت رواية كبار الصحابة وقد كان النقل بالمعنى شايعا فيهم فانه جاء في كثير من الاخبار امر النبي ﷺ بكذا ونهى عن كذا واثبت ذلك احتمل ان هذا الراوي نقل معنى كلامه بعبارة لا تنتظم المعاني التي تنتظمها عبارة ﷺ لقصور فهمه عن درکها اذ النقل بالمعنى يقدر فهم المعنى فيدخل في هذا الخبر شبهة زائدة يخلو عنها القياس فانها في القياس ليست الا في الوصف وههنا تمكنت الشبهة في متن الخبر بعد ما تمكنت بالاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس واحدة فيرجح القياس ومراده بقصور فقه الراوي القصور عند المقابلة بما هو فقه لفظه ﷺ لا الازدراء والطعن ببعض الصحابة معاذ الله عن ذلك قوله مثل حديث المصرّاة التصرية لغة الجمع يقال صريت الماء وصريته اي جمعته ومراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن والتحفيل بمعناها ايضا كذا في الكشف قوله من اشترى شاة فوجدها محفلة كذا في التنقيح وفي البيان اشترى شاة محفلة فهو باحد النظرين ثلثة ايام الحديث ويروى لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى باحد النظرين وقوله باحد النظرين قيل النظر الاول عند الحلبة الاولى والنظر الثاني عند الحلبة الاخرى ومعنى قوله بخير النظرين نظره لنفسه بالاختيار والامساك ونظره للبايع بالرد والفسخ قوله ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس قال في الاسلام انه استدبه باب الراي فصار ناسخا للكتاب والسنة المعروفة معارضا للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة دون الثمن قال في الكشف لان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالاجماع ثم اللبن ان كان في ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن منها يضمن بالقيمة فايجاب الثمن مكانه يكون مخالفا للقياس فيكون ناسخا للكتاب والسنة الموجبين للعمل بالقياس معارضا للاجماع الموجب للعمل ويحتمل ان يريد بقوله ناسخا للكتاب قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وبالسنة المشهورة قوله ﷺ من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وقد انعقد الاجماع

ايضا • على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين • وتعذر الرد فضمان اللبن الثمر
يكون مخالفا للكتاب والسنة والاجماع قوله ولا نزاع فيه • بل النزاع في
رده بناء على مخالفته للقياس الصحيح قوله وان لم يعرف الراوي الا بحديث او
حديثين • مثل رابصة بن معبد وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان اتفقت عامة
السلف وجمهور الخلف على عدالة جميع الصحابة لان عدالتهم ثبت بتعديل الله
وتعديل رسوله ولكن اختلفوا في تفسير الصحابي فذهبت عامة اصحاب الحديث
وبعض اصحاب الشافعي الى ان صحابي النبي عم لحظة فهو صحابي وذهب جمهور
الاصوليين الى انه من اختص بالنبي عم وطالت صحبته معه على طريق التبع و
الاخذ منه فهو صحابي ولهذا لا يوصف من جالس عالما ساعة انه من اصحابه وكذا
لو طالت مجالسته من غير تبع واخذ منه ولا حد لتلك المدة قيل ادناها ستة اشهر
وعن سعيد بن المسيب انه قال لا يعتد الصحابة الا من اقام معه سنة او ستين
وغزا معه غزوة او غزوتين واذا عرفت هذا علمت ان من لم يعرف الا بحديث
او حديثين ولم يعرف عدالته ولا طول صحبته لا يكون الصحابة وقد عرفت
عدالة الصحابة بالنصوص واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون داخلا فيهم قوله
فان لم يظهر حديثه في السلف • ولم يقابل برد ولا قبول لم يترك به القياس ولم يجز
العمل لكن العمل به جائز لان العدالة اصل في ذلك الزمان كذا قال في زمان الاسلام
واعلم انه اذا ظهر حديثه في زماننا لا يجب العمل به ولكن العمل به يجوز اذا وافق
القياس لان العدالة في الصدر الاول اصل فباعتبار هذا الظن يترجح جانب
الصدق في خبره وباعتبار انه لم يشتهر في السلف يتمكن الوهم فيه فيجوز العمل
به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن به لكن لا يجب شرعا لان الوجوب
لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف كذا قال شمس الائمة فان قيل لو وافق القياس
كان الجواز بالقياس فما فائدة الجواز به قلنا جواز اضافة الحكم اليه حتى لا يتمكن
الناس في القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث قوله والثاني • يعني كونها
الصدق والعدالة غالبا في ذلك الزمان جوزا به • القضاء • بظاهر اسلامه
اي بشهادة المشهود ولم يوجب القضاء على القاضي • لانه كان في القرن الذي
والغالب في اهل الصدق فاما في زماننا فلا يقبل خبر من لم يعرف مالم يتأيد بقبول
العدول لغلبة الفسق ولذا لم يجوز ابو يوسف ومحمد القضاء بشهادة المستور
لانهما كانا في زمان فشو الكذب كذا ذكره شمس الائمة قوله وكذا ان اختلفا
اي في قبول حديثه • مع نقل الثقات عنه • لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين

بكسر الباء لا غير كذا في الصحاح وبه يروى اصحاب الحديث بالفتح
قال الكاكي رحمه الله وقالوا لفلان لا تفعل الا لفلان وقالوا والذين معه اشداء
على الكفار رحماء بينهم على اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقال
عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقالوا لا تذكروا اصحابي الا
بخير وما جرى بين الفئتين بينهم بناء على تاويل واجتهاد
فان كل فريق ظن انه صار اليه اوفق للدين واصلح
ومن سلك سبيلهم فلا يوجب ذلك طعنا •

صحابة رواه بنفسه قوله لحديث معقل بن سنان • الاشجعي في • حديث • بروع • بنت
واشق الاشجعية اي قصتها وذلك ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عن تزويج امراة ولم يسم
لها مهرا حتى مات عنها ولم يجب شيئا وكان السائل يتردد اليه ثم قال اجتهد فيه
براي فان يك صوابا فمن الله وان يك خطأ فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال
اشهد ان رسول الله قضى في بروع بنت واشق الاشجعية بمثل قضائك وقد كان
هلال بن ابي مرة مات عنها من غير فرض ودخول فسر ابن مسعود بذلك سرورا لموافقة
قضائه بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله • ورده علي • فقال ما نصنع
بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث وانما رده لمخالفته القياس الذي عنده
وهو ان المعقود عليها اذا لم تسلم اليه فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها
قبل الدخول وجعل القياس اولى من رواية هذا المجهول وقيل انما رده لمذهب تفرد
به وهو انه يحلف الراوي ولم ير هذا الرجل حتى يحلفه قوله وقد روى • يعني
هذا الحديث • عنة الثقات • اي العدول • كابن مسعود • من القرن الاول • وعلقمة
ومسروق وغيرهم • من القرن الثاني • فعملنا بها • لانه موافق القياس عندنا • لان
المهر يجب بنفس العقد عندنا فيتاكد بالموت كما بالوطء لان الموت ينتهي النكاح فيكون
بمنزلة تسليم المعقود عليه وهو الوطء ولهذا وجبت العدة • ولم يعمل الشافعي •
لانه مخالف للقياس عنده • لان الاصل عنده ان المهر لا يجب الا بالفرض او بالقضاء
او باستيفاء المعقود عليه ولم يوجد واحد منها فلا يجب شيء لان المعقود عليه
رجع اليها سالما وكان كالطلاق قبل الدخول وهلاك المبيع قبل القبض فكان مردودا
قوله وان ردد وارددت • لان السلف كما لا يتهمون برد الحديث الثابت لا يتهمون
بترك العمل فان اتفاقهم على الرد دليل اتهامهم له في هذه الرواية ولو قال الراوي
وعملت لم يعمل به فاذا اظهر ذلك ممن فوقه وهو رد الفقهاء من الصحابة كان اولى كذا
ذكره شمس الائمة قوله كما روت فاطمة بنت قيس • المبتوتة تستحق النفقة والسكنى
عندنا في العدة وهو مذهب عمر وابن مسعود والنخعي والثوري وجماعة من اهل
العلم وقال الشافعي ومالك لها السكنى دون النفقة الا ان تكون حاملا وبه قال
الزهري والليث والاوزاعي وابن ابي ليلى وعن ابن عباس لا نفقة لها ولا سكنى الا
ان تكون حاملا وهو قول الحسن وعطاء والشعبي واحمد واسحق قوله فرده عمر رضي
قال رحمه الله وفي هذا الحديث لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري
اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فهذا رد عمر رضي طعن مقبول فانه اخبر انها متهمة

في الصحاح بروع اصحابنا بالحديث يقولون بكسر الباء
والصواب الفتح لانه ليس في الاعلام فعول الا الجروع
وعقود اسم واد •
اي لا نقص ولا مجاوزة حد •
اي عن معقل بن سنان •

بالكذب والغفلة والنسيان ثم اخبرانه ورد مخالفا للكتاب والسنة فذلك ان
في كتاب الله وسنة نبيه نفقة لهذه المعتدة قوله وهو لفظ خلاف التقييد و
سمي هذا النوع الذي نحن بصدده مرسلا لعدم تقييده بذكر الواسطة التي
بين الراوي والمروي عنه وهو في اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطة
بينه وبين الرسول فيقول قال رسول الله كذا كما كان يفعله سعيد بن المسيب
ومكحول الشامي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي
واسطة بين الراويين مثل ان يقول لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة فهذا
يسمى منقطعا عندهم وان ترك اكثر من واحدة فهو المسمى بالمعضل بفتح الضاد
عند المحدثين والكل يسمى ارسالا عند الفقهاء والاصوليين قوله ويقبل
مرسل الصحابي بالاجماع اذ الاصل فيهم السماع عن الرسول الا اذا صرحوا
بالرواية عن التابعي فانه قبل مراسيلهم الا اذا علم انه ارسل كذا في المعتمد قوله
ويقبل مرسل القرنين واعلم ان ارسال القرن الثاني والثالث حجة عندنا
وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في رواية عنه واكثر المتكلمين وعند اهل الظ
واجماعة من المحدثين لا يقبل اصلا وعند الشافعي لا يقبل الا اذا تاييد باية او سنة
مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او
عرف من حال المرسل انه لا يروي عمن فيه علة من جهالة او غيرها او شورك في ارساله
عدلان بشرط ان يكون شيوخهما مختلفة او ثبت اتصاله بوجه اخر باسناد
غير مرسله او اسناده مرسلة اخرى احتج من قبله بالاجماع والدليل المعقول اما
الاجماع فمن وجهين احدهما اتفاق الصحابة على قبول روايات ابن عباس وابن عمر
والنعمان ابن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوا كل حديث من
رسول الله ويرسلون ولم يرد عن احد انكار او تخصيص انهم رووا بواسطة فان
قيل لا خلاف في مراسيل الصحابة لثبوت عدالتهم بالنص والكلام فيمن بعدهم
قلنا لا فرق بين صحابي يرسل وتابعي يرسل لان عدالتهم ثبت بشهادة الرسول
ايضا خصوصا اذا كان الارسال من وجوه التابعين والثاني ان زمان رسو
لله الى يومنا هذا يرسلون من غير تحاش وملاؤا الكتب من مراسيلهم ولم يرد عن
احد انكار ذلك ولم يزل العلماء من السلف والخلف يقولون قال رسول الله وليو
كان مرسل مردودا لاستفسروا عنه فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله واما الدليل
المعقول فهو ان الكلام في ارسال من اسند الى غيره لا يظن به الكذب على
الغير فلان لا يظن بكذبه على الرسول مع قوله عم من كذب علي متعمدا فليتبو

ذكر القرطبي ان ابا عامر بن ربيعة روى عن رسول الله ثلاثة احاديث وقال ثمن لا يبلغ ثلاثة عشر حديثا

مثل عطاء والنخعي وابي العالية ولكن البصري ومكحول
الشامي حتى قال الشافعي كل ما قال رسول الله فهو عن ثقة
احسن من قولك قال لي فلان عن رجل عن رسول الله

متعمدا فليتبوأ مقعده من النار اولى واحتج من ابى قبوله بان الخبر انما يكون حجة باعتبار اوصاف
في الراوي ولا طريق لمعرفتها اذا كان الراوي غير معلوم فاذا لم يذكر الراوي لا يحصل
العلم به ولا باوصافه فيتحقق القطاع الخبر عن الرسول فلا يكون حجة وبان العلماء
تكلفوا في حفظ الاسانيد فلو كان المرسل حجة لم يكن فيه فائدة كذا في البيان وغيره
قوله ان جهالة الصفة تمنع وقد يقال لو قبل المرسل لقبل مع الشك فيه و
اللازم منتف بالاتفاق بيان الملازمة انه لو سئل عن الراوي هل هو عدل جاز
ان لا يعدله كما يجوز ان يعدله ومع احتمال عدم التعديل يبقى الشك ولا يحصل
الظن ورد بان هذا الاحتمال انما يأتي في غير ائمة النقل واما الائمة فالظاهر انهم لا يخبرون
الا عمن علموا عدالته قوله انه لو قبل يعني لو قبل المرسل في القرنين لقبل في
غيرهما حتى يكون قول القائل منا قال رسول الله كذا حجة اذ لا تاثير للزمان
فيه واللازم منتف اجماعا قوله انه لو جاز يعني لو جاز العمل بالمرسل لما كان لذكر
الاسناد فائدة فكان اتفاقهم على ذكر الاسناد اجماعا على العبث وذلك محال
عادة قوله وعن الثاني وقد يقال الجواب منع الملازمة لغلبة الارسال عن
لو سئل لم يعدل فان اهل زماننا يرسلون غالبا ولا يرد ومن هم رووا في هذا في
غير ائمة النقل واما ائمة النقل فان لم يكن ثمة ريبة تمنع القبول فانه يقبل وهذا اشارة
الى منع انتفاء اللازم والحاصل منع الملازمة في غير محل النزاع ومنع انتفاء
اللازم فيما هو محل النزاع قوله انا لا نسلم الملازمة بل فائدته في غير ائمة النقل
ظاهر وهي في ائمة النقل تفاوت رتبتهم للترجيح عند التعارض وفي ائمة النقل
وغيرهم النقل ورفع الخلاف ان اختلف في المرسل ولم يختلف في المسند كذا ذكره
محقق في شرح المختصر قوله واختلف المشايخ فيمن دونهما اختلف فيمن دون
القرون الثلثة يقبل ارسال كل عدل في كل عصر لان علة القبول في القرون الثلث
هي العدالة والضبط تشمل الكل وقال عيسى بن ابان لا يقبل الا مراسيل من كان
في ائمة النقل مشهورا ياخذ الناس العلم منه والا فان كان عدلا يوقف مرسله الى
ان يعرض على اهل العلم وقال الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلثة الا اذا
اشتهر انه لا يروي الا عن عدل وثقة لشهادة النبي عم على من بعد القرون الثلثة بالكذب
فلا يثبت عدالتهم الا اذا علم انه لا يروي الا عن عدل وهذا اصح الاقاويل كما نص
عليه شمس الائمة واختار طرفا من الاسلا قول ابن ابان صرح به صاحب البيان قوله الا
ان يروي الثقات استثناء من قوله لا يقبل يعني لا يقبل الا اذا كان ذلك المرسل في قبول
الرواية الثقات وقبولهم شهادة على انصافه فيقبل كارسال القرون الثلثة قوله

وهي زلة الاستاذ في عدالته

• والمرسل من وجه والمسند من وجه اخر • وهو نوعان احدهما ان اسنده هذا المرسل او غيره في الوجه الاول بعض من لم يقبل المراسيل لا يقبل هذا الخبر وان اسنده لان ارساله يدل على ضعف في المروي عنه فيستتره له والحال هذه جناية منه فلم يقبل ويقبل عامتهم لانه يحتمل انه سمع الحديث ونسي المروي عنه وقد علم السماع يقينا فارسله اعتمادا عليه ثم يذكره واسنده ثانيا وعلى العكس فلا يقدح ارساله في اسناده لكن انما يقبل عندهم اذا اتى بلفظ غير موهوم مثل ان يقول حدثني فلان او سمعته منه ولو اتى بلفظ موهوم مثل ان يقول عن فلان ونحوه لا يقبل هكذا نقل عن الشافعي واشير اليه في المعتمد وفي الوجه الثاني ذكر ابن الصلاح الدمشقي في كتابه نظير حديث • لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان الثوري مرسلا • اختلف فيه قال اكثر اهل الحديث اذا كان من ارسله حفظه مع من وصله فالحكم لمن ارسله ولا يقدح ذلك في عدالة من وصله وقال بعضهم قال اسناده حديثا ارسله الحفاظ يقدح في عدالته مسنده وقال بعضهم الحكم لمن اسنده اذا كان ضابطا عدلا لا يقبل خبره وان خالفه غيره سواء كان المخالف واحدا او جماعة قال هو الصحيح المأخوذ في اصول الفقه فوجه عدم القبول سكوت الراوي عن ذكر المروي عنه بمنزلة الجرح فيه واما اسناد الاخر بمنزلة التعديل اذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح ووجه القبول ان عدالة المسند تقتضي القبول وارسال المرسل لا يقتضي الا يقبل اسناد المسند لجواز ان يكون المرسل سمعه ونسي والمسند سمعه مسندا فلا يقدح ارساله في اسناد الاخر ولان المرسل ساكت والمسند مثبت والمثبت مقدم • قوله الانتفاء الشرائط • اي التي ذكرت من العدالة والضبط والاسلام والعقل • قوله لدليل اقوى منه يمنع ثبوت حكمه فينقطع معنى • قوله واما في النفقة • يعني ايجاده وانفقوا عليهن من وجدكم يدل عليه قراءة ابن مسعود وصوا سكنوهن من حيث سكنتم • وانفقوا عليهن من وجدكم • فهذا دليل على ان النفقة مستحقة بها بسبب العدة قال الفاضل هذا الحديث مما قبله الفقهاء المحدثون وعملوا به كالشافعي ومالك واحمد وغيرهم فلا يرد بتاويل هو خلاف الاصل على ان ما روى عن ابن مسعود مما لم يثبت واما ثبت لا يجوز العمل عند ائمة الحديث فكيف يكون حجة عليهم وقال صاحب التلويح لا خفاء في ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بما رضتها • وانت خبير بان التاويل في باب النفقة واما ايجاب السكنى فاحسن ظاهر فيه فرد الحديث متعين بهذا الاعتبار ولا يخفى ان احتياط الزواة في

كلام الله اكثر وحمل القراآت بعضها على بعض اظهر سيما المختص من الشواذ بمصحف ابن مسعود حيث نقل بطريق الشهرة بخلاف مصحفي فيرد خبر الواحد بمعارضته بلامرية • قوله وحديث القضاء بشاهد ويمين • فانه ورد مخالفا للحديث المشهور • وهو ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص انه عم قال • البينة للمدعي واليمين • على المدعى عليه وفي رواية • على من انكر • ومخالفته من وجهين احدهما ان الشرع جعل الايمان في جانب المنكر بالام المستغرق للجنس فمن جعل يمين المدعي حجة لم يعمل بمقتضاه وهو الاستغراق والثاني انه جعل الخصم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين بينة ويمينا وحصر جنس اليمين على المنكر وجنس البينة على المدعي وهذا يقتضي قطع الشركة فكان العمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بخبر المشهور كيف وقد طعن فيه يحيى بن معين والنخعي والزهري حتى قال الزهري والنخعي اول من افرد الاقامة معاوية وان اول من قضى بشاهد ويمين معاوية • قوله اذا شذ الحديث بين الصحابة في البلوى العام • كحديث الجهر بالتسمية وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة فانما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به وكحديث مس الذكر الذي رواه بسرة فانه شاذ لانفرادها برواياته مع الحاجة الى معرفته اذ القول بانه عم خفيها بتعليم هذا الحكم مع عدم حاجتها ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة الحاجة اليه يشبه المحال كذا ذكره شمس الائمة • قوله وكونه معارضا بما هو اقوى منه • في الصحة فان حديث الجهر بالتسمية معارض بما روى البخاري عن انس رضي الله عنه قال صليت خلف رسول الله وخلف ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم فكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين ورواه مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وحديث المس معارض بروايات صحيحة بخالفها ذكرها الطحاوي في شرح الآثار وقال في فتح الاسلام انه يخالف الكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بقوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا والمستنجي بمس ذكره وهو بمنزلة البول عند من جعله حدثا يعني ان الاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس الذكر وقد ثبت بالنص ان التطهر فلو جعل حدثا لا يكون الاستنجاء تطهرا عن الحدث لانه يحصل بزوال الحدث لا بوجوده كالوتوضا مع سيلان البول • قوله او اذا اعرض عنه صحابي • كحديث الطلاق وهو ما روى زيد بن ثابت ان النبي عم قال الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة الى ان المعتبر حال الرجل في الرق والحرية وبه قال الشافعي وذهب علي وابن مسعود الى انه

معتبر بحال امراة كما هو مذهبنا وعن ابن عمر انه يعتبر بمن دقت منهما ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالراى واعرضوا عن الاحتجاج بحديث زيد مع ان زيدا فيهم وهذا الحديث معارض بما روت عائشة طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان مع انه قيل انه كلام زيد ولم يثبت رفعه الى النبي ع م ولانه مؤول بان ايقاع الطلاق الى الرجال

قوله الخامس في الطعن • الطعن يلحق الحديث من غير رواية قوله ففيها جرح وتزكية

واعلم ان ما انكره الراوي على وجهين اما ان ينكره انكار جاحد مكذب بان قال كذبت علي او ما رويت لك واما ان ينكره انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ففي الوجه الاول يسقط العمل به بالاجماع لان كل واحد منهما مكذب للاخر فلا بد من تكذيب واحد غير عين وهو موجب للقدح في الحديث ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما للتيقن في عدالتهما ووقوع الشك في زوالها وفائدة تظهر في قبول روايتهما في غير ذلك الخبر واما في الوجه الثاني فذهب الكرخي والقاضي ابو زيد وتابعهما واحمد بن حنبل في رواية عنه الى انه يسقط العمل به وذهب الشافعي ومالك وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به متمسكين بان حال كل واحد محتملة فان حال المدعي تحتمل السهو والغلط وحال المنكر تحتمل النسيان والغفلة وكل واحد منهما عدل ثقة فكان مصدقا في حق نفسه ولا يبطل ترجح جهة الصدق في خبر الراوي لعدالته بنسيان الاخر كما لا يبطل بموته وجنونه فحل للراوي الرواية واجيب بان الحديث انما يكون حجة بالاتصال بالرسول ع م وبانكار الراوي ينقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فينتفي به رواية الحديث ويصير متناقضا بانكاره ومع التناقض لا تثبت الرواية وبدون الاتصال لا يكون حجة كما في الشهادة على الشهادة وبانا اذا لم يتذكر بالتذكير كان مغفلا ورواية المغفل لا تقبل ولان اكثر ما في الباب ان يصدق كل واحد في حق نفسه فقلنا يحل للراوي ان يعمل به ولا يحل لغيره لتحقق الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروي عنه وقيل ان سقوط العمل بالخبر الذي انكره المروي عنه قول ابي يوسف خلافا فالمجوز بناء على اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضية وهو لا يذكرها فقال ابو يوسف لا تقبل وقال محمد تقبل قوله ولغيره رد للباقي • قال في التقويم واما بان عمل ببعض محتملاته يعني بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه دون عمومه او كان مشتركا او بمعنى فعمل ببعض خصوصه فانه رد منه للباقي بطريق التاويل لا لجرح كحديث ابن عباس رضي الله عنهما من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة فكلمة من تتناول الرجال خاصة وقد خصه بالرجال على ما روى ابو يوسف باسناده عنه ولم يعمل الشافعي بتخصيصه

اي حديث الطلاق

ابن عباس رضي الله عنهما من بدل دينه فاقتلوه

لان تخصيصه ليس بحجة على غيره قوله وعمله بعدها بخلافها يقينا جرح لا قبلها • اذا عمل الراوي بخلاف ما افتى بخلافه فان كان قبل روايته وقبل بلوغ الخبر اياه ما هو خلاف بيقين اي لا يحتمل ان يكون مراد ان الخبر بوجه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث ورجع اليه • احسانا للظن به • وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة في الاصل ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على انه كان قبل الرواية وكذلك ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافا بيقين بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه او مشتركا او بمعنى المشترك فعمل باحد وجوهه لان الحجة هي الحديث وبتاويله لا يتغير ظاهر الحديث واحتمال المعاني لغة وتاويله لا يكون حجة على غيره فوجب عليه التامل والنظر فيه فان اتضح له وجه وجب اتباعه وان كان العمل بعد الرواية او بلوغ اياه وذلك خلاف بيقين فذلك يوجب جرحا في الحديث لان خلافه ان كان حقا بان خالف للوقوف على نسخه او ليس بثابت وهو الظاهر حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ وما ليس بثابت ساقط العمل وان كان خلافه باطلا بان خالف لغلبة البلاة والتهاون بالحديث او لغفلة او نسيان فقد سقطت روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا او كان مغفلا وكل ذلك مانع عن قبول روايته

قوله لانه محمول على ما قوفد على منسوخيته • مثاله حديث ابي هريرة انه ع م قال يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا ثم صح من فتواه انه يطهر بالغسل ثلثا فيسقط العمل بما روى ويحمل على انه عرف انتساخه او علم ان مراد النبي ع م الندب فيما وراء الثلث قوله والامتناع عن العمل بالحديث كالعمل بخلافه حتى يخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كان العمل بخلافه حرام والمراد بالامتناع عن العمل هو ان لا يشتغل بالعمل بما يوجبه الحديث ولا بما يخالفه من الافعال الظاهرة كما اذا لم يشتغل بالصلوة في وقت الصلوة ولا بشيء اخر حتى مضى الوقت كان هذا امتناعا لا عملا بخلافه ولو اكل في وقت الصوم كان هذا عملا بخلافه الا ان الارجح التحقيق كليهما واحد لان الترك فعل كالاشتغال بفعل اخر على ما قيل مثاله حديث ابن عمر رضي الله عنهما انه ع م كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم ار يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فتركه دليل على انه عرف انتساخه قوله مثاله قوله ع م على ما رواه عبادة بن الصامت • البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام • وبهذا الحديث تمسك الشافعي فجعل النفي الى موضع بينه وبين موضع الزاني

مدة سفر فی تمام الحد ولم یعمل علماؤنا به لان عمر رضی رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ینفی احدا ابدا فلو کان النفی حدا لما حلف لان الحد لا یترک بالارتداد فعرفنا ان ذلک بطریق السیاسة والمصلحة وقال علی رضی بالنفی فتنة ولو کان النفی حدا لما سماه فتنة وقد علمنا ان الحدیث لا یخفی علیهم لان اقامة الحدود مفوضة الی الائمة ومبنیة علی الشهرة وعمر علی ائمة الهدی فیبعد ان یخفی الحدیث علیهما ولم یبلغهما مثل هذا الحدیث ولا یظن بهم مخالفة الحدیث الصحیح فدل فتواهم بخلافه علی انتساخه قوله کحدیث زید بن خالد الجهنی فانه معروف فروی عن ابی موسی الاشعری انه لم یعمل بحدیث القهقهة وذلک لا یوجب جرحا فی الحدیث ان ثبت عنه لان ما رواه زید من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء علی ابی موسی فلذلک لم یعمل به علی انا لا نم ذلک فانه قد اشتهر عن ابی العالیة روایة هذا الحدیث مسندا ومرسلا عن ابی موسی کذا فی الاسرار ولم ینقل عن واحد من الثقات ترک العمل به فالظاهر ما ذکروه غیر ثابت قوله وان کان من ائمة الحدیث فجملة لا یقبل واعلم ان طعن ائمة الحدیث لا یقبل مبهما بان یقول ان هذا الحدیث غیر ثابت او منکر او فلان متروک الحدیث او ذاهب الحدیث او مجروح او لیس بعدل من غیر ان یذکر سبب الطعن وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثین وذهب القاضی ابو بکر الباقلانی وجماعة من ائمة الحدیث الی انه مقبول لان الجارح ان لم یکن بصیرا باسباب الجرح فلا یصلح للتزکیة وان کان بصیرا بها فلا معنی لاشتراط بیان السبب اذ الغالب هو عدالته وبصیرته انه ما اخبر الا هو صادق فیه الا تری ان التعدیل مطلق مقبول فکذا الجرح المطلق وحجة العامة ان العدالة ثابتة لکل مسلم عاقل خصوصا فی القرون الثلثة فلا یترک هذا الظاهر بالجرح المبهم لان الجارح ربما اعتقد ما لا یصلح سببا للجرح خارجا بان ارتکب صغیرة من غیر اصرار او رجحه بناء علیه فلا بد من بیانه بخلاف التعدیل لان اسبابه لا تنضبط فلا معنی للتکلیف بذکرها وقولهم الغالب انه ما اخبر الا وهو صادق فی مقالة غیر مسلم لجواز ان لا یوقف ذلک قوله وشرب الطعن المفسر من ائمة الحدیث نوعان ما یصلح طعنا وما لا یصلح اما ما یصلح ان یکون مجتهدا فیه او متفقا علیه فان کان مجتهدا فیه لا یقبل کالطعن بالاکل وشرب النبیذ لمن یعتقد اباحته وان کان متفقا علیه ولکن الطاعن معروف بالتعصب والعداوة فلا یقبل ایضا لان الظاهر ان التعصب حمله علیه ولو کان الطاعن معروفا بالعدالة والنصیحة والاتقان یقبل واما الطعن بما لا یصلح

لا یصلح فلا یکون جرحا مثل الطعن بالتدلیس وهو کتمان انقطاع او خلل فی اسناد الحدیث بایراد لفظ یوهم الاتصال والصحة والطعن بالتلبیس وهو ان یکنی راوی الاصل وهو مروی عنه ولم یذکر اسمه عرف به ولم ینسبه الی ابیه وقبیلته وانما تصیر الکنایة عن مروی عنه جرحا فی الراوی اذا استفسر الراوی عن مروی عنه فلم یفسره والطعن برکض الدواب وهو حثها علی العدو والطعن بجراءة السن وهو الصغر عند التحمل والطعن بعدم الاعتیاد بالروایة والطعن بالاستکثار من فروع الفقه کما ذکر بعض المحدثین فی حق ابی یوسف انه کان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه ولما اشتغل وصرف همته الیه لا بد ان یقع خلل فی حفظ الحدیث لان کثرة الاجتهاد دلیل قوة الذهن والضبط والاتقان فکیف یصلح جرحا قوله ورد فیها الخبر وجعل فیها حجة قوله فالعبادات تثبت بخبر الواحد ویکون حجة فیها بلا شرط عدد وشرط بعضهم العدد ایضا استدلالا بان النبی ﷺ لم یقبل خبر ذی الیدین حتی شهد له غیره واعتبارا بالشهادة بل اولی لان الروایة یقتضی شرعا عاما والشهادة شرعا خاصا فاذا لم یقبل قول الواحد فی حق الانسان الواحد فلان لا یقبل فی حق کل الامة کان اولی ولحق ان العدد لیس بشرط کما ذهبا الیه العامة لان الاصل فی قبول خبر الواحد اجماع الصحابة وانهم قد عملوا باخبار الآحاد غیر اشتراط عدد فانهم عملوا بخبر عائشة فی التقاء الختانین ولان المعتبر رجحان جانب الصدق وذلک حاصل عند انعدام العدد ووجود الشرائط المذکورة ولیس لزیادة العدد تاثیر فی انتفاء تهمة الکذب واشتراطه فی الشهادة بالنص غیر معقول المعنی فلا یلحق به غیره واما عدم اعتبار النبی ﷺ خبر ذی الیدین فلتهمة ان الحادثة کانت فی محفل عظیم والواجب فی مثله الاشتهار قوله ولا یقبل خبر الصبی لا یقال ان ابن عمر اخبر اهل قباء بتحویل القبلة فاستداروا کهیئتهم وکان صبیا لانا نقول لا نم انه کان صبیا اذ تروی انه کان ذا اربع عشرة سنة ویجوز البلوغ ع ولو سلم کونه صبیا فقد روی انه اخبرهم بذلک امس فیحتمل انهما جاءا جمیعا فالخبر اخبرهم قوله والدیانات کالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته یعنی لا یلتفت الی خبرهم فیها فلا یجب التحری قوله واختلف فی قبول خبر الواحد فی العقوبات ذهب جمهور العلماء ان اثبات الحدود باخبار الآحاد جائز وهذا نقل عن ابی یوسف فی الامالی ولهذا قبل خبر الواحد فی المواطاة وهو قولهم اقتلوا الفاعل والمفعول وهو اختیار ابی بکر الجصاص واکثر اصحابنا وذهب ابو الحسن الکرخی

مثل ان یقول هذنی فلان عن فلان والاصل قال فلان هذنی فلان وربما عثفته فقد عوبعض الناس بالسین المهملة والصحیح بالمثلثة وهو الاکل بمرسل ومنقطع حتی قبل مرسل لم یعرف انصاله بغیره والصحیح ان هذا لیس بمرسل لانه یروی فشبهته اولی

علی روایة سفیان یقول حدثنا ابو سعید فلان عن فلان وعلی روایة غیره یقول حدثنا ابو سعید فلان عن فلان

انه نقد وغیر نقد فقد عد بعض الناس جرحا والصحیح انه لیس بجرح

قال ابو سعید یحتمل النقد وهو الحسن البصری وغیره والنقد الخطاء ویحتمل السالب الطبعی وعدالة الضبط

وهو محمد بن السائب الکلبی وعدالة الضبط

وروی عنه یحتمل ان یکون صیاة علی ما روی عنه مطعونا فی روایاته ویحتمل ان یکون صیاة علی ما روی عنه وذلک کالجمع بین الاضداد

واشتراط العدد والعدالة ولا تقارن فی الفقه والعدالة مع انه لا یخفی حال سفیان الثوری

علی ما روی عن شعبة بن الحجاج انه قیل له لم ترک حدیث فلان قال رایته یرکض علی برذون فلا اروی عنه

لان ذلک من اسباب الجهاد وهو مندوب فی الشرع

هو مذهب بعض اصحاب الحدیث البلوغ عند الاحتلام عند التحمل والبلوغ والعدالة عند الروایة الا تری ان روایة ابن عباس لصغره لم تسقط

الا تری انه لا یشترط فی الروایة سماع ما یعتبر فی الشهادة من الحریة والذکورة والبصر وعدم القرابة فلان یعتبر العدد ایضا

الى انه لايجوز وآليه مال فخر الاسلام وشمس الائمة وهو مذهب ابى عبد الله
البصرى من المتكلمين قوله يشترط فيه الولاية • يعنى على نفسه لتعدى الى غيره و
ذلك بالعقل والبلوغ والحرية قوله عند الامكان متصل بقوله والعدد وهو
احتراز عما لايطلع عليه الرجال مثل الولادة والبكارة والعيوب بالنساء فى موضع
لايطلع عليه الرجال فان العدد والذكورة فيه ليس بشرط بل تقبل فيه شهادة امرأة
واحدة قوله بشرائط الرواية • من العقل والاسلام والضبط والعدالة اذا كان
المشهود عليه مسلما فان كان كافرا لايشترط الاسلام مع العدد قوله صيانة لحقوق
العباد • يعنى يشترط الامور المذكورة لئلا يثبت الحقوق بمحض مجرد اخبار
عدل • ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد • اما الولاية فلانها تقتضى
كون المخبر حرا عاقلا بالغا يتمكن من تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وذلك فى الشهادة
الصدق واما لفظ الشهادة فلانها تبنئ عن كمال العلم لان الشاهد هى المعاينة واما
العدد فلان اطمئنان القلب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد
يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد اخر اليه قوله
والشهادة بهلال الفطر على هذا القبيل • يعنى يشترط لها لفظ الشهادة والولاية
والعدد ولما استثنى ان يقال انها من حقوق الله فلم يكتف بواحد وصار مثل حقوق
العباد ذكره بقوله • لما فيه من خوف التزوير والتلبيس • كما فى الحقوق التى فيها معنى الالزام
واما الشهادة بهلال رمضان فى القسم الاول لان الثابت بها حق الله على عباده
خالصا وهو وجوب الصوم ولذا لايشترط فيه الحرية ولفظ الشهادة وهذا اختيار
شمس الائمة وهو الصحيح قوله ولا يشترط فيه الا التمييز • يعنى يشترط فى ثبوت هذا
القسم خبر مميز بين المضار والمنافع وان كان غير عدل او صبيا او كافرا اذا وقع فى قلب
السامع صدقه وذلك لان اعتبار الشرائط المذكورة ليترجح جانب الصدق فى
خبره فيصلح للالزام وذلك فيما يتعلق به الالزام • والالزام • فى هذا القسم لان العبد
والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من غير الزام عليهما فلا يشترط فيه ما يشترط
للالزام • والضرورة • الداعية الى سقوط الشرائط المذكورة سوى التمييز فانه
لابد منه فان الانسان قلما يجد مستجمع لتلك الشرائط فى كل زمان ومكان ليبعثه او
غلامه او وكيله • وفى اشتراط العدالة فى هذه الامور غاية الحرج • فانه لو اشترط ذلك
لضاق الامر على الناس ولتعطلت المصالح فسقطت اشتراطها للضرورة • على ان المتعارف
بعث الصبيان والعبيد فى هذه • الاشغال والعدول لاينتصبون دائما للمعاملات
الخسيسة لاسيما لاجل الغير • ولان هذه الحالة حالة مسامحة وانقطاع الزام والتاع

• احتراز عما ذكره فخر الاسلام ان الشهادة بهلال
رمضان من القسم الذى لايطلع عليه الرجال
لانه خبر ملزم والصوم بل ملزم وهو الحق

• وهى العدالة والحرية والبلوغ ولا اسلام والذكورة و
العدد ولفظ الشهادة

• ولا يجوز الاعتماد على خبر الواحد فى الرضاع الطارى على
النكاح حتى لو تزوج صغيرة فاخبرته قابلة انها قد ارضعت زوجته
او ارضعت امها او بنتها فانه يجوز له ان يطأها ولا يجوز له
ان يتزوج بامها او ببنتها وكذا لو تزوج كبيرة فاخبرته قابلة
او امها او بنتها فانه يجوز له ان يطأها ولا يجوز له ان يتزوج
بامها او ببنتها وكذا لو تزوج صغيرة فاخبرته قابلة انها قد ارضعت
زوجته او امها او بنتها فانه يجوز له ان يطأها ولا يجوز له ان يتزوج
بامها او ببنتها وكذا لو تزوج كبيرة فاخبرته قابلة انها قد ارضعت
زوجته

فيما اذا لم يخبر الرسول زجة الموكل والمولى فان الخبر اذا كان رسولا يثبت بخبره الحجر والعزل فكذا اذا كان فضوليا وهذا من باب المعاملات وخبر الواحد مقبول فيها وان لم يكن عدلا ولا اخبارا بالشر ايجاب وان لم يكن من المعاملات لكنه لحق بها لتحقق الضرورة في حقه والنوع مع شرط احد شطري الشهادة وهو العدد او العدالة في هذا القسم لما فيه من الشهيدين اعني كونه من قبيل ما فيه الزام من وجه ومن قبيل المعاملات التي لا الزام فيها من وجه فشبه ما فيه الزام يقتضي اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملات التي لا الزام فيها يقتضي عدم اشتراطهما • فاكتفى باحد الامرين عملا بالشبهين • فلو اخبر فاسق فضولي بالعزل لا ينعزل ولو اخبره فاسقان او عدل ينعزل وقياس صاحبيه الحجر على الاطلاق وخبر الرسول غير صحيح اذ لا الزام في الاطلاق فان الوكيل والعبد لهما ان يقبلا التوكيل والاذن ولهما ردهما فهما مختاران في ذلك وفي الحجر والعزل الزام من وجه فلا يصح القياس مع الفرق وعبارة الرسول كعبارة المرسل فيقوم مقامه لحاجة الناس الى ذلك اذ قلما يجد الانسان عدلا يرسله الى عبده او وكيله بخلاف الفضولي فانه تكلف بدون الحاجة ثم اعلم ان اشتراط العدالة في خبر الفضولي ثابت عند ابي حنيفة بلا خلاف بين المشايخ فاما في خبر الفضوليين فقد اختلفوا فيه فقيل يشترط العدالة فيهما كما لو كان المخبر واحدا وقيل لا تشترط ومنشأ الخلاف بينهم بسبب اشتباه لفظ المبسوط عليهم فان محمدا ذكر في كتاب الماذون اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك فلم يرسله مولاه لم يكن حجرا على قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل عدل وفي بعض النسخ حتى يخبره عدل او رجلان وعلى التقديرين نص على العدالة في الواحد ولم ينص في الاثنين فمن شرط فيهما قال معناه رجلان عدل وانما لم ينص على العدالة فيهما باعتبار العطف بطريق الاكتفاء والعدل في الاصل مصدر يصلح نعتا للواحد فصاعدا والمذكر والمؤنث الا ترى الى قوله عم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ولم يقل عدلين ومن لم يشترط العدالة فيهما قال قيد العدالة مختص بالواحد اذ المثنى مطلق عن قيد العدالة فيجري على اطلاقه كما يدل عليه ظاهر اللفظ قال شارح المغني وهو الاصح لان زيادة العدد تاثيرا في سكون القلب الى اخبارهما كما ان للعدالة تاثيرا في ذلك بل تاثير العدد اقوى فان القاضي لو حكم بشهادة الواحد العدل لا ينفذ ولو حكم بشهادة الفاسقين ينفذ قوله كدعوى فرعون الربوبية • لقيام ايات الحدوث فيه ودعوى الكفار الهية الاصنام مع علمنا بانها جمادات ودعوى مسيلمة وغيره النبوة لعدم ايات التصديق في المخبرات • وحكم اعتقاد البطلان والاشتغال بردة باللسان قوله او نقول يحتمل الصدق • قال الرضي جميع الاخبار من حيث اللفظ لا يدل الا على

اعني ما ذكرنا من الحجر والعزل

لان بالناس حاجة ماسة وضرورة في المعاملات فلو شرطت العدالة فيها لضاق الامر عليهم • اذ قلما يتفق انتقال العدول من اولاد الاسلام الا الى الكفرة

هو ما فيه الزام من وجه دون وجه من حقوق العباد كالحجر او العزل

العدالة في الاثنين

على الصدق واما الكذب فليس بمدلول اللفظ بل هو نقيض مدلوله واما قولهم الخبر يحتمل الصدق والكذب فليس مرادهم ان الكذب مدلول لفظ الخبر كالصدق بل المعنى انه يحتمل الكذب من حيث العقل اي لا يمتنع عقلا ان يكون مدلول اللفظ ثابتا قوله وعزيمته • مستند الراوي اذا كان غير صحابي على نوعين اصل وخلف فالاصل فيه السماع وهو على نوعين الاول • ان يقرأ على المحدث من حفظ او كتاب وهو يسمع ثم تستفهمه بقولك • اهو كما قرئ عليك • فيقول نعم • او يقول بعد الفراغ الامر كما قرئ على من غير استفهام والثاني ان يقرأ المحدث عليك • من كتاب او حفظ وانت تسمع قال عامة اهل الحديث هذا احق • لانه طريقة الرسول عم • فانه كان يبلغ بنفسه ويقرأ على الصحابة وهو ابعد عن الخطا والسهو وهو مطلق والمشافهة فهذا يدل على ان التكلم صدر منه وانت تسمع لا على العكس • وقال ابو يوسف كان ذلك • برسول الله • احق • لكونه • مامونا عن السهو • في تبليغ الوحي وبيان الاحكام فاما غيره فليس بمعصوم عن السهو والغلط والتقرير عليه فكانت قراءة المحدث على السامع وعكسه سواء ولان النبي عم لم يكن قارئا من المكتوب وانما كان يقرأ عن حفظه فكانت قراءته اولى واما فيمن يقرأ عن كتاب ويمكن عليه السهو فلا فرق بينهما بل قراءة الطالب على الشيخ احوط • لرعاية الطالب • وعنايته لما يقرأوه • اشد عادة وطبيعة • لان الانسان في امر نفسه احوط واشد رعاية من امر غيره حتى لو قرأ الشيخ من حفظه كانت قراءته اعلى لانه اشد عناية بالضبط ولانه يتحدث به حقيقة كذا في شرح المغني قوله والكتاب والرسالة • هما خلفان للقسمين الاولين وهما من العزية ايضا لكن على سبيل الخلافة فضادا لهما شبها بالرخصة قوله من الغائب كالخطاب من الحاضر والمختار في الاصل بقسميه اعني قراءة على المحدث وقراءة المحدث عليه ان يقول حدثني لانه شافهه المحدث بالاسماع او تقريره له حين سمع منه والمختار في الخلف بقسميه اعني الكتاب والرسالة ان يقول اخبرني دون حدثني لان الاخبار هو الاعلام وفي الكتاب والرسالة وجد الاعلام ولان اخبرنا يطلق فالعرف على الاعلام بالكتاب او الرسالة دون حدثنا فانه لا يقع الا على المشافهة قوله وكل منهما • يعني كل واحد من الكتاب والرسالة الى الغائب كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا اما • شرعا • فلان النبي عم مامور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة • وقد بلغ الى بعض بالمشافهة والى بعض اخر بالكتاب او الرسالة • واما • عرفا فلان الناس يعدونهما مثل الخطاب حتى • ان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا • بالمشافهة وعدوا مخالفتهما مخالفا للامر • فثبت انهما مثل الخطاب بعد ان يثبتا

اي مطلق قولك حدثني فلان او نحوه فهي

اي ان يقرأ المحدث عليك

بالبينة على انه كتاب فلان او رسول فلان كذا فى شرح المنار وهذا قول ابى وعند
عامة اهل الحديث لاحاجة الى بينة بل يكفى ان يكون المكتوب اليه عارفا بخط الكتاب
او يغلب على ظنه صدق الرسول قوله ورخصته الاجازة • قال الحافظ ابو عمرو
الدمشقى ان الاجازة انواع الاول ان يجيز لمعين فى معين مثل اجزت لك الكتاب
الفلانى فهى اعلى انواع الاجازة والثانى ان يجيز لمعين فى غير معين مثل ان يقول
اجزت لك جميع مسموعاتى ومروياتى والثالث ان يجيز لغير معين بوصف العموم
مثل اجزت للمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زمانى وقد تكلم المتاخرون فى
جواز اصل الاجازة فى جوازه • والرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول مثل ان يقول
اجزت لمحمد بن جعفر الدمشقى وقد اشتركت جماعة فى هذا الاسم والنسب او
يقول اجزت لفلان ان يروى عنى كتاب السنن فهذه الاجازة فاسدة والخامس
الاجازة للمعدوم مثل ان يقول لمن يولد لفلان فقد جوزه قوم لان الاجازة اذن
فى الرواية لا محادثة والصحيح عدم الجواز لانها فى حكم الاخبار ولا يصح الاخبار للمعدوم
فكذا الاجازة وهو ايضا يوجب بطلان الاجازة للطفل الصغير الذى لا يصح سماعه
وسئل ابو الطيب الطبرى عن الاجازة له قال نعم صح للعاقل وغيره وعلى هذا رأينا
مشيوخنا يجيزون الاطفال الغيب عنهم حرصا على توسيع السبيل الى بقاء الاسناد
والسادس اجازة ما لم يسمعه المجيز ليرويه المجاز له اذا تحمل المجيز بعد ذلك و
الصحيح عدم الجواز والسابع اجازة المجاز مثل ان يقول اجزت لك مجازاتى والصحيح
ان ذلك جائز قوله ويقول هذا كتابى وسماعى عن شيخى فلان • واعلم ان الاجل
الرواية بالسماع لمن جلس مجلس السماع وهو يشتغل عنه بنظر فى كتاب غير الذى
يقرأ او يخط بقلم او يعرض عنه بلهو او يغفل عنه بنوم وكسل لانه لا ضبط له
ولا امانة ولا تقوم الحجة بمثله ولا يتصل الاسناد بخبره الا ما يقع من ضرورة
فانه عفو وصاحبه معذور وذكر ابو الوفاء ان سماع حديث رسول الله ﷺ له
شأن عظيم ولا قتباسه حرمة قوية فلا يباشر الا بالتوقير والاحترام وقد رأيت
من شايخى من لا يستجيز نفسه ومن غيره الضحك والمزاح والانبساط والكلام مثلا
بحضرة كتب الحديث وفى مجلس الحديث فهذا هو الطريقة المرضية فاما من يجازف
ويستخف بهذا الامر لا يسمع منه حديث رسول الله ﷺ ولا ممن يكون مكثارا بهذه
صاحب هذيان وغيبة ومخش وانما يسمع من شيخ صالح عفيف وقور متكوت
الا عما يعنيه من الكلام محافظ على الجمع والجماعات ويعرف الصواب من الخطأ ويغلب
صوابه على خطائه واذا اخطأ نبه عليه رجع الى الصواب ولا يدعى انه كذا • وفا

دفاعا عن نفسه وذكر ابو عمرو الدمشقى ان اعتبار مجموع ما ذكره اهل الحديث من
الشروط فى رواة الحديث ومشايخه قد تعذر الوفاء بها فى هذا الزمان فلنعتبر
من الشروط ما يحصل به الغرض من المحافظة على خصيصة هذه الامة والاسانيد و
المحاذاة عن انقطاع سلسلتها ولنكتف فى اهلية الشيخ بكونه مسلما بالغا عاقلا غير متظاهر
بالفسق والسخف وفى ضبطه بوجود سماعه مثبتا بخط غيرهم من اصل موافق
لاصل شيخه قوله لان مجردها • اى مجرد المناولة معتبرة غير المناولة بدون الاجازة
غير معتبرة • والاجازة بدون المناولة معتبرة غير المناولة زيادة تكلف • احدثها
بعض المحدثين تاكيدا للاجازة • فكانت المناولة مستلزمة للاجازة واختلف فى
الاجازة فابطلها جماعة من المحدثين والشافعى فى رواية عنه وابو طاهر من اصحابنا فيما
حكاه محمد بن ثابت الخجندى لان ظاهرها اباحة التحدث والاخبار عنه من غير ان يحدثه
او يخبره اباحة الكذب وليس له ذلك ولا يغره ان يستبيح الكذب اذا ابيح وجوزها
الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر من مذهب الشافعى ايضا لان الضرورة
دعت الى تجويزها فان كل محدث لا يجد من يبلغ اليه ما صح عنده ولا يرغب كل
طالب الى سماع جميع ما صح عند شيخه فلو لم يجوزها لادى الى تعطيل السنن
وانقطاع اسانيدها فكانت الاجازة من قبيل الرخصة فكان قوله اجزت فى العرف
بمنزلة قوله فاروه عنى فلا يكون كذبا اليه اشير فى المحصول والمعتمد قوله والمجاز له
ان علمه • يعنى ان المجاز له ان كان عالما بما فى الكتاب الذى اجازه بروايته • صحت
الاجازة • وحلت له الرواية لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف
على جميع ما فى الصك او اخبره من عليه الحق واجاز له ان يشهد بذلك كان صحيحا فكذا
رواية الخبر وان لم يكن المجاز له عالما بما فيه فان كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصان
غير مامون عن التغيير لا يحل له الرواية بالاتفاق ولا تصح الاجازة وان كان لا يحتمل
التغيير لا تصح الاجازة عندهما وكذا عند ابى يوسف فى الاصح ثم المستحب فى الاجازة
ان يقول عند الرواية اجاز لى وهو الغريبة ويجوز ان يقول اخبرنى وحدثنى ورخصة
لوجود الخطاب والمشافهة فى الاجازة بخلاف الكتاب والرسالة اذ الخطاب لم
يوجد فيهما اصلا الا ترى انا ذكرنا ان حقيقة القراءة فكانت الغريبة فيه ما قلنا
هذا مختار القاضى ابى زيد والاصح ما ذكره شمس الائمة ان الاحوط ان يقول اجاز
لى ويجوز ان يقول اخبرنى ولا ينبغى ان يقول حدثنى فان ذلك يختص بالاسماع
ولم يجد وذهب المحدثون وعامة الاصوليين الى امتناع جواز حدثنى واخبرنى
مطلقا لاشعارهما بصريح نطق الشيخ وهما من غير نطق كذب بخلاف المقيد

بخواهر شئ واخبر في اجازة فانه يجوز وعند البعض لا يجوز لعدم التيقن احتياطا كذا
في شرح المنار قوله قيل فيه خلاف ابي يوسف كما في الكتاب الحكمي لما انه نقل عنه
جواز الاجازة بدون العلم وهو اختيار بعض المشايخ قياسا على كتاب القاضي الى
القاضي فان علم الشهود بما فيه شرط عندهما لصحة اداء الشهادة وليس بشرط
عند ابي يوسف ورد شمس الائمة هذا القول حيث قال والاصح عندي ان الاجازة
بدون علم المجاز له لا تصح بلا اتفاق وانما الخلاف في كتاب القاضي ولا يصح
قياس الاجازة على اشهاد من لا يعلم بما فيه عند ابي يوسف لان السنة امرها
عظيم وخطرها جسيم فيجب صونها عما يتطرق اليها الخلل بسبب جعل المجاز له وهذا
شرطنا علم المجيز بلا اتفاق وكان الامر في كتاب القاضي كذلك لكنه استحسن ابو يوسف
للضرورة قوله لان يقف عليها غيرها ولهذا يختم الكتاب ومعنى الاحتياط فيه
قد يحصل اذا شهد انه كتابه وختمه قوله فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة
فيها قبل العلم الا يرى ان المحدث لو قرأ عليه فلم يسمع ولم يفهم لم يجز عليه الرواية
في الاجازة التي هي دون القراءة اولى وفي تصحيح الاجازة بدون العلم دفع للابتلاء
فان الناس مبتلون بالتعليم والتعلم وتحمل المشاق فلو جوزت الاجازة بدون
العلم لرغب الناس عن التعلم اعتمادا على صحة الرواية بدونه وفيه فتح باب
التقصير والبدعة اذا لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة فيكون ما روي عن السلف
انهم احضروا الصبيان مجلس الحديث كان ذلك على وجه التبرك فانهم قوم لا يشتغلون
لا على انه طريق تقوم به الحجة قوله ولهذا قلت روايته وهو طريقة رسول الله
عم فيما بينه للناس قوله ورخصته الكتابة الكتابة قد كانت رخصة انقلبت عزيمة
في هذا الزمان صيانة للعلم ثم الكتابة نوعان مذكرة للحادثة وغير مذكرة لها فان
كانت مذكرة بان يتذكر برؤيته الخط ما كان مسموعا فهو حجة يعمل به مطلقا
سواء خطه هو او خط غيره رجل معروف او مجهول اذ المتن منه التذكر وقد حصل فلا
يبالى بانه حصل بالتفكر او الخط او النظر في الكتاب لانه اذا حصل المتن لا يبالى بالاختلاف
باختلاف الاسباب ولا يشترط دوام الذكر لان النسيان لا يمكن الاحتراز عنه
بحر وهو مدفوع فاذا افاد النظر الى الخط التذكر يكون الرواية عن ضبط تام بتذكره
لا بناء على نفس الخط وان لم تكن الكتابة مذكرة فعندهما لا يكون حجة ولا يعمل بذلك
الرواة والقضاة والشهود اصلا والعزيمة ما قاله ابو حنيفة ان الخط مشبه للخط
اذ النظر فيه لان الخط للقلب بمنزلة المرآة للعين فكما لا عبرة للمرآة اذا المرئي لا يوافق
وجهه فكذا لا عبرة للخط اذا لم يفد القلب ذكرا وانما صارت العزيمة ما قاله رح لان

لان الرواية والقضاء والشهادة لا تصح الا بعد العلم والخط لا يفيد ذلك لان الخط
يشبه الخط على وجه لا يمكن التمييز بينهما فيفتح دعوة الخط بدون حصول التذكرة
لا يحصل العلم فلا يعتمد عليه ذكرها ابو يوسف بين الرواية والسجل وبين القضاء حيث
قال يجوز الاعتماد على الخط في رواية الحديث من غير تذكر لان الالفاظ في التزوير
والتغيير عادة يكثر في المظالم والخصومات دون رواية الاخبار والآثار وكذا يجوز
للقاضي العمل بخطه عند اذا كان السجل محفوظا عنده مختوما بختمه او بيد امينه في
رواية لكونه مامونا على التبديل سواء كان بخطه او خط رجل معروف لان القاضي
لكثرة اشتغاله يعجز عن حفظه جميع الحوادث فلو كلف الاعتماد على الخط لادى الى
الحرج وتعطيل المصالح والقاضي مامور باتباع الظاهر والظاهر انه اذا كان محفوظا في يده
او في يد امينه لا يخاف عليه التبديل والتزوير بخلاف الصك حيث لا يجوز العمل
بالخط فيه من غير تذكر الحال لان الصك تحت يد الخصم فلا يحصل الامن من التغيير و
التبديل حتى اذا كان الصك في يد الشاهد كان السجل المروي في يد القاضي و
يجوز العمل بالخط مطلقا اذا تيقن انه خطه سواء كان في القضاء او الرواية او
الشهادة في الصك وان لم يكن الصك في يد الشاهد فان ذلك كما خلق الله الزنا متفاوتة
اظهارا للقدرة حتى لا افعال كذلك فاذا تيقن بذلك جاز اعتماده عليه قوله و
عزيمته النقل باللفظ يعني ان يتمسك باللفظ المسموع ليؤدي على الوجه الذي سمع
بلفظه ومعناه قوله ورخصته النقل بالمعنى اختلف العلماء في جواز نقل الحديث
بالمعنى فذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء منهم الائمة الاربعة و
جمهور المحدثين الى جوازه مع ان الاولى نقله بصورته ما امكن وذهب بعض ائمة
الحديث الى انه لا يجوز نقله بالمعنى بل يجب نقله باللفظ المسموع وهو مذهب ابن عمر
من الصحابة وابن سيرين من التابعين وابي بكر الرازي من اصحابنا والنزاع فيمن هو عارف
بمراتب الالفاظ واما غيره فلا يجوز له اتفاقا واستدل الجمهور بان النقل بالمعنى مستفيض
فيما بين الصحابة شايع ولم ينكر احد منهم على الناقل بالمعنى فدل على الجواز اجماعا
وبانه روي عن ابن مسعود وغيره من الصحابة انه كان اذا حدث عن النبي عم يقول
سمعت النبي عم كذا او نحو امنه او قريبا منه او كلاما هذا معناه فهذا صريح
في جواز النقل بالمعنى وبانهم نقلوا احاديث وقايع متحدة بالفاظ مختلفة وهذا
شايع من غير انكار وبانهم اتفقوا على نقل بعض اوامر النبي عم ونواهيه بالمعنى
حيث قالوا امرنا بكذا ونهانا عن كذا ولا نزاع ان هذا حكاية عما امر وبان اللفظ
غير منقول في باب الحديث لان النظم من السنة غير معجز ولذا كان عم يذكر المعنى الواحد

فلو لم يجز

اي رواية ابي حنيفة

اي ما يتظر فيه ويتذكر به ما كان مسموعا فصار كانه
حفظ من وقت السماع الى وقت الاداء

اي وضع التذكرة للقلب

بالفاظ مختلفة بل المتواتر المعنى وهو حاصل فلا يلتفت الى اختلاف اللفظ بخلاف القرآن فان المعتبر فيه النظم مع المعنى وقد يستدل الباقري يعقوب بن سليمان النسوي غرابيه غرضه قال ايتنا رسول الله غدا فقلنا له بابانا وامهاتنا يا رسول الله انا لنسمع منك الحديث ولا نقدر على تاديته كما سمعناه منك قال ع اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس وبانه انعقد الاجماع على تفسير العجم بلسانهم واذا جاز ابداله بالعجمية فالاولى جوازه بالعربية اولى اذ التفاوت بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما بينها وبين العجمية ولقائل ان يقول جواز التفسير بلغة اخرى لا يدل على جواز النقل بالمعنى لان في التفسير ضرورة اذ العجمي لا يفهم القرآن ولا ضرورة في النقل بالمعنى الا يرى ان تفسير القرآن بجميع اللغات جائز ولم يجز نقله بالمعنى قوله لقوله نضر الله امرأ الحديث يعني استدل الشافعي بقوله ع نضر الله الحديث ووجه الشبه به ان النبي ع حرض في مراعاة اللفظ المسموع ودعا للناقل كما سمع من غير تبديل وتغيير بالنضارة ونبه على المعنى وهو تفاوت الناس في معرفة معاني الالفاظ وما يتعلق بها من الفقه فدل تحريضه على محافظة الفاظه على لطائف الحكم ودقايق الاحكام فلا يجوز الاخلال بها وبانه ع مخصوص بجوامع الكلم سابق في الفصاحة والبيان كما قال ع انا افصح العرب والعجم في النقل بقيادة اخرى لا يؤمن من الزيادة والنقصان وبان تجويزه ذلك يؤدي الى الاخلال بمقصود الحديث فانا قاطعون باختلاف العلماء في معاني الالفاظ وقد نبهنا على تنبه بعضهم على ما لا يتنبه له الاخر ولا شك ان اذا جاز للراوي عن الرسول ع نقل الحديث بالمعنى جاز ذلك للراوي عن الراوي فاذا قد والنقل بالمعنى مرتين وثلثا ويقع في كل مرة ادنى تغيير حصل بالتكرار تغيير كثير واختلى المتن بالكلية ويمكن ان يقال في الجواب عن الاول بالموجب فان نقل المعنى اداه كما سمعه ولذلك لا يقول المترجم اديته كما سمعته وعن الثالث بان الكلام في تادية المعنى على وجهه حتى لو ظهر زيادة او نقصان امتنع قوله والجواب عن الاول انه لا تمسك فيه لان الاداء لما سمع ليس بمقتض على نقل اللفظ بل اذا ادى بالمعنى من غير تغيير صدق عليه انه ادى كما سمع وان كان الاداء بلفظ اخر ولو سلم ان المراد تاديته باللفظ المسموع لكن ليس في سياق الحديث ما يدل على الوجوب بل فيه دلالة تحريض على الاداء باللفظ المسموع فيكون الاداء بلفظه اولى ولا نزاع فيه وعن الثاني بانا لا نجوز النقل بالمعنى في الجوامع ولا فيما لا يؤمن فيه من التحريف بل انما جوزنا فيما لا يحتمل الا وجها واحدا بشرط ان يكون الناقل عالما باوضاع الكلام وفيما له معنى ظاهر بشرط ان يكون

فلذا تعلق جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب و نحوه بالاية بشرط ان لا يجوز الاخلال بالمعنى

كذا اورده ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية في معرفة اصول علم الرواية

العقول بالموجب في الاصطلاح هو تسليم مقتضى قول الخصم مع بقاء الخلاف قالت الحكماء هذا الخبر يوجب علما ضروريا اي يضطر العقل الى تصديقه بمثل ما يضطر اليه في سائر الاخبار المتواترة

الاصل عدم تكراره ع للنبي ع ومع ذلك فقد روى بالمعنى واحيد

مخالفة فانه قد روى نضر امرء سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه غيره فرب حامل فقه غير فقيه

والى ان ثبت ان الفقه لغة في كل فهم تناول المحل

حامله ان فرض تغييره تناول في كل فهم تناول المحل

النزاع فان الكلام فيمن نقل بالمعنى سواء تغير ام لا

اصلا والا لم يجز التقاطا

ان يكون الناقل جامعا بين العربية والفقه ثم لا بد هنا من تفصيل وهو ان يقال السنن انواع منها ما يكون محكما لا يشتبه معناه ولا يحتمل الا وجها واحدا فيجوز النقل بالمعنى لكل من له معرفة بوجوه اللغة رخصة لانه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى ومنها ما يكون ظاهرا يحتمل غيره كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فالرخصة في نقله بالمعنى للفقيه المجتهد ليقع الامن عن تغيير المراد لانه لو لم يكن مجتهدا لم يؤمن عليه ان ينقل عليه بعبارة اخرى الى ما لا يحتمل ما احتمله لفظ النبي ع من خصوص ومجاز بان يضم اليه ما يقطع احتمال التخصيص ان كان عاما او احتمال المجاز ان كان حقيقة وهو لعل المحتمل هو المراد فيفسد المعنى ويتغير الحكم كما ان قوله ع من بدل دينه فاقتلوه موجبه العموم نظرا الى كلمة من ولكن المراد الخصوص اذ الصغير والانثى لا يراد فلو لم يكن الناقل فقيها ربما ينقل باللفظ لا يحتمل الخصوص والمجاز بان يقول كافر ارتد فاقتلوه ذكرا كان او انثى فيفسد المعنى وكقوله ع لا وضوء لمن لم يسم فان حقيقته نفي الجواز ومحتمله نفي الفضيلة وهو المراد والدلائل دلت عليه فلو لم يكن فقيها ربما ينقله باللفظ لا يحتمل نفي الفضيلة بان يقول لا يجوز الوضوء لمن لم يسم فيتغير المعنى فيلزمه محافظة اللفظ ومنها المجمل والمشترك والمتشابه لا يجوز نقله بالمعنى للكل فقيها كان او غيره واما المتشابه فلانه استد علينا باب دركه فلا يمكن نقله بالمعنى بدون الوقوف عليه وكذا المجمل لا يفهم المراد منه الا من المجمل فلا يتصور النقل بالمعنى قبل البيان والمشكل والمشترك وان امكن فهم معناها بالتامل والتاويل لكن لا يصير حجة على غيره فلا يفيد النقل بالمعنى فلا بد من نقله كما سمع وكذا ما هو من جوامع الكلم وهو كان وجيز اللفظ كثير المعنى كقوله ع الخراج بالضمان وقوله ع لا ضرر ولا ضرار في الاسلام لا يجوز نقله ايضا بالمعنى في الاصح لاحاطة الجوامع بمعان قد يقصر عنها عقول ذوي الالباب فانها خصائص النبي ع فلا يؤمن فيه من الغلط وقد جوز بعض المشايخ نقلها بالمعنى ان كانت ظاهرة المعنى اذا كان الراوي جامعا للفقه والله تعالى اعلم لكن قال شمس الائمة والاصح عندي انه لا يجوز ذلك لانه ع كان مخصوصا بها لما بقي في الفصاحة والبيان على ما روي انه قال اوتيت جوامع الكلم اي خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به وكل مكلف في وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا الى غيره بيقين ولو نقله الى عبارة لم يامن القصور في المعنى الخط وكان هذا النوع هو مراد رسول الله بقوله ع واداها كما سمعها قوله بل الى اصل الفعل

او مفسرا او فقيها

وان لم يكن فقيها

يعني بل يوجد القصد الى اصل الفعل وذلك ان الزلة اخذت من قول القائل زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع و لكن وجد القصد الى المشي في الطريق فوقعنا بهذا ان في الزلة وجد القصد الى الفعل لا الى المعصية وانما يعاتب وان لم يقصد المعصية لتقصيره منه كما يعاتب من زل في الطين قوله بخلاف المعصية فانها اي المعصية اسم لفعل محرم متصور بعينه للفاعل وان كان الشرع اطلق اسم المعصية على الزلة مجازا فالانبياء معصومون عن المعاصي وان لم يعصموا عن الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغائر وذكر في عصمة الانبياء وليس الزلة انهم والواعز الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية ولكن معناها الزل عن الافضل الى الفاضل و الاهم الى المهم وكانوا يعاتبون به لجلالة قدرهم ومكانتهم من الله قوله قال هذا من عمل الشيطان اي هيج غضبي حتى ضربته فهلك فاضافه اليه تسببا قوله لا يصلح للاقتداء فلم يكن مما نحن بصدده فلذا قال سوى الزلة قوله اربعة على ما ذكره فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما وقال القاضي ابو زيد وسائر الاصوليين ثلثة واجب ومستحب ومباح والمراد بالواجب الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه شك وذلك لا يصور في حقه عم لان الدليل كلما قطعيا في حقه ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا وح يتحقق فيها الواجب الاصطلاحي قوله فامته مثله فيها واعلم انه ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عم فالجمهور على انه يقتدى به في ايقاعه على تلك الصفة حتى يقوم دليل وقال الكرخي والاشعرية واصحاب الشافعي انه عم مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركة غيره اياه فيه وان لم يعلم فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع وان كان من جملة القرب فاختلفوا فيه قال بعضهم يجب الوقف حتى يقوم دليل يتبين الوصف وبثبت الشركة وهو مذهب عامة الاشعرية وبعض اصحاب الشافعي وقال مالك وبعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة المعتزلة يلزمنا الاتباع فيه وتكون واجبة في حقه وفي حقنا وقال الكرخي يفيد الاباحة في حقه لا الوجوب والندب لا بدليل ثم لا يكون لنا اتباعه فيه الا بدليل ايضا وقال الجصاص ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه يقتدى به كما هو مذهب الجمهور والا يعتقد فيه الاباحة في حقه ولنا اتباعه فيه حتى يقوم دليل الخصوص وهو مختار القاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وتابعهم تمسكنا الواقفية بان فعله عم فلا

يحتمل وجوها من الندب والاباحة فقبل معرفته لا يمكن الاتباع لانه متابعة الغير اتيان بفعله على الوجه الذي فعله فلا يمكن المتابعة قبل معرفة صفته لاحتمال الاباحة في حقه لا في حقنا ولا يخفى على المتامل ان هذا الكلام بط لان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على ذلك فقد اثبت صفة الخطر في الاتباع والا فقد اثبت صفة الاباحة فيرفعنا ان القول بالوقف لا يتحقق واحتج من قال بوجوب الاتباع بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله تعالى واتبعوه الاية وقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني الاية فان هذه النصوص توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل والجواب ان المتابعة فعل مثل فعله على الوجه الذي فعله او متابعته في القول اذا امر بشيء او نهى فقط او في الفعل على الوجه الذي فعله وفي القول معا وعلى التقديرات لا يلزم وجوب فعل كل ما فعله اما اذا اختصصناه بالقول فظاهر واما اذا اختصصناه بالفعل او عممناه فيهما فلانه لا يتعين وجوب ما لم يعلم انه فعله على وجه الوجوب والمفروض خلافه واحتج الكرخي بان الاباحة هي الثابتة بيقين فوجب اثباتها ودون غيرها الدليل ولما ثبتت الاباحة في حقه لم يكن متابعته فيه الا بدليل لاحتمال اختصاصه به قوله اما اولا هذا وجه القول المختار فيما علم صفته يعني ان الصحابة كانوا يرجعون الى فعله عم المعلوم جهته ويقتدون به من غير نكير منهم كرجوعهم الى تقبيله عم الحجر الاسود والى تقبيله عم لنسائه وهو صائم وذلك دليل اجماعهم على ان حكمهم حكمه فيما علم صفته والا لما افادت المراجعة قوله فلقوله تع لئلا يكون على المؤمنين حرج الاية وجه التمسك ان الله تعالى نفى الحرج على المؤمنين في نكاح ازواج ادعيائهم بتزويج رسوله زوجة دعيه زيد فلو لم يكن حكم الامة حكمه في الفعل المعلوم صفته لم يكن للتعليل معنى لانه لا يلزم من نفي الحرج عنه عم نفيه عنهم قوله ويجوز لنا اتباعه لان الاتباع اصل لانه امام يقتدى به كما قال الله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما فوجب التمسك بالاصل حتى يقوم الدليل على غيره كذا قال فخر الاسلام يعني حتى يقوم الدليل على خصوصه لشيوعه وعلو حاله قوله اذا فعل فعل قيل المراد بالفعل اعم من الفعل النساني الذي هو القول او غيره لان حكم القول ايضا كذلك وهذه المسئلة في ان تقرير النبي عم حجة شرعا قوله لعلمه بانه علم منه ذلك اي لعلم النبي عم بانه علم منه علة ترك الانكار على ذلك قوله فلانه ترك لسكوته يعني في الوجوب ولا دلالة على الجواز اتفاقا وهذا انما يصدق بانتفاء امر من الامور الثلثة اي علمنا بانه منكر وعلمنا بان ترك انكاره

لعلم بانه علم منه عدم الكاره وعلمنا بان تركه لعلم بانه لا ينفع قوله فاعله يعني مطلقا
وغيره اذا ثبت الحكم على الواحد حكم على الجماعة يعني ان تقريره في حكم الخطاب
المقرر له وحكم الواحد في حكم الخطاب للامة وقيل لا يدل على شيء من الجواز والنسخ
وقيل يختص بالفاعل وحده قوله وانما دل على الجواز اي في الفاعل وغيره لانه لو
يكن جائزا لزم ارتكابه عم المحرم وهو اي ذلك المحرم تقريره الفاعل على المحرم
والتقرير على المحرم محرم على النبي عم وارتكاب المحرم خلاف الغالب من حاله فان
كان من الصغائر بل في غاية البعد سيما فيما يتعلق بالاحكام هذا اذا لم ينكر فان ينكر
واما اذا استبشر فدلالته على الجواز اوضح قوله ولم يعتبر به الا الشافعي و
تمسك في القيافة واعتبارها في اثبات النسب بكلا الامرين الاستبشار وعدم
الانكار في قصة المدلجي وهو انه قال وقد برقت له اقدام زيد واسامة هذه الاقدام
بعضها من بعض واعترض على الشافعي بان لا دلالة في ذلك اما ترك الانكار فلان قول
المدلجي وافق الحق اتفاقا فالقول حق وانكار الاجماع باطلا وهو انما اقر في القول
واما الاستبشار فلانه حصل مما يلزم به الخصم بناء على اصله لان المتافقين كانوا
تعرضوا لقضية زيد واسامة وطعنوا في نسب زيد لسواد احدهما وبياض الاخر وبكون
في الالزام فان القائف عندهم حق فالالزام لا يجب ان يكون بمقدمة حقة في نفسها
بل بما يسلمها الخصم والجواب عن الاول ان القول بالشيء ليس سندا منكر وانكار اصل
الشيء محقا فيجر وتقرير السند وعن الثاني ان الزام بما تقدم حصل بالقيافة حقة
كانت او باطلة حصل الانكار او لم يحصل فاذا الالزام لا يصلح ما تقدم الانكار وكذا
قال المحقق في شرح مختصر قال امام الحرمين في البرهان موضع استدلال الشافعي
تقرير الرسول عم ذلك الرجل على قوله واعترض القاضي بان قول المدلجي كان
موافقا للظاهر لكن اذا الشرع كان حاكما بالتحاق اسامة بزيد كما لو قال فاستر هذه
الدار لغلان يعزوها الى مالكها وصاحب اليد فيها فتقرير الشرع اياه على قوله لم يكن
حكما بقول القائف في محل النزاع ولا احتاج الى اقامة البينات ولم يجب الامام عن
ذلك ثم قال فان قيل انما استدل الشافعي باهتزاز الرسول ومعلوم انه لا يسره الا
الحق اجيب بانه كان يعلم رجوع العرب الى القيافة وكان الطعن منهم فلما اتى بما
سترهم ما ساءهم وحاصله منع دلالة الاهتزاز والاستبشار على حقيقة يثوق طريق
المستبشر بناء على جواز كونه لما في المستبشر من الزام الخصم على اصله لا لكون ذلك
الاصل حقا ثم قال ويمكن ان يقال انه عم لما ترك القائف ولم يرده عن الالحاق على
الانساب بطريق القيافة دل على كونه طريقا مقبولا والا لعده من الزجر والمنع

واختلف في جواز صدوره منه عليه السلام
اسم مفعول من التفعيل بضم ميم وكسر الدال اسم مجن بالجيم والزاين بمعجمتين

قالت عائشة دخل المدلجي على النبي عم فرأى زيدا واسامة وقد غطيا رؤسهما
وبدت اقدامهما فقال ان هذه الاقدام بعضها من بعض فسر بذلك وسرني

وهو الذي يعرف الآثار

ولا يلزم اي على تقدير ان يكون انكارا لانكار وتقرير الزام لا يدفع الزام
لانه لو لم يكن انكار الرسول القائف منكرا لوجب ان لا يدفع الزام
كان صلى الله عليه وسلم الذي هو اصل الخصم عرف عنده وان

والحدس والتخمين ولما قرره عليه لعدم ان يخطئ في مواضع اصاب في موضع قوله
قد اختلف اعلم انه يجوز ان يتعبد الله نبيه عم بشرع من قبلنا من الانبياء وبامره
باتباعها ويجوز ان يتعبده بالنهي عن ذلك لان مصالح العباد قد تتفق وقد تختلف
يجوز ان تختلف الشرايع وتتفق الا ان العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين
احدهما انه عم هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل البعث فابى بعضهم ذلك
واثبته بعضهم مختلفين فيه ايضا فقيل كان متعبدا بشرع نوح عم وقيل بشرع ابراهيم
عم وقيل بشرع موسى عم وقيل بشرع عيسى عم وقيل لما ثبت انه شرع ووقف القرائن
وعبد الجاريه ومحل بيان هذه المسئلة اصول التوحيد والثاني انه عم وامته
هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم بعد البعث وهي مسئلة الكتاب فذهب اكثر
اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وبعض المتكلمين الى انه كان متعبدا بشرايع من قبلنا
وان كل شريعة ثبتت لنبي فهي باقية في حقه بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل
النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي وذهب اكثر
المتكلمين وبعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الى انه عم لم يكن متعبدا بشرايع من
قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او بمبعث نبي بعده لان الاحكام لا يحتمل التوقيت و
النسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه وقال بعضهم يلزمنا
العمل بما نقل من شرايع قبلنا فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا
ولم يفصلوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتب
وبين ما ثبت ببيان القرآن او السنة وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو
منصور والقاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتاخرين الى ان ما ثبت
بكتاب الله كان شريعة من قبلنا او ببيان الرسول يلزمنا العمل به على انه شريعة
لنبينا ما لم يظهر نسخه فاما ما علم بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم
فانه لا يجب اتباعه لما انهم حرفوا الكتب فلا تعتبر الكتب ولا يعتبر نقلهم ولا قول
من اسلم منهم فيه لانه انما يعرف ذلك بظاهر الكتاب او بنقل جماعتهم وذلك لا يكون
حجة لما قلنا احتج الاولون بقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امر النبي
عم بالاقتداء بهدى الانبياء والهدى للايمان والشرايع جميعا لان الاهتداء يقع
بالكل بدليل ان التمسك وصف المتقين بالايمان واقامة الصلوة وايتاء الزكوة في قوله
هدى للمتقين الذين يؤمنون الى قوله اولئك على هدى من ربهم وقوله ثم اوحينا
اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا والامر للوجوب وقوله انا انزلنا التورية فيها
هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا النبي عم من جملتهم فوجب عليه الحكم بها

وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والدين اسم لما يدان الله به من الايمان و
الشرايع واحتج من قال بانا مختصاص كل شريعة بنبيها بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة
ومنهاجا فانه يقتضى ان يكون لكل نبى شريعة مختصة وبان بعث الرسول ليس الا
لبيان ما للناس حاجة اليه واذا لم يجعل شريعة رسول متهيئة ببعث رسول
اخر ولم يات الثانى بشرع مستانف لم يكن للناس بالبيان عند بعث الثانى
حاجة فلم يكن فى بعثه فائدة ولان لم يرسل رسولا بلا فائدة فثبت ان الاختصاص
هو الاصل واحتج من قال يلزمنا على ان شريعة رسولنا بان النبى عم كان اصلا فى
الشرايع قال الله واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم
رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به فهذا يدل على انهم بمنزلة امة من بعث اخرا فى
وجوب اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا عم فانه لا نبى بعده وكان الكل ممن تقدم او
تاخر فى حكم المتبع له وفى جعله متعبدا بشرع من سلف نقص درجته ولا يمنع
تقدمهم فى الزمان ان يكون اصلا فثبت انه عم كان اصلا فى الشرايع قوله اما الزوم
فلقوله تعالى اورثنا الكتاب الاية • اشار الى ان شرايع من قبلنا يلزمنا على انها شريعة
لرسولنا لا لانها بقيت شرايع لهم فان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث على ان يكون
ملكا للوارث ومضافا اليه لا ان يكون ملكا للمورث فكذا هذا قوله واما اشتراط
القصة • يعنى ان التحريف من اهل الكتاب كان باغراضهم وكثرة الحسد والعداوة و
التلبيس منهم ووقعنا الشبهة فى تقاسيم فشرطنا ان يثبت ذلك بالكتاب والسنة
احترازا عن التهمة واحتياطا فى امر الدين قوله سفيرا بينهم وبين الله • لا رسولا لان هذا
فاسد كما لا يخفى قوله وقد قال عم حين رأى • الحديث دل على الرسل المتقدمة صاروا
بمنزلة امته فى لزوم اتباعه لو كانوا احياء وان شرايعهم قد انتهت بشريعته كما فى الكشف
وقال فى التحقيق وان سلم ينسخ من شرايعهم صارت شريعته قوله والدليل على الاول هذا
هذا • اى مذهب اصحابنا ما هو المختار من الاقوال • احتجاج محمد فى جواز القسمة بطريق
نهاية • وهى قسمة المنافع وهى ان يتراضى الشريكان بانتفاع هذا بذاك النصف
المعين وذاك بذلك النصف او هذا بكله فى كذا من الزمان وذاك بكله فى كذا من الزمان
بما نقل انه كان قسمة صالح فى كتاب • واحتجاج ابى يوسف فى جواز القصاص بين
الذكر والانثى بقوله كتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس • مع ان ذلك كان شرعا لمن
تقدم قوله ثم ان مذهب الصحابى ليس بحجة على صحابى اخر وعلى من بعدهم فى
الفتوى ذهب اليه عامة العلماء الحلافا فى كونه حجة على التابعين ومن بعدهم فقال الكرخى
والرازى وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب يترك بمذهبه القياس

وهو مختار فخر الاسلام والمتاخرين وهو مذهب مالك واحمد فى احدى الروايتين عنه
والشافعى فى قوله القديم وقال الكرخى وجماعة من اصحابنا لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك
بالقياس واليه مال القاضى ابو زيد وقال الشافعى فى قوله الجديد لا يقلد احد منهم
وان كان فيما لا يدرك بالقياس وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة ومنهم من جوز تقليده
وان كان لا يرجحه هذا ما ذكره القوم فى محل النزاع ولا يخفى ان ما ذكروا يشعر بانه
لا فرق بين شاع فسكتوا مسلمين وبين ما ثبت الخلاف بينهم وبين ما لم يعلم اتفاقهم
ولا اختلافهم مع ان صاحب التنقيح اشار الى الفرق وبين ان محل الخلاف هو الثالث
وتبعه المصنف فى ذلك قوله فسلموه • يعنى سكتوا مسلمين واحترز به عن مثل سكوت
ابن عباس عم فى مسئلة العول قوله اجماعا قيد للحكم معا • اى يجب اجماعا فيما شاع
بينهم فسلموه ولا يجب اجماعا فيما اختلفوا فيه قوله لعدم عصمتهم عن الخطا كسائر
المجتهدين • الا يرى انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم فى فتواه الى قول
غيره وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطا لما جاز لهم ذلك و
لوجب عليهم دعاء الناس اليه وقد قال ابن مسعود رضى الله عنه اخطات فى ثلثمائة
واذا كان قول الصحابى محتملا للخطا • لم يجز للمجتهد اخر تقليده كما لا يجوز تقليد التابعى
ومن بعدهم • من المجتهدين ولان قول الصحابة لو كان حجة لكان حجة لكونهم اعلم
وافضل من غيرهم لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التاويل ووفور فهمهم فى احوال النبى عم
ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيرهم ولو كان كذلك لكان قول الاعلم الافضل صحابيا
كان او غيرهم حجة على غيره لوجود العلة والامر بخلافه اذ ليس للمجتهد تقليد من
هو افضل منه قوله وقيل يجب تقليدهم مطلقا • واستدل بالنص والمعقول اما
النص فهو قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم
باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق التابعون لهم المدح
على اتباعهم باحسان حيث الرجوع الى رايهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة
لان ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك انما
يكون فى قول وجد منهم ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذى فيه اختلاف
بينهم فلا يكون موضع استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح باتباع البعض
يستحق الذم بترك اتباع البعض فوقع التعارض فكان النص دليلا على وجوب
تقليدهم اذا لم يوجد بينهم اختلاف ظاهر واما المعقول فهو على وجهين احدهما ان
استقال السماع فى الصحابى ثابت بالنص الغالب فى حاله ان يفتى بالخبر وانما يفتى
بالرأى عند الضرورة وتشاور القرناء لاحتمال ان يكون عندهم خبر فاذا لم يجد اشتغل

رهو اهل المقالة الثالثة •

نهم اهل النبوة بادوعم وبلغت درجة الكمال
بجميع وهو اصل فى النبوة وغيره بمنزلة التابع له

لا نزاع فى مذهب الصحابى

بالقياس وقد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون عن الاسناد عند الفتوى اذا كان
عندهم خبر يوافق فتواهم واذا ثبت احتمال السماع في قوله بل هو الاصل فيه كان مقدما
على الرأي فكان تقديم قوله من هذا الوجه لتقديم خبر الواحد على القياس والثاني ان
قوله اذا كان صادرا عن الرأي فرأي الصحابة اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا الطريق
النبي عم في بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير
باعتبارها الاحكام ولهم زيادة جد وحرص في بذل مجهودهم في طلب الحق والقيام
بما هو سبب قوام الدين وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبط معانيها والتامل
فيما لا نص عندهم غاية التامل وفضل درجة ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعاني يرجح
رايهم على رأي غيرهم وعند تعارض الرايين من آحاد الظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ
بذلك فكذا اذا وقع التعارض بين رأي الواحد منا وبين رأي الواحد منهم وجب تقديم
رايه على راينا لزيادة قوة في رايه من الوجوه التي ذكرناها وبما قررنا يندفع ما قيل انه يحتمل
فلا يجوز تقليده لانا وان سلمنا ذلك ولكن ليست الدلائل المحتملة على الغلط والسهو فان
خبر الواحد مع احتماله مقدم على القياس فكذا قول الصحابي لكونه اقرب الى الصواب
لما ذكرنا قوله لان القول بالرأي منهم اي من الصحابة متعذر والاحتمال الخطا في
اجتهاد كائن لا محالة لكونهم غير معصومين عن الخطا كسائر المجتهدين فكان قولهم مترددا
بين الصواب والخطا كقول غيرهم واذا كان كذلك لم يجز تقليد مثل المجتهد اخر بل وجب
الاقتداء بهم في العمل بالرأي عند عدم النص مثل ما عملوا فانهم كانوا يعملون بالرأي
عند عدم النص ولا يقلد بعضهم بعضا فلو قلدنا هم لكنا مخالفين لهم ولا يكون عملنا
بالرأي مثل علمهم قوله والتابعي اجمعوا على ان التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى في
زمن الصحابة ولم يرجحهم في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى في السلف لا يصح تقليده
وان كان ممن ظهر فتواه في زمن الصحابة فقد ذكر الصدر الشهيد في تقليد التابعي عن اصحابنا
روايتين احديهما انه قال لا اقلدهم اذ هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهو
الظاهر المذهب والثانية ما ذكره في النوادر ان كان من اكابر التابعين وافتى في زمن
الصحابة ورجحهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فانا اقلدهم لانهم لما سوغوا له
الاجتهاد ورجحهم في الفتوى صار تسليمهم بتسليمهم مراجعته اياهم الا ترى ان علياً
تحاكم الى شريح وكان عمر يعزله ولا يخالف عليا في رد القاضي له للقرابة وكان رأي علي
جواز شهادة الابن لابيه وخالفه مسروق ابن عباس يعزم في النذر بذبح الولد
فاوجب مسروق فيه شاة بعدما اوجب ابن عباس فيه مائة كل ذلك توجع اذ ترك
مسروق وسئل ابن عمر عن مسئلة فقال سلوا عنها سعيد بن المسيب فهو اعلم بها مني
وكان انس بن مالك رض اذا سئل عن مسئلة فقال سلوا عنها مولانا الحسن البصري
فثبت ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعي ويرجعون الى اقوالهم ويعدونهم من
اهل العلم ولما كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة وجه الظاهر ان قول الصحابة
انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الرأي ببركة صحبة النبي عم
ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود في حق التابعي وان بلغ درجة الاجتهاد
وزاحمهم في الفتوى ولا حجة لهم فيما ذكروا من الامثلة لان غاية ذلك انهم صاروا
مثلهم في الفتوى وزاحموهم فيها وان الصحابة سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني
التي بني عليها وجوب التقليد او جوازه مفقودة في حقهم اصلا فلا يجوز تقليدهم
وذكر شمس الائمة انه لا خلاف ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس
وانما الخلاف فان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه
فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به فكان شمس الائمة لم يعتبر رواية النوادر
وقد اعتبرها في الاسلام واثبت الخلاف وتبعه المصنف في ذلك وجعل صاحب المنار
رواية النوادر هو الصحيح ووجهه ان التابعي لما زاحم الصحابة في الفتوى علم ان رأيه في القوة
والضعف مثل رأي الصحابة فيجوز تقليده كما في الصحابة قوله الركن الثالث في
الاجماع قيل الاجماع بقولهم وفعلهم وبقول البعض وبفعل البعض وانتشار
ذلك القول او الفعل وسكوت الباقين عنه وحاصله ان يقول بعض المجتهدين حكما
ويسكت الباقون منهم او يفعل بعض المجتهدين فعلا ولم يصدر منهم قول ويسكت
الباقون منهم عنه وان ينتشر بحيث يبلغ الكل يقينا او ظنا وان يكون تلك المسئلة
تكليفية وان تكون في محل الاجتهاد وان لا يكون هناك امارة سخط او رضى وان
تمضي مهلة النظر عادة في تلك المسئلة وان لا يتكرر ذلك مع طول الزمان وان يكون
قبل استقرار المذاهب قوله الاول العزم كقوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا عليه
ومنه لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لم يعزم عليه قوله فيتصور من واحد
اشارة الى الفرق بين العنيين حيث يتصور الاجماع بهذا المعنى من واحد وبالمعنى
الثاني لا يتصور الا من اثنين فافترقا قوله الثاني بالاتفاق وحقيقة اجمع صار
ذا جمع كالتمر والابن وهذا المعنى اثبت بالمعنى العرفي قوله اتفاق المجتهدين وقال الغزالي
اتفاق امة محمد على امر من الامور الدينية وردت بانه لا ينعكس على تقدير ان يتفقوا
على امر عقلي او عرفي لتقييد الامر بالديني وبانه يوجب ان لا يوجد اجماع اصلا لانه ضبط
بالاتفاق وبانه لو اريد به اتفاقهم في عصر ما فلا يطرد بتقدير اتفاق الامة مع عدم
المجتهدين فيهم فانه لا يكون اجماعا مع صدق الحد عليه ويدفع الاول بانه ان تعلق به

لانه كان في الصحابة رض اقرب منزلة من رفع النبي عم
ان احتمال السماع والتنزيل
اظهر وروى عن ابي حنيفة انه كان يفتي بخلاف رايهم
فانه اذا اقترن بالسكوت امارة السخط فليس باجماع
بيانه ان يشعر بالاتفاق من لم يعتد بقوله عليه السلام
الى يوم القيمة وحينئذ لا يفيد

لكان لا يستند ولم لا يسئل الراجح بيان
ليس عند صاحبه خبر يوافقه ويقويه
لاحتمال السماع من
النبي عم وزيادة الاصابة في الرأي ببركة صحبة النبي عم
بخلاف قول الصحابي فانه حجة
لذي عرعر وقال هو يروي عن قوما مع هذا اليهودي فقال
علي فقد كنت شهد زور ردعا عليك بن علارم شهد بن
شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها لك واما شهادة
لك فلا اجيزها لك فاتيه فقضى عليه فرضي به صدقت واقتضاه
لك فكان معه حتى قتل يوم صفين

عمل او اعتقاد فهو امر ديني والا فلا يتصور بحجية فيه والاخيران بالعناية باتفاق
المجتهدين في عصر ويسبق ذلك الى فهم المشرع عند في نحو لا تجتمع امتي على الضلالة
مع ما فيه من المحافظة على لفظ الحديث ولا يخفى ان امثال هذا الدفع لا ترفع الاعتراض
بالكلية قوله اذ لا عبرة باتفاق العوام كذا في التلويح وقال المحقق لا يعتبر
انعقد موافقة ومخالفة وهذا على قول من لم يعتبر ذلك فيه اصلا ومن اعتبره
فيما لا يحتاج فيه الى رأي وشرط اجماع الكل قوله حال من المجتهدين وقيل ظرف
للاتفاق قوله من لزوم عدم انعقاد اجماع يعني من لزوم ان الاجماع لا يتم الا باتفاق
مجتهدي جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول لفظ المجتهدين جميعهم قوله على حكم
شرعي اي حكم ديني شرعي قوله خرج به الاتفاق على حكم غير ديني اعلم ان الاحكام
اما دينية او غير دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق او لم يقع
فيها سواء حتى ان انكره احد لا يكون كفرا بل هو جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق
اولا واما الاحكام الدينيه فاما ان تكون شرعية او غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي
ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس او بالعقل
والاول اما ان يكون ماضيا او لا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون اقسام الاجماع
المخصوص بامة محمد صلعم ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون قبيل الاخبار اتى او يكون
مستقبلا كاحوال الاخرة واشراط الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل عن
مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي صلعم مثلا فاجماعهم على ذلك راجع الى اجماع
على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول
عمن يوقف على الغيب فيرجع الى ما يكون ماضيا والثاني اما ان يحصل به اليقين او لا فان
حصل اليقين به فالدليل هو العقل لا الاجماع والا فمن قبيل الترجيحات التي
يحصل بالاجماع القطع فيها هذا تمام الكلام في هذا المقام قوله ويمكن ان
واعلم ان القائل بحجية الاجماع يجب عليه النظر في امور اربعة الاول النظر في ثبوته
وفيه خلاف للنظام وبعض الشيعة حيث زعموا انه محال قالوا اولا اختلافهم
فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم وانتشارهم في الاقطار ومنع نقل الحكم اليهم
وذلك مما تقضي به العادة والجواب منع كون الانتشار يمنع ذلك مع جد الطلب
ومجثهم عن الادلة انما يمنع ذلك عادة فيمن تقدم في تعريفه لا يبحث ولا يطلب و
قالوا ثانيا ان اتفاقهم اما عن قاطع او عن ظني وكلاهما باطلان اما القاطع فلان
العادة تحيل عدم نقله فلو كان لنقل فلما لم ينقل علم انه لم يوجد كيف ولو نقل
لما عن الاجماع واما الظني فلانه يمتنع الاتفاق عنه عادة لاختلاف الفرج

اي موافقة العوام ومخالفتهم

اي ما يدرك بالعقل

اي في ثبوته وفي نقله وفي حجيته

القرائح وتباين الانظار وذلك كاتفاقهم على اكل طعام واحد في زمان واحد
فانه معلوم الانتفاء وما ذلك الا لاختلاف الدواعي والجواب منع ما ذكر في القاطع
والظني اما القطع فلانه لا يجب نقله عادة اذ قد يستغني عن نقله بحصول الاجماع
الذي هو اقوى منه وارتفاع الخلاف المحوج الى نقل الادلة واما الظني فلانه قد
يكون جليا واختلافا القرائح والانظار انما يمنع الاتفاق فيما يدق ويخفى مسلكه
الامر الثاني النظر في ثبوته عنهم وهو العلم باتفاقهم وقد زعم منكر والاجماع انه على
تقدير ثبوته في نفسه فثبوته عنهم محال قالوا في بيانه ان العادة قاضية
بانه لا يتفق ان يثبت عن كل احد من علماء الشرق والغرب انه حكم في المسئلة الفلانية
بالحكم الفلاني ومن البعض من نفسه جزم بانهم لا يعرفون باعيانهم فضلا عن
تفاصيل احكامهم هذا مع جواز خفاء بعضهم عمدا لئلا يلزم الموافقة او المخالفة
او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر او حزنه او اسره في مطمورة فلا
يعرف له اثر او كتبه في قوله رأي في هذه المسئلة كذا والعبرة بالرأي دون اللفظ
وان صدق فيما قال لكنه لا يمكن السماع منهم في آن واحد بل في زمان متطاول
ربما يتغير اجتهاد بعض فيرجع عن ذلك الرأي قبل قول الاخر فلا يجتمعون على
قول في عصر الامر الثالث النظر في نقل الاجماع الى من يحتج به وقد زعم منكره انه
مستحيل عادة لان الآحاد لا تفيد القطع اذ لا يجب العمل به في الاجماع فيتعين التواتر
ولا يتصور اذ يجب فيه استيعاب الطرفين والواسطة ومن البعيد جدا ان
يشاهد اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا منهم وينقلوا عنهم
الى اهل التواتر هكذا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بنا والجواب عن شبهة
الامرين واحد وهو انا لا نشكك في مصادمة الضرورة فانا نعلم قطعا ان الصحابة
والتابعين لا اجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون وما ذلك لا بثبوته
عنهم وبنقله الينا هذا ولقائل ان يقول هذا لا يدل على الثبوت ولا على النقل اما على
النقل فلانه يحتاج الى خبر جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب ان جميع الصحابة
اجمعوا على ذلك واما على الثبوت فلان قطعية دلالات الالفاظ غير قطعية
لاختلاف فيها واذا لم يوجد نص قاطع لا يثبت اجماعهم على قد على المظنون قوله
وهو حجة هذا هو الامر الرابع وهو النظر في حجيته قال المحقق انه حجة عند جميع
العلماء فان قيل فقد خالف النظام والشيعة وبعض الخوارج قلنا لا عبرة
بخلافهم لانهم قليلون من اهل الهوى والبدع فقد نشأ بعد الاتفاق فان قيل
نقول قال احمد وهو من ائمة الامة من ادعى الاجماع فهو كاذب قلنا هو استبعاد

بعني يجوز ان يكون سند الاجماع قطعيا لكن يكون الاجماع
اقوى منه بحيث لو يحتمل النسخ ثم يستغني عنه

اي التواتر ذلك بحيث لا شبهة فيه

على اعتبار الاجماع

لوجوه او للاطلاع عليه ممن زعم دون ان يعلم غيره لانكار لكونه حجة هذا كلامه
ويرد عليه ان مخالفة الشيعة وبعض الخوارج غير ثابتة والنظام منع تحقق الاجماع
وعلى تقدير تحققه يكون حجة عنده فلم يثبت مخالفته ايضا قوله فانه لو لم يكن حجة
قطعية لما ادعوه يعني انهم ادعوا على ان الاجماع يقدم على القاطع من الكتاب
السنة بناء على انه يحتمل النسخ بخلاف الاجماع واجمعوا على ان غير القاطع لا يقدم
على القاطع بل القاطع هو المقدم على غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض الاجماعين
وانه محال عادة قيل فيه نظر لان تقدم الاجماع على النص القاطع مستبعد جوازا
فضلا عن الوقوع لا سيما وقد انكر وجوده طائفة وحجيته طائفة وكونه قاطعا
طائفة اخرى قوله ونقلا اذكر صاحب التحقيق وغيره انه يمتنع على كونه حجة قطعية
بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا
مع الصادقين وجه التمسك به انه تعالى امر بالكون مع الصادقين والمراد من الصادقين
هو الصادق في كل الامور اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر بما فيه
كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا امرا
بالمتابعة في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الاية فيلزم منه الاجمال والتعطيل
ثم نقول ذلك الصادق بمجموع الامة لا بعضهم لان التكليف بالكون معهم يستلزم
القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا بمعرفة اعيانهم وقد تعلم بالضرورة انا لا نعرف
واحدا نقطع فيه بانه من الصادقين فثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع
الامة وذلك يدل على ان الاجماع حجة واما السنة فما روي عن النبي ﷺ انه قال لا تجتمع
امتي على الضلالة وقال ﷺ لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة ولا على خطاء وقال ﷺ
ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن الى غير هاتين الاحاديث التي كانت ظاهرة مشهورة
بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها في اثبات الاجماع واما المعقول فهو انه قد
ثبت بالدليل القطعي ان نبينا ﷺ خاتم الانبياء وان شريعته باقية الى اخر الدهر
فمتى وقعت حوادث ليس في نص قاطع من الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها
ولم يكن اجماعهم موجبا للعلم وحكم الحق عندهم ووقعوا في الخطاء واختلفوا في
حكمها وحكم الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته فلا تكون شريعته كلها دائمة
فيؤدي الى الخلف في اخبار الشارع وذلك محال فوجب القول بكون الاجماع حجة
قطعية لتدوم الشريعة بعد بوجوده حتى لا يؤدي الى المحال كذا في الميزان وتما تحقيق
ضعف ما قاله الحصر في البيان قوله فلا يكون الدين كاملا يعني ان الاحكام التي ثبت
بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة ولو لم يعلم احكام تلك

تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا والامتناع
يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما
واتفقوا عليه يكون اتفاقهم بيانا وبينة عليه فيجب على اهل ذلك العصر قبوله واتباعه
لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات وقوله تعالى وما تفرق
الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وفيه بحث لانا لا نم ان ما ذكره يدل على
حجية اجماع مجتهدي كل عصر ولو سلم لكن وجوب الاتباع لا يستلزم القطع قوله ركنه الاتفاق
واعلم انه لا بد للاجماع من ركن وهو ما يقوم به الاجماع واهلية من ينعقد
برايه الاجماع وشرط وهو ما يكون متوقفا عليه بعد صدوره من اهله وحكم وهو الاثر
الثابت به وسبب وهو المعنى الداعي اليه وهو السبب يستند الاجماع فركنه نوعان عزيمة
وهو ما كان اصلا في باب الاجماع ورخصة وهو ما جعل اجماعا للضرورة اما العزيمة
فالتكلم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم في الفعل فيما يكون من باب الفعل على وجه
يكون ذلك موجودا من الخاص والعام فيما يستوي الكل في الحاجة الى معرفته لعموم البلوى
او يشترك فيه جميع علماء العصر فيما لا يحتاج العام الى معرفته لعدم عموم البلوى واما
الرخصة فهو ان يتكلم او يفعل البعض وانتشر ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التامل
ولم يظهر له مخالف وهذا وان كان اجماعا عند الجمهور لكنه ثبت بالسكوت عن الرد ولذا
يسمى اجماعا سكوتيا قال صاحب الميزان ان الاجماع انما يثبت بهذا الطريق اذا كان ترك
الرد والانكار في غير حالة التقية بعد مضي مدة التامل لان ترك النكير في حالة التقية
امر معتاد بل مشروع رخصة فلا يدل ذلك على الرضاء وكذا السكوت والامتناع من
الرد قبل مضي التامل حلال شرعا فلا يدل على الرضاء قوله وجه كون هذا القسم اجماعا
انه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد لادى الى ان لا ينعقد الاجماع
لتعذر اجماع اهل العصر على قول يسمع منهم والمتعذر ممتنع بالنص قال الله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج بل المعتاد في كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى الكبار الفتوى
ويسلم سائرهم ولانا اجمعنا من مثل هذا اجماع في المسائل الاعتقادية فكذا في
المسائل الاجتهادية لان الحق في احد الموضعين واحد لانه لا يحل السكوت في كلا الموضعين
لان الساكت عن الحق شيطان اخرس فاذا لم يجعل سكوته تسليما كان ذلك فسقا
وتركا للواجب والعدالة ما تفوته عنه خصوصا بالصحابة فانه ظهر من صغارهم الرد
على الكبار وقبول الكبار ذلك منهم اذا كان حقا قوله وخالف الشافعي في القسم الاخير
وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا وابي بكر الباقلاني من الاشعرية وداود
الظاهري وبعض المعتزلة قوله قال المشهور عنه انه ليس اجماعا ولا حجة اخذا من قوله

لاينسب الى ساكت قول وقد حمل المحققون قوله هذا على نفي الاجماع القطعي وانه لا ينفي
انه اجماع ظني ويكون معنى قوله لاينسب الى ساكت قولا اى صريح لانفي الموافقة التي
هي اعم من الصريح كما يقول في سكوت البكر عند استيذانها انه اذن ولا يسميه قولا
واعلم ان نفي الاجماع السكوتي مذاهب بين الشافعية الاول انه حجة واجماع ظني
وهو مذهب الشافعي على ما ذكره النووي في شرح الوسيط حيث قال الصواب من
مذهب الشافعي انه حجة واجماع وقال الرافعي المشهور عند الاصحاب انه حجة و
هل هو اجماع فيه وجهان الثاني انه ليس بحجة ولا اجماع وهو المنسوب الى الشافعي
الثالث انه حجة لا اجماع لاختصاص مطلقه عنده بالقطعي اى المقطوع فيه بالموافقة
الرابع انه اجماع بشرط انقراض العصر لا في ظهور المخالفة منهم بعده بخلاف ما قبله
الخامس انه اجماع ان كان في الفتيا لا حكما لان الفتيا يبحث فيها عادة فالسكوت فيها
رضى بخلاف الحكم السادس انه اجماع ان كان حكما لا فتيا لصدور الحكم عادة بعد
البحث مع العلماء واتفاقهم بخلاف الفتيا السابع انه اجماع ان كان فيما يفوت تداركه
كما اذا قدم لان ذلك لخطره لا يسكت عنه الا راض بخلاف غيره الثامن انه اجماع ان
وقع في عصر الصحابة لانهم لشدة تدينهم في الدين لا يسكتون عما لا يرضونه بخلاف غيرهم
فقد يسكتون التاسع انه اجماع ان كان الساكتون اقل من القائلين او الفاعلين نظرا
للاكثر وهو قول من قال ان مخالفة الاقل لا تضر قوله لجواز ان يكون سكوت
الباقي للتامل يعني يجوز ان يكون من لم ينكر انما لم ينكر لانه لم يجتهد بعد فلا
رأى له في المسئلة او اجتهد فتوقف بعده لتعارض الادلة قوله او كون القائل اكبر
سنا او اعظم قدرا للعلم قطعا قوله كما سكت على حين شاور عمر يعني الصحابة
في مال فضل عنده من الغنايم فاشاروا بتاخير القسم والامساك الى وقت الحاجة
وعلى رضي القوم ساكت فقال له ما تقول يا ابا الحسن قال لم تجعل يقينك شكا
وعلمك جهلا ادرى ان تقسيم ذلك بين المسلمين وروى حديثا وشاورهم في
اسقاط الجنين على ما روى ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ عمر انها تجالس الرجال
وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها فاملصت من هيبته فشاور الصحابة في ذلك
فقالوا لا غرم عليك انما انت مؤدب وما اردت الا الخير وعلي ساكت فقال
فقال ما تقول يا ابا الحسن قال فان كانوا اجتهدوا فقد اخطاوا وان قالوا برايك
فقد غشوك ارى عليك الغرة فقال انت صديقي قوله وقيل لابن عباس رضي الله عنهما
يمنعك ان تخبر عمر لما تروه العول وابن عباس كان لا يرى العول كما لو ترك زوجا
وابا واختا لاب وام فكم تكون عائلة فقال ان الذي احصى رمل عالج لم يجعل في مال

مال نصفين وثلثا فاذا ذهب هذا بالنصف وهذا بالنصف فموضع الثلث ثم انه
لما لم يقل بالعول قيل له حدثنا وقلت ذلك في عهد عمر رضي الله عنه فقال كنت صبيا وكان عمر
رجلا مهيبا فهبته وفي رواية اخرى فهبته قوله لا يتهمون بارتكاب الحرام
خبر ان قوله مع انه خلاف المعلوم من عاداتهم يعني انه خلاف الظاهر من عاداتهم
ترك السكوت في مثل ما افتى به اعداء لم يكن موافقا لهم وفيه نظر لان عاداتهم كانت
ذلك اذا لم يكن ثمة مانع وكل منها مستقل بالمنع قوله نفي المغالاة في المهر اى في
خطبته فقالت امراة ما سمعت قول الله وايتم احديهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا
اعطانا الله وبكى عمر وقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء في البيوت قوله وسكوت
على في المسئلتين مقتضاه ان سكوته يمكن على انه ما افتوا به من امساك المال وعدم
الغرم عليه كان حسنا الا ان تحمل اداء الصداق والتزام الغرم صيانة عن القيل والقال
ورعاية لحسن الثناء والعدل كان احسن ولو سلم فالسكوت بشرط الصيانة عن الفوت
جائز وذلك الى اخر المجلس تعظيما للفتيا قوله وحديث الدرة غير صحيح يعني حديث
ابن عباس غير صحيح لان المناظرة في العول اشهر من ان يخفى على عمر ولان عمر رضي
كان يقدمه على كثير من الصحابة ويسأله ويمدحه وقد اشار ابن عباس باشياء
فقبلها عمر واستحسنها مع ان عمر كان الين الحق واشد انقيادا له من غيره حتى كان يقول
لا خير فيكم ولا خير في ما لم اسمع وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الي عيوبي كذا
في جامع الاسرار وقيل متى كان الناس في تقية من عمر في اظهار الحق مع قوله عم
ايماد الحق فمع من كان الدين والحق قوله لا عن بيان
مذهبه فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون
شيطانا اخرس سكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة وكان ابن عباس انما اعتذر
عن الكف عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه كذا في التوضيح قوله واهل مجتهد غير
فاسق ومبتدع اعلم ان اهل الاجماع من كان عدلا مجتهدا ليس له مذهب ظاهر
ولا بد من هذا القيد لان الحجج التي تدل على حجية الاجماع تدل على اشتراط هذه المعاني لان
وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا
للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة لان ما لم يحترز عنه اظهار
فعل ما يعتقد باطلا لا يحترز عن اظهار قول يعتقده باطلا ايضا وقال بعض
اصحاب الشافعي يعتبر قوله ولا ينعقد الاجماع بدونه لان الفاسق المجتهد لا يلزمه
ان يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له ما يؤدي اليه اجتهاده فكيف ينعقد الاجماع عليه
في حقه لان اجتهاده يخالف اجتهاد غيره والجواب ما ذكرنا في قوله تهمة للبطلان

واما صاحب الهوى فان كان داعيا الى معتقده سقطت عدالته لانه يتعصب لذلك
تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفه فيصير متهما فى امر الدين فلا يعتبر قوله فى
الاجماع وان كان ماجنا بالهوى غير مبال بما قال وبما صنع وبما يقال له لا يعتبر بقوله
لان ترك المبالاة يسقط العدالة وان كان غالبا فى هواه يكفر به لا يعتبر خلافه وموافقه
لانه ليس بعدل لان العدل هو المؤمن المرضى وهو كافر فان كان لا يدرى انه كافر
كذا فى الكشف لا يقال صاحب الهوى ممنوع به من الامة بدليل قوله ﷺ وستفترق
امتى على ثلث وسبعين فرقة ويشترط وفاقه لثبوت الاجماع لانا نقول انه ليس
من الامة على الاطلاق نص عليه فخر الاسلام لانه من امة الدعوة لا من امة المتابعة
ومطلق الامة يتناول امة المتابعة دون امة الدعوة قال شمس الائمة وان كان لا
يدعو الناس الى هواه ولكنه مشهور به فقد قال بعض مشايخنا فيما يضلل هو فيه
لا يعتبر بقوله لانه انما يضلل لمخالفته نصا موجبا للعلم وكل قول كان بخلاف
النص فهو ساقط وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من
اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة فى الاحكام قال والاصح عندى انه ان كان
متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا فاما اذا كان مظهرا لهواه فانه لا يعتد
بقوله فى الاجماع واما الاجتهاد فشرط فى حال دون حال فى اصول الدين كنقل القرآن
واعداد الركعات ومقادير الزكوة العوام كالمجتهدين فى ذلك الاجماع وفيما يختص
بالرأى لا عبرة بمخالفة العوام ولا عبر ليس من اهل الاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذى
لا يعرف الا الكلام والمفسر الذى لا معرفة له بطريق الاجتهاد والمحدث الذى
لا بصيرة له فى طرق المقاييس والنحوى الذى لا علم له بالادلة الشرعية واختلف
فيمن يحفظ احكام الفروع ولا معرفة له فى اصول الفقه وفيمن تفرد باصول الفقه
ولم يحفظ الفروع فمنهم من اعتبر الاصولى دون الفروعى لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد
ومنهم من اعتبر الفروعى لا الاصولى لعلمه بتفاصيل الاحكام ومنهم من اعتبرهما
نظرا الى وجود نوع من الاهلية الذى عدم ذلك فى العامة ومنهم من فقاهما واليه
يشير كلام فخر الاسلام قوله وشرط اتفاق الكل قد اختلف فى اجماع
الاكثر كاجماع غير ابن عباس رض على العول هل يكون اجماعا فالاكثر على انه
ليس باجماع ونقل عن ابن جرير الطبرى وابى بكر الرازى انه اجماع وهو منسوب
عن احمد فى احد قوليه وتمسكوا بان لفظ الامة كما يطلق على الجميع يطلق على الاكثر
فتعم الادلة القسمين والجواب بمنع من الاطلاق الحقيقى ثم اختلفوا انه هل يكون
بانه ليس باجماع فى كونه حجة فنفاه بعض واثبته الاخرون واختاره الحاجب

الحاجب وقال الظاهر انه حجة لان احد القولين لا بد وان يكون حقا ويبعد ان يكون
قول الاقل اذ الغالب ان متمسك الاكثر راجح فتركه الى غيره لا يجوز قوله فلا
يكفى العترة • اى قرابة النبى ﷺ وهم على والحسن والحسين وفاطمة رض قوله بمجرد
اهل بيت الرسول ﷺ • مع مخالفة غيرهم لهم او عدم الموافقة والمخالفة بان
علم منهم التوقف او عدم سماع الحكم ولا يكون اجماعا سكوتيا • خلافا للامامية
والزيدية • من الروافض كذا فى التحقيق وقال المحقق خلافا للشيعة فتوهم الحصر
فيهما • من الشيعة • تمسكوا بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
الاية وبقوله ﷺ انى تارك فيكم ما ان تمسكتم لن تضلوا ابدا كتاب الله وعترتى
اجيب عن الاول بان المراد باهل البيت ازواجه ﷺ لان سياق الاية وسياقها فيهم
وعن الثانى بانه من قبيل الاحاد فلا يفيد القطع والمسئلة قطعية سلمناه لكن لا
دلالة له على ان قول العترة وحدها حجة قوله ولا ابو بكر وعمر وحدهما • ولا الائمة
الاربعة وحدهم يعنى ابا بكر وعمر وعثمان وعليا رض قال المحقق فى شرح المختصر
ولا بالائمة الاربعة عند الاكثرين • خلافا لاحمد • ولا بابى بكر وعمر عند الاكثرين
خلافا لبعضهم واعترض عليه بان قوله ولا بابى بكر وعمر بعد قوله ولا بالائمة
الاربعة مستدرك فحق الكلام ان يقال بمثل ما قال المص فى هذا المقام تمسك المخالف
بقوله ﷺ اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر وعمر وبقوله ﷺ عليكم بسنتى وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدى واجيب بانهما يدلان على اهلية الاثنين او الاربعة
لتقليد المقلد لهم لا على ان اجماعهم حجة وفيه نظر فان ظاهر الحديثين يدل على
وجوب الاقتداء بهم وان لم يكن قوله حجة لا يجب الاقتداء به وقد يعارض بقوله ﷺ
اصحابى كالنجوم بايكم اقتديتم اهتديتم وبقوله ﷺ خذوا شطر دينكم عن الحميراء
فانهما يدلان على جواز الاخذ بقول كل صحابى وبقول عائشة وان خالف قول
الشيخين والخلفاء فلو كان قولهم حجة لما جاز ذلك فلزم الحمل على تقليد المقلد
جمعا بين الادلة قوله ولا اهل المدينة • وحدهم من الصحابة والتابعين • خلافا
لمالك • نقل عن مالك انه قال اهل المدينة اذا اجمعوا على شىء لم يعتد بخلاف
غيرهم واستدل على ذلك بقوله ﷺ ان المدينة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد
والخطأ خبث فكان منفيا عنهم واذا انتفى عنهم الخطأ وجب متابعتهم ضرورة
وبان المدينة دار هجرة وموضع قبر النبى ﷺ ومهبط الوحى ومجتمع الصحابة و
مستقر الاسلام وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن اقوالهم
والجواب عن الاول انا لا نم ان الخطأ الاجتهادى خبث وعن الثانى انه لا دلالة

الاولى لا ينعقد الاجماع
بان يتقدم قول ولا ابا بكر وعمر على قوله ولا الاربعة
الرعاية
ويعترض عنه بالفروعى
ويجاب عنه بالاصولى

على الاختصاص بهم قوله خلافا للظاهرية • وعن احمد في قول لنا • انه اجماع الامة • فوجب اعتباره بالادلة السمعية نحو ويتبع غير سبيل المؤمنين لانجتمع امتي على الخطأ قوله لاعبرة مع مخالفة بعض الصحابة • لان مخالفة بعض الصحابة لا تصلح معارضة لاجماع غير الصحابة لان الظني لايعارض القطعي والجواب انا لانعتبر مخالفة بعض الصحابة ولا يراها قادحة في الاجماع فهذا عنه ساقط وانما يتوجه على من يعتبرها وهو يمنع كون ذلك اجماعا فانه يشترط في الاجماع ان لايسبقه خلاف مستقر • والحاصل ان معتبرها يمنع الملازمة وغيره يمنع بطلان اللازم قوله فالتابعي معتبر في اجماع الصحابة • يعني التابعي المجتهد عند انعقاد الاجماع من الصحابة يعتبر معهم فلا ينعقد اجماعهم مع مخالفته • لانهم ليسوا بدونه كل الامة وان الصحابة سوغوا • للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم • كسعيد بن المسيب وشريح والحسن البصري ومسروق والي وابل والشعبي وسعيد بن الجبير وغيرهم • وانقلوا اليه كما يحكى • عن ابي سلمة التابعي تذاكرت مع ابن عباس وابي هريرة في عدة الحامل لوفاة زوجها فقال ابن عباس بابعد الاجلين وقلت انا بوضع الحمل فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي اي ابي سلمة فاجاز اجتهاد التابعي ورجح رايه على راي الصحابي وقال بعض العلماء لايعتد بالتابعي المجتهد عند ذلك ومخالفته • لان الصحابة هم • الاصول • في امور الدين وخير الناس بعد رسول الله لانهم صحبوه وسمعوا منه علم التنزيل والتاويل والجواب ان المعتبر الاجماع الامة الكاملة وكون الصحابة الاصول في الاحكام • لايخرج التابعي عن كونه من الامة الكاملة المعتبرة قوله ولا لبلوغهم • اي لايشترط في انعقاد الاجماع وفي حجيته ان يبلغ عدد المجتهدين • عدد • اهل التواتر • عند الاكثر لان دليل السمع يتناول اجماع الاقل من عدد التواتر لكونهم كل الامة والمسلمين واما من استدل بالعقل وهو انه لو لم يكن عن قاطع لما حصل القطع فلا بد له من القول بعدد التواتر فان انتفاء حكم العادة في غير ط كذا قال المحقق في شرح المختصر قوله ولا انقراض العصر • وهو موت جميع اهل الاجتهاد الذين كانوا في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها واعلم انهم اختلفوا فيه فقال احمد وابن فورك انقراض عصر المجتهدين شرط لانعقاد الاجماع وقيل يشترط في السكوتي دون غيره وقال امام الحرمين ان كان سنده قياسا اشترط والا فلا والجمهور على انه • ليس بشرط لانعقاده ولا لحجيته وهو الاصح من مذهب الشافعي • لان ادلة السمعية عامة تتناول ما انقرض عصره وما لم ينقرض فوجب ان يكون حجة يظن

اي عند انعقاد الاجماع

نطعية مطلقا والا يلزم تقييد تلك الادلة وانه خلاف الاجماع من غير توقف على انقراض لانه لو توقف لجاز ان تكون الامة حين اتفقت اجمعت على الخطأ وانه غير جائز فاذا • اتفقوا ولو حينا لم يجز لهم • ولغيرهم • مخالفته ولا رجوع البعض حتى لو رجع • البعض • لم يبطل الاجماع • بل لا يضره لمخالفته الدليل القطعي و لكونه مبينا ان الاجماع انعقد خطأ وبهذا بين فساد ما قيل الاستقرار لا يثبت الا بالانقراض لاحتمال الرجوع قال في شرح المنار ولو رجع الكل صار اجماعا الخ وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد فعند الجمهور لا يصح و عند المشترطين يصح قوله لان الاجماع باستقرار الاراء • يعني ان الاجماع انما صار حجة بناء على وصف الاجماع ولا يثبت الاجماع الا باستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الا بانقراض العصر قوله ولا للاحق عدم الاختلاف السابق • اختلف القائلون بان اجماع من بعد الصحابة حجة انه هل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق فعند اكثر اصحابنا الشافعي وعامة اهل الحديث يشترط حتى يمنع انعقاد الاجماع وتبقى المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم لا يشترط ولا يمنع انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا الثلثة وهو مختار شيخ الاسلام ومن تابعه والقفال من اصحاب الشافعي وهو الاصح وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا فعند ابي يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في بعض الروايات مع ابي وفي بعضها مع محمد وذلك ان القاضي اذا قضى ببيع ام الولد لا ينعقد قضاؤه عند محمد مع ان بيع ام الولد مختلف فيه بين الصحابة فعند عمر لا يجوز وعند علي وجابر يجوز فدل هذا على ان عنده ارتفع الخلاف السابق باجماع التابعين فانهم اجمعوا على انه لا يجوز بيع ام الولد وروى الكرخي عن ابي ان قضاءه لا ينقض فهذا دليل على ان الاختلاف الاول مانع من الاجماع المتاخر عنده حيث صح القضاء وارتفع والاصح هو الاول وقال بعض مشايخنا انه لا يدل على ذلك بل تاويل قول ابي ان الاجماع الذي تقدمه اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل فلا ينقض قضاء القاضي فيه لانه ليس بمخالف للاجماع القطعي بل هو مخالف لاجماع مختلف فيه فكان هذا قضاء في مجتهد فيه فينعقد وفي فصول الاستروشني وفي القضاء بجواز بيع ام الولد روايات واظهرها انه لا ينفذ وفي قضاء الجامع انه يتوقف على انقضاء تاضي آخر ان مضى نفذ والا بطل وهذا اوجه الاقاويل قوله لان المعتبر

قوله على ما عليه في جامع الاسرار وغيره •

اي لان دليل هذا الجواب عن ابي هو عين دليل الانفاذ السابق منع انعقاد الاجماع متاخر •

ولان الدلائل التى عرف بها كون الاجماع حجة لا تفصل بين اجماع سبق خلاف
اولا قوله وقد وجد • لانهم كل الامة فى ذلك الوقت قوله للمخالف اولا •
يعنى احتج اولا من جعل عدم الاختلاف السابق شرطا بان الحجة اتفاق كل
الامة ولم يحصل لان المخالف الاول من الامة ولم يخرج بموته عن الامة ولم يبطل
قوله بموته اذ لو بطل لم تبق لمذاهب بموت اصحابها تو فحمله ان خلافه معتبر
لدليله لا لعينه • لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بدليل • ودليله باق •
بعد موته فكان بقاء نفسه مخالفا • وثانيا • بانه يلزم من تصحيح هذا الاجماع •
نسبة • بعض الصحابة • الى الضلال لانه تبين بالاجماع ان قوله خطأ وذلك لا يجوز •
• والجواب عن الاول • انا انما صار اجماعهم حجة • كرامة لهم • لانهم اتصفوا بالامر
بالمعروف والنهى عن المنكر • وهذه الصفة • لا يتصور • اثباتها الا مع الحياة اذ كيف
لا يتصور منه الامر بالمعروف والنهى عن المنكر قوله ودليله باق بعد موته مسلم
لكنه لم يبق معتبرا بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كما ان النص ينسخ بعد العمل
بالقياس فانه لا يبقى حجة بعد النص • وعن الثانى • ان الضلال اما ان يكون بالنظر
الى الدليل او بالنظر الى الحكم فان اريد بتضليل الصحابة • معنى الاول فلا نسلم لزوم
لان الصحابة اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم الدليل مقرونا ببشارته لا يكون
احدهم ضالا ومخطئا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على احد
الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع
لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا ببشارته فلا يكون
تضليلا بالنظر الى الدليل وان اراد المعنى الثانى فلا نسلم ان تضليل بعض الصحابة
بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف
بينهم فاصابة الحق لا تعدوهم ومع ذلك لا شك ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم
لان الحق عندنا واحد عندنا فالحاصل • انه ان اريد • بالتضليل التضليل
بالنسبة الى الدليل • فالتضليل • غير لازم لانه دليلهم • كان دليلا فى ذلك الزمان
لكنه لم يبق دليلا فى • زمان حدوث الاجماع الدافع وان اريد • التضليل بالنسبة
الى الواقع • فلا نسلم امتناعه • لان المجتهد يخطئ ويصيب • فاذا وقع الخلاف فى
مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله تعالى مخطئ اذ ضال
قوله اذا اختلفوا على قولين • يعنى اذا اختلفوا فى مسئلة واستقر رأى
جميعهم فيها على المذهبين لا يجوز لثالث ان يحدث قولا ثالثا مطلقا عند اكثر
وجوزه بعض الظاهرية والشيعة مطلقا ومنهم من فصل فقال ان كان ثالث يرفع

اى لا بالنظر الى الدليل اى يكون الدليل مقرونا ببشارته موصلا الى الحكم الذى هو حق عند الله
وهو ذلك لا يكون
اى ويكون الدليل مقرونا ببشارته
اى لا يكون

رفع شيئا متفقا عليه فهو مع والا فلا وهذا هو المختار عند ابن الحاجب والآمدى
قوله وبعضهم • اى بعض مشايخنا • حضروا • كون الاختلاف اجماعا على قول ثالث
• بالصحابة • اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل اصلا قوله والصحيح الاطلاق • اى سواء
كان اختلاف الصحابة او غيرهم كما قال بعض مشايخ قوله واعلم ان محل الخلاف •
اى المختلف فيه • اما • حكم يتعلق بمحل واحد او حكم يتعلق باكثر من محل واحد اما
الاول • فلما مثلنا منها ارث الجد مع الاخ • فعند البعض كل المال للجد وعند البعض
المقاسمة فالفريقان يشتركان فى ان للجد لا يحرم فى زمان الجد قول • ثالث لم يقل به
ومنها عدة الحامل المتوفى عنها زوجها • فعند البعض تعتد بوضع الحمل وعند
البعض • بابعد الاجلين فالفريقان يشتركان فى ان العدة لا تنقضى • بالاشهر •
وحدها فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد • ومنها علة
الربوا فى غير النقدين • فعندنا العلة هى • القدر مع الجنس • وعند الشافعى
• الطعم • مع الجنس وعند مالك الطعم • والادخار • مع الجنس فالاقوال الثلثة
تشترك فى ان لا ربوا • فى غير الجنس • فالقول الرابع • بعدم دخول الجنس فى العلة
• بقى متفق عليه ومعه لا ومنها خروج النجس من غير السبيلين • فعند الشافعى
تطهير مخرج واجب وعندنا الوضوء واجب فالقولان • يشتركان فى وجوب
التطهير فالقول • الثالث ان كان قولا • بعدم وجوب شئ منهما • كان باطلا لكونه
مبطلا للاجماع السابق • وان كان قولا • بوجوب تطهير هما لا • يكون باطلا
لعدم استلزامه ابطال الاجماع وبهذا تبين ان قول من قال اذا اشترك القولان
فى حكم واحد شرعى كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه
بل مقيدا بما اذا ظهر اشتراك القولين فى حكم واحد شرعى ولا يكون ثمة افتراق ويكون
ذلك مما حكم به الشرع او لم يحكم به • ولكن كان القول الثالث بشمول العدم فليتامل
واما الثانى • فالقولان • اى اختلافهما انما يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون
احدهما قائلا • بالوجود فى الكل والآخر • بالعدم فى الكل كفسخ النكاح بعيوب
الزوج • الستة • الجنون والجذام والبرص والبهق والجب والعنة واما الحمقاء
فعندنا لا • وعيوب • الزوجة • السبعة • الجنون والجذام والبرص والبهق والقرن
والرتق والبخر كذا نقل عنه • عند الشافعى وعدم • الفسخ • عندنا • وتفريق • القاضى
فى الجب والعنة • ليس بالفسخ الذى يتوجه اليه الاثبات عند الشافعى والنفى عندنا
لان التفريق بهما طلاق بائن عندنا لا فسخ خلافا للشافعى فلا اشكال • فالفسخ
بالبعض من البعض ثالث لم يقل به احد • ويعترض هذا بعدم القائل بالفصل كذا قيل

ثمة اى فى مسئلة ان يجعل الجد فى المقاسمة كاحد الاخوة
وهو حكم يتعلق باكثر من محل واحد

والاجماع المركب اعم مما يسمى عدم القائل بالفصل لان يشمل
ما اذا كان لاحد طرفى المسئلة قولان فقط ولا خرق الشيوع فيهما فانه اذا انعدم احدهما
فقط كان الاجماع المركب هو لا تفاق فى الحكم مع الاختلاف فى العلة فكان مركبا من
قولين متضادين وعدم القول بالفصل هو الذى يعين القول بالثالث فيه مع انهم عدوا
الاجماع المركب من قولين فى فسخ النكاح بالعيوب فكانهم عدوا
القولين من قبيل القول بالفصل

التوضيح موكذلك الكل للام • عند البعض • في الزوج مع الابوين والزوجة معهما
اي في المسئلتين وثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين عند البعض
• وهو معنى • عدمه فيهما فالقول بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخرى
ثالث لم يقل به احد • الثاني ان يكون احدهما قائلا بالوجود في البعض مع العدم
في البعض • والاخر قائلا بالعكس كقول ابي بكر بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين
لا بمس المرأة وقول الشافعي بالانتقاض بمس دون الخروج • فشمول • الوجود
او شمول العدم • ثالث لم يقل به احد • الثالث ان يكون احدهما قائلا بالوجود
في البعض مع العدم في بعض اخر • والاخر قائلا بالوجود فيهما كمسئلة الصلوة
في الكعبة نفلا وفرضا فعندنا الشافعي الاول جائز دون الثاني وعندنا
كلاهما جائزان • فعدم جوازهما او جوازهما • الثاني دون الاول • ثالث لم يقل به احد •
هذا تقرير الكلام في هذا المقام قوله والبعض • اراد به الآمدي صاحب الاحكام
قوله ان استلزم رفع قول متفق عليه • اي رفع ما اتفق عليه القولان فهو ممنوع
لما فيه من مخالفة الاجماع • والا فلا • اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث واحد من
واحد من القولين من زوجه وان خالفه من زوجه قوله اما لان الواجب بعد الاجلين
واما لانه • اي الواجب • وضع الحمل • فهذا يسمى اجماعا مركبا لما به الاشتراك وهو
• عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة • اتفاق الفريقين واقع
• على عدم حرمان الجد • فحينئذ منتف اجماعا قوله لانه مخالف لما اتفقوا عليه •
ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان يكون كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في مسئلة
موافقا اياه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود الحامل المتوفى عنها
زوجها عدتها ابعد الاجلين وضع الحمل فابو بكر وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان الخروج بحرم
حجب النقصان عنده ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها ابعد الاجلين
مع انتفاء الحجب منتف اجماعا اما عند ابن مسعود فلثبوت الثاني واما عند غيره
فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة في مسئلة
مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسئلة اخرى قوله لانهما نفيان • يعني مطلقا
سواء رفع متفقا عليه او لا قال المحقق انما نفي مطلقا قالوا ولا اتفق الاولون
على عدم التفصيل في العيوب ومسئلة الام والحدث للقول الثالث يفضي الى خرق
خالف الاجماع فلا يجوز يعني احد اقوال القول الثالث من بعدهم يرفع المجمع عليه
مطلقا فلا يجوز اما فيما سلمتم فظاهر واما فيما لم يسلموه فلان الاولين اجمعوا على
عدم التفصيل والقول بالتفصيل يرفعه لكن لم يجمعوا فيما يرفع متفقا عليه

اشارة الى رد ما ذكره بعض فضلاء العصر

حاجة اليه

باب تخطئة كل بعض في مسئلة غير ما خطأه الاخر

اي مما يؤدي الى الاجتهاد فيجوز الاخذ به

ما حاصله ان الاولين لم ينكروا عدم الانكار وعدم النقل لا يدل على عدم
لانها ليست من الحوادث التي تحتاج الى النقل فلو سلم
جاز ان يكون عدم الانكار لعدم الالتفات الى الخلاف
لعدم الوقوع فيها

عليه الى الدليل لظهوره وكونه مسلما عند الخصم فاقتصروا على الدليل فيما لا يرتفع
متفقا عليه كذا قال العلامة التفتازاني في حاشية شرح المختصر فتامل قوله فاجيب
بان عدم القول بالتفصيل • حاصله انا لا نسلم اتفاقهم على ذلك لان عدم القول بالتفصيل
او الثالث • ليس قولا • بعدم التفصيل او الثالث وانما يمتنع القول بما قالوا بنفيه لا بما
لم يقولوا باثبوته ولو امتنع لامتنع القول في كل واقعة تتجدد واذا لم يكن فيها قول
لمن سبق قوله وفيها تخطئة كل الامة • اي في تخطئة كل فريق تخطئة كل الامة
لان الفريقين كل الامة والادلة السمعية تنفيها قوله فاجيب • حاصله ان ممنوع
تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه • لانه المعهود عرفا من الاجماع واما فيما لم يتفقوا
عليه فلا لان الادلة لم تقم على ذلك ورد بان عدم التفصيل متفق عليه فلا يكون
الجواب دافعا قوله ويجوزين • اي القائلين بالجواز مطلقا • تمسكوا اولا بان
اختلافهم دليل • على ان المسئلة اجتهادية فيسوغ فيها العمل بما يؤدي اليه الاجتهاد
والقول الثالث كذلك فكيف يجعل اجماعهم على قولين ما نعا من الاجتهاد • فاجيب •
بان ما قلنا فيه بالمنع وهو ما اتفقوا على امر يرفعه القول الثالث وذلك لم يختلفوا فيه
فلا تكون اجتهادية ولو سلم فهو • دليل • على جواز الاجتهاد • ما لم يتقرر اجماع • مانع عنه
• كما لو اختلفوا • اي اهل العصر الاول على قولين فان المسئلة اجتهادية • ثم • اذا اجمعوا
اي اهل ذلك العصر على قول ثالث لم يبق اجتهادية هذا تقرير الجواب على ما ذكره المحقق
وغيره وقد يقرر على عكس ما ذكرنا كما في الفصول واليه مال المصنف ولكل وجهة هو موليها
فاستبقوا الخيرات • وتمسكوا • ثانيا • بانه لو لم يكن جائزا لانكر لان عادة السلف
لبت ترك السكوت على الابطل ولو انكر لنقل لتوفر الدواعي على نقله الا ترى ان الصحابة رضي
اختلفوا في مسئلة زوج او زوجة وابوين فقال ابن عباس للام ثلث الجميع في
الصورتين وقال الباقون ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين • وقد احدث • التابعون
قولا ثالثا فقال • ابن سيرين ان للام ثلث الكل مع الزوج • وثلث ما يبقى مع الزوجة
وهذا معنى قوله • دون الزوجة وعكس تابعي احدث ولم ينكر • احد • والا لنقل عادة •
فاجيب بانه ليس بحجة اذ هو تمسك بالاجماع السكوتي بل بانه كمسئلة العيوب في انه
لم يرفع مشتركا متفقا عليه فلهذا جاز وقد يجاب بانه يجوز ان يكون احداث القول
الثالث قبل استقرار الصحابة على القولين او بعدهم لكن المخالفة انما وقعت وقت
اتفاقهم على القولين فلم يلزم مخالفة الاجماع فلم ينكر ولو سلم فلا نسلم توفر الدواعي
بحيث يلزم النقل البتة قوله فان كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق فالتفصيل •
الذي اختاره بعض المتاخرين وهو القول • الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا

عليه منع والا فلا كلام غير مفيد لانا لا نخالف في ان القول الثالث اذا استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول الثالث مستلزم لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور فالنزاع في تعميم صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم ذلك على ان التمسك بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات وابطاله على الوجه الذي اختاره ذلك البعض ليس بصواب كذا قال صاحب التنقيح وقال في التلويح ذكر الآمدي في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه فان قيل كلا من القولين غير قابل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة مجتهدة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق الاجماع قلنا لم فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل في التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فلم لا يعلم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع عليه الاتفاق على قوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزم من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر تامل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان او لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع غير معتد به لانه ادعاء بطلان الملازمة بين احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شئ الشمولين يجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض وكذا في العين ليس شمول الوجود ولا شمول العدم يجمع عليه وكذا في البر في مثل لا اجماع على وجوب كل خرز لمخالفة ابي حنيفة ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي واذا سقط انه لا شئ من كل واحد من الظاهرين مما يجمع عليه فكيف يصدق ان احدهما واجب اجماعا غاية ما في الامر انه ركبت مغالطة بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر ان لا يلزم منه

رد لقول صاحب التنقيح ان التفصيل الذي اختاره بعض المتاخرين كلام غير مفيد

توضيحه ان الواجب اجماعا كون الواجب في واحد من هذين على الاطلاق فلم يتعين الواجب في واحد منهما وهو باطل اتفاقا

ارادة التنبيه على سبيل الغلط فانه ذكره مغالطة وقيل انتباه العارض بمعنى فعل لا عضاء بمفهوم يشملهما وهو غسل المرفق والكاف بمعنى الظاهرين الذين هما عضوان وهو غسل المرفق والكاف بمعنى الظاهرين الذين هما عضوان

عطف على المرفق وهو الوجه اي ذلك مفهوم وهو احد الظاهرين وقيل الوجه والمرفق وهو قول الشافعي باعتبار فرد آخر

قول البيجوري على قول الشافعي باعتبار غسل الاعضاء وعلى قول الحنفي باعتبار غسل المرفق

منه الاجماع على الحكم في شئ من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجمع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الا قوال الثلثة الا على اعتبار الجنس في العلية هذا كلامه فليتامل في هذا المقام فانه مزعارك الافهام قوله والصواب ما قيل قال صاحب التنقيح لحق انه ان كان الغرض الزام الخصم يكون مقبولا في هذا الغرض وان لم يكن الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق فلا بد من ضابط وهو ان القولين ان كانا مشتركين في امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فح يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا هذا يعني ان لم يكونا مشتركين في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فح لا يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع وتحقيق الكلام ان المختلف فيه بين القولين ان كان حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد حقيقي شرعي فيبطل الثالث كما في كل واحد من مسئلة العدة ومسئلة الجمع الاخوة فان القولين في الاولى يشتركان في ان لا اكتفاء بالاشهر قبل الوضع غير جائز شرعا فالقول بجوازه مبطل للاجماع وفي الثانية في ان حرمان الجد غير جائز شرعا فالقول بجوازه مبطل ايضا وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك فلا يبطل الثالث في مسئلة الربوا فان القولين فيها لا يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم واحد الامرين او احدهما امرا واحدا فذلك ليس بواحد حقيقي بل هو واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس بحكم شرعي وقد يكون القولان بحيث لا يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي لكن يمكن ان يخرج منهما شيئان احدهما اشتراك في حكم شرعي والاخر افتراق بين امرين فهذا الافتراق ان كان مما حكم الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين فالقول الثالث بطل مطلقا لانه مبطل للاجماع لان القولين هم يشتركان في كل واحد من الحكمين الشرعيين احدهما ثبوت نسب الولد من احدهما والاخر ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الاخر فالقول الثالث سواء كان قولا بشمول الوجود او بشمول العدم يكون باطلا لابطاله الاجماع وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الاخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم كان باطلا لابطاله الاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود لم يكن باطلا

اي وهي ان امراة اذا اخبرت بانقضاء عدتها من زوجها الغائب مات او طلق فتزوجت فولدت فجاء الزوج الاول وعند الشافعي هو الاخير فثبوت نسب الولد من الزوج الاول وعدم ثبوته من الاخير فثبوت هذه الصورة الافتراق حكم شرعي

اي ثبوت النسب منهما جميعا

اي عدم ثبوته من احدهما اصلا

اي عدم وجوب شئ منهما

اي وجوبهما جميعا

لعدم ابطاله الاجماع قوله وحكمه انه مرجح هو هو بفيد اليقين • قال في الاسلام حكم
في الاصل ان يثبت المراد به حكما شرعيا على سبيل اليقين يعني الحكم الاصلي في الاجماع
بثوت ما اجمع عليه على سبيل اليقين وما لم يكن كذلك فلعارض كما في الاجماع السكوتي
كما في الكتاب والسنة فان الاصل فيهما ان يثبت المراد قطعا وما لا يثبت فلعارض كما
في الاية مما وله وخبر الواحد وقيد بقوله حكما شرعيا اشارة الى ان محل الاجماع الامور
الدينية سواء كان من الفروع كوجوب الصلوة والزكوة واحكام الدماء او من الامور
العقلية كرؤية الباري تعالى في جهة ونفي الشريك وعذاب المذنبين واما الاجماع
في الامور الدنيوية كتجهيز الجيوش وتدبير الحروب والعمارة والزراعة وغيرها فليس
حجة اختلفوا فيه فقال بعضهم يكون حجة فيها حتى لو اتفق اهل عصر على شئ من هذه
الامور لا يجوز المخالفة فيه بعده لان النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطاء وجوب
اتباعهم فيما اجمعوا عليه فصل بين اتفاقهم على امر ديني او دنيوي وقال بعضهم ليس بحجة
لان الاجماع لا يكون على خلاف قول الرسول عليه السلام وقد ثبت انه حجة في احكام الشرع
دون مصالح الدنيا فكذلك الاجماع وذكر في الميزان على قول من جعل الاجماع يذهل
يجب العمل به في العصر الثاني كما في الاجماع في امور الدين فان لم يتغير الحال لم يجب وان تغير
لا يجب ويجوز المخالفة لان امور الدنيا مبنية على المصالح العاجلة وذلك يحتمل الزوال
ساعة فساعة قوله فيكفر جاحده • اي يحكم بكفر منكر اصل الاجماع بان قال ليس
الاجماع بحجة اما منكر تحقق الاجماع بان قال لم يثبت فيه اجماع او منكر الاجماع الذي
اختلف فيه فلا كما في الكشف قوله مطلقا • يعني سواء علم كونه من ضرورة الدين او لا
بقرينة قوله • وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة كالعبادات الخمس وفي غيره
خلاف • قال المحقق في شرح المختصر انكار حكم الاجماع الظني ليس بكفر اجماعا واما
القطعي ففيه مذاهب احدها كفر ثانيها ليس بكفر ثالثها ان نحو العبادات الخمس مما
علم بالضرورة من الدين يوجب الكفر اتفاقا واما الخلاف في غيره والحق انه لا يكفر اي
انكار حكم الاجماع القطعي الذي ليس نحو العبادات الخمس ليس بكفر والمراد بالاجماع
الظني ما كان سكوتيا او كان صريحا لكن كان منقولا بالاحاد وبالقطعي ما كان صريحا
ومنقولا بالتواتر وكان مبنى الخلاف ان الدليل الدال على حجية الاجماع هل هو
قطعي او لا كذا قال الفاضل البهري وقد يقال الاجماع الظني ايضا انكاره كفر في
مثل ذلك يكون كفرا فلم يكن ذلك لرجحة الاجماع بل لرجحة ما دل قطعا على
امور الدين وعلى هذا كان القطعي والظني سواء فتخصيصه بالقطعي هذه قوله لابد
له من سند • قال المحققون لا يجوز الاجماع الا عن مستند من دليل او امارة • لان

قال في التلويح ان الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان من العموم في الدلالة القطعية بمنزلة العام المخصوص

عدم المستند يستلزم الخطأ فلو اجمع لا عن مستند اجتمع الامة على الخطأ ولان
اتفاق الكل لا لداع يستحيل عادة كالاجتماع على اكل طعام واحد وقال قوم يجوز
ان يكون لا عن مستند وتمسكوا بانه • لو كان عن سند لاستغنى به عن الاجماع فلم يكن •
لاثبات كون الاجماع حجة • فائدة • واللازم باطل لان العلماء اشتغلوا بذلك وبالغوا
فيه اثباتا ونفيا فلا يكون عبثا ومعنى قوله • فلم يبق له • فائدة لم يبق لنفس الاجماع
على المسئلة فائدة وفيه انه يتدرج ابطال اللازم كما في الاتفاق على موجب الدليل
الظاهر الصواب الاقتصار على قوله لحجة • والجواب اولا منع الملازمة • اذ فائدته •
سقوط البحث • وحرمة المخالفة • بعد انعقاده وثانيا انه يقتضي • انه يجب ان
يكون لا عن دليل وذلك مما لم يقل به احد قوله فقيل يجوز ان يكون ظنيا • واعلم ان
السبب الداعي الى الاجماع يصلح ان يكون من اخبار الاحاد او القياس وقال ابن جرير
الطبري من المعتزلة لا بد للاجماع من جامع اخر مما لا يحتمل الغلط لان خبر الواحد
والقياس لا يفيدان العلم فما يصدر عنهما كيف يفيد العلم وقال اصحاب الظواهر
ينعقد عن خبر الواحد ولا ينعقد عن القياس لاختلاف الناس في القياس انه حجة
ام لا فكيف الاجماع عن نفس الخلاف وقال بعض شذاذ الناس ينعقد الاجماع عن خبر الواحد
والقياس اذ عند وجود المتواتر لا يحتاج الى الاجماع لثبوت الحكم بهما وقال
بعضهم ينعقد عن الهام وتوفيق بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار
الصواب كذا في الكشف وقال في جامع الاسرار السبب الذي يدعو هم الى الاجماع
قد يكون من اخبار الاحاد والقياس وقد يكون من الكتاب الا ترى انا اجمعنا على حرمة
الامهات والبنات بقوله حرمت عليكم امهاتكم الاية وعلى عدم جواز بيع الطعام
قبل القبض وسببه السنة المروية في الباب وعلى جريان الربوا في الارز وسببه
القياس وعلى امامة ابي بكر وسببه الاجتهاد وهو اعتبار بالامامة في الصلوة قوله
قيل يجب ان يكون قطعيا • وفيه نظر لانه لو اشترط كون السند قطعيا لوقوع الاجماع
لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي لا يقال هذا يقتضي ان لا يجوز عن قطعي اصلا
لانا نقول المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد
الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شئ من الصور فالتاكيد
ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم
بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المتعاضدة على
حكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة قوله ونقله اما بالتواتر او الشهرة او الاحاد •
نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه

اي خطا الاجماع

اي مخالفة الحكم

يجب الاجماع لا عن دليل
وفيه انا لا نعلم انعقاد اجماع فيهما وقع لا عن دليل بل الواقع
عن دليل الا انه لم ينقل الينا استقلا بالاجماع عنه

وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام قبل القبض

وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويجب العمل به وقيل لا يجب واليه مال الغزالي
وبعض مشايخنا وقد يستدل عليه بوجهين الاول ان نقل الدليل الظني الدلالة
كالخبر يجب العمل به قطعا فنقل الدليل القطعي الدلالة اولى بان يجب العمل به وردّ بان
خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل ولا نهوض في الاصل قطعي كالاجماع
بل الحاد لا شبهة لاحد في الخبر المسموع من النبي عم حجة قطعا والثاني انه عم قال
نحن نحكم بالظواهر ورد بمنع عموم الظواهر وبانه لا دلالة على وجوب العمل وبمنع كون
الاجماع المنقول بخبر الاحاد يفيد الظن اذ يبعد اطلاع الناقل الواحد على اجماعهم
من غير ان يطلع عليه غيره فانه امر مشهور متعلق بجمع كثير ليس كالاخبار وربما يعترض
على هذين الدليلين بانهما من قبيل الظواهر اما الاول فلانه قياس على خبر الواحد
والقياس ظني واما الثاني اعني قولهم نحن نحكم بالظاهر فلانه خبر واحد بصيغة
العموم وكونه من قبيل الظواهر ظاهر وقد اردفت اثبات اصل كلي وهو العمل بالاجماع
المظنون بثبوته والاصول لا تثبت بالظواهر لوجوب القطع في العمليات اجيب بانا
ان تمسكنا بالمسلك الاول فهو قاطع لانه اثبات له بالطريق الاولى وانه قطعي
فيه نظر لان الاولوية باطلة لما تقدم وان تمسكنا بالثاني فلا شك انه ظني فيبتني
صحته على انه هل يشترط القطع بما ثبت به اصل كلي ام لا يشترط وعليه لا مراء لعرفا
مشكلة في الجانبين وسواء استدل المستدل على عدم اشتراطه او على اشتراطه فالقوة
للمعترض ضعف الادلة كذا قال المحقق في شرح المختصر وحاصله ان اشتراط القطع
في الاصول ولا اشتراطه في محل التوقف لان ادلة الاثبات والنفي ضعيفة ورجوه
المنع والدفع قوية هذا قال الآمدي وبالجملة المسئلة دائرة على اشتراط قطعية
دليل الاصل وعدمه فمن اشترط منع كون خبر الواحد مفيدا في نقل الاجماع ومن لم
يشترط لم يمنع والظهور في هذه المسئلة للمعترض من الجانبين دون المستدل قوله
اقوى المتواتر اجماع الصحابة • واعلم ان الاجماع على مراتب متفاوتة كالنصوص من الكتاب
والسنة مثل الظاهر والنص والمفسر والمحكم والمتواتر والمشهور وخبر الواحد فالاقوى
اجماع الصحابة نصا كاجماعهم على خلافة ابي بكر رض لانه اجماع لا خلاف لاحد في صحته
لوجود عترة الرسول عم واهل المدينة فيهم ولوجود النص على الكل فكان مثل المحكم
من النصوص والمتواتر من الاخبار ولا خلاف بين من يعتد بقولهم ان هذا الاجماع حجة
موجبة للعلم قطعا • فيكفر جاحده • كما يكفر جاحد ما ثبت بالكتاب او بالخبر المتواتر
ثم الاجماع الذي ثبت بنص بعض الصحابة وسكوت الباقين منهم فانه وان كان اجماعا عند
الجمهور لكنه ثبت بالسكوت عن الرد وهو في الدلالة على تقرير الحكم دون التصويب

تقديم ضمير انا لانه من التلازم في الظاهر للاستغراق
الا يرى انه عم لم يحكم بشهادة الفرد العدل فاصحابه
فدل على ان شهادته معهود وليس نقل الاجماع لا محالة كذلك فافهم
الظاهر من الحديث نفي ان يحكم احد بما يعلمه كذبا فافهم
لانه ما لم يظهر ذلك ظهورا شرعيا نفيا للتهمة
ويدخل فيه الاجماع المنقول بطريق الاحاد لظهوره وافادته
الظن
ان اللام في الظاهر للاستغراق

قال الفاضل الابهري المعنى انه لا يشترط في الظواهر
التي اشتهر احتجاج السلف بها عدم المعارض
من غير تكلف

ما عن الصحابة ومما جاء به السنة وما اشتهر بينهم ومما لم يعرف خلافه منهم
الفرق بين الصحابة وما جاء به السنة ان ما اجمع عليه الصحابة فهو بمنزلة الثابت
فمع هذا بيان ان ما اجمع عليه الصحابة بمعنى كونه مقطوعا به
بالكتاب والسنة لكونه مقطوعا به
انى ما يكون الاجماع في الكشف
الرسول عم كذا في الكشف
صورة مسئلة ما اذا نص بعض اهل الاجماع على حكم في
مسئلة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسئلة وانقراض
ذلك العصر وقد اشتهر ذلك بين اهل العصر ومضت مدة التأمل فيه ولم يظهر له
مخالف فهل ذلك اجماع عند جمهور العلماء

عليه ويسمى هذا اجماعا سكوتيا ونقل عن الشافعي انه ليس باجماع ولا حجة وهو مذهب
عيسى ابن ابان من اصحابنا وابي بكر الباقلاني من الاشعرية وداود الظاهري وبعض
المعتزلة وذكر صدر الاسلام ان هذا اجماع لا يخرج عن نوع شبهة ويكون اجماعا
مستندا لا عليه ويكون دون القواطع من وجوه الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس
ومثل هذا الاجماع لا يكفر جاحده وانكار هو من الادلة القطعية بمنزلة العام المخصوص
من النصوص كذا في التلويح • ثم اجماع من بعد • الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول
الصحابة اصلا كاجماعهم على صحة الاستصناع لان هذا ليس باجماع عند من قال
لا اجماع الا للصحابة فلما وقع في معرض الاختلاف انحطت درجته عما هو متفق
عليه فصار كالمشهور من الخبر يضلل جاحده لا يكفر اجماعا ثم الاجماع المختلف فيه
وهو الاجماع فيما روي فيه • خلاف سابق • والاجماع الذي ثبت ثم رجع بعض
منهم • نهو كالصحيح من اخبار الاحاد لا يضلل جاحده ايضا • لما فيه من الاختلاف
وقد بيناه فيما سبق قوله الركن الرابع في القياس هو مصدر قاس وقايس يقال
قاس يقيس قياسا وقايس يقايس مقايسة وقياسا كذا في التحقيق قيل بحث القياس
احسن مباحث اصول الفقه لاشتماله على المباحث العقلية والنكات النقلية
والمشعبات منهما ولذا قيل انه ميزان العقول وميدان الفحول وانه مناط الاجتهاد
ومنبع الآراء • وهو لغة التقدير • وهو يستدعي امرين يضاف احدهما الى الآخر
بالمساواة فهو نسبة واضافة بين شيئين يقال فلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي
كذا قال الآمدي وفيه اشعار بان المساواة ليس معناه الحقيقي بل معناه الحقيقي
هو التقدير ولذا قال الفاضل الابهري انه من اطلاق السبب على المسبب لان التقدير
قد يكون سببا للتسوية وتحقق المساواة كما اذا قيس احد الشيئين بالآخر فسوى و
قال المحقق في شرح المختصر القياس التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي
قدرته به فساواه وقست الثوب بالذراع اي قدرته به وفلان لا يقاس بفلان اي لا
يساوي به هذا قال العلامة التفتازاني في حواشيه تمثيله بالامثلة مشعر بان
مراده ان قد يكون لهما جميعا وقد يكون للتقدير فقط او للمساواة فقط وفيه اشارة
الى ان القياس مشترك بين المعنيين وقد اختاره في التلويح حيث قال هو في اللغة
التقدير والمساواة ولما لم يتفطن بعض بهذه الدقيقة قال في حواشيه المتبادر
من ظاهر العبارة ان يكون المساواة ايضا معنى لغويا للقياس وليس كذلك لان متعلق
المساواة لازم بل هو من توابع التقدير فجعلها معنى القياس بذلك الاعتبار مع ان
قوله المساواة لازم غير صحيح بظاهره اذ المساواة ايضا متعدية يقال ساواه

ظاهر كلامهم مصروف الى ان اجماع غير الصحابة محل الدرجة
عن اجماع الكوفي من الصحابة وفيه نظر لان السكوت اعلى
في الدلالة دون النص فكيف بكون السكوت اعلى
درجة من التنصيص
حتى لا يجوز للعامي ان يأخذ بقول احد
على القياس بخبر الواحد

قوله وصلة القياس • يعنى فى اللغة • الباء • وفى مختار الصحاح قاس الشئ بغيره
وعلى غيره فانقاس قدره على مثاله وقال صاحب الاساس قاس له وعليه اليه • و
يتعدى اصطلاحا بعلى لتضمين معنى الابتناء • وفى التحقيق انما كلمة على جعلت صلة
فى الشرع وقيل قاس عليه بتضمين معنى البناء يدل على ان القياس الشرعى للبناء لا
للاثبات ابتداء قوله وشرعا • اختلف الاصوليون فى تحديده والمعول عليه ما نقل عن
الشيخ ابى منصور انه • اباتة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته فى الاخر واختار • لفظ الاباتة
دون الاثبات لان القياس مظهر • للحكم وليس بمثبت بل المثبت • هو الله • وذكر مثل
الحكم ومثل العلة لان اباتة عينهما فيه محال • لان المعنى الشخصى لا يقوم • بغيره • بمحلين
ولئلا يلزم القول بانتقال الاوصاف • فانه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم ذلك وذكر
لفظ المذكورين ليشمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين قوله فاعتبروا يا
اولى الابصار • وجه التمسك ان الامر بالاعتبار وهو رد الشئ الى نظيره كذا حكم
عرفا غلب وذلك بالحكم عليه بحكم ومنه سمى الاصل الذى يرد اليه النظير عبرة • اى
ردوا الشئ الى نظيره وهو • يشمل الاتعاظ والقياس • العقلى والشرعى لان
سوق الاية للاتعاظ وتدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة كذا فى التلويح وذكر
فى جامع الاسرار انه اراد به الاعتبار عاما فى امثلات فحسب فهو ايضا دليل على ان
القياس حجة بدلالته وذلك ان التامل فيها اصاب من قبلنا من العذاب باسباب نقلت
عنهم لنكف عنها احترازا عن مثلها فى الحرام واجب والقياس نظيره بعينه اذ الاشتراك
فى العلة يوجب الاشتراك فى المعلول هذا وقيل الاعتبار التبيين قال الله تعالى هو الذى
تعبرون • اى تبيتون • والتبيين المضاف الينا هو اعمال الراى فى المعانى المنصوصة •
ليتبين به الحكم • فى نظرها • كذا ذكره شمس الائمة وقيل الاعتبار هو الانتقال والمجاوزة
مشتق • من العبور • يقال عبرت النهر اى جاوزته وذلك يتحقق فى القياس فانه عبور
من حكم الاصل الى حكم الفرع فكان داخلا تحت الامر قوله واعترض عليه اولا • بتقرير
انا لا نسلم ان الاعتبار هو الانتقال والمجاوزة • لانه ظاهر فى الاتعاظ • لتبادر الفهم اليه
• ولصحة نفيه عن القياس الذى لا يتعظ • ولترتبه • فى هذا النص • على قوله
• تخربون بيوتهم • الاية وانما يحسن ذلك ان لو كان عبرة الاتعاظ دون القياس لان
قول القائل • يخربون بيوتهم فقيسوا اللذة على البر • ولئن سلمنا دلالته على القياس
فنحمله على القياس فى الامور العقلية لا الشرعية وعلى ما كانت علته منصوصة •
تقرير الجواب ان حقيقة الاعتبار الانتقال والمجاوزة لا الاتعاظ يقال • عبر
فلان • فاتعظ • فجعل الاتعاظ معلول الاعتبار والشئ لا يكون معلول نفسه • واما

