

مکتبہ

کتاب خانہ

391

احمدیہ مکتبہ خانہ سے قلمیہ اور ذریعہ صحیفہ

المجلد دوم حصای علم الفینیا

وقفہ ۱۰۱۵

۲

۱۹۵۵



Handwritten signature or initials.

اصول دن مرات حاشیہ سی مولانا حامد افندیك اثر قلمی

اولوب پودقمہ طبعخانہ عامرہ طبع اولنددر

مومی الیہك بيك طقسان سكرتاریخندہ

وفات ایندیكی اسامی

كتبه محرردر



299



على ما في الكتاب \* من الخفايا والمرايا \* ليعلم انه ظرفه كم خبايا في زوايا \* ويستعمل  
 على فصول وابواب \* يخلو عنهما الكتاب بدون القادر \* حتى يقول من اطرق  
 اسماعه كم ترك الاول للاخر \* وحاولت الوصول بهذا التأليف \* الى حضرة  
 من خصه الله تعالى باوفر حظ من العلي \* واوتي له من الفضائل العلمية  
 والسيفية والقلبية العلي \* لانه لم يجد غيره اهلا \* يقول لي اهلا وسهلا \*  
 وقد حق له قول مني \* ان السماحة والمروة والندى \* لفتي السماحة احمد بن محمد \*  
 جعلته اخلاق الجبسة غرة \* بيضا في وجه الزمان الاسود \* وقول آخر مني  
 انه الوزارة منقادة \* اليد تبحر اذ يالهها \* فمك تصليح الاله \* ولم يك يصلح  
 الالهها \* ولو لم يكن الكفار راما لمره \* لزلزلت الارض زلزلهما \* ولو لم تطعه  
 قلوب الناس \* لما قبل الله اعمالها \* وهو الصدر الاعظم والدستور المنفخم \*  
 واهب الفضل والسيف والقلم \* سلطان وزر آبي آدم \* هذه الاوصاف له  
 طبيعة لاوضعية \* وحقيقة لا اضافية \* ويصلح له قولي نفسي فداؤك كم  
 يدلك اوجبت \* جل الشاء بفارس من حامد \* وما النعمة البيضاء في شركة  
 الفتى \* بل النعمة البيضاء في شركة حامد \* وقول آخر \* جنابك مثل روضات  
 الجنان \* ونك تال غايات الاماني \* فلا زالت من الرحمن نعمي \* اليك  
 قطوفها ابدا دواني \* اعني به حضرة الوزير الاعظم \* احمد بن محمد لازال  
 كاسمه احمد \* وهو صاحب الاعظم \* معين دولة سلطان الاسلام \* ظل الله  
 على الانام \* مالك رقاب الامم \* خليفة الله في العالم \* حامي بلاد اهل الايمان \*  
 ماضي آثار الكفر والظفيران \* سلطان البرين وخاقان البحرين \* ناصر الشريعة  
 الفويحة \* منصور الطريفة المستقيمة \* باسط فراش العدل والانصاف \* هادم  
 اساس الجور والاعنساف \* رافع اللواء المحمدية في الافاق \* مالك سمر بالخلافة  
 بالاستحقاق \* الخالص بنه في اعلا كلمة الله \* الصادق اعتقاده في احباء سنة  
 رسول الله \* السلطان ابن السلطان السلطان محمد خان مهدي الزمان \*  
 ابن السلطان ابراهيم خان \* لازال ملكه وسلطته الى يوم القيام \* ثم جعت  
 من الكتب والشروح ماظنت انه يحتاج اليه \* وما يكون الاحتاد وقت  
 الاستدلال عليه \* واشرت الى ما يتم به مقدمات الدليل وترتيبه \* ولم آل  
 جهدي في تنقيحه وتوضيحه \* ولم يصل الي عن احد شيء لابرسالة ولا خطاب  
 بل كان خاطري ابا عنده \* ومقتضب حلوه وعمره \* فآرى فيه من المعاني  
 الغريبة والمنهومات العجيبة \* وهو مع تنقيحه غاية التنقيح \* وايضا حله



بسم الله الرحمن الرحيم

حامد الله الذي فتح عيون بصائرنا بمشاهدة مرآة اصول الشرع \* ورزقنا من موافق  
 كرمه ذوق حلاوة اسرار الفرع \* ومصليا على محمد وآله واصحابه اجمعين  
 (اما بعد) فيقول العبد الفقير حامد بن مصطفى لما رأيت كتاب المرأة الذي صنعه  
 الفاضل المحقق \* والعالم المدقق \* مع متن حرفة الوصول \* الى علم الاصول \*  
 خسرو الملة والدين علامة الوري \* رفعه الله تعالى مكانا عليا \* مع صغر حجمه  
 ووجاهة نظمه \* مشتلا على فوائد شريفة \* وقواعد لطيفة \* ومحتويا على  
 دقائق اسرار الاصول \* ومنظوبا على المباحث التي هي مفتاح علوم الفروع \*  
 له فبه وفور حظ \* وسلاسة لفظ \* كما قال البحري قدر كين اللفظ القريب \*  
 فادر كنه به غاية المرام البعيد \* نعم لفظ قريب \* لكن امنع من معشوق له رقيب \*  
 لا يمكن الوصول الى الغاية بالتلويح والتوضيح مع الاعمان \* الابعد المراجعة  
 الى باب فخر الاسلام والكشف والبرهان \* ولم يتفق له شرح يدل صحابه \* ويميز  
 من قشره لبابه \* فخذراته بعد لم يكشف في شرح عنها القناع \* حتى ينظر الى  
 شرح مواضع المشكلة من يدور في خلد انكار او نزاع \* وهستراته بعد لم يبرزها  
 شارح الى هذا الاوان \* لم يطعمهن انس قبله ولا جان \* ثم الهمت ان اكتب له  
 شرحا مظنة من الله تعالى بالمعونة \* شرعت ان اشرحه شرحا يوضحه غاية  
 الايضاح \* ويعني عن شرح آخر اغناء الصباح عن المصباح \* بحيث يطلع



٩ بيانه ما قاله السيد طرفي  
الاتقان انه قال ذكر كثير من  
في ازان الله تعالى جمع علوم  
الاوليين والآخرين في الكتب  
الاربعة وعلومها في القرآن  
وعلموه في الفاتحة وعلموه  
الفاتحة في البسملة وعلوم  
البسملة في بائنها ووجه  
بان المقصود من كل العلوم  
وصول العبد الى قرب تعالى  
وهذه الباء للاتصاف فهي  
تلصق العبد بجانب الرب  
عز وجل وذلك كالقاصود  
ذكره الامام الرازي وابن  
التيق في تفسيريهما انتهى  
بعبارة

٤ وفي المعنى حذف الموصوف  
فاصرات الطرف اي حور  
قاصرات الطرف فليضحكوا  
قليلاً وليبكوا كثيراً اي ضحكوا  
قليلاً وبكوا كثيراً كذا قيل  
وفيه بحث قال الشاعر انا ابن  
جلال وطلاع الشياطين اضع  
العمامة تعرفوني قبل تقديري  
انا ابن رجل جلا الامور وقيل  
جلال علم محكي انتهى ملخصاً  
اقول اشهر هذا الوجه بين  
المعربين والصواب خلافه  
ان مذهب سيبويه والمحققين  
ان المنصوب في مثل قليل  
وكثيراً حال من ضمير مصدر  
الفعل والتقدير فليضحكوه  
اي الضحك في حال

غاية التوضيح \* غير مختص بهذا الفن \* بل يحصل بضبط الكتب المصنفة  
في غير هذا الفن \* فن له كتابي سوء لظن \* فعليه مراجعة الكتب المصنفة في غير  
هذا الفن \* وان خلتي في هذا المقال من المدعين فقل بانه ان كنت من الصادقين  
\* ثم جعلته هدية الى صاحب الاعظم حتى ينظر فيها \* ثم ينظر بنا لانه  
ما سبقني احد في هذا الفن بهذه الطريقة \* وما فتح احد قبلي احكام هذه الحديقة  
\* اتك محلاة تزف كانها \* عروس توافي بعلها ليلة العرس \* وقلت في حق  
الوزير العالي ما اوجه السماء حين تجلي \* حسن وجه الوزير حين يجلي \*  
زانه البشر والعطا كما \* طبق صدر المسام وهو صقبل \* صلة ان اردت ذل  
منها \* مطلب ريبض وصح عليل \* هذا والمرجو من الوزير الفاضل وعن  
سائر الفضلاء ان ينظروا فيه بعين ارضى و يصلحوا ما عثروا من الزلل والخطاء \*  
فاني بانقصان لمعترف \* ولخطايا لمعترف \* واسأل الله تعالى الهام الصواب  
\* انه على كل شيء قدير وهاب \* (قوله الباء للملابسة) ويمكن ان يقال الباء  
الاتصاف لانه اصله يعني انه حقيقة فيه مجاز في غيره ترجيحاً للمجاز على الاشتراك  
لان القاعدة اذا اجتمع المجاز والاشتراك في شيء رجح المجاز على الاشتراك وهو  
مذهب سيبويه في الباء فعنه اختلاط الشيء بالشيء فلا ينفك الابتداء عن  
البسملة لان الباء لفظ خاص يوجب الاتصاف فيدخل جميع علوم الاولين  
والآخرين تحت باء البسملة لان المراد من جميع العلوم الاتصاف الى الله تعالى كما قيل  
(قوله والظرف) حال من ضمير ابتداء اقول هذا مذهب الكوفيين وعند البصريين  
التقدير ابتداء بسم الله ليكون جزءاً من الكلام الاسنادي لكن آثر طريقة صاحب  
الكشاف ومن تبعه من البصريين لان يكون حامداً حالاً من الفاعل لانه يجوز  
ان يكون حامداً حالاً من المضاف اليه على مذهب البصريين لانه فاعل معنى  
لان المصدر مضاف اليه لا كإضافة ملة ابراهيم حنيفاً لان فيه شرطاً من ان يكون  
الحال من المضاف اليه قال ابن مالك وغيره نسبة الحال الى المضاف اليه على  
اوجه وجه يجوز اجماعاً اذا كان المضاف مصدراً او صفة صالحة نحو اعجبتني قيام  
زيد مسرعاً وان زيدا ضارب عمرو متمكناً انتهى (قوله حال اخرى) اما عن نى  
الاولى اي نى الحال الاولى الظاهر عدم حذف الموصوف لان يكون الوصف  
مختصاً به نحو جاءني مهندس هكذا حققه ابو حبان في البحر وابن الحاجب في  
اماله وقول المتنبي انا ابن جلال انا ابن السيف مدخول (قوله او ضمير) راجع الى  
الاولى (قوله على الترادف) او التداخل على طريق اللف والنشر يعنى اما حال

عن ضمير ابتداء وهو ذو الحال الاولى او عن ضمير الحال الاولى وهو ضمير متبركا  
وهو الحال الاولى فيكون الحال الثانية متداخلة في الضمير المنزى في الاولى (قوله  
والاول اوفق) اقول فيه بحث قال ابو حبان في الارشاد ذهب الفارسي وجماعة  
الى انه لا يجوز تعدد الحال ويجعلون نحو قولك جاء زيد مسرعاً ضاحكاً الاول  
حالا وضاحكاً صفة مسرعاً او حالاً من الضمير المستكن وقال ابن عصفوران فعلا  
واحداً لا ينصب اكثر من حال قياساً على الظرف وقال كما لا يقال قلت يوم الخميس  
يوم الجمعة كذلك لا يقال جاء زيد مسرعاً ضاحكاً انتهى فعلى هذا التقرير  
لا يكون الاول جازاً فضلاً عن الاوفق بل الافق بالتوفيق الثاني لانه لا يحتاج الى حل  
الابتداء امر امتداً ولان الثاني يجمع عليه فتأمل ٨ (قوله والمعنى متبركا) باسم الله  
ابتداء الكتاب كما قال اول الباء للملابسة وثانياً المعنى متبركا باسم الله الخ  
حاصله ان الجار والمجرور المضاف في محل نصب على الحال وهو ظرف مستقر  
متعلق بمقدر عام اي ملتبسا ٧ والمعنى بحسب القرينة متبركا باسم الله تعالى لكن  
ذلك لا يوجب كونه ظرفاً لغواً كما في الجار والمجرور في قولك زيد على الفرس وزيد  
في البصرة لانه متعلق بكون عام اي كائن على الفرس وهو بحسب القرينة  
بمعنى راكب ومقيم فيجعل ظرفاً مستقراً هذا مذهب الجمهور وقيل المستقر ما يكون  
عامله محذوفاً مطلقاً على ما نقله الفاضل التفتازاني والسيد السند عن الفاضل  
البنى وهو المستقر ما كان عامله محذوفاً سواء كان خاصاً او عاماً وتقدير العامل  
عاماً لتصوير المعنى نحو زيد على الفرس اقول ما عرفت وجه تخصيص الفاضلين  
نقلهما بفاضل البنى قال صاحب الكشاف الباء متعلق بمحذوف تقديره باسم الله  
اقراً او تلوان الذي يتلو التسمية مقرواً كما ان المسافر اذا حل وارتحل فقال باسم الله  
والبركات كان المعنى باسم الله احل وباسم الله ارتحل وكل فاعل يبدأ باسم الله  
في فعله كان مضمراً ما جعل التسمية مبدأ له ونظيره في حذف متعلق الجار  
قوله عز وجل في تسع آيات الى فرعون وملائه اي اذهب في تسع آيات الى فرعون  
وكذلك قول العرب في الدعاء للمعسر بالرفاء والبنين وقول الاعرابي باليمن والبركة  
بمعنى اعرست اونكحت ومنه قوله هلموا الى الطعام انتهى وهذا المذكور صريح  
في تعلق الباء الى الخاص المحذوف فتأمل قال الفاضل احمد الشهاب المصري  
في حاشية البيضاوي المستقر بفتح القاف والظرف مستقر فيه فهو من الحذف  
والايصال انتهى فيه نظر لانه لم يذهب اليه احد من البصريين قال الرضى  
قال السيرافي قال سيبويه ويسمى ذلك الظرف مستقراً بفتح القاف لان معنى العامل

٦ كونه قليلاً واي كونه اي البكاء  
في حال كونه كثيراً واما في ابن  
جلال فان كان علماً فلا يكون فيه  
الحذف وان جعلناه جملة  
والحق ان الجملة من حيث هي  
جملة جعلناه علماً كما قال  
الدميني

٨ وجه التأمل سيأتي في قوله  
امر امتداً فيكون اشارة الى  
الجواب عن الدليل الثاني  
بان يقال ان الثاني وان كان  
يجمعاً عليه لكن ابن جني  
ذهب الى جواز تعدد الحال  
وكذا ابن مالك ذهب الى  
جوازه قال في شرح السهيل  
الحال شبيه بالخبر وشبيه بالمتعت  
فكما جاز ان يكون المبتدأ  
الواحد خبراً فصاعداً  
وللمنعوت الواحد نعمتان  
فصاعداً فكذلك يجوز ان  
يكون الاسم الواحد حالاً  
فصاعداً

٧ بيان كون ملتبسا من الافعال  
العامه قال شرح المعنى  
اعم الافعال للملابسة لامتناع  
تحقق فعل بدون الملابسة  
انتهى



٢ نظر ابوسيد السيرافي الى  
قوله تعالى واختر موسى قومه  
اي من قومه فزاد في المفاعيل  
الجملة مفعولا آخر سماه  
المفعول منه قال ابن ابيزوهنا  
ضعيف جدا لانه يقتضى ان  
يسمى نحو قولك نظرت الى زيد  
مفعولا اليه وانصرفت عن  
خالد مفعولا عنه انتهى قلت ان  
السيرافي اضطر في نصب  
قومه واختر كونه مفعولا منه  
لان الحذف والايصال ليس  
بقياسى عند ابى بصير بين  
ولا ضرورة في تسميته الى زيد  
وعن خالد بمفعول اليه وعنه  
قافرتا فتأمل **٤**  
٧ فان قيل قدر صاحب  
الفلك الدائر هذا الاختصاص  
بقوله تعالى كلا هدينا ونوحا  
هدينا من قبل قلت ان  
الزحمرى لا بد عن اللزوم  
بل الغلبة وقد يخرج الشيء  
عن الحقيقة والغالب **٥**  
٢ وجهه انما مل ان حامدا  
ان كان حال امتدخاله يكون  
مجموع بسم الله الرحمن الرحيم  
ابتدا بيسم الله والحمد لله معا  
لان الحمد لغة الوصف بالجميل  
على قصد التعظيم فيكون  
الوصف بالرحمن والرحيم  
حدها قال شمس السدين  
القنارى في تفسير الفاتحة نعم  
ما قال من قال ما احسن زيد **٤**

استقر فيه والظرف مستقر فيه ثم حذف الجار لكثرة الاستعمال فقط وقال الطيبي  
ثم حذف فيه اختصارا وقال الاندلسى مستقر بفتح القاف كذا سماه عن المفصل  
فهو مستقر فيه حذف فيه اختصارا وتبعه الفاضل التفتازانى في حاشيته الكشاف  
فيكون حذفه لكثرة الدوران والاستعمال كما في ابش ولم ابل ويوسف اعرض  
ونون بك ولك وزاد ابن يعرب لمه في لم ادره هكذا قال ابو حيان والزر كشي  
كما يقال المحصول في المحصول عليه كما قاله البرزدي ثم قلت ان المستقر يكون  
مصدرا فلا يحتاج الى التأويل وفي البحر المستقر المستعمل من القرار وهو اللبث  
والاقامة ويكون مصدرا لانه من فعل زائد على ثثة احرف فيكون الذكربصورة  
المفعول انتهى فلا وجه لقول من قال الظرف المستقر بكسر القاف اولى لموافقة  
قراءة ابى جعفر وزيد بن على في سورة القمر وكل امر مستقر واقد صحهم بكرة  
هذاب مستقر لانه ورد في قوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقر بفتح القاف  
والحذف والايصال ليس بقياسى فيما عدا ان وان على ما ذكره ابن هشام  
في المنى وفيما عدا المفاعيل ٢ وان وان على ما ذكره الرضى وفيه تفصيل لكن  
لا يساعده هذا المقام وانت عرفت ان تقدير ابتدا مؤخر ايشعر الاختصاص  
على مذهب صاحب الكشاف ورد ابو حيان في البحر وقال قال سيبويه اذا قدم  
المعمول يكون مريرا جيدا ونقل عنه ايضا انه قال يقدمون ما هو الاهم انتهى  
وقال ابن الحاجب في شرح المفصل الاختصاص الذي يتوهمه كثير الناس من  
التقديم وهم انتهى اقول استدلالهما ضعيف لانهما استدلا على ذلك بقوله  
تعالى فاعبد الله مخلصا له الدين ثم قال بل الله فاعبد ووجه الضعف لان مخلصا له  
الدين في الآية الاولى اغنى عن الحصر فتأمل **٧** (قوله فيقارنه) اي يقارن الابتداء  
الذي يعتبر امرا ممتدا (قوله التبرك وهو حال بحسب المعنى) اي متبركا (قوله  
والتلبس بالتسمية) اي يقارن التلبس بالتسمية الابتداء الممتد بحسب تعلق الظرف  
المستقر (قوله والحمد عطف على التبرك او التلبس) فلا يجوز عطفه على التسمية  
(قوله والصلوة) لا فائدة في عطف الصلوة على الحمد في مقام توجيه الحديثين  
المعارضين في الابتداء (قوله فلما قيده بالاحوال) اي لما قيد المص الابتداء بالاحوال  
وهي متبركا وحامدا ومصليا (قوله اراد امرا ممتدا) اقول لا حاجة الى اعتبار الامر  
الممتد لان حامدا اذا جعل حالا من ضمير متبركا الذي قارن الى الابتداء الحقيقي  
يكون مقارنا له لان مقارن المقارن الى الشيء مقارن الى ذلك الشيء كما يقال مستند  
المستند الى الشيء مستند الى ذلك الشيء فلا يحتاج الى اعتبار الامر الممتد فتأمل **٢**

(قوله لا يوجد) اي الابتداء (قوله بدون شيء منها) اي من الاحوال (قوله)  
اذ لا وجود للمقيد بدون المقيد الخ) هذا الدليل لا يوصل الى مدعا لان وجود المقيد  
بدون المقيد كثير بل بالعكس لكن مراده وجود المقيد من حيث انه مقيد  
بلا اعتبار المقيد لا يوجد (قوله فتأسى بالكاتب الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره  
لاى شيء قدمت التسمية حقيقة مع ان الحد يثنى يقتضى كل منهما التقديم  
حقيقة فاجاب بقوله فتأسى اي فآثر المتابعة للكاتب العزيز وما عليه الاجماع فوقع  
بالجملة (قوله وترك العاطف الخ) اقول اذا عطف حامدا على متبركا بالواو  
لا يخل التسوية قال ابو حيان في البحر وابن يعرب في شرح المفصل اذا كان الشبان  
من جنس واحد يستعمل بالثنية ويقال جاء رجلان واذا كان مغايرا في التسمية  
يقال جاء زيد وعمر وفلا يمتد بالثنية والتأخير بل مساويا في المجي قال ابن الحاجب  
رحمه الله الواو الجمع مطلقا والغاء للترتيب وتم مثلها بمهله انتهى **٨** (قوله اثر  
الموصول للتقديم الخ) يعني اثر الموصول اليه لانه لا يدرك كنهه ولا جل هذا قال  
ابو حيان في الارشاد والبحر يجوز اطلاق ما على الله تعالى في قوله عز وجل والسماء  
وما بناها وفي سبحان ما يسبح الرعد الخ لعدم الاطلاق على كنهه ليناسب اللفظ  
معناه (قوله شديد) اي احكم من الشديد بالكسر كل شيء طلبت به الخائض من حص  
او بلاط وبالفصح المصدر يقال شاده يشيده شيدا حصصه والمشييد المعول بالشيد  
والمشييد بالشديد المطول وقال الكسائى المشيد للواحد من قوله تعالى وقصر  
مشيد والمشيد للجمع من قوله تعالى في بروج مشيدة انتهى اقول هذا سهو لانه  
اخذ من كون مشيدة صفة للجمع وهذا لا يقتضى ان يكون مشيدة جمعا لان تأنيث  
المفرد الذى يقع صفة للجمع يكفي فلا يقتضى ان يكون جمعا هكذا حققه صاحب  
الكشاف واستدل بقول الشاعر \* وانا العذارى بالدخان تقنعت \* واستعملت  
نصب القدر قلت \* انتهى والمناسب ان يقول ايد اصول الدين اي قوى وشيد  
فروعه اي رفع لان تفسيرهما بهما يقتضى ذلك ويكون اشارة الى قوله تعالى  
كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء (قوله ما يبتنى عليه غيره) قال صاحب  
الكشف اصول الدين الادلة اذا صل كل علم ما يستند اليه تحقيق ذلك  
العلم فيه اليد ومرجع الاحكام الى هذه الادلة انتهى (قوله الدين)  
لغة الطاعة قال الجوهرى الدين بالكسر العادة والشان (قوله وايد فروعه)  
اي الدين اراد بالفروع اصول الفقه والفروع لان الفروع في مقابلة اصول  
الدين قال فخر الاسلام العلم نوعان علم التوحيد والصفات وعلم الفقه والشرايع

٢ ووصف لزيد بالحسن وحدا  
لبارته انتهى بعبارة وكذا  
في الجملة على المعنى العرفى يعنى  
يكون مجموع بسم الله الرحمن  
الرحيم ابتدا بهما معا لان الحمد  
ليس عبارة عن قول القائل  
الحمد لله بل هو فعل يشعر  
بتعظيم المنعم بسبب كونه منعميا  
وذلك الفعل اما فعل القلب  
اعنى الاعتقاد بصفات الجمال  
والجلال او فعل اللسان اعنى  
ذكره عليه او فعل الجوارح  
وهو الايمان بافعال دالة على  
ذلك كذا في شرح المطالع  
وقال السيد السند وتحقيق  
ماهية اي معناه الحقيقي ليس  
عبارة عن قول القائل الحمد لله  
اي ليس ماهية هذا القول  
انتهى ملخصا وهذا التحقيق  
لا يحتاج في توفيق الحديثين  
الى اعتبار امر ممتد من الابتداء  
فضلا عن الحقيقة والمجاز فيه  
نضر الله امرأ سمع مقالتي  
لعل الله ان يمن على بهذا  
التوفيق في محله **٥**  
**٨** وقول الخجة المعطوف تابع  
للمعطوف عليه في الاعراب  
وهذا ليس بمانع للنسوية  
فالاولى ان يقال ترك اشعارا  
بالقصد الى النسوية بين  
التسمية والحمد في جعل كل  
منهما مبتدأ به ليتوصل بذلك  
الى الجمع بين الحديثين كما قاله  
الدمايى وان عطف يكون  
المجموع مبتدأ به فتأمل **٥**



والاحكام والنوع الاول هو التمسك بالكتاب والسنة ومجانبة الهوى والبدعة  
 ولزوم طريق السنة والجماعة الذي كان عليه الصحابة والتابعون ورضي عليه  
 الصالحون وهو الذي ادركنا مشابحننا وكان على ذلك سلفنا اعني ابا حنيفة و  
 يوسف ومحمدا وعامة اصحابهم رضي الله تعالى عنهم وقد صنف ابو حنيفة  
 رحمه الله كتاب الفقه الاكبر وكتاب العالم والتعليم وكتاب الرسالة واما النوع الثاني  
 فعلم الفروع وهو الفقه وهو ثلاثة اقسام علم المشرع بنفسه كالللال والحرام  
 وانقسم الثاني اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول  
 لغروعه انتهى فعلى هذا يكون الاصول داخل في النوع الثاني فهو الفروع  
 (قوله اي الكاشف لما لا يخفى) لفظ لا في ما لا يخفى سهو من التامخ والتفسير الثاني  
 ليس بمناسب في هذا المحل لان المقام مقام الاستدلال دون التامخ (قوله على  
 مقوم) اي مسدد وفي الجوهرى قومت الشيء فهو قويم اي مستقيم فهذا ينسب  
 للطريق (قوله سنن اليقين) جمع سنة بمعنى الطريقة وفي الجوهرى السنن بالفتح  
 الطريقة يقال استقام فلان على سنن واحد وعن سنن الطريق وسننه وسننه  
 ثلث لغات انتهى (قوله بمعنى الطريقة) اي حالة اليقين وفي الجوهرى طريق  
 الرجل مذهبه يقال اما زال فلان على طريقة واحدة اي على حالة واحدة وفي لغة  
 اليمامة الطريقة اطول ما يكون من النخل والطريقة نسجة تنسج من صوف  
 او شعر وطريقة القوم خيارهم وهذا رجل طريقة قومه انتهى ملخصا (قوله  
 المراد باليقين) اما علم اليقين او عين اليقين او حق اليقين على حذف المضاف  
 اما كونه علم اليقين فبارسال المراسيل او الصحابة الى الجماعة في الاطراف باعلام  
 الحق والباطل وبعد رؤيتهم النبي صلى الله عليه وسلم بلا واسطة يحصل العلم  
 لهم عين اليقين وبتبليغه صلى الله عليه وسلم من الله تعالى بواسطة الوحي يحصل  
 العلم لهم حق اليقين وتفصيل الفرق بينهما مذکور في حاشية السيد السند في اول شرح  
 حكمة العين (قوله واصول مطلقة) اي كاملة بالنسبة الى الفقه ولبس باصل من  
 وجه دون وجه كالاصل الرابع وهو القياس وانما قلنا بالنسبة الى الفقه لان الكتاب  
 اصل مطلق من كل وجه وبكل اعتبار واما كون السنة حجة فثبت بالكتاب  
 وكون الاجماع حجة يتوقف عليهما ولكن هذه الثلاثة حجة موجبة للاحكام قطعا  
 ولا يتوقف في اثبات الاحكام على شيء واما الاصل الرابع فيتوقف في اثبات  
 الحكم على المقبس عليه ولم يمكن اثبات الحكم ابتداء فصارا أصلا من وجه دون  
 وجه هذا ملخص كشف البردوي (قوله وواحد منها) اي من الادلة وارجاعها

الى الثابتة خبط (قوله لان النبي امامنا او منهم) اي نفي كون الاستصحاب دليلا منا  
 او نفي كون الاستحسان دليلا من الشافعي حتى بالغ في الانكار فقال من استحسنت  
 فقد شرع شرعا جديدا (قوله فلا بد من امرين) اي ذكر الاستحسان والاستصحاب  
 حتى يدخل الاصل الرابع في ضمن احدهما بالنسبة الى احد المذهبين لان الاصل  
 الرابع دليل عنق عليه عندهما وعند الشافعي (قوله لا يقال ما ذكرته مني الخ)  
 حاصل السؤال ان اعتبار دلالة التضمن لابد من وضع اما اللغة او العرف لانه  
 وضع جديد فلا يوجد منهما (قوله لا نقول بكفي ذكر الالفاظ المستعملة في الاصطلاح)  
 اقول لا وضع في الاصطلاح بل الجواب القياس داخل في الاستحسان ضمنا  
 في عرفنا وداخل في الاستصحاب في عرف الشافعي كما يقال على لغة الجماعة وعلى  
 لغة الحجاز يقال عرف فلان وعرف فلان (قوله وبعد الخ) بالضم او الرفع اي  
 واحضر بعد الخطبة اي بعد الحمد والصلوة ماسباتي اما الضم فلا تقطاعه  
 عن الاضافة تشبيها بالغايبه قال ابن الحاجب انما ثبت لدن مع الاضافة ولم يبين  
 قبل وبعد الا عند التقطاع وهي موضوعة وضع الحروف ولبس كذلك بعد  
 وقبل وعند انتهى اما الرفع فلقطعه عن الاضافة فيكون التثوين عوضا عن  
 المضاف اليه قال صاحب القاموس وشارح البردوي بعد وقبل وعند بالتثوين  
 صمم من العرب اما ان ضم بعد فاما ضمة بناء فهو المتبادر واما ضمة اعراب نحو قوله  
 تعالى لا خوف عليهم وسلام عليكم على ما قاله ابو حبان في البحر والارتشاف  
 والزر كشي في برهانه على قراءة الضم كان المضاف اليه مذکور فيكون معربا بالضم  
 لعدم اعتبار قطعه عن الاضافة لان عروض البناء بعد لقطعها عن الاضافة  
 ولم يعتبر فيكون معربا بالضم كالمثاليين المذكورين وما ان كان متونا مسموعا من  
 العرب فلا يجوز الا في ضرورة الشعر فلا يقاس عليه ٧ اقول قوله بعد بالانصب  
 يؤيد قول الخليل فلا يجوز الرفع على هذه الرواية فتأمل (قوله فهذه الغناء)  
 اما على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام قال الفاضل الخليلي في اول شرح  
 العقائد هكذا وزاد قوله بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف على انه لا مانع  
 من اجتماع الواو مع اما كما وقع في عبارة المفتاح في آخر البيان انتهى وبحصول كلامه  
 ان كان اما متوهما فلا يلزم الاجتماع بين العوض والمعوض عنه وان كان  
 مقدرًا فلا يلزم الجمع بينهما كما وقع في المفتاح لان المقدر لا يكون ما غوظا حقيقة  
 كما في يا اللهم يا اللهم لانه شاذ لا يقاس عليه كما قال السكاكي والعلما ويشير على  
 هذا بقوله على انه الخ والحق الواو للاسنيان اولعطف الانشاء على الخير والغناء

٧ قال الشيخ خالد الازهرى  
 في شرح توضيح ابن مالك  
 قال المرادى مسألة اذا نونت  
 الغائب للاضطراري فختار  
 سبويه واصحابه توينه  
 مرفوعا وعليه قوله فاشربوا  
 بعد على لذة خمر ومخار  
 الخليل واصحابه توينه  
 منصوبا كقوله فساغ لي  
 الشراب وكنت قبلا وقال  
 الرضي ويجوز التصرف في  
 هذه الظروف لكن على قلة  
 ان يعوض التثوين من  
 المضاف اليه فيعرب قال  
 الشاعر فاشربوا بعدا على  
 لذة خمر انتهى



لأنه ليل لأن المشهور لا يخلو من الضعف فان تقدير امام شروط بان يكون بعد  
 التاء امر او نهيا ناصبا لما قبله او مفسرا له كما في ارضي واما توهم اما فلم يعتبره  
 احد من النحويين ( قوله والتأنيث باعتبار الخبر ) اعني المجلة اوبا اعتبار الاشارة  
 الى صورة حاصلة حاضرة في الذهن تنزيلا للمعقول منزلة المحسوس وترقيبا  
 للمتكلم الى تحصيله او اشارة الى فطانة السامع وبشيطاله في طلبه اولى صحفة  
 كتبت قبل الديباجة اولى نقوش الكتابة دون الالفاظ فهذه احتمالات سبعة  
 ذكرها السيد السند قدس سره في حاشية المطول ( قوله فيها الحكمة ) فالحكمة  
 لغة اسم للعلم المتقن والعمل به وهنا الشريعة واذ قال فخر الاسلام ان الله تعالى  
 سمي علم الشريعة حكمة فقال تعالى يوتي الحكمة من يشاء ومن يوت الحكمة  
 فقد اوتي خيرا كثيرا وقد فسر ابن عباس رضي الله عنهما الحكمة في القرآن  
 بعلم الحلال والحرام قال الله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة اي  
 بالفتنة والشريعة انتهى فيكون المجلة مختصة بكتاب الشريعة ( قوله مشتملة ) اما  
 صفة او بدل او حال والعامل معنى فهذه او خبر بعد خبر ( قوله الغرر جمع غرة )  
 يقال فلان غرة قومه اي سيدهم وغرة كل شيء اوله واكرمه فتخصيص الغرة  
 الى هذه الثمينة لكونها مناسبة لهذا المحل والامعنى الغرة كثيرة ويمكن ان يحصل على  
 الغرة وهي بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم بان يجعل استعارة مكنية  
 وتخيلية كما في الفقرة الثمانية ( قوله الدرر جمع در ) هذا سهو بل جمع درة اللؤلؤ  
 والجمع در ودرات ودرر كما في الجوهري وفي الفقرتين رمز الى درره وخرره ( قوله  
 خالية ) صفة مشتملة او حال مترادفة او متداخلة ان كانت مشتملة حالا ( قوله حايلة )  
 بالتخفيف وفي الجوهري حليت المرأة اي صارت ذات حلي فهي حلية وحالية  
 ونسوة حوال انتهى ( قوله اي مقوم ومعدل ) يريد ان المصدر بمعنى الفاعل  
 فيكون سقوط التاء سهوا من الناسخ لان المصدر بعد التاء ويل يعتبر التأنيث  
 كما مرأة عدل اي عادية لان هذه الصفة ائست بمختصة لها الا ان يدعى المبالغة  
 ( قوله مستصفي حقايق المحصول ) المحصول علم يستعمل بلاعلى والامفعول  
 من فعل لازم لا يستعمل الا بحرف الجر نحو غير المغضوب عليهم لكن حذف عليه  
 لكثرة استعماله كما قال فخر الاسلام وغيره ( قوله نظمها ) والنظم في الاصل مصدر  
 بمعنى الجمع قال الجوهري النظم في الاصل مصدر بمعنى الجمع نحو نظمت اللؤلؤ  
 اذا جمته في السلك ومنه نظمت الشعر ويحي بمعنى الكثير نحو وجاءنا نظم من جراد  
 وهو الكثير ويقال لثلاث كواكب من الجوزاء نظم انتهى ملخصا وفي عدم نسبة

نظرا الى نقوش والالفاظ  
 او المعاني او الثلاثة منها  
 اثنين

لا يبدأ وخبره معن وان جاز  
 كون قوله بتذنيه خبرا لان كل  
 مصدر تصدي بحرف جاز  
 ان يجعل ذلك الحرف خبرا  
 عن ذلك المصدر كما قالوا في  
 اليك المصير وفي قول الفقهاء  
 الكفاية اما بالنفس

النظم الى نفسه اشارة الى قوله تعالى يوتي الحكمة من يشاء ومن يوت الحكمة  
 فتداوتي خيرا كثيرا الاية لان المجلة متضمنة معنى الحكمة فصارت نظم المجلة موهبة  
 وفيضا من الله تعالى لان الانسان كالزجاجة والعلم سراج وحكمة الله زيت  
 يعطى من يشاء هكذا قال الامام الشافعي او اشارة الى حدسه وقوة قدسسته فتأمل  
 ( قوله لادى الى نعمة والغاز الخ ) الاولى ان يقال لادى الى الاجحاف وهو غير مقبول  
 واما الاختصار على وجه التعميم والالغاز مقبول عند البلغاء والاذكاء فتدبر  
 ( قوله منار ) وهو علم الطريق كقول امرئ القيس على لاحب لايهتدى بمناره  
 الاحب بمعنى المحبوب اي طريق واضح كذا في وعاصم وعيشة راضية  
 ( قوله التوفيق تهيمه اسباب الخير الخ ) هذا معنى عرفي ومعنى اللغوي جعل الاسباب  
 متوافقة في الحصول والتأدي الى المسبب حاصله توجبه الاسباب نحو المسبب  
 وقال بعضهم نحو المسببات والاول اولى لان تقابل الجمع بالجمع يقتضي انقسام  
 الاحاد على الاحاد مثل ركب القوم دوابهم فيكون لكل مسبب سبب واحد  
 مع ان المسبب الواحد يقتضي اسباب كثيرة واما معناه العرفي فعند بعض  
 المتكلمين الدعوة الى الطاعات اي طاعة كانت من المشروعة وعند بعضهم  
 خاق القدرة على الطاعة وعند بعضهم خلق الطاعة ولهذا لا يستعمل  
 في العرف والشرع الا في الخير ( قوله اسأل الله ) حال من فاعل رتبها يعني حكاية  
 حال الماضية اثر المضارع لدلالته على التجدد والاستمرار ( قوله ولا احتاج الى  
 احد من الانام ) اقول ان كان معنى الهداية الدلالة الموصلة الى المطلوب وهو  
 المختار عند الاشاعرة فلا يكون كفاية من كثر الهداية الا الله تعالى فلا يحتاج  
 الى الانام كقوله انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء الى صراط  
 مستقيم وان كان معناها الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وهو المشهور عند  
 الاشاعرة فلا يكون مستغنيا في تقرير كلامه عن الغير بل يحتاج الى الكلام المتقدمين  
 كفخر الاسلام والكشف والبرهان والتلويح والتوضيح وغيرها فعمل ان مراده  
 الاول وهو المطلوب ( قوله على اللغو ) بان يكون كل منهما متعلقا بالذات فيكون  
 الظرف لغوا لكن الاول ان يكون متعلقا بالاولى لان الشيء اذا كان قيما لمقيد بقيد  
 آخر يعتبر فيه الاول على ان عمل المصدر المنكر اولى قال ابو حيان المصدر المعروف  
 لا يعمل ( قوله والاستقرار ) يعني يكون المتعلق محذوفا عاما على المذهب المنصور  
 وسمع من المص وهو الحاصل او الكائن اقول الاول ان يقول حاصل او كائنة  
 صفة لوقاية ومتعلقة لقوله في البداية والنهاية لان تقدير الحاصل او الكائن على

قال ابن هشام في تذكرة  
 قال الجرجاني اقول اعمال  
 المصدر من اولانه نكرة كالفعل  
 ثم مضى فان اضافته في  
 نية الانفصال فهو نكرة  
 ايضا ودونهما ما فيه اي  
 انتهى والحق ان اعمال المصدر  
 المعرف باللام جاز لانه مذهب  
 سبويه لكن المسئلة خلافية  
 منه



ان يكون صفة للزال يقتضى حذف الموصول مع بعض الصلته (قوله انه) اي الله تعالى ارجع الضمير الى الله المذكور في بسم الله بان جعل جرأ من الكتاب لان انه ذكر بعد قوله وبعد (قوله قريب تمثيل لحاله في سهولته) اجابته لمن دعاه وسرعة انجاحه حاجة من سأله بحال من قرب مكانه ونحوه ونحن اقرب اليه من جبل الوريد وروى ان اعرابيا قال لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اقرب ربنا فناجيه ام بعيد فناديه فنزلت اجيب دعوة الداع اذا دعان (قوله لا تحقيق) لان معنى القرب الدنو بالزمان او المكان فالله تعالى منزله عنهما بل قريب بمعنى كمال علمه بافعال العباد واقوالهم واطلاعه على احوالهم كما سبق (قوله فلا يرد السؤال المشهور) يعني اذا فرس الجيب بالسمع فلا يرد السؤال المشهور لان السمع لا يقتضى الاجابة حتى يرد السؤال المشهور وهو ان الله تعالى كثيرا ما يسئل ولا يجيب الدعوة اخول هذا تفسير وتعريف لفظي وهو ما نأبأ عن الشيء بلفظ ظهر واجلي عند السامع من الملفوظ عنه مترادف له كالعقار للخمر والغضنفر للأسد فيكون السمع بمعنى المسمع تفسيره كما يقال سمع السلطان كلامه بمعنى اجاب ٧ مع ان المفسرين اجمعوا على هذا المعنى ولو سلم فلم يبق محلا لقوله تعالى فليستجيبوا لي اذا دعوتهم الايمان والطاعة كما اني اجيبهم اذا دعوني لحوائجهم كذا في الكشاف والقاضي وغيرهما فالاولى في التفسير ان يقول اي سمع قال الكرمانى فجيء بفعال بمعنى فاعل من الثلاثى قياسى وبمعنى مفعل من غير الثلاثى غير جيد انتهى فيكون تفسيره بسمع بمعنى سمع غير جيد لكن قال ابو حيان في البحر والارتشاف يجي بفعال بمعنى مفعول كسميع بمعنى مولى وفعال اسم وصفة الاسم شخص مفرد كقبص وجمع نحو كليب ومعنى صهيل وضميق وغيرها والصفة مفرد فعلة كغرى وفعلة كرى واسم فاعل من فعل ككريم والمبالغة قول من فاعل كعليم وبمعنى افعال كمشيط وبمعنى مفعول كجريح ومفعول كسميع واليم ومفعول كوايد ومفاعل كجلبس ومفعول كبديع ومفعول كسعيبر ومستفعل كككين وفعال كرتيب وفعال كعجيب وفعال كصحيج وبمعنى الفاعل والمفعول كصريح وبمعنى الواحد والجمع كخياط وجمع فاعل كغريب واسم جمع كصنين انتهى وفي البحر الرفيق مثل الخليلط والصديق يكون للمفرد والمثنى والجمع بلفظ واحد انتهى قلت وكذا التعبد والظهير وان لم يرض بهما البيضاوى وابو السعود لان الامام الواحدى نقل عن المبرد وابن عطية عن الفراء انهما يستعملان في المفرد والتثنية والجمع فلا يرد ما قاله الفاضل ابن الفارنى وابن الرضى لا يقال

حاصله ان عجيب بمعنى سمع  
لا بمعنى انه يقبل دعوة كل داع  
حتى يرد السؤال بانه ليس  
كذلك لان بعض الداعي  
لا يقبل دعاؤه قطعا  
٣ اعترض بعض الطلبة  
الذى افقه من حجار واعلم  
من جدار على قولنا هذا تفسير  
وتعريف لفظي الخ بيان بقول  
ان مسمع تفسير لا تعريف  
لفظي لان التعريف اللفظي  
لا يبدان يكون ذا اجزاء اقول  
هذا الاعتراض من كمال جهله  
قال عضد الملة في الموافف  
التعريف اللفظي وهو ان  
لا يكون اللفظ واضح الدلالة  
على معنى فيفسر بلفظ اوضح  
دلالة انتهى قال السيد في  
شرح اى على ذلك المعنى  
كقولك الغضنفر الاسد  
وليس هذا تعريفا حقيقيا  
راد به افادة تصور غير حاصل  
انما المراد تعيين ما وضع له  
لفظ الغضنفر من سائر المعاني  
لا يتفت اليه ويعلم انه موضوع  
بازائه فآلة الى التصديق وهو  
طريقة اهل اللغة وخارج عن  
المعرف الحقيقى واقتسامه  
الاربعة التى ذكرت وحقه  
ان يكون بالفاظ مفردة  
مرادفة فان لم يوجد ٨

هذان غريب انتهى لان غريب موضوع للمفرد والجمع فلا يقاس عليه فاحفظ هذا المحل واعرف هذا الغرض وان لم يساعده المقام فانه اشرف من حفظ مائة ورقة (قوله عليه لاعلى غيره) تقديم عليه واليه لا يوجب الاختصاص الا عند صاحب الكشاف ومن تبعه ورده ابو حيان وابن الحاجب وقالوا بتقديم المعمول بتقديم الهم يكون كلاما جيدا كما سبق (قوله وهو) اي انتوكل يعني ضمن توكلت كقوله اعدلوا هو اقرب للتقوى وفي العرف هو قطع العلايق عن الخلايق (قوله مقدمه) بكسر ها او بفتحها ولم يلتفت الى ما قال صاحب الكشاف في الفايق ان الفتح خلف اى باطل لكونه معارضا برحان الفتح على الكسر لفظا ومعنى فان اطلاق المقدمة بالكسر على معانيها المشهورة من مقدمة الجيش ومقدمة العلم ومقدمة الكتاب يحتاج الى تكلف اما في اللفظ بان يجعل مشتقة من التقديم والمشهور ان التفعيل يجعل اللازم متعديا واما في المعنى بان يعبر بتقديم الامور المذكورة لنفسها لافيهما من استحقاق التقدم او يعبر بتقديم مقدمة الجيش لبقية الجيش وتقديم العلم والكتاب لمن يعرفهما على من لا يعرفهما ولا يحتاج في اطلاق المقدمة بالفتح الى شئ من التكلفين بحسب اللفظ والمعنى كذا في حاشية التهذيب (قوله مقدمة في تبيين هذا العلم وتعيين موضوعه وغايته الخ) يريد ان المراد هنا مقدمة العلم لا مقدمة الكتاب لان مقدمة العلم معرفة الحد والغاية والموضوع ومقدمة الكتاب الفاظ دالة على تلك الامور قال الفاضل الدواني مقدمة الكتاب هي طرف من الكلام ومقدمة العلم هي الادراكات التى يتوقف عليهما ادراكات مسائل العلم فاليمين بكسر الباء مقدمة الكتاب وادراكات بينهما بالفتح هي مقدمة العلم فلا يرد ما قيل ان التقارنا في جعل الامور الثلاثة في المطول مقدمة العلم وفي شرح الرسالة مقدمة الكتاب لانه اتما جعل هناك بيان الامور الثلاثة مقدمة الكتاب لادراكاتها وجعل في المطول نفسها مقدمة العلم واراد ادراكاتها الا انه تسامح في العبارة انتهى اقول هذا الجواب لا يدفع الايراد فتأمل (قوله وهو لقب الخ) مذكور في التلويح (قوله مشعر بكونه مبنى الفقه) لان اللقب بشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذى به ينال السعادة الدينية والديناوية الظاهر ان يقول مشعر بمدح لكونه الخ (قوله الديناوية) هذه نسبة الى الديناوية البحر وفي النسبة يجوز الديناوية والديناوية الديناوية نبت الادنى وهو يستعمل بمن واللام والاضافة واما في تأنيث الافعال فلا يستعمل الا باللام او الاضافة لا غير ولهذا عيب على ابن نواس في قوله كان صغرى وكبرى

٨ مر كى يقصد به تعيين  
المعنى لا تفصيله انتهى  
ويؤيده ما نقل عن ابن البارى  
قال صاحب المصباح المنير  
قال ابن البارى في سمع الله  
لمن حده اجاب الله حمد من  
حمده انتهى فلم يسه ان  
مراد البارى في تفسير قوله  
تعالى فاني قريب اجيب  
دعوة الداعي الية بالسمع  
الاجابة لا بالسمع مطلقا  
حتى لا يرد السؤال المشهور



من فواقعها \* حياء در على ارض من الذهب وتفصيله في النحو والكشاف  
واما في الدنيا فجاءت قال الرضى الدنيا يستعمل مجردا من اللام والاضافة اذا كانت  
الدنيا بمعنى العاجلة والجللى بمعنى الخطة العظيمة انتهى (قوله منقول صفة لقب)  
والاصل يدل على المدح كبيت الله ونافذة الله وهذا الاشعار اولى من اشعار اللقب  
وان ذهب اليه التفتازانى في التلويح لان اصل وضع اللقب للذم كقول المتنبي  
يا ايها اللقب الملقى على اللقب فاعتبار المدح بالاضافة في الاصل لكونه مبنى الفقه  
الذى ينال به السعادة وبه نظام العالم والمعاش ونجاة المعاد وذلك مدح  
(قوله لزم منه التكرار في تعريف الفقه) وذلك ان التعريف اللقبى اعنى قولهم  
علم بالقواعد التى يتوصل بها الى العلم بالاحكام الشرعية الخ يشتمل على تعريف  
الفقه من حيث الماهية لامن حيث انه مدلول اللفظ وهو الفقه فاذا قدم التعريف  
اللقبى يحتاج الى اعادة تعريف الفقه في التعريف الاضافى مرة اخرى ليعرف  
من حيث انه مدلول اللفظ لكن نظرا ان الحاجب الى المعنى العلمى هو المقصود  
في الاعلام وانه من الاضافى بمنزلة البسيط من المركب كعبد الله فتأمل (قوله  
وقدم صاحب التوضيح الاضافى الخ) اقول قدم صاحب التوضيح نظرا الى  
ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه مأخوذ في التعريف اللقبى كما قاله هو العلم  
بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه فاذا كان تفسيره مقدا فلا يحتاج الى اعادة  
تعريفه فلكل وجهة (قوله وقدم ههنا المقصود) اى القبى (قوله علم اى ملكة  
الخ) يريد ان معنى العلم ملكة تقدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم  
على التهيؤ المخصوص شايع ذابغ في العرف كذا في التلويح لكن عندي لا يحتاج  
الى هذا التكلف لان القيود كثيرة للاخراج مع الاولى شمول الجنس في التعريفات  
الا انه اراد ذكر الجنس القريب مع الفصل فى الرسمى لانه من شرط التعريف عند البعض  
(قوله واصول الخ) عطف على ملكة يريد بقوله واصول وقواعد الخ تخصيص العلم  
بالنسبة الى مطلق الادراك كتخصيص العلم بملكه ايضا والحق ان العلم لمطلق الادراك  
فيخرج غيره (قوله يعرف به بالضرورة) لان المتبادر من الباء السببية فلا يكون  
العلوم المذكورة معروفا بسببه احوال الادلة (قوله احوال الادلة) اى الادلة الثلاثة  
الكتاب والسنة والاجماع والدليل الرابع وهو القياس بالمعنى المستنبط من هذه الادلة  
الثلاثة (قوله الشرعيتين) صفة الادلة والاحكام (قوله اما انتساب الادلة) اى  
الى شريعة محمد صلى الله عليه وسلم (قوله فبمعنى كونها) اى الادلة (قوله منصوبة  
فيها) اى في شريعة محمد صلى الله عليه وسلم (قوله لا الموقوفة على الشرع) هذا

جواب سؤال مقدر وهو ان القرآن يتوقف على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم  
وشريعة محمد على القرآن فيلزم الدور المشهور فاجاب بقوله لان القرآن الذى  
هو بعضه ابهر المعجزات التى تتوقف عليه الشرع فلا يابق جعله موقوفا على  
الشرع حاصله ان نبوة محمد ثابتة باعجاز القرآن قال شرح البردوى ان القرآن  
يدل على صدق الرسول لاعلى كونه كتاب الله اذ يتصور اعجاز باللس بكلام  
الله اشير اليه في التقويم ولان بعض الاية ايس بمجيز وهو من الكتاب لان تعريفه  
يدخل الكل والبعض كذا قيل ولان اصلته للاحكام وكونه حجة فيها لا يتعلق  
بصفة الاعجاز وانما يتعلق بكونه المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم المكتوب  
في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعا انتهى  
المختصا وبهذا التقرير يظهر ان الشرع يتوقف على القرآن المعجز والقرآن لا يتوقف  
على الشرع فلا يحتاج في دفع الدور المشهور الى اعتبار الثبوت والوجود كما قيل  
في قوله تعالى قل انما اليه حكم الله واحد (قوله فبمعنى استفادتها) اى الاحكام من تلك  
الادلة (قوله من حيث انها) اى لتلك الاحوال سواء كانت احوال الادلة او احوال  
الاحكام وفيد الحثية يكون بيانها للمجروح عنهما لاجزا من الموضوع والا لما وقع  
البحث عنهما فى العلمين لكن البحث عن احوال الاحكام عن ثبوتها وعن احوال  
الادلة عن اثباتها هكذا روى عن الغزالي (قوله في اثبات الثانية) الظ ان يقول  
في اثباتها اى الاحكام الا انه وضع الظاهر موضع المضمر لتعيين ما يصلح للعود حتى  
لا يلزم تفكيك الضمير ولو وضع الظاهر موضع المضمر خسة عشر موضعا ذكر في محله  
وانما لم يقل في اثبات ثانيا مع عدم لزوم التفكيك لعدم سماع اضافة ثان كما ذهب  
اليه سيبويه اقول يجوز اضافة ثان عندي وفاقا للكسائى وخلافا لسبويه وفى الارتشاف  
ثان لا يضاف فلا يقال ثانى واحد قاله سيبويه وقال الكسائى بعض العرب يقول  
ثانى واحد انتهى وحكاها الجوهري ايضا وبهذا حصل الجواب لقهستانى  
من جانب صاحب النقاية فى اول الديباجة (قوله بالاولى) اى الادلة فالاولى اى  
تلك الاحوال لان في اثبات الاحكام دخلا لكل واحد من الاحوالين فتأمل (قوله  
علم كالجنس والباقي كالفصل) اراد بالثبوت ان جنس الشئ اعم من النوع وهو ايس  
بشامل ان اريد بالعلم الملكة لان علم الله تعالى وعلم رسوله وجبريل عليهما السلام  
ايس بداخل فيكون جنسا من وجه لشموله جميع الملكات وفصلا من وجه فيكون  
كالجنس الظ ترك التشبيه لان حد الانسان الحيوان الناطق والحيوان جنس  
بالاتفاق مع انه يخرج الجسم (قوله والمعرفة تطلق على التصور) وهو حصول



صورة الشيء في العقل كليا كان او جزئيا معدوما كان او موجودا (قوله وادراك الجزئي)  
 عطف على التصور وانما اثر هذا من عطف الخاص على العام بتأويل في العقل  
 بعند العقل ليتناول ادراك الجزئيات لان صور الكليات والجزئيات رسم في النفس  
 وصور الجزئيات في آلتها لان في معنى عند لم يذكر في كتب النحو الا ان يجعل في  
 معنى مع نحو قوله تعالى ادخلوا في امم وكلا الوجهين محل نظر والتحقيق المقام مقام  
 لايساعده هذا المقام (قوله والبسيط) عطف على ادراك الجزئي لانه قريب ومغاير  
 لان البسيط التصوري يجوز ان يكون كليا وجزئيا ترسم في النفس لكن يكون تصوره  
 سادجا وادراك الجزئي يرسم في آلتها واما مغايرته للبسيط التصديقي ان كان المراد  
 بادراك الجزئي التصديقي لان التصديق البسيط قسم من مطلق التصديق لان  
 التصديق اما بسيط او مركب لانه ان اشتمل حقيقته على حكيمين مختلفين بالايجاب  
 والسلب فهو مركب كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع لادانها فان حقيقته ايجاب  
 الكتابة للكاتب وسلبه وانما يشتمل على حكيمين بالايجاب والسلب وهو بسيط كقولنا  
 كل انسان حيوان بالضرورة فان حقيقته ليس الايجاب الحيوانية للانسان كذا  
 في كتب المنطق ويجوز ان يكون معطوفا على التصور بمعنى الادراك مطلقا سواء كان  
 بسيطا او مركبا سادجا او مع الحكم فيكون من قبيل عطف الخاص على العام  
 فتأمل (قوله والادراك المسبوق بالعدم) اي بعدم المعرفة فيعتبر هذا في كل علم  
 حادث سواء كان بديهيا او نظريا بالنسبة الى ابتداء الفطرة (قوله اذا تخلل بينهما  
 عدم الخ) اي ذهول (قوله والمراد) ههنا ادراك الاحوال الجزئية على وجه التصديق  
 لان المراد ادراك الفقه بادلتها على وجه الفرق بين الحلال والحرام فان قيل  
 اخذ المعرفة في التعريف فكيف يكون للتصديق لان التعريف من قبيل التصور  
 فاننا نعم لكون المراد انقاس ادراك الجزئي في ذهن السامع على وجه التصديق  
 وفي التوضيح المعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فيخرج التقليد انتهى فلا يحتاج  
 الى قوله والمراد الا ان يقال قوله والمراد تعيين معنى من معانيه (قوله والدليل ما يمكن  
 التوصل الخ) هذا على رأي الاصوليين (قوله وهو اعم) جواب سؤال مقدر  
 تقديره ان المشهور ان الدليل عند الاصوليين لا يكون الامفردا كالعالم بالنسبة الى  
 وجود الصانع فاجاب بقوله وهو اعم لان الدليل عند الاصوليين منقسم الى المفرد  
 والمركب من المقدمات المترفة والمقدمات المترتبة المعروضة للهئية بخلاف الدليل  
 عند المنطقيين فانه عند هم المقدمات المترتبة المأخوذة مع الهئية لكن الفرق  
 بيننا في وجه تقسيم المركب الى المقدمات المترتبة المعروضة للهئية وبين المنطقيين

ان التوصل من الدليل الى المدلول عندنا ممكن ولا يكون وجوده وعدمه ضروريا  
 لان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه الوصول بالفعل بل يكفي امكانه فلا يخرج  
 من كونه دليلا بخلاف المنطقين لاشتماله على الهئية يستلزم التوصل الى المطلوب  
 بالضرورة وفي هذا تفصيل في محله فليراجع منه (قوله والمفرد الخ) عطف على  
 المقدمات كانه اراد تطبيق هذا التعريف على القول المشهور بالاراد من النظر  
 فيه النظر فيه اوفي احواله كتغير العالم وحدوده لكن لا ينطبق على التحقيق  
 لان النظر عند الجمهور يختص بالمركب وتعميمه الى المفرد والمركب كما كان عند  
 البعض يجوز واما على مذهب الجمهور يلزم الجمع بين الحقبنة والمجاز الا ان يرتكب  
 عموم المجاز في النظر المأخوذ في التعريف وهو غير مشهور فتأمل (قوله والثاني)  
 اي المفرد الذي من شأه اذا نظر في احواله (قوله هو المراد) ههنا اراد الحصر  
 قال ابو حيان في البحر عند تفسير قوله تعالى هم المفسدون اذا كان الخبر مشتقا  
 معرفا باللام فيبدا الحصر انتهى (قوله والمراد باحوالهما اعراضهما الذاتية)  
 حاصله جواب سؤال مقدر تقديره ارجاع ضمير احوالهما واعراضهما الى احوال  
 الادلة والاحكام ليس بمستقيم لان الموضوع الكتاب والسنة والاجماع والقياس  
 فيبحث من اعراضها لا من اعراض الاحكام لانها ليست بموضوع بل عينها  
 فاجاب بقوله باعتبار دلالة الادلة او باعتبار استنباط الاحكام قال صاحب التلويح  
 ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو ادلة الاربعة ولا بحث  
 فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورهما ليعتبر من اثباتها ونفيها لكن  
 الصحيح ان موضوعه الادلة او الاحكام لاننا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام  
 الى الخمسة ونظرنا في المساحات المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجالا  
 فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام انتهى  
 ثم قال في هامش التلويح هذا وظني انه لاخلاف في المعنى لان من جعل الموضوع  
 هو الادلة لان المساحات المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال  
 الادلة من حيث الاثبات تقريبا لكثرة الموضوع بالذات فانه البق اوحدة العلم  
 من الوحدة بالجهات والحديث كما جعل المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات  
 راجعة الى احوال الاحكام من حيث الثبوت من جعل الموضوع هو الاحكام على  
 ما قال الامام الغزالي في كتاب معيار العلم ان موضوع اصول الفقه هو الاحكام من حيث  
 ثبوتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل  
 ولولان اطلاق على كلام الامام في هذا المقام بعد اشتهاار التسخ وكثرتها لالحقته



بالكتاب انتهى اقول هذا ما ذكره صاحب التوضيح حيث قال بحتم الامرين  
 احدهما ان ذكر مباحث الاحكام بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم  
 الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام  
 على انه من لواحق هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول انتهى ملخصا (قوله  
 وبالحكم ما ثبت الخ) عطف على قوله باحوالهما والتقدير والمراد بالحكم الخ انما قال  
 والمراد بالحكم لانه يمكن ان يراد بالحكم اسناد امر الى آخر اى نسبة اليه بالايجاب  
 والسلب كافي العرف وهو ليس بمراد ويمكن ان يراد ادراك النسبة واقعة اوليست  
 بواقعة ويسمى تصديقا في اصطلاح المنطق وهو ليس بمراد ايضا لانه علم  
 وتصديق فيكون علما وتصديقا بالعلوم الشرعية ولاجل هذا قال المراد بالحكم  
 ما ثبت بخطاب الشارع فيه بحث لان المحققين ذهبوا الى ان هذا ليس بمراد  
 والانتكاح ذكر الشرعية تكرارا وقيدا زائدا في التعريف بل المراد النسبة التامة  
 بين الامر بن فبقيد الاحكام يخرج التصورات التي داخله في قوله بعرف ويبقى  
 التصديقات مطلقا وبقيد الشرعية يخرج غير اصول العقدة التي هي عبارة  
 عن التصديق بالقضايا الشرعية فيكون فائدة القيد ظهرة والافلا فائدة في القيد  
 لان تعريف المصنف تعريف الحكم الشرعي لا الحكم فقط وفي هذا المقام  
 سؤال وجواب لكن لايساعده المقام (قوله بخطاب الشارع المتعلق بافعال  
 العباد الخ) حاصله ان الخطاب نوعان تكليفي وهو المتعلق بافعال العباد بالافتضاء  
 اى الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كما فرض والايجاب او غير جازم كالندب  
 او طاب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكره او التخيير كالاباحة (قوله  
 وانواع الخطاب الوضعي) عطف على قوله بافعال العباد فيكون الخطاب  
 الوضعي مغايرا للتكليفي فعلى هذا الظاهر ان يقول بانواع الخطاب الوضعي  
 ويحتمل ان يكون عطفا على لفظ ما فيكون الوضعي داخل في التكليفي لان صاحب  
 التوضيح وغيره قالوا خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال  
 العباد وبالافتضاء او التخيير او الوضع يقتضى دخوله في افعال العباد لكن الحق  
 العطف الاولى لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شئ بشئ آخر والمفهوم  
 من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما للآخر في صورة لايدل على اتحادهما  
 فيكون مغايرا فترك الباء في قوله وانواع الخطاب الوضعي يكون لرعاية المذهبين  
 (قوله وبهض الشافعية يعرفون الحكم الخ) اقول خرج بقوله المتعلق بافعال  
 المكلفين ما ليس كذلك فبقي في الحد نحو قوله تعالى خلقكم وما تعملون مع انه ليس

بالحكم فيخرج بالافتضاء او التخيير وقيل لاحاجة الى زيادة قولهم بالافتضاء او التخيير  
 لان قيد الحيثية معتبرة فلا يكون قوله تعالى خلقكم وما تعملون من حيث انهم  
 مكلفون بل المكلف وغيره سواء انتهى فيه بحث (قوله ولا يجعلون غير الوجوب  
 الخ) حاصله ان الخطاب الوضعي ليس بداخل في الحكم لانهم يخصون الحكم  
 الى المذكور ولم يقولوا بالخطاب الوضعي حكما (قوله وبعضهم زاد قيدا  
 والوضع الخ) لان خطاب الوضعي حكم بلاشبهة فان قلت اضافة الخطاب  
 الى الله تعالى تدل على ان الاحكام الاخطابيه وقد وجب طاعة النبي عليه الصلوة  
 والسلام واولى الامر والسيد فخطا بهم ايضا حكم قلت انما وجب طاعتهم  
 بايجاب الله تعالى اياهم فلا حكم الاحكامه اعترضت المعتزلة على هذا التعريف  
 بثلاثة اوجه احدها ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول  
 بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا لكونه معللا بالحادث كقولنا  
 حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل كلمة او وهي للشكك والتزيد  
 فينافي التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية  
 الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية التجاسة عنها فاجاب  
 الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف  
 بذلك هو التعلق او الظهور والمعنى تعلق الحكم او ظهوره بعدما لم يكن وبمنع تعلق  
 الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارا عليه ومعرفا له  
 اذا عمل الشرعية امارات ومعرفات لاموجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارا  
 ومعرفا له للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او ههنا للتقسيم والتفصيل لانه نوعان  
 نوع له تعلق الافتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما بدون التفصيل  
 كما قال السيد السند في تعريف النظر بترتيب امور واحمر واما الثالث فالترمه  
 بعضهم وزاد في التعريف واجاب بعضهم بانا لانم ان خطاب الوضع حكم ونحن  
 لانسميه حكما وان اصطلاح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه فعليه تغيير  
 التعريف والتفصيل في التلويح فراجع ثم (قوله ومدخل الاحوال في الاثبات)  
 اى الاحوال الادلة والاحكام في الاثبات قلت اورد هذه الجملة المستأنفة لبيان  
 مدخلية الادلة في اثبات الاحكام بطريق القاعدة الكلية التي بتوقف الاحكام  
 على معرفتها وعلى البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقبولها  
 باعتبارها في القاعدة الكلية (قوله المطلوب الفقهي متعلق بقوله المنجيين) يعنى  
 اذا كان اصول الفقه اقبا بالمواعيد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق وهي  
 القضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا فيلزم المطلوب اعلم



ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتمال الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوب وهو المطلوب ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسئل عنه مسألة فانذات واحد واختلاف العبارات باختلاف الاعتبار والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحمله اكبر والدليل يتألف لاحتماله من مقدمتين يشتمل احدهما على الاصغر ويسمى الصغرى والاخرى على الاكبر ويسمى الكبرى وكلتاها يشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاولى في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول كما سبق في المثال وبالعكس الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث (قوله سواء كانت محمولات لهما) اي الكبرى الاقترازي وللازمة الكلية في الاستثنائي يزيد ان الدليل في الاصول اما الشكل الاول او ملازمة الاستثنائي لكونهما سهلة الحصول عند الاستدلال للمطلوب الفقهي يعني اذا استدلت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وعلى ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدلت على مسائل الفقه باللازمة الكلية مع وجود الملزوم فاللازمات انكبة هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كادل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون هذا الحكم ثابتا لكن يتوقف البحث عن احوال الادلة والاحكام على ان القضية الكلية المذكورة سواء كانت الكبرى او الملازمة انما تصدق كلية ودليلا اذا لم يكن منسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجح واما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خلاف في جواز الاجتهاد على خلافه فالتفصيل في البرزوي وشروحه (قوله واجزية لهما) اي الكبرى الاقترازي وملازمة الاستثنائي اعلم ان القضية الكلية ليست بمذكورة بعينها في مسائل اصول الفقه لكن يكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كادل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كمال دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكأنه

قبل كمال دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فاللازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل يكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن (قوله او اوصافا وقيودا فيهما) عطف على قوله محمولات واجزية على الترتيب اعلم ان العوارض الذاتية للادلة اما ان يكون محمولا عنها ككونها مثبتة للاحكام اولالكن لها مدخل في حقوق ماهي مبحوث عنها ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك فالاول يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة فكذا الاعراض الذاتية للحكم اما ان يكون محمولا عنها وهي كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة واما ان يكون له مدخل في حقوق ما هو مبحوث عنها ككونها متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي والاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا لموضوع القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادات يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبات لا يثبت بالقياس ونحو كوة الصبي عبادة ويحتمل ان يكون اوصافا عطفًا على محمولات وقيودا عطفًا على اجزية لان كبرى الاقترازي عبر بوصف الاكبر لكونه محمولا كذا في حاشية التهذيب وكذا القيود والاجزية في ملازمة الاستثنائي لان الجزاء تابع للمقدم فيكون قيودا وجزاء فيكون حاصله سواء كانت الاحوال معتبرة بالمحمولات او بالاوصاف وبهذا الاحتمال يكون عطف وقيودا مغايرا للاوصاف وهو المتبادر في العطف وفي الاحتمال الاول يكون عطفه مترادفا فتأمل (قوله فيهما) اي في كبرى الاقترازي او ملازمة الاستثنائي (قوله سواء نشأت) اي الاحوال (قوله ككونها مثبتة للاحكام) لان اثبات الاحكام شان الادلة والاثبوت شان الاحكام (قوله وقطعية) اي الادلة قطعية توجب الحكم قطعا اذا كان مقدمات الدليل يقينية وكذا العام عندنا (قوله وظنية) اي الادلة ظنية اذا كانت مركبة من مقدمات ظنية (قوله وخاصة اذا كانت مقدمات الدليل) من الالفاظ الخاصة يوجب الحكم الخاص (قوله وعامة اذا كان مقدمات الدليل) عامة يوجب الحكم العام قطعا عندنا خلافا للشافعي (قوله ومشتركة) كالقياس (قوله وراجعة عند التعارض) كالمرجحات (قوله ونشأت من الاحكام) اي نشأت الاحوال من الاحكام عطف على قوله نشأت من الادلة لان هذا العلم يباحث عن الادلة



والاحكام الشرعية من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى  
 والباحث التي ترجع الى الاولى مثبتة لثانية بعضها ناشية عن الادلة وبعضها  
 ناشية عن الاحكام فموضوع العلم الادلة والاحكام الشرعيتين (قوله والمباحث  
 المتعلقة بها) انت خبيران ضمير ما حصل من متعلق فيها وضمير فيها راجع  
 الى الكبريات والملازمات فالظاهر ان يقول فيهما (قوله مسائل الاصول) خبر لقوله  
 فالكبريات (قوله وهو المعنى) بالاشديد وهو المقصود (قوله بكونه معرفا للاحوال  
 متعلق بمعنى) اي معنى بقول المص يعرف به احوال الادلة الخ (قوله الى ادلة  
 معينة) وهي اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس (قوله فاحتجج الى  
 معرفتها الخ) هذا يقتضى ان يكون الموضوع واحدا لا تحادها في الاتصال  
 الى الفقه بان يرجع جميع مسائل الفقه الى موضوع واحد بالنسبة الى اعتبار  
 كونها موصولة الى الاحكام الشرعية لعلم الفقه حتى يكون تمايز العلوم تمايز  
 الموضوع الواحد فهذا جائز قال السيد السند في شرح المواقف قد يكون الموضوع  
 شيئا واحدا كالعدد لعلم الحساب وقد يكون مقيدا لجهة كالجسم من حيث انه  
 يكون قابلا للتغير للعالم الطبيعي وقد يكون اشياء متشاركة اما في ذاتي كالخط والسطح  
 والجسم التعليمي المشاركة للمقدار لعلم الهندسة واما في عرضي كالكتاب والسنة  
 والاجماع والقياس في كونها موصولة الى الاحكام الشرعية لعلم الفقه انتهى  
 قال صاحب التوضيح وفي تعدد الموضوع تفصيل وان كان لا يلبق بهذا الفن  
 اردت ان اسمك بعض مباحثه قد ذكر وان العلم الواحد قد يكون له اكثر  
 من موضوع واحد كالتطب يبحث فيه عن احوال بدن الانسان والادوية وهذا  
 غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شيء الى آخر كما  
 في الاصول يبحث عن اثبات الادلة للحكم ويكون بعض العوارض التي لها  
 مدخل في المبحوث عنه في علم ناشية عن احد المضافين وبعضها عن الآخر  
 فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث فيه الاضافة ما لا يكون  
 موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات  
 اي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم انتهى  
 ملخصا ومن هذا التحقيق يعرف ان لوجه لقول مولانا عصام الدين على قول  
 الشارح الكلمة والكلام لكونهما موضوعي العلم قال بعض الفضلاء معينة الثنية  
 سهولان كل علم لا يكون الا ذات موضوع انتهى (قوله لان المراد بالتوصل الخ)  
 اقول نختار الثاني ونمنع الخلاف المعهود والمتبادر لان القاعدة التي بتوصل بها

الى الفقه عند الاصوليين هي القضايا الكلية التي تقع كبرى الافتراض الصغرى سهلة  
 الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بشكل الاول او ملازمة الاستثنائي  
 كما سبق في المثاليين المذكورين وضم القواعد الكلية الى الصغرى سهلة الحصول  
 ليخرج المطلوب الفقهية من القوة الى الفعل وهو اتوصل القريب لكن تحصيل  
 القاعدة الكلية تتوقف على البحث عن احوال الادلة يانه منسوخ ام لا وبانه له  
 معارضا ام لا وعن احوال الاحكام بان عرف انواع الحكم وان اي نوع من  
 الاحكام يثبت باي نوع من الادلة وبيان شرايطها وقبولها المعبرة في كلية  
 القاعدة فلا يكون قوله وكثير من قواعد الاصول كالقاعدة المتعلقة بالقبول  
 الشرائط الخ من القواعد الكلية بل يكون من الموقوف عليه كما في التلويح  
 (قوله فخلاف المعهود والمتعارف) اقول هذا ليس بمسلم لان القاعدة عند  
 الاصوليين هي كبرى الشكل الاول وملازمة الاستثنائي خاصة فتعريفه العلم  
 بالقواعد الخ تعريف الاصوليين فيكون كبرى خاصة معهودا ومتعارفا من  
 تعريفهم فلا يكون قوله ليس بمستقيم مستقيما ولا يكون هذا الوجه سببا للعدول  
 فتأمل (قوله بقرينة الباء السببية الخ) يعني كامل في السببية (قوله واطلاق  
 التوصل الى الفقه) عطف على قوله بقرينة الباء لان اطلاق التوصل في التعريف  
 يقتضى الكمال لان المتبادر من المطلق في التعريف الكمال وهو التوصل القريب  
 ايضا وفي كلام المص تعقيد لعدم اعادة الجار (قوله لما تقرر في كتب الميراثية  
 ان الموصل الخ) هذا ممنوع ايضا لان الكبرى اضافي فبدخل فيه المقدمتين  
 لكن الموصل القريب القاعدة الكلية وهي الكبرى وحدها فيكون مستقيما  
 فلا يكون هذا سببا للعدول ايضا على ان في التعريف المختار دخلا لان المتبادر  
 من الدخول ان لا يكون الادلة مثبتة للاحكام بل يكون لها مدخل قال صاحب  
 التوضيح اعلم ان العوارض للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث  
 عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليس بمبحوث عنها لكن له مدخل في حقوق  
 ما هي مبحوث عنها ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك  
 وكذا الاعراض الذاتية للحكم ما يكون مبحوثا عنها وهي كون الحكم ثابتا بالادلة  
 المذكورة وما يكون مدخلا في حقوق ما هو مبحوث عنها ككونها متعلقة بفعل الصبي  
 او البالغ انتهى ملخصا كما سبق (قوله فلما كان اصول الفقه) الى قوله البتة المذكور  
 في التلويح لكن ترك دابله وهو ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه  
 (قوله وترك تعريف الاضافة الخ) جواب سؤال مقدر تقديره كما يحتاج



الى تعريف مفرداته لغير اليقينة يحتاج الى تعريف الاضافة لانها بمنزلة الجزء الصوري  
 (قرله لاشتهار ان الاضافة الخ) علة الترك (قوله ان كان مضافها الخ) وفي بعض  
 النسخ ان كان مضافها مشتقا او معناه يفيد الاختصاص حاصله ترك تعريف  
 الاضافة للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه كالاصل فانه بمعنى المبني  
 اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة  
 ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه  
 مبني له ومستند فيكون معروفا فلا يحتاج الى التعريف (قوله يفيد مطلقا) اي  
 يفيد الاختصاص نحو دارزيد و غلام بكر (قوله ولما توقف معرفة المضاف)  
 من حيث هو المضاف على معرفة المضاف اليه قدم تعريف الفقه لان الاصل  
 كثير ولا يعرف الا بعد معرفة الفقه فيه بحث (قوله هذا التعريف سوى القيد  
 الاخير) كذا في التوضيح (قوله وكأنه اراد بالعرفه) الضمير راجع الى المص بقربنة  
 قوله فرغ و شرع و فقال (قوله وهي ادراك الجزئيات) عن دليل وهو معنى  
 المعرفة (قوله عن دليل لاخراج التقليد) قال صاحب التوضيح فالمعرفة ادراك  
 الجزئيات عن دليل ليخرج التقليد قال صاحب التلويح والقيد الاخير مما دلالة عليه  
 اصلا ولا اصطلاح انتهى اقول يمكن ان يقال يدل عليه لفظ المعرفة بوقوع  
 الاصطلاح على تخصيص لفظ المعرفة بالا ادراك الناشئ عن الدليل حيث  
 لم يطلق لفظ المعرفة على اعتقاد المقلد اصلا وليس بلان ان يصرح المصطلحون  
 باصطلاحهم اذ كثير من الاصطلاحات انما يعرف من موارد استعمال  
 الالفاظ قال صاحب تفسير التنقيح ويزاد عملا لاخراج الكلام الباحث عن  
 الاعتقادات والنصوف الباحث عن الوجود انبثت وعن دليل لاخراج المقلد  
 ومعرفة الضروريات في الدين ولم يزد ابو حنيفة لانه اراد بالفقه ما يشمل  
 الاعتقادات والوجدانيات وقسمي المعاملات انتهى ملخصا انت خبير ان  
 التعليل قاصر عن المعلل لعدم افادته وجه زيادة عن دليل فتأمل (قوله اعني  
 الملكة) يريد بيان كون المعرفة ادراك الجزئيات عن دليل لان الملكة الحاصلة من تتبع  
 القواعد يكون عن دليل (قوله بقربنة تعلقها بعين بعدها) اي بقربنة تعلق  
 المعرفة بعامين وهما ما وما (قوله بامتناع معرفة كل مالها وما عليها) يعني ان العادة  
 قاضية بامتناع البشر ان يحيط معرفة كل مالها وما عليها (قوله لاعن دليل)  
 وقوة اسناب لفظ لاسهوه عن الناسخ (قوله ولا ينافي ذلك) جواب سؤال مقدر  
 فافهم (قوله واراد بالنفس) انفس الانسانية مطلقا و اراد بقوله مطلقا

قول التفاتاني في التلويح يجوز ان يريد بالنفس نفس العبد لان اكثر الاحكام متعلقة  
 باعمال البدن انتهى اقول مراد اص ان الاعمال انما يكون بنفس الانسانية ومعها  
 الخطاب والبدن آفة كقول الشاعر نصف الانسان لسان ونصفه فؤاده (قوله  
 بما لها وما عليها) عطف على قوله بالنفس (قوله ما ينتفع به او يتضرر) اراد ان اللام  
 الانتفاع وعلى للتضرر وان جاءت على للعلو كقوله تعالى لعلي هدى او في ضلال  
 مبين لكن يجي في الاكثر للتضرر فيحمل على اكثر (قوله دنيوية كانت او اخروية)  
 لان الضرر والانتفاع يشمل على الاخرى كالجزاء بالخير والشر والدنيوية  
 كاللذات والالام اراد بالتعميم رد قول التوضيح وهو اما اراد به ما ينتفع به وما يتضرر  
 في الاخرة انتهى لكن صاحب التوضيح اشهرة ان الفقه من العلوم الدينية ذكر  
 على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر معنيين اخرين فصارت المعاني الخمسة  
 ثلثة منها يشمل جميع اقسام ما يأتي به المكلف واثنان لا يشملها حاصله يمكن  
 الايراد بما لها وما عليها ما ينتفع به في الاخرة وما يتضرر به فيها وان يراد بهما  
 ما يجوز لها وما يجب عليها وان يراد ما يجوز لها وما يحرم عليها وعلى الاول  
 اما ان يراد بالنفع الثواب وبالضرر العقاب او ان يراد بالنفع عدم العقاب وبالضرر  
 العقاب او ان يراد بالنفع الثواب وبالضرر عدم الثواب فهذه خمسة اوجه  
 يحتمل لفظ مالها وما عليها لكن الصحيح من تلك الالفاظ الذي يجب حل اللفظ  
 عليه ما لا يلزم عليه واسطة بين مالها وما عليها لا يخلل التعريف بعدم الجمع  
 وهي ماعدا الاول والرابع فالتفصيل في محله (قوله لظهور ان الفقه) متعلق باراد  
 يعني ان المراد بالفقه معرفة ما يأتي به المكلف وهو الفعل بمعنى الحاصل بالصدر  
 كالهئية التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك بما هو اثر صادر عن  
 المكلف و يقع فعله لا التصور ولا التصديق بذبوته كالا اعتقادات (قوله فان قيل  
 الم يخرج الوجدانيات الخ) لانها من الضروريات لاعن دليل والمعرفة مقيد  
 بعن دليل هذا مناقضة لان السائل منع الدليل نفسه بتعيين موضع الغلط وهو نوع  
 من المناقضة مسمى بالحل (قوله فلنالا) اي لا يخرج الوجدانيات (قوله لان المراد الخ)  
 اي مراد المعلل عند المناقضة اثبات مدعا بدليل آخر وهو لان المراد الخ  
 (قوله كما اشرفنا اليه) اي بقوله بحكم كل ما ينتفع به ويتضرر تصديقا ناشيا عن الدليل  
 (قوله فان قيل لا يبحث الخ) هذا منع من جانب السائل بالشاهد بعد التسليم  
 قوله مثل ان معرفة الله واجبة والنظر فيها واجب اجاما من الامة بقوله تعالى  
 فاعلم انه لا اله الا الله انما قلنا بعد التسليم لانه ظني من احتمال صيغة الامر غير



الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر  
كما ذكره الامام الرازي واوسم نادر في حكم العدم فيكون خارجا (قوله والنظر فيها  
واجب) اي اجاعا منا ومن المعتزلة واختلف في طريق ثبوت وجوب النظر  
في المعرفة فهو عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا فلمهم في اثبات  
النظر المؤدى الى المعرفة مسلكتين الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث  
نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظروا الى آثار رحمة  
الله كيف يحيى الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دلائل الصانع وصفاته  
والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر فيه ولما نزل ان في خلق السموات والارض  
واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب قال عليه السلام ويل لمن لاك بها  
بين نحيبه ولم يتفكر فيها فقد اوعى بترك الفكر في دلائل المعرفة فهو واجب  
ان لا يعبد على ترك غير الواجب وهذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيا غير قطعي  
الدلالة لاحتمال كون الامر غير الوجوب وكون الخبر المتقول من قبيل الاحاد  
المسلكتين وهو المعتمد في اثبات وجوب النظر ان معرفة الله تعالى واجبة اجاعا  
من المسلمين كافة كما سبق وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطابق الابه فهو  
واجب كوجوب به هذا ملخص ما في شرح المواقف لكن هذا الدليل راجع الى وجوب  
معرفة الله ووجوب النظر فيها واما وجوب ما توقف النظر فيه من احوال المقدمات  
فليس بمختار ف يرجع جواب الشارح الى غير المختار فيبقى السؤال على حاله على  
المختار فتأمل (قوله قلنا المراد الخ) هذا نفي شاهد بانع وثبات مدعا بدليل آخر  
(قوله النسبة الحكمية) هذا على مذهب المتقدمين لان اجزاء القضية عندهم ثلاثة  
وهو الطرفين ونسبة واحدة وهي اتحاد المجهول بالموضوع او عدم اتحاد به  
وهو الحلق عند المحققين واما عند المتأخرين ان التصور لا يتعلق به التصديق  
من وقوع النسبة اولا وقوعها بالتصديق عندهم مركب من اربعة الطرفين  
والنسبتان احديهما النسبة الحكمية والاخرى وقوع تلك النسبة اولا وقوعها  
بمعنى الايقاع والانتزاع ومراد المص بقوله المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية رد قول  
صاحب التوضيح وهو قوله يمكن ان يراد بالحكم هنا اسناد امر الى اخره يمكن  
ان يراد بالحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى اخذنا من التاويل وهو قوله الحاكم  
مطلق في العرف على اسناد امر الى اخره نسيته اليه بالايجاب او السلب وفي  
اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالافتضاء  
او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وتسمى

تصديقا وهو ليس بمراد لانه علم ولفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على  
ان الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرر اربل النسبة  
الثانية بين الامرين التي العلم ايها تصديق وبغيرها تصور و اليه اشار بقوله يخرج  
التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالتصديقات  
الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصل من الأدلة التفصيلية اني  
نصبت في الشرع على تلك الفضايا وفوائد القبول ظهيرة على هذا التقدير  
والمص جوزان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في تبين  
فوائد القبول تعسف في تقرير مراد القوم انتهى ملخصا قوله واعلم بها) عطف  
على قوله بالحكم والضمير راجع الى النسبة الحكمية (قوله تصديق بمعنى الاعتقاد  
والراجع للظن والتقليد الخ) الاولى ترك التماثل والاختلاف لانهما يوهمان  
اخراج القياس الشرعي (قوله اي الموقوفة على خطاب الشرع الخ) قبل لوجه  
لتفسير الشرعية بالموقوفة على خطاب الشرع اذ حينئذ لا يصلح القيد  
المدكور ان يوصف به الاحكام الاجزاء وحق التعريف الصون عنه مهما امكن  
اقول يريد ان المتوقف على خطاب الشرع ليس نفس الحكم بل ادراكه لان  
معنى الشرعي كما صرح به ما لا يدرك اولا خطاب الشارع وهذا هو المراد بالتوقف  
على الشرع فتح يتصف الحكم به على وجه الحقيقة (قوله العملية) صفة  
الشرعية والاحكام (قوله عن ادلتها متعلق بالعلم دون الاحكام الخ) بل طرف  
مستقر متعلق بحاصل فيكون التقدير الفقه عبارة عن التصديق بالفضايا  
للشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصل من الأدلة التفصيلية وزاد  
ابن الحاجب قوله بالاستدلال ولا حاجة اليه لانه مكرر لان المتبادر من حصول  
العلم من الأدلة حصوله على وجه الاستدلال (قوله الاصل ههنا) اي في تعريف  
الاضافة (قوله ما يتنى عليه) على صيغة المجهول فان قيل هذا من فعل لازم  
فكيف يكون مجهولا قلنا يبيح المجهول من الفعل اللازم اذا تعدى  
بحرف الجر نحو غير المغضوب عليهم والمحصل غاية والمرغوب فيه  
فالتفصيل في النحو فلا يحتاج الى تأويل الشارح اللازم بالتعدى فلا يذهب  
الشارح بهذا التاويل بل الامن غفلته مع انه لم يقل احد من النحو بين  
(قوله عليه غيره) الضمير راجع الى ما (قوله ابتداء حسيا) كابتداء البناء  
على الاساس يريد بهذا المثال الاحتراز عن ابتداء المشتق على المشتق منه كالفعل  
على المصدر فان كلا من الفعل والمصدر محسوس بحس السمع فان اللفاظ



من قبيل المحسوس بالسمع لان المعتبر في العرف ابتداء البناء على الاساس بمعنى كونه  
 مبنيا عليه وموضوعا فرفقه مما يدرك بالحس وحينئذ يخرج مثل ابتداء الفعل  
 على المصدر من الحسى (قوله او عقليا) عطف على حسيا (قوله كابتداء المعلول  
 على العلة والمعلول على الدليل ونحو ذلك) اى كالأفعال على المصادر  
 فلا يلزم ثبوت الواسطة بين الابتداء الحسى والعقلى لان الحق في تفسير ابتداء  
 العقلى بترتب الحكيم على داليله مثال له للقطع بان ابتداء المجاز على الحقيقة والاحكام  
 الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والأفعال على المصادر  
 وما اشبه ذلك ابتداء عقلى فالتفصيل في محله اعلم ان المص لم يتعرض التعريف  
 بالمحتاج اليه كما في المحصول لعدم اطراده لان التعريف اما حقيقى كتعريف  
 الماهيات الحقيقية واما اسمى كتعريف الماهيات الاسمية وتعريف الاصل اسمى  
 وعدم اطراده فسدله في الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد ان لا يصدق  
 ان كل ما يحتاج اليه اصل لان الخشب والصورة والنجار والغاية كالجلوس  
 وغيرها فهى اقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الاعلى واحد  
 منها كالخشب للسرى والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه يحتاج اليه  
 ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وان ذهب الى  
 توجيهه صاحب تغيير التنقيح بقوله والتعريف بالعام اذا كان لفظيا صحيح الا انه  
 فصح وكفى ذلك للعدول انتهى وقال في حاشيته فاندفع ما في التلويح انتهى انت  
 خبير ان مبنى كلام التفتازانى وصاحب التوضيح على جعل الاطراد شرطاً  
 في كلا التعريفين وانكرا اللفظية تعريفها حقيقيا فظن صاحب تغيير التنقيح  
 الاندفاع بعد الفرق بين كلا التعريفين واللفظية ومن العجب قال في حاشيته صاحب  
 التوضيح تعرض ههنا لتقسيم التعريف وتعريف القسمين وما افصح عن قلة  
 بضاعته في صناعة التحرير حيث لم يفرق بين التعريفين الاسمى واللفظى مع  
 وضوح الفرق بينهما والتفصيل موضعه علم اخر انتهى كلامه اقول حاصل  
 الفرق ان اللفظى داخل في الاسمى عندهم كما ذكر التفتازانى في المقاصد والتلويح  
 واما عند السيد السند فاللفظى ليس بداخل في التعريف الحقيقى بل التعريف  
 اللفظى عنده من قبيل التصديقات وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة فيفسر  
 بلفظ واضح دلالة على ذلك المعنى كالغضنفر بالاسد ولبس هذا تعريفا حقيقيا  
 يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من سائر  
 المعانى ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فالة الى التصديق وهو طريق

اهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقى وعن اقسامه الاربعة فيكون اللفظى  
 راجعا الى التصديق واما التعريف الحقيقى منقسم الى قسمين تعريف حقيقى  
 وتعريف اسمى وينقسم كل واحد منهما الى حد حقيقى ورسم حقيقى وتعريف  
 اسمى كذلك حد اسمى ورسم اسمى فالتفصيل في شرح المواقف والمقاصد (قوله  
 ونقل) اى الاصل (قوله كما نقل) اى الاصل الى الراجح والقاعدة الكلية  
 والمستصحب القاعدة والقانون من الالفاظ المترادفة بالذات وعند الاصوليين  
 القاعدة والقانون والاصل والدليل من الالفاظ المترادفة وعند المنطقيين القاعدة  
 والقانون والاصل والضابطة من الالفاظ المترادفة (قوله او ما يتوقف عليه  
 داليله الخ) هذا رد على صاحب التنقيح حيث ذهب الى ان الاصول ههنا  
 الادلة فقط والحق ما ذهب اليه صاحب التنقيح لان الاصوليين جعل الدليل  
 كبرى الافتراضى او ملازمة الاستثنائى فقط فيكون الاصل كبرى الافتراضى او ملازمة  
 الاستثنائى والبحث عن الاستثناء والنسخ والتخصيص والمعارضة والترجيح  
 لا يكون بحثا عن الادلة وهى الاصل بل البحث عنها لكونها موقوفا عليها  
 للاصل كما سبق (قوله منقولا) اى عن الاضافة (قوله على الاول) اى ما يتنى  
 عليه غيره (قوله فاذا حل على الثانى) وهو نقل الاصل الى دليل (قوله فيه نقلان)  
 فيه بحث (قوله اى احواله التى تلحقه لذاته الخ) تفسير لاعراضه الذاتية (قوله  
 او جزئه المساوى له) عطف على قوله لذاته هذا على مذهب المتأخرين على ما قاله  
 الفاضل الدوانى لكن التحقيق ان المتأخرين ذهبوا الى ان اللاحق للشيء بواسطة  
 جزئه الاعم من اعراضه الذاتية المبحوث عنها في العلوم وعرفوا العرض الذاتى  
 بالخارج المحمول الذى يلحق الشيء لذاته او جزئه او خارج يساويه واما المتقدمون  
 فقد ذهبوا الى ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم لبس منها وعرفوا العرض  
 الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشيء لذاته او لا يساويه فظهر ان ما جعله  
 مذهب المتأخرين انما هو مذهب المتقدمين انتهى اعلم ان البحث عن الاحوال  
 اما بان يجعل موضوع العلم بهينه موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتى له  
 كالجسم الطبيعى في قولهم كل جسم فله حيز طبيعى او بان يجعل نوعه موضوع  
 المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتى له كالجوان في قولهم كل حيوان فله قوة  
 اللمس وكقول الفقهاء كل مسكر حرام اى اكل كل مسكر حرام فان موضوع علم  
 الفقه افعال المكلفين واكل المسكر نوع منها ويثبت حرمة اللاحقة له لامر اعم  
 منه وهو كونه منها عا او يجعل عرضه الذاتى او نوعه موضوع المسئلة ويثبت له



العرض الذي له ارباب الحق لا امر اعم بالشرط المذكور كقولهم كل متحرك  
بحركتين مستقيمتين لا بد وان يسكن بينهما فقول المص ما يبحث فيه عن  
اعراضه الذاتية فجعل تفصيله ما ذكرنا (قوله الاول) اي الاحوال التي تلحقه  
لذاته اي بان يجعل البحث موضوع العلم بعينه موضوع المسئلة نجو كل انسان  
فله تكلم فان موضوع العلم في انفعه انسان فيبحث عن اعراضه الذاتية وهو التكلم  
فيكون للموضوع والمحمول دخل في البحث (قوله والثاني الخ) بان يجعل الجزء المساوي  
موضوع المسئلة نحو كل ناطق فله ادراك الامور الغريبة (قوله والثالث كانضاحك  
الخ) مثال الخارج المساوي في الصدق نحو كل متعجب ضاحك وهذا البحث بان  
يجعل نوع موضوع المسئلة عرضه ويثبت له ما عرضه لامر اعم بشرط ان لا  
يتجاوز في العموم عن موضوع العلم هكذا صرح ناقد التنزيل (قوله والرابع كاللون  
مثال لقوله اوفى الوجود كالكون الخ) انت خبير ان الشارح اضطر عن المثال  
بما نحن فيه وهو عوارض الانسان فقال كالكون للجسم بالسطح المبين له في الصدق  
والمساوي في الوجود فالاول ان يبيح بمثال القوم نحو كل جسم فله حيز طبيعي  
وكل حيوان فله قوة اللمس وكل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد وان يسكن  
بينهما وكل جسم فله لون الخ (قوله وما سوى ذلك اعراض غريبة لا يبحث  
عنها في علم) اراد ان يخرج بقيد الذاتية الجارية على الاعراض المضافة الى ضمير ما  
نوع موضوع العلم الذي اثبت له ما هو عرض ذاتي لموضوع العلم وكذا نوع  
الذاتي لموضوع العلم الذي اثبت له ما هو عرض ذاتي لموضوع العلم اذ لم يثبت  
لشيء منهما ما هو عرض ذاتي له بل هو عرض غريب له وان كان عرضا ذاتيا لما هو  
اعم منه وهو موضوع العلم لكن يبقى نوع موضوع العلم وعرضه الذاتي ونوع عرضه  
الذاتي الذي اثبت له هذه الامور عرض ذاتي لها لكن المص اعتبر باعتبار آخر هكذا  
حقق في محله (قوله حملها على موضوع العلم) اي يكون موضوع العلم موضوع  
المسئلة نحو الدليل يثبت الحكم (قوله اماما مطلقا) شروع الى تفصيل موضوع  
العلم (قوله نحو الدليل السمع) كالكتاب والسنة يثبت الحكم الشرعي (قوله او على  
نوع الموضوع) عطف على قوله على موضوع العلم اي يكون نوع موضوع العلم  
موضوع مسئلة نحو الامر يفيد الوجوب لان الامر نوع من الموضوع وهو الكتاب  
والسنة فيكون الامر نوعا من الدليل (قوله او على عرض ذاتي الخ) عطف على  
موضوع العلم نحو الخاص يوجب الحكم قطعا وكذا العام عندنا (قوله او على نوعه)  
عطف على عرض ذاتي (قوله وعلى هذا القياس السنة والاجماع والقياس)

يعني يبحث عن احوال انواعها وانواع احوالها وعن احوال اعراضها وانواع  
اعراضها وان كان كل منها نوعا من الدليل السمعى كذا في حاشية المصنف لكن  
في القياس بحث فتأمل (قوله وقال الامام) يريد الغزالي (قوله وقال صاحب  
الاحكام) بان كسر اسم كتاب لسيف الدين الآمدي وهو صاحب ابيكار الافكار  
(قوله واختاره) اي قول صاحب الاحكام (قوله وعند المجوزين الاصل عدمه) اي  
عند من يجوز تعدد الموضوع الاصل عدم تعدده (قوله وتقليل خلاف الاصل الخ)  
كتخصيص الموضوع الى الدليل مع انه اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس  
كما سبق في نقل الاصل الى الدليل (قوله لان الاداة هي السابقة الخ) جواب سؤال  
مقدر تقديره ان احوال الادلة من حيث اثبات الاحكام راجعة الى ثبوت الاحكام  
فاجاب بقوله لان الادلة هي السابقة في الاعتبار (قوله خصه) اي صاحب  
الاحكام (قوله الاول باطل بالاجماع) لانه لا يمكن تميز العلوم بتميز الموضوع (قوله  
اما الثاني) اي اشتراكها في جامع ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي المشاركة  
في المقدار موضوع لعلم الهندسة (قوله كان الموضوع في الحقيقة ذاك الجامع)  
اي المشاركة في المقدار قوله كما قال ابن سينا في الشفاء دليل بطلان الثاني (قوله  
وعلى حقوقها) عطف على حقوق الامور التخيلية والضمير راجع الى الامور  
(قوله واقاموا انواع موضوع الهندسة) جواب لما (قوله وقالوا) عطف على اقاموا  
(قوله واما الثالث) اي بطلان اشتراكها في جامع عرضي (قوله بل في الانساب  
اليها) قلت هذا مدفوع بما نصه الشيخ في الشفاء بعدما عرف موضوع الصناعة  
بما يبحث فيها عن الاحوال المنسوبة اليه والعوارض الذاتية له على ان المسائل  
هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع اول انواعه او عوارضه  
ويمكن ان يكون قول الشيخ عن الاحوال المنسوبة اليه اشارة الى المحمولات التي  
لبست اعراضا ذاتية لنفس موضوع العلم كما مر فيحصل الجواب من كلام الشيخ  
الى الثاني والثالث لكن بقي فيه شبهة وهي ان المتأخرين لم يأخذوا في الموضوع  
الا لعراض الذاتية فجوابها اما محمول على المسامحة اعتمادا على ما فصل في مقامه  
او معنى على الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرق بين موضوع عيها  
فيكون محمول ما ينحل اليه محمولات المسائل على طريق التريد (قوله وفائدة الخ)  
من فاد يفيد فبدا اي تختار والفائدة في اللغة ما استغدت من علم او مال وهو المناسب  
لهذا المقام (قوله معر فذا الاحكام الربانية) اخذ هذا الوصف اما من لام التعريف  
لكونها متصفة بالشرعية العملية واما من الاحكام لانها خطابات الشارع



(قوله فأنحصر) الفاء فصيحة وهو لا يستعمل الا في كلام فصيح (قوله لا المقصود من الفن اوفى الكتاب) لان الاول هو الغاية يعني ان المقصود وهو الغاية من الفن لان من لا يتدأ الغاية (قوله ولا وجه لانحصارها) اي انحصار الغاية اي المقصود (قوله فيما ذكر متعلق بالانحصار) يعني لا وجه لانحصار المقصود وهو الغاية فيما ذكر اي في مقصدين وخاتمة (قوله والثاني) اي لو كان التقدير المقصود في الكتاب يتناول المقدمة لانها مقصودة في الكتاب فلا وجه لانحصار المقصود في مقصدين وخاتمة لكن يمكن ان يقال اذا قدر بمن يكون بمعنى في نحو اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة واروفى ماذا خلقوا من الارض وفي الكتاب بمعنى من الكتاب نحو قوله تعالى يوم نبعث في كل امة شهيدا (قوله فيما ذكر) الظاهر فيما يذكر (قوله وخاتمة) خاتمة اشئ آخره ومحمد خاتم الانبياء صلوات الله عليهم وفي الاصل مصدر كالفاتحة بمعنى الفتح والكاذبة بمعنى الكذب والعافية بمعنى العفو ثم اطلقت على آخر الشئ تسمية للمفعول بالمصدر فاذا كانت مصدرا يكون التاء اصلية لا لتقل الى الاسمية كما في النطيحة وان قال الشيخ اكل الدين في الفاتحة رده فاضل الروم سعدى فقال وعندى انه سهو من الناسخ فان الشيخ اعلى من ان يصدر مثله عنه انتهى قلت يوئيد كونها مصدرا بمعنى المفعول قوله تعالى خاتمة مسك اي آخره لان آخره ما يجردونه رايحة مسك وقول الاعشى وابرزها وعليها ختم اي عليها طينة مخنومة مثل نقض بمعنى منقوض وقبض بمعنى مقبوض (قوله ان كان قول كل مجتهد في عصر) اقول ليس قول جميع المجتهدين شرطا في الاجماع كالشهور في الشهر في زمن الشريح بل قول واحد مع سكوتهم يعني الاجماع (قوله او بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم الخ) قال ابو حيان في البحر اصحابي كالنجوم الخ حديث موضوع لا يصح بوجه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الخافظ ابو محمد علي بن احمد رحمه الله في رسالته في ابطال الرأي والقياس والاستحسان والتعليل والتقليد ما نصه وهذا خبر مكذوب موضوع باطل لم يصح قط وذكر اسناده الى البرار صاحب السند قال سألتهم عن ما روي عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال انما مثل اصحابي كمثل النجوم او كالنجوم بايهم اقتدوا اهتدوا وهذا كلام لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم رواه عبد الرحيم بن زيد العمري عن ابيه عن سعيد المسيب عن بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يثبت والنبي صلى الله عليه وسلم لا يبيح الاختلاف بعده من اصحابه هذا نص كلام البرار قال ابن مغني عن عبد الرحيم بن زيد كذاب خبيث ليس بشئ وقال البخاري

هو متروك ورواه ايضا حرة الجزري وحرة هذا ساقط متروك ايضا انتهى (قوله على اربعة اركان) جمع ركن وركن الشئ جانبه الاقوى وهو يؤول الى ركن شديد اي عز ومنعة اعلم ان بعض الاركان ركن اصلي لازم وبعضها ركن زائد (قوله الاولى) افعال تفضيل وفي استعماله واشتقاقه وصرفه اختلاف كثير تفصيله في النحو لكن لا يساعده المقام (قوله الكتاب) اي القرآن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعا في قول عامة الفقهاء وهو الصحيح وانما فسرنا الكتاب بالقرآن لان المراد بمطلق الكتاب في الاصول القرآن وفي النحو كتاب سبويه وفي الفقه اصل امام محمد وان غيره صاحب الهداية في بعض المواضع مع اطلاقه (قوله قدمه) اي الكتاب على سائر الادلة (قوله لشرفه) اي لشرف الكتاب لانه في الشرع اصل مطلق من كل وجه وبكل اعتبار والباقي يحتاج اليه مثلا كون السنة حجة ثابت بالكتاب كما يحيى والاجماع يتوقف عليهما والقياس عليهما (قوله والقرآن عند الاصوليين) انما قيد بالاصوليين لان في بعض المحل يزداد بالقرآن مقدار اقل سورة كما في قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا وقوله قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن الاية لان القرآن يطلق على البعض والكل (قوله والكل المشترك بينهما) اي بين الكل (قوله كل جزء منه) اي من الكل وفي الجزء لغتان احديهما ضم الثاني والثاني اسكانها وعلى الاول يكتب في الرفع والجر بالواو من غير زيادة وفي النصب بالواو والالف وعلى الثاني يكتب بغير سورة الهجزة في الحالين وبالالف في النصب هكذا حققه ابن الحاجب في اماليه (قوله لان بحثهم عنه) اي عن الكتاب من حيث كونه دليلا لامن حيث كونه معجزا فيكون جزءا (قوله مختصة بهما) اي بالكتاب والقرآن فالصفات المشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما عند الاصوليين وهو النظم المنزل الى اخر التعريف (قوله لان المق تعريفه) اي الكتاب المراد بالقرآن (قوله كما بين في موضعه) وهو قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله اية كما سبق (قوله واقتصر بعضهم) يريد فخر الاسلام البردوي آخذا من الشروح (قوله واورد) اي اورد شراح البردوي عليه حاصل الرد يتوقف على مقدمات كثيرة فان اردت التفصيل فاستمع ما يتلى عليك فانه نافع وهو ان البردوي عرف الكتاب بالقرآن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعا اعلم

٢ لكن هذا الحديث مثبت عند الحنفية



ان الحد وانه في المعرف بالشيء نفظي ورسمي وحقيقي فاللفظي هو ما انبأ عن  
الشيء بلفظ ظهر واجلي من اللفظ المسؤل عنه والرسمي هو ما انبأ عن الشيء بلازم  
له مختص به كتواتر الانسان ضاحك منتصب القامة عريض الاظفار بادي البشيرة  
والحقيقي ما انبأ عن حقيقة الشيء وماهيته كقولك في حد الانسان هو جسم نام  
حساس متحرك بالارادة ناطق اما الحقيقي فن شرائطه ان يذكر جميع اجزاء الحد  
من الجنس والفصل وان يذكر جميع ذاتياته لكن من شرط الجمع الاطراد وهو متى  
وجد الحد وجد الحد وود والانعكاس وهو انه اذا عدم الحد عدم المحدود لانه  
لو لم يكن مطردا لما كان مانعا لكونه اعم من المحدود ولو لم يكن منعكسا لما كان جاءعا  
لكونه اخص من المحدود وعلى التقديرين لا يحصل المق اذا عرفت هذا فاذا ذكره  
البرزدوي ليس بمحد حقيقي سواء اراد به تعريف مجموع الكتاب من حيث هو مجموع  
او تعريف ما يطلق عليه لفظ الكتاب في الشرع حقيقة او مجازا حتى دخل فيه  
الكل والبعض لانه يعرض فيه الكتابة في المحقق والنقل وهما من العوارض  
الآتية انه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان قرأ بدون هذين الوصفين  
ولم يعرض للايجاز وهو وصف ذاتي للقرآن المحدود بل هو حد رسمي واحسن  
الحدود الرسمية ما وضع فيه الجنس القريب واتم بالوازم المشهورة فلا جرم قال  
في تعريف الكتاب فالقرآن وهو مصدر كالفاء قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرأه  
اي قرأه وانه بمعنى المقرو فبتناول جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها  
فلا يكون مترادفا بالكتاب كما قال المص لكنه تدارك بالعرف فاحترز بقوله المنزل  
عن غير كتب السماوية وعن الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما انزل  
نظمه ومعناه الوحي الذي ليس بمتلو لم ينزل الامعناه وبقوله على رسوانا عما  
انزل على غيره عليهم السلام (قوله اقول اريد بعض منه الخ) يريد دفع الاراد  
لان التعريف للاصوليين ومرادهم اثبات الاحكام ببعض القرآن الدال على المعنى  
(قوله فيخرج حروف المعاني) فيه بحث (قوله ويدخل الكلمة) مثل الامر  
والنهي مثلا (قوله وحروف المعاني) بهذا يؤيد وجه البحث (قوله ولان بعض  
الاسماء) عطف على قوله لان بحث الاصول (قوله من كلمات القرآن) وفي الاتقان  
قال ابو عمرو الداني لا علم كلمة هي وحدها آية الاقوله مدها متان وقال غيره بل  
فيه غيرها مثل والفجر والضحي والعصر وكذا فواتح السور من عدها وقال  
بعضهم الصحيح ان الآية انما علم بتوقيف الشارع كعرفة السورة وترتيب السور  
وترتيب الايات فالآية طائفة من حروف القرآن علم بالتوقيف انقطاعها عما قبلها

وما بعدها وقال الزمخشري الآيات علم توقيفي لا مجال للقياس فيه ولذلك عدوا  
الم آية حيث وقعت والمص وام يعدوا الم والرا وعدوا حم آية في سورها وطه  
ويس وام يعدوا طس انتهى (قوله وكذا بعض الحروف عند البعض) اي  
عند من عد فواتح السور من الآيات (قوله محوق اوص ون) انت عرفت ان هذه  
الحروف ليست من الآيات عند الزمخشري وابي عمرو الداني الاولي  
ان يقول نحو الم والمص وحم وطه ويس (قوله كما صرح به في كتب  
الفقه الخ) الشارح مع علو شأنه احال الى كتب الفقه مع ان براهين القرآن  
مشحونة بهذه الابحاث نقلها بعضهم عن بعض والبرهان للقرآن تسعة  
الامام الحرمين والزيلكاني ولابن الاصبغ ولاكرماني وللعزيمي سيدله وللزركشي  
والجبري وللرشيد وللسيوطي (قوله وان كان في كونها حروفا مناقشة) اقول  
كون حروف المعاني دليلا عند الاصوليين بل مناقشة (قوله من حرمة مسه  
على المحدث وتلاوته على الجنب والحايض) انما هو على قصد التبين والتبرك كما اذا  
قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة اي على قصد قراءة  
القرآن لان من ضرورة كونها من القرآن حرمة قراءتها عليهما وعدم جواز  
الصلوة وعدم تكفير من انكر كون البسملة من القرآن لقوة الشبهة وان ذكر  
التمتاشي في شرح جامع الصغير انه لو اکتفى بالبسملة يجوز الصلوة لكن الصحيح  
انها لا يجوز لان في كونها آية تامة شبهة اذا الصحيح من مذهب الشافعي انها  
مع ما بعدها الى رأس الآية تامة فاورد ذلك شبهة في كونها آية فلا يتأتى به الفرض  
المقطوع به (قوله قال في اصوله ان مادون الآية والآية القصيرة الخ) اقول  
لا فائدة من تخصيص النقل بالامام بل الآيات الثلث عند الجمهور فلم يذهب احد  
باجاز القرآن بدون الآيات الثلث كما نص عليه المفسرون في قوله تعالى فأتوا  
بسورة من مثله اي مقدار ثلث آيات (قوله ان كل كلمة من القرآن حقيقة) اي قراءة  
بمعنى المقرو لغة (قوله لاحكامها ولا عرفا) هذا منافض بما ذكر في مدها متان  
(قوله وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما) اقول هذا منافض لقوله الاول لان  
مدها متان كلمة وآية قصيرة (قوله فاعتبر الاصوليون الاول) اي القرآن حقيقة فقط  
والامام اي ابو حنيفة الثاني اي حقيقة وحكما والامامان اي ابو يوسف ومحمد الثالث  
اقول هذا من عنده لان الائمة كلهم يخرجون المسئلة من حروف المعاني  
من القرآن سياتي تفصيله ان شاء الله تعالى (قوله وهو) اي الكتاب المراد بالقرآن  
في العرف كما فسره صاحب التوضيح اراد المص والبرزدوي لانه اخذ القرآن



في تعريف الكتاب على ان يكون جنس التعريف شاملا على كل المقر ولغة  
لان الاختصار في التعريف اولى (قوله وهو اللفظ الموضوع الخ) اكتفى  
بلفظ النظم لان النزاع في اللفظ فقط لانا ابا حنيفة لم يجعل النظم ركنا لازما  
في حق جواز الصلوة خاصة على ما عرف في موضعه (قوله فان ترتيب الحروف  
او الكلمات الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان النظم في موضع اللفظ وهو  
لا يدل على الموضوع والمعنى فاجاب بقوله فان ترتيب الحروف الخ حاصله  
ان ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب في الجواهر النفسية يدل على الاستعارة  
اللطيفة الدالة على حسن المعنى فكيف على المعنى المطلق وهو وجه العدول  
عن ذكر اللفظ الذي معناه الرمي مع رعاية الادب وتعظيم عبارات القرآن  
في تعريف الخاص من حيث انه خاص القرآن لكن الاولى ذكر المعنى صريحا  
كما قال البردوي (قوله واما ما هو على حرف واحد الخ) جواب سؤال مقدر  
نشأ من دلبه وهو فان ترتيب الحروف او الكلمات فاجاب بقوله والعبارة في التسمية  
بالكثير الغالب فالكثير على الترتيب او من التغليب وما كان على حرف واحد  
بمزالة العدم اقلتها اقول فيه بحث لان حروف المعاني وقوائم السور كثير فتأمل  
(قوله كالايات الالهية والنبوية) فالاولى ان يقول خرج به غير الكتب  
السمائية والوحي الذي لبس بمتلوان المراد من المنزل ما نزل لفظه ومعناه  
والوحي الذي لبس بمتلوان ينزل الامعناه (قوله لان المراد بالمنزل المنزل بانزال حامله)  
انت خبير ان هذا الدليل لا يخرج الوحي الذي لبس بمتلوانه نزل بانزال حامله  
(قوله وهو جبريل عليه السلام) هذا منقوض بالايات المعراجية الا ان يتكلف  
بالغالب و بانزال حامل حامله فيكون جامله بواسطة (قوله خرج به النظم  
المنزل على غيره) اي على غير النبي عليه السلام من التورية والزبور والانجيل  
وغيرها من الصحف (قوله من منسوخ التلاوة) اي نسخت تلاوته وبقيت  
احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله لان الشيخين  
اذا كانا محصنين فيرجان واما اذا كانا غير محصنين فالحكم ثابت بقوله الزانية  
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فيكون حكم الآية المنسوخة  
غير باقية (قوله والقرأة الشاذة الخ) ولم يتعرض الى خروج الوحي الغير المتلو واما  
لقول كشف البردوي وهو المكتوب احتراز عن المنسوخ تلاوته لاعن الوحي  
الغير المتلو كما ظنه البعض او قوله السابق فتأمل (قوله فقلت بطريق الشهرة)  
كما اختص بمصحف ابن مسعود اراد رد البردوي لانه زاد بلاشبهة لاجراجه المشهور

فان الجصاص جعل المشهور احد قسمي المتواتر وعلى غير الجصاص يكون قوله  
بلاشبهتها كيدا وهذا الموضوع صالح للتأكيده لقوة شبهة المشهور بالمتواتر وفي التلويح  
واما التسمية بالمشهور من مذهب ابي حنيفة على ما ذكر في كثير من المتقدمين انها  
لبست من القرآن الاما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلاشبهتها احتراز عنها  
الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذاهب انها في اوائل السور آية من القرآن  
انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار  
من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة انتهى  
وفي شروح البردوي والدليل على ان البسملة من القرآن انها كتبت مع القرآن  
ياهر الرسول صلى الله عليه وسلم فقد قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كان  
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقرن ختم سورة وابتداء اخرى حتى ينزل جبريل  
عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة وكذا نقلت البسملة بين دفات  
المصاحف مع انهم كانوا يباليون في حفظ القرآن حتى كانوا يمنعون من كتابة  
اسامي السور مع انقران من التعشير والنقط كيلا يختلط بالقرآن عنده فلو ابدع  
لاستحال في العادة سكوت اهل الدين عنه مع تصلبهم في الدين لاسيما ورأس  
السور يكتب بخط تميز من القرآن بالحجيرة او الصفرة عادة والتسمية يكتب بخط  
القرآن بحيث لا يميز عنه ولكن النقل المتواتر لما لم يثبت انها من السورة لم يثبت  
ذلك وقد اختلف الفقهاء وائمة القراءة في كونها من السورة وادنى احوال اختلاف  
المعتبر ايراث الشبهة فلماذا لا يثبت كونها من كل سورة وانما لا يكفر من انكر كونها  
من القرآن لانه زعم انها نزلت وكتبت للتميز على صدور الكتب والتمسك بمثله  
يمنع الاكفار انتهى لمخصا لكن المص اكتفى بالمتواتر فقط لحصول المقصود  
بدونها اختصارا للتعريف (قوله نحو فصيام ثلاثة ايام متابعات) في سورة المائدة  
والبسملة لبراءة ثابتة في مصحف ابن مسعود وهذا من المختص ايضا وليس في مصحفه  
الحمد ولا المعوذتان ولبس له جرد قال الزركشي من جرد المعوذتين والحمد من  
القرآن كفر انتهى وتركهن ابن مسعود كتب عثمان منهن فاتحة الكتاب  
والمعوذتين واول مصحفه البقرة والنساء وآل عمران والاعراف والتفصيل  
في الاتقان وسورة القرآن مائة واربعة عشر وفي مصحفه مائة واثنى عشر  
(قوله كما اختص بمصحف ابي) نحو فعدة من ايام اخر متابعات في سورة البقرة  
كما اختص انه كتبت في آخر مصحفه سورتي الحقد والخلع يعني القنوت من القرآن  
سورتان احديهما سورة الشطر الاول من القنوت بسمى سورة الخلع والشطر



الثاني منه يسمى سورة الخندق مصحف ابن عباس قراءة ابي وابن موسى بسم الله الرحمن الرحيم اللهم انا نستعينك ونستهديك ونستغفرك ونثني عليك الخير كله نشكرك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك وفيه اللهم اياك نعبد ولك نصلي ونسجد واليك نسعى ونحفد نختشى عذابك وترجو رحمتك ان عذابك بالكفار ملحق انتهى فيكون سورة القرآن في مصحف ابي رضى الله تعالى عنه مائة وست عشرة كذا نقل عن جماعة فالصواب خمس عشرة فان سورة الغيل وسورة لاية ف قرئ في سورة واحدة هذا كله في الاثني عشر المصحفا فاعلم ان المص اقتصم على المنزل المنقول عند تواتر الحصول الاحتمار بذلك من جمع ما عدا القرآن ولا دور في التعريف لان المنزل تواتر معلوم عند الناس حتى الصبيان ويندفع به ما قال ابن الحارث هذا تحديد للشيء بما يتوقف تصويره على ذلك الشيء لان وجود الذهني للمنزل المنقول فرع في تصور القرآن فيكون دورا وهو باطل (قوله خاصته) اي بالكاتب وهي عبارة عما يوجب الانفراد ويقطع الشركة (قوله غير مشترك الخ) تفسير بلازمها فالاولى في التفسير ان يقول اي منفردة به وانما قلنا تفسير بلازمها لانه صفة كاشفة (قوله لتضمنه التحدي والاعجاز) هذا الدليل يقتضي اختصاص المباحث بالكاتب مطلقا ونحن باختصاص المباحث في الاصول (قوله واكونه اصل سائر الادلة الخ) ان عطف على قوله لانه يقتضي هذا الدليل اختصاص المباحث بالكاتب في الاصول (قوله علم انه ليس قرأنا قطعا) الظاهر ان يقول قطعيا لانه قرآن فيه شبهة مع انه يقول بعد اسطر المشهور لا يخ من ان يكون قرأنا (قوله وقيل كلها مشهورة) اقول صاحب البديع تبع الجصاص لان المشهور عنده احد قسمي التواتر فاندفع قوله وظاهره مشكل (قوله بعضا من القرآن) كالخرف والكلمة لان القرآن المقروء مؤلف من الحروف والكلمات (قوله من اكار جاحده) لان ائمة القراءة اختلفت في كونها من الآية وادنى الاختلاف المعتبر يورث الشبهة فتمنع الاكفار (قوله وجواز قراءته في الصلوة) انت عرفت فيما سبق ان الاختلاف يورث شبهة في كونها من الآية فالفرض المقطوع انما يكون بالآية المقطوع بها (قوله وعدم جواز مس المحدث والجنب) الاولى تركها لان من المحدث والجنب لا يجوز في الآيتين الشاذتين الا في المتابعات فقط (قوله وانجاز العمل) وصلية (قوله او خبرا) عطف على قرأنا اي خبراورد بيانا للقرآن (قوله وعلى التقدير) اي على كلا التقديرين وهما كونه قرأنا وخبرا (قوله فان قيل يرد هذا السؤال على فية بالمشهور لان جواز العمل

بخبير الواحد ثابت ايضا كشوت الحرمة بخبر الواحد (قوله وايضا الدعوى جواز العمل الخ) يرد هذا السؤال على قوله يجب العمل به حاصله ان الدعوى جواز العمل بالمشهور والدليل فيه لانه لا يخ الى قوله يجب العمل به (قوله قلنا عن الاول الخ) حاصل الجواب ان السؤال مسلم لكن المراد ههنا بالعمل ما يؤدي الى زيادة المتابعات على النص وهو نسخ اطلاق النص فلا يجوز بخبر الواحد (قوله وعن الثاني الخ) فيه نظر (قوله حتى قال الامدي) وهو شافعي (قوله بكلام هو غيرهما) اي قرآن وخبر (قوله والشافعية الاخرى) اي الطائفة الاخرى من الشافعية (قوله اراد) جواب ثم لما ورد (قوله اراد بالشبهة بالشبهة الدليل الخ) اي يشبه دليل من انكر كونها من القرآن زعم انها نزلت وكتبت للتميم ويدكر عند كل امرئى خطر لالكونها من القرآن لانها لم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الحايض والجنب فانتفاء اللازم يدل على انتفاء المزوم (قوله المشهور التكفير والا كفر اصح وافصح الخ) اي اصح وافصح لغة وفي الجوهرى اكفرت الرجل اي دعوته كافرا يقال لا تكفر احدا من اهل قبلك اي لا تنسبهم الى الكفر والتكفير ان يخضع الانسان لغيره كما يكفر العج للدهاقين يضع يده على صدره وتبسط من له قال جرير \* واذا سمعت بحرب قبس بعدها \* فضعوا السلاح وكفروا تكفيرا \* انتهى وانت خبير لافرق في العرف بينهما (قوله من الطرفين) اي طرفي الشافعية والمالكية فيه نظر لا يخفى على المتأمل (قوله الى ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة) وفي شرح البرزوي الصحيح من المذهب انها من القرآن وليكنها ابست من كل سورة عندنا بل هي آية منزلة للفصل بين السور كذا ذكر ابو بكر الرازي ومثله روى عن محمد ايضا واهذا قال علماءنا في المصلى يتعود بالله من الشيطان الرجيم ثم يفتح القراءة ويخفي بسم الله الرحمن الرحيم ففصلوها عن الشاء وصلوها بالقراءة وذلك يدل على انها عندهم من القرآن والامر بالخفاء يدل على انها ابست من الفاتحة وانها يقرأ تبركا كالقراءة في الاخرين والدليل على انها من القرآن انها كتبت مع القرآن بامر الرسول كما سبق (قوله آية فذة بالتضعيف) اي واحدة متفرقة وفي الجوهرى الفذ الفرد وتعرف اي متفرقة انتهى (قوله وتلخيص الجواب) اي تلخيص الجواب في دفع ملازمة الاكفار (قوله قد قامت) اي الشبهة فهي تمنع الاكفار فلا اشكال في الشبهة نفي قوله فلا اشكال اشكال فتأمل (قوله وما يوضحه) اي الجواب الملخص (قوله قد اكفرنا المحسنة الخ) لانه تعالى ليس بجسم وهو مذهب اهل الحق



وذهب بعض الجهال إلى أنه جسم حقيقة فقبل مركب من لحم ودم كفاتر بن  
 سليمان وغيره وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه  
 ومنهم من يبالغ ويقول على صورة انسان فقبل شاب احد جمع قطط وقيل  
 شيخ اشعث از أس والحية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا هكذا في شرح للواقف  
 وغيره وقد اكفرنا كلهم (قوله دون الفائلين باتصافه) أي لم نكفر الكرامية قالوا  
 جسم أي موجود وقوما آخرين منهم قالوا هو جسم أي قائم بنفسه فلا نزاع  
 معهم إلا في التسمية أي اطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها التوقيف أي الاعلام  
 من الشارع ولا اعلام له كذا في المفصلات (قوله لان شبهة الاولى من المجسمة  
 ضعيفة) لا يخفى فسادها على من له ادنى مسكة فلهذا يكفر (قوله بخلاف الثانية)  
 أي شبهة الثانية قوته لا يكفر (قوله وهذا) أي تلخيص الجواب (قوله الجواب)  
 مقول قول عضد الملة (قوله واما المباحث المشتركة) عطف على قوله  
 اما المباحث الخاصة (قوله فهي) أي المباحث المشتركة (قوله لالنظم المجرى)  
 الظاهر ان يذكر هذه المنغيات بعد قوله للنظم الدال على المعنى فتأمل (قوله  
 واما قول المشايخ) اراد فخر الاسلام (قوله الا انه شعر بعدم كون المعنى ركبا اصليا  
 فلا تخ) فيه بحث لان غرض ابي حنيفة لم يجعل النظم ركبا لازما في حق  
 جواز الصلوة وجعل المعنى ركبا لازما والنظم ركبا يحتمل السقوط كالتصديق  
 في الايمان ركن اصلي والافرار ركن زائد فكيف يكون الاشعار بعدم كون المعنى  
 ركبا اصليا فالنزاع في النظم فقط فتأمل (قوله فان قيل الخ) هذا وارد على  
 ان القرآن اسم للمعنى خاصة فقط (قوله وهو) أي النظم (قوله عينه) أي القرآن (قوله  
 على التحقيق) لان النظم عبارة عن اللفظ والمعنى (قوله او جزئه على النسخ)  
 أي تسامح النظر في اللفظ فقط (قوله وهدم صدق الحد) عطف على قوله عدم  
 اعتبار النظم (قوله كما هرفت) أي في التعريف (قوله والا) الظاهر ان يقول  
 وعدم فرضية قراءة القرآن فتأمل في الاستثناء (قوله نختار الاول) أي اعتبار  
 النظم من القرآن بالخلف تقديرا (قوله وانما يلزم اللزمان) أي عدم صدق  
 التعريف وعدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة اذا لم يعتبر للنظم خلف  
 (قوله لجعل النظم مرعا تقديرا) هذا الجواب بعيد غاية البعد (قوله او الثاني)  
 أي النظم ليس بقرآن عطف على انه قرآن وهو اللزوم الثاني بعد الاستثناء  
 اعني يلزم عدم فرضية القرآن في الصلوة (قوله قلنا لانسلم) حاصله ان القرآن  
 اللفظ والمعنى لكن جواز الصلوة ليس بمتعلق بقراءة القرآن المحدود عند

ابي حنيفة بل متعلق بمعناه فقط فهذا بعيد ايضا (قوله باربعة اقسام باربع  
 اعتبارات) قلت انما احتاج علماؤنا الى تقسيم اللفظ الدال على المعنى باربعة  
 اقسام لان احكام الشارع الثابتة بالقرآن او احكام شريعة محمد الثابتة بالقرآن  
 لا يعرف الا بمعرفة اقسام النظم الدال الخ ليحصل معرفة الاحكام وذلك  
 اربعة اقسام في الايات التي فيها بيان معرفة احكام الشارع دون الايات التي  
 فيها بيان القصص لان المفهوم من التكلم لا يخلو من ان يكون راجعا الى نفس  
 اللفظ فقط او الى غيره فالاول هو القسم الاول والثاني لا يخلو من ان يكون راجعا  
 الى تصرف المتكلم او الى غيره فالاول اما ان يكون تصرف بيان أي القاء معنى  
 الى السامع وهو القسم الثاني او غير ذلك وهو القسم الثالث والثاني وهو القسم  
 الرابع هكذا حقق في محله (قوله اما الاول فلهو الخ) أي التقسيم الاول من  
 النظم نفسه بحيث توحد معناه وتعدد صيغته وانما لان لكل لفظ معنى لغويا  
 وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى صيغيا وهو ما يفهم من هيئته أي حركته وترتيب  
 حروفه لان الصيغة من الصوغ الذي يدل على التصرف في الهيئة لافي المادة  
 فالمفهوم من حروف ضرب استعمال آله انما تدب في محل قابل له ومن هيئته وقوع  
 ذلك الفعل في زمان ماض وتوحد المسند اليه وتذكيره (قوله واما الثاني) أي  
 التقسيم الثاني في تقسيم النظم بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وخفائه  
 عليه الى الاقسام الثلاثة الباقية وذلك انما يكون بعد التركيب وهو المراد من  
 قوله فهم السامع المعنى من اللفظ الجاري على قانون الوضع (قوله ثم دلالاته) اشارة  
 الى القسم الثاني من اربعة اقسام لان فهم المعنى للسامع انما يكون بعد التركيب  
 والعلم بالوضع (قوله ثم استعماله اشارة الى الثالث) أي فهم السامع استعمال المتكلم  
 لان اللفظ بسبب الاستعمال يتصف بالحقيقة الجزئية لا بالوضع اعلم ان فخر الاسلام  
 جعل الاقسام الثلاثة اقسام النظم وذكر النظم في هذه الثلاثة وجعل الدلالة  
 قسم المعنى وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهرا وكذا كون العبارة  
 والاشارة وان كانت نظريا الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذا الحكم انما  
 يثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان ابا حنيفة قتل المشركين مثلا يثبت بالمعنى الثابت بقوله  
 تعالى فاقتلوا المشركين لا يعين النظم على ما حقق في محله لكن المص جعل النظم  
 والمعنى داخلين في كل قسم ولم يتعرض الى النظم في الاول والمعنى فقط في الثالث  
 فقال ثم فهم المعنى اشارة الى الرابع اذ هو في بيان اقسام القرآن الذي هو نظم دال  
 على المعنى فكان الخاص اسما للنظم باعتبار معناه وكذا العام وسائر الاقسام



وعلى هذا يمكن ان يجعل الدلالة والاقتضاء من اقسام النظم لان المعنى فيهما لا يفهم بدون اللفظ لكن لا يخلو عن تكلف (قوله ثم فهم المعنى) اي فهم المراد والممانى من القرآن على حسب الوسع والامكان واصابة التوفيق كاستحسان الائمة على وجه القياس الخفي قال السبوطي في الاتقان لا يكون الرجل ففبها حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة لان لكل آية ستين الف فهم انتهى ملخصا (قوله فهافظ بتلك الاعتبار الرابع اربعة اقسام) انما قال بتلك الاعتبار الرابع لان في الاسلام جعل ثلثة اقسام للفظ والرابع للمعنى كما سبق (قوله بحسب احوال يرجع الى معرفة الاحكام الشرعية) حاصله قصر النظم الدال على المعنى على اربعة اقسام بالنسبة الى الاحوال الراجعة الى معرفة الاحكام الشرعية والافانقران بحر عميق لا ينقضي بحجابه ولا ينتهي غرايه حتى لا يمكن الاطلاع على معناه اصلا كقواعد السور (قوله فان الاصول) الفاء علة لرجوع (قوله لا يبحث عن احوال النظم مطلقا) كالقصص والامثال والحكم وغيرها (قوله لا ما قال الشراح) اي شراح البردوي (قوله لان فيه التعرض) علة لا ما قال (قوله لما يجب ذكره) اي ادراكه او ذكره بقرينة بما يجب ذكره (قوله اما الاصل في القصص وغيرها الخ) حاصله ليس شئ من القرآن مما لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد حقيقة القرآن وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحايض من احكام الشرع وهي متعلقة بجميع عبارات القرآن سواء كان قصصا او حكما او امثالا او غير ذلك فكيف يصح هذا الاحتراز قلت اجيب عن هذا بان هذه الاحكام وان تعلقت بجميع القرآن لكن لم يثبت معرفتها بالجميع بل يثبت ببعض النصوص من الكتاب والسنة فكلامنا فيما يتعلق به فيصح هذا الاحتراز (قوله فلان في ذكر مجرد الاقسام تعرض بالموضوع الخ) هذا ليس بمسئل لان مجرد ذكر الاقسام في تقسيم احد الادلة الاربعة الى اربعة اقسام لا يدل الى تعرض الموضوع ولو سلم فلا يجب التعرض هنا للاعراض الذاتية الاحكام لان وجوب اعتقاد حقيقة القرآن وجواز الصلوة وحرمة القراءة من احكام الشرع انما يكون من جهة اثبات ادلة الشرعية لا من جهة ثبوت الحكم وكلامنا فيما يتعلق به فيصح الاحتراز عما يتعلق به معرفة الاحكام (قوله الى اربعة اقسام باربع تقسيمات) هذا احتراز عن تقسيم الاول فان تقسيم الاول الى اربعة اقسام بالتقسيمين تقسيم اللفظ باعتبار وضعه للمعنى قسم وتقسيمه باعتبار دلالة على المعنى ثلثة اقسام (قوله قدمه لان السابق الخ) اولان التصرف في اللفظ الموضوع للمعنى مقدم

على التصرف في المعنى طبعا فقدم وضعها وكذا قدم المفرد على المركب لهذا المعنى (قوله وهي) اي الاقسام الاربعة الحاصلة من هذا التقسيم وفي بعض النسخ وهو اي الاول يعني الاقسام الاربعة او هو اي الاقسام باعتبار الخبر او باعتبار اللام الداخلة على الجميع في ارباعه القسم اشامل لان هذه الاقسام الاربعة قسم بالنسبة الى سائر الاقسام او المصدر المنقول الذي يستوي فيه المفرد والجمع ولو بعد النقل الى الاسمية كما قيل في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم الآية وقول الشاعر \* تراحم الورد على الزمزم \* اي الواردين او باعتبار الذكر رد ما تقدم والحاصل امر التانيث سهلة (قوله لو احد حقيقي) احتراز عن المشترك لانه موضوع لاكثر من واحد على سبيل التبيين من الواضع وعن المطلق ايضا على قول من لم يجعل المطلق خاصا ولا عاما وهو قول بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي لان المطلق ليس يتعرض للوحدة ولللكثرة لانهما من الصفات وهو معرض للذات دون الصفات فيدخل فيه العام لان بمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له في الخارج افراد او لم يكن كما قال شراح البردوي (قوله او اعتباري على الافراد كاسماء العدد) يعني ان اسماء العدد داخل في تعريف الخاص لان كل عدد وضع لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن الافراد في الخارج لان مجموع الافراد مثلا يكون معنى واحد كالثلاثة فيدخل فيه علم الجنس فانه وضع لو احد في الوجود فالتعدد فيه جاء ضمنا لتعدد الوجود لانه صودا بالوضع كاسد وضع لكل فرد من افراد النوع (قوله لو احد على الاشتراك) اي معنى واحد باعتبار عموم المعنى دون الصيغة كمن وما والجن والانس فانها عامة من حيث المعنى حيث يتناول جمعا من المسميات دون الصيغة لانها ليست باسم جمع كالقوم والزهط كذا قاله ابو اليسر واما عند فخر الاسلام العام يتناول لو احد لفظا اي صيغة تدل على الشمول كصبيخ الجروع مثل زيدون ورجال لان العموم لغة هو الشمول يقال هطرت هام اي شامل لكن المصنف اعتبر في التقسيم وضع اللفظ للمعنى فيكون المراد بقوله موضوعا اي لفظا واحدا موضوعا او احد المعنى على الاشتراك لان المعنى الواحد في العام مشترك بين المحال بخلاف الخاص حيث لا يكون المعنى مشتركا وصيغ الجمع ايضا والحق ان العام تارة يكون بحسب اللفظ نحو زيدون وتارة يكون بحسب المعنى نحو من فاللفظ يتناول المسميات بحسب ذلك المعنى الواحد في المحال بحسب تعدد الامثال كما قال شراح البردوي على ان التثنية لعدم الشمول ليست بعامة بل هي سائر الاسماء الاتعداد



في الخصوص (قوله فهو المشترك الخ) المشترك فكل لفظ احتمل معنى من المعاني  
 المختلفة او اسما من الاسماء على اختلاف المعاني على وجه لا يثبت الا واحد  
 من الجملة مراد به بالقرينة كالمجاز مثل العين اسم العين الناظر وعين الشمس والميزان  
 وعين الماء والدينار والمال النقد والجاسوس والديديان والمطر الذي لا يقلع  
 وواد البقر الوحش وخيار الشيء ونفس الشيء يقال هو هو بعينه والناس القليل  
 يقابله قليل العين اي قليل الناس وماء عن يمين قبل العراق يقال نشأت صحابة  
 من قبل العين وحرف من حروف المعجم وعين في الجمل كذاني كشف البردوى  
 ومثل المولى في المعتق والمعتق وابن العم ومثل القرء من الاسماء المشتركة عند  
 اهل اللغة وهو بمعنى الحيض والطهر فانه من الاسماء الجامدة دون القرء الذي  
 بمعنى الجمع والضم وهو اي المشترك مأخوذ من الاشتراك ولا عموم لهذا اللفظ وهو  
 مثل الصريم وهو اسم للبل والصحيح جمعا على الاحتمال لاعلى العموم اعلم انه  
 يجوز عند الشافعي وابي بكر الباقلاني وجاعة من المترلة ان يراد بالمشترك كل واحد  
 من معنیه او معانيه بطريق الحقيقة اذ صح الجمع بينهما كاستعمال العين  
 في الباصرة والشمس لا كاستعمال القرء في الحيض والطهر معا او كاستعمال  
 افعال في الامر بالشيء والتهديد عليه لانه تمنع الجمع بينهما الا عند الشافعي  
 وابي بكر الباقلاني متى تجرد المشترك عن القران الصارفة الى احد معنیه وجب  
 حمله على معنيين كسائر الالفاظ العامة وعند الباقرين لا يحسب فصار العام  
 عندهما قسمين قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها وعند بعض المتأخرين يجوز  
 اطلاقه عليهما مجازا كالتغليب لاحقية وعند اصحابنا وبعض المحققين  
 من اصحاب الشافعي وجميع اهل اللغة وابي هاشم وابي عبد الله البصري لا يصح  
 ذلك حقيقة ولا مجازا هذا كله في الاثبات واما في موضع النفي نعم كذا في شروح  
 البردوى (قوله وان كان موضوعا الخ) اقول حاصل تقسيم اللفظ للمعنى باعتبار  
 وضعه ان اللفظ ان كان موضوعا لمعنى واحد من حيث انه واحد متعرض فيه  
 بالوحدة حقيقيا او اعتباريا فهو الخاص وان كان موضوعا لواحد على الاشتراك  
 من حيث انه واحد شامل بين افراد محصورة مستغرقاتها فهو الجمع المنكر  
 الكثير والا فالجمع المنكر القليل منحصر غير الأزواج والايام فانهما يستعملان  
 في الكثير لان الايام والأزواج جبر يوم وزوج لاجمع غيرهما وان كان موضوعا  
 لكثير لاواحد بوضع كثير فهو المشترك (قوله لان اطلاق المأول) اراد رد التوضيح  
 وهو قوله انما اورد والمأول في القسمة لانه ايس باعتبار الوضع بل باعتبار

رأى المجتهد اقول اراد الجمع المنكر بدل المأول خلافا للبردوى وغيره لعدم اطلاق  
 المأول باعتبار الوضع وان بقي تناوله الوضعي واضيف الحكم الى الصيغة كما قيل  
 في ادخال المأول في اقسام النظم ان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة واللغة  
 لان اضافة الحكم الى الدليل الاولي ونحوه بصدده تقسيم اللفظ الى المعنى باعتبار  
 الوضع كما قال بعض الفضلاء كون المأول من اقسام اللفظ فشكل لانه لا يستقيم  
 فيما اذا ظهر المراد من الخفي او المشكل بالرأى ولا فيما اذا حل الظاهر او النص  
 على بعض احتمالاته بدليل ظني لانها ليست من اقسام الصيغة واللغة (قوله لان  
 المعدود) علة لفهوم لا (قوله ايس مطلق المأول الخ) وهو اذا زال الاشكال والخفاء  
 بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا فيشتمل ازالة الاشكال الخفي  
 والمشكل والمشترك والمجمل واما اذا زال الاشكال بدليل قطعي عنها فيسمى  
 مفسرا (قوله بل المأول من المشترك) اضراب من مطلق المأول لان المأول عند  
 الاصوليين في ترجيح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى كما قال فخر الاسلام  
 (قوله كما اذا قبل القرء في قوله تعالى) تثنية قروء بمعنى الحيض جمع الحيض بقريئة  
 الاطهار قروء على فعول وقرء وقرء في ادنى العدد وجمع قرء بالفتح الحيض  
 كما قرأ ابو زيد وفي الحديث دعى الصلوة الميم اقرئك والقرء ايضا الطهر وهو  
 من الاضداد (قوله لان هذه الصيغة) علة لقوله بمعنى الحيض لا الاطهار مع امكان  
 اعتبار الوضع في الدلالة في المأول من المشترك عند الاصوليين في كليهما ليكون  
 الجمع المشترك المأول بالحيض مناسبا بالتأويل بيننا وبين الشافعي لان صيغة  
 قروء جمع منكر تدل بالوضع على الاجتماع وهو الحيض دون الاطهار (قوله بل  
 تكلف فيه) اضراب من قوله لان اطلاق المأول حاصله ان في اراد المأول تكلف  
 بتخصيصه الى المشترك بان جعل فخر الاسلام قوله من المشترك قيدا لازما للمأول  
 وفيه تعسف وتكلف كما قال الشراح وضرورة اندراج الجمع المنكر في تقسيم اللفظ  
 الموضوع لمعنى لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه في سائر الاقسام مع ان المراد  
 المأول فدخل بلا تكلف (قوله وعدم اندراجه الخ) فيه بحث لان صاحب  
 التوضيح قال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة  
 بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر الذي يدل القرينة  
 على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين الخاص والعام نحو رأيت اليوم  
 رجلا فان من المعلوم ان جميع الرجال غير ضرائى انتهى انت خبير ان الجمع  
 المنكر على القول الثاني يحتاج الى القرينة كما لمأول الا ان يقال اراد القول الاول



( قوله ثم المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى الخ ) اقول يلزم على هذا اجتماع الحقيقة والمجاز او عموم المجاز فكلاهما غير معتبر في التعريف والتقسيم ( قوله وبالكثره ) على قوله بالوضع ( قوله فيشمل المعنيين ) نحو قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اى قلبا كما وان لم يكن المراد بالجمع المنكر في اصل الوضع ما فوق الواحد لماضيف الى مخاطبين ( قوله ويكون الافراد غير محصورة ) عطف على قوله وبالكثره ( قوله فيدخل في العام السموات ونحوها ) اقول ليس في لفظ السموات دلالة على انحصارها في عدد معين فيدخل في العام والافعال الكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فح يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ الف الف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد فيخرج عن الجمع المنكر بقوله غير مستغرق له هذا هو المراد وليكن في تحرير النص تفهيد ( قوله الثاني ) اى القسم الاول في التقسيم الثاني وهو قوله ثم دلالاته ( قوله لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى الخ ) احاصل الدليل ان تقسيم النظم بعد التركيب بحسب ظهور المعنى وخفائه للسامع واستعمال المتكلم اللفظ بكونه حقيقة او مجازا لا بالوضع فيكون ان فهم المعنى من التركيب بالوضع مقدما على ان فهمه باستعمال المتكلم على خلاف الوضع والوضع ( قوله اى من جهتهما ) اى اللفظ والمعنى ( قوله وقد يظن ) اراد رد فخر الاسلام لانه قال والقسم الثاني اربعة اوجه ايضا اللفظ والنص والمفسر والمحكم وان يتحقق معرفة الاقسام اربعة اخرى في مقابلتها وهى الخفى والمشكل والمجمل والمنشابه لكن الحق ما قال فخر الاسلام لان بعض الاشياء في اربعة اخرى كان عدم ظهوره لغير الصيغة كالخفى ونحن بصدد تقسيم الصيغة الى المعنى فان اردت التفصيل في ضبط ما ذكره النص فاستمع لما تبلى عليك والقسم الثاني وهو ان يكون راجعا الى بيان المتكلم وهو لا يخلو من ان يكون ظاهر المراد للسامع او لم يكن والاول ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمل التخصيص والتأويل والمجاز فهو النص والافان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان لم يكن ظاهرا المراد فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة او لنفسها والاول هو الخفى والثاني ان لم يكن دركه بالتأمل فهو المشكل والافان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل وان لم يكن مرجوا فيه فهو المنشابه هكذا حقق في محله ( قوله التقسيم الثالث حاصل ) من تقسيم الثاني وهو الثاني اى قوله ثم استعماله ( قوله وهى ) اى اقسامه اى الثالث ويجوز ان يرجع

الى الثالث نحو ما كانت امك ( قوله اقسام اربعة كالاول ) اى كاعتبار وضعه لا كالثاني المثمن عنده ( قوله والا ) اى وان لم يكن اللفظ متسما في موضوعه وهو المجاز ( قوله وكل منهما ) اى كل واحد منهما ( قوله ان ظهر مراده ) اى مراد المتكلم بسبب الاستعمال فهو الصريح ( قوله وان استتر ) اى مراد المتكلم بسبب استعماله فهو الكناية ( قوله والعمدة في جميع ذلك الاستقراء ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان بعض الانحصارات غير تام يظهر باننى تأمل لان الاستدلال بالتقسيم الرابع لا يخلو من ان يكون استدلالا في اثبات الحكم بالنظم او غيره والاول ان كان مسوقا له فهو العبارة وان لم يكن فهو الاشارة والثاني ان كان مفهوما لغة فهو الدلالة وان كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء وان لم يكن مفهوما لغة ولا شرعا فهو التمسكات الفاسدة فلزم ان يحتجب عن مثل هذه التمسكات بل يتسك فيه بالاستقراء التام الذى هو حجة قطعا لان الكتاب مما لم يمكن ضبطه في حق هذه التسميات والاستقراء فيما يمكن ضبطه حجة قطعية وبهذا التحقيق ظهر وجه الجواب بقوله والعمدة في جميع ذلك الاستقراء ( قوله وبمدها ) اى بعد هذه الاقسام يعنى بعد معرفة هذه الاقسام الاربعة ( قوله امور ) لم يقل اقسام بل لم يقل قسم خامس وهو وجوه اربعة ايضا كما قال فخر الاسلام ( قوله كما لا يخفى الخ ) فيه خفاء بل عدم الخفاء في العكس لان معرفة مأخذها ومعانيها وترتيبها واحكامها كلها راجعة الى الالفاظ مثلا معرفة مأخذ اشتقاق الالفاظ التى هى اسماء لاقسام الكتاب فهذا يرجع الى اسماء الاقسام فان المؤمنين مثلا يدل على مسمى موصوفين بالايمان صيغة ولغة ثم سمي هذا اللفظ بالعام فأخذ اشتقاق هذا القسم العموم وقس عليه معانيها اى حقايقها وحدودها في اصطلاح الاصوابين وترتيبها كتقديم بعض الالفاظ على بعض عند التعارض كافي النص مع الظاهر اوفى الوجود كافي العام مع الخاص واحكامها اى الاثار الثابتة بهذه الالفاظ من ثبوت الحكم بها قطعا او ظنا او وجوب التوقف وغير ذلك ومن العجب ان النص جعل فهم المعنى من تقسيم النظم وهو الرابع ولم يجعل فخر الاسلام الرابع من النظم وقال الرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعانى وترك النظم مع ان تعلق هذه الاربعة الى الالفاظ اجلى واظهر من تعلق الرابع فتأمل ( قوله واثالث معرفة ترتيبها الخ ) جعل فخر الاسلام الترتيب قسما ثانيا والمعانى ثالثا لان تقديم البعض على البعض وهو الترتيب مقدم على معرفة معانيها خصوصا في الحدود الاصطلاحى لان تقديم الجنس على الفصل معتبر في الحدود فيكون معرفة الترتيب مقدما عليها ( قوله فاذا ضربت



هذه الاربعه الى الاقسام العشرين الحاصلة من تقسيم الاربعه الى الاربعه في غير الثاني لان الثاني مثنى كما عرفت تبلغ الاعتبارات الى ثمانين اقول في بلوغ الاعتبارات الى ثمانين نظروا اشكال بل الاقسام عشرون كما قال فخر الاسلام ولكن لكل قسم معنى وترتيب وحكم ولائمه مأخذ على ان في كونها عشرين كلاما ايضا ذكره كشف البردوى ون العجب ان المص لم يجعل هذه الاربعه من اقسام اللفظ وقال فاذا ضربت هذه الاربعه الى الاقسام العشرين تبلغ ثمانين وجعل فخر الاسلام هذه من الاقسام اللفظية فاكتفى بالعشرين فالتفصيل في البردوى والكشف فليراجع ثمه (قوله فادعى انها تبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين) اقول وفي قوله ادعى اشعار بعدم صحة نظره فان اردت التفصيل فاستمع لما يتلى عليك من كلامه قال عامة الشراح لما انقسم ما يرجع الى معرفة احكام الشرع من الكتاب عشرين قسما ثم انقسم كل واحد منها باعتبار هذا القسم اربعة اقسام صارت اقسام الكتاب ثمانين قسما ولكنه مشكل لان التقسيم الى انواع تقسيم الجنس الى انواعه بان يؤخذ من فوق بزيادة قيد في النوع وهو التقسيم المصطلح بين اهل العلم فلا بد من ان يكون مورد التقسيم مشتركا بين الاقسام فانك اذا قسمت الجسم الى جواد وحيوان كان كل واحد منهما جسما واذا قسمت الحيوان الى انسان وفرس وطير كان كل واحد منهما جسما وحيوانا وتقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى الحيوان والناطق ولا يستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم بطريق الحقيقة فان اسم الانسان لا يطلق على الحيوان والناطق بل يطلق على المجموع وتقسيم الشيء باعتبار اوصافه كتقسيم الانسان الى عالم وكاتب وابيض واسود ولا بد فيه من اشتراك مورد التقسيم ايضا من ان يؤخذ في الجمع من يوصف بالكتابة دون العلم وبالبياض دون السواد وبالعكس يستمر كل قسم من غيره في الخارج و ليس ما نحن بصدده من قبيل القسم الاول لعدم اشتراك مورد التقسيم فيه بين الاقسام اذ لا يمكن ان يحكم على مأخذ العام مثلا بله عام ولا على مأخذ المجاز بله مجاز بل لا يمكن ان يحكم على ما ذكرنا انه من الكتاب واصل مورد التقسيم الكتاب ولا من قبيل الثاني لان معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه وقس عليه سائر الاقسام ولا من قبيل الثالث لان مورد التقسيم ليس بمشترك ولان معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الخاص ليس وضعا لحقيقة الخاص وهو لفظ الطواف او الركوع او السجود مثلا كما ان معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الانسان لا يكون وضعا لحقيقة الانسان وكذا معرفة معناه وحكمه

وترتيبه ليس من اوصافه فلا يستقيم التقسيم بهذا الاعتبار كما لا يستقيم ان يقال ان الانسان اقسام قسم منه ان مأخذ اسمه من الانس وقسم منه ان معناه حيوان ناطق وقسم منه انه مقدم على الفرس في الشرف ولئن سلمنا ان المعاني المذكورة من اوصاف كل فرد باعتبار تعلقها به اذ صح ان يقال الخاص الذي مأخذ اشتقاق اسمه كذا ومعناه كذا او حكمه كذا لا يستقيم ايضا اذ بد من ان يتميز كل قسم عن غيره بما يخصه ليظهر فائدة التقسيم ويمكن القول بان الخاص اربعة اقسام والعام كذلك الى آخر الاقسام وقد تعذر ذلك ههنا لان المعاني المذكورة لازمة لكل فرد من افراد كل قسم اذ ما من خاص الا ولا اسمه مأخذوله معنى وحكم وترتيب فكيف يتميز خاص عن خاص باعتبار هذه المعاني وهذا كما يقال للانسان قسمان قسم عريض الاظفار وقسم منه مستوى القامة وفساده ظاهر لان المنيعين من لوازم كل فرد فبم يتميز احد القسمين عن الاخر لا يقال التميز بين المعنيين ثابت في العقل فيكون ذلك في التقسيم لانا نقول ذلك ساقط للاعتبار في التقسيم اذ التكلفة الى هذا الحد في التقسيم ليس من عادة اهل العلم وانك لا تجد تقسيما في نوع من العلوم خصوصا في العلوم الاسلامية بهذا الاعتبار فثبت ان يقسم الكتاب على ثمانين قسما غير متضح بل الاقسام عشرون كما ذكره فخر الاسلام ولكن لكل قسم معنى وحكم وترتيب ولا اسمه مأخذ على ان في كونها عشرين كلاما ايضا انتهى كلامه (قوله خرج به الضمير راجع الى وضع الظاهر ان يقول خرج بهما) اي بالدلالة والاقتضاء على ما ذهب اليه فخر الاسلام والاربعه الباقية على ما ذهب اليه المص وبالوضع الفاظ الغير الموضوعه لكن المص اراد بلفظ الجنس الشامل للتعريف لا القيد المخرج وانت خير ان بعض الجنس في التعريف يكون قيدا مخرجا بالنسبة الى الفوق وجنسا شاملا بالنسبة الى ما تحته كما قيل في لفظ وضع في تعريف الكلمة مثلا فلفظ تام يتناول جميع المستعملات والمهملات وما يكون دلالة بالظن كالخ على الوجع واح على السعال وهو جار مجرى الجنس بالنسبة (قوله ويخرج به المشترك الخ) لانه موضوع لاكثر من واحد على سبيل البدل اقول وخرج المطلق ايضا على قول من لم يجعل المطلق خاصا ولا عاما وهو قول بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي لان المطلق ليس بمتعرض للوحدة ولا للكثرة لانهما من الصفات وهو متعرض للذات دون الصفات (قوله دون العام) لانه وضع لمعنى واحد شامل للافراد وخرج بقوله على الانفراد العام اذ المراد من قوله على الانفراد كون اللفظ متساويا لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن



ان يكون له في الخارج افراد اول يمكن وفي العام الافراد معتبر فان قيل العام يتناول  
 جمعا من المسميات فكيف يكون داخلا في هذا الحد حتى يحتز بقوله على  
 الانفراد قلت سلمنا ان العام ما قلت لكن يكون تارة بحسب اللفظ نحو زيدون  
 والسموات وتارة يكون بحسب المعنى نحو ما ومن فاللفظ يتناول المسميات بحسب  
 ذلك المعنى الواحد في الحال بحسب تعدد الامثال فيحتز بقوله على الانفراد لكن  
 يلزم على هذا خروج مثل رجل فتأمل في الجواب ( قوله فبده به ) اي بالاسم  
 الظاهر ان يقول في تقسيم المحدود لفظ الخ واسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد  
 كما قال فخر الاسلام لان الاسم ههنا دون اللفظ لان ما يدل على الشخص المعين  
 لا يكون الا اسما بخلاف القسم الاول لان الدال على المعنى يحصل بالافعال  
 والحروف ايضا قول البرذوي على الانفراد احتراز عن المشترك بين الشخصات لانه  
 بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لمعنى معلوم لكن لا على الانفراد كالعين فانها مشتركة  
 بين الشخصات فان قيل الاسم يتناول المعنى والشخص يقال الاسم على نوعين  
 اسم عين واسم معنى قلت هذا عند النحاة واما عند الفقهاء والاصوليين ما دل على  
 المعنى يقال له لفظ وما دل على الشخص يقال له الاسم وان كان كلاهما لفظا وكلاهما  
 معنى في اللغة فلهذا الوجه فرق المصنف بينهما فقال وهو في الاسم مع عموم التعريف  
 الى اسم وفعل وحرف واكتفى بالاول فقط لان المراد بالمسمى المعلوم الذي دل  
 لفظ على الشخص المعين فيكون الشخص المعين معينا من هذا اللفظ فيكون  
 داخلا في الحد الاول بهذا الاعتبار وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشترك  
 على معنيين احدهما الخاص مطلقا والاخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع  
 للمسمى المعلوم اي المعين الشخص فيكون معينا من اللفظ بهذا الاعتبار ( قوله  
 عين الخ ) انما قدم المص عينا على خلاف ما ذهب اليه فخر الاسلام وغيره وهو  
 تقديم الجنس ثم خصوص النوع ثم خصوص العين وهو الظاهر في الترتيب  
 لان العين قوية في المغايرة بينها وبين غيرها اذ لا شركة في مفهومها ولا في اسمها  
 اصلا في تفسير العين بقوله لا تقبل الاشتراك اصلا رمز الى وجه التقديم واشعار  
 بعدم لزوم عطف الخاص على العام كالزم على فخر الاسلام وصاحب التوضيح  
 لكن الاولى ان يعال المص في وجه التقديم بقوله لانه المناسب الخاص ولعدم لزوم  
 عطف الخاص على العام والحاصل قدم العين لعدم الشركة في مفهومها  
 ولا في اسمها بخلاف غيرها فان الافراد والانواع يشتركان في الجملة لان المراد  
 بالانفراد كون اللفظ متناولا للمعنى الواحد من حيث هو المعنى من غير نظر الى افراده

او عدم افراده فيكون التعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي لا تعرف  
 الخاص من حيث هو خاص جزئي حقيقي اي فرد معين من النوع ( قوله اورد  
 مثالين اشارة الى اسماء العدد الخ ) هذا مذهب التفنازاني الا ان صاحب التوضيح  
 جعله قسما له نظرا الى اشتمال معناه الى اجزاء متفقة فاحتجج في التعريف اني كلمة  
 او فقال وان كان الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع لواحد فخاص سواء كان  
 باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وقرس الا انه افرد خصوص  
 العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام لعدم شركة في مفهومه اصلا  
 ولا يخفى ما فيه من التكلف كتحصيل جبريل وميكائيل بالذكر بعد دخولهما  
 في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال بعد دخولهما  
 في عموم قوله وملائكته لقوة منزلتهما ومثرفهما عند الله فيكون قول الشارح  
 لعدم شركة مفهومه اصلا يدفع الاعتراض عن القوم اعلم ان المص اورد مثالين  
 احدهما يطلق على واحد حقيقة في الاثبات نحو هذا رجل واماني النبي فيدخل  
 في الجمع المنكر نحو لارجل في الدار وما رأيت رجلا والثاني لا يطلق الاعلى المجموع  
 فان قيل قالوا لو اشترى عبدا فظهر انه امة لا ينعقد البيع مع ان اختلاف النوع  
 لا يمنع الانعقاد كالا حضر والاجر من الباقوت فظهر ان الذكور والاناث  
 من الانسان جنسان قلت عدم جواز البيع لم يكن باعتبار كونها جنسين بل  
 باعتبار خس التفاوت بين النوعين فان قيل هذا التفاوت قائم بين النوعين من البهائم  
 ومع هذا يصح البيع قلت التفاوت بين الثور والبقر قليل وبين العبد والامة  
 كثير فافترا كذا في الفقه ( قوله كانه انسان فانه اكثر شوبعا الخ ) الجنس اعلى من النوع  
 اصطلاحا وتسمية الانسان جنسا والرجل نوعا على لسان اهل الشرع  
 واصطلاحهم لانهم لا يعتبرون التفاوت بين الذاتي والعرضي الذي يعتبره الفلاسفة  
 ولا يلتفتون الى اصطلاحهم ولهذا لم يذكر واحد ووجه في تصانيفهم وانما  
 يذكرون تعريفات يوقف بها على معنى اللفظ ويحصل بها التمييز تركا منهم  
 للتكلف واحترازا عما لا يعينهم بحصول المقصود دونها قال سيد الامام  
 ناصر الدين سمرقندي في اصول الفقه هذا كتاب فقهي لا يستعمل فيه بصيغة  
 التحديد في كل لفظ بل نذكر ما يعرف معانيها ويدل على حقايقها واسرارها  
 بالكشوف وقال فيه في موضع ونحن لانذكر الحدود المنطقية وانما نذكر رسوما  
 شرعية يوقف بها على معنى اللفظ كما هو الابق بالفقه واذا كان كذلك لم يلتفتوا  
 الى استبعادهم ذكر كلمة كل في التحديد بانها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة



للافراد كما قال صاحب الوفاية في تعريف الشهيد هو كل طاهر بالغ قتل  
بجدية الخ ولا الى استنكارهم كون الرجل نوعا للانسان اذ ليس بعده نوع  
عندهم فكما تارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى تفاوت فاحشة  
مع ان اختلاف النوع لا يمنع الانعقاد كما ذكر في الباقوت والبهائم وتارة بكونهما  
نوعى انسان نظرا الى اشتراكهما في الانسان واختلافهما في اندكورة والانوثة  
( قوله واما اختار هذا الترتيب ) وجه اختياره مذكور في قولنا انما قدم المص  
عينا على التفصيل فانظر اليه ( باب حكم الخاص قوله وحكمه الخ ) جعل القوم  
بعد فراغهم عن الكلام في نفس التقسيم ستة فصول او ابواب للاحكام المتعلقة  
بالاقسام فقالوا فصل في حكم الخاص او باب معرفة احكام الخصوص لكن  
اختار المص اتصال حكم الشيء له لان حكم الشيء لا ينفصل عن شيء فقال وحكمه  
( قوله مع قطع النظر الخ ) لان الخاص لا يخلو عن افادة القطع واليقين في اصل الوضع  
( قوله فانه قد تكون بحسب العوارض الخ ) يعني وان احتمل التغير عن اصل وضعه  
كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة باعتبار المجاز وهو باعتبار الاستعمال  
والخصوص من باب الوضع والوضع مقدم على الاستعمال ( قوله يفيد مدلوله  
قطعا ) اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل اراد بالقطع المعنى العام  
المعتبر فيه انقطاع الاحتمال الناشئ عن الدليل لا القطع بالمعنى الخاص المعتبر فيه  
انقطاع الاحتمال مطلقا وهو واحد معنويه ولا يقل يوجب الحكم قطعا لان الموجب له  
نفس الكلام لاجزؤه على ان الخاص قد يكون من متعلقات احد طرفي الكلام  
كالحكم على الغلام في جاءني غلام زيد فدخل في قوله يفيد مدلوله قطعا والتأويل  
المذكور في التاويل لا يناسب المقام بعد اختصاصه بالخاص فأن مل ( قوله  
او المحتمل ) عطف على الاحتمال لان القطع راجع الى المحتمل لا الاحتمال بيانه  
ان لفظ الاسد الموضوع الحيوان المفترس المخصوص في قولك رأيت اسدا من  
غير قرينة تقبل ان يراد به الرجل الشجاع مجازا وهذا هو الاحتمال و ارادة الشجاع  
هي المحتمل فاذا قلنا المراد منه موضوعه قطعا فالمراد بالقطع قطع المحتمل لان ثبوته  
يتوقف على قيام الدليل ولم يوجد فيكون منقطعا لا محالة لا قطع الاحتمال  
ان صلاحية اللفظ باقية حتى لو انقطع الاحتمال ايضا يسمى منسرا على قول المص  
ومحكما على قول صاحب كشف البردوى وما ذهب المص افهواولى لان حكم  
المفسر الايجاب قطعا وبقينا بلا احتمال تخصيص الا انه احتمل النسخ فاذا زاد  
قوة واحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل يسمى محكما ويمكن ان يقال

من جانب الكشف قال البردوى في اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعا  
وبقينا بلا شبهة واكد مرتين مبالغة في نفي من قال انه ليس بقطعي لبقاء الاحتمال  
فالتقطع واليقين بلاشبهة في الخاص بالنسبة الى المحتمل ثابت في ذاته من غير شك  
فاذا ازداد قوة واحكم المراد عن احتمال التخصيص والتبديل يسمى محكما ويمكن  
ان يقال بعض الاصوليين من اصحابنا لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال المحكم  
مالاحتمال الا وجهها واحدا وهو النسخ فيكون محكما كذا قال شراح البردوى  
( قوله فالتقطع يجتمع مع هذا الاحتمال الخ ) الاولى ان يقول مع هذين الاحتمالين  
لان المراد بالقطع القطع الاعم لا القطع الخاص المعتبر فيه انقطاع الاحتمال  
قطعا واما قلنا القطع اعم لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق الاحتمال  
وتقيض الاخص اعم من تقيض الاعم ( قوله لا المحتمل ) اي لا يجتمع القطع مع المحتمل  
لمسبق ( قوله او بيان تفسير ) عطف على قوله المحتمل اي ولا يجتمع مع بيان تفسير  
لانه اما لاثبات الظهور او لازالة الخفاء فلو احتمل الخاص الصرف بطريق  
البيان مع كونه قطعا في العلم بوضعه يلزم اثبات الثابت او نفي المنفي فكلاهما فاسد  
( قوله فالك ستعرف ان المذكور في آية الخلع لفظ الطلاق الخ ) بيانه ان الله تعالى  
ذكر الطلاق مرة بقوله والمطلقات يتربصن ومرة تين بقوله الطلاق مرتان  
واعقبهما اي المرة والمرة لا المرين فقط اي اعقب المره اثبات الرجعة بقوله  
ويولتهن والمرتين بقوله فامساك بمعروف ليعلم ان الزوجية مشروعة بعد تطليقه  
ثم اعقب ذكر الطلاق الخلع بقوله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح  
عليهما فيما افتدت به فانما بدأ الله تعالى في اول الآية بذكر فعل الزوج وهو  
الطلاق فيكون المذكور في اول آية الخلع لفظ الطلاق وهو مراد المص ( قوله وان  
علم اعتباره ) اي الطلاق ( قوله في ذكر افتدائها بطريق بيان الضرورة الخ )  
بيانه ان الله بدأ بفعل الزوج وهو الطلاق ثم زاد فعل المرأة وهو الافتداء وافراد  
المرأة بالذكر وتخصيصها بالافتداء تقرر فعل الزوج الذي سبق وهو الطلاق لانه  
لما جمعها ثم خص جانبها مع انهما لا يتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيان  
بطريق الضرورة ان فعله الذي سبق في اول الآية وهو الطلاق ومثل هذا البيان  
في حكم المنطوق فصار كأنه صرح بان فعله في الخلع طلاق ( قوله فيعد ما اعتبر  
باي طريق الخ ) هذا جواب وان علم اي بعد اعتبار الخاص باي طريق كان  
سواء كان خاصا صريحا او ضروريا في حكم المنطوق والصريح فيكون الخلع  
طلاقا عندنا وهو مذهب عامة الصحابة واكثر الفقهاء رضي الله عنهم



(قوله فلا يكون الخ) أي الخلع لا يكون بمعنى الفسخ والرفع كما قال الشافعي في قوله القديم وهو قول ابن عمر وابن عباس وأحدى الروايتين عن عثمان رضي الله عنهما (قوله لان فيه ابطالا الخ) تعابيل بقوله فلا يكون حاصله ان اثبات فعل الفسخ من الزوج بطريق الخلع لا يكون عملا بهذا الخاص المنطوق حكما وهو الطلاق فان قيل ذكر في الآية الطلاق مرتان كأنه قيل فان ختم ان لا يقيا حدود الله ولا يطلقها مجانا فلا جناح عليهما فيما افتدت به تمصيل الطلاق في الآية بيان الطلاق على مال لا يبان الخلع وكلامنا في الخلع لا في الطلاق على مال قلنا بل هي بيان الخلع بدليل سبب النزول فانها في جملة بنت عبد الله بن ابي كانت تبغض زوجها وهو ثابت بن قيس وكان يحبها فتخصما الى النبي صلى الله عليه وسلم وطلبت التفريق فقال ثابت قد اعطيتها حديقة فايردى فقال النبي اتردين حديقته وتملكين نفسك فقالت نعم وزيادة فقال النبي عليه السلام لا بل حديقته فقط ثم قال عليه السلام يا ثابت خذنها بما اعطيتها ونحل سبيلها ففعل فكان اول خلع في الاسلام قال ابو حيان في البحر امر النبي عليه السلام لثلاثي يودى البغض الى الكفر الخ فان قيل لو كان الخلع طلاقا صارت التطبيقات اربعا في سياق الآية قلنا المراد بقوله الطلاق مرتان بيان الشرعية لبيان الوقوع بدليل ذكر الطلاق في مواضع فلا يقتضى ذلك ان يكون الطلاق متعددا بتعدد الذكر كذا في شرح البرزوي اقول وفي الآية دلالة على ان لا يتم على الرجل فيما اخذ وعلى المرأة فيما افتدت به يعني لا يكون دفعها اسرافا واخذها ظلما وان دل الحديث على عدم الاخذ من مالها الاصلى فتأمل (قوله اي ايقاع صريح الطلاق الخ) اي يلحق صريح الطلاق على الباني وهو الخلع وهو الطلاق حكما عندنا كما يلحق الباني على الصريح في الاول بعد اعتبار الطلاق الضروري (قوله وذلك ان الله تعالى ذكر الطلاق الخ) اشار بذلك الى قوله جعل الخلع طلاقا لافسحا فالاولى ان يقدم قوله وذلك على قوله صحح طلاق المختلعة كما قدمناه لانه فصل بين قوله بالشرح ويعقب قوله قال فان طلقها الخ اكن التعقيد من شانه (قوله وانما ايضا) عطف على قوله ولذا اي ولا فائدة الخاص مدلوله قطعا (قوله ثم قال فان طلقها) عطف على قوله ثم ذكر افتداء المرأة حاصله ذكر تخصص المرأة بالافتداء فيما افتدت به وهو تقرر فعل الزوج وهو الطلاق كما سبق ثم قال فان طلقها فلا تحل فالفاء في قوله فان طلقها حرف خاص بمعنى مخصوص وهو الوصل والتعقيب فوصل الطلاق بالافتداء بالمسال ماوجب الفاء صحة الطلاق

بعد الخلع كما قال فخر الاسلام فصار معنى الآية فان طلقها بعد الخلع كما قال الكشاف واما على تفسير المص فوقع الطلاق على المختلعة غير ظاهر لان ثبوت الخلع انما يكون بعد المرتين في الاول وثبوت وقوع الطلاق على المختلعة انما يكون من ذكر قوله فان طلقها بعد قوله فيما افتدت به فينصرف الطلاق الى الافتداء وهو الخلع ولئن سلم ان المرتين بمال او بغير مال ولكن لانسلم ان الطلاق على مال ان يكون خلعا كما سبق فلا يدل قوله على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بوجوب الفاء وتحقق الخلاف عندنا وعند الشافعي في المختلعة دون انطلاق على مال وفي الكشاف رأيت في بعض الشروح ان عند الشافعي يقع الطلاق بعد الطلاق على مال فلم يبق الخلاف الا في المختلعة قال الشافعي الطلاق مشروع لازالة تلك النكاح فقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده (قوله في تعليق الفاء باول الكلام) اي من وصل وعقب قوله فان طلقها باول الكلام وهو الرجعي اي الاول الآية وهو قوله الطلاق مرتان وابطل وقوعه بعد الخلع لم يكن وصله عملا بالفاء الا ان ما ذكره فخر الاسلام وغيره مشكل فانه ذكر في شرح التلويح ان هذه الآية رجعت الى الآية الاولى وهي الطلاق مرتان اي فان طلقها بعد التطبيقين بتطبيق اخرى وذكر في الكشاف فان طلقها الطلاق المذكور الموصوف بان تكرار في قوله الطلاق مرتان واستر في نصابه او كان طلقها مرة ثالثة بعد المرتين فوصله بالآية الاولى وكذا في عامة التفسير ثم المراد من قوله فان طلقها اما بيان مباشرة الطلقة الثالثة ان كان شرعيتها ثابتة بقوله تعالى او تسريح باحسان على ما روى ابو زيد العقيلي رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان او بيان الشرعية كما ذهب اليه اكثر اهل التأويل وعلى الوجهين بحسب وصلة باول الآية لا بالخلع فلا يبقى التمسك به في المسئلة كيف والترتيب في الذكرا لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية لانه اوجب ذلك لا تصور شرعية الطلقة الثالثة قبل الخلع عملا وانها ثابتة بالاجماع وكذا الخلع متصور ومشروع قبل الطلقتين فعرفت ان موجب حرف الفاء ساقط ولانه لو اعتبر الترتيب والوصل كما هو موجب الحرف اصار عدد الطلاق اربعا لانه يصير الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع واخلع مرتبا على الطلقتين وذلك خلاف النص والاجماع واجاب الامام البرزوي في طريقته عن هذا بان بيان الطلقة الثالثة في قوله فان طلقها فلا تحل له لاني قوله او تسريح باحسان وان قوله فيما افتدت به ينصرف



الى الطائفتين لانه بيان طليقة اخرى لانه لم يذكر تطبيق آخر من جهة الزوج فكانه قبل فلا جناح عليهما فيما افتدت به في الطلاقين المذكورين كما قال المصنف ثم رتب على التوجيهين المذكورين في اول الآية على الافتداء الثالثة فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اكثر من الثلث ويبقى النص حجة من الوجه الذي ذكرنا والى هذا اشار القاضي الامام في الاسرار ايضا لانه مع بعده عن سياق النظم ومخالفته لاقوال المفسرين لا يستقيم ههنا لانا او حلتنا على هذا الوجه لم يبق حجة في المسئلة الاولى وقد بينا في تلك المسئلة ان المراد منه الخلع لا الطلاق على مال بدليل سبب النزول كما سبق فاذا كان الاولى ان يتمسك في المسئلة بمارواه ابو سعيد الخدرى وغيره رضى الله عنهم عن رسول الله انه قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق مادامت في العدة وباللعان النفقهية المذكورة في المبسوط وغيره وظهر من هذا التفصيل ضعف كلام المصنف وتأويله (قوله في المفوضة بكسر الواو الخ) خصصها بالكسر في التفويض الصحيح عنده مع انه يجوز مفوضة بفتحها لان وايها فوضها الى زوجها بلامه والامة المزوجة لا يسمى الا مفوضة بانفتح فيكون محلا للخلاف ايضا كذا في الكشف لكن اراد بالكسر رد قول بعض الشراح للبردوى ان المفوضة بانفتح هي الصغيرة التي زوجها وابها بلامه يجب المهر بالعقد فلا يتأتى الخلاف فيخص الكسر بالاولى ورد قوله المفوضة بالكسر هي التي زوجت نفسها بقوله لا التي زوجت نفسها الخ لان هذا القول غير صحيح لان نكاحها فاسد عنده لعدم الولي فلا يكون من باب التفويض فلا يتأتى الخلاف ايضا فتعرض الفاسد بالكسر واما تعرض الصحيح المفوض بانفتح عنده وعندنا فظن الفتح هي الصغيرة التي زوجها وليها بلامه كما ظن بعض الشراح فيجب المهر بالعقد فلا يتأتى الخلاف (قوله ومجرد العقد عندنا الخ) اقول الصحيح من المفوضة والمفوضة بالكسر والفتح هو ان تأذن المرأة المالكه لامرها ثيبا كانت او بكرًا لوليها ان يزوجه بلامه او تقول زوجني ولا يذكر المهر فزوجها وليها وتقول زوجتكها بلامه او سكت عن ذكر المهر او السيد يزوج امته بلامه او يسكت عن ذكره فيصح النكاح ولا يجب المهر عندنا وعندنا بالعقد على الصحيح من المذهب ولو دخل بها وجب مهر المثل وجوبا بإيجاب الشرع لقوله غير مسافحين ولها مطالب بالغرض ولو طلقها قبل المسبس والغرض لامه لهما فلا يجب المهر بالعقد عندنا وعندنا الا بالدخول فلما معنى لقوله ومجرد العقد عندنا كذا في التهذيب للامام محبى السنة لكن مراده يجب المهر بمجرد العقد بالدخول في الموت فظهر

الخلاف في الموت (قوله فبدل قطعاً) اى يدل الاصاق قطعاً على امتناع انفكاته الابتغاء عن المال حاصله ان الله تعالى احل ابتغاء النساء اى طلبها بالمال اى بالنكاح او الاشتهاء والباء للاصاق فيقتضى ان يكون الطلب ملصقا بالمال (قوله وههنا ابحاث الاول الخ) يعنى ان التمسك بهذه الآية من اصحابنا لا يستقيم في المفوضة سواء كان الابتغاء لفظاً خاصاً مقيداً بالمال او كان الباء خاصاً معناه الاصاق لان فيه دليلاً على كونه مشروفاً بالمال واپس فيه نفي كونه مشروفاً بلا مال بل هو مسكوت عنه وموقوف الى قيام الدليل وقد قام الدليل على كونه مشروفاً بلا عوض وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية وقوله تعالى وانكحوا الاياحى منكم فانه باطلاً يبدل على ما ذكرناه والمطلق يجري على اطلاقه والمقيد على تقييده (قوله الثانى) اى البحث الثانى من جانب الشافعى حاصله انكم قبضتم وجوب المهر في المفوضة بالدخول او الموت فيلزم ابطال موجب الخاص كما يلزمنا فلم يلصق وجوب المال (قوله الثالث) اى البحث الثالث حاصل البحث من جانب الشافعى ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال (قوله فقتضى) هذا ان لا يكون الابتغاء عن المال المفروض صحيحاً (قوله لا ان يكون صحيحاً ومستوجبا الخ) يعنى لا يكون صحيحاً عند العقد ولا مستوجباً بالمال اثبتت المال بالدخول عندنا وعندكم بالموت ايضا فيما تنفى اوسكت عنه كما في المفوضة فكيف يلزم ابطال عمل الخامس فيما لم يوجد فيه تسمية المال (قوله والجواب عن الاول ان المطلق يحمل على المقيد عندنا) ايضا في الحكم الواحد في الحادثة الواحدة بالاتفاق كما في كفارة اليمين فيجب حل المطلق على المقيد بالمال الا ترى انه شرط فيه الاشهاد مع ان اطلاقه لا يدل عليه وكذا شرط المال سواء كان تسمية او ايجاباً بالشرع (قوله عن الثانى) اى الجواب عن البحث الثانى حاصله ان المقتيد وجوب المهر بالدخول او الموت بل الوجوب قبل الدخول والموت يتحقق من قبل الشرع بالعقد (قوله وانما المقيد به) تقرر في الذمة كما في مسئلة الاسناد في الغضب وهو غير الوجوب وهو انما يلزم من العقد الصحيح عندنا وعندكم وانما الخلاف في وجوب المهر بالعقد (قوله وعن الثالث) اى عن البحث الثالث باننا لانسلم ان مقتضى الآية ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحاً لان قوله تعالى ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضا وهن فر يضة دل على صحة النكاح بدون التسمية لان الطلاق يترب على النكاح الشرعى تحتل الآية في المفوضة على عدم التسمية وتحمل الاموال بالاموال التي وجبت بالشرع فبكون المال



ملصقا بالنكاح الذي لم يفرض فيه المال بالتسمية فيلزم الاصلاق بالنكاح فتأمل  
 (قوله ولذا) أي ولافادة الخ ص مداولة قطعا (قوله بفتح القاف وضمها) والاول  
 افصح قال الجوهري القراء بالفتح الحيض والطهر من الاضداد ولم يذكر الضم  
 (قوله دون الحيض) بكسر الحاء وفتح الياء (قوله وذلك لان الطلاق المسنون الخ)  
 اعلم ان ابطال موجب الثلاثة اما بانقصان عن مداولها ان اعتبر الذي وقع فيه  
 الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر لكنه قصر بالنقصان لان الطهر  
 الذي وقع فيه الطلاق محسوب عنده فان قيل كلاهما جائز اما بالنقصان فكما في  
 اطلاق الأشهر على شهرين وبعض في قوله تعالى الحج اشهر معلومات حيث  
 اريد شهران وبعض اثنان وهو عشر ذى الحجة مع ان اقل الجمع ثلاثة واما  
 الزيادة فيلزم من حمل القروء وعلى الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر  
 تلك الحيضة فالواجب ثلث حيض و بعض اجيب عن الاول بان الكلام في الخاص  
 واشهر اسم عام فيجوز ان يراد به البعض كما اريد من قوله تعالى وانفالت الملائكة  
 يا مريم يعني جبريل ومن قوله تعالى فقد صنعت قلوبكما اي قلبا كما فاسمها الاعلام  
 فاعلام فلا يجوز في ذلك فلهذا جاز اذا رأى رجلين ان يقول رابت رجلا ولا يجوز  
 ان يقول ثلاثة رجال وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجب  
 تمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله جائز في العدة كما في عدة  
 الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرائن ضرورة ولبس الواجب  
 عند الشافعي ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتأتى له مثل ذلك  
 والحاصل دالينا قوي لان قول النبي عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرائك وقوله  
 طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ولم يقل طهران وقوله تعالى واللأئي يتسنن  
 من الحيض الاية واقام الشهر مقام الحيض دون الاطهار والغرض الاصلى استبراء  
 الرحم من الحيض دون الطهر ولذلك كان الاستبراء من الامة بالحيض بالاتفاق  
 ويقال اقرأت المرأة اذا حاضت كذا في الكشاف والجوهري وغيرهما (قوله لان  
 بعض الطهر ليس بطهر لانه اسم لا يتحمل الخ) قبل هذا ممنوع بل الطهر اسم  
 للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة فيكون الطهر الذي وقع فيه الطلاق  
 ثلثة اطهار لا الطهرين وبعضنا واجيب عن هذا على ما ذكره القوم ان الطهر  
 ان كان اسما للجموع لم يبق فرق بين الطهر الاول والثالث في صحة الاطلاق على  
 البعض فيلزم نقضاء العدة بمضى شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انتقائه  
 ولبس كذلك عنده فان قيل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار

انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة لا يتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها  
 بالاضداد فعلى هذا لا يلزم نقضاء العدد بطهر واحد ولا عدم الفرق بين الاول  
 والثالث بل الفرق ذاته لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض بخلاف البعض  
 من الثالث قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على  
 ابتداء فانه كما لا ينصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فانا جاز اطلاق  
 الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه  
 على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان  
 ادعى جواز الاول دون الثاني ولم يفرق بينهما فيصير مكابرا ومتعنا كذا في شروح  
 البردوي والتلويح (قوله ضرورة ان الحيضة الواحدة الخ) انت عرفت ان عدة  
 الامة على النصف من عدة الحرة جعلت حبستين لعدم التجزي حكما بخلاف  
 الطهر لانه يقبل التجزية (قوله على ان الكلام في الطلاق المسنون الخ) هذا جواب  
 آخر لسؤال مذكور وهو ان وقع الطلاق في الحيض فيلزم الزيادة فهذه باطلة كما  
 في النقصان وحاصل الجواب انه لا اعتبار الى هذا الطلاق لانه غير مسنون والكلام  
 في الطلاق المسنون (قوله كما اشترنا اليه) اي بقوله لان الطلاق المسنون ما يكون  
 في الطهر (قوله بالنظر الى لفظ القراء) كما قال الجوهري وهو من الاضداد ومن  
 القاعدة اذا اجتمع الجمل على اللفظ والمعنى بدى باللفظ ثم بالمعنى الا في قوله تعالى  
 ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على اناثكم كذا في البحر وبرهان  
 الرز كشي فالقراء المضاف اليه ثلاثة مذكرة فلا استبعاد في شيء واحد باسم  
 التذكير والتأنيث كالبر والحنطة والذهب والعين فلما اضيف اليه المذكور ارجع  
 اليه ضمير المذكور وعى علامة التذكير خصوصا صاحب الهداية التزم ارجاع  
 ضمير المؤنث الى الذكر كالبر والذهب مثلا والمذكر الى المؤنث كالحنطة  
 والعين باعتبار المعنى واسم الاخر (قوله لما فرغ) عما فرغ بالتضعيف (قوله اراد)  
 جواب لما (قوله على الاصل) اي اصل وضع الخاص الذي يفيد مداولة  
 قطعا (قوله فقال الخ) ولم يقل ولذا كما قال صاحب البردوي ومن ذلك  
 قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الخ او وقوع الخلاف في  
 مسألة الهدم بيننا وبين بعض اصحابنا وزفر والشافعي (قوله اعلم ان  
 الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين) اختلفوا في ان الزوج الثاني الخ فصورة  
 الاختلاف قال عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر رضى الله عنهم وطى الزوج الثاني  
 يهدم حكم ما مضى من الطلقات واحدا كان او ثلثا وقال عمر وعلي وابي بن كعب



وعمران بن حصين و ابو هريرة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لا يهدم  
 ما دون الثلث ( قوله فذهب بعضهم الى الاول الخ ) اي بعض الصحابة وهو  
 الشق الاول الى الاول وهو الهدم ( قوله واختاره الامام ) اي ابو حنيفة  
 وابو يوسف وفي الكنف واختاره ابراهيم وابو حنيفة وابو يوسف ( قوله  
 وبعضهم الى الثاني ) اي ذهب بعض الصحابة وهو الشق الثاني الى الثاني اي  
 عدم الهدم ( قوله واختاره محمد والشافعي وزفر رحمهم الله الخ ) اي اختاروا  
 ان لا يهدم ( قوله وجه الثاني ) اي وجه ان لا يهدم سواء كان من الصحابة  
 او من الائمة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ( قوله انه ) اي الزوج الثاني ( قوله  
 لوهدمه ) اي لوهدم حكمه ما مضى من الطلاق ( قوله لا يثبت ) اي الزوج الثاني  
 ( قوله حلا جديدا ) وهو قول الاولين ( قوله واللازم باطل ) اي كون الزوج الثاني  
 مثبتا للحل الجديد باطل ( قوله والمزوم مثله ) اي كون الزوج الثاني هادما للطلق  
 الثالث للزواج باطل ( قوله اما الملازمة فلان حكمه الخ ) اي حكمه ما مضى من  
 الطلقات الحرمه ( قوله وهدمها ) اي الحرمه ( قوله واما بطلان اللازم ) يعني  
 بطلان اثبات الحل الجديد ( قوله لو اثبتته ) اي الحل الجديد ( قوله لم ترك العمل )  
 بقوله حتى تنكح زوجا غيره معنى الآية حتى تتزوج زوجا اجنبيا وسماه زوجا باعتبار  
 العاقبة كتسمية العنب خمر بل كقوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا وقوله انك ميت  
 وانما اضر بنا لان الخمر العنب بعينه لغة نقله الفارسي في التذكرة في غريب القرآن  
 لابن دريد ( قوله لان حتى خاص الخ ) تمسك الثاني من الفريقين بان الله تعالى  
 جعل الزوج الثاني غايه بالحرمه لان كلمة حتى للغايه وضعا ( قوله واثر الغايه الخ )  
 اي لا تاثير للغايه في اثباته ما بعدها بل هي منتهيه فقط ( قوله فالزوج الثاني )  
 يعني اذا انتهى المغايه يثبت الحكم فيما بعدها بالسبب السابق كما في ايمان الموقفة  
 ينتهي الحرمه الثابته بالغايه ثم يثبت الاباحه بالسبب السابق وكما في حرمه الاكل  
 والشرب في الصوم بالليل ثم يثبت الحل بالاباحه الاصلية وكذا الحكم في تحريم  
 البيع الى قضاء الجمعة وتحريم الاصطبياد على المحرم الى انتهاء الاحرام فكذا  
 في اصابة الزوج الثاني تنتهي الحرمه ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها  
 من بنات آدم خالية عن اسباب الحرمه لا يقال قد اضمحل الحل الاول بضده  
 فلا بد من ان يثبت حل يضمحل به الحرمه لاستحالة عود الحل الاول واجب  
 باننا نقول نحن لانكر ذلك ولكنه انما يثبت بالسبب الذي يثبت به الاول وهو  
 انها من بنات آدم لا بلان زوج الثاني الذي هو غايه لان اضافة الحكم الى السبب

الذي ظهر اثره مرة اولى من اضافته الى سبب لم يظهر اثره اصلا لمن آجر داره  
 فخرجت المنافع عن ملكه ثم انتهت الاجارة صارت المنافع مملوكة له بملك  
 جديد غير الاول لزوال الاول بالتملك وعدم ارتفاع سبب الزوال ولكن بالسبب  
 السابق وهو ملك الدار لاثباتها الاجارة اقول هذا قياس مع الفارق لان ملكية  
 الدار باقية في تملك المنافع واما في صورة الزوج الثاني ملك النكاح ليس بيباق  
 فيكون الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد كما قاله الخصم فتأمل ( قوله ولو سلم انها )  
 اي الغايه وهو نكاح الزوج الثاني ( قوله تثبتته ) اي الحل الجديد ( قوله لكنه )  
 اي اثبات الغايه الحل ( قوله بعد وجود المغيا ) وهو الطلقات الثالث ( قوله لا قبله )  
 اي لا قبل وجود المغيا او الثالث فتأمل ( قوله مادونها الخ ) الضمير راجع الى الثالث  
 وهي الطلقات الثالث او الى المغيا كما سبق في البر والحنطة والذهب والعين حاصله  
 ان نكاح الزوج الثاني قبل دخول المغيا وهو الطلقات الثالث لا يكون هادما  
 لمادونها وهو الواحد والاثنين من الطلاق لان نكاح الزوج الثاني وعدمه  
 في مسئلة الهدم سواء ( قوله والمطلوب ذلك ) اي الهدم مطلقا يعني هدم حكم  
 ما مضى من الطلاق سواء كان بعد المغيا او قبله فلا يوجد اثبات الحل الجديد  
 الا في المغيا ( قوله حتى لو حلف الخ ) تشبيه الغايه قبل وجود المغيا برجل  
 حلف لا يكلم فلانا في رجب حتى يستبشر اياه فاستبشره قبل دخول  
 رجب لم يكن معتبرا في حق اليمين حتى اوكله في رجب قبل الاستبشار فيه حث  
 لان اليمين اوجب تحريم الكلام بعد دخول رجب الى غايه الاستبشار فلا استبشار  
 وعدمه قبل دخول رجب بمنزلة واحدة وكذا نكاح الزوج الثاني وعدمه  
 قبل المغيا وهو الطلقات الثالث في سورة الهدم سواء والمطلوب في مطلق  
 الهدم فلا يحصل الا في وجود المغيا ( قوله لغت ) اي الاستشارة يعني  
 لم يكن معتبرا في حق اليمين ( قوله في رجب قبلها ) اي قبل  
 الاستشارة في رجب ( قوله حثت ) انت عرفت ان اليمين او جبت  
 تحريم الكلام بعد دخول رجب الى غايه الاستشارة فيه فلا استشارة  
 وعدمها قبل دخول رجب بمنزلة واحدة فمن جعله مثبتا حلا جديدا يقتضى  
 خلافه اي لا يكون عملا حتى بل يكون ابطالا ولما ثبت ان الزوج الثاني غايه لم يكن له  
 عبرة قبل الثالث لان غايه الشيء بمنزلة البعض لذلك الشيء وهو المغيا لتوقف  
 صبرورتها غايه عليه ترقف البعض على الكل وبعض الشيء لا ينفصل عن كله  
 اذا انفصل لم يبق بعضا حقيقة كما في الواحد والاثنين لا يقال النص متروك



لظاهر لانه يقتضى ان يكون نفس التزوج غاية كاذمب اليه سعيد ابن المسبب  
 ولبس كذلك اذا اصابة شرط للعمل بالاجماع وقوله سعيد مردود حتى اوقضى  
 القاضى لا ينفذ حكمه فلا يستقيم التمسك به لاننا نقول قد زيد على النص الاصابة  
 بالحديث المشهور حتى صار كالمقصود عليه فلا يمنع ذلك كون الحرمة موقفة  
 وكون الزوج الثانى مع الاصابة غاية فكانه قيل هذه الحرمة مغيبة الى التزوج  
 والاصابة فيصح التمسك به (قوله ونحن نقول في اثبات حقيقة اللزوم الخ) هذا  
 شروع الى الجواب عن طرف الامام وعن ابى يوسف لمحمد وزفر والشافعي  
 (قوله اى اثباته) اى اثبات الزوج الثانى الحل (قوله لم يثبت بقوله تعالى حتى  
 تتكح ليلزم الخ) اى حتى يلزم ما ذكر اى ابطال عمل الخاص (قوله بل باشارة  
 حديث العسيلة) لا بالنكاح ولا بالنكاح والسنة جميعا كما اختلفوا وتفصله اتفاق العلماء  
 سوى سعيد بن المسبب على اشتراط الوطى للتحليل لكنهم اختلفوا في انه ثابت  
 بالنكاح او بالسنة المشهورة او بهما جميعا فذهب الجمهور منهم الى انه ثابت  
 بالسنة وذهبت طائفة منهم الى انه ثابت بالنكاح متمسكين بان النكاح حقيقة  
 في الوطى فيحمل على حقيقته الا انه اسند الى المرأة ههنا باعتبار التمكين كما اسند  
 اليها الزنا الذى هو الوطى الحرام بهذا الاعتبار فيكون الاسناد مجازا ولا يصح  
 ان يحل على النكاح لان قوله زوجا يابى عن ذلك لان المرأة لا تزوج نفسها زوجها  
 فصار على هذا التقدير حتى تمكن من وطئها زوجا فكان ذكر الزوج اشتراطا  
 للعقد وذكر النكاح اشتراطا للوطى وفيه تقليل المجاز الذى هو خلاف لانه لم يبق  
 الا فى الاسناد فيجب اعتباره وتمسك الجمهور وهو مختار النص بان النكاح وان كانت  
 حقيقة في الوطى الا انه اريد به العقد ههنا بدليل اضافة الى المرأة والنكاح  
 المضاف الى المرأة لبس الا للعقد فلا يجوز اضافة الوطى اليها البتة لانه لم يسمع  
 فى كلامهم اضافة الوطى والنكاح الذى بمعناه الى المرأة ولو جاز ان تسمى واطئه  
 بالتمكين لجاز ان يسمى المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهو خلاف اللغة  
 واما اضافة الزنا اليها فلبس بطريق المجاز بل لانه اسم للتمكين الحرام من  
 المرأة واثبتنا ان النكاح ههنا بمعنى التمكين فلا يحصل المقصود لان الحل  
 متعلق بالوطى وهو فعل الزوج ولا يلزم الوطى من التمكين كما حرمة رفاعة فثبت  
 انه ثابت بالسنة فان قلت لما اختار المصنف بالسنة فقط مع ان اعمال السنة  
 والنكاح جميعا اولى من هذا الطريق لان فيه احتمال احدهما وفيه عمل بالحقيقة  
 من وجه لان الوطى انما يسمى بالنكاح لمعنى الضم وفي العقد ضم كلام الى كلام

شرا اجيب انما اختار هذه الطريقة كما اختار فخر الاسلام بعد كونها اولى  
 بالاعتبار من الاولى لان كلام الفريق الاول لا يتضح الا بان يجعل الوطى مثبتا  
 للحل ولو ثبت الوطى بالنكاح لا يحصل المقصود اذ لبس فيه دليل على المطلوب  
 وهو الهدم مطلقا ويتأكد كلام الخصوم حينئذ وانما يثبت الدخول بالسنة على  
 ارادة العقد بالنكاح فى النص وهو ما ذكر فخر الاسلام فى الكتاب (قوله روى ان  
 امرأة) هى تيممة بنت ابى عبيد القرظية وقيل عايشة ابنة عبد الرحمن بن عتيك  
 المنضرية (قوله رفاعة وهو ابن وهب بن عتيك ابن عمها) وقيل ابن سمؤيل  
 (قوله فتزوجت بعبد الرحمن ابن الزبير) بفتح الزاى لا غير كما فى الكشف  
 (قوله الامثل هذا الخ) وفى البرذوى وغيره وقالت ما وجدته الا كهديبة ثوبى  
 والهدية الخملة وضم الدال لغة وهدب الثوب وهداب الثوب ما على اطرافه كذا  
 فى الجوهري (قوله بالمنة) وفى القاموس العين كسكين قال القاضى سكين صيغة  
 مبالغة العين من لا يأتى بالنساء عجزا ولا يريد هن والاسم العنانة والتعنين والعنية  
 بالكسر ويشددون عن امرأته وعن واعن اضمهن حكم القاضى عليه بذلك  
 او منع عنها السحر والاسم العنة بالضم انتهى كذا فى الجوهري من عنن الى آخره  
 ولم يتعرض الى التشديد فى العنة لكن ضبط اكثر الفحول بالتشديد ورأيت فى  
 بعض شروح الهداية بالضم والتخفيف (قوله لاحتى تذوقى من عسيلته الخ)  
 العسيلتان كنايةتان عن العضوين المعهودين لكونهما مطنتى الالتذاق وفى  
 الجوهري وفى الجماع العسيلة شبهت تلك اللذة بالعسل وصغرت بالهاء  
 لان الغالب بالعسل التأنيت ويقال انما انت لانه اراد به العسلة وهى القطعة منه  
 كما يقال للقطعة من الذهب ذهبة والتأكد بالتعريض للجانبين اشارة الى انه  
 هو المقصود فى باب التحليل وقوله تذوقى وتدوق اشارة الى ان الشبع وهو الازال  
 لبس بشرط وكذا التصغير اشارة الى ان القدر القليل وهو الدخول كاف وراوى  
 الحديث عايشة رضى الله تعالى عنها وكذا روى ابن عمر وانس بن مالك رضى الله  
 تعالى عنهم من غير قصة رفاعة كذا فى الكشف (قوله واشارة) عطف على عبارة  
 حاصله وجه الاستدلال بالاشارة فى الحديث ان ذكر النبي صلى الله تعالى عليه  
 وسلم العود دون لفظ الانتهاء الذى هو مدلول الكتاب بان لم يقل اتردين ان  
 تنتهى حرمتك اشارة الى كون ذوق العسيلة محلا (قوله بالذوق الخ) متعلق  
 بقوله غيا (قوله لانه عليه السلام غيا الخ) تعليل محلا او الى اشارة لكونها  
 مقيداه وذلك انه عليه السلام غيا عدم العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق



يثبت العود لامحالة لان حكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها (قوله وهو حل حادث) اي امر حادث لانه لا يمكن قبل ولا بدله من سبب وقد ثبت بعد الدخول فيضاق اليه بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة وسببه كونها من بنات آدم وهو معنى قوله ليس مثل حل الثابت بالسبب السابق لان حكمه يخالف باعتراض الحرمة الغليظة ويمكن ان يقال اذا اتهمت الحرمة امكن ان يثبت الحل بالسبب السابق فاما العود فيمكن ثابتا قبل ذلك وقد حدث بعد الاصابة فيكون حادثا به وبعبارة بعض الشروح ان العود هو الرد الى الحالة الاولى التي كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق فيكون فعل الزوج الثاني مثبتا للحل الذي عدم لانه حدث بعده وهو معنى ما قال شمس الأعمى في اشتراط الرطبي للعود اشارة الى السبب الموجب للحل فاذا ثبت من الحديث انه هدم الاصل فبالطريق الاولى يهدم مادون الثلث فيكون بعد التزوج ينحسب الطلاق من الواحد الى الثلث لامن الواحد ولامن الاثنين ان تزوجت بعدهما فظهر الفرق بين حتى في الآية وحتى في الحديث (قوله وباشارة حديث اللعن) عطف على قوله باشارة حديث العسيلة (قوله فانه عبارة في ذمهما) الظاهر ان يقول عن ذمهما هذا دفع ما قبل ان المحلل حقيقة من يثبت الحل والمحرم من يثبت الحرمة فيثبت الحل بعبارة النص والوجه انه اشارة ايضا لان الكلام لم يسبق له (قوله واثبتت خسارة الخ) عطف على ذمهما (قوله لانه ما بعث لعانا الخ) هذا دفع ما قبل ان الحاق اللعن بهما يمنع الاستدلال به حاصله ان الغرض من اللعن اظهار حساسية المحلل بمباشرة مثل هذا النكاح والمحلل له لمباشرة ما ينفرد عنه الطبع من عودها اليه بعدم مضاجعة غيره اياها واستمتاعه بها لاحقيقة اللعن اذ هو ليس بلائق بكلام رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في حق امته لانه عليه السلام ما بعث لعانا واما الحاق اللعن الى المحلل فلشروط فاسد الحقة بالنكاح وقد ذكر الشرط الفاسد ان تزوجها بشرط التحليل اول قصد تغيير المشروع لان النكاح مشروع للتناسل والبقاء وهو قصد غيره ويدل عليه قوله عليه السلام ان الله لا يحب كل ذواق بطلاق واما الحاق اللعن بالمحلل له فلانه مسبب لمثل هذا النكاح والمسبب شريك المباشرة في الاثم والثواب (قوله واشارة) عطف على قوله عبارة (قوله لان المحلل من يثبت الخ) اي الحل حقيقة (قوله وهو) اي اثبات الحل (قوله لكن الكلام لم يسبق له) بل لا يثبت اللعن فيكون اثبات الحل اشارة ظاهرة والاولى غامضة (قوله فاذا حقق حقيقة اللازم الخ) اي اذا حقق كون الزوج

الثاني المحلل مثبتا للحل بطريق الاشارة (قوله فان قيل سلمنا ان الحديث مثبت للحل) ولكنه يقتضى عدم الحل لان اثبات الثابت محال الا انه لو تزوج بمكوحته لم يثبت لان الحل ثابت فلا يمكن اثباته وههنا الحل ثابت لكماله غير متعاض لان زواجه متعلق بالثلاث فقبله لا يثبت شئ من الحكم لان اجزاء الحكم لا يتوزع على اجزاء الشرط والعملة (قوله قلنا الخ) حاصله لانسليم الحل الكامل في المتازع فيه ابتداء لان السبب اذا وجد وامكن اظهار فائده لا بد من اعتباره وقد وجد السبب وفي اعتباره فائده وهي ان لا تحرم عليه الا بثلاث تطليقات مستقلة فيجب اعتباره كاليمين بعد اليمين والظهار بعد الظهار ينعقد وان تم المنع باليمين الاولى والحرمة بالظهار الاول لان في انعقاد فائده وهي تكرار التفارة (قوله ولو سلم الخ) جواب تسليمي حاصله سلمنا ان الحل ثابت بكماله في الاول والحديث يثبت الحل الزائد فلا يثبت الحل الاول فلا يجتمع الاصل والزائد حتى يلزم اثبات الثابت وهو مح (قوله ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلث شرعا الخ) جواب سؤال مقدر وهو اثبات زيادة الحل كزيادة الحرمة في ظهار بعد ظهار ويمين بعد يمين يقتضى ان يملك اربعة او خمسة من التطليقات ثلاثا بهذا الحادث واحدة او اثنتين بالاول والجواب ان اثبات الحل بهذا السبب الثاني لما فيه من الفائدة اقتضى انتفاء الاول اذ لم يبق فيه فائده لانه لم يمكن ازدياد الطلاق شرعا فينتفي به اقتضاء كما اذا عقد البيع بالف ثم جدداه بانقص او اكثر يصح الثاني وينفسخ الاول اقتضاء (قوله او نقول تداخل الحلان تداخل العدتين الخ) جواب آخر عطف على مقدر وهو نقول اقتضى ثبوت الثاني الخ حاصل الجواب لما عرفت كون الطلقات الثلث محرما بالنص حكما بتأثيره في الحلين فيدفعهما جميعا اما دفع الثلث الحل وهو الاصل الذي يكون دفعه بالطلقة او الطلقتين فلتتمام العملة لزوال الحل الاول واما دفعه الحل الثاني وهو ان لا تحرم عليه الا بثلاث تطليقات مستقلة كما قيل في تداخل العدتين وهو مشهور مثلا اذا طلق امرأته قبل تمام العدة فالعدة الاولى تداخل في الثانية وتدفع تمام الاول وكذلك دفع الحل الثاني يدفع حكم المحلل الاول فالحديث اثبت كونه مثبت للحل فيجب العمل به ولا يثبت الحل لما ذكرنا لم يزل الا بثلاث تطليقات كالحل الاول (قوله وان كان الحديث من الآحاد لانه لا يخالف مقتضى الكتاب الخ) فان قيل المثبت للحل رافع للحرمة ضرورة والرافع للشئ لا يكون غاية كالطلاق للنكاح فكيف يكون الكتاب الذي اثبت كون الزوج الثاني غاية ولم ينف كونه مثبتا للحل



فلنا ليس ذلك من ضرورات كونه غاية ايضا اذ لا منافاة بين كونه غاية وبين كونه  
 مثبتا للحل لان انتهاء الشيء كما يكون بنفسه يكون بثبوت ضده كما في قوله تعالى  
 ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغسلوا فاذا غسلا لم تثبت للطهارة ومنه للجنابة  
 واما ما رفع الشيء قصدا فهو فاطح له فلا يطلق عليه اسم الغاية كالطلاق  
 فاما ما ثبت حكما آخر من ضرورة ثبوته انتفاء الثابت بتضاد بينهما فهنا غاية  
 كما ذكرنا ان الشيء ينتهي بوضده كالليل بالنهار وعكسه ومما استدلنا من هذا القبيل  
 (قوله كما ان اشتراط دخوله الخ) تشبيها هدم الزوج الثاني مادون الثلث بدلالة  
 الحديث بكون الزوج الثاني شرطا للحللية بعبارته الحديث الاول (قوله بالاتفاق)  
 بالنسبة الى اتفاق المتقدمين اتفقوا على انه ثابت بالحديث واثباته بالكتاب على  
 ان يحمل النكاح على حقيقته يخرج بعض المتأخرين (قوله انما سبق) لإفادة  
 اشتراط دخوله أي وطئه لان ذوقهما من عسلتهما انما يكون بالدخول فيكون  
 شرطا بعبارته (قوله وقد فهم التحليل من اشارته الخ) يعني من ذكر العود  
 في الحديث دون الانتهاء بان يقول اتريدين ان تنتهي حرمتك اشارة الى التحليل  
 وذلك غيا عدم العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق يثبت العود لان حكم  
 ما بعد الغاية يخالف ما قبلها وهو امر حادث لم يكن قبل فثبت الحل بعد الدخول  
 اشارة غامضة كما سبق تفصيله (قوله وهذا الحديث) أي الحديث الاول (قوله  
 لشهرته) أي لكونه حديثا مشهورا (قوله زدابه) أي يحتمل ان يزداد بمثل الحديث  
 المشهور على النص ولم يثبت الدخول بالحديث الا بصفة التحليل وهو دخول  
 الزوج الثاني وقد ثبت كون الدخول شرطا بالحديث باجماع المتقدمين ومن  
 صفة الدخول التحليل (قوله والحاصل انما استدللنا على مطلوبنا الخ) يعني  
 دخول الزوج الثاني يهضم حكم ماضى مطلقا (قوله باشارة حديث الخ) أي  
 الحديث الاول لان التنوين عوض عن المضاف اليه (قوله على مطلوب متفق  
 عليه بيننا وبينه الخ) لان الخصم متفق معنا باشتراط الدخول في الحديث وانكر  
 صفة الدخول وهي التحليل ونحن نثبت لاجل العمل بما هو ساكت وهو نص  
 الكتاب عن هذا الحكم اعني الدخول باصله ووصفه والتحليل جميعا قال القاضي  
 الامام ابو زيد متى نظرت الى السنة كان الامر ما قاله ابو حنيفة ومتى نظرت  
 الى موجب نص الآية اشكل قرلا بظاهر كلمة حتى وهذه مسألة اختلف فيها  
 كبار الصحابة بصعب الخروج عنها انتهى (قوله متعلق بجمع ماضى) بل متعلق  
 بحاصل وجب مع ما سبق مني بلا والا يلزم ان لا يكون الظرف المستقر متعلقا

على المذهب المنصور (قوله ليس به) أي بالنص (قوله بمعنى العقد الخ) وهو  
 ضم كلام الى كلام شرعا (قوله كما اختاره المتأخرون) الاولى ان يقول كما اختاره  
 جمهور العلماء كما في شرح البردوي لان اشتراط الدخول ثابت بالسنة عند  
 الجمهور (قوله بقريظة اسناده اليها) أي اسناد الوطئ الى المرأة وان كان النكاح  
 حقيقة في الرطئ لغة والنكاح المضاف الى المرأة ليس الا العقد والوطئ لا يتصور  
 منها ولا يسمى واطئة (قوله لا الوطئ) أي لا بمعنى الوطئ عطف على قوله العقد  
 (قوله كما اختاره القداما) بل بعض المتأخرين استدلالا به حقيقة في الوطئ (قوله  
 والاسناد مجازي الخ) لان اسناد الوطئ الى المرأة في الآية مجاز لان الوطئ فعل  
 الزوج (قوله باعتبار معنى التمكين) يعني اسناد الوطئ الى المرأة ههنا باعتبار  
 التمكين كما اسند الزنا اليها بهذا الاعتبار فيكون الاسناد مجازا كما يقال نهارك  
 صائم ولبك قائم (قوله وارتكابه) أي ارتكابه اسناد المجازي في الآية (قوله  
 اولي من ارتكابه مجازين لغويين الخ) احدهما في النكاح بمعنى العقد وهو ضم  
 كلام الى كلام شرعا وفي اللغة بمعنى الضم وهو الرطئ والثاني في الزوج تسمية  
 باعتبار الاول كما سبق (قوله وذلك اشارة الى النكاح) بمعنى العقد في الآية (قوله  
 لاننا انسلم انه مجاز في العقد الخ) انت خبير قصر الجواب بالشق الاول من المجازين  
 لان النزاع في النكاح لكن ادعاء الحقيقة الشرعية في الآية زالت على لسان  
 العرب بعيد لان اشرع ثابت بالآية بعد فأنامل (قوله ولو باعتبار الظاهر)  
 لاحاجة الى الوصلين (قوله ولو جاز ذلك) أي اسناد الرطئ اليها والتسمية  
 بواطئة باعتبار التمكين (قوله لجاز الراكب في المركوب والضارب في المضروب)  
 أي لجاز ان يسمى المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهو خلاف اللغة (قوله  
 بخلاف الزنا الخ) أي بخلاف اسناد الزنا الذي هو الوطئ الحرام الى المرأة بهذا  
 الاعتبار فيكون الاسناد مجازا كما سبق في نهارك صائم (قوله فارتكابهما) أي  
 ارتكابه المجازين المستعملين على طريق التسليم والابعد الجواب فالجواز واحد  
 ايضا (قوله اولي من ارتكابه) أي من ارتكابه الواحد القليل الذي لا يجوز  
 استعماله كما عرفت في المركوب والراكب (قوله قبل وطلان عصمة المال الخ)  
 جواب سؤال مقدر وهو قوله قال الشافعي الخ (قوله القطع لفظ خاص لمعنى  
 مخصوص الخ) وهو فصل عضو عن عضو حاصل السؤال من طرف الشافعي  
 ومن الخاص المذكور قوله السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا  
 القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص وهو فصل عضو عن عضو (قوله فاني يكون بمعنى



كيف وهو استغفار بمعنى التبي (اي لا يكون ابطال عصمة المال (قوله عملا به)  
 اي بالنص (قوله والجواب ان ذلك) اي ابطال العصمة (قوله ثبت بنص الخ)  
 لا يخبروا احد وفي قوله مقرون به اشارة الى نوع التشنيع على الخصم وهو انه غفل  
 عن الدليل القطعي المتصل بهذا الكلام من غير فصل وام يطلع على اشارته  
 ثم طعن من روية فيكون الطعن عائدا عليه (قوله وهو قوله جزء الخ) اي النص  
 المقرون بقوله والسارق والسارقة وقد يجوز ان يتعين النص بدليل يقترب به كقولك انت  
 حرنص في اثبات الحرية فاذا اتصل به الاستثناء نحو الاشهر او اشترط نحو  
 ان دخلت الدار بغير موجبة فكذلك ههنا غيرنا النص الذي لم يوجب  
 سقوط عصمة المحل وهو قوله تعالى فاقطعوا ايديهم بايد ليل زايد اقترن به  
 وهو قوله جزء (قوله لان الجزء المطابق) اي الكامل وهذا بيان  
 اشارة التشنيع ان الجزء اذا اطلق في معرض العقوبات يراد به ما يجب لله تعالى  
 بمقابلة افعال العباد فتبين به ان وجوب القطع حق لله تعالى خاصا ولهذا  
 لم يتقيد بالمثل يعني لم يجز في مقابلة ذلك اليد اذ امر بملك المسروق عنه العفو  
 بعد الوجوب ولا يورث عنه (قوله وان يجب لله تعالى الخ) جملة مبتدأه (قوله بدل)  
 خبر لان (قوله واقعة) حال من الجنابة (قوله ومن ضرورته) اي الخلوص (قوله  
 تحويل العصمة اليه) اي الى الله تعالى حاصل الدليل ان ما يجب لله على الخلوص  
 انما يجب بهتك حرمة هي لله تعالى على الخلوص ليكون الجزء موافقا وذلك  
 بان يثبت الحرمة لمعنى في ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا لا لحق العبد كالعصير  
 اذا خمر صار محرما حقا لله تعالى لا يبقى حقا للعبد فظهر من هذا ان معنى قوله  
 ابطال العصمة ابطالها على العبد بنقلها الى الله تعالى ابطالها مطلقا وذلك  
 لم يعهد في الشرع انتقال ملك العبد الى الله تعالى لانه يستلزم اثبات الثابت اذ جميع  
 الاشياء ملكه ولهذا لا يجوز ان يقال هذا مملوك العبد لاملوك الله تعالى لان العبد  
 وما في يده كان لمولاه فاما العصمة التي تثبت للعبد فقد عهد في الشرع انتقالها  
 الى الله تعالى كالعصير اذا خمر ولهذا يجوز هذا معصوم للعبد لانه تعالى  
 ولهذا قلنا بانتقال العصمة دون الملك واعلم ان انتقال العصمة عندنا انما يثبت  
 حال انعقاد السرقة موجبة للقطع لمساس الحاجة الى الحفظ في تلك الحالة وبصير  
 الفعل منهما مضمونا بالعقوبة الزاجرة ولكن انما يقرر هذا بالاستفتاء لان ما يجب  
 لله تعالى تمامه بالاستفتاء فكان حكم الاخذ مرعى ان استوفى القطع بتبين  
 ان حرمة المحل قد كانت لله تعالى فلا يجب الضمان للعبد وان تعذر الاستفتاء بتبين

انها كانت للعبد فيجب له الضمان له وبهذا اندفع كثير من الاسئلة فالتفصيل  
 في شروح البرزوي فليراجع ثمه (قوله وفيه بحث) اي في قول فخر الاسلام  
 البرزوي للشافعي (قوله في دفعه) اي دفع البرزوي قول الشافعي (قوله الى مثل  
 هذا التكليف) وهو ان الجزء المقرون بالنص كامل يجب لله على مقابلة فعل العبد  
 على خلوص الجنابة الداعية الى الجزء واقعة على حق الله تعالى ومن لوازم  
 الخلوص تحويل العصمة الى الله فلا يجب الضمان كما سبق وفي البرزوي دليل  
 آخر حاصله ان الجزء يدل نعمة على كمال المشروع وهو قطع اليد لما شرع له وهو  
 السرقة او الزجر مأخوذ من جزى اي قضى وجزأ اي كفى وكاله يستدعي كمال  
 السرقة وهي الجنابة ولا كمال مع قيام حق العبد في العصمة لانه يكون حراما لحق  
 المالك حتى وجد الخصم بلامالك لمنولى الوقف اذا ادعى سرقة مال الوقف يلزم  
 القطع فالجزء الكامل يجب بالجنابة على المال لاعلى الملك فينتقل ما هو من اوصاف  
 المال وهو العصمة فاما الملك فصفة للمالك فكيف يكون محلا للجنابة فيكون نقل  
 العصمة مشروعا كالحمر انتهى ملخصا (قوله جائز بلا خلاف الخ) فيه بحث لان  
 الشافعي شنع عاينا وقال فن قال بان القطع يوجب انتفاء الضمان وابطال  
 العصمة لا يكون هذا عملا بهذا اللفظ الخاص بل يكون زيادة عليه بالرأى والخبر  
 الواحد وهو قوله عليه السلام لا عزم على سارق بعد ما قطعت يمينه وقدايتهم ذلك  
 وفيه ترك العمل بالعمومات الموجبة للضمان ايضا كقوله تعالى وجزاء سيئة  
 سيئة مثلها وكقوله عز اسمه فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وكقوله عليه  
 السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فيجب القول بالضمان قلت الاولى في جواب  
 الشافعي بالنص دلالة كما قال فخر الاسلام لان الجواب بالحديث يعارض الحديث  
 الاخر فيسقط عن ان يكون دليلا لان الآية ساكنة عن الضمان وعدم الضمان  
 فاذا جاز انتفاء الضمان ببيان حديث لا عزم للسارق فيجوز الضمان بحديث على  
 اليد ما اخذت حتى ترد مع قطع النظر عن الايتين الموجبتين للضمان قال الشافعي  
 القطع لا ينفى ضمان العين لان الله تعالى امرنا بالقطع بقوله فاقطعوا ولم ينف  
 الضمان صريحا ولا دلالة لان القطع اسم لفعل معلوم وهو الابانة ولا دلالة على  
 انتفاء الضمان وانقطاع العصمة وهي الحفظ اصلا ولا من لوازمه ايضا لانهما  
 مختلفان اسما وهو ظاهر ومقصودا لان احدهما شرع جبر المحل والاخر شرع  
 زاجرا بطريق العقوبة ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الآخر الذمة وسببا  
 لان سبب احدهما الجنابة على حق الله تعالى وسبب الاخر على حق العبد واستحقاقا



فان مستحق القطع هو الله ومستحق الآخر هو العبد واذا اختلفا من كل وجه  
 لا يقتضى ثبوت احد هاتين الاخر ولا انتفاءه وقد دل الدلائل المذكورة على  
 ثبوت احد هاتين الضمان ويمكن ان يقال للشافعي ان الحديث الذي ذكرته  
 عام والحديث الذي ذكرناه خاص بخصمه وبعد تخصيصه وقبله حكم العام  
 عنده ظني وحكم الخاص قطعي بالنسبة الى ذاته فالظني لا يعارض القطعي عندنا  
 وعندنا فيجوز ان يكون الخاص بآثار انتفاء المال المسكوت عنه في الص وفي العام  
 لا يجوز ان يكون بيانا لضمان المال فان قيل اذا تعارض العام والخاص فلم يعلم  
 التاريخ حل على المقارنة فكيف يكون مخصصا فلنا فان لم يعلم التاريخ حل على  
 المقارنة فعند الشافعي يخصص به فهذا يعني لاجل المخصص (قوله فبجمل انتفاء  
 من الموجب) اي جعل انتفاء الضمان من جميع الموجب (قوله من فساد الوضع)  
 يعني يكون جعل انتفاء الضمان بعضا من جميع الموجب مؤديا الى فساد الوضع  
 (قوله ولو سلم) اي سلمنا ان انتفاء الضمان يوجب ان يكون بعضا من جميع الموجب  
 (قوله كان استفادته) اي استفادة عدم الضمان (قوله منه) اي من القطع  
 (قوله بالتخصيص بالذكر الخ) لان تخصيص القطع في النص بالذكر لا يدل على  
 عدم الضمان بالتحصر القطع فيهما بل له شيء آخر وهو الضمان فيدفع  
 بالحديث (قوله من غير تعلق له) اي لتخصيص القطع بالذكر بالخاص والكلام  
 فيه اي في الخاص الذي هو القطع (قوله وان اريد) اي بانص قوله تعالى جزء  
 كما وجهه البرزوي وغيره (قوله والمقصود تصحيحه) اي تصحيح ما نقل عن  
 الشافعي (قوله وبالجملة) اي بجملة ما قاله البرزوي وغيره بالحديث (قوله هذا الكلام)  
 اي اثبات عدم الضمان (قوله لا يخ عن اضطراب) اي عن تكلف (قوله ولذا  
 قيل قيل) اي ولاجل التكلف في الجواب قال المص قيل بالتعريض او قال بعض  
 الشراح قيل وبطلان عصمة المال الخ ومن العجب ان المص مرض ما قاله  
 فخر الاسلام وغيره من الفحول ثم رد بآراء البحث وقال بل تقول في حجتنا قوله  
 عليه السلام ثم رد ما اختاره بقوله وبالجملة ثم قال قيل قيل وصرفه الى الجملة مع انه  
 مصروف الى المتن فقط فتأمل **فصل في الامر من الخاص**  
 (قوله ومنه) اي من الخاص او بعض الخاص يجوز ان يكون مبتدأ والامر خبره  
 او بالعكس على تفسير المص وفي تفسيره مع تعريفه الامر من الى ان المراد  
 بالامر يخصص بصيغة لازمة عندنا فان اللازم قد يكون خاصا وقد يكون عاما وهو  
 قول بعض اصحاب المالك والشافعي واحتجوا بقوله وما امر فرعون برشد

اي فعله ولو لم يكن الامر مستفادا بالفعل لما سمي به وقال النبي صلى الله عليه وسلم  
 صلوا كما اتموني اصلي فجعل المتابعة لازمة للفعل والغرض من التعرض الى جانب  
 اللفظ هو اثبات الاصل في بيان خصوص اللفظ ولا يلزم من خصوص المعنى  
 خصوص اللفظ لانهم لم يخالفونا في ان صبغة افعل خاصة في الوجوب  
 ولكنهم قالوا يستفاد من غير الصبغة ايضا كما يستفاد منها فلهذا قصر  
 المص الى اللفظ اللازم وهو خاص (قوله لان المطلوب به وجودى وهو  
 الوجوب عندنا) ويجوز ان يكون مندوبا وباجا وعند المخالفين لا بموجب له  
 الا الوجوب (قوله وبالنهاية) عطف على قوله به كقوله تعالى به والمسجد الحرام  
 (قوله عدمى) لان ما نهى عنه شرعا نهى تحريم او تنزيه فالمطلوب بهما عدم فعلهما  
 (قوله والاول اشرف) اي الامر اشرف الظاهر الاشرف ومن اسباب التقديم  
 الشرف نحو ان المسلمين والمسلمات والحرب بالحر والعبد بالعبد والاني بالاني  
 ولارسول ولانبي واثاله كثير في القرآن او الاول حسن واثاني فيجى او الاول الاله  
 كقول الشاعر \* ردى امرنا ان الاله \* مقدم او الاول يوجب الاتذانه او الاول  
 يوجب الخل والحلال لا ياتيك الاقوة والحرام جزاف وانقوى مقدم اوله تعظيم  
 او التبرك او لغرض النهى في الاكثر على اباحة الاصل او الحث عليه والحض  
 على القيام به حذرا من التهاون به كتحريم الوصية على الدين في قوله تعالى  
 من بعد وصية يوصى بها او دين مع ان الدين مقدم عليها شرعا (قوله ولانه)  
 عطف على قوله لان المطلوب حاصله قدم الامر بالسببية لان امر كن سبب  
 لجمع الموجودات التي تعلق بها الامر وانتهى فاذا قدم واحد بالسببية قدم  
 جميع الاوامر على سائر المراتب (قوله على ما هو المختار الخ) هذا احتراز عن  
 القول وجدت كلها بالقدرة والارادة لان قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه  
 ان نقول له كن فيكون وقد اجرى سنه في اليجاد بعبارة الامر فيكون بيانا  
 بالفاء البيانية كقولك اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه لكن في قوله على المختار  
 بحث اعلم ان اهل السنة لا يرون تعلق وجود الاشياء بهذا الامر وهو قوله تعالى  
 كن فيكون بل وجودها متعلق بخلق الله ويجادها وتكوينه وهو صفة الازلية  
 وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول الخلق بايجادها وكان قدرته على ذلك  
 بطريق الاستدلال بالشاهد يعنى لو كان في قدرة البشر ايجاد الاشياء عن عدم  
 بهذه الكلمة التي ايسر في كلامهم ما هو اوجز في الدلالة على التكوين منها  
 فيكون ما ارادوا وجوده عقيب التكلم بهذه الكلمة بلا صنع آخر منهم البس



يكون اليجاد عليهم في غاية اليسر فتكون العالم وامثاله يسر على الله تعالى  
بكثير وعند الاشعري ومن تابعه من متكلمي الحديث وجود الاشياء متعلق  
بكلامه الازلي وهذه الكلمة دالة عليه لا ان كانت من حرف وصوت او كان  
لكلامه وقت ارحال تعالى الله عن ذلك كذا ذكر فخر الاسلام في شرح  
التأويلات وهذا لان الاشعري لما قالوا بان التكرين غير المكون لان التكوين  
هو اليجاد والمكون هو الله تعالى والمكون هو الموجود لم يمكنهم تعاقب التكون  
بالتكوين فعلقوه بالامر وعندنا ما كان التكوين صفة ثابتة اذلية امكن تعلق  
الوجود به فلا حاجة الى تعليقه بالامر لجعلناه عبارة عن سرعة اليجاد وسهوانه  
وذكر في التيسير في تفسير قوله تعالى واذقضى امرا فانما يقول له كن فيكون  
انه تعالى امر ربه خاطبه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب لانه لو جعل خطابا  
حقيقة فاما ان يكون خطابا للمعدوم وبه يوجد او خطابا للوجود بعد ما وجد  
لا جاز ان يكون خطابا للمعدوم لانه لا شيء فكيف يخاطبه ولا جاز ان يكون  
خطابا للموجود لانه قد كان فكيف يقال له كن فيكون وهو كائن وانما هو ان  
شاء كونه كونه فيمكن وذكر بعض السارحين ان مذهب فخر الاسلام غير مذهب  
الاشعرية فان عندهم وجود الاشياء بخطاب كن لا غير كما ان عند اهل السنة  
باليجاد لا غير مذهب فخر الاسلام انه بالخطاب واليجاد معا فكان هذا  
مذهبا ثالثا ومن هذا التقرير ثبت ضعف قول المص اذا الموجودات كلها وجدت  
بخطاب كن على ما هو المختار انتهى لان هذا قول الاشعري لا قول اهل السنة  
والدليل على اختيار فخر الاسلام مذهبا ثالثا ان قوله وقد جرى سنته انما يستعمل  
فما اذا امكن ان يثبت ذلك الشيء بغير ذلك السبب كما ان اجراء السنة ان لا يوجد  
ولد بلا اب وقد امكن ان يوجد بلا اب كما وجد عيسى عليه السلام كذلك وقد قال  
ههنا اجري سنته في ايجاد عبارة الامر فذلك يقتضى ان يمكن ثبوت الوجود  
بدون الخطاب وليس هذا كذهب الاشعرية وفي هذا الكلام تفصيل لكن  
لا يساعده المقام (قوله وقد هما) اي الامر والنهي واعتبار التقديم في النهي  
كاعتبار الابتداء في الحديثين (قوله لفظ) اي صيغة (قوله احتراز عن نحو العقل  
والاشارة) كما سبق بفعل النبي عليه السلام وفعل فرعون (قوله طلب به) اي باللفظ  
والباء للاستعانة الظاهر ان يؤخر قوله احتراز عن هذا القول لان لفظ الامر  
يطلق على الفعل لان معنى الامر مستفاد منه ولكن المراد من الامر الطلب ومعنى الفعل  
تحقيق الشيء ولا اتصال بينهما بوجه فيثبت انه بطريق الحقيقة فالجمل

على الحقيقة اولى لانها هي الاصل حاصله ان اصحابنا احتجوا بان العبارات انما  
وضعت للدلالات على المعاني المقصودة ولا يجوز قصور العبارات عن المقاصد والمعاني  
ووجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت  
لها فالمقصود بالامر كذلك يجب ان يكون مختصا بالعبارات وهذا المقصود من  
اعظم المقاصد فهو بذلك اولى ومحصوله عدل عن لفظ الخصوص به وهو لفظ  
الامر الى الصيغة اللازمة له لا يوجد بدونها فكانت هذه الصيغة ادل عن  
المقصود لان الامر اسم لما هو موجب وان الايجاب لا يستفاد الا بالامر فصارا  
متلازمين وان الصيغة المخصوصة يسمى امرا حقيقة فيحصل بها الايجاب واما  
الفعل فعندنا لا يسمى امرا على الحقيقة فلا يستفاد منه الايجاب وعند الخصم  
يسمى امرا على الحقيقة فلاجل هذا الاختلاف عدل عن الامر الخاص الذي  
هو اسم لما هو موجب الى الصيغة الخاصة بالحقيقة في الامر واذ ثبت ان لهذا  
المعنى وهو الوجوب عبارة موضوعة في اصل اللغة وهي صيغة افعل مثلا كان  
اصل الموضوع في هذا المعنى حقيقة فتكون لازمة الا ان يقوم دليل على انه  
قد يستفاد بغير الصيغة على خلاف الاصل الا يرى ان اسماء الحقايق لا تسقط عن  
سمياتها ابدا واما المجاز فيصح نفيه يقال للاب الاقرب اب لا يثنى عنه ويسمى  
الجدابا ويثنى عنه ويقال ان فلانا لم يأمر اليوم بشيء مع كثرة افعاله واذ اتكلم  
بعبارة الامر لم يستقم نفيه هذا الكلام تلخيص البردوي (قوله ولم يقل يطلب  
به) اللفظ ان المناسب يطلب لان الامر مشتق من المضارع فلا يضر دخول الصغ  
والصادر عن التام والساهى لان قوله جرما يخرج غير صيغة الوجوب حاصله  
قال بعض القوم في تعريف الامر هو قول القائل الى من هو دونه افعل  
ونحوه وهو غير مطرد لصدقه على التهديد والتجيز والاهانة ونحوها فخرجها  
بقوله جرما لان الامر عند الاصويين للوجوب فقط (قوله حال الخ) هذا مجاز بل  
ظرف مستقر متعلق حال (قوله مثل اطلب منك الفعل الخ) لان لفظ اطلب  
موضوع للطلب لا لطلب الفعل (قوله متعلق يطلب) تعلقا معنويا (قوله اي  
طلب به الخ) تفسير من حيث المعنى لان المعنى يقتضى ان يكون استعلاء تمييزا من  
طلب الطالب والمذكور صيغة المجهول لا يفهم استعلاء الطالب منه فيحتاج  
الى هذا التكلف (قوله خرج به الدعاء) يعني احتراز بقوله استعلاء عن الدعاء  
والالتماس والشفاعة لانها لا يسمى امرا بمعنى الوجوب فخرج بقوله استعلاء مثل  
الدعاء والالتماس والشفاعة لانها لا يسمى امرا فيكون التعريف مطردا مانعا



ودخل قول الأدنى للأعلى فيكون التعريف منعكسا جامعا فانطبق التعريف على المعرفة حاصله قال بعض القوم في تعريف الأمر هو اللفظ الداعي إلى تحصيل الفعل بطريق العلو ويلزم على اطراده ان صيغة الأمر لو صدرت من الأعلى نحو الأدنى على سبيل الشفاعة والتضرع لا يسمى أمرا مع ان التعريف صادق على انعكاسه انها لو صدرت من الأدنى نحو الأعلى بطريق الاستعلاء يسمى أمرا ولهذا ينسب قائلها إلى الحق وسوء الأدب وهو اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء واحتراز بلفظ الاستعلاء عن الالتباس والدعاء قال صاحب الكشف بهذا اقرب إلى الصواب مراده بالنسبة إلى التعريف الأول والثاني أما الأول هو القول المقتضى طاعة الأمور بآثارها المأمور به وفيه تعريف الأمر بالمأمور والمأمور به المتوقف معرفتهما على معرفته لاشتقاقهما منه وبالطاعة المتوقفة معرفتهما على معرفة الأمر أيضا لانها لا يعرف إلا بواقعة الأمر وعلى التقديرين يلزم الدور واما التعريف الثاني وهو قول القائل لمن دونه افعل ونحوه وهو غير مطرد لصدقه على التهديد والاهانة والتعجيز وغيره كما سبق فيكون الثالث اقرب إلى الصواب بالنسبة إلى الأول لانه لا يلزم الدور كالزم في الأول وإلى الثاني للاحتراز بلفظ الاستعلاء عن الالتباس والدعاء مع عدم اطراده وانعكاسه فلاجل عدم الانطباق في الثاني ولزوم الدور في الأول اختار المص هذا التعريف واخرج بقوله طلب جزما نحو التهديد والتعجيز والندب والاباحة واخرج بقوله بوضعه له اللفظ الموضوع للاخبار واخرج بالاستعلاء الدعاء والالتماس والخضوع والتسايى وادخل في الاستعلاء قول الأدنى للأعلى على سبيل الاستعلاء بالتفسير المذكور ولم يشترط العلو فقال فانطبق التعريف على المعرفة لكن المناسب ترك قوله بوضعه له وزيادة افعل بدلها إشارة لاخراج اللفظ الموضوع به وصيغة اللازمة للأمر وانت تعرف ان هذا التوجيه لا يكون سببا للعدول في الانعكاس لان قول القوم بطريق العلو يمكن ان يوجه هكذا (قوله ولهذا الخ) اى لاجل دخول قول الأدنى للأعلى في الأمر ينسب قائلها إلى سوء الأدب والحق والحق ان هذا التعريف غير منعكس لان المتبادر من قوله استعلاء طلبه على طريق العلو حقيقة لا دعاء فلا يصدق التعريف عليه كما قيل في التعريف الثالث فاعلم ان عبارات القوم اختلفت في تعريف الأمر بمعنى القول ولهذا لم يذكر في الإسلام في الردوى تعريفه لعدم خلوه عن الخليل (قوله فقول فرعون اقومه الخ) جواب سؤال مقدر تقديره لو كان الاستعلاء شرطا

لا قبل ماذا أمرون في قول فرعون لان مخاطبين قومه ولو أمروا إلى فرعون غلب مقتضى خطابه مع دعاء الأوهبة يكون الأمر من الأدنى إلى الأعلى جائزا فلا يحتاج إلى قيد الاستعلاء فاجاب بقوله مجاز بمعنى تسيرون او تشاورون فلا يرد الاعتراض (قوله او اظهرا التواضع) اراد انه داخل في التعريف على التفسير المذكور الاستعلاء فلا يرد به النقص (قوله والمشهور في التعريف قول القائل الخ) اقول التعريف المشهور في الكشف قول القائل افعل ونحوه وقيل هو اللفظ الداعي إلى تحصيل الفعل بطريق العلو كما سبق لكن المص خلط التعريفين المشهورين وزاد قوله او غيره (قوله وعدل عنه ههنا اوجوه الخ) هذه الوجوه غير ما ذكره الكشف لانه قال ان التعريف الأول غير مطرد لصدقه على التهديد والتعجيز والاهانة ويلزم على الأول والثاني ايضا ان صيغة الأمر لو صدرت من الأعلى إلى الأدنى على سبيل التضرع والشفاعة لا يسمى أمرا مع صدق التعريفين وعلى الانعكاس لو صدرت من الأدنى نحو الأعلى بطريق الاستعلاء يسمى أمرا مع عدم صدق التعريف لان قائلها ينسب إلى الحق وسوء الأدب (قوله انه) اى انتكلم بالصيغة (قوله لبس من الاداة) اى لبس التكلم بالصيغة من الاداة عند الاصوليين بل الغرض بل الأمر يختص بصيغة لازمة (قوله ولا يناسب جعله من اقسام الخاص) لان تكلم الصيغة اللازمة قد يكون عاما وقد يكون خاصا والمراد ههنا الخاص (قوله لانه لفظ) واللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا يكون المعنى مختصا به كالانفاذ المترادفة وقد يكون بالعكس كبعض الالفاظ والمشاركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كما في الالفاظ المتباينة وهذا غرض الاصوليين ولا يلزم من تكلم الصيغة هذا الغرض لانه لفظ لا يلزم اختصاص المعنى وهو الوجوب والمقصود افادة الخاص مدلوله فقط (قوله وان اريد المقول) اى ان اريد بالمقول المقول لا التكلم بالصيغة (قوله لا يبقى لقوله افعل الخ) لان المقول ذكر في القول اقول يمكن ان يجاب عن هذا بان يقال المقول في الأول مبهم او مجمل فيكون قوله افعل بيانا او تفصيلا وعن الأول بان تكلم الصيغة اللازمة للأمر وهو افعل يقتضى ان يكون من اقسام الخاص لانه لفظ لازم مختص بالمعنى المختص باللفظ مطلق فتأمل (قوله الثاني الخ) هذا اليراد لبس بلايق على تعريف الاصوليين لان الأمر عندهم الوجوب فقط (قوله ان اريد الأمر بالمعنى المعروف) على اصطلاح العربية فيكون جامعا لكنه على اصطلاح الاصوليين لا يكون جامعا (قوله وشئ منها لا يسمى أمرا) اقول ان اراد ان لا يسمى أمرا عند