واما تبادر الفهم الى الاتعاظ دون غيره فلم واما صحة نفيه عن القياس الذى لم يتعظ
بالنظر الى اخلاله باعظم المقاصد اذ هو المعول عليه فى الاعتبار والاتعاظ فاذا اخل
به لم يعتبر واما الركاكة فمسلمة اذا كان المامور به قياس الذرة على البر وليس كذلك
لان المامور به مطلق الاعتبار الذى يكون القياس الشرعى احد جهاته وذلك ليس
بركيك فانه اذا سئل عن مسئلة فاجاب بما تناولها وغيرها كان حسنا ولما قوله فنحمله
على كذا قلنا الاصل فى الكلام لجراوه على العموم ما لم يدل دليل الخصوص ولا دليل
للتخصيص ههنا • هذا تفصيل الكلام • فى هذا المقام • على ما ذكره بعض الاقوام • وفيه ما لا يخفى
على ذوى الافهام قوله وثانيا ان الامر • تقريره انا لا عموم فى الاية • ولو سلم فقد خصص
منه ما يستثنى فيه شئ ط وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر تحتمل الوجوب
وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال و
الازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح فى كل زمان وتقرير
الجواب ان اعتبروا فى معنى افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لا
يقدح فى كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ اولى الابصار
يعم المجتهدين بلا نزاع • ولا عبرة بباقى • الاحتمالات ولا الما صح التمسك بشئ من
النصوص • كذا فى التلويح وردت بالمنع اذ لو كان فى معنى ذلك لاقتضى الامر التكرار بل
معناه افعلوا اعتبارا ولا عموم له وبالجملة المصدر الذى فى ضمن الفعل لا يعم
اللهم الا ان يقال ذلك اذا تجرد عن القرينة الجلية قوله ثم العبرة لعموم اللفظ لا
لخصوص السبب • واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشئ الى نظيره فيدل
على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق فى غير
ما يكون سياق الكلام له • ولو سلم انه حقيقة فى الاتعاظ • فلم يكن معنى فاعتبروا
اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء
فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا • جعل القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ
علة لوجوب الاتعاظ • وانما يكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية • و
هى ان كل من علم • بوجود السبب يجب الحكم عليه • بوجود المسبب • حتى لو لم يقدر
هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم
الكلى صادقا فيكون فى هذا الجزئى صادقا فاذا ثبت القضية الكلية ثبت وجوب
القياس فى الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهى للتعليل فيكون
مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة النص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات
القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف فى القياس الذى عرف

فيه العلة استنباطا واجتهادا كذا في التوضيح قوله قيل فيه نظر القائل صاحب التلويح واجاب عنه المص في حواشيه بانه ان اراد بالعلة التامة العلة الحقيقية التي لا يمكن تخلف المعلول عنها فعدم اقتضاء الفاء اياها لا يضر بالحق وان اراد بها العلة المقتضية للمعلول بحسب العرف والدلالة الوضعية للفظ فلازم عدم اقتضاء الفاء اياها على ان السياق يدل على ان ترتب الامر بالتعاطف على ما قبله وان قطع النظر عن الفاء قوله كحديث معاذ وهو ما روى عن النبي عليه السلام حين بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله قال فان لم تجد في الكتاب قال اقضي بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد فيما قضى به رسول الله قال اجتهد برايي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسوله وهذا نص صحيح كذا قال الخبازي الاسلام يعني انه ليس بمرسل ولا غريب تلقته الامة بالقبول ولم يظهر احد فيه طعنا او انكارا وما كان كذلك لا يقع فيه كونه مرسلا بل لا يجب البحث عن اسناده فتدفع ما قيل لا يصح التمسك بخبر معاذ فانه مرسل فلا يكون حجة عند اصحاب الشافعي و خبر غريب فيما يعم به البلوى فلا يكون حجة عند اصحابنا ايضا فكان الاجماع منعقدا على سقوط الاحتجاج به عند الفريقين قوله وبقاء الظهرية قال اصحاب الظواهر من اهل الحديث والشيعة وبعض الخوارج وابراهيم النظام وجماعة من المعتزلة ببغداد ان القياس ليس بحجة والعمل به باطل وهو قول داود الاصفهاني واختلف هؤلاء فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلا والقياس قسم منه وهذا القول اكفار القياس العقلي وهو كالمستعمل في اصول الديانات والشرعي وهو القياس المستعمل في احكام الحوادث وقال بعضهم لا عمل الا بالدليل العقلي دون الشرعي وقال بعضهم هو دليل مردود اي ليس بممتنع لكنه انما يصار اليه عند الضرورة ولا ضرورة ههنا لامكان العمل باستصحاب الحال قوله ولهم في نفيه الخ حتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فكقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء اي تبيانا لكل شيء من امور الشرع اذ ليس فيه بيان كل الاشياء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء اي ما ترك شيئا الا وقد بيناكم مما بكم اليه حاجة في هذه الايات بيان ان الاحكام كلها في الكتاب في نفسه او اشارة او دلالة او اقتضاء فان لم يوجد في شيء منها فالابقاء على الاصل الثابت من وجود او عدم قال الله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية فامره بالاجماع بعد نزول التحريم في كتاب الله لبقاء الاباحة الاصلية فيصير على هذا بيان كل الاحوال من رطب ويابس موجودا في الكتاب دلالة

لما قال اجتهد برأيي ضرب على صدره وقال الحمد لله الذي وفق لكذا فلم ينكر عليه في قوله اجتهد برأيي بل مدحه وحمد الله على ذلك فدل على جواز القياس عند عدم النص

اي القائلون بان القياس ليس بحجة والعمل به باطل

وقيل في تحديده هو رد غائب الى شاهد ليستدل به على

اي في الامور العقلية دون الشرعية وهذا القول انما

للقياس العقلي

وفي التلويح اختلف القائلون بعدم امتناع القياس نقلا هو واجب عقلا والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهروالي والناشائي الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي

قال صاحب التنقيح فكل ما لا يوجد في كلام الشارع محرما يكون محللا بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية

وأما السنة فكقولهم لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا جمع سبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا الجواري سرريات فولدت لهم اولادا غير نجبا فقاسوا اما لم يكن بمعنى في التوراة بما قد كان اي فيها فضلوا واضلوا جعل القياس سبب الضلال والاضلال فكيف يصح الاحتجاج بما يفضي الى ذلك واما المعقول فلمعنى في الدليل ولمعنى في المدلول اما المعنى في الدليل وهو القياس فهو انه يعني الدليل طريق لا يؤمن فيه الخطأ يعني ان القياس في اصله شبهة لان الوصف الذي تعلق به الحكم غير منصوص وانما جعل علة بالراي الذي يحتمل الغلط ولهذا اختلف الفقهاء في علة نص واحد كما في علة الربوا والحكم المطابق للحق لا يجوز اثباته بما فيه شبهة مع كمال قدرته على الحق بخلاف اخبار الاحاد فان الشبهة في طريقها دون اصلها بخلاف في حقوق العباد فانها ثبتت بدليل في اصله شبهة لنجبرهم عن اثباتها بدليل قطعي واما المعنى في المدلول وهو ما يثبت به من الحكم الشرعي فهو ان المدلول طاعة الله لانه من احكام الدين وقبول الدين بجميع احكامه من باب الطاعة والانقياد للعبودية والاتباع لله بالعقول والآراء لانه لا يمكن اداء الطاعة الا بكمية وكيفية ولا مدخل للرأي في كمية الطاعة وكيفيتها ولا وقوف للعقل على حسن المشروع وقبحه على وجه التفصيل وان كان يمكنه الوقوف على ذلك اجمالا الا ترى ان الشرائع ملا يدرك بالعقول كالمقدرات ومنها ما يخالف المعقول مثل بقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا وبقاء الصلوة مع السلام في القعدة ساهيا وبقاء الطهارة مع سلس البول واشباهها هذا تحقيق الكلام في هذا المقام على ما ذكره محرالاسلام وما ذكره المص فمعزل عن المرام قوله قلنا يعني في الجواب عن تمسكهم بالكتاب انا نقول بتبيان لكل شيء بظاهره ومعناه جليا او خفيا فيتناول القياس كالدلالة لان ما ثبت بالقياس مضاف الى الكتاب وبهذا يجاب عن الآيتين الاخيرتين او القياس في الكتاب على ان المراد بالكتاب في الاية الثانية والثالثة على ما ذكره عامة المفسرين هو اللوح المحفوظ وهو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب كذا نقل عن ابن عباس رض فلا تمسك لهم بالاية الثانية والثالثة وقيل المراد بالكتاب تبيين علم الله وعلى هذا لا استدلال بالاية الثانية ولو كان المراد بالكتاب تبيين القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله وما تسقط

اي بالدليل

كعدد الركعات ومقادير الزكوات والعقوبات

اي الدليل الظني الذي عرف اصلا في الشرع لان العقل بمقتضى خلافه لان العقل والشرع في نسخ الشيء فلا يجوز ان يختلفا

حيث قال دل على ان الكتاب لا في جميع الاحكام

مزورقة الا يعلمها اى ما يسقط مرطب ولا يابس نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء
دون العطف على محل ورقة لكان فيه تمسك الى ما ذكر فيحتاج الى الجواب بان كل شيء
يكون في كتاب لله • بعضه لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا
في الكتاب لفظا • والحكم • في المقيس • يكون موجودا فيه معنى فني العمل • بالقياس
• تعظيم شان • الكتاب والعمل • لفظا ومعنى حيث اعتبر • نظمه • في المقيس عليه • و
معناه • في المقيس • والعمل بالاستصحاب عمل بلا دليل • لان وجود الشيء او عدمه في
زمان لا يدل على بقائه فان ممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود • والنص
لا يفيد العمل • اى بلا استصحاب يعني قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية
ليس امرا بالعمل • بل • هو امر بالعمل • بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض • جميعا فكل ما لم
يوجد حرمته فيما اوحي الى النبي عم يكون حلالا بقوله تعالى خلق لكم وبخن نقول ايضا
بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة
النص كذا في التوضيح • وقلنا • في الجواب عن حديث اولاد السبايا • المراد • منه
القياس المجهول فانهم كانوا يقيسون • في نصب الشرايع • ما لم يكن في التورية بما
كان فيها • او الذي يقصد • رد النصوص كقياس ابليس او لمجرد الصورة • يعني باعتبار
الصورة دون المعنى كما يكون اصحاب الطرد اليوم واما القياس الذي نحن
بصدده فانه في التحقيق اظهار ما كان ورد مشروع الى نظايره • وقلنا • في الجواب
عن المعنى في الدليل ان الظن كاف للعمل وهو تصرف في حقه تعالى بادنى • وفرقهم • بين
حق الله وحق العبد ساقط لان جهة القبلة محض حق الله لانه لا اداء حق
لله ولله موصوف بكمال القدرة ومع ذلك اطلق لنا العمل بالراي فيه اما
لتحقيق معنى الابتلاء او لانه ليس في وسعنا ما هو اقوى من ذلك وهذا المعنى بينه
موجود في الاحكام وكذا فرقهم بين الخبر والعلة لا يقوى اذ الوصف الذي
هو علة عندنا موجب للعلم كما ان الخبر اصله موجب للعلم وهذا لان الوصف
كالخبر والتعليل كالرواية وكما احتملت الرواية الغلط احتمل التعليل الغلط فلا
فرق بينهما واما ما ذكره الخصم فهو على ما ذكره • وقلنا • في الجواب عن المعنى في الدليل
ان طاعة الله لا تتوقف على علم اليقين ولا نعمل بالقياس فيما لا يدرك بالعقل • قوله
مقفرا بحكمه • اشارة الى ان الباء داخل على المقصور وهذا كما يقال حفرت زيدا بالسيف
ذكر هود وغيره واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كذا في التلويح وقد قال
هذا الباء ليس صلة للاختصاص لان الباء الذي هو صلة للاختصاص لا يدخل
على المقصور عليه • قوله كما اختص خزيمة • وذلك انه شهد للنبي عم انه اوفى في

لا يقال الله تعالى عالم فيكون حكما قياسا على الشاهد

الاعرابي غير ناقته او انه بايع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت
بطريق الكرامة باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للنبي عم بناء
على اخباره بمنزلة المعاينة • قوله واما اشترط هذا • يعني ان لا يكون الاصل مخصصا
بحكمه بالنص لانه متى ثبت الاختصاص بالنص صار التعليل مبطلا لا لان التعليل
لتعدية الحكم وذلك يبطل الاختصاص الثابت بالنص لا حق كان هذا تعليلا في
معارضة النص لدفع حكمه والتعليل في معارضة النص مردود • قوله بان لا يعقل
اى لا يدرك العقل • معناه وعلته • واما اشترط هذا اعني ان لا يعدل به عن سنن
القياس لان بالتعليل اثبات الحكم • في الفرع واذا كان الحكم مخالفا للقياس لم
يصح اثباته • بل كان النص الناني لا يصلح للاثبات • قوله او يستثنى عن سنة كالاكل
الناسي • فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف
واذا كان مستثنى عن سنته لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل
ناسيا واما الوقاع ناسيا فبدلالة النص لا بالقياس • قوله ثم صومك • بكسر التاء
التاء وفتح الميم المشددة على صيغة الامر • قوله او شرع ابتداء • ذكر الامدي في
الاحكام ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما
ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل
يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات
وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء
عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة فعلى هذا يكون الشرط
الثاني مغنيا عن الاول لكونه من اقسامه نعم لو شرط في الاول النص الناطق بالاختصاص
وعدمه في الثاني كما ذكر المحقق الفناري في فصول البدايع لم يكن الثاني مغنيا
عن الاول الا انه لا حاجة الى ذلك لاشتراط وتكثر الشروط • قوله كرخص
السفر • اذ علته السفر وهو معنى مناسب للرخصة لما فيه • من المشقة • لكن هذا
الوصف لم يعتبر في غيره • قوله وان يكون معدوما حكما شرعيا • لانه الغرض منه كذا
في البدايع وقيل لان الكلام في القياس الشرعي والحكم • اذ لو كان حسيا او
لغويا لم يجز • وذكر المحقق في شرح المختصر عقليا بدل قوله لغويا وذكر الامدي
وغيره بدل قوله حسيا عقليا • لان شرط اثبات حكم شرعي • في الفرع فاذا لم
يكن الحكم في الاصل شرعيا فالمتعدي الى الفرع لا يكون شرعيا فلا يحصل الحق
من القياس الشرعي وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات
من الصفات كما يقاس على الشاهد في كونه عالما بعلم هي صفة قائمة والافعال

كما يقاس الشاهد على الغائب فيكون فعله باختياره وبعض ائمة اللغة يجرونه في
اللغات واكثر المتكلمين يجرونه في العقليات وفائدة تظهر فيما اذا قاس النفي فاذا
لم يكن المقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي
الطاري وهو حكم شرعي ولا الاصلي لثبوته بدون القياس بالاجماع ولذلك يقول
المناظر لا بد من بيان المقتضي في الاصل وما ذلك الا ليكون النفي حكما شرعيا قوله اي
الكتاب والسنة والاجماع • لا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياسين فذكر
الوسط اعني ما هو اصل في قياس وفرع في قياس اخر ضايع لامكان طرحه من
الوسط وقياس الطرفين على الاخر وان لم يتحد بطل احدهما لابتنائه على غير العلة
التي اعتبرها الشرع قوله لانه لو تغير • يعني في الاصل • لكان القياس مبطلا • حاصل
الكلام انه ان غير حكم النص يكون القياس معارضا للنص وان لم يغير حكم النص في الاصل
بل يكون المغير حكم الفرع فقط لما كان قياسا بل يكون اثبات حكم اخر في الفرع ابتداء
قوله متعلق بمحذوف • ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور واما لفظا فللفصل بالاجنبي
واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما
موصوفا بما ذكر لان معناه انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظير
حكما شرعيا ثابتا باحد الادلة الثلثة وكانه يشير الى الرد على صاحب التنقيح حيث جعله
متعلقا بالمعدى لكن يحتمل ان يكون المراد التعلق بالمقدر لا المذكور فلا عبارة في كلامه
وقيل يحتمل ان يجعل خبرا بعد خبر للمعدى فيكون متعلقا بمحذوف وان صدق انه
متعلق بالمعدى لانه خبر بعد خبر له قوله لما القياس • لانه لم يبق له فائدة • وان
خالف بطل • لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص واعلم ان اشتراط هذا
القيد انما هو عند متاخرين من اصحابنا كالقاضي ابي زيد ومن تابعه وقال الشافعي
ان كان موجب القياس مخالفا للحكم الذي دل عليه النص في الفرع كان باطلا وان كان
موافقا له سواء ثبت فيه زيادة لم يتعرض لها النص او لم تثبت كان صحيحا لانه ان
كان موافقا للنص كان مؤكدا للموجبه وان كان مثبتا لزيادة سكت النص عنها يكون
بيانا والكلام وان كان ظاهرا فهو محتمل لزيادة البيان فيكون التعليل بيانا ولكنه لا
يحتمل خلافه فلا يجوز التعليل على خلافه وذهب بعض مشايخنا ان القياس على
موافقة النص ان لم يثبت زيادة فهو صحيح وان اثبت فلا اما الاول فلانه متى عهد
الادلة على الحد لول الواحد جائز عقلا وشرعا فقد وردت ايات كثيرة واحاديث
متعددة في حكم واحد وقد امتلأت كتب السلف بقولهم هذا الحكم ثابت بالكتاب
والسنة والمعقول ولم ينقل عن احد في ذلك نكير فكان ذلك اجماعا منهم على صحته واما

وهو مشايخ سمرقند •

قوله ان الحديث الغريب يجب قبوله ان كان موافقا
للكتاب لقوله عم فما اتاكم عني فاقبلوه مع ان الكتاب دليل الكتاب
النص يجوز له هذه الفائدة
التاكيد والتعليل على موافقة

واما الثاني فلانه فيه رفع الاطلاق وهو نسخ قال القائلي هو المختار وقال قوم الدين
هو الاشبه قوله فلا يثبت اللغة بالقياس • يعني اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص
باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء
كان الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات
وعن ابن سيرين وجماعة من الشافعية انهم • قالوا اثبات الاسامي بالقياس الشرعي نحو
تسمية النباش سارقا جائز ممتسكين بان اسم الخمر مثلا دار مع الشدة المطربة وجودا و
عدما • لان عصير العنب اذا حصلت فيه الشدة المطربة يسمى خمرا وقبل حصولها وبعد
زوالها لا يسمى خمرا ودوران الشيء مع الشيء وجودا وعدما • دليل علية • المراد
بالدائر • بعلة التسمية • خمر اعني الشدة المطربة وهي • حاصلة في النبيذ فيصدق عليه
انه خمر والخمر حرام • فيكون النبيذ حراما ويلزم الحد • بشرب قليله وكثيره • كما في المتخذ
من العنب والجواب عنه بعد تسليم ان الدوران يفيد ظن العلية انما يجعله العبد علة
لا يترتب عليه الحكم اينما وجد الا يرى انه لو قال اعتقت غانما لسواده ولعبد اخر سواد
لا يعتق فكذلك ههنا لا يلزم من كون الشدة علة لتلك التسمية حصول ذلك الاسم
اينما حصلت الشدة اللهم الا ان يثبتوا ان واضع اللغة هو كذلك لكن دونه تسكب
العبرات على ان القياس على هذا التقدير يكون لغوا لوجود التوقيف في كل محل قوله
كالاجماع عن قاطع واما عن ظن فليس لنا ان نقابل قاطع الادلة بل الاجماع يفيد القطع
الغير الحاصل من السند قوله اقول الكلام ههنا • قيل حجية القياس انما تثبت ضرورة
عدم خلو الاحكام عن حجة دالة عليها ينتقد بقدرها بخلاف الاجماع فانه مبناه
على سند من الوحي فلم يختص بعدم الدليل من الشارع والاستدلال الواقع في الفرع في
مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس انما هو لاجل انه ان طعن الخصم في النص بانه
منسوخ او غير متواتر او غير مشهور وفي الاجماع انه غير ثابت او هو مختلف فيه او غير
بين القياس سالما لا اقل دليل على تقدير ثبوت النص والاجماع دليلين وربما يمنع
كون حجية القياس للضرورة المذكورة بل هي ثابتة بادلتها قوله فلما اشترط في
القياس الشرعي كون المعدى حكما شرعيا • لما عرفت انه لو كان حسيا او لغويا لم يجز • بطل
اثبات الاسامي بالقياس الشرعي وصح الفرع فاندفع • البحث الذي اورده صاحب
التلويح وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما • ان يكون في مطلق القياس
وهو باطل • لان قياس السماء على البيت في الحدوث بجامع التاليف وقياس كثير
من الادوية على الفلفل في الحرارة بجامع الحلاوة ولمثل ذلك مما ليست باقيسة شرعية
لا يتوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر • واما ان يكون • في القياس الشرعي وهو لا معنى

لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك • وهو ايضا فاسد وحاصل الدفع التزام الشق الثاني من الترديد وبيان صحة التفريع قوله فان الوصف • حاصله ان حكم الاصل انما تعدى باعتبار الشارع الوصف الجامع في الاصل حيث اثبت الحكم به ولما زال الحكم مع ثبوت الوصف علم انه لم يبق معتبرا في نظر الشرع • فلا يتعدى الحكم به الى غيره • اذ لم يبق الا استلزام الذي كان دليلا للثبوت قوله ولا يتعدى الثابت بالقياس وذهبت الحنابلة وابو عبد الله البصري الى جواز تعدي الثابت به قوله وانما لم يتعد لان العلة • اما ان تتحد في القياسين او لا تتحد • فان اتحدت في القياسين • فذكر الوسط اعني ما هو اصل في قياس وفرع في قياس اخر • ضايع • لامكان طرحه من الوسط وقياس احد الطرفين على الاخر وان لم تتحد العلة في القياسين • بطل احدهما • فانه قد صرح باعتبار العلة المذكورة ثانيا في اثبات حكم الاصل وانها ليست ثابتة في الفرع المذكور تها ولا ان ثبتت في الفرع فانها غير معتبرة فلا مساواة بينهما في العلة المعتبرة فلا تعدية • واعترض بمنع لزوم المساواة في العلة بل يجوز ان يثبت الحكم في الفرع بعلة وفي الاصل بعلة اخرى كما يجوز ان يعلم ثبوته في الفرع بدليل وفي الاصل بدليل اخر هو نص او اجماع والجواب الفرق بين العلة والدليل بانه يلزم من عدم المساواة في العلة امتناع التعدية وانتفاء القياس لان ذلك حقيقة بخلاف اختلاف الدليلين فانه لا محذور فيه قوله هذا التفريع على قوله غير متجزة تقريره ان الشافعي ذهب الى ان ظهار الذمي صحيح قياسا على ظهار المسلم لانه موجب الظهار الحرمة والذمي من اهلها وهو من اهل الكفارة ايضا لانه من اهل الاطعام والاعتاق وبأيهما لم يكن اهلا للصوم لا يمتنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير وظهاره صحيح اتفاقا قلنا هذا التعليل بط لان حكم الظهار في حق المسلم حرمة تنتهي • بالصوم • ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي لانه ليس باهل للصوم اذ هو عبادة والذمي ليس باهلها فلو صح ظهاره لثبت به حرمة غير متناهية • فيكون تغيير الحكم الاصل في الفرع وذلك بط بخلاف العبد فانه من اهل الكفارة والعبادة الا انه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك بسبب الفقر حتى لو اعتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال ايضا قوله لان عنده دون عذر النسيان • لان النسيان امر جبلي عليه الانسان بخلاف الخطاء فانه يمكن الاحتراز عنه بالتثبت والاحتياط قوله فان قوله ع • في الحديث ان اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم • الى اجل معلوم • وجوز الشافعي السلم الحالا بناء على ان مؤجل يجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد وفي هذا القياس ادخال

لا يقال ادغام يحوم غير الاضحية فوق ثلثة ايام فيه جائز قياسا على يحوم الاضاحي فانه ممنوع •

وانما قلنا غير متناهية بالصوم دفعا لما قيل بالكفارة هو عبادة القوم فصل الصاد •

فاسد اذ احدهما انه مغير للنص والثاني ان الحكم لم يعد كما هو في المقيس عليه بل عدي بنوع تغيير اذ في الاصل جعل الاصل خلفا عن وجود المعدود عليه ليمكن تحصيل فيه • وههنا اسقطه قوله فانه يعم القليل والكثير • لانه محلى بلام الجنس فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كما يوجبها في الكثير الذي يكال قوله بالتعليل • متعلق بقوله خصصتم قوله وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل • هذا ما قرره صاحب التنقيح وقد يقرر بان تخصيص القليل بالنص المصاحب للتعليل لا بالتعليل وبيان المستثنى في النص حالة التساوي واستثناء حالة التساوي على ما هو الاصل فيه دال على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت اختلاف الاحوال الا في الكثير البالغ مبلغ الكيل فصار تقدير الحديث على هذا لا تبيعوا الطعام البالغ مبلغ الكيل الا بطعام يساويه فيه فلا يكون صدر الكلام متناولا للقليل بدليل مقارن للنص موافق للتعليل لا بالتعليل قوله بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد • وقال نواب الدين باقتضاء النص وذلك انه تعالى وعد ارزاق العباد بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واوجب لنفسه حقا في مال الاغنياء بالنصوص الموجبة للزكوة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الى الفقراء ايفاء للرزق الموعود لهم وحقهم في مطلق مال لا في العين لان حوائجهم مختلفة كثيرة ولا تندفع الا بمطلق مال ولا يحتملها مال معين فكان الامر بصرف هذا المال المسمى اليهم مع ارتحقهم في مطلق مال دليلا على اذنه باستبدال حقه ضرورة كالسلطان يجيز ولياءه بجوايز مختلفة ثم آمر بعض وكلائه باجازتها من مال معين ليكون ذلك اذنا باستبدال هذا المعين قوله لان حوائجهم مختلفة • لاحتياج البعض الى الطعام والبعض الى اللباس والبعض الى المسكن الى غير ذلك قوله من جنس النصاب اسهل • هذا على تقدير ان يعطى الشاة من الشاة والابل من الابل واما اذا اعطى الشاة من الابل فلا كذا ذكره المصنف في حواشي التلويح قوله اما معنى التعليل بالحاجة • اذ فائدة التعليل تعدية الحكم الى المحل الانفع به ولم يوجد ههنا قوله بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة • باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كانت تقبل القرابين بالاحتراق وايضا محال التصرفات انما تعرف شرعا كصلاحية المحل محلا للبيع دون الخمر قوله الاول وجوب الشاة • الثابت بعبارة النص • والثاني جواز الاستبدال • الثابت بدلالته • والثالث صلاحية الشاة الواجبة • للصرف الى الفقير • الثابت بالنص الدال على وجوب الشاة • والتعليل انما وقع في صلاحية الشاة للصرف لحاجة الفقير الى الشاة لتعدي الحكم الى ما فيها قوله حتى لو كان الفقير داره مملوءة بنية الزكوة لا يجوز • لان الصفة لا تصلح بدلا عن العين الا في

وهو ان يكون من جنس المشتق منه •

وهي المساواة والمفاضلة وهما انما تتحققان عند وجود المعيار وهو الكيل اذ الشرع لما جعل الكيل في المطعومات معيارا يعرف به المساواة فلانا نسقط اعتبار التساوي في الذات وعدد الحبات وكانت المساواة مع المستوي الشرعي حكما وجودا وعدما حتى كانت حبات احد القفيزين بين اكثر عددا وكانت احداهما اثقل وزنا وكانت المساواة في الكيل والاخف كيلا جاز التفاضل في الوزن هو المساواة فلا تتحقق الا عند وجود المستوي وهو الكيل لا احدهما على احد هما ذقت انما يحكم لاحتمال ان يكون في احدهما زيادة وكذلك يجاز التفاضل في الاخر والفضل لا يتحقق الا في المقدر •

بيعة نقل الى ... والتفضيل ...

الاجارات الواردة على خلاف القياس قوله واعترض • يعنى ان ما ذكرتم من التوجيه انما يستقيم لو لم يجب الزكوة من الذهب والفضة واما اذا وجبت فلا لان الشاة لا تتعين لقضاء الحاجة ليجوز الاستبدال بل قد وجد شئ اخر مخلوق للتنمية كذا ذكر المصنف فى حواشى التلويح فى تقرير هذا الاعتراض وقد يقرر بانا لا نم ان جميع مواعيد الفقراء على الاغنياء بل بعضها يحصل بكسبهم وذلك رفق لهم سلمنا ذلك لكن انما يصح هذا ان لو كان المامور به جنسا واحدا وليس كذلك لان التكسب والاغتياء بالدفع الى الفقراء من اجناس امور الهم المختلفة كالذهب والفضة مثلا فيحصل الانجاز بدون الاستبدال كذا قال القاآنى فى تقرير الاعتراض ثم قال والجواب عن الاول بان التكسب لما وعد دفع جميع حوايجهم اشعر على الاغتياء بمال الزكوة ولم يحمل على غيرهم فصار كانه قال لهم ادفعوا جميع حوايجهم من مالهم الذى وجب عليكم وهو الزكوة قوله فيحصل بعض حوايجهم بالكسب قلنا قد لا يتاتى ذلك لبعضهم لزمانتهم وابتلائهم بانواع الامراض انما نفترض الكسب لعدم هذه التهم طرق التكسيب لغا وتهم لا يقال انه تعالى يقتصر فى انجاز مواعيدهم على مال الزكوة بل اوجب لهم خمس الغنايم وصرف الكفارات وصدقات الفطر والعشور فصار كانه قيل للاغنياء ادفعوا بعض حوايجهم من مال الزكوة فلا يلزم منه جواز الاستبدال لانا نقول هذه امور ثبت بالعوارض فربما لا يقع حرب فى سنين فلا يحصل غنيمة وربما لا يكون فى بلد ارض عشرية وربما لا يقع اسباب الكفارات ولو وقعت لا يمكن اخذ الكفارة جبرا ممن وجب عليه وكذا صدقة الفطر فلا يحصل بها انجاز المواعيد على سبيل اليقين فاما الزكوة فامر اصلى اذ لا يخلو بلد من بلاد المسلمين عن اغنياء يجب عليهم الزكوة ويتمكن الرباب الاموال جبرا فيصلح محلا لانجاز المواعيد التى رحقها ان تتخذ لا محالة وبهذا خرج عن الاعتراض الثانى اذ لا يؤخذ الزكوة من الاموال الباطنة جبرا هذا كلامه وقد يقال لو خذ فى زماننا اذا ظن بانهم لا يدفعون قوله واما ركنه • اى ركن القياس قال فى المراد الدين ركن الشئ جانبه الاقوى فى اللغة وفى عرف الفقهاء ركن الشئ ما يقوم به ذلك الشئ قيل يقوم من التقوم اذ قوام الشئ بركنه لان القيام لا يلزم ان يكون الفاعل ركنا للفعل والجسم للعرض والموصوف للصفة وهذا ضابط بالاتفاق قوله والمشهور انه • اى الركن • للقياس اربعة • لانها الماخوذة فى حقيقته حيث يفسر بمساواة فرع الاصل فى علته على ما ذهب اليه ابن الحاجب وهذا كما يقال اركان التشبيه اربعة المشبه والمشبه به ووجه التشبيه والاداة • الاصل والفرع وحكم الاصل • الوصف • الجامع واما حكم الفرع فثمرة اى ثمرة القياس فلا يكون ركنا له • اما الاصل فهو • المحل المشبه به • الذى ثبت فيه الحكم

اى محل الحكم

قال الروط عليه السلام او آدى الى الركن شديد

الحكم • وقيل حكمه وقيل دليله واما الفرع • فقيل على الاول انه محل الحكم المشبه وعلى الثانى انه • حكمه • ولم يقل احد انه • دليله • وكيف يقال ودليله القياس وتحقيقه ان الاصل ما يبتنى عليه الشئ فلا بعد فى الكل لان الحكم فى الفرع يبتنى على الحكم فى الاصل وهو على ما مر ذكره ومحله فالكل ما يبتنى عليه الحكم فى الفرع ابتداء او بواسطة فلا بعد فى التسمية ولذلك قال بعض العلماء وهو الصحيح الجامع اصل للحكم فى الفرع والحكم فرع له اذ يعلم بثبوته بثبوته وفى الاصل بالعكس فان الحكم اصل للجامع والجامع فرع له اذ يستنبط منه بعد العلم بثبوته واما فى الفرع فالحكم هو المبتنى والمحل يسمى به مجازا كذا ذكر المحقق فى شرح اصول ابن الحاجب وقد خطر ببالى ان بعض من قد ما فسر القياس بايانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته فى الاخر بالراى كيف جعل هذا الايضاح ركنا للقياس وفسر الركن بالجزء الداخل فى حقيقته وعدل عما ذكره القوم وما هذا الا اخلال عن الانتظام • فنحن لو فسرنا القياس كما فسره ابن الحاجب لانتظم الكلام • كما لا يخفى على ذوى الافهام قوله والنزاع اعتبارى • ذكر فى شرح التحصيل انه اختلف فى الاصل قال الفقهاء الاصل محل حكم الوفاق والفرع محل النزاع قال الامام وهو ضعيف اذ الحكم فى الفرع لا يبتنى عليه بل يبتنى على الحكم الذى فيه لانه متى لم يثبت فيه لم يثبت الحكم فى الفرع وقال المتكلمون الاصل هو النص الدال على حكم الاصل وهو ضعيف ايضا لهذا المعنى وهو انه لو كان النص اصلا لامتنع القياس بدونه لكن اللازم باطل لانا اذا علمنا الحكم اى حرمة الربوا مثلا فى البر بدليل عقلى امكننا ان نفرع عليه حكم الذرة ولو توقف ان النص غير الدال على الحكم فى صورة خاصة امتنع تفريعه عليه قياسا وان امكن التفريع عليه ايضا فاذا حكم الفرع مع الحكم وجودا وعدما نم النص اصل حكم الاصل وقد بطل هذا بان فالاصل هو الحكم الثابت فى محل الوفاق او علته واذا عرفت ان الاصل احد هذين ففيه تفصيل وهو ان الاصل فى محل الوفاق الحكم والعلة فرع له لانا متى دايانا الحكم فيه استنبطنا العلة فتوقف معرفتها على معرفة الحكم ولا تتوقف معرفته على معرفتها لانا نعلم الحكم من غير العلة بعلته وفى الفرع بالعكس اى العلة اصل والحكم فرع لها اذ حكم الفرع متفرع عليها من غير عكس وان شئنا تصحيح قول الفقهاء والمتكلمين قلنا لا بعد فيهما لان الحكم لكونه عرضا لا بد له من محل يقوم به فالمحل اصل الحكم فيكون اصلا للعلة اذ الاصل للاصل اصل فصح قول الفقهاء النص اصل الحكم فى محل الوفاق فيكون اصلا للعلة اذ الاصل للاصل اصل ثم نقول تسمية العلة فى محل الخلاف اصلا اولى من تسمية محل الحكم فى الوفاق اصلا اذ العلة فى محل النزاع مؤثرة فى اثبات الحكم بخلاف محل الوفاق فانه لا يؤثر فى الحكم والمقام ممنوع اذ العلة فى الشرع المعروف والمحل قد يكون معروفا

اى بحكم المشبه به وهو ما ذكره الامام فى التحصيل

اى يستنبط الجامع والحكم فى الاصل يعنى بالنظر الى الاعلم الاغلب والا فقد تكشف العلة منصوصة

قال الامام والفرع عندنا الحكم المط بالقياس وعند الفقهاء ما قلناه ثم قال تسميته
محل الوفاق بالاصل والى من تسميته محل الخلاف بالفرع لانه اصل الحكم القائم به والحكم
اصل القياس واصل الاصل اصل ومحل الخلاف اصل الحكم المط اثباته فيه وهو فرع
القياس فهو اصل فرع القياس فكان اطلاق اسم الاصل على اصل الاصل اولى من اطلاق
اسم الفرع على اصل الفرع ثم قال انما عدل الفقهاء عن اصطلاحهم لئلا تفتقر الى تغيير
الاصطلاح قوله لان القياس الجلي لما سبق ۞ من انه ضايع الواسطة في اتحاد العلة و
بطلان احد القياسين في اختلافهما كما نقل عنه قوله فما جعل علما في حكم النص
قال قوام الدين لما لم يكن للقياس قيام الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان هو ركنا
فيه وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله والعلل امارات على الاحكام
فكان ذلك المعنى معرفا للحكم وهو معنى العلم واعلم ان في الاسلام ومن بعدهم الى يومنا هذا
الجامع انه بحصوله يحصل الثلثة الباقية قوله ففيه رد على الطائفتين ۞ قال
نفاة القياس نفيا للعلة الجامعة المراد منها اما ان يكون مؤثرا في الحكم او الداعي
للشرع الى اثباته او المعرف للحكم او معنى اخر ولا اخر لا بد من بيانه لينظر في صحته وفساده
والبواقي باطلة اما الاولان فمذهب المعتزلة القول بالاول فاسد لوجوه الاول
ان حكم الله خطابه وهو قديم فيمتنع تعليله بامر حادث هذا على راينا واما على راي
المعتزلة فلانه امر بغرض لفعل المكلف معلل بوقوع الفعل على وجه خاص ولانه يط
لامتناع كون القديم صفة الحادث الثاني لو كانت العلة في الشرع مؤثرة لزم تعليل
الوجودي بالعدمي فان استحقاق العقاب معلل بترك الواجب ولانه امر شرعي لانه يتبعض
اذ الاستحقاق الذي هو عدمي والترك عدمي اذ هو لا يفعل فان منع انه معلل بالترك
بل بفعل الضد اذ لا بد للقادر من فعل الشيء او ضده وترك الواجب يستلزم الاشتغال
بضده فكان معللا به وهذا المنع يبتني على امتناع خلو القادر عن فعل الشيء وضده و
هو ممتنع على راي ابي الحسين وابي هاشم فان القدرة لا تقتضي مقدورا موجودا
لجواز ان يكون العدم المستمر اثرا للقدرة ولو سلم انه لا بد من ذلك لكن المستلزم والمتلازم
لهذا الاستحقاق هو ان لا يفعل الواجب اذ لو فرض ان لا يفعل الواجب دون فعل الضد
استلزم الا استحقاق وفعل الضد انما يستلزم لا استحقاق لاستلزامه لترك الواجب
المستلزم له حتى لو فرضنا انه لو لم يستلزم لا خلال بالواجب لم يستلزم لا استحقاق الثاني
لو كانت مؤثرة لامتنع اجتماع العلل الشرعية على معلول واحد لامتناع اجتماع المؤثر
على اثر واحد لاستلزامه الاحتياج الى الكل واحد مع الاستغناء عنه لوجوب الكل وامتناع
واللازم بط الرابع لو كانت العلة مؤثرة لزم ان يكون العدم جزء علة الوجود والشيء

ای الاصل والفرع وحکم الاصل

ای بنفیه الشیء علی العدم

حیث قال لو کان القیاس ما جعل علما علی حکم النص
لما اشتمل علیه النص

ای غیر توسط الاحکام

مع والقول بالثاني بط لانه يعود الى الاول لانه يكون علة لعلية الفاعلية اذ القادر
قادر على الفعل والترك وترجح فاعليته على تاركيته او بالعكس لعلم بان في احدهما
مصلحة فذلك العلم هو ما صار القادر لاجله فاعلا للفعل والترك بدلا عن الاخر فيكون
مؤثرا في الفاعلية وهذا المعنى في حقه تعالى محال اما اولا فلانه يستدعي تعليل فعل الغرض
والفاعل الغرض يكون مستكملا به واما ثانيا فلانا نعلم ضرورة ان الغرض اما جلب نفع او
دفع ضر او ما يكون وسيلة اليهما والوسائل المطلوبة بالعرض والغرض هو جلب النفع
او دفع الضر مطلقا والله تعالى يقدر على تحصيلها ابتداء لانه ممكن فيكون مقدورا ابتداء
ولا يكون مؤثرا فاعلا للاحكام لاجل جلب النفع او دفع الضر ولانه لو لزم من انتفائها
انتفاء الاحكام اذ انتفاء العلة او ما يقوم مقامها يستلزم انتفاء المعلول وهو ظاهر و
ليس كذلك لعدم توقف تحصيلها على وجود هذه الوسائط فلم تكن داعية اذ هي
علة لعلية العلة الفاعلية واما الثالث فلان تفسير العلة بالمعرف بط اذ المعرف
متقدم ولا شيء من الوصف كذلك لكن الحكم بكونه علة يعرف ثبوت حكم الاصل فلا يكون
معرفا والا يلزم الدور والجواب انا نعني بالعلة المعرف ولا يلزم الجواب عما ذهبت
اليه المعتزلة ولانا نمنع انه اذا كان متاخرا عن حكم الاصل لا يكون معرفا لحكم الفرع فانه وان
عرف بحكم الاصل لكنه معرف لحكم الفرع وهو متقدم عليه به اندفع الدور كذا في شرح
التحصيل قوله ثم انها امارات على الحكم في الفرع ۞ لا الحكم في الاصل ۞ عند اكثر مشايخنا
وهو مختار مشايخ العراق والقاضي ابي زيد والشيخين قوله وعند مشايخ سمرقند
جمهور الاصوليين ۞ منهم الشيخ ابو منصور ان الحكم في الاصل والفرع ۞ مضاف الى
العلة اذ المراد ۞ من العلة ۞ الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة
لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة والا لم يبق فرق بين العلة
والعلامة وهو ثابت ۞ اجماعا ولانهم يشترطون فيها التاثير وذلك مما ينادي بانه
ليس المراد منها الامارة واليه اشار صاحب الميزان حيث قال لو كان القياس هو الوصف
الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الاصل متى وجد مثله في الفرع يثبت مثل ذلك الحكم
فيه قوله مما اشتمل عليه ۞ يعني ينبغي ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما ۞ من الاوصاف
التي اشتمل النص عليه ۞ الوارد في الاصل اما ۞ بصيغته ۞ او بغير صيغته والضمير في له
وحكمه راجع ۞ الى النص بمعنى المنصوص عليه ۞ او الى الاصل المعقود له لان الكلام عليه
نص عليه القاضي والضمير في بوجوده راجع الى ما والباء للسببية يعني وجعل الفرع مماثلا
للمنصوص عليه او الاصل في حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمة ۞ بسبب وجود ذلك
المعنى فيه اي في الفرع ۞ وانما قال وجعل الفرع تظهيرا لاحتراز عن العلة القاصرة اذ هي

ای غیر توسط الاحکام

فی قوله لانه لقضیه

ليست بركن للقياس هكذا قيل قوله ركنها وصفا جليا منصوصا عليه • ليس
بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انتفاءه انما يوجب انتفاء الحكم
ولا بالخفي كوصاء المتعاقدين في ثبوت حكم البيع ولا بالمركب من وصفين فصاعدا ولا
اذا كانت العلية صفة زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء
على الذهول او الحاجة الى النظر والجهل بغير المعلوم والالزم كون العلة صفة
المجموع بط لان صفة الكل انما تقوم بشيء من الاجزاء لم تكن صفته وان قامت فاما
بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل
لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع وهو انما يكن له جهة وحدة فظ و
ان كانت تنقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل ولا يجوز التعليل
بحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او
متاخر فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية قوله
وصفا لازما للاصل غير منفك عنه • كالثمنية • التي جعلت علة • للزكوة في المضروب
عندنا • حتى اوجبنا الزكوة في الحلي لوجود تلك العلة فيه • فان الذهب والفضة • خلقا
ثمنا • للاشياء • لا ينفك عنهما • هذا الوصف اصلا • وجعلها الشافعي • للربوا • في
النقدين وكذا جعل الطعم علة للربوا وهو وصف لازم للحنطة والشعير لا ينفك عنهما
بخلاف تعليلنا بالكيل فانه غير لازم لانه يختلف باختلاف عادات الناس في
الاماكن والاوقات قوله كالطواف • جعل علة لسقوط النجاسة في الهرة او سؤرها
البيوت • وخفيا كالقدر والجنس في الاشياء الستة او حكما من الحكم لمعنى القياسي
من الخفي لمعنى الاستحساني كما قال قوام الدين قوله فانها دم عرق انفجر • على دم بالدم
بوصف الانفجار والدم اسم لاصفة فالتعليل بالدم يدل على اعتبار صفة النجاسة
وبالانفجار يدل على اعتبار صفة الخروج فيتعلق الانتقاض بهذين الوصفين واعلم
ان بعض الشارحين مثل الكونه وصفا عارضا بقولهم للمستحاضة توضأي وصلي
الحديث ثم قال ولا انفجار صفة عارضة غير لازمة لان الدم موجود في العروق
بدون الانفجار وكان النص لم يتنبه عليه فخلط في النقض وكما لا يخفى على الناقد البصير
والوجه ما قررنا قوله ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه • يعني ان المعنى غير قائم
باللفظ حتى يلزم من تبدل اللغات تبدل الحكم لضرورة تبدل الحال بتبدل المحل فيلزم
تبدل الحكم وبهذا ظهر الفرق بين جواز التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم
لان التعليل هناك بتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم يترتب الحرمة على الاسم فيكون
قياسا في اللغة فلا يجوز وههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا يجوز ولا

فائدة القاآني وقوام الدين وصاحب الافاضة

جليا بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير م

لانتقاض الطهارة

وفي جامع الاسرار اما كان يقبل منذ

يكون تعليلا بالوصف حقيقة فيصح قوله كما في حديث الخثعمية • وهو قوله لها
حين سالته عن الحج عن ابيها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجزيك فقالت
نعم قال فدين الله احق على الجواز الاداء بالثابت بكونه دينا وهو حكم شرعي
لانه عبارة عن الثابت • في الذمة وذلك الوجوب حكم • شرعي • لا حسي فالنبي قد
جعل حكما شرعيا علة لحكم شرعي وهو القبول قوله ويكون منصوصا وغيره • يعني يكون
ثابتا في النص معللا • كالطواف فانه مذكور في الحديث ويكون ثابتا في غير المنصوص
عليه ولكنه مضمون اية كما روي انه عم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في
السلم فالرخصة معلوله باعدام العاقد وفقره واحتياجه وذلك غير مذكور في
النص لان الاعدام معنى في العاقد لان السلم لكنه ثابت بضرورة النص لان السلم
يقتضي عاقدا والاعدام صفته فكان ثابتا باقتضاء النص فيكون كالثابت بعينه
وهذا التعليل يصح على مذهب الشافعي حتى يعدي • المؤجل الى الحال اما عندنا فلا
يجوز لشبهة على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وذكر في الميزان انهم اختلفوا في
اشتراط كون الوصف قائما بمحل الحكم فعند مشايخ العراق هو شرط استدلالا
بالعلل العقلية كالحركة علة لصيرورة الذات متحركا ويستحيل ان تكون الحركة في
محل علة لتحرك ذات اخرى فكذا في الشرعية وعند مشايخنا ليس بشرط فان البيع و
النكاح والطلاق ونحوها علل لثبوت الاحكام في المحال وهذه العبارات قائمة بالعاقدين
وكذا كون الشخص محتاجا علة لجواز السلم والاجارة وهذا الوصف قائم بالعاقد
ولان على الشرع امارات ودلالات على الاحكام وقيام الدليل بمحل لو ليس بشرط
كالعالم فانه دليل وجود الصانع قوله والاصل في المنصوص • اختلفوا في ذلك
على اربعة مذاهب فقيل الاصل • عدم التعليل الا بدليل • كما قال ان عدم الهرة ليست
بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عدم دل على ان هذا النص معلل
وان عدم نجاستها معلل بالطواف ووجهه ان التعليل اما بجميع الاوصاف وهو ممتنع
لانه تحكم هو المتعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير
والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو ايضا بط لان كل وصف عينه للمجتهد محتمل
للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا
قسم اخر هو التعليل بكل وصف اجيب بان المراد بالبعض ما يقابل الجميع وكل وصف
بالنسبة الى الجميع بعض فيهدم قاسم البعض عليه وحديث عدم الثبوت بالاحتمال
متناول له ايضا قوله وقيل الاصل التعليل بكل وصف • يعني صالح • لاضافة الحكم
اليه • حتى يرد ما نع عن البعض وانما كان الاصل التعليل في المنصوص • لان الادلة •

اي مشايخ ما وراء النهر

• قائمة على حجية القياس • مطلقا والقياس لا يكون الا بتعليل النص ولا تفرقة
في الادلة • بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل • وانما كان بكل وصف لانه • لا
يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ما يقوم
مانع كمخالفة • نص او اجماع او معارضة اوصاف قوله وقيل الاصل التعليل •
بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي وقد
اشتهر فيما بين اصحابنا ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل ووجه هذا القول
انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لانه ليس ما هو قاصر يوجب
حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع
وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم في
العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض
محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لانا في كون الاصل هو
التعليل كذا في التلويح قوله وحاصله تعيين العلة في الاصل اه • كالاسكار للتحريم
فان النظر في المسكر وحكمه ووصفه يعلم منه كون الاسكار مناسبا لشرع التحريم رد
كالقتل العمد العدوان فانه بالنظر الى ذاته مناسب لشرع القصاص قوله لان الاخالة
هي المناسبة وهي المسلك بتخريج المناط • والاوصاف التي تعرف عليتها بمجرد كونه
محللا تسمى بالمصالح المرسلة كذا في التوضيح قوله على التسوية بين الذكور والاناث •
اي في وجوب الزكوة وسقوطها قوله وعندنا الاصل في المنصوص التعليل • يعني
ان الاصل فيها التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك
لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي نريد استخراج علته
معلل في الجملة لان الغلط وهو ان الاصل في المنصوص التعليل انما يصلح للدفع دون
الالزام نظرا استصحابا بالحال فان حرمة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب
يجعل حجة لدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله ولا يصلح سببا للاستحقاق والا لزم
لو مات قريبه لا يرثه المفقود لاحتمال الموت قوله مثلا بمثل يدا بيد • انتصاب مثلا
ويدا على الحال والتقدير بيعوا الذهب بالذهب متقابلا مثلا بمثل فطرح مقابلا
واقيم مثلا بمثل مقامه ثم الحال ليست هي مثلا وحده بل هو مع قوله بمثل لان معنى
عنه يحصل من المجموع الا انه اجري الاعراب على الجزء الاول كذا في الاقليد قوله
احترازا عن شبهة الفضل • لان العين خير من الدين ولذا لم يصح زكوة العين قرضا
ولم يجب في ان كان له مال فكذا وليس له الا الدين قوله في بيع الطعام بالطعام •
سواء اتحد الجنس او اختلف • ان التقابض في المجلس • سيظهر قوله مع الطول وذكر

• وذكر الاوصاف • ذكرها تحقيقا لمعنى وجوب التعيين قوله لان ربوا الفضل •
تعليل لقوله فيجب وقوله لان فيه شبهة الفضل • تعليل لمقدر اي وهو معنى تعدية
وجوب التعيين كما نقل عنه قوله وحقيقة الشئ اولى بالثبوت من شبهته • والحاصل
ان تعليل هذا النص وهو ربوا النسئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في
ربوا النسئة مستند الى الاجماع او النص وهو قوله انما الربوا في النسئة وان النبي
عليه السلام نهى عن بيع الربوا والربيبة والمراد بالربيبة شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسئة
شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون
تعليلا اخر وينتهي بالاخرة الى نص او اجماع كذا في التلويح قوله ولا يجوز تعليلنا
النص بالقاصرة من العلل خلافا للشافعي فانه يجوز ذلك حيث جعل علة الربوا في
الفضة الثمنية وهي مقتصرة عليهما غير متعدية عنهما اذ غير الجوهرين لم يخلق ثمنا والخلاف
انما هو في العلة المستنبطة فان المنصوصة • تجوز عليتها اتفاقا واحتج الشافعي
بان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا
ما يثبت به الشئ ولا شئ ههنا يثبت به سوى الحكم ولهذا تتعدى الى الفرع بان يقال
ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا
يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة والجواب • ان الحكم في الاصل
ثابت بالنص • سواء كان معقول المعنى او لم يكن على اول لم يعلل فبعد التعليل واضافة
الى العلة لو قدر بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص فلم يبق للتعليل حكم الا التعدية
فاذا خلا عنها كان باطلا وبهذا تبين ان التعليل والقياس بمنزلة المترادفين
عندنا واما عند الشافعي فالقياس نوع منه فان قيل اذا كان المثبت للحكم هو النص دون
العلة فكيف يتعدى الحكم الى غير المنصوص قلنا انما جاز التعدية الى الفرع لما في التعليل
من تعميم النص وشموله للفرع وبيانه كونه مثبتا لحكم الفرع واعلم انه اختلف الحنفية
والشافعية في حكم اصل القياس المنصوص عليه انه ثابت بالنص وبالعلة فذهبت
الشافعية الى ان حكم الاصل ثابت بالعلة على معنى ان العلة هي الباعثة على حكم
الاصل وذهبت الحنفية الى انه ثابت بالنص على معنى ان النص معرف لحكم الاصل
وربما يمنع ثبوت الحكم بالنص بل بالعلة والنص دليل واستضعف هذا المنع والسند
ان الحكم الشرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والعلة لا تستنبط الا بعد معرفة الحكم بدليله
قال ابن الحاجب لا خلاف بينهما في المعنى لان كون العلة باعثة على حكم الاصل لا ينافي كون
النص معرفا لحكم الاصل يعني ان الخلاف لفظي وبالحقيقة لا خلاف بينهما لان الشافعية
يعنون بما قالته ان العلة هي الباعثة والحنفية لا ينكرونه والحنفية يعنون بما قالته ان

ان النص هو المعرف للحكم والشافعية لا ينكرونه لظهور ان حكم الاصل قد يكون منقولا
والعلة المستنبطة مظنونة ولانها متفرعة منه ومتفرع عليه تابعة له في الوجود
فيدور ولانه قد يكون بعد الاعلة لما قال العلامة التفتازاني في حواشي شرح مختصر
قوله وليس معناه • اشارة الى رد ما قيل انه لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية
الحكم لم يكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق
على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوفة على صحتها وتقرير الرد انه ليس مراده ان
التعليل يتوقف على التعدية حتى يلزم الدور • بل مراده ان • الموقوف على التعليل هو التعدية
بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع و • التعليل يتوقف على • التعدية بمعنى • العلم
بان الوصف حاصل في غير مورد النص • فلا دور وايضا قد يدفع بان الموقوف على
التعليل نفس التعدية وما يتوقف على التعليل صلوح العلية لا نفسها فلا دور وقد
يلتزم الدور لكنه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا تكون الا متعدية لان كونها
متعدية يثبت اولا ثم تكون علة قوله فاندفع ما قيل قائله صاحب التلويح قوله لم يصح
نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم • قيل غلبة الظن بغلبة الوصف المتعدي معتبرة
شرعا وغلبة الظن بغلبة الوصف القاصر لما لم يعتبر شرعا صارت وهما في حكم الشرع
في عدم الاعتبار وان كان من غلبة الظن راجحا بالنسبة الى ذلك المجتهد فلم يعارضها اذ
غير المعتبر شرعا لا يعارض المعتبر شرعا قوله وذلك • بيان وجه الاندفاع قوله لقول
الشافعي في الاخ انه شخص • توضيحه ان الشخص اذا ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه
سواء كان بينهما قرابة ولاد اولا وعند الشافعي انما يعتق اذا كان بينهما قرابة ولاد فلا
يثبت الحكم في بني الاعمام ومن في معناهم بالاجماع اما عندنا فلعدم المحرمية واما عنده
فلعدم قرابة الولاد ويثبت في الوالدين والمولودين اتفاقا لوجود المعنيين ويثبت
في الاخوة والاخوات عندنا لوجود القرابة المحرمية ولا يثبت عنده لعدم الولاد
فالشافعي يقيس الاخ على ابن العم في عدم العتق بنفس الملك بجامع ان ابن العم • يصح
التكفير باعتاقه • فنقول هذا تعليل بوصف مختلف فيه فلا يصح • لانه ان اراد •
بالجامع الذي اعتبره • عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في • الاصل
وهو • ابن العم • فانه يصير ملكه ثم يقع عن الكفارة باعتاق فهدى بخلاف الاخ • وان
اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نم • وجود هذا الوصف • في الفرع اعني الاخ • بل هو بين
بمجرد الملك قوله او ثبت الحكم • يعني لا يجوز التعليل بعلة اختلف في عليتها مع الاجماع
ثبوت الحكم • في الاصل • كالاختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا
الجمال بان مستحق استيفاء القصاص هو السيد وغير الورثة بناء على ان اهل بطل الكتا

بفوت المحل امر لا قوله ولا بما • يعني لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق بين الاصل
والفرع • كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض • بدل الكتابة وانما
عدل المصنف عن عبارة التنقيح اعني قوله ولا يجوز بوصف يقع به الفرق لانها لا تخلو عن اشكال
وهو انه ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ ادى بعض البدل لا يوجد في الفرع
وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا فكيف يجعل علة الا ان يجعل الباء في قوله بوصف باء
المصاحبة لا صلة للتعليل فيؤول المعنى الى ما ذكرنا فيندفع الاشكال قوله وتقرر العلة
بوجوه • واعلم ان كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد في اثباته من
الدليل ولما مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لها ولما يتعلق بكل
منها فالمسلك • الاول الاجماع • في عصر من الاعصار على كونه علة والظن كاف وانما
يتصور الاختلاف في مثله بان يكون الاجماع ظنيا كالثابت بالآحاد والاجماع السكوتي
او يكون ثبوت الوصف في الاصل او في الفرع ظنيا او يدعى الخصم معارضا في الفرع
وبما قررنا يندفع ما يتوهم من ان الاجماع على العلة بمنزلة الاجماع على الفرع فلا يتصور
فيه اختلاف واثبات بالقياس هذا ومثاله التصرف في مال الغائب • علة • لها
بالاجماع ثم يقاس عليه النكاح • وانما قدم الاجماع لزيادة مناسبة فان الاجماع لاجتماع
الآراء والقياس رأي المسلك • الثاني النص • وهو صريح وايماء ولكل منهما مراتب
اشار الى تفصيلها وبيان جهة كون كل مرتبة دون ما قبلها ولا يبعد ان يكون بين آحاد
كل مرتبة ايضا تفاوت اما مراتب الصريح فمنها وهو اقربها • ما صرح فيه بالعلية مثل
لعلة كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا • واذا يكون كذا او بكذا وهذا دون ما قبله لان
هذه الحروف قد يجيء لغير العلية فاللام للعاقبة كوجد واللموت وابنوا للخراب والباء
للمصاحبة والتعدية والزيادة وان للشرطية ويجرد الاستصحاب كذا ذكر المحقق في
شرح المختصر وكلام الآمدي ان المقرون باللام والباء في المرتبة الثانية هو ان
المشددة المكسورة وفي منتهى السؤل انها المخففة المفتوحة وجعلها المحقق المخففة المكسورة
اعني ان الشرطية الموضوعة لسببية الشرط وذلك لا يكون ان المشددة المكسورة موضوعة
للعلية بعيد جدا ولذا جعلها المصنف في المرتبة الثالثة فالدال على العلية في المخففة
المفتوحة هي اللام المذكورة او المقدرة على ما قال العلامة التفتازاني في حواشيه واما
المشددة المكسورة اذا كانت بدون الفاء • نحو انفس لامارة بالسوء وانهاني
الطواغين • فالحق انها من الصريح على ما قال صاحب التنقيح وعلل ذلك صاحب التلويح بما
ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني غناءها وجعلها
بعضهم من الايماء نظرا الى انها • لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لنكتة •

فيه بذلك لا لان الانثاء لا يتصور اثباته والتقرير
يستغني عن اثباته بدليل
فاذا دل على علة وصف قطعيا كان ظنيا ثبت
العلية
اي الظن الذي انعقد فيه الاجماع •
فاذا دل الكتاب او السنة على علية الوصف
ثبت •
وانما ورد فيه ظن فيجوز ان يكون ظاهرا في التعليل مثل لكذا او لان كذا م
اي ثبوت امر على تقدير امر بطريق الاتفاق •

الجملة التي يبطلها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية
ايماء • لا صريح وبالجملة كلمات مع الفاء او بدونها قد تورد في امثلة الايماء ويعتذر
عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف وعلل
صاحب التنقيح بانه يحتمل ان تكون ان في مثل هذا الكلام للتعليل او يكون تقديره لان
والحذف غير الايماء واعترض عليه صاحب التلويح بان احتمال كونها على حذف اللام بعيد
لانها انما تكون في ان بالفتح وربما يتكلف في الجواب بان هذا انما يرد اذا كان مراده حذف
اللام من ان بالكسر وليس كذلك بل مراده حذف لان ووضع ان مقامه ومنها ما يدخل
فيه الفاء • في لفظ الرسول ع • اما في الوصف مثل رجلوهم بكلومهم ودمائهم • فانهم
يحشرون واوداجهم تشخب دما • واما في الحكم • نحو • السارق والسارقة
• فاقطعوا ايديهما • والحكمة في دخول الفاء تارة في الوصف وتارة في الحكم ان
الفاء لم توضع للعلية بل للترتيب والباعث مقدم عقلا متاخر خارجا فجوز
ملاحظة الامرين اي تقدم الباعث عقلا وتاخره خارجا دخول الفاء على كل
واحد من الحكم والعلة • ثم فهم منه العلية بالاستدلال • ومنه يعلم بطلان ما في
المحصول ان قوله فانه يحشر مثلا ايماء فان العلية تفهم من الفاء بحسب الوضع انما
تدل على الترتيب ودلالتها على العلية انما تستفاد بطريق النظر والاستدلال لان الكلام
ان هذا ترتب حكم على الباعث المتقدم عليه عقلا او ترتب الباعث المتقدم على حكمه
الذي يتقدمه في الوجود من جهة كونها للترتيب بالوضع جعل من اقسام ما يدل
بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلية الى النظر جعل استدلالية لا وضعية
صرفة ومنها ما دخل فيه الفاء ولكن ولكن لا في لفظ الرسول بل • في لفظ الراوي
نحو سهى فسجد • وزنى ماعز فرجم فان قبل الفاء في هذا القسم داخل في الحكم دون
الوصف مع ان الراوي يحكي ما كان في الوجود قلنا الباعث قد يكون متقدما في
الوجود كما في قعدت عن الحرب جبنا وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه • لا
يبقى الظهور بعده • قوله والا فايماء • قال المحقق في شرح المختصر ضابطه كل اقتران
بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد
ولما كان هذا ضابطا لا تعريفا اتى بلفظ كل ليكون كليا وفسر الحكم بالوصف لان
المراد به العلة بقرينة قوله لو لم يكن هو او نظيره للتعليل وقال الشارع العلة
معناه اقتران نص الشارع كقوله اعتق رقبة لحكم كقول الاعرابي واقعت اهلي
في نهار رمضان لو لم يكن ذلك الحكم او نظيره كما في قصة الخثعمية للتعليل اي عدة
لقول الشارع وحكمه كان بعيدا من الشارع الاتيان بمثله ويحتمل ان يكون معناه

اي من مراتب الصريح

اي لان قران الكلام في الفصول وهذا ومن ما قبله الا قران الفاء

اي بعد احتمال الغلط

انه اقتران الوصف بالحكم يدعي كونه علة لحكم الشارع لو لم يكن ذلك الوصف او نظيره
علة لحكم الشارع كان بعيدا من الشارع الاتيان بذلك الحكم قوله مثال العين كحديث
الاعرابي • يعني مثال كون العين للتعليل ما قال الاعرابي هلكت واهلكت فقال ما ذاك
صنعت قال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة فانه يدل على ان الوقاع
علة للاعتاق وذلك لان عرض على الاعرابي واقعته عليه لبيان حكمها • وذكر الحكم
جواب له ليحمل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت
الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر • وقد عرفت ان ذلك
للتعليل فكذا هذا لكنه دونه في الظهور لان الفاء ههنا مقدرة وثمة يتحقق ولاحتمال
• عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول • السيد • اسقني ماء • كان ذلك
وان بعد فليس بممتنع واعلم ان مثل ذلك اذا حذف عنه بعض الاوصاف وعلل بالباقي
سمي تنقيح المناط مثاله في قصة الاعرابي ان يقال كونه اعرابيا لا مدخل له في العلية اذ
الهندي والاعرابي حكمهما في الشرع واحد وكذا كونه رجلا اهلا فان الزنا اجدر او يقال
وكونه واقعا لا مدخل له فيبقى كونه افسادا للصوم اذ لا تاثير في مسلك النص بين مراتب
الصريح ومراتب الايماء فقد يجعفر كما في قوله ع فلا اذن حين سئل عن جواز بيع الرطب
بالتمر فقال نعم اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن فنبه ان النقصان
علة منع البيع وكونه مفهوما من الفاء واذا لا يأتي في كونه مراتب الايماء اذ لو قدرنا
انتفاءها لما بقي فهم التعليل قوله ومثال النظير نحو حديث الخثعمية • يعني مثال
كون النظير للتعليل قوله ع وقد سألته الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة
الحج فان حججت عنه ينفعه ذلك فقال ع ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته
اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بان يقضى سألته الخثعمية • عن
دين الله فذكره نظيره وهو دين الادمي فنبه على • التعليل به اي • كونه علة
للنفع والانزجار • فهم منه ان نظيره في المسؤول عنه وهو دين الله كذلك
علة لمثل هذا الحكم وهو النفع واعلم ان مثل هذا يسميه الاصوليون تنبيها على اصل
القياس وفيه كما ترى تنبيه على اصل القياس وعلى علية الحكم فيه وعلى صحة الحاق
الفرع قوله ومنه ذكر وصف مناسب للحكم معه • يعني من مراتب الايماء ان يذكر
الشارع مع الحكم وصفا مناسبا له مثل قوله ع • لا يقضي القاضي وهو غضبان
فانه تنبيه على ان الغضب علة عدم جواز الحكم لانه مشوش وموجب للاضطراب
وهذا مثال اكثر العلماء • واهى الجهال وذلك لما الف من الشارع اعتباره للمناسبات
وبالمقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار وجعله علة هذا اذا ذكر الوصف

اي قوله واقعت فكفر

اي يكون علة

اي لا مدخل له في العلية كونه اعرابيا والحكم بعضو الاوصاف المقترن
لا مدخل له في العلية كونه اعرابيا والحكم بعضو ذلك الحكم في ذلك العضو اي
يكون ويكفي في التخصيص ان لا مدخل لبعض الاوصاف الذي
لا مدخل له في العلية كونه اعرابيا ونحو ذلك لئلا يقدح انتفاء
تنقيح مناط به حكم الشارع عن الزائد • الاتفاق

هذا على قول الحنفية وما سبق كان على قول الجمهور

وهذا مثال ما ذكر في شرح المختصر

فان تقييد النهي عن القضاء بالغضب يشعر بكون الغضب
علة ما فات عن القضاء بالغضب لما فيه من تشويش النظر
اضطراب البال اذ لو لم يكن كذلك لكان بعيدا من الشارع

والحكم كلاهما فانه ايماء بالاتفاق فان ذكر احدهما فقط مثل ان يذكر الوصف صريحا والحكم مستنبط نحو واحل الله البيع فان الوصف وهو حل البيع مذكور صريحا والحكم وهو صحة البيع مستنبط من الحل او نحو ان يذكر الحكم والوصف مستنبط نحو حرمت الخمر فانه يدل على الحكم وهو التحريم صريحا واستنبط منه ان العلة الشدة المطربة فقد اختلف في انه هل يكون ايماء يقدم عند التعارض على المستنبطة بالايماء وفيه ثلاث مذاهب احدها كلاهما ايماء وثانيها ليس شئ منهما بايماء وثالثها ذكر الوصف ايماء ذكر الحكم قال الفاضل الابهري هذا هو المختار لان الايماء في اقسام المنطوق وقد شرط فيه ان يكون مدلولا حكما او حالا للمذكور قال المحقق النزاع لفظي مبني على تفسير الايماء فالاول مبني على ان الايماء اقتران الحكم والوصف سواء كانا مذكورين او احدهما مذكورا والاخر مقدرا والثاني مبني على انه لا بد من ذكرهما اذ يتحقق الاقتران والثالث مبني على ان اثبات مستلزم والشئ يقتضي والعلة كالحل تستلزم المعلول كالصحة فيكون باثبات المذكور يتحقق الاقتران واللازم حيث ليس اثباته اثبات الملزوم لا يقتضي اثبات الملزوم فلا يكون الملزوم في حكم المذكور فلا يتحقق الاقتران انتهى قد اختلف في اشتراط مناسبة الوصف المومى اليه كون علل الايماء صحيحة على مذاهب اولها يشترط مطلقا وثانيها لا يشترط مطلقا وثالثها وهو المختار ان كان التعليل فهم من المناسبة كما في مثال لا يقضي القاضي وهو غضبان اشترطت لان عدم المناسبة فيها المناسبة شرط فيه تناقض لوجود المناسبة بناء على ان وجود المشروط يستلزم وجود الشرط وعدمها بناء على العرض واما اذا لم يفهم من التعليل فهم من غيرها وقد وجد كذا في شرح المختصر يعني ان الايماء الى علية الوصف اقسام منها ما يفهم العلية فيه من اقتران الحكم بالوصف مع المناسبة فالمناسبة شرط فيه وباقي الاقسام يفهم العلية فيه من مجرد الاقتران فلو شرط فيه المناسبة لم يتميز عما قبلها ثم قال وهذا اي الاختلاف المذكور انما يصح لو اريد بالمناسبة ظهورها واما نفس المناسبة فلا بد منها في العلة الباعثة ولا يجب في الامارة المجردة يعني ان الكلام في العلة الباعثة لا في مجرد الامارة وافتقارها الى المناسبة ظاهر وان لم تكن ظاهرة

قوله ومنه الفرق بين شيئين اقول مراتب الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين اما بصيغة صفة او غاية او استثناء او غيرها اما بالصفة فاما مع ذكر الوصف نحو للراجل سهم وللفارس سهمان واما مع ذكر احدهما فقط نحو القاتل لا يرث فانه لم يتعرض لغير القاتل وارث واما بالغاية نحو لا تقربوهن حتى يطهرن فقد فرق في الحكم بين الحيض والطهر واما بالاستثناء نحو لفلان نصف ما في يدي الا ان يقول

وذلك كثير منه اكثر العلل المستنبطة وهو فيها لا يكون شيئا من الوصف والحكم مدلولا

قيل النزاع اللفظي عبارة عن الاختلاف في تفسير معنى اللفظ لا في الحكم

وجه الثالث ان ذكر وصفين لشئ وذكره بحكمين لهما يدل على ان كل واحد منهما علة لذلك الشئ والعلة فذكر احدهما فقط كما لو كانا مذكورين فيكون ايماء بخلاف الثاني فان الحكم لا يكون مستلزما للتعليل بالوصف المستنبط

اي جمهور الفقهاء من السلف والخلف

• يعفون • واما بغيرها كالشرط نحو فاذا • اختلف الجمان فبيعوا كيف شئتم • و كالاستدراك نحو لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ولا شك في ايراثها ظن العلية وان لم يكن دلالة كذا في الفصول قوله الثالث المناسبة بشرط الملاءمة • هذا هو المسلك الثالث للعلية وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة و اقسامها وما يتعلق بها قال في التلويح معنى الملاءمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا • عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه نابٍ عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها • وهذا معنى قولهم الملاءمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء عن السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملاءمة للاحكام لا المنابية عنها فظهر من هذا ان معنى الملاءمة هو لمناسبة هذا كلامه وصاحب التنقيح خالفهم في ذلك حيث ذهب الى ان الملاءمة شرط المناسبة لا نفسها وتبعه المحصل قيل انما شرط الملاءمة لان الاصل شاهد والوصف المستنبط شهادة والشهادة مختصة بلفظ اشهد فمن اتى به يجب القبول واذا اتى بغيره ينظر ان كان في معناه يجب القبول والا فلا فكذا القياس اذا اتى بوصف منقول عن السلف يجب القبول واذا اتى بغيره ينظر ان كان في معناه يجب العمل به والا فلا هذا ما عليه الجمهور والشافعية لا تخالفونا في اشتراط الملاءمة وفي تفسيرها كذا قال القاآني وفيه نظر لانه بمجرد وجود الملاءمة لا يجب العمل عندنا غايته انه يصح العمل بمجرد وجودها وانما يجب اذا كانت الملاءمة مؤثرة فالملاءمة كاهلية الشهادة والتاثير كالعدالة وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملاءم بشرط شهادة الاصل وعند البعض بمجرد كونه مخيلا كذا في التنقيح

قوله اي في حق الرخص • اي اعتبر الضرورة في حقه قوله وهذا يجوز القياس • واعلم ان ما احتجنا الى اثبات كون الوصف الذي لا يحتج ولا يعاين حجة وما لا يحتاج نطرق معرفته الاستدلال باثره الذي ظهر في موضع من المواضع الاخرى انا نتوصل الى معرفة الصانع باثار صنعه والى معرفة عدالة الشاهد وصدقه بظهور اثر دينه في منعه عن تعاطي محظور دينه فيستدل بذلك على كونه مجانبا عن الكذب في شهادته لكن لم يجز العمل به قبل الملاءمة لان كون الوصف مناطا امر شرعي فلا بد ان يكون موافقا لما نقل عن الذين عرف الاحكام الشرع ببيانهم ويجوز بعدها لكن لا يجب العمل بعد العدالة كما في الشاهد المستور الحال • يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا الى الاصل الا انه حتى لو • قضى القاضي بشهادته • نفذ • وبعد ظهور العدالة يجب العمل بشهادته فكذلك الوصف يجوز العمل به اذا كانت ملاءمة لكن

وقد وجد فان وجود ما يفهم منه العلية لا يقتضي عدم اشتراط امر اخر لصحة العلية واعتبارها في هذا ضعف

لا يوجب الا بعد العدالة لان الوصف مع كونه ملايما يجوز ان يكون غير علة لانه
لا يكون علة لذاته بل بجعل الشارع اياه علة فيحتمل الرد مع الملايمة فلا بد من العدالة
قوله والموجب للقياس هو التاثير بمعنى ان يثبت بنص او اجماع اه • واعلم ان
التاثير عند اصحاب الشافعي هو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الوصف في عين ذلك
الحكم ولذا قال الامام الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القايسين وقد نقص القاضي ابو
زيد القياس عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة عرف بها انه قبل الملايم لكنه سماه ايضا مؤثرا
فالقياس ينقسم باعتبارين عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام
الاول ان يظهر تاثير عين الوصف في عين الحكم الثاني ان يظهر تاثير عينه في جنس
الحكم الثالث ان يظهر تاثير جنسه في عينه الرابع تاثير الجنس في الجنس والجنسية
مراتب عموما وخصوصا ولذا تفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل
والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية فالمصلحة اخذ من كلامهم تفسير المؤثر • وقيد
الجنس بالقريب • ليتميز عن الملايم واورد بدل العين النوع • لئلا يتوهم ان المراد
هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة
بها فيتوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية والمراد بالوصف • الوصف الذي • جعل
علة لا مطلق • الوصف وكذا المراد • بالحكم • الحكم • المطلوب بالقياس لا مطلق •
لان جميع الاضافات والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم فلا
يتوقف بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف • واضافة النوع الى الوصف
والحكم بمعنى من البيانية • اي النوع الذي هو الوصف او الحكم المط فهو نوع لمطلق
الوصف والحكم وقيدين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المط احترازا عن
الانواع العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس • واما اضافة الجنس
الى الوصف والحكم فهو بمعنى اللام • فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت بنص
او اجماع علية ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم او علية جنس ذلك الوصف
لنوع ذلك الحكم او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم او علية جنس
الوصف لجنس الحكم كذا في التلويح وفيه بحث اما اولا فلانا سلمنا تعين الوصف
بهذا لكن البعيد والابعد لا يتعينان اذ نريد بهما التفاوت بمرتبة لم يناسب مثل
الابعد لكونه متضمنا المصلحة لان بعده المتضمنة لضرورة ثم لحفظ العقل ثم ايقاع
العداوة والبغضاء ثم السكر ثم الحرمة واذا يريد بالابعد اعلى الكل وبالبعيد ما
بعده فالمناسب اعم من متضمن المصلحة ودافع المفسدة بل وصف ينظر به حكم النوع
اعم منه واما ثانيا فلان المتضمن المصلحة لا يلزم ان يكون ابعد على ما هو عين النوع باذ

وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو مقطوع به
بتعدد المحل
الذي يظهر تاثير عينه
بظهر تاثير عينه في جنس
ويجوز ان يكون الاضافة لامية باعتبار الوصف والحكم
فيكون بمعنى الاضافة في النوع الخاص والحكم الذي يناط به الوصف
والنوع الخاص للحكم الذي يناط به الوصف
تقديم ومحل شئ في الجزء لعدم فساد التقديم
ما في سقوط الزكوة عن الصبي لتاثير العجز عملا
العقل في سقوط ما يحتاج الى النية

باذ الوصف الداعي علة لاحتمال ان يكون الداعي علة ما هو الاثر المنه هكذا قيل
فليتامل قوله وهكذا في جانب الحكم • فانه يقابل كلا مما ذكر في جانب الوصف حكم
هو سقوط ما يحتاج الى النية كالعبادات ويتعلق بالعجز بسبب ضعف القوى حكم
هو سقوط وجوب الحج والجهاد ويتعلق بالعجز الناشي عن الفاعل بدون اختياره
سقوط المطالبة في الحال وهو وجوب الاداء في حق الصلوة ويتعلق بالعجز الناشي
عن الفاعل مطلقا حكم سقوط المطالبة في الحال في العبادات البدنية والترخص
بقصر الصلوة وتاخير الصوم ويتعلق بمطلق العجز حكم فيه تخفيف في الجملة قوله
وقد يتركب البعض من الاربعة مع البعض • كالصغر مثلا فانه نوع في جنس الولاية
وجنسه اعتبارا في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون
مثالا وقس عليه البواقي كذا في التوضيح قوله اما الرباعي فواحد فقط • مثاله
كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء
مؤثر في الحرمة ثم السكر مؤثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة
او دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو
ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزاجر قوله فالباقي اعتبار الجنس
في الجنس والنوع في الجنس والجنس في النوع • مثاله كالتيمم عند خوف صلوة
العيد فان الجنس وهو العجز يجب لمحل عما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي
في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد
العناصر مقام الاخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب تشف النجاسات
وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله
لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اي في التيمم من حيث انه تيمم قوله و
اما الجنس في الجنس فالباقي • مثاله كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تاثير
النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان تكون في الصلوة
او خارجها وجنسه وهو الخروج من السبيلين تاثير في حرمة الصلوة لكن ليس له
تاثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا قوله واما النوع في الجنس فالباقي • مثاله
كالحيض في حرمة القرب فهذا تاثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا
لحرمة القرب وجنسه وهو وجوب الاعتزال من النساء والغلمان قوله واما العكس
يعني الجنس في النوع • فالباقي • مثاله كما في التيمم اذا لم يجد الا ماء يحتاج الى شربه
فان العجز الكلي بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج
فهذا تاثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا

وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اى في عدم استعمال الرد فعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث التيمم قوله لان اعتبار النوع في النوع ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع • مثاله كما في طهارة سؤر الفارة فان الطواف علة للطهارة لقوله عم انها من الطوافين وجنس وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها علة للطهارة كآبار الفلوات • او يتركب مع اعتبار النوع في الجنس • مثاله كما في افطار المريض فان المرض مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة مطلقا صوما كان او صلوة او غيرهما وكذا في الافطار بسبب السفر • او يتركب مع اعتباره الجنس في الجنس • كولاية النكاح في المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب هذه الولاية قوله ثم اعتبار الجنس في النوع ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس • مثاله كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما في اليد وهي الة التطهير مؤثر في وجوب ازالتها • او يتركب مع اعتباره الجنس في الجنس • مثاله كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس قوله ثم اعتبار النوع في الجنس ان يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس • مثاله كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة قوله وقيل بالدوران • احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه • اى وجود الحكم عند وجود الوصف ويسمى الطرد • وبعضهم زاد • على الوجود عند الوجود العدم عند العدم ويسمى الطرد والعكس • قال المحقق الطرد والعكس هو ان يكون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده ويعدم بعدمه وهو المسمى بالدوران وقد اختلف في افادته للعلية على مذاهب اولها وعليه الاكثر يفيد بمجرده ظنا ثانيها يفيد قطعا ثالثها لا يفيد قطعا ولا ظنا وهو مختار ابن الحاجب قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا • جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا تناول اصلا مثلا اذا المريق الصلوة بالعمد لم يتناوله النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز • حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب

اى يدور وجود الوصف وجود الحكم وهو الطرد
وعدمه عدمه وهو العكس

• الوجوب • كذا في التلويح قوله لان العلل الشرعية امارات • دليل القائلين بثبوت العلية بالدوران قوله والدوران مطلقا لا يفيد العلية • استدل الغزالي على انه لا يفيد العلية بان المقتضي لعلية الوصف اما الاطراد وحده او هو بقيد الانعكاس وكلاهما باطل اما الاول فلان الاطراد حاصله انه لا يوجد في صورة بدون الحكم ووجوده بدون الحكم هو النقض فيكون الاطراد هو السلامة عن النقض والنقض احد مفسدات العلة والسلامة عن مفسد واحد لا توجب انتفاء كل مفسد ولا ينتفي الفساد الا به سلمنا لكن انتفاء كل مفسد لا يكفي في الصحة فلا بد من مقتضي للصحة وذلك ان عدم المانع وحده لا يصلح علة مقتضية فلا يكون كافيا في تصحيح العلية وجعله صالحا للتعليل به وهو الحط واما الثاني فلان الانعكاس لو كان شرطا في صحة العلية لكان شرطا في العلية وليس كذلك ويرد عليه ان المنع والتسليم وظيفة المعترض دون المستدل فقوله سلمنا ليس كما ينبغي الا ان يقال معناه قررنا على ما فسره العلامة التفتازاني او يقال هذا المقام من مجاز استعمال التسليم لان المسلمات هي القضايا التي تكون غير مبنية ويكون تسليمها ليبنى عليها الكلام اما على سبيل حسن الظن بالمعلم او على سبيل الاستكار والتشكك فيها سواء استعملها المستدل كما في القياسات الخلفية او المعترض كما نص عليه الفاضل الابهري فعلى هذا يكون القول بان التسليم وظيفة المعترض دون المستدل غير مسلم قوله والدوران قائم • اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك لان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع • فلا يجعل اصلا • فيما هو احد الاركان بان يبتنى عليه ثبوت العلية قوله واما حكمه فالتعدية • اى تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه وزاد القاضي الامام ابو زيد ولا اجماع ولا دليل فوق الراي فيه فان قيل قد جعل التعدية شرط القياس بقوله و ان يكون المتعدى حكما شرعيا وذلك يقتضي ان يتوقف القياس عليها وتكون متقدمة عليه وجعلها ههنا حكم القياس وذلك يوجب تاخرها عنه ووجودها به وبينهما تنافي اجيب بان المراد من كون التعدية شرطا اشتراط كونها حكما له وقيل المراد بكونها شرطا انها شرط للعلم لصحة القياس لا شرط نفس القياس ثم لا يخفى ما في حمل التعدية على الحكم من التسامح لان حكم الشرع كالاثر الثابت فيكون غيره والتعدية نفس القياس فلا يكون حكمه اللهم الا ان يقال الضمير يرجع الى التعليل الذي يدل عليه القياس فعلى هذا لا يكون قوله • اى القياس • بيانا للمرجع وهو خلاف الظاهر انما قال • اتفاقا • لانه لا خلاف ان حكم القياس التعدية وانما الخلاف في التعليل فعندنا القياس والتعليل

فان قيل دليل صحة انتفاء مفسد قلنا لا دليل فساده انتفاء الصحة

واحد وعند الشافعي التعليل اعم من القياس حيث جوز التعليل بالقاصرة و
قال ان كانت العلة متعدية تسمى قياسا وان كانت قاصرة تسمى تعليلا مستقيما واحتج
بان المعنى المستنبط من المنصوص لما كانت من جنس الحج التي يتعلق بها الاحكام الشرعية
وجب ان يتعلق به اثبات الحكم مطلقا سواء تعدى الى فرع او لا مثل تعلق الحكم بالحجر
في الكتاب والسنة فان الحكم يثبت به خاصا كان او عاما وهذا لان الدليل الذي
يدل على كون الوصف علة من الملاءمة والعدالة بالتاثير والاخالة او الغرض على الاصول
لا يقتضي تعديته بل التعدية باعتبار عموم الوصف وعدمها باعتبار خصوصه
وبان التعدية توقفت على صحة العلية اجماعا فلو توقفت صحة العلية عليها لزم
الدور وحجتنا ان العلة القاصرة لا تفيد شيئا فالتعليل بالعلة القاصرة يكون
عبثا وهذا لان فائدة التعليل التوسل الى معرفة الحكم وهذه الفائدة ههنا
معدومة لان الحكم في المنصوص ثابت ومعلوم بالنص والنص فوق التعليل فلا
يجوز قطع الحكم عنه ولا يتوسل به الى معرفة الحكم في غير الاصل لانه لا يفيد تعديته
فان قالوا التعدية بالعلة القاصرة تفيد اختصاص النص بحكمه قلنا هذه الفائدة
تحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل فاذا لم يعلل تحصل هذه الفائدة
ولان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالمتعدية لجواز ان يكون الحكم معلولا
بعلتين فلا يفيد الاختصاص واما الجواب عن الدور فنقول لم لا يجوز ان
يقال صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في غير الاصل ومع
ينقطع الدور على انه دور معية فلا يضر كذا قالوا قيل هذا الخلاف مبني على
الاختلاف في جواز التعليل لتعدية الحكم الى فرع فيه نص فمن جوز ذلك جوز
التعليل بها نص عليه القاضي قوله حكما للتعليل لا زماله • يعني عندنا حتى لو خلا
التعليل عن التعدية كان باطلا وعند الشافعي وجماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو
منصور التعليل جائز بدون التعدية حتى جوز وا تعليل حرمة الربوا في النقدين
بالثمنية قوله فلا تعليل • تحقيق الكلام اذا ثبت ذلك قلنا ان جميع ما يقع
التعليل لاجله اربعة اقسام الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات
الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع هو تعدية حكم معلوم
بسببه وشرطه باوصاف معلومة بان يكون حكما شرعيا بعينه الى فرع هو نظيره
ولا نقض فيه وان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله والتعليل للاقسام
الثلثة الاول ابطلا التعليل بطريق التعدية لان التعليل شرع مدركا لاحكام
الشرع لان القياس هو الاعتبار بامر مشروع وليس بمثبت ابتداء وفائدة

اي التعليل بالتعدية عند من يقول به من اصحابنا

اي يتوقف على كونه متعديا

اي تعديته باوصاف معلومة

اثبات السبب او وصفه اثبات الشرع بالراي اما في اثبات السبب فظاهر واما في اثبات وصفه
فلان الموجب للحكم يعمل بدون صفته كما ان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات اصل السبب
به فكان في ذلك نصب الشرع بالراي ايضا وفي اثبات الشرط ووصفه ابطال الحكم و
رفعه لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط لشرط كان متعلقا به ومعدوما
قبل وجوده فكان اثبات الشرط بالتعليل ابتداء رفعا للحكم الثابت ونسخا له وكذا
التعليل لاثبات وصف الشرط لان الوصف بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليه كما
يتوقف على الشرط فيكون اثبات الوصف رفعا للحكم كاثبات اصل الشرط وفي اثبات
الحكم ابتداء او وصفه نصب الشرع ابتداء وليس ذلك الى العباد وما القياس الا الاعتبار
بامر مشروع فبطل التعليل لهذه الاقسام جملة وبطل التعليل لنفيها ايضا لان نفيها
ليس بحكم شرعي فبطلت هذه الوجوه كلها فلم يبق الا الرابع هذا تقرير كلام فخر الاسلام
قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في الفصل الاخير دون
الفصول الاخر لان اراد به معرفة علة الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جائز في
الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد به ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا
في الفصل الاخير فهو موهوم لانه لا يتصور في جميع الفصول وان اراد به ان القياس لا يثبت به
شيء فهو مسلم ولكن في الفصول الثلثة الاول لا يثبت به شيء كما في الفصل الاخير بل يعرف
به السبب والشرط كما يعرف به الحكم قوله واختلف في تعدية السبب • لا خلاف بين
الفقهاء ان اثبات سبب وشرط او حكم بالراي ابتداء من غير اصل يرد اليه بط ولا
خلاف ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل الى فرع بالشرائط المعروفة صحيح و
اختلفوا في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية بان يثبت سبب او شرط لحكم
بنص او اجماع هل يجوز تعديته بمعنى جامع الى محل اخر فقال بعض اصحاب الشافعي
لا يجوز وهو مذهب عامة اصحابنا وقال جمهور الاصوليين يجوز وهو مختار
بعض اصحابنا منهم صاحب الميزان وفخر الاسلام فان فخر الاسلام ذكر في اخر باب
حكم العلة من اصوله وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله
واما اذا وجد فلا باس به ومن هذا تبين ان المراد من قوله في اول الباب والتعليل للاقسام
الثلثة الاول ابطل التعليل لاثباتها ابتداء لا بطريق التعدية وان قال صاحب التنقيح لم ادر
ما مراده وظهر ان كلامه سالم عن الاضطراب وان ظن من وقع في الاضطراب انه مضطرب
في هذا الباب ووجه قول من انكر اثبات الاسباب والشروط بطريق القياس انه
لا بد في القياس من معنى جامع بين الاصل والفرع فاذا قسنا اللواطة على الزنا في كونها
سببا للحد لا بد ان نقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة

اي انما وقع التعليل لكونه غير مشروع اصلا وانما عرف
رفعها بعد الثبوت فكذلك لا نسلم ان النسخ بالتعليل لا يجوز ايضا

اي انما وقع التعليل لاثبات هذه الوجوه ابتداء اما اذا
وجد لها اصل يمكن الاعتماد عليه فيجوز بوجه التعليل

ليمكن جعلها سببا له ايضا وح يكون الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة
عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال مع ذلك استناده
الى خصوصية كل واحد منهما ويلزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل
ولم يسبق واحتج من جوز اثباتهما بالقياس اذا كان له اصل بان القياس ليس الا اثبات
ما ثبت في الاصل بالمعنى الذى ثبت في الاصل في فرع هو نظيره وهذا يتحقق في الاسباب
والشروط كما يتحقق في الاحكام ولا معنى لقوله فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين
للحد لان الوصف الذى يوجب سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا ان
يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب لسببيته لا للحد قوله اى افهام المجتهدين
فاللام يغنى غناء الاضافة في الاشارة الى المعهود كما هو مذهب البصريين او عوض
عن المضاف اليه كما هو مذهب الكوفيين وانما فسر الافهام بذلك اذ افهام العوام كالاعدام
ولذا قيل العوام كالهوام وازعاشوا الف عام قوله وهو يسمى قياسا جليا اعلم
ان القياس جلى وهو ما سبق اليه الافهام وخفى وهو ما يكون بخلافه ويسمى استحسانا
لكنه اعم من القياس الخفى فان كل قياس خفى استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان
الاستحسان قد يطلق على ما ثبت بالنص والاجماع والضرورة لكن الغالب في كتب
اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان يراد به القياس الخفى قال في التحقيق قال بعض اصحابنا
الاستحسان معنوى هو القياس الخفى وانما سمى به لانه في الاكثر الاغلب يكون اقوى من
القياس الظاهر فيكون الاخذ به مستحسنا ولما صار اسما لهذا النوع من القياس بقى الاسم
وان كان مجردا عن القياس الظاهر فاذا قال ابو حنيفة تركت الاستحسان واخذت بالقياس
اراد بذكره التنبيه على ان فيه علة سوى علة الاصل او معنى اخر يوجب ذلك خلاف
هذا الاصل وان الاحسن ان يذهب اليه لكن لما لم يترجح عندى لانفهام معنى اخر
الى القياس الظاهر الذى يوجب العمل به ما اخذت به وذكر صدر الاسلام ان الاستحسان
اذا كان اكثر تاثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى وان كان القياس اكثر تاثيرا كان استحسانا
تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس ثم الاستحسان دليل عندنا وعند الحنابلة
وانكره غيرهم حتى قال الشافعى من استحسن فقد شرع يعنى من اثبت حكما بانه مستحسن عندنا
من غير دليل من قبل الشارع فهو الشارع لذلك الحكم لانه لم يأخذه من الشارع وهذا الكلام
غير مستحسن ولا صادر عن روية لكنا نقول من استحسن فقد شرع وذلك انهم اتفقوا
صحة الاستدلال باستصحاب الحال وعامة اصحابنا على انه بطل لا يثبت به حكم
ويسمى بقاء الثابت كذلك ثم علم ان بعض القادحين طعن على ابى حنيفة واصحابه في تركهم القياس
بالاستحسان الثابت بالراى وقالوا ان حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع

والقياس والاستحسان هتيم خامس لم يعرف احد من جملة الشرع سوى ابى حنيفة واصحابه انه
من دلائل الشرع ولم يقم عليه دليل بل هو قول بالتشهى فكان ترك القياس به تركا للحجة
الشرعية بما ليس بحجة لاتباع هوى او شهوة نفس فكان باطلا ثم ان القياس الذى
تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالحجة الشرعية حق وما ذا بعد الحق الا الضلال
وان كان باطلا فالبطل واجب الترك ومما لا يشتغل بذكره وانهم قد ذكروا في بعض المواضع
انا ناخذ بالقياس ونترك الاستحسان به فكيف يجوز ان الاخذ بالباطل والعمل به
ذكروا في جنس الطعن ما يدل على قلة الورع وكثرة التهور وكل ذلك طعن فى غير دينه و
قدح فى غير وقوف على المراد فابو حنيفة رح اجل قدرا واشد ديانة من ان يقول في الدين
بالتشهى او عمل بما استحسنه من غير دليل شرعا ولكنا نقول الاستحسان لغة هو عد
الشئ واعتقاده حسنا يقال استحسنت كذا اى اعتقدته حسنا واصطلاحا اسم لدليل
متفق عليه قطعا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه
الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور
خلاف تم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس
على القياس الجلى تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص
والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلى شايع ويعمل به اذا كان اقوى من القياس
الجلى والمظهر المراد به فالخصم ان انكر التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وسببها
التمييز بين حجة وحجة وان انكر كونه حجة فهو بط لانا بينا انه اسم لدليل متفق عليه
وليس عملا بالهوى والشهوة وقد قال الشافعى في المتعة استحسن ان تكون ثلاثين درهما
وفى الشفعة استحسن ان يثبت للشفيع الشفعة الى ثلثة ايام ومالك بن انس ذكر لفظ
الاستحسان في مواضع من كتابه قال المحقق في شرح المختصر والحق انه لا يتحقق استحسان
مختلف فيه لانهم ذكروا في تفسيره امورا لا تصلح محلا للخلاف لان بعضها مقبول
اتفاقا وبعضها مردودة بين ما هو مقبول اتفاقا وبين ما هو مردود اتفاقا فقيل
دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه وهذا من المتردد بين القبول
والرد اذ قبول المعنى بقوله ينقدح ان كان معناه يتحقق ثبوته فيجب العمل به اتفاقا
ولا اثر للعجز عن التعبير فانه يختلف بالنسبة الى الغير واما بالنسبة اليه فلا وان
كان معناه شك فيه فهو مردود اتفاقا اذ لا يثبت الاحكام بمجرد الاحتمال والشك
وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وهذا مما لا نزاع في قبوله وقيل تخصيص قياس
بما قوى منه وهذا ايضا مما لا نزاع في قبوله وقيل العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى
منه وهذا ايضا مما لا نزاع في قبوله وقيل العدول عن حكم الدليل الى الدليل المصلحة

ابو اليسر

وهو كفضل وكيمنع كذا قال المحقق في شرح مختصر

الناس كدخول الحمام من غير تعيين زمان المكث ومقدار الماء المشروب والاجرة وذلك
على خلاف الدليل وكذلك شرب الماء من السقاء من غير تعيين الماء وبدله وهذا ايضا
متردد وذلك ان مستند مثل هذا العادة المعتبرة من جريانه في زمانه ﷺ فقد ثبت بالسنة
او جريانه في عهد الصحابة مع عدم انكارهم عليه فقد ثبت بالاجماع واما غيرهما فان كان
نصا او قياسا مما ثبت بحجيته فقد ثبت به وان كان شيئا غيره مما لم يثبت بحجيته فهو مردود
قطعا هذا وارد على هذه التفاسير اذ ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى
الى الاضعف واجيب بانه انما تكون بانضمام معنى اخر الى القياس به يصير اقوى
ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان
ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق
كان انكار العمل عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه للعمل
العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما عرف معناه واستقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق
عليه فهو حجة عند الجميع بلا خلاف كذا في التلويح **قوله** كما في الاستصناع • فيما فيه
تعامل الناس بان يأمر انسانا ليخرز له خفا مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولا
يذكر له اجلا ويسلم اليه الثمن ولا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه
لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه **قوله** كما في طهارة
الحياض والآبار • والاواني فان القياس بابى طهارة هذه الاشياء لانه لا يمكن صب
ماء على الحوض والبئر ليطهرا ولان الدلو يتنجس بملاقاة ماء فلا يزال يعود وهو
نجس وكذا الماء يتنجس بملاقاة الاناء النجسة والنجس لا يفيد الطهارة لكنهم تركوا
العمل بموجب القياس للضرورة والضرورة اثر في سقوط الخطاب لان فيه حرجا
والحرج مدفوع بالنص **قوله** وله قسمان • قال في التلويح الصحة تقارب الاثر والضعف
يقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من القياس والاستحسان
المراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساد الخفي وهو لا يافي خفاءها
بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بالنسبة
الى وجه القياس معنى دقيق يورث قوة ورجحانا على وجه الاستحسان **قوله** كسؤر سباع
الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم • لجامع السبعية وهذا معنى ظاهر لان
لانها يستويان في نجاسة اللحم فيستويان في نجاسة السؤر • وطاهر استحسانا • لان
ليس نجس العين بدليل جواز الانتفاع به كالاصطياد والبيع وكالانتفاع بجلد
ولو كان نجس العين لما جاز الانتفاع به كالخنزير وسؤر سباع البهائم انما
باعتبار انها تشرب بلسانها فيختلط لعابها بالماء ولعابها يتولد من لحمها

لا يوجد في سباع الطير • لانها تشرب بمنقارها • ومنقارها طاهر بذاته لانه • عظم
جاف وعظم الميت طاهر فعظم الحي اولى • فلا يختلط لعابها بالماء فلا يتنجس الماء **قوله**
لمناسبة ظاهرة بينهما • ولذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا •
اي سقط ساجدا **قوله** لم ينب قربة مقصودة • يعني بطريق الاستبداد بنفسه
وهذا لا تلتزم بالنذر كما لا تلتزم الطهارة به • وانما التي • بمجرد ما يصلح تواضعا
ليحصل • مخالفة • المشركين الذين امتنعوا عن السجود تكبرا واقتداء
بالقرنين الذين تبادروا الى السجود تقربا وافتخارا كما اخبر الله عن القرنين في مواضع
السجود والركوع في الصلوة يحصل ما هو المقصود من السجود بالركوع في الصلوة لحصول
معنى التواضع والعبادة فيه فيسقط عنه السجود به كما سقط الطهارة للصلوة
بطهارة وقعت لغير الصلوة بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع
مقامه ولا عكسه لان كل واحد منهما متى بنفسه ثبت ذلك بقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اركعوا واسجدوا **قوله** ولا يرجح الاستحسان عند التعارض الا اذا قوى
اثره وضعف اثر القياس • ترجيح الاستحسان بقوة اثره على القياس اكثر من ان يخفى
واما القياس الذي يرجح على الاستحسان بقوة اثره الباطن فقليل الوجود فانه لم
يوجد الا في ست مسائل او سبع على ما ذكره القاآني وقد صرح به صاحب التحقيق ايضا
ونقل عن الناطفي ان ترك الاستحسان والعمل بالقياس نادر لرويات منه غير اثنتي
عشرة مسئلة ولنوردها مجردة عن التعليل الاولى مسئلة التلاوة كما بينهما المصلي
الثانية اذا اقام رجلان البينة كل منهما على ثالث حتى بانه ارهنه هذه العين التي
في يده وانكر فهي له ولم يذكرا تاريخا في الاستحسان يقضي بان العين رهن عندهما و
يجعل كانهما ارتهناها وفي القياس تهاترت البينتان ولا يثبت الرهن وبه ناخذ
اما لو اقاماها على ميت ففي الاستحسان في يد كل منهما نصفها رهنا وبه قال ابو يوسف ومحمد
وفي القياس لا يثبت الرهن كالاول وبه قال ابو يوسف والثالثة ذكرت في كتاب
بيوع الاصل وهي ما اذا وقع الخلاف بين المسلم اليه ورب السلم في دين السلم
فيه ففي القياس يتحالفان ويتفاسخان وبه ناخذ وفي الاستحسان القول قول المسلم
اليه والرابعة ذكرت في كتاب رهن الاصل وهي ما اذا دفع الرجل لامراته رهنا بمهر
مثلها ثم طلقها قبل الدخول ففي الاستحسان يجوز ان يكون رهنا بالمتعة وفي القياس
لا يكون رهنا حتى لو هلك عندها لا يذهب بالمتعة ولها مطالبة الزوج بها وهو
قول ابي يوسف وبه ناخذ والخامسة ما اذا غصب العقار فانه يكون مضمونا في الاستحسان
وهو قول محمد ولا يكون مضمونا في القياس وهو قول ابي يوسف وبه يؤخذ والسادسة

ما لو شهد اربعة على رجل بالزنا وشهد عليه رجلان بالاحصان فامر القاضي برجمه
فوجد الامام شاهدين عبدين او رجوع الشهادة ولم يمت المرجوم بعد الا
اصيب بجراحات ففي الاستحسان يندرئ الحد ويسقط عنه ما بقي وفي القياس
يحد حد البكر مائة جلدة وبه قال ابو يوسف ومحمد وبه اخذ والسابعة ما اذا شهد
اربعة على رجل بالزنا فقضى القاضي عليه بالحد مائة جلدة ثم شهد عليه شاهدان بانه
محصن والحد بعد لم يكمل ففي الاستحسان لا يرجم وفي القياس يرجم وبه قال ابو يوسف
ومحمد وبه اخذ والثامنة ما اذا وكل المستأمن مستأمنا اخر بالخصومة ثم لحق الموكل
بدار الحرب دون الوكيل ففي الاستحسان لا ينعزل الوكيل بذلك وفي القياس ينعزل
وبه اخذ والتاسعة ما اذا كان للرجل ابن معتوه وللمعتوه ابن بالغ فاشترى
فاشترى الاب تلك الامة لابنه المذكور ففي الاستحسان يقع الشراء للابن لا للاب وفي
القياس على العكس وبه اخذ والعاشرة ما اذا وقع رجل في بئر حفرت في طريق فتعلق
باخر وتعلق الاخر باخر والاخر باخر فوقعوا جميعا ماتوا ووجد بعضهم فوق بعض
في البئر ففي قول ابن مسعود يجعل اثلاثا ثلثها على الحافر وثلثها على الاوسط وثلثها
على الذي تحته وفي قول ابن عباس رضي الله عنهما دية الاول على الحافر ودية الثاني
على الاول ودية الثالث كلها على الثاني وفي القياس تجعل دية الاول على الحافر ودية الثاني على الاول ودية الثالث
على الثاني وتكون الدية على عواقلهم وبه اخذ هذا ان علم انهم ماتوا كذلك وان لم
يعلم بطل بعض ذلك كله واخذ بالنصف ونقل عن الكرخي ان القياس في ذلك قول
محمد وان القول الاخر قول ابي يوسف وهو الاستحسان والحادية عشرة ما في نكاح
الاصل رجل قال لعبده هذا ابني او كلامته هذه بنتي او وقعت العتق في هذا بالقياس
وتركت الاستحسان والثانية عشرة ما في طلاق الاصل اذا قال لامرأته اذا ولدت ولدا
فانت طالق وقالت قد ولدت وكذبها الزوج ففي القياس لا تصدق ولا يقع الطلاق
وفي الاستحسان بالعكس اخذ فيها بالقياس وترك الاستحسان ولو قال لها اذا حضت
طالق فقالت قد حضت يقع الطلاق استحسن محمد في هذا لانه لا يعلم الحيض الا من
جهتها بخلاف الولادة ثم اول عدد صاحب التحقيق الخمسة الاول من تلك المسائل ثم
قال رجع ابو يوسف في هذه المسائل من الاستحسان الى القياس لقوته لكنه صور المسئلة
الاولى هكذا اذا قرأ اية السجدة في ركعة فسجد لها ثم اعادها في الركعة الاخرى
الاستحسان يلزمه سجدة اخرى وهو قول محمد وفي القياس لا يلزمه وهو
قول ابي يوسف ولا يخفى ان ما ذكره يغاير ما ذكره المص فعلى ما ذكر ويكون ترجيح القياس
الاستحسان في ثلث عشرة مسئلة والله اعلم قوله على كل الاستحسان اي على جميع

قوله وثانيه مردود يعني القياس الفاسد الظ والباطن يكون مردودا بالنسبة
الى الكل فبقي ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان فمرجح عليهما الصحيح
ظاهرا وباطنا والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقي اربعة اوجه حاصلة
من ضرب اخيري الاستحسان في اخيري القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظ
الفاسد الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظ الصحيح الباطن والثاني بالعكس و
الثالث تعارض استحسان صحيح الظ فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض
استحسان صحيح الباطن فاسد الظ وقياس كذلك ويسمى اتفاق القياس والاستحسان
في صحة الظ وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع كذا
في التلويح قوله فما ظهر فساده يعني في هاتين الصورتين قوله والمستحسن بالقياس
الخفي يعزى اي الاستحسان بالقياس الخفي يصح تعديته الى محل اخر لانه وان اختص
باسم الاستحسان فهو قياس شرعي في الحقيقة وحكم القياس الشرعي التعدية كما
عرفت لا غير اي لا المستحسن بغيره من الاثر والاجماع والضرورة لانه معدول به عن
سنن القياس ومن شرط صحة التعدية ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس
لما مر قوله يوجب يمين المشتري فقط اي لا يوجب يمين البايع قياسا لانهما
لما اتفقا على البيع قد اتفقا على ان المبيع ملك المشتري فالمشتري لا يكون مدعيا على
البايع شيئا في الظ بل البايع يدعي زيادة الثمن والمشتري ينكرها فكان القياس
بالنظر الى سائر الخصومات ان يسلم المبيع الى المشتري بما اقر به ويحلف البايع على
الباقي وفي الاستحسان يجب اليمين على البايع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي
عليه وجوب تسليم المبيع باحضار اقل الثمنين الذي يقر به والبايع ينكر تسليم المبيع
بما يقر به المشتري من الثمن والمبيع كما يوجب استحقاق الملك على البايع يوجب
استحقاق اليد عليه عند وصول الثمن اليه وهذا الحكم الذي هو وجوب التحالف
قبل القبض تعدى الى وارثيهما حتى لو مات المتعاقدان ووقع الاختلاف بين
وارثيهما في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام
المورث في حقوق العباد فوارث البايع يطالب وارث المشتري بتسليم الثمن ووارث
المشتري يطالبه بتسليم المبيع فيمكن تعدية التحالف اليهما وقوله تعدى الى المؤجر
والمستأجر كالقصار ورب الثوب اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل ان يأخذ
القصار في العمل يتحالفان لان التحالف لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق
الفسخ ليعود اليه رأي ماله وعقد الاجارة محتمل للفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن
ايضا ان يجعل كل واحد منهما منكرا ومدعيا على الوجه الذي قلنا فيجري التحالف

بينهما قوله ولما بعد القبض • اى الاختلاف فى مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يوجب يمين البايع الا بالاثر لان المشترى لا يدعى لنفسه شيئا على البايع اذ المبيع مسلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابى حنيفة وابى يوسف فيقتصر على مورد النص ولا يتعدى • الى الوارث • حتى لو اختلف الوارثان بعد موت المتعاقدين والسلعة مقبوضة قائمة كان القول قول وارث المشترى ولا يجرى التحالف بينهما لان التحالف بعد القبض معدول به عن القياس مستحسن بالاثر وهو قوله ع • اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا • فان لفظ التراد يشير الى جريان التحالف بعد القبض اذ التراد لا يتصور الا بعد القبض فلذلك لا يتعدى الى غير المنصوص عليه وعند محمد يجرى التحالف بين الوارثين لان التحالف انما يصار اليه عنده باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الآخر اذ البيع بالف غير البيع بالفين وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده والجواب انا لا نسلم ان كل واحد منهما يدعى عقدا آخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن بان البيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن والبيع بالفين يصير بالف عند حط الثمن قوله وهذه التعدية لا تنافى ما سبق • اشارة الى دفع ما يقال كيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفى وقد سبق ان شرطها ان لا يكون الحكم تابعا بالقياس من غير فرق بين الجلى والخفى وتقرير الدفع ظ قوله وهو ليس بتخصيص العلة • اعلم ان تخصيص العلة المستنبطة وهو تخلف الحكم عن الوصف الذى علة فى بعض الصور لمانع جائز عند القاضى الامام ابى زيد والكرخى وابى بكر الرازى واكثر العراقيين من اصحابنا وهو مذهب مالك واحمد وعامة المعتزلة وذهب بعض المشايخ الى انه لا يجوز وهو اظهر قول الشافعى وهو مختار صاحب التنقيح والمص اختار جوازه بان العلة الشرعية امارة على الحكم وليست بموجبة بنفسها وانما صارت امارة بجعل جاعل فجاز ان تجعل امارة فى وقت دون وقت وتتخلف الحكم عنها فى بعض المواضع لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم فى المواضع بل الشرط فيها علية وجود الحكم عند وجودها كالغيم الرطب فى الشتاء امارة للمطر قد يتخلف المطر عنه فى بعض الاحيان وذلك لا يدل على انه ليس بامارة وتمسك من منع جوازه بان وجود العلة مع تخلف حكمها مناقضة فتفسد به وذلك لان الوصف المدعى جعل علة اذا وجد متعريا عن الحكم لا يخلو من ان يكون امتناع الحكم لمانع او لا لمانع والثانى ظاهر الفساد اذ التخلف بلا مانع مناقضة بلا خلاف وكذا الاول لان على الشارع امارات وادلة على احكام الشارع فكان بمنزلة ما لو نص الشارع فى كل وصف انه ليس بعلة فكان الوصف دليل على هذا الحكم ايما وجد فاذا خلا الدليل عن الحد لزم كان مناقضة

الحكم فى محل لم تجعل امارة

اجاز من مشايخنا تخصيص العلة زعم ان ذلك مذهب علمائنا الثلثة مستدلين بانهم قد قالوا بالاستحسان وليس فى ذلك الا تخصيص العلة فان معنى التخصيص وجود العلة مع عدم الحكم لمانع والاستحسان بهذه الصفة فان حكم القياس قد امتنع فى صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة فثبت انهم قائلون بالتخصيص فرد المص ذلك وقال • وهو الاستحسان ليس بتخصيص العلة على ما توهم البعض وحاصله انه ليس بدليل مخصص للقياس بل عدم حكم القياس لعدم العلة وذلك لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق القياس لان دليل الاستحسان ان كان نصا فلا اعتبار للقياس فى مقابلته اذ من شرط صحته عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل النص فى ايجاب الحكم ابتداء وكذا ان كان ضرورة لان فى موضع الضرورة اجماعا وكذا ان كان قياسا خفيا لانه اقوى من القياس الجلى وارجح منه فكان مرجوحا فى مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة فلم يكن من باب التخصيص فى شئ قوله واما دفعه فبوجوه • قال المحقق فى شرح المختصر الاعتراضات كلها راجعة الى منع او معارضة و الا لم تسمع وذلك لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته به والاثبات به انما يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض ليفيد شهادة فتترتب عليه الحكم فالدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل بالقدح فى صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم افادة شهادة بالمعارضة بما يقاومها ويمنع ثبوت حكمها لما لا يكون من القبيلين فلا تعلق له بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت اليه ولا يشتغل بالجواب عنه لان جواب الفاسد بالفاسد ولا نعنى به ان الفاسد ينبغى ان يجاب بالفاسد بل ان ما يجاب به الفاسد فهو فاسد لانه وان كان صحيحا فى نفسه فانه من حيث هو جواب لمن ينبغى ان لا يجاب ومن حيث انه ليس مرجعها بخوا ثبات مطلوبه واشتغال بما لا حاجة به اليه يكون فاسدا واعلم ان المقدمة قد تمنع تفصيلا وذلك واضح وقد تمنع اجمالا وطريقه ان يقال لو صحت مقدمات دليلك وهى جارية فى الصورة الفلانية لوجب ان يثبت الحكم فيها وانه غير ثابت وهذا هو النقض وايضا فان المقدمة اذا منعت وانتهض المستدل لاقامة الدليل فللمعترض منع مقدمات دليله ومعارضة دليله عليها قوله الاول النقض وهو عبارة عن ثبوت الوصف فى صورة مع عدم الحكم فيها ويمكن فى جوابه منع كل واحد منهما فليجعل البحث فيه قسمين القسم الاول فيما يمنع المستدل وجود الوصف فى صورة النقض وهو وارد بالاتفاق وفيه بحثان الاول هل للمعترض ان يدل على وجود الوصف فى صورة النقض حين منع المستدل وجوده او قبل منعه قيل نعم اذ بوجود الوصف

الضمير فى مدعاه وفى دليله ومنعه ومطلوبه ولمعارضة المستدل وفى اثباته لمدعاه وفيه ومقدماته و سلامته وشهادته عليه لدليله وفى احدهما للشهادة الدليل ونفاذها كذا قال العلامة التفتازانى فى حواشيه •

اى منع اجمالا هو النقض وقد تقيد بالاجمالى ومنه النقض المذكور فى علة القياس •

فى صورة النقض يحصل النقض فيتم ابطال دليل الخصم فكما انه متمكن من الابطال فكذا
من متمماته وقيل لا فانه انتقال من الاعتراض الى الاستدلال وقيل ان كان وجود الوصف فى
صورة النقض حكما شرعيا فلا لان الاشتغال باثبات حكم شرعى هو الانتقال بالحقيقة
وان لم يكن وجود الوصف فيها حكما شرعيا فللمعترض ان يقيم الدليل على وجوده لان
كون هذا تتميما للمطلوب لا انتقالا الى مطلوب اخر فرط تجلاف ما اذا كان حكما شرعيا
فان جانب الانتقال فيه اظهر وقيل لا مادام له طريق فى القدح اولى من النقض واما اذا
لم يكن له طريق اولى به فيجوز وذلك ان غصب لمغصب والانتقال انما يتفيار استحسانا
فاذا وجد الاحسن لم يرتكبهما والا فالضرورة تجوزهما البحث الثانى اذا كان المستدل قد
ذكر على وجود العلة فى الاصل دليلا موجودا فى محل النقض ونقض المعترض العلة
فقال المستدل لا نم وجودها فقال المعترض فينتقض دليلك لوجوده فى محل النقض
بدون مدلوله وهو وجود العلة فقد قال الجدليون لا يسمع هذا من المعترض لانه
انتقل من نقض العلة الى نقض دليلها قال ابن الحاجب وفيه نظر ووجه الشارحون
بان هذا انتقال من اعتراض الى اعتراض وغير المسموع هو الانتقال من الاعتراض الى الاستدلال
ووجه المحقق بان القدح فى دليل العلة قدح فى العلة والقدح فيها مطلوب المعترض
فلا انتقال هذا اذا ادعى انتقاض دليل العلة معينا ولو ادعى احد الامرين وقال يلزم
اما انتقاض العلة او انتقاض دليلها وكيف كان لم يثبت العلية كان مسموعا بالاتفاق
فان عدم الانتقال فيه ظاهر والقسم الثانى فيما يمنع المستدل عدم الحكم فى صورة النقض
وهو وارد اتفاقا وهل للمعترض اقامة الدليل على عدم الحكم قيل نعم اذ به يحصل مطلوبه
وقيل لا لانه انتقال وقيل نعم اذا لم يكن له طريق اولى بالقدح كما تقدم قوله نحو
خروج النجاسة اى من بدن الانسان علة للانتقاض فنقض بالقليل يعنى لو كان
النجس الخارج من بدن الانسان حدثا كان القليل الذى لم يسل من راس الجرح حدثا وليس
كذلك فيجاب بانا لا نم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان
ظاهر ولم يوجد هذا المعنى عند عدم السيلان لان النجاسة اذا لم تنتقل تعد فى
فى محلها فان تحت كل جلدة رطوبة وفى كل عرق دما والجلدة ساترة لها فاذا زالت
الجلدة صار ما تحتها ظاهرا الا خارجا قوله وهو اى المعنى الذى لاجله صارت
علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص اى بمعنى انه
بواسطة معناه اللغوى يدل على معنى اخر هو مؤثر فى الحكم فان كون المسح تطهيرا
غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الامرار وهى تنبئ عن التخفيف دون
التطهير الحقيقى فلا يسن فيه الثلث لانه انما شرع لتوكيد التطهير المعقول

ف ان كان له طريق فى القدح اولى من النقض اولى بمنع
من معترض اقامة الدليل على وجود الوصف فى صورة
النقض واذا امتنع لكان الضرورة فكذا اقامة الدليل
على انتفاء الحكم

معقول كالغسل فلا يفيد التثليث فى المسح كما فى التيمم ويفيد فى الاستنجاء لان
التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفى التثليث
تاكيد لذلك قوله نحو خارج نجس يعنى الدم خارج نجس فيكون ناقضا فتوقف
بالاستحاضة وسلس البول فيرد بان الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما
فان الخارج النجس حدث فى السبيلين لكن اذا استمر الخارج كما فى المستحاضة و
سلس البول يصير عفوا ويسقط حكم الحدث فى تلك الحالة ضرورة توجه
الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اى فمثل الاصل الفرع وهو الخارج من السبيلين
فانه اذا استمر تصير عفوا ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فلو لم يجعل عفوا فى
الفرع عند الاستمرار لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية
التى هى الغرض من التعليل فى جعله عفوا كالاصل فلا يكون نقضا قوله والى هذا ذهب
فخر الاسلام وتبعه المتاخرون تحاميا عن القول بتخصيص العلة فقدم المانع
عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم
فى صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود
مانع وهذا نزاع قليل الجدوى كذا فى التلويح وفيه بحث وهو انهم جوزوا فى شركة
العنان تربح ما لم يضمن لشبهها للمضاربة الجائز فيها ذلك بالحديث ولم يجوزوا
فيها ان يكون راس المال عروضا كما جوزوا فى المضاربة فيلزمهم القول بتخصيص العلة فلا
بد لمن يجوزه اى يبين المانع الذى تخلف لاجله الحكم قوله واما التخصيص العلة
الاختلاف فى العلة المستنبطة واما فى المنصوصة فلا يجوز فى المستنبطة يجوز فيها
بلا خلاف ومن لم يجوز فى المستنبطة فاكثرهم على التجويز فى المنصوصة وبعضهم
قوله الاول مانع من انعقاد العلة وذلك حاكما رمى فانه اذا انقطع ورده لم ينعقد
الرمى علة وحكما فيما اذا اضاف البيع الى حر قانه لم ينعقد البيع لعدم المحل اصلا قوله
والثانى مانع من تمامها اى تمام العلة وهو ما اذا اصاب السهم حائطا مثلا فرده
عن سننه وكما اذا باع عبد غيره فانه يمنع الانعقاد فى حق الملك لانه ليس له ولاية على
الملك شرعا فلم يصدر التصرف من اهله مضافا الى محله عن ولاية شرعية فى حق المالك
لكنه ينعقد تاما فى حقه لوجود المجموع فى حقه وفائدة الانعقاد انعقاد عقد
الاجارة وفائدة عدم تمامه بطلانه عند عدم الاجازة قوله والثالث مانع من ابتداء الحكم
كدفع المرمى اليه السهم عن نفسه بالدرع او بترس يجعله امامه وكخيار الشرط من
تاخير اضافة الحكم الى سببه اى خيار ثبت بسبب الشرط فان الخيار اذا كان للبائع يمنع
ثبوت الحكم وهو الملك للمشترى ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول قوله

• كما اذا اندمل • اى تماثل وصلح يقال اندمل الجرح تماثل كذا فى الصحاح قوله وكخيار
الرؤية • فانه لا يمنع ثبوت الملك لكن لا تتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من رد الخيار
فى الفسخ بدون قضاء ورضاء ولم تتم الحكم لا يتمكن من ابطاله ابتداء كما فى خيار
العيب كذا قيل فتامل قوله وكخيار العيب • فانه يثبت الملك معه تاما حتى كان له
ولاية التصرف فى المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون الرضاء او القضاء لكن غير لازم
حتى يثبت له ولاية الرد قوله فان قيل • ايراد على كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة
القطع ما يفاد لزوم الحكم قوله قلنا • حاصله اختيار الشق الثانى واجاب صاحب
التقرير باختيار الشق الاول فقال المراد بالقتل فى امثال فان الجرح قائم ووجود
القتل به ممكن فيه تثبت بهذا الاعتبار قوله كان البيع المطلق • اراد به ما يقابل
المقيد بالشرط ونحوه • علة فاد زيد الخيار • عليه فقد • عدم البيع المطلق بزوال الوصف
بالاطلاق قوله او لنقصانه • اى لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها
قوله علة للانتقاض • اى لانتقاض الوضوء وعدم الجرح • معدوم فى المعذور • فلا
يكون علة قوله وهى منع مقدمة بعينها اما مع السند او بدونه • ويسمى مناقضة
وصاحب التنقيح خصص المناقضة بالمنع مع السند قال فى التلويح المناقضة عند اهل
النظر عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين
هى عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات
من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له وذكر فى التحقيق وغيره من كتب الاصول ان
الممانعة هى امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المجيب من غير دليل وهى اصل المناظرة
لانها وضعت على امثال الخصومات فى الدعاوى الواقعة فى حقوق العباد فالمعلل
يدعى على السائل لزوم ما اراد اثباته عليه والسائل مدعى عليه فكان سبيله الانكار
فلا ينبغى للسائل ان يتعدى الى غيرها الا عند الضرورة قوله فتى المؤثرة اما فى نفس
الحجة • واعلم ان الممانعة فى نفس الحجة من اعظم الاسئلة الواردة على القياس لعمومه
فى الاقيسة اذ العلية قلما تكون قطعية بخلاف حكم الاصل ووجود العلة فيه قد
تثبت مسالك العلية فتتعدد طرق الانفصال عنها وعلى كل واحد منها المجال بفنون
القيل والقال ويكثر الجواب والسؤال • وقد اختلف فى كون منع العلية مقبولا
فقيل ليس بمقبول والمختار انه مقبول لانه لم يقبل • لادى الى التمسك بكل طارد يؤدى
الى اللعب • فيضيع القياس اذ لا يفيد ظنا • ويكون المناظرة عبثا • واجيب عما
يوجهين الاول • القياس • حده وحقيقته انه • الحاق فرع باصل بجامع وقد
حصل • واذا ثبت مدعاه • فلا يكلف • اثبات • ما لم يدعه • واجيب بمنع كونه

حد القياس وحقيقته ذلك بل الحاق فرع باصل بجامع تظن صحته وهذا القيد
معتبر فى حد القياس اتفاقا ولم يوجد الثانى بعجز المعارض عن ابطاله دليل صحته اذ
طرق عدم العلية فى كون الوصف طرديا وابدا وصف اخر وغير ذلك مما لا يخفى على
المجتهد والمناظر فلو وجد لوجده ولو وجده لاظهره فلما لم يظهر علم انه لم يوجد
فالقرار المجرد المنع يكفى دليلا على انه صحيح فلا يسمع المنع ولا يستدل بجوابه
لانه شاهد على نفسه بالبطلان واجيب بانه يقتضى ان صورة عجز المعترض عن
ابطاله فهو صحيح حتى دليل حدوث العالم واثبات الصانع بل حتى دليلى النقيضين
اذا تعارضا وعجز كل عن ابطال دليل الاخر هذا تحقيق الكلام • وفى هذا المقام • قال فى
التلويح ينبغى ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى
واقامة الحجة ولا يخفى انه يصح الممانعة بعد ظهور تاثير بجواز ان يثبت بالنص او
الاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه او جنسه فى نوع الحكم او جنسه ويكون
علة الحكم غيره او يكون مقتضيا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح الا بعد
ظهور التاثير ولهذا جعل فى الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة
صحيحا والنقض وفساد الوضع فاسدا نعم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل
المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك قوله وفى الطردية • اى ما نعنى فى
العلل الطردية على اربعة اوجه كما بينها المص وقيل الفرق بين ما نعنى فى نفس الوصف
وبينها فى نسبة الحكم اليه ان ما نعنى فى نفس الوصف منع تعلق الحكم به فى الفرع مع
تسليم تعلقه به فى الاصل وما نعنى فى نسبة الحكم اليه هى منع تعلق الحكم بالوصف فى
الاصل مثال الاول يتحقق فى قول الخصم فى كفارة الافطار فى رمضان انها عقوبة متعلقة
بالجماع فلا يجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا فانا لا نسلم ان الحكم وهو وجوب
الكفارة فى الفرع وهو الافطار متعلق بهذا الوصف وهو الجماع مع تسليمنا تعلق
الحكم وهو وجوب الحد به فى الاصل بل الكفارة متعلقة بالافطار عندنا اذ الكل جناية لا بالجماع
بدليل انه لو جامع ناسيا لصومه لا يفسد صومه لعدم الفطر وان كان الوطئ زنا يوجب
الحد ولو جامع فاكرا لصومه يفسد لوجود الفطر وان كان الوطئ حلالا فى نفسه
وهذا لان الجماع الة الفطر والحكم لا يتعلق بالة كما فى الجرح نعرفانها متعلقة
بالافطار على وجه الجناية وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على
السواء فيثبت الحكم بكل واحد منها ومثال الثانى قولنا فى تعليل الخصم بمسح الرأس
بانه ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه لانا لم نسلم ان التثليث هو السنة فى الاصل
بل السنة فيه التكميل بعد اتمام الفرض لان السنة هى اكمال الفرض فى محله بالزيادة

على القدر المفروض من جنسه كما في اركان الصلوة الا ان الفرض وهو الغسل لما
استغرق في محل صير الى التكرار ضرورة والفرض في المسح لم يستغرق في محله فامكن
تكميله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه لانه زيادة على القدر المفروض في محل من جنسه
فلا يصار الى التكرار لعدم الضرورة ومثال الثالث قولنا في تعليل الخصم لاثبات
ولاية الاب بوصف البكارة باعتبار انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال
لانم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم وهو لاثبات الولاية لانه لم يظهر له تاثير
في موضع اخر سوى محل النزاع او قولنا في تعليله في الاشياء الستة بالطعم والثمنية
لاثبات شرط التماثل والتقابض فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة
اليه مبني على الخطر والغرر فيختص جواز البيع فيها بزيادة شرط اظهارا للخطر كالنكاح
لانم ان هذا الوصف صالح لما رتب عليه من الحكم لان الطريق فيما يشتد اليه الحاجة
الاطلاق بابلغ الوجوه دون التضييق بزيادة الشرط ومثال الرابع قولنا في تعليل
الخصم بالاعتاق لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم
لانم ان حكم الاصل وهو عدم العتق في ابن العم عندنا لعدم البعضية اذ العدم لا يصلح
موجبا لشيء بل لبعد القرابة وعدم المحرمية قوله او في صلاحه للحكم • اما نفي
في صلاح الوصف للحكم انما تصح لان الوصف بنفسه غير صالح لاثبات الحكم و
كونه حجة لان الوصف كلام المتكلم فكلامه لا يصلح لاثبات حكم شرعي الا اذا
كان له اثر في ايجاب الحكم فكل وصف لم يظهر تاثيره منع من ان يكون دليلا وحجة
كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص بوصف القرابة فقيل ثبوت هذا الوصف
لا يجب القصاص فان قال المعلل الاثر ليس بشرط بل الطرد عندي حجة بدون التاثير
فلا حاجة الى بيان التاثير نقول انك تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم ولما لم
يكن الوصف بدون التاثير حجة عند الخصم لا يصح الاحتجاج به عليه الى هذا
اشار فخر الاسلام في شرح التقويم فتبين مما ذكرنا ان المراد من صلاح الوصف
ههنا صلاحه للالزام على الخصم وذلك بالتاثير وفي التحقيق المراد من صلاحه
للعمل به وذلك بموافقته العلل المنقولة عن السلف ومناسبة للحكم واهل الطرد
وافقوا في اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول فكانت هذه المنافاة مما نفاه
في التاثير في الحقيقة قوله او في نسبته الى الوصف • اما نفي في نسبته الحكم
الى الوصف انما يثبت للسائل لان اصحاب يضيفون الحكم الى الوصف بغير دليل
يوجب اضافته اليه سوى انه يوجد عند وجوده ويعدم عند عدمه وذلك
غير كاف في صحة اضافة الحكم اليه لجواز ان يكون الوجود عند الوجود بطريق

بطريق الاتفاق فانه قد يكون في المنصوص عليه اوصاف يوجد الحكم عند وجودها
ولا تكون مناط الحكم بالاجماع وكذا العدم لا يصلح لاضافة الحكم اليه لانه ليس
بشيء فلا بد من دليل يوجب نسبة الحكم الى الوصف فمتى اضاف المعلل الى وصف
كان للسائل مطالبة الدليل على نسبته اليه وهذا مما نفر محققة بالاصل فان قال
لا اعرف في الاصل معنى اخر سوى ما ذكرته قلنا هذا جهل منك فلا يصلح حجة على
غيرك على انا ان سلمنا انه ليس في الاصل معنى اخر لانم ان الحكم ثابت به لجواز ثبوته
بالاجماع او النص قوله الثالث فساد الوضع • في التحقيق فساد الوضع عبارة
عن كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم وعبارة
بعضهم فساد الوضع ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب
الحكم كتلقي التضييق مع التوسيع والتخفيف من التغليظ والاثبات من النفي والكسر
وهو فوق المناقضة في الدفع لان المناقضة تحمل مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس
اخر بالتقصي عن عهدة النقض بالجواب او بزيادة قيد يندفع به النقض واما فساد
الوضع فيفسد القاعدة التي بني عليها الجواب كلامه اصلا فانه بعد ظهوره لا يمكن
الاحتراز عنه في هذا المجلس ولا في مجلس اخر ولا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى
قوله وهو ترتيب نقيض ما يقتضيه العلة عليها • ولا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا
لا يمكن فساد الوضع فيه وما ثبت فساد وضعه علم عدم تاثيره شرعا كذا في التنقيح
وذكر في شروح المختصر فساد الوضع حاصله ابطال وضع القياس بخصوص في
اثبات الحكم بخصوصه وذلك لان الجامع الذي يثبت به الحكم قد ثبت اعتباره بنص
او اجماع في نقيض الحكم والوصف الواحد لا يثبت به النقيضان والا لم يكن مؤثرا في
احدهما لثبوت كل من النقيضين مع الوصف بدلالة الاخر فلو فرض ثبوتهما يلزم
انتفاؤهما لان ثبوت كل من النقيضين يستلزم انتفاء الاخر مثاله كقول الشافعي في
كون التكرار في مسح الراس سنة مسح الراس مسح فيسن فيه التكرار قياسا على
الاستنجاء فان التكرار فيه سنة فيقول المعترض هذا فاسد في الوضع لان المسح الذي
هو الجامع اعتبر في كراهة التكرار بالاجماع في مسح الخف وكراهة التكرار نقيض
الحكم الذي هو استحباب التكرار فيجب المستدل ببيان وجود مانع من التكرار في
مسح الخف فان الخف لتقرحه للتالف كره فيه تكرار لا فضائه اليه قال في الفصول
قلنا هو اعتراف بان مقتضى المسح التكرار لا التخفيف وذا يخالفه وضعفه فانه للاصابة
استعمله حيث اكتفى فيه بقليل من محل قوله الرابع فساد الاعتبار • وهو ان الاصح
احتجاج بالقياس فيما يدعيه لان النص دل على خلافه واعتبار القياس في مقابلة

فساد الوضع احد نوعي فساد الاعتبار وهو كلام الامدي كذا قال العلامة
التفتازاني في حاشية شرح المختصر •

اعتبار القياس لا مقدمات بان يكون مقدمات صحيحة واعتباره
فاسدا لمخالفته النص
سمي بذلك لان اعتبار القياس في مقابلة النص فاسد
والكلام في ضعف ترتيبه ضعيفا كونه على الهيئة الصالحة
لاعتباره في ترتيب الحكم عليه

النص بط وجواب باحد وجوه الاول • الطعن في سنده النص ان لم يكن كتابا او سنة متواترة او مشهورة بانه مرسل او موقوف او مقطوع او راويه ليس بعدل او كذب فيه الاصل الفرع الثاني منع ظهوره فيما يدعيه الثالث ان يسلم ظهوره يدعي انه مأول والمراد غير ظاهر التخصيص او مجاز او اضمار بدليل يرجحه على الظاهر الرابع القول بالموجب بان يقاه على ظاهره ويدعي ان مدلوله لا يناني حكم القياس الخامس المعارضة • بنص اخر مثله حتى يتساقط النصان فيسلم قياسه السادس ان يبينان ان قياسه مما يجب ترجيحه على النص اما لانه اخص من النص فيقدم واما لانه مما ثبت حكم اصله بنص اقوى مع القطع بوجود العلة في الفرع ومثله يقدم على كذا قال المحقق في شرح المختصر قوله وهو مقبول عند كثير من اهل النظر • والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه • غصب لمنصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى عليه شيئا اخر وقف موقف المدعي • وهذا • بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل • فالمعارض ح • لا يبقى سائلا بل يصير • مدعيا ابتداء • قيل هذا يشعر بان المعارضة في حكم الاصل بعد تمام الدليل صحيح والمفهوم من اصول فخر الاسلام انها مفارقة وهي غير معقول عندهم • ولا يخفى انه • اي عدم قبول الغصب كذا نقل عنه • نزاع جدلي يقصد به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب • وثانيهما • ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيسلم وجد الفارق • او لم يوجد • لانا نعارض ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا يناني علية الوصف المشترك لموجب التعدية • كذا في التلويح قوله على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع • قد يقال لا حاجة الى ان يكون الفارق هو المانع بل يكفي مانع ما سواء كان هو الفارق او لا قوله فيجب ان يورد بطريق المنع • كذا في التوضيح قال الفاضل الفاني فذكره على سبيل المعارضة اولى • لئلا يتمكن • الجدلي من رده • ولانها اساس المناظرة وبها يعرف فقه الرجل • كقول • اصحاب • الشافعي • في اعتاق الراهن العبد المرهون • اعتاق الراهن تصرف • من الراهن يلاقي • حق المرتهن • بالابطال بدون رضاه فكان مردودا كما لو باعه الراهن فقال قوم من اصحابنا في الجواب عن الفرق بين البيع والاعتاق بينهما وذلك لان البيع يحتمل الفسخ • بعد وقوعه بخلاف العتق فانه لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فهذا معنى فقهي صحيح في نفسه لكنه يمنع لتوجيه معنى الكلام • فالوجه فيه ان يقول القياس لتعدية حكم الرهن

وهو ما وقف على بعض الرواة ولم يرفع الى النبي عليه السلام • وهو ما ترك في عنفقته رواية احد الرساتيق • وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع

النص الى ما لا نص فيه دون تغييره وانا لا نسلم وجود هذا الشرط هنا لانكم ان ادعيتم ان حكم الاصل وهو البيع البطلان فهو ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن هو • التوقف وان كان التوقف • فلا يكون • لحكمين متماثلين • فيكون تغييرا لا تعدية وان ادعيتم التوقف في الفرع ايضا لزمناكم بان العتق لا يحتمل الفسخ قوله الساد س معارضة • هي على وجهين الاول المعارضة في الاصل وهي ان يبدي المعترض معنى اخر يصلح للعلية مستقلا او غير مستقل بل جزءا اما المستقل فيحتمل ان يكون علة مستقلة دون الاول وان يكون جزء علة وهو مع الاول علة مستقلة وعلى التقديرين فلا يحصل الحكم بالاول وحده واما غير المستقل فيحتمل ان يكون جزء العلة فينتفي استقلال الاول ثم اختلف في قبول المعارضة في الاصل فقيل لا تقبل وقيل المختار قبولها ويتفرع على قبولها انه هل يلزم المعترض بيان ان الوصف الذي ابديته منتف في الفرع اولا فقيل يلزمه لينفعه دعوى التعليل به اذ لولاه لم تنتف العلة في الفرع فيثبت الحكم فيه وحصل مطلوب المستدل وقيل لا يلزمه لان غرضه هدم استقلال ما ادعى المستدل انه مستقل وهذا القدر يحصل بمجرد ابدائه وقيل ان تعرض لعدمه في الفرع صريحا لزمه بيانه والا فلا اما انه اذا لم يصرح به فليس عليه بيانه فلانه قد اتى بما لا يتم الدليل معه وهذا غرضه لا بيان عدم الحكم في الفرع حتى لو ثبت بدليل اخر لم يكن الزاما له وربما سلم واما انه اذا صرح به لزمه فلانه التزام مرا وان لم يجب عليه ابتداء فيلزمه بالتزامه ويجب عليه الوفاء بما التزمه ويتفرع ايضا على قبولها انه هل يحتاج المعارض الى اصل يبين تاثير وصفه الذي ابداه في ذلك الاصل حتى يقبل منه كما يقول العلة الطعم دون القوت كما في الملح قد اختلف فيه فقيل يحتاج وقيل المختار انه لا يحتاج لان حاصل هذا الاعتراض احد الامرين اما نفي تاثير الحكم في الفرع بعلة المستدل وبكفيه ان لا يثبت عليتها بالاستقلال ولا يحتاج في ذلك الى علية ما ابداه بالاستقلال فان كونه جزء العلة يحصل مقصوده فقد لا يكون علة فلا يؤثر في اصل اصلا واما صد المستدل عن التعليل بذلك لجواز تاثير هذا والاحتمال كاف فيه ولا يدعي عليته حتى يحتاج الى الشهادة اصل والجواب عنها من وجوه منها منع وجود الوصف مثل ان يعارض القوت بالكيل فيقول لا نم انه مكيل لان البرة بعادة زرزر سول عدم وكازع موزونا ومنها المطالبة بكون وصف المعارض مؤثرا بقال ولم قلت ان الكيل مؤثر وهذا انما يسمع من المستدل اذا كان مثبتا للعلية بالمناسبة او الشبه حتى يحتاج المعارض في معارضته الى بيان مناسبة او

مثال ان يعلل تحريم الربا بالطعم فيعارضه بالقوت او الكيل • مثال ان يعلل القصاص في العمد بكونه قتلا عمدا عدوانا فيعارضه بكونه بالجارح فانه لما جاز ان تكلف العلة الاوصاف المذكورة مع قيد كونه بالجارح لم يبعد ان تتقل • اي المعارضة اذ قد عرفت انها مقبولة على المختار

شبه بخلاف ما اذا ثبت للمستدل كون الوصف علة بالسبر يعارضه المعترض بوصف
اخر فانه لا يسمع من المستدل مطالبة المعترض بكون وصفه مؤثرا لان الوصف يدخل
في السبر بمجرد احتمال كونه مناسبا وان لم يثبت مناسبته اعني مناسبة بالنظر اليه
او الى الخارج على ما يعم الشبه فيتم المعارضة بمجرد ابداء وصف اخر محتمل للعلية
من غير ان يثبت مناسبته ومنها بيان خفائه ومنها عدم انضباطه ومنها منع ظهوره
ومنها منع انضباطه وهذه الاربعة لان الظهور والانضباط شرط في الوصف
المعلل فلا بد في دعوى صلوح الوصف علة من بيانهما وللصاد عنهما ان يبين
عدمهما وان يطالب ببيان وجودهما ومنها بيان ان الوصف عدم معارض في الفرع
وهو طرد لا يصلح للتعليل ومنها ان يبين كون وصف المعارض ملغى اذ قد يتبين
استقلال الباقي بالعلية في صورة تابطاهر نقض او اجماع مثاله اذا عارض في
الربوا الطعم بالكيل يجب المستدل بان النص دل على اعتبار الطعم في صورة تا وهو
قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء قيل هذا اذا لم يتعرض للتعميم
فلو عمم وقال قضيت ربوية كل مطعوم للحديث لم يسمع لان ذلك اثبات للحكم بالنص
دون القياس لانتفاء القياس بالالغاء والحق ذلك ولانه لو ثبت العموم لكان
القياس ضائعا ولا يضره كونه عاما اذا لم يتعرض للتعميم ولم يستدل به والوجه
الثاني المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم فيه بان يقول المعترض ما ذكرته
من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف اخر يقتضي نقيضه
فيتوقف دليلك والمعارضة في الفرع هي التي تعني بالمعارضة عند الاطلاق في باب
القياس لان مقصود المستدل اثبات حكم الفرع ومقصود السائل منعه ولا بد من
بناءه على اصل يجامع يثبت المعارض عليته وكله الاستدلال في اثبات علته بان
مسلك من مسالكها شاء على نحو طرق اثبات المستدل للعلية سواء فيصير المعارض
مستدلا آنفا والمستدل معترضا فينقلب الوظيفتان وقد اختلف في قبول سؤال
المعارضة فقيل لا يقبل وقيل المختار قبوله لئلا يخلو فائدة المناظرة وهو يثبت للحكم
لانه لا يتحقق بمجرد الدليل ما لم يعلم عدم المعارض وجوابها جميع الاسئلة السالفة
مع اجوبتها وقد يجاب بالترجيح وقد اختلف في قبوله فقيل لا يقبل لان تساوي
الحاصل بهما غير معلوم ولا يشترط ذلك والا لم يحصل المعارضة لامتناع العلم بذلك
نعم المعتبر حصول اصل الظن وانه لا يندفع بالترجيح وقيل المختار قبوله لانه اذا
وجب العمل بالاجماع على وجوب العمل بالراجح وذلك هو الحق وعلى هذا فهل يجب
الى الترجيح في متن الدليل فيه خلاف فقيل يجب لانه شرط في العمل فلا بد

مثال ان يقيس الحنفي المكره على المختار في القصاص بجامع القتل
فيقول المعترض معارض بالطواعية فان العلة هو القتل
مع الطواعية فيجب لمستدل ان الطواعية عدم
الاكراه مناسب لنقيض الحكم وهو عدم القصاص فلا
عدم معارض وعدم معارض ظن لا يصلح للتعليل
لانه ليس من الباعث في شيء

اي على ضعف معارضة

اي اذا اطلقت المعارضة في اصل فانها تفيد
بخلاف في معارضة في اصل فانها تفيد
اي لا يجب ان يكون المسلك الذي سلكه المستدل
فالترجيح نعم لو كان ظنيا لم يسمع وان كانا
اي اثبات معترض علة وصفه بالاصل المناقض
عليه مثل اثبات المستدل
اي بخلاف اثبات المعترض قبل المستدل ابداء وجوب الوصف
لجواز لا توقف
اي بان يقول اما سلمنا عاقل ما ذكرته للبرادة الاصلية

الحكم بدونه فكان كجزء العلة وقيل المختار انه لا يجب لان الترجيح على ما يعارضه خارج
عن الدليل وتوقف العمل على الترجيح ليس جزء الدليل بل شرط له لا مطلقا بل اذا
حصل المعارض واحتيج الى دفعه فهو من توابع ظهور المعارض لدفعه لان الترجيح
جزء من الدليل فلا يجب ذكره في الدليل قوله وهي يعني المعارضة اقامة الدليل على نقيض
مدعى الخصم قال في التحقيق المراد من المعارضة هنا تسليم المعترض دلالة ما ذكره
المستدل من الوصف على مطلوبه وانشاء دليل اخر يدل على خلاف مطلوبه وقيل هي منافاة
في الحكم مع بقاء دليل المستدل اذ السائل يقول ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم
لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعرض لدليله الا ابطال وهمنا بحاثة
ذكرناها في بعض تعليقاتنا في الآداب قوله فاما بدليل المعلل يعني ان المعارضة في
الحكم على نوعين معارضة خالصة اي محضة لا تتضمن ابطالا ومعارضة فيها
منافضة اي متضمنة لابطال تعليل المعلل وذلك لان المعارضة اثبات وصف مبتدأ
يوجب خلاف ما اوجبه دليل المستدل من غير تعرض له بالابطال والمناقضة ابطال
دليله ببيان تخلف الحكم عن الوصف الذي ذكره علة في بعض الصور من غير اقامة دليل
مبتدأ في الفرع ولا على اصل فلما تضمن هذا النوع من المعارضة احدى خاصتي المعارضة
وهي اظهار علة مبتدأة واحدى خاصتي المناقضة وهي ابطال الدليل سمي معارضة فيها
مناقضة وجعلت المعارضة اصلا لانها قصدية والمناقضة ضمنية فان قيل كيف
يصح الجمع بينهما وبينهما تنافٍ اذ في المعارضة تسليم دليل المستدل وهو يستلزم
صحة دلالته على الحكم والمناقضة تتضمن بطلان دليله وفساد دلالته على الحكم قلنا
ليست المعارضة تسليم الدليل مطلقا بل هي مانعة في الحكم صورة ومانعة في الدليل معنى
بدعوى عدم سلامته عن المعارض فلا يكون بينهما تنافٍ اذ تحقق من كل واحد منهما الا ابطال
قوله فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب اعلم ان المعارضة التي فيها المناقضة نوعان
ايضا القلب والعكس اما القلب فهو يستعمل في اللغة بمعنيين احدهما ان يجعل اسفل
الشيء اعلاه واعلاه اسفله كقلب القصعة والكوز وثانيهما ان يجعل باطن الشيء
ظاهرا وظاهره باطنا كقلب الجراب والثوب وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير
هيئة للشيء على خلاف الهيئة التي كان عليها فكذا في القياس استعمل القلب الصحيح بمعنيين
وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير التعليل الى هيئة تخالف الهيئة التي كان
عليه وهو اعني القلب نوعان الاول ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا على مثال
قلب الاناء فان العلة لكونها اصلا كانت على الحكم والحكم لكونه تبعا كان اسفل منها
وبهذا القلب يصير على التقليل اسفله واسفله اعلاه فكان كقلب الاناء وهذا النوع

ز القلب انما يصح فيما اذا علل المستدل بالحكم باثر جعل حكما في الاصل علة لحكم اخر فيه
ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف
لا يصير حكما بوجه ولا يصير الحكم الثابت به علة لما اصلا مثاله قول اصحاب الشافعي الكفار
جنس يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلمين فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم لانه يرجم ثيبهم
فهذا القلب معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما والنوع
الثاني من القلب ان يجعل السائل وصف المعلل شاهدا لنفسه بعد ان كان شاهدا
عليه وهو ما حوذ من قلب الجراب فان ظهر الوصف اليك حين كان شاهدا عليك و
وجهه الى خصمك فصار وجهه اليك حيث صار شاهدا لك وظهره الى خصمك حيث
صار شاهدا على خصمك كان ظهر الجراب كان اليك و بالقلب يصير بطنه اليك وهذا النوع
معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة
لان مظهر الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه اخر يكون
متناقضا في نفسه بمنزلة الشاهد لاحد الخصمين على الاخر في حادثة ثم للخصم الاخر
عليه في عين تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة بقياس اخر حيث لا
تكون مناقضة وهذا النوع من القلب لا يتحقق الا بوصف زائد على وصف المعلل على وجه
يكون الزائد تقريرا وتفسيرا للوصف الاول فكان هذا القسم دون القسم الاول وانكره
بعض الاصوليين استدلالا بانه ان لم يتعرض في القلب لنقيض حكم المعلل فلا يندفع
ذلك في دليله وان تعرض لنقيضه فلا يمكن اعتباره باصل المستدل ولاثباته بعلته
لاستحالة اجتماع النقيضين في محل واحد واستحالة اقتضاء العلة الواحدة حكمين متناقضين
لتعذر مناسبتها اياهما واجاب عنه صاحب التحصيل بان شرط القلب اشتمال الاصل على
حكمين غير متنافيين في ذاتيهما قد امتنع اجتماعهما في الفرع بدليل منفصل والا لم يكن
مناسبة الوصف للحكم ونقيضه حقيقيا بل اقناعيا ثم ان القلب انما يرد على الطريقة
المؤثرة وهو الحق نص عليه القاساني وايده بما ذكره صدر الاسلام ان القلب الاول
انما يجيء على كل طرد جعل الحكم علة والقلب الثاني يرد على كل طرد ما لم يظهر التاثير
وما ذكره بعض الاصوليين ان المخلص من القلب بذكر تاثير الوصف في الحكم الذي علل
دون الحكم الذي قالا حضمه فتبين الاعتراض بالقلب بعد التاثير غير صحيح كالمناقضة
وفساد الوضع من غير فرق وكذا ما ذكره صاحب التحصيل ان القلب انما يصح فيما
كانت مناسبة الوصف للحكم اقناعيا لا حقيقيا قوله وان دل دليل المعارض على
يستلزمه فعكس قد يقال هو نفس الاول تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض
المذكورة ردا الى اصل اخر كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه

لانه يرجم ثيبهم لانه يجلد بكرهم فيجعل حكما فيه وهو الجلد حكما وهو الرجم
الاصل وهو الجلد علة في الاصل
الثيب علة في الاصل
حيث علل السائل بتعليل يدل على خلاف الحكم الذي اعلل
لانه جعل المعلل علة لما صار شاهدا عليه بعد ان كان شاهدا له
القلب واحتمل صيرورته حكما فسد الاصل وخرج
فيتعين ان يكون منقسما عليه بلا منقسم عليه
فيتعذر قياسه
فيتعذر العمل للاشتباه
لان التعارض يوجب الاشتباه وهذا الوجه يوجب
الى ان تتبين وجوب الاحوط على الاخر وهذا الوجه
تناقضا
قيد في ما يقال ان القلب انما يكون تعليق الحكم بذلك
الوصف بعينه فلو زيد عليه وصف اخر لم يكن قلبا

ما لم يلزم بالنذر لم يلزم بالشروع كالوضوء فيكون العكس على هذا ضد الطرد و
هذا النوع من العكس ليس بقادح في العلل لانه كلام من قبل المعلل لتصحيح علته لا
من قبل السائل بل يصلح مرجحا للعلة باطرادها وانعكاسها على التي تطرد ولا تنعكس
لافادة زيادة قوة في ظن كون الوصف علة ولا يخفى ان جعله من قبيل المعارضة التي
فيها مناقضة تسامح لانا لما استعملنا في مقابلة القلب الحقيقي والنوع الثاني من
رد الحكم لا على سنن الاصول بل على خلاف سنته كقول اصحاب الشافعي صلوة النفل
عبادة لا يجب المضي فيها اذا افسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يجب
المضي في فاسده لم يلزم بالشروع واحترزوا به عن الحج فانه يجب بالشروع لانه يجب
المضي في فاسده فنقول لهم لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب
ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كما يستوي عملهما في الوضوء فان الوضوء لما
لم يلزم بالشروع لم يلزم بالنذر والنفل يلزم بالنذر اجماعا فيلزم ان يكون الشروع
فيه ملزما ايضا عملا بمقتضى الاستواء واعلم ان هذا النوع ليس من قبيل العكس
حقيقة اذ العكس المصطلح ما ذكرناه وتعريفه لا يصدق عليه بل هو من اقسام
القلب وسمي قلب التسوية لكنه لما كان يشبه العكس من حيث انه رد الحكم الذي
اطرد وان كان على خلاف سنته اورده الامام فخر الاسلام في هذا الباب وتابعه المصنف
ثم ان هذا النوع من القلب مقبول عند البعض وهو اختيار الامام الرازي ومردود
عند البعض واختاره صاحب المغني وبين فساده بوجهين احدهما ان السائل جاء
بحكم اخر وهو التسوية والمعلل ما نفى التسوية ليكون اثباتها مناقضا لما ادعاه وهو لا
يتحقق المناقضة التي هي شرط صحة القلب وثانيهما ان المتفق من الكلام معناه والاستواء
وان كان متحققا في الاصل وهو الوضوء وفي الفرع وهو النفل الا انه مختلف في المعنى
اذ الاستواء في الاصل بمعنى سقوط اللزوم وفي الفرع بمعنى ثبوت اللزوم و
السقوط مع اللزوم متضادان فلا يثبت اتحاد الحكم بين الاصل والفرع وذلك
مبطل القياس وانما يستقيم هذا التعليل لو كان المتفق عين التسوية وليس كذلك
قوله بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل قوله بطريق
شمول العلة اي عدم الوجوب بالنذر ايضا قوله شمول الوجود اي الوجوب
بالشروع ايضا قوله بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة
بالاتفاق لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم
من ظاهر العبارة قوله فالمعلل اثبت حاصله ان هذه معارضة بتغيير لان النزاع
في اثبات اصل الولاية على الصغيرة لا في تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية

العكس

والمعترض نفى الولاية بسبب خاص فلم يعارض تلك الجملة ولكن قد عارض البعض
فان الخلاف ثابت فى ولاية الاخ وغيره ولما بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غيره
اجماعا لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد فبهذا يظهر معنى الصحة فى هذه
المعارضة قوله نفى اليها زوجها • اى اخبرت بموت زوجها اذ النفى الاخبار بالموت
• فنكحت • بعد العدة زوجا اخر وجاءت بولد • ثم جاء • الزوج • الاول فهو • اى
الاول • احق بالولد • عندابى • لانه صاحب فراش صحيح • لقيام النكاح بينهما فصار
كما لو كانا حاضرين وابو يوسف ومحمد يعارضان بان الثانى • صاحب فراش
حاضر والفساد لا يخل • فيثبت النسب منه كما لو تزوجها بغير شهود فولدت يثبت
النسب منه وان كان الفراش فاسدا فكذا هنا ومعنى ان الولد خلق من ماء الحاضر ظاهرا
كما لو كان الفراشان فاسدين واحدهما حاضر والاخر غائب يثبت النسب من الحاضر فهذه
معارضة لاثبات حكم فى غير محل الذى اثبته الاول لان المعلل اثبت النسب من الاول
لفراش صحيح والسائل اثبت النسب من الثانى لفراش فاسد فكان محل الحكم مختلفا
فتسقط من هذا الوجه لفقد شرطها وهو اتحاد المحل الا ان النسب لما لم يصح اثباته
للاول بعد ثبوته للثانى لعدم تصور ثبوته من شخصين شرعا فتضمن هذه المعارضة
نفى النسب من الاول فصحت من هذا الوجه واحتيج الى الترجيح بان يقول صحة فراش
الاول وقيام ملكه حقيقة مع غيبته احق بالاعتبار من حضرة الثانى وكونه صاحب
فراش مع فساد فراشه وانتفاء ملكه حقيقة لان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح الحقيقة
والشبهة لا تعارض الحقيقة فيرجح بالحفظ فيكون للاول قوله وجعلنا رجم الثيب
يعنى لانم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة • لجلد البكر قوله اذا ثبت
مساواة بينهما • ليس المراد المساواة من كل وجه اذ لا يتصور ذلك بل مساواة
• فى المعنى الذى بنى الاستدلال عليه قوله واما اذا ادى الى المجمع عليه • كما قلنا فى
حرمة بيع الحصى بجنسه متفاضلا انه مكيل بيع بجنسه متفاضلا فيكون باطلا
كالحفنة فيعارضنا المالك بان العلة فى الاصل ما ذكرتم وهو الطعم والاد خار
قد فقد هذا فى الفرع وهو الحصى فهذا المعنى مستند الى المجمع عليه وهو الارز فيلزم
قال القائل فى هذه المعارضة فاسدة اذ لا اتصال لها بموضع النزاع لان محل النزاع
انعدم تلك العلة فيه وعدم العلة المعينة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يرد على العلل
على معلول واحد وهو جائز ان يجتمعا فى الاصل بلا تدافع فلم يبق بينهما معارضة
قال الفاضل السمرقندى فيه بحث اذ ثبوت حكم واحد بعلل مختلفة على سبيل البدل
بكل واحدة منها ممتنع لا يلزم اثبات الثابت بل يثبت اما بواحدة منها او بمجموع

او بالمجموع وعلى التقديرين لا يكون ثبوته بعلل مختلفة فحينئذ يكون علية وصف
السائل منافية لعلية وصف المعلل والجواب عنه بعد تسليم ان علل الشرع موجبات
انما نعنى بالواحد هنا الواحد بالنوع لا بالشخص فلا يلزم من ذلك اثبات الثابت وتحقيقه
ان الثابت بالعلل احكام متعددة بالشخص الا يرى انه لو وقعت فى الخمر فارة ومات
ثم صار الخمر خلا لا يطهر وان زالت نجاسة الخمر لبقاء نجاسة الفارة لكنها تكفى بالطلاق
النجاسة لشمولها اياهما وفى المحيط اذا اجتمع الحدثان فالوضوء من الاول عند ابى حنيفة
اتحد الجنس او اختلف وقال الهندوانى ان اتحد الجنس بان بال ثم بال فهو من الاول
وان اختلف بان بال ثم رعف فهو منهما وقال ابو يوسف ومحمد هو منهما مطلقا وقال الحلوانى
يجب الوضوء لكل مرة ويقع الوضوء الواحد عن الكل قوله كبيع الحفنة • بفتح الحاء و
سكون الفاء ملؤ الكف قوله لان الخصمين • اى المعلل والمعترض قوله لا عند الفقهاء •
قيل اذا اطلق هذا اللفظ اريد به الائمة الاربعة وسفيان الثورى قوله لجواز
استقلال العلتين • وانما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه لمعنى فيه لا
لصحة الاخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تاثير
صحة احدهما فى فساد الاخر لا ينافى فساد احدهما عند صحة الاخر كذا فى التلويح
والجواب ان مدعى اهل النظر لزوم البطلان لاعدم المنافاة ويحصل ما تمسك به
الفقهاء نفى الملازمة بين صحة علية احد الوصفين وفساد علية الاخر والنظر المذكور
انما يقتضى جواز فساد احدهما على تقدير صحة الاخر لا وجوب فساده فلا يقدح
فيما ذكروا من التمسك قوله السابع القول بموجب العلة • قال المحقق فى شرح المختصر
القول بالموجب لا يختص بالقياس بل يجرى فى كل دليل وحاصله تسليم مدلول الدليل مع
بقاء النزاع وذلك دعوى نقيض الدليل فى غير محل النزاع قوله كما اذا قال • يعنى مثاله
ما اذا قال الشافعى فى • القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا يناسب القصاص كالقتل بالحرق
نقول بموجب فيقول الحنفى عدم المنافاة ليس محل النزاع لان محل النزاع هو
وجوب القتل ولا يقتضى ايضا محل النزاع اذ لا يلزم من عدم منافاة للوجوب ان يجب
قوله ابطال ما يتوهم • يعنى ابطال امر يتوهم • انه ماخذ الخصم • ومبنى مذهبه فى المسئلة
وهو يمنع كونه ماخذا لمذهبه فلا يلزم من ابطاله ابطال مذهبه وقد اختلف فى ان
المعترض اذا قال ليس هذا ماخذى هل يصدق ام لا فقيل لا يصدق لانه بيان مذهب
اخر اذ ربما كان ماخذه ذلك لكنه يعاند والصحيح انه يصدق لانه اعرف بمذهبه ومذهب
امامه لانه ربما لا يعرف فيدعى احتمال ان لمقلده ماخذا اخر واعلم ان اكثر القول بالموجب
فرد القبيل وهو ما يقع لاشتباه ماخذ لخفاء ماخذ الاحكام وقلما يقع الاول