اعل العربية فابن بسم لان كل واحد منها يسمى امرا وان اراد ان لا يسمى امرا  
 عند الاصوابين فهو امر اده فلا بد من قيد عندهم (قوله وان اعتبر معنى الطلب) اي  
 ان اعتبر معنى الطلب في التعريف من قوله افعال (قوله لا يساعد العبارة) اقول في  
 العبارة مساعدة لان افعال لفظ دال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء فيخرج الصيغ  
 المذكورة والالتباس والدعاء كما قاله في استعلاء (قوله يكون تكلفا على تكلف) اقول  
 لا تكلف في الطلب المجزوم ولا منع عنه لان افعال عند الاصوليين لفظ دال  
 على الطلب فيصرف الى الكمال وهو المتبادر فيخرج الاباحة والندب فيحمل  
 التعريف على الحقيقة العرفية او المجاز المشهور عند الاصوليين على انه لا يحتاج  
 في تعريفه الى قيد جزما لان طلب مطلق يصرف اليه (قوله الثالث ان المراد  
 بافعال مبهم) اقول اخذ في التعريف المشهور افعال ونحوه كما في الكشف فيكون  
 افعال امرا للفعل لامبهما فلا يرد عليه قول القائل انه كناية الخ والقبيلان المذكوران  
 والا فريد عليه ان لفظ الامر مبهم فكيف يكون تعريفه صادقا (قوله ويختص  
 مراده) اي مراد الاصولي او مراد من كان اصوليا (قوله اي المراد الخ) تفسيره  
 باللام يشير المراد المعهود بالامر عند الاصوليين لا كونها عوضا عن الاضافة  
 لانه لا يجوز عند البصريين والتفصيل في قوله تعالى وجعلنا الانهار ومقحمة  
 لهم الابواب وونهي النفس عن الهوى اي انهارها وابوابها وعن هواها على  
 تخريج الكوفيين واما البصريون فيقولون بالضمير المحذوف اي الابواب منها  
 مثلا ويجوز ان يكون عوضا منها قال الزمخشري او يراد انهارها فعوض التعريف  
 باللام من تعريف الاضافة كقوله تعالى واشتعل الرأس شيبا وتبعه اكثر المتأخرين  
 وان اصرا على عدم جواز ابو حيان في البحر وهذه فائدة ذكرتها وان لم يساعد  
 المقام (قوله بمعنى امر) لا بمعنى الصيغة اللازمة للامر ولا الفعل ولا الاشارة (قوله  
 وهو) اي ذلك المراد بالامر يشير بذلك جواز وضع الضمير موضع اسم الاشارة  
 كقول رؤبة فيها خطوط وسواد وبلق كانه في الجلد نواحي البهق اي كان ذلك  
 الخطوط اوسواد وبلق لان ذلك يجوز ان يكون اشارة الى التنية كقوله تعالى عوان  
 بين ذلك وكقول الشاعر ان للخير وللشر مدى \* وكلا ذلك وجهه وقبل \* والى الجمع  
 كذا ذكر ابو حيان في البحر (قوله وهو الوجوب لا الندب) الظاهر ترك الواو للمصر  
 وهو مراده لان قوله لا الندب يؤيده والا لاجابة الى هو حاصله مراد الاصوليين  
 اختصاص الامر الذي بمعنى الوجوب بالصيغة اللازمة به كما اختص الصيغة  
 بالوجوب لان المراد ههنا لفظ خاص فلا بد ان يكون اللفظ مختصا بالمعنى والمعنى

مختصا باللفظ احترازا عن الانفاظ المترادفة والمشاركة كما سبق حتى يكون  
 الاختصاص من الجانبين كما في اللفاظ المتباينة (قوله للنص) متعلق بخص  
 لا بالوجوب وان كان مراده لان عمل المصدر المعرف ضعيف وفي البحر لا يجوز  
 وحال الوجوب يعتبر في الاختصاص لان المراد اختصاص الوجوب (قوله اما الكتاب)  
 يعني ان النص يطلق على الكتاب والحديث حاصله ان مخالفة الامر يؤدي  
 الى احد الشئين او كلاهما معا لانه لا مانعة للجمع فهذا انما يكون من ترك  
 الوجوب فثبت ان الامر للوجوب فيختص الامر بالوجوب (قوله واما الحديث الخ)  
 وفيه رمز الى ان الامر القولي يقتضي الوجوب لا الفعلي لان القول في الحديث اقوى  
 من الفعل كما قال ابن الهمام مع ان الفعل في العرف ادل من القول فلا بد من  
 صيغة مخصوصة يسمى امرا حقيقة يحصل به الايجاب فلا يسمى الفعل امرا  
 على الحقيقة مثل وجوب الضحى والسواك والتهجد والزيادة على الاربع  
 في الأزواج لا يصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة عند عامة العلماء فلا يجب  
 الاتباع لانه من خصايصه واما اذا كان بيانا لمجمل فيجب الاتباع بالاجماع مثل  
 قطع يد السارق من الكوع وغيره (قوله اي بقصر الصفة الخ) يشير الى دخول  
 الباء على المقصور وهو المذهب المنصور لكن الاختصاص من الجانبين في هذه  
 المحل فلا يفيد التكلف (قوله على الاختصاص الاول) يريد بالاول تفسير  
 قصر الصفة على ذلك المراد (قوله اشار الى الاول) اي الى الآية اشارة خفية  
 بقوله للنص قال صاحب البردوي الكتاب قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان يقول له  
 كن فيكون اريد به ذكر الامر بهذه الكلمة والتكلم بها كلاما على الحقيقة لا مجازا  
 عن سرعة اليجاد بلا كلام بحقيقته وقد جرى سنته في اليجاد بعبارة الامر  
 فلو لم يكن الوجود مقصودا بالامر لما استفاد قرينه اليجاد وقوله تعالى ومن آياته  
 ان يقوم السماء والارض بامره اي بان امرهما الله تعالى فقال لهما كونا فأتين  
 وقد نسب واضاف القيام الى الامر وذلك دليل على حقيقة الوجود مقصودا  
 بالامر وقوله تعالى فليحذر الذين يخافون من امره انتهى لمختصا (قوله  
 بالصيغة المطلقة) وفي الكشف اركعوا خاص في حق المأمورة وان كان عاما  
 في حق المأمور وفي البردوي قوله تعالى واركعوا الركوع اسم خاص لفعل معلوم  
 وهو الميلان عند الاستواء لكن مراد المص دل الصيغة المطلقة عن القرائن  
 على الوجوب و يؤيده تقييده في الاجماع (قوله للنص) متعلق بخاصة (قوله  
 فان العلماء لا يزلون) اقول هذا لا يكون جوابا على الخصم بل الاجماع في صورة



اخرى يدل على ثبوت المطلوب ههنا وهو ان العقلاء اجنوا على ان من اراد ان يطلب فعلا من غيره لايجد لفظا موضوعا لظهور مقصوده سوى صبغة الامر فهذا الاجماع يدل على ان المطلوب من الامر وجود الفعل وانه موضوع له فهذا يكون بدلالة الاجماع والدلالة تعمل عمل الصريح اذا لم يوجد صريح بخلافه فكان المصنف اختار الاجماع وخالف النوم في الدلالة لان الدليل اما كتاب او اجماع لا دلالة الاجماع اليه بلزم عليه المكابرة او التعمت في اثبات مدعا مما أمل (قوله على اختصاصها اوجوب) اي في الحقيقة (قوله والمعقول اي آخر القول) اقول ما ذكره من الدليل المعقول بتمثيل المولى والعبد ليس بمعقول بل الدليل المعقول ان تصاريف الافعال وضعت لمعان على الخصوص كسائر العبارات فصار معنى المضى للماضي حقا لازما لا بدائل كالموقوف حرف الشرط وكذا الحال واحتمال ان يكون الاستقبال لا يخرج عن موضوعه فكذلك صبغة الامر لطاب المأمور به فيكون حقا لازما به على اصل الوضع كحكم الامر لغة ان لا يثبت الا بالامثال الا ان ذلك لو ثبت بالامر نفسه لسقط الاختيار من المأمور اصلا والمأمور عندنا ضرب من الاختيار وان كان ضروريا فنتمل حكم الوجود الى الوجوب حقا لازما بالامر وفي البرزوى تفصيل فليراجع ثم قلت توضيح النص اختصاص الثاني بصيغ الماضي والحال والاستقبال يقتضى ما قاله فأمل (قوله واستدل على الاختصاص الثاني) اي قصر المعنى المراد على الصيغة اللازمة له (قوله ولان الاصل) عطف على قوله للنص وفي اعادة الجار اشارة الى استقلال العلة كما في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة الآية فيكون الكل دليلا واحدا لان اختصاص الصيغة في هذا الدليل يقتضى اختصاص المعنى الوجوبى اليها وتقديره ان العبارات وضعت دلالات على المعانى المقصودة والعبارة غير قاصرة عنها لان المهملات اكثر من المستعملات فيكون المعنى الثابت بالامر صبغة موضوعه لا محالة لانه معنى مقصود بل هو اعظم المقاصد واهذا قدمه ذكره لانه هو المقصود الكلى من هذا الباب لا يبان كونه من الخاص وهذا هو الغرض من العدول عن لفظ الموضوع به الى لفظه اللازمة ايضا واذا كان له صبغة موضوعه كان هو مختصا بها فيكون وفاء العبارة بالمقصود قصر الوجوب المقصود مختصا بها فلا يثبت بالفعل فيلزم من هذا الدليل اختصاص المعنى بها وهو المقصود (قوله يعني الخ) تفسير بالجوابيل كانه سؤال جواب مقدر وهو ان يقال سلطنا ان العبارات هي الموضوعة للدلالة

على المعانى الا ان العبارات قاصرة عنها كالألفاظ المشتركة لانها متناهية التركيبها من حروف متناهية والمعانى غير متناهية فلا بد ان يكون غير العبارات دالا عليه ايضا ضرورة فاجاب بقوله ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد وفاه وعدم قصوره عنه قال فخر الاسلام ولا يجوز قصور العبارات عن المقاصد والمعانى انتهى اي لا يجوز عقلا ان يوجد معنى بلا لفظ حتى يحتاج في الدلالة عليه الى شئ آخر لان المهملات اكثر من المستعملات وكذا المرادفات كثيرة واما وقوع المشترك فليس من قصور العبارات الا ترى ان الكل معنى المشترك اسما على حدة كعين ذهب وشمس وغيرهما اذا ضم الى المشترك صار مترادفين ولا نجد معنى لا يمكن التعبير عنه بلفظ عند الحاجة اليه ولا نسلم ان المعانى التي تعلقت بها الذهن واحتيج الى التعبير عنها ما لا يتناهى واليه اشار فخر الاسلام بقوله ان العبارات انما وضعت دلالات على المعانى المقصودة انتهى واذ ثبت ان اللفظ الموضوع للدلالة على المعانى المقصودة محصور على العبارات ثبت اختصاص الوجوب وهو الكمال بالعبارات اذ لا قصور في دلالة الصيغة على طلب الوجوب ولا في ولاية المتكلم السارح فثبت مطلوب المص (قوله كصيغ الماضي والحال والاستقبال الخ) تمثيل للتوضيح لكن فخر الاسلام جعلها دليلا آخر وادرج للتوضيح فقال وقد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها فالمقصود بالامر كذلك يجب ان يكون مختصا بالعبارة وهذا المقصود من اعظم المقاصد فهو بذلك اولى انتهى (قوله وهو) اي الاصل (قوله بالتحصير) اي المعنى (قوله فيد) اي في اللفظ (قوله لوفهم) اي المعنى (قوله من غيره) اي من غير اللفظ الموضوع (قوله لم يكن) اي اللفظ (قوله هو كانه) اورد المحصر ولا حاجة اليه بعد قوله بل قاصرا عنه (قوله ولا يعدل) الظاهر ان يقول بالنساء جوابا بالشرط مقدر تقديره اذا ثبت لهذا المعنى الوجوبى عبارة موضوعه في اصل اللغة وهي صبغة افعل مثلا فلا يعدل عن ذلك الاصل وهو حقيقة لازمة في هذا المعنى (قوله الا للضرورة) يعنى الا ان يقوم دليل على انه قد يستفاد بغير الصيغة كما يستفاد بها فينبذ يبنى المزموم ويثبت بدون الصيغة على خلاف الاصل كما في سائر المجاز (قوله ولا ضرورة ههنا) اي لا قرينة في الاوامر التي ثبتت بها حكم الوجوب تمنع الحقيقة (قوله فلا عدول) اي اذا لم تكن القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة وهى الوجوب فلا عدول عنه (قوله ثم فرع) عطف على مقدر تقديره ثبت المص اذ لا خصوص الصيغة اللازمة للمعنى واختصاصها به واثبت



خصوص المراد في اصل الرضع وهو قول عامة العلماء ثم فرع على كون المراد بالامر هو الوجوب (قوله وعلى كل من الاختصاصين) عطف على كون المراد (قوله فرعا) اي فرع على كل واحد من الاختصاصين فرعا فيكون فرعا (قوله اشار الى فرع الاول الخ) وهو المراد بالامر هو الوجوب ولاجل هذه الاشارة ان يتعرض قيل لنفي الاشتراك عن لفظ الامر المستلزم لنفي الايجاب كما تعرض فخر الاسلام بقوله الاترى ان اسماء الحقايق لا يقطع عن مسمياتها ابدا واما المجز فيصح فيه كما سبق (قوله اعلم انهم اختلفوا الخ) يعني قيل الامر مشترك في الايجاب والندب (قوله لغضا) وهو منقول عن الشافعي (قوله او معنى) بان يجعل حقيقة في معنى الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك (قوله وان كانت) وصلية مصروفة الى المعنى (قوله اولا) اي لا يكون مشتركا في اللفظ والمعنى (قوله فذهب القاضي ابو بكر الباقلاني) بالشديد والتخفيف كذا في شرح المواقف (قوله وجاعة) المراد عنها ابو الحسن الاشعري في رواية والغزالي ومن تابعهم في رواية اخرى (قوله الى الاول) اي اشتراك اللفظي فيه بحث لان ما ذكر في الكشف لا جزم الى الاشتراك اللفظي والمعنى لانه قال وقال ابو الحسن الاشعري في رواية والقاضي الباقلاني والغزالي ومن تابعهم لا يدري انه حقيقة في الوجوب فقط اوفي الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك فعلى قول هؤلاء جميعا لاحكام له اصلا بدون القرينة الا التوقف انتهى فعلى هذا لا يلزم الاشتراك حقيقة كالعين والقرآن (قوله الاول) اي الوجه الاول (قوله ان المندوب الخ) لان الندب لثواب الآخرة ولهذا فرق الندب والارشاد ان الارشاد لمصلحة الدنيا (قوله والطاعة فعل المأمور به) وكذا في الامر للوجوب طلب الفعل المأمور به لكن الفرق ظاهر لان طلب الفعل المأمور به في الواجبات ايسر لكونه طاعة فقط بل بتركه يأثم ويستحق بالنار (قوله انما يتيم) على رأى من يجعل امر للطلب الجازم او الراجح فيكون مشتركا (قوله واما من يخصه) اي امر بالجازم والوجوب كعامة العلماء (قوله فكيف يسلم الخ) بل بعض الطاعة عنده فعل المأمور به وهو الوجوب وبعضها المندوب اليه فالتمتع يف بالجزم مقصور عليه ومن اراد التعميم فلا بد تغيير تعريفه وتقسيم محدوده اقول هذا ايسر بجواب على شبهتهم لان اصحاب الشافعي وجهوا اصحاب الحديث ذهبوا الى انه حقيقة في الندب ايضا واليه مال فخر الاسلام ودليلهم ان المندوب بعض الواجب لان الواجب هو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والندب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه

فاذا اريد به الندب فقد اريد بعض ما يشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه يكون حقيقة فيه وكما لو اطلق لفظ الانسان على الاعمى والاشل ومقطوع الرجل يكون حقيقة وان كان بعضه ناقصا وكيف لا ومن شرط المجاز ان يكون المعنى المجازي مغايرا للمعنى الحقيقي وهذا هو عين المعنى الحقيقي لانه جزؤه الا انه قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا ولا من ثبوت المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية فباني شئ من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق شرط المجاز ووجه الجمهور على الخصم ينقض دليلهم ان من لوازم الايجاب استحقاق العقوبة على الترك ومن لوازم الندب عدم استحقاقها على الترك وباشتراكهما في استحقاق الثواب لا يثبت في هذه الغربية فثبت انه مجاز فيه الاترى انه يصح نفيه فانه لو قال ما امرت بصلوة الضحى ولا بصوم ايام البيض يصح ولا يكذب بخلاف ما لو قال ما امرت بصلوة الخميس ولا بصيام رمضان فانه يكذب بل يكفر وصحة التكذيب والنفي من خواص المجاز ولبس هذا كالعام اذا اريد به بعضه فانه حقيقة فيه لانه موضوع لشمول جميع من المسميات للاستغراقها عندنا والشمول موجود في البعض والكل حتى من اشترط الاستغراق فيه يقول انه مجاز في البعض ايضا وكذا لفظ الانسان موضوع بازاء معنى الانسانية وبالعمى والشلل لا ينتقض ذلك المعنى بخلاف الامر لانه موضوع للطلب المانع من انقباض والندب مغايره لاحالة ولا نسلم ان من شرط المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية بل الشرط انتفاء الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلها يوضحه ان اهل اللسان اتفقوا على ان اطلاق اسم الكل على البعض من جهات المجاز ولو كان الانتفاء بالكلية شرطا لما صح هذا القول منهم فاذا كان مدعى الاشتراك بهذه الأدلة فالمناسب ان يجيب بجواب القوم هكذا (قوله وغيرها) اي غيرها هذه الثلث اقول المشهور ان صيغة الامر استعملت ثمانية عشر وجهها للوجوب نحو اقموا الصلوة وآتوا الزكوة ٢ وللندب كقوله تعالى فكا تبوهم ان علمتم فيه خيرا وكقوله تعالى وابتغوا من فضله ٣ وللارشاد الى الاوثق كقوله تعالى واشهدوا اني ربي اعظم ٤ والاباحة كقوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم وكقوله تعالى فاصطادوا ٥ والاكرام كقوله تعالى ادخلوا بسلام امنين ٦ وللامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم ٧ والاهانة كقوله تعالى ذق نك انت العزيز الكريم ٨ وللنسوية كقوله تعالى اصبروا اولا نصبروا ٩ وللتعجب كقوله تعالى اسمع بهم وابصروا ما اسمعهم وما ابصرهم ١٠ وللتكوين وكما ل القدرة كقوله تعالى كن فيكون



١١ والاحتقار كقوله تعالى اخبارا القواما انتم ملقون ١٢ والاخبار كقوله تعالى  
 فلا يضحكوا قليلا ولا يهزوا كثيرا ١٣ وللتهديد والنويج كقوله تعالى اعلموا ما شئتم فمن  
 شاء اقبضوا ومن شاء فكفر ويقرّب منه الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا وجعل البعض  
 قسما آخر ١٤ وللتعجيز والتفريع نحو قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله ١٥ وللتسخير  
 كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين ١٦ وللمتنى كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل  
 الانجيل ١٧ وللتأديب كقوله عليه السلام لابن عباس رضي الله عنهما كل مما يابك  
 وهو قريب من الندب اذ لا ادب مندوب اليه ١٧ وللدعاء اللهم اغفر لي (قوله  
 مما لا نزاع في انه) اي الامر الذي يسمى صيغة (قوله ايس بمأمر به الخ) اي ايس  
 بطلب المأمور به كافي التعجيز والتهديد فان المراد بقوله تعالى فاتوا بسورة من  
 مثله فأت بها من المغرب النبي لان الايتان بالسورة او الشمس من المغرب ايس  
 بوجوده ومقدورا اصلا لكن ومن الناس من قال ان لفظ الامر يجمل في حق الحكم  
 لا يجب العمل به الا بدليل زائد واحتجوا بان صيغة الامر استعملت في معان  
 مختلفة مثل الايجاب والندب والاباحة وغيرها فاذا اختلف وجوده لم يجب العمل به  
 الا بدليل زائد ولاجل هذا قال عامة العلماء وان صيغة الامر لفظ خاص من  
 تصاريف الفعل فكما ان العبارات لا تقصر عن المعاني فكذلك العبارات  
 في اصل الوضع مختصة بالمراد فكذلك صيغة الامر لمعنى خاص ولا يثبت الاشتراك  
 والتغيير فيها عن وضع الاصلى الابعراض لجميع الانفاظ الخاصة (قوله الى الثاني)  
 اي الى ان لا يكون المراد بالامر مشتركا في اللفظ بين الندب والايجاب بان يجعل  
 حقيقة في معنى الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك كن قال  
 بالاشتراك اللفظي ولا في المعنى كن قال بالاشتراك المعنوي دليل من قال انه مشترك  
 بالاشتراك المعنوي قال جعل الامر حقيقة في الادنى المشترك وهو الوجود والاذن  
 بين الثلاثة او في الطلب المشترك بين الوجوب والندب اولى دفعا للاشتراك  
 اللفظي والمجاز ومضى قصر طلب المشترك عليهما ان الامر اطلب الفعل ولا بد فيه  
 من ان يكون جانب ايجاد الفعل راجحا على جانب الترك ولا رجحان في الاباحة لان  
 كليهما فيها سواء فيعتبر معنى طلب ايجاد الفعل في الوجوب والندب لانه  
 لا يحصل الا بهما فيكون الطلب وهو معنى الامر مشتركا بينهما لان طلب الفعل  
 في المندوب مأمر به حقيقة (قوله لانه لو كان المندوب مأمر به) اي بلفظ الامر  
 المشترك لكان تركه معصية لان تعلق المعصية بالامر في قوله تعالى يقتضى  
 عصيان من امرات بالأمور فيكون المندوب واجبا (قوله ولان السالك مندوب الان)

ولو كان المندوب مأمر به اسأ قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لامرتهم  
 بالسواك (قوله وايضا المندوب لامسفة فيه) لانه ليس بملتزم (قوله وفي المأمور به  
 مشقة) لانه ملتزم بالامر الوجوبى لا يمكن تركه على المسلم فلا يكون الامر  
 مشتركا بالاشتراك اللفظي والمعنوي (قوله لكنه فهم من كلامه في مواضع) اي  
 في مواضع في الباب الامر وقال قالوا بالندب لابد مما وجب ترجيح جانب الوجود  
 وادنى ذلك معنى الندب الان هذا اي القول بالندب مع دليله فاسد لانه اذا ثبت  
 انه موضوع لمعناه المخصوص به كان الكمال اصلا فيه فيثبت اعلاه على احتمال  
 الادنى انتهى ثم قال في موضع آخر فلذلك العبارة في اصل الوضع مختصة بالمراد  
 لا يثبت الاشتراك ثم قال في موضع آخر المراد بالامر وهو الوجوب يختص بصيغة لازمة  
 انتهى اقول لو كان المندوب مأمر به لما كان الصيغة مختصة بالوجوب والوجوب  
 مختصا بها (قوله الثابت) صفة الأثر (قوله بهما) اي بالصيغة المطلقة عن القرائن  
 (قوله ندبا) بل وجوبيا لا غير كما سبق (قوله كما ذهب اليه عامة المعتزلة) الظاهر  
 ان يقول كما ذهب جماعة من الفقهاء وهو احد قولى الشافعي وعامة المعتزلة  
 الا انه نظر الى جانب العموم (قوله وهو) اي كون اثر الصيغة الثابت بهانديا (قوله  
 استدلالا بانها) اي صيغة الامر (قوله فلا بد من رجحان جانبه) اي جانب الفعل  
 على جانب الترك (قوله وادناه) اي ادنى ترجيح جانب الفعل (قوله الندب) اي  
 معنى الندب فيكون الصيغة المطلقة حقيقة في الندب مجزا فيما سواه لان الصيغة  
 وضعت اطلب الفعل وفيه لابد من الترجيح ولا يحصل ذلك الا بالوجوب او الندب  
 فثبت ادناهما للتيقن به وهو الندب ولا يثبت الزيادة لان معنى الطلب قد يتحقق  
 فلا معنى لاثبات صفة زائدة بعد من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح بالندب  
 لاقتضائه كون الفعل احسن من الترك وتعلق الثواب به (قوله استدلالا بانها  
 اطلب وجودا فعل) وانت عرفت ان طلب الوجود مشترك بين الثلاثة (قوله وادناه)  
 اي ادنى طلب وجود الفعل الاباحة كما اذا وكل رجلا في ماله ثبت به الحفظ لانه  
 ادنى ما يراد بهذا اللفظ وهو تيقن وفي التفريع قالوا الامر اطلب وجود المأمور به  
 ولا وجود له الا بالاعتقاد فدل ضرورة على ايضاح طريق الاختيار عليه وادناه  
 الاباحة (قوله ابن سريج) من الشافعية وفي الكشف قال بعض الواقفية الامر  
 مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد بالاشتراك اللفظي كلفظ العين  
 ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن سريج من اصحاب الشافعي  
 وبعض الشيعة (قوله بعضها حقيقة) وبعضها مجاز الخ) اقول احتجوا بالواقفية



على ما ذكر في الكشف وغيره غير المجاز لانهم قالوا ان لفظ الامر مجمل في حق الحكم لا يجب به العمل الابدليل زائد لان صفة الامر استعملت في معان مختلفة وهي ما ذكر فخر الاسلام معنى الامر الايجاب والتدب والاباحة والتفريع والتوبيخ من غير ان يثبت ترجيح لاحدها على الاخر والاصل في الاستعمال الحقيقة فثبت الاشتراك الذي هو من اقسام الاجال عندهم فلا يجب العمل بها لادحام المعاني فيها ابدليل زائد ترجيح احد المعاني على سائرهما لاستعماله ترجيح احد المناسبات بين على الاخر بالامر جرح (قوله فان توقف عنده) اي عند ابن سريج وغيره كما ذكرنا قول حاصل بيان الافعال ان عامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين قالوا حقيقة في احد هذه المعاني عينا من غير اشتراك ولا اجال الا انهم اختلفوا في تعيينه فذهب الجمهور من الفقهاء وجماعة من المعتزلة الى انه حقيقة في الوجوب مجاز في معناه وهو مذهب عامة الاصوليين منا وذهب جماعة الى انه حقيقة في التدب مجز في مساواه وطائفة الى انه حقيقة في الاباحة وطائفة الى التوقف لادحام المعاني فيها (قوله في تعيين المراد لا الموضوع له الخ) اي عند ابن سريج وبعض الشيعة التوقف في تعيين المراد لان تعيين الموضوع له لانهم ذهبوا الى اشتراك اللفظي كالعين (قوله وذهب الغزالي وجماعة الخ) الفرق بين هذين التوقفين ان الاول ذهبوا جزما ان الامر مشترك وضعا بين هذه الاربعة فيكون التوقف في تعيين المراد عند الاستعمال كما في سائر المشترك ولثاني ذهبوا الى التوقف في تعيين الموضوع له بين الوجوب والتدب فقط فتوقفوا عند الاستعمال ولم يحكموا بالاختصاص على احدهما او الا اشتراك بينهما لفظا كما حكم الواقفية بالاشتراك اللفظي في الاربعة وما اعتبره الواقفية من الاحتمال يبطل الحاق بقية كلهما وذلك محال الا ترى اننا لم ندع انه محكم كذا في البردوي (قوله ونحن نقول الى قوله) وردت كلام البردوي (قوله اذ ثبت انه) اي لفظ الامر (قوله كان الكمال) اي الوجوب (قوله اصلا فيه) اي في ذلك المعنى لان الناقص ثابت من وجه دون وجه وكماله بالوجوب لا بالتدب لان استحقاق العباد لما ترتب على تركه كترتب الثواب على فعله دل على ان الفعل مطلوب الامر من كل وجه فثبت به كمال الطلب من جانبه وكذا المطاوب وهو الفعل يحصل به من جانب المتأمر غايةا ما التدب ففيه نقصان لعدم ترتيب العقاب على تركه وانما لا يؤدي الى وجود المطاوب غايبا (قوله فثبت اعلاه) اي اعلى الطلب وهو الوجوب (قوله على احتمال الادنى وهو التدب) اقول في قول فخر الاسلام على احتمال الادنى ميل

الى الاشتراك كما قال الشراح (قوله اذ لا قصور في الصيغة) اي في دلالة الصيغة على الطلب (قوله ولا في ولاية المتكلم) اي الامر والشارع فكان قوله لا قصور في الصيغة احتراز عن صيغة افتتن بها ما تمنع صرفها الى الايجاب مع كمال ولاية المتكلم كقوله اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير فكان قصور الصيغة عبارة عن عدم دلالتها على موضوعها وهو الايجاب وكان قوله ولا في ولاية المتكلم احترازا عما اذا افتتن بالمتكلم ما يمنع صرفها الى الايجاب مع كمال دلالتها عليه كما في الدعاء والالتماس (قوله اي التحريم) تفسير باللازم لان الحظر في اللغة الحبر والمنع وهو خلاف الاباحة فيكون تحريما (قوله متعلق بقوله ولا باباحة وتوقفا الخ) اي كلاما فقط لانه لا بد با اراد رد البردوي آخذا من الكشف لانه قال ان الامر بعد الحظر لا يتعلق بالتدب والاباحة لا محالة بل هو الايجاب عندنا الابدليل استدلالا باصله وصيغته ومنهم من قال بالتدب والاباحة انتهى وقال صاحب الكشف انما جمع الشيخ بين التدب والاباحة وانما يوجد القول بالتدب في عامة الكتب وانما المذكور فيها الاباحة فقط لان من قال بان موجبه التوقف او التدب او الاباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده ومن قال بان موجبه الوجوب قبل الحظر كما في الاصوليين فيقول ان موجبه الوجوب بعد الحظر ايضا انتهى كلامه ملخصا اقول ما قاله البردوي اكثر فائدة لانه استدلال باصله وصيغته الايجاب سواء كان الامر واردا بعد الحظر او قبله وسواء من ادعى الاباحة والتدب والتوقف قبل الحظر وبعده الحظر او ادعى الاباحة والتوقف بعد الحظر فقط كما في الحرميين واصحاب الشافعي ذعبا الى الايجاب قبل الحظر وبعده الاباحة والتوقف فيكون كلام الشيخ تأكيديا في الاستدلال واما تخصيص المص من ذهب الى الوجوب اولا وبعده الحظر الى التوقف والاباحة لان الجواب على من ادعى التدب والاباحة او التوقف سبق فاحتج الى جواب من اقر الوجوب اولا ثم توقف او ادعى الاباحة بعد الحظر ولهذا قصر الجواب اليهما ولم يذكر التدب لان اصحاب الشافعي والشيخ ابو منصور ذهبوا الى ان موجبه قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة وعليه دل ظاهر قول الشافعي في احكام القرآن كذا ذكره صاحب القواطع هذا هو المشهور في عامة الكتب لكن في الكشف قد قيل في قوله تعالى اذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله انه امر تدب حتى قيل تستحب القعود في هذه الساعة لتدب الله تعالى الى ذلك وقال سيدي بن جبير اذا انصرفت من الجمعة فسادم بشيء وان لم تسترته



وعن ابن سيرين قال انه يحبني ان يكون لي حاجة يوم الجمعة فافضيها بعد الانصراف كما في التيسير انتهى فظهر من هذا صرف الشيخ الى الندب وغيره اولى من صرف المص اليهما (قوله اجاعا) فيبحث لانه ذكر تسمي الأئمة في شرح كتاب الكسب انه امر ايجاب فقال اصل الكسب فر يضة بعد الانصراف كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانثروا في الارض وابتغوا من فضل الله يعني الكسب والامر حقيقة في الوجوب قال وما ذكرنا من التفسير مروى عن رسول الله فانه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الغر بضة بعد الغر بضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة (قوله في غيرها) أي في غير الاباحة (قوله لانتفاء الاشتراك) يعني ان موجب الامر الوجوب فقط عندهم قبل الخطر وبعد الخطر يكون للاباحة فقط لان الاشتراك عندهم ايسر بجائر ودليل الاباحة عندهم ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان شئت فاخرج وان شئت فصل الى العصر وان شئت فاقعد يدل على انه امر اباحة (قوله لانسلم اباحتها) اي الاصطبياد والتجارة (قوله بالامر) اي بالصيغة (قوله بل بقوله) اي بل اباحتها بقوله تعالى (قوله واوسلم ان اباحتها من الصبغة فلبس من محل النزاع لانه الخ) حاصله ان نزاعنا في صبغة الامر الحقيقي ولم نذكر ان يكون صبغة الامر الاباحة مجازا اذا قامت القرينة (قوله وهي) اي القرينة على عدم الوجوب (قوله يعود الى العباد) في الدنيا (قوله فلو ثبت به) اي يعود المنفعة الى العباد في الدنيا (قوله لعاد على موضوعه) اي موضوع الوجوب (قوله بالنقض) متعلق بقوله لعاد وعود النقص الى موضوع الوجوب بان يقال كل واجب اجاعا نفعه يعود الى العباد في الآخرة وهذا واجب نفعه يعود الى العباد في الدنيا فيكون منهوضا (قوله والخيار عندنا الوجوب) حاصله ما ذكره صاحب الكشف بقوله احتج العامة بان المقتضى للوجوب قائم وهو الصبغة الدالة على الوجوب اذا الوجوب هو الاصل فيها فالعارض الموجود لا يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز الانتقال منه الى ايجاب والعلم به ضروري كيف وقد ورد الامر بعد الخطر للوجوب ايضا كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقلوا المشركين وقوله تعالى اذا دعيتم فادخلوا وكالامر للحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفاس (قوله وأشار الى فرع الاختصاص الثاني) اي قصر المراد وهو الوجوب (قوله سوى فعل الطعم) كالاكل والشرب (قوله وازالة) كفعل النبي صلى الله عليه وسلم بسهوكا زلات (قوله والمختصر) اي سوى الخصوص

بالي عليه السلام مثل وجوب الضحى والسواك والتهمجد والزيادة على الاربع في الأزواج وفي هذه الاقسام الثلاثة لا يصح اطلاقه عليه بطريق الحقيقة ولا يجب الاتباع اجاعا عند عامة العلماء (قوله وبيان الجمل) اي سوى بيان الجمل قال في حاشيته ان الفعل المبين للمجمل يكون على حسب ما يفيد المجمل من الوجوب والندب والاباحة ولا يتعين الوجوب انتهى اقول الاولى ان يقول بعد قوله موجبا كبيان الجمل اجاعا مثل قطع يد السارق من الكوع غانه بيان لقواه تعالى فاقطعوا ايديهما وبتممه الى المرفقين فانه بيان لقوله تعالى فامسحوا بوجوههم وايديكم فيصح اطلاقه عليه بطريق الحقيقة فيجب الاتباع بالاجماع قال صاحب الكشف اما اذا كان بيانا للمجمل فيجب الاتباع بالاجماع ولا يجب في الاقسام الاخرى بالاجماع انتهى فظهر من هذا فساد عطف قوله وبيان الجمل على الاقسام الثلاثة ولان قطع يد السارق واجب اتفاقا فيجب ما يلحق به البيان وهو لقطع من الكوع ايضا لكن المص اختار هذا التكلف لدفع النقص لانه اذا ثبت هذا يكفي للنقض اقول يمكن ان يجاب عن هذا النقص بان يقال اذا ثبت الحكم ببيان الجمل ثبت بالنص لابي البيان وهو الفعل لان النص ساكت عن الجمل (قوله ابن سريج) وهو ابو العباس ابن سريج (قوله والاصطخري) وهو ابو سعيد الاصطخري (قوله وابن ابي بريده) وهو ابو علي بن ابي بريده وابو علي بن حيران كلهم من اصحاب الشافعي كذا في الكشف (قوله والحنبلة) وفي الكشف وعند مالك في احدي الروايتين (قوله وجماعة من المعتزلة الخ) والمعتزلة والحنبلة ايسر كورين في الكشف وغيره بل مقصور على اصحاب الشافعي في مواضع (قوله اعلم ان علماء الاصول بعد اتفاقهم الخ) اي بعد اتفاقهم على ان الصبغة المخصوصة يسمى امر حقيقة فيحصل بها الا يجاب فيكون كلهم متفقين في قصر الصبغة المخصوصة على الامر الوجوب (قوله اختلفوا في الفعل الخ) يعني اختلفوا في الفعل الخ يعني اختلفوا مع اتفاقهم في ان المراد بالامر وهو الوجوب عندنا وعند هؤلاء المخالفين وان الصبغة مختصة بالوجوب وقالوا ليس المراد بالامر صبغة لازمة بل افعال النبي صلى الله عليه وسلم موجبة كالامر (قوله كونه مشتركا بينهما) اي كون لفظ الامر مشتركا بين الصبغة اللازمة والفعل (قوله لفظا) تميز من قوله مشتركا واحتراز عن قول من احتج بالاشترك المعنوي وهو ان اللفظ المخصوص والفعل مشتركان في عام كالانسار فيجب جعل اللفظ المطلق عليهما وهو الامر المشترك بينهما دفعا للاشتراك اللفظي والمجزلان كل واحد منهما الاصل



(قرله حتى فرعوا الخ) اي جعلوا فرعا قولهم فان العود بمعنى الخشب يجمع على عميدان وبمعنى اللهو على اعدا وقد يجمع الامر بمعنى الفعل على امور وبمعنى القول على اوامر فيكون الامر حقيقة فيهما لان اختلاف الجمع في لفظ واحد باعتبار معنيين مختلفين به بدل على انه حقيقة في كل واحد منهما (قوله وان ذكرنا واصل) متعلق بقوله فرعوا (قوله لا ثبات ايجابه) اي ايجاب لفظ الامر بمعنى الفعل (قوله ادلة اخرى بالكاتب) مثل قوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله وطريقته لانه وصف بالرشد والفعل انما يوصف به لا القول وقوله تعالى وامرهم شورى بينهم اي فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم في الامر اي فيما يقدمون عليه من الفعل وقوله تعالى اخبارا تعجبين من امر الله اي صنعه فاطلق لفظ الامر في هذه الايات على الفعل والاصل في اطلاق الحقيقة وبالسنه وهى ماروى عن النبي شغل عن اربع صلوات يوم الخندق ففرض مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلى وماروى قال في حجة الوداع خذوا منى مناسككم فاني امر مقبوض جعل المتابعة لازمة فثبت بالتصبيص ان فعله موجب وان لم يكن موجبا لذاته كما ثبت في التصبيص وهو قوله تعالى اطبعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب (قوله تنبيهها) مفعول له لفرعوا (قوله على انه) اي الفرع في ضمن فرعوا (قوله مع ابتناءه) اي الفرع عليه اي على الامر بمعنى الفعل (قوله وثبوته عطف على ابتناءه) اي ومع ثبوت الفرع (قوله بادته) اي الامر بمعنى الامر (قوله ثابت) خبران (قوله بدليل مستقل) متعلق بثابت (قوله ودفعها) عطف على تنبيهها (قوله ايضا) كالصيغة المخصوصة (قوله لا يدل على الايجاب الا القول) وهو صلوا في الحديث ولدفع هذا جعلوا المتابعة لازمة للفعل لا للقول (قوله وامثال ذلك) وفي شروح البرزوى الامثال الاحاديث المذكورة (قوله والجواب بعد تسليم الخ) لا مجال بعد التسليم لان جميع المفسرين اتفقوا في تفسير هذه الآية على ان الامر بمعنى الفعل (قوله امر مجازا باعتبار الخ) اقول هذا الجواب لا يقنع الخصم لانهم قالوا بعد اثبات مدعاهم ولئن سلمنا جواز الاطلاق بطريق المجاز فالجمل الى الحقيقة اولى لانها هي الاصل والجواب الصواب ما ذكره الجمهور في نفي الاشتراك اللفظي بان الامر لو كان مشتركا بين القول المخصوص والفعل لما سبق احدهما الى الفهم دون الاخر لان تناول المشترك للمعاني على السواء والامر بالعكس وبانه حقيقة في القول المخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك اللفظي والمجاز (قوله وعلى الفرع بقوله الخ) هذا

الحديث في لبرزوى وشروحه لا ثبات الاصل وفي البرزوى واحتجوا بقوله وما امر فرعون برشيد وقال النبي صلى الله عليه وسلم صلوا الحديث وقال الشراح واحتج من قال بالاشتراك اللفظي بالكاتب وبالسنه كالحديثين المذكورين (قوله والجواب ان وجوب المتابعة الخ) هذا الجواب لا يقنع الخصم لانهم جعلوا استغادة المتابعة لازمة للفعل وقالوا اذا ثبت ان معنى الامر مستفاد من الفعل فلا يجوز ان يكون ذلك بطريق المجاز لانه لا اتصال بينهما صورة بلا شبهة ولا معنى لان معنى الامر الطلب ومعنى الفعل تحقق الشيء ولا اتصال بينهما بوجه فثبت انه بطريق الحقيقة واذا ثبت كونه حقيقة في الفعل ثبت كون الفعل موجبا لانه من لوازم حقيقة الامر والجواب ما ذكره الجمهور كما سبق لان هذا الحديث من الاصل لا من الفرع كما ذكره البرزوى وشروحه (قوله متواطئا في القول المخصوص والفعل الخ) يعنى احتج الامدى وقال بالاشتراك المعنوي بان القول المخصوص والفعل مشتركان في عام كالحبوان بين الانسان والفرس فيجب جعل اللفظ المطلق عليهما وهو الامر المشترك بينهما (قوله لانه مشترك) اي في اللفظ دفعا للاشتراك اللفظي (قوله ولا مجاز) عطف على مشترك لان كل واحد منهما الاصل ولئن سلمنا جواز الاطلاق بطريق المجاز فالجمل على الحقيقة اولى من المجاز لانها هي الاصل (قوله قول حادث الخ) هذا ليس بمسلم لان العلماء اختلفوا فقال بعضهم لفظ الامر مشترك بين الصيغة والفعل بالاشتراك اللفظي كالعين وقال بعضهم هو مشترك بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحبوان بين الانسان والفرس دفعا للاشتراك اللفظي والمجاز فقال الجمهور الامر مختص بالصيغة والصيغة به ولهذا يتعرض الشيخ في الدلائل تارة لنفي الاشتراك اي سواء كان لفظيا او معنويا وتارة انفي الوجوب من غير الصيغة (قوله خارق للاجماع السابق الخ) اي اجماع الجمهور على اختصاص الامر بالصيغة وانت خبير ان ادلة الجمهور لا يقتضى السبق ولهذا لم يتعرض شراح البرزوى الى هذا الرد بل اکتفوا بالثاني فقط (قوله لما تبادر منه) اي لما فهم من الامر الصيغة فان الاشتراك الحقيقي يخل بالفهم فانه لا يثبت معه المخصوص (قوله ادلا دلالة للامام على الخاص الخ) لان مسماه حيثئذ يكون اعم من كل واحد منهما ولادلالة الاعم على الاخص كما دلالة الحبوان على الانسان هذا هو المشهور المذكور في عامة الكتب (قوله اي الصيغة) يعنى اختلفوا بعد اتفاقهم على ان الصيغة حقيقة في الوجوب بكونها حقيقة في انساب ايضا لان الطلب بالامر مشترك بين



الوجوب والندب والاباحة ايضا او مشتركة بين الثلاثة لان الامر حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة وهو طلب الوجود كما سبق ( قوله لا الامر ) فيه بحث لان من قال بالاباحة او الندب قال ان لفظ الامر مجمل في حق الحكم لا يجب به الابدال زائد وصيغة الامر استعملت في الايجاب والندب والاباحة فاذا اختلفت وجوهه لم يجب العمل بلفظ الامر الابدال زائد فيكون الاختلاف الاصل في الامر ( قوله قيل الخ ) القائل صاحب الكشف وصاحب التلخيص والمقول نقض دليل الشارح ( قوله في الوجوب خاصة ) ونفي الاشتراك بين الندب والاباحة في مواضع كثيرة بالادلة ( قوله اختار كون الامر ) اي اختار فخر الاسلام كون الامر لا الصيغة حقيقة في الندب وصرح بقوله وزعم بعضهم وبقوله ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لامغاير لان الوجوب ينتظمه وهذا صريح وشار بقوله على احتمال الادنى فقال ثبت ادناه وهو الاباحة وادنى جانب الوجود والندب لانه لا بد في الطلب ترجيح جانب الوجود ثم رد بقوله الا ان هذا اي القول بالندب مع داليله فاسد ولم يتعرض الى القول الاول لان دليل الندب يضمن افساد القول الاول لانه اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به كان الكمال اصلا فيه فثبت اعلاؤه مع احتمال الادنى وقد سبق تصريح الشيخ ان المراد بالامر يختص بصيغة انما وضعت دلالة على المعنى المقصود ولا يجوز تصور العبارة عن المقصود والمعنى انتهى وفي الكشف كلمة انما لخصر الدلالة على العبارة انتهى حاصل كلام القائل لان سلم اختلاف الطرفين في الصيغة بل في الامر لان فخر الاسلام بعد قصرها على الوجوب خاصة ونفي الاشتراك فيها اختار الامر حقيقة في الندب والاباحة فيكون الاختلاف في الامر لاني الصيغة اقول في اختيار الشيخ حقيقة في الندب اشارة من الشرح بقولهم ونذهب بعض اصحاب انه فعي وجهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة في الندب واليه مال الشيخ انتهى واما اذا اريد به الاباحة فقد ذكر عبد القاهر البغدادي في اصوله ان المباح غير المأمور به عند جمهور الامم سوى طائفة من المعتزلة البغدادية وهذا قول شاذ خارج عن الاجماع وذكر ابو البسر وصاحب الميراث انه اذا اريد به الاباحة فهو مجاز فيه بالاجماع لان الامر طلب تحصيل المأمور به وليس في الاباحة طلب بل معناه التخيير بين الشئيين ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فليكن امر ابل ارشادا فكان مجازا بالاجماع بخلاف ما اريد به الندب فانه فيه يحصل المندوب اليه واما القول بانه حقيقة في الندب مع كونه حقيقة في الوجوب لا يصح الا بان يجعل مشتركا بينهما بالاشتراك اللفظي او بالمعنى بان يجعل موضوعا لمطلق الطلب

كما هو مذهب اصحابنا من مشايخ سمرقند ومذهب بعض اصحاب الشافعي وامامان جعله خاصا بالوجوب فلا يمكنه القول بانه حقيقة في غيره واليه اشير في الميراث واذا عرفت ما ذكرنا عرفت ان الخلاف فيهما على نمط واحد كما اشار اليه الشيخ في قوله وزعم بعضهم وعرفت ايضا ان قوله وهذا اصح بخلاف القول العمامة بل للاجتماع على ما ذكره ابو البسر ( قوله وايضا مقول القائل ) المذكور ونقض الدليل ايضا بان يقول لان سلم عدم مساعدة الادلة من الطرفين في كون الاختلاف في الامر ( قوله قد استدل ) اي استدل الجمهور ( قوله على كونه ) اي الامر ( قوله مجازا بصحة النفي مثل امرت بصلوة الضحى الخ ) حاصله ان صحة الجمهور ان الامر حقيقة في الايجاب فاذا استعملت في غيره يكون مجازا كما لو استعمل في الندب والدليل على ان الندب غير الايجاب الامن لوازم الايجاب استحقاق العقوبة على الترك ومن لوازم الندب عدم استحقاقها على الترك وباشتراكهما في استحقاق الثواب لا يفتي هذه الغيرية فثبت انه مجاز فيه الا ترى انه يصح نفيه فانه اوقال ما امرت بصلوة الضحى ولا بصيام ايام البيض يصح ولا يكذب بخلاف ما اوقال ما امرت بالصلوات الخمس ولا بصيام رمضان فانه يكذب بل يكفر وصحة عدم التكذيب وصحة النفي من خواص المجز فبقضى نفي الامر في الندب يعني في صلوة الضحى وصوم ايام البيض لاني صلوات الخمس ولا في صوم رمضان ان يكون الامر مجازا في الندب وحقيقة في الايجاب ( قوله ولادلالة فيه ) اي في النفي ( قوله على كون صلوا او صوموا مجازا ) حاصله لادلالة في هذا الاستدلال على كون اختلا فهم في صيغة الامر فكيف يقول المص اختلافوا في كون الصيغة لا الامر ( قوله فدل كلامه ) اي كلام فخر الاسلام اقول الظاهر ان يقول فدل الكلام اي كلام فخر الاسلام وكلام الجمهور والابلزم التناقض بين الكلامين او السكوت عن استدلال الجمهور ( قوله لا ينافي اختيار كونها الخ ) اي الصيغة حقيقة قاصرة في كل من الندب والاباحة بان يجعل موضوعا للاذن الشامل الى وجود الفعل في الثلاثة كما هو مذهب بعض الشيعة واليه مال الشيخ كما ذكر بقوله ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لامغاير انتهى فاذا اريد به الندب ار الاباحة فكان حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان على الاعمى والاشل ومقطوع الرجل يكون حقيقة وان كان بعضه وكيف لا ومن شرط المجاز ان يكون المعنى المجازي مغايرا للمعنى الحقيقي وهذا عين المعنى الحقيقي لانه جزؤا، الا انه قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا ولان من شرط ثبوت المجاز انتفاء الحقيقة بالكلمة فاقى شيء من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز



كما سبق لكن هذا كانه مذكور في اشتراك لفظ الامر بالصيغة بل الصيغة مقصور على  
الوجوب عنده لانه قال العبارات في اصل الوضع مختصة بالمراد ولا يثبت الاشتراك  
في العبارة الا بمعارض فكذلك صيغة الامر لا بد ان يكون مختصة لمعنى خاص  
ثم الاشتراك انما يثبت بضرب من الدلائل المغير انتهى ملخصا وفي الكشف  
اللام في معنى اشارة الى اختصاص الصيغة لمعنى الخاص والاشترك الحقيقي  
لا يثبت مع الخصوص قلت ولئن سلم كونها حقيقة قاصرة وعدم تنافي  
اختيارها لكن لا يلزم من هذا كون الاختلاف في الندب والاباحة مقصورا عليها  
الا ان يقال ان الاختلاف في الامر بين الفعل والصيغة سبق واذا كان الاختلاف  
في الامر بين الاباحة والوجوب والندب انما يكون في الصيغة سواء ذكر الامر  
بالصيغة او بلفظ الامر فان المقصود هو الصيغة لان النزاع في الامر بين الثلاثة  
الامر الوجوبي او الندبي او الاباحي لا للفعل فيكون صيغة فلاجل هذا قصر  
عليها (قوله كالاختصاص) على ما نقل عنه متصلا (قوله ان يكون الامر مجازا في  
معنى) اي في الندب مثلا كما في ما حرت بصلوة الضحى (قوله يستلزم كون الصيغة  
ايضا مجازا فيه) اي في معنى الندب مثلا اذا قيل صوموا (قوله وان قبل بعكسه الخ)  
وصلة متعلقة بلا قائل اشار به الى قوله الامر مشترك بين الندب والايجاب  
معنى وان كانت الصيغة مجازا (قوله ثبوت الملزوم) اي يكون الامر الملزوم مجازا  
(قوله على ثبوت اللازم) اي على كون الصيغة مجازا (قوله على انه انما اختار الخ)  
هذا جواب ثان عن الاول على طريق الرد والجواب الاول على طريق التسليم  
(قوله واحدا هو الوجوب الخ) حاصله انما اختار فخر الاسلام كون الامر حقيقة  
في الثلاثة بعد اختياره الامر هو الوجوب فقط (قوله فكيف يصح حمل كلامه  
على ما ذكر الخ) اي على الاشتراك الحقيقي بعد اختيار الاول فالعبارة الى الاول  
لان الثاني اقول العبارة الى الثاني لا الاول في النسخ والمنسوخ وكذلك في قول الأئمة  
لان الثاني يدل على الرجوع عن الاول والجواب الصواب اختيار الاول لانه مذهب  
عامة اصحابنا وجهور الفقهاء وهو اختيار الشيخ ابي الحسن الكرخي وابي بكر  
الجصاص وشمس الأئمة السرخسي وصدور الاسلام ابي البسر والمحققين من  
اصحاب الشافعي قال ابو البسر قال ابو حنيفة واصحابه وعامة الفقهاء ان الامر اذا  
اريد به الندب فهو مجاز فيه فيكون حقا وذكر الثاني لجواب الواقعية لانهم  
قالوا الاحتمال يبطل الحقايق كلها وقال في جوابهم انالم ندع الامر بحكم ووجه  
القول الآخر ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضها في التقدير كانه قاصر لا مغاير

لان الوجوب ينتظمه وهذا اصح انتهى ملخصا اقول في عبارته دلالة على عدم  
اختياره لانه قال كانه قاصر ولا يمنع قوله وهذا اصح الخ لانه اراد بقوله اصح  
اي القول الآخر جوابا لامن جهة ان يكون الامر مشتركا بين الثلاثة فتأمل (قوله  
فظهر) اي من تقريرنا (قوله فقيل مجاز) وهو مذهب الجمهور (قوله لانهما)  
اي الندب والاباحة (قوله غير الوجوب الخ) لان من لوازم الايجاب استحقاق  
المقبوضة على الترك ومن لوازم الندب عدم استحقاقها على الترك وباشتراكهما  
في استحقاق الثواب لا ينتفي هذه الغيرية (قوله واجيب) اي اجيب من جانب  
اصحاب الشافعي وجهور اصحاب الحديث بنقض الدليل (قوله والغيران) اي  
في الحقيقة (قوله موجود ان الخ) ولبس الامر في الندب والاباحة كذلك ووجهه  
ما ذكر في بعض الشروح ان الندب والاباحة ليسا بمغايرين للوجوب لان الغيران  
موجودان جاز وجود احدهما بدون الآخر على ما عرف في مسألة الصفات  
حاصله ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له لبس بمجاز بناء على انه يجب  
في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كانه لبس عينه  
والوجوب لا يتغير بدون الاباحة والندب فيحتاج الى تصورهما فلم يكونا مغايرين  
للاوجوب ولهذا كان الامر حقيقة فيهما وظهر بما ذكرنا انه لم يجاوز عن موضوعه  
فكيف يسمى مجازا ولكن لقائل ان يقول فديننا ان معنى الندب الثواب على الفعل  
وعدم العقاب على الترك ومعنى الاباحة التخيير بين الفعل والترك والوجوب  
يتصور بدون هذين المعنيين بل لا يثبت معهما كما يتصور الندب والاباحة بدون  
الوجوب فكان مغايرتهما البتة فيكون مجازا فيهما (قوله بان الجزء ليس  
غير الكل الخ) يعني ان المندوب بعض الواجب لان الواجب ما هو يثاب على فعله  
وبعاقب على تركه فاذا اريد به الندب فقد اريد بعض ما يشتمل عليه الوجوب  
فكان حقيقة فيه كالواريد من العام بعضه (قوله لامتناع انفكاكه) اي لعدم  
انفكاك ما يثاب على فعله وهو معنى الندب (قوله عنه) اي عن الوجوب الذي  
يشتمل على معنى الندب لانه جزء معناه (قوله واعترض عليه) اي على هذا الدليل  
(قوله بانه) اي الدليل (قوله اذ لا بد فيه) اي في المجاز حاصله لان تسليم ان شرط  
المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية بل الشرط انتفاء الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء  
منها كما يحصل بانتفاء كليهما (قوله من اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك)  
كاطلاق الاسد بشجاعته اللازمة الغير المنفك بقريته على رجل لشجاع اقول  
هذا الاعتراض لا يرد الجواب لان دليل المجيب امتناع انفكاك الجزء الحقيقي



عن معنى الكلى الحقيقي لاعد م انفكك الازم الغير المنفك والاعتراض الصحيح  
 ما قاله القوم وتوضيحه ان اهل اللسان اتفقوا على ان اطلاق اسم الكل على  
 البعض مجاز ولو كان الانتفاء بالكلية شرطا لما صح هذا القول منهم والحاصل  
 ان اطلاق الحقيقة انما يكون في استعمال الشيء في تمام ما وضع له واما اذا كان  
 ناقصا او زائدا كالغائب يكون مجازا لا محالة ( قوله فن اين يلزم انتفاء المجاز )  
 حاصله ان دليل هذا المعترض ايسر بتمام لان اطلاق الملزوم على اللازم الغير  
 المنفك ايسر بشرط في المجاز حتى يلزم ان لا يوجد المجاز اصلا بل المعترف في المجاز  
 اللزوم بمعنى التسمية فقط ( قوله حقيقة لانه ايسر غير الملزوم ) بهذا التفسير فيكون  
 حقيقة في الندب والاباحة لكونهما غير منفكين عن بعض معنى الوجوب قلت  
 في كلام الشارح رمز الى تقوية الاعتراض بقوله كما صرح به ارباب البيان لان  
 اصطلاح البيانين لا يضر الى الاصوليين لان لكل قوم ان يصطلح على ما يشاء  
 ولا شاحة فيه ( قوله وقيل حقيقة ) يعني ان صبغة الامر حقيقة في الندب  
 والاباحة ( قوله واختاره ) اي كون صبغة الامر حقيقة فيهما ( قوله لان معناهما )  
 اي الندب والاباحة ( قوله بعض من الوجوب لانه ) اي الوجوب ( قوله والشيء )  
 اي الندب والاباحة ( قوله في بعض معناه ) اي بعض معنى الوجوب وهو عدم  
 الجرح في الفعل ( قوله كالانسان في الاعمى والاشل ومقطوع الرجل ) وهذا هو  
 عين المعنى الحقيقي لانه جزؤه لانه قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا  
 ( قوله والجمع في بعض الافراد الخ ) يعني كالواريد من الجمع العام بعض افراده يكون  
 حقيقة فيه كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس المراد من الاول نعيم بن  
 مسعود واعرابي آخر والناس النبي اهل مكة وهو سفيان مع قومه ( قوله ان اطلاق  
 الكل من مشاهير المجاز الخ ) كما قلنا ياتفاق اهل اللسان ان اطلاق اسم الكل  
 على البعض مجاز و ايسر هذا كالعام اذا اريد بعضه فانه حقيقة لانه موضوع  
 لشمول جميع من المسميات للاستغراقها عندنا والشمول موجود في البعض  
 والكل حتى من شرط الاستغراق فيه يقول انه مجاز وكذلك لفظ الانسان موضوع  
 بازاء معنى الانسانية وبالعمى والشلل لا ينتقض ذلك المعنى لان الانسانية المعتبرة  
 بالقلب واللسان باقية فيه ( قوله جزء منهما ) اي من الندب والاباحة لان معناهما  
 جواز الفعل وجواز الترك فصار جواز الترك فيهما جزءا من معناهما ( قوله وبه ) اي  
 بجواز الترك ( قوله وبه ) اي بالوجوب تباينهما اي الندب والاباحة فان الامر  
 موضوع للطلب المانع من التقيض وهو جواز الترك فيكون متباين لان الندب

والاباحة متغايرين له لا محالة حاصل التباين ذهب الى انه مجاز في الندب والاباحة  
 بجماع اشترك الثلاثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما  
 مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من  
 الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجمع من الوجوب المقيد بامتناع الترك  
 فلا يكون جزأه لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالباينة امتناع اجتماع  
 الاباحة مع الوجوب في فعل واحد لامتناع صدق احدهما على الاخر فانه لا ياتي في  
 الجزئية كالسقف والبيت فلا يكون الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون  
 جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة انواع متباينة داخلية تحت جنس الحكم  
 يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مر جوحا والاباحة بجوازه على  
 التساوي فيكون كل منها متباينا ( قوله الجواب عن الاول الى قوله حقيقة قاصرة )  
 حاصله اللفظ عند البرد وي ان استعمال في غير ما وضع له اي في معنى خارج  
 عما وضع له بالكلية فمجاز والا فان استعمال في عينه حقيقة والا حقيقة قاصرة  
 وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صبغة الامر الموضوع  
 للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيقول الخلف الى ان استعمالهما في الندب والاباحة  
 من قبيل المجاز عند البعض لعدم استعمالهما في تمام موضوع اهما او من قبيل  
 اطلاق اسم الكل على البعض فيكون حقيقة قاصرة لعدم انتفاء الموضوع لهما  
 بالكلية فيكون كانه حقيقة قاصرة ولاجل هذا قال فخر الاسلام كانه قاصر  
 لا مغاير ولم يجعل قاصرا بالتحقيق فيكون النزاع لفظيا وكلاميا في الحقيقة حقيقة  
 ( قوله بان الامر غير مستعمل في تمام الندب الخ ) يعني انا سلمنا ان الاباحة والندب  
 متباينين للوجوب مثلا يعني الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب  
 جواز الفعل مع حرمة الترك فيكون حرمة الترك معتبرا في الوجوب وجواز الترك  
 معتبرا في الاباحة جزءا من معناها فيكون مبينا للوجوب لكن ايسر معنى قولنا  
 ان الامر للاباحة او الندب انه يدل على جواز الفعل والترك اصلا يعني مر جوحا  
 او منساو بين حتى يكون الجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصبغة لطلب الفعل ولا دلالة  
 لها على جواز الترك اصلا ( قوله بل في جواز الفعل الخ ) اي بل معناه انه يدل على جزء  
 واحد فقط وهو جواز الفعل من الندب والاباحة فيكون جواز الفعل بمنزلة الجنس لهما  
 وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه لكن في تعبير الشارح كاكه  
 لا يؤدي الى مراده فأمل في التعبير ( قوله وجواز الترك انما ثبت الخ ) اي وانما ثبت  
 جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز



الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون من قبيل استعمال الكل في الجزء فلا يكونا متباينين للوجوب لان جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة الصيغة حتى يكون جواز الترك جزءا مبينا بامتناع الترك الذي هو جزء معنى الوجوب (قوله واورد عليه الخ) المورد صاحب الكشف اقول لا يرد هذا الايراد على كلام صاحب التنقيح لانه قال معنى قولنا ان الامر للإباحة هو ان يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لانه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا بدلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء للوجوب فثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل لا بلفظ الامر انتهى فيكون معنى الامر حينئذ ندبا و اباحة لا شبيها آخر لبس من معانيه ولا معنى آخر لبس الكلام فيه لانه قال ايضا لان الامر يدل على جواز الفعل الذي هو جزء وهما اي الاباحة والوجوب لاعلى جواز الترك الذي به المبانيه لكن ثبت هذا لعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب انتهى فثبت جواز الترك لامر الندب والاباحة من هذا الاصل لان لفظ الامر فيلزم ان يكون الامر بهذا القدر ندبا و اباحة فلا يلزم الايراد ولا يحتاج الى الجواب بما ذكره صاحب التنقيح على طريق المحل لكن يرد عليه ما اورده صاحب التلويح بقوله فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقبض او الاثر اثابت به اعنى كون الفعل مطلوباً ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يشاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه فلان سلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فمنوع بمقدمته قلت هذا مبنى على ان الوجوب هو عدم الجروح في الفعل مع الجرح في الترك والاباحة عدم الجرح لافي الفعل ولا في الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الجرح فيه وكونه مأذونا فيه ولا يكون مبينا مانعا للحقيقة بل يكون من قبيل اطلاق الجنس على بعضه الا ترى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب لبس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابق للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك كذا في التلويح اخذنا من الكشف (قوله للقطع الخ) متعلق بقوله لا يمكن (قوله بانها) اي الصيغة (قوله اصلا) اي من الصيغة (قوله بل معناه) اي معنى الامر (قوله اعنى) جواز الفعل فقط (قوله وللوجوب) عطف على قوله

لهما اقول هذا المذكور في الجواب كله مذكور في التنقيح فكيف يرد هذا الايراد بعد دفعه (قوله فان قيل) الخ فلنا مذكور في التلويح ووارد الى ما نقلت عنه بقوله قلت هذا مبنى الخ والمص غيره واورده على قوله ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا وانما يثبت ذلك الجواز اي جواز الترك بعدم الدليل على حرمة الترك كما دل في الوجوب لامن الصيغة فقال فان قيل قد صرحوا بارادة الندب والاباحة بالامر حاصله صرحوا بارادة جواز الترك وهو معنى الاباحة والندب بالامر (قوله ولا ضرورة الخ) اي لا ضرورة في حل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة مقصور على الجزء الاول وهو جواز الفعل فقط عدولا عن الظاهر مع تصريحهم باستعمال الامر في الندب والاباحة و ارادتهما منه (قوله فغير مقيد الخ) لان معنى قولك ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا اي لافي الحقيقة ولا في المجاز فان اردت الحقيقة فلا يفيد لانا ندعى الدلالة مجازا (قوله او المجاز) عطف على الحقيقة يعني ان اردت عدم الدلالة بحسب المجاز فمنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جرما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مر جوحا او منساويا بجماع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن كذا في التلويح (قوله قلنا لا سبيل اليه الخ) يعني لا فائدة بتصريحهم باستعمال الامر في الندب والاباحة و ارادتهما منه على طريق المجاز لانهم صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع و ارادته منه مجازا (قوله لان لفظ الاسد) اي لامن حيث ان لفظ الاسد (قوله فاذا كان الجامع ههنا الخ) اي ذكر الجواب المذكور في التلويح وهو قوله كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه انتهى (قوله ويعلم كونه انسانا بالقريته) كالحمام والرمي لا بلفظ الاسد وكذلك جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ بل رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس مع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية فلذلك الامر يطلق على الجزء الاول في الوجوب وهو عدم الجرح في الفعل سواء كان واجبا او مندوبا او مباحا فيكون المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب وعدم الجرح في الاباحة لافي الفعل ولا في الترك وفي الندب كذلك وبالجملة لا يخفى على المتأمل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مداول الاول جواز الفعل ومداول الثاني جواز الترك لا مداول كل واحد منهما جواز الفعل مع جواز الترك



فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو الاباحه  
 اذا المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز  
 الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل كما سبق والمراد بكونه الاباحه انه خال  
 عن ذلك كما اذا قلنا يرمى حيوان ويطير حيوان فان مدلول لفظ الحيوان واحد  
 لان الاول يستعمل في الانسان والثاني في الطير وكذلك الامر ان استعمل  
 بقرينة يكون ندبا ولا بقرينة يكون اباحه (قوله فان قيل) هذا الايراد وارد الى  
 موضوع جامع مشترك بين الثلاثة وهو جواز الفعل الذي المقيد بتجويز الترك  
 فيهما (قوله وهو يمنع ان يكون جزءا من الوجوب) لان جواز الفعل الذي هو  
 بمنزلة الجنس لهما والوجوب مقيد بترك التجويز وجواز الفعل في الوجوب واجب  
 غير مقيد بحرمه الترك وتجويزه كفر فكيف يكون جواز الفعل جنسا للثلاثة (قوله  
 لان المقيد) اي بترك التجويز (قوله خارج عن المقيد الخ) اي بتجويز الفعل  
 (قوله فيتحذف التجويز) اي يتحد التجويزات ذاتا فيكون حقيقة (قوله وان تغايرا)  
 الظاهر ان يقول وان تغايرت التجويزات بالاعتبار مثلا تجويز الفعل في الوجوب  
 بتحريم الترك وفي الندب بترجيح جانب الفعل بالقرينة وبالاباحه بانساوي  
 وفي اصل الجواز ذاتا لا فرق بينهما (قوله ولهذا) اي والاتحاد التجويزات ذاتا وان  
 تغايرت اعتبارا اشار فخر الاسلام بقوله ان معنى الاباحه والندب بعض من الوجوب  
 في التقدير كأنه قاصر لا مغاير اي كأنه قاصر في الاعتبار لا مغاير في الذات (قوله  
 فليتأمل) اشاره الى ضعف قول فخر الاسلام لانا قدينا قبل ان معنى الندب الثواب  
 على الفعل وعدم العقاب على الترك ومعنى الاباحه التخيير بين الفعل والترك  
 والوجوب يتعمور بدون هذين المعنيين بل لا يثبت معهما كما يتصور الندب  
 والاباحه بدون الوجوب فكان مغايرا لهما البته فيكون مجازا فيهما وهذا  
 مذهب عامة اصحابنا وجهور الفقهاء وهو اختيار شيخنا الحسن الكرخي وابي بكر  
 الجصاص وشمس الأئمة السرخسي وصدر الاسلام ابي البسر والمحققين من اصحاب  
 الشافعي يقال ابو البسر قال ابو حنيفة واصحابه وعامة الفقهاء ان الامر اذا اريد به  
 الندب فهو مجاز فيه (قوله فندنا) يعني ان الوجوب هو عدم الجرح في الفعل  
 مع الجرح في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون  
 بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحه وبقاء الجواز ثابت في ضمن الوجوب  
 (قوله لا مجاز في الجواز) بعد ناسخ الوجوب عند الشافعي (قوله لان دلالة  
 الوجوب الخ) متعلق بيد الحاصل من مفهوم قوله فلا مجاز عند الاطلاق

واما عند دلالة قيام الدليل فلا نزاع فيه ويسانه ان داليل الوجوب يدل على جواز  
 الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا يثبت في الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد  
 جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض عند الاطلاق حاصله ان جواز الواجب  
 لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب على جواز  
 الفعل دلالة الحقيقة على مداولها التضمني لدلالة المجاز على مدلوله المجازي  
 (قوله فعلى تقدير نسخ الوجوب) وبقاء الجواز لا بصير اللفظ مجازا وحقيقة قاصرة  
 على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد  
 كذا في التلويح من قوله لان دلالة امر الوجوب الى هنا لكن زاد قوله لانتفاء الاستعمال  
 وهما فرعه الخ اي لانتفاء استعمال دلالة الحقيقة في مدلولها الضمني مجازا مع  
 كون مدلول التضمني ومدلول المجازي فرع مدلول الحقيقة

فصل في بيان الاختلاف في افادة الامر المطلق العموم والتكرار

(قوله ومطلقة الخ) اي اختلفوا في صيغة مطلقة في افادتها العموم والتكرار  
 المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع عنه ويحكي ذلك عن المرني وهو  
 اختيار ابي اسحق الاسفرائني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من  
 اصحاب الحديث وغيرهم وقال بعضهم لا بل يحتمله وهو قول الشافعي والفرق  
 بينهما ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونهما وقال بعض مشايخنا  
 لا يوجب ولا يحتمله الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف وقال طائفة  
 مشايخنا وهو المذهب الصحيح عندنا لا يوجب ولا يحتمله بحال غير ان الامر  
 بالفعل يقع على اقل جنسه ويحتمل كله بدليل ووجه دليله مذكور في البرزوي  
 (قوله عن قرينة العموم والتكرار) لان الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل المجرد  
 عن القرينة يعني لاختلاف في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار او الخصوص  
 والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق عن القرينة حاصله اراد بالمطلق  
 المجرد عن قرينة التكرار او المرة لانهما تدلان بقرينتهما على التكرار فلا اختلاف  
 في التكرار فيه الفرق بين العموم والتكرار ان العموم هو ان يوجب اللفظ ما يحتمله  
 من الافعال مرة واحدة لان العموم هو الشمول وادناه ان يكون الفعل ثلثة مثل  
 ان يطلق المرأة ثلث تطبيقات دفعة والتكرار ان يوجب فعلا ثم آخر ثم آخر  
 فصاعدا ادناه ان يكون في فعلين مثلا ان يطلق امرأه واحدة بعد واحدة والظاهر  
 ان المراد منهما الدوام فيكونان مترادفين لان العموم لا يتصور في الفعل المتأمر به  
 الا بطريق التكرار ولهذا لا يوجد في غير البرزوي الا لفظ الدوام او التكرار



وقال البرزدي ومن هذا الاصل اختلاف موجب الامر في معنى العموم والتكرار  
 (قوله والخصوص والمرة) نحو ادخل الدار (قوله سواء وقت بوقت الخ) يعني  
 سواء كانت الصيغة المطلقة وقت بوقت كقوله تعالى اقم الصلوة ادواك الشمس  
 وفي التلويح هذا مثال او خصص (قوله او علفت بشرط) كقوله تعالى  
 وان كنتم جنبا فاطهروا (قوله او خصص) اي الامر المطلق كقوله تعالى  
 الزينة والزاني فاجلدوا كل واحد منهما بالسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما  
 يتكرر بتكرره وهو في السرقة قول اصحاب الشافعي وفي الزنا انه في (قوله او جرد  
 عنهما) اي الوقت والشرط والوصف (قوله فالمراد بالمطلق) جواب سؤال  
 مقدر تقديره ان كلامنا في الامر المطلق والمعاق بشرط او وصف مقيد  
 فلا يكون ممنوع فيه وحينئذ لا معنى لقوله ومطلقة بل مقيد بشرط او وقت  
 او وصف فاجاب بقوله فان المراد بالمطلق اي الامر المطلق ههنا اي في مقام  
 اختلاف في الامر (قوله هو المطلق عن تلك القرينة) اي المجرد عن قرينة العموم  
 والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بعد التجرّد عن هذه القرينة او وصف  
 او جرد عن جميع ذلك وحينئذ لا اشكال (قوله بلا ينافيه التقييد بما ذكر) اي  
 بالوقت والوصف والشرط ولا يفيد التجرد عنها فان النزاع باق فح لا اشكال  
 (قوله لا يقتضي التكرار) اي تكرار الفعل وهو وقوعه مرة الخ اي مرة بعد  
 مرة مثل تطبيق المرأة طليقة ثم طليقة ادناه ان يكون مرتين كما سبق وفي الميزان  
 ان استعمال لفظ التكرار ههنا لا يراد منه حقيقة لانه عود عين الفعل الاول  
 وهو لا يتحقق عند اكثر المتكلمين وانما يزداد به تجديد امثاله على الترادف وهو  
 معنى الدوام في الافعال وفي القواطع التكرار ان يفعل فعلا وبعده فراغه  
 منه يعود ليه (قوله واما عموم) اي عموم الفعل (قوله فشمول افراده) وادناه  
 ان يكون الفعل ثلاثة دفعات واحدة كتطبيق المرأة ثلث تطبيقات دفعة (قوله  
 فيتلازمان) اي التكرار يتلازم العموم والعموم التكرار فيترادف فان معنى هذا جواب  
 سؤال مقدر تقديره ان الاختلاف في موجب مطلق الامر في معنى العموم  
 والتكرار فاجاب بقوله فيتلازمان ويقوله واما امر الشرع فلا يعتبر عموم  
 وافتراقهما ان كان صحيحا لقلة افتراقهما فلهذا يقتصر على ذكر التكرار  
 (قوله في مثل صلوا او صوموا الخ) لان المراد بهذين الامرين العموم والتكرار  
 بمعنى الدوام لان في اكثر الكتب يوجد بلفظ الدوام في محل العموم والتكرار  
 (قوله لا امتاع ايقاع الافراد وفي زمان واحد) حاصله ما ذكرنا ان ايقاع الافراد

الثالثة دفعة في زمان واحد في العموم وهو ادناه فلا يمكن في الصيام والصلوات  
 المفروضات جلوا على الملازمة وهي الدوام والظاهر انهما مترادفان ههنا  
 لان العموم لا يتصور في الفعل المأمور به الا بطريق التكرار مع انهم قالوا في هذين  
 الامر بمعنى العموم والتكرار (قوله ويفترقان) في مثل طلق بان يقصد العموم  
 لا التكرار فيه بحثان الاول في العموم والثاني في الافتراق اما الاول فلان الامر  
 بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعده ممثلا ويحتمل كل الجنس بدليل  
 وهو النية فكيف يكون العموم في الامر ولان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد  
 لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن وقال فخر الاسلام وعلى  
 هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل العدد مثل قوله تعالى  
 السارق والسارقة لم يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر ولا يجوز  
 ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والالتوقف قطع السارق  
 الى آخر الحيوة وهو باطل بالاجماع فان قيل لو لم يحتمل العدد لم يصح تفسيره به  
 مثل طلق نفسك اثنين او ثلاثة قلنا لان سلم انه تفسيره بل تغيير الى ما يحتمله مطابق  
 اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ  
 العدد لا بالصيغة ويمكن ان يجاب عنه بما قاله فخر الاسلام ان المراد بالفعل يقع  
 على اقل جنسه ويحتمل كله بدليله هذا الاصل رجل قال لامرأة طلق نفسك  
 او قال ذلك لاجنبي فان ذلك واقع على الثالث عندهم وعند الشافعي يحتمل  
 الثالث اتفاقا والمثنى اختلافيا وعندنا يقع على الواحدة الا ان يتوى الكل انتهى  
 فيكون طلق نفسك في قصد العموم لا التكرار كما قال المصنف لان التكرار ان يكون  
 الفعل مرة ثم اخر ثم اخر ادناه فعلمين وفي هذا المثال الثالث واقع دفعة وهو ادنى الشمول  
 واما الثاني فاقاله صاحب الكشف عند شرح قول البرزدي في هذا المثال  
 ان الامر بالفعل يوجب العموم والتكرار فتملك هي او هو ان يطلق نفسها واحدة  
 وثنتين وثلاثا جملة او على التفريق كذا ذكره ابو اليسر في تلازمان ايضا فافين  
 الافتراق وقال ايضا في شرح هذا المثال فان طلقت نفسها واحدة وثنتين  
 او ثلاثا وقعن جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلها ان تطلق ثالثة وثالثة وكذا  
 الوكيل اذا طلقها واحدة له ان يطلقها ثالثة وثالثة في المجلس وبعده ما لم يعزل  
 واليه اشير في المبسوط انتهى فلي هذا التقرير ايضا لا يفترقان وفي كلام المصنف  
 اشارة الى هذا التفصيل بقوله لجواز ان يقصد العموم الخ كما في ظاهر كلام البرزدي  
 لا التكرار كما ذكره الكشف فافتراقا (قوله مما يستلزم فيه العموم التكرار الخ) لان العموم



ادناه ثلثة والتكرار ذكر الشيء مرة ثم اخرى ثم اخرى فصارت ثلثة وهو معنى العموم  
اولان العموم بمعنى المداومة والتكرار كذلك فيستلزم التكرار (قوله فلهذا) اي  
فلاجل عامة اوامر اشعر بما يستلزم العموم والتكرار (قوله يقتصر) اي قصر  
المص على ذكر التكرار ولم يذكر العموم كما فعل البردوي (قوله وقد يذكر العموم ايضا  
كالبردوي وغيره قال البردوي باب صيغة الامر توجب العموم والتكرار انتهى  
(قوله الى تغاير المفهومين) اي تغاير مفهوم العموم والتكرار (قوله وصحة افتراضهما  
في الجملة الخ) كما سبق في تفصيل المثال المعهود وقول المص اما عمومه الى قوله  
في الجملة عبارة التلويح فليراجع ثمه (قوله لان المقيد) اي الامر المقيد (قوله بما ذكر  
من القرينة) اي قرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة (قوله بقيد) اي  
المقيد (قوله ما) اي الحكم (قوله دلت) اي القرينة (قوله عليه) اي على ذلك  
الحكم يعني ان دلت القرينة على العموم يدل عليه وعلى الخصوص كذلك  
والتكرار والمرة كذلك اجماعا (قوله وانما الخلاف في الامر المطلق الخ) يعني  
لاخلاف في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة يفيد  
ذلك ولاخلاف ايضا في ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب في الصيغة المطلقة  
بل انما الخلاف في الامر المطلق هل يفيد العموم والتكرار ام لا (قوله فقيه) اي  
في الامر المطلق (قوله الاول) اي الفريق الاول من اربعة مذاهب (قوله  
اما العموم الخ) يعني وجه القول الاول في افادة الصيغة المطلقة العموم (قوله  
فلدلالتهم) اي لفظ الامر وهو الصيغة (قوله على مصدر معرف بالام) اي  
بالمصدر والذي هو اسم الجنس الفعل الشامل للقليل والكثير لا المستغرق  
كالعام لان المطلق موضوع لشمول جميع من المسماة لا لاستغراقها عندنا  
والشمول موجود في البعض والكل ويمكن ان يراد الاستغراق لانه اسم لجنس الفعل  
(قوله من اطلب منك الضرب الخ) يعني المختصر من الكلام والمطول سواء مثلا  
لفظ الامر (قوله مختصر من طلب الفعل بمصدر ذلك الامر) لان اضرب مختصر  
من قولك اطلب منك الضرب كما ان ضرب مختصر من قوله فعل فعل الضرب  
في الزمان الماضي والمختصر من الكلام والمطول في افادة المعنى سواء فان قولك  
هذا جوهر مضي محرق وقولك هذا نار سواء وقولك هذا شراب مسكر معتصر  
من العنب وقد غلا واشتد وقولك هذا خمر سواء فيكون قوله اضرب واطلب  
منك الضرب سواء لكن المص قصر كلامه على الفريق الاول واخذ الشمول  
من المصدر المعرف بلام الاستغراق تبعا للتفاضل في التلويح وهم فخر الاسلام

الفريقين لان الفريق الثاني احتج بما ذكره الفريق الاول لكنهم جعلوا المصدر  
نكرة وكلامه يحتملها لانه قال اسم لفعل اي الاسم الذي يدل عليه الامر اسم عام  
لجنسه فوجب العمل بعمومه كسائر الالفاظ العامة انتهى وتبعه صاحب التنقيح  
وسراح البردوي والتفاضل مال الى احد قول الشافعي ان جنس الفعل  
شامل لجميع افراده اوجود حرف الاستغراق وفي بعض النسخ اسم علم لجنسه  
اي اسم موضوع لجنس الفعل الشامل للجميع لا لفعل واحد والاصل في الجنس  
العموم فوجب العمل بعمومه لان القول بالعموم فيما يمكن القول به واجب كما في سائر  
الفاظ العموم انتهى اقول تأويل الثاني اولى لان اخذ العموم بتأويل اولى من اخذه  
من التأويلين احدهما من صيغة المصدر والآخر من الالف واللام فيه وليس  
في الصيغة ما يدل على الالف واللام لانها عبارة اخرى على ان انتزاع في عموم  
الصيغة بلا قرينة وهذا نعد على المص والتفاضل فتأمل (قوله على قصد الانشاء  
لا الاخبار الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان الامر الانشاء وان كان مختصرا  
من اطلب منك الضرب فهو اخبار فكيف يكون مختصرا من الاخبار فاجاب  
بقوله على قصد الانشاء لا الاخبار يعني مختصر على قصد الانشاء من اطلب  
منك الضرب لا على قصد الاخبار كما في البيوع فلا يكون مبيئا (قوله وجوابه  
ان التعريف زائد لا يثبت الخ) حاصله ان لفظ الامر صيغة اختصرت لمعناها  
من طلب الفعل اي المصدر الذي يدل عليه الامر ولادليل ان يكون ذلك الفعل  
المقدر معرفا مثل قول الرجل طلق اي اوقعي الطلاق او طلاقا او افعلا تطليقا  
او التطليق وهما اي طلاقا او تطليقا اسمان فردان ليسا بصيغتي جمع ولا عدد  
لان بين العدد والفرد تنافيا لان الفرد لا تركيب فيه من الافراد والعدد ما يتركب  
من الافراد والتركيب وعدهم متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد لا يحتمل  
الفرد معنى العدد ايضا فلا يحتمل العدد فان قيل لما كان فردا غير محتمل للعدد  
ينبغي ان لا يصح في قوله طلق نية الثلث لانه عدد بلا شبهة كما لا يصح نية الثنتين  
عندكم قلنا انه اسم جنس له كل وبعض فالبعض فرد حقيقة لانه ادنى المتبقن  
بفرديته ويحتمل كله باعتبار معنى الفردية لبا اعتبار كونه متعددا لانه جنس واحد  
فصار الثلث الطلقات من طريق الجنس واحدا وفردا حكما الا ترى انك اذا  
عددت الاجناس كان الطلاق بجميع اجزائه واحدا فيقال الطلاق جنس  
واحد والحيوان جنس واحد وسائر اجناس التصرفات المشروعة كالنكاح  
والبيع والعناق والاجارة كذا وكذا فيكون الثلث الطلقات فردا حكما لكونه



جنسا واحدا مع جميع اجزائه فيكون اسم الجنس الفرد واقعا على اسكل بصفة  
 انه واحد لكن الاقل فرد حقيقة وحكما من كل وجه فكان اولي باسم الفرد عند  
 اطلاقه والاخر محتملا اعلم ان المص اختصاص السؤال والجواب باسم المعرف باللام  
 واليردوي وغيره من الاصوليين عمموا الى الفريقين فقيلوا ان لفظ الامر صيغة  
 اختصرت لمعناها من طاب الفعل لكن لفظ الفعل فرد سواء قدرته معرفا  
 كالفريق الاول او منكر كالفريق الثاني واليه اشار فخر الاسلام بقوله تطبيقا  
 او التطبيق وان الفرد والعدد تنف كاسبق فيكون جوابا الى الفريقين ويكون  
 اولي من جواب المص وصاحب التبرج اهمومه فائده كاسبق (قوله واما التكرار  
 الخ) اي احتج من ادعى التكرار وهم الفريق الاول لا كما زعم بعضهم ان هؤلاء  
 فريق آخر غير الاولين قالوا بالعموم كذا في الكشف (قوله فلان اقرع بن حابس)  
 يعني احتج الفريق الاول بالصيغة المطلقة الى التكرار بمحدث الاقرع (قوله  
 فهم التكرار من الامر بالحج) وهو حجوا والاحتجاج بطريقتين احدهما ان الامر  
 لو كان موجبه المرة ولم يقتض التكرار لعد لما اشكل عليه ولم يبق لسؤاله معنى  
 كما يقال حجوا مرة واحدة ولما اشكل عليه علم ان المرة ليست بمقتضاه فيلزم  
 ان يكون مقتضاه التكرار ضرورة اتفاقنا على ان مقتضاه احدهما (قوله حيث  
 قال اكل عام الخ) وفي اليردوي حيث قال في السؤال عن الحج العامنا هذا الم لا يبد  
 حين قول النبي صلى الله عليه وسلم حججوا (قوله لا يقال لو فهم) اي لا يعارض بانه  
 لو كان موجبه التكرار لما اشكل عليه ايضا كما يقال حجوا كل عام لانه قد عرف  
 ان موجب الامر التكرار (قوله لا نأقول عماله لاجرج في الدين الخ) حاصله  
 انه قد عرف ان موجب الامر التكرار ولكنه قد علم من قواعد الدين ان الحج  
 فيه مني (قوله وان في حمل الامر الخ) اي وفي حمل الحديث على موجب خرج  
 عظيم فاشكل عليه ولذلك سأل والاحتجاج الثاني ما ذكر في التقويم واليه  
 اشار فخر الاسلام ان الامر لو لم يحتمل الوجهين لما اشكل عليه لان موجب اللفظ  
 اذا كان واحدا لا يشبه على السامع اذا كان من اهل اللسان ولما احتملها  
 والتكرار من المرة يجرى مجرى العموم من الخصوص وجب القول بالعموم حتى  
 يقوم دليل الخصوص فيثبت التكرار من الامر (قوله و جوابه) اي جواب  
 من احتج بالحديث الى التكرار (قوله ان السؤال) اي سؤال من فهم التكرار من  
 اهل اللسان وهو اقرع بن حابس (قوله لا يدل على ذلك) اي لا يدل على فهم  
 التكرار (قوله لجواز ان يكون) اي السؤال ويشرب بالجواز ان يكفي بنقض دليل

الخصم والمنع الجواز (قوله لوجدانه الى قوله اثنان) وهو مذهب الشافعي حاصله  
 جواب عما تمسك به الفريق الاول من سؤال الاقرع على ما ذهب اليه المص  
 وجواب الى الفريقين على ما ذهب اليه اليردوي يقال لم يكن سؤال على الاحتمال  
 الذي ذكره بل كان عرف ان سائر العبادات متعلقة باسباب متكررة مثل تعاقب  
 الصلوات بالاوقات والصوم بالشهر والركعة بالاموال التامة وقدرى الحج متعلقا  
 بالوقت الذي يتكرر في كل عام بحيث لم يصح ادائه قبله وباليه الذي ليس هو  
 مكرر كالإيمان فاشبهه عليه فلماذا الاشباه سأل لانه لا يكون الامر للتكرار لغة  
 ومعنى قوله عليه السلام لو قلت نعم لوجبت اي لو قلت نعم يجب في كل عام لوجبت  
 فريضة الحج في كل عام وحينئذ صارت الوقت سببا فانه عليه السلام كان  
 صاحب الشرع واليه نصب الشارع كذا ذكره فخر الاسلام في شرح التقويم  
 (قوله وبعضها غير متكرر كالإيمان) اي بعض العبادات غير متكرر كالإيمان اعلم  
 ان الثابت بالامر وهو الواجب ينقسم بحسب نفسه الى معين كالكثير الواجبات  
 يقتضى التكرار في وقته وهو السبب كالصلوة والصوم والى مخير كاحد الاشياء  
 الثلاثة في كفارة اليمين لا يقتضى التكرار لانه ليس له وقت معين حتى يتكرر بوقته  
 وبحسب فاعله الى فرض عين كعمامة العبادات والى فرض كفاية كصلوة  
 الجنازة والجهاد (قوله لكنه يحتمل بمعنى انه الخ) والفرق بينهما ان الموجب يثبت  
 بغير قرينة والمحمول لا يثبت بدونها كما سبق (قوله لما من سؤال الاقرع) يعني  
 سؤال الاقرع مع فهم لغة الامر يقتضى الاحتمال وتفصيله ما روى ابو هريرة  
 رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج  
 فحجوا فقال الاقرع اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قال ثلاثا فقال عليه السلام لو  
 قلت نعم لوجبت عليكم ولما استطعتم فسؤاله وهو من فصحاء العرب وقول النبي صلى الله  
 عليه وسلم ولو قلت نعم لوجبت دليل واضح على ان الامر يحتمل التكرار (قوله ولانه  
 مختص من اطلب منك ضربا الخ) وفي هذا الدليل الفرقان مشتركان الا ان الفريق الاول  
 قدر المصدر معرفة وقد ردهم الفريقين نكرة (قوله لان التعريف زائد) حاصله ان الامر  
 مختص من طلب الفعل بالمصدر فيقتضى المصدر نكرة لان ثبوته بطريق الاقتضاء  
 للمحاجة الى تصحيح الكلام وبالنكرة يحصل المقصود فلا حاجة الى اثبات الالف واللام  
 فيه ولانه ليس في صفة الامر ما يدل على الالف واللام لانها عبارة اخرى كما سبق (قوله  
 والنكرة في الاثبات الخ) اي ما كان المصدر النكرة اسما لجنس الفعل في الاثبات فكان  
 خاصا عندنا لاعاما كما قال الشافعي في قوله تعالى فتحرير رقبة انها عامة لكن الفرق  
 انها خاصة مطابقة عندنا لكنها متى وصفت بصفة عامة عمت بعمومها وعنده



عامة بلا وصف سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى وانما قيده بالاثبات لان النكرة في النفي يفيد العموم بالاتفاق نحو لارجل في الدار وما رأيت احدا وان كانت في بعض المواضع عامة في الاثبات ايضا بالقرينة او بعموم العلة نحو ثمرة خير من جرادة وقرله تعالى علمت نفس ما قدمت قال الرضى هذا في المبتدأ كثير وفي الفاعل قليل حتى اضطر مولانا الفاضل عصام الدين في توجيه قوله تعالى علمت نفس ففسر بزعمه باي لم تجهل نفس حتى يفيد العموم اقول لا اعتبار لهذين انشاين لشذوذهما وندرتهما وقول الرضى في المبتدأ كثير نحو رجل خير من المرأة لا يضر الشذوذ لان هذه الكثرة بالنسبة الى الوحدة (قوله لكن يحتمل) ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة انت عرفت ان هذا التقدير مذهب صاحب التلويح والمض تبعه اقول اين القرينة مع ان هذا الاحتمال لا يكون مغايرا بالفريق الاول ولم يقل هذا الاحتمال الفريق الثاني بل قالوا يحتمل المصدر النكرة نفسها العموم لكونه مصدر الا لكونه نكرة لان المصدر لما كان اسما لجنس الفعل صح ان يكون متاولا لانواعه فكونه نكرة في اثبات لا يمنع من احتمال العموم والتكرار الا ترى الى قوله تعالى لا يدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا حيث وصف اثبورا بالكثرة مع انه نكرة في موضع الاثبات فعلم انه يحتمل العموم باعتبار انه مصدر لانه نكرة فانك اذا قلت رأيت رجلا كثيرا لا يصح والنكرة في الاثبات يخص وان كان شايعا يتناول واحدا من افراد الجنس على طريق البدلية ولكنها يقبل العموم بدليل يقترب بها وهو كونها مصدرا ولو لم يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف اثبورا بالكثير العام وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الامر والنهي لان المصدر في النهي في موضع النفي فتتم ضرورة وفي الاثبات احتمالا بقرينة دالة على انه اريد به العموم (قوله وسيأتي جوابه الخ) والجواب ما قلنا قبل ان تطليقا او طلاقا اسمان فردان ليسا بصيغتي جمع ولا عدد بين العدد والفرد لان الفرد ما لا تركيب فيه والعدد ما يتركب من الافراد والتركيب وعدمه متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود في العدد لا يحتمل الفرد معنى العدد ايضا لان معنى الفرد ليس بوجوده في العدد اصلا وكذا الجواب في المعرفة لانه فرد بمنزلة زيد وعمرو فلا يحتمل العدد الا انه اسم جنس له كل وبعض فالبعض فرد حقيقة وحكما والكل مثل الثلث الطلقات في طلق نفسك فليست بفرد حقيقة ولكنها فرد حكما لانها جنس واحد بجمع اجزائه كما يقال في عد اجناس التصرفات المشروعة النكاح والطلاق

والبيع والاجارة كذا في البردوى وشروحه (قوله وهو مذهب بعض علمائنا انه لا يحتمل التكرار الخ) وفي البردوى قال بعض مشايخنا لا يوجب ولا يحتمله انتهى اقول لم يذكر المصنف قوله لا يوجب او اكتفى بقوله لا يحتمل التكرار اشعارا الى رد قول الشافعي وهو انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله وهذا القول مستقيم على اصله لان الامر لما احتمل التكرار عندهم كان تعليقه بالشرط او الوصف فرينة دالة على ثبوت ذلك المحتمل وامامنا قال انه لا يوجب العموم ولا يحتمل التكرار في ذاته فهذا القول اي قول المعلق بالشرط او المقيد بالوصف غير مستقيم منه لانه لا اثر للتعليق والتقييد في اثبات ما لا يحتمله اللفظ وبهذا لم يذكر القاضي الامام في التوقييم لفظ ولا يحتمله وانما قال وقال بعضهم المطابق لا يقتضي التكرار ولكن المعلق بالشرط او الوصف يتكرر بتكرره وقال شمس الأئمة ايضا والصحيح عندي ان هذا ليس بمذهب علمائنا وهكذا قيل انتهى وفي الكشف واقتائل ان يقول ليس بمسئود ان الامر المطلق لا يكون محتملا للتكرار والمقيد بالشرط يحتمله لان المقيد غير المطلق فلا يلزم من عدم احتمال المطلق التكرار عديم احتمال المقيد اياه انتهى فيه بحث لا يخفى على التأمل (قوله الا اذا كان الخ) اي الامر معلقا بشرط فيحتمل التكرار لان الامر بالظهور تعلق بشرط الجنابة فاذا تكررت الجنابة تكرر الظهور اقول قوله الا اذا كان بشرط الخ يقتضي هذا الاستثناء ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجب على هذا المذهب وبهذا عبر في التقديم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي تكرارا لكن المعلق بالشرط او الوصف يتكرر بتكرره (قوله يتحقق وصف الدلو الخ) كما في التلويح اقول الظاهر ان هذه الآية مثال او وقت بوقت ومثال تحقق الوصف قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الآية وقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايته (قوله وجوابه الخ) مذكور في التلويح مع ضم قوله ولا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود السبب انتهى (قوله والاول بطل لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب الخ) فيد بحث لان وجوب الاداء يضاف الى السبب حقيقة والى الامر مجازا لان الواجب بسبب الامر وازداده الاداء الواجب الى الامر توسع لان نفس الوجوب بالامر ووجوب الاداء بالسبب الا ان السبب لما علم بالامر اضيف اداء الوجوب الى الامر كذا في شروح البردوى والوصف المشغول للذمة فاصل بالسبب لا بالامر لان تعريفه بالسبب



فعلى هذا لا يكون اضافة الواجب الى الامر على سبيل التوسع بل يكون بطريق  
الحقيقة و اضافة وجوب الاداء مجازا فتعين العكس (قوله المراد ههنا العلة الخ)  
يعنى كثيرا ما يذكر السبب والشرط ويراد العلة بين الاصوليين كالتقلاب الشرط علة  
نحو ان دخلت الدار فانت طالق لان دخول الدار يكون علة للطلاق لانه آخر  
جزء من العلة النامة والحكم يترتب عايه كالشرط فيما نحن فيه كقوله تعالى  
وان كنتم جنبا فاطهروا فالسبب بالطريق الاولى لان وجود الشرط لا يقتضى  
وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضى وجود المسبب هذا قاعدة كلية  
لكن المراد ههنا الشرط التعلقي انه يقتضى ذلك فلا فرق بين السبب والشرط  
المعلق فلهذا قال والمراد بالاسباب العلة لان المقصود بالاية بيان السببية لا بيان  
الشرطية (قوله وبين ذلك بان الله تعالى لو قال ان كان زانيا فارجم الخ) اقول ان  
الالف واللام في قوله تعالى الزانية والزانى بمعنى الذى اولى التى فيكون التقدير الذى  
فعل الزنا اولى التى فعلت اى تمكنت فاجلدوا كل واحد منهما لان الالف واللام  
في اسم الفاعل يكون بمعنى الذى فيكون المبتدأ متضمنا لمعنى الشرط فكانه قيل  
ان كان زانيا وان كانت زانية فاجلدوا كل واحد منهما فقد ثبت عندكم تكرار الجلد  
بتكرار الزنا من شخص واحد لتكرر الشرط فقد ثبت في قواعد الشرع ان المصدر  
في مثل هذا الكلام سواء كان معروفا كما قال الفريق الاول او منكرا كما قال الفريق الثانى  
علة للحكم عند الجميع لكن ليس التكرار من المصدر المعرف كما قال الفريق الاول  
ولامن المنكر لاحتمال اتصافه بالكثير واحتمال بالمعرف كما قال المص والتلويح  
بل من تكرر الشرط فالزنا علة والجلد حكمه فيتكرر لتكرره لبقاء محل الحكم وهو  
البدن ومن غفلة المص تقديره بان كان زانيا فارجم ولا شك في هذا المثال لا تكرر  
للعلة وهى الزنا بعد ارجم حتى يلزم تكرر المعلول وهو ارجم الا ترى انه لا فرق بين  
هذه الاية وبين قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما في التقدير لان  
السرقه علة وشرط ايضا الا ان الحكم الثابت بالنص قطع اليمنى وبقطعها  
مرة لم يبق المحل اصلا وبعد المرة الثالثة عندكم فلهذا لا يتكرر الحكم بتكرار العلة  
الا ببقاء المحل فاذا ثبت تكرر الحكم بتكرر العلة ثبت في الفعل المأمور به تكرر  
الحكم بتكرر الوقت الذى يتعلق بالحكم اليه بالشرع لا بالامر فثبت عدم احتمال  
الامر الى التكرار لكن في طريق التقدير بهذه العبارة خلاف للإمام البرغرى  
هذا فقد على المص لعل الله ان يمن على بهذا التحقيق في محله ان شاء الله تعالى  
(قوله وانما يضاف الى الامر) وهو ليس بتكرار انت عرفت جوابه في وجه البحث

فانظر اليه (قوله فالصواب في الجواب الخ) يشير ان الجواب الاول خطأ وباطل  
فقد عرفت من تفصيلنا قبل ان الجواب سالم عن الخطاء والبطلان (قوله)  
ان تختار اضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر الخ) حاصله اضافة تكرار وجوب  
الاداء الى الامر لا الى السبب الذى نسبة الامر اليه باطل لان وجوب الاداء  
لا يضاف الى السبب (قوله لا بمعنى الامر الواحد يدل على التكرار ويحتمله الخ)  
يعنى لامر ادنا باضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر انه يدل على التكرار ويحتمله  
(قوله يعتبر متوجها في اول الوقت في الصوم) يريد ان لم يتوجه الامر الى جزء  
اول الوقت وهو متصل الى الليل من وجه متصل الى النهار من وجه كفرض  
التقطعة بين الشيئين المانعة من تلاقيهما اليهما وهى منجزية عند الحكماء  
وايست بمنجزية عندنا كالان والحال فلا يكون صوما لان الموقته فأنواع منها  
جعل الوقت طرفا للمؤدى وشرط الاداء وسببا للوجوب كالصلوة او جعل الوقت  
معيار له وسببا لوجوبه يعنى ان يكون الفعل المأمور به واقعا ومقدرا به وسببا  
لوجوبه كشهرك رمضان فيعتبر متوجها في اول الوقت لامتناع التوسع بالاداء في  
الوقت لانه اذا فات عن اول اوقاته بان اكل او شرب بعد الصبح مثلا فانه لا يكون  
الامساك فيما بقي من الوقت قضاء وتبين ان الوجوب يحصل باول جزء الى الغروب  
(قوله وآخره في الصلوة الخ) اى آخر جزء الوقت من الصلوة لان الاثم في الصلوة  
لا يتوجه في اول الوقت ولا في اوسطه بل في آخره وفي الصوم يتوجه من اوله الى  
آخره وفي الصلوة ان توجه في اول الوقت ايضا اما ان يستلزم استيعاب الوقت  
او عدم جوازها في اوله واوسطه وهذان ممنوعان بالشرع فيتوجه الامر في آخره  
لتعين الاثم فيه ولانه ان توجه فيها ايضا في اول الوقت الى آخره يلزم تكرر  
الاقوات في وقت واحد ولكن يوهم هذا ان لا يجوز الصلوة في اول الوقت واوسطه  
لان الوجوب انما يكون بتوجه الامر والامر يتوجه في آخر الوقت لافيهما اقول  
في الجواب ان وقت الصلوة ظرف لامعيار الا ترى انه يفضل عن الاداء اذا اكتفى  
في الاداء على القدر المفروض ويجوز الاداء في اى جزء شاء من اجزاء الوقت  
بتعيين الشرع لكن يعتبر الاداء في آخر اجزاء الوقت لان الاثم لا يتعين الا باخر جزء  
من وقت الصلوة فتعين اعتبار التوجه في اول وقت الصوم واخر وقت الصلوة  
وفي هذا المقام تفصيل لكن لا يساعده المقام (قوله فيتكرر الوقت بتكرار توجه الامر  
الخ) حاصله يرجع الى الجواب الاول لان وجوب الاداء بتكرار توجه الامر نسبة بين  
تكرر الوقت وتكرر توجه الامر كالنسبة بين الشيئين يعتبر من الجانبين لا محالة



فلا يمكن تكرار توجه الامر الابتكر الوقت فيكون اضافة تكرار اداء الوجوب الى الوقت حقيقة بواسطة الامر (قوله الرابع وهو مذهب عامة علمائنا الخ) وهو المذهب الصحيح عندنا (قوله مطلقا) اي سواء علق بشرط او قيد بوصف اول الخ يعني ان مطلقا مطلق لامر المطلق عن القرينة المذكورة سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف لا يوجب التكرار ولا يحتمله بحال (قوله اي جنس الفعل الخ) اي جنس الفعل الذي دل عليه الامر وهو المصدر سواء كان معرفا او منكرا فالتفصيل سبق (قوله وهو) اي الفعل وهو المصدر (قوله ادنى ما يعده الخ) يعني الفرد حقيقة وحكما من كل وجه فكان اولي بالاسم الفرد عند اطلاقه لتيقنه وعدم احتياجه الى النية والاخر محتمل (قوله متعلا) اي متقادا لامره (قوله لتعيينه) اي لتيقنه وعدم احتياجه الى النية فان تكلمه ثم قال ما نويت شيئا يحكم بالفرد (قوله اي كل الجنس بدل به وهو النية) اي اسم الجنس وهو المصدر الثابت بالامر له كل وبعض فالبعض الذي هو اقله فرد حقيقة وحكما فالكل مثل الثلث التطابقات فلبست بفرد حقيقة بل هي اجزاء متعددة وليكنها فردا حكما لانها جنس واحد فصارت من طريق الجنس واحد الا ترى انك اذا عدت الاجناس مع كثيرة الاجزاء لا يمنع الوحدة وهذا كالحبوان من اجناس التصرفات المشروعة فنقول في العدد الطلاق والنكاح والبيع والاجارة فيكون الطلاق مع جميع اجزائه فردا حكما لانه جنس واحد فصار هذا واحدا من حيث هو وله ابعاض كالانسان فرد من حيث ادعى وفي التشبيه معنيان احدهما من حيث هو جنس وان كان ذا اجزاء اي افراد في الخارج كزيد وبكر وعمرو فكذا الطلاق ووجه التشبيه ظاهر والثاني ان الانسان الذي في الخارج واحد كزيد مثلا فرد حقيقة من حيث هو ادعى وان كان ذا اجزاء في نفسه اي اطراف واعضاء كالرأس واليد والرجل فكذا الطلاق واحد من حيث انه جنس وان كان ذو اجزاء ثلث (قوله لكونه كمال المسمى) اي لكونه فردا حكما لكون الثلث من اسم الطلاق كمال المسمى فيراد باسم الطلاق الكمال المسمى وهو الثلث باعتبار التسمية مع النية مجازا لئلا يرد على هذا التوجيه اطلاق الاسم على تمام المسمى الموضوع له ان يكون مجازا لان الحقيقة اسم اكل لفظ اريد به ما وضع له ما خوذ من حق الشيء فهو حق وحق اي ثابت وحقيق اي جدير ومنه سميت الحاققة والمجاز ينال بالتأدل في طريقه وهو مذهب الجمهور وذهب طائفة الى اشتراط السماع في كل فرد من المجاز

فيعتبر بذلك الطريق ويقضى بنظره ومثاله ومثال المجاز من الحقيقة مثل القياس من النص فعلم منه بالقياس ان كمال المسمى وهو الثلث الطلاقات مجاز لان لفظ الطلاق موضوع في اللغة بمعنى التطابق كالاسد اذا كان اسما لرجل وهو المسمى له يكون لفظا مجازا لانه لان الاسد موضوع للهيكل المنصوص فلا يسقط مما هو موضوعه الاصلى ابدا فيكون مجازا لانه في الرجل حال كونه اسما والطلاق كذلك (قوله علة لعدم اقتضاء) وفي عبارته رمز الى ان التعلق معنوي وعندى انه علة لقوله ويحتمله كله لان في ضمن الأبيات احتمال معنى الكل اثبات عدم احتمال التكرار لان تضمن الامر مصدرا لا يحتمل العدد يقتضى عدم احتمال التكرار لان التكرار لا يتفك عن العدد فثبتت معنى احتمال الكل لكون المصدر فردا في الكل حكما لاني احتمال التكرار (قوله كالاثنتين في طلاق الحرة الخ) لان الاثنتين لا يكون فردا لا حقيقة ولا حكما ولا صورة ولا معنى فلم يحتمله الفرد ويؤيده ما ذكر شمس الأئمة ولا يعمل نية اثنتين اصلا لانه ليس معنى الفرد صورة ولا معنى بالنسبة الى الحرة واما بالنسبة الى الامة فيقع بالنية لانه كمال المسمى بالنسبة اليها (قوله والثالثة الخ) مثال هذا الاصل رجل قال لامرأة طابق نفسك او قال لا جنبي طلق امرأتى فان ذلك واقع على الثلث عند الفريق الاول وعند الشافعي يحتمل الثلث اتفاقا والمثنى اختلافي وعندنا يقع على الواحدة وان لم ينوشبنا وان نوى الكل وهو الثلث فعلى ما نوى (قوله وغيرها) اي غير الثلثة من الاعداد في سائر الاجناس لان عدد سائر الاجناس غير متناهية وكالاعداد في الطلاق ثلثة (قوله وذلك) اي بيان عدم كون المصدر محتملا للعدد وذلك اسم مشار بعيد ويجوز اطلاقه بمعنى هذا كما ذهب اليه بعضهم كذا في البحر وذكر في شرح التأويلات ان ما لا يحس بالبصر فالاشارة اليه بل لفظ ذلك وهذا سواء لانه من حيث لا يحس بالبصر اشبه المحسوس الغائب ومن حيث هو مدرك بالعقل او بالسمع اشبه المحسوس الحاضر فصح فيه استعمال اللفظين وذلك كما يقال دخل الامير البلدة فيقول السامع سمعت هذا او سمعت ذلك كان صحيحا لانه اشارة الى الاخبار عن دخول الامير وهو مما لا يحس بالبصر ولهذا قال مجاهد ومقاتل وابن جريح والكسائي والاختفش وابوعبيدة ان معنى قوله تعالى ذلك الكتاب هذا الكتاب انتهى ولكن استعمال ذلك بالنواو في عبارة المحصلين في مقام التفصيل والبيان فلا يحتاج الى هذا الاعتبار كما فسرناه في قول المص (قوله لان المصدر مفرد الخ) لان المصدر لا تركيب فيه (قوله والمفرد لا يقع على العدد الخ) لان العدد ما يتركب من الافراد والتركيب وعدمه مشافهان



(قوله بل على الواحد حقيقة) اي عندنا (قوله لتعينه) اي لتيقنه وهو الفرد الحقيقي والحكمي (قوله او اعتبارا) عطف على حقيقة اي لا يقع الاعلى الفرد الحقيقي او الحكمي (قوله اعني المجموع من حيث هو المجموع) اي الواحد المراد بجمع اجزائه (قوله فانه) اي المصدر (قوله جنس واحد مجموعي اعتباري) وان كان له الاجزاء (قوله من الاجناس) اي من الاجناس الشرعية كالنكاح والطلاق والعقاق وغيرها فيكون جنسا واحدا بجمع اجزائه بالنسبة الى سائر الاجناس (قوله فيحتمل) اي الجنس الواحد المجموعي من المصدر (قوله لكونه) اي لكون الجنس الواحد الحكمي المجموعي كمال المسمى وهو الثالث الطلقات (قوله وههنا) اي في كون المصدر مفردا لا يقع على العدد (قوله فنوع الخ) لان المصدر اسم جنس كرجل مثلا واسم الجنس في الحقيقة فرد شايع في افراد الاجناس على سبيل البدلية لا على التعيين فاذا دخل عليه لام العهد فيعين لرجل معين كقولك فعل الرجل كذا تريد رجلا معينا نحو زيد الرجل وزيد الانسان اي الكامل في الرجولية والانسانية لان الالف واللام اذا دخل على الجنس يصرف الى الكامل واذا دخل لام العهد يراد به المعين قال الله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اي ذلك الرسول بعينه وهو موسى عليه السلام وكذا في اللام الجنس يراد به الفرد الغير المعين قال الله تعالى اخبارا عن يعقوب عليه السلام واخاف ان يأكله الذئب ويقع على اقل ما يحتمل اللفظ وهو الواحد في الجنس المفرد بالاتفاق وكذا في الجمع عندنا خلافا للكشاف في الفرق بين اللام الداخلة على المفرد وبينها داخلة على المجموع يعني استغراق المفرد اظهر من الجمع عند صاحب الكشاف لكنه مردود بل الجمع المحلي باللام او الاضافة اشمل لان قولهم اعتقت عبدي واهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض لان الصفر والبيض صفتي الدينار والدرهم وان لم يشملا لما كانا صفتين لاسم الجنس الشامل الى الواحد ولما كان عبد واحد معتقا اذا كان له عبد واحد في قوله اعتقت عبدي ولما حثت في تزوج الواحدة في قوله لا تزوج النساء واما مسالك الكشاف في سورة البقرة في قوله تعالى الصالحات فان قلت اي فرق بين لام الجنس داخلة على المفرد وبينها داخلة على الجمع قلنا اذا دخلت على المفرد كان صالحا لان يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد به بعضه الى الواحد منه واذا دخلت على المجموع صلح ان يراد به جميع الجنس وان يراد بعضه لا الى الواحد والجمعية في حل الجنس لا في وحد انه انتهى وتبعه السيد السند في حاشيته فالتفصيل في محله فارجع ثمة لان هذه الصناعة

لان اعد هذا البحث (قوله قسلا) اي كون المصدر مفردا مقابلا لتثنية والجمع مسلم (قوله ولكنه لا يثبت في احتمال العدد) لان اسم الجنس يحتمل العدد لان الحقيقة في اسم الجنس من حيث هي هي في ذاتها صالحة للتوحيد والتكثير لتحققها مع الوحدة والكثرة ولاجل هذا يكون اللام في تعريف الحقيقة للاستغراق وان لم يكن الاسم محتملا للكثرة فكيف يكون للاستغراق في قوله تعالى ان الانسان ابي خسر (قوله والمنع مكابرة الخ) لان وظيفة السائل ثلاثة المناقضة والنقض والمعارضة لانه اما ان يمنع مقدمة الدليل او الدليل نفسه او المدلول فهذا ليس من قبيل الاول لان السائل ان منع مجردا او مع السند فهو المناقضة فلا يكون منعه في هذه الصورة بلا دليل بل بالدليل فهو غصب غير مسموع فلا يقال له المكابرة وان منع نفسه بالشاهد فهو النقص واما منعه بلا شاهد فهو مكابرة غير مسموعة اتفاقا وان منع المدلول بالدليل فهو المعارضة واما منعه بلا دليل فهو مكابرة ايضا اتفاقا فقول المص مكابرة يحتمل الثاني او الثالث واعتبارهما معا ويمكن ان يكون غصبا غير مسموع عند المحققين لانه منع مقدمة الدليل وهو لان المصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بقوله اهل العربية على كونه موضوعا للجنس من حيث هو هو يعني يدل على القلة والكثرة فيصير غاصبا غير مسموع (قوله من حيث هي هي لادلالة على العدد الخ) هذا جواب سؤال مقدر ذكرناه في تعريف الحقيقة بلام الاستغراق حاصله سلمنا كون اسم الجنس للكثرة بقريضة العوارض وهي لام الاستغراق وجوابه لكن لان اسم استعماله في الكثرة بلا قرينة ولا دليل يدل على الكثرة في الخارج (قوله اذ لادلالة للعام على الخاص اصلا) فيه بحث لان العام اذا اراد به بعضه فانه حقيقة فيه لانه موضوع لشمول جميع من السميات كما ومن الامر كذلك للاستغراق فيها عندنا والشمول موجود في البعض والكل حتى من شرط الاستغراق فيه يقول انه مجاز في البعض ايضا مع ان المدعى عكسه في هذه المسئلة فتفطن والتحقيق سبق مرة بعد اخرى في ان الامر حقيقة في الوجوب والتدب والاباحة فيصح استعماله فيه قطعا فتأمل (قوله بمعنى كل فرد) كما في قوله تعالى ان الانسان لبي خسر (قوله لا بمعنى مجموع الافراد الخ) يعني لا بمعنى الفرد الحكمي الاعتباري بجمع اجزائه كما قلتم (قوله فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان المعتبر عندنا فرد وعندكم كل فرد فلا وجه للبحث فاجاب بقوله فهو المطلوب اذ لا يثبت باحتمال العموم والتكرار سوى كل فرد من افراد الفعل (قوله انما هو من اداة الاستغراق وتلاونا في المفرد



العاري عنها الخ) ويمكن ان ينقش بان يقال انكم اخذتم الكل من النية باعتبار  
 الاعداد الشامل بجميع الاجزاء وهذا ايضا مجاز يحتاج الى القرينة لاحالة فكيف  
 يقال ابن احدى عن الآخر فتأمل (قوله انه) اي الامر (قوله لو لم يحتمل العدد  
 لما صح تفسيره به) اي بالعدد (قوله مثل طلق نفسك الخ) حاصله كيف يقال  
 ان الامر لا يحتمل العدد ولو قرن به على سبيل التفسير لاستقام كقول الرجل لامرأته  
 طلق نفسك ثنتين او ثلث مرات وكانت ثنتين او ثلث مرات نصبا على التفسير  
 ولو لم يحتمل لما صح ذلك وكذلك تقول صم ثثة ايام او كل يوم اي ابدأ (قوله  
 بانا لانسلم انه تفسير الخ) اي لانه تفسير لغة على سبيل بيان موجب المطلق  
 منه (قوله بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ الخ) يعني بل تغيير الى معنى آخر  
 لا يحتمله مطلقه بل يحتمله التغيير كما قرن الشرط بالطلاق والاستثناء بالجملة على  
 سبيل تغيير موجه الى وجه آخر لاعلى سبيل بيان موجب المطلق منه فان قول  
 القائل انت طالق ثلاثا لا يحتمل التأخر ولا ثنتين ولو قال الى شهر او الا واحدة  
 تأخر الى شهر ولم يقع الاثنان (قوله واهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد الخ)  
 اي تبين ان عمل العدد في التغيير لا في التفسير لان التفسير يقرر الحكم لا يغيره  
 وتوضيحه انه لو قال لامرأته امرك بيدك فطلق نفسك او اختاري فطلق  
 نفسك فقالت طلقت نفسي او اخترت نفسي يقع الطلاق بيننا اعتبارا للمفسر  
 وهو اختاري او امرك بيدك فيكونان كناية لاصريحا ولو قال اختاري تطليقة  
 او امرك بيدك في تطليقة فطلقت نفسها او اختارت نفسها فهي رجعية لان  
 التطليقة لم يوضع على وجه التفسير بل خيرها في التصريح فكان رجعية كذا  
 في الجامع الصغير للثرثاشي واما نصب العدد على التمييز فليس على التفسير بل  
 ابقاءه مقام المصدر فان قوله طلقت امرأتى ثنتين او ثلاث مرات معناها طلقت  
 تطليقتين ثنتين او تطليقات ثلاثا كذا في التقويم واصل شمس الأئمة حتى لو قال  
 لامرأته طلقتك ثلاثا او واحدة وقدمات المرأة قبل ذكر العدد اي عدد الطلاق  
 لالفاظ العدد وهو اثلث فتبين ان عمل قران العدد في التغيير لا في التفسير لان  
 التفسير يكون مقرا للحكم المفسر لا مغيره وحكم شمس الأئمة في هذه المسئلة  
 بالتغيير لا بالتفسير صريح بان وقوع الطلاق بلفظ العدد لا بالصيغة لانها  
 مذكورة وانما قال وقدمات قبل ذكر العدد لان الزوج يحتاج الى البيان وبعد  
 الموت لا يفيد اهدم وقوع الطلاق بعده فلا يقع شيء وتوضيح التفسير والتغيير  
 سبق (قوله مسكك انت عرفت قبل) لاشكال اصلا في التغيير في القران لان قران

العدد بالامر كقران الشرط والاستثناء بالطلاق اذا قلت انت طالق ثلثا لا يحتمل  
 التأخير ولا ثنتين واذا قلت الى شهر او الا واحدة غيرت موجهها حقيقة لاعرفية  
 فلا يرد هذا الاعتراض فلا يحتاج الى جواب المص بارجاع الحقيقة للغوية الى  
 الحقيقة العرفية فهي مجاز ايضا كما اريد من الامر المعنى الكلي المجموعي وهو  
 الفرد حكما (قوله مخالف لاجماع اهل العربية الخ) اقول لا مخالفة لهم لان  
 الجنس عندهم موضوع لواحد شايخ على سبيل البدلية (قوله فتى اقتصر  
 التكلم على المصدر) الذي لا يحتمل العدد (قوله علم انه اراد موجه العرفي الخ)  
 اعلم ان البردوي وجميع الاصوليين جعلوا المصدر وسائر اسم الجنس كإنسان  
 فردا حقيقة وحكما من كل وجه في الواحد عند اطلاقه وفي الكل محتملا بصيغة  
 انه واحد بجميع اجزائه عند الاعداد وتبعهم المص وقد اضطر في هذا المقام  
 عن الجواب فجعل الواحد الحقيقي من كل وجه مجازا والكل المجازي الاعتباري  
 حقيقة ولم يطلع على مراد المجيب عن البحث بقوله واجيب وهو صاحب  
 الكشف مع تصريحه بقوله على سبيل تغيير موجه الى وجه آخر لاعلى  
 سبيل بيان موجب المطلق منه كقران الشرط والاستثناء بالجملة على سبيل  
 تغيير موجه الى وجه آخر لاعلى سبيل بيان المطلق منه (قوله قيد به  
 احترازا عن اسم فاعل علما كالحارث والقسام الخ) اللام فيهما زائدة ليست  
 بلازمة كالان والذئ والى والجوت لانها لا تنفك عن اللام مع البناء وبلازمة  
 بالغلبة كالنجم والدبران والثرى لكن يجوز دخوله على العلم لما لوصفيته  
 مقصورا على السماع كالقياس والحن والحسين ولا يقال الحمد والعملى  
 كدخوله في قول الشاعر يا عدام العمرو من اسيرها حراس ابواب على قصورها  
 اعلم ان جميع النحويين ذهبوا الى زيادة اللام في العمرو وتبعه ابن الحاجب  
 في شرح المفصل لكن قال في محل آخر يريد النكرة بالعلم لمشاركته في الاسم  
 فاجراه مجرى الانواع نحو رجل ورجل وادخل عليه الالف واللام في قوله  
 باعدام العمرو الخ وفي البحر اللام للعهد والمخضور والغلبة وموصولة وزائدة لازمة  
 كالان والذي او غير لازم نحو باعدام العمرو الخ قال الدماميني في شرح التسهيل لا نجد  
 اسما مبنيا قد تحلى باللام الا الان وهو شاذ لا ينتاس عليه لان الشذوذ في حكم العدم  
 انتهى اقول لم يطلع على ما قاله ابن يربش ان الحاق الالف واللام الاسماء المبنية  
 لا توجب لها الاعراب الا ترى ان قولهم الان والذئ والى والجوت ونحوها  
 لم توجب لها اعرابا قال ابو حيان في الارشاف وفي سبب بناء الان اقوال



وقد يعرب على رأى يدل انتهى وفي هذا المقام تفصيل لا يساعد هذا الفن  
 (قوله فان الدلالة المعتبرة الخ) جواب سؤال مقدر تقديره ان الحارث والقاسم  
 يدلان على المصدر مع انهما ليسا بمنحن فيه فاجاب بقوله فان الدلالة المعتبرة الخ  
 حاملة المصدر في الاعلام ليس بمراد وان توجه الذهن اليه لان العلم انما وضع  
 للدلالة على المسمى لا على الدلالة على الموضوع له (قوله كالسارق) في قوله تعالى  
 السارق والسارقة (قوله وذلك) اي عدم اقتضاء المصدر الذي دل عليه  
 اسم الفاعل (قوله اريد بهما) اي السرقة (قوله المرة عندنا) وعندهم المرتين  
 وبعد اثبت لا محل للقطع وعندنا اليمنى فقط لان قراءة ابن مسعود رضي الله  
 تعالى عنه فاقتطعوا اي نهما بمنزلة المقيد من المطلق فيصير كأنه قال فاقتطعوا  
 ايمنهما فلا يتناول اليسرى فيكون محل القطع في المرة الثانية لرجل اليسرى  
 بالسنة والاجاع لانه آلة السرقة كاليد فان قيل بخصيص اليد اليمنى يجرى  
 مجرى النسخ قلنا هذا قيد جاء في الحكم لان الواجب قطع يد فاذا قيدت  
 باليمنى كان القيد زيادة وصف بالحكم المسكوت عنه فيثبت فيه كافي قوله تعالى  
 فصيام ثلثة ايام متتابعات فيرتفع الاطلاق بالقبض ويجب الحمل على السنة  
 والاجاع وان لم يقرأه ابن مسعود مع انها ثابتة فاذا ثبت التقييد في النص جعلت  
 صفة الجمع في ايديهما مجازا عن التثنية ضرورة كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما  
 وكقوله تعالى الحج اشهر معلومات كيف والعمل بالجمع غير ممكن لانه ليس لكل  
 انسان الايدي كالاصابع فيصرف الى اليمنى وفي كون الجمع المحلى باللام والاضافة  
 مضمولا اتفق سوى صاحب الكشاف كما سبق (قوله ولا احتمال ههنا للواحد  
 الاعتباري) اي لاحتمال لمصدر الذي دل عليه اسم الفاعل ان يحمل على المعنى  
 المجموع الاعتباري (قوله اعني كل السرقات التي توجد منه) اي من السارق  
 والابلزم ان لا يقطع السارق الى آخر العمر (قوله والاولى) اي اليمنى (قوله متعينة)  
 يعني الآية مجملة والسنة والاجاع وقراءة ابن مسعود بفسرها اذا القراءة يفسر  
 بعضها بعضها كما اختص مصحف ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات كما سبق  
 (قوله فلا يكون اليسرى) بالاجاع والسنة وقراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه  
 (قوله والاعم مراد ضرورة الخ) عطف على اليسرى اي فلا يكون الاطراف  
 مرادا كما قال الشافعي لضرورة الشرع فانه عليه السلام كان صاحب الشرع  
 واليه نصب الشارع كذا ذكره فخر الاسلام في شرح التقويم السارق لا يؤتى  
 على اطرافه الاربعه عندنا ولكن يجب حتى يجرد توبة (قوله فقول الشافعي)

ان الآية تدل على قطع يسرى السارق في البكرة الثانية الظاهر ان يقول  
 فقول الشافعي ان الآية تدل على قطع اليسرى تدل وعلى اطرافه الاربعه يكون  
 ضعيفا وجه استدلاله ان الله نص على الايدي بنص الجمع وضافها الى السارق  
 ماوجب الاستغراق كقولك عبيد كما يدخل اليسار كاليمنى في الحكم بمطلق الاسم  
 ولا يحمل على اليمنى لان فيه ابطال الاطلاق وذلك يجرى مجرى النسخ  
 عندكم ولان فيه ابطال صيغة الجمع لانه لا يكون لسارق وسارقة ايمان بل لهما  
 يمينان فثبت ان اليسار محل القطع وكيف لا واليسار آلة السرقة كاليمنى وفوق  
 الرجل اليسرى فيكون محل القطع الا ان في المرة الثانية يثبت المحل للرجل  
 بالسنة والاجاع فلا يوجب ذلك انتفاء المحاية بالكتاب وقطع الاطراف الاربعه  
 لكونها آلة للسرقة كما قطع اليسار في المرة الثانية عندنا يقطع جميع الاطراف  
 بنجد السرقة عنده ووجه الضعف ان قول الشافعي بعد تعيين صاحب الشرع  
 قولا ونعلا اليد اليمنى والرجل اليسرى مع انضمام اجاع الصحابة رضوان الله  
 تعالى عليهم اجمعين في يد اليسرى والاطراف الاربعه ضعيف وان يجز عنده  
 حل المطلق على المقيد في القراءة الغير المتواترة لان الواجب قطع يد فاذا  
 قيدت باليمنى بالسنة والاجاع والكتاب كان القيد زيادة وصف فيه فيرتفع  
 الاطلاق بالقبض ويجب الحمل بالاجاع وكأنه قال لاخر اعتق عبدا من عبيدي  
 ثم قال عنيت بفلان وهذا جائز عنده ايضا (قوله قيل مع ان الحكم واحد الخ) يعني  
 قيل في وجه قول الشافعي حل المطلق على المقيد اتفاقا فكيف لم يحمل الشافعي  
 المطلق يعني ايديهما على المقيد يعني قراءة ايمنهما مع ان الحمل اتفاقا في  
 (قوله لم يحمل الشافعي المطلق على المقيد) في هذه المسئلة لما سبق  
 في بحث تعريف القرآن قال مالك والشافعي لا يجوز العمل بالشاذ  
 مطلقا لانه ليس بقرآن لعدم تواتره (قوله لانه لا يحمل في مثل هذه الصورة)  
 يعني لا ينكر الشافعي حل المطلق على المقيد لكن ينكر حل هذه الآية المطلقة  
 على حل قراءة ابن مسعود لانها ليست باية عنده لانها غير متواترة حتى يكون  
 آية مقيدة بصح الحمل عليها اتفاقا (قوله وهو الذي لم يتقيد المطلوب به بوقت)  
 اي الذي لم يتقيد المطلوب به بوقت معين كالوقت لان الموقنة انواع بالنسبة الى  
 الوقت فالمطلقة نوع واحد بالنسبة الى الوقت لانها غير متعلقة بوقت معين  
 فيكون مطلقا واحدا فان قلت العباد لا بد لها من وقت فكيف يكون مطلقة  
 قلت يعني من الوقت الوقت المحدود الذي تعلق جوازها به كالوقت لا يقال ما من



فعل الاتمليق بوقت محدود عند وجوده لاننا نقول المراد الوقت عينه الشارع لا غير الا ترى ان قضاء صوم رمضان يجوز الى وقت لا يفوته القضاء وكذا قضاء الصلوة واداء الزكوة والفطر والعشر والكفارات ايضا لان الشارع لم يذكر لها وقت معين (قوله يكون الايمان به) اي بالمطلوب به (قوله بعده قضاء) اي بعد وقته قضاء (قوله وقد يزداد او غير مشروع الحج) يعني قد يزداد او غير مشروع بعد قوله قضاء (قوله فعلى الاول) اي عدم الزيادة يكون امر الحج وهو حجوا (قوله مطلقا) اي مطلقا عن وقت معين في سنة معينة لكونه واجبا في العمر (قوله وعلى الثاني) اي على زيادة او غير مشروع يكون موقتا وهو الحق لان فخر الاسلام قال واما النوع الرابع من الموقنة فهو المشكل وهو حجة الاسلام ومعنى قولنا انه مشكل انه وقته العمر او شهر الحج في كل عام صالح لادائه او اشهر الحج من العام وقت معين لادائه ولا خلاف في الوصف الاول وهو ان كل عام صالح لادائه يعني اذا اخرج عن العام الاول كان مؤديا لا قاضيا بالاتفاق فاما الوصف الثاني اي تعيين اشهر الحج من العام الاول اللداء فهو صحيح مع وصف الاول عند ابى يوسف في الحال اي في السنة الاولى واشهر الحج في هذا العلم الذي لحقه الخطاب به بمنزلة وقت الصلوة من حيث انه لا يجوز تأخير الصلوة عن الوقت فكذا لا يجوز تأخير الداء عن السنة الاولى فاذا ادرك العام الثاني صار بمنزلة العام الاول لا يصير العام الثاني كذلك اي بمنزلة العام الاول الا بشرط الادراك الى الكنى الا انه اذا اداء صار مؤديا لا قاضيا وقال محمد لا يتعين هذا الوقت اي العام الاول للداء وانما وقته العمر فبسه التأخير بشرط ان لا يفوته عن العمر اعلم ان الاشكال في ذات الحج وفي وقته اما الحج فانه فرض العمر فمن هذا الوجه يشبه الصلوة ومن حيث انه لا يسع في كل سنة الاحج واحد يشبه الصوم او من حيث انه اركان معلومة لا تقع الامن اركان معلومة معينة من اشهر الحج كان يشبه الصلوة ومن حيث انه يمنع مشروعية غيره كان شبيها بالصوم وقبل الاشكال في الوقت واسناد الاشكال الى الحج مجاز اما الاشكال في الوقت فان وقته كل العمر فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث ان اشهر الحج في كل عام لا يسع فيه الاحج واحد يشبه وقت الصوم وقبل الاشكال بالنسبة الى سنة واحدة فان اشهر الحج في كل سنة يفضل عن الداء فكان شبيها بوقت الصلوة ومن حيث انه لا يجوز فيه الاحج واحد يشبه بوقت الصوم وانما سمي مشكلا لانه دخل في اشكاله هذا ملخص ما في البردوى وشروحه (قوله من اقسام المطلق) لانه ليس لها وقت معين للداء لاني اليوم ولا في السنة

(قوله كما ذهب اليه صاحب الميزان) اقول لا وجه لتخصيصه به بل عند عامة الاصوليين والفقهاء (قوله ولا قيده) اي تعلق الصوم بالنهار داخل في مفهوم الصوم لانه غير ممكن في الليل في الايام المنهية فلا يكون قيد اليوم للصوم قيدا للصوم بالوقت (قوله وعدها من الموقت الحج) اقول وجد النسخ بناء على ظاهر قول الامام محمد في اختلاف وقت الحج وهو اشهر الحج من هذا العام بمنزلة يوم ادركه في حق قضاء رمضان فان من وجب عليه قضاء رمضان اذا ادرك يوما من ايام آخر لا يتعين عليه وجوب القضاء في هذا اليوم حتى لو اخرج وقته لا يأنم لان وقت القضاء جميع العمر فكذلك الحج فاذا كان الحج موقتا مع كونه عمريا يقتضي ان يكون قضاء الصيام وسائر الاء من الصيام موقتا وانما خص هذا التنظير دون الاول اي دون اول جزء الوقت في الصلوة مع انه مثله بلا فرق لانه اشبه بوقت الحج من وقت الصلوة فان وقت اداء الصوم ينقطع باقبال الليل الى الغد كما ان وقت اداء الحج ينقطع بانقضاء اشهر الحج من هذا العام الى اشهر الحج من العام القابل بخلاف وقت الصلوة لانه يتخلل بين اجزائه ما يمنع جواز الداء (قوله اي الامر بصدقة الفطر الحج) وفي البردوى والنذر بالصدقة والنذر المطلق جمع بين ما وجب بايجاب الله تعالى وبين ما وجب بايجاب العبد فالزكوة والعشر وصدقة الفطر نظير الاول والنذر بالصدقة المطلقة اي غير المقيدة بوقت نظير الثاني

﴿ فصل ﴾ في امر المطلق لا يوجب الفور (قوله والصحيح) الذي عليه مشايخنا وفي البردوى والصحيح الذي عليه عامة مشايخنا (قوله لا يوجب الفور) يعني ان الامر المطلق عند عامة مشايخنا لا يوجب الفور بلا خلاف الا في مسألة الحج لان تعيين الوقت فيه مختلف فيه ابتداء فلان معنى مسألة الحج مبني على سائر الامر المطلق الذي يقتضي الفور على معنى ان في الامر المطلق اول اوقات الامكان متعين للداء عند ابى يوسف لان الخلاف في الامر المطلق لا يوجب الفور ام لا مثل وجوب الزكوة وصدقة الفطر والعشر وغيرها ابتدائي كما زعم الكرخي حتى يحمل على الامر المطلق اختلاف الحج الذي عند ابى يوسف واجب على الفور حتى يأتم بنفس التأخير واه عنه بشر والمعلى وهكذا ذكر ابن شجاع عن ابى حنيفة قال سئل عن له مال الحج ام يتزوج قال بل يحج به فهذا دليل على ان الوجوب في الحج عنده على الفور لكن في مطلق الامر اتفقا في الكرخي وجماعة من جماعة من مشايخنا (قوله وهو) اي الفور (قوله لزوم الاء في اول اوقات الامكان) اي لزوم اداء الواجب في الامر



المطابق في اول وقته ( قوله بحيث يلغى الذم بالتأخير عنه ) اى اول وقته الذى  
 يمكن الاداء فيه ( قوله خلافا للكرخي منا ) وفي البرزوى وجماعة من مشايخنا  
 لان الكرخي جعل مسألة الحج بناءً على الامر المطلق مع ان المسئلة مبتدأة غير  
 بنائية لان الامر المطلق لا يوجب الفور عند ابي يوسف ومحمد وطامة مشايخنا  
 بخلاف ( قوله وبعض اصحاب الشافعي ) اقول هذا القيد يقتضى ان يكون  
 التأخير في الامر المطلق جائزا مطلقا مع ان جواز التأخير عند الشافعي واصحابه  
 في حق الشباب الصحيح دون الشيخ والمريض ذكر الغزالي في المستصفي ان التأخير  
 عند الشافعي واصحابه جائز في حق الشباب الصحيح دون الشيخ والمريض لان البقاء  
 الى السنة الثانية في حق الشباب الصحيح دون الشيخ والمريض فلا يكون اتفاقهم  
 على عدم الفور معنا مطلقا وذكر في اشارات الاسرار لابي الفضل الكرماني وقال  
 محمد والشافعي يجب توسع الحمل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه اذا اخر  
 يفوت واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجأة لم يلغى اثم بالتأخير وان كان  
 بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل التأخير فان العمل  
 بدليل القلب واجب وعند الشافعي لا يثم بالتأخير وان مات كذا في المبسوط  
 وغيره والخلاف في التأم بالتأخير لاني جواز التأخير اتفاقا ( قوله والقائلين ) عطف  
 على قوله للكرخي فيبحث لان ايجاب الامر المطلق عن القرينة التكرار بتكرار وقته  
 عندهم ولا وقت للمطلق حتى يقتضى التكرار بتكرار الوقت بل شبهتهم في هذا  
 الخلاف انما يكون في بناء الامر المطابق على مسألة الحج كما قال ابو يوسف على  
 الفور ومحمد على التراخي لاما قاله المصنف بقوله لهم قوله تعالى الخ ( قوله بل  
 من الفاء الخ ) اى الفاء التي تدل على التعقيب اقول الجواب الصحيح في هذا المقام  
 ان الامر المطلق في هذا الامر لا يقتضى الفور من الفاء بل من علم الله تعالى  
 المحيط الى الابد كما في قوله تعالى ولو ترى اذ رفقا على النار فترى مستقبل وانظر  
 لماضى مضاف للجملتين وانما كان كذلك لان الشئ كائن وان لم يكن بعد وذلك  
 عند الله قد كان لان علمه به سابق وقضاه نافذ فهو كائن لا محالة فهذا من هذا  
 القبيل لان الفاء التعقيبية ( قوله اقول قد منع المحققون الخ ) اقول لا يرد هذا  
 المنع على المجيب لانه لم تدع الفاء الجزائية التعقيبية بل التعقيب مطلقا مثل الاول  
 فالاول والاقدم فالاقدم لان اذ ظرف لماضى الزمان لا شرط حتى يرد عليه  
 المنع وان سلم كونها ظرفا متضمنا لمعنى الشرط لا يقتضى وجوده وجود الشروط  
 كيف يكون التعقيب فلان سلم الشرط الشرعي لا يقتضى وجود الشروط لكونه

علة فيكون تعقيبا لعدم تخلف المعلول عن العلة ( قوله للقطع ) علة لمنع على  
 طريق المناقضة يعنى سند لمنع مقدمه الدليل وهى افا دة التعقيب ويسمى  
 بالحل وهو تعيين موضع الغلط واپس بدليل لمنع فهو غصب غير مسموع  
 عند المحققين نعم قد يتوجه ذلك بعد اقامة الدليل على تلك المقدمة المنوعة  
 ويجوز ان يمنع الدليل نفسه بالشاهد فيكون نقضا او المدلول بالدليل فيكون  
 معارضة اقول يمكن ان يجيب من جانب المعمل عند المناقضة بالدليل او بالنتيجه  
 او اثبات مدعا بدليل اخر فهو الاقدم فالاقدم وعند النقص ايضا بنى شاهد  
 بالمنع بان يقال لان سلم عدم دلالة هذه الاية على الفور من عدم دلالة قوله تعالى  
 اذ انودى لان اذ للظرف لزمان الماضى واذا في هذه الاية شرطية واستتبع الية  
 فلا اتحاد بينهما وان كان في بعض المحل اتحاد بينهما في دخول الفاء الجزائية  
 او اثبات المدعى بدليل اخر ايضا وعند المعارضة بالتعرض الى دليل المعارض  
 اذ يصير المعمل حينئذ كالمسائل وبالعكس ثم ان من يكرن بصدد التعليل قد لا يكون  
 مدعيا بل ناقلا عن الغير فلا يتوجه عليه المنع بل يطلب منه تصحيح النقل فقط  
 هذا الذى ذكرناه طريق المناظرة ( قوله لادلالة لقوله تعالى اذ انودى الخ ) اقول  
 وان سلم عدم دلالة هذه الاية المصدرة باذا الظرفية المتضمنة معنى الشرط  
 في المستقبل من الزمان على التعقيب فلا يلزم من هذا عدم دلالة الظرفية الماضية  
 الغير المتضمنة لمعنى الشرط التي وقعت الفاء بعدها على التعقيب نعم اذا وقع  
 في الصدر يقع الفاء الجزائية بعدها نحو قوله تعالى اذ لقيتم فئة فاثبتوا لانه  
 ظرف متضمن معنى الشرط وفي هذه الاية ظرف لان لا تسجد فان القياس  
 اعلم ان دليل القائلين بالفور ايس ما ذكره المص حتى يحتاج الى هذا التأويل  
 بل دليلهم على ما ذكره القوم ان الامر يوجب اداء الفعل في اوقات امكان الاداء  
 واهذا لو ادى في الوقت الاول بسقط الفرض عنه بالاتفاق لان الامر طلب  
 اداء الفعل وهذا الوقت صالح للطلب فيجب الاداء في الحال ولا يجوز التأخير  
 لانه نقض للوجوب لان التأخير ترك لفعله في وقت وجوبه وترك الفعل في وقت  
 وجوب الفعل نقض للوجوب وانه باطل ولان التأخير تفويت لانه لا يدري يقدر  
 على الاداء في الوقت الثانى ام لا يقدر والشكوك لا يمارض المتيقن فيكون التأخير  
 تفويتا ظاهرا ولان الحكم الثابت به الاعتقاد واداء الفعل والاعتقاد يجب  
 على الفور وكذا الاداء ولان النهى ضد الامر وانه يوجب الانتهاء على الفور  
 فكذا الامر اكن النهى يوجب الدوام لوقوع مصدره في سياق النهى وفي الاثبات



مرة واحدة في المطلق ( قوله فالوجه الخ ) أي الوجه الكامل في الجواب  
وانما فسرنا الوجه بانكامل لان اللام اذا دخل على الجنس يحتمل الكمال نحو  
زيد لرجل وزيد الانسان أي الكمال في رجولية والانسانية ويحتمل ان يكون  
بمعنى الذي نحو البت أي الذي هو بيت فان اللام في الجنس يكون بمعنى الذي  
كاسم لفاعل والمفعول والتفصيل في البحر ( قوله خالف جمهور المتأخرين بالامر الخ )  
اقول لا يمنع هذا الجواب دلالة الامر على الفور لان امثالهم بالامر واذ كان  
امثالهم بالامر المطلق بغير قرينة الغاء يدل الامر المطلق على الفور مع ان الجواب  
خلافه ( قوله او يقال ) عطف بتقدير ان على ان يقال فالتقدير او الوجه في الجواب  
ان يقال ان ذلك يجوز ان يكون امرا مقيدا بوقت معين لان المجيب ان شرع  
في إقامة الدليل فلا سائل ان يمنع مقدمه من مقدمته او كليتهما على التعيين  
فلذلك يسمى منعا ومناقضة ونقضا تفصيلا ولا يحتاج فيه الى شاهد يتقوى به  
المنع بل الجواز يكفي في المنع ( قوله فلا دلالة فيه الخ ) أي في الوقت المعين ( قوله  
على المطلوب ) أي على كون الامر المطلق على الفور وهو مطلوب لانه صار  
موقفا فلا تنكر دلالة الموقت على الفور ( قوله وانا ) أي لعامة مشايخنا القائلين  
بالتراخي ( قوله ان الفور امر زائد بثبوت الخ ) وانما قيده بالثبوت لان النهي يوجب  
الانتهاء على الفور اتفاقا ( قوله فيحتاج الى القرينة الخ ) لان الزائد عن معنى الشيء  
يحتاج في ارادته الى القرينة كالجواز ( قوله بخلاف التراخي ) أي بخلاف التراخي  
في الامر المطلق لان الامر مأخوذ من المضارع فيكون التراخي معناه حقيقة  
على قول من جعل الاستقبال حقيقة او مشتركا بين الحال والاستقبال لامرا  
زائدا يحتاج الى قرينة ( قوله بمعنى عدم التقييد بالحال ) يعني المراد بالتراخي  
ان لا يكون معنى الامر بمعنى الحال والايكون فورا ( قوله لا التقييد بالاستقبال ) أي  
لا بمعنى التقييد بالاستقبال ( قوله فلا يحتاج الى القرينة ) أي التراخي الذي لا يحتاج  
الى امر في دلالة الى القرينة في الامر وهو الاصل لان الامر لا يدل على الفور ولا على  
التراخي بل كل منهما بالقرينة وهم لا يعمنون بالفور امثال المأمور به عقب ورود  
الامر بالتراخي الايمان به متأخرا عن ذلك الوقت وصاحب التوضيح اصح على  
ان المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عنده اعم  
من الفور وغيره وذلك لانه لما استدلل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء  
للفور وجا للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت  
التراخي لضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر لانه كان معارضا ان يقول جاء

للفور والتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها ثبت الفور فدفعها بان الفور  
امر زائد بثبوت فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي فظهر من  
هذا التحقيق ان مراده بقوله هو الاصل عدم القرينة وهو الاصل لا الاصل  
الذي دل عليه صيغة الامر وهو اما حال واما استقبال او مشترك بينهما  
والجواب منا غير ما ذكر المصنف ان صيغة الامر انما وضعت لطلب لا غير فلا يقيده  
بزمان دون زمان كما في سائر صيغ الافعال الموضوعات لبيان ان قوله افعلى ليس  
بمتعرض للوقت المعين كما ان قوله فعل ليس بمتعرض للوقت المعين فكما لا يجوز  
تقييد الماضي والمستقبل بزمان فكذلك لا يجوز تقييد الامر بزمان ما فاستوت الازمنة  
كلها في حقه فثبت ان الصيغة لا توجب الفور واما قول الخصم في التراخي نقض  
الوجوب قلنا انما نقض الوجوب اذا كان مضيقا لاموسعا والقوات لا يتحقق الا  
بالموت والنجاة نادرة في الزمان الثاني فيمكن الاداء فيه وانما يجب تعجيل الاعتقاد  
لانه مستغرق جميع العمر فيجب في الحال وكذا الانتهاء مستغرق جميع العمر فيجب  
في الحال بخلاف وجوب الاداء حيث لا يستغرق العمر فلا يجب في الحال وبهذا  
الجواب قد طلع الصباح فاطف المصباح ( قوله وايضا ) أي ولنا ايضا في منع  
الفور ( قوله لكان الثاني والثالث تناقضا الخ ) لانه لو كان معنى الامر الفور فهو  
الساعة او بعد ساعة او بعد يوم تناقضا لان معنى افعلى افعلى هذه الساعة  
ومعنى او بعد ساعة لا تفعل في الساعة بل بعد الساعة او بعد اليوم فيكون تناقضا  
( قوله ان يكون الاول بيان تقرير ) أي يكون الاول تفسير المادل عليه اللفظ كما سبق  
انه اذا قال لامر انه امرك بيدك فطلق نفسك يقع باينا اعتبارا للمفسر وتقرير الاول  
( قوله والاخير ان بيان تغيير الخ ) أي تغيير اللفظ الى معنى آخر لا يحتمله مطلقه كقولك  
انت طالق ثلثا، يحتمل التأخير ولاثنين ولو قلت الى شهر او الا واحدة، تأخر الى شهر  
ولم يقع الاثنان كما سبق وكذلك بالنسبة اليهما ( قوله لبق على اطلاقه ) أي  
اطلاق المفسر ( قوله مما يكذبه ) يعني انعقاد الاجماع على افعلى مطلق وافعل  
الساعة مقيد يكذب بيان التقرير لان التقرير تفسير لا يغير المفسر فهنا مغير  
( قوله اقول ان اريد الخ ) أي الاطلاق على لفظ قسم ان لفظ افعلى مطلق ولفظ  
افعل الساعة مقيد لكنه غير مقيد لكون النزاع لفظيا ( قوله وان اريد معنى الخ )  
اقول مراد المجيب اجماع غير الخصم فكيف لا يصح دعوى الاجماع عند الجواب  
الى الخصم الذي يخالف الاجماع ( قوله اي بين ابى يوسف ومحمد الخ ) ارجع  
الضمير الى ابى يوسف ومحمد ولم يذكر في المتن بل فسر بهما في الشرح لان مراده



ان هذا المتن لغز لا يمكن الاطلاع عليه الا بعد النظر في البردوى ان الخلاف في الحج عدم الخلاف في الامر المطلق مذكور فيه (قراه وذهب الكرخي وجاعة من مشايخنا الى انه الخ) اقول بين قول المص اولا خلافا للكرخي منا وبين قوله وذهب الكرخي وجاعة من مشايخنا نوع ركاة في الظاهر لكن المراد بقوله خلافا للكرخي منا في افادة مطلق الامر الفور عند الكرخي فقط لا عند جاعة من مشايخنا واما المراد بقوله وذهب الكرخي وجاعة من مشايخنا الخ فليس خلاف افادة الامر المطلق الفور عند هم فان الامر المطلق لا يوجب الفور عندهم غير الكرخي بل الخلاف ان الامر المطلق يوجب الفور عند ابي يوسف لان ابي يوسف حكم في امر الحج بالفور مع 'طلاقة' فيكون مبني لا يجاب الامر المطلق الفور (قوله و الصحيح انه لا خلاف بينهما هنا) اي في مجتث الامر المطلق لان الامر المطلق لا يوجب الفور عندهما وعند عامة مشايخنا (قوله والخلاف الواقع بينهما) اي بين ابي يوسف ومحمد (قوله ابتدائي) اي مسألة مبتدأة لابن ابي عمير الكرخي فعند ابي يوسف الحج واجب على الفور حتى يأثم بالتأخير رواه عنه بشر والمعلين وكران شجاعة عن ابي حنيفة قال سئل عن له مال الحج ام يتزوج قال بل يحج فهذا دليل عنده على الفور كما سبق فذهب محمد في ذلك الى ان الحج فرض العهر بلا خلاف لانه اذا ادى بعد سنين يكون اداء عند ابي يوسف ايضا لا قضاء وسبب الخلاف ان الحج يجب مضيقا عند ابي يوسف لا يسهه فيه التأخير عن العام وقال محمد يجب موسعا يسهه التأخير (قوله كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام) اقول ظاهر كلام فخر الاسلام على خلافه لانه قال واما النوع من الموقنة وهو حج الاسلام انتهى (قوله او اعدم الاطلاق) اي كونه ابتدائيا لعدم الاطلاق لانه لا يتأدى في كل عام الا في وقت خاص فيكون وقته نوعا من انواع اشهر الحج في جميع عمره (قوله بل هو موقت باشهر الخ) والى العبد تعينه كصوم القضاء فانه موقنة بالعهر ووقت اداؤه النهار دون الليالي كما ان وقت الحج اشهر الحج دون باقي السنة ومع هذا لا يتعين الابتين العبد فعلا بطريق الاداء الا ترى انه متى اداه كان مؤديا ولو كان الاول متعينا لصار بالتأخير مغوتا كما في شهر رمضان مع ان عند ابي يوسف كان مؤديا (قوله وقد مر معناه) اي انه موقت باشهر الحج دون باقي السنة (قوله ولما كان تقسيم المقيد) اي الامر الموقت المقيد من حيث هو مقيد بوقت (قوله الى الاقسام الخ) اقول اراد رد مقاله البردوى اخذنا من الكشف يأتي تفصيله لان صاحب البردوى قال الامر الموقت ينقسم

الى ثلثة اقسام نوع منها جعل الوقت ظرفا للؤدى وهو وجود الفعل وشرطا للاداء وهو اخراج الفعل من العدم الى الوجود وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة الا ترى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفا محضا لامعبارا كالصوم والاداء يفوت بفوته فكان شرطا لان الشرط ما يتوقف عليه الحكم ولا يترتب والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت وتفسد الصلوة بالتعجيل قبله فكان سببا والقسم الثاني من الموقنة ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان والقسم الثالث ما جعل الوقت معيارا له ولم يجعل سببا كاورقات صيام القضاء والكفارات والنذور (قوله باعتبار القيد الخ) اي باعتبار قيد الموقنة من الاقسام الثلثة (قوله قسم القيد الخ) اقول قال فخر الاسلام القسم الاول من الاقسام الثلثة باعتبار تقسيم الى اربعة انواع لان القسم الاول وهو وقت الصلوة اربعة انواع منها ما يضاف الى الجزء الاول اذا ادى عنده والثاني ما يضاف الى ما يلي ابتداء الشروع وهو الجزء الذي يتصل بالشروع من سائر اجزاء الوقت ونوع آخر ما يضاف الى الجزء الباقي عند ضيق الوقت وفساده كصلوة العصر وقت الاصفار عند الغروب مثلا والنوع ما يضاف الى جلة الوقت وذلك يكون في القضاء دون الاداء واما النوع الرابع من الموقت وهو حج الاسلام فهو مشكل لانه في كل سنة اذا ادى يكون اداء لا قضاء فعلم من هذا التقرير ان الاقسام الثلثة يصير ستة باعتبار قيد قسم الاول لا باعتبار تقسيم القيد الى ستة اقسام كما قال فخر الاسلام قال صاحب الكشف قوله وهذا القسم اربعة انواع اي الوقت الذي هو ظرف بالنظر الى كونه سببا اربعة انواع فكان هذا في الوقت تقسيميا لسببه لانه انتهى وتبعه المص فقال قسم القيد الى ستة اقسام اربعة منها ما ذكر وخمسة جعل الوقت الذي بمعنى الظرف معيارا وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان وجعل الوقت الذي بمعنى الظرف معيارا له ولم يجعل سببا كاورقات صيام القضاء والكفارات والنذور فيكون ستة باعتبار تقسيم القيد اقول الحق مقاله البردوى وتبعه صاحب التوضيح لان الاصل في انواع القسم الاول من الموقنة ان الوقت لما جعل سببا لوجوب الصلوة وظرفا لادائها لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا لان ذلك يوجب تأخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه في النوع الاول لانا لا نحتاج فيه الى جعل الجزء سببا فاضطر الشيخ فقسم اولا الى ثلثة اقسام ثم قسم الاول باعتبار قيده الى اربعة اقسام فصارت ستة لان المقسم غير معتبر بعد التقسيم حتى صار سبعة ولان الجمع بين انظر فيه والسببية متعذر لانه ان روعي جانب السببية يجب تأخير الاداء



عن الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وان روعي جانب الظرفية بحسب تقديم الحكم على سببه وهو ممتنع بدلالة العقل وفيه ابطال اعتبار السبب وتخالف الحكم عن العلة لانه في معنى العلة فوجب ان يجعل بعضه سببا لان في جعل كله سببا يلزم احد الامرين المحالين فوجب ان يجعل بعضه سببا وبعضه ليس بسبب فلاجل هذا لم يصح تقسيم القيد الى الاقسام الستة (قوله قيد حقيقة) كصلوة المفروضة في وقتها واصوم في رمضان (قوله وبعضها تسامحا) كاقوات صيام القضاء والكفارات وانتذور واداء الحج لانها من الموقنة لكن وقتها ليس بمنعين فتكون تسمية الموقنة تسامحا (قوله وهو) اي ذلك الوقت يشير جواز وضع الضمير موضع اسم الاشارة (قوله اما ظرف للمؤدى) يعني بكون الوقت ظرفا حقيقيا لوجود الفعل لان حقيقة الظرف يطلق على الزمان والمكان (قوله المراد ما يفضل المؤدى الخ) يعني المراد بالظرف الظرف المحض لا المعيار كالصوم (قوله فاذا اكتفى على القدر المفروض الخ) يعني اذا اكتفى في الاداء على القدر المفروض يفضل الوقت عن الاداء لان الظرف ههنا ان يكون الفعل واقعا فيه ولا مقدرابه كالمعيار فيجوز الاداء في اي جزء شاء من اجزائه (قوله وشرطا للاداء) اي لتحصيل الفعل واخرجه من العدم الى الوجود (قوله فان قيل ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطية الاداء الخ) حاصله كل ما كان ظرفا لفعل كان شرطا له لانه لا وجود له بدون هذا الظرف نحو قوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق فالدخل في هذه الدار شرط حتى لو دخلت في دار اخرى لا تطلق لان الظرف بمنزلة المحل والمكان شروط (قوله فلاحاجة الى ذكرها) اي ذكر الشرطية لان كل ما كان ظرفا لفعل كان شرطا له كما عرفت (قوله قلنا ان اريد بالمؤدى نفس الفعل الخ) اي الفعل الذي لم يوجد الا ان يل على طريق المشاركة نحو اذامات فلان من بنى تميم ونحو من قتل قتيل (قوله عن وصف الاداء الخ) حاصله ان كان المراد من المؤدى الكمات التي تحصل في الوقت ومن الاداء اخرجهما من العدم الى الوجود فكانا مغايرين (قوله لتحقق الخ) اي لتحقق الاداء بعد حصول المؤدى واخرجه من العدم الى الفعل بعد دخول الوقت ونفس الفعل يعتبر قبل الحصول والوقت الا ترى ان الوقت ظرف التوافل وليس بشرط وتقول ايضا الوقت ظرف المفروضة من حيث ان المؤدى وقع فيه وشرط من حيث انه مفوت بفواته وفواته تعيين الشرع وتعليقه بوقت محدد ولامن حيث انه ظرف فصارا مغايرين (قوله وان اريد به من حيث انه هو المؤدى

فاللزم) مسلم لان الاداء نسبة الى المؤدى (قوله لكنه غير بين حتى يستغنى عنه الخ) يعني لزوم الظرفية الى الاداء غير بين فيكون اللازم اعم مثلا اذا ادى رجل الزكوة الى الفقير فالاداء تسليم الدراهم اليه والمؤدى نفس تلك الدراهم التي حصلت في يده واذا كان كذلك لا يستفاد من ظرفية المؤدى شرطية الاداء اذ لا يلزم من كون الشيء شرطا لشيء ان يكون شرطا لغيره ولا يلزم من كون الشيء المعين ظرفا لشيء ان يكون مشروطا لوجوده كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له لانه يوجد بدون الظرف فكيف يستغنى عن ذكره بل في ذكر الشرط فائدة عظيمة (قوله لا لوجوب الاداء فانه) اي وجوب الاداء (قوله ثابت بالخطاب) اي يخبر من الله على العبد بخطابه (قوله كوقت الصلوة الخ) هذا مثال لكون الوقت ظرفا محضا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا لنفس الوجوب (قوله فانه ظرف لها) اي ان الوقت ظرف للصلوة (قوله لفضله) اي الوقت (قوله عنها) اي الصلوة (قوله اذا اكتفى بالقدر المعروف الخ) يعني اذا اكتفى في الاداء على القدر المفروض يفضل الوقت عن الاداء ويجوز الاداء في اي جزء شاء من اجزاء الوقت ولو كان ظرف معيار كالصوم لما جاز ذلك فثبت ان مراد المصنف ظرف كامل وهو ان يكون الفعل واقعا فيه ولا مقدرابه لان المعيار وان كان الفعل المأثور به واقعا فيه لكنه مقدر به فيرداد الظرف المحض ويتنقض بازدياده مثلا لو اطال ركنا من الغرض كقراءة سورة البقرة بالتأليف في الفجر والمغرب مضى الوقت قبل تمام الاداء (قوله وشرط الخ) عطف على قوله ظرف فان الوقت شرط لاداء الصلوة فان حصول الفعل واخرجه من العدم الى الوجود يوجد في ذلك الوقت فيكون الوقت شرطا لاداء الصلوة (قوله لتوقفه عليه) اي لتوقف الاداء على الوقت لان الشرط ما يتوقف عليه الحكم ولا يترتب (قوله مع عدم دخوله فيه) اي عدم دخول الوقت في الاداء لان الوقت شرط والشرط ليس بداخل في الاداء وهو حكم الصلوة (قوله ولا تأثير في وجوده الخ) اي لا تأثير للوقت في وجود الاداء لان في الوقت وخارج لا يختلف صورة ومعنى وقد سمي الاداء في الوقت اداء وخارج الوقت قضاء فثبت انه لا تأثير للوقت في وجود الاداء لكونه شرطا والا لما جاز الاداء في خارج الوقت وهو مسمى بالفضاء فثبت ان الوقت شرط (قوله وسبب) عطف على ظرف او شرط (قوله اوجوبها) اي لنفس وجوب الصلوة لا لوجوب الاداء كما سبق اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء



فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب لاداء ولا يبقى فرق والفرق  
انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلوة كان معناه لما حضر وقت كان لازما  
ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلوة فلزوم  
وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك  
الهيئة فوجوب الاداء لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الاول لان السبب  
اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة  
هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهي  
الهيئة والثاني بادائها (قوله وقد ذكره) اي لكون الوقت سببا (قوله اداة)  
اي كثيرة مثل قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ونظائره كثيرة (قوله  
اقواها) اي اقوى الادلة قوله تعالى اقم الصلوة لاداء الشمس (قوله فان الاصل  
في اللام الخ) الفاء علة اقواها (قوله كونها للتعليل الخ) حاصله ان كون هذه  
الاية اقوى الادلة لكون لام فلداوكم الشمس للتعليل في الاصل فيكون نصا  
للسببية لان المراد بالسببية العلة واما في سائر الادلة بلزوم العلية لالاية صريحا  
مثلا استدلاله بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه للتعليل انه اذا كان  
اشيء خبرا للاسم الموصول فان الصلة علة الخبر وقد ذكر انه اذا حكم على المشتق  
فان المشتق منه علة وههنا كذلك لان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر معناه  
شاهد الشهر فالشهور علة فيكون الاستدلال بواسطة مع ان الحكم على المشتق  
يقتضي عاية المشتق منه لبس بمطررد قال الكافي في باب الربو من كتاب البيوع  
موضع الاشتقاق عليه ما أخذ الحكم اذا كان صالحا كالزنا والسرقه واذا لم يكن  
فلا فيكون هذه الاية اقوى الادلة لكون العلية مأخوذة من الاصل (قوله  
كونها للتعليل) فيه بحث لان التحوين ذكروا للام الجارة اثنان وعشرون معنى  
وام يقتصر على التعاليل كما اقتصر سببويه معنى الباء على الالتصاق وهو معنى  
لابتفارق عن الباء فلا يلزم من كون اللام تعليليا ان يكون اصلا لمعنى اللام ويدل  
على عدم اصلته تأخيرهم في العمد لان الاصل واجب التقديم عند هم  
(قوله دون الموقبة) فيه بحث لان اللام الوقتية ابست بمد كورة في معنى اللام الا  
ان يقال ان معنى لدلوك الشمس بعد دلوك الشمس فيكون موافقة بعد فيكون  
وقتية وفي المعنى والزكشي وعند اكثر التحوين والمفسرين وغير ابن اياز في هذه  
الاية انها بمعنى بعد وقال ابن اياز انها للتعليل وفي الحديث صودوا رويته  
وافطروا رويته كذلك وزعم بعضهم ان اللام وقتية لجواز وضع الوقت موضع

اللام كما قيل في لام لقيام قرينة يعني وقت قيام قرينة او اقم الصلوة وقت  
دلوك الشمس وهذا التنازع لبس كمن البدلية لانها منقول عن الأئمة وان كان  
ضعيفا فالتفصيل في البحر والكشاف والمغني (قوله ومعنى سببته لها الخ) هذا  
جواب سؤال مقدر تقديره ان معنى السببية ههنا علة مستقلة للحكم والعلة للحكم  
هو الله تعالى فكيف يكون الوقت سببا لها فاجاب بقوله ومعنى سببته الخ (قوله  
رتب الحكم عليه) اي رتب الله تعالى الحكم على الوقت (قوله لظهوره) اي  
لظهور الحكم في ذلك الوقت (قوله كرتبه) اي الله تعالى (قوله وهذه) اي  
السببية (قوله مؤثر فيه) اي في الحكم (قوله كالنار في الاحراق) اي كنسبة  
الاحراق الى النار في قولك النار محرقة مع ان الاحراق في الحقيقة مختص بالله  
تعالى تخلفه في قصة ابراهيم عليه السلام لكن ينسب الى النار بعبادة الله تعالى  
لا يكونها مؤثرة حقيقة كما قال المجوس ولهذا يفرق بين الحكماء وحكماء الاسلام  
في تأثير الكواكب بعبادة الله تعالى (قوله فان قبل الحكم قديم فلا يؤثر فيه) اي  
في حكم القديم (قوله اي الوقت الحادث) المتجدد آنا فانا (قوله القديم هو الايجاب  
الازلي) اي الذي منزه عن تعلق بالتأثير اليه (قوله والوقت لبس بمؤثر فيه)  
اي في ايجاب الازلي (قوله وانما يؤثر) اي الوقت (قوله فيما يترتب عليه) اي على  
الايجاب وهو وجوب الصلوة في وقته وهو حادث فلا اشكال في تعلقه كما قال  
المتكلمون الارادة قديمة والتعلق او الظهور حادث (قوله قوله ولنا فاة) مبتدأ (قوله  
علة لقوله قلنا خبره) يعني ولنا فاة متعلق بقلنا (قوله قدمت) اي ولنا فاة (قوله  
عليه) اي على قلنا اقول هذا التقديم كلام جيد عند سببويه ولبس للمصر سوى  
الزنجشيري ولاجل هذا التزم ابو حيان رده وكذا ابن الحاجب في شرح المفصل  
بالاستدلال الضعيف فليراجع ثم (قوله اي وان يكون ظرفية كل الوقت) هذا  
السؤال نشأ من جعل الوقت ظرفا وسببا حاصله جعل الوقت ظرفا للمؤدى وسببا  
لنفس الوجوب والجمع بينهما معذرة لانه ان روعي جانب السببية يجب تأخير الاداء  
عن الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليها بقوله  
تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وان روعي جانب الظرفية يجب  
تقديم الحكم على السبب وفيه ابطال اعتبار السبب كما سبق فيلزم المنافاة بين  
كون الوقت سببا وبين كونه ظرفا فاجاب بقوله قلنا السبب للوجوب جزء من  
الوقت لا كله هذا معنى قول اليزدي الاصل اي الدليل في انواع قسم الاول  
من الموقبة لما جعل سببا لوجوب الصلوة وظرفا لادائها لم يستقم ان يكون كل الوقت



سببا لان ذلك اى كون الوقت سببا يوجب تأخير الاداء عن وقته او تقديمه فليزوم  
 الامر من المحالين فوجب ان يجعل بعض الوقت سببا وهو ما يسبق الاداء حتى  
 يقع الاداء بعد سببه وليس بعد الكل جزء مقدر فوجب الاقتصار على الادنى  
 ولهذا اى واكرن السببية منحصرة في الجزء القليل من الوقت ومقتصرة على  
 الادنى قال اصحابنا الثلاثة والشافعي واصحابه في الكافر اذا ادرك الجزء الاخير بعد  
 ما سلم لزمه فرض الوقت انتهى لمخصا (قوله جزء من الوقت الخ) اى جزء  
 مقدر من الوقت وهو الادنى وهو الجزء الاول يعنى اذا لم يكن بعد كل الوقت جزء  
 مقدر متعين معلوم شرعا وعقلا يجوز ترجيح الجزء الاول على سائر الاجزاء نحو  
 النصف والثالث والرابع والعشر لعدم الاولوية ولفساد الترجيح بلا مرجح ووجب  
 الاقتصار عند الأئمة الثلاثة والشافعي على الادنى القليل من الوقت وظهور اثره  
 في حق الغضاء كما سبق (قوله لا كراهة كما في المعيار) والايلازم الامر ان المحالان  
 (قوله ووجه المناقاة) اى وجه كون الوقت ظرفا للصلوة وسببا لها متافيان (قوله  
 ان ظرفية الوقت يقتضى الاحاطة) اى احاطة جميع الاوقات اى اوقات الصلوة  
 المفروضة الواحدة المتعينة (قوله وسببته الخ) بان نصب عطف على ظرفية  
 الوقت (قوله لتقديم الخ) مفعول ليقضى المقدر حاصله وان سببية الوقت يقتضى  
 اتعديا لان السبب علة وعلة الشئ تقتضى تقدمها عليه (قوله ويثبت الاول)  
 اى ظرفية الوقت (قوله لان الكلام في الاداء الخ) اى اداء الصلوة في وقتها  
 وان لم يكن الوقت ظرفا محيطا لجميع اجزاء الوقت لكان قضاء والكلام في اول  
 نوع القسم الاول في الاداء لاقى القضاء (قوله فانتفى الثاني) اى كون الوقت سببا  
 لان الوقت جميع الاجزاء فالسبب علة يقتضى التقدم فلا يكون الوقت سببا  
 لكونهما متافيين (قوله فان قيل المحاط غير المسبب الخ) حاصله ان المسبب اداء  
 الصلوة والوقت ظرف محيط لجميع اجزاء ما يجوز فيه الصلوة فاذا قدم اداء الصلوة  
 في اول الوقت فيكون تقدما على البعض دون الكل يعنى يكون تقديم الاداء بقدر  
 ما يكفي اداء الفرض على سائر الوقت وهو البعض فلا يكون تقدما على الكل  
 وهو الوقت الذى يحيط بجميع اجزائه (قوله نعم لكنه) اى لكن اقتضاء الاحاطة  
 (قوله يستلزمه) اى يستلزم جميع المحاط سببا (قوله اذا لاداء قبل الوجوب الخ)  
 حاصله ان الاداء وقع فيه ولما كان كل الوقت سببا واحدا كان تقديم الاداء على  
 البعض تقدما على كل السبب (قوله ثم ذلك الجزء) اى الجزء الذى صار جوابا  
 لما فاة الظرفية للسببية بان يعتبر جزءا من الوقت المحيط (قوله لا يجوز ان يكون

اول الوقت على التعيين) اى بتعيين الشرع والعقل واما عدم تعيين الشرع بديهى  
 لانه ان كان كذا لا يجوز الصلوة في سائر اجزاء الوقت فهي جائزة في اى جزء شاء واما  
 عدم تعيين العقل للزوم ترجيح بلا مرجح (قوله سواء ولبه الشروع) اى سواء ولى  
 الشروع والاداء الجزء الاول بان يكون الشروع متصلا وهذا راجح عنسدى  
 بدلالة تعيين العقل لان الاداء اذا كان متصلا بالجزء الاول وهو السبب يقع الحكم  
 متصلا بالسبب وهو معنى وجود المعلول عند وجود العلة (قوله اولا) اى اولا بلبه  
 الشروع كالاداء في الوسط والاخر (قوله والا) اى ان كان الجزء اول الوقت على  
 التعيين (قوله لما وجبت على من كان اهلا لها بعده) اى لما وجبت الصلوة على المؤمن  
 بعد الوقت يعتبر فيه الجزء الذى لا يتجزى من الوقت لان الوقت يقتضى جزءا فجزأ وذلك  
 الجزء غير متجزى لانه لو كان متجزيا لا يكون المحال وجوده لانه يكون بعضه مترقا وبعضه  
 منقضا فيكون موافقا للكلام الحكماء في ابطال الجزء الذى لا يتجزى ويسمى ايضا  
 بالنقطة والجوهر المفرد (قوله واللازم باطل) اى عدم وجوب الصلوة بعد  
 الجزء الاول باطل فليزوم بطلان الملزوم وهو كون الجزء الاول سببا على التعيين  
 (قوله ولا اخره على التعيين) يعنى ذلك الجزء لا يجوز اخر الوقت على التعيين ايضا  
 كما اعتبر في الكافر اذا ادرك الجزء الاخير بعد ما سلم لزمه فرض الوقت قضاء  
 لان كلامنا في السببية في الاداء لاقى القضاء (قوله والا) اى وان اعتبر في السببية  
 اخر الجزء من الوقت (قوله لما صح الاداء في الاول) اى لو كان الجزء الاخير  
 سببا لما صح الاداء قبل اخر الجزء وهو السبب (قوله لامتناع التقدم) اى تقدم  
 الاداء (قوله على السبب الذى) وهو الجزء الاخير (قوله واذا لم يتعين الجزء  
 الاول والاخر) اى اذا لم يتعين الجزء الاول والاخر سببا وليس بعد الكل جزء مقدر  
 متعين (قوله ظهر ان السبب هو الجزء الاول) اى وجب ان يجعل الجزء الاول سببا  
 وهو ما سبق الاداء حتى يقع الاداء بعد سببه متصلا فصار الجزء السبب سببا على  
 الاداء ليقع الحكم بعد السبب الادنى وهو الجزء القليل المتيقن ولهذا قال  
 اصحابنا الثلاثة والشافعي واصحابه في الكافر اذا ادرك الجزء الاخير القليل من  
 الوقت لزمه فرض الوقت فوجب عليه قضاء لوجود السبب وهو الجزء القليل حال  
 صيرورته اهلا للوجوب وكذا الجزء القليل في الاول فلان منافاة بين الظرفية  
 والسببية (قوله وان لم يتعين للسببية الخ) وصل متعلق بظهور (قوله لسلامته)  
 متعلق بظهور والضمير راجع الى الجزء الاول (قوله عن المزاحم متعلق لسلامته  
 ايضا) حاصله ان الجزء الاول من الوقت حين لا تراحم فيه لاجراء الوقت



(قوله اذا المعدوم الخ) متعلق بالسلامة ايضا يعني ان المعدوم الذي هو سائر اجزاء الوقت لم يوجد بعد اخير وحين الجزء الاول فصار الجزء الاول موجودا وياتى اجزاء الوقت معدوما فلا يصح ان يكون المعدوم معارضا للموجود وهو الجزء الاول فيجوز ترجيحه على سائر الاجزاء (قوله و لصحة الاداء) عطف على قوله لسلامته يعني ظهر ان السبب هو الجزء الاول وان لم يتعين للسببية لصحة الاداء بعد الجزء الاول (قوله ولو لم يكن سببا) اي لو لم يكن الجزء الاول سببا لما صح الاداء بعده فوجب الاقتصار عليه فاذا وجب الاقتصار على الجزء الاول كان الجزء الاول السابق اولي ان يجعل حال وجوده سببا لعدم ما يزاوجه اذا المعدوم لا يمارض الموجود و بدليل صحة الاداء بعد الجزء الاول ولو لم يكن الجزء الاول سببا للوجوب في الذمة لما صح الاداء بعد ان صح الاداء بعد وجود الوجوب ولما صار الجزء الاول سببا فاذا وجب بنفسه وافاد الجزء الاول وهو السبب لصحة الاداء لان الوجوب لما ثبت كان جوازا لاداء من ضرورات الوجوب على ما عليه عامة الفقهاء والمتكلمين فان الوجوب يفيد جواز الاداء عندهم كاداء المسافر في رمضان لكن السبب وهو نفس الوجوب لا يوجب الاداء في الحال لان الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد و ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء فبصير الاداء منفكا عن نفس الوجوب بل الاداء مترخ عن الوجوب الى الطلب كتمن المبيع والمهر في النكاح بحبان بالعقد و وجوب الاداء يتأخر الى المطالبة وهو الخطاب من الله تعالى حتى لو كان البيع باجل يجب الثمن في الحال كالمهر ويتأخر المطالبة الى آخر الاجل مع ان في مباشرتهما للعبد اختيارا تاما فلو وجب بالايجاب والاداء بالخطاب وفي مسئلنا لم توجد المطالبة الى ضيق الوقت بدلالة ان الشرع خيره في وقت الاداء ولهذا يتعين وجوب الاداء في اخر الوقت لتحقيق المطالبة فيه وهذا معنى قول المص في توجه الامر في الصلوة في وجوب الى اخر الوقت وفي الصوم الى اوله ثبت ان يجوز الوقت سببا بهذا وطرفا لاداء لانفكاك الاداء عن نفس الوجوب فلانفاة بين ان يكون الوقت سببا وطرفا (قوله ولا تنفأ عنها) اي لانتفاء المناقاة في حق القضاء بسبب انتفاء الظرفية الوقت له اقول ظاهر هذا الكلام جواب سؤال مقدر تقديره ان الوقت اذا كان سببا يوجب تأخير الاداء عن وقته لانه سبب والسبب مقدم على السبب وفيه ابطال معنى الظرفية وهو وقت الصلوة وان الوقت ظرفا يوجبه تقديم الحكم على السبب وهو ممنوع بدلالة العقل لان فيه ابطال اعتبار السبب وتختلف الحكم عن العلة لان السبب في معنى العلة ظهر ان السبب هو الجزء الاول

ثم وثم فعلى هذا يلزم المناقاة في القضاء لان الجزء الاخير صار سببا ولم ينتقل فيه فيلزم امتناع القضاء لامتناع الاداء في السبب الاول في القضاء لانه توجد الصلوة في غير هذا الوقت فيلزم المناقاة فاجاب بقوله قلنا هو السبب اي السبب في حق القضاء كل الوقت يعني اذا خلا الوقت عن الاداء بالكلية فقد ذهبت الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء فانتقل الحكم الى ما هو الاصل وهو ان يجعل كل الوقت سببا للقضاء فاذا فاتت العصر اصلا اضيف وجوبها الى جلة الوقت دون الجزء الفاسد فوجب بصفة الكمال فلم يجز قضاؤها بصفة النقصان في اليوم الثاني فوجه ذلك اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد انتقل السببية الى الثاني ثم الى الثالث ثم الى آخر اجزاء الوقت جزءا جزءا لانه لما ثبت ان كل الوقت ليس بسبب بل السبب جزء منه و الباقي ظرف و شرط كان الجزء التام اولي بالسببية من الجزء الفائت فيجعل القائم خلفا عن الفائت في كونه سببا الى ان يبلغ آخر الوقت فبصير ذلك الجزء معينا لكن على تقدير الشروع فيه فاذا لم يشرع فيه حتى خرج الوقت فالوجوب يضاف الى كل الوقت كذا في شرح التقويم والبرذوي ففخر الاسلام لان السبب كامل من وجهه و ناقص من وجهه فلا يتأتى في الوقت الناقص من كل وجه كذا في مختلفات القاضي الامام علاء الدين المعروف بالغنى وكذا ذكر القاضي الامام فخر الدين في شرح الجامع الصغير والجواب الصحيح ما ذكره شمس الأئمة انه اذا لم يشغل بالاداء حتى تحقق التغويت بمضى الوقت صار ديننا في ذمته فبقيت بصفة الكمال فوجب القضاء كاملا لان وقت التغيير ليس بوقت للقضاء لانه يشبه بعبادة الكفرة لانهم يعظمون ما يتقدمون في هذا الوقت وذكر بعض علماءنا في مناقاة القضاء ايضا ان كل جزء من اجزاء الوقت الذي يلاقى جزءا من اجزاء فهو سبب لذلك الجزء فيكون السبب والظرف في جزء واحد فيلزم المناقاة في القضاء الذي يكون متصلا الى ذلك الجزء الذي صار سببا وطرفا بانسبة اليه فلا فائدة في الفرق بين الاداء والقضاء بالجزء والكل على ما ذكره القاضي الامام في مختلفاته وفي التلويح لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية عند الحنفية (قوله ثم) اي بعد ما كان السبب هو الجزء الاول بالاتفاق (قوله ان اوله الشروع الخ) اي ان اول الشروع الجزء الاول السابق عليه متصلا باخيره (قوله خلافا للشافعي فان المقارنة به الخ) يعني ان الشافعي اعتبر الصلوة المقارنة بالجزء الذي يعتبر السبب عنده لان هذا السبب اعتباري ضرورة عندنا وعندهم فلا يقتضي التقدم الزماني عندهم (قوله فان



فرضنا الخ) يعني يظهر ثمرة الخلاف ان تقارن اول الصلوة باول جزء من الوقت  
 وهو السبب صحت عندهم لا عندنا (قوله اوجوب تقدم السبب على المسبب)  
 متعلق بلايصح المقدر (قوله كاف في السببية الخ) كما بيني عند الشافعي (قوله  
 بعد تسليم الرواية الخ) يشير بعبء عدم كفاية تقدم الذاتي في السببية (قوله  
 وامكان ان لا تقدم الخ) عطف على الرواية لكن لا يمكن عدم التسليم في هذه  
 الصورة لان الاداء اذا بلى الجزء الذي لا يجزى ملاحظا ان اعتبار التقديم يلزم  
 علينا ما قاله الحكماء في ابطال الجزء الذي لان الجزء الاول اذا اتصل به الاداء  
 ان اعتبر الجزء الملاصق من الجزء الاول الى الاداء غير الجزء الذي لم يلاصق  
 الى الاداء يكون الجزء الذي اعتبرنا ان لا يجزى يكون متجزيا (قوله ان معنى  
 سببية الوقت الخ) هذا مقول قلنا يعني بعد التسليم قلنا في الجواب ان معنى  
 السببية الخ (قوله كما عرفت) قبل هذه الصحيحة (قوله كون العبادة شكرا لنعمة  
 الوجود فيه) اي في ذلك الوقت الذي ادبت الصلوة فيه ولو لم تكن حيا في هذا  
 الوقت لما ادبت الصلوة فيه اقول فيه بحث لان نفس الوجوب جبر من الله  
 بلا اختيار من العبد والجزء الذي اعتبر سببا من الوقت لا اختيار للمكلف في هذا  
 السبب حتى وجب في هذا الجزء على النائم فكيف يكون نعمة اختيارية  
 يلزمها الشكر حتى يلزم تقدم النعمة الاختيارية فتأمل (قوله اي في الجزء الذي  
 يليه الشروع) اي تقررت السببية وهي نفس الوجوب في الجزء الاول من الوقت  
 ولبه الشروع ضرورة بالاتفاق وهذا نوع الاول من اربعة انواع من القسم  
 الاول (قوله وان لم يله الشروع) اي ان لم يله الشروع الجزء الاول بل يلي  
 سائر اجزاء الوقت وهو النوع الثاني من القسم الاول (قوله ينتقل السببية  
 عن ذلك الجزء) اي ينتقل سببية الجزء الاول الى الجزء الذي هو بعض  
 من الشروع الاول وبعض من الشروع الثاني يعتبر مقدما على الشروع  
 الثاني لئلا يلزم احد المحالين كما في الاول وانما انتقلت السببية الى الجزء الثاني  
 خلفا عنه لضرورة تقدم السبب على وقت الاداء وكان ما يلي به اولى لانه  
 لما وجب نقل السببية عن الجملة الى الاقل في الجبر تقرره على جميع ما سبق قيل الاداء  
 لان الجزء الاول صار معدوما فلم يزاحم بالوجود مع صحة الاداء فيه  
 (قوله ملتبساً ذلك الانتقال) اي انتقال ذلك الجزء الاول وانما قدر الحال  
 اشارة الى انتقال معنى الجزء الاول لا انتقال نفسه لان الحال دل عام لها على تجدد

صاحبها وهو الجزء الاول نحو خلق الانسان ضعيفا (قوله بالترتيب) ظرف مستقر  
 متعلق بملتبسا محذوفا عاما اقول لاحاجة الى هذا التكلف لان ينتقل صريح  
 في الانتقال ويدل على التجدد وهو تجدد السبب بقربنة تعاقب بالترتيب اليه  
 والاصل عدم الحذف مهمامكن (قوله اي بان يكون الخ) اي ترتيب الجزء الى  
 الجزء الثاني يعني ينتقل من السببية الى الجزء الثاني ثم ينتقل الى الثالث ثم الى آخر  
 اجزاء الوقت جزءا جزءا لانه لما ثبت ان كل الوقت ليس بسبب بل السبب جزء  
 منه والباقي ظرف وشرط وكان الجزء الثابت بالسببية اولى من الجزء الغائب  
 فيجعل القائم خلفا من الغائب في كونه سببا الى ان يبلغ آخر الجزء من الوقت فيصير  
 ذلك الجزء هو السبب موجودا هذا كله على تقدير الشروع فيه وهذا انما يجزى  
 في النوع الثاني من القسم الاول وهو ما يضاف الى ما يلي ابتداء الشروع من  
 سائر اجزاء الوقت لا في النوع الثالث من القسم الاول وهو ما يضاف الى الجزء  
 الناقص عند ضيق الوقت وفساده ولا في النوع الرابع منه ايضا وهو ما يضاف  
 الى جملة الوقت وهو في القضاء دون الاداء (قوله فان قيل الانتقال من خواص  
 الجواهر الخ) لان معناه قبول الشيء النقل من موضع الى موضع (قوله فلا يتصور  
 في الاعراض الغير القائمة بذاتها) لان الجزء المعتبر ليس بموجود في الخارج بل يتجدد  
 بحركة الافلاك انا فانا كالأعراض القائمة بالجواهر فكيف يتصور الانتقال (قوله  
 فيجزي فيه) اي في جزء الوقت (قوله كالملك) اي مثل انتقال الملك من زيد الى  
 عمرو بالبيع والهبة والتمكح وغير الملك كالطلاق و الاجارة (قوله الى جزء) اي  
 الى آخر جزء (قوله بسبب) صفة جزء (قوله التحريم) من التحريم وهو جعل الشيء محرما  
 ثم جعل بمعنى الفاعل فنقل الى التكبير الاولى فان بها يحرم الاشياء المباحة  
 والتاء للبناء وهي شرط عند الاكثرين (قوله ليتأني الشروع في وقت) اقول  
 ان كان الشروع في الوقت لتقرر القرض والتأني كيدفسلم وان كان الشروع للاداء  
 مشكل في الفجر لانه لا يكون اداء ولا قضاء بل يلزم القضاء كاملا كما سبق  
 (قوله اما مكسورة مشددة) وهي مركبة من ان وما ولها خمسة معان والمناسب  
 ههنا التخيير (قوله لما ذكر) متعلق باقتصر يعني اقتصر الانتقال على هذا فانت  
 مخبر في الدليل اما لما ذكر في طريقة الخلاف الخ (قوله ان المذهب الخ) بيان لما ذكر  
 (قوله واتم خروجه) اي اتم الصلوة بعد خروج الجزء متصلا به (قوله كان ذلك)  
 اي ذلك اتمام الصلوة اداء لا قضاء لان التحريم شرط للصلوة وجدت في الجزء  
 الذي يجوز الصلوة بعده فيعتبر امرا ممتدا لان الصلوة غير متجزية والغرض الاداء



وقد وجد السبب والقدرة الحقيقية المقارنة للفعل وهي علة تامة فيكون اداء  
 لا قضاء لعدم تخلف المعلول عن العلة التامة (قوله واما لما سبب الخ) واما عاطفة  
 عند اكثر النحاة وزعم يونس والقارسي وابن كيسان ووافقهم ابن مالك انها غير  
 عاطفة كالاولى نحو ايمان الى الجنة ايما على النار ونقل ابن عصفور الاجماع على  
 ان اما الثانية غير عاطفة كالاولى وزعم بعضهم ان اما عطفت الاسم على الاسم  
 والواو عطفت اما على اما وعطفت الحرف على الحرف غريب (قوله ان توهم  
 امتداد الوقت الخ) بيان لما (قوله كاف في ايجاب القضاء) لان حقيقة القدرة شرط  
 الاداء اذا كان الغرض اداء والشروع في هذا الوقت يقتضي هذا ولا مجال  
 الاداء لضيق الوقت وقد وجد السبب فيكون الغرض القضاء بعد الشروع  
 فامكان القدرة على الاداء بامتداد الوقت كاف للقضاء فيعتبر الجزء الاخير اما الاداء  
 واما للقضاء كسئلة الخلف بمس السماء فان اليمين ينعقد له في الخلف لما كان  
 للنبي صلى الله عليه وسلم فامكان البركاف لوجوب الخلف وهو الكفارة فكذلك  
 ههنا ينعقد الشروع مع الاداء لاحتمال امتداد الوقت وهو الجزء الاخير يتوقف  
 الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه وعلى نبينا واعتبار توهم القدرة  
 وان كان بعيدا في وجوب الاداء خلفه صار نظير اعتبار توهم البروان كان بعيدا  
 في انعقاد اليمين على مس السماء لوجوب الكفارة فاذا حلف ايمس السماء  
 او يحولان هذا الحجر ذهبا انعقد يمينه عندنا وبأثم في هذه فوجب الكفارة وهو  
 الخلف وفي هذا الخلف القضاء وقال زفر لا ينعقد يمينه لان من شرط انعقاد اليمين  
 ان يكون في وسعة ايجاده قلنا انعقاد اليمين باعتبار صدق الخبر وهو موجود فان  
 السماء عين ممسوسة قال الله تعالى اخبار اعن الجن وانا لمسنا السماء والملائكة  
 وعيسى عليهم السلام صعودها وانتقال الحجر بالذهب بالتحويل بلا اعدام ورؤية  
 اعنى الصين بقية انه لبس جائز عندنا فصار مشروعا بهذا الاحتمال ثم وجب  
 نقل وجوب الاداء الى البدل وهو وجوب القضاء للحجز عن اداء الصلوة في الحال  
 كمن دخل بفته عليه وقت الصلوة في السفر ان خطاب الاصل يتوجه عليه  
 لاحتمال وجود المأثم بالحجز الخالي ينتقل الى التراب فكذلك ينتقل فيما نحن فيه  
 الى القضاء لكون اعادة الزمان الماضي او بسطه في الجملة ممكنا فلا اعتبار الى  
 ما قاله التفتازاني في التلويح لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله الخ  
 لانه ان لم يتيسر فامكان امتداد الوقت كاف للقضاء وهو الخلف كذا في البردوي  
 وشروحه (قوله خلافا لزفر الخ) يعني في انتقال الجزاء بالترتيب الى جزء يسع

ما بعده التحريم دون تمام الصلوة خلاف زفر (قوله فان الانتقال ينتهي  
 عنده) اي عند زفر (قوله الى جزء لا يسع ما بعده الا فرض الوقت) اي الى جزء  
 يسع ما بعده تمام اداء فرض الوقت دون الناقص (قوله لان الانتقال الى ما بعده) اي  
 الى جزء يسع ما بعده التحريم (قوله يؤدي الى التكليف بالحال) اي التكليف  
 بالمتنع في ذاته وهو غير جائز عندنا وعند الاشعري اتفاقا وهو التكليف بما لا يطاق  
 عندنا غير جائز لانه لا يلبق من الحكيم وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها  
 وغير ذلك وثمرة الخلاف بظهور في ايمان ابي جهل عندنا لبس هذا تكليف  
 بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد تأثيرا في افعاله بعبادة الله تعالى وعنده في غير  
 المتنع لذاته ايضا توسط بين الجبر والقدرة بالتفصيل في محله (قوله واحابوا عنه) اي  
 عن دليل زفر وهو لان الانتقال الى جزء يسع ما بعده التحريم يؤدي الى التكليف  
 بالحال فلا يجب ادائه لاستحالة فلا يجب قضاؤه (قوله ان يؤدي اليه) اي الى  
 التكليف بالحال (قوله لو كان المطلوب عين ما كلف به) وهو الاداء والمطلوب به  
 القضاء وهو الخلف اقول وفيه ركافة بين قوله هذا وبين قوله ان المذهب هو انه  
 لو شرع في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء الا ان يقال ثمرة الخلاف  
 ظاهر في الفجر او الفراغ بعد التحريم ويؤيده قوله اما اذا كان المط يتحقق الوجوب  
 في الذمة ليلزم القضاء فلانتهى (قوله في الذمة ليلزم القضاء) اي ليلزم القضاء  
 بصفة الكمال كصلوة العصر والفجر لان نقصان الوقت لبس باعتبار ذاته بل  
 باعتبار كون العبادة فيهما شبيها بالكفارة فاذا مضى الوقتان خالين عن الفعل  
 زالت محابتهما وبقيت سببهما فكان الواجب ثابتا بسبب كمال ولهذا يجب  
 القضاء كاملا على من صار اهلا في آخر العصر كذا ذكره شمس الائمة وتبعه  
 البردوي اعلم ان الشارع جعل جميع الوقت محلا لاداء فرض الوقت واثبت  
 له ولاية شغل كل المؤمن بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا  
 بخدمة مولاه في جميع الاوقات الا ان الشارع اباح له صرف بعض الاوقات  
 الى حوايج نفسه رخصة منه وفضلا وبهذا جعل كل الوقت في حق المعذور  
 مقام الاداء وجعل الظهارة باقية مع المنافي في جميع الوقت باعتبار حاجته  
 الى شغل كل الوقت مع العزيمة فاذا ثبت هذا الاقبال على شغل كل الوقت بالعبادة  
 مع ان الاحتراز عن النقصان متعذر جعل عفووا ضرورة لانه حصل ضمنا لا قصدا  
 فشروع في هذا الجزء بيان امتثاله لمسواه وتقرر الوجوب في الذمة بالشروع  
 وذكر محمد في نوادر الصلوة اذا قام الى الخامسة في العصر اتم ركعتين وهما نفسا



مع ان النقل بعده مكروه ولكن لما كانت بناء على الاول وقد حصل حكمها الاقصدا لم يعتبر حتى لم يثبت صفة الكراهة كذا ذكره ابو اليسر (قوله يلزم القضاء فلا الخ) حاصله منع المقدمة المطلوبة القائلة بان ما لا يجب ادائه لا يجب قضاؤه بالسند وهو تحقق وجوب قضاء صوم رمضان للمسا فر والصلوة والصوم لمريض لعدم سلامة البدن وهي شرط لوجوب الاداء بل القدرة المقارنة للفعل شرط عند البعض فاما كان القدرة على الاداء شرط للقضاء فقد وجد فلزم القضاء (قوله لان القدرة التي يشترط لوجوب العبادات مقدمة الخ) اعلم انهم قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل اوقبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي يصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجيبة لجميع اشرايط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه (قوله فلانه مناقض لما قال) اقول لاتناقض بين قوله لان القول الاول ان القدرة التي يشترط لوجوب العبادات متقدمة وهي سلامة الاسباب والالات وهي حاصلة والوقت واسع فالتضييق وتفويت الوقت من اهماله فصار له علاقة في التضييق لانه لم يشغل بالاداء حتى تحقق التفويت بمعنى الوقت فصار دينا في ذمته كما قال شمس الأئمة واما القول الثاني وهو تضييق وقت الصلوة كالنكاح اذا سلم او الصبي بلغ او المجنون افاق او المرأة طهرت من حيضها او نفا سها اخر وقت الصلوة والقياس ان لاصلوة عليهم لانهم ليسوا بقادرين توسيع التضييق عن الواجب وان تحقق التفويت بمعنى الوقت منهم لعدم شغلهم بالاداء في الوقت الواسع لانهم لم يكونوا اهلا في الوقت الواسع وهذا غير واقع في المتنع اذا تفاقوا وهو تكليف بما لا يطاق عندنا لکن اصحابنا اخذوا الدليل الخفي القوي وتركوا الدليل الظاهر الضعيف لفر فقوالو الفرض القضاء ويؤيد ما قلنا قول فخر الاسلام والتوضيح كمن وجب عليه الصلوة اخر الوقت الخ فثبت من هذا ان لا قدرة لهم في الاداء لفوات الوقت الذي هو ظرف وجود القدرة على الصلوة واما في التضييق فالقدرة التي يشترط لوجوب العبادة وهي سلامة البدن متقدمة بالتضييق والتفويت على الوقت لا بالتضييق والفوات

فان التناقض بين قوله (قوله اناله) خبران الوقت لكونه شرطا الخ (قوله وسلامته) اي سلامة الوقت (قوله ان يتوصل به) اي بالوقت (قوله اليه) اي الى الاداء (قوله بتأديته) اي الاداء (قوله فيه) اي في الوقت (قوله الاصححة التوصل بها) اي بالادلة (قوله الى المطلوب الخ) وهو الاداء (قوله ان هذا الوقت) اي الوقت الذي كان شرطا وآلة للاداء (قوله لاسلامته) اي للوقت (قوله بهذا المعنى) اي باعتبار تعلق الاداء الى آخر جزء الوقت (قوله ولا يخفى الخ) اقول دليله مسلم لكن عدم التوصل بها الى المطلوب ليس منها بل من عدم شغله يعني اذا فات الاداء بحال القدرة بتقصير المخاطب فبقى العزيمة تحت عهده وجعل الشرط بمنزلة القائم حكما لتقصيره وتفويته فصار وجوب الاداء وينافي ذمته مع سلامة الآلات وهي شرط آخر فيعتبر هذا الشرط استحسانا باتفاق اصحابنا وهذا دليل خفي قوي ودليل زفر ظاهر ضعيف عمل به فصار صاحب التوضيح ناقلا مطويا في صورة الدعوى فلا يرد عليه شيء (قوله فالطريق في التسليم) اي في معنى سلامة الآلة الاصححة التوصل بها الى المطلوب (قوله ان يختار ما ذكر في الطريقة) وهو انه لو شرع في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء فيصح التوصل بها الى المطلوب اقول هذا مشكل ايضا في الفجر حتى يختار ما ذكر في الطريقة في الطريق في التسليم والجواب الصحيح ما قاله شمس الأئمة انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى تحقق التفويت بمعنى الوقت صار دينا في ذمته فثبت بصفة الكمال في الفجر كما سبق (قوله تفرع الى انتقال السبب الى الجزء الاخير) يعني لما كان انتقال الجزء الاول الى الثاني ثم وثم الى الجزء الاخير فيعتبر حدوث الاهلية بالقياس الى انتقال الجزء الاخير الذي يعتبر الاداء ان لم يكن انتقال الجزء في حدوث الاهلية لعدم اهلية المكلف في هذا الوقت حتى ينتقل السبب جزأ جزأ الى هذا الوقت (قوله كالاسلام الخ) اي كاسلام الكافر وبلوغ الصبي وانقطاع حيض المرأة ونفا سها او افاق المجنون اقول يعتبر حدوث الاهلية عند اصحابنا في الحيض فقط بالقياس الى الجزء الاخير في الانتقال والباقي قيس على الحيض فيكون من قبيل مستند المسند الى الشيء مستند الى ذلك الشيء لكن قياسهم بشرط القدرة الممكنة لا بشرط الوقت آلة كما قال المصنف وتحقيق هذا في ليردوى قال الكافر اذا ادرك الجزء الاخير بعد ما سلم لزمه قضاء فرض الوقت وقال محمد في نوافر الصلوة في مسألة الحايض اذا طهرت وياها عشرتان الصلوة يلزمها اذا ادركت شيئا قليلا وقال ايضا اصحابنا استحسنا بعد



تمام انقطاع الدم على العشرة في الحيض او دلالة انقطاعه قبل تمامه اى تمام مدة الحيض بادراك وقت الغسل انها اى الصلوة يجب بادراك جزء يسير من الوقت يصلح لاحرام اى لتكبيره الافتتاح بهما اى بدلالة انقطاعه وكذلك في سائر الفصول اى الكافر والصبي والمجنون لانحتاج الى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت ونحتاج لوجوب الاداء الى احتمال وجود القدرة لا الى تحقق القدرة وجودا كما قال زفر لان ذلك شرط حقيقة الاداء فاما سابقا عليه فلا لانها لا تسبق الفعل الا في الاسباب والالات لكن توهم القدرة يكفي لوجوب اصل الاداء مشروعا انتهى فالتفصيل فيه (قوله وزو الهما اى زوال الاهلية الخ) عطف على يعتبر الظاهر عطفه على حدوث الاعلانية نحو جاءني زيد وعمرو لان الواو في حكم التثنية في المتحد نحو جاءني المزيديان كما قال ابن بعيش في شرح المفصل (قوله فيه ايضا) اى يعتبر الزوال في ذلك الجزء ومن الوقت كما يعتبر ذلك الجزء في حدوث الاهلية (قوله والعياذ بالله) الواو الاستيناف الالف واللام للاستغراق فيكون التعمد في الماضي والحال والاستقبال انما اختار هذا وان كان المشهور عبادا بالله مع اختصاره وصلاحه لكل الازمنة وعند سببويه هذا المصدر منصوب بفعل واجب الاضمار من غير لفظه نحو قولك ضربا شديدا اى التزم ضربا زيدا نحو سبحان الله وليك وسعديك اى ابره اوازته في سبحان الله وداومت واقت في ليك وتابعت وطاعت في سعديك من المساعدة والمتابعة وابس من قبيل سقيا ورعبا تقديره استقائك الله وزعائك من جنسه وهذا ان كان سبحان مصدرا لك وسعديك واما اذا كان تثنية فلا وهذه مسألة غريبة ذكرتها الغربتها وان لم يساعد لها هذه الصناعة قال الفاضل مولا ناسهنا ب الدين المصري في طراز المجالس ومن كتاب النوادر سبحان الله وسعديك وليك وسعديك ولم يطالع على وجه ندرته وغرابته فان اردت التفصيل فاستمع لما يتلى عليك فانه غريب قال ابو حيان في البحر معنى سبحانك تنزيهك بعد تنزيه لفظه تثنية والمعنى كذلك كما قالوا في ليك معناه تلبية بعد تلبية وهذا قول غريب يلزم عنه ان مفردة يكون سبحا وانه لا يكون منصوبا كليك بل مرفوع وانه لم تسقط النون للاضافة وانه التزم فتحها والكاف في سبحانك مفعول به اضيف اليه واجاز بعضهم ان يكون فاعلا لان المعنى تنزهت وقد ذكرنا حين تكلمنا على المفردات انه منصوب على معنى المصدر لفعل من معناه واجب الحذف وزعم الكسائي انه منادى مضاف ويطلقه انه لا يحفظ دخول حرف النداء عليه ولو كان منادى لجاز دخول

حرف النداء عليه انتهى بعبارة اقول يؤيد ما قاله الكسائي قول الامام الطحاوي في بيان مشكل الحديث روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يا سبحان الله يا سبحان الله ثلاث مرات او اربعا حتى بلغ سبعا وقال ايضا قال ابو امامة وقف باب مسجد دمشق فقال يا سبحان الله يا سبحان الله ثلاث مرات انتهى فالتفصيل فيه واما غرابة ليك وسعديك فقال ابو حيان في البحر وابن بعيش في شرح المفصل قد ذهب يونس الى ان ليك اسم مفرد غير مثنى وان الباء فيه كالباء في عليك وليك واصله لب وزنه فعل ولا يكون فعل لقله فعل في الكلام وكثير فعل فقلبت الباء التي هي لام من لب باء هريا عن التضعيف فصارت لي ثم ابدلت الباء الف التجر كها وانفتح ما قبلها فصارت لبا ثم لما اضيفت الى الكاف في ليك قلبت الالف باء كما قلبت الالف في الى وعلى ولدى اذا وصلتها بالضمير فقلت اليك وليك وعلبك ووجه شبه بينهما ان ليك اسم ابس له تصرف غيره من الاسماء لانه لا يكون الامضا فاما ان عليك واليك وليك لا يكون الا منصوبة المواضع ملازمة للاضافة فقلبوا الفه كما قالوا اليك وعلبك وليك انتهى (قوله ويتوقف تقررهما) اى تقرر السببية (قوله في الجزء) اى في الجزء الذي وجد السببية فيه (قوله على اتصاله) متعلق يتوقف (قوله على انتفائه) متعلق يتوقف (قوله اى انتفاء الشروع في الوقت) اى بالكلية (قوله هو الكل) اى كل الوقت حاصله ينحصر تقرر السببية في الجزء في اتصال الشروع بذلك الجزء وينحصر تقررهما في الكل لانتهاء الشروع في ذلك الوقت (قوله اضرورة المناقاة) اى اضرورة مناقاة السببية والظرفية لاحد الامرين المحالين كما سبق (قوله عن الشروع في الوقت الخ) اى بالكلية (قوله وتقرر فيه) اى في الوقت لعدم الامتناع في الاجتماع حاصله اذا خلا الوقت عن الاداء في الوقت بالكلية فقد ذهبت الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء فانتقل الحكم الى ماهو الاصل وهو ان يجعل كل الوقت سببا للقضاء (قوله وصف ما تقرر فيه السببية) يعنى يعتبر في كل الواجب ما تقرر فيه السببية مثلا اذا فاتت العصر اضيف وجوبها الى جلة الوقت دون الجزء الفاسد وان اشتمل وقت العصر ناقصا وكاملا فوجبت بصفة الكمال وهى ما تقرر فيه فلم يجز قضاؤها بصفة النقصان في اليوم الثاني واما في نقصان الواجب فيعتبر فيه الجزء السادس مثلا اذا اسلم الكافر في آخر وقت العصر ثم لم يؤد حتى اجرت الشمس في اليوم الثاني وقد نسي ثم تذكر فاراد ان يقضيهما في وقت الاحرار قال ابو البسر يجوز ووجه الجواز انه



يجب بالسبب الناقص لانه صار اهلا في الوقت الناقص فيؤدى بصفة  
 التقصان بخلاف اداء في ذلك الوقت لانه لم يصردينا في الذمة لان الوقت  
 باق فيؤدى كما وجب ناقصا اقول هذا الاعتبار في نقصان الواجب مشكل  
 لان فخر الاسلام قال هذه المسئلة لا يروى وقال الشراح اى لا يروى عن السلف  
 مثل ابي حنيفة و ابي يوسف و محمد رحمهم الله تعالى واكثر المشايخ سوى ابي البسر  
 على انه لا يجوز لان الفوات عن الوقت يوجب القضاء مطلقا عن الوقت فلا يجوز  
 في وقت ناقص بخلاف اداء كما قالوا في قضاء اعتكاف رمضان اذا صام ولم يعتكف  
 لا يجوز القضاء في رمضان الثاني وان كان اداء جائزا في رمضان الاول وحقينه  
 الفرق انه اذا شرع في الوقت وجب اداء بصفة التقصان لضعف الوقت  
 لانه يشبه بعبادة الكفرة فيأدى كما وجب اما اذا فات الوقت صار الواجب  
 دينا في الذمة بصفة الكمال وكال سببه لان هذا الوقت وقت كسائر الاوقات  
 لانقصان فيه بل التقصان باعتبار قصده العبادة حين عبادة الكفرة فلا يتأدى  
 بصفة التقصان بعده واما من جعل جزءا من الوقت سببا لكل جزء من الصلوة  
 فلا يجوز قضاؤه ايضا في الوقت الناقص لان السبب كامل من وجه ناقص  
 من وجه فيجب القضاء كذلك فلا يقضى في الوقت الناقص من كل وجه  
 اما لو قضى العصر في اليوم الثاني في كل الوقت حتى يقع بعضه في الوقت  
 الصحيح وبعضه في الجزء الفاسد فلا يجوز ايضا لان وقت التغيير ليس بوقت  
 لا قضاء كذا ذكر مشايخنا في كتبهم وجه الاشكال ان الكافر اذا اسلم  
 في آخر وقت العصر وفات الوقت ثم ادى في اليوم الثاني فيه يجوز مع انه  
 وجب بصفة الكمال بعد الفوات ويؤدى بصفة التقصان كذا في شروح  
 البردوى وهذا يوافق ما اعتبره المصنف (قوله فان كان كاملا) اى ان كان نفس  
 الوجوب مضافا الى كل الوقت بطريق الخلافة عن الجزء وهو كامل في  
 الاداء بالاتفاق (قوله كان الواجب كاملا) اى في القضاء كاملا لانه اذا فات  
 الوقت كان وجوب القضاء باسبب الذي يجب به الاداء (قوله وان كان  
 ناقصا الخ) كالكافر اذا اسلم في آخر وقت العصر (قوله كان ناقصا)  
 اى كان وجوب قضاء العصر ناقصا (قوله ويتبعهما) اى اعتبار كل الواجب  
 ونقصانه في القضاء (قوله اى تأدية الواجب كاملا) يعنى اذا شرع في آخر جزء  
 الفجر وهو ليس بجزء فاسد لان عبدة الشمس يعبدونها بعد الطلوع فكان  
 الشروع في الجزء الكامل لا في الجزء الفاسد كما في احمرار الشمس فوجب

القضاء كاملا لانه لا يمكن الاداء بان تم بعد خروجه لان ما وجب كاملا لا يؤدى  
 ناقصا ولا يجوز القضاء في هذا الوقت في اليوم الثاني ايضا لهذه العلة (قوله  
 وما وجب ناقصا) اى ما وجب ناقصا غير الفجر يؤدى ناقصا اقول شرع  
 ناقصا ويؤدى كاملا لانه اذا شرع وقت احمرار الشمس ثم اتى بعد خروجه  
 يؤدى كاملا لانهم لا يعبدونها بعد الغروب فتغير من التقصان الى الكمال  
 فالتفصيل في البردوى وشروحه (قوله فلا يقضى العصر في الوقت الناقص  
 الخ) هذا معنى قول الفقهاء لا يجوز الصلوة عند غروبها الا وقت عصره فان  
 تغير الوقت ليس بوقت لقضاء الصلوة كذا ذكر القاضى الامام فخر الدين في  
 شرح الجامع الصغير وذكر الشمس الأئمة بانه اذا لم يشغل بالاداء حتى تحقق  
 التفويت بمضى الوقت صار دينا في ذمته فبقيت بصفة الكمال (قوله من الاوقات  
 الثلاثة الخ) بحديث عقبه قال ثبثة اوقات نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان  
 نصلى فيها وان نغير فيها موتانا عند طلوع الشمس حتى ترتفع وعند زوالها حتى  
 تزول وحين تنصب للغروب حتى تغرب كذا في الهداية وغيرها فظهر من عبارة  
 الحديث ان المراد بالغروب قبيل الغروب لانفس الغروب وهو ظاهر ولاجل هذا  
 صار هذا الوقت جزءا فاسدا وناقصا ويكون الاداء ناقصا (قوله كان السبب  
 كله) لما سبق هذه المسئلة المذكورة بعينها في البردوى والتاويح (قوله وهو كامل  
 لانقصان في نفسه الخ) هذا جواب سؤال متدر تفديره وقت العصر مشتمل على  
 الكامل والناقص فيكون وجوب القضاء موافقا فلا يجب بصفة الكمال من كل  
 وجه فاجاب بقوله كامل الخ يعنى ان هذا الوقت وقت كسائر الاوقات الا انه  
 باعتبار قصده العبادة وفعلا يشبه بعبادة الكفرة لانهم يعبدونها في هذه  
 الاوقات (قوله فاذا خرج بلا عبادة فيه لا يحصل ذلك التقصان الخ) يعنى اذا  
 خرج الجزء عن قصده العبادة صار كاملا كسائر الاجزاء هذا الجواب المذكور  
 في شرح البردوى اقول فيه نظر لانه دخل عبادتنا في نقصان ذلك الوقت لان  
 التقصان فيه ثبت بنهى النبي علم من العبارة منه فاية ما في الباب ان امراد النبي  
 عليه السلام من النهى عدم لزوم التشبه مع تلك الاوقات ناقصة بسبب  
 مقارنة عبادة عبدة الشمس بها واللازم من عبادتنا فيها بطلان عبادتنا  
 بلا نقصان تلك الاوقات كيف وعدم جواز العبادة منسأ فيها لكونها اوقاتا  
 ناقصة فلم يكن نقصانها موقوفا على وجود عبادتنا فيها يلزم من الفساد  
 ما لا يخفى على احد فليأمل والجواب الصحيح ما نقلناه آنفا من شمس الأئمة وهو



انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى تحقق التفويت بمضى الوقت صار دينا في ذمته  
 فبقيت بصفة الكمال واما في الاداء فيجوز بصفة النقصان لانه يمنع صيرورته  
 دينا في الذمة (قوله فيجب به) اي بلا حصول النقصان (قوله فلا يؤدي) اي  
 فلا يقضى ناقصا بل كاملا (قوله فلا يقضى العصر في واحد منها) اي من الاوقات  
 الثلاثة (قوله كما يقضى غيره) اي غير العصر فيها (قوله ايضا حشو) لاحاجة  
 اليه (قوله فيه) اي في واحد منها (قوله ناقص) خبران (قوله لنقصان البعض الخ)  
 لان السببية لما انتهت الى الكل في القضاء صار كل الوقت فاسدا لاشتماله الجزء  
 الفاسد والصحيح (قوله فينبغي ان يجوز القضاء في الناقص) لان وجوب الاداء  
 ينتهي اليه وهو السبب في الحقيقة (قوله ترجيح الاكثر الصحيح) توصيف الاكثر  
 بالصحيح يقتضي الترجيح لان الاكثر حكم الكل فيكون راجحا والصحيح راجح  
 على الفاسد بلا شبهة (قوله بالطلوع) الباء للسببية (قوله على ما ذكر الخ) من  
 قوله و يعتبر في كمال الواجب ونقصانه وصف ما تقر فيه السببية (قوله والفرق  
 بينهما) اي بين قضاء العصر وقضاء الفجر (قوله ان السبب الكامل في الاول)  
 اي في قضاء العصر (قوله كل الوقت) اي الوقت الشامل للصحيح والفاسد كما عرفت  
 اذا خلا الوقت عن الاداء بالكلية فقد ذهب ضرورة الداعية عن الكل  
 الى الجزء انتقل الحكم الى ما هو الاصل وهو ان يجعل الوقت سببا للقضاء فاذا  
 فات العصر اضيف وجوبها الى جملة الوقت دون الجزء الفاسد اذا احتراز عنه  
 يمكن بان يختار وقتا للاداء لافساد فيه توجب قضاء العصر بصفة الكمال  
 فلم يجز قضاؤها بصفة النقصان (قوله وههنا) اي في قضاء الفجر (قوله بعضه)  
 اي بعض الوقت (قوله يعني ان ما وجب كاملا) اي في الفجر اعلم ان الوقت اذا انتهى  
 الى آخر الوقت حتى تعين الاداء لازما استقرت السببية لما يلي الشروع في الاداء لان كل  
 جزء صالح للسببية لكنه معدوم وهذا الجزء موجود فلا يعارض المعدوم  
 الموجود فان كان ذلك الجزء صحيحا وجب كاملا لان السببية استقرت على ذلك  
 الجزء ان اتصل الشروع به فلا تنتقل الى غيره وان لم يتصل به الشروع تنتقل  
 السببية الى كل الوقت فصار الحاصل انه يتعين للسببية في الفجر الجزء المتصل  
 بالاداء لان السببية تنتقل الى الجزء الاخير الذي لا يبقى بعده جزء عندنا وعند زفر  
 ينتقل الى مقدار ما يسع فيه اربع تكبيرات (قوله اذا لم يؤد ناقصا الخ) لعدم  
 امكان الاداء اذ بقي الوقت ولا اعتراض الفاسد بطلوع الشمس وهذا معني قول  
 المص اول ان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا (قوله يفسد اصل الفجر عند محمد)

اي وقت الفجر وهو السبب و ينتقل الى الكل عنده قال فخر الاسلام في البرزوي بطل  
 الفرض انتهى وفيه اشارة الى اختيار قولها ونفي ما روى عن محمد ان اصل الصلوة  
 يبطل ببطلان جهة الفرضية على ما عرف في شرح الجامع لفخر الاسلام البرزوي  
 وانما قال يفسد اصل الفجر عند محمد وفرضيته عندهما مع انهم نصوا بالبطلان مع  
 اختلافهم في الاصل والفرضية لان الفساد عام يشمل البطلان كما قال صاحب  
 الهداية فالبيع فاسد كالبيع بالميتة والدم وبيع ام الولد والمدير والمكاتب فاسد ومعناه  
 باطل وقال ايضا باب البيع الفاسد وذكر فيه الباطل ايضا ويمكن ان يقال انما اختار  
 يفسد لان علة بطلان الفرض اعتراض الفساد للسبب بطلوع الشمس واذا كانت  
 العلة تقتضي الفساد يكون المملول كذلك لكن هذا الفساد ليس كفساد الجزء من  
 العصر فتأمل (قوله وفرضيته عندهما الخ) اي يفسد فرضية اصل الصلوة عندهما  
 ويبقى ذلك الجزء في السببية صحيحا (قوله بطلوع الشمس) متعلق بفسد (قوله لان  
 ما قبل الطلوع وقت كامل) اي جزء كامل في السببية لاكل الوقت الذي يضاف  
 اليه الحكم في القضاء الذي لم يشغل بالاداء لان الجزء الاذن سبب بحكم الانتقال  
 اليه اما الاجزاء السابقة على الاداء فلا دليل لسببيتها لانها معدومة (قوله  
 لانقصان فيه) اي في وقت كامل للسببية وان كان ناقصا للاداء لضيقه (قوله  
 في الشروع فيه) اي في آخر الجزء من الوقت (قوله يجب الاداء كاملا) لان السبب كامل  
 (قوله فلم يصح الاداء الخ) يعني واوطلعت الشمس في خلال الفجر يفسد عندنا  
 لانه وجب كاملا بكمال سببه وهو الوقت وبطلوع الشمس يثبت النقصان  
 فيؤدي ناقصا فلا يجوز لان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا (قوله لا عصر يدايه) اي  
 لا يفسد عصر يدايه بالناقص (قوله لانه لما بدأ بالوقت الناقص) وجب ناقصا فيؤدي  
 ناقصا (قوله بل يؤدي كاملا) وفي البرزوي اذا كان الجزء فاسدا اي ناقصا انتقص  
 الواجب كالعصر يستأنف في وقت الاحرار فاذا غربت الشمس وهو فيها  
 لم يتغير ولم يفسد انتهى وفي الكشف والبرهان اي لم يتغير من صفة الكمال الى  
 صفة النقصان بل يتغير من النقصان الى الكمال لانه وجب ناقصا لنقصان  
 سببه وبانغروب ينتفي النقصان فيؤدي كاملا انتهى لمخصا واما اذا ابتدأ  
 العصر في اول الوقت ثم مده الى غربت الشمس قبل فراغه منها كبعض زهاد  
 زماننا نص محمد انه لا يفسد لان الوجوب مضاف الى سبب صحيح فالتفصيل  
 في البرزوي (قوله الشافعي يفسد الاول) يعني قال الشافعي اذا طلعت الشمس  
 في خلال الفجر لا يفسد الصلوة اعتبارا بالغروب (قوله وحديث ابن هرة الخ)



عطف على القياس أي لم يفسد الفجر بالقياس والحديث عنده والفرق بينهما  
 أن الطلوع بظهور حاجب الشمس وبه لا يثبت الكراهة بل يتحقق فكان مفسدا  
 للفرض والغروب تحزه وبه يثبت الكراهة فلم يكن مفسدا للعصر وتأويل  
 الحديث أنه لبيان الوجوب بأدراك جزء من الوقت قل أو أكثر كذا في المبسوط  
 ولكن يأتي من هذا التأويل ما روي في رواية أخرى عن أبي هريرة لعن النبي  
 صلى الله عليه وسلم أنه قال أدرك أحدكم سجدة من صلوة العصر قبل أن تغرب  
 الشمس فبتم صلوته وإذا أدرك أحدكم سجدة من صلوة الصبح قبلتم صلوته  
 والتأويل الصحيح ما ذكره الطحاوي في شرح بيان مشكل الآثار أن هذا الحديث  
 قبل نهيه عليه السلام عن الصلوة في الاوقات المكروهة هذا كله مذكور  
 في الكشف نقلناه أولا لبيان ما قاله المصنف في الجواب (قوله عن دليل الشافعي)  
 الظ أن يقول عن قياس الشافعي فتأمل (قوله فيفسد ما) أي الصلوة (قوله  
 التزم فيه) أي التزم هذا الشيء وهو الصلوة في آخر الفجر (قوله باعترض الفساد)  
 بطلوع الشمس على ذلك الوقت (قوله وقيل الغروب ناقص في السببية)  
 لكون فعله يشبه عبدة الشمس (قوله بعروض مثله) أي بعروض الغروب  
 الناقص مثل السبب الناقص أقول فيه نظر لأن لفظ المثل يشعر بكون وقت  
 الغروب كما كان قبله وليس كذلك ووجه ما حققناه بعد قوله فيؤدي كذلك  
 ومثل مثله على مثل هذا الاستاذ في الاصول والفروع ليس بلائي لان في الاصول  
 والفروع حكما على عدم التقصان وعدم الفساد والفساد في السبب فقط  
 (قوله إلى ما هو وقت الصلوة في الجملة) بل بالجملة لانه بعد الخروج يكون الوقت صحيحا  
 ويتغير من التقصان إلى الكمال كذا في شرح البردوي (قوله والثاني) أي قلنا  
 في جواب دليل الثاني للشافعي أن الحديث قبل النهي عن الصلوة في هذه  
 الاوقات الثلاثة لا يقال كان ذلك نهيا عن التطوع خاصة كالنهى عن الصلوة  
 بعد العصر والفجر فلا يوجب نسخ هذا الحديث لانا نقول بل نهى عن الفرائض  
 والنوافل فان قضاء الفوائت فيها أيضا لا يجوز الا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم  
 لما فاتته صلوة الصبح غداه ليلة التعريس انتظر في قضائها إلى أن ارتفعت الشمس  
 فدل هذا على أن ما رواه نسخ به وعن أبي يوسف أن الفجر لا يفسد بطلوع الشمس  
 ولكنه يصبر حتى إذا ارتفعت الشمس تم صلوته فكانه استحسن بهذا ليكون مؤديا  
 بعض الصلوة في الوقت ولو افسد ما كان مؤديا جميع الصلوة خارج الوقت  
 واداء بعض الصلوة في الوقت أولى من اداء الكل خارج الوقت كذا في المبسوط

(قوله صرح به الامام الطحاوي في معاني الآثار) أي في كتاب مسمى ببيان معاني  
 المشكل للآثار وهو في تسع مجلدات (قوله في اول الوقت الممدود إلى ما بعد  
 الغروب الخ) وفي البردوي إذا ابتدأ العصر في اول الوقت ثم مده إلى غربت  
 الشمس قبل فراغه منها فله نص محمد أنه لا يفسد وقد كان الوجوب مضافا  
 إلى سبب صحيح (قوله وقد أدى ناقصا الخ) فيه بحث (قوله مع صحته اتفاقا) أي  
 باتفاق زفر معنا (قوله وورد هذا النقص) ووجهه أن الشرع جعل الوقت طرفا  
 منسما ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء فإذا شغله بالاداء جاز وان اتصل به  
 الفساد لان ما اتصل بالاداء من الفساد بالبناء جعل عفو لان الاحتراز عنه مع  
 الاقبال على الصلوة متعذر وقد روي هشام عن محمد فبين قام إلى الخامسة  
 في العصر أنه يستحب له الاتمام لانه من غير قصده ثبت فإنا اتصل به الفساد  
 بسبب التنقل بعد العصر صار في الحكم عفو انتهى (قوله للعزيمة متعلق اللازم)  
 حاصله أن الفساد اللازم من عزيمة العبادة عفو لان الأصل أن يكون العبد مشغولا  
 بعبادة مولاه في جميع الاوقات التي صار محلا لاداء الفرض فثبت أن شغل كل  
 الوقت بالعبادة عزيمة والاقبال على شغل كل الوقت بالعبادة مع الاحتراز عن  
 النقصان متعذر فجعل عفو ضرورة لكون حصوله ضمنا لا قصدا وفي الكشف  
 لما كانت بناء على الاول وقد حصل الفساد حكما لا قصدا فلم يعتبر حتى يثبت صفة  
 الكراهة كذا ذكره أبو اليسر انتهى (قوله عفو) يشير إلى أن تأخير العصر إلى جزء  
 الاخير لا يمكن الاداء فيه ثم لان تضييق الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض  
 الوقت جائز بالاجماع حتى لو اخرج عنه بأثم (قوله لافساد فيه) أي في وقت الفجر  
 بجميع اجزائه (قوله حتى ثبت حكما) أي حتى نحصل ضمنا لا قصدا (قوله  
 ويثبت عليه) أي على ما ثبت حكما للعزيمة (قوله الفساد بالطلوع) أي  
 البطلان به (قوله فيعني) أي حتى يعنى (قوله المؤدى ناقصا) فيه بحث لانه  
 لا نقصان في المؤدى ولا يؤديه بل المؤدى متصلا باخر الجزء الفاسد يكون كاملا  
 لكونه عفو (قوله بل كل أي كل جزء من الوقت سبب لكل جزء الخ) حاصله  
 ذكر بعض علمائنا في جواب الرد أن كل جزء من اجزاء الوقت الذي يلاقي جزءا  
 من اجزاء الصلوة فهو سبب لذلك الجزء ضمنا لا قصدا فيكون عفو فعلي هذا  
 لا يحتاج إلى الفرق الذي ذكره القاضي الامام علاء الدين في مختلفاته في جواب  
 هذا السؤال وهو فان قيل لواضيف الوجوب إلى كل الوقت بهضمه ناقص  
 في العصر يكون الواجب ناقصا ضرورة قلنا السبب كامل من وجهه وناقص من وجهه



و الواجب كذلك فلا يتأدى في الوقت الناقص من كل وجه الا انه يقتضى انه  
 لوقضى "عصر في الثاني فوقع بعضه في الوقت الناقص كان جائزا ولبس كذلك  
 فان وقت التغيير لبس بوقت للقضاء كذا ذكره القاضى الامام فخر الدين  
 في شرح الجامع الصغير واما في مسألة امتداد العصر فلبس بقضاء فيجوز للعزيمة  
 والعفو (قوله وان وقع النقص بالعصر الخ) اى بالعصر الذى شرع في اول  
 وقته ممتدا الى ما بعد الغروب باعتبار كل جزء سببا لكل جزء من الصلوة حتى  
 لا يلزم النقص بان يكون هذا مما وجب كاملا فيؤدى ناقصا (قوله فانه يقتضى  
 صحته ايضا) اقول لا يرد الاشكال بالفجر الفاسد حتى يحتاج الى دفعه لان  
 في الفجر الفاسد لا يجوز الصلوة بعد طلوعها لكونه باطلا حتى يعتبر الجزء الذى  
 وقع بعد الطلوع سببا ناقصا من الجزء الذى وقع فيه الصلوة كما اعتبر قبيل  
 الغروب لكونه فاسدا (قوله فلا يؤدى ناقصا) لعدم امكان الاداء في هذا الوقت  
 لانه ينتهى اصلا بخلاف العصر وهذا الجواب في رد النقص مثل ما قيل في رد  
 معنى (قوله كن اسما فيه) اى في الجزء الاخير من وقت العصر ثم لم يؤد حتى اجرت  
 الشمس في اليوم الثاني وقد نسي ثم تذكر فارادان يقضيهما في وقت الاحرار (قوله  
 لا يقضيه الخ) في اليوم الثاني في الوقت الناقص (قوله وقد وجب فيه) اى  
 في الوقت الناقص اقول هذا الايراد لبس بوارد لان المسئلة خلافية ان الكافر  
 اذا اسلم في آخر وقت العصر وفات اوقت ثم ادى في اليوم الثاني فيه يجوز مع انه  
 وجب بصفة الكمال بعد الفوات و يؤدى بصفة النقصان كذا في شروح  
 البردوى كما سبق (قوله فلو كان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا لجاز الخ) انت  
 عرفت ان ما ثبت كاملا بالفوات لجاز ناقصا (قوله ولبس الواو حالية) اى لبس قضاء  
 من اسلم في الوقت الناقص يجاز في اليوم الثاني في الوقت الناقص (قوله فلبس  
 الغاء فذلكه) اى اذا كان الامر في عدم القضاء في حق من اسلم في هذا الوقت  
 فلبس ما وجب ناقصا في الاداء يؤدى ناقصا كذلك (قوله بعد تسليمه) يشير  
 بعد تسليمه تفسيره بقوله يعنى اننا لنسلم اولاعدم قضائه ناقصا بل جائز مع انه  
 وجب بصفة الكمال بعد الفوات كما سبق (قوله لذات الوقت) متعلق بقوله  
 رد (قوله فان جواب المسئلة غير مروي عن السلف) قال البردوى لان هذا لا يروى  
 وتال السراح لا يروى عن السلف مثل ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد رحمهم الله  
 وقال ابو اليسر يجوز واكثر مما يخفى لا يجوزونه انت عرفت قبل ان وجه الجواز  
 في هذه المسئلة انه يجب بالسبب الناقص لانه صار اهلا في الوقت الناقص

فيؤدى بصفة النقصان ووجه عدم الجواز ان الفوات عن الوقت يوجب القضاء  
 مطلقا عن الوقت فلا يجوز في وقت ناقص بخلاف الاداء كذا في الكشف (قوله  
 فيحتمل ان يكون جائزا) اقول هذا منع يكفى الجواز فيه مع انه واقع كما قال ابو اليسر  
 (قوله بل هي) اى صورة النقص (قوله مما يوجب كاملا) اقول بين قوله فلا يقضى  
 في الوقت الناقص وقوله وان كان ناقصا كان ناقصا وبين قوله مما وجب كاملا  
 لما سبق ان ذات الوقت لا تقصان فيه الخ نوع ركائز فتأمل (قوله فلان نقصان  
 فيه) اى في ذات الوقت (قوله ولا في مسبيه وهو الصلوة) حاصل ما قاله صاحب  
 الكشف لان الفوات يوجب القضاء مطلقا عن الوقت (قوله فلا يقضى) اى  
 فلا يجوز القضاء في الوقت الناقص وهو عند اكثر المشايخ وما عند من جوزه لا يكون  
 ناقصا بل في وقت ناقص فالاولى ان يقول فلا يقضى في الناقص لانه بعد الغروب  
 يتغير من صفة النقصان الى صفة الكمال فصار كاملا لا ناقصا كما سبق (قوله  
 والشرطية) اى شرطية الوقت اللام للعهد لا عوض عن الاضافة او ما اول بمنه  
 كما خرج في مفتحة لهم الابواب اى منها على مذهب البصريين وهو مذهب  
 منصور من فحول المتقدمين قال الزنجشيري في تفسير قوله تعالى وجعلنا الانهار  
 او يراد انهارها فعوض التعريف باللام من تعريف الاضافة كقوله واشتعل  
 الرأس شيبا وتبعه اكثر البصريين من المتأخرين (قوله كاسبية) اى كسبية  
 الوقت للصلوة يعنى ان الشرطية وهى ظرفية الوقت للصلوة الموفوتة ينتقل  
 من الجزء الى الجزء الذى يكفى للصلوة كما ينتقل السببية من الجزء الى الجزء (قوله  
 الاقنى الاثقال الى الكل في صورة القضاء) لان شرط الاداء قد فات فلم يبق حاجة  
 الى اعتبار انتقال الشرطية من جزء الى جزء لان كل الوقت اذا كان سببا  
 لا يقتضى احد الامر بن المحالين (قوله ولا يجوز ان يكون) اى الشرط (قوله كل  
 الوقت) اى كل وقت الصلوة (قوله تقديم للشرط على الشرط) اى يكون تقديم  
 المشروط وهو الصلوة على السبب وهو الشرط (قوله وذلك باطل) اى تقديم  
 المشروط وهو المعلول عند الاصوليين على الشرط التعليل وهو العلة باطل  
 اتفاقا ووجه بطلانه ان روى الشرطية المنصوص عليها بقوله تعالى ان الصلوة كانت  
 على المؤمنين كما هو قوتها ووجب تقديم الاداء على سببه وهو الوقت وهو باطل (قوله  
 فلا بد ان يجعل الشرط بعرضه) اى من كل الوقت (قوله والجزء الاول متعين) اى  
 الجزء الاول الذى يتصل الى الجزء السببي متعين (قوله لعدم المزاحم) لان الجزء  
 الاول من الشرطية موجود والباقي من الاجزاء التى يجوز الصلوة فيها معدوم



اقبل فيتعدى بالى قال تعالى  
هم الينا بمعنى احضر كما في هم  
شهداء كم والهاء عند الخليل  
هاء التنبيه وركب معهما من  
قولك لم الله شعته اى جمعه  
والمعنى اجمع نفسك الينا واجمع  
غيرك فلما غير معناه عند التركيب  
لانه صار بمعنى اقبل  
او احضر بعدما كان بمعنى  
اجمع صار كسائر اسماء الافعال  
المقولة عن اصواتها  
فلم يتصرف فيه اهل الجواز  
مع ان اصله التصرف ونوته  
يتصرفونه فيذكرونه ويؤثرونه  
ويجمعونه نظرا الى اصله  
وايست بان فصيحته واعله عند  
البربريين هالم من لم اى امر  
منه حذف الالف لتعدى  
السكون في اللام فانه الاصل  
لان السكون اصل والحركة  
طارية اولان اصله المم وهي  
ساكنة وعند الكوفيين اصله  
هل ام فحذفت الههزة بالقاء  
حركتها على اللام كما في نحو  
قد افلح قال البيضاوى وهو  
لان اهل لا يدخل الامر  
اذا استفهام ينافى الامر اقول  
ذكر الرضى نقلا عن الزمخشري  
في صحيح مذهب الكوفيين  
ان هل يحيى بمعنى اسرع فصمن  
ام عندهم معنى اقبل وعدي  
بالى في اللازم فقبل هم الينا  
واما في المتعدى نحو هم زيدا  
فبان على اصله اى اسرع  
اقصد زيدا انتهى

فلا يزاحم المعدوم الوجود (قوله ثم ينتقل الى الثاني) اى ينتقل الشرط من الجزء  
الاول الى الجزء الثاني (قوله وهم) قال ابن جنى اصل هلم عند الخليل ه للتنبيه وام  
اى بنى واصح وجع ما تفرق من الشئ ثم كثر استعمالها فحذفت الالف تخفيفا  
وقال ابن يعرب حذفت لكثرة الاستعمال كياء المتكلم مثل يا نفس ويا غلام والتونين  
كزيد بن عمرو وقولهم ايش ولم ابل ولا در ولم يك وحذف اسم لا فى لا عليك  
اى لا بأس عليك ويوسف اعرض والتخفيف فى قد وقط اذا اصلهما  
انتقل لا شتقا فهما من قدمت الشئ وقطظته فان سبويه جاز الحذف حيث  
كثر فى كلامهم تخفيفا على اللسان وقال بعضهم تركوا اخر الاسم مفتوحا كما تركوا  
اخرين مفتوحا لكثرة فى كلامهم ذكر ابن السراج فى الاصول وقال ابن يعرب  
ايضا الكلمة اذا كثر استعمالها جاز فيها من التخفيف ما لم يجز فى غيرها والحق  
لمه فى لم ادر فالتفصيل فى النحو لكن لا يساعده هذه الصناعة (قوله جازا بتونين  
والشديد) اما تميز او مفعول مطاق عامله من جنسه ومعناه اتباع وفى الجوهرى  
تقول كان ذلك عام كذا وهم جازا الى اليوم انتهى فيكون التقدير كما قال المص ينتقل  
الشرط الى الثاني وهم جازا الى الجزء الاخير (قوله كما فى السبب) اى كما ينتقل  
السببية من الجزء الاول الى الثاني بالترتيب كما قاله المص (قوله لا ينتقل الى الكل)  
يعنى اذا فات الاداء لا ينتقل الشرط من الجزء الى الكل فى القضاء كما انتقل السببية  
من الجزء الى الكل لان الوقت شرط الاداء وقد فات فلا فائدة فى اعتباره اين  
وقت القضاء واين وقت الاداء الذى فات اقول لم يذكر انتقال الشرط من جزء  
الى جزء فى البرزوى وشروحه لكن يلزم من تجدد السبب تجدد الشرط فلا بد  
فى السبب البقاء للقضاء سواء كان جزءا او كلا والشرط المحض لا يشترط دوامه  
لبقاء المشروط كالطهارة شرط لجواز الصلوة ولا يشترط دوامها لبقاء الجواز  
وكالشهود فى باب النكاح لا يشترط دوام الشهود لدوام النكاح كذا فى الكشف  
واما السببية باقية فينتقل الى الكل لعدم المانع بقوات الشرط والظرف (قوله  
وسبب نفس الوجوب) يعنى قال وهو اى ذلك الوقت ظرف للمؤدى وشرط  
للاداء وسبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء كما سيأتى وهو الاقرب الى الآن  
(قوله ما اذا الخ) ذا اسم اشارة الى القريب وما شارحة لان وجود وجوب الاداء  
لا يعلم من المتن فيكون تصور الشئ باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه  
على طبيعة موجودة فى الخارج وهذا التصور يجري فى الموجودات قبل العلم  
بوجودها نحو ما للحلا وما العنقا وما الوفاء وهذا يتقدم كل مطلب من المطالب

الاربعه كما قال ابن سينا فى النجاء ولا اعتبار الى ما قال المحشى العلامة فى حاشية  
التجريد اننا مطالبان بمطلب ما ومطلب هل ويطالب بما التصور وبهل  
التصديق وللتصور قسمان تصور بحسب الاسم وتصور بحسب الحقيقة  
ويسمى الاول ما للشارحة واثاني ما للحقيقة وللتصديق ايضا قسمان تصديق  
بثبوت الشئ لنفسه نحو هل الحركة موجودة ام لا وتصديق بغيره نحو هل الحركة  
دائمة ام لا وتبعه التفتازانى فى التلويح والمطول قال الكاتبى فى شرح المحض  
امهات المطالب اربعة بل يكون ايضا امهات اخر فيكون ثمانية وفيه تفصيل  
اخر لكن لا يساعده هذه الصناعة (قوله وازالته) عطف على تفصيل (قوله  
لترده) اى المجلد (قوله فى ذلك) اى فى ذهن السامع (قوله قد اضطرب فى  
تحقيقه كلام القوم) ووجهه ان وجوب الاداء يفصل عن نفس الوجوب عندنا  
خلافا للشافعى فى العبادات البدنية وفائدة الاختلاف يظهر فى المرأة اذا حاضت  
فى آخر الوقت لا يلزمها قضاء تلك الصلوة عندنا لان وجوب الاداء ام يوجد  
وعنده ان ادركت من اول الوقت مقدار ما تصلى فيه ثم حاضت يلزمها قضاء  
قولا واحدا لتحقيق الوجوب وان ادركت اقل من ذلك فاصحابه مختلفون فى وجوب  
القضاء والظاهر من مذهب القضاء لان نفس الوجوب ووجوب الاداء عبارتان  
عن معنى واحد عنده فى العبادات البدنية كالصلوة والصوم فلا معنى للفصل  
بين الوجوب ووجوب الاداء فيها بخلاف الحقوق المالية لان السببية تثبت  
بالخطاب ايضا لان قبل ورود الشرع لم يكن السببية ثابتة للوقت فلا يتصور  
ثبوتها فى حق من لا يخاطب (قوله والاقرب) اى فى الفرق (قوله ما افاده  
بعض الافاضل) وهو صاحب الكشف لانه ذكره مرة بعد اخرى وفى كلام  
فخر الاسلام تصریح ايضا قال الوجوب فبالايجاب لصحة سببه لا بالخطاب فان  
السبب افاد الوجوب بنفسه واقادة صحة الاداء لكنه لم يوجب الاداء للمحال  
لان الوجوب جبر من الله بلا اختيار من العبد ثم ايس من ضرورة الوجوب تعجيل  
وجوب الاداء بل الاداء تراخ الى الطلب كتمن المبيع والمهر فى النكاح يجبان  
بالعقد ووجوب الاداء يتأخر الى مطالبته صاحب الحق واما الوجوب فبالايجاب  
لا بالخطاب وتحقيق الوجوب وتأخر الاداء نظير ثوب هبت به الريح فى دار انسان  
لا يجب عليه تسليمه الا بالطلب وفى مسئلتنا لم توجد المطالبة بدلالة ان الشرع  
خير فى وقت الاداء فلا يلزمه الاداء الا ان يسقط خياره بضيق الوقت ولهذا  
قلنا اذا مات قبل اخر الوقت لاشئ عليه كالاثم والمعنى عليه انتهى انت خير