وهو اشتباه محل الخلاف لشهرة ولتقدم التحرير غالبا قوله كما اذا قال الشافعي في السرقة حيث علل وجوب الضمان مع القطع بما ذكر ومما يتوهم انه ماخذ الخصم وهو الخفية هو كون السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحته احترازا عن اخذ الحربي مال المسلم فانه لا يوجب الضمان لان الحربي يعتقد اباحته وقوله ولا تاويل احترازا عن اخذ الباغي مال العادل فانه ياخذه بتاويل معتبر في اسقاط الضمان عند وجود المنعة قوله فيقال نعم حاصل الجواب تسليم ان ما ذكر يقتضي وجوب الضمان لكن ما اخذ عندنا يسقط الضمان ان اعترض ما يسقط وهو استيفاء الحد فانه بمنزلة الابتداء في اسقاط الضمان قوله والثالث ان يسكت المعلل عن مقدمة مشهورة

وقال المحقق عن صغرى مشهورة ويستعمل قياس الضمير وفي اكثر نسخ المختصر غير مشهورة قال العلامة التفتازاني وهو اقرب لان الصغرى اذا كانت مشهورة فهي بمنزلة المذكورة فلا يرد القول بموجب هذا ثم الضمير في قياس يحذف منه كبراه اما لانها بينة الصدق في نفسها فلا يحتاج الى ذكرها واما لانها بينة الكذب في نفسها فلو صرح بها ظهر كذبها فتحذف حتى لا يتبين كذبها ويكون موهما لصدقها وانما سمي هذا القياس ضميرا لان احدى مقدميه اعني كبراه موجودة في الضمير اي في الذهن قوله ثم ان سطوة اما ان تحتمل ان ينتج يعني ان المقدمة المطوية قد تحمل على شيء ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسئلة غسل الكافر فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الاية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل الكافر في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا تدخل في الاسقاط فتبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها قال صاحب التلويح لا يخفى ان هذا المثال ليس بقبيل القياس فضلا عن ان تكون العلة طردية يريد به الرد على صاحب التنقيح في توجيهه كلام المعلل هكذا الكافر لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا واذا وجه كلامه كما وجهه لم يكن قياسا قوله لان ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويسكت عن الصغرى فلا يقول الوضوء ثبت قربة فيرد القول بالموجب فيقول المعترض مسلم ولا يلزم ان يكون الوضوء شرطه النية فهذا يرد اذا سكت عن الصغرى واما اذا كانت الصغرى مذكورة فلا يرد الا منع الصغرى بان يقول لا نسلم ان الوضوء ثبت قربة ويكون منعا للصغرى لا قولا بالموجب قال الجدليون القول بالموجب فيه انقطاع احد المناظرين اذ لو تبين ان المثبت مدعاه او ملزومه والمبطل ماخذ الخصم او الصغرى حق انقطع المعترض اذ لم يتبين بعد الا تسليم لحظ ولا انقطاع لمستدل اذ قد ظهر عدم افضاء دليله الى مطلوبه قال ان الحاجب قولهم ذلك صحيح في القسمين الاولين وهو في القسم الثالث بعيد لاختلاف

وفي بعض شروح المختصر ان الثالث ان يذكر مستدل كبرى القياس دون الصغرى وهي غير مشهورة

مراد المناظرين فمراد المستدل ان المتروك في حكم المذكور لظهوره ومراد المعترض ان المذكور وحده لا يفيد فاذا بين مراده فللمعترض منع وتسليم البحث وان سلم فقد انقطع اذا عرفت ذلك فالجواب عن القسم الاول اذ مرجعه الى منع كون اللازم من الدليل محل النزاع او مستلزما له بان يبين احد هما مثاله ان يقول لا يجوز وقتل المسلم بالذمي قياسا على الحربي فيقول نعم ولكنه يجب فانه لا يجوز نفي الاباحة وهو ليس نفي الوجوب ولا يستلزمه لانه اعم فيجب بان المعنى بعدم الجواز هو الحرمة وهو يستلزم عدم الوجوب وعن الثاني انه الماخذ لاشتهاره بين النظار وثبت بالنقل عن ائمة مذهبهم وعن الثالث ان الحذف عند العلم بالمحذوف سائغ والمحذوف مراد ومعلوم فلا يضر حذفه والدليل هو المجموع لا المذكور وحده كذا قال المحقق في شرح المختصر قوله والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة فمناسب لقوله الآتي والانتقال في العلة فقط ان يقال والانتقال ان كان في غير علة او حكم فهو جشو في القياس كما لا يخفى قوله او من علة الى اخرى يعني الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لابطال العلة الاولى وهذا الوجه بط عندنا ومن الناس من استحسنه قوله كما اذا قال يعني مثال الاول اذا علل بوصف هم كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم وهو ابو يوسف والشافعي احتج الى اثبات كونه مسلطا فكان حسنا لانه رام اثبات الحكم بما ذكر من العلة ولا يقدح على اثباته بتلك العلة الا باثبات تلك العلة فيكون له اثبات تلك العلة حتى يقدر على اثبات الحكم قال شمس الائمة وعلى هذا اذا اشتغل باثبات الاصل الذي تفرع منه موضع الخلاف حتى يرتفع الخلاف باثبات الاصل نحو ما اذا علل بقياس فقال خصمه القياس ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بقول الصحابي فيقول خصمه قول الصحابي ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بخبر الواحد فيقول خصمه خبر الواحد عندي ليس بحجة فيحتج بالكتاب على كون خبر الواحد حجة فانه يكون طريقا مستقيما ويكون هذا كله سعيا في اثبات ما رام اثباته في الابتداء قوله فان قال الخصم الممانع عندي ليس عقد الكتابة يعني عقد الكتابة لا يمنع عن الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان الرق مستحق للعبد بسبب الكتابة كحق قرابة الولد وحد بر قلنا له وجب بهذه العلة ان لا يوجب هذا العقد نقصانا مانعا عن الصرف الى الكفارة لان ما تمكن نقصانا فيه لا يحتمل الفسخ بوجه لان نقصان الرق بوت الحرية من وجه فكما ان ثبوت الحرية من كل الوجوه لا يحتمل الفسخ فكذا لا يحتمل ثبوتها من وجه وهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا اية كمال فقه

وهو القول بالموجب يعني نعم لا يجوز قتل المسلم بالذمي ولكنه يجب فان الوجوب لا يجوز نفي الاباحة ونفي الاباحة لا يستلزم نفي الوجوب ليس نفي الوجوب ولا يستلزم ثبوت الاباحة فيجوز ان

المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم اخر بتلك العلة الكلام ولو قال الخصم انا نسلم ايضا انه لا يوجب نقضا ما في الرق ولكنه تضمن معنى يمنع التصرف الى الكفارة وهو صيرورة كالزائل عن ملك المولى وكفاية المنفعة قلنا لا يتضمن كالبيع والاجارة فان البيع بشرط الخيار زال عن ملكه من وجه لانعقاد سبب الزوال ولهذا لو مات زال الخيار لزم البيع وبالاجارة فاتت المنافع عن ملكه ثم انهما لا يمنعان التصرف الى الكفارة لانهما يحتملان الفسخ فكذا الكتابة وان كان هو في حق المولى كفايت المنفعة لانه صار احق بمنافعه ومكاسبه او كالزائل عن ملك المولى من وجه قوله بعد انقطاعا في عرف النظار اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة وآدابهم في البحث لئلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق كذا في التلويح والفرق بينهما ان تعدد المجلس متعارف في اثبات الحقوق لا المناظرة وان البينة لا تصحح مدعى غالبا بخلاف العلة قوله قال المجوز وهذا القسم قال بعض اهل النظر ان ابراهيم حين حاج النمرود بن كنعان وكان يدعي الالوهية قوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت انتقل الى حجة اخرى وهي قوله فان الله يأتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب وهذا انتقال الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول وقد ذكر الله ذلك منه على سبيل المدح له بقوله فبهت الذي كفر قوله وقيل الخ وهو الصحيح لما عرفت ان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان مجالس المناظرة لم تعقد الا لابانة الحق وانما تحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا فلو جوزنا هذا الانتقال ولم نجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المرتجى لا يرى انه اذا لزمه النقض فانه يعد انقطاعا ولا يصح من المعلل ادراج وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقض فلان لا يصلح هذا القليل ابتداء كان اولى فاما محاجة الخليل ابراهيم عم فليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة على اللعين لانه عم اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر يطلق وهو اطلاق احد السجينين وقتل الاخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة في شيء الا بطريق الشبه والمجاز فحكم اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتأملون في حقايق المعاني خاف الخليل عم الاشتباه والالتباس عليهم نضم الى الحجة حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا الانتقال حسن قيام الحجة الاولى وخوف الاشتباه فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخشى على القوم والخصم يلتبس يجوز له ان يتحول الى الظاهر يدركه القوم وهذا لا يرجح الشرع انوار وضم حجة الى حجة كضم سراج الى سراج وذلك غير دليل على ضعف احدهما او بطلان او بطلان اثره كذا في جامع الاسرار قال الامام الرازي هذا بعيد عندي لانه لا يخفى على حضار مجلسه ان العفو ليس باحياء والقتل ليس باماتة بل الصواب ان ابراهيم عم لما احتج بالاحياء والاماتة قال ممكن ابدعهما بلا واسطة اسباب فلكية وارضية او بواسطتها والاول باطل والثاني قد يقدر عليه احدنا فان الجماع قد يفضي الى الاحياء وشرب السم يفضي الى الموت فاجابه ابراهيم عم باختيار الشق الثاني واشار الى ان تلك الاسباب لا بد ان تنتهي الى المدبر وهو الله فبين ان الاتصالات والحركات صادرة منه تعالى بحيث لا يقدر عليه البشر فاعلم ان الانقطاع على اربعة اوجه على ما ذكره شمس الائمة الاول وهو اظهرها السكوت كما اخبر الله عن اللعين بقوله فبهت الذي كفر والثاني جحد ما يعلم ضرورة او بطريق المشاهدة فان جحد مثل هذا يدل على عجزه عن دفع العلل والثالث المنع بعد التسليم فانه يعلم انه لا شيء يحمله على المنع بعد التسليم الا العجز عن الدفع وهذه الثلثة في جانب السائل والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد اثبات الحكم بها حتى انتقل منها الى علة اخرى لاثبات الحكم فان ذلك انقطاع لانه عجزه عن اظهار مراده فكان بمنزلة العجز ابتداء عن اقامة الحجة على الحكم وهذا في حق المعلل وفي السائل كما اشير اليه في الميزان قوله كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح في البدن روي ههنا عن الجلال الروي وجه لطيف وهو ان ابراهيم عم قال حين قال النمرود انا احيي واميت ان كنت قادرا على الاحياء الصوري فان الله جعل بطن الامهات مشرقا لطلوع شمس الانسان والقبر مغربا لها فات شمس الانسان مغرب القبر الى المشرق الرحم الذي خلقه الله وان كنت قادرا على الاحياء المعنوي فات شمس العرفان من مغربها الذي هو الاستغراق في المعاصي وقد اتى الله من مشرق المجاهدات بهت الذي كفر اذ لا يقدر على ذلك الا خالق القدر فلا يكون انتقالا وقد يقال ان هذا من قبيل الانتقال في المثال كانه قال ابراهيم ربي الذي يوجد الممكنات ويعدمها واني بالاحياء والاماتة مثلا فلما اعترض جاء لاجلي لدفع الشغب قوله منها الاستصحاب هو في اللغة طلب الصحبة يقال استصحبت الكتاب وغيره وكل شيء لا دفر غيره قد استصحبه ويسمى هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحباله وفي الشريعة هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وقيل هو الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه ولا لزواله محتمل للزوال بدليل لكنه التبس عليك حاله ثم ان استصحاب الحال على نوعين استصحاب حكم عقلي

واستصحاب حكم شرعي ثبت تابيده او توقيته نصا او ثبت مطلقا وبقي بعد وفات
النبي عم واجب العمل لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعا ولا خلاف في عدم جواز
العمل بالاستصحاب اذا كان قبل التامل والاجتهاد وانما الخلاف في استصحاب حكم
الحال لعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد بقدر الوسع مع احتمال قيام الدليل
قوله وهو حجة عند الشافعي • واليه مال الشيخ ابو منصور وذكر انه يجب العمل به
اذا لم يوجد دليل فوقه من الكتاب والسنة وتبعه جماعة من مشايخ سمرقند واختاره
صاحب الميزان وذهب كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وجماعة من المتكلمين الى
انه ليس بحجة اصلا لاثبات امر لم يكن ولا لبقاء ما كان على ما كان مستدلين بان
المستصحب ليس دليلا عقليا ولا شرعيا على ثبوت الحكم في موضع الخلاف قال العقل لا يدل
على بقاء الحكم الشرعي بعد ثبوته وكذا دليل الشرع لا يدل على بقائه بعد ثبوته اذ البقاء
لا يضاف الى الموجب بل حكم الثبوت لا غير قوله فتمسكوا بوجهين • اولا احتج من جعله
حجة على الاطلاق بالنص والاجماع والمعقول اما النص فهو قوله عم ان الشيطان ياتي
احدكم فيقول احدثت احدثت فلا ينصرف حتى يسمع صوتا او يجد ريحا حكم باستدامة
الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب واما الاجماع فهو انه اذا تيقن بالوضوء ثم
شك في الحدث جاز له اداء الصلوة بذلك الوضوء ولم يلزمه وضوء اخر وكذا لو تيقن
بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث وكذا اذا تيقن بالنكاح ثم شك في الطلاق لا يزول
النكاح وهذا كله استصحاب واما المعقول فهو ان الحكم متى ثبت بدليل ولم يثبت له معارض
قطعا يبقى بذلك الدليل ايضا لانه متى طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به فالظن عدمه وهذا
نوع اجتهاد لا يترك باجتهاد اخر مثله بلا ترجيح ويكون حجة على الخصم قوله كالقصاص
عندنا حجة • قال القاضي ابو زيد وشمس الائمة ورجح الاسلام وصدر الاسلام
وفر تابعهم انه لا يصلح حجة لاثبات حكم مبتدا ولا للالزام على الخصم ولكنه يصلح للابقاء
العذر والدفع فيجب العمل به في حق نفسه ولا يصح الاحتجاج به على غيره وذلك لان الدليل
مثبت لحكم في الشرع لا يوجب بقاءه كالايجاد لا يوجب البقاء حتى صح الافناء بعد الايجاد
ولو كان موجبا للبقاء لما تصور الافناء بعد الايجاد لاستحالة الفناء مع البقي فعلم ان
البقاء ثابت بناء على عدم العلم بالدليل المزيل فلا يصلح حجة على الغير كمن لم يزل مجتهدا
في طلب المزيل ولم يظفر به جاز له العمل به اذ ليس في وسعه وراء ذلك كما جاز له العمل الخ
عند الاشتباه ولا يجوز العمل به لغيره كذا في جامع الاسرار قوله لزم ثبوت الوجود • اي كون
حجة للاثبات والدفع قوله واعترض • اجاب عنه صاحب التوضيح بما حاصله ان المعتبر هو الظن الذي
قام الدليل القطعي على اعتباره كالقياس وخبر الواحد فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل

بالتحري قوله والجواب عن الاول انا لا نسلم • يعني لا نسلم انه لولا الاستصحاب
لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها
بدليل اخر • كذا في التلويح قوله فان قيل • حاصل هذا منع ما يصح • فيما بعد وفاته
عم • واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حياته فهو الاستصحاب لا
غير قوله التمسك بالاستصحاب • يعني الاحتجاج • على ارجح وجهي الاول • الاحتجاج
• مع • القطع • بانعدام الدليل • المغير • بطريق الحس او بخبر الشارع وهذا صحيح بلا
خلاف علمنا ذلك او لا احتجاج • في قوله • قل لا اجد فيما اوحي الي محرما • الاية الثاني •
الاحتجاج • لعدم مغير ثابت بالنظر والاجتهاد • بقدر الوسع مع احتمال قيام المغير
في حيث هو لا يشعر وهذا النوع من الاستصحاب يصلح • لابقاء العذر • ولا يصلح • حجة
على الغير • عندنا لاحتمال قيام المغير عند غيره اذ فوق كل ذي علم عليم خلافا • للشافعي •
والشيخ الامام ابي منصور • وبعض مشايخنا • لان الظن في كل ثابت بقاؤه وقد طلب
المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه فلم يظفر به فكان الحكم باقيا بضرب اجتهاد فيكون
حجة على الغير الثالث • الاحتجاج • • قبل التامل في طلب • الدليل • المغير وهذا باطل
بالاجماع لانه جهل محض • والجهل لا يكون حجة ولا عذرا لمن • اسلم في دارنا • بخلاف
من اسلم في دار الحرب وهاجر الينا فان الجهل يكون عذرا له وكذا • من اشتبهت عليه
القبلة • وليس بحضرته من يسالة عنها فانه يتحرى ويصلي ويكون معذورا وان اخطأ
جهة القبلة وغير المتحري لا يكون معذورا • الرابع • التمسك بالاستصحاب • لاثبات
حكم مبتدا • وهذا • خطا محض لان الاستصحاب كاسمه عبارة عن ابقاء ما كان
لانعدام المغير وفي اثبات الحكم • ابتداء تغييره اسماء ومعنى فهذا قلبنا في المحقق انه
كان حيا فيتمسك • حتى يقوم دليل موته وكذلك ملكه ثابت له فيتمسك • لابقاء
ملكه حتى يعلم موته ولا يكون حجة في اثبات ملك اخر لم يكن حتى لا يرث ورثته لان
ملكه لم يكن له يبقى على ما كان ولا يثبت له فالثابت لا يزول بالشك وغير الثابت
لا يثبت بالشك وبعض اصحاب الشافعي يجوزون التمسك بالاستصحاب في ابتداء
حتى قالوا ان المفقود يرث من مال ابيه لكن قالوا به من حيث لم يشعروا به لا قصدا اليه
بل باعتبار انه يبقى للوارث الملك الذي كان للمورث اذ الوراثة خلافة وقد ثبت
حيوة المفقود بالاستصحاب وهو حجة على الغير عنده فيكون الاستصحاب حجة في
اثبات الارث له لكن بواسطة بقاء الحيوة له لا ابتداء قوله لا استدلال بعدم المدارك
جعله بعضهم حجة للشافعي على خصمه وعندنا لا يكون حجة على خصمه اصلا وطريق
الاحتجاج • عندهم هو انهم متى حاولوا اثبات شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا انه

عند التمكن من طلب الدليل لا يجعل الشيء حجة ولا عذرا

لا دليل على ثبوته وكل ما لا دليل على ثبوته وجب نفيه ولنا قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فقد علم نبيه مطالبة الثاني باقامة الحجة على نفي الدخول وذلك تنصيص على ان لا دليل ليس بحجة على النفي والدليل عليه ايضا فصل الخصومات فان انكار الخصم لا يكون حجة للمنكر على المدعي حتى كان للمدعي احضاره مرة بعد اخرى وتحليفه وتكفيله بنفسه او بنفس العين المدعى عليه سبيل بعد جحوده ولو كان لا دليل حجة على خصم لم يبق للمدعي على المدعى عليه سبيل بعد انكاره وقوله لا حجة للمدعي قوله باب الترجيح والمعارضة قال المحققون الفقهاء ترجيح خاص يحتاج اليه في استنباط الاحكام وذلك لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم اصلا ولا فيما دلالته عليه قطعية فيتعين ان يكون لامارة على اخرى ولا يحصل تحكما محضا بل لا بد من اقتران امر به يقوى على معارضها وهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح هو المسمى بالترجيح في مصطلح القوم واعلم انه اذا تحققت معارضة كان السبيل في دفعها الترجيح فان اسوء احوال الحجب ان يساوي السائل في الدرجة باقامة دليل يوجب خلاف ما اقتضاه دليل الحجب فوجب دفعه ببيان الترجيح اذ لم يندفع بطريق آخر فان لم يتأت للحجب الترجيح صار منقطعا وان رجح علته فللسائل ان يعارضه بترجيح علته كما كان له ان يعارض علته بعلته فان لم يمكنه ترجيح علته لزمه ما ادعاه الحجب لان العمل بالراجح واهمال المرجوح واجب عند العامة وقال القوم لا يجوز التمسك بالترجيح عند التعارض بل الواجب التوقف اذ التخيير وتمسك الفريقين في التحقيق قوله اذ لا يقع التعارض بين القطعيين • وكذا بين القطعي والظني لان الظن ينتفي بالقطع بالنقيض قوله بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي • ولا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان قوله فان تساويا قوة • قال في التلويح اذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة او الثاني اما ان يكون لزيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع او لا في الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المنتفي عن التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما في الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين اية واية او لا كالتعارض بين اية واثنين او سنة وسنتين او قياس وقياسين فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فتحكما

وذهب الحنفية الى جواز الترجيح بكثرة الادلة وبعض اصحاب الشافعي الى الجواز وذهب العامة الى عدمه كذا قيل •

ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين ايتين او قراءتين او سنتين متواترتين او فعليتين او مختلفين او اية وسنة في قول كالمشهور والمتواتر فان علم المتأخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتأخر ناسخا لخبر الواحد المتأخر عن الكتاب او السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض المتساويين بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار تخلف الحكم او المحل او الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين وهو ان امكن تصرف الكتاب الى السنة ومنهما الى القياس وقول الصحابي يصار اليه والا توقف الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول قوله بحمل التعارض العوردي • وهو ورود دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر قوله ويجمع بينهما ما امكن • باعتبار تخلف الحكم او المحل او الزمان ويسمى ذلك • عملا بالشبهين قوله صير الكتاب الى السنة • قال في التحقيق الكتاب مقدم على السنة فعند تعارض العمل به يصار الى السنة والسنة مقدم على القياس وقال الصحابة فعند تعارض العمل يصار الى احدها قوله ولا مجال لهذا • اشارة الى رد ما ذكره صاحب التلويح حيث قال وههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب اية او في جانب حديث واحد يترك الاية الواحدة والحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الاية والسنة على ايتين فيما اذا كان الحديث موافقا للاية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوي الاية بالسنة او تقوي السنة بالقياس فاذا جاز تقوي الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الايتين ووقوع العمل بالاية السالمة عن المعارض وكذا في السنة و تقرير الرد ان هذا مما لا يطابق الواقع فلا يعتبر وقد يرد ايضا بان الاية والايتين متحدتان في وجوب العمل والاعتقاد بصدقها فلا اعتبار فيها بالتعدد فاذا تعارضتا اية وايتين تساقطت لان العمل باحديهما ترجيح بلا مرجح فصار جميعها في حق الحكم كغير المنزل والشارع ادلة اخرى غير الكتاب فيصار اليها ويعمل بها من غير اعتبار تلك الايات لانه قد سقط عنا اعتبارها بالتعارض في حق الحكم فلا يلزم ترجيح سنة واية على ايتين وغير ذلك كذا قيل قوله ولا الادنى • هذا اشارة الى ما ذكره صاحب التلويح في التفصي عن البحث المذكور حيث قال وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يكون بمنزلة التابع للاقوى • فيرجحه • تجلدا في التماثل • او يقال القياس يعتبر متأخرا عن السنة

والسنة على الكتاب فلم تعارضا قط ورفع العمل بالمتاخر لكن قيل هذا ليس بشيء
اما اولا فلتضمنه كون دليل مستقل تابعا للدليل اخر اقوى منه ولا استلزامه ان يترجح
الدليل بما هو اضعف ولا يترجح بما هو اقوى واما ثانيا فلان اعتبارا لا يطابق الواقع
غير معتبر عقلا وشرعا وقد يجاب عنه بان الحكم ثابتا لكن لا يمكن جعل احدهما ثابتا للآخر
لما فيه من التحكم وان ما هو اداة يمكن جعله ثابتا بما هو فوقه لا يرتكب الشهود اذا كانوا
فوق اثنين لم يجعل واحد منهم في الشرع ثابتا للآخر بحيث يرجح ما فوق الاثنين على ما
يعارضه بخلاف شهود التزكية فانهم جعلوا ثابتين لشهود الحق حتى يجب على الحاكم
القضاء بالحق بحيث لا يحال الخصم ان يطعن في الشهود بعد التزكية قوله مثلا قوله تعالى فاقرؤا
ما تيسر من القرآن فانه يعمه ما يوجب القراءة على المقتدي لورود ه في الصلوة باتفاق
اهل التفسير فيدل السياق والسياق وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فانه ينفي وجوب القراءة عن المقتدي اذ لا تضيات لا يمكن مع قراءة وانه ورد
في القراءة في الصلوة عند عامة اهل التفسير فتعارضا فصرنا الى قوله صلى الله عليه وسلم فان كان
للامام فقراءة الامام قراءة له وقوله عليه السلام في الحديث المعروف واذا قرأ فانصتوا ولا
يعارضهما قوله عليه السلام لا صلوة لا بفاتحة الكتاب لانه محتمل في نفسه فيراد به نفي الفضيلة
قوله كما قال في الاسلام في شرح التقويم يراد ان وقع التعارض بين سنتين فاميل الى
اقوال الصحابة وان وقع بينها فاميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول
الصحابي وفيه اشارة الى ان الصحيح لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم
والتاخر ولا بين الاجماع ودليل اخر قطعي من نص او اجماع اذ لا يعقد اجماع مخالف
لقطعي كذا في التلويح قوله يعمل باحدهما بالتحري لان قوله المكان بمنزلة قياس اخر فكان
بمنزلة قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري قوله فان قيل هذا اعتراض اورده
صاحب التلويح حيث قال وهذا ضعيف لان ارادة الاباحة لا تساوي ارادة الحرمة في القوة
حتى ان حرمته لما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضتا لكان دليل التحريم راجحا
كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سؤره قوله والعجب ان المعترض يعني صاحب التلويح
بعدما اعترض نقل ما ذكر شيخ الاسلام في المبسوط قوله ولا بعرة الظاهر في ظاهر الرواية
ذكر قاضيخان ان في طهارته روايتين واما في عرفه فعن ابي حنيفة في احدى تلك الروايات
في رواية طاهر وفي رواية نجس نجاسة خفيفة وفي رواية غليظة وذكر العتابي
ان عرق الحمار طاهر في الروايات المشهورة كذا في المحيط قوله لفقيل الشك في طهارته
لتعارض الاثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس وتعارض الاخبار كما روي
جابر انه عليه السلام سئل الوضوء بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع قال الاوزاعي

السؤر عدم نهي عن اكل لحوم حمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لنجاسة
اللعاب المتولد من اللحم النجس وهذا مردود اما اولا فلانه مثل ما اخبر واحد بطهارة الماء
واخر بنجاسته يجعل طاهرا وطهورا واما ثانيا فلانه يجب تغليب الحرم على المبيح اذا
تعارضا واجيب بان تعارض الجهتين اورث الاشكال على الاول يقتضي التعيين بطهارة
وهو ملتزم على الاصح والثاني معارض بضرورة الاختلاط كما عرفت وقيل الشك
في طهوريته لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث
الاشتباه في السؤر لنجاسة اللعاب المتولد منه وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان الشك
في الطهورية انما نشأ من اختلاف الاثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على
التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضئ
محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضئ وانما لم يحكم ببقاء الطهورية
لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون اهدارا
لاحد الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول واذا لم يكن بد من اهدار في عدول عن الاصل
ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية اذ ليس في اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما
اذا حكم ببقاء الطهورية فظهر ان ليس معنى الشك الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه
تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه مع ضم اليتيم اليه وهذا
حكم معلوم وكذا الحكم بطهارة كذا في التلويح قوله كفر اي في البحر والنهر فان قراءة البحر
تفيد جواز الاكتفاء بمجرد المسح وقراءة النصب تفيد عدم جوازه وبهذا الاعتبار ظهر
التعارض واندفع ما قيل تعارض الدليلين عبارة عن كون كل منهما مثبتا نقيض حكم
الاخر ولا تناقض بين الاصابة والاسالة فلا تعارض بين القراءتين قوله والمخلص
يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن
ترجيح احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان بما يدفع الاتحاد في واحد منها
قوله اما الاول يعني المخلص من قبل الحكم ففي وجهين احدهما التوزيع باضافة ثبوت
بعض افراد الحكم الى احد الدليلين ونفي بعضها الى الاخر كقسمة المال المدعى بين
مدعيين بحجتيهما وثانيهما التعايز اي تعايز حكم الدليلين كان يكون احد الحكمين
دنيويا والاخر اخرويا كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم وفي موضع اخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب
المؤاخذة على اليمين الغموس لانها من كسب القلوب اي القصد والثانية توجب
عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين
شرعا عند تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس ويخلص ان يقال المؤاخذة

التى ترجيحها الاية الاولى على الغموس هى المؤاخذة فى الاخرة والتى تنفيها الثانية هى
المؤاخذة فى الدنيا اى لا يؤاخذكم الله بالكفارة فى اللغو ويؤاخذ بها فى المعقودة
ثم فسر الكفارة بقوله كما فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية ولما تغايرت المؤاخذتان
اندفع التعارض وعند الشافعى يحمل العقد على كسب القلب مع عقدته على كذا عزمت
عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الايتين واحدا وهو نفى الكفارة عن اللغو واثباتها على
معقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض
قوله فان قراءة التخفيف • اى قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء • توجب • حل القربان
• بعد • حصول • الطهر • سواء حصل بالاغتسال او لم يحصل وسواء كان الطهر على اكثر
المدة او على ما دونه • وقراءة • بالتشديد توجب • حرمة القربان • قبل الاغتسال • سواء
كان الطهر على اكثر المدة او على ما دونه كما ذهب اليه عطاء ومجاهد وزفر والشافعى والقول
بما غير ممكن لان حتى للغاية وبين امتداد الشئ الى غاية وبين انقضاءه ودونها تناف
فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف على اكثر
المدة وبالتشديد على ما دونه لا يقال قولكم فاذا انطهرن فى القراءتين يأبى هذا التوفيق
لانه يوجب الاغتسال فى جميع الاحوال اذ لو كان كما زعمتم ينبغى ان يقرأ فى قراءة التخفيف
فاذا طهرن لانا نقول ان تاخر الزوج الى الاغتسال فى انقطاع الدم على العشرة يجوز
لما فيه من الفساد فيحمل قولنا تطهرن فى قراءة التخفيف على طهرن فان تفعل قد يجئ
بمعنى فعل من غير ان يدل صنع كتبين بمعنى بان وكما يقال فى صفات الله تعظم بمعنى عظم
ولا يراد به صفة تكون باحداث الفعل اشار اليه شيخ الاسلام وقد نقل عن طاوس
ومجاهد انه سمعناه توضئان اى توضئا لاجل الصلوة للصلوة كذا فى عين المعانى قال
صاحب المنهج الظاهر ان الحمل مستفاد من قوله تعالى حتى يطهرن فانه لا بمفهوم الغاية فانه متفق
عليه اقول قد اشتهر فى كتب القوم ان مفهوم الغاية مختلف فيه وان قال به بعض مشايخنا
فدعوى الاتفاق فيه مما لا يعتد به وان قال به مثل صاحب التلويح فانما ذكره بمنزلة
خبر الواحد وهو لا يعارض المشهور وقد خطر ببالى ان الحمل مستفاد من العام الذى خص
منه البعض لان المفهوم وهذا مطرد فى امثال هذا الكلام قوله كالحاظر يؤخر عن
المبيح • يعنى اذا اجتمعا يجعل الحاظر اخرا ناسخا للمبيح ونقل عن ابن بابان وابى هاشم
انهما يتساقطان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة كالتخيير اذا لم يعلم تقدم بعضهم
البعض وعندنا يترجح المحرم لقولهم • ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب الحرام
الحلال • قالوا معناه دليل الحل ودليل الحرمة والمأثور عن عمر رضى الله عنه فى الاختين المملوكتين
احلتهما اية وحرمتهما اية والتحريم اولى ولان احدهما متاخر ناسخ بيقين اذ لو كان

خواهرزاده

مثال اجتماع الحاظر مع المبيح ما روى انه نهى عن بيع وشرط والنهى عن بيع وشرط
الف وروى انه اباحهما وما روى انه حرم الفضل اولى لانه حظر وروى انه نهى عن اكل الضبع فانه يحمل الحاظر ناسخا فى هذا كله

فى زمان واحد لكانا متناقضين ونسبة التناقض الى الشارع لا تجوز ثم لو كان
الحاظر متقدما يتكرر النسخ ولو كان المبيح متقدما لا يتكرر فكان المتيقن وهو المبيح
مرة اولى من الاخذ بالتكرار الذى فيه احتمال ولان الحاظر ناسخ بيقين تقدم او
تاخر لانه اما ناسخ للاباحة الاصلية او للاباحة العارضية والمبيح محتمل لانه ان
تقدم كان مقررا للاباحة الاصلية لا ناسخا لها فكان العمل بما هو ناسخ بيقين اولى
من العمل بالمحتمل وهذا على ظاهر قول بعض العلماء وهو قول اكثر اصحابنا واكثر اصحاب
الشافعى ان الاباحة اصل فى الاشياء كما اشار اليه محمد فى كتاب الاكراه وكذا على طريق
ان الاصل فيها التوقف وهو مذهب الاشعرية وعامة اهل الحديث لان الاباحة كانت
ظاهرة فى زمان الفترة فى الناس وذلك باق الى ان يثبت الدليل الموجب للحرمة فى
شريعتنا وكذا على طريق ان الاصل فيها الحظر وهو مذهب بعض اصحابنا وبعض اصحاب
الشافعى ومعتزلة بغداد لا نزاع فى تاخير الحظر تقليل النسخ والصحيح ان هذا الخلاف
بالنسبة الى زمان الفترة قوله وهو مراد بتكرر النسخ • قال شيخ الاسلام هذا اى تكرر
النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول به فان الاصل ان البشر لم
يتركوا سدى فى شئ من الزمان وانما هذا اى كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل
شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة فى الاشياء كلها بين الناس فى زمان الفترة وذلك
ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاحتمال الشرائع فى ذلك الزمان ووقوع
التحريفات فى التوراة فلم يبق الاعتماد والوثوق على شئ من الشرائع فظهر الاباحة
بمعنى عدم العقاب على الانتفاع به ما لم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم ان الشئ الذى
لم يعلم تعلق حكم شرعى به فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بمحرم
لا عند من يجوز تكليف المحال وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند
بعض المعتزلة وبعض الفقهاء الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية
وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعرى والوقف فى محل الخلاف الافعال الاختيارية
التى لا يقضى العقل فيها الحسن والقبح واما التى يقضى العقل فيها فهى عندهم تنقسم
الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة
فاما فعل فحرام او ترك فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله
مندوب او تركه مكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه المسئلة تورد
فى اصول الشافعية والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة وان للعقل حكما بالحسن
والقبح والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشئ من الاحكام كذا فى التلويح قوله
وهو المثبت يؤخر عن النافى • المثبت هو الذى يثبت امرا عارضا والنافى هو الذى

اى لم يوجد دليل صنع ولا دليل على

ينفي العارض ويبقى الامر الاول فاذا تعارض نفيان احدهما مثبت والآخر نافي ترجح
عند الكرخي واصحاب الشافعي لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظن كما في
الجرح والتعديل يرجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة والمعدل يعتمد الظن • وعند عيسى
بن ابان • والقاضي عبد الجبار يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت
من العدالة موجود في النافي فيتعارضان • ويطلب الترجيح من وجه آخر • واختلف عمل
اصحابنا المتقدمين في ذلك في بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي فقالوا
في مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها
خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي فقد اخذوا بالمثبت
فان عروة بن الزبير روى عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول
الله صلى الله عليه وسلم وهو نافي لانه مبقى على الامر الاصلي اذ لا خلاف في ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق
وروى عن ابراهيم عن الاسود عن عائشة ان زوجها كان حرا حين اعتقت وهو مثبت
لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية فاخذوا به وقالوا بجواز نكاح المحرم خلافا للشافعي
فقد اخذوا بالنافي فان يزيد بن الاصم روى ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت الحارث
• وهو حلال • اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام و
روى ابن عباس • انه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم • وهو نافي لانه مبقى على الامر الاول فان
الاحرام كان ثابتا قبل التزوج فاخذوا به واذا اختلف علمهم لم يكن بد من اصل جامع
والاصل ان النفي لا يخلو من ثلثة اوجه من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل او
من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل بل مبنيا على الاستصحاب الذي هو
ليس بدليل او مما يشتبه حاله فالاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي والاثبات
فاذا كان النفي مما يعرف بدليله ووضح طريق العلم به صار مثل الاثبات فيقع التعارض
بينهما لتساويهما في القوة والثاني لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض
ما عليه دليل وفي الثالث وجب التفحص عن حال المخبر فان ثبت انه بنى على ظاهر الحال
لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل لم يعرفه كان مثل
الاثبات • فالنفي • في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال فانه روى ان زوجها
كان عبدا بنى خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية فلم
يعارض الاثبات وهو ما روى انها اعتقت وزوجها حر • والنفي • في حديث ميمونة
وهو ما روى انه عليه السلام تزوجها وهو محرم مما يعرف بالدليل • لان الاحرام مما يدرك
احواله الظاهرة محسوسة وهي هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى انه
تزوجها وهو حلال • فوقع التعارض بينهما فوجب المصير الى ما هو من اسباب

اي يجوز ان يكون
وهو استصحاب الحال

الترجيح في الرواية فجعل • رواية ابن عباس • لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من
• رواية يزيد بن الاصم • الذي • لا يعدله • في شيء مما ذكرنا • قوله واذا اخبر بطهارة
ماء ونجاسته • يعني اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء والآخر بطهارته فالمخبر بالطهارة نافي
لانه مبقى على الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة مثبت لانه يثبت امرا عارضا فالنفي في هذه
الصورة • مما يعرف بالدليل • لان الانسان اذا اخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يقرب
ذلك الاناء عنه كان عارفا بطهارة بدليل موجب للعلم ويحتمل ان يكون النفي على ظاهر
الحال فان ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال وهو الاصل في الماء الطهارة لم يقبل خبره
فلا يعارض المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين وعند
ذلك • يجب العمل بالاصل • وهو الطهارة لان استصحاب الحال وان لم يصلح دليلا
يصلح مرجحا فيترجح الخبر النافي به • قوله وعلى هذا الاصل تتفرع الشهادة على النفي
يعني ان الشهادة على النفي متفرعة على الاصل الذي ذكرنا في باب الرواية بان يتساوى
النافي والمثبت ان علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل وانما
يظهر فيما يتبين قيل ان الشهادة على النفي انما تقبل اذا كانت عن احاطة علم به لان الشهادة
على مثل هذا النفي تعارض الشهادة على الاثبات وتقدم عليها فان الشهادة على الاثبات
متقدمة عليها لان النفي الذي لم يحط به علم الشاهد غير مقبول اصلا لانها
مرجوحة ساقطة في معارضة الشهادة على الاثبات • قوله واما في معارضة القياس
اذا تعارضا القياس لم يسقط العمل بهما كما يسقط عند الشافعي بالتعارض • بل
يعمل المجتهد • بايهما شاء بشهادة قلبه • اي بالتحري لانا لو قلنا بالتساقط يؤدي ذلك
الى العمل بلا دليل لانه قد يضطر الى معرفة حكم الحادثة ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس
بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو
ليس بدليل واحد القياسين حق عند الله تعالى وحجة قياسا وكل واحد منهما حجة في حق
العمل اصاب المجتهد او اخطأ فكان العمل باحدهما اولى من تساقطهما والعمل بالحال
الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النصين لان احدهما وهو المنسوخ منهما لم يبق
حجة اصلا وقد ترتب عليهما دليل شرعي يرجع اليه في معرفة الحكم فلا ضرورة
في ترك الدليل الشرعي والعمل بما ليس بحجة اصلا فان قيل لما كان كل واحد من القياسين
حجة يجب العمل به وجب ان يختار ايهما شاء من غير تحر كما في اجناس ما يقع به التكفير
فان كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصابة الحق
فان الحق عند الله تعالى واحد • والقياس لا يدل عليه من كل وجه • ولقلب المؤمن نور
يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه • كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله

قبل ان غض بصره عن محارم الله واسلك نفسه على الشدائد
وعمر وقته بدوام المراقبة وتعود اكل الحلال لم يخطئ
فراسته

واصابة الحق غيب فيصلح شهادة القلب دليلا على ذلك ولما وجب العمل بـ من وجه
دون وجه يحكم فيه رايه ويعمل بشهادة قلبه ليترجح جانب العمل كذا في شرح التقويم
قوله في اللغة اثبات الفضل في احد جانبي المعادلة وصفا • وفي التلويح الترجيح
في اللغة جعل الشئ راجحا اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان
وبه قال المحقق في شرح المختصر وذكر الامام ابو زيد ان الترجيح اظهار الزيادة لاحد
المثلين على الاخر وصفا ومعنى كذا في التحقيق وانما قيد بقوله وصفا لان الترجيح
انما يقع بما لا يتصور به المعادلة فكان نازلا منزلة الوصف للمزيد عليه لا بما هو اصل
يقوم به المعادلة والمعارضة وذلك كرجحان الميزان بان يستوي الكفتان بما يقع به
التعارض ثم ينضم الى احدهما شئ لا يقوم به التعارض ولا يقع له الوزن مقصودا
لولا الاصل مثل زيادة حبة على ان يترجح على الاخرى بتلك الزيادة ولو ضم الى
احدهما اخر لا يسمى هذا راجحا لان ما ازداد في احدى الكفتين مثل ما في الكفة
الاخرى فيكون اصلا يقوم به المعارضة ويقوم بها الوزن قوله وفي الاصطلاح
اثبات فضل احد الدليلين • قال القاني هو عبارة عن زيادة القوة لاحدى الحجتين
المعارضتين وصفا لا اصلا وهذا قول مشايخنا ان الترجيح انما يكون بوصف
لا يقوم بالحجة لا بوصف به الحجة ولهذا جوزنا فضلا في قضاء الديون قال
عم للوزان حين اشترى سراويلا بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا
نوزن ولم يجعل ذلك الفضل هبة حتى يمنع من الجواز لان ذلك الفضل يعد وصفا
كالجودة حتى لو كان ذلك الفضل اكثر مما يقع به الرجحان بان زاد على العشرة دراهم
او درهمين مثلا صار هبة ويكون باطلا لو لم يكن متميزا كما هو الحكم في هبة المشاع
لانه مما يقوم به المعادلة ويكون مقصودا بالوزن فيكون مقصودا في التمليك
فيبطل ببشيوعه قوله في الكتاب والسنة • يعني الترجيح بين المنقولين اربعة اصناف
لانه يقع في المتن وفي السند وفي الحكم المدلول من الحرمة والاباحة وفيما ينضم
اليه فخارج ولكل من هذه الاصناف وجوه ذكرت في مواضعها ان اراد الاطلاع
عليها فعليه بمطالعة شرح مختصر اصول ابن الحاجب للمحقق قوله وفي القياس
يعني الترجيح بين القياسين اربعة اصناف وفي كل صنف وجوه ذكرها المحقق
في اواخر شرح المختصر وقد اشار المصنف الى بعض منها قوله وانما اشترطها • اي
العدالة • لظهور جانب الصدق • وقد يقال ان العدالة مما لا يختلف بالشدة
والضعف لان المراد ان ترجح عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعدل والا فلا قوله
المراد به فضل التاثير • يعني المراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم

المتعلق به من وصف القياس الاخر والدليل على صحته ان الوصف المؤثر انما صار حجة
باثره ومرجع اثره الكتاب او السنة او الاجماع لشوته باحد هذه الادلة فاذا ازداد الوصف
ثباتا على الحكم ازداد قوة بفضل معناه الذي صار به حجة وهو يرجع اثره الى احد هذه الادلة
قوله اولى • يعني ان قولنا انه متعين اولى من قول اصحابنا الشافعي انه صوم • فرض
لان هذا مختص في الصوم بخلاف التعيين قوله والثالث كثرة الاصول • معناه ان
يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيترجح على الوصف الذي لم يشهد له الا
اصل واحد كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم و
مسح الجروب والجبيرة • اولى من قول اصحابنا الشافعي انه ركن فيسن تكراره كالغسل •
فانه لما شهد لصحة وصف المسح التيمم ومسح الخف والجبيرة وغيرها ولم يشهد لوصف
الخصم وهو الركنية • الا الغسل • ترجح علية قوله قيل • زعم بعض اصحابنا وبعض
اصحاب الشافعي ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان • كثرة الاصول • في القياس
بمنزلة • كثرة الرواة في الخبر • والخبر لا يترجح بكثرة الرواة فكذا هذا ولان
جنس الترجيح • بكثرة العلة • لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور
هو صحيح لان الحجة هي • الوصف • المؤثر • لا الاصل • المستنبط منه لكن • كثرة الاصول
توجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف فرجح غير ما ذكرنا من شدة التاثير
والثبات على الحكم فيحدث بها قوة في نفس الوصف فذلك صالح للترجيح وهو من جنس
الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة
الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا فيترجح على ما ليس بتلك
الصفة • وهذا قريب من القسم الثاني بل الاول قال شمس الائمة • وما من نوع من
هذه الانواع الا وقد رتبة في مسئلة الا ويتبين به امكان تقرير النوعين الاخيرين
فيه ايضا وهكذا في التقويم وذلك لان الاقسام • الثلثة راجعة الى معنى واحد
وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف • الا ان • الجهات مختلفة • فالترجيح بقوة الاثر
بالنظر الى نفس الوصف • والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول
بالنظر الى • الاصل قوله والرابع العكس • ومعناه ان الوصف اذا كان مطردا و
منعكسا بان وجد الحكم عند وجوده وعدم عند عدمه كان راجحا على الذي اطرد
ولم ينعكس واختلف في صحته فعند بعض المتاخرين لا عبرة به لان العدم لا يتعلق به
حكم اي لا يوصف عدم عدم الحكم ولا وجود لانه ليس بشئ فلا يصلح مرجحا لان
رجحان لا بد له من سبب ومختار عامة الاصوليين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم
عند عدم الوصف الذي جعل علة دليل على اختصاص الحكم به وكادة تعلقه به

فصلح مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم الذى ليس بشئ
ويظهر ثمرة عند المعارضة فانه اذا عارضه ترجيح احد من الانواع الثلثة كان ذلك
مقدما عليه ومثال قولنا • فى مسح الراس انه • مسح • فالوضوء فلا يسن تكراره
فانه ترجح على قولهم • انه ركن فيسن تكراره • لان ما قلنا ينعكس بما • ليس بمسح • كغسل
الوجه واليد والرجل • يسن تكراره • وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة متكررة
وليست بركن قوله واذا تعارضا • واعلم انما يقع به الترجيح بين الترجيحين
المتعارضين شيئان احدهما الترجيح بالنظر الى ذات الشئ ونفسه والثانى الترجيح
بالنظر الى الحال اى وصف الذات فيطلب الترجيح اولا باعتبار الذات فان امكن الترجيح
يترجح به وان استويا يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه وانما قدم الترجيح باعتبار
الذات على الحال لعنيين احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فعند ما وقع الترجيح
به لا يتغير بما حدث من معنى فى الحال بعد ذلك بمنزلة ما لو اتصل الحكم بالاجتهاد و
تاييد لم ينسخ بما حدث من اجتهاد اخر بعد ذلك لانا نقول الذات اسبق وجودا على حال
نفسها لا على ذات اخرى فلا يتم التقريب لانا نقول المنظور كون الذات فى نفس الامر
اسبق على الحال على ان الترجيح بالذات والحال قد يقعان فى شئ واحد وثانيهما ان الذات
يقوم بنفسه لا يحتاج الى غيره والحال قائم بغيره وهو الذات وما يكون تبعا لغيره لا
يجوز ان يكون مبطلا لاصله هكذا قال القاآنى وقال صاحب التنقيح اذا تعارض وجوه
الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اى الترجيح بالوصف الذاتى اولى منه
بالوصف العارضى وقس الوصف الذاتى بوصف يقوم بالشئ بحسب ذاته او يجب بعض
اجزاءه او الوصف العارضى بوصف يقوم بالشئ بحسب امر خارج عنه والحق قلده فى
ذلك غيره عبر عن الذات بالذاتى والحال بالحالى فصلا للمسافة ولا يخفى ارهنين التعليلين
بابيان الحمل على ذلك وكذا بعض الامثلة يعرف بالتامل فى موضع الخلاف ولقد اصاب
صاحب التلويح حيث قال الترجيح بالذات يقدم على الترجيح بالحال لوجهين كما ذكرهما
الحق فاخذ منه الحق ولم يتفطن بما فى هذا الكلام قوله كقولنا فى صوم رمضان
انه يجوز بنية قبل انتصاف النهار لان الصوم ركن واحد يتعلق جوازه بالعزيمة فاذا وجدت
فى البعض دون البعض تعارضا فوجودها فى البعض يوجب الصحة فى الكل وعدمها فى
البعض الاخر فى يوجب الفساد فى الكل لانه ركن واحد لا يتجزى صحة وفسادا فرجحنا
وجود النية فى البعض نظرا الى ذاته وهو الامساك الكثيرة فحكمنا بالصحة ولم يتعرض
جانب الفساد بالنظر الى كونه عبادة كما ذهب اليه الشافعى لانه ترجيح لمعنى فى الحال
وما ذكرنا معنى فى الذات والترجيح بالذات انما يكون بالاعتبار فى الترجيح بالحال لانها

لا يقال الكل تابع لجزئه فى النقصان دون الكمال فان بعض اجزاء الشئ اذا كان ناقصا
والبعض الاخر كاملا لا يكون الكل ناقصا قطعا والصوم وان كان ركنا واحدا لم تخل
بعض اجزائه عن النية التى هى شرط الصحة فاتت الصحة ولا يوجب وجود النية فى
البعض الاخر وان كان اكثر صحة الكل ولم لا تعارض ولا ترجيح لانا نقول لانم فساد
الاقل الذى لم يوجد النية فيه حقيقة بل نقول هو متوقف على مشروع الوقت
فاذا وجد فيه النية صح والا بطل ويجعل النية الموجودة فى الاكثر حقيقة موجودة فى
الكل تقديرا قوله منها غلبة الاشباه • وهو صحيح عند عامة اصحاب الشافعى ذكره
صاحب القواطع وهذا لان القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولا
شك ان الظن يزداد قوة • عند كثرة الاشباه • كما يزداد • عند كثرة الاصول • و
هذا بطل عندنا لان الاشباه • اوصاف تصلح ان تجعل علة او • كثرة • العلل لا توجب
ترجيحا ككثرة الايات والاخبار • ولا فرق بين اوصاف تستنبط من اصل واصول
فلو كانت من اصول شتى لم توجب ترجيحا فكذا هذا • بخلاف كثرة الاصول فان •
هناك الوصف • واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوة وثباتا على الحكم فاما •
ههنا • فالاصل واحد والاوصاف متعددة • لان كل • شبه وصف على حدة
يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة • كذا قاله قوام
الدين قوله وابن عم • اى ويشبه ابن العم • بوجوه قوله فان القصاص لا يجرى
بينهما من الطرفين • بل من طرف واحد وهو قتل الولد والده قوله وهو فاسد •
عندنا لان الوصف فرع النص • لكونه مستنبطا منه • والنص الخاص والعام سواء
عندنا وعنده الخاص يقضى على العام فكيف صار العام احق من الخاص قوله فبطل
الترجيح بالعموم • الا يرى ان اكثر اصحاب الشافعى لم يرجحوا المتعدية على القاصرة
وقالوا هما سواء منهم صاحب القواطع والغزالى واركان العموم مقصودا لترجحت
المتعدية بعمومها على القاصرة ولم يترجح قوله ومنها قلة الاجزاء • قال فى جامع
الاسرار ومنها الترجيح بقلة الاوصاف مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعى وصف الطعم
فى باب الربوا على الكيل والجنس بوجدة الوصف اذ الجنس شرط عندهم قالوا هى علة
ذات وصف واحد اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف واكثر تاثيرا من ذات وصفين
لعدم توقفها فى اثارة الحكم على شئ اخر فكانت اولى ومنهم من قال التى هى
اكثر وصفا اولى لانها اكثر شبها بالاصل والصحيح انها سواء لان ثبوت الحكم
بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح على المطول فى البيان فكذا العلة
لا اعتبار فيه للتاثير لا للقلة والكثرة قوله اولى من ذات جزئين • قيل ان

لان كل موجود قائم بذاته موصوف بحال

علة ذات جزئين اولى من ذوات اجزاء وما لا جزء له اولى من ذات جزء بحكم الدلالة
ولا اثر لهذا اذ الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بصورته وفيه نظر لانه ان اريد بعدم
التاثير عدمه مطلقا فلا خلاف في انه يقدم المؤثر وان اريد عدم التاثير كالاحق
فلا نم انه لا يجوز ترجيحه بما يفيد زيادة ظن قوله ولان ترك الاقل اسهل • اذ التعارض
الادلة الكثرة والقلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما ان
يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من
ترك • الكل او الاكثر • وبهذا التقرير ظهر ان ترك الكل في التقصير كما لا يخفى على الناقد
البصير قوله اجيب • قال صاحب التنقيح لنا في ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة في
كل موضع يحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو
مجموع • يعني انها اي الهيئة اذا ادت الى حصول هيئة اجتماعية قوى وصف
واحد قوى الاثر فكانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة وان
كانت القوة حاصلة من الكثرة فيعتبر هذه الكثرة لتمادية الى هذه الهيئة واما اذا
لم تؤد اليها فلا تعتبر ذلك • في كل موضع لا يحصل • بالكثرة هيئة اجتماعية • و
يكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع • واعتبر هذا بالشاهد فان كل امر
منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر
منوط بكل واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب الف
من الصفات • فكثرة الاصول لغو قيل • الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهي راجعة
الى القوة • وكثرة الادلة • من قبيل • الثاني لان كل دليل هو مؤثر • بنفسه • بلا مدخل
• لوجود الاخر اصلا فالحكم منوط بكل واحد لا • بالمجموع • من حيث • هو المجموع • بخلاف
• الكثرة التي • هي في الصور فان • هذا • الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو • الاكثر يعني ترجيح
الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت • لا بكل واحد • من الاجزاء فيكون من قبيل
الاول ثم قال هذا هو الاصل فاحكم • قوله فهو العلة لا الاصل • فح لا يكون هناك قياسان
بل قياس واحد مع كثرة الاصل وهذا يصلح للترجيح قوله عرف بعض الشافعية • يعني
الحكم • بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين • وعرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية
عن ادلتها كما سبق والدليل الشرعي ليس الا خطاب الله فيصير حاصله الفقه العلم بخطاب
الله الحاصل عن خطاب الله وقد يقال المراد بالفقه العلم بالخطاب النفساني الذي
هو قديم الحاصل عن الخطاب اللساني الذي هو الدليل وقيل الحكم والخطاب ليستا لان
لغة بمعنى المصدر وعرفا بمعنى المحكوم به وما ثبت بالخطاب وههنا المراد بمعنى الاول
اي الفقه العلم بما ثبت بالخطاب بالحاصل من الخطاب كانه قيل انه علم بالوجوب الحاصل

من ايجاب الله وقيل الحكم لما جوز في التعريف اريد به الاسناد اي انه العلم بالاسناد الشرعي
الحاصل من الدليل الذي الحكم الشرعي المعرف بالخطاب عبارة عنه وعلى التقادير الثلاث المراد
بالحكم والخطاب معناهما العرفي قيل في هذا التعريف مساهلة فان الحكم الشرعي هو
المستفاد من خطاب الله لا نفس الخطاب وهذا مردود بان الاحكام الخمسة التي هي
الايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة هي كلمات النفسية ولا تعني بالخطاب
سوى ذلك ومنشأ الغلط تساهلهم في تقاسيم الحكم الوجوب والحرمة والندب والكراهة
والاباحة قوله والخطاب توجيه الكلام ٤ • هذا معناه الحقيقي لكنه نقل الى الكلام
الموجه للافهام قوله والتعريف في افعال المكلفين • قال المحقق لو قال بفعل المكلف
كان احسن ليتناول ما لا يعلم من احكامه كخواص النبي عم هذا ولا خفاء في انه ان اجرى
على ظاهره لم يتناول شيئا من الاحكام اذ لا يصدق على حكم ما انه خطاب متعلق بجميع
افعال المكلفين فلم يرد تعلقه بفعل منها وح يدخل الخواص وغيرها كذا قال العلامة
التفتازاني وقد يقال انه من مقابلة الجمع بالجمع لمفيدة للتوزيع اذ ليس معناه قطعا
الخطاب المتعلق بجميع افعال المكلفين وقيل ان اللام اذا دخلت على الجمع تخرجه من الجمعية
وتجعله جنسا فكان تقديره الحكم خطاب الله المتعلق بفعل كل مكلف والعموم باق بحاله
لا انه على الاول مستفاد من الجمع وعلى الثاني من الجنس قوله خطاب الله • اذ لا حكم الا حكمه
والرسول والسيد انما وجبا طاعتهما بايجاب الله اياها وقيل الحكم انما هو خطاب
الله فقط وخطاب الرسول كاشف عنه او معرف له قوله قيل لكن يبقى تحته • يعني
ورد عليه مثل قوله • والله خلقكم وما تعملون • فانه داخل في الحد لانه خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين وليس بحكم فبطل طرده • فزيد عليه يقتضيه او يخير فيه فخرج عنه ما دخل
فيه فغير افراد المحدود وهو قولهم • بالاقتضاء او التخيير • فقالوا المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير ليندفع النقض فان قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ليس فيه
اقتضاء ولا تخيير انما هو اخبار بحال الذوات فزيد بالاقتضاء او التخيير خرج عن التعريف
احكام الوضع • كون الشيء دليلا له • مثل الاجماع والقياس لما يجب بهما • او سببا •
مثل دلوك الشمس للصلوة والزنا للوجوب الجلد • او شرطا • كطهارة المبيع لصحة البيع
او مانعا • كالنجاسة لما فقد لصحة الصلوة فانها احكام شرعية متعلقة بافعال
المكلفين وليست بالاقتضاء ولا التخيير فبطل عكسه • فزيد عليه او ما يعمهما فيدخل فيه ما خرج
عنه من افراد المحدود وهو قولهم • او الوضع • فقالوا بالاقتضاء او التخيير او الوضع
فان الاحكام التي ورد بها النقض كلها من وضع الشارع وتحصل بجعله وعند ذلك
استقام الحد لاطراده وانعكاسه لان الشارع لما جعل الشيء دليلا او سببا او شرطا

ا اي المكلف وهو كون مخلوقا للمكلف

ومنهم من لم يزد هذا القيد واد عى ان هذه الاحكام لا ترد نقضا
لانها تمنع حمل وجودها على الكلية وتاويله بمنع كون وجودها بجعل الشارع
اما الاول فقيل انها لا تخرج بل هي مجعولة بجعل الشيء دليلا اقتضاء العلم
او الاقتضاء او التخيير اذ معنى جعل الشيء دليلا هو وجوب الحكم عند الدليل
وجعل الطهارة شرطا لصحة البيع جواز الانتفاع به عند الطهارة
وجعلها دونها وعليه فقس والصحيح ان الكل داخل في الحد
والتخيير اعم من الصحيح والفاسد وما الثاني فقيل انه ليس بحكم ولا خطاب
الفاسد وامرا حكما فان كلا منهما غير قابل
هذه الامور احكاما في الاصطلاح

او ما نفا لشئ اخر كان ذلك بوضعه فيدخل هذه الاحكام تحت الوضع وسمى
بالخطاب الوضعى كما ان الاول يسمى بالخطاب التكليفى وقوله والوضع عطف على الاقتضاء
لا على البتد والا لزم خطاب وضع زيد حكما كذا قيل وفيه نظر لان السبب قد لا يكون فعل
مكلف كدلوك الشمس واتلاف الصبى قال المحقق ان الحد الاول للغزالى ويمكن الذب عنه
بان الالفاظ المستعملة فى الحدود تعتبر فيها الحيثية وان لم يصرح بها فيصير المعنى متعلق
بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون وقوله وانتم خلقكم وما تعملون لم يتعلق به من حيث هو
فعل مكلف ولذلك عم المكلف وغيره قوله ما ثبت بالخطاب لا هو اى الخطاب لئلا يكون
ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو انما عرف بالتعريف قاصدا التنقيح الفقهاء
يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر
على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة
اصطلاحية قوله واما التكليفى اراد به ما وقع التكليف به صرح بذلك صاحب
التلويح قوله كالملك وما يتعلق به قيل المراد بالحكم اما الخطاب او الاثر الثابت به و
ايا ما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه انما يثبت بفعل المكلف لا الخطاب اجيب بان ثبوت
الملك بالبيع مثلا لما كان بحسب وضع الشارع جعل الملك حكم الله الثابت بخطابه
قوله اما ان يعتبر فيه اولا لمقاصد الدنيوية او الاخروية فان صحة العبادة كونها
بحيث يوجب تفريغ الذمة فالمعتبر فى مفهومها اعتبارا اوليا انما هو حق الدنيوى و
هو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو حق الاخروى لكنه غير معتبر فى
مفهومه اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر
فى مفهومه اعتبارا اوليا هو الحق الاخروى وان كان يتبعه الحق الدنيوى كتفريغ الذمة
ونحوه كذا فى التوضيح قوله قلنا لزوم فى هذا الجواب نظر لانه لا يتم فى نفس النية
اذ ليس فى لزامه شئ ولا يخفى انها تتصف بالصحة والفساد فالاولى ان يفسر بموافقة
امر الشرع الا ان يقال الكلام فى صحة فعل المكلف والنية ليست من الافعال لان المراد
بها ما يختص بالجوارح قوله صحة القضاء اى قضاء القاضى قوله يسمى صحة لا يقال
البيع الفاسد يوجب الملك بعد القبض فينبغى ان يكون صحيحا بل نافذ لترتب الاثر عليه
لان الاثر المترتب البيع هو الملك المباح وما ثبت بالبيع الفاسد انما هو الملك المحظور
ولعل قوله الاتى فليتامل اشارة الى ما ذكرنا قوله وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا بان
يكون عدم ايصاله مقوما لحقيقة خلل فى اركانه وشرائطه يسمى بطلانا قوله لا اوصافه
اللازمة وانما قيدنا باللازمة لان كونه بحيث يقتضى اركانه وشرائطه لا ايصال اليه
لا اوصافه المجاورة يسمى كراهة وانما لم يتعرض لها اعتمادا على الشهرة فى موضعه كذا

كذا قيل قوله والفعل فاسدا اى قيل المتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا
نفس الحكم وانما يطلق عليهما الحكم لتبوتهما بخطاب الشارع قوله وهو ارتباط
اجزاء التصرف اى ارتباط الايجاب والقبول قوله فبيع الفضولى منعقد لا نافذ
فالنافذ اعم من اللازم والصحيح اعم من النافذ والمنعقد اعم من الصحيح ثم المتصف
بالانعقاد والنفاذ واللزوم فعل المكلف لا الحكم لكن يطلق الحكم على هذه الثلثة بمعنى
انه ثبت بخطاب الشارع قوله بتقسيم الفعل باعتباره قال فى التلويح هذا التقسيم
وقع للفعل اولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض و
الواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها و
فيه اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذى
بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذى بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب
والحرمة ونحوهما قوله فمنع لمنع بقطعى فرض قيل الفرض على نوعين اصلى كقراءة
مقدار ثلث ايات فى الصلوة وملحق به كالزيادة عليه والحد المذكور انما هو للاول
واما الثانى فيشارك النفل فى الحكم فتامل قوله وبظنى واجب وعلى هذا يدخل
الفرض الاجتهادى فى حد الواجب قوله سنة ان كان ذلك الفعل طريقة مسلوكة
فى الدين قيل ان كان الفعل مما واظب عليه الرسول عم والخلفاء الراشدون كالتراويح
فسنة فالسنة بهذا المعنى هو الواسطة بين الواجب وغيره واما السنة بمعنى الطريقة
المسلوكة فى الدين فتعم تلك الواسطة وغيرها قوله والا فنفل اومندوب والفرق
بينهما ان الاول يجامع الكراهة دون الثانى قوله وان عكس فى المنع حرام وعلى
هذا يدخل فى حد المكروه كراهة تحريم ثم المنع المذكور قد يتخلف عن الحرام كما اذا
ورد فيه الرخصة وبلا منع منه مكروه اى كراهة تنزيه وان استويا فى المنع
هو اخص من الحلال لان الحل يجامع الكراهة دون الاباحة ومقابله المحظور وهو
اعم من مقابل الحلال وهو الحرام قوله والاستواء اشارة يعنى باعتبار النفى اى
لا يعاقب عليه وعدم العقاب من مقاصد الاخروية قوله قلنا ذلك اى عدم الباح
فى قبيل الحكم التكليفى مجازا بالتغليب لكون احد الاقسام المشهورة على انه لا مناقشة
فى الاصطلاح كذا نقل عنه قال المحقق الشريف يمكن ان يقال المراد بالحكم التكليفى
ما يتوقف وروده على فهم المخاطب والمباح كذلك لانه ما يكون ماذونا فى الفعل و
الاذن لا يتعلق الا بفعل من يفهم ويكون مكلفا الا يرى انه لا يقال اذن الشارع
للصبى بفعل الاصطياد وتركه ويقال للمكلف مثل ذلك فعدة الاباحة منه تحقيقا
لا تغليبا قوله كالرخصة الواجبة الفعل الجائز اذا ثبت على خلاف الدليل لعذر

فرخصة سواء وجب كاكل الميتة للمضطر والقصر عندنا او ندب كالافطار عند
الشافعي في قول او اباح كالافطار في السفر عند من لم يفصل منهم قوله قلت
اتصافها • ويمكن ان يقال الحكم الغير الاصلي وان اتصف ببعض هذه الاحكام
لا يتصف ببعضها كالحرمة والحق التقسيم الى الاقسام الخمسة فلذا خص قوله وقد
يطلق الفرض على ما لم يثبت بدليل قطعي • قال في التلويح استعمال الفرض فيما ثبت بظني
والواجب فيما ثبت بقطعي شايع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض
ونحو ذلك • وتسميه فرضا عمليا • وكقولهم الصلوة واجبة ونحو ذلك فلفظ الواجب
يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر • وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل
• كالوتر عندنا حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء • وعلى ظني هو دون
الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا يفسد الصلوة بتركها لكن يجب
بسجدة السهو انتهى ومنه يعلم ما في كلام بعض من الاشارة الى ان الفرض العملي قسم من
الواجب فيكون الواجب نوعين فرض عملي وهو ما يفوت الجواز بفوته وواجب وهو
ما لا يكون كذلك فتامل قوله والواجب • من الوجوب له معنى لغوي ومعنى شرعي اما
معناه في اللغة فهو الساقط سمي به اما لسقوطه عنا علما اي اعتقادا حتى لا
يكفر جاحده لعدم ثبوته بدليل قطعي او لسقوطه علينا عملا اي سقط على العبد بدون
ان يتحمل باختياره لعدم العلم بوجوبه عليه او المضطرب ما خوذ من الوجبة وهو الاضطراب
سمي به لانه مضطرب بين الفرض والنفل من حيث انه يأثم بتركه عملا لشبهه بالفرض
ومن حيث لا يكفر جاحده لشبهه بالنفل اولانه مضطرب بين ان يلزمنا عملا بدليل
يوجب ذلك وبين ان لا يلزمنا عملا لشبهة في دليله واما في الشرع فاسم لما يلزم علينا
بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والعام المخصوص والاية المؤولة ثم اعلم ان ترك العمل
بالواجب على ثلثة اقسام تركه رادا لخبر الواحد بان لا يرى العمل به واجبا وتركه ماولا
وتركه غير رادا ولا مؤولا والاول يوجب التفسيق لوجوب العمل بخبر الواحد بالاجماع
والثاني لا يوجب التفسيق لان التاويل سيرة السلف والخلف في النصوص عند
التعارض والثالث لا يوجب التفسيق واليه اشار في الاسلام وصرح بذلك
صاحب التقويم حيث قال ولا نفسقه بتركه عملا الا ان يكون استخفافا باخبار الاحاد
وقيل الاول يوجب التضليل والثالث التفسيق والثاني لا يوجب التضليل ولا
التفسيق واليه اشار شمس الائمة قال صاحب التحقيق الثاني هو الصحيح وقال القاضي
الاول هو الصحيح لان رد الخبر المشهور يوجب التضليل فلو كان رد الخبر الواحد كذلك
لم يسع فرق بينهما ثم قال واظن ان الاختلاف في القسم الثالث انما نشأ من تفسير الفاسق

بخلاف الفرض فانه ثابت بدليل قطعي فكانا متخالفين
ولم يسقط علينا

من قال الفاسق هو الخارج عن امر الله بارتكاب الكبيرة لا يفسقه لان الكبيرة ما ثبت
كونه معصية بدليل قطعي وهذا ليس كذلك ومن فسره بالخارج عن امر الله بارتكاب
معصية سواء كانت كبيرة او لا يفسقه قوله فيجوز له العفو • يعني بدون التوبة
وتحقيق الكلام مذكور في حاشيتنا على شرح الامالي قوله سنة الهدى • وهي ما يكون
اقامتها تكميلا للدين وهي التي يتعلق بتركها كراهة واساءة وقال صاحب المغني و
تركها ضلال ولعله اراد به الاصرار على تركها والا يلزم ان يكون مرتبة السنة فوق
مرتبة الواجب مثل صلوة العيدين والاذان والاقامة والجماعة وعلى هذا قال محمد اذا
اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة قوتلوا بهما فان ابوا قوتلوا بالسلاح كما يقاتلون
عند الاصرار على ترك الفرائض والواجبات لانها من اعلام الدين فالاصرار على تركه
استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك قوله والثاني سنة الزوائد • السنة الزائدة هي
التي اقامتها حسنة ولا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة ولا افضل الزوائد بها كسير النبي
عم في قيامه وقعوده في الصلوة • كتطويل • القراءة والركوع والسجود وغير ذلك من افعاله
الزائدة فيها وافعاله خارج الصلوة من القيام والقعود واللباس والاكل وغير ذلك
قوله ومطلقها مطلق • قد عرفت ان السنة طريقة مسلوكة في الدين والمراد بالمسلوكة
ما سلكها رسول الله او غيره ممن هو علم في الدين كالصحابة لقوله عم عليكم بسنتي و
سنة الخلفاء الراشدين من بعدي ولهذا قال علماؤنا لفظ السنة عند الاطلاق ينصرف
بقول الراوي • من السنة كذا • لا يفهم الاختصاص بسنة رسول الله بل يحتمل سنته
وسنة الصحابة على السواء حتى لا يتعين لاحدهما الا بدليل وقال الشافعي انها عند
الاطلاق تنصرف الى سنة رسول الله فقط وهذا بناء على انه لا يرى تقليد الصحابة
والسنة الطريقة المسلوكة المتبعة فلا يطلق اسم السنة على طريقهم الا بالمجاز فتعين
الحقيقة عندنا للاطلاق وعندنا الواجب تقليد الصحابة كان طريقهم متعذر كطريقة
الرسول عم فلم يدل اطلاق السنة على انها طريقة النبي عم قال صاحب التنقيح والسنة
مطلقة تطلق على طريقة النبي عم وعلى غيرها عندنا فان السلف كانوا يقولون سنة
العمرين ولا يخفى ان الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يراد الا الكامل في السنة المطلقة و
هذا مقيد كما قال صاحب التلويح وان ظن ورود ابن كمال قوله والنفل • هو في اللغة
الزيادة ولهذا سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على ما هو الممنوع من شرعية الجهاد وهو
اعلاء كلمة الله وقهر اعدائه وتحصيل ثواب الاخرة • يثاب فاعله • بمعنى • يستحق
الثواب لانه يثاب البتة لانه خلاف المذهب اذ لا وجوب على الله • ولا يسمى تاركه •
كذا في التنقيح وقال في التلويح ولا يذم تاركه جعلا حكم النفل وبعضهم يعزيه واورد •

الاساءة دون الكراهة قال المحلواني الكراهة
المخففة من الاساءة

• عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث ايات في قراءة الصلوة • انتهى ولا يخفى ان ما ذكره لعله هنا حكم النفل لا تعريفه فح لا يناسب هذا الايراد نعم لو قال بعد قوله ولا يسئ تاركه هذا حكم النفل وبعضهم جعله تعريفه لكان له مناسبة قوله فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه • فيدخل في حكم النفل اوحده مع انه فرض قوله واجيب عن الاول بان المراد • يعني بالترك المذكور في تعريف النفل اوحكمه • الترك مطلقا • اي دائما فيخرج صوم المسافر لانه تاركه دائما يذم وغير المذموم موخر مطلقا • واجيب عن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد تحققها • وفيه بحث لان من لوازم الفرض ان يعاقب على تركه وبعد التحقق لا يتصور الترك اللهم الا ان يقال المراد انه لو فرض تحقق الترك ولو كان المفروض مما لا يتصور لا يستحق التارك العقاب وفيه بعد على ان قطعية الدليل بالنسبة الى الزيادة محل كلام قوله ويلزم النفل بالشروع فيه • عندنا • حتى يجب بمضي فيه • حتى لو لم يمض يطالب بالقضاء • ويعاقب على تركه • وعند الشافعي لا يلزم بالشروع فيه حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لانه لما كان الشروع في النفل غير لازم وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع لان حقيقة الشئ لا يتغير بالشروع الا يرى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتادى بنية النفل ولو اتمه كان مؤديا للنفل ويباح الافطار للصائم نفلا بعذر الضيافة ولو كان واجبا لما تحققت هذه الاحكام واذا كان نفلا حقيقة وجب ان يكون مخيرا في الانتهاء كما كان مخيرا في الابتداء وجواب منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع قوله فعلا • نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينصب فعلا وتسمية على الحال اي حال كونه مفعولا وحال كونه مسمى قوله وهو اي الحرام • واعلم ان الحل والحرمة قد يضافان الى الاعيان كالحرمة للحرية والميتة والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبني على حذف المضاف اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والحق الاظهر على تعيين المحذوف وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تقربا فانها حرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشئ ومعنى حرمة العين منع الشئ عن الرجل وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا ولما كان اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف في ذلك طريقة متوسطة وهي ان الفعل الحرام

قال عليه السلام اجب اخاك وافطر واقض يوما

لان المحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود بالظهور في المحسوسات كما هو من شانها وفي الشاهد بكاحهن

كما نقول للعدم الاضافة

يعني ان المكلف منع عن اكلها بتحريمه

الحرام نوعان احدهما حرام لعينه • وهو ما يكون • منشا الحرمة عين • ذلك المحل كحرمة شرب الخمر • اكل الخنزير والميتة • وثانيهما • لغيره • وهو ما يكون • منشا الحرمة غير • ذلك المحل كحرمة • اكل مال الغير • وبين الفرق بينهما • بان النص تعلق في الاول بعينه فاحرج المحل عن • قابلية • الفعل • ولزم من ذلك عدم الفعل • لعدم محله كصب الماء • فيهما المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان محل الحرام اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومحرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه • وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل على • الفعل الحال • فيه بل المراد بالميتة اكلها لما في ذلك من قوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل فاذا قلت الميتة حرام فمعناه ان اكل الميتة منشا حرمة اكلها • وفي الثاني • الحرمة ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل حرام لم يكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكل مالكه فاذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او الاطلاق المحل على الحال فاذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف كما في قوله واسئل القرية تارة على حذف المضاف اي اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متقاربان كذا في التلويح وذكر في الاسرار ان المحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن متى ثبت للمحل او الحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لان مسيل الجاري وطريق يجري فيه فيقال حرمة الميتة لانها حرمت لعينها ولا يقال حرمة شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك قوله وهو الى الحل اقرب • يعني ان لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب قيل المكروه التنزيهي عند محمد ما كان تركه اولى مع عدم المنع عن الفعل ويقابله المندوب اي ما كان فعله اولى مع عدم المنع عن الترك قوله والثاني ان يتعلق • وهذا معنى كونه الى الحرمة اقرب قال في التلويح ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور • دون • استحقاق • العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة • فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة • لقوله • من ترك سنتي لم ينل شفاعتي • واعترض عليه بان حرمان الشفاعة يستلزم استحقاق العقوبة بالنار لان ترك الشكر يستلزمه و هو حاصل لجميع الناس فان الشكر على النعمة نعمة ايضا تستحق الشكر وهلم جرا والطاقة البشرية لا تفي الشكر فلولا الشفاعة لاستحق الجميع العقوبة بالنار والجواب ان ترك الشكر انما يستوجب استحقاق العقوبة بالنار اذا كان الشكر مقدورا والشكر على جميع النعم التي من جملتها الاقدار على الشكر لا تفي به الطاقة البشرية كما اعترف به

معترض على ان الشفاعة ترفع العقوبة بالنار لا استحقاقها فلا وجه لما ذكرتم اه مراد
بحرمان الشفاعة استحقاقه وهو لا ينافي وقوعها كما لا ينافي استحقاق العذاب العفو
ويجوز ان يراد الحرمان الموقف فلا يرد ما قيل ان ترتب المكروه كيف يحرم الشفاعة مع
ان مرتكب الحرام بل الكبيرة لم يحرم الشفاعة وانما قبل التوبة لقوله ثم شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي ولا حاجة الى ان يقال المعنى الحديث الشريف من ترك سنتي لبغض له
بدعة ومرض له في قلبه لم ينل شفاعتي لانهم كافر والكافر لا ينال شفاعته هم قوله وهذا
حرام عند محمد يعني ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمته
بدليل ظني فحينئذ ما لزم ترك ان ثبت ذلك بدليل قطعي سمي حراما والا سمي مكروها كراهة
التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك فيه بقطعي سمي فرضا والا سمي واجبا و
المذكور في الهداية اكل مكروه حرام عند محمد الا انه لم يطلق عليه لفظ الحرام لعدم ثبوته
قاطع وعن ابي يوسف انه الى الحرام اقرب وذكر في شرح الوقاية ان المراد بالمكروه
المكروه كراهة تحريم واما المكروه كراهة تنزيه فالى الحل اقرب وفي بعض شروح الهداية
ان محمدا روى عنهما رواية شاذة لما نقل محمد في المبسوط ان ابا يوسف قال لا بأس اذا قلت
اكره لك ما رأيك فيه قال التحريم فعلى هذا لا تفاوت عند الكل في المكروه كراهة التحريم
والتنزيه قوله والثاني رخصة وهي في اللغة اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا
اتسع السلع وكثرت وسهل وجودها وفي الشرع ما شرع ثانيا مبنيا على العذر
وقيل اسم لما شرع متعلقا بالعوارض وقيل ما يغير من عسر الى يسر ترفيها وهي تخص
في انواع اربعة بالاستقراء اعني ما يطلق اسم الرخصة سواء كان يطلق الحقيقة او
المجاز قوله احدها اما ان يكون رخصة من الاخر قال في التحقيق يجوز ان يكون التفضيل
من حيث الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر ويجوز ان يكون من حيث ذلك
ان يقال كذا اي انت حليق به يعني احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الاخر
قوله اما الاول فما استبيح اي عومل معاملة المباح لانه يصير مباحا حقيقة لان
دليل الحرمة قائم والاباحة تضاد الحرمة فلا يمكن الجمع بينهما الا انه يؤاخذ بتلك الحرمة
بالفور وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة فان اذا كب كبيرة وعفا الله
عنه ولم يؤاخذ به لا تسمى مباحة في حقه لعدم المؤاخذة ولهذا قال الصدر الاسلام
الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع حرمته وبهذا تبين ضعف ما قيل الصواب ان يقال
ما شرع مع قيام المحرم والحرمة لان الاباحة لا تجامع الحرمة بخلاف المشروعية قوله
كاجراء المكره بفتح الراء والعزيمة في الامثلة المذكورة هو الامتناع في الكل حتى يقتل
لقيام المحرم والحرمة معا اما في الكفر فظاهر لان حرمة الكفر لا تتكشف ولا تحتمل الزوال