استوضح كلامه بنظيرين احدهما البيع والتكاح فله اختيار والثاني وهو هبت  
به الريح اوفق واشبه بمرامه اعلم ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل  
منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي في هو الايجاب القديم  
وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل  
وسببه الظاهري للفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله  
وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اى قدرته المؤثرة المستجمعة بجميع  
شرائط التأثير فهي لا يكون الامع انفعلا بالزمان قال صاحب الكشف في الفرق  
ان نفس الوجوب يثبت في حق العاجز كالتائم والمغمى عليه وان لم يثبت وجوب  
الاداء في حقه لعدم القدرة فثبت ان نفس الوجوب ينفك عن وجوب الاداء  
ثم استدل على انفكك وجوب الاداء عن نفس الوجوب بمسئلة مجمع عاينها فكان  
ان تراخي وجوب الاداء عن الوجوب في اول الوقت نظير تراخي وجوب الاداء  
عن التائم والمغمى عليه اذا امر عليهما جميع وقت الصلوة ولم يزد الاغناء على يوم  
وليلة حيث ثبت اصل الوجوب ولهذا وجب القضاء عليهما وبتراخي وجوب  
الاداء لعدم اهلية الخطاب وهو الطلب من الله تعالى بزوال الفهم وقال ايضا  
وجه ما ذهبنا اليه ان الوجوب من حكم ايجاب الله تعالى بسببه والواجب اسم  
ما لزمه بالايجاب والاداء فعل العبد الذي يسقط الواجب عنه وهو بمنزلة رجل  
استأجر خياطا ليخيط هذا الثوب فيصا بدرهم فيلزم الخياط فعل الخياطة بالعقد  
والاداء بالخياطة نفسها وبها يقع تسليم ما لزمه بالعقد فكان الفعل المسمى واجبا  
في الذمة غير الموجود مؤدى حالا بالقبض واعتبر بالتائم والمغمى عليه فان هناك  
اصل الوجوب ثابت لما ذكرنا من وجوب القضاء بعد الانبأه والافاقه ووجوب  
الاداء غير ثابت لزوال الخطاب عنه كما تحققت وهذا يدل على المغايرة بين  
الامر بن وان كان التمييز يتعذر بينهما بالعبارة انتهى ثم حقق بالعبارة وقال  
في موضع اخر ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل ووجوب  
الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولاشك  
في تغايرهما وبهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى  
على حاله وكذا في المال اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء  
اخراجها من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه اخراج المال  
الواجب اقيم مال اخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة  
وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها

لاباعيا نهيا فظهر الفرق بين الوجوب وهو الفعل وبين الاداء وهو اداء الفعل  
انتهى وفي التلويح وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصل  
بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم  
ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في الحال لزوم  
المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسلمه الى من له الحق وجوب اداء ثم انهما  
يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة التائم والناسي وصوم المسافر  
والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى  
وجود السبب واهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وهو  
الطلب وقيام المانع هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة  
المخصوصة عقب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالتائم والمريض  
مثلا بلزوم وقوع الفعل الاختياري من شخص بدون لزوم ايقاعه اياه لیس  
بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة لیس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع  
يلزم الايقاع وان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة وجود تلك الحالة في الجملة  
فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة  
الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب في الجملة بان يلزم  
وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان  
بينهما فرق بتغيير التعبير عنه اقول في الجواب الصواب عن الاول يثبت بالخطاب  
ان الشرع جعل الوقت سببا فبعد ذلك يعنى الوجوب في حق كل اهل ثبت  
السبب في حقه ولا يشترط خطاب كل لصيرورة السبب في حقه سببا لان العلم  
بالوجوب كما لیس بشرط اثبوته جبرا من الله تعالى فكذلك سبب الوجوب بل  
الحاجة في الجملة يقع الى جعل الشرع اياه سببا ولا يشترط علم كل فرد حتى يلزم  
وقت الايقاع الوقوع بعد تلك الحالة بل اذا عرف الفقيه العالم السببية يعنى  
بالوجوب في حق كل من ثبت السبب في حقه علم بذلك اولم يعلم الا ترى ان الزكوة  
تجب عليه ولاشك في تعلق الوجوب هناك بالسبب ولم يشترط علم كل شخص  
بذلك وكذلك الائتلاف جعل سببا للضمان والتكاح للمحل والبيع للمالك وكل ذلك  
ثابت في حق الصبيان والمجانين وان لم يثبت الخطاب في حقهم كذا ذكره الشيخ  
ابوالمعین فاين يلزم الوقوع في وقت الايقاع واعتبر هذا بالزكوة فان الوقوع  
في الحول على صاحب المال وايقاعها تسليم الدراهم مثلا الى يد الفقير واذائها  
اليه تلك الدراهم التي حصلت في يد الفقير بعد زمان الوقوع فافترا



والجواب عن الثاني قد ذكر فيما تقدم ان وجوب الاداء على نوعين نوع يكون  
 الفعل فيه بنفسه مطلوباً من المكلف حتى يأثم بترك الاداء ولا بد فيه من استطاعة  
 سلامة الالات ونوع لا يكون الفعل فيه مطلوباً حتى لا يأثم فيه بترك الاداء بل  
 المطلوب ثبوت خلفه وهو القضاء ويكتفى فيه تصور ثبوت الاستطاعة  
 ولا يشترط حقيقة الاستطاعة ففي مسألة النائم والمغمى عليه وجوب الاداء بمعنى  
 كون الفعل مطلوباً على وجه يأثم بتركه لم يوجد لفوات شرطه وهو استطاعة  
 سلامة الاوقات فاما وجوب الاداء على وجه يصلح وسيلة الى وجوب القضاء  
 ولا يكون الفعل فيه مقصوداً فوجوده لوجود شرطه وهو تصور حصول  
 الاستطاعة وحدوثها بالانتباه والافاقه فوجوب القضاء بناء على هذا النوع  
 من الوجوب وعدم الأثم بناء على انتفاء النوع الاول وهذا كله مذكور في كشف  
 البردوي لكن المناضل الثقة زاني اخذ النظر منه وترك الجواب ميلا الى ترجيح  
 مذهب جمهور الشافعية وجعل ما اخذه المص للفرق بينهما بقوله فان المعذور  
 الى قوله في الحال تفر يعال تغير التعبير كما ذكرنا فالاولى في الفرق ما ذكره القوم وتمسك  
 الجمهور به وهو النص والاجماع فان قوله تعالى اقم الصلوة للذالك الشمس الى غسق  
 الليل وقول جبريل عليه السلام للنبي عليه السلام في حديث الامامة ما بين هذين  
 وقت لك ولا تمك وقول النبي صلى الله عليه السلام ان للصلوة اولاً وآخراً اي  
 لوقتها يتناول جميع اجزاء الوقت ويدل عليها ان جميعها وقت لاداء الواجب  
 وابس المراد تضييق فعل الصلوة على اول الوقت كما قال شرملة من  
 الشافعية وآخره كما قال العراقيون من اصحابنا ولا فعلها في كل جزء بالاجماع فلم  
 يبق الا انه اريد به ان كل جزء منه صالح لوقوع الفعل فيه فيكون المكلف  
 مخيراً في ايقاعه في اي جزء اراد ضرورة لعدم امتناع قسم آخر فثبت الفرق  
 بينهما وثبت ايضاً ان التوسع ثابت ايضاً شرعاً وابس بمقتنع عقلاً ايضاً كما  
 زعموا فالتفصيل في الكشف فان اردت درا يتيماً فكن غواصاً في بحره العيق  
 لان المص صاحب التلويح اخذنا من بحره المحيط للبردوي وما اخذناه وفصلنا  
 قطرة منه (قوله فان المعذور كالنائم والمغمى عليه) الغاء تفسير الفرق بين نفس  
 الوجوب ووجوب الاداء انت عرفت قبل ان صاحب التلويح جعل قوله فان  
 المعذور الى قوله في الحال لتغير التعبير في الفرق بينهما مع انضمام قوله فلو قلنا  
 ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل واداء المال في زمان ما بعد تقرير السبب ووجوب  
 الاداء لزمه في زمان مخصوص لم يكن بعد ان انتهى هذا القول مذكور في الكشف

(قوله يلزمه) اي المعذور (قوله ان يوقع الفعل وهو الاداء) لانه ابس معنى الاداء الا لفعل  
 (قوله لو ادركه) اي او ادرك المعذور الفعل يعني الاداء (قوله والمشتري) بالنصب  
 عطف على المعذور (قوله يلزمه) اي المشتري (قوله قبل المطالبة) اي قبل  
 مطالبة البايع اثن (قوله ولا يلزمهما) اي المعذور والمشتري (قوله الايقاع) اي  
 ايقاع المعذور الفعل (قوله والاداء) اي اداء المشتري البايع اثن (قوله في الحال)  
 اي عاجلاً لان السبب او نفس الوجوب لا يوجب الاداء للحال حتى لو كان  
 البيع باجل يجب اثن في الحال ويتأخر المطالبة الى حلول الاجل كما في صوم  
 رمضان في حق المسافر يثبت نفس الوجوب في حقه ويلزم الاداء لكن لا يتقدم  
 الاداء في الحال فثبت الفرق بينهما (قوله ان جمهور مشايخنا) وفي الكشف  
 عند الجمهور من اصحابنا واصحاب الشافعي وطامة المتكلمين (قوله باول جزء من  
 الوقت) وهو السبب (قوله وجوباً موسعاً الخ) يعني الواجب اذا تعلق بوقت يفضل  
 عن ادائه يسمى واجباً موسعاً كما يسمى ذلك الوقت ظرفاً وهذا عند الجمهور ومعنى  
 التوسع ان جميع اجزاء الوقت وقت لادائه فيم يرجع الى سقرط الفرض عن الذمة  
 ويجوز له التأخير عن اول الوقت الى ان يتضيق بان يعلم انه اواخر عنه فات الاداء  
 فينتدحرم عليه التأخير ويأثم ويعاقب (قوله وهو مذهب الشافعي الخ) يعني انها  
 متفقان معنا وفي الكشف وانكر بعض العلماء التوسع في الوجوب وقال انه يناق  
 الوجوب لان الواجب ما لا يسع تركه ويعاقب عليه والقول في التوسع فيه يوجب  
 ان يجوز تركه ولا يعاقب عليه وهذا جمع بين المتنافيين انتهى اقول هذه المقدمة  
 متنوعة لان القول بالتوسع في وقته لا يوجب ان يجوز تركه ولا يعاقب عليه  
 بل بالترك في الاداء في وقته يأثم ويعاقب عليه عندنا ايضاً الا ان يوجه ان مراده  
 بالوجوب المتعلق باول الوقت وجوبه في هذا الوقت وفي سائر الاوقات يكون  
 قضاءه فلا توسع في الوقت كما قال شرملة لكن هذا الوجه غير مآله صاحب  
 الكشف (قوله متعلق باول الوقت وفي الاخر قضاء) اي لو اواخر الاداء عن اول  
 الوقت فهو قضاء ووجهه انه جعل الوجوب متعلقاً باول الوقت فلا ينتظر  
 لوجوبه بعد استكمال شرائطه سوى دخول الوقت فعلم انه متعلق به كما في سائر  
 الاحكام مع اسبابها واذا ثبت الوجوب باول الوقت لم يجز ان يكون متعلقاً بما بعده  
 لما ذكرنا من امتناع التوسع وقائده التوقيت على هذا القول انه لو اتى بالفعل  
 فيما بقي من الوقت يصلح ان يكون قضاء بخلاف الصوم اذا فات عن اول اوقاته  
 بان اكل او شرب بعد الصبح فانه لا يكون الامساك فيما بقي قضاء واجيب عن هذا



اركان الوجوب متعلقا باول الوقت لما وجبت الصلوة على من ادرك البلوغ  
 واسلم اوطهرت في وسط الوقت اوفي آخره مع ان الاجماع منه قد على وجوب  
 الصلوة عليهم قول هذا الجواب لا يقع الخصم لان اول الوقت عندهم الوقت  
 الذي وجداهلا لهذا الوقت واول الوقت بالنسبة اليهم حال كونهم محلا فتأمل  
 ( قوله باخر الوقت ) يعني قال بعض اصحابنا من العراقيين ان الوجوب يتعلق  
 باخر الوقت ( قوله وفي الاول ) اي ان قدم الاداء على آخر الوقت صار موقوفا  
 على ما يظهر حاله فان بقي اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك  
 كان نفلا كمن صار مجونا او مسافرا يكون الركعتين نفلا ( قوله او نقل يسقطه  
 الفرض الخ ) عطف على موقوف يعني ان قدم على آخر الوقت يمنع لزوم  
 الفرض بنقله من الاخرى الى الاول ووجه ما ذهب اليه العراقيون انه لما جازله التأخير  
 الى ان يتضيق له الوقت وامتنع التوسع لما ذكرنا كان الوجوب متعلقا باخره  
 ثم المؤدى قبله اما ان يكون نفلا كما قال بعض لانه ممكن من الترك في اول الوقت  
 بلا بدل واثم وهذا حد النقل الا ان يؤدى به يحصل المطلب وهو اظهار فضيلة  
 الوقت فيمنع لزوم الفرض كمن توجها قبل دخول الوقت يقع نفلا لانه انما يجب  
 للصلوة وان يحضر وقتها لا يوصف بالوجوب ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد  
 دخول الوقت واما ان يكون موقوفا كزكرة المعجلة قبل الحول فانه اذا عجل  
 بشاة من اربعين شاة الى الساعى ثم تم الحول وفي يده ثمان وثلاثون شاة له ان يسترد  
 المدفوع ان كان قائما وان كان الساعى تصدق به كان تطوعا ولو تم الحول وفي يده  
 تسع وثلاثون كان المؤدى زكوة وكالجزء الاول من الصلوة فانه لا يوصف بالوجوب  
 ما لم يتصل بباقي اجزاء الصلوة فان اتصل المجموع يوصف بالوجوب والا فلا قول  
 يلزم على هذا تقدم المعلول على العلة وهو باطل مع ان القياس مع الفارق لان الواجب  
 انما يتأدى الابدية فرض الوقت لابنية النقل ولا يطلق النية ولو كان نفلا كما زعم  
 بعض العراقيين لتأدى بنية النقل ولو كان موقوفا كما زعم الباكون منهم لتأدى بطلاق  
 النية ولاستوت فيه بنية النقل والفرض وقولهم قد وجد في المؤدى في اول الوقت  
 حد النقل لانه لا عقاب على تركه فاسد لانا لانسلم ان ذلك ترك بل هو تأخير ثبت  
 باذن الشرع ( قوله لا توجه الخطاب ) كما سبق ( قوله انما توجه الخطاب عندهم )  
 اي عند علمائنا ( قوله الا الخ ) اي ياثم عند عدم شروعه في آخر الوقت الالف  
 واللام في الان زائدة لازمة لا يجوز استعمالها بدونها وهو مبنى على الفتح مع اللام  
 كما سبق ( قوله اذامات في الوقت لاشئ عليه ) اي لا اثم عليه قال البرزوى ان الاداء

لا يلزم الى ضبط الوقت عندنا اذامات قبل آخر الوقت لاشئ عليه وهو كالناسم  
 والمغنى عليه ( قوله وفي حال الشروع ) عطف على قوله في الوقت ( قوله ان وجد  
 الشروع في اخر الوقت ) يعني حاصله اذامات في حال الشروع ان وجد الشروع  
 فلا شئ عليه اي لا اثم عليه ( قوله ولهذا ) اي ولاجل توجه الخطاب في آخر  
 الوقت عند علمائنا ( قوله اي آخر وقت ) لان الخطاب وهو المطلب مترخ الى آخر  
 الوقت لان الاثم انما يظهر في هذا الوقت لعدم شغله باداء الواجب في الذمة  
 ( قوله يسع ذلك الاخر ) من الوقت الفرض والاي اثم ويعاقب عليه لعدم شغله  
 باداء الواجب في وقت المكتوب ( قوله ولا يزيد عليه ) جملة حاوية من فاعل يسع  
 ويجوز المضارع المثني حالا بالواو الحالية بلا تأويل واما في مثبت فلا يجوز  
 بلا تأويل نحو وقت راصك عينيه اي وانا صك عينيه حاصله ولا يزيد عليه ان اخر  
 الوقت الذي يسع الفرض يكفي لاسقاط الواجب في الذمة فلا يحتاج الى الزيادة  
 لكن الاهتمام على المسلم شرط حتى يقع في الاثم ( قوله او الخطاب المتوجه )  
 عطف على الخطاب يعني سبب وجود الاداء الخطاب المتوجه عند اخر الوقت  
 او الخطاب المتوجه عند الشروع للصلوة ( قوله في اي جزء كان من قبل اخر  
 الوقت ) لان الواجب عندنا والشافعي وعامة المتكلمين يتعلق بوقت بفضل عن  
 ادائه يسمى واجبا موسعا وظرفا ايضا كما سبق ( قوله بان حصلت الاهلية فيه )  
 اي في ضبط الوقت كمن اسلم او بلغ اوطهرت فيه ( قوله فقبل لا يتوجه ) لانه تكليف  
 بما لا يطاق لانه ليس في وسعه اعادة الزمان الماضي كما وقع لسليمان عليه السلام  
 وهو بسط الزمان عند الصوفية ( قوله فلا وجوب اداء ) اي في هذا الوقت  
 بل وجوب قضاء ( قوله وان وجد نفس الوجوب الخ ) وصلبة متعلقة بلا وجوب  
 ووجد ان الوجوب اخر الجزء الذي لا يجزى لكن لا يجوز القضاء في هذا الوقت  
 لانه لا يروى ولان الفوات عن الوقت يوجب القضاء مطلقا عن الوقت بخلاف  
 الاداء ( قوله وقيل يتوجه ) القائل ابو البسر ( قوله لان وجوب القضاء ) مبنى على  
 وجوب الاداء لانه لو لم يكن وجوب الاداء ينافي ذمته لما وجب القضاء ولاجل  
 ذلك جاز القضاء في وقت الاحرار في اليوم الثاني عنده اذا سلم في وقت الاحرار  
 لانه صار اهلا في الوقت الناقص فيؤدى بصفة النقصان ( قوله في اثم بتركه ) اي الفعل  
 مع القدرة في آخر وقته ( قوله ويقتصر ) عطف على يكون والضمير راجع الى المطاوب  
 ( قوله بمعنى سلامة الاسباب ) وهي الوقت وهو الشرط ( قوله والالات ) عطف  
 على الاسباب تقديره وسلامة الآلات وهي صحة البدن وهي شرط ايضا



(قوله وقد يكون) عطف على قد يكون والضمير راجع الى المطاوب (قوله ثبوت حلقه) اي الفعل لان الديون تفضى باثباتها لا باعيانها (قوله ويكنى) عطف على يكون ولا يجوز ان يكون حالا كما عرفت قبل (قوله توهم ثبوت القدرة) من قصة سليمان عليه السلام (قوله وسيلة الى الوجوب) اي وجوب القضاء كما قال بعض الشافعي في غير اول الوقت (قوله في شرح المبسوط) وشروح البردوي ايضا قوله (قوله حقيقة) بناء على ما ذكر في الطريقة كما سبق وهو ان المذهب لو شرع في الوقت وتم بدخوجه كان ذلك اداء لقضاء فيكون توجه الخطاب للاداء حقيقة اقول هذا لا يجوز في آخر وقت الفجر ولهذا النقض ان يذهب اليه فقول المتقدمين (قوله وحكمه) اي حكم هذا القسم من المقيد بالوقت الخ اشار الى القسم الاول من الوقت الذي يكون الوقت ظرفا لامعيارا وهو عند البردوي اربعة انواع منها ما يضاف الى الجزء الاول والثاني ما يضاف الى ما يلي ابتداء الشروع من سائر اجزاء الوقت وهما المراد في هذا المقام باشتراط التعيين في النية لان النوع الثالث ما يضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده والنوع الرابع ما يضاف الى جلة الوقت انتهى اي فيما فات الاداء في الوقت وذلك يكون في القضاء دون الاداء واما عند المص فتقسيم المقيد باعتبار القيد فيكون هذا قسمين فمسي ما قدمه من الاعتبار واختار ما قاله البردوي مع رده في التقسيم فقال هذا القسم من المقيد بالوقت فيكون القسم الاول فتأمل فيما وقع من البردوي وكلام المص (قوله فان الوقت لما كان منسعا) يعني لما كان الوقت منسعا لان الواجب اذا تعلق بوقت بفضل عن ادائه يسمى واجبا موسعا وظرفا (قوله شرع فيه) اي في الوقت بصفة الوقت من قبيل ولقد امر على الاثيم بسبني وكثل الجمار يحمل اسفارا اوصفة منسعا (قوله غير ما الخ) غير مبنى على الفتح لانه مضاف الى ما وقام مقام الفاعل لشرع قال ابن يعقوب في شرح المفصل اذا اضيف غير ومثل الى ما لا يجري فيه الاعراب مثل ما ومن يعرض البناء على الفتح وما عبارة عن الصلوة (قوله وجب) صفة ما (قوله فيه) اي في الوقت المنسح حاصله لما شرع في المنسح النفل والقضاء وليس الشروع في فرض الوقت بواجب فيه بل في آخر الوقت الذي تعلق الخطاب عليه (قوله فلا بد من تعيينه) اي تعيين ما وجب فيه (قوله ليمتاز) اي امتياز ما وجب (قوله عما عداه) اي ما عدا ما وجب لان حكم كون الوقت ظرفا لامعيارا لا يمنع مشروعية سائر انواع الصلوة فيه ومن حكم كونه ظرفا للاداء ان تعيين النية شرط لان جواز الصلوة في هذا

الوقت لما تعدد من حيث الفرض والسنة والنفل والقضاء لم يصير من كورا بالاسم المطلق بان يقول نويت ان اصلي سواء ذكر بلسانه او بقلبه الا عند تعيين الوصف بان يقول بلسانه نويت ان اصلي فرض ظهر الوقت مثلا او يقصد بقلبه ذلك وذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض والاصح انه شرط كذا في الكشف حاصله ان الوقت الموسع الذي شرع فيه لصلوة الفرض لا بد من النية لان الصلوة فيه يحتمل الندب والقضاء والفرض فلا بد فيه من النية للتمييز بينها قال الامام الغزالي ان الاقسام في الفعل ثلثة فعل يعاقب على تركه مطلقا وهو الواجب وفعل لا يعاقب على تركه مطلقا وهو الندب وفعل يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت لكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض آخر الوقت وهذا قسم ثالث تلقب بالواجب الموسع عندنا اذ الندب الذي لا يسع تركه وقد وجد بالشرع يسمى هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية الفرض في ابتداء وقت الصلوة وعلى انه يثاب على فعله ثواب فعل الفرض لاثواب الندب كذا في الكشف انت عرفت من هذا التحقيق الصلوة في الموسع في غير اجراء الوقت الذي يسع ما بعده البها يكون مندوبة لا يمكن تركها لانها واجبة بدليل انعقاد الاجماع على نية الفرض وان لم ينو فلا يكون واجبا لاحتمال الندب واما النية في آخر الوقت الذي تعلق به الخطاب فيحكم الاصل سياتي تحقيقه (قوله ولا يسقط ذلك التعيين) اي اشتراط التعيين في النية هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لمراعاة الغيرايه فلما ضاق الوقت تعين الواجب وهو وجوب الاداء فلا يجب التعيين (قوله بحيث لا يسع الا فرضه) اي فرض الوقت هذا الوجه ما ذكره بقوله الخطاب المتوجه عند ما يسع الفرض ولا يزيد عليه (قوله لان ما ثبت الخ) متعلق بلا يسقط لا يسقط الحكم الاصل بالاضيق العارض لان الاصل هو الاداء في الوقت المستحب والاداء في هذا الوقت بسبب ولا يسقط هذا الوصف الاصل الثابت بكونه ظرفا بسبب العوارض وهو النوم والجنون والاعماء والنسيان بان نام او جن او اغشى عليه او نسي الصلوة حتى ضاق الوقت ثم زالت العوارض (قوله لا يسقط بالعوارض الخ) خبر ان يعني لا يسقط الحكم الاصل بالعوارض لانها لا تعارض الاصل كالعصمة الثابتة بالاسلام والدار لا تسقط بعارض دخول دار الحرب حتى لو دخل مسلمان دار الحرب فقتل احدهما صاحبه يجب الدية لان الاصل وهو العصمة لم تبطل بهذا العارض فكذلك ههنا وجب التعيين باعتبار تعدد المشروع الذي ثبت بناء على توسع الوقت فلا تسقط بعارض ضيق الوقت



فان قيل قوله لا يسقط كيف يصلح حكمها لكونه ظرفا وهو عبارة عن بقاء الحكم  
وبقاؤه لا يكون مضافا الى السبب ولان عدم السقوط باعتبار عدم المسقط  
لا باعتبار المثبت لجواز النسخ فلا يكون حكمها قلنا اجع العلماء ان المثبت ليس  
يبقى لكن بقاء الشيء فرع اثبوتيه فيكون مضافا الى السبب تقدير اكذا  
في شروح البردوى (قوله وتقصير العباد) اى ولا يسقط بتقصيرهم بالطريق  
الاولى لان تقصيرهم لا يصلح سببا لسقوط الحق (قوله وكذا قال فخر الاسلام)  
قبيل النوع من الموقفة التي جعل الوقت معيارا له وسيدا لوجوبه مثل شهر رمضان  
(قوله مع ان له) اى للعبد (قوله ولاية ذلك) ولاية التأخير لان الخطاب يتوجه  
الى آخر الوقت الذي يسع الفرض (قوله مسك) خبر المبتدأ وهو القول (قوله  
بواسطة ترك العزيمة الى وقت الضيق) اقول لا واسطة في ذلك قال البردوى  
ان الشارع جعل الوقت منسعا راد كن جعله شغل كل الوقت الاداء انتهى  
وقال الشراح ان الشارع جعل جميع الوقت محلا لاداء الفرض واثبت له ولاية  
شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة  
مولاه في جميع الاوقات الا ان الشارع اباح له صرف بعض الاوقات الى حوايج  
نفسه رخصة منه وفضلا وبهذا ثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة انتهى  
واذا ثبت هذا فنقول التأخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت تأخير حق شغل  
كل الوقت بالاداء فلا واسطة بترك العزيمة فالتأخير الى آخر الوقت الذي يسع  
الاداء حقه بل الخطاب يتوجه اليه وقالوا ايضا التأخير الى وقت لا يسع الاداء  
لم يثبت صفة الكراهة لان التأخير بناء على الشرع قد حصل حكما لا قصدا  
لان الاقبال على شغل كل الوقت بالعبادة مع الاحتراز عن نقصان متعذر جعل  
عفو ضرورة كذا ذكره ابو البسر كما سبق (قوله ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند  
ضيق الوقت الخ) هذا جواب آخر لعدم سقوط التعيين في النية من جانب المصنف  
آخذا من الشروح لامن تمتة جواب اللهم الا انه خلط بغير وجه وافرغ عن العلة  
الاولى وهو قوله لان ما ثبت حكمها اصليا الخ حاصله لما وجب التعيين باعتبار  
تعدد المشروع الذي ثبت بناء على توسع الوقت فلا يسقط بعارض ضيق الوقت  
الذي لا يسع الا فرضه لان اعتبار تعدد المشروع باق في ضيق الوقت لانه لو قضى  
فرضا آخر او ادى نقلا فيه جاز ايضا فلا يحتاج الى هذا التكلف (قوله في نوع)  
اى جواز الاداء في ضيق الوقت على وجه الكمال مم فلا يلزم الاشكال فلا يحتاج  
الى التكلف في الجواب (قوله لا ينافي التقصير) كالمصاوة منفردا في هذا الوقت

لان

لان الجماعة في الصلوة كمال وفي هذا الوقت الجماعة نادرة فيكون تقصيرا فلا اشكال  
ايضا قال فخر الاسلام المحض اى الخالص الكامل منه اى من الوقت ما يؤديه  
الانسان بوصفه على ما شرع له مثل اداء الصلوة بالجماعة واما المنفرد اداء فيه  
قصور الا ترى ان الجهر ساقط عنه والشارع في الصلوة مع الامام بالجماعة مؤدا  
اداء محضا والمسبوق ببعض الصلوة مؤدا ايضا لكنه منفرد فكان قاصرا انتهى  
قال صاحب الكشف يكون قاصرا لعدم وصفه المرغوب شرعا وهو الجماعة  
فان الصلوة بالجماعة تفضل على الصلوة المنفردة بسبع وعشرين درجة  
كما نطق الحديث ولانها جامعة للواجبات والسنن والآداب (قوله وفي وقت  
الاجرار) اى وكالصلوة في حال وقت الاجرار في العصر اما في الابتداء او اتمامها  
فيه فيكون تقصيرا لشيء فعله الى عبدة الشمس فيكون تقصيرا فلا اشكال في كلام  
الشيخين لان وجدان التقصير في البعض يكفي اثبوت التقصير في الجملة (قوله  
واكتفى) عطف على ادى بهنى واكتفى على قدر المفروض ولم يعد من اول الوقت  
او وسطه الى آخر الوقت (قوله مقصرا) حال من فاعل يعد (قوله بسبب ترك العزيمة)  
اى ترك العزيمة باذكتفاء على قدر المفروض وعدم المد الى آخر الوقت (قوله وهو)  
اى كون من اكتفى على قدر المفروض مقصرا باطل بالاجماع (قوله اضعف  
منه) اى من قوله اللهم (قوله لان المقصود بهذا الكلام) اى بعدم سقوط التعيين  
في ضيق الوقت (قوله يكون معيارا) الظاهر ان يقول يصير معيارا لان انظر  
الواسع اذا صار ضيقا بحيث لا يسع الا الفرض يتوهم ان الظرف المحض ينتقل  
الى المعيار لعدم وسعه (قوله كابام رمضان) لان تفسير المعيار ان يكون الفعل  
المأمور به واقعا فيه ومقدرا به حتى او اكل او شرب في اول الصبح لا يكون الامساك  
في الباقي اداء ولا قضاء وهذا كذلك لضيقه استغرق به كصوم رمضان (قوله  
مصادرة على المطلوب) لان الدليل وهو لان المعنى الموجب للتعين الخ وهو  
عين المطلوب وهو عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت (قوله ان المراد بتقصير  
العبد في قوله) القول بتقصير العبد اوفى قوله وتقصير العباد (قوله تضيقه  
الواسع) اى تضيق العبد الوقت الواسع بتقصيره (قوله يقع بعض الفرض  
خارج الوقت الخ) لان الاقبال على شغل كل الوقت بالعبادة مع الاحتراز عن  
النقصان متعذر (قوله كالمحال عادة) اى في عادة الناس خصوصا في زماننا هذا  
فيكون تقصيرا لكن جعل عفو ضرورة لانه حصل ضمنا لا قصدا والعفو ضرورة  
يقضى التقصير (قوله فان التضيق مطلقا) فيه بحث لان المراد بالتضيق



لبس مطلقا بل التضييق الذي يكفي فرض الوقت (قوله في العصر ايضا) فيه بحث لان المطلوب والمدعى عدم سقوط التعيين في الوقت الذي لا يسع الا فرضه والجزء الفاسد من وقت العصر لا يسع فرضه على ان تخصيص العلة في الحكم العام غير جائز (قوله بالاجماع) اقول ان كان الشروع في الجزء الفاسد بتضييقه وعدم شغله فمكروه باذنتفاق واما اذا شرع في الوقت الصحيح واتصل الى الوقت المكروه فلا يثبت صفة الكراهة لان الاحتراز عن النقصان متعذر وقد حصل حكما لا مقصدا فيكون عفوا بغير صفة الكراهة كذا في شرح البرزوي (قوله فيكون تقصيرا) اي في الجملة (قوله و حكمه ايضا) اي حكم هذا القسم من الموقت ايضا اي كاشتراط تعيين النية عدم تعيين المؤدى (قوله الابالاداء) اي بايقاع الفعل باخراجه من العدم الى الوجود لا بالقول ولا بنية القلب (قوله حتى لو قال عنيت هذا الجزء) اي الذي وقع فيه من اجزاء الوقت (قوله ولم يشغل بالاداء) اي بعد التعيين (قوله لا يتعين) اي لا يتعين ذلك الجزء بتعيينه (قوله بل له) اي للمتكلم المعين (قوله الاداء في غيره) اي في غير الجزء الذي عينه للاداء (قوله لان الشارع متعلق بل يتعين) حاصله قوله لو عينت الى قوله فان قبل الخ ما ذكره فخر الاسلام وهو ومن حكم هذا القسم اي كون الوقت ظرفا لامعبارا ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار فيه للعبد لم يقبل التعيين بتعيينه قصدا ونصا وانما يتعين ضرورة تعيين الاداء وهذا اي عدم قبول التعيين نصا وقصدا لان تعيين الشارع او السبب نوع تصرف فيه اي في الشرط او السبب ولبس للعبد ولاية وضع الاسباب والشرط فصار اثبات ولاية التعيين قصدا يفضي الى الشركة في وضع المشروعات وانما الى العبد ان يرتفق بما هو حقه ثم يتعين بارتفاقه المشروع حكما ونظير هذا الكفارة الواجبة في الايمان ان الحائث بالخيار فيها ان شاء اطعم عشرة مساكين وان شاء اكساهم وان شاء حرر رقبة ولو عين شيئا من ذلك قصدا لم يتعين وانما يتعين ضرورة فعله في ضمن الاداء (قوله لم يدين جزأ) لان الوقت جعل من الشارع مندسعا (قوله بل خير العبد في ذلك الموسع) وابع صرف بعض الاوقات الى حوايج نفسه رخصة من الله وفضلا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء لا بتعيين الاداء له (قوله ولو ثبت له) اي للعبد (قوله ولاية التعيين) اي ولاية تعيين الاداء (قوله لشارك الشارع) اي لشارك العبد الشارع (قوله في وضع المشروعات) التي وقعت جبراً من الله الى عبده بلا اختياره (قوله لان تقييد المطابق) اي تقييد مطلق الوقت المنسحب بتعيين الاداء في جزء معين (قوله نسخ) اي نسخ المطلق بالتقييد فهو مخصوص بالله تعالى فيكون العبد مشاركا (قوله بخلاف التعيين بالاداء)

اي لبس التعيين بالاداء نسخا (قوله لانه) اي تعيين الاداء (قوله من ضرورة امتثال الامر) اي من ضرورة امتثال العبد بامر مولاه لانه اذا لم يعين بالاداء في الوقت المنسحب اصلا صار معاقبا (قوله وفي ضمنه) عطف على من ضرورة اي ولان تعيين الاداء في ضمن الامتثال لا مقصدا (قوله فلا فساد فيه) اي في تعيين الاداء الذي لم يكن قصدا بل في ضمن الامتثال وضرورته (قوله ما التفرق بينه) اي تعيين المؤدى بالاداء في الصلوة الموقته (قوله هو الفعل) لان الخطاب المتوجه الى الاداء انما يكون بالفعل (قوله والمحل تابع) اي ظرف الصلوة وهو الوقت تابع للفعل ضمنا (قوله وفي حقوق العباد) اي المقصود في حقوق العباد (قوله هو تعيين المحل) وفي البرزوي لما كان قيمة العبد مجهولا من وجه صح تسليمه من وجه ولا يتحقق ادائه الابتنائية ولا تعين الا بالقول انتهى ملخصا (قوله والتعيين يحصل بالقول بان يقول خذ العبد او قيمته لان القيمة مزاجية للعبد) اي مساوية لصاحب الحق في الوجوب لانها صارت اصلا في الايفاء اعتبارا وان كان العبد اصلا اوجوب الجنابة عليه وجب احد الشئين فلهذا بخير المولى في التسليم (قوله كما يحصل بالفعل) اي كما يحصل بتسليم المولى الى صاحب الحق احد الشئين يدايد بلا قول (قوله فكان القول محققا) معينا (قوله غرض صاحب الحق) من الناس (قوله كالفعل) اي كما كان الفعل محققا غرض صاحب الحق بالتسليم جعله مشبهابه لان الفعل اقوى من القول في غير فعل النبي صلى الله عليه وسلم لان قوله عليه السلام اقوى من فعله كذا قال ابن همام رحمه الله في شرح الهداية (قوله لما فرغ عن الاول) من الوقت الذي جعل ظرفا لامعبارا (قوله شرع في الثاني) اي في النوع الثاني وهو جعل الوقت معيارا لانظرفا قلد البرزوي في التفصيل لانه جعل هذا القسم قسما ثانيا في التقسيم نوعا ثانيا في التفصيل وقال الموقت ثلاثة اقسام القسم الاول ينقسم الى اربعة انواع منها ما يضاف الى الجزء الاول والثاني ما يضاف الى ما يلي ابتداء الشروع من سائر اجزاء الوقت ونوع اخر ما يضاف ما يضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده والنوع الرابع ما يضاف الى جملة الوقت اي فيما فات الاداء في الوقت والقسم الثاني من الموقته ما جعل الوقت معيارا له وسببا اوجوبه وذلك مثل شهر رمضان ثم قال واما النوع الثاني من الموقت فاجعل الوقت معيارا له وسببا اوجوبه مثل شهر رمضان انتهى (قوله واما ذلك الوقت الخ) بالنكسر عطف على قوله اما ظرف للمؤدى (قوله لانه قدر به الخ) لان تفسير المعيار ان يكون الفعل واقعا فيه ومقدرا به حتى



اذافات عن اول اوقاته بان اكل او شرب بعد الصبح لا يكون الامساك صوما  
 (قوله حتى ازداد بازيداه) كاصوم في الصيف (قوله وانقص بانقصه) اي  
 بانتقاص الوقت المعيار كاصوم في اقصر الايام (قوله كما يعرف مقادير الاشياء  
 بالمقدار) كالكيل والوزن في المكبلات والموزونات لانهما مقدران يقابلهما الثمن  
 الحق المعيار الشرعي بالمعيار الحسي لان معيار الحسي اذا كان مشغولا بالمكبلات  
 او الموزونات لا يسع فيه غيرهما حسا فكذلك المعيار الشرعي اذا صار مشغولا بعبادة  
 لا يسع فيها غيرها وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر  
 اذا نوى واجبا آخر في رمضان او تطوعا او طلق النية وقع عن فرض رمضان  
 ومن حكم الوقت ان غيره صار منغيا لان الشارع لما اوجب شغل المعيار به وهو واحد  
 فاذا ثبت له وصف اتفق غيره كالمكيل والموزون في معياره ولما لم يتفق غيره مشروعا لم يجز  
 اداء الواجب في شهر رمضان من المسافر لان شروع الصوم فيه عام في حق البهيم  
 والمسافر الا ترى ان صوم المسافر عن الفرض يجزبه كذا في البرذوي  
 وشروحه واما في الذراع والظرف فلا يعتبر المقدار لانهما وصفان يقبلان  
 الزيادة والنقصان فلا يقابلهما الثمن بالزيادة كذا في الهداية في كتاب البيع فعلم  
 من هذا ان الظرف وعاء يجوز ان يكون زائدا للظروف لوقت الصلوة وناقصا  
 كما في جزء الوقت لان الظرف ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدره  
 كالمعيار (قوله وشرط لادائه كما سبق الخ) لم يذكر فخر الاسلام في هذا القسم  
 الشرط وتبعه صاحب التوضيح لان الشرط حصول الفعل واخراجه من العدم  
 الى الوجود فلم يوجد هذا الفعل بدون هذا الظرف نحو قولك ان دخلت هذه  
 الدار فانت طالق فالدخول في هذه الدار شرط حتى اود دخلت في دار اخرى  
 لا تطق ولان الظرف بمنزلة المحل والمحال شروط فلا فائدة في ذكره كذا في  
 الشروح واما ذكر المص فلان المراد من ظرف المؤدى الذي هو الركعات التي  
 تحصل في الوقت ومن الشرط اخراجهما من العدم الى الوجود وهو شرط فكانا  
 غيرين وهو المختار ولهذا ذكر المص كما سبق في كون الوقت ظرفا وشرطا اقول  
 فيه بحث لان اخراج الركعات من العدم الى الوجود شرط الاداء لا شرط  
 المؤدى وكلامنا فيه فتأمل (قوله وسبب اوجوبه) اي لوجوب الاداء لان الوقت  
 من اسباب الشرابح كما سبق (قوله كايام رمضان) اي الوقت معيار للمؤدى وشرط  
 لادائه وسبب لوجوبه كوقت ايام رمضان (قوله عند الاكثر) ظرف الايام (قوله  
 وسبب اوجوبه لقوله تعالى الآية) فيه بحث لان قوله فانها معيار وشرط وسبب

علة كون الايام سببا لوجوبه مع ان وجوب الصوم بمشاهدة الشهر والاصل في  
 الاضافة الاختصاص فيكون شهرا كاملا لا لاطلاقه لا الايام كما قال المص فان  
 دلالتها على سببته مشاهدة الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببته الايام لان  
 كون الايام قاصرا في اشتغال ثلثين يوما لكونها جمع قلة لان الايام والازواج تستعملان  
 في الكثرة لانه اس ايووم وزوج جمع اكثر في استعمالان في القلة والكثرة كذا في البحر وبرهان  
 الزركشي (قوله فان الاخبار عن الموصول) يعني اذا كان اشئ خيرا للاسم الموصول  
 وان كان انشأ في الصورة (قوله مشعر بعلمية الصلة الخبر) وفي التوضيح ان الصلة  
 علة الخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وهنا  
 كذلك لان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فاعشروه فاعشروه علة  
 انتهى كما سبق في قوله تعالى الزانية والزاني وقوله السارق والسارقة الآية (قوله  
 عند صلوحها) اي عند صلاح الصلة للعلمية والافلا كما ذكرنا آنفا فان الكافي  
 ان موضع الاشتقاق علمية مأخذ الحكم اذا كان صالحا كالزنا والسرقه فاما اذا  
 لم يكن صالحا فلا انتهى (قوله على ان الاظهر ان من ههنا شرطية الخ) اخذ  
 هذا من التلويح اقول يشير بعلى ضمف هذا الوجه لانه وان جاز ان يكون  
 شرطية نحو قوله تعالى من يعمل سواء يجز به الآية الا انه لم يستعمل الفقهاء  
 هذا الشرط في العائسة والسبيبة مع انه لادلالة على الشرطية يجزم الفعل ومن  
 الشرطية لم يعلم الا يجزم الفعل المضارع ولهذا قال النحاة من يكرهني اكرمه  
 فيجزم من ار بعة اوجه ان جزم الفعلين شرطية بقريته الجزم او موصولة  
 او موصوفة رفعتهما او استفهامية رفعت الاول وجزمت الثاني انتهى (قوله  
 فيكون ادل على السببية) اي يكون من الشرطية الادل اودل من الادل على  
 السببية اقول ان ثبت هذا يكون من قبيل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا  
 (قوله ونسبة الصوم اليها) عطف على السببية الاولى ان يقول ولتكرره بها  
 بعد قوله ونسبة الصوم اليها كافي للتوضيح والتلويح وغيرهما يعني فيكون من  
 الشرطية الادل نسبة الصوم اليها ولتكرره بها من نسبة الصوم الى الشهر  
 ومن تكرر الصوم في كل سنة ظهر وجه اولوية الشرطية لانه ان كانت موصولة  
 ما اول بشاهد الشهر وهو في المعنى كقوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة  
 والقاعدة اذا دخل الالف واللام على اسم الفاعل يكون بمعنى الذي فيكون  
 المتبدا متضمنا لمعنى الشرط فلهذا دخل الفاء على خبره فكأنه قال ان كان زانيا  
 فاجلد وان كان سارقا فاقطع فيكون في المعنى كقوله ان كنتم جنبا بتقدير الشرط



والشرط مع الشرع عند الأصوليين علة فثبت بالواسطة يعني بتقدير الشرط ان هذا الموصول علة واما ان كان من شرطية فثبت بالحكم بالواسطة فيكون ادل من الموصولة على ان تقدير من الموصولة بالشرط ايسر بمعرفة في النحو والاصول بل تقدير الام الموصولة بالشرط في النحو ايضا ايسر بمعرفة وقاعدة الحكم على المشتق يقتضى عليه المأخذ للحكم ايسر بمطردة (قوله وصحة الاداء فيها للمسافرة ونحوه مع عدم الخطاب الخ) عطف على النسبة الصوم اى الادل لصحة الاداء فيها اى في الشرطية وهى انظر فيه وجه الدلية ان السبب اما الوقت او الخطاب الاجاع او اعدم الثالث وابس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت وهو الظرف والشرط ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة منفردة على حدة بالارتفاق اى بالانتفاع بما هو حقه عند طريان الناقص كالصلوات في اوقاتها فتعلق كل بسبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه (قوله وفي هذه الوجوه) من الانظار التى ذكرنا بعضها (قوله والشهر عند البعض) عطف على قوله كايام رمضان عند الاكثر يعنى ان المعيار والسبب شهر وذلك شهود جزاء اى حضور جزء من شهر رمضان كذا في البردوى (قوله وهو شمس الأئمة السرخسى) وتبعه فخر الاسلام وقال وذلك مثل شهر رمضان مرة بعد اخرى وفي التوضيح القسم الثانى وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب فوقت رمضان اى نهار رمضان ولم يذكر الشهر وقال صاحب التلويح وذهب شمس الأئمة الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشئ على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصبح وفاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا تجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذ انوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا يقتضى جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت و ايضا قوله صلى الله تعالى عليه وسلم صومه الروية بدل صلى ذلك (قوله واما معياريته) اى معيارية الشهر (قوله فلانها الخ) اى المعيارية هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان تفسير المعيارية تقدم ان يكون الفعل المأمور به واقعا فيه ومقدرا به فيزداد وينقص مع انه ناقص من الليل فكيف يكون معيارا فاجاب بقوله فلا ضرر في زيادة بعض الاجزاء

وهو الليل فاضلا وهو جواب من احد وجوه الانظار (قوله لانه ليس بمحل للصوم) اى الليل ليس بمحل للصوم (قوله واما ذهب اليه) اى انما ذهب شمس الأئمة الى كون الشهر سببا (قوله لاحقيةتها اجاعا) والاما وجب على الاعمى والمحسوس ومن لم يستقبل نحو السماء (قوله لانه يقتضى سبق الوجوب في لذة) ولم يسبق الوجوب ولا يقتضى الصوم في الشهر ايضا لئلا يلزم احد الامرين المحالين وهو معنى قوله فلو كان السبب اليوم يلزم تقدم الوجوب على السبب (قوله لانه) اى لان وجوب القضاء من قبيل اعداها هو اقرب للثبوت فيه لطف لا يخفى على التأمل (قوله ولو كان السبب) اى لو كان سبب الصوم اليوم وهو المعيار (قوله لزم تقدم الوجوب على السبب) وهو اليوم فيلزم تقدم المعامل على علة كما قبل في وقت الصلوة ظر فاسببا لئلا يمكن دفعه بان يقال ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه كما هو المختار عند الاكثرين والفقهاء فان قيل لا يمكن هذا في المعيار فان الجزء الاول داخل فيه حتى لو اكل او شرب فيه يكون صومه فاسدا واما في وقت الصلوة ان الجزء الاول ليس بداخل في الوقت عندنا خلافا للشافعى قلنا ذكر بعض علمائنا ان كل جزء من اجزاء الوقت الذى يلاقى جزءا من اجزاء الوقت فهو سبب لذلك الجزء على ما ذكره القاضى الامام علاء الدين في مختلفاته كما سبق لكن يرد عليه ان الروية في الحديث سبب الصوم فلا يمكن التعبير بارؤية عن الجزء الاول من كل يوم وهذا وجه الانظار ايضا (قوله وهو باطل) اى تقدم المعامل على علة باطل (قوله وكل من هذه الوجوه) اى كل من الوجوه التى ذكرها شمس الأئمة (قوله في كون السبب) الشهر دون الايام (قوله وارامكن دعه الخ) وان وصليته متعلقة بالوجوه (قوله الا انها) اى الوجوه (قوله رجحان سببية الشهر مطلقا الخ) من قوله الاظهر ان من شرطية الى ههنا مذكور في التلويح (قوله لزم جواز اداء الصوم في الليل) يعنى لما كان الشهر مطلقا سببا ومعيارا شاملا لليوم والليل لزم جواز اداء الصوم في الليل بل فيه والنهار ايضا لانه معيار وهو محال من البشر لان عدم الاكل والشرب والجماع في شهر كامل محال ولان الشرع لم يشرع شهر رمضان في الليل فيعدم فيه اصلا لافرضا ولانقلا (قوله اراد ان يدفعه) اى لزوم جواز اداء الصلوة في الليل او البطلان او المحال اللازم (قوله اى في الليل لعدم كونه محلا بالسنة والاجاع) حاصله جواب سؤال مقدر تقديره ان الشهر المرئى في الليل كيف يكون سببا للاداء مع عدم جواز الصوم فيه فاجاب باخر وقت الصلوة فانه سبب عندنا



وان لم يصلح الاداء فيه بل لا يسع الا التحريم (قوله واما ان يفرق بينهما) حاصله ان القياس باخر الصلوة قياس مع الفارق بان اخر الوقت لا يساق في الصلوة بالذات فله جزء من اوقاتها كما سبق ان ذات الوقت لا تقصان فيه (قوله بسبب قلته العارضة) فانت خبير ان العارض لا يعارض الاصل اقول هذا مكابرة فان السؤال يرد ان الشهر ان كان سببا يجوز فيه الاداء والجواب كون الشيء سببا لا يقتضي الاداء فيه كآخر الجزء الذي لا يجزى يكون سببا ولا يمكن الاداء فيه ولم يدع العينية حتى يرد هذا مع ان الكاف تدل على المغايرة وادنى وجه الشبه يكفي (قوله اعلم ان القائل اسببية الايام) وهو مذهب الاكثر (قوله الجزء الاول منه) اي من الشهر يعني وجب عند رؤية الهلال تمام صوم الشهر لان الشهر مطابق فيصرف الى الكامل فيكون هذا الوقت سببا لكل صوم يوم وهذا موافق بالنصين (قوله كما في الظرف) اي كما اعتبر الجزء الاول ضرورة في الوقت الذي يكون ظرفا يعتبر في الوقت الذي يكون معيارا الجزء الاول ضرورة لئلا يلزم احد الامرين المحلين كما سبق تفصيله (قوله من غير اشتراط اتصاله بالاداء) وذلك الاتصال وقت الغروب (قوله بخلاف الظرف) فان السببية في الظرف ينقل من جزء الى جزء فان كان الاداء في اول الوقت يكون الجزء المتصل سببا وان كان في وسطه يكون ذلك الجزء المتصل بالوسط سببا وكذا الى آخر الوقت (قوله اي حكم هذا القسم) اي حكم الموقت الذي يكون الوقت معيارا (قوله اي غير ماوجب في ذلك الوقت نفسه) اي في ذلك الوقت اي نفي صحة غيره ماوجب في ذلك الوقت لان حكم الوقت الذي صار معيارا للواجب الموقت به ان غيره صار منقبا عن هذا الوقت لان الشارع لما اوجب شغل المعيار بهذا الواجب الموقت به وهو واحد لا يسع فيه غيره مع قيام الغرض فيه فكان من ضرورة تعيين الغرض انتفاء غيره لانه لا يتصور اداء صومين بامسك واحد فانتفى غيره لكونه غير مشروع (قوله وحكمه ايضا) اي حكم كون الوقت معيارا اكتفى عدم صحة الغير فيه عدم اشتراط التعيين في النية بل اطلاق النية بان يقول نويت الصوم مطلقا ليصير ماله مصروفا الى ما عليه بل اذ انوى النقل على قولهما يرجع الى فرض الوقت لعدم مشروعية ما نواه كذا في البردوي (قوله خلافا للشافعي) اعلم ان عندنا يصح صوم رمضان بنية التطوع وبنية واجب اخر وبنية الصوم مطلقا عن الصحيح المقيم وقال الشافعي لا يصح عن احد الابنية صوم رمضان لان منافعه ثبت على ملك المكلف فوجب التعيين لان الوصف متنوع

بين الغرض والنفل فيحتاج الى التمييز لان معنى العبادة كما يعتبر في الاصل يعتبر في الوصف (قوله وان وجب اصل النية الخ) ان وصلبة متعلقة بعدم اشتراط التعيين لان علماءنا شرطوا النية في الاصل دون الوصف (قوله خلافا لزر) اي في وجوب اصل النية خلاف لزر يعني ما شرط النية لا في الاصل ولا في الوصف لان الامسالك يقع فيه حاصله ان الشافعي شرط النية في اصل الصوم وجهته وزر ما شرط في اصل الصوم ولا في وصفه وعندنا شرطوا النية في الاصل دون الوصف فالخلاف مع زر في نية الاصل واصل النية ومع الشافعي في نية الوصف ووصف النية فتفكر فيما ذكرنا وفي تعليل الشافعي قبل هذا القول فان اردت التفصيل فارجع الى شروح البردوي (قوله على النفي والعدم) اي نفي صحة الغير وعدم اشتراط التعيين (قوله بان نوى الصوم) اي بان يقول نويت الصوم (قوله ومع الخطاء في الوصف الخ) فيه بحث (قوله عما نوى عند ابى حنيفة الخ) اي اذ انوى عن واجب اخر يقع عما نوى لان الواجب ان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه وهو شهود الشهر صح اداؤه فلما رخص بما يرجع الى مصالح بدنه ففما يرجع الى مصالح دينه وهو قضاء عليه من الدين اولى (قوله وعندهم المسافر كما لم يقيم الخ) اي في وجوب الصوم لوجود سببه وهو شهود الشهر وعند ابى حنيفة كذلك في هذا الحكم (قوله ولذا صح منه بالاجماع) اي ولاجل نفس الوجوب ثابت على المسافر صح اداؤه بلا توقف اقول في قوله بالاجماع نظر لان اصحاب الظواهر لم يجوزوا في رمضان الذي كان مسافرا وهو مروى عن ابن عمر وابى هريرة رضى الله عنهم لان في حقه مضافا الى عدة من ايام اخر فصار هذا الوقت في حقه كالشهر في حق المقيم فلا يجوز الاداء قبله وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في السفر كالمفطر في الحضر وقال ايس من البر الصيام في السفر (قوله الا ان الشارع) استثناء من ثابت (قوله اثبت له) اي اثبت الشارع للمسافر (قوله الترخص بالمفطر دفعا لمنقة عنه) اي عن المسافر قضا الحقة وتخفيفا عليه كيلا يضعفه الصوم مع مشتقة السفر لان الصوم مشتقة والسفر مشتقة اخرى فيضعف (قوله وذا) اي اثبات الشارع الترخص بالمفطر (قوله لا يجعل غير المشروع مشروعا) يعني ان الترخص مختص بالمفطر دون غيره فلو جوزنا له الصوم لاعتن فرض الوقت صار مترخصا بما لم يجعل الشارع له ذلك فكان هذا نصب المشروع لانقياد للشرع كذا ذكر في شرح الاسلام في شرح التقويم وفي شروح البردوي فلو جوزنا له الصوم دون صوم الوقت صار مترخصا بما لم يجعل له



الشرع لان جعل الترخص له لدفع المشقة دل عليه اللفظ فلو جوزنا غير هذا  
 الصوم اثبت الترخص لفظا لاعمى وهذا لا يليق باوضاع الشرع انتهى اقول  
 فيه بحث لان معنى الترخص ان يدع مشروع الوقت بالليل الى الاخف فاذا  
 اشتغل بواجب آخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته اخف عليه من اسقاط  
 فرض الوقت لانه اولم يدرك من ايام اخر لا يكون معاقبا بفرض الوقت ويكون  
 معاقبا بذلك الواجب ولا جازله الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى  
 منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه اولى  
 (قوله فاذا ترك الترخص) عن غير الفطر (قوله صار هو) اي المسافر والمقيم سواء  
 في الحكم يعني ان عدم اداء المسافر الواجب الاخر او النفل كالمقيم لعدم مشروعية  
 مانواه كالصوم في الليل فتعين لفرض الوقت (قوله ان المسافر لما كان الخ) وفي  
 البرزوي قال ولان الاداء غير مطلوب منه في سفره فصار هذا الوقت في حق  
 تسليم ما عليه بمنزلة شعبان فقبل سائر الصيام انتهى (قوله بالاداء فيه) اي  
 في الوقت (قوله فقبل) اي الوقت (قوله سائر الصيامات) انظر ان يقول سائر  
 الصوماء الصيام لان المفرد المحلى باللام اشمل من الجمع (قوله ان المسافر لما ترك ترخص  
 الافطار) الذي ثبت له الشارع قضاء لحق نفسه وتخفيفا عليه فيما يرجع الى  
 مصالح بدنه (قوله وصرف امساكه الى مصالح دينه) وهو قضاء ما عليه من  
 الدين (قوله صرفه الى ما هو اهم) جواب لما (قوله بما ذكر) اي المنذورات  
 والكعارات واقضاء لان الواجب ثابت في الذمة لا يحتمل الاستقوط بوجه ما فيكون  
 مؤخذا به فيكون صرفا الى ما هو اهم عنده (قوله دون صوم رمضان) اي  
 لا يكون مؤخذا لان فرض الوقت يحتمل ان لا يجب ادائه بان لم يدرك عدة من  
 ايام آخر فكان مترخصا في اسقاط الواجب عن ذمته اقول هذا الفرق ضعيف  
 وعندى لافرق بين صوم وصوم في تحمل المشقة في السفر فلا يكون اخذا باليسر  
 لان الترخص باعتبار كونه مخيرا بين الاخذ بالعزيمة وترك الاخذ فاذا ترك صار  
 مترخصا ثم الترخص لا يجب ان يكون بالافطار لانه اوترك العزيمة ولم يفطر لكان  
 مترخصا فثبت ان الترخص حصل بترك العزيمة مع الترخص بالافطار فصار مخيرا  
 بين تحمل المشاق وعدم تحمله فلان منع عن ذلك اي صرف امساكه الى مصالح  
 دينه باختياره (قوله فاذا جاز الترخص لحاجة البدن) اي لما جازله الرخصة  
 بما يرجع الى مصالح بدنه كيلا يضعفه الصوم مع مشقة السفر قضاء لحق نفسه  
 وطبا للتخفيف كيلا يجتمع المشقتان فلا يجوز لحاجة الذين وهو قضاء الدين اولى

لان الرخصة عامة راجعة الى اختياره كما قلنا (قوله وعلى هذين الطريقين) الذين  
 ذكرهما المصنف آخذا من كلام فخر الاسلام قال والطريق الاول اي التعليل  
 الاول وهو قوله لانه رخص له الترخص قضاء لحقه يوجب ان لا يصح النفل بل يقع  
 عن الفرض والثاني اي الطريق الثاني وهو التعليل الثاني وهو قوله ولان الاداء  
 غير مطلوب منه في سفره فصار هذا الوقت في حق تسليم ما عليه بمنزلة شعبان  
 فقبل سائر الصيام فيوجب ان يصح النفل فيه انتهى ملخصا (قوله يكون في  
 النفل) روايتان عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى (قوله فعلى الطريق الاول) اي على  
 التعليل الذي نقناه (قوله اذا نوى النفل يقع عنه) اي عن النفل اعلم ان المصنف  
 غير الطريقين وجعل الثاني اولا والاول ثانيا فعلى هذا اذا نوى النفل يقع عنه  
 واما على ما قاله البرزوي فالطريق الاول يوجب ان لا يصح النفل والثاني في حق  
 تسليم ما عليه واما في النفل فقال فقبل سائر الصيام فيوجب ان يصح النفل فيه  
 فتأمل (قوله وعلى الثاني عن الفرض) اي على الطريق الثاني وهو التعليل الثاني  
 بقوله لانه مادام في السفر لمؤاخذ بما ذكر الخ هذا الطريق في البرزوي يوجب  
 ان يصح النفل لان الاداء غير مطلوب منه في سفره فقبل سائر الصيام فيصح النفل  
 (قوله بهذه النية) اي بهذه النية المطابقة عن المسافر لانه لم يتعرض لصوم  
 آخر فوقعه عن صوم الوقت اولى لانه وقته ولا يقال انه لم يتعرض لصوم  
 الوقت لاطلاق النية لانا نقول انه يتعين لفرض الوقت لانه وقته وللواجب  
 الآخر لا يتأدى بمطلق النية في غير رمضان بخلافه في غيره فالصوم في فرض  
 الوقت اولى لانه اهم اعلم ان المسافر اذا اطلق النية فعلى الرواية الاولى على  
 ما قاله المصنف لا يقع عن الفرض لان رمضان في حقه كشعبان حتى يقبل سائر  
 الصيام فينبذ لا بد من تعيين النية للفرض كما في الوقت المضيق في الصلاة واما  
 على الرواية الثانية نية عنه يقع عن الفرض لانه ان نوى النفل يقع عن الفرض  
 فعند الاطلاق يقع عنه بالطريق الاول والصحيح عندنا ان يقع عن فرض الوقت  
 على جميع الروايات لان الترخص وهو ترك العزيمة لا يحصل بهذه النية اي بمطلق  
 النية لانه محتمل في نفسه والمحتمل يحمل على ما هو الاصل وهو فرض الوقت  
 ولان الترخص انما يثبت امامية واجب آخر او نية النفل كما هو المراد عن الحسن  
 او بترك النية وهذه النية لا يحتمل الواجب الاخر ولا النفل لانها لا يتأدى الا  
 بصريح النية عنده فتعين ارادة فرض الوقت فهذا معنى قول المصنف فصرفه  
 الى رمضان لكون العزيمة احق من صرفه الى النفل (قوله بخلاف المريض)



بروايتين (قوله في الصحيح) يعني ان الصحيح عندنا في صوم المريض ان يقع صومه من رمضان بكل حال سواء نوى الواجب الاخر او النقل اعلم ان قوله في الصحيح احتراز عما روى ابو الحسن ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهر زاده فقال فاذا كان مريضاً او مسافراً وصام رمضان بنية واجب آخر فعند ابي حنيفة بصير صائماً عما نوى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية انه يصير صائماً عن رمضان وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يصير صائماً عما نوى وهو اختيار صاحب الهداية والقاضي الامام فخر الدين والامام ظهير الدين الوالوي والقاضي الامام ظهير الدين الجذري والشيخ الكبير ابي الفضل الكرماني رحمهم الله تعالى وقد ذكر ابو الفضل في الابيضاح وكان بعض مشايخنا يفصل بين المريض والمسافر وانه ايسر بصحيح والصحيح انهما منساويان قال وقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة نصاً انه اذا نوى التطوع يقع عن التطوع وما ذكره المص ههنا اختيار فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تابعهما اقول الاولي بل الصواب على المص ان يقول بخلاف المريض في الاصح لان قوله في الصحيح يقتضي بطلان ما رواه ابو الحسن مع ان اكثر الفحول اخذوا هذه الرواية فتأمل (قوله لان رخصته) اي رخصة المريض انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فيلحق بالصحيح واما المسافر فيستوجب الرخصة بعجزه تقديري بقيام سببه وهو السفر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل الترخيص فيتعديح بطريق النية الى حاجته الدينية هذا دليل فرق فخر الاسلام وشمس الائمة بينهما وفرق بينهما فخر الاسلام ايضا وقال رخصة في المريض متعلقة بحقيقة العجز لانها شرعت لدفع العجز والمشقة والمريض متنوع مرض ينفعه الصوم كالامراض نشأت من الرطوبات فلا يضره الصوم بل ينفعه فلا يكون فيه عجز ومشقة والرخصة انما شرعت لدفع العجز والمشقة ومرض يضره الحمية كالامراض التي نشأت من الحرارة وغيرها يضره الصوم وفيه عجز ومشقة والرخصة بسببها شرعت فيجوز الترخيص بحال السفر فانه ايسر بتنوع بل السفر يوجب المشقة في جميع الاحوال لانه حركة توجب الحرارة وانتقال يوجب التسخين والحرارة والصوم مع اجتماعهما يوجب ضعف البدن فيضره الصوم بكل حال ولان الترخيص في المريض متعلق بعجز حقيقي فبنفس الصوم ظهر فوات شرط الرخصة وفي السفر تعلق بعجز تقديري اقيم السفر مقامه

فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فان قبل النص رتب الرخصة على المرض والسفر مطلقاً وانت ابطلت الاطلاق في المرض بالتعليل قلت هذا التقييد ثبت باجماع الفقهاء والاطباء ولانا لو ثبتنا الرخصة بمطلق المرض لا ثبتنا حكمها وهو الرخصة بدون العلة وهي المشقة وهذا لا يابق باوضاع الشرع فان قبل المرض مضعف للبدن بالاتفاق والضعف عسفة والصوم يضعفه ايضا لانه منع الغذاء الذي هو قوام البدن فكان الترخيص دفعا لهذه المشقة فكان كالسفر في اجتماع المشقتين قلت لابل الصوم يقوى البدن لانه دفع الرطوبات التي هي سبب ضعف البدن فكان الصوم في مثل هذا المرض يقوى البدن فلا يجتمع الضرران والمشقتان مطلقاً كالمفرق فافتقراً (قوله فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة) فان قيل اذا تحمل ازدياد المرض وصام الواجب جاز ولا يظهر فوات شرط الرخصة فكلام المص وهو قبل يقع عن رمضان مطلقاً وهو الصحيح وكلام فخر الاسلام ايضا وهو فالصحيح عندنا في المسافر ان يقع صومه عن رمضان بكل حال فيلحق بالصحيح انتهى لا يخلو عن اضطراب اجيب في التوفيق في قول البردوي فيلحق بالصحيح انه يحمل على المريض الذي يصلح للحية لان الرخصة فيه متعلقة بحقيقة العجز واما في المريض الذي ينفعه الصوم كالامراض نشأت من الرطوبات فلا يضره الصوم بل ينفعه فلا يكون عجز ومشقة والرخصة متعلقة بحقيقة العجز فيلحق صومه بالصحيح اقول يا ابي من هذا الترفيق قول البردوي يقع صومه عن رمضان بكل حال انتهى وكذا قول المص يقع عن رمضان مطلقاً وهو الصحيح والتوجيه الصحيح في الفرق بين المسافر والمريض ان بنفس الصوم كما يظهر فوات شرط الرخصة في المرض الذي يتعلق الرخصة بحقيقة العجز يظهر فوات شرط الرخصة في المرض الذي يتعلق الرخصة بازدياد المرض لان ازدياد المرض يفضي الى الهلاك ظاهراً وغائباً فالعاقل لا يختار سبباً يوجب ازدياد المرض الذي يفضي الى الهلاك فيعلم من صومه فوات شرط الرخصة في المرض اما الصوم في السفر يوجب ازدياد التعب وازدياد الصحة لا يفضي الى الهلاك ظاهراً او غائباً ثبت ان ما ذكره فخر الاسلام والمص على الاطلاق من هذا الوجه (قوله قال زفر تميمه يعني عن التيمم) قال هذه المسئلة بصورة فحين اعتاد الفطر في رمضان كما لمريض والمسافر والمتهتك ثم لم يأكل ولم يشرب في يوم ولم يخطر بباله لا الصوم ولا الفطر فعندنا لا يكون صوماً وعند زفر يكون صوماً متهتك صحيح مقيم امسك نهار رمضان بدون النية لم يكن صائماً عندنا



وقال زفر انه صائم وهذا اذا لم ينو الفطر ولا الصوم اما اذا نوى الفطر لم يكن صائما  
 بالتفريق كذا ذكر في شرح جامع الصغير (قوله يعني ان الوقت  
 المتعين للصوم) يعني لما صار الوقت متعينا للصوم المشروع (قوله كان كل امسك  
 يقع فيه) في ذلك الوقت المشروع (قوله حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل)  
 يعني واجبا على الفاعل فيقع للمستحق وهو الله تعالى بكل حال ودائمه ان الوقت  
 لما صار متعينا لهذا الغرض صارت منافعه المتصورة منه مستحقة عليه باى جهة  
 وقع ولان الامر بفعل الصوم يتعلق باسماكات متصورة منه في هذا اليوم فصارت  
 الامساكات المتصورة منه كالعين المستحق كمن استأجر خياطاً ليخيط له يده  
 ثوبا بعينه فخاط على قصدا لا عاتد يقع عن الاجارة ويلزمه اجر المثل سواء  
 قصده التبرع او اداء الواجب بالعقد كاجير الوحد يستحق منفعه وكذا سائر  
 العين المستحق فيقع عما استحق لاجله كرد المغصوب على من كان مستحقا  
 عليه باى جهة وصل اليه يقع عن رد المستحق كرده بالايديع والتبرع والعارية  
 فكذا هذا (قوله وان لم ينو) وصلية متعلقة يقع عن الفرض وانت عرفت  
 ان نوى الفطر ولم يفطر لم يقع عن الفرض اجاعا وفيه رمز الى مسألة الخياطة  
 ان لم يكن على قصد الاعانة لم يستحق الاجر (قوله كهية كل النصاب الى الفقير  
 بلاية) يعني هذا كصاحب نصاب اذا وهب جميع النصاب للفقير بعد الحول  
 يصير مؤديا للزكات وان لم ينو بهية الزكاة تعين النصاب لاداء جزء منه اولتعلق  
 فعل الايضاء بمحل المتعين وهو النصاب فان قيل كيف صح الاستدلال لان هبة  
 النصاب من الفقير لا يصح لان الغنى يفارق التمليك قلت يجوز ان يكون الفقير  
 مديونا او هبته على الفقير او اسند شهاد على الخصم بمذهبه وهو جائز عند زفر  
 فان قيل يحتمل ان يكون المراد صدقة قلنا صدقنا بعدم النية فيكون الهبة غير  
 العسدية لانه لم ينو بها الصدقة فكذا هذا بلاية (قوله يكون الغنى جبرا  
 فلا يكون قربة) لان القربة فعل يفعل العبد عن اختيار بلا جبر (قوله اذا قربة  
 بدون القصد) يعني تعين الفرض بواسطة استحقاق العبد للمنافع او بواسطة  
 الامسك من غير اختيار ولا قصد لا يصلح قربة (قوله والشرع لم يبين اصوم  
 رمضان الا الامسك الذي هو قربة) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان الشرع  
 لم يشرع في شهر رمضان مما يتصور فيه الامسك كفرض الوقت والقضاء  
 والكفارة والمندوب والنفل الا واحدا وهو فرض الوقت فيلزم التعيين باستحقاق  
 لمنافع العبد او تعين بدون التعيين لزم الجبر عليكم كما يلزم علينا فاجاب بقوله

والشرع لم يبين لصوم رمضان الا الامسك الذي هو قربة نظرا الى جهة  
 كونه عبادة لا الى جهة كونه جبرا من الله تعالى واما زفر فنظر الى تعين الوقت  
 في الفرض باستحقاق منافعه فيكون التعين بواسطة الاستحقاق او الامسك  
 من غير اختيار ولا قصد اصلا فافترا فاقابل (قوله بخلاف الهبة من الفقير) حاصله  
 ان لقياس مع الفارق لان الشرع لم يشرع في هذا الوقت الا فرض الوقت لعدم  
 كون غير الفرض مشروعا في استحقاق منافعه كما يعدم في الليل اصلا اى لا فرضا  
 ولا نفلا ولا استحقاقا ثم واذا بقيت المنافع لا بد من التعيين ولم يوجد لان عدم  
 العزيمة وهي النية لبس بشئ وجودى حتى يستعار عن العزيمة والعدم لا يستعار  
 عن الوجود بخلاف هبة النصاب حيث يستعار عن الصدقة لانها امر وجودى  
 (قوله فان قوله وهبت) مجاز عن تصدق الفاعل باستعار الحاصل من المعنى  
 فان قول صاحب النصاب في عقد الهبة وهبت مجاز عن التصدق لان عقد  
 الهبة عبارة والعبارة شئ فامكن ان يجعل مجازا عن الصدقة بخلاف عدم  
 العزيمة فانه لبس بشئ حتى يستعار عن العزيمة (قوله وهو) اى قوله وهبت  
 الذى هو مجاز عن تصدقت (قوله عين النية) في لظاهر وان لم ينو شيئا اصلا  
 (قوله وقع الجبر) الذى اعتبرتم في قول زفر (قوله او جيت التعيين) يعني  
 ان الشافعي شرط النية في اصل الصوم وجهته وعلمنا ان شرطوا في الاصل  
 دون الوصف وزفر ما شرط لاني لا يصل ولا في الوصف (قوله فان وصف  
 العبادة) بالفرض والندب والنفل (قوله ايضا) اى كالعبادة المتنوعة (قوله  
 عبادة) وايضا يختلف ثوبا لان الفرض يتضاعف على النفل اجرا (قوله  
 من النية متعلق بلا بد) اى فكما بد من النية لصيرورة النفل قربة  
 (قوله فكذلك) من تعين الوصف (قوله لصيرورة الفرض  
 او انفل منها) اى من النية (قوله احتراز عن الجبر) لان الاصل الامسك  
 متنوع بين العادة والعبادة فلا بد في الاصل من النية دفعا للجبر وكذا الوصف  
 في العادة متنوع بين الفرض والنفل فيحتاج الى التمييز احتراز عن الجبر في الوصف  
 وهو فرض الوقت حتى يصير العبد مخارا لا مجبورا من الله ولو تركنا عنه تعين  
 الجهة لصار مجبورا في صفة العبادة وللخلا معنى العبادة عن الاقبال الى الله  
 تعالى وعن العزيمة وهي النية واما عند زفر ان الجبر لا يجرى في الاصل ولا يجرى  
 في الوصف ايضا كالحج حيث يتأدى بمطلق النية لانه ثبت التقييد وتعين  
 الجهة بدلالة الحال لان الظاهر انه ما تحمل المشاق القوية والمنازل البعيدة



الا لاجل الفرض فثبت التقييد بالاجماع بدلالة المال كذا في شروح البرزوي  
 (قوله على طريق القول بموجب العلة) يعني جرابنا على طريق القول بموجب  
 العلة اي بموجب علة الشافعي لانه قال صوم فرض فوجب عليه التعيين قوله  
 صوم فرض علقته ووجوب التعيين موجب علقته نحن قلنا بموجب علقته وهو وجوب  
 التعيين ايضا لكن التعيين حصل عندنا بتعيين الشرع فلا يحتاج الى تعيين آخر  
 بالنية فثبت اننا قلنا بموجب علقته وايضا القول بموجب العلة التزام ما يلزمه  
 المعامل بتعليقه وقد اراد الشافعي بدليله ان يلزمنا التعيين وقد التزمنا وقلنا بتعيينه  
 على ما ذكرنا فلم يبق له علينا بهذا التعليل دليل في انتزاع فيه ووجهه ان  
 النية الموجودة بمطلق الصوم شاملة للاصل والوصف لان المشروع في هذا الوقت  
 واحد وهو صوم الفرض وكانت نية الاصل نية الوصف فيكون جوابا بموجب العلة  
 (قوله الاطلاق في المتعين تعيين) لان الاطلاق في النية بمنزلة التقييد لان الاصل  
 لا يتفك عن الوصف في هذا الوقت (قوله اي سلمنا ان الامر ما قلت) ان تعيين  
 الوصف واجب لانه شرط كما ان تعيين الاصل شرط (قوله لكن الاطلاق في التعيين  
 تعيين) لانا اتفقنا ان الشرط هو نية الصوم المشروع في هذا الوقت حتى اذا نوى  
 بهذا الوصف صح نية وان لم ينو فرضا فان قيل هذا يقتضي ان يصح باطلاق  
 النية اما صرح بالنقل فقد صرح بخلاف الفرض فلا يكون نية النقل نية لفرض  
 فينبغي ان لا يصح نية النقل مع انه صحيح عندكم قلت كونه نفلا ليس بصفة عندنا ح  
 ولهذا صح اقتداء المتفعل بالمفترض دون العكس (قوله فانه اذا كان في الدار زيد  
 وحده الخ هذا دليل اخر للتعين لان المتعين في الزمان كالمتعين في المكان يصات باي  
 اسم كان نحو اسم الجنس والنوع والعلم فان زيدا اذا كان في دار ليس فيها غيره فاذا  
 نوى باسم الانسان وهو جنس عند اصوليين والرجل وهو نوع عندهم وزيد  
 يجب عليه الجواب لانه متعين للجواب فكذا اذا نوى صوما او صوم فرض  
 او واجب او النقل كان المراد فرض الرقت لانه متعين وصار كما اذا نوى الفرض  
 في غير رمضان ولا فرض عليه لفت نية الفرض وصار نفلا وكذا اذا نوى النقل  
 في رمضان لفت نية النقل فصار فرضا وكذا اذا اطلق النية في غير رمضان يقع  
 على النقل لانه اصل فاذا اطلق في رمضان يقع على الفرض لانه اصل فان قيل  
 اذا لفت صفة النقل اغي الموصوف لانه لا وجود للموصوف بدون الصفة  
 قلنا بطلان الموصوف بسبب بطلان الصفة مذهب الاعتزال كما قالوا في الرؤية  
 وعندنا بغيرها قياسا بالغائب على الشاهد وعندنا لا يجوز ذلك

فاذا لغت صفة انفل في هذا الوقت بقي الاصل فان قيل الاطلاق غير جائز لان المشبه به  
 وهو زيد في الدار موجود في الخارج ينادى باسمه وباسم نوعه وجنسه بخلاف المشبه  
 فانه معدوم في الخارج موجود في الذهن يوجد ويحصل تحصيله فلا ينال  
 بمطلق الاسم قلت هذا المعدوم ينال باسم عينه بان نوى صوم رمضان وينال  
 باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع فيه فينال باسم جنسه بان نوى الصوم  
 مطلقا والجامع فيها التعيين (قوله فقيل له يا انسان) قصر المص على الانسان  
 لان المتعين بالمكان انما ينال باسم نوعه وجنسه على التولين لانه داخل في نوعه  
 وجنسه فيراد من الجنس والنوع زيد بدلالة الحال وكذا هذا الفرض داخل  
 في المطلق ولهذا قصر على ما في صدره (قوله بخلاف اصل الامسالك) جواب  
 سؤال مقدر تقديره اذا كان الاطلاق في المتعين تعيينا للوصف فيمكنني اصل  
 الامسالك لانه متنوع بين العادة والعبادة فيحتاج الى التعيين (قوله ام يصب بالاطلاق  
 على العبادة) فيحتاج الى التميز بالنية (قوله والخطاء لبطلانه اطلاق) هذا جواب  
 سؤال مقدر تقديره ان المتعين في المسكان لا ينال باسم غيره نحو عمرو ولا باسم  
 ضده نحو السواد والبياض في الانسان فكذا لا ينال فرض الوقت بنية  
 القضاء لانه بمنزلة عمرو ولا بنية النقل لانه بمنزلة الصفة من فرض الوقت حكما  
 للتغاير والتضاد فجوابه التغاير والتضاد ههنا في الصفة لا في اصل الصوم فاذا  
 بطلت الصفة لعدم المشروعية بقي اصل الصوم مطلقا فينال باسم جنسه  
 ونوعه واسم غيره وضده واما هنا التغاير والتضاد في ذاتهما فلا ينال باحدهما  
 الى الاخر (قوله ثم الشافعي) اي بعد جعل تعيين الوقت واجبا وهو باتفاق بيننا وبين  
 الشافعي اما بتعيين الوصف كما قاله او بتعيين الاصل كما قلنا لان ابا حنيفة شرط تعيين  
 اصل الصوم والشافعي شرط تعيين الوصف ايضا فصار التعيين شرطا بالاجماع  
 كذا في البرزوي (قوله اوجبه) اي جعل التعيين واجبا (قوله اي اول اليوم)  
 او اول الصوم او اول الوقت (قوله حتى شرط التثبيت) اي شرط التدبير  
 لئلا وفي اللقمة بيت امر اي دبره لئلا ويبت الشيء اي قدر (قوله  
 يعني ان كل جزء يفتقر الى النية) لان اول اجزاء الصوم فعل (قوله يفتقر الى  
 النية) اي يفتقر ذلك الجزء الذي حصل فيه فعل الى النية وهي العزيمة لان  
 التقديم واقع على جملة الامسالك ولم يعترض عليه ما يبطله فبقي صحيحا يعني به  
 قد عزم في الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب فصحت النية بوضعها  
 من حيث كونها عزيمة في المستقبل (قوله فاذا عمدت) بان يتراخي من اول النهار