للامام الحاكم مولانا صدر الشريعة والاسلام

قال بعض الفضلاء في الفرق بين التحريمي والتنزيهي ان
الكراهة المذكورة في كتاب الصلوة وما يتعلق بها
تنزيهية وما ذكر في كتاب الصيد والخظر وغيرها
تحريمية

الزوال بحال واما في غير الصور فان كان يحتمل السقوط الا ان دليل السقوط ليس
بموجود اذ المصير الى الرخصة بثبت ضرورة والضرورة ترتفع بان لا يؤاخذ بفعل الحرام
فبقي حراما لاعدام المزيل للحرمة قوله اما الترخص يعني انما يرخص في هذا النوع
لان في الامتناع حتى يقتل اتلاف نفسه صورة بتخريب البدن ومعنى بزهوق الروح
وفي الارتكاب اتلاف حق الشرع كما في الكفر وترك الامر بالمعروف والافطار في رمضان
والجناية على الاحرام او حق العبد كما في اتلاف مال الغير وتناوله صورة لا معنى اما في
الكفر فلان التصديق الذي هو الركن الاصلي باق وان فات الاقرار باللسان وكذلك
في ترك الامر بالمعروف اذ الاحتساب بالقلب باق وفيما عداهما المكلف مضمن بالمثل اما في
الافطار ففي القضاء وفي الجناية بما يجبرها وفي الاتلاف والتناول فبالضمان فكان
الاتلاف كلا اتلاف معنى ولذا رخص له الاناية في الامتناع حتى يقتل بالمد لاقامة حق
الشرع صورة مؤثرة حق ربه على حق نفسه وفيه اعزاز الدين فيكون ماجورا قوله واما
الثاني فما استبيح اي اذن مع قيام سبب الحرمة وتراخي الحرمة الى ان زال
العذر فانه دون الاول لان كمال الرخصة مبني على كمال العزيمة واذا كان ثابتا مع السبب
كان جهة العزيمة اقوى مما اذا كان الحكم متراخيا عن السبب كافطار المسافر ولهذا
فانه يرخص في حقهما مع ان السبب الموجب للصوم والحرم للافطار وهو شهود الشهر
وتوجه الخطاب العام نحوهما قائم الا ان وجوب الصوم وحرمة الافطار تراخى
في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر بمنزلة تاجيل الدين حتى لم يلزمهما الامر بالفدية
لو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر كما لو ماتا قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا في
حقهما لزم عليهما الامر بالفدية لان ترك الواجب بعذر يوجب الاثم فلا يسقط الخلف
كالمكروه على الافطار في رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزم الامر
بالفدية فعلم ان الحكم ليس بثابت في الحال فان قيل ان اريد بقيام السبب نفس الوجوب
وهو شهود الشهر فذلك غير مستقيم لان نفس الوجوب ثابت في الحال غير متراخ وكذلك
ان اريد به سبب وجوب الاداء وهو الخطاب لان كليهما متراخ فلم يتراخ الحكم عن السبب
اجيب بان المراد به قيام الخطاب وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام
فان قيل هذا الخطاب لغير المسافر والمريض بدليل قوله تعالى فمن كان منكم مريضا الاية
اجيب بان ظاهره يتناولهما والتاخير للترخيص وقد سبحت لانه ان لم يحمل على
التخصيص يكون من النوع الاول وان حمل عليه يكون النوع المجازي فلا يظهر للحقيقي
نوع اخر قوله والاخذ بالعزيمة اولى عندنا حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار
عندنا وعند الشافعي رحمه الله قول الفطر افضل في السفر اعتبارا للظاهر قوله او عذر من ايام

اي عذر وجد من العبد

قال عليه السلام من رأى منكم فليغيره بيده فان لم يستطع
فبلسانه وان لم يستطع فبقلبه

فهذا التفسير يدفع ما قيل الصواب ان يقال فانه رخصة
لما ذكر

اخر الاية ترك فى حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقى معتبرا فى فضيلة الفطر
واحتج اصحابنا برجحين الاول ان السبب الموجب للصوم متحقق بكماله وتاخير الحكم
بالاجل لا يمنع صحة التعليل كالدين المؤجل وكان المؤدى للصوم عاملا لانه مترخص
بالفطر عاملا بنفسه فكان الاول اولى قال الفاضل السمرقندى فيه بحث لانه له
ان يقول انما يكون عاملا لنفسه ان لو كان موافقا لحكم واجاب عنه الفاضل القاآنى
بانه لا شك فى ان الصوم موافق لحكم بجوازه اتفاقا فكان المؤدى له عاملا لنفسه
فكان افضل الثانى ان العمل بالرخصة وترك العزيمة • انما • شرع • لليسر • واليسر
• حاصل فى العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى الثواب يختص بالعزيمة ومتضمن
لليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى قوله الا ان تضعفه • استثناء من قوله والعزيمة
اولى قوله واما الثالث فما وضع عنا من الاصر والاغلال • يعنى ما رفع عنا من
الاصر والاغلال التى كانت على من قبلنا كقوله تعالى ونضع عنهم اصرهم والاغلال التى
كانت عليهم لان الرخصة هى الاستباحة مع قيام السبب المحرم فاذا لم يكن السبب
موجودا فى حقنا اصلا لم يكن رخصة حقيقة ولكن لما كان هذا نسخا تحضر
تخفيفا وتيسيرا علينا اطلق اسم الرخصة عليه مجازا والاصر الاعمال الشاقة و
الاحكام المغلظة كقتل النفس فى التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة والاغلال
المواثيق اللازمة لزوم الغل كذا فى عين المعانى وقال صاحب الكشاف الاصر هو
الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه من الحراك • لثقله وهو مثل • لتقل تكليفهم و
صعوبته • نحو • اشتراط قتل النفس فى صحة التوبة • وكذلك الاغلال • مثل
لما كان فى شرايعهم من الاشياء الشاقة • نحو ثبوت القصاص بالقصاص عمدا كان او خطأ
من غير شرع الدية والعفو • وقطع الاعضاء الخاطئة • وقرض الثوب والجلد اذا اصابتهما
نجاسة واحراق الغنايم وتحريم العروق فى اللحم وتحريم السبت واداء ربع اموال المركوة
وعدم جواز الصلوة بغير المسجد وحرمة الجماع فى ايام الصيام بعد العتمة والنوم
وحرمة الطعام بعد النوم وعدم جواز التيمم وكتابة الذنب على باب دار من اذنب
بالليل ورفعت هذه الامور الشاقة عن هذه الامة تكريما للنبى ع قوله واما الرابع •
اعلم ان النوع الرابع هو اسقاط مشروع باخراج السبب من ان يكون موجبا لحكمه لمحل
الرخصة مع بقاء ذلك السبب موجبا لذلك الحكم فى حقنا فى الجملة كسقوط حرمة تناول
الخمر والميتة فى حق المكره والمضطر لخوف الهلاك على نفسه من الجوع والعطش حتى
لم يبق مشروعا عزيمة فى حقنا وتبدلت بالاباحة وروى عن ابى يوسف ان الحرمة لا ترتفع ولكن
يرخص الفعل فى حالة الاضطرار بقاء للحرمة كما فى الاكراه على اجراء كلمة الكفر وانه

وانه ذهب الشافعى فى احد قوليه وكثير من العلماء وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا صبر
حتى مات لا يكون اثما عندهم ويكون اثما عندنا قال القاآنى انما يأثم اذا علم • بالاباحة
فى هذه الحالة لانه فى انكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام الاسبيجابى • وفيما
اذا حلف لا ياكل حراما يحنث باكل الميتة وشربه عند الاضطرار عندهم ولا يحنث عندنا
ثم قال • لنا الاستثناء المذكور فى قوله الا ما اضطررتم اليه وحكم المستثنى بعضا حكم
المستثنى منه فيقتضى ثبوت ضد الحرمة المذكورة فى المستثنى منه وهو الحل • قال الفاضل
السمرقندى وفيه بحث اذ التقدير وقد فصل لكم ما حرم عليكم فلا نأكل شيئا منها الا
ما اضطررتم اليه اذ لا وجه للاستثناء من قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم والجواب انه
يفهم من سوق الكلام ان المعنى اى غرض لكم فى ان لا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد بين
لكم ما حرم عليكم فى جميع الاحوال الا فى حالة الضرورة وهذا هو المطابق للنظم الذى دل
عليه السوق لا ما ذكر من التقدير الذى لا يقبله الذوق على ان ما ذكره مفهم للاضمار فى
غير ضرورة لا يقال الاستثناء من حرم عليكم انما يستقيم ان لو كانت حرمة الخمر مستثنى عنها
حالة الضرورة مذكورة فى القرآن قبل نزول هذه الاية على وجه التفصيل وهو لم لانا
نقول لا نم ذلك بل يكفى لصحة هذا التركيب ذكر المحرمات سابقا وان لم يذكر الاستثناء
لان استثناء الحال قيد من قيود المستثنى منه ويجوز ان يقال قد ذكر هذا القيد اذ ذكر ذلك
الشئ وان لم يذكر قيده ولا يلزم على اصل الاستدلال ان • استثناء اجرى كلمة الكفر على
اللسان فى حالة • الضرورة متحقق لقوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه
مطمئن بالايمان مع انه لم يدل على اباحته • لانا لا نم ان استثناء • من الحظر يدل على الاباحة
• بل هو استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله
الا من اكره • وقلبه مطمئن بالايمان • فينتفى الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على
ثبوت الحل بجواز ان يكون مستباحا • هذا كلامه ولا يخفى ما فيه قوله لصيانة بدنه
عن سراية الخبث • فاذا خاف بالامتناع فوات نفسه او يستقم صيانة البعض بفوات الكل
فسقط معنى المحرم فكان اطلاق الفعل فى هذه الحالة اسقاط للحرمة فاذا صبر حتى مات
كان مضيعا دمه فيأثم فلم تكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والاغلال بل كانت دمه فى
مجازية قوله فانه رخصة اسقاط عندنا • على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا
وقال الشافعى هو رخصة ترفيه والعزيمة هى الاربع حتى لو فات الوقت يقضى اربعا كما
قضاها فى السفر او فى الحضر فى قول وفى قول الذى يقضى فى السفر ركعتين ومن الحضر
قال ابن الكمال قصر الصلوة عزيمة والاتمام مكروه ومخالف للسنة ولكنه يسمى رخصة
مجازا وقال الشافعى القصر رخصة والاتمام عزيمة صرح بهذا فى التحفة وقال فى

اى الشئ الذى يكفر معتقده

رخصة الاسقاط ما لا يجوز فيه العزيمة والترفيه

البدايع روى غريب انه قال مزاحم الصلوة فى السفر فقد اساء وخالف السنة وهذا
لان الرخصة اسم لما تغير عن الحكم الاصلى بعارض الى تخفيف ويسر ولم يوجد هنا
اذ الصلوة فى الاصل فرضت ركعتين فى حق المسافر والمقيم جميعا ثم زيدت ركعتان فى حق
المقيم واقرت الركعتان على حالهما فى حق المسافر كما كانتا فى الاصل فانعدم معنى التغير
فى حقه وفى حق المقيم وجد لكن الى الغلظة والشدة لا الى السهولة والتيسير قوله
فاتمام المسافر يعنى ان ظهره وفجره سواء لان السبب فى حقه لم يبق موجبا الا ركعتين
فكانت الاخريان نافلة وخلط النفل بالفرض قصدا لا يحل واداء النفل قبل اكمال الفرض
مفسد للفرض فاذا صلى اربعا وقعد على راس الركعتين كره له ذلك وان لم يقعد
فسدت صلوته وانما جعلنا قصر المسافر رخصة اسقاط استدلالا بالدليل موجب هذه
الرخصة واستدلالا بالمعنى الذى شرعت الرخصة لاجله اما الدليل فما روى
عن عمر رضى الله عنه قال سالت رسول الله ﷺ انقصر الصلوة ونحن امنون فقال ﷺ ان
هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ووجه الاستدلال به ان المراد
بالتصدق الاسقاط عنا لان ما يكون واجبا فى الذمة يكون التصدق به بمنزله الحق
اسقاطا كالتصدق بالدين على من عليه الدين والاسقاط اذا لم يتضمن معنى التمليك
لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول اذا كان صادرا ممن لا يلزمه طاعته كعفو
القصاص او هبته او تصدقه او تمليكه من الولى فاذا صدر ممن يلزمه طاعته
وهو المكلف فاولى ان لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول فتبين بهذا ان المسقط
اسقط حقه وهو ركعتان عن المسافر ولم يبق السبب موجبا فى حقه الا ركعتين
فليس له الرد بان يؤدى اربعا فرضا مع معنى قوله ﷺ اقبلوا اعتقدوها واعملوا
بها كما يقال فلان يقبل الشرايع اى اعتقدها وعمل بها لانها قابلة للرد فلا ترد
كما ذهب اليه وقد يقال لا دلالة فى كون الصلوة المقصورة صدقة على كون القصر
رخصة فان الصدقة ما عبر عنه بالقصر مجازا وهو اقرار الركعتين على حالهما فى
حق المسافر واما الاستدلال بالمعنى الذى شرعت الرخصة لاجله فلان الرخصة
لطلب الرفق والرفق متعين فى القصر بيقين اذ لا رفق فى الاكمال اصلا اما من حيث
الاداء فظ واما من حيث الثواب فلان تمام الثواب فى فعل العبد جميع ما عليه لانه
اعداد الركعات فظهر المسافر كظهر المقيم ثوابا لانه كل فرض الوقت كظهر المقيم مع
فجره وظهر العبد مع جعد الحر ورخصة الترفيه انما تكون حيث لا تعين وفى واحد
منهما فلا فائدة فى الرخصة فوجب ان يكون رخصة اسقاط ولان التخيير انما يثبت
للعبد اذا تضمن رفقا كما فى الكفارة والرفق هنا متعين فى القصر فلا يثبت التخيير

كقوله تعالى وان تصدقوا خير لكم اى وان تتصدقوا بالعفو فالاولى ان يقال ان التصدق بمعنى التعفو من القصاص بالعفو فالاولى ان يقال ان التصدق بمعنى التعفو من القصاص خير لاى عفا

بان لم يكن عنا او دينا

التخيير فيكون الرخصة رخصة اسقاط فان قيل ما ذكرتم يدل على ان الصوم فى حق
مريض ومسافر رخصة اسقاط استدلالا بالدليل موجب هذه الرخصة واستدلالا
بالمعنى اما الدليل فلان قوله تعالى فعدة من ايام اخر دال على انه سقط التعجيل واما المعنى فلان
الرفق متعين فى التاخير قلنا دليل الرخصة لا يدل فيه على الاسقاط وكذا معناها
اما الدليل فلان النص جاء فيه بالتاخير دون الصدقة بالصوم فبقيت العزيمة مشروعة
لان المؤجل يقبل التعجيل كالدين المؤجل واما المعنى فلان التيسير فيه متعارض لان
الصوم فى السفر يشق عليه من وجه وهذا قيل المسافر متى افطر يخف عليه من وجه
لموافقة المسلمين ولهذا قيل البلية اذا عمت خفت والفطر فى السفر يتضمن عسرا من
وجه وهو فقد الارتفاق بمرافق الاقامة والناس فى الاختيار متفاوتون
فاستقام التخيير ليختار ما هو ارفق عنده قوله يمنع سراية الحدث الى القدم ولا يجب
غسل شئ من البدن بدون الحدث اصلا فى الطهارة الحكمية قوله اذ لو كان كذلك اى لو
كان الغسل يتاذى بالمسح لما استثرط ذلك لان المسح يصلح رافعا للحدث الساري
الى القدم كالغسل فعرفنا ان الشروع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا
فى الرجل ما دامت مستترة بالخف والخف مانع من سراية الحدث الى القدم لا انه يثبت
الحدث فى الرجل ويجب الغسل ثم ينوب المسح عنه كما ان اصل السبب يبقى موجبا فى الجملة
كما فى حال عدم التخفف فكانت رخصة اسقاط كذا قاله قوام الدين وقد يقال انها
رخصة ترفيه دل على ذلك ان الغسل مشروع وان لم يترع خفيه وكذا يبطل مسحه اذا
خاض الماء ودخل فى الخف حتى انغسل اكثر رجله مع ان الرفق متعين فى المسح والارفق
فى العمل بالعزيمة قوله واما الوضعى فقال المحققون الاحكام الثابتة بخطاب الوضع منها
الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم فنحو
فى الزانى حكمان وجوب الجلد وسببية الزنا له ويقسم بحكم الاستقراء الى الوقتية كزوال
الشمس لوجوب الصلوة والعقوبة كالاسكار للتحريم ومنها الحكم على الوصف بكونه مانعا
وهو ينقسم الى ما هو مانع الحكم ومانع للسبب اما المانع للحكم فهو ما استلزم حكمة
تقتضى نقيض الحكم كالابوة فى القصاص فان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضى الا يصير
الابن سببا لعدمه واما المانع للسبب فهو ما يستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين فى الزكوة
فان حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقراء من فضل ماله ولو يدع الدين فى المال فضلا
يواسى به ومنها الحكم على الوصف بكونه شرطا للحكم وحقيقته ان عدمه مستلزم لعدم
الحكم كالاحصان ووجوده مستلزم لوجود الحكم فبالحقيقة عدمه مانع وذلك الحكم
فى عدمه تنافى حكم الحكم او السبب فالحكم كالقدرة على التسليم فان عدمها يناقى حكم البيع

عطف على قوله للحكم فالشرط نوعان الخ وكذا السببية نوعان الخ

السبب كما ان مانع الحكم كذلك

وهو اباحة الانتفاع والسبب كالطهارة للصلوة فان عدمها ينافي تعظيم البارئ
وهو السبب لوجوب الصلوة قوله فان اثر فيه • المراد بالتاثير ههنا هو اعتبار الشارع
اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الاخر لا الايجاد كما في العلل العقلية ثم ان العدة
في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في بيان الانحصار انما هو مجرد الضبط والا
فالمنع وارد على قوله • والا فلا اقل من الدلالة عليه • بجواز التعلق بوجوه اخر مثل المانعية
كتعلق النجاسة بصحة الصلوة كذا في التلويح وفيه بحث لان منع الحصر بما ذكر وارد
وان كان التقسيم استقرائيا فلا معنى لتعليق ورود المنع على عدم كون التقسيم استقرائيا
قوله اما الركن فما يتقوم به الشيء • وقال صاحب التنقيح ما يقوم به الشيء فما عبارة
عن الداخل الذي يقوم به الشيء فلا يكون تفسيرا للاخفى كما قال صاحب التلويح وفائدة
ذكره ان يكون توطئة لذكر ما شنع على اصحابنا فيما قالوا الا فرادركن زائد بانه ان
كان ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب ليجاب عنه فلا يصدق على المحل الذي يقوم به
الحال على انه انما يصدق عليه ان لو كان يقوم من القيام واما اذا كان يقوم بالتشديد فلا
يصدق عليه اصلا كذا قال صاحب الترجيح ولعل قوله • وهذا اولى من قول صاحب التنقيح •
اشارة اليه وقد يقال ان اعتبار القيام قد زايد على نفس الدخول مع ما فيه من نوع خفا
فلا يندفع لزوم التفسير بالاخفى بمجرد جعل ما عبارة عن الداخل على انه اذا جعل عبارة
عنه يلزم استدراك قيد القيام واما كون يقوم من التقويم ففيه ان الطاع يقوم الشيء
على صيغة المعلوم بدون لفظه اذ لا يخفى ركاكة المعنى على صيغة المجهول ثم لو قيل لفظ
يقوم على صيغة المعلوم من التقويم بحذف احد حرفي المضارعة لم يرد النقض بالمحل
الذي يقوم الحال لكن هذا مبني على جواز حذف احد التحتانيين ايضا وان يأول الشيء بالمتقوم
قوله وذلك • اي وجه الاندفاع قوله فمعنى الركن الزائد • وقد يقال في توجيه الركن
الزائد ان بعض الشرائط والامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في شيء بحيث
يصير بمنزلة جزء له فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الزائد او لفظ الركن مجاز و
الاول اوفق بكلام القوم قوله بالامر الخارجي • يعني الخارج عن المركب قوله واما العلة •
قد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك
او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام حاولوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ
العلة الى اقسامه وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة امورا ثلثة وهي اضافة
الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وا
بالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله
بالجرح ذبحه بالشاة وهلك بالجرح وهو ظاهر كذا في التلويح قوله وهي لغة • يعني العلة

٣ ما بقسم العين الى الجارحة والباصرة وغيرهما او
الاسد الى السبع والرجل الشجاع •

العلة لغة عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل ومنه سمي المرض علة لانه يحول
يتغير حال الشخص من القوة الى الضعف وقيل هي ماخوذة من العلل وهو الشربة بعد الشربة
وسمي الموجب للحكم علة في الشرع لان الحكم يتكرر بتكرره قوله والمستنبطة اجتهادا •
كالعلل المؤثرة في القياسات قوله مقارنة بالمعلول بالزمان • لا نزاع في تقدم العلة على
المعلول بمعنى احتياجه اليها وتسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة
العقلية لمعلولها بالزمان لانه لا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب
مقارنة بالزمان • اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال باثبوت العلة على ثبوت الحكم • ومع
يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام • وقد يتمسك في ذلك بان الاصل اتفاق
الشارع والعقل وفيه بحث لان الاصالة تصلح للدفع لا للالزام على ان كثيرا ما يخالف
الاصل فلا يفيد الوجوب المدعى • ومنا من فرق • كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية
والعقلية فجوز في الشرعية تاخر الحكم عنها وظاهر عبارة فخر الاسلام وصدر الاسلام
يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر
فخر الاسلام ان مشايخنا فرقوا وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها و
لا يقارنها بخلاف الاستطاعة وذكر صدر الاسلام انه قال بعض الفقهاء حكم العلة ثبت
بعدها بلا فصل ووجه الفرق على ما نقل عنه ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها
فالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز
بزمانين • بخلاف الاستطاعة التي هي العلة العقلية فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن
الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول • ولا يلزم ذلك في العلل
الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة
كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انا ان اردنا بقولنا العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها
بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اردنا بعدية ذاتية فهو لا يوجب تاخر
المعلول عن العلة تاخرا زمانيا ولو سلم فيجوز باشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا
يجوز التاخر بزمانين وان جاز بزمان فلو سلم صحة ما ذكر في مسئلة الاستطاعة فدليله
• منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا • واما بقاء العلل الشرعية
حقيقة كالعقود مثلا لانخفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال
قيام حرف اخر فالفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري
ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ كما في التلويح قوله وهي اي العلة
سبعة • لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلثة لانهما اما الاسم والمعنى
واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم

وبوجه احر ان كانت العلة تجب الامور الثلثة بسيطا فثلثة ولا فان تركب من اثنين
فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة فواحد قوله وهي العلة الحقيقة • وتسمى مطلقة
واذا لم يوجد فيها بعض هذه الامور كانت علة مجازا او حقيقة قاصرة على اختيار بعض
المشايخ قوله كالبيع المطلق للملك فانه موضوع للملك والملك يضاف اليه لا بواسطة
ومعنى • لانه غير مؤثر فيه اذ هو مشروع لاجله • وحكما • لانه يثبت الملك عند وجوده
ولا يتراخى عنه ومثل النكاح • للحل والقتل للقصاص • والاعتاق لزوال الرق
قوله لاحكما تتراخيه الى اجازة المالك • يعني ان البيع الموقوف ليس علة حكما لان الحكم
وهو الملك تراخى لمانع ولهذا اذا زال المانع يثبت الحكم • مع تمين الايجاب ولهذا يملك
المبيع بولد الذي حدث قبل زوال المانع بعد الايجاب قوله وحجر المريض عن التبرع فيما
تعلق به حقهم حتى يبطل تبرعه بما زاد على الثلث اذا مات نحو الزكية • اي تعديل الشهود
• عند الامام ابي • فيما اذا شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية لا
ترتجب الرجم فكانت التزكية علة العلة حتى اذا رجع المزكون يازمهم قالوا تعمدنا الكذب
ضمنوا الدية عنده ولكن مع ذلك ان التزكية صفة للشهادة بقي الحكم مضافا الى
الشهادة فتضمن الشهود عند الرجوع وعندهما لا ضمان عليهم لانهم انما اثنوا على الشهود
خيرا فكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن والضمان
يضاف الى سبب هو تعد لا الى ما هو حسن وخير كذا في جامع الاسرار قوله بخلاف
طالق غدا • وكما لو قال الله على ان اتصدق بدرهم غدا علة اسما ومعنى • ولهذا لو
تصدق به اليوم جاز عن النذر ولا حكما لانه لم يلزمه التصدق في الحال قوله فان
عقد الاجارة علة اسما ومعنى • يعني انه علة لملك المنفعة والاجرة اسما لانه وضع له
والحكم يضاف اليه ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الحكم ولذا صح تعجيل الاجرة • لوجود
العلة • لا حكما • لان المنافع معدومة ولم يثبت الملك فيها في الحال ولم يثبت الملك
في الاجرة في الحال ايضا لاستوائهما في الثبوت كالثمن والثمن فثبت انه ليس بعلة حكما
لتراخيه الى زمان وجود المنفعة ولكنه يشبه الاسباب لما فيه معنى الاضافة قوله
فان الاجارة وان صحت • يعني ان هذا العقد وان صح • في الحال • باضافته الى العين التي
هي محل المنفعة لكنه • في حق ملك المنفعة • بمنزلة المضاف • الى زمان وجود المنفعة كما
ينعقد وقت • وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء • واذا تحقق معنى الاضافة
في الحال ثبت فيه شبهة السبب بقدره لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد يوجب
عدم العلية في الحال ولكن ما وجد من الايجاب مفض الى الحكم عند وجود المنفعة فكان
له شبه بالسبب بهذا الوجه قوله لتراخي حكمه الى وصف النماء • حاصله ان الزكوة

بخلاف سم ومعنى والحكم

الزكوة لا تجب الا بعد الحول الا ان النصاب شبيها بالاسباب لانه لما تراخى حكمه الى ما هو
شبيه بالعلل وهو النماء الذي اقيم الحول مقامه لكونه ممكن الاستنماء لاشتماله على
الفصول الاربعة اخذ النصاب شبيها بالاسباب لانه لو كان متراخيا الى ما هو علة
حقيقة كان الاول سببا حقيقيا فلما تراخى الى ما هو شبيه بالعلل كان النصاب شبيها
بالاسباب وانما قلنا ان النماء شبيه بالعلل لان النصاب لا يكون علة الا بصفة النماء
لان النماء صفة لا يستقل بنفسه ولما تراخى الحكم الى وصف لا يستقل بنفسه و
هو النماء اشبه النصاب العلل لان السبب الحقيقي ما يكون الحكم متراخيا الى ما يستقل
بنفسه ثم شبه كون النصاب علة غالب على شبه كونه سببا لان النصاب اصل والنماء
وصف والاصل راجح على الوصف قوله ولا شك • جواب عما يقال ان اضافة البيع
غير كافية بل لا بد من وضع مماله ولا وضع ههنا الا بين الشرعي والعتق ولا بين
الملك والعتق كما لا وضع بين الشري وملك المنفعة كذا نقل عنه قوله لا حكما كما
ظن • الظان صاحب التنقيح حيث قال واظن ان شراء القريب علة اسما ومعنى وحكما
لكنه شابه السبب قوله واما علة معنى وحكما لا اسما كما خرجنا • اعلم ان الحكم اذا تعلق
بوصفين احدهما غير مؤثر يكون المؤثر علة والاخر شرطا اما اذا كانا مؤثرين كان
احدهما وجودا علة معنى لكونه مؤثرا فيه وحكما لان الحكم يوجد عنده ويضاف اليه
لا اسما لان العلة تتم بوصفين فلا يكون احدهما علة حقيقة لا يقال لما شارك الوصف
الاول الثاني في الايجاب ينبغي ان يضاف الحكم اليهما جميعا لانا نقول لما ترجح الثاني
على الاول بوجود الحكم عنده عدم حكم الاول تقديرا وصار الحكم مضافا الى الوصف
الاخير كما في القدح الاخير في السكر وذلك • كالقرابة • المحرمة للنكاح • والملك للعتق •
في القريب فان كل واحد منهما مؤثر في العتق • اما القرابة • فلانها توجب الحرمة و
الرق يوجب الحدوث • واما الملك • فلقوله ع من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه ويفوت
العتق بفوت كل منهما فكان المجموع علة واحدة ويضاف العتق الى الاخير منهما فان
تاخر الملك عن القرابة اضيف العتق اليه حتى يصير المشتري معتقا • ويصح به الكفارة
عند الشراء • ولو لم يكن الحكم مضافا الى الوصف الاخير بل الى المجموع لما كان الشراء
اعتاقا ولما وقع عن الكفارة وان تاخر القرابة اضيف اليها حتى لو ورث اثنان
عبدا مجهول النسب او اشتريا ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه
لان المدعي يصير معتقا بواسطة القرابة ولا غرم لعدم الصنع منه كما لو ورثا قريب
احدهما فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يضاف الحكم الى الشاهد الاخير حتى يضمن كل
المتلف عند الرجوع قلنا الشهادة انما تعمل • بقضاء • القاضي والقضاء يقع

• بمجموع الشاهدين • وعند ذلك لا ترجيح للبعض على البعض ثم ان الوصف الاول ليس
بسبب محض كما ذهب اليه بعض مشايخنا آذ هو ليس بطريق لثبوت الحكم بعلة اخرى
كسائر الاسباب بل هو مؤثر في اثبات الحكم كما بينا وليس علة بنفسه ايضا لفوات الشطر
الثاني من العلة فلم يشبه العلة كما اشار اليه صاحب المغني قوله والمرض المشق • اشارة
الى ان المرض منوع الى ما يكون سببا لزيادة المشقة والى ما لا يكون كذلك وكذا النوم منوع
الى ما يكون سببا لخروج النجاسة باسترخاء • كما فصل • والى ما لا يكون كذلك فما هو سبب
للمشقة والحدث من المرض والنوم اقيم مقامهما تيسيرا وما لا يكون كذلك فلا بخلاف
السفر فانه لا يتنوع فان المسافر وان كان في رفاهية لا يخلو عن مشقة عادة ولهذا قيل
المسافر متى ما ظفر غيرانها قد تقل وقد تكثر ولا يمكن الوقوف عليها فسقطت المشقة اصلا
وتعلق الحكم في كل الاحوال بالسفر قوله والداعي اليهما • واعلم ان اقامة الشيء مقام
غيره نوعان احدهما اقامة الداعي مقام المدعو وهذا النوع يكون لمعنيين الاول دفع
الحرج عن الناس كالسفر والمرض فان كلا منهما سبب داع الى المشقة والحرج اقيم مقام
المشقة وحقيقة الحرج دفعا للحرج الثاني الاحتياط كالنوم والتقاء الختانين في كونه
موجبا للاغتسال فانهما داعيان الى خروج المنجس ومنى اقيما مقام الخارج احتياطا
في العبادات وثانيهما اقامة الدليل مقام المدلول والفرق بين الداعي والدليل ان الداعي
لا يخلو عن تاثير له في الحكم وافضاء اليه والدليل يخلو عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول
لا غير وهذا يكون لمعنى واحد فقهي وهو الحرج عن الوقوف على حقيقة العلة • والفرق
بين الحرج والحرج ان الاول مما يمكن الوقوف عليه لكن بعسر والثاني مما لا يمكن
الوقوف عليها اصلا وذلك مثل الاخبار عن الحبة والعداوة في قولها ان كنت تحبيني
او تبغضيني فانت طالق فقالت احبك او ابغضك حتى وقع الطلاق عليها بخبرها لان الاخبار
لان اخبارها دليل على وجودها جعل شرطا فاقيم مقام المدلول عند تعذر الوقوف
عليه ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبه
التخيير والتخيير مقتصر على المجلس وكذا الاقدام على الطلاق زمان الطهر وهو زمان تجدد
الرغبة دليل مساس الحاجة الى الطلاق فاقيم الدليل مقام المدلول ضرورة الحرج عن
الوقوف على المدلول قوله واما علة اسما فقط • يعني لا حكما ولا معنى كما • لا يجاب
المعلق بالشرط • فان هذا الايجاب علة اسما لانه موضوع في الشرع لحكم ويضاف
الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال هذا الطلاق واقع بالتعليق السابق وليس علة حكما
اذ الحكم يتاخر عنه الى وجود الشرط قوله لما في المقدين من الرتبة • على الشيء عرفا
فثبت حرمتها بشبهة العلة لا يقال حقيقة الفضل لم تحرم بشبهة العلة فلا تحرم

• باب ما يفسد الشيء •

لا تحرم بشبهة الفضل اولى لانا نقول ما ذكرناه محرم ومحرم راجح على المبيح ولان
حرمة النساء اشرع ثبوتا من حرمة الفضل لقوله ع • اذا اختلف النوعان فبيعوا
كيف شئتم بدا بيد يكون يدا بيد • ولقائل ان يقول لا نسلم ان حرمة ربوا النسيئة انما ثبتت
باحد وضعي علة الربوا لان لشبهة العلل بل لكونه علة تامة لربوا النسيئة كما دل
عليه الحديث ولا يلزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وذا لا يجوز ولا يثبت به حرمة الفضل
لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة في الشرع فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة
ولا يلزم علينا شبهة فضل الجودة عند وجود احد الوصفين لان الجودة والزيادة
سقط اعتبارهما مع حصول الوصفين بالنص والاجماع فمع حصول احدهما اولى ان
يسقط قوله واعترض عليه • المعترض صاحب التلويح قوله واجيب • قيل لا مخالفة اذ
لا يلزم من عدم تاثير جزء العلة في جزء المعلول عدم تاثيره في كله تاثيرا ما كيف ولو
لم يكن لكل جزء اثر في تمام المعلول لم يحتج اليه في العلية قوله واما علة حكما فقط •
لا معنى للعلة حكما فقط لانها ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير
فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود
مقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي
فكيف لجزئه وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت
الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط كذا في التلويح
قوله والكل مشترك في الايصال • قال القائل السبب اسم لما يتوصل به الى الحق قال
تعالى وآتيناه من كل شيء سببا اي طريقا موصلا اليه وفي التلويح هو لغة ما يتصل
الى الشيء قوله وهو اي السبب • اي ما يطلق عليه اسم السبب سواء كان بطريق الحقيقة
او المجاز • اربعة • سبب حقيقي وسبب هو في حكم العلة وسبب لشبهة العلة و
سبب مجازي قوله اما سبب حقيقي ويسمى سببا محضا قوله بلا اضافة وجوازا
وجوده اليه • يعني لا يكون ثبوته ولا وجوده عنده بل يتخلل بينه وبين الحكم علة لا
يضاف وجودها الى ذلك الطريق قوله احترز بقوله طريق الحكم عن العلامة • لانها
ليست بطريق بل هي دالة عليه وكذا عن السبب المجازي لانه ليس بطريق اليه قوله فلا
يضمن الدال على السرقة • يعني اذا دل انسان لسارق على مال انسان ليسرقه ففعل لا يضمن
الدال لان الدلالة سبب محض لا تلاف المال وعليه صدر فعل السرقة من الفاعل المختار
وذلك يضاف الى سوء اختياره لا الى الدال قوله ففعل فعطب • يعني لا يضمن الامر لان
كلامه سبب وقد يتخلل بينه وبين السقوط ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو صعود
الصبي الشجرة • لمنفعة نفسه • حتى لو قال الآمر انا ضمن عاقلته ديته لانه صار في معنى

العلة لما كان صعوده لمنفعة الآمر على الخصوص فيلزمه ما يجب بسببه مباشرة لان الغرم بالغنم وفي قوله لما كل نخس وقعت لمباشرة زوجه دون زوجه فلم يجب الضمان بالشك قوله وعلى هذا حمل قيد العبد يعني عبد الغير فانه طريق لوصول العبد الى الاباق الذي هو مفوت مالية المولى ولكن يتخلل بينه وبين الاباق قصد وذهاب فالعبد هو غير مضاف الى الحمل وكذا لو فتح باب القفص فطار الطير او فتح باب الاصطبل فنفرت الدابة فانه لا يجب الضمان عليه لان العلة طيران الطير وذهاب الدابة وذلك غير مضاف الى السبب قوله كسوق الدابة وقودها اذ هما طريقا الوصول الى الاتلاف لكنهما لم يوضعا للتلف ليكون علة بل علة التلف وطئ الدابة لكنه في حكم العلة الا يرى ان الحكم يضاف اليهما يقال اتلفه بسوقها وقودها ويدل عليه ان الدابة تمشي على طبع السائق والقائد وكذا قطع حبل القنديل المعلق وشق الزق الذي فيه مائع فيه مائع لان العلة الثقل والسيلان وذلك امر طبيعي وشق الزق الذي فيه مائع مضاف الى السبب وكذا قطع حبل القنديل وكذا اشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط مما مال بعد التقدم اليه ولا اشهاد عليه كل سبب في حكم العلة اذا لم يتخلل بينه وبين الحكم علة يصلح ان يضاف الحكم اليها وكذا ادخال الدابة في زرع الغير حتى اكلت الزرع سبب في حكم العلة وهذا كان موجبا عليه ضمان متلف قوله وان لم تعتمد فلا يرجع عليها لان بثبوت الحرمة بالارتضاع وذلك قد وجد من الصغيرة الا ان القام الذي اليها سبب من الكبيرة له شبهة العلة ترجيحا ان الحكم يضاف اليه وجودا عنده وقد كانت متعدية في ذلك فيلزمها اظهارا للعدوان قوله كالتطليق المعلق بخروجها دخلت الدار فانت طالق والاعتاق المعلق بخروجها دخلت فعبدي حر والنذر المعلق بخروجها دخلت فتصدق عليه كذا فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق والعتاق ولزوم المنذور لانضمامها اليه في الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما لا يفضي اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه اي كائنا لتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء قال الكاكي تعليق الطلاق والعتاق بالشرط يسمى سببا للطلاق والعتاق مجازا لانه ادنى درجات الاسباب يكون طريقا للوصول الى الحكم وكذا النذر المعلق بشرط لا يريد كونه سببا لوجوب المنذور مجازا لانه يقصد به منع ما يجب المنذور عنده وجوده وهو تحقق الشرط وانما يصير سببا بعد زوال المانع قوله اما التعليقات قال في التلويح تسمية هذه الصيغ مجازا انما هو قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فتصير تلك الايقاعات علة حقيقية لتاثيرها في وقوع الاجزاء

وانما قال ادنى لان السبب الذي فيه معنى العلة طريق الحكم مع فرع فاقترنه فالذي لا تاثير له يكون ادنى حالا منه بالنسبة الى الحكم

الاجزاء مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك ان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقة بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال لامرأته ان دخلت هذه الدار فوظيفها فان علة الكفارة لا تصير محلا لليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة لثبوته وانما علة الكفارة هي الحنث لانه مؤثر فيها فان قلت قد اعتبر في حقيقة السببية الاقضاء وعدم التاثير فكما ان هذا القسم جعل مجازا لعدم الاقضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذي ينتفي فيه الاتصال والاقضاء باسم المجاز وتنبهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوي فخصوه باسم المجاز والعلاقة بانه يؤل الى التسبيبية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لان في المال لا يصير سببا حقيقيا بل علة اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهته السبب من جهة ان لم يوجد انضاء الى الحكم في الجملة ولو بعد حين انتهى قال في فصول البدايع اليمين والتعليقات ليست اسبابا حقيقية اذ لا اقضاء لليمين الى الكفارة الا على تقدير الحنث ولا التعليقات اسبابا مفضية بالفعل وان سلم ان نفس الحنث والمعلق يكون علة فكان مجوزا ان تسمية الشيء باسم ما يؤل اليه مع ان قولهم سبب الكفارة امر دائر بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف ظاهر في ان السبب نفس اليمين لكن بشرط فوات البر وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ فلا يرد انها في مآل لا تصير اسبابا بل علا حقيقية للاضافة والتاثير والايصال فان العلل في المعلقات التي صارت منجزة ولا يحتاج الى ما هم براء عنه وحمل السبب على اللغوي وكذا لا يرد ان سبب الكفارة الهتك بالحنث لا اليمين فانها تنعقد للبر الذي هو ضده ولا يحتاج الى الجواب بان الاقضاء نوعان وههنا انقلابي كاقضاء الصوم على تقدير الهتك الى الكفارة ونظائره لورود منعهم فيه ايضا بان سببها الجناية عليه فلا حاجة الى ما استصوب في العلة قد مر انها مشابهة في الاقضاء ولو بعد حين اذ لا محصل فيه لورود الحاصل بعد حين التاثير لا هو قوله شرعت لتاكيد البر اي تحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا يتوهم ان يكون اليمين بالكفارة مفضيا بالكفارة تخفيفا لما هو حق باليمين من الحمل او المنع كما ان اليمين

بغير كذا يصير مضمونا بالجزاء اى بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه واذا
كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت قبل فوات • البر اذ للضمان شبهة
الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة • بعد الفوات فيكون
للغصب شبهة ايجابا لقيمة قبل الفوات • حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة
والرهن حال قيام العين • المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا تصح هذه الاحكام قبل
الغصب قوله الثاني ان وجوب البر • يعني ان البر في التعليق انما وجب لخوف
لزوم الجزاء والواجب • لغيره يكون ثابتا من وجه دون • وجه فيكون له عرضية الفوات
في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر
عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود • لسببه ليكون السبب ثابتا على قدر
سببه • كما لا بد لحقيقة الشئ من محل كذا لا بد منه لشبهته • ولذا لا يثبت شبهة
النكاح • في غير النساء وذلك • لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف مدلوله لمانع
ويمتنع ذلك في غير المحل • فيبطل التعليق زوال المحل بان يطلقها ثلثا فوات محل الجزاء
كما يبطل بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها
ما دون الثلث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها • قوله قال زفر هذا القسم
من السبب مجاز محض • هذا الخلاف يظهر في مسئلة ابطال تخيير الطلاق تعليقه وجه
وجه استدلاله على ما ذكروا هو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان
التعليق لا يفتقر الى الملك حال التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان يقول ان نكحتك
فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين
تاكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققه
عند فوات البر ليحمل خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود
الشرط فان علقت بالملك كما في ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود
عند فوات البر فيظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقت بغيره كدخول الدار مثلا فوجود
الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشتراط الملك
حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب. و
هو الاصل في الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق
وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على غلب دليل وجود الملك عند
وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لا يبطل التعليق بناء على
احتمال صدوره عند وجود الشرط اتفاقا فكذا لا يبطله زوال المحل بان يطلقها
الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء

بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث اذا تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد
الزوج الثاني يقع الطلاق • لان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء
اسهل من الابتداء قوله قلنا • قال في التلويح والجواب عن استدلال زفر انا انما
اشترطنا في التعليق بغير السبب شبهة الحقيقة في السبب ليلزم منه شبهة الثبوت
للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط
بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا حاجة الى ذلك في التعليق
بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو عين
تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة وقد يجاب ايضا
بان الشرط في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد
بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشئ قبل علته
كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشئ لا تثبت
حيث لا يثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء قوله وقال الشافعي هذا القسم
من السبب بمعنى العلة • لا اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي
يوجب الجزاء عند وجود الشرط • فلم يجز • تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان
السبب لا ينعقد في غير محله قوله والعلم لنا انما يحصل من الادلة • وذلك للقطع
بانها مضافة الى ايجاب الله لانه شارع الشرايع اجماعا فلو اضيف الى اسباب اخر
لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا واسبابا
لما انفكت الاحكام عنها ولم يتوقف على ايجاب الله وانكر بعضهم ذلك في العبادات
خاصة اذ الموجب فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات و
العقوبات فانها تترتب على افعال العباد فيجوز ان يضاف الاموال وتسليم النفس
للعقوبة الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب • انه لا كلام في ان شارع
الشرايع هو الله الى آخر ما ذكره كذا في التلويح قوله على ما ورد به النقل • اى على الوجه
الذي ورد به ودل عليه النقل لا كما زعمت المجسمة انه تعالى جسم وان صفاته حادثة
ولا كما زعمت المعطلة والفلاسفة من انكار الصفات قوله فان الحادث • لا يقال
لو كان السبب هو الحدوث الزماني على ما فسرتم لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان
وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان
بالله لانا نقول من جملة الايمان بالله الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره
واثر المختار لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك فليسوا قائلين بوجوب الايمان معتبر
شرعا ولو سلم فليس مراد ان السبب بالنظر الى كل واحد هو حدوث العالم فقط

بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله سنريهم ايا تنا في الآفاق وفي انفسهم الاية الآن الاستدلال بالآفاق والانفس هو اشد تمراتب وضوحا واكثرها وقوعا وابينها دوامًا اذ كل احد يشاهد نفسه والسموات والارض فيكاد يلازمانه كل من هو من اهل الايمان فلذا صح ايمان الصبي المميز قوله وان لم يخاطب الصبي به • قال ابو اليسر وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل ولم يبلغه الدعوة مات ولم يسلم كان معذورًا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند المتاخرين لا يكون معذورًا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يبتنى صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المؤدي كما في جمعة المسافر قوله والسبب للصلوة • اي سبب الوجوب للصلوة هو الوقت وسبب الوجوب للزكوة • ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال لاضافتها اليه قوله تكرر الحكم بتكرر السبب • باعتبار كون تكرر الحول في المال الذي هو السبب قوله والسبب للصوم قيل اليوم • واليه ذهب الامام ابو زيد والقاضي في الاسلام وصدر الاسلام وهو مختار صاحب السمع يعني ان سبب وجوب صوم رمضان كل يوم وسبب الصوم • بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم • وقيل • السبب له هو مطلق • شهود الشهر • اي الايام بلياليها وهو مختار شمس الائمة • وقد سبق تحقيقه في مباحث المقيد بالوقت قوله اداء واعم تمونونه • اي تحملون هذه المؤنة ممن وجب عليكم مؤنته قوله فان عن للانتزاعية • يعني ان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحكم الاستقراء اما ان تكون لانتزاع الحكم عن السبب • كما يقال اداء الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او تكون للدلالة على ان ما وجب • على محل • قد اداه عنه غيره كان نائب عنه كما يقال اداء العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني بط لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة وحوابهم فيمن يمونون وهذا بط • لان العبد لا مال له فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة ومن يجب له فلا يجب عليه • ويصرف اليه • اذ لا خراج على الرقاب • وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عما يرد على حمل الحديث على المعنى الثاني وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما يملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى

• الى المعنى الاصلي وهكذا نقول في الصبي والكافر • كذا في التلويح ولقائل ان يقول قول صاحب الاسرار لا يدل الا على ان العبد بحسب الانسانية كان صالحا للخطاب ولكن بعارض المملوكية لم يخاطب وهذا لا يدل على ان الوجوب عليه واداء المولى عنه وهو المفهوم من حمل الحديث على المعنى الثاني فلا يصلح ما في الاسرار جوابا قوله وذلك لان العشر مقدر • هيهنا بحث وهو ان العشر من حقيقة الزراعة والخراج من تقديرها والتمكن منها كما علم من السباق فما بال الاول صار عبادة وما لم يعتبر فيه حقيقة الزراعة مذلة واعتبر في الثاني التمكن منها موجبا للمذلة وبه صار الخراج عقوبة ويمكن ان يقال لما لم يشترط في الخراج الخارج صار عوضا محضا للتمكن من الزراعة واذا كان العوض الزراعة وهي على ما سمعت اعراض عن الجهاد جعلت موجبة للمذلة فصار الخراج عقوبة تحقيقا للمناسبة بين الاسباب والمسببات والعشر لم يقصد فيه اداء بعض الخارج الى الفقراء فالقصد فيه الى الخارج لا الى الزراعة حتى وجب العشر ان خرج شيء من الارض بلا زراعة وهي نعمة غيبية لا يصلح ان تكون سببا للعقوبة وبالجملة الاشتغال بالزراعة وعمارة الدنيا مع الاعراض عن الدين والجهاد هو السبب للمذلة لا نفس الزراعة والاشتغال بها في حق الكفار ادخل فيعتبر سببا للعقوبة بخلاف المسلم فيعتبر الزراعة في حق اكتساب المال للكفاية واصلاح البدن قوله والاقبال على مفوض امر هو • حيث قال عم لما رأى آلات الزراعة في دار قوم ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا وقال عم اذا تبايعتم بالعين وابتعتم اذناب البقر فقد ذللتم وظفر عليكم عدوكم قوله والخراج عقوبة • ولذا لا يوضع على ارض مسلم ابتداء قوله و سبب العشر الخارج • من الارض قيل المراد الخارج من ارض يجب عليه العشر وقيل الخارج مملوك يجب مباشرة الزراعة بنفسه او بغيره فلا يرد ما قيل انه يلزم ان يجب على من ملك مقدار راس الخطة او الشعير من غير ان يخرج من ارضه الشعير لانه خارج من الارض في الجملة ولا يجب بالاتفاق قوله اي اذا اردت القيام اليها • من باب ذكر السبب وارادة السبب الخاص فان الفعل الاختياري لا يوجد بدون الارادة كذا قالوا وفيه بحث وهو انه لا حاجة اليه لانه يقال قام الى الشيء اي توجه اليه وقصد نحوه فتدبر وقالوا ظاهر الاية يوجب الوضوء على كل قائم الى الصلوة نظرا الى عموم الذين امنوا من غير اختصاص بالمحدثين وان لم يكن في اللفظ دلالة على تكرار الفعل وذلك من خارج والاجماع على خلافه فقيل المراد اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون بقرينة ان التيمم الذي هو بدل عن الوضوء مقيد بالحدث فينبغي ان يقيد الوضوء بحال الحدث ايضا وقيل المراد بخطاب قوم المحدثين خاصة بسبب القرينة التي ذكرت وهذا اولى لانه لا دلالة في اللفظ على عموم

وانما قال ابتداء لانه يوجد بقاء كما اذا اشترى مسلم ارضا خراجية او اسلم كافر في يده ارض خراجية وذلك لان البقاء اسهل من الابتداء

بقوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا مقرونا بذكر البدل للحدث وهو يدل على ان الوضوء والتيمم في هذه الاصل

الاحوال ليخص كذا في شرح الكشاف • ومثل هذا مستعمل بالسببية • واما اضافتها
الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببيتة
الصلوة دون ارادتها قوله والسبب الشرعية المعاملات • الخمس وهي المعاوضات
والمناكحات والمخاصمات والامانات والشركات كذا قيل قوله ومنه اشراط الساعة
اى علاماتها اللازمة لكون الساعة اتية لا محالة • والشروط للصلوة • لانها
علامات دالة على التوثق ويسمى ما علق به الجزاء شرطا لانه علامة لنزوله قوله
وشرعا ما يتوقف عليه الوجود بلا تاثير • وقال الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط
بدونه ولا يلزم ان يوجد عنده واورد عليه دورا لانه عرف الشرط بالمشروط
وهو مشتق منه فيتوقف تعقله على تعقله وانه غير مطرد لان جزء السبب كذلك وقد
يجاب عن الاول بان المراد بالمشروط ما خوذ في تعريف الشرط ما يصدق عليه ذلك و
موقوف على تعقل الشرط هو تعقل مفهوم المشروط بحقيقته وعن الثاني بان جزء السبب
قد يوجد السبب دونه اذا وجد سبب اخر وهذا في غاية السقوط لان المراد جزء السبب
المتحد على ما صرح به الامدي وقيل الشرط ما يتوقف عليه المؤثر في تاثيره لا في ذاته فيخرج
جزء السبب والسبب لكنه يشكل بنفس السبب ضرورة تاثير الشيء على تحقق ذاته ولا
خفاء انه مناقشة في العبارة والا فتوقف ذات الشيء على نفسه بمعنى انه لا يوجد
بدونه ضروري واعترض عليه بانه غير منعكس لان الحياة شرط في العلم القديم ولا
يتصور هناك تاثير ومؤثرا ذ المحوج الى المؤثر هو الحدوث قوله وهو اى ما يطلق
عليه اسم الشرط بحسب الاستقراء خمسة اقسام قوله او بحكم الشرع • جعل تسعة
لما يتوقف عليه الشيء في الواقع يشعر بان حكم الشرع على خلاف الواقع ولا يخفى
ما فيه فالاولى ان يقول يتوقف عليه الشيء توقفا عقليا او بحكم الشرع قوله مثل
الطهارة للصلوة • اراد بالطهارة الوضوء والا فمطلق الطهارة لا يسقط لان
التيمم خلف البتة والا فلا صلوة قوله او دلالتها • اى دلالة كلمة الشرط والفرق بين
التصريح والدلالة في الشرط ان الصريح يتعلق الحكم به في المعين مثل ان يقول ان
تزوجت امراة وان تزوجت هذه المملكة بعينها ولم يصلح دلالة على الشرط كما اذا
قال لهذه المراة التي اتزوجها هكذا لان الوصف في المعين لغو ينبغي قوله لهذه المراة
فيلغو الى الاجنبية قوله وهو ما لا يعارضه علة • توضيحه ان كل شرط لم يعارضه
علة صلح ذلك الشرط ان يقوم مقام العلة ويضاف الحكم اليه ومتى عارضه علة
لم يصلح ان يقوم مقام العلة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة وهذا لان الشرط لما
تعلق به الوجود دون الثبوت اشبه العلل والعلل وان كانت اصولا في اثبات الاحكام

اى لان جزء السبب لا يوجد السبب عنده مع ان جزء السبب ليس بشرط

والعلم قديم لا يتاثر فيه شيء

الاحكام لكنها لم تكن علة لابد واتها بل هي امارات في الحقيقة فصح ان يخلفها الشروط
لانها علامات ايضا بخلاف العلل العقلية فانها علل بذواتها فلم يصح ان يخلفها
الشروط واعتبار العلة عند صلاحها لاضافة الحكم دون الشرط وعند عدم
صلاحها اعتبار خلافة الشرط اصل كبير لعلمائنا حتى قالوا لو حفر بئرا في الطريق
حتى لو وقع فيه شيء وهلك يضمن الحافر لان علة الهلاك الثقل وهو امر طبيعي لا تعدي فيه
اذ هو بخلق الله والمشي سبب محض لا تعدي فيه ايضا والحفر ازالة للمانع فيكون
شرطا فيضاف التلف اليه اذ هو موصوف بالتعدي حتى لو حفر بئرا في ارض نفسه
لا يضمن الحافر اذ هو غير موصوف بالتعدي والمشي موصوف به فظهر ان خلافة الشرط
عند عدم صلاحية العلة والسبب لاضافة الحكم قوله وشق الزق اذا كان فيها مايع •
يعني اذا شق زق الغير حتى سال ما فيه يضمن الشاق لان علة الهلاك السيلان وهو
غير صالح لاضافة الحكم لانه امر طبيعي لا تعدي فيه والشق شرط للسيلان لان
لان الزق كان مانعا منه فبالشق زال المانع فيضاف الضمان اليه لانه صالح للاضافة
اذ هو متعد في حق الغير قوله واما وضع الحجر • يعني ان هذه الامور طرق مفضية الى
التلف فتكون اسبابا لها حكم العلة بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع اعني امساك الارض
فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتادي اليه
من غير تاثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك وجوابه منع كون
الحفر مفضيا الى الحكم بل المفضي اليه المشي فيكون هو السبب قوله لحل قيد العبد • يعني
عبد الغير حتى انه لا يضمن الحال قيمة العبد لصاحبه • بالاتفاق اذا كان العبد
عاقلا واما لو كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد كما في فتح باب القفص عنه قوله حيث
لا يضمن • يعني الفاتح شيئا لان هذا شرط جرى مجرى السبب وقد اعترض عليه فعل
مختار غير منسوب اليه فلم يضف التلف مضافا اليه وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال
محمد والشافعي يضمن الفاتح اذا طار او ندت على الفور لان الطير او الدابة لا يصير
عن الطيران والخروج عادة والعادة اذا تاكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها
فاذا خرج على الفور واستمل عادة كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدهن
عند شق الزق فيكون الفتح سبب ضمان كالشق ولم يبطل الاضافة اليه باختيار
الطير او الدابة لانه اختيار فاسد كما اذا صاح بالدابة وذهبت صار ضامنا وان ذهبت
مختارة لانه اختيار فاسد قال القاضي الامام ابو زيد في هذه المسئلة ما ذكرناه قياس
وما ذكره الخصم قريب من الاستحسان فقد الحق العادة وان كانت عن اختيار بالطبيعة صيانة
لاموال الناس واهدر اختيار ما لا عقل له حكما فانه يجاد لا حكم له قوله وفيه

• بحث • هذا ما اورده صاحب التلويح على صاحب التنقيح وقد اجاب عنه بان الشرط المتقدم ليس بعلامة ولا يسمى شرطا قوله للتوقف عليه • يعني من حيث انه يفتقر اليه الحكم • في الجملة قوله لا حكما • لان الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى اخرهما قوله تطلق عندنا • خلافا لزفر • لان استراط الملك حال وجود الشرط • حاصله ان الملك شرط صحة الايجاب او صحة الايقاع وحال الشرط الاول خالية منهما فلو شرط الملك شرطا لبقائها او لصحة عين الشرط وذلك بطل فاذا وجد الملك حال الايجاب وحالة الوقوع يقع الجزاء ولا يضر زواله فيما بين ذلك وجه قول زفر ان حظ الشرطين من الحكم على السواء لانه صيرهما شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذلك الاخر وجوابه ما قلنا ان شرطية الملك لكذا قوله يثبت بشهادتهما • يعني وان لم يكن هناك حبل ظاهر ولا فراش قائم ولا اقرار من قبل الزوج بالحبل وكذا تقبل عندهما شهادة القابلة في الطلاق ضمنا لا قصدا لو علق طلاقها بالولادة ولم يقر بانها حبلى ثم شهدت القابلة على ولادتها حال قيام الفراش وانكر الزوج الولادة حيث يقع الطلاق قوله كما في غير هذه الحالة • فيثبت ما كان تبعا لها وهو الطلاق المعلق بالولادة قوله وكذا اذا كان الحبل ظاهرا • وعلى هذا قال الامام ابو يوسف في استهلال المولود في حق الارث انه لا يثبت بشهادة لان حياة الولد كانت غيبا عنا وانما تظهر عند استهلاله فتصير مضافة اليه في حقنا والارث يبنى عليها فلا يثبت بشهادة القابلة وقالا الاستهلال معرف محض لان حياة الولد لا تضاف اليه وجوبا ولا وجودا ونفس الاستهلال في غير حالة التوريث يثبت بشهادة القابلة حتى يصلى على المولود فكذلك في حالة التوريث قوله و كالاحصان للرجم • يعني في باب الزنا قيل احصان الزنا عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان والاسلام قال شمس الائمة الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة واعلم انه اختار بعض المتاخرين ان الاحصان علامة لا شرط استدلالا بان الشرط ما يمتنع ثبوت العلة حقيقة بعد وجودها صورة الى حين وجوده كما في تعليق العتاق بالدخول والزنا اذا تحقق لم يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعد فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت به الرجم فعرفنا ان الاحصان كان معرفا لحكم الزنا وهو انه كان موجبا للرجم عند وجوده فكان علامة له

شرح القاضي الامام ابو زيد

علامة لا شرطا واما عند عامة الفقهاء من المتقدمين والمتاخرين فقد جعلوا الاحصان شرطا لا علامة مستدلين بان الشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر والاحصان بهذه المثابة فان تاثير الزنا في الرجم متوقف على وجود الاحصان وكونه سابقا على الزنا لا يخل بشرطيته كشرط الصلوة التي تتقدمها قوله وهي لغة الامارة • وقيل اسم للمعرف قال الله تعالى وعلامات وبالنجم هم يهتدون واي معرفات لواحد انيته تعالى بمنزلة الجبل والمنارة يعرف بها الطريق والمسجد قوله الركن الثاني في الحاكم لما فرغ عن بيان الحكم شرع في بيان الحاكم قال المحقق الحاكم عندنا يعني عند الاشاعرة الشرع دون العقل ولا نعني ان العقل لا حكم له في شيء اصلا بل انه لا يحكم بان العقل حسن وقبيح في حكم الله قوله لما كان كل من الحسن والقبح مستعملا في معان ثلثة • الاول صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح الثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة الثالث متعلق المدح والثواب والذم والعقاب وهذا هو محل النزاع قوله و العقل عندهم ليس حاكما بهما • يعني لا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها • ولا مدرك لهما قبل ورود الخطاب من الشارع يعني ليس حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر حقيقي حاصل من العقل قبل الشرع يكشف عنه الشرع بل الشرع هو المثبت لهما والمعين والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبح وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب وفي الوجوب الى الحرمة قوله وايضا الولاء • في شرح المواقف لو كان قبح الكذب ذاتيا اي لذاته او لصفة لازمة لذاته لما تخلف القبح عنه لان ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول عن الذات واللازم بطل فان الكذب قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم بني ظالم بل يجب الكذب حينئذ لانه دفع للظالم عن مظلوم ويذم تاركه قطعا فقد انتفى كون الكذب بغاية الحسن وكذا يحسن بل يجب اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل ظلما لا يقال الحسن والواجب هو العصمة والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب اذ يمكن ان ياتي بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد بكلامه معنى اخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان به قبيحا لا حسنا لانا نقول قد تضيق السائل في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية او على قصد اخر معنى كاد لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الاخبار ولا يكون شيء منها كذبا اذ لا كلام اذا ويمكن ان يقدر في الحذف والزيادة ما يصير به صادقا واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق

لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسنا الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال في سائر
الافعال قوله والعقل عند المعتزلة • قالت المعتزلة الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن
او قبيح في نفسه اما لذاته واما لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف
مذاهبهم • والشرع • كاشف ومبين • للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة
• وليس لما يعكس القضية • من عند نفسه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح
بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما يغير الفعل اليه من
حسنه او قبحه في نفسه قوله لان حسن الاحسان • حاصله ان حسن الصدق النافع
والايمان وقبح الكذب الضار والكفر معلوم بالضرورة من غير نظر الى الشرع او عرف
او غيرهما من عادة او مصلحة او مفسدة ونحوها ولذلك اتفق عليه العقلاء من غير اختلاف
مع اختلاف شرعهم وعرفهم وغرضهم وعاداتهم وقال به من لا يتشرع • كالبراهمة و
الدهرية • ودل على انه ذاتي والجواب انا لا نم كونه معلوما بالضرورة بل باحد ما ذكر من الشرع
او العرف او نحوهما وايضا لا نم ان حسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب
الضار والكفر ان بمعنى استحقاق الثناء والذم في حكم الشارع او بمعنى وجود الحرج و
عدمه ضروري بل بمعنى موافقة الغرض ومخالفته قوله ولانه استوى • حاصله
انه اذا استوى الصادق والكذب في جميع المقاصد مع قطع النظر عن كل مقدر يصلح مرجحا
للصدق آثر العقل الصدق دل لانه ذاتي ضروري لما كان كذلك والجواب ان ايثار
الصدق انما يجامع اختلاف الصدق والكذب في اللوازم التي تتعلق بها الاغراض
والمقاصد واختلافهما في ذلك لا ينافي تساويهما فيه لان وقوع الشيء في الواقع لا ينافي
فرض لا وقوعه فيه فيكون ايثار الصدق انما يجامع فرض تساويهما الذي هو مجامع
لوقوع الاختلاف في الواقع ولا يلزم من مجامعة ايثار الصدق لفرض وقوع التساوي
مجامعته لوقوع التساوي بالفعل وهذا محل الغلط فان الذهن انما جزم بايثار الصدق
عند فرض التساوي الذي هو مجامع لوقوع الاختلاف فغلط وظن انه قد جزم بايثار
عند وقوع التساوي في الواقع وليس كذلك قوله ولانه لو لاه كان التكليف شرعيا
فلزم لخاتم الرسل فلا يفيد البعثة • وبطلانه ظاهر بيانه انه لو قال الرسول انظروا في
معجزتي كي تعلم صدقي فلك ان يقول لا انظر فيه • حتى يجب علي • النظر وانه لا يجب
علي النظر حتى انظر في معجزتك لتوقف كل الواجبات على تقدير كون الحسن شرعيا على ثبوت
الشرع المتوقف على النظر في المعجزة وهو دور او يقول • لا يجب • علي حتى يثبت الشرع
• ولا يثبت الشرع • حتى انظر وانا لا انظر حتى لا يجب علي ويكون هذا القول حقا ولا
سبيل للرسل الى قدر وهو حجة عليه وهو معنى الالحام قوله واجيب بانه متى لا يلزم

اي الحسن والقبح

اي هاهنا على هذا الطريق

اي في شرع او غيرها

• الالزام • لانه وان وجب عندهم بالعقل فليس ضروريا لتوقفه على افادة النظر للعلم
مطلقا وفي الالهيات خاصة وعلى ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا
يتم الواجب الا به فهو واجب والكل مما لا يثبت الا بالنظر الدقيق واذا كان وجوبه
نظريا • فللمكلف ان يقول • لا يجب علي النظر • ولا انظر ما لم يجب • او لا يجب علي ما لم يحكم
العقل بوجوبه ولا يحكم ما يجب قوله وان الوجوب • قال المحقق ان قوله لا انظر حتى
يجب غير صحيح لان النظر لا يتوقف على وجوب النظر وهو ظاهر وقد يقال فلا يمكن
الزامه النظر وهو معنى الالحام ولو سلم ان النظر يتوقف على وجوبه فقوله لا يجب
حتى انظر وحتى يثبت الشرع غير صحيح فان الوجوب عندنا ثابت بالشرع نظر او لم
ينظر ثبت الشرع او لم يثبت لان تحقق الوجوب لا يتوقف على العلم به والا لزم الدور
وليس ذلك من تكليف الغافل في شيء فانهم يفهم التكليف وان لم يصدق به هذا فاشار
اولا الى رد المقدمة الاولى عنى لا انظر حتى يجب ولما كان رده ظاهرا وهو ان معنى
الالحام انه لا يمكنه الزام النظر الا بعد الوجوب فله ان يقول لا انظر ما لم يجب وان
جاز النظر بدون الوجوب اشار الى رد المقدمة الثانية فان قوله لا يجب النظر ما لم
انظر او ما لم يثبت الشرع ليس بصحيح لان النظر انما يكون للعلم بالشيء وثبوته به عند
الناظر لا لثبوته وتحققه في نفس الامر فالوجوب عندنا ثابت بالشرع نظر او لم ينظر
ثبت الشرع عنده او لم يثبت من غير توقف على العلم به لان العلم بالوجوب موقوف
على الوجوب فلو توقف الوجوب عليه لزم الدور ولما اعترض بعضهم بان هذا تكليف
الغافل واجاب بانه جائز في هذه الصورة للضرورة اشار الى ابطاله بانه وجوب
النظر قبل النظر وثبوت الشرع عنده من تكليف الغافل في شيء لان معناه ان لا يفهم
التكليف والخطاب وهما قد فهما وان لم يصدق به ولم يعلم انه مكلف ومن هذا
علم ان تكليف الغافل قسمان لانه اما غافل عن تصور التكليف وهو من لا يفهم الخطاب
او لم يقل له مكلف واما غافل عن التصديق بالتكليف وهو من لا يعلم انه مكلف
والمحال في تكليف الغافل هو الاول لا الثاني والا لم يكن الكفار مكلفين بالايمان
لانهم لا يصدقون به والمكلف به الذي هو البحث ليس غافلا عن تصوره فانه
يفهم التكليف ولكنه لا يصدق به وهذا القسم ليس من تكليف الغافل المحال في شيء
قوله ولانه لو لاه • يعني لو تحقق كونه شرعيا • لزم محالان • احدهما • في فعل الله
وهو ان لا يقبح منه كذا • فلا يمتنع عليه شيء فيلزم • جواز اظهار المعجزة على يد
الكاذب • وفي استدلال بتوقف ثبوت النبوة وان يمتنع الحكم بقبح نسبة الكذب اليه كما
قبل السمع ويلزم ان لا يجزم بصدق احد اصلا لانه مما لا يمكن اثباته بالسمع لان

اشارة الى دفع الاعتراض بان وجوب النظر من النظريات الجلية التي تنتهي فطرتها الى الضروريات

اي بقوله وليس ذلك من تكليف الغافل في شيء

لو عقلا ولا الغرض ان لزوم الحكم له ولو شرعا لانه مما لا يمكن اثباته بالسمع

حجية السمع فرع صدقه اذ لو جاز كذبه لم يكن تصديق للنبي عم دلالة على صدقه
فينسد باب اثبات النبوة ويرتفع الثقة عن كلامه • والثاني في • فعل العبد وهو
ان لا يقبح • التثليث ونسبة الزوجة والولد والكفو • عن الاول فمن قال الاشاعرة
بانا لا نعلم • امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب والكذب على الله امتناعا عقليا
وان كنا نجزم بعدمه لانهما • من الممكنات وقدرته شاملة لجميعها فلا امتناع عقلا
ولو سلم امتناعهما عقلا فلا نعلم • ان انتفاء القبح العقلي يستلزم لجواز ان يمتنع
• لامر اخر • اذ لا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء العلم بالمدلول لجواز حصول العلم
بدليل اخر كما لا يلزم من انتفاء الدليل مطلقا انتفاء المدلول • واجيبا يضا عن
الثاني • بانه لو اريد بقبح التثليث • التحريم الشرعي • وهو ممنوع عنه فمن عند الله الذي
هو المتنازع فيه الزمنا عدم قبحه وان اريد به معنى اخر من الملائمة والمنافرة فلا يضرنا
لانه اثبات لغير المتنازع فيه لان النزاع فان الفعل حسن او قبيح في علم الله تعالى لا
كذا قالوا وهذا الكلام في غاية الاشكال اذ لا شك ان التحريم الشرعي قبل الشرع
مما لا يمكن ان يذهب احد من العقلاء فلا يكون المتنازع فيه هو التحريم الشرعي بل غيره
بالضرورة ولا يتضح ذلك الا بتحرير محل النزاع فنقول لا شك ان كل فعل عند الله
حكما بالحسن والقبح وهذا الحكم قديم فمحل النزاع ان ذلك الحكم هل هو مما يهتدي اليه
العقل وليس كذلك بل لا بد في اعلام الشارع واعلامه انما يكون بالوحي بان
يرسل رسولا يوحى اليه ان هذا الفعل قبيح بان ينهى عنه وذاك حسن يأذن في فعله
بان يأمر به او لا ينهى ولا طريق الى معرفة هذه الاحكام الا الشرع اذا عرفت ذلك
فنقول في تقرير هذا الجواب ان اريد بقبح التثليث التحريم الشرعي والمراد منه المنع الذي
هو عند الله وهو الذي عرفت انه المتنازع فيه الزمنا انه قبل ثبوت الشرع غير قبيح
وان اريد به معنى اخر غير ما ذكرنا من المنع الذي هو عند الله فلا يضرنا ثبوته قبل الشرع
لانه غير المتنازع فيه فيكون اثباته قبل الشرع اثباتا لغير المتنازع فيه هذا غاية
توجيه هذا الكلام وفيه بحث لانه اذا كان المراد من قبح التثليث هو المنع من قبل الله تعالى
وهو قديم فكيف يمكن ان يلتزم عدم قبحه قبل الشرع غاية ما في الباب ان قبحه لا يكون
معلوما لنا ولا يلزم من عدم علمنا به عدمه وقد يجاب بان المنع حاصل على هذا التقدير
لان القبح اذا لم يكن معلوما لنا لا يحكم عقلنا بقبحه وهو غير مدعى قوله والمختار
ان الحاكم في الكل هو الشرع • لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق ان
الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفان العقل
بخلق الله العلم بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي وقبح الكذب بالضرار واما مع

اي عدم الكذب او النبي صلى الله عليه وسلم

مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان
الا بالكتاب والنبي كاكثر احكام الشرع قوله لان العقل الخ • لمعرفة بعض الحسن و
القبح اذ كثير مما حكم الله بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة
على تبليغ الرسل لكن البعض من ذلك قد وقف الله عليه العقل قال في التحقيق العقل
معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدون العقل وخطاب
من لا يفهم قبيح وهو زاعزة النعم لان الانسان يمتاز به عن سائر الحيوانات وهو الة لمعرفة
الصانع التي هي اعظم النعم واعلاها ولمعرفة مصالح الدين والدنيا قوله لانه نور في
بدن الانسان • قيل محله منه الراس وقيل القلب • يضيء به • اي بذلك النور طريق يبتدأ به
• من حيث ينتهي اليه • درك • الحواس • وانما سماه نورا لان معنى النور هو الظهور للادراك
فان النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه المثابة للبصيرة التي عبارة عن الباطن كالشمس
والسراج لعين الظاهر بل هو اولى بتسمية النور من الانوار الحسية لانه لا يظهر بها
الا ظواهر الاشياء فيدرك العين بها تلك الظواهر لا غير واما العقل فيستنير بواطن
الاشياء ومعانيها ويدرك به حقايقها واسرارها فكان اولى باسم النور قوله وجعل
العقل الة لمعرفة ذلك • فالعقل وان كان الة للمعرفة لكن لا يغني الكفاية به في وجوب
الاستدلال وحصول المعرفة بل لا بد من انضمام اليه دليل السمع اولا اما اذا لم ينضم فلانه
الة لا يصلح ايجاب شيء بنفسه واما اذا انضم اليه دليل السمع فلان الايجاب حينئذ
يضاف الى دليل السمع لا الى العقل واذا وجد العقل لا يحصل المعرفة قبل انضمام دليل
السمع اليه وبعده الا بتوفيق الله فكم من عاقل قبل ورود الشرع وبعده مستقل بعقله
في مضايق الحقايق مستخرج بفكره وقريحته لجتاز الدقايق لما حرم العناية والتوفيق
لم يهتد الى سواء الطريق ولم يعرف سبيل الرشد بعقله فهلك في غباوته وجهله •
وبعد ما حصل المعرفة بتوفيق الله واكرامه • لا يبقى الا بفضله وتقريره • له على الدين
القويم • وتثبيته اياه على الصراط المستقيم • فكم من مسلم عرف سبيل الرشاد • وسلك
طريق السداد • ثم لما ادركه الخذلان ضل عن الطريق بالارتداد • والى مرض الضلال
الى الفساد • وقابل الحق بالعناد بعد الانقياد • فصار من اخوان الشياطين • بعد ما
كان من ابناء الدين • واهل التصدق واليقين • نعوذ بالله من الزيغ والطغيان • ودرك
الشقاء والخذلان • بعد نيل سعادة الهدى والايمان • انه اكرم المنان قوله فان معرفته
الله واجبة بالاجماع • يعني باجماع المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقولك فاعلم
انه لا اله الا الله لكنه ظني لاحتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق ويراد به
الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازي قوله فاذا وجب

وعن هذا قيل بداية المعقول نهاية المحسوس

• المعرفة بالعقل • يعني لما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا قوله فهو غير معتبر كل الاعتبار • لما كما قالت المعتزلة انه موجب بنفسه قوله فلا يكلف بالايمان الصبي العاقل يعني ان الصبي العاقل غير مكلف بالايمان وان صح منه الايمان لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عنه بالنص وهو قوله ع رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم الحديث حتى اذا عقلت لما هو قذر ولم تصف الايمان بعد ما استوصفت وهي تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها لانها صارت مكلفة بالايمان فعلم ان الصبي غير مكلف بالايمان وهذا هو اختيار القاضي ابي زيد وذكر في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة وذكر في المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه اما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وروى عن ابي حنيفة انه قال لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم قال وعليه مشايخنا من اهل السنة حتى • قال الشيخ ابو منصور • في الصبي العاقل انه • يجب عليه • معرفة الله • وهو قول كثير من مشايخ العراق وجلهم قوله ع رفع القلم عن ثلاث الحديث على الشرائع قال قوام الدين هذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر وانهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون الموجب هو الله • والعقل معرف • لا يجاب الله • كالخطاب • والصحيح ما اختاره القاضي ابو زيد وفخر الاسلام وتابعهما لانه موافق • لفظ النص ولفظ الرواية • كذا في جامع الاسرار قوله ولا من لم يبلغه الدعوة • يعني ان الذي لم تبلغه الدعوة غير مكلف ايضا بالايمان بمجرد العقل • حتى اذا لم يعتقد كفرا ولا ايمانا • كان معذورا اذ الم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال بان بلغ على شاهق جبل ومات في ساعته فاما اذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الالهام قد وقد درك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة فلا يعذر بعد ذلك يلزمه من الاستدلال والنظر ما يتم به معرفة الله فلم يكن معذورا قوله وليس لتحديد هذا الزمان فيما مقداره دليل قاطع • يعتمد عليه يحكم به انه كذا وما قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلاثة ايام ضعيف لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي اليه غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدارها في حق كل شخص على الحقيقة فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها قوله ولا من لم يدرك الاهداء • لانه كما قالت الاشاعرة قال في جامع الاسرار من انكر معرفة الله

اي غير واصفة بلا قدرة على الوصف •

تعالى بدلالات العقول وحدها فقد قصر وعن الزمه الاستدلال بالاوحي ولم يعذره بغلبة الهوى مع انه ثابت في اصل الخلقة فقد غلا قوله والتاسيس اولى من التاكيد • التاسيس افادة معنى لم يكن حاصلا قبله والتاكيد تقرير معنى الحاصل قبله قوله الركن الثالث في المحكوم به • ولا بد من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس العقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا ثم مع وجوده في الواقع اما ان يكون له وجود شرعي او لا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي او لا فتحصل اربعة انواع قوله وهو اي المحكوم به • انواع اربعة • بالقسمة العقلية بعد سقوط التساوي بين الحقين بالاستقراء قوله من غير اختصاص باحد كحرمة الزنا فانه يتعلق بها عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه وصيانة الاولاد عن الضياع وارتفاع التقاتل بين الزناة قوله وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير • ولهذا يباح مال الغير باباحة مالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة ولا باباحة الزوج الا ما روي عن عطاء بن ابي رباح انه قال يباح وطي الامة باذن سيدها فان قلت حرمة مال الغير ايضا مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس قلنا لما لم تشرع تلك الحرمة لصيانة اموال الناس اجمع الا ترى ان الكفار يملكون اموالنا بالاستيلاء ونحن نملك اموالهم بذلك واموال المؤمنين يباح لنا عند وجود الرضاء منهم قوله فان شرع لدفع عار الزنا عن المقذوف • وهو الذي ينتفع به على الخصوص ويشترط فيه الدعوى لقبول الشهادة ولا يبطل بالتقادم ولا يصح الرجوع بعد الاقرار في هذا الوجه حق العبد قوله وشرع حدا زاجرا • والمؤمن شرع الزواجر لاخلاء العالم عن الفساد حق الله • الا ان الشافعي مال الى تغليب حق العبد وهو اختيار فخر الاسلام تقديما لحقه على حق الله لحاجة العبد وغناء الشرع ونحن ميلنا الى تغليب حق الله لان حق العبد يصير مرعيا باعتبار رعاية حق الله لان ما للعبد يتولاه مولاه ولا كذلك عكسه اذ لا ولاية للعبد في استيفاء حقوق الله لانيابة عنه وفائدة الخلاف انه لما كان الغالب فيه حق الله عندنا • لا يجري فيه الارث ولا يسقط • بعفو المقذوف عندنا • ويجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعي • لما كان حق العبد فيه غالبا • يجري فيه العفو والارث ولا يجري فيه التداخل قوله ولكن حق العبد راجح • بالاجماع ولو قتل سلطان انسانا يؤاخذ به كما لو اتلف ماله بخلاف ما اذا قذف انسانا فانه لا يؤاخذ بحد القذف قوله واليه اشار • يعني الى رجحان حق العبد قوله ويصح الاعتياض • اي بطريق الصلح قوله وفروعه • كالصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد ثم ان

الايمان اصل وسائر العبادات فروع حتى لا صحة لها بدونه وهو صحيح بدونها ثم
الصلوة اصل الفروع وعماد الدين اذ فيها غاية التذلل وشكر نعمة البدن والروح
ولهذا قال عم الصلوة معراج المؤمن وقال افلا اكون عبدا شكورا ثم الزكوة لان
النعمة الدنيوية ضربان نعمة البدن ونعمة المال فالصلوة شرعت لاظهار نعمة البدن
والزكوة لنعمة مال ولاستدامة نعمة البدن فوق نعمة المال فما يكون متعلقا باقوى النعمتين
كان اقوى العبادتين وبعدها الصوم لانه نوع رياضة لقهر النفس الامارة بالسوء
مائلة الى نيل الشهوات والرياضة استعداد للبدن على تحمل الشاق في خدمة المولى
فكان دون ما سبق ثم بعده الحج لانه عبادة متاركة الاوطان ومهاجرة الاخوان و
وملازمة الاخوان فكانه وسيلة الى الصوم لا يبعده عن الوطن والاهل بضعف
نفسه ويتكسر قوته فكان اقدر على الصوم بواسطته وهذا مما يعرف اهل الذوق
والرياضة والجهاد لكسر شوكة المشركين ودفع شرهم عن المسلمين اذ هو في
نفسه تخريب بلاد للكفر وتعذيب عباده ودفع فتنتهم يحصل بالبعض فصار
فرض الكفاية فكان دون ما سبق لانها فرض الاعيان واما ما سواها من نوافل
نوافل العبادات وسننها وآدابها فانما شرعت مكملات للفرائض والى هذا ذكر ما يشير
كلام الملخص قوله وهو المراد بالتصديق قد سبق منا ما يتعلق بهذا المقام وتحقيق
الكلام مسطور في حاشيتنا على شرح الامالي قوله وعبادة فيها مؤنة وهي الثقل
والكلفة كصدقة الفطر اما كونها عبادة فلان اسمها وهي الصدقة تدل عليها وك
كذا اشتراط النية في اداتها ووجوبها في اموال الفقراء للتصدقات واشتراط
النصاب غير ان فيها معنى المؤنة لانها تجب على الغير بسبب الغير كالنفقة والى معنى المؤنة
اشار النبي عم بقوله اغنوهم عن تواف هذا اليوم فالمؤنة تارة للغناء كالنفقة وتارة للتطهير
كالاغتسال وصدقة الفطر مؤنة التطهير على ما قال النبي عم صدقة الفطر
طهرة للصائم ولما لم تكن عبادة خالصة لم يشترط لها كمال الاهلية من العقل
والبلوغ حتى قال ابو يوسف تجب على الصبي والمجنون اذا كان لهما مال ويؤدي
الولي من مالهما كالنفقة تجب عليهما الذوي الارحام المحارم وعند محمد رح لا تجب
عليهما في مالهما بل تجب على الاب الغني في ماله لان معنى العبادة راجح فيها ولا
تجب على الصبي والمجنون لسقوط الخطاب عنهما قوله ومؤنة فيها عبادة كالعشر
فانه باعتبار تعلقه بالارض النامية مؤنة لان المؤنة ما تصرف للبقاء كنفقة الاولاد
والعشر كذلك لانه يصرف الى الفقراء والمقاتلة اذا كانوا فقراء وهم يدفعون الكفار
عن الاستيلاء على بلاد المسلمين فيبقى الاراضي في ايديهم اما المقاتلة فظ واما الفقراء

الفقراء فان الله يبركة دعائهم يدفع الاعداء عن المسلمين فيكون الصرف اليهم صرفا الى
الارض لبقائها وباعتبار كونه مصروفا الى الفقراء كالزكوة عبادة وقربة ولهذا
لا يبتدأ على الكافر لانه ليس من اهل العبادة من وجه لكن يبنى عليه عند محمد يعني
ان اشترى الكافر ارضا عشرية يبقى عشرية عنده لان جهة المؤنة تعارض جهة
القربة فلا يسقط بالشك كما لا يثبت بالشك وعند ابي يوسف يجب تضعيفه وعند
ابي ح تنقلب خراجية قوله ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فانه مؤنة للارض ولكن فيها
معنى العقوبة لما ان سببه الاشتغال بالزراعة والاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا و
الاعراض عن الجهاد والمولى وهو عادة الكفار وسبب الذل ولا يلزم العشر مع انه
اشتغال بالزراعة لانه اعتبر في حق اكتساب مال كاكتساب مال يجب فيه الزكوة لان العمارة
اصل في حق الكفار عارض في حق المسلمين فلا يجعل العشر عقوبة فكان وجوب الخراج
باعتبار الاصل وهو الارض مؤنة وباعتبار الوصف وهو الاشتغال بالزراعة عقوبة
فصار مؤنة فيها معنى العقوبة ولكونه مترددا بين المؤنة والعقوبة لا يبدأ وضعه
على المسلم بالشك ولا يسقط عنه بعد الوجوب بالشك بخلاف العشر حيث لا
على الكافر عند ابي ح وابي يوسف لان الكفر ينافي العبادة من كل وجه واما الاسلام فلا ينافي
العقوبة في الجملة الا ترى انه يجب على المسلم الحدود عند تحقق اسبابها منه قوله لانها
تؤدى بما هو محض العبادة ويشترط فيها النية قوله ولذلك سميت كفارات ولم
تجب مبتدأة كالعبادات بل تتوقف على اسباب يوجد من العبد فيها معنى الخطر فان
كالعقوبات فمن هذا الوجه فيها معنى العقوبة وهي التي تجب جزاء على ارتكاب محظور قوله
فلم تجب على الصبي ولا على الصبي خلافا للشافعي لان الكفارات عنده ضمان
متلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والسبب والمراد بالتلف هو الحق الثابت
لصاحب الشرع الغايت بفعل ابطاله كالاستهلاك الغايت بالقتل واعترض بان
ضمان المتلف لا يصح في حقوق الله لانه منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى جبره و
انما الضمان في حقوق جزاء الفعل قوله والغالب هو العبادة فيما سوى الفطر يعني
ان جهة العبادة في الكفارة غالبة عندنا بدليل انها تجب على اصحاب الاعذار مثل
الخاطئ والناسي والمكره فكذا المحرم اذا اضطر الى اصطياد لمخمصة اصابته او الى
حلق الراس لاذى به من رأسه جاز له الاصطياد والحلق ويجب عليه الكفارة ولو كانت
جهة العقوبة فيها غالبة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة
وكذا لو كانت مساوية لجهة العبادة لان لم يمنع الوجوب على المعذورين فجهة العقوبة
تمنع ذلك والاصل عدم الوجوب فلا يثبت الوجوب بالشك توضيحه انها تجب على

قال عليه السلام انما تنصرون بضعفائكم وعبادتهم

قال الله تعالى وعمروها اكثر مما عمروها وقال عليه السلام
اذا تابع بعضكم بالعين وانتعتم اذناب البقر فقد ذلتم
وظهر عليكم عدوكم

من ليس بجائز في اليمين ولا في الحنث بأن حلف لا يتكلم هذا الكافر فإنه في اليمين ليس لأن حجر ان الكافر وترك التكلم معه امر حسن فاذا اسلم هذا الكافر فكلمه حنث وهو في الحنث غير جائز ايضا لأن هجران المؤمن غير مشروع ومع ذلك وجبت الكفارة فرقنا ان حرمة العبادة فيها راجحة ما خلا كفارة الفطر فان حرمة العقوبة فيها • غالبة لان سببها لا يتردد بين الحظر والاباحة لقصده الافطار بما يصلح نفعا وهو جناية محضة لكن القصور لما لم يكن مسلما تاما الى الاسقاط بعذر كان فيه ضرب قصور فلقصور الجناية ووجوبها بطريق الفتوى ظهر فيها معنى العبادة لكنه بمنزلة العدم في حق الزوج فقلنا يجب عقوبة وتؤدى عبادة ويرجح معنى العقوبة فيها تحقيقا لمعنى الزجر كذا في بعض الشروح والدليل عليه انها • تسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود فان جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين خلافه فلا يجب الكفارة بالاجماع • وكذا الافطار بعذر المرض او السفر لا يوجب الكفارة وان كان بالجماع فلما سقطت بالشبهة عرفنا • انها ملحقة بالعقوبات قوله كخمس الغنائم والمعادن فان الخمس حق ثبت لكم بحكم الوهيته بناء على ان الجهاد حق لكم لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته فصار • المصاب بالجهاد لكم • كله • كما قال كما قال الانفال لكنه اثبت اربعة اخماسه للغانمين • منة منه كما وكرما فلم يكن الخمس حقا • لزمنا اداؤه طاعة • بل هو حق استبقاه لنفسه وقسم بين فرسانهم في كتابه فيكون للسلطان اخذه وقسمته لانه نائب عن الشرع في اقامة حقوقه ولهذا جوزنا صرف خمس الغنيمة الذي استحق اربعة اخماسه للغانمين عند حاجتهم بخلاف الزكوات والصدقات فانها لزمت طاعة لكم فلا يجوز صرفها الى المؤدي وان افتقر حتى لو سلم الزكوة الى الساعي بعد حولان الحول اذا افتقر قبل صرف الساعي الى الفقير لا يجوز له ان يسترد ها منه قوله والثاني عقوبة قاصرة • وقد تستتبع اجزية فرقا بين القاصر والكامل واطلاق اسم العقوبة على الكامل اولى اذ المطلق ينصرف الى الكامل • كحرمان الميراث بالقتل • قيل ليس في هذا النوع الا هذا المثال وقيل يجوز ان يلحق به حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة لقصور في معنى العقوبة فيها قوله ويدين في مقابر المسلمين • لسبق حكم الايمان له بالتبعية قال في التلويح التحقيق ان عند عدم الابوين ليست بالتبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كابن ميت خلف عنه في ميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابيه لئلا يلزم الخلف خلف فيكون الشيء خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه خلفا من وجه قوله يرتفع به الحدث • فيثبت

ای ولانه لم یکن حقا لزمنا اداؤه طاعة

فيثبت به اباحة الصلوة بناء على ارتفاع حدث وحصول الطهارة كما في الماء قوله والا • يعني لو كان له حكم براسه • لما كان خلفا • بل اصلا قوله اذ لو كان خلفا • كان له حكم براسه هو الاباحة مع قيام الحدث • فلم يكن خلفا قوله حتى لم يجز • يعني الشافعي • تقديه على الوقت • وحتى قال لو فقد انانا آخر من الماء احدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر يقين يقدر على استعماله بدليل معتبر في الشرع هو التحري فلا ضرورة وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الانائين في حكم العدم كذا في التلويح قوله واما اذا وجده • يعني اذا وجد المتوضئ ماء قوله لامكان حصول الماء بطريق الكرامة • كمثل الاحصر اذا امكن الحصول لا يحقر بالكرامة فقد يكون بمطر يمطر عليه او سيل يصل اليه من مطر في غير ذلك الموضع ونحو ذلك قوله فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر • وعند فوات شرط انعقد لكون البر مستحيلا عادة قلنا مس السماء ممكن في ذاته فيكفي هذا لانعقاد اليمين قوله الركن الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف • وههنا مباحث الاول ان فهم المكلف للتكليف شرط لصحة التكليف عند المحققين وقد قال به كل من منع تكليف المحال لان الامتثال بدون الفهم محال وقد قال به بعض من جوز تكليف المحال ايضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم ههنا الثاني ان الامر يتعلق بالمعدوم حتى صرح بعض مشايخنا والاشاعرة بان المعدوم مكلف وقد شذ بعض الطوائف التكير عليه الثالث الفعل الذي ينتفي شرطه وقوعه عند دخول وقته ان جهل الامر في الشاهد انتفاءه صح التكليف به اتفاقا وان علم انتفاءه فهل يصح التكليف به قال الجمهور يصح ولذلك يعلم المكلف التكليف قبل دخول الوقت وان لم يعلم وجود الشرط وتمكنه في الوقت ولولا ان تحقق الشرط في الوقت ليس شرطا في التكليف لما علم قبل وقته اذ الجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط وقال الامام والمعتزلة لا يصح ومدار الخلاف على ان فائدة التكليف هي الامتثال فقط او الابتلاء ايضا فان قلنا بالاول لم يصح والاصح • وفائدة ان المكلف اذا افسد صوم رمضان بالرفاع عمدا ماتوا وجن في اثناء النهار فعلى مذهب الامام والمعتزلة لا يجب عليه الكفارة لانه لم يكن مامورا للعلم بانتفاء شرطه وقوع الفعل عند وقته وعلى مذهب الجمهور يجب الكفارة اذ ليس الغرض هو الامتثال فقط قوله التكليف موقوف على الاهلية • الموقوفة على العقل بالملكة • اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء العقل على معان كثيرة • منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون حيزا ولا جسما ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم

ای شرط التکلیف الذی هو تحقق الوقوع

ای ولکون التکلیف صحیحا

ای یقول السید لعبده صم غدا فانه مشروط بغد ذلک

ای شرط هو مقدور له کما هو مکلف به مشروط بالشرط لان ما لا یکون مقدورا للمکلف لا یکلف ایضا

ای شرط التکلیف

ای لجوهر ما هیته اذا وجد فی الاعیان کان لا فی موضوع وهو متحیز فی جهة هیولی وصورة و جسم ونفس وعقل

وقد ادعوا ان العقل بهذا المعنى اول ما يصدر عن الواجب تعالى وتقدس والبيد لاشارة بقولهم اول ما خلق الله العقل ومنها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقايق وهذا معنى الاثر القائض عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سيبين ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتقاربة والمتقاربة كذا في التلويح **قوله والنفس** اختلف في ان النفس ما هي وكيف فقيل ان النفس هي هذا الهيكل المحسوس والى هذا ذهب اكثر المعتزلة وجماعة من الاشاعرة وقيل ان النفس اجسام لطيفة نورانية سارية في هذا الهيكل المحسوس سريان ماء الورد في الورد والنار في الجمر وذلك لان الشاني هو المخاطب والمثاب والمعاقب والحافظ لهذا الهيكل المحسوس عن تطرق الفساد اليه واذا فارقه تداعى الى الانفكاك والى هذا مال امام الحرمين وطائفة عظيمة من القدماء وقيل ان النفس جزء لا يتجزى في القلب وينسب هذا القول الى النظام و ابن الراوندي وقيل ان النفس مزاج فما دام البدن على ذلك المزاج الذي يستحق بحسب نوعه كان مصونا عن الفساد فاذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال بطل المزاج وتداعى البدن الى الانفكاك وهذا مذهب القدماء من الاطباء وقيل هي النفس الناطقة وهي جوهر مفارق لا متحيز ولا حال في متحيز مدبر لهذا الهيكل المحسوس حافظ له فاهم مخاطب مثاب معاقب والى هذا صار المحققون من الحكماء واختاره الامام الغزالي و اكثر ارباب المكاشفات من الصوفية **قوله** المسماة بالروح اختلف الناس في حقيقة الروح فقال البعض هو جسم ثم هؤلاء اختلفوا فقال المتكلمون اشار اليه بانا هذا الهيكل المحسوس وقيل انه الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة وقيل الاخلاط الاربعة وقيل الدم وقيل النفس الحيوانية وقيل ارواح مكونة في الدماغ وقيل الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره وقيل جسم لطيف بالذات سار في الاعضاء لا يتطرق اليه الخلال باق ابدا وقال البعض هو جسماني ثم اختلفوا فقيل هو المزاج و قيل هو صفة للحي وقيل التشكل والتخطيط وقيل تناسب الاركان والاخلاط و قال البعض لا جسم ولا جسماني فهو اما متحيز فهو جزء لا يتجزى في القلب وهو مذهب ابن الراوندي واما غير متحيز وهو مذهب نجم الائمة وزين الاسلام وبه اخذ قليل من الاسلاميين كالعراقي وغيره هذا تفصيل المذاهب واعترض صاحب التعديل على من قال انه ما عبر عنه

وردت بالاجماع انسانا باقيا من اول العمر الى آخره الهيكل المحسوس دائم التحلل
وهو مختار اكثر المتكلمين
وهو هو الامام الامام صدر الشريعة ولاسلام

عنه بانا بانه يراد بانا كل واحد من البدن والروح فتارة يقال انا نحو انا اكلت او شربت ويراد به البدن وتارة يقال انا نحو انا رايت في المنام ويراد به الروح فالمرجع الى العرف وباب المجاز واسع فلا اعتماد على هذا الاستدلال يمكن ان يكون حقيقيا ويمكن ان يكون مجازيا فيمكن ان يكون المعنى بانا هو البدن لكن اطلق على ما لابسه في انا اكلت بطريق المجاز فانا وان هو على البدن بشرط تعلق الروح به او يقع على المجموع من حيث هو مجموع فعلم ان الخلافات ليست في ان ما يعبر عنه بانا اي شيء بل الخلاف في ان الشيء الذي هنا البدن يكون حيا ناطقا اي شيء ثم عرف الروح على ما هو المختار عنده من هذه المذاهب حيث قال الروح جسم نوراني حي بالذات غير متطرق اليه الخلال سار في الاعضاء كالنار في الجمر اذ الكلام في البدن فالبدن حي يقظان دراك فاقد لا بالكلية بل مع تعلقه لوجود النفس الحيوانية التي بينهما تعاشق فهو نائم وبالكلية ميت واعلم ان الروح هو الجوهر العلوي الذي قال الله تعالى في شانه قل الروح من امر ربي على ان هذا لا يكون سكوتا عن الجواب اذ معناه والله اعلم انه من موجود بالامر لا بالخلق والخلق يستعمل في مقابلة الامر فيما ليس له مادة فالاول يكون وجوده زمانيا والثاني وجوده آنيا فالخلق يوجد الاجسام المادية وبالامر الارواح لكن الارواح عندنا اجسام لطيفة غير مادية خلافا للفلاسفة **قوله** خالية عن العلوم اي الاكتسابية لا عن العلم الحضوري فان علم النفس بذاتها عين ذاتها ويعقل خلو الشيء عن نفسه **قوله** تشبيها لها بالهيولى الاولى اراد بها الهيولى المتعارفة وانما قيدها بالاولى لان الهيولى قد تطلق على جسم تركب منه جسم اخر كالستقفا الذي تركب البيت منه ومن الجدار وليس همنا كذلك كذا قيل والمراد بقوله الخالية في نفسها انها لا تقتضي شيئا من وجمع الصور المقابلة لها **قوله** باعتبار تفاوت اعتدال المزجة الابدان قيل المذكور في كلام صاحب التنقيح ان تفاوت النفوس في قابلية الاشراق بحسب تفاوت انفسها في مبدأ الفطرة صفاء ولطافة وفي كلام المصنف ان تفاوت الابدان بحسب الاعتدال وعدمه والظاهر ان تفاوت النفوس في مبدأ الفطرة بصفاء ولطافة بحسب تفاوت الابدان فلا مخالفة لكن هذا مبني على ان حدوث النفس بحدوث البدن او كانت النفوس مخلوقة قبل البدن كما دل عليه الدليل بزعم فكيف يكون تابعة لما يخلق عند وجوده **قوله** وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى وفي تأمرها بالامر والاعطاء و استيفاء اللذات والتحرك للادراكات قدر ما يرى من المصلحة فتحصل الكمالات كذا قال صاحب التلويح **قوله** وفروعه تفصيلا فيما يدرك جهته واجمالا فيما لا يدرك قد قسم المعتزلة الافعال الاختيارية الى ما يقتضي العقل فيها بحسن وقبح وهو منقسم عندهم

قال الكل ومن اثبات انقسام السماء والارض بامر وقال الشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره ونفس الامر يقتضي انا امرنا شيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون

الى الاقسام الخمسة المشهورة من واجب ومندوب ومحظور ومكروه ومباح واما لا
يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح ولهم فيها ثلثة مذاهب احدها للحظر اى الحرمة وثبوت
الحرج في حكم الشرع وثانيها الاباحة اى الاذن وعدم الحرج وثالثها التوقف وفسر
تارة بعدم الحكم ورد بانه قطع لا توقف وتارة بعدم العلم بان هناك حكما او لا وبانه
الحظر والاباحة فان قيل كيف يتصور القول بالحظر والاباحة بالمعنى المذكور مع انه
لا شرع ولا حكم قبل الشرع قلنا معناه ان الفعل الذي لا يدرك العقل فيه
بخصوصيه جهة محسنة او مقبحة كاكل الفواكه مثلا ولا يحكم فيه بحكم تفصيلي في
كل فعل فحكم العقل فيها على الاجمال انها محرمة عند الشارع وان لم يظهر الشرع ولم
يبعث النبي او مباحة احتج القائلون بالحظر بانه تصرف في ملك الغير بدون اذنه
فيحرم ويجب بان حرمة التصرف في ملك الغير عقلا لم فانها تبتني على السمع و
لو لا ورود السمع بها لما علم ولو سلم انها عقلية فذلك فيمن يلحقه ضرر بالتصرف
في ملكه ولذلك لا يقبح النظر في مرآت الغير والاستظلال بجداره والاصطلاء
بناره ولمالك فيما نحن فيه منتفع عن الضرر على ان ما ذكرتم منقوض بتصرف في ملك
الغير واذن على الحرمة لكن كونه دفعا للضرر الناجز يقتضي وجوبه فضلا عن الاباحة
فينتفي الحرمة وليس تحمل الضرر الناجز لدفع ضرر يخوف العقاب المترتب على التصرف في
ملك الغير الا على من يحمل ضرر الخوف لدفع الضرر الناجز فان رجح ضرر الخوف بكونه
اشد رجح الاخر بكونه ناجزا مقطوعا به عند العقل واحتج القائلون بالاباحة بان
الله خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته لتحصيل المقصود من خلقها والا كان
عبثا خاليا عن الحكمة وانه نقص واجب بالحال بانه ربما خلقها ليشتهيه فيصبر عنه
فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث وبالمعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف
قال المحقق اما الحاضر فنقول لو كانت محظورة وفرضنا ضدين لا ثالث لهما كالحركة
والسكون لزم التكليف بالمحال واما المبيح فنقول له ان اردت ان الاحكم يخرج في الفعل
والترك فمسلم وان اردت خطاب الشارع بذلك فلا اشرع وان اردت حكم العقل
بالتخيير فالمفروض انه لا حكم للعقل فيه بحسن او قبح في حكم الشارع فان ذلك معنى
عدم حكم العقل بحسنه او قبحه وقد فرضته كذلك فيلزمك التناقض ومثلك
آت في الحرم واما الواقف فنقول له اذا اردت انك توقفت عن الحكم لتوقفه
على السمع فمسلم وان اردت انك توقفت لتعارض الادلة فباطل لانه يبتني
بطلانها فلا تعارض وقد يقال لمن قبل الحاضر لانهم ان اضدين بالكلية فمسلمة لا
للعقل فيه لانه يحكم باباحة احدهما قطعا ومن قبل المبيح الفرض الاحكم في المحظور اذ لا

اى المعتزلة في الافعال التي لا يحكم العقل فيها بحسن
وقبح

اى غير ما تريد به

اى الاشاعرة

اى بحسن ولو قبح

اى الاقوال الاختيارية التي لا يقتضي العقل فيها

اذ لو ورد حكم كذا ترك بها جميعا اشتغالا لان الثالث ايضا
يلزم التكليف بالمحال وقد يخص لان الثالث لا يجزئ
حرام يجب تركه فانا نقول يجوز ان يكون الثالث لا يجزئ
فيه جهة حسن فلا نكذا احد الضدين فتى بجملة
لا حاجة الى نفي الثالث

اى قال المبيح ان اردت ان الاحكم يخرج في الترك
فيه وما يطرد بعينه بل كما نتنا بها له في بعض
مقدمات قال وعلى آن

اى بالاباحة

اى بالوجوب

اى بالحظر

اى بالاباحة

اى بالوجوب

اى بالاباحة

اى بالحظر

اى بالوجوب

اى بالاباحة

اى بالحظر

اى بالوجوب

اى بالاباحة

اى بالحظر

بالقاصرين قوله اهلية الوجوب واهلية الاداء • اعلم ان اهلية الانسان الشئ في
اللغة عبارة عن صلاحيته لصدور ذلك الشئ وطلبه منه وقوله اياه وفي
الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وقد ذكر ان الوجوب
عبارة عن شغل الذمة والاداء عن تفريغها اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة
والذمة • في اللغة العهد • لانه ينقضه يوجب الذم قال الله لا يرقبون في مؤمن الا
ولا ذمة اي لا يراعون حلفا ولا عهدا ومنه يقال اهل الذمة للمعاهدين من الكفار
• وفي الشرع • مختلف فيها فمنهم من جعلها وصفا وعرفها بانها • وصف يصير به
الانسان اهلا لما له وعليه • يعني للايجاب له وعليه ومنهم من جعلها ذاتا وهو
مختار صاحب المغني فلهذا عرفها بانها نفس لها عهد فالانسان يولد وله ذمة صالحة
للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء دون سائر الحيوانات حتى يثبت له ملك الرقبة
وملك النكاح بشراء الولي وتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولي و
لو انقلب على مال انسان فاتلفه يكون ضامنا له ويلزمه عشر ارضه وخراجها
بالاجماع قوله يوم الميثاق • كما اخبر الله تعالى عن ذلك بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم
من ظهورهم ذريتهم الاية فقال بعض المفسرين معناه ان الله تعالى لما خلق ادم مسح ظهره فاخرج
ذريته من ظهره مثل الذر واخذ عليهم الميثاق انه ربهم بقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا فاجابوا
بلى وذكر في الكشاف ان معنى اخذ ذريتهم من ظهورهم اخراجهم نسلا كما يكون و
اشهادهم على انفسهم وقوله تعالى الست بربكم قالوا بلى شهدنا فان باب التمثيل والتخييل يعني
نصب لهم الادلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت لها عقولهم وبصائرهم التي
ركبها في انفسهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم على انفسهم
وقال الست بربكم فكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك
قوله ان الجنين قبل الانفصال جزء من الام • يعني جزء من وجه حسا وحكما اما حسا
فلان قراره واستقراره بقرار الام واستقلالها كيدها ورجلها ولهذا يقرض بالقراض
عند الولادة واما حكما فلانه يعتق بعتقها ويرق باسترقاقها ويدخل في البيع بيعها
ولكن لما كان منفردا • بالجبوة والتهيؤ للانفصال • وصيرورته نفسا برأسه حتى
يوقف الارث لاجله لم يكن جزء الام مطلقا واذا كان جزء الام من وجه لم يكن له ذمة
كاملة حتى صلح الجنين لان يجب له الحق من عتق ووصية وارث ونسب ولم يصلح
لان يجب عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب
وبعد انفصاله عن الام ظهرت له • ذمة مطلقة • اي كاملة لصيرورته نفسا من
كل وجه وصار اهلا • للوجوب له وللوجوب عليه • حتى لو انقلب على مال انسان فاتلفه

اي العقل والبلوغ القاصرين

وقد اختاره في الاسلام ايضا

فاتلفه يجب الضمان عليه وكذا يلزمهم عليه مهر امراته بعد الولي غير ان الوجوب • اي
نفس الوجوب • غير ثابت بنفسه بل • بحكم • وهو الاداء • عن اختيار حتى يظهر المطيع
من العاصي فيتحقق الابتلاء المذكور في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا فجاز ان
ينعدم الوجوب لانعدام حكمه كما ينعدم بانعدام سببه ومحله قوله فيجب عليهم
حقوق العباد • الاحكام منقسمة الى حق الله وحق العبد وما اجتمع فيه الحقان
كما عرفت فحقوق العبد من الاموال يجب عليه الغرم والعوض لان الصبي من اهل وجوبه
لوجود سببه وحكمه وهو المال اذ المال متقوم هنا دون الاداء فالغرض • دفع الخسران
بما يكون جبرانا له او حصول الربح وذلك بالمال يكون واداء وليه كاداله في هذا الحق
وما كان صلة له شبه المؤنة كنفقة الزوجات والاقارب فالوجوب ثابت في حقه
عند وجود سببه اما نفقة الزوجات فلانها شبيهة بالاعواض اذ تجب عوضا عن
الاحتباس فاذا حصل الحبس يجب عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار
ولهذا لا تجب على المعسر ولحق ازالة حاجة القريب بوصول كفايته اليه وذلك
بالمال يكون واداء وليه كاداله فيه فكان الوجوب غير زائل عن حكمه وما كان صلة لها شبه
بالاجزية لم يكن الصبي من اهله فلا يجب عليه ذلك كتحمل الدية فانها صلة ولكنها تشبه
الجزاء على ترك حفظ التسفيه والاخذ على يد الظالم ولذلك اختص به رجال العشيرة
الذين هم من اهل هذا الحفظ دون النساء والصبي ليس من اهل الجزاء لانه ليس من اهل
العقوبة وما كان عقوبة او جزاء من حقوق العبد كالقصاص وحرمان الميراث لم يثبت
في حقه • لانه لا يصلح حكمها وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل • واما حقوق
الله تجب عليه حتى صح القول بحكمه • كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن • على
ما • مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل المقتضى منهما المال واداء
الولي فيه كاداه فيكون الصبي من اهل وجوبه • ومتى بطل القول بحكمه لا يتجب • كالعبادات
الخالصة • والعقوبات فالايمان لا يجب على الصبي قبل ان يعقل فاذا عقل احتمل الاداء
قلنا بوجوب اصل الايمان دون اداءه حتى صح الاداء ولا يجب تجديد الايمان بعد البلوغ
لانه ليس في نفس الوجوب تكليف وخطاب وانما ذلك في وجوب الاداء وذلك موضوع
عنه ولكن صحة الاداء لا تبتنى على الخطاب الا يرى ان المسافر يؤدي صوم رمضان
ويقع فرضا وان لم يكن مخاطبا به وكذا الجمعة تقع فرضا عنه وان لم يكن مخاطبا
بها وكذا العبادات الخالصة • المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة
او بهما كالحج فانها لا تجب عليه وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها
وهو الاداء اذ هو ممتنع في حقوق الله اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم

• تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي • الذي لا يعقل نفسه ولا يحصل
ذلك باداء وليه لان ثبوت الولاية عليه بطريق الجبر لا بطريق الاختيار فلا يصلح
طاعة فلو جعلنا اداء وليه كاداءه فيما هو مالي لظهر ان ممن هو مال لا الفعل و
ذلك لا يجوز في جنس القرب لانه يدل على حاجة صاحب الحق كما في حقوق العباد و
من تقع له القربة اغنى الاغنياء منزه عن ذلك فلذلك لم يلزم على الصبي الزكوة واما
ما هو عقوبة من حقوق الله • كالحدود فانها لا تجب عليه كما لا يجب • عليه ما هو
عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل • ثم ان
القاضي ابا زيد وغيره من مشايخنا قالوا بوجوب حقوق الله جميعا على الصبي كوجوبها
على البالغ ثم بسقوطها بعذر الصبي لدفع الحرج لان الوجوب مبني على صحة الاسباب
وقيام الذمة لا على القدرة فثبت الوجوب باعتبار السبب ومحل اذ الوجوب
يثبت جبرا لا اختيار للعبد فيه حتى يعتبر عقله وتميزه لكن التصحيح انتفاء الوجوب
اصلا وهو المختار عند المحققين من اصحابنا لان القول بالوجوب مع عدم حكمه مجاورة
الحق في الخلق واخلاء الشرع عن الفائدة في الدنيا والاخرة لان فائدته في الدنيا
تحقيق معنى الابتلاء وفي الاخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء وهذا القول
اسلم الطريقين عن الفساد لان الصبي غير مخاطب بالاجماع فالقول بالوجوب ثم بالسقوط
لا يخلو عن فساد ولانه لو كان الوجوب ثابتا عليه ثم يسقط لدفع الحرج فكان ينبغي ان يكون
مؤديا للواجب اذا ادى كالمسافر اذا صام في السفر حيث يقع المؤدى عن الواجب بالاتفاق
وكذا ظاهر قوله عم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم يدل على انتفاء الوجوب
ولان الصبي اذا بلغ في شهر رمضان لا يقضي ما مضى ولو كان الوجوب ثابتا ما ينبغي ان
يقضي كالمجنون والمغمى عليه وهذا دليل على عدم الوجوب كذا في شرح المنار ولقائل ان يقول
عدم وجوب القضاء باعتبار عدم الوجوب لجواز ان يكون عدم وجوب القضاء باعتبار
عدم وجوب الاداء لا باعتبار نفس الوجوب واما المجنون والمغمى عليه يجب الاداء لتوهم
زوالهما فيجب القضاء بناء عليه بخلاف الصبي فانه لا يتوهم زوال الصبي الى مدة
معلومة فلا يجب الاداء فلم يجب القضاء • قوله واما الثانية • اهلية الاداء نوعان
بالاستقراء كاملة وقاصرة ولا خلاف • ان الاداء يتعلق بالقدرتين • كما بينه المصنف
قوله وان كان • يعني لمعتوه • قوي البدن ولهذا الحق بالصبي في الاحكام قوله فاقام
الشرع البلوغ • لانه دار الحكم مع السبب الظاهر وهو البلوغ بدليل قوله عم رفع القلم
عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم
الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان اللزوم لا يثبت الا باعتدال العقل

العقل بالبلوغ قوله اما الاول • وهو ما كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان اعني
صحته من الصبي لا لزوم اداء لوجود حقيقة الايمان وهو التصديق والاقرار
من اهله لان الاقرار باللسان ممن هو مميز عاقل دليل التصديق وكلامنا في صبي
عاقل يناظر في وحدانية الله ورسالة رسوله ويلزم الخصم فكان هو البالغ سواء
في اهلية الايمان وقد ثبت بالنص ان الصبي من اهل ان يكون هاديا قال الله وآتيناه
الحكم صبيا اي النبوة فتبين ان من اهل ان يكون مهديا مجيبا للداعي بطريق الاولى و
بعد وجود حقيقة الشئ من الاهل انما يمتنع ثبوته بحجر شرعي وذا لا يليق بالايمان
لان الحجر عنه كفر لانه حسن لعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا في حال فلو صار محجورا
عنه لكان قبيحا من ذلك الوجه ولا عهدة الا في • لزوم الاداء وهو موضوع عن
الصبي • فاما الاداء فلا عهدة فيه فكان النظر في الحكم بصحة اداءه لانه ينال به
فوز الدارين قوله اجب بانا لا نم • حاصله ان حرمان الميراث ووقوع الفرقة
مضافان الى كفر الباقي على كفره لا الى اسلامه لان الاسلام شرعا صار للحقوق لا
قاطعا ولان اليس بمن من الايمان بدليل صحته من غير قريب يرثه ولا امرأة يفسد
نكاحها بل هو ثبت بناء على صحة الاسلام وتحققه لان يكون مختصا به وبمثله لا يمنع
صحة الايمان لان تعرف صحة الشئ يستفاد من حكمه الاصلي وهو سعادة الاخرة فيما
نحن فيه الامامة ومن ثمراته قوله هو ملك بلا عوض • وهو نفع محض فيكون مشروعا في حقه
وانما يثبت الحق بناء على ثبوت الملك لا مقصودا بالارث والهبة ولهذا يتحقق كلاهما
بدون الحق ولان ذا مشترك فقد يصير مستحقا للارث من قريبه المسلم وتقرر نكاحه اذا
كانت زوجته اسلمت قبله قوله فتعتبر ردته • يعني لا تجعل عفوا حتى حكم ابو يوسف و
محمد بصحة ردته في حق احكام الدنيا والاخرة استحسانا • ولهذا تبين امرأته المسلمة
ولا يرث اقاربه المسلمين لانه كما يوجد منه حقيقة الايمان يوجد منه حقيقة الردة
وهذا لانه لما اعتبر علما بالله والجهل بغيره لا يعتد به علما فكذا الجهل بالله والردة
جهل بالله لا يحتمل ان يكون مشروعا بحال قال ابو الفضل الكرماني انما حكمنا بردته ضرورة
الحكم بصحة اسلامه لان الاسلام مما يوجد العبد باختياره منه فيكون متصورا الترك
منه ومتى قلنا لا يتصور الترك عنه لم يكن من وجود اسلاما وترك الاسلام بعد وجوده
هو الردة وما يلزمه من احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة فانما يلزمه ضرورة
الحكم بصحتها لا مقصودا بنفسه الا ترى انها تثبت في حقه بطريق التبعية للابوين بان
ارتدا ولحقا بدار الحرب وفيما يضره به مقصودا الا ولاية للابوين عليه وقال ابو يوسف والشافعي
لا تصح ردته في حق احكام لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة اسلامه لانه نفع محض وهو

وهو القياس قوله ان كان نفعا محضا • اى خالصا يصح مباشرة منه • كقبول الهبة • والصدقة وقبضهما والاصطياد والاحتطاب ونحوها فلا يظهر الحجر فيها كقبول العبد للخلع من العبد المحجور بان خالع امراة على مال وقبضه بغير اذن مولاه يصح لانه حجر عما فيه ضرر وهذا نفع محض فى حقه فلا يتوقف على اجازة ولهذا صححنا عبارة الصبى فى بيع ماله وطلاق غير امراته واعتاق غير عبده اذا كان وكيلا لانه وكيل محض فى حقه لانه يصير به مهتديا فى التجارات عارفا بمواضع الغبن والخسران والاشارة فى قوله تعالى • وابتلوا اليتامى • اى اختبروا عقولهم ومعرفتهم بالتصرفات قبل البلوغ قوله ان كان ضررا محضا • لا يشوبه نفع فى العاجل • كالطلاق • والعتاق • والهبة • و الصدقة • والقرض • فهو غير مشروع فى حقه لان بها ازالة ملك غير نفع يعود اليه • لان الصبا مظنة الرحمة • والاشفاق لا مظنة الاضرار والتكارم الراحمين فلم يشرع فى حقه لحضار ولا يملك ما هو ضرر محض عليه غيره مثل الولى والوصى والقاضى ماخلا القرض فان القاضى يملكه لقدرته على استيفائه بدون البينة بخلاف غيره وذلك لان ولاية هؤلاء • نظرية • وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض فى حقه وكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق فى حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما • عند تحقق الحاجة • اليه فهو مشروع فان الامام شمس الائمة قال فى اصوله زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا فى حق الصبى حتى ان امراته لا تكون محلا للطلاق ثم قال وهذا وهم عندى فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر فى اصل الملك وانما الضرر فى الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا وبهذا تبين فساد ما قيل لو اثبتنا ملك الطلاق وهو ولاية الايقاع فى حقه كان خاليا عن حكمه والسبب الخالى عن حكمه غير معتبر لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت فى حقه عند الحاجة حتى • اذا اسلمت الزوجة • وعرض عليه الاسلام فابى • فرق بينهما • وما كان ذلك طلاقا فى قول ابى يوسف ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امراته وكان ذلك طلاقا فى قول محمد واذا وجدت امراة مجبوبا فى خاصمته فرق بينهما كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت فى حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يثبت لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير منفعة وذا لا يتحقق فيما هو ضرر محض قوله وفى رواية يجوز للاب وابيها • لانه يملك التصرف فى المال والنفس فكان بمنزلة القاضى وفى رواية لا يملك لانه لا يتمكن من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصى قوله واذا دار بينهما • اى تردد بين • النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحو ذلك • يملكه باذن

باذن الولى ولا يملك بنفسه فان البيع اذا كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا وقال صاحب التقويم من حيث ان يدخل المشترى فى ملك المشترى نفع ومن حيث ان يخرج البدل من ملكه ضرر وحاصله انه جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشىء باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزمه ان لا يندفع الضرر بحال وليس كذلك • وربما يجاب بان الحق بيان تردد هذه التصرفات بين النفع و الضرر من حيث اشتمالها على دخول شىء فى الملك وخروج آخر عنه فمن حيث ان دخول نفع لانه لا يحتمل الضرر اصلا فانه قد يكون هناك ضرر يكون الخارج من الملك اكثر قيمة او انفع من الداخل فى الملك ومن حيث ان خروج ضرر لانه لا يحتمل النفع اصلا فان الداخل فى الملك عوضه قد يكون اكثر قيمة وانفع منه فلاجل ذلك اعتبر راى الولى فى دفع الضرر فانه لا يرى المصلحة الا فيما له فيه نفع غالبا قوله لان الصبى • حاصله انه قد صار اهلا لمباشرتها بوجود اصل العقل حتى صح منه هذه التصرفات لغيره وامتناع الصحة لكان لمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر برای الولى التحق هذا بما يتمحض نفعا فيصح مباشرة وفى القول بصحة مباشرة برای الولى اصابة مثل ما يصاب بمباشرة الولى من النفع مع فضل نفع البيان لان فى تصحيح عبارة نوع نفع لا يحصل ذلك بمباشرة الولى وتوسيع طرق الاصابة ايضا لان منفعة تارة تحصل بمباشرة الولى وتارة بمباشرة وذلك انفع من ان يسد عليه احد البابين ولان جواز هذه التصرفات منه عند انضمام راى الولى برايه باعتبار قصور رايه لما اندفع برای الولى التحق هو بالبالغ وصار بمنزلة ما اذا اندفع ذلك بكمال رايه بالبلوغ حتى ينفذ • تصرفه بغبن فاحش مع الاجانب • كما ينفذ من البالغ عند ابى يوسف ولا يملك الولى ذلك وعندهما لا نفوذ تصرفه باعتبار انضمام راى الولى لا باعتبار انه صار كالبالغ حتى وجب اعتبار رأيه العام وهو اذنه فى جميع التصرفات برايه الخاص وهو ما اذا باشر التصرف بنفسه فكما لا ينفذ التصرف من الولى بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبى بعد اذن الولى والفقه فيه ان الغبن الفاحش بمنزلة الهبة فان لا يملك الهبة كالاب والوصى فى مال الصغير لا يملك التصرف بالغبن الفاحش ثم الصبى لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك التصرف بالغبن الفاحش ايضا بالاذن ولو باشر البيع بغبن فاحش مع الولى فغبن ابى يوسف روايتان فى رواية • يجوز • لما قلنا انه يصير كالبالغ • بالاذن • وفى • رواية • اخرى لا • يجوز لشبهة النيابة لانه فى التصرف باعتبار ملكه اصيل ويشبه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف على راى الولى • فثبت شبهة النيابة • فى تصرف فاعتبرت شبهة النيابة • فى موضع التهمة وهو

التصرف مع • الولى • اذ يتمكن فيه تهمة ان الولى انما اذن ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر له • وسقطت • هذه الشبهة مع الاجنبى قوله شرع فيما يعترض • اى فى امور تعترض على الاهلية فتمنعها عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء وبعضها • يوجب تغيرا فى بعض • الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب كالسفر على ما ستقف على تفصيلها قيل لم يذكر الحمل والارضاع والشيخوخة القريبة من الفناء فى العوض وان تغيرت بها بعض الاحكام لدخولها فى مرض واعترض عليه بان الخوف والاغماء من الامراض وقد ذكرا على الانفراد واجيب عنه بانهما وان خلا فى المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافردا بالذكر قوله و تسمى العوارض • قال فى التحقيق جمع عارضة اى خصلة عارضة او آفة عارضة من عرض له كذا اذا ظهر امر يصده عن المضى على ما كان فيه ومنه سمى المعارضة معارضة لان كل واحد من الدليلين يقابل الاخر على وجه يمنعه عن اثبات الحكم ويسمى السحاب عارضا لانه يمنع اثر الشمس وشعاعها وسميت هذه الامور التى بها تاثير فى تغيير الاحكام عوارض لمنعها الاحكام التى تتعلق باهلية الوجوب او اهلية الاداء عن الثبوت وكان قوله جمع عارض على انه جعل اسما • رد على صاحب التحقيق والظاهر انه نظر الى انها فى الاصل صفة والعدول الى جعله اسما خلاف الاصل وههنا بحث وهو ان الادباء ذكروا ان فاعلا صفة اذا كان فى غير العقلاء يجمع على فواعل صريح • فى ايضاح المفصل وقد ذكر صاحب الاقليد انه قياس وذكر فيه مناسبة لطيفة وهو ان غير ذوى العقول يشبه الاناث فى انتفاء كمال العقل فيجمع على ما يجمع عليه المؤنث ولا حاجة الى ما ذكره صاحب التحقيق والمص قوله ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب • بل يثبت من قبل صاحب الشرع ولهذا نسب الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد نازل من السماء كما فى جامع الاسرار وغيره قوله اما الاول فاصناف • وهى احد عشر على ما ذكروا قوله وذلك لا يكون حجرا • دفع لما يقال ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر فى الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه وتقرير الدفع ان عدم صحته ليس بطريق الحجر • لانه • يعنى الحجر • عبارة عن ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع فى محله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبى والولى • فيه بحث لان توقيف الحكم الى راى الولى انما هو نظرا الى الصبى لا للولى هكذا قيل قوله فاذا اسلمت • تفريع على صحة ايمانه تبعا وهذا

ولهذا صدره بالفاء وصاحب التنقيح اورد بدل الفاء الواو بناء على ان لهذه المسئلة حكمين احدهما وان كان مبنيا على ما ذكر لكن الاخر وهو الفرق بينهما على تقدير عدم اسلام الولى ليس بتبعا له فلم يكن تفريعا من كل وجه فلذا اتى بالواو قوله بخلاف ما اذا تركاه فى دار الاسلام • فانه لا تثبت الردة فى حقه • تبعا للدار • لانها خلف عن الابوين ولو • بلغ عاقلا مسلما • وابواه مسلمان • ثم جن • فارتدا ولحقا بدار الحرب لم يصر تبعا لهما فى الردة لانه صار اصلا فى الايمان فلا يصير تبعا بعد وكذا • لو اسلم • قبل البلوغ وهو عاقل ثم • جن • لم تبع ابويه بحال لانه صار اصلا فلم ينعدم ذلك بعارض فبقى مسلما كذا فى نكاح الجامع قوله والقياس ان يسقط العبادات بالاطلاق • لما كان الجنون منافيا لاهلية الاداء اذ العبادة لا تكون بلا عقل وقصد فتفوت • القدرة على الاداء كان القياس فيه ان يسقط بنفس الجنون كل العبادات سواء كان الجنون اصليا او عارضا ممتدا كان او غير ممتد كما هو قول زفر والشافعى لكنه اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة استحسانا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا على المكلف فى ايجاب العبادة بعد زواله كالنوم والاغماء وجعل كانه لم يوجد اصلا فى ايجاب القضاء فيلحق الجنون الموصوف بهما مع انه كل واحد عذر عارض زال قبل الامتداد الا يرى ان الشرع الحق العارض بالعدم فى حق صحة الاداء حتى ان من نوى الصوم من الليل ثم نام او اغمى عليه او جن ولم ينتبه او يفق الا بعد غروب الشمس يصح صومه مع ان الامساك ركن شق لا بد فى تحصيله بالاختيار وقد سلب الاختيار ولكن عند زوال العذر جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختيارى بطريق الحاق العذر الزائل بالعدم واذا كان كذلك فى حق الاداء الذى هو حق فى حق الوجوب الذى هو وسيلة اولى ان يكون كذلك فاما اذا امتد الجنون صار لزوم الاداء مؤديا الى الحرج وهو الحرج فى القضاء لدخوله فى حد التكرار فبطل القول بلزوم الاداء دفعا للحرج وهذا القياس والاستحسان فى الجنون العارض بان بلغ عاقلا ثم جن بلا خلاف بين اصحابنا فاما الجنون الاصلى بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابى يوسف حتى لو افاق قبل مضى الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وما فاته عنده وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض وقيل الاختلاف على العكس ووجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ جعل فى وقت نقصان الدماغ لانه قبل ما تعلق له عن قبول الكمال مبقية له على ما خلق عليه من الضعف لانه اصلى فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا فاما الحاصل بعد البلوغ

فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل بالجوق فتر عارضة
فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم والاغماء قوله وهو في الصلوة • اعلم
ان قصر الامتداد يختلف باختلاف الطاعات لانه يحصل بالكثرة لموقعه في الحرج ثم
لما لم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبرناه وهو ان يستوعب العذر وظيفة
الوقت الا ان وقت الصلوة يوم وليلة وهو قصير في نفسه فوكدت كثرتها بدخولها
في حد التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فلذلك قال
• الامتداد في الصلوة بالزيادة يوم وليلة • لكن باعتبار الصلوات عند محمد
اي ما لم تصر الصلوات ستا لا يسقط عنه القضاء وان كانت مرجحث الساعات
اكثر من يوم وليلة وباعتبار الساعات • عند ابي حنيفة وابي يوسف • حتى لو جن قبل الزوال
ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه مرجحث الساعات
اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوات
ستا • فتدخل في حد التكرار وهو القياس ولكنهما اقاما الوقت مقام الواجب كما
في المستحاضة • وفي الصوم باستغراق الشهر • وفيه اشارة الى انه لو افاق في جزء من
الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية ونقل عن شمس الائمة الحلواني انه
لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب
عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء
وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا ولو افاق في يوم من رمضان في وقت
النية لزمه القضاء ولو افاق بعده اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزم القضاء لان
الصوم لا يفتتح فيه وانما لم يعتبر التكرار في الصوم لوجهين احدهما انا انما شرطنا
الدخول في حد التكرار في الصلوة تاكيدا لوصف الكثرة فان اصل الكثرة يحصل
باستيعاب الكثرة للجنس وانما يصار الى المؤكد اذا لم يزد المؤكد على الاصل وفي باب
الصوم يزداد المؤكد على الاصل اذ لا ياتي وقت وظيفة اخرى ما لم يمض احد
عشر شهرا فيزداد ما جعل تابعا على الاصل وهو فاسد وثانيهما ان الصوم وظيفة
السنة لا • وظيفة • الشهر ان كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس في وظيفة
يوم وليلة • وان كان اداؤها في بعض الاوقات • ولهذا كان رمضان الى رمضان
كفارة لما بينهما • جعل صوم رمضان مع ستة من شوال كصوم الدهر كله كما ورد
به الحديث ثم • لما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى • اذ الاستيعاب لا يتحقق
الا بوجود جزء من شوال • فكان الجنس كالمتكرر بتكرر وقته وتاكد الكثرة به فلا حاجة
الى تكرار حقيقة الواجب فكان هذا مثل ما قال ابو حنيفة وابو يوسف • في الصلوة على ما مر • كذا في

كذا في جامع الاسرار قوله اقول فيه بحث • وايضا انه كلام غير موجه لان اعتبار
التكرار انما هو لظهور الحرج في القضاء لا للتاكيد وانما لم يعتبر في الصوم لان
الحرج ظاهر في قضاء الشهر بل اظهر من الحرج في قضاء صلوات الاوقات الخمسة او
السنة على ان التكرار معتبر فيه ايضا من وجه لان صوم كل يوم سبب ذلك اليوم وهكذا
قيل قوله ان اكثر الحول • يعني ان امتداده في حق الزكوة باكثر السنة ونصف السنة
ملحق بالاقل لان كل وقتها الحول الا انه مديد جدا فقدر باكثر الحول تيسيرا فان اعتبار
الاكثر ايسر والخفة على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط كما ان اعتبار
الوقت في الصلوة ايسر من اعتبار حقيقتها قوله وانما جعل • يعني الصغر • من
العوارض مع انه • ثابت باصل الخلقة لكل انسان • لانه مناف للاهلية وليس لازما
لماهية الانسان • لان الانسان قد يخلو عنه كالدم وحواء فانهما خلقا كاملا من
غير تقدم صغر ولان الصغر غير داخل في ماهية الانسان بدليل ان الكبير انسان قوله
ومع هذا ليس كالمجنون • قال في التلويح الصبي في اول احواله عديم العقل فالحق
به المجنون وقال القاني الصغير كالمجنون في اول احواله لانه عديم العقل والتمييز و
قال قوام الدين الصغير في اول احواله مثل المجنون فيسقط عن الصغير ما يسقط
عن المجنون لانه عديم العقل كالمجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وان
لم يكن له عقل وهو عديم الامرين ومن هذا علم ضعف كلام المص قوله ضربا • اي
نوعا • من اهلية الاداء • فكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء بحكم ذلك لكن
القيا عذر مع ذلك لانه لم يبلغ عقله غاية الاعتدال قوله فانه لا يحتمل السقوط •
لانه تكالى دائم منزه عن التغير فكان وجوب التوحيد دائما بدوام الالوهية لكن
قد يعذر العبد في الاداء بعذر حقيقي او تقديري بان لم يكن له قدرة الفعل والعقل
او العقل مع بقاء الوجوب كما يعذر في اداء الصلوة بما كالنوم وفقد الطهارة مع بقاء
الوجوب • فلا • جرم • اذا اداه • الصبي كان فرضا • لانقلاب الامر ترى انه اذا ائتم في صغره
لزمته الاحكام التي تثبت تبعا للايمان ولا يلزم عليه الاداء قوله وحرمانه بالرق و
الكفر • حتى اذا استرق الصبي العاقل او ارتد العياذ بالله فانه لا يستحق الارث لان
الكفر والرق ينافيان اهلية الارث اما الكفر فلانه ينافي اهلية الولاية على المسلم بقوله تا
ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية الا ترى ان قوله تا
اخبارا • عن زكريا عم • فهب لي من لدنك • وليا يرثني • فانه يشير الى ان الارث مبني على
الولاية واما الرق فلان الوراثة خلافة الملك والرق ينافي الملك فكان الرق منافيا
لاهلية الارث قوله ومرة بكلام الجاحظ • وكذا سائر امور • فكان الجنون به اولى

قوله ينقل عوده • اي يجب قضاء ما عاد بعد الافاقة بالجنون ميراث م

احوال الصبا فى عدم العقل يشبه العته اخر احوال الصبا فى وجود اصل العقل
مع تمكن خلل فيه فالحق الجنون باول احوال الصبا والعته باخر احواله فى جميع
الاحكام حتى ان العته لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا مع العقل فيصح
اسلام المعتوه وتوكله ببيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد غيره ويصح
منه قبول الهبة كما يصح من الصبى العاقل لكنه يمنع العهدة كالصبا فلا يطالب فى
الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة
فيه ولا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده باذن وليه ويقوم ذلك وبيعه وشراؤه
لنفسه بدون اذن الولى لان كل ذلك من العهدة فان قيل لما ثبت ان العهدة ساقطة
عنه لزم ان لا يجب عليه ضمان ما استهلكه من الاموال فان من العهدة وقد ثبت فى
حقه قلنا ان ضمان ما يستهلكه ليس من العهدة ممنوعة عنه لان ممنوع عنه عهدة
يحتمل العفو فى الشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو شرعا لانه شرع جبرا لما يستهلك
من المحل ولهذا قدر بالمثل لاجزاء الفعل وكونه معتوها لا ينافى عصمة المحل لانها ثابتة
لحق العباد وحاجتهم لابتلاء من تسلم بحكم الامر والنهى والعذر الثابت فى المتلف
لا يوجب بطلان الحق الثابت للمتلف عليه قوله فان فى وضع الخطاب • واعلم ان
يسقط الخطاب عن المعتوه كما فى الصبى حتى لا يجب عليه العبادات ولا تثبت فى حقه
العقوبات كما فى الصبى وهو اختيار عامة المتاخرين وذكر القاضى ابو زيد • فى التقويم
ان حكم العته حكم الصبا الا فى حق العبادات فانا لم نسقط به الوجوب احتياطا •
فى وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا فانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر
الاسلام • ابو اليسر • مشيرا الى هذا القول ان اصحابنا ظنوا ان العته غير ملحق
بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا بل العته
• نوع جنون • فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور
كصبى ظهر فيه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل لما اثر فى سقوط الخطاب
عن الصبى كما اثر عدمه فى السقوط بعد البلوغ بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ الا
فى كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال لحدوث هذه الآفة كان البلوغ وعدمه سواء
فالخطاب يسقط عن المجنون كما يسقط عن الصبى فى اول احواله تحقيقا للعدل وهو
ان لا يؤدى الى تكليف ما ليس فى الوسع ويسقط ايضا عن المعتوه كما يسقط عن الصبى
فى اخر احواله تحقيقا للفضل وهو نفى الحرج عنه نظرا له ورحمة عليه كذا فى التحقيق و
غيره قوله ومنها النسيان • قيل هو معنى يعترى الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة
عن الحفظ وقيل هو عبارة عن الجهل الطارى ويبطل اطراد هذين التعريفين بالنوم و

والاغماء وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلم ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بأس به وقيل
هو آفة تعترض للمخيلة ما تقدر عن انطباع ما يرد من الذكر فيها وقيل هو امر بديهى لا
يحتاج الى التعريف اذ قل كل عاقل بعقل النسيان من نفسه كالجوع والعطش وقال صاحب
التلويح • هو عدم ملاحظة للصور الحاصلة عند العقل عما من شانه ملاحظة فى
الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اى وقت شاء وليسمى هذا ذهولا • او
سهوا • او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان
فى عرف الحكماء • قال فى فصول البدايع تسميه سهوا سهويل • اذا عزا النسيان فى طرف
الحق فاظهر خلافه فمع التنبه له بادنى تنبيه سهو وبدونه خطا • وذكر فى مواقفات ان
السهو عدم استبقاء التصور والذهول عدم استبقاء عن دهشة فهو قسم من السهو
قوله وهو ليس منافيا للوجوب • ولا لوجوب الاداء لانه لا يخل بالاهلية وايجاب
الحقوق عليه لا يؤدى الى الحرج ليمتنع الوجوب بسببه اذ الانسان لا ينسى عبادات
متوالية تدخل فى حد التكرار غالبا فصار كالنوم كذا فى جامع الاسرار قوله حتى لا
يبطل صلوته • لانها محل السلام وليس للمصلى هيئة مذكرة انها القعدة الاولى قوله و
الحواس الظاهرة • وكذا الباطنة عن العمل مع سلامتها على ما ذكره صاحب التحقيق وغيره
قوله اذ الباطنة لا تسكن فيه • وهذا هو المشهور لا سيما فى القوة المتصرفة قوله من نام
عن صلوته • قيل فى لفظة عن اشارة الى وجوبها حال النوم ولا لما كان نائما عن الصلوة
قوله فلا تصح عباراته • اى عبارات النائم • فيما يعتبر فيه الاختيار • كالبيع والشراء و
الاسلام والردة والطلاق والعتاق • لانتفاء الارادة والاختيار قوله اذا تكلم فى الصلوة
نائما لا تفسد • صلوته لانه ليس بكلام لعدم قصده فلا اختيار له وفى المغنى وفتاوى
قاضيخان والخلاصة ان صلوته تفسد من غير خلاف • واذا قرأ لا يصح القراءة • يعنى اذا قرأ
فى صلوته نائما لا تتوجه عن الفرض وهذا مختار فخر الاسلام قوله وفى النوازل ان تكلم
النائم تفسد صلوته • وهو مختار على ما ذكر فى شرح المنار قوله وذكر فى المغنى • اذا قهقه
النائم فى الصلوة فلا رواية فيها عن محمد نصا وقال ابو محمد الكفينى تفسد صلوته ويكون
حدثا لان القهقهة فى الصلوة حدث ذا لا فرق فى الاحداث بين النوم واليقظة الا ترى
انه لو احتلم يجب الغسل كما لو انزل بشهوة فى اليقظة وبهذا اخذ عامة المتاخرين احتياطا
كذا فى المغنى وعن شداد بن اوس عن ابيح انها تكون حدثا ولا تفسد صلوته حتى كان ان
يتوضأ ويبنى على صلوته • بعد الانتباه لان فساد الصلوة بالقهقهة • باعتبار معنى الكلام
فيها • وقد زال • بالنوم لعدم الاختيار واما تحقق الحدث • فلا يفتقر الى الاختيار فلا
يمتنع بالنوم فكان فى هذه الحالة حدثا سماويا كالرعاف فلا تفسد صلوته وقيل تفسد

واحترز بقوله بامور كثيرة عن الناسى فى امر واحد او امرين او ثلثة او اكثر ولكنها قليلة
بحيث يعلم الانسان قبل مضى زمان يتمكن فيه من التذكر فانه جهل
لكنه بآفة • ذاكر لها من وجه •

صلوة ولا يكون حدثا كذا في عامة نسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام فيها والنوم كاليقظة في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا واما كونها حدثا فباعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم الا يرى ان قهقهة الصبي في الصلوة لا تكون حدثا لزوال معنى الجناية عن فعله ومختار رضي الاسلام انها لا تكون حدثا لما ذكرنا ولا تفسد الصلوة ايضا لان النوم يبطل حكم الكلام وتابعه الخصاف قوله ومنها الاغماء قال الشيخ ابو المعين هو فتور يزيل القوى ويعجز ذو العقل عن استعمالها مع قيامه حقيقة وكانه اراد به فتورا غير طبيعي والا دخل النوم فيه ويحتمل ان يحصل الاحتراز عنه بقوله يزيل القوى وقيل هو الذي توجب اختلال القوة الحيوانية بغتة قوله بخلاف الاغماء فانه مزيل للقوى ولا يمكن ازالته بفعل واحد فكان اشد من النوم قوله وليس يعني النوم ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب فيصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا واعتبر امتداد الاغماء في حق الصلوة خاصة حتى تسقط بالصلوة ولم يعتبر امتداد النوم في شيء قوله والقياس ان لا يسقط واجباه يعني ان لا يسقط بالاغماء شيء وان طال كما هو مذهب بشر المريسي لانه لا يزيل العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة فيؤثر في تاخير الاداء دون سقوط القضاء كالنوم الا ان الفرق ان الاغماء قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء ثم امتداده في حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي امتداده باستيعاب وقت صلوة كامل حتى من اغمي عليه وقت صلوة لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء ولكنا استحسنا الحديث على ضرفانه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوات وابن عمر اغمي عليه يوم وليلة فلم يقض الصلوات فعرفنا ان امتداده في الصلوات لما ذكرنا كذا في المبسوط قوله فانه يعني الاغماء لا يسقط الصوم والزكوة لانه يندر حدوثه شهرا او سنة فلا يعتبر حتى لو كان مغمى عليه في جميع الصوم ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء ان تحقق ذلك وعند الحسن البصري لا يلزمه القضاء لان وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاغماء ووجوب القضاء يبتنى عليه وقلنا ان الاغماء في تاخير الصوم الى زواله لا في اسقاطه لان سقوطه بزوال الاهلية والخروج ولا زوال الاهلية بما قلنا ولا يتحقق الخرج ايضا لانه انما يتحقق فيما يكثر وجوده وامتداده في الصوم نادر لانه مانع من الاكل والشرب وجوده للانسان شهرا شهرا بدونها لا تتحقق الا نادرة فلا يصلح لبناء الحكم عليه لان بناء احكام الشرع على ما عم وغلب لا على ما شذ وندر وفي الصلوة امتداده نعزا ودر فيوجب حرجا فيجب اعتباره وكذا امتداده في الزكوة نادر لما ذكرنا في الصوم قوله وهو لا يتجزى يعني الرق وصف لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا وقال محمد بن سلمة البلخي من مشايخنا انه يحتمل التجزي ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة ورأى الصوابان يسترق انصافهم نفذ ذلك منه والاصح انه لا يتجزى لان سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شايعا دون النصف والحكم يبتنى على السبب كذا في المبسوط ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى فكذا اثره ولانه شرع جزاء وعقوبة ولا يتصور ايجاب العقوبة على نصف الشخص شايعا والدليل على ان مذهب اصحابنا هذا ما ذكر محمد في الجامع في مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد لفلان ان يجعل عبدا في شهاداته وفي جميع احكامه مثل الحدود والاذى والجر من غير ذكر خلاف ولم يجعل نصفه حرا حتى لو انضم اليه مثله يكونان كحر واحد في الشهادة كما اقام الشرع امراتين مقام رجل واحد فيها وفي جميع احكامه مثل الزكوة والحج والجمعة والحدود والنكاح هكذا قال صاحب التحقيق وفيه نظر لانه لا يدل هذه المسئلة على عدم تجزي الرق لان الشهادة انما تقبل من حر وهذا ليس بحر فلهذا لا تقبل شهادته وما ذكر من حديث الضغم لا يتصور ههنا لان التكلم من النصف الشايع لا يتصور بخلاف المراة غاية الامر ان يكون ملحقا بالرق في الشهادة والاحكام لا ان يكون رقيقا كذا قاله القاني واندفاعه مما ذكره الخصاف قوله فاي توجيه لما في التلويح من انا سلمنا امتناع تجزي الرق ابتداء لكن لا نم امتناعه بقاء قد يقال ان الرق بقاء يقتضي تملك والا لم يبق للرق اثر اذ لا يمكن ان يصير مثل الجمادات والبهايم الا ان يكون مملوكا ولا يتصور مملوكية بلا مالك من العبيد اذ الكل مستوون في انهم عبيد الله فصار الملك مقتضى له والملك كان يقتضي التجزي فيتجزى الملك لا الرق لان تجزيه لا يستوجب تجزي الرق لانه يجوز ان يكون الرقيق بعضه ملكا لاحد وبعضه لاخر والكل رقيق حق لله تعالى فلا يجوز ان يجعل الشرع بعضه رقيقا ليخدم به المولى وبعضه لا ليعمل بنفسه لما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها اي التجزي ثبت بضرورة الملك يقتصر على الملك ولا يتجاوز الى الرق قوله وكذا الاعتاق عندهما واعلم انهم كما اتفقوا على عدم تجزي الرق والعتق اتفقوا على ان الملك قابل للتجزي ثبوتا وزوالا اذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقولهم من اعتق شقصا له في عبد عتق كله

فان الرجل لو باع عبدا من اثنين جاز بالاجماع ويثبت ملك كل واحد في النصف ولو باع نصف عبده يبطل ملكه له في النصف بالاجماع

ليس بشريك ولا الرق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هو حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشئ لا يزاحمه والعتق ليس بتجزئ اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزئ الاعتاق بان يقع في محل على جزء دون جزء لزم تجزئ العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزئهما انما هو باعتبار محل فتجزئ احدهما تجزئ الاخر وذهب الامام ابو يوسف الى ان الاعتاق متجزئ لانه ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك هو متجزئ فكذا ازالته وتحقيقه ان الاعتاق اما ازالة الملك او اثبات العتق او ازالة الرق والاحراز باطلان لان تصرف الانسان انما يفيد فيما هو الداخل تحت ولايته لا فيما ليس بداخل تحتها والعتق عبارة عن قوة حكمية جالبة للولايات وليس للعبد اثبات تلك القوة وانما ذلك الى الشرع والرق عبارة عن ضعف حكمي وهو حق الشرع جزاء لاستنكافه الكفار عن عبادته او حق عامة المسلمين وهو كونه وسيلة الى بيعهم واقامة مصالحهم ودفع الشر عنهم فكيف ما كان لا يجوز للانسان ان يتصرف في حق غيره فتعين ان يكون ازالة الملك ثم زوال الرق وثبوت العتق يحصلان اذا ازال الملكية عن كل العبد بخلق الله تعالى لا بفعل العبد قوله وهو يناني ما لكية المال يعني الرق يناني ما لكية كونه مملوكا ومملوكيته مرجحة انه مال لان مرجحة انه ادمي فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان احدهما سمة العجز والاخر سمة القدرة وهما متنافيان فلا يجتمعان في شخص واحد فان قيل لم لا يجوز ان يكون مملوكا مرجحة انه مال ومالكا مرجحة انه ادمي كما في مالكية غير المال فلا يلزم التنافي لاختلاف الجهة اجيب بانه لو قبل بما لكيته مرجحة انه ادمي يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذا لا يجوز لان المالك مبتذل للمال والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون مبتذل مبتذلا في حالة واحدة بخلاف مالكية غير المال لان الضرورة داعية الى اثباتها وفيه ضعف يعرف بالتامل والاولى ان يتمسك في هذا الحكم بالاجماع فان قيل ينبغي ان لا تبقى له اهلية ملك التصرف كما لا تبقى اهلية ملك المال لانه مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له مالا قلنا انه مملوك له تصرفا في نفسه بيعا وتزويجا وقد فاتت له اهلية هذا التصرف فكان زائلا عن المولى حتى باشره بامره ولكنه لم يصر مملوكا له مرجحة التصرف في ذمته حتى ان المولى لا يملك الشراء بثمن يجب في ذمته ابتداء فتبقى له اهلية في ملك هذا التصرف كما انه لم يصر مملوكا تصرفا عليه في الاقرار بالحدود والقصاص حتى مالكا لذلك التصرف كذا في المبسوط قوله التسري وان اذن له مولى بذلك كما لا يملك الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق وعند مالك يجوز له التسري لان ملك المتعة

تثبت بالنكاح او الشراء فاذا كان اهلا لملك المتعة بالنكاح كان اهلا له بطريق اخر لان ملك المتعة الذي يثبت بالنكاح اقوى مما يثبت بالشراء وجواز سببه وهو ملك الرقبة لا يثبت في حقه فكذا حكمه بخلاف النكاح اذ لا تاثير لاذن المولى في اثبات الاهلية انما تاثيره في اسقاط حقه عند قيام اهلية العبد قوله حتى لو حج يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا وهذا بخلاف الجمعة اذا ادامها باذن المولى حيث تقع عن الفرض لان الجمعة يؤدى في وقت الظهر خلفا عنه ومنافعه لاداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعة بمنافع مملوكة له فتجوزه وبخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط التمكن من الفرض الا يرى ان ملك المال لا يشترط في حق المكي وفي حق الآفاقي انما يشترط للتمكن من الوصول الى موضع الاداء فباي طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء فكان اداؤه حاصلا بمنافعه التي هي حقه فكان فرضا كذا في جامع الاسرار قوله فلا يستحق يعني العبد السهم الكامل من الغنيمة بحال وهو مذهب العامة لانه ان حضر ولم يقاتل لا يكون لشئ لازم لاه اللزوم مؤنة للخدمة لا للقتال فكان كالتاجر والزراع باذن مولاه او بغير اذنه برضخ له ولا يسهم وعند اهل الشام يسهم للعبد والصبي والمراة لان النبي عم يسهم يوم خيبر للنساء والصبيان والعبيد قلنا عمته بحديث فضالة بن عبيد انه عم كان يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وبان العبد غير مجاهد بنفسه فان للمولى ان يمنعه من الخروج والقتال فلا يسوى بينه وبين الحر الذي هو اهل للجهاد بنفسه ولكن يرضخ له اذ القليل يعتبر بالكثير ولا يلزم ان الامام اذا نفل عاما بان قال من قتل قتيلا فله سلبه فانه يستوي في استحقاق السلب والحر وربما كان سلب قتيله اكثر من سهم الحر فلم لا يجوز ان يستوي بينهما في استحقاق السهم لانا نقول ان استحقاق السلب بعد التنفيل انما يكون بالقتل او بالايجاب من الامام ولا تفاوت بينهما في ذلك بخلاف استحقاق الغنيمة فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد في اهلية الكرامات انقصها الا ترى الحر الا يرى انه يستوي في الاستحقاق في التنفيل بين الفارس والراجل ولا يدل ذلك على انه يجوز التسوية بينهما في استحقاق الغنيمة وما تمسكوا به من الحديث محمول على الرضخ بما روى عن عمر رضي الله عنه مولى ابي اللحم انه قال شهدت خيبر وانا مملوك فلم يسهم لي رسول الله كذا في السير الكبير والمبسوط قوله فاما ذو رحم يتصرف لنفسه يعني بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكسابه بناء على الاذن فذلك الحر الثابت بالرق ورفع الموانع من التصرف حكما واثبات

اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة الا ترى ان المكاتب لا رقبة ويده غير لازمة
كالاجارة مع العبد حتى ان المأذون في نوع من التجارة يكون اذنا في الكل ولا يصح الحجر
في البعض بعد الاذن العام او الخاص ولا يقبل الاذن التأقيت لانه اسقاط حتى
لو اذن لعبده سنة او شهرا كان ماذونا ابدا الى ان يحجر عليه وقال الشافعي ليس
تصرف لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده في الاكتساب
يد نيابة كالمودع قوله وهو مم • لوجود وسيلتا احرى وهي الذمة والتكلم قوله
وينعقد نكاحه • لانه غير مملوك من هذا الوجه فلم تمتنع مالكيته للنكاح بالرق
وكان في حقه مبقى على اصل الحرية لانها من خواص الانسانية والضرورة داعية
الى اثبات هذه المالكية لانه مع الرق اهل للحاجة الى النكاح والى البقاء وهو لا
يملك الانتفاع بامة المولى وطئا عند الحاجة كما يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا او
لبسا عند الحاجة وليست له اهلية ملك يمين فاذا لا طريق له لدفع هذه الحاجة
الا النكاح قوله اذ ليس فيها الا القطع • يعني لا يجب الضمان وعند زفر لا يقطع
ويؤخذ المال في الحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره بمال يوجب
استحقاق نفسه او جزء منها لا يصح كما لو اقر بان نفسه لفلان وبالمال يصح قلنا
ان وجوب الحد باعتبار انه ادمي مخاطب لا باعتبار انه مال وهو في هذا المعنى مثل
الحر فاقراره فيما يرجع الى استحقاق اجزائه كاقرار الحر والاضمان عليه لان القطع مع
الضمان لا يجتمعان قوله وبالقائمة ماذونا • يعني يصح من المأذون في حق المال
بالاجماع حتى يرد المال على المسروق منه • لان اقراره • بالمال لا في حق نفسه وهو
الكسب لانه منفك الحجر فيه فيصح وفي القطع صح عندنا خلافا لزفر لما مر وفي
اقرار المحجور بالسرقة القائمة اختلاف بين العلماء الثلثة • فيصح • اقراره • عند
الامام في القطع ورد المال • فيقطع ويرد المال على المسروق منه • وعند محمد
لا يصح • اصلا فلا يقطع ولا يرد المال • وعند ابي يوسف يصح في حق القطع •
دون المال فيقطع ويكون المال لمولاه وهذا اذا كذبه المولى وقال المال لي فاما اذا
صدقه فانه يقطع ويرد المال على المسروق منه بلا خلاف كذا قال قوام الدين وجه
قول الامام ان اقراره في حق الحد يصح لما مر والقطع هو الاصل ومتى ثبت القطع
يثبت كون المال لغير مولاه لاستحالة ان يقطع في مال مولاه ويثبت الشيء يثبت
ما هو من ضروراته وجه قول محمد ان اقرار المحجور ربط في حق القطع ايضا لانه لما
بقي المال على ملك المولى لا يمكن ان يقطع فيه لانه لا قطع بالسرقة من مال المولى وجه
قول ابي يوسف انه اقر بشيئين بالقطع وبالمال واقراره حجة في حق القطع فيثبت القطع

القطع ولا يصح في حق المال فلا يثبت المال واحد الحكمين ينفصل عن الاخر لانه قد
يثبت القطع بدون المال كما اذا اقر بسرقة مستهلكة وقد يثبت المال بدون القطع كما
لو شهد بالسرقة رجل وامرأتان فان المال يثبت دون القطع كذا في المبسوط قوله وينافي
كمال الحال في اهلية الكرامات • لان كمال الحال ينبئ عن العز والشرف والرق ينبئ عن
الهوان فلا يجمع بينهما تناف قوله فيثبت اصل الذمة ضعيفة • يعني ان اصل الذمة
موجود مع وصف الضعف بسبب رقه فلم يحتمل • الدين بنفسها • بدون انضمام مالية
الكب او الرقبة اليها حتى لا يمكن المطالبة بدونهما فيستوي في الدين من الرقبة والكب
موجود في يده قوله بل ان يصرف كسبه • يعني يصرف الكب الى الدين • اولا • فان لم يف
به اولا • يكن لمولاه • تصرف مالية الرقبة اليه ولا تباع الرقبة بالدين ما بقي
الكب بالاجماع كذا في الاسرار وان لم يمكن بيعه فيستسعى في الدين كالمدبر او المكاتب او
معتق البعض عند الامام وانما تباع رقبته في دين الاستهلاك بان استهلك العبد
ماذونا او محجورا مال الغير ودين التجارة اذا كان ماذونا لان الاذن اختيار المولى الغرة
وكالحل • لما ضعفت الرقبة بالرق انتقص الحل الذي يبتنى على ملك النكاح ويصير رقه
به اهلا له حتى لا ينكح العبد • الا امرأتين • حرتين • كانتا او امتين • وقال مالك
لا يتزوج اربعا لان الرق لا يؤثر في مالكية النكاح حتى لا يخرج العبد من اهلية النكاح
وما لا يؤثر فيه الرق فالحر والعبد فيه سواء كملك الطلاق وملك الدم في الاقرار
بالقود قلنا ان الرق مؤثر في تنصيف ما كان متعددا في نفسه كالجلدات في الحدود و
عدد الطلاق واقراء العدة وذلك لان استحقاق النعم بوصف الانسانية وقد اثر الرق
في نقصانها حتى انتقصت اهلية استحقاق النعم فلا بد ان يؤثر في نقصان النعمة والحد
نعمة فيؤثر في انتقاصه الى النصف كما دل عليه اشارة قوله تعالى فعليهن نصف ما على
المحصنات من العذاب وقد روي عن عمر رض لا يتزوج العبد اكثر من اثنتين كذا في جامع الاسرار
قوله يجوز متقدما • يعني يصح نكاح الامة اذا تقدم ولا يصح اذا تاخر او قارن
لتعذر التنصيف في المقارنة كذا في جامع الاسرار قوله لكن الواحدة • اي الحيضة
الواحدة والطلقة الواحدة لا تتنصفان لانهما لا تقبلان التجزي فتكاملا ترجيحا
لجانب الوجود • على جانب العدم فيصير طلاق الامة ثنتين وعدتها حيضتين • ولكن
• عدد الطلاق • لما كان عبارة عن اتساع المملوكية • اعتبر بالنساء اذ الكلام وقع
في قدر المملوك للزوج فيتعرف مقداره من محل وتزداد المحلية بالحرية وتنتقص
بالرقية وازدياد الطلاق بناء على ذلك الا ترى ان ملك عبد يملك اعتاقا واحدا
ومن ملك عبدين يملك اعتاقين • وعدد الحيضة • لما كان عبارة عن اتساع المالكية •

لان بالنكاح يثبت تملك له عليها اعتبر فيه رق الرجال وحريتهم قوله فتنقص ديته
اى بدل دمه عن دية الحر اذا قتل خطأ لانتقاص ملكيته قوله فلا يبلغ بها ينتقص
بدله حاصل الكلام انه ينتقص ديته عن دية الحر اذا قتل خطأ كما انتقصت
دية الانثى بالانوثة لكن نقصان الانوثة فى اصر ضرب فى الملكية بالعدم وهو ملكية
النكاح فانها وان ملكت تملك رقبة ويدا وتصرفا لا تملك النكاح فوجب تنصيف ديتها
والانتقاص الحاصل بالرق نقصان فى احدهما لا بالعدم اعنى اثر الرق فى انتقاص ملكيته
تملك لا فى النكاح فان العبد لا يملك تملك رقبة ويملك يدا وتصرفا وملك اليد والتصرف
اقوى من ملك الرقبة لان الغرض المتعلق بالملكية هو الانتفاع وذلك باليد يحصل
وملك الرقبة وسيلة اليه فلا يمكن فى التنقيص اعتبار الربع وهذا ليس لمولاه
ان يسترد ما اودعه ويملك ملك النكاح على الكمال فوجب نقصان بدل دمه عن
الدية بما لا خطر فى الشرع وهو العشر اذ بها يتم نصاب السرقة وتصلح مهرا قوله
الرق ينافى الولايات كلها بمنزلة التفسير لما سبق من انه ينافى كمال اهلية الكرامات
الدنيوية وحاصله انه لا يثبت الولايات المتعدية مثل ولاية الشهادة والقضاء والتزويج
وغيرها للعبد لانها تبنى عن القدرة الحكمية اذ الولاية تنفيذ القول والامر على
الغير شاء اوابى والرق عجز حكمى فينافى الولاية كما ينافى ملكية المال ثم الاصل فى الولايات
ولاية المرء على نفسه ثم التعدى منه الى غيره عند وجود شرط التعدى ولا ولاية
للعبد على نفسه فكيف تتعدى الى غيره قوله واما امان المأذون جواب عما يقال لما
كان الرق منافيا للولاية ينبغى ان لا يصح امان العبد المأذون فى القتال الكافر الحربى كما
لا يصح امان المحجور عنه فى قول ابى حنيفة واحدى الروايتين عن ابى يوسف لان الامان من باب الولاية
لانه تصرف على الغير والزام عليه كالشهادة ولا ولاية للعبد على الغير فلا يصح شهادته
وقضاؤه وجميع ما يتعلق بالولاية وتقرير الجواب انه انما صح امانه لا لان له ولاية
على الغير بل لان الامان بالاذن فى القتال يرجع من باب الولاية لانه لما صار مأذونا
فى القتال صار شريكا فى الغنيمة من حيث رضخ ايها وبالامان يسقط
حقه فى الغنيمة فيلزمه حكم الامان ثم تعدى الى غيره من الغانمين لعدم مجزيه فلم
يكن من باب الولاية كشهادته فى هلال رمضان قوله كما ذهب اليه محمد والشافعى وكذا
ابو يوسف فى احدى الروايتين عنه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة و
النصرة بالقول مملوكة لما اذ ليس فيه حق المولى قوله واجيب قال الامام البرغرى
ان الامام انما شرع لكونه وسيلة الى القتال فى المستقبل بالاستعداد فيملكه فى
يملك القتال فى المستقبل وهذا العبد قاتل بغير اذن المولى واستحق محجورا عن القتال فى

المستقبل لانا حملنا الصحة قتاله ورفعنا الحجر عنه فى الماضى لا فى المستقبل فلا يملك
الامان قوله فلا يجب الدية فى جنايته اى جناية العبد اذا كانت خطأ اما فى
العمد فيجب القصاص قوله لانها اى الدية صلة فى حق الجانى كما يهب ابتداء قوله
وعوض عطف على قوله صلة يعنى ان الدية عوض فى حق المجنى عليه اذا كانت الجناية
غير المبيد وعوض فى حق الورثة اذا كانت الجناية القتل قوله بل وجب دفعه اى
على المولى قوله الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افتكه وعجز
عن الفداء وذلك لان الارش اصلى فى الجناية الخطأ لانه الثابت بالنص وانما صير الى
الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للتمليك وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى
الفداء فيعود الامر الى الاصل ولم يبطل بالاباء والافلاس وعند ما يكون اختيار
المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد محالا بالواجب على المولى لان الاصل فى الجناية
ان يصرف الجانى اليها كما فى العمد وقد عدل عن ذلك فى الخطأ لحق المولى لتعذر الصرف
فصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كما فى الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه
عاد الى الاصل كذا فى التلويح قوله اما مؤثمة يقال اثمه بالتشديد اى اوقعه فى
الاثم او نسبه اليه وهى التى توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم ولا توجب
الضمان اصلا واما مقومة وهى التى توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير
التعرض عمدا فالضمان هو القصاص ان كان خطأ فالدية والاثم يرتفع فى
العصمتين بالكفارة ان كان القتل خطأ وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا كذا فى
التحقيق قوله فيقتل الحربى اى بالعبد قصاصا عندنا وقال الشافعى لا يقتل لتمكن
معنى مالية التى تخلل لها الكرامات البشرية فاخلت العصمة بمجاورة فكان
العبد نفسا من وجه دون وجه والحر نفسا من كل وجه فامتنع القصاص لعدم المساواة
قلنا نفس العبد معصومة على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان قاتلا
عبدا ولو اختلفت العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة ولا
يجب القصاص مع الشبهة ومجاورة المالية لا تخل بالنفسية والعصمة لان
الوصف الذى يبتنى عليه القصاص ويثبت لاجل العصمة وهى كونه متحملا لامانة
التكليف اذ التحمل والاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصمة وهذا
وصف اصلى لا ينفك عنه وما عداه من الحرية والمالكية والعقل صفات زائدة ولا
تعلق للقصاص بها وقد وجد المساواة ههنا فى المعنى الاصلى الذى يبتنى عليه
القصاص فلا وجه لمنع القصاص واما نقصان البدل فلنقصان الاوصاف الزائدة
التى هى معتبرة فى تنقيص البدل وتكميله فاما فى حق القصاص فلا بدليل جريان القصاص

بين الذكر والانثى مع ثبوت التفاوت بينهما في البدل قوله دم ينقضه • من نفض الشئ اى حركه ليسقط ما عليه من غبار او غيره كذا في المغرب • رجم بالفتح • قيل الرحم حول منكوس معلق بالشراسيين تشتاق الى منى الرجل واحترز به عن دم استحاضة لانها دم عرق انفجر لا دم رحم وعن دم الصغيرة فانه استحاضة وعن دم الحامل فانه لا يخرج من الرحم فان المرأة اذا احبلت يسد فم الرحم فلا يخرج منه شئ والمراد بالداء في قوله لاداء بها • داء يكون منشاء لخروج الدم لا مطلق المرض العارض لها لانه لا ريبة في كون ما تراه المرأة مريضة التي لا دخل لمرضها في خروجه حيضا في ايامه قوله لبقاء الذمة • يعني انهما لا يعدمان الاهلية لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل ولا بقدرة البدن فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن • الطهارة عنهما شرط للصلوة • وفي فوات الشرط فوات الاداء فلا يمكن القول بوجوب الاداء ضرورة والصلوة شرعت بصفة اليسر بدليل سقوط القيام اذا كان فيه حرج وكذا القعود فلو اوجبناها واوجبنا القضاء عليهما لوقعنا في الحرج فلهذا لا يجب عليهما قضاء الصلوة وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة اداء • الصوم • نفسه • على خلاف القياس • فلم يتعد الى القضاء اذ الصوم يتأدى مع الحدث والجنابة • فيجوز ان يتأدى بهما لولا النص وهو قوله دع الحائض الصوم والصلوة ايام اقرائها ولصحة اداء الصلوة قياسا فانها لا تتأدى بالاحداث والانجاس مع انه لا حرج في قضاء الصوم بخلاف الصلوة لان قضاء عشرة ايام في احد عشر شهرا يسير وقضاء خمس صلوة في عشرين يوما مع احتياجهن الى اداء الصلوات الوقتية عسر جدا فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلوة قلنا حكم النفاس ماخوذ من الحيض فكما لا يسقط الحيض الصوم بوجه فكذا النفاس وان استوعب الشهر لانه وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبتنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان وقوعهما في وقت من اللوازم ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء وان كان وقوعه في وقت الصلوة من النوادر لان الجنون معدم للاهلية اصلا فكان القياس ان يسقط وانما يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب فاما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء قوله والمراد به غير ما سبق • وذلك لان المراد بالمرض ما يوجب اختلالا في العقل فلا يكون الجنون والاغماء منه قيل المرض حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي وقيل هيئة للحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة وعند اهل الطب هو هيئة غير طبيعية في بدن الانسان تجب عنها افعال غير طبيعية في الفعل قوله لكنه يوجب العجز •

الشراسيين هي العروق النابضة ومنتهاها القلب كذا في مختار الصحاح •

اى بالحيض والنفاس •

• العجز • يعني لما كان المرض سبب الموت يترادف الآلام وان الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز • فشرعت العبادات عليه بقدر الممكنة • حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام او مستلقيا ان يقدر على القعود ولما كان الموت علة • لخلافة الوارث او الغريم • في المال • لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه و • الذمة • تخرب • بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين • كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث او الغريم به في الحال لان الحكم يثبت بقدر دليله فيكون من اسباب • الحجر على المريض • يقدم ما يقع به صيانة لحق الغرماء فيكون اسباب • الحجر على المريض • يقدم ما يقع به صيانة لحق الغرماء فيكون الكل اذا كان الدين مستغرقا واما في حق الورثة ففي الثلثين • اذا اتصل المرض بالموت حال كون الحجر مستندا الى قوله • يعني انما يثبت به الحجر اذا اتصل به مستندا الى اول المرض • لان علة الحجر مرض مميت لانفس المرض فقبل وجود الوصف لا يثبت الوصف واذا اتصل به الموت صار اصل المرض موصوفا بالامانة والسراية الى الموت فزاول لان الموت يحصل بضعف القوى وترادف الآلام وكل جزء من مرض مضعف موجب للالم بمنزلة جراحات متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى كلها دون الاخيرة فيتم المرض علة للحجر بانضمام الموت من حين اصل المرض الذي اضناه كالنهار صار متصفا بالنهار عند تمام الحول من اول الحول فيستند حكمه الى اصل المرض وانقضى وجد بعد وصار تصرف محجورا عليه • ولكن • لما لم يعلم قبل اتصال الموت انه يتصل به اولا • لم يمكن اثبات الحجر • بالشك اذ الاصل هو الاطلاق قوله كالاعتاق اذا وقع على وارث • بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث • او على غريمه • بان اعتق من مال المستغرق بالدين لحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا في سائر الاحكام واما اذا لم يقع الاعتاق على حق وارث او غريم بان يخرج من الثلث او كان في المال وفاء بالدين فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به قوله وصحة الاعتاق تبنى • يعني على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الآبق قوله لكنا استحسنا • يعني ان الشرع جوز له ذلك بقدر الثلث نظرا له • فان الانسان مغرور بامله مقصر في عمله فيحتاج عند حلول آثار الميتة الى ما في ما فرط فيه فنظر الشارع له باقاء ثلث ماله تحت تصرفه • ليستدرك بعض ما قصر في صحته قوله واعترض • قال الفاضل السمرقندي فيه بحث لان • تولي الشارع في الثلثين لا • في الكل فلم لا يجوز وصيته للوارث من الثلث • واجيب بان التولي في الكل افيد على ابطال الايصاء في الكل والدليل على ان التولي في الكل انهم يقسمونه فيما لو وصيته ولا دين لا يقال ففيما اوصى لهم بالثلث لا تولي الا في الثلثين لانا نقول نعم لو جاز الا انه لا يجوز

لعموم قوله عم • الا الاداء وصية لوارث • وبدلالة تخصيص الوارث اذ • فيما وراء الثلث • هو وغيره • سواء قوله ومنها الموت وهو ضد الحيوة لانه امر وجودي عند اهل السنة فلما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للعجز لا محالة ولهذا قال هو عجز خالص اي ليس فيه جهة القدرة • وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه او زوال الحيوة وفيه بحث لانه قد ثبت عن النبي عم انه يؤتى بالموت في صورة كبش املح فيذبح فلو كان الموت عدم الحيوة لزم ما ذكر في الحديث وجود المحال قوله و بموت يسقط من الدنيوية ما هو في قبيل التكليف • كوجوب الصلوة والصوم حتى يسقط به ما هو قربة لفوت غرضه وهو • الاداء عن اختيار قوله والموت يسقط مما شرع عليه لحاجة غير الصلوة • كالزكوة فانها تسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة عندنا خلافا للشافعي بناء على ان الفعل هو الموت عندنا في حقوق الله وعنده المال هو المحل لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة عنده كما في دين العباد وعندنا ليست له ولاية الاخذ ولا تسقط الزكوة به قوله حتى اذا التقيا انتفى الدين • لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرقيق يرجى زواله غالبا والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم تحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب لاحتماله ذمة الميت بالطريق الاولى • ولهذا قال الامام • ابو حنيفة • الكفالة بالدين عن الميت • المفلس لا تصح • اذا لم يبق كفيلا لان الذمة لما خربت لا تحتمل الدين بنفسها كان الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله والدليل على ان وجوده • يعرف بالمطالبة ولهذا فسر بانه وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة ههنا لامتناع مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذا لم يبق له مال يؤمر الوارث او الوصي بالاداء ولا كفيل يطالب به والكفالة شرعت لالتزام المطالبة بما على الاصيل ولا مطالبة هنا فلم يصح التزامها • بخلاف • العبد المحجور • يقر بالدين ثم يكفل عنه رجل فانه • تصح الكفالة • وان لم يكن العبد مطالبا به • لان ذمته كاملة بحيوة • وعقله والمطالبة ثابتة اذ يتعلق برقبته مولاه • او يفتديه فيطالب في الحال ولما تصورت المطالبة في الحال يصح التزامها بالكفالة وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي تصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلا لان الدين واجب عليه بعد موته اذ الموت لم يشرع مبرئا ولو برئ الماحل لصاحبه لاخذ المتبرع فلما كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة باقية ولهذا يطالب به في الاخرة بالاجماع الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن مفلس وكما لو كان الدين مؤجلا والجواب

ع اي ولان الذمة لا تحتمل الدين بنفسها

والجواب انا لا نسلم ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا لان عدم المطالبة لمعنى في المحل وهو خراب الذمة فيكون الدين غير مطالب به لمعنى فيه وهو سقوطه لعدم المحل لا العجز عن المعنى فيه بخلاف الكفالة عن المفلس الحي فان الذمة كاملة متحملة الدين فيبقى مستحق المطالبة اذ لا يستحيل مطالبة المفلس خصوصا عند الامام لان الافلاس لا يتحقق عنده فتصح الكفالة وبخلاف الدين المؤجل لان المطالبة فيه مستحقة على سبيل التاجيل فيصح التزامها بالكفالة قوله ولا يسقط حقا متعلقا بالعين • بل يبقى ببقاء تلك العين كما في المرهون والمستاجر والمغصوب والمبيع والوديعة لان فعل العبد في العين • غير مرئ • اذ الحق • في حقوق العباد • هو المال والفعل تبع لتعلق حوائجهم بالمال فيبقى حق العبد في العين بعد موت مزكاة العين في يده • وهذا لو ظفر به • كان له ان ياخذه قوله ما شرع له • اي لاجل • الحاجة • يعني ما يقتضيه حاجة • لان مرافق البشر انما شرعت لهم لحاجتهم لان العبودية • لازمة للبشر بحيث لا يتصور زوال هذه الصفة عنهم اذ هي ثبتت فيهم بكونهم مخلوقين محدثين بخلق الله واحداثه والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تنبئ عن العجز والافتقار فشرعت لهم مرافق ما تندفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة لانها تنشا عن العجز ولا عجز فوق الموت فبقي الميت مما كان مشروعا لحاجته ما تقضي حاجته • ولهذا قدم • تجهيزه • على • قضاء • ديونه لان حاجته • الى التجهيز اقوى • من قضاء الدين الا يرى • ان لباسه حال حيوته مقدم على ديونه • لمساس حاجته اليه فكذا بعد مماته وانما يقدم التجهيز على الدين • اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما • لو كان متعلقا كما في المستاجر • المرهون • والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحوها • فصاحب الحق • احق بالعين فرصرفها الى التجهيز • لتعلق حقه بالعين تعلقا مؤكدا قوله ثم تقدم ديونه على وصاياه • وانما قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه امس لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم من التبرع • ولان الدين حائل بينه وبين ذمته • كما نطقت به السنة فكان النظر في تقديمه على الوصية وبهذا تبين ما في كلام الخصم قوله ويبقى الكتابة بعد موت المولى • لان صحة الكتابة باعتبار ما الكتير ليصير معتقا ويحصل الولاء والبدل مع ذلك بمقابلة فوات ملك الرقبة وحاجته الى الامرين بعد موته باقية لانه يحتاج الى حصول الاعتاق منه ليحصل له الولاء و يتخلص من العذاب كما جاءت به السنة ويحتاج ايضا الى حصول بدل الكتابة على ملكه ليستوفي منه ديونه ليتخلص من العذاب ايضا فلذلك بقيت الكتابة بعد موته • وبعد موت المكاتب عن وفاء • حاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثا لورثته • ويعتق اولاده • المولودون والمشترون في حال كتابته فيعتق في الحرجزء من اجزاء حيوانه وهو مذهب

على وابن مسعود وقال زيد بن ثابت تنفسخ الكتابة وبه اخذ الشافعي قوله لم يكن لزوجها ان يفسلها • خلافا للشافعي قوله فانه شرع لتشفي الصدور • ولابقاء الحرة على الاولياء بدفع شر القاتل • ودرك الثار • اي الحقد • وليت • لم يبق اهلا لهذه الاشياء ولا حاجة له اليها ويثبت القصاص عند انقضاء وعند لا يثبت لانها يصلح لقضاء حوايجه كالتجهيز والتكفين وقضاء الدين وتنفيذ الوصية والقصاص لا يصلح لهذه الحوايج اصلا وقد وقعت الجناية على اولياء زوجه لانتفاعهم بحرمة فيجب القصاص للورثة ابتداء • اي لا يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم بحيث يجري فيه سهام الورثة كما ينتقل سائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفي لهم دون الميت ولكن الاب انفرد للميت لان المتلف حيوة وكان ينتفع بحيوة اكثر من انتفاع اولياءه فكانت الجناية واقعة على حقه فينبغي ان يجب القصاص له وهذا الوجه لكنه • لما خرج عنه عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولي القائم مقامه • على سبيل الخلافة عنه قوله ولم يورث عنه • اي عند الامام ابي حنيفة قوله والجواب • قيل لم يجب عن قولهما وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل وقد يجاب عنه بان حكم الاصل الثبوت للميت ثم الخلفية للوارث لولا عدم احتياج الميت اليه وحكم الخلف ايضا كذلك لكن عدم الاحتياج منتف في الخلف فثبت الوراثة وفي الاصل ثابت فلا يثبت على ان مفارقة الاصل جائز عند تخالف حالهما كالتيمم والوضوء في اشتراط النية فانهما تفارقا فيه لاختلاف حالهما فان الماء مطهر بطبعه والتراب ملوث كذا قال القاني قوله منها للجهل • قيل هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به واعترض عليه بانه يستلزم كون المعدوم شيئا اذ الجهل يتحقق بالمعدوم كما يتحقق بالموجود وكون المعدوم والمجهول غير داخل في الحد وكلاهما فاسد واجيب بان المراد بالشيء اللغوي فيطرد وقيل الجهل صفة يضاد العلم عند احتماله وتصوره واحترز به عن الاشياء التي لا علم لها فانها لا توجب بالجهل لعدم تصور العلم فيها قوله وهو اما جهل لا يصلح عذرا • في الاخرة اصلا ولا بد من هذا القيد لان الجهل ربما يجعل عذرا في احكام الدنيا بان التزم عقد الذمة فان جهله م يدفع عذاب القتل وان لم يدفع عنه عذاب الاخرة قوله فانه مكابرة • اي ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل كذا في التلويح قوله وانما ينكره جحودا واستكبارا • قال في التحقيق هما الانكار بعد حصول العلم ووضوح الدليل • قال الله وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا • ومن هنا قيل لو سال القاضي المدعى عليه بعد دعوى المدعي انجحد ام تقر

ام تقر فاجاب بكونه اقرارا فانكر جحود بعد وضوح الدليل لا من الايات الدالة على وحدانية الصانع جل جلاله وكمال قدرته وعظمة الوهيته لا تعد كثرة ولا تخفى على ذي ادنى لب كما قال ابو العتاهية • فيا عجبا كيف يعصى الاله • ام كيف يجحده جاحد • وفي كل شيء له اية • تدل على انه واحد • وكذا الدلائل على صحة رسالة الرسل من المعجزات القاهرة والحجج الباهرة ظاهرة محسوسة في زمانهم لا وجه الى ردها وانكارها وقد نقلنا تلك المعجزات بعد انقراض زمانهم بالتواتر قرنا بعد قرن الى يومنا هذا فكان انكارها بمنزلة انكار المحسوس فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه في الاخرة قوله واجيب • قال صاحب التلويح في جواب هذا الايراد ان الكفار من لا يعرف الحق ومكابرة ترك النظر في الادلة والتامل في الايات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الاية • ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المنسوب الاذعان والقبول • و هذا مبني على ان الاذعان امر وراء التصديق المنطقي الموجود في عرفهم قوله ترك الاقرار فيما يعرفه ويجحده جهل ظاهر • يعني نتيجة الجهل بما يلزمه من الكفر و وخامة العاقبة قوله فديانته • اختلف في ديانة الكافر اي في اعتقاده حكما من الاحكام على خلاف ما ثبت بالاسلام في احكام الدنيا فقال الشافعي انها دافعة للتعرض لا غير حتى لا يحد الذمي بشرب الخمر واما سائر الاحكام من تقوم خمره و ايجاب الضمان على متلفه وجواز بيع خمره فلا يثبت لان خطاب التحريم يتناول الكافر كما يتناول المسلم وقد بلغه ذلك لشيوع الخطاب في دار الاسلام وانكاره تعنت وجهل فلا يكون عذرا الا ان الشرع امر بان لا يتعرض لهم بعد الذمة فكل ما يرجع الى ترك التعرض يثبت وما لا فلا وعند ابي يوسف ومحمد يثبت هذه الاحكام لان تقوم الخمر والخنزير واباحتهما شربا واكلا كان حكما اصليا بخلاف نكاح المحارم لانه حكم ضروري الا يرى ان الرجل لم يحل له نكاح اخته من بطن واحد في زمن ادم عليه السلام فعلم انه كان حكما ضروريا حيث يقدر بقدر الضرورة فلم يجز استبقاؤه لقصر الدلائل عنهم او لا يرى انهم لا يتوارثون بهذه الانكحة اجماعا ولو كان صحيحا في حقهم لتوارثوا بها فلا يجب النفقة بذلك ولا يحد قاذف بعد الاسلام وبم افترقا احدهما يفرق القاضي بينهما عندهما وقال ابو يوسف ان ديانة الكافر تصلح دافعة للتعرض لهم ودافعة لدليل الشرع في الاحكام التي تقبل التغيير عملا بالتحريم الخمر ونكاح الاخت الا يرى ان حلهما كان ثابتا فيما سلف من الزمان ليصير الخطاب قاصرا عنهم • في احكام • الدنيا • استدراجا لهم وهو التقريب الى العقاب قليلا قليلا

وتمهيدا لعقاب الاخرة وتحقيقا لقول النبي ع الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر
وهذا لانه لا في الجنة بل فيها ما تشتهي الانفس وانتم لما لم يلتفتوا الى الخطاب جعلوا
كانهم فيها واما فيما لا يحتمل التغيير عقلا كالكفر فلا تصلح دافعة • حتى لا يعطى
للكفر حكم الصحة بوجه • وبنى على هذا انه جعل الخطاب بتحريم الخمر والخنزير كانه غير
نازل في حقهم في احكام الدنيا من التقدم وجواز البيع وغير ذلك وجعل نكاح المحارم فيما
بينهم حكم الصحة لانهم يكذبون مبلغ ويزعمون انه لم يكن رسولا اصلا ع وولاية الالزام
بالسيف والحاجة منقطعة لتمكن عقد الذمة فصار حكم الخطاب قاصرا عنهم حتى
اذا طلبت امرأة النفقة بذلك النكاح قضي بها عنده واذا وطئها بذلك النكاح ثم
اسلما كانا محصنين حتى يحد قاذفهما قوله ولا يفسخ الا بمرافعتهما • فحينئذ يفسخ قوله
واما جهل كذلك لكنه دونه • قال القاني اي دون جهل الكافر لكنه بطل لا يصلح عذرا
في الاخرة ايضا كالاول قوله كجهل ذي الهوى ببعض صفات الله • مثل جهل المعتزلة بالصفات
فانهم انكروها حقيقة بقولهم انه عالم بلا علم قادر بلا قدرة وكذا في سائر الصفات
وعلى هذا جهل الفلاسفة ومثل جهل المشبهة فانهم قالوا يجوز حدوث صفات الله
وزوالها عنه تماثلهم بخلقه في صفاته وانما كان هذا النوع دون الاول ولا
يصلح عذرا في الاخرة ايضا لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا
اما السمع فقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء علم ان الله سميع بصير الى غير ذلك
من الايات الدالة على صفات الله وامّا العقل فلان الحوادث كما دلت على وجود الصانع
دلت على كونه حيا عالما قادرا وان يكون له علم وقدرة وحيوة اذ يحيل العقل ان يحكم
بعالم لا علم له وحي لا حيوة له وقادر لا قدرة له وقد عرف ما هو محل الحوادث
فهو حادث فلا يجوز ان يكون صفاته حادثة لاستلزامه حدوث الذات ومرجع
هذا البحث اصول الكلام قوله كجهل المعتزلة بعذاب القبر • وكانكار الجهمية خلود
الجنة والنار واهلهما وذلك جهل بطلان الدلائل الناطقة من الكتاب والسنة كثيرة
واضحة لا تخفى على من تامل فيها عن انصاف فالجهل بها لا يكون عذرا في الاخرة كجهل
الكافر قوله وهو الخارج عن طاعة الامام • اي الامام الحق ظاهرا الدال على الحق والامام
على الباطل متمسكا في ذلك بتاويل فاسد • فان لم يكن له تاويل فحكمه حكم
الخصوص لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح فان الدلائل على كون الامام العدل
على الحق مثل الخلفاء الراشدين طريقتهم لائحة على وجه يعد جاحدها مكابرا او
معاندا واما الفتنة المعروفة التي وقعت بين علي ومعاوية رض وهي مشتهرة ولكن الباعث
وصاحب الهوى لما كانا من المسلمين لانه بالبغي لم يخرج عن الاسلام وكذلك بالهوى اذا لم يفض او غلا

اوغلا في هواه حتى كفر ولكن ينتسب الى الاسلام مع ذلك كغلاة الروافض والخوارج
لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق بالدليل فلم نعمل بتاويله الفاسد حتى اذا استحل
الباغي الاموال او الدماء بتاويل او باشرة الذنب كفر لانحكم بابا حتها في حقه بتاويله
كما حكمنا باباحة الخمر في حق الكافر بديانته لانه يعتقد الاسلام حقا فامكن مناظرته
والزام الحجة عليه بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة فوجب العمل
بديانته في حقه فلذلك قلنا • يضمن الباغي بالاف نفس العادل وماله • ولا نسوي
كما لو اتلف غيره • لبقاء ولاية الالزام عليه لاسلامه • فاذا صار • للباغي منعة • سقط
عنه ولاية الالزام بالدليل • حسا وحقيقة • فوجب العمل • بتاويله الفاسد • ولم
يؤخذ بضمان في نفس ومال بعد التوبة كما لا يؤخذ به اهل الحرب بعد الاسلام وهذا
• بخلاف الاثم فان • الباغي • اثم وان كان له منعة لان • المنعة لا تظهر في حق الشارع
فاما ضمان العباد فيحتمل ان لا يكون كما في الخمر وهذا اذا هلك بما في يده فان كان
قائما في يده وجب رده على صاحبه لانه لا يملكه بالاخذ كما لا يملك مال اهل البغي و
قد روي عن محمد انه اتى في اهل البغي اذا تابوا بان يضمنوا ما اتلفوا من النفوس والاموال
ولا الزمهم ذلك في الحكم لان ولاية الالزام كانت منقطعة للمنعة فلا يجبرون على
اداء الضمان ولكن يفتى به فيما بينهم وبين الله ولا يفتى اهل العدل بمثله لانه وجب
عليهم • محاربتهم • ممتثلين الامر في ذلك قال الله • فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله •
والامر للوجوب كذا في المبسوط قوله وجهل المخالف في اجتهاده الكتاب او السنة
المشهورة • قال في التلويح قيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواتر تكون كفرا لكونه قطعيا
وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك فمخالفته انما لا تكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي
الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند
فالمخالف كافر لا محالة فلا بد ههنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة ولذا قال هو
• الغير القطعي الدلالة • وتقييد السنة بان تكون مشهورة او تكون متواترة غير قطعية
الدلالة واجيب عنه بمنع ان مخالفة الكتاب ما لم كفر مستندا بان المخالف في اصول
الدين ما لم لا يكفر ويلزمه جميع احكام الشرع في الفروع اولى بان لا يكفر وهذا
مردود بان المنع المذكور مع سنده لا يجدي نفعا بعد كون الكتاب قطعي الدلالة بحيث لا
يحتمله التاويل اصلا كحكم الكتاب قوله كمتروك التسمية عمدا • يعني كالقول بحل
متروك التسمية عمدا عند ذبحه متمسكا بقولهم ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر
اسم الله وبان الموقوف ذكر يقلبه التسمية وان تركها عمدا لقولهم تسمية الله في قلب كل مؤمن
والتمسك بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس

بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فلا يكون قيدا للنهي عن اكل ما لم يذكر
اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه اسم غير الله لقوله تعالى
وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله به قوله كبيع ام الولد • فانه مردود بما كان
بشر المريسي وداود الاصفهاني وزفر وبعض اصحاب الظواهر يقولون بجواز بيع ام الولد
متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد
رسول الله ﷺ وبان الملكية ومحلية البيع قبل الولادة معلومة بيقين فلا تزول بعد
الولادة بالشك وعند الجمهور لا يجوز بيعها بدلالة الآثار المشهورة عليه مثل قوله
عم اعتقها ولدها وقوله عم ايما امة ولدت من مولاها فهي معتقة عن دبر منه الى غير ذلك
وقد تلقيها القرن الثاني بالقبول وانعقد الاجماع على عدم الجواز فكان القول بخلافه
للآثار المشهورة والاجماع فكان مردودا وذكر العلامة النسفي انه انعقد الاجماع على
عدم الجواز والاجماع ثابت بالكتاب فكان مخالفة الاجماع مخالفة الكتاب كذا في شرح
المنار قوله لا ينفذه • قال قوام الدين اذا عمد الخصم على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد
على خلاف الكتاب او السنة واذا عمد على الخبر فهو عمل بالغريب من السنة على خلاف
الكتاب والسنة او على خلاف احدهما فيكون فاسدا وعلى هذا بنى ما ينفذ فيه قضاء
القاضي وما لا ينفذ فيختلف فاذا وجد فيه العمل بخلاف الكتاب او السنة المشهورة
لا ينفذ واذا عدم فيه ذلك كما في عامة المجتهدات ينفذ قوله يظن الحل • يعني يظن
انها تحل لبناء على ان مال الزوجة مال الزوج لغرض الاختلاط او حل الزوجة يوجب
حل مملوكتها او ان ملك الاصل ملك الجزء وحلال له فهذه شبهة اشباه فيسقط الحد
للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة ولو قال علمت انها حرام علي وجب الحد كقوم
سقوا خمرا يحد غير علم منهم انه خمر لان لم يعلم فاراد به ان ظن انها حلال له لم يحد قوله
ان الشبهة نوعان • وقيل ثلثة شبهة في الفعل وشبهة في محل وشبهة في العقد فان
العقد اذا وجد حلالا لاكمال او حراما متفقا على تحريمه او مختلفا فيه علم الواطئ انه يحرم
او لم يعلم لا يحد عند الامام ابي حنيفة وعندهما اذا كان كما جمعا على تحريمه فليس ذلك شبهة
ويحد ان علم بالحرمة ام لا قوله وشبهة في الفعل • الشبهة في الفعل في ثمانية مواضع
وطئ امة ابويه وعرسه وسيده والمرتهن المرهونة في رواية كتاب الحدود من المبسوط و
المعتدة بثلاث وبطلاق على مال وباعتاق امة ولده قوله وشبهة في المحل • الشبهة
في المحل في ستة مواضع وطئ امة ابنه ومعتدة الكنايات والبوائن المبيعة والزوجة
المهورة قبل تسليمها والمشتركة والمرهونة في حق المرتهن في رواية كتاب الرهن من المبسوط
قوله فانه لا يجب عليه الحد • ويثبت النسب والعدة وهذا بخلاف جارية اخيه او اخته فانه لو زنى

لو زنى وقال ظننت انها تحل لي لم يجعل شبهة في سقوط الحد فلا يكون محلا للاشتباه
فلا يصير المحل شبهة قوله نشأت عن الدليل • يعني قوله زعم انت ومالك لابيك في وطء
جارية الابن وقول بعض الصحابة ان الكنايات رواجع في وطء معتدة الكنايات قوله
خلافا لزفر • هو يقول انه بقبول الاسلام صار ملتزما احكامه ولكن قصر عنه الخطاب
وذلك لا يسقط القضاء بعد تقرر السبب كالنائم اذا انتبه بعد مضي وقت
صلوة ونحن نقول • ان الخطاب النازل حتى في حقه • لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع
ولا تقديرا باستفاضته وشهرة لان دار الحرب ليس بمحل لشهرة احكام الاسلام فيصير
جهله بالخطاب • عذرا لانه غير مقصر • في طلب الدليل • وانما جاء الجهل من قبل خفاء
الدليل في نفسه • حيث لم يشتهر في دار الحرب بخلاف المذمي اذا اسلم في دار الاسلام
ولم يصل مدة ولم يعلم بوجوبها وجب عليه القضاء لانه في دار شيوع الاحكام ويمكنه
فتركه السؤال تقصير منه فلا يعذر كذا في جامع الاسرار قوله وكالجهل بانه وكيل
او ماذون • فانه اذا لم يعلم الوكيل بالوكالة والماذون بالاذن حتى • لو تصرفا قبل
بلوغ الخبر اليهما • لا ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى • ولو وكله ببيع شيء يتسارع
اليه الفساد ولم يعلم الوكيل بالوكالة حتى فسد ذلك الشيء لم يضمن الوكيل شيئا ولو
وكله بشراء شيء بعينه فاشتراه الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح وبعد العلم لا يصح
وكذا جهلهما • بالعزل والحجر حتى • لو تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر • ينفذ تصرفهما
على الموكل والمولى • لا جهلهما • عذر لخفاء الدليل • اذ الموكل والمولى مستبدان
بالوكالة والاذن والعزل والحجر قوله وكجهل الشفيع بالبيع • لانه ربما يقع البيع ولم
يشتهر • حتى • اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان • يثبت له حق الشفعة • لان الدليل
• خفي • في حقه قوله وهو غلبة سروره • يعني سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض
اسبابه فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله غير ان يزيله وهذا بقي السكران اهلا
للخطاب فعلى هذا ما يحصل بشرب الدواء ليس بسكر لانه ليس بسرور وقيل هو معنى يزول
به العقل عند مباشرة بعض الاسباب المزيلة فعلى هذا بقاؤه مخاطبا بعد زوال العقل
امر حكمي ثابت بطريق الزجر عليه لمباشرة المحرم قوله ولذا لا يزيل اهلية الخطاب •
يعني لم يوضع عنه الخطاب ولزمه احكام الشرع وانما كان خطاب من لا يفهم قبيحا
لان السكر لا يزيل العقل كما اختاره فخر الاسلام لكنه سرور غلبه فاورث غفلة عن
فهم الخطاب فانما كان سبب السكر معصية لم يعد عذرا ولم يوضع عنه الخطاب لان
القدرة ليست بشرط ولكنها جعلت باقية تقديرا زجرا عليه وكذا كان زمانا مقيدا
بشرط ان لا يسكر منه وهو جنس ما يتداوى كالمثلث عند ابي حنيفة وابي يوسف لان السكر

منه كالسكر من الشراب المحرم ينبغي التكليف متوجها اليه في حق الاثم وان لم يبق في حق الاداء واما اذا كان مباحا مطلقا جعل عذرا ولم يبق مخاطبا لئلا يؤدي الى تكليف مالا يسع في الوسع قوله وهو اما بطريق يعني السكر نوعان الاول سكر حاصل بطريق مباح كالسكر الحاصل بالدواء مثل الافيون والبنج فهو كالاغماء حتى يمنع صحة عباراته من الطلاق والعتاق وغيره وذكر في فتاوى قاضيخان وجامع عن ابي يوسف وسفيان الثوري ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج وتاثيره في العقل ثم اقدم على اكله انه يصح طلاقه وعتاقه وفي المبسوط لا باس بالتداوي بالبنج فلو اراد ان يذهب عقله ينبغي ان لا يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام وكذا السكر الحاصل بشرب مكروه بما فيه الجاء والمضطر اذا اضطر للعطش فشرب من الخمر ما يرد به العطش فسكر بمنزلة الاغماء حتى منع صحة طلاقه وعتاقه وسائر تصرفاته لانه ليس من جنس اللهو حتى يؤاخذ به فصار من اقسام المرض والثاني سكر حاصل بطريق محظور كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رق بالماء حتى اشتد يحل شربه عند ابي يوسف لاستمراء الطعام والتداوي والتقوي على صيام الايام وقيام الليالي وفي اللعب والتلهي وقال محمد لا يحل شربه ويروى عنه انه مكروه واتفق اصحابنا انه لو سكر منه يجب الحد واما نقيع الزبيب وهو الماء الذي تنبذ فيه الزبيب ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ حتى غلا واشتد وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخة يحل شربه القليل منه في ظاهر الرواية قوله وهذا الخطاب حال السكر قال في التلويح ليس المراد ان قوله وانتم سكارى قيد للخطاب اعني لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حال سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وانت صاح او لا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهي بل للمامور والمنهي يعني اطلب منك صلوة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلوة مقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله وانتم سكارى غير محل الصيد فيتم جعله حالا عن قوله او فوا يكون قيدا للايفاء لا للطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين للصيد اي متعرضين لذلك بالاحرام فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين اي مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا للتعلق للخطاب ووجوب الانتهاء قوله ولان الخطاب حاصله ان هذا الخطاب لا يخلو اما ان يكون في حال السكر او الصحو فان كان في حال السكر لم يكن منافيا للخطاب وان كان في حال الصحو فكذلك اذ لو كان منافيا لصار كانه قيل اذا سكرتم وخرجتم عن اهلية الخطاب

لا تخاطبوا فلا تصلوا فيصير كقولك للعاقل اذا اجنبت فلا تفعل كذا وفساده ظ قوله لا ردته يعني اذا تكلم بكلمة الكفر يحكم بكفره فلا تبين امراته استحسانا وفي القياس وهو قول ابي يوسف تبين امراته لانه مخاطب كالصاحي وجه الاستحسان ان الردة تبتنى على القصد والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير معتقد لما يقوله بدليل انه لا يذكره بعد الصحو وما كان في عقد القلب لا ينسى خصوصا المذاهب فانها تختار عن فكر ورؤية وعما هو الاحق من الامور عنده فاذا كان كذلك كان هذا عمل الانسان دون القلب فلا يكون اللسان معتبرا عما في الضمير فجعل كانه لم ينطق به حكما كما لو جرى على لسانه الصاحي كلمة الكفر خطأ قوله فسره الشيخ ابو منصور بما لا يراد به اي باللفظ معنى يعني لا يراد ما يفهم منه حقيقة او مجازا بل يراد به تعطيله عن الغرض المط واهمالها عن افادة المق وهو ضد الجد وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي او المجازي فالحاصل ان ارادة الموضوع له هو الحقيقة وارادة غير الموضوع له ان كان مع صحة الارادة فهو المجاز وان كان لا مع صحة الارادة فهو الهزل وانه من باب السفه ولهذا جاز المجاز في كلام الله وكلام رسوله عم دون الهزل قوله ويراد فالتلجئة قال في الاسلام التلجئة هي الهزل وقيل التلجئة ان يلجئك الجائر تالي الجائر باطنه خلاف ظاهره فتكون التلجئة نوعا من الهزل والهزل اعم منها لانه يجوز ان لا يكون مضطرا اليه ويجوز ان يكون مضطرا اليه ويجوز ان يكون مقارنا وسابقا والتلجئة انما تكون عن اضطرار ولا تكون مقارنا وقيل التلجئة هي العقد الذي يباشره الانسان لضرورة تعتريه ويصير كالمدفوع اليه صورة ان يقول الآخر ابيع داري منك وليس ببيع حقيقة وانما هو تلجئة ويشهد على ذلك ثم يبيع في الظاهر فهذا البيع فاسد قوله بل اختيار الحكم والرضاء به حاصله ان الهزل لما كان يزول به الاختيار والرضاء في حق الحكم فكل حكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الاختيار والرضاء يثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق بالاختيار والرضاء لا يثبت به قوله فالهزل بالردة كفر لما كان الهزل غير منافٍ للاختيار والرضاء بمباشرة نفس التصرف بناء على ان الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار صحيح ورضى تام يكفر بالردة هازلا لان التكلم بكلمة الكفر هازلا استخفاف بالدين وهو كفر فيصير مرتدا بنفس الهزل بما يهزل به قوله صار كخيار الشرط اي كمن باع عبدا على انهما بالخيار ابدا فانه يوجب فساد البيع على احتمال الجواز ويمنع ثبوت الملك للمتعاقدين لان خيار كل واحد منهما يمنع زوال الملك عما في يده فكذا الهزل وكما لا يثبت الملك ثم بعد القبض فكذا ههنا بخلاف ما اذا كان الفساد في البيع بوجه آخر حيث يثبت الملك عند القبض لوجود الرضاء بالملك

وقيل في مقابلة المجاز للحقيقة وفي مقابلة الهزل الجد

ثم • فاذا نقض احدهما انتقض • البيع • لان لكل واحد منهما ولاية النقض • فيتفرد به فان اجازه احدهما وسكت الاخر لم يجبر عليه لان التجيز اسقط خياره ولا يلزم سقوط خيار الاخر بدون اسقاطه وان اجازاه جاز البيع كما في الخيار لتؤيد لهما لكن مدة الاجازة يجب ان تكون مقدرة بالثلث عند ابي حنيفة رح لان الاجازة ثم بعد الثلث لا تعتبر كذا هنا وعندهما لا تقدر بذلك لعدم تقدر المدة بالثلث عندهما • قوله لان العادة جارية • حاصله ان الظاهر يشهد لمن يدعي البناء لانهما ما تواضعا الا ليبنيا عليه صونا للمال عن يد المتغلب فيكون فعلهما بناء على ما تواضعه بحكم الظاهر مالم يتحقق خلافه لكنا لا نلزم من اشتغالهما اشتغال بما لا يفيد ولو سلم ان الظاهر هو الصحة كما قاله كان هذا الظاهر معارضا له فيترجح السابق منهما • اذ التسبق من اسباب الترجيح • وحاصل جواب ابي حنيفة رح ان الاخر ناسخ للاول اذا لم يتصل به ما يوجب تغيره نفعا لان الجد هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا وقد امكن ان يجعل ناسخا فنحن فيه اعني حالة عدم ظهور شيء والاختلاف لعدم التنصيص فيهما على ما يوجب الفساد بخلاف ما اذا اتفقا على البناء لوجود التصريح منهما على العمل بخلاف موجب العقل والشرع • قوله وان لم يحتمل الفسخ • اعلم ان الهزل قد يدخل فيما يحتمل الفسخ كما بين وقد يدخل فيما لا يحتمله وهو ثلثة انواع ما لا مال فيه اصلا وما كان المال فيه تبعا كالنكاح وما كان المال فيه مقصودا كالخلع والاعتاق على مال وجه الحصر ظاهر كما بينه بعض المفصلين وافاد • قوله وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين • ففي المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص وفي الباقي بدلالة النص لا بالقياس كذا في جامع الاسرار • قوله والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق • وقيل ملحق بالاعتاق لانه احياء كالاعتاق ويشبه الطلاق ايضا من حيث انه اذا عفا عن بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا طلق بعض تطليقة يقع تطليقة كاملة ويشبه النذر ايضا من حيث انه تبرع ابتداء وهو نظير اليمين لمنصوص ومشابه للمشابه مشابه ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد بالاقالة والتراخي بشرط الخيار ولكن هذه الاسباب اذا وجدت وجدت احكامها لا محالة وكذا التعليق بسائر الشروط يؤخر السبب مع حكمه الى حين وجود الشرط • قوله واعترض بالطلاق المضاف • الى عدة فانه سبب في الحال وقد تراخى حكمه • قوله بل سبب محض • يعني الى الوقوع ولهذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند كما في البيع بشرط الخيار • قوله فان العقد لازمه والهزل باطل • قوله وان اتفقا على البناء على الهزل فالف • اي فالمهر الف بالاتفاق لان المال لا يجب بالهزل بخلاف مسئلة البيع عند ابي حنيفة رح في هذا الوجه حيث يجب تمام

تمام الالفين لان ذكر احد الالفين على وجه الهزل بمنزلة شرط فاسد والشرط الفاسد يؤثر في البيع ولا يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق كذا في المبسوط • قوله وان اتفقا على ان لم يخطرها شيء او اختلفا • فالنكاح جائز بالف في رواية • محمد عن ابي حنيفة رح بخلاف البيع • فان الثمن عنده الفان لان المهر تابع حتى صح النكاح بدونه ومع جهالته فلا يجعل مقصودا بالصحة اما الثمن فمن ولهذا يفسد البيع لمعنى في الثمن كالجهالة وعدم ذكره وغيرهما واذا كان مقصودا بالصحة صار كالمبيع والعمل بالهزل يجعله شرطا فاسدا فلهذا يجب الفان واما المهر فتابع فلو وجب الالفان لصار المهر مقصودا وليس كذلك فوجب العمل بالهزل ولا يجب الا الالف • وقيل • بالفين • وهو رواية ابي يوسف رح عن ابي حنيفة رح اي في هذين الوجهين كما في البيع لان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع اعني لا يثبت الا قصدا او نفسا كالبيع وكذا الجهالة الفاحشة تمنع صحة التسمية كما تمنع صحة البيع وكذا الهزل يؤثر فيها بالافساد كما في البيع وفي اصل البيع اذا هزلا واتفقا على انهما لم يخطرها شيء واختلفا فجعل ابو حنيفة رح العمل بصحة الايجاب اولى من العمل بالمواضعة ترجيحا للمحرم فكذا هذا وهذا اصح لان فيه اهدار جانب الهزل واعتبار الجد الذي هو الاصل في الكلام • قوله ومنه ما يكون المال فيه مقصودا • وانما كان المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال فيه علم انه مقصود وبهذا يظهر معنى قوله • حتى لا يثبت بدون الذكر • برفع يثبت • قوله فان قيل الهزل • قيل فيه بحث وهو ان الاعتراض لا يرد على ما ذكره فيما قبله فلا يستحق الجواب وذلك لان معنى قوله لا اثر للهزل في ذلك ان المال حين يثبت لا يثبت بالهزل حتى يقال انه لا يجوز ان يثبت الا بالجد بل الثابت به الطلاق المنصوص عليه يثبوته بالهزل وهو لا يثبت الا بالمال لاشتراطه به فثبت المال تبعا لما هو بالهزل وحاصل الاعتراض ان المال لا يثبت مقصودا بالهزل وقد ابين انه لا يرد التقدير المذكور • قوله والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا للعاقد • اي تبعية المال للطلاق في صورة الطلاق لا تنافي كونه مقصودا للعاقد في الجملة لا في صورة الهزل فيندفع ما يتوهم انه لا توجيه لهذا الكلام لان المال ههنا لا يكون مقصودا للرجل لانه هازل ولا للمرأة لانها هازلة ولان المال يجب عليها فكيف يكون مقصودا لها • قوله وقد اثر الهزل فيه • يرد عليه ان تاثيره ينبغي ان يكون على مقتضاه وهو ان لا يقع ما هزل به ووجوب المال خلاف مقتضاه فكيف يكون اثره • قوله ليست في حق الثبوت • يرد عليه ان ثبوته وان لم يذكر دليل قوة التبعية لا دليل عدمها • قوله وهذا الا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر • فيه بحث لان الاصالة تقتضي الاستبداد بالذكر

والثبوت بدون الذكر مناف للاصالة ومقتضى للتبعية فلا يصح ان يكون معنى لها
هكذا قيل قوله والشفعة قيل طلب المواثبة • طلب الشفعة على ثلثة انواع لانه لا يخ
اما ان يكون طلب مواثبة بان يطلبها كما علمها حتى يبطل بالتاخير او طلب تقرير بان يتفر
بعد الطلب ويشهد ويقول انى طلبت الشفعة واطلبها الآن او طلب خصومة بان يقوم
بالاخذ والتملك قوله وهو لغة الخفة والحركة • يقال تشفعت الرياح الثوب اذا
استخفته وحركته • وشرعا هو خفة تعترى • الانسان فتبعثه على العمل بخلاف
• موجب الشرع والعقل معا • قيام العقل حقيقة كذا قالوا وهذا • يتناول ارتكاب كل
محظور • فان ارتكاب السفه حقيقة الا ان السفه الذى تكلم فيه الفقهاء وتعلق الاحكام
به منع مال وجوب الحجر هو تبذير المال واسرافه على خلاف مقتضى العقل والشرع قوله
ولا التصرفات • لان حقوق الله اعظم فانها لا يتجاسر الا على فعل هو كامل الحال الا يرى
ان الصبى اهل للتصرفات مع انه ليس باهل لايجاب حقوق الله تعالى فيه فاهليته لوجوب حقوق
الله اولى ان يكون اهلا للتصرفات فثبت ان السفه لا يمنع ثبوت احكام الشرع و
لا يوجب سقوط الخطاب بحال سواء حجر عليه او لم يحجر قوله واتفق على منع مال
بلغ سفيها • يعنى يمنع مال السفيه عنه فى اول البلوغ اجماعا بالنص وهو قوله تعالى • ولا
تؤتوا السفهاء • اموالكم التى جعل الله لكم قياما اى لا تؤتوا المبذرين اموالهم الذين
ينفقونها فيما لا ينبغى وانما اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها وقد
يضاف الشئ الى الشئ بادنى ملابسة ثم • علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد
وصلاح منهم حيث قال فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم • فقال الامام
ابو حنيفة اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا تطاول الزمان
به لا بد ان يستفيد رشدا بطريق التجربة فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه
ماله وان لم يؤنس منه رشد ظاهر لما ذكره الخصم قال قوام الدين الشرط رشدا نكرة
فيسقط المنع لانه اما عقوبة زجر له عن التبذير ومكابرة العقل او حكم لا يعقل
معناه لان منع مال عن مالكه مع وجود المطلق واطلاق غيره بالتصرف فيه بدون رضاه
غير معقول فتعلق الحكم بالمنصوص وهو ما اذا لم يوجد منه رشد تحقيقا او تقديرا الا ان
ما كان عقوبة او غير معقول لا يمكن تعديته فاذا دخل فى منع مال الثابت بطريق العقوبة
شبهة بحصول الشرط من وجه وهو اصابة نوع رشد بجدوث التجربة بتطاول الزمان
سقط العقوبة اسقط بالشبهة او صار الشرط فى حكم الوجود من وجه لوجود دليله
وهو استيفاء مدة التجربة يعنى على تقدير كونه غير معقول يسقط ايضا لان الشرط
الثابت بالنص رشدا نكرة فاذا وجد رشدا ما تحقق شرطه فوجب جزاؤه وهو دفع

دفع المال وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه كما على الايتاء
بايناس الرشد فلا يجوز قبله لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وهذا
اذا بلغ غير رشيد لا يدفع اليه ماله بهذه الاية فكذا اذا بلغ خمسا وعشرين سنة
لان السفه يستحكم بطول المدة ولان السفه فى حكم المنع كالجنون والعته وهما
يمنعان دفع المال بعد خمس وعشرين سنة كما قبله فكذلك السفه قوله لانه حر
مخاطب • يعنى انه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف فى ماله كالرشيد فان كونه مخاطبا
يثبت اهلية التصرف والحرية تثبت المالكية وكون المال خالصا ملكه يثبت المحلية
فبعد ما صدر التصرف من اهله فى محله لا يمتنع نفوذه الا لمانع والسفه لا يصلح
مانعا من النفوذ لان السفه لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفيه مكابر لعقله فى
التبذير لغلبة هواه مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يجز ان يكون سببا للنظر
لكونه معصية والدليل عليه انه لا يبطل عباراته حتى صح طلاقه وعتاقه ويمينه
ونذره واقراره باسباب الحدود ولا تعطل عليه اسباب الحدود حتى يجب
عليه الحدود اذا باشر اسبابها وهذه العقوبات • تندرئ بالشبهات • فلو بقى
السفه معتبرا فى ايجاب النظر لكان اولى ان يعتبر فيما يندرئ بالشبهات ولو جاز
الحجر عليه نظرا له لكان اولى ان يحجر عليه عن الاقرار باسباب الحدود لان الضرر فى
هذا يلحق بنفسه ومال تبع للنفس فاذا لم ينظر فى دفع الضرر عن نفسه ففى دفع
الضرر عن ماله اولى قوله بصيرمطية لدين الناس • فيضيع الاموال فى ذمتهم
مثل ان يشترى جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها فى الحال كما فعله واحد
من ظرفاء طلبة العلم فى بخارى وقصته مذكورة فى التوضيح قوله وانما يجوز لو
لم يتضمن ضررا فوقه • اى فوق هذا النظر وههنا قد تضمن لان فى اثبات الحجر
عليه ابطال ولايته واهليته والحاقه بالبهائم وهى نعمة اصلية لان الانسان انما يمتاز
عن الحيوان بالبيان فلا يجوز ابطال هذه النعمة لصيانة المال بخلاف منع المال لانه ثبت
على خلاف القياس فلا يقاس عليه وثبت بطريق العقوبة فلا يمكن تعديته الى المنع
اللسان وقصر العبارة لان القياس لا يجرى فى العقوبات قوله لكنه • اى السفر سبب
التخفيف مطلقا • اى من غير نظر الى كونه موجبا للمشقة او غير موجب لها لكونه من
اسباب المشقة لا محالة قال لان السفر قطعة من العذاب كذا فى معانى الاخبار قوله غير موجب
لضرورة لازمة • بحيث لا يمكن دفعها • لان المسافر قادر على الصوم وغيره تكلف وغير
• ان يلحقه اذى • ولانه على تقدير لزوم الضرورة بتقدير تحققه يمكن دفعها بالامتناع
عن السفر بخلاف المرض لانه امر سماوى لا يمكن دفعه قوله اصبح صائما وهو مسافر • يعنى

ص ٢ ان اقل مدة البلوغ ١٢ سنة

نوى الصوم وشرع فيه لا يباح له الفطر قوله فانه • يعني السفر مبيح • للفطر في الجملة فصورة تمكن شبهة وان لم توجب اباحة الافطار وعند الشافعي انه تلزمه الكفارة اعتبارا لاخر النهار باوله وهذا بعيد فان الفطر في اوله يجري على الشبهة بخلاف ما بعد السفر فانه يصير شبهة كذا في المبسوط قوله لان المرض سماوي • فاذا وجد المرض في اخر النهار يزيل استحقاق الصوم لانه مبيح له الفطر وزوال الاستحقاق لا يتجزى فيصير زائلا من اوله كالحيض يعدم الصوم من اوله فيصير شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صار السفر خارجا عن اختياره بان اكرهه السلطان على السفر في اليوم فافطر تسقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة كذا في فتاوى قاضيخان قوله تثبت بالخروج اي الرخص التي تتعلق • تثبت بنفس الخروج من عمران المصر قوله لكنه ترك بما رويناه • تحقيقا للرخصة في حق الجميع فان شرعية رخص السفر للترفيه فلو توقف الترخص بها على تمام العلة بتمام ثلثة ايام لتعطلت الرخص في حق من لم يكن مقصده الا مسيرة ثلثة ايام ولم يفد فائدتها في حقه فتعلقت بنفس الخروج تتميما للحكم في حق الجميع واثبات الترفيه في جميع مدة السفر قوله ومنها الخطاء • قيل الصواب ما اصيب به الحق والخطا ضد الصواب والعدول عنه وقيل الخطا ما يصدر عن الانسان بغير قصد بسبب ترك التثبت فيه عند مباشرة امر مشروع قال ابو القاسم السمرقندي الخطا • يطلق تارة على ضد الصواب واخرى على ما ليس بعمد • قال الله • ومن قتل مؤمنا خطاء • وقال عم • رفع عن امتي الخطاء • والنسيان ثم قال والخطا ان يكون عامدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن انه صيد او نحو قاصدا الى الرمي لا الى المرمى اليه وهو الانسان قوله وجاز ان يؤاخذ به • يعني عقلا عند اهل السنة لانه لا امر ان يسئل منه عدم المؤاخذة بالخطا في قوله تعالى اخبارا عن الرسل وتعليما للعباد • ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا • ولو لم يجز المؤاخذة عقلا لكانت المؤاخذة جورا وصار الدعاء في التقدير ربنا لا تجر علينا لكن المؤاخذة سقطت مع جوازها بدعاء النبي عم فانه قال ربنا لا تؤاخذنا الاية فاستجيب له في دعائه وقالت المعتزلة لا يجوز المؤاخذة عليه في حكمة لان الجناية لا تتحقق بدون القصد وكان قوله • لوجود قصده ما اقله ترك التثبت • رد عليهم قوله فلا يأثم • يعني لو الخطا في القرى بعد ما اجتهد لا يأثم حتى اجرا واحدا كذا في جامع الاسرار قوله ولا يقتص • اي لا يؤاخذ بالقصاص • لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور • لكن الخطا لا ينفك • عن ضرب • تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا • للجزاء القاصر وهو الكفارة وان كان لا يصلح سببا للعقوبة المحضة

المحضة اذ الكفارة تشبه العبادة والعقوبة فتستدعي سببا مترددا بين الحظر والاباحة والخطا كذلك اذ اصل الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محظور فكان قائما في معنى الجناية فيصلح سببا للجزاء القاصر قوله ووجب الدية • لانها من حقوق العباد وبدل المحل لاجزاء الفعل فكان ينبغي ان يجب في مال القاتل كضمان العدوان لكنها وجبت بطريق الصلة اعني لا يقابلها مال والخطا في نفسه عذر لسقوط بعض الحقوق فيصلح سببا للتخفيف في الفعل وهو اداء ما هو صلة لان مبنى الصلات على التوسع والتخفيف وان لم يصلح للتخفيف في اصل البدل فلذلك • وجبت على العاقلة في ثلث سنين قوله لا عند الشافعي • يعني لا يقع طلاقه عنده لان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح فلا يقع طلاقه • كالنائم ومن في معناه • ولكنا نقول القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيا للحرج كما في السفر مع المشقة لا يقال لو كان البلوغ قائما مقام القصد في حق الطلاق ينبغي ان يقع طلاق النائم بهذا الطريق ويقوم مقام الرضاء فيما يعتمد الرضاء من البيع والاجارة ونحوهما لانا امر باطن كالقصد وحيث لم يقم مقامه دل على ان المعتبر حقيقة القصد كحقيقة الرضاء ولم يوجد لانا نقول انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما ان يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج لخفائه فينتقل الحكم عند وجودهما الى الدليل مقام المدلول تيسيرا واحد الشرطين في حق النائم مفقود لانه لا حرج في الوقوف على العلم باصل العقل فانه يعرف فيما ياتي به ويذره ونحن نعلم يقينا ان النوم ينافي اصل العمل بالعقل لان النوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة بيقين فتحقق الحرج في دركه فلا يقع في حقه اقامة البلوغ عن عقله مقام القصد لانتفاء الشرط والرضاء في حق العباد عبارة عن امتلاء الاختيار وبلوغه نهايته • بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة ونحوها • كما يفضي اثر الغضب الى الظاهر وهو امر باطن فلم يجز اقامة البلوغ مقامه بل يتعلق الحكم بذلك السبب الظاهر وهو ظهور اثره لا باهلية الرضاء قوله كبيع المكره • يعني كانعقاد بيع المكره لا نجري هذا الكلام في اصل وضعه اختياري وليس بطيب لجريان الحل • البيع • لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضاء قوله وهو • يعني الاكراه • حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه • بالوعيد • على تركه قوله وهو القصد • قيل الاختيار هو القصد الى امر محتمل للوجود والعدم داخل تحت قدرة الفاعل يترجح

احد الجانبين على الآخر والصحيح من الاختيار ان يكون الفاعل فيه مستبدا والفاسد ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الغير فاذا اضطر الى مباشرة امر بالاكراه كان قصده في مباشرة دفع الاكراه فيصير الاختيار فاسدا لابتنائه على اختيار المكره وان لم يعدم اصلا قوله والثاني ما يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار • وانما لا يفسد بالاختيار لعدم الاضطرار الى مباشرة ما اكره عليه لتمكنه من الصبر على ما هدد به قوله او لا يعدم الرضاء فلا يفسد بالاختيار ضرورة لان الرضاء مستلزم لصحة الاختيار نحو الاكراه • بحبس ابيه او ابنه • او كذي رحم محرم منه اذ القرابة لمتابدة بالحرمية وهو اثم بحبس هؤلاء فلا يعدم الرضاء حتى لو اكره بحبس احد هؤلاء لبيع عبده فباع فني القياس البيع جائز لان هذا ليس باكراه حقيقة فانه لم يهدد بشيء في نفسه وبحبس ابنه لا يلحق به ضرر وفي الاستحسان ان ذلك اكراه ولا ينفذ بيعه ولا شيء من تصرفاته لان حبس ابيه يلحق به من الهم والحزن ما يلحق به حبس نفسه او اكثر فان الولد الصالح ربما يختار السجن والحبس مكان ابيه ليخرج اباه فكان التهديد في حق نفسه يفسد تمام الرضاء فكذا التهديد بحبس ابيه كذا في المبسوط ثم انه انما يتحقق الاكراه في جميع ما ذكر اذا تيقن او غلب على ظنه انه لو لم يفعل ما امر لاجرى عليه ما هدد به وان غلب على ظنه انه تخويف وتهديد لا تحقيق لا يكون مكرها وكذا اذا لم يكن تمكن للمكره من ايقاع ما هدد به لا يكون ذلك اكراها بل هزيانا قوله ولانه حمل • ولانه لو سقط الاختيار لبطل الاكراه اذ الاكراه على نفس الاختيار لا محال فلا يكره المرء على ان يكون ضاحكا بالقوة الا ترى انه يكره على ان يختار احد الامرين وافي المكره ولذلك كان مخاطبا في عين ما اكره عليه والخطاب بدون الاختيار لا يكون قوله وهو اي قوله ولا الاختيار • رد على صاحب الحصول • وتقرير الرد ظاهر قوله بقي الحكم منسوبا الى الاختيار الفاسد • ولهذا يصير المكره آلة للمكره فيما يحتمل ان يكون آلة له وفيما لا يحتمل ان يكون آلة له لا يصح نسبة الحكم الى المكره فبقي منسوبا الى الاختيار الفاسد قوله لا يصلح متكلم • يعني المكره • الذي لزم قوله لانها لا تبطل بالهزل • و الهزل ينافي الرضاء والاختيار بالحكم ولا تبطل بشرط الخيار وهو ينافي الاختيار اصلا في الحكم • فلان لا تبطل بما • يفسد • الاختيار وهو الاكراه اولى • واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع فالطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا وتعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعا والتزام المال ينعدم عند عدم الرضاء فصار كان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه كطلاق الصغيرة فان الصغيرة لو اختلعت من زوجها البالغ يقع الطلاق ولا يجب المال لان التزامها غير صحيح قوله واما الفساد فلعدم الرضاء • لان الاكراه لا يمنع انعقاد السبب ولكنه يمنع نفاذه لفوات

لفوات الرضاء الذي هو شرط النفاذ بالاكراه فينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان رضاه قد تم فيزول المعنى المفسد بالاجازة كالبيع بشرط اجل فاسد وخيار فاسد اذا اسقط فيه الاجل والخيار ما شرط له قبل تقرره كان البيع جائزا فكذا هذا قوله ولا يصح الاقرار كلها • سواء كانت بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمل لان الاقرار يعتمد قيام المخبر به لانه خبر متردد بين الصدق والكذب وانما يوجب الحق باعتبار رجحان جانب الصدق ودلالته على وجود المخبر به وذلك يفوت بالاكراه لان قيام السيف على راسه دليل على اقراره لا يصلح دليلا على وجود المخبر به لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه قوله بعضها كالاقرار • فلا يصلح آلة لغيره قوله فقد اختلفت الروايات • يعني عن اصحابنا فذكر في شرح الطحاوي وفي الخلاصة وغيرهما انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون الآمر وان كان مكرها يصلح آلة له لرجحان الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل حصلت له فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطئ حصلت له بخلاف الاعتاق لان مالية العبد تلفت غير منفعة للمكره وفي المحيط ان الضمان يجب على المكره لا على المكره وان كان المكره جائعا وحصلت المنفعة له لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ بدونه لا يتمكنه الاكل في الغالب وكالو قبض لمكره الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه وقال اكل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم آذنا له بالاكل وهناك لم يضمن الاكل شيئا كذا ههنا بخلاف ما اذا اكرهه على اكل طعام نفسه فانه كان جائعا لا يرجع على المكره بشيء وان كان شبعانا يرجع عليه بقيمته لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا بازالة يد المالك ولا تتصور الازالة ما دام في يد مالكه فتعذر ايجاب ضمان الغصب قبل الاكل فلا يصير الطعام ملكا له قبل الاكل واذا لم يوجد سبب الضمان صار آكلا طعام نفسه لا طعام المكره الا ان المكره متى كان شبعانا لم يحصل له منفعة الاكل فكان اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه كذا في التتمة قوله كاكراه محرم محرما على قتل صيد • فان هذا الفعل يقتصر على المباشر ولا ينتقل الى المكره وان كان يتصور ان يجعل المباشر آلة له فياخذ ويضرب به على رأس الصيد لكن لما لم يجعل الآلة لان في ذلك تبديل محل الجناية لان محل الجناية في الحقيقة احرام المكره وان كان محل هو الصيد صورة لانه اكرهه على ان يجني على احرامه لان حرمة قتل صيد الحرم حق الله فضمانه كان حقاله ايضا ولو جعل المكره آلة لتبدل محل الجناية لانه حينئذ

لعله ورده فتامل في محله

تكون الجناية واقعة على احرام يمكنه وفي ذلك بطلان الاكراه قوله فلا يلزم ذلك
قال في التلويح قد يقال ان الفعل في المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة
اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في القتل من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث
انه اتمام للعقد لانه لا يقدر احد على الجناية على احرام الغير واتمام تصرف وما ذكر من
الاسلام فانما لو جعل آلة لتبدل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو
فرض يبطل والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انما يحتمل ذلك في نفسه
وبالنظر الى صورته ولا خفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة
السيف والظرف وانما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف وهو امر
زائد على نفس القتل قوله فالقصاص على الحامل فقط عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف
القصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلث سنين لان القصاص
انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في كل من الحامل والفاعل البقاء لاثم في
حق الاخر وقال زفر القصاص على الفاعل لانه قتل لاحياء نفسه عمدا قوله والحرمات
انواع هذا بيان اثر الكره في الحرمات بالاسقاط وعدم الاسقاط قوله فان استويا
لا يحل للفاعل حاصله انه لا يكون لاحد ان يتلف نفس غيره لصيانة نفسه فصار الكره
في حكم العدم في حق اباحة القتل للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة فاذا قتله
فكانه قتله بلا كره فيحرم قوله وذلك بمنزلة القتل ايضا لان الولد لما انقطع
عن الزنا لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم تكن للمراة قوة الانفاق على الولد لعجزها
عن الكسب فيهلك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة الاهلاك حكما فلا يثبت الترخص
فيه بالاكراه لا يقال الاكراه في غير المنكوحة مسلم اما في منكوحة الغير فغير مسلم
لان الولد ينسب الى الفراش لقوله عم الولد للفراش وللعاهر الحجر لانا نقول
الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه ويجب النفقة عليه لانه جزؤه فلما انقطع
عنه كان اهلاكا حكما بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش نسب مثل هذا
الولد عن نفسه عادة فيؤدي الى الاهلاك ايضا قوله لانه قد استثنى قال قوام
الدين اذ حرمة هذه الاشياء لم تثبت بالنص الا عند الاختيار قال الله وقد فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة والاستثناء من
التحريم اباحة او الكلام صار عبارة عما وراء المستثنى بالاستثناء وقد كان مباحا
قبل التحريم فبقي على ما كان في حالة الضرورة وهذا كمن اضطر الى ذلك يجوع او عطش
فانه يصير مباحا في حقه الا ترى ان وقت التحريم في هذه الاشياء يعود الى التناول
اما الخمر فلما فيها من ازالة العقل والصد عن ذكر الله واما الخنزير فلما في اكله من عدد

من عد وطبعه الى الاكل واما الميتة فمن الخبائث قال الله ويصدكم عن ذكر الله وعن
الصلوة وقال الله ويحرم عليكم الخبائث فاذا ادى ذلك الى فوت الكل كان فوت
البعض اولى من فوت الكل قوله الا ان الشارع رخص يعني اجراء كلمة الكفر في
حالة الاكراه بشرط اطمئنان القلب بالايمان بالنص في قصة عمار وجنيب قوله
فانه حرام بالنص قال الله ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل قوله لان حرمة
النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس قوله الخامسة في الاجتهاد
وقد ختم صاحب التنقيح مباحث الادلة بباب الاجتهاد وقدمه على مباحث الاحكام
والمحض ختم بمباحث الاجتهاد فمباحث الادلة والاحكام ولكل وجهة هو موليها
فاستبقوا الخيرات قوله بباب الاجتهاد الظ بمباحث الاجتهاد لانه لم يصدد
مباحثه بالبناء كما في التنقيح قوله وهو في اللغة تحمل الجهد بضم الجيم اي المشقة
والطاقة وقيل بذل المجهود لنيل المحق قوله ان يجري علم الكتاب اي يجمع علم
الكتاب والباء في بمعانيه بمعنى مع وزاد بعضهم حفظ نظمه لان الحافظ
اضبط لمعانيه من الناظر فيه وقيل لا يشترط بل يجوز الاقتصار على الطلب والنظر
فيه كما في السنن وقيل يجب ان يحفظ ما اختص بالاحكام لا غير قوله ويجري
على السنة ويجب ان يعرف نفس الخبر ايضا اذ روى بلفظ الرسول او نقل
بالمعنى وذكر الغزالي ان للاجتهاد شرطين احدهما ان يكون محيطا بمدارك الثمرة للاحكام
وان يعرف كيفية الاستثمار والثاني ان يكون عدلا مجتنبا عن المعاصي وهذا شرط لجواز
الاعتماد على قوله ومدارك الثمرة اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل ولا يشترط
معرفة جميع الكتاب بل معرفة ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة اية
ولا يشترط ضبطها بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها يطلبها وقت الحاجة وكذا لا
يشترط معرفة جميع السنة بل ما يتعلق به الاحكام دون ما يتعلق بالمواعظ و
احكام الاخرة ولا يلزم حفظها بل يكفيه ان يكون عنده اصل صحيح يجمع احاديث
الاحكام كالصحيح للبخاري او لمسلم وغيرهما كذا في جامع الاسرار وذكر في القواطع
ان في معرفة السنة خمسة شروط معرفة طرقها من تواتر وآحاد ليكون المتواترات
معلومة والآحاد مظنونة ومعرفة صحة طرق الآحاد ورواتها ليعمل بالصحيح منها
ويعدل عما لا يصح ومعرفة احكام الاقوال والافعال ليعلم ما يوجبه كل واحد منها
ومعرفة ما انتفى عنه الاحتمال وحفظ الالفاظ ما وجد فيه الاحتمال وترجيح ما يعارض
من الاخبار قوله ويجري علم موارد الاجماع يعني يجب ان يتتبع مواقع الاجماع حتى لا يفتي
بخلاف الاجماع كما يجب معرفة النصوص حتى لا يفتي بخلاف النص ولا يلزم ان يحفظ

جميع مواقع الاجماع والخلاف بل كل مسئلة يفتى فيها ينبغى ان يعلم ان فتواه
ليست مخالفة للاجماع وقد يقال معرفة الاجماع ليست بشرط كون الفقيه
مجتهدا بل شرط كون اجتهاده غير مردود ولهذا وقع من بعض المجتهدين المخالفة
للاجماع فرد بذلك اجتهادهم وجعل صاحب التنقيح العلم بمسائل الاجماعية شرط
الفقاهة فلذا لم يذكر الاجماع ههنا قوله ولا علم الفقه • ذكر الغزالى الى انه
يشترط ان يعلم ثلثة فنون علم الحديث وعلم اصول الفقه وعلم اللغة فاما علم
الكلام فليس بشرط فانا لو فرضنا انسانا جازما باعتقاده الاسلام تقليدا
لا يمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام قوله وحكم غلبة الظن • يعنى
حكم الاجتهاد ظنى لا قطعى حتى قلنا • المجتهد يخطئ ويصيب • وقالت المعتزلة كل
مجتهد مصيب والحاصل ان الحق فى موضع الخلاف اعنى المسائل التى اختلفوا فيها
وحكموا بالاجتهاد واحدا ومتعدد فعندنا واحد وعند المعتزلة متعدد وهذا
الخلاف فى الاحكام الشرعية لا فى العقلية الا على قول ابى الحسين البصرى والجاحظ
من المعتزلة فانهما قالا لا كل مجتهد مصيب فى مسائل الكلام التى يلزم منها الكفر كمسئلة
خلق القرآن والمراد به نفى الاثم والخروج عن عهدة التكليف لا ان اجتهاده مطابق
للحق والى مذهب المعتزلة مال عامة الاشعرية والقاضى ابو بكر الباقلانى والغزالى و
الرازى وبعض متكلمى اهل الحديث ثم من قال بالحقوق اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم
باستواء الحقوق وقال عامتهم واحد لا بعينه احق وهو مروى عن الشافعى قوله انه لو لم
يتعد • تقريره انه لو لم يتعد الحق لزم تكليف ما ليس فى الوسع وهو باطل بيان
الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد
سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته بعينه وظاهر ان ذلك
ليس فى وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما
ادى اليه اجتهاده قوله يدل على حقية مذهبنا • وهو ان المجتهد يخطئ ويصيب قوله
ولانا ان الحق • وايضا اجماع الصحابة فانهم اطلقوا الخطأ فى الاجتهاد كثيرا وشاع
ولم ينكر بعضهم على بعض فى التخطئة فكان ذلك اجماعا منهم على ان الحق اقاويلهم
ليس الا واحدا قوله ثم المخطئ مصيب ابتداء • وهو مروى عن الامام ابى حنيفة فانه قال ليوسف
بن خالد السمتى كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد قوله بل مخطئ ابتداء و
انتهاء • وهو قول ابى بكر الاصم واليه مال الشيخ ابو منصور حتى لا يصح عمله به و
ينقض قضاء القاضى فيه ولكن يحط عنه الاثم قوله فانه امر خطابى • اى ظنى و
دلائل الاصول قطعية قال فى فصول البدايع هذا ليس بشئ لان ما ذكر طريق عزمى

عزمى يتبع فيما مقصوده العمل وهو الاجتهاد ههنا فالصحيح فى الرد عليه ان الكمال
الذى يقتضيه مطلق الكمال فى الحقيقة لا يتعدد لتحمل الدليل والمطلوب ولئن
سلم فالظن فى الاخطاء ما فى المطلوب ولئن سلم فقد تخلف لمانع وهو ترتب الحسنة
وليس ترتبها لمجرد المشقة قوله ولا يعاقب المجتهد • يعنى لا يعاقب المخطئ فى
الاجتهاد لان المخطئ فى الاصول والعقايد يعاقب بل يضلل ويكفر لان الحق فيها
واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء
وانتهاء قوله وهو لا يتجزى • فقد اختلف فى تجزى الاجتهاد بجريانه فى بعض
المسائل دون بعض وتصويره ان المجتهد قد يحصل له فى بعض المسائل ما هو مناط
الاجتهاد من الادلة دون غيرها فاذا حصل له ذلك فهل له ان يجتهد فيها او لا
بل لا بد ان يكون مجتهدا مطلقا يحصل عنده ما يحتاج اليه فى جميع المسائل من الادلة
احتج المثبتون بوجهين قالوا اولا بانه • لو لم يتجز الاجتهاد • لزم • علم المجتهد
• بجميع المآخذ • ويلزمه • العلم • بجميع الاحكام واللازم منتف لان مالكا مجتهد
بالاجماع وقد سئل عن اربعين مسئلة فقال فى ست وثلثين منها • لا ادرى • و
قالوا ثانيا • اذا اطلع على امارات بعض المسائل فهو وغيره سواء فى تلك المسئلة
وكونه لا يعلم امارات غيرها لا مدخل له فيها فاذا يجوز له الاجتهاد فيها كما جاز لغيره
• والجواب عن الاول • ان العلم بجميع المآخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز
عدم العلم ببعض • لتعارض الادلة • او للعجز فى الحال عن الباقى اما المانع يشوش
الفكر • او لاستدعائه زمانا و • الجواب • عن الثانى انا لا نم • انه وغيره سواء
فانه قد يكون ما لم يعلمه متعلقا بالمسئلة التى يجتهد فيها وهذا الاحتمال يقوى فيه
ويضعف او ينعدم فى المحيط بالكل فى ظنه كذا ذكره المحقق فى شرح المختصر يعنى
ان فرض الاطلاع على جميع امارات المسئلة فى مجتهدها وامارات جميع المسائل
فى المجتهد المطلق انما يكون بحسب ظنه فى المجتهد المسئلة المطلع على امارات
البعض يقوى احتمال ان يكون جملة ما لا يعلمه ما لم يكن له تعلق بتلك المسئلة فيقدح
فى ظنه الحكم فلا يجب العمل به بخلاف المجتهد المحيط بالكل يجب ظنه فان ذلك
الاحتمال يضعف عنده او ينعدم بالكلية فيبقى ظنه بالحكم بحاله هكذا قال
العلامة التفتازانى فى حواشيه قوله وللثانى • يعنى احتج الثانى بانه كلما يتقدر
جهله به يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له • ظن عدم المانع • ف
مقتضى ما يعلمه من الدليل قوله عبارة عن الملكات • على ما هو الشايع الذايع فى
العرف قوله قد دفع خيام الاختتام • الخيام جمع خيم يعنى انه قبل الاتمام لا يحتجب

ع بكسر السين وفتح ميم مشددة وبالتاء

عن نظر الانام • كان كمن ضرب عليه الخيمة • واظهاره على الناس كان كرفع الخيمة
وقد اتفق اذ ان مغرب السبت الثامن عشر من رجب الحرام • سنة ثلث ومائة و
الف فراغ بنان البيان واسنان الاقلام • عن نظم ما جمعت من الفوائد • و رقم
ما استفدت من الفوائد • وقد كان الافتتاح عصر يوم الخميس الحادى عشر من محرم
الحرام • فلله الحمد على الافتتاح والاختتام • والصلوة والسلام على محمد
سيد الانام • وعلى اله واصحابه البررة الكرام •

قد تم تسويد هذا الكتاب بعون الملك الوهاب على يد اضعف العباد
مصطفى بن محمد بن ابراهيم المدعو بابن الدرسخانه حى غفر الله لهم ولجميع
المؤمنين فى اواخر شهر [illegible] الحرام لسنه اثنين واربعين ومائة والف