(قوله فسد ذلك الجزء) أي بطل الفعل وهو الإمساك في أول النهار وأسناد الفساد إلى الجزء يجوز عن الفعل باعتبار كونه محلا كذا في البرزوي (قوله فشاغ الفساد إلى الكل الخ) يعني فإذا فسد ذلك الجزء الأول فسد الباقي ضرورة (قوله لعدم التجزئ صحة وفسادا) أي لعدم تجزئ الصوم فإن قلت لما صح الثاني لوجود العزيمة فيه صح الكل ضرورة عدم التجزئ أيضا قلت ترجيح الفساد في باب العبادات أولى احتياطا قال فخر الإسلام وجب ترجيح الفساد احتياطا (قوله ولا يمكن اعتبار تقدم النية المتأخرة) يعني أن النية المتأخرة لا يحتمل التقدم على الجزء الذي كان متقدما عليها لأن التقدم إما أن يكون بطريق الالتحاق ولا أثر للنية فيما مضى فلا يلحق النية بأول الأجزاء أو باقائه البعض مقام الكل وإنها منفية حقيقة فيكون منفية حكما لأن الشيء إنما يقدر حكما إذا تصور حقيقة وهذا كإني في أول الصلوة جملة باقية حكما إلى آخر الصلوة أما النية الموجودة في خلال الصلوة فلا يحكم باقترنها بأول الصلوة لتعذر كذا ههنا قال فخر الإسلام لا ترى أن النية بعد نصف النهار لا يصح إجماعا ولا يرى أن في صوم الدين وجب الفصل بين هذين الوجهين انتهى وفي الشرح يعني إذا قدم النية على الصبح في صوم القضاء يجوز وإذا أخرها لا يجوز إجماعا أن الإمساك في أول النهار خلا عن العزيمة فلم يقع قرينة وهذا المعنى موجود فيما نحن فيه بل بالطريق الأولى لأن الإفطار فيه بلا عذر يوجب الجراء دون سائر الصيام (قوله لانتفاء الاستناد واعتبار التقدم لا يتصور الإبه) فيه بحث لأن إقامة البعض مقام الكل غير مسألة الاستناد وكذا الالتحاق كما قلنا في الصوم لأن اقتران النية بكل جزء من أجزاء العبادة ساقط لأنه متعذر فيؤدي عدم جواز التأخير إلى التفويت فالخارجة إلى التأخير يساوي الحاجة إلى التقديم فيلحق (قوله والاستناد أن يثبت الحكم الخ) وفي الأشباه الاستناد وهو أن يثبت في الحال ثم يستند وهو دائر بين التبيين والاقتصار قال في المستصفي الأحكام تثبت بطرق أربعة الاقتصار كما إذا انشاء الطلاق والعناق وله نظائر جنة والانقلاب وهو انقلاب ما لبس بعله علة كما إذا علق الطلاق أو العناق بالشرط فمستند وجود الشرط فينقلب علة والتبيين وهو أن يظهر في الحال أن الحكم كان ثابتا من قبل مثلا إذا قال لامرأته إن حضت فانت طائقي فرأت الدم لا يقضى بوقوع الطلاق ما لم يمتد ثلاثة أيام فإذا تم ثلاثة أيام حكمتنا بوقوع الطلاق من حين حضت وقد فرق الكرابسي في الفروق على الاستناد تسع مسائل فليراجع فيها وإنما ذكرناها لينكشف الاستناد

لأنه دائماً بين الاقتصار والتبيين قال الشمني الاستناد المعروف عند الفقهاء وأهل الأصول وهو أن يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقري حتى يحكم بثبوتها في الزمان المتقدم كثبوت الملك للغاصب بعد الضمان مستندا إلى الغصب السابق انتهى وفي النقد أن الحكم يثبت في الزمان المتأخر ثم يستند إلى زمان الغصب مثلا إذا غصب رجل فرس رجل آخر يساوي ثمنها مائة دينار فالآن يساوي ديناراً واحداً يلزمه المائة باستناد الحكم إلى زمان سابق (قوله ويرجع القهقري) قال ابن الحاجب في إماميه اسم المصدر هو اسم لمعنى وهو ليس له فعل يجري عليه كلقهقري فإنه نوع من الرجوع ولا فعل له يجري عليه من لفظه انتهى أنت خير إن في النسبة بمبالغة نحو رجل عدل واسم المصدر كغير هذا النوع لكن لا يساعده هذه الصناعة (قوله في الأمور الشرعية كالمالك في المغصوب) إنما شبه في الشرعية بالمالك لأن الاستناد يظهر أثره في القائم دون المتلاشي ولهذا يشترط المحلية في الاستناد ومعنى الاستناد في الملك المغصوب مثلا إذا ضمن صاحب المال الغاصب بعد الغصب قبل سنة مثلا فيحكم بالمال للغاصب بعد التضمن مع أن الملك ثبت له قبل سنة بطريق الاستناد إلى الملك الثابت في آخرها هكذا نقل من المصنف في حاشيته فيصح معنى قوله ويرجع القهقري وهذا معنى قول الفقهاء وذلك كالمضمونات تملك عند أداء الضمان مستندا إلى وقت وجود السبب وهذا إذا كان المضمون قائما وأما إذا كانت هالكاً فلا يصح أن يقال ثبوت الملك للغاصب بعد الضمان لأن الملك صار معدوما فكيف يثبت الملك للغاصب في هذه الصورة وأما بالنسبة إلى رجوع الحكم المتأخر إلى الزمان الماضي في التضمن ففي معنى قوله ويرجع القهقري فتأمل (قوله وأما في الأمور الحسية والعقلية) أي الاستناد في الأمور الحسية والعقلية المتجددة أنا فانا فلا يمكن لأن شرط الاستناد بقاء المحل والتجدد يكون متلاشياً لا باقياً كذا في كتب الفقهية (قوله صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية) لأنها شرط وان لم يوجد لم يوجه الصوم المشروط (قوله وهي وجداني) أي النية أمر راجع إلى القلب (قوله فإذا حصلت) أي النية الوجدانية (قوله في وقت) أي وقت معين (قوله لا تحصل الخ) جواب إذا ضمير راجع إلى النية (قوله في آخر) أي لا تحصل النية في وقت آخر (قوله قبله) أي قبل وقت معين (قوله كأنية بعد الزوال) حاصله أن النية المتأخرة فلا يحتمل التقديم فيطل الصوم الأخرى أن النية بعد نصف النهار لا يصح إجماعا (قوله وقبله في القضاء) أي كأنية قبل الزوال في قضاء الدين إذا أخرج النية



لا يجوز اجساما ( قوله لانقول ان النية المعترضة ) اي المتأخرة ( قوله في الزمان المتقدم تقديرا ) اي حكما لاحقيقة ( قوله كما ان النية المتقدمة لانقارن شيئا من اجزاء اليوم يعتبر مقارنة لها تقديرا حاصله ) ان الصوم عبادة لا بد لها من النية ليشتمل العبادة من العادة والاجل الاخلاص قال الله تعالى وما امروا الا بعبادة الله مخلصين وقال ايضا فاعبدوا الله مخلصا والاخلص انما يكون بالنية واذا كانت شرطا لا بد من شمول العزيمة لكل جزء من اجزاء العبادة فلا ترجيح لان كل جزء عبادة ولا عبادة بدون النية فثبت وجوب اقتزان النية من اول الجزء الى آخره لكن اقتزان النية بكل جزء من اجزاء العبادة ساقط لانه متعذر لامتناع تخصيصها كما في الصلوة او تعذر تخصيصها كما في الصوم فوجب قرآن النية بالجزء الاول حقيقة وبالباقي حكما كما في الصلوة والحج لكن قرآن النية في الصوم بالجزء الاول متعذر ايضا لان مراقبة الجزء الاول من الصبح مشكل فيحتاج الى تقديم النية على الصبح ضرورة تخصيصها وكما يحتاج الى التقديم محتاج الى التأخير لان عدم جواز التأخير يؤدي الى التفويت فالحاجة الى التأخير يساوي الحاجة الى التقديم ( قوله وايضا للاكثر حكم اسكل الخ ) اقول هذا منقوض في صوم القضاء لانه اذا اخرج النية من اول الصبح لا يجوز بالاجماع وفي اكثر العبادة كذلك لان الشيء انما يقدر حكما اذا تصور حقيقة وهذا كالنية في اول الصلوة جعلت باقية حكما الى آخر الصلوة اما النية الموجودة في خلال الصلوة فلا يحكم باقتزائها باول الصلوة للتعذر وكذا ههنا والجواب في عدم جواز القضاء بتأخير النية من اول الصبح لكونه عبادة وقربة فلا بد فيه من النية في اول الجزء وان لم يوجد في اوله فلا ضرورة فيه فيقضى في ايام اخر واما في رمضان فيه ضرورة لتعين اليوم حاصله ان النية كانت شرطا من اوله في القضاء لتعيين المحتمل ووقع الاصل لان الموضوع الاصل في رمضان فرض الوقت والقضاء والكفارة في هذا الوقت لاسا من الموضوع الاصل بل يحتمل الوقت للرخصة فلا بد من تعيين المحتمل في اول الوقت وسبب تفصيله بتشبيه الاسد فصح اقتصار النية عن بعض الامساكات بحكم الضرورة لان النية بعد نصف النهار لا يصح فوجب ان يكون لذلك البعض حكم الكل من وجهه حتى يكون قرآن النية به لقرآنها بالكل تقديرا وذلك هو الاكثر لان للاكثر حكم الكل من وجهه وهو من حيث الحقيقة ليكون خلفا عن الكل اي كل الامساكات من كل وجه لان الغالب له حكم الكل بالاتفاق حتى يكون قرآن النية بالاكثر كقرانها بالكل تقديرا في كثير من المواضع لان الاقل الذي لم يوجد فيه نية في مقابلة الاكثر في حكم العدم

ولا ضرورة في ترك هذا الكل الثابت تقديرا ورجحنا الكثير وجد النية في اكثر الامساكات في اليوم عدم النية في اقل اليوم لانه في الوجود راجح وبطل الترجيح بصفة العبادة اي النية لان وصف العبادة حال بعد الوجود والكثرة والقلّة من باب الوجود فالوجود قبل الحال يوجب الترجيح بالوجود ولهذا رجحان بالوجود عند الفعل اذا الاصل في العبادة ان يكون النية مقرونة بالوجود وهو موجود في المتأخرة دون المتقدمة ونقصان القصور عن الجملة بقليل يحتمل العفو فاستويا في طريق الرخصة بل هذا راجح اي جواز التأخير اولى من جواز التقديم بالترخيص كذا في البرزوي ( قوله والتقدير ) اي تقدير النية المتقدمة المدعومة حقيقة ( قوله غير الاستناد الذي نفيه ) اي نفي الشافعي ( قوله في الطاعة القاصرة وهي الصوم في اول النهار ) يعني تقدير النية في اول النهار كاف لان الامساك في اول النهار قربة مع قصور معنى الطاعة فيه لانه لا مشقة في الامساك في اول النهار فصار اثبات العزيمة في اول اليوم تقديرا لا تحقيقا وفاء لحقه وتوفيرا لحظه كذا في البرزوي ( قوله وقصوره ) اي قصور الصوم في اول النهار ( قوله باعتبار ميل النفس الى المفطرات ) اعلم ان العبادة ما كان على خلاف العادة لان معنى العبادة على المشقة في ترك العادة وهذه على وفاق العادة لان الناس يعتادون الامساك في اول النهار فلا يكون الصوم في اول اليوم ترك العادة من كل وجه فيكون ترك العبادة تقديرا لا تحقيقا فيحتاج الى نية تقدرى اقامة الاكثر مقام الكل لا الى النية الحقيقية لقصور معنى العبادة فيه لعدم المشقة في هذا القدر من الامساك عادة ( قوله فظهر ) جواب شرط مقدر تقديره اذا كان الصوم في اول اليوم قاصرا لعدم المشقة فيه وكان اثبات العزيمة فيه تقديرا لا تحقيقا فظهر ( قوله ان الجزء الاول اذا خلا عن النية لم يفسد ) اي الصوم ( قوله بل حاله ) اي حال الصوم الذي لم يوجد النية في اول النهار يشير ان النية صفة العبادة فيكون حاله لان وصف العبادة حال العبادة بعد الوجود ( قوله موقوفه ) اي لم يحكم بالصحة حتى ينوي قبل الزوال ولا بالفساد حتى يتجاوز الزوال بلانية عندنا ( قوله بقدر وجودها فيه ) اي بقدر وجود النية في الجزء الاول من الصوم ( قوله ايضا ) اي كوجودها في الاكثر ( قوله لانتفا النية اصلا ) اي قطعا وان نوى بعد الاكثر لان الشرع قطع عدم جوازه اصلا حاصله ان لم نقل بالاستناد ولا بفساد الجزء الاول مع احتمال طريق الصحة ( قوله لما فرغ من النوع الثاني من الموقت شرع في الثالث منه ) اي الموقت وهو من التسم الاول اعلم جعل فخر الاسلام هذا النوع قسما ثالثا وهو ما جعل



الوقت معياره وام يجعل سببا كواوقات الفضة والكفارات والنذور  
وجعل ثانيا القسم الثاني نوعا من الموقت باعتبار كونه معيارا وفي  
الاول طرفا من الموقت ولم يجعل في النوع ثالثا وقال ومن هذا الجنس  
الصوم المذكور في وقت بعينه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا  
لانه واحد لا يقبل وصفين متضادين فصار واحدا من هذا الوجه فاصيب  
بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف وتوقف مطلق الامسالك فيه على صوم  
الوقت وهو المذكور لكنه اذا صامه عن كفارة او قضاء ما عليه صح عمداوى انتهى  
ثم قال واما الوقت الذي جعل معيارا لاسباب فمثل الكفارات الموقفة باوقات غير  
متعينه وكقضاء شهر رمضان والنذر المطلق والوقت فيها معيار لا سبب  
انتهى جعل الاول ملحقا لشهر رمضان لان الوقت يتعين كتعين رمضان وجعل  
الوقت الذي صار معيارا لاسباب ذبلا لهذا (قوله واما ذلك الوقت) بالكسر عطف  
على قوله واما ذلك الوقت معيار في النوع الثاني (قوله ظرف المؤدى) انت عرفت  
ان الظرف ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدرا به والمراد من المؤدى  
الركعات التي تحصل في الوقت (قوله وشرط لادائه) اى لاداء المؤدى وهو اخراج  
الفعل من العدم الى الوجود فكان الشرط والظرف غيرين (قوله لا بمعنى  
تقدم الاداء عليه) اى على الظرف للمؤدى كما امتنع تقدم الاداء على الظرف  
للمؤدى لان الشرطية والظرفية المنصوص عليهما بقوله تعالى ان الصلوة  
كانت على المؤمنين كتابا موقوتا يقتضيان ان لا يوجد الشرط بدون هذا الظرف  
لكن في هذا النوع وهو النذر يجوز التقديم على الظرف كالزكوة وصدقة الفطر  
عند ابي حنيفة وابي يوسف رجهما الله (قوله بمعنى فوته بفوته) لا بمعنى امتناع  
تقدم الاداء عليه كصلوة الموقفة لان الشرط ما يتوقف عليه الحكم ولا يترتب  
وقد وجد هذا المعنى لان جواز الصلوة موقوف على الوقت ويفوت بفوته فثبت  
انه شرط في الوقت وخارج الوقت لا يختلف صورة ومعنى وقد سمي الاداء  
في الوقت اداء وفي خارج قبل الوقت كهذه الصلوة اداء وبعد الوقت لفواته  
قضاء لكن الفرق بين الادائين ظاهرا لان في الصلوة المكتوبة لا يجوز التقديم  
لان سبب الوجوب وهو الجزء الاول من الوقت لم يوجد فيلزم تقديمها على السبب  
وهو بط اجاما (قوله وسبب ايضا) كما كان الوقت شرطا لادائه اى ذلك الوقت  
سبب كالصلوة الموقفة لان الوجوب بايجاب الله تعالى وسببه الجزء الاول من الوقت  
ونفس الوجوب في هذا بالنذر وسبب وجوب الاداء الوقت المعين ونفس

الوجوب ليس بسبب (قوله كعين) اى ذلك الوقت وقت معين يعنى ان الصلوة  
المذكورة في وقت بعينه مثل ان يقول الله على ان اصلى في رجب او شعبان في هذه  
السنة او يوم الجمعة او الخميس في اسبوع معينة ما دة ركعات او الف مثلا وكذا  
الصدقة (قوله اى نفس الوجوب بالنذر) يعنى ان الوجوب الذي ثبت اداؤه  
في الذمة باختيار العبد لا الوجوب الذي جبر من الله بلا اختيار من العبد (قوله  
كالزكوة وصدقة الفطر) اى كتعجيل الزكوة قبل الحول وصدقة الفطر قبل  
شوال يجوز (قوله وكذا ما اوجبه العبد الخ) اى يجوز تعجيل العبد الصدقة  
والصلوة التي اوجبهما لنفسه قبل وقت المعين (قوله فكما ان نفس الوجوب  
بالنصاب) اقول نفس الوجوب بايجاب الله وسببه النصاب وسبب وجوب الاداء  
الحول حتى اذا وجد النصاب قبل الحول مثلا ار بعون شاة وادى واحدة الى  
الفقير ولم يوجد في الحول الاثمان وثلاثون شاة برد شاة من الفقير ان كانت باقية  
والا يكون تبرعا كما سبق وعلى هذا في التشبيه شى لا يخفى (قوله اذ الفساد في تقديم  
الاداء على سبب نفس الوجوب) والوقت ليس بسبب المذكور بل السبب النذر (قوله  
واما ذلك الوقت الخ) عطف على قوله واما ظرف (قوله هذا شروع في بيان  
النوع الرابع من الموقت) وفي البردوى واما النوع الرابع من الموقفة فهو  
المشكل وهو حج الاسلام انتهى وهذا ملحق بصوم رمضان كما ذكر قبل اقول  
وجه المناسبة بصوم رمضان اولى لان الوقت في هذا كما في صوم رمضان معيار  
وشرط لكن الوقت في النذر ليس بسبب بل السبب النذر وفي صوم رمضان  
السبب الوقت فكيفي المناسبة من جهتين (قوله بمعنى فوته بفوته الخ) اى فوت  
الاداء بفوت الوقت كما سبق في نذر الصلوة او الصدقة (قوله لا لنفس الوجوب)  
لما سبق ان الوقت في المنذورات ليس بسبب بل السبب النذر (قوله كعين نذر  
فيه) اى وقت معين نذر النذر فيه مثل ان يقول الله على ان اصوم في يوم او شهر  
بعينه وكذا الاعتكاف (قوله فانه معيار) اى الوقت المعين كيوم وشهر معيار  
في الصوم والاعتكاف (قوله وسبب لوجوبه) اى لوجوب ادائه (قوله اى بهذا  
الوقت) اى المعين الذي نذره اقول ليس النوع الثالث نوعا اصيلا حتى يلحق  
به بل كلاهما ملحقان الى النوع الاصلى فالتفصيل في البردوى (قوله فانها)  
اى سنة نذرها يشبه المعيار لان اصل المعيار للحج اشهر الحج في كل عام فصار  
للمعيار معيار فبشبه المعيار (قوله وسبب لوجوب الاداء الخ) فيه بحث لان السبب  
اشهر الحج في تلك السنة (قوله وحكمه) اى حكم النذر في وقت معين



(قوله في النفل لمباريته) لانما انقلب بالانذار صوم الوقت وهو انقل لانه هو الاصل في غير رمضان صار واجبا لم يبق نفلا لانه واحد لا يقبل وصفين اي كونه نفلا وكونه واجبا لان التقلية والواجبية وصفان متضادان لا يجتمعان في وصف واحد فصار واحدا من هذا الوجود (قوله لانني واجب آخر) يعني اذا صام في اليوم المنذور عن قضاء او كفارة صرف الوقت المنذور الى القضاء والكفارة بالنية اليهما (قوله لان التعيين يولان الناذر يؤثر في حق نفسه) لان تعيين الناذر هذا الوقت للصوم الواجب بالانذار حصل بولايته (قوله ولا يعدد الى حق الشارع) اي لا يتجاوز ولاية الناذر من حق نفسه وهو النفل الى حق الشارع فيصح نفي حقه ولا يصح نفي القضاء والكفارة لانها حق الشارع فصح التعيين فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبق النفل مشروعا فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبق الوقت محتملا لحق صاحب الشرع فلا يصح التعيين فاعتبر في احتمال ذلك العارض وهو القضاء والكفارة بما لو لم ينذر اي بعدم النذر اعلم ان الاصل في هذا اليوم هو النفل وهو حق العبد وصوم القضاء والكفارة كانا محتملين فاذا نذر فقد تصرف فيما هو بالاجاب لا فيما هو حق الشارع وهو احتمال الصوم القضاء اذ لو ظهر اثره في ذلك صار العبد مبدلا للشرع الذي ليس في حقه من قبل نفسه وذلك لا يصح (قوله كن سلم مريدا لقطع الصلوة وعليه سجدة السهو الخ) هذا تنظير فيما هو يجوز له تصرف فيما هو بالاجاب لا فيما هو حق الشارع كن سلم وعليه سجدة السهو وهي واجبة في الصحيح يريد به قطع الصلوة لا يعمل ارادته فيه لانه تبديل العبد للشرع فلا اعتبار له فيلزم السجدة للسهو بعد السلام ثم يتشهد ثم يسلم فكنا هذا (قوله فيؤدي بالمطلق) اي اصبه بمطلق الاسم يعني اذا نوى في اليوم المنذور مطلق الصوم بان يقول انا صوم اليوم فيؤدي المنذور لانه لما انقلب بسبب النذر صوم الوقت وهو النفل في غير رمضان واجبا لم يبق نفلا لانه واحد لا يقبل وصفين متضادين فصار واحدا من حيث انه لم يحتمل صفة التقلية فاصب بمطلق الاسم كما في صوم رمضان (قوله ومع الخطاء) اي يؤدي مع الخطاء في الوصف ايضا بان نوى نفلا (قوله لا واجبا آخر لما عرفت) من تبديل العبد ليس بحقه من قبل نفسه واما في صوم رمضان في حق المقيم مع الخطاء في الوصف بان ينوي صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل يقع عن صوم رمضان لكون العزيمة احق من صرفه الى الغير (قوله ويؤدي ايضا مع نية قبل الزوال) اي يؤدي كما ادى بالمطلق والخطاء (قوله كما في رمضان بالنية)

التقديرية في الطاعة القاصرة لا بالاستناد كما اني السافعي (قوله واما ذلك الوقت معيار فقط) هذا شروع في النوع الخامس وفي البردوى والقسم الثالث ما جعل الوقت معيارا له وام يجعل سببا كاوقات صيام القضاء والكفارات والنذور انتهى ثم جعل الوقت الظرف والمعيار انواعا لجعل الثاني وهو كون الوقت معيارا نوعا ثانيا وهو شهر رمضان والحق هذا القسم الى رمضان فقال واما الوقت الذي جعل معيارا لاسباب قتل الكفارات الموقفة باوقات غير معينة وكقضاء شهر رمضان والنذر المطلق والوقت فيها معيار لاسباب انتهى وفي الكشف قوله واما الوقت الذي جعل معيارا لاسباب وهو القسم الثالث من اقسام الموقفة فالشيخ ذكر هذا القسم من اقسام الموقفة وغيره من المشايخ ذكره في المطلقة وذلك لانه شبهها بهما جميعا فشبها بالموقفة انه تعلق بوقت مقدر له وهو النهار لا بمطلق الوقت كالزكاة حتى لو ادى لبلا لم يعتبر بخلاف الزكاة وشبهه بالمطلقة انه لم تعلق بوقت معين يفوت الاداء بفواته كما يفوت بفوات شهر رمضان بل متى اداه يكون مؤديا لا قاضيا فاختر الشيخ جانب كونه موقفا واختار غيره جانب كونه مطلقا انتهى اقول فيه بحث لان الشيخ اخذ قضاء شهر رمضان في هذا المعيار فيكون قوله بل متى اداه يكون مؤديا لا قاضيا ليس على اطلاقه فتأمل (قوله فان وقت كل منها) اي كل واحد من صوم الكفارة والنذر المطلق والقضاء (قوله معيار للصوم) لان كل اليوم مقدر بهما (قوله لاشترط الاداء) اي ليس وقت كل منها بشرط الاداء لعدم تعيينها لهما (قوله اذ لا قضاء لهما) اي تلك الصيامات قضاء فان كان شرطا يلزمه القضاء لفواته وقته واما قضاء رمضان فانوات وقته لالفوات يوم آخر (قوله ولا سبب لوجوب الاداء لعدم تعيينه) اي لعدم تعيين الوقت الذي صام بالشرع ولا بالانذار (قوله ولان نفس الوجوب في اليوم الذي صام) اما في النذر لعدم كون نفس الوجوب بالوقت بل النذر وفي الكفارة حيث في اي يوم كان وفي القضاء سبب لوجوب اداء شهر رمضان الذي شهد بجزء من الشهر فلم يصم لمانع (قوله وحكمه) اي حكم ذلك الوقت الذي يكون معيارا فقط لاشترط الاداء ولا سببا لوجوب الاداء ولان نفس الوجوب فالاولى ان يقول وحكمها اي حكم هذه الصيامات التي تتعلق بمثل هذه الاوقات كما في البردوى (قوله اما وجوب النية فلكونه عبادة) اي لكون كل واحد منها عبادة فلان من النية لانها شرط فيها ولازها من حيث جعلت قرينة لا يستغنى عن النية كما في سائر الامساك ومن حيث انها غير متعينة



من حيث الاصل بل من محتملا نه لا يتوقف الامساك فيها الا لصوم الوقت وهو  
 النفل اذ هو الموضوع الاصل في غير رمضان وهو وظيفة الوقت (قوله واما وجوب  
 التبييت) اي وجوب تدبيره ليلا (قوله فلان الموضوع الاصل في غير المعين النفل)  
 وهو وظيفة الوقت والقضاء والكفارة في هذا الوقت ليسا من الموضوع الاصل  
 بل محتمل الوقت فلا يتوقف الا لصوم النفل فكانت النية من اوله شرطا لتعيين  
 المحتمل ووقع الاصل كما في رأيت اسديتوقف صحته على رؤية الهيكل المعلوم لاعلى  
 رؤية انسان شجاع لان الاول موضوع اللفظ والثاني محتمله وهذا لان  
 التوقف انما يثبت ضرورة استدراك فضيلة صوم الوقت التي لا يدرك اصلا  
 والضرورة فيما هو الموضوع الاصل للوقت لا فيما هو محتمله فاذا كان الوقت معينا  
 لفرضه كرمضان كان الوقت عليه فنفذ عليه وان كان غير رمضان فالاصل  
 فيه النفل فلا ينفذ على غيره فلهذا كانت النية واجبة من اوله ليقع الامساك من  
 اوله من محتملات الوقت (قوله فاذا لم ترتبها) اي النية (قوله يقع الامساك منه)  
 اي من النفل اما اذا نوى من الليل في هذه الصيامات ينقصد الامساك من اول النهار  
 لمحتل الوقت فيجزز كما في صوم القضاء فاما اذا انعقد الامساك لموضوع الوقت  
 وهو النفل لا يمكن صرفه الى محتمل الوقت وهذا في الحقيقة جواب للشافعي فانه  
 جمع بين صوم رمضان وصوم القضاء في عدم جواز اتأخير فغرق بقوله وحكمه  
 اي الوجوب بتبييت النية (قوله فلا ينتقل) اي لا ينتقل الامساك من النفل الى  
 هذه الصيامات اعلم ان الفرق بين تقديم النية وتأخيرها في القضاء اذا نوى  
 المحتمل وهو القضاء مثلا من الليل يصح وان نوى في اكثر اليوم لا يصح لانه ان  
 قدم النية صار المحتمل مرادا ومعينا بالليل قبل الوقوع من الموضوع  
 الاصل فاما اذا اخر النية وقع الامساك من الموضوع الاصل فلا يحتمل  
 الصرف الى غيره بعد التعيين ويجوز ان يكون للفرق بين الاداء والقضاء فان  
 الامساك في رمضان بالنفل ينتقل الى فرض الوقت واما في هذه الصيامات  
 فلا يحتمل الانتقال الى غيره (قوله واما وجوب التعيين فلهذا تبيته) اي لعدم  
 تعيين هذا الوقت لهذه الصيامات (قوله وحكمه ايضا) حكم هذا  
 الصيام عدم الفوات حكمه وجوب تبييت النية بمعنى انه لا فوات له للممكن  
 الوقت متعينا (قوله وحكمه ان لا يتضيق وقته) وهذا الوجه ليس بمدكور في  
 البردوي والكشاف لكن ذكر فخر الاسلام في شرح التلويح وحكمه ان لا يتضيق  
 عليه وجوب الاداء وحكي عن ابي الحسن الكرخي ان عند ابي يوسف يتضيق

كالحج والصحيح ما ذكرنا انتهى (قوله واما ذلك الوقت) اي الوقت الذي يكون  
 معيارا (قوله مشكل في الزيادة والنقصان) يعني لا يعلم ان وقته متوسع ام متضيق  
 (قوله هذا شروع في النوع السادس) وفي البردوي واما النوع الرابع من الموقنة  
 فهو المشكل منه وهو حج الاسلام ومعنى قولنا انه مشكل ان وقته العمر والشهر  
 الحج في كل عام صالح لادائه او شهر الحج من العام الاول وقت معين لادائه  
 ولا خلاف في الوصف الاول وهو ان كل عام صالح لادائه حتى اذا اخر الغرض  
 عن العام الاول واداه في عام آخر صح ادائه كان مؤديا لاقاضيا واما الوصف  
 الثاني اي تعيين اشهر الحج من العام الاول للاداء فهو صحيح عند ابي يوسف  
 في الحال اي في السنة الاولى ومع الوصف الاول انتهى (قوله فبشبهه المعيار  
 والظرف) كوقت الحج وجد اشكاله يعلم من هذه المشابهة (قوله وذلك) اي وجه  
 الاشكال او وجه المشابهة لهما (قوله فانها تشبه المعيار من جهة انها الخ)  
 اعلم ان الاشكال في ذات الحج اوفى وقته اما الحج فانه فرض العمر فن حيث انه  
 لا يسع في كل سنة الاحج واحدا يشبه الصوم او من حيث انه يمنع مشروع عبية  
 غيره فيها كان شبيها بالصوم (قوله كأنه هار للصوم) اي ككون النهار معيارا  
 للصوم (قوله وتشبه الظرف) اي ذات الحج فرض العمر فن هذا الوجه  
 يشبه الصلوة او من حيث انه اركان معلومة لا تقع الا في اوقات معينة من اشهر  
 الحج كان شبيه الصلوة (قوله الثاني) اي الوجه الثاني وهو الاشكال في الوقت  
 واسناد الاشكال الى الحج مجاز (قوله بالنسبة الى سني العمر) سني جمع اسقط فونه  
 بالاضافة يعني ان وقته كل العمر فن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة لان الحج  
 فرض وقته كل العمر بلا خلاف واذا كان وقته كل العمر بالاتفاق كان اشهر الحج  
 في كل سنة من سني عمره وقاله مح لا يكون اشهر الحج في العام الاول متعينا  
 والايانم ترجيح احد الاوقات المتساوية مع وجوب التساوي شرعا من حيث  
 ان اشهر الحج في كل عام لا يسع فيه الاحج واحدا يشبه وقت الصوم وانما سمي  
 مشكلا لانه دخل في اشكاله اي اشباهه والحج يشبه الصلوة والصوم والوقت  
 كذلك وقيل الاشكال بالنسبة الى سنة واحدة فان اشهر الحج في كل سنة يفضل  
 على الاداء فكان شبيها بوقت الصلوة ومن حيث انه لا يجوز فيه الاحج واحدا  
 كان شبيها بوقت الصوم (قوله فان محمدا يوسع) قال محمد لا يتعين هذا الوقت  
 للاداء وانما وقته العمر فبسه التأخير بشرط ان لا يفوته عن العمر واشهر الحج  
 من هذا العام بمنزلة يوم ادركه في حق قضاء رمضان (قوله مع ان التأيم بالموت



بعد التأخير) يعني قال محمد يجب توسع يسعه التأخير بشرط ان لا يفوته بالموت فان اخره وفات بان لم يدرك الى السنة الثانية كان اثما بالاتفاق فان قيل لما ثبت انه توسع عند محمد زال الاشكال عنه كوقت الصلوة قلنا انما قال محمد بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال فانه لا يحتمل التضيق عنده الا ترى انه لو مات قبل ادراك الاشهر من العام الثاني كان اثما اتفاقا فظهر ان العام الاول متعين للاداء عنده كما قال ابو يوسف فثبت ان الاشكال باق اما عند ابى يوسف فظاهر لان الوقت مضيق لا يسع فيه التأخير اما عند محمد فان التأخير جائز بشرط عدم الفوت وان ادى في القابل كان اثما عند ابى يوسف خلافا لمحمد وعند الشافعي لا ياتم وان مات كذا في المبسوط (قوله واما ابى يوسف) يضيق لا يسع فيه التأخير (قوله مع القول بالاداء متى فعل) فان قيل لما ثبت ان وقته مضيق عند ابى يوسف لم يبق مستكلا ايضا كوقت الصوم فلا يصح قوله مع القول بالاداء متى فعل قلت انما حكى ابو يوسف بالتضيق على سبيل الاحتياط حتى لا يؤدي الى تفويت العبادة لامن حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية الا ترى انه لو ادرك العام الثاني جاز ادائه فيه فثبت ان الاشكال لم يزل (قوله وحكمه) اى حكم الحج (قوله الصحة في العمر) لان فرض وقته كل العمر بلا خلاف و اذا كان وقته كل العمر بالاتفاق كان اشهر الحج في كل سنة من سنى عمره وقتاله (قوله نظرا الى جهة الظرفية) اقول بل نظرا الى جهة المعيارية لان فخر الاسلام قال واشهر الحج من هذا العام بمنزلة يوم ادركه في حق قضاء رمضان انتهى وفي الكشف يعنى من وجب عليه قضاء رمضان اذا ادرك يوما من ايام اخر لا يتعين عليه وجوب القضاء في هذا اليوم حتى لو اخر وقته لا ياتم لان وقت القضاء جميع العمر فكذلك ههنا وانما خص هذا النظر دون اول اجزاء الوقت في الصلوة مع انه مثله بوقت الحج من وقت الصلوة فان وقت اداء الصوم ينقطع باقبال الليل الى الغد كما ان وقت اداء الحج ينقطع بانقضاء اشهر الحج من هذا العام الى اشهر الحج من العام القابل بخلاف وقت الصلوة لانه لم يتخلل بين اجزائه ما يمنع جواز الاداء انتهى فعلى هذا نظرا الى جهة المعيارية يكون اولى من الظرفية (قوله والاثم بالتفويت الخ) اما عند ابى يوسف فظاهر لان الوجوب في الامر المطلق الفور عنده رجه واما عند محمد يسعه التأخير بشرط ان لا يفوته بالموت فان اخره ومات قبل ادراك الحج فهو آثم بالاتفاق واما عند الشافعي لا ياتم بالتأخير وان مات كذا في المبسوط وغيره

كاسبق وهذا الخلاف في التأخير واما الوجوب فثبت عند الكل حتى وجب عليه الابصاء بالاحجاج وان جاز تأخيره ذكر الغزالي في المستصفي ان التأخير عند الشافعي جائز في حق الشباب الصحيح دون الشيخ والمريض لان البقاء الى السنة الثانية في حق الشباب الصحيح دون الشيخ والمريض وهذا يخالف لما روى عنه قولوا واحدا وذكر في اشارات الاسرار لابى الفضل الكرماني وقال محمد والشافعي يجب توسع يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجأة لم يلحظه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه اذا اخر يفوت لم يحل التأخير وبصير مضيقا عليه انعام الدليل فان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الدلالة فبأثم كاسبق (قوله نظرا الى جهة المعيارية) كشهر رمضان (قوله ولما ورد) اى حضر عطف على قوله نظرا يعنى ان الاثم بالتفويت اما نظرا الخ ولما حضر انه لما تضيق ولم يجز تعين ان وقته العام الاول (قوله كما قال ابو يوسف) انه واجب على الفور حتى ياتم بنفس التأخير رواه عنه بشرط المعلى وهكذا ذكر ابن شجاع عن ابى حنيفة قال سئل عن له مال يحج به ام يتزوج قال بل يحج به فهذا دليل على الفور (قوله فالحكماء متافيان) اى حكم كل واحد منهما متافيان حكم نفسه لان تعين الوقت في العام الاول عند ابى يوسف متاف ان يكون الاداء في العام الثاني مع انه جائز واما عند محمد عدم تعين الوقت يقتضى ان لا ياتم كما قال الشافعي مع انه آثم ان مات قبل الثاني (قوله اراد ان يدفعه) اى الحكم المتافى لكل واحد منهما (قوله ابو يوسف رجح المعيارية) انت عرفت قبل انما حكم ابو يوسف بالتضييق على سبيل الاحتياط حتى لا يؤدي الى تفويت العبادة لامن حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية الا ترى انه لو ادرك العام الثاني جاز ادائه فيه والام يبق الاشكال بعد حكمه الى المعيارية المضيقه كيوم رمضان (قوله لان الحيوة الخ) علة للاحتياط (قوله مشكوكه) لانها من المغيبات الخمسة (قوله لانه نفي الظرفية) كوقت الصلوة لان اجزاء الوقت منسغ في الصلوة لانه ظرف واسع بفضل عن المؤدى فيجوز ادائه فكذلك عنده لانه يجوز ادائه بعد العام الاول ويجوز ان لانه نفي المعيارية مطلقا كقضاء رمضان اذا ادرك يوما من ايام اخر لا يتعين عليه وجوب القضاء في هذا اليوم الا انه في هذا اداء في غير العام الاول وفي رمضان قضاء (قوله اى حكم ياتم من اخره الخ) اى حكم ابو يوسف ياتم من اخره لان الامر المطلق يدل على الفور عنده فبأثم بعلم امتثال الامر المطلق



(قوله حتى ابطل عدالته) ولم يجز شهادته والناس غافلون عن هذا (قوله فيحكمم  
بارتفاع الأثم الخ) اقول فيه بحث قال البرزوي وشروحه وان ادى في القابل  
كان اثما عنده بنفس التأخير لان المطلق عنده للغور فيقتضى عدم امثال العبد  
لامر مولاه فبأثم كذا في المبسوط وغيره فكيف يحكمم بارتفاع الأثم عنده (قوله  
وان قال بالاداء) وصلية متعلقة بقوله فائتم بالثأخير (قوله اى بعد العام الاول)  
نظرا الى جهة الظرفية المنسعة (قوله ان يلاحظ جهة) لان وقته متضيق  
عنده (قوله في العام القابل قضاء) كوقت الصوم لان الفوات عند الوقت يوجب  
القضاء مطلقا عن الوقت فلا يجوز الاداء الا في وقته (قوله يجب قضاء الاعتكاف  
بصوم مستقل) لان الفوات من رمضان وهو وقته يوجب القضاء مطلقا  
عن الوقت والوقت من بعد رمضان الى رمضان آخر منسوع يجوز القضاء  
بالصوم المستقل الكامل (قوله ولا يجوز في رمضان الثاني) وان كان الاداء جائزا  
في رمضان الاول (قوله لكون الحيوة مشكوكا) اقول فيه بحث لانه اذا ادرك  
الثاني ام يجز الاعتكاف فيه مع ان الشك مدفوع بل العلة لعدم الجواز ان وقت  
القضاء لما لم يكن متعينا مطلقا والاختيار فيه للعبد ان يقبل التعيين بتعيينه قصدا  
واما يتعين ضرورة في تعيين القضاء وهذا الى القضاء في رمضان الثاني نوع تصرف  
في القضاء وليس للعبد ولاية وضع الاسباب من غير تفويض فصار اثبات ولاية  
التعيين قصدا ينزع الى الشركة في وضع المشروعات وانما الى العبد ان ينفع  
بما هو حقه واهذا التعيين لا يجوز القضاء في رمضان الثاني كذا في البرزوي  
ثم اقول والوجه الوجيه في علة عدم القضاء في رمضان الثاني ان ما وجب ناقصا  
يجب قضاؤه كاملا كالصلوة التي وجبت في الجزء الاخير الا ترى ان الاعتكاف  
في الاول تابع لصوم رمضان فاذا نذر وصلم ولم يعتكف يجب قضاء الاعتكاف  
بالصوم المستقل اما اذا كان في رمضان الثاني فلا يكون كاملا لانه تابع (قوله  
ترجحت بكون الحيوة الخ) انت عرفت علة عدم الجواز في رمضان الثاني وهو  
الترجيح يقتضى الاولوية لاعدم الجواز فيه اصلا والمسئلة على عدم جواز  
في رمضان الثاني فتأمل (قوله فوجب الجزم الخ) اقول في وجوب الجزم من هذا  
الدابل نظر (قوله اذا وقع بجهة الاصاله) اى بجهة اصالة الصوم المستقل  
(قوله لا يبطل بعده) اى بعد الشك لان الحكم ان الوقت كان متصلا بحيوته  
يقينا والعام القابل الذي لم يبيح بعد غير متصل بحيوته فقط ولاحيوة متصل به  
فيكون مشكوكا والمشكوك لا يعارض المتيقن او نقول الانفصال ثابت قطعا

والاتصال معدوم لا يكون مزاحا للموجود فاذا ثبت هذا اولا يكون باطلا بعده  
(قوله ولبس ههنا) اى في الحجج (قوله جهة اصالة للمعيارية) بل تشبيها برمضان  
(قوله الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية) فلا انتفاء لهما بل عند ابي يوسف ان اشهر  
الحجج من العام الاول متعينة للاداء فلا يحل له التأخير عنه كوقت الظهر للظهر  
(قوله ومحمد رجح الظرفية) فقال يجب موسعا يسعه التأخير كوقت الصلوة  
للصلوة نظرا الى ظاهر الحال فانه لا يحتمل التضيق عنده لاني المعيارية قطعا  
الا ترى انه لو مات قبل ادراك الاشهر من العام الثاني كان الاشهر من العام  
الاول متعينا للاداء عنده فيكون آثما لكونه معيارا من هذا الاعتبار فانت عرفت  
ان الاشكال من هذه الجهة عند محمد (قوله فجوزه) اى التأخير الا ترى انه متى  
اداه كان مؤديا ولو كان الاول متعينا اصر بالثأخير مفعولا كما في شهر رمضان  
والدليل على ان العام الاول لم يكن متعينا كجزء الاول من وقت الصلوة وهذا  
يتأكد بفعل النبي صلى الله عليه وسلم لانه قد ثبت ان النبي عليه السلام حج  
بسته عشر من الهجرة وزات فرضيته سنة ست من الهجرة فثبت ان التأخير  
بدون الأثم جائز (قوله حتى لو فوته في السنة الاولى بأثم) وهذا مشكل لانه لا يعلم  
انه يفوت ام لا لكن المسئلة لومات في السنة الاولى بأثم كانه مفوت (قوله وقيل  
ان لم يمت) انقائل ابو الفضل الكرماني راويا عن محمد يعني ان مات بعد ظهور  
اما رات يشهد قلبه بانه لو اخره يفوت لم يحل التأخير فبأثم واما اذا مات قبل  
ظهور الامارات فجأة لم يلحقه اثم كما سبق (قوله قال محمد والشافعي) ذكر الغزالي  
في المستصفي ان التأخير جائز عند الشافعي لكن لا على اطلاقه كما ذكرنا قبل  
وكذا قول محمد كما ذكر ابو الفضل الكرماني وتفصيله في المبسوط (قوله والكل  
في المشكل المشتمل الخ) اقول ليس مراد صاحب الكشف بالمشكل المشكل المشتمل  
على جهة الظرفية والمعيارية لانه لم ينكر هذا الاشكال بل مراده ان عند محمد  
يجوز التأخير بشرط ان لا يفوته وهذا مشكل لانه لا يعلم انه يفوته ام لا ويؤيد  
هذا دليله بقوله لان العاقبة مستورة وقوله فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو  
الفضل الكرماني (قوله واصحة في العمر بالاتفاق) قال فخر الاسلام ان الحج فرض  
العمر بلا خلاف الا انه لا يتأدى في كل عام الا في وقت فيكون وقته نوعا من انواع  
اشهر الحج في عمره واليه تعيينه كصوم القضاء وقته النهار ونه الليالي انتهى  
(قوله صح تطوع من عليه الفرض) اى جاز نفل من عليه الحج في العام  
الاول ولو كان العام الاول متعينا لما جاز النفل بالايجاع ومن حيث جاز بالايجاع



ثبت انه غير متعين وهذه المسئلة الاولى من استدلال محمد علي ان وقته كل العمر  
والعام الاول غير متعين والثانية تعين الاول بالشروع فعلا وعدم جوازه  
بعد الشروع اصلا دليل على انه غير متعين (قوله لما ذكر) من صحته في العمر  
(قوله نية النفل منه) اي من السفيه لغوا (قوله ويبقى الاطلاق) اي بعد لغوية  
النفل (قوله وهو اصل النية) وهو نية الحج ووصف النية النفل واما في الصوم  
فاصل النية يكفي عندنا وعند الشافعي لابد من التعيين لما سبق (قوله اي باطلاق  
النية في الحج) بان نوى الحج مطلقا ولم يخطر بباله انه قضاء او نفل ومثل هذا  
مشروع صح اداء حج الفرض بمطلق النية (قوله بالاتفاق) اي بلا خلاف  
عندنا وعند الشافعي في الحج (قوله جمع رفقة) بالضم والكسر الجماعة ترافقهم  
في سفرك (قوله يرافق بعضهم بعضا) وفي الجوهرى تقول رافقتهم ورافقتنا  
في السفر والرفيق المرافق والجمع الرفقاء فاذا تفرقتهم ذهب اسم الرفقة ولا يذهب اسم  
الرفيق انتهى ولهذا النكتة قال المص الرفاق ولم يقل الرفقاء وفي البحر الرفيق  
يستعمل في المفرد والتثنية والجمع كالحليط انتهى (قوله يصح مع انتفاء نيته  
الحج) يصح بمعنى احرام الحج بلانية الحج كمن احرم اصحابه عنه بدون امره واحرام  
الرجل عن ابويه تطوعا بلا اختيار ولا نية منهما كذا في اليزدوى (قوله اي  
وصف العبادة) عندك الخطاب الى الشافعي (قوله كالاصل) اي كاصل النية  
يعني التعيين في النية شرط عنده ايضا كتعيين الاصل وتعيين الوصف حكيمى  
بتعيين الوقت كصوم رمضان عندنا (قوله كما سبق) في قوله وحكمه ايضا عدم  
اشراط التعيين في النية خلافا للشافعي (قوله اذلية في الوصف) اي تعيين  
الفرض (قوله لاصحة في الوصف) اي الفرض عند الشافعي (قوله لانتفاء شرطه)  
اي التعيين في النية عنده كافي الصوم على اصله اقول الصفة في هذه العبادة  
قد انفصل عن الاصل لانه لو عدم وصف الصحة في الحج يبقى اصل الاحرام  
بخلاف الصوم لان الصفة هناك لا ينفصل عن الاصل فان الصحة اذا عدت  
لم يبق اصل الصوم لكن نقول الحجر من هذا يفوت الاختيار وفوات الاختيار  
ينافي العبادة فيكون القول بالحج لصيانة الحج مؤديا الى تفويت الحج بيانه ان الحج  
عبادة والعبادة فعل اختياري لان مالا اختياره للعبودية لا يصلح طاعة ولا عصيانا  
على ما عرف في محله فاذا نوى النفل في الوقت القابل للفرض والنفل فقد عرض  
عن الفرض بصريح النية بايغ الوجوه لانه قصد ضد الفرض فلو وقع عن  
الفرض مع انه نوى ضده وهو النفل كان واقعا بدون اختيار وهذا هو الخير

الصرح لا اختيار الفصح فثبت ان القول بصحته بهذا الطريق قول باطل  
بخلاف رمضان فانه غير قابل للنفل فلا يصح نية النفل فيه اصلا لعدم  
مشروعيته لصيانة الفرض عند الفوات كذا في الشروح (قوله لما عظم امر  
الحج) لما فيه من زيادة كلفة ومشقة عدت في غيرها من الطاعات ولهذا  
لم يجب في العمر الامرة واحدة (قوله استحسانى الحجر) وفي اليزدوى فيه الحجر  
اي في الحج الحجر اي المنع عن نية التطوع (قوله صيانة له) اي الحج الاسلام عن  
الفوت (قوله واشفاق عليه) لان تحمل المشاق الكثيرة وترك حجة الاسلام واختيار  
النفل عليه مع ان الثواب في اداء الفرض اكثر وان العقاب على تركه بعد التمكن  
من اداؤه مستحق من السفه والسفيه عنده يستحق الحجر في امر الدنيا صيانة لئلا  
كاليزدوى في امر الدين اولى فيجعل نية النفل لغوا تحقيقا لمعنى الحجر ويبقى اصل الحج  
نية وبه تآدى فرض الحج بالاجماع (قوله ضعيف لان الحجر عنده) انما هو بالنظر الى  
وصف العبادة لا اصلها اقول لا ضعف في الجواب لانه لما انفصل الصفة عن الاصل  
في العبادة فلم يبق الاصل عنده لان الشرط وهو تعيين الوصف اذا عدم ام يبق  
الاصل كافي الصوم (قوله فان ارادوا بمنافاة الحجر منافاة لاصل العبادة) اقول  
هذا مراد لان الحجر من هذا يفوت الاختيار وفوات الاختيار ينافي اصل العبادة  
فيكون القول بالحج لصيانة الحج يؤدى الى تفويت الحج بيانه ان الحج عبادة  
والعبادة فعل اختياري لان مالا اختياره للعبودية لا يصلح طاعة ولا عصيانا  
كما سبق وهذا جواب مشهور لا ضعف فيه (قوله فلانسلم وجود الحجر بالنظر  
اليه الحج) اي الى تنافي اصل العبادة اقول الحجر موجود بالنظر اليه لانا نفينا وجود  
اصل الحج بعد وجود الحجر لان نفي الشرط يؤدى الى نفي الاصل ولونفينا وجود  
اصل الحج بلزم ان لا يوجد الحجر بالنظر اليه فينا فيه (قوله ون ارادوا منافاة) اي  
منافاة الحجر (قوله لوصف العبادة) يعني ان ارادوا منافاة الحجر منافاة الثقلية وهو  
المقصود ولكن هذا ليس بمراد بل المراد نفي اصل العبادة وهو الحج الفرض  
(قوله وفي الاطلاق) اي اطلاق النية بان نوى الحج مطلقا ولا يخطر بباله انه فرض  
او نفل (قوله ولاله التعيين) يعني جواز الحج عند الاطلاق بدلالة التعيين من المؤدى  
اذ اظهر انه لا يقصد النفل وعليه حج الاسلام (قوله ليس بسقوط التعيين بل  
لوجوده) يعني ان جوازه في الاطلاق ليس باعتبار تعيين الفرض ساقط بل هو  
شرط ولكنه لا يحتاج الى ذكره بالقلب او اللسان حالة الاحرام (قوله ان المسلم



لا يحمل الخ) لان الظاهر ان المسلم لا يتكلف بحج النفل وعليه حج الاسلام فصار  
 الفرض متعيناً لدلالة النية اليد (قوله بخلاف ما اذا نوى) يعني اذا سمي النفل نصاً التدفع  
 به ما تعين بالحال (قوله فان الدلالة) اي دلالة الحال بلانية (قوله لا تعارض الصريح)  
 اي صريح نية النفل عنده لانه اعرض باختياره عن الفرض بصريح النية  
 بايغ الوجوه لانه قصد ضد الفرض فلو وقع عن الفرض مع انه نوى ضده وهو  
 النفل كان واقعا بدون اختيار وهذا هو الجبر الصريح (قوله ولا يرد النقض بنية  
 النفل في رمضان) هذا جواب سؤال مقدر تقديره اذا نوى المسافر النفل في الوقت  
 القابل للفرض والنفل مع انه نوى النفل يصح عن الفرض بدون اختيار وهذا  
 هو الجبر الصريح وان صح عن الفرض بلا اختيار فكذا هذا فاجاب بقوله ولا يرد  
 النقض (قوله لان وقوعه) اي وقوع النفل من رمضان اي من فرض  
 رمضان (قوله لتعينه) اي لتعين وقت رمضان كما سبق نوى النفل يقع عنه لان  
 ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكون العزيمة احق من  
 صرفه الى النفل (قوله بسبب كونه مباحاً) فالاولى ان يقول بسبب كونه وقتاً  
 متميماً ينصرف اليه (قوله للدلالة معنى في المؤدى) بكسر الهمزة واللام في المؤدى بالفتح  
 وهو افعال الحج يعني اذا نوى النفل في الحج فقد جاء صريح يخالف الظ فبطل به  
 بخلاف شهر رمضان لانه متمين لامر اجزم له في وقته لا معنى في المؤدى بالكسر  
 وهذا اي التعمين لمعنى في المؤدى لاني المؤدى كنعقد البلد لما تعين لمعنى في المؤدى  
 وهو يتسير اصابة دلالة لبطل اي نقد البلد عند التصريح بغيره (قوله والكلام  
 فيه) اي في المؤدى لاني المعيار (قوله انا لانسلم ان النية ثم معدومة بل موجودة  
 تقديراً) هذا جواب عن صحة احرام الرفقة عند بدو امره وقصدته عند ابن حنيفة  
 يعني انما يجوز ذلك لان الاختيار فيه موجود عنده تقديره الاصلى انه من غير اختيار  
 اصلاً (قوله والاحرام عندنا شرط) كالوضوء للصلوة بيانه ان الاحرام للحج شرط  
 الاداء عندنا بمنزلة الوضوء للصلوة ولهذا جوزنا تقديمه على اشهر الحج والرفقة  
 انما تقدر ايمن بعضهم بعضاً عند الحجز ولما عقد هم عقد الرفقة فقد استعان  
 بهم في كل ما يجز عن مباشرة نفسه والاذن دلالة بمنزلة الاذن صريحاً كما  
 في شرب ماء السقاية فاذا ثبت الاذن قامت نيتهم مقام نيته كما لو امرهم بذلك نصاً  
 فكان هذا النوع من الاختيار كافياً فيما هو شرط العبادة كذا في كشف البرد وى  
 (قوله كالوضوء غيره) يعني اذا غسل اعضاء المحدث غيره جازت صلوته بتلك  
 الظهارة وان لم يجز النيابة في اركان الصلوة كذا هذا اقول لم يتعرض بالقراءة

في الحج وباركان الحج مع انه من المعنى عليه لا يمكن فلا بد من التعرض قال فخر الاسلام  
 فاما لافعال فلا بد ان يجزى على بدنه يعني ان النيابة تجزى في الشرط وهو الاحرام  
 واما في افعال الحج نحو الطواف والوقوف وغير ذلك اذا حضره عند الموقف كان  
 هو الواقف وكذلك عند الطواف كان هو الطائف دون الرفقة انتهى وعند  
 بعض المشيخ يجزى في الافعال ايضاً وعند فخر الاسلام لا يجزى في الافعال  
 بل يجزى في الشرط قال صاحب البرهان ذكر فخر الاسلام الافعال للاحتراز  
 عن الاقوال وعندى انها تجزى في الاقوال والشرط كالاحرام والقراءة دون  
 افعال الحج انتهى اقول هذا مخالف للنص فانه روى عن ابن عباس رضي الله تعالى  
 عنهما ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سمع رجلاً يلبي عن شبرمة فقال ومن شبرمة  
 فقال اخ لي او صديق لي فقال اجبت ايس كذلك فان تأويله عندنا انه كان ذلك للتعايم  
 على سبيل الادب لا ترى انه امره ان يستأنف الحج ولم يقبل انت حاج عن نفسك  
 فعلى هذا لا تجزى النيابة في الاقوال سوى الشرط وهو الاحرام فيكون القول  
 في عدم جريان النيابة في القول قوله فان القول ما قالت حذام قال فخر الاسلام  
 ويجزى الحج باحرام الرجل تطوعاً عن ابويه انتهى يعني بلا اختيار ولا نية منهما  
 انما يصح ذلك لانه جعل الثواب لهما او لاحدهما وله ولاية ذلك عند اهل السنة  
 والجماعة لانه حقه فيصرفه الى من شاء لان يكون الافعال واقعة عنهما  
 او عند احدهما وهذا كان له ان يجعل عن ابويه شاء بهد ما احرم ولهذا  
 لم يسقط حج الاسلام عنهما بهذا الاداء منه ولهذا لم يذ كر فخر الاسلام جوابه  
 ههنا وذكروا شمس الأئمة في المبسوط اذا حج الرجل عن ابويه او امه حجة الاسلام  
 من غير وصية اوصى بها الميتة اجزأه ان شاء الله تعالى وتمسك به باحاديث  
 ثم ذكر في آخر المسئلة وانما قيد الجواب بالاستثناء بعد ما صح الحديث لان سقوط  
 حج الاسلام عن الميت باداء الورثة طريقة العلم لانه امر بينه وبين الله تعالى  
 واعلم لا يثبت بخبر الواحد فلهذا قيد الجواب بالاستثناء

باب ما يلقب ببيان صفة حكم الامر

(قوله والمأثور به) اي بحكم الامر (قوله لما فرغ عن الامر الخ) اعلم ان الثابت  
 بالامر وهو الواجب ينقسم بحسب نفسه الى معين كما كثر الواجبات والى مخير  
 كاحد الاشياء الثلاثة في كفارة اليمين وبحسب فاعله الى فرض عين كعمامة العبادات  
 والى فرض كفاية كصلوة الجنائز والجهاد وبحسب وقته الى موسع كالصلوة  
 والى مضيق كصوم رمضان والى اداء وقضاء (قوله شرع في تقسيم الأمر به) يعني



ذكر المص عامة هذه الاقسام وبدأ بتقسيم موجب الامر وقيل معناه الواجب بالامر نوعان اداء وقضاء (قوله ولهذا اخر هذا البحث الخ) اي ولاجل توقف تقسيم الأمور به وهو حكم الامر اي موجب الامر وهو الواجب بالامر على تقسيم الامر اخر البحث (قوله وهو) اي الأمور به (قوله نوعان) قال فخر الاسلام وموجب الامر على ما فسرنا يتنوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين وحكم الامر نوعان اداء وقضاء (قوله لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة) يعني ان الاداء ثلاثة انواع اداء محض كامل كالصلوة بالجماعة واداء قاصر كالصلوة منفردا وما هو سببه بالقضاء مثل فعل الاحق في الصلوة حاصله لا نزاع في اطلاق الاداء على الاداء والقضاء بحسب اللغة لان الاداء في اللغة اسم لتسليم عين الواجب بالامر والقضاء اسم لتسليم مثل الواجب به كمن غصب شيئاً لزمه تسليم عينه ورده ان كان باقياً فيصير مؤدياً فيكون نوع القضاء بمعنى الاداء (قوله وغيرها) اي غير الموقفات اداء في العرف (قوله مثل اداء الزكوة لان الأمور به مطابقة عن الوقت) يعني غير متعلقة بوقت معين مثل ان الزكوة وغيرها (قوله و الامانة وقضاء الحقوق الخ) حاصله القضاء انواع ثلاثة نوع بمثل معقول اي مدرك بالرأي نحو المثل والقيمة في باب الغصب ونوع بمثل غير معقول اي غير مدرك بشوائنا نحو الدية في باب النفس والندية في باب الصوم ونوع بمعنى الاداء وهذه الاقسام توجد في حقوق الله تعالى كازكوة وغيرها وتوجد في حقوق العباد ايضاً كاداء الامانة الى اهلها والمال الى صاحبه كالقضاء في الحقوق والغصب وفي تسليم الامانة قال الله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها لان الآية نزلت في تسليم مفتاح مكة وذلك ان رسول الله لما اراد فتح مكة طالب المفتاح فقيل له انه مع عثمان بن طلحة وكان يلي بسدانة فوجه اليه علياً رضي الله تعالى عنه فابى ان يدفعه اليه وقال او علمت انه رسول الله لم امنعه المفتاح فولى علي يده واخذ منه قسراً حتى دخل رسول الله البيت وصلى لله فلما خرج قاله ابن عباس اجعل لي السدانة مع السقاية وسأله ان يعطيه المفتاح فانزل الله هذه الآية فامر رسول الله علياً برده اليه والطف به في القول واعتذر اليه فقال لعلي اكرهت واذيت ثم جئت برفق قال ان الله انزل في شأنك قرأنا وامرنا برده عليك وقرأ هذه الآية قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فاسلم ثم انه هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شبيب فالفناه في ولده الى اليوم كذا في الكشف (قوله يختصان بالعبادات الموقفة) اي الاداء والقضاء يختصان بها (قوله الا

فيما يتصور فيه القضاء) اي لا يتصور الاداء الا في الوقت الذي ان لم يؤد ان فرض فيه يكون بعده قضاء ولهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقتضى شرعاً واولاً والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استندرا كما لما سبق له وجوب مطلق (قوله موقفاً كان الامر او غيره) اي من اقسام الأمور به في الاداء سواء كان الامر موقفاً او غير موقفاً كالزكوة وغيرها في اي وقت كانت تكون اداء (قوله تسليم عين الواجب بالامر) يعني ان الاداء اسم لتسليم نفس الواجب بالامر سواء كان الامر موقفاً ام لا اعلم ان الباء في قوله بالامر للسببية وهي تتعلق بالواجب دون التسليم على ما زعم بعضهم يعني ان الواجب بسبب الامر واضافة الواجب الى الامر مجاز لان الوجوب بالسبب وهو الوقت ووجوب الاداء بالامر الا ان السبب لما علم بالامر اضيف الوجوب اليه وهذا التعريف يشمل تسليم الموقت في وقته كالصلوة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكوة فان قيل كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد ولهذا قيل الذين يقضى بائناً لبيعها احترازاً عن الربوا بالاصل قلنا لما جعل الشارع الذمة بالواجب مشغولاً ثم امر بتصرفها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب مكانه عينه او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر فعل الصلوة واما الوصف الشاغل للذمة فحاصل بالسبب لا بالامر فعلى هذا لا يكون اضافة الواجب الى الامر بان تغربغ على سبيل التوسع بل يكون بطريق الحقيقة (قوله سبباً لوجوب الاداء على التعيين) لان نفس الوجوب اتت عرفت الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الوجوب بايجاب الله تعالى لصحة سببه ووجوب الاداء يتأخر الى المطالبة وهو الخطاب (قوله والا) اي ان كان المراد بالامر الخطاب الذي يكون سبباً لوجوب الاداء وهو المطالبة من الله في وقته على التعيين (قوله مما يسلم) يعني ان صوم المسافر وجعة المعذور اداء بتسليم عين الواجب بالامر (قوله بدن وجوب الاداء) اي بدون المطالبة من الله على التعيين اما في صلوة الجمعة فلا مطالبة للمسافر اصلاً لعدم وجوبه عليه واما في صوم المسافر فلا مطالبة على التعيين مع انهما اداء (قوله بل النص الدال على الوجوب) اي وجوب الاداء في الجملة (قوله او ما هو بمعناه) اي بمعنى الامر الصريح لان الواجب بالامر اعم من ان يكون وجوبه بصريح الامر او بما هو في معناه لان معنى الآية وجوب الحج على الناس (قوله نحو والله على الناس حج البيت) ويفسر حديث المشهور وهو قوله عليه



السلام ان الله كتب عليكم الحج فتحجوا وقوله صلى الله عليه وسلم حجوا قبل ان لا تحجوا والمراد من البيت البيت الكامل لان اللام اذا دخل على الجنس نحو الرجل والانسان يكون بمعنى الكامل والخاص ويجوز ان يكون بمعنى الذي كذا قال ابو حيان في البحر مرة بعد مرة (قوله هو الفعل) بمعنى الحاصل بالمصدر وهو الهيئة الحاصلة من المصلي والحاج مثلا (قوله لا المعنى المصدرى) وهو اصل النسبة فاذا اردت التفصيل فاستمع لما يتلى عليك فانه نافع اعلم ان صيغ المصادر تستعمل اما في اصل النسبة وتسمى مصدرا واما في الهيئة الحاصلة من الحركة وتسمى الحاصل بالمصدر وهو اثر المصدر وتلك الهيئة للفاعل فقط في اللازم كالمحركية والقائمة من الحركة والقبام او للفاعل والمفعول وذلك في المتعدى كالعامة والمعالمية من العلم وباعتباره يتساح اهل العربية في قولهم المتعدى قد يكون مصدرا للمعلوم وقد يكون مصدرا للجهول يعنون بهما الهيئتين اللتين هما معنا الحاصل بالمصدر والا لكان كل مصدر متعددا مشتركا ولا قائل به بل استعمال المصدر في المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه هكذا حقق في محله قبل الفرق بينهما هو ان المصدر له معنى معقول نسبي لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ومعنى الحاصل بالمصدر معنى حاصل فيمن قام به المصدر يكون الخارج ظرفا لوجوده ولبس بامر نسبي كذا في حواشي الكشاف اقول فيه نظر لان الحاصل بالمصدر قد لا يكون الخارج ظرفا لوجوده كما لا يمكن والامتناع ويمكن ان يجب ان المراد يكون الخارج ظرفا لوجوده امر نسبي ان كان له امر وجودى والا فاعتبارى قال السيد السند في شرح المواقف في النسب يجوز ان تصاف الاعيان الخارجية بالامور العدمية فان زيدا اعنى في الخارج ولبس العمى موجودا في الخارج انتهى (قوله اذ لا يتصور فيه) اى في الفعل بمعنى المصدر (قوله التسليم) لان المصدر معنى معقول نسبي لا يكون الخارج ظرفا لوجوده وفي تسليم الواجب بالامر يكون الخارج ظرفا لوجوده البتة (قوله والا) اى ان لم يكن المراد بالواجب بالامر الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر بل الفعل بمعنى المصدر وهو الايقاع في الموجبة وهو التصديق (قوله يلزم ان يكون للايقاع ايقاع) لان المراد بتسليم الواجب بالامر اخراج الفعل من العدم الى الوجود وان كان المراد بالواجب بالامر الايقاع فيكون ايقاع الايقاع فليزم تحصيل الحاصل معناه غير حاصل الاذن (قوله ومعنى وجوبه بالامر لزوم ابتاعه به) اى لزوم اداء الفعل

واخراجه من العدم الى الوجود بسبب الامر الذى يقتضى دينافى الذمة (قوله والمراد بتسليم) اى ايجاده والياتان به اى تسليم الواجب بايجاد الفعل واخراجه من العدم (قوله كان العبادة حق الله تعالى كحق العباد) يشير ان التسليم مجاز (قوله والعبد يؤدبها) اى العبادة (قوله ويسلمها اليه) اى كان العبد يسلم العبادة الى الله تعالى (قوله والا) اى ان لم يكن تشبيها ومجازا (قوله الا فى الاعيان) اى لا يتصور التسليم الا فى الاعيان الموجودة والعبادة ليست بموجودة فى الخارج كما سلك الصوم لافرق فى الظاهر بين العادة والعبادة وكذا الحج والصلوة ليستا بموجودتين فى الخارج واما فى الزكوة وان كان فيها التسليم الى الفقير لكن الكلام فى حق الله تعالى والفرق بين المالى والبدنى غير صحيح اذ انما لا غيرمق فى حقوق الله تعالى وانما المقى الاداء فبصير كالبدينية لان المعتبر فى اداء حقوق الله تعالى التسليم اليه تعالى لا الى الفقير (قوله ولم يقل عين الثابت بالامر) يعنى قال المصن تسليم عين الواجب بالامر ولم يقل عين الثابت بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب التوضيح اقول انما مال صاحب التوضيح الى الثابت لان تفسير الاداء ينتقض بقولهم ادى فلان النفل وهو لبس بتسليم عين الواجب فلا يكون التعريف جامعا لالكون الامر حقيقة فى الندب كما صرح قبل مرة بعد مرة واختار المصنف هذا لانه فى صدد تفسير الاداء الذى هو موجب الامر الذى هو للوجوب ولكل وجهة على انه لا يرد النقض على التفسيرين اللذين مالهما التصديق لان كل واحد منهما تعريف لفظى يجوز بالاعم والاخص لان كتب اللغة مشحونة بتفسيرهما ولا يشترط الاطراد والانعكاس كالتعريف الخفيفى (قوله ان المذهب) اى مذهب جمهور الاصوليين (قوله واما قوله) اى قول فخر الاسلام جواب سؤال مقدر تقديره ان قول فخر الاسلام فى شرح قول القاضى الامام فى التقويم الاداء نوعان واجب كالغرض فى وقته وغير واجب كالنفل فقال الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الامر على قول من جعله حقيقة فى الاباحة ايضا ينبغى ان ينقسم الاداء على ثلاثة اقسام تسليم الواجب وتسليم المندوب وتسليم المباح اذ الكل موجب الامر انتهى هذا يقتضى ان يقال عين الثابت بالامر حتى يعنى بالنفل كما قال صاحب التوضيح فاجاب بوجهين الاول فاما على طريق الحكاية من غير ان يكون مختاراه بل توضيحا لمراد صاحب التقويم وهذا الوجه احسن من الوجه الثانى والثانى او بانتظر الى ما بعد الشروع يعنى باعتبار الاول مجازا انت خبير ان اخذ المجاز الغير المشهور فى التعريف



لا يجوز ( قوله بلا مر بالمعنى السابق ) يعنى القضاء ما فعل بعد وقت الاداء  
استدراكا كما سبق له وجوب مطلقا ( قوله فيدخل فيه قضاء اصحاب اخصه  
وارباب العذر ) كقضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين  
وان وجد السبب لوجود المانع وقولهم مطلقا نفيه على انه لا يشترط الوجوب  
على القضاء ( قوله وجوب الاداء في حق من عابه ) يعنى لبس من شرط القضاء  
وجوب الاداء لان وجوب الاداء يكون بالمطالبة فلا يمكن المطالبة من النائم  
والحائض مع انه وجب عليهما القضاء ( قوله وجوب الاداء في الجملة ) اى  
كونهما حيا مسلما ( قوله لعدم دليله ) وفي غاية البيان اذا وطئ رجل امته ابنته مع  
كونه عالما بمجرمتها يندرى الحد عنه لان العلة عامة تورث الشبهة ( قوله  
من عنده الخ ) اقول لم يذكر فخر الاسلام مثل الواجب من عنده لكن ذكر شمس  
الائمة فقال والقضاء اسقاط الواجب بالمثل من عند المأمور هو حقه وكذا ذكر  
القاضي الامام في التوقيف ايضا ولا بد من عنده اذ لو لم يكن من المأمور لا يكون  
قضاء وان كان مثلا للواجب فان من صرف دراهم غيره الى دينه لا يكون قضاء  
والمالك ان يستردها من رب الدين وشمس الائمة اكده بقوله هو حقه احتراز  
عن الوديعة ولهذا اختير في المنتخب ما ذكره شمس الائمة وهو حقه ( قوله او ظهر  
اليوم الى ظهر الامس ) بان نوى ان يكون هذا الظهر قضاء عن الغائت لا يصح  
وان كان المماثلة بينها وبين الغائت اقوى منها بين النفل والغائت لكونها ثابتة  
بين الظهر والظهر ذاتا ووصفا وبين النفل والظهر ذاتا لاوصفا لان ذلك لبس  
من عنده ( قوله مقدوراله ) يعنى ان صرف العصر الى الظهر والظهر الى الظهر  
لبس مقدوراله من عنده والايلزم تغيير الشرع من عنده فيكون شربها في الشرع  
وهذا باطل ( قوله ويستعمل كل منهما في الاخر ) قال فخر الاسلام فيدخل  
احدى العبارتين في قسم العبارة الاخرى فيسمى الاداء قضاء وقد يستعمل الاداء  
في القضاء مقيدا لان الاداء خصوصا بتسليم نفس الواجب وعينه لان يرجع  
العبارة الى الاستقصاء وشدة الرعاية انتهى حاصله ان فخر الاسلام نظر الى معناه  
اللغوي والمصنف الى الشرعي فوجد لكل منهما معنى خاصا فيكون كل منهما  
مجازا في غير ما اخص به سياتى التفصيل في التوفيق الاخر ( قوله لتباين المعنيين الخ )  
متعلق بمجازا ( قوله مجازا شرعيا ) انما وصفه بالشرعي احترازا عن اللغوي كما سياتى  
ولكونه مستعملا في الشرع لا لكون اشتراط السمع في كل فرد من المجاز  
لان مذهب الجمهور في المجاز ينال بالتأمل في طريقه فيعتبره ويقتدى بمثاله

اى بنظيره ومثال المجاز من الحقيقة مثل القياس من النص كذا في البردوى ( قوله  
كما عرفت التباين بين القضاء والاداء ) حاصله يستعمل احدهما في الاخر للتباين  
لان الشئ يحتمل على ضده كما يحتمل على نظيره ( قوله واشتراكهما ) عطف على قوله  
لتباين المعنيين والضمير راجع الى المعنيين يعنى يستعمل كل منهما في الاخر لكونهما  
مشتراكا في التسليم فيكون نظيرا ( قوله اى ادبتم ) يعنى يسمى الاداء قضاء كما  
في قوله تعالى فاذا قضيتهم مناسكتكم اى اديتم وانتم امور الحج وفي الكشف  
اذا فرغتم ونفرتم انتهى ولم يذكر قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة المراد منها  
صلاة الجمعة وانها لا تقضى ومعناه اى ادبت لان الواجب الاصلى في يوم الجمعة  
هو الظهر لقول عائشة رضى الله تعالى عنها انما قصرت الصلاة بمكان الخطبة  
الان الجمعة اقيمت مقامها مع القدرة على ادائها لنوع حاجة فكان اسم القضاء  
لها حقيقة من هذا الوجه ولهذا قصر المص على تلك الآية ( قوله وقولك  
نويت اداء الظهر ) اى ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان الوقت باق  
او اظن فوقع صلوته بعد الوقت فيكون قضاء بنية الاداء ويكون اطلاق لفظ  
الاداء على القضاء اقول تصرح وقوله قولك نويت الخ يشير الى ذكر النية  
باللسان وهو ايسر بشرط في النية بل بالقلب فلا يكون من قبيل اطلاق اللفظ  
حقيقة او مجازا على معنى ومن قصر النية على قصد القلب فلا يكون لفظ حتى  
يكون مجازا وكلامنا فيه واما جوازها مع ان النية فعل القلب ووصفه فباعتبار  
انه اتي باصل النية مظهرا بلسانه بما في قلبه ولكنه اخطأ في الظن والخطأ  
في مثله معفو على ما عرف في موضعه والمص اخذ هذه المسئلة من الكشف والتلويح  
لانها قالا كقولك ادبت الدين ونويت اداء ظهر الامس انتهى ويجوز عكسه  
نحو نويت قضاء الظهر الوقتية والعصر الوقتية ( قوله او ظهر الامس ) اى نويت  
اداء ظهر الامس هذا ايضا استعمال الاداء في القضاء مجازا لكن في الفرق بين  
الاستعمالين قال فخر الاسلام ان الاداء يستعمل في القضاء مقيدا بالمجاز لان الاداء  
خصوصا كما سبق بعد ثم قال ان مرجع العبارة الى الاستقصاء وشدة الرعاية  
كما قيل في الثلاثي من الاداء مثل الذئب يأدو للفرس فبا كله اى يحتال ويتكلف  
فيخذه انتهى وهذا دليل شدة الرعاية واما القضاء فاحكام الشئ نفسه لا يني  
عن شدة الرعاية لان معناه الاسقاط والاتمام فيجوز حقيقة في تسليم العين والمثل  
كما قال المص ( قوله وذلك بتسليم العين لا المثل ) اى ذلك الانباء عن شدة الرعاية  
والاستقصاء في الخروج عما لزم وهو معنى الاداء يقتضى اختصاص تسليم نفس



الواجب وعينه لا بتسليم مثله بعدما فات فلا يمكن اطلاقه على تسليم المثل  
 الابطريق المجاز فلهذا يحتاج الى التقييد بقريظة كما قيده البرزوي اعلم  
 في الفرق بين الكلامين ان معنى الاداء مختص بتسليم عين الواجب عنده لانه  
 في اللغة ينسب عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم  
 عين الواجب لا بتسليم مثله بعدما فات فلا يمكن اطلاقه على تسليم المثل  
 الابطريق المجاز فلهذا يحتاج الى التقييد بقريظة فاما القضاء فاحكام الشيء  
 نفسه وذلك موجود في تسليم المثل والعين فيطلق عليهما بطريق الحقيقة  
 فلا يحتاج في التقييد الى القرينة وقال المصنف يستعمل كل منهما في الاخر مجازا  
 شرعيا نظرا الى معنى شرعي لا لغوي اخذا من كلام القاضي الامام وشمس  
 الأئمة قال القاضي الامام وشمس الأئمة وقد يستعمل القضاء في الاداء مجازا لما فيه  
 من اسقاط الواجب ويستعمل الاداء في القضاء مجازا لما فيه من التسليم يجعل  
 كل واحد منهما مجازا في الاخر اقول في التوفيق بينهما ان فخر الاسلام نظر الى  
 معناهما اللغوي فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين والمثل فجعله حقيقة  
 فيهما ووجد معنى الاداء خاصا في تسليم العين فجعله مجازا في غيره فاشتراط التقييد  
 بالقرينة واما القاضي الامام وشمس الأئمة وتبعهما المصنف نظروا الى العرف  
 او الشرع فوجدوا كل واحد منهما خاصا بمعنى فجعلوا مجازا في غير ما اختص به  
 وفي بعض النسخ اي بعض نسخ البرزوي الا ان للاداء مخصوصا بصاحب الام لان  
 معناه ان الاداء قد يسمى قضاء وعلى العكس الا ان الاداء مختص بتسليم عين  
 الواجب في الحقيقة والقضاء بتسليم المثل لان الاداء ينسب عن شدة الرعاية  
 والقضاء لا ينسب عن شدة الرعاية بل عن مجرد الاحكام فيكون مختصا بتسليم  
 المثل الذي ايسر فيه شدة الرعاية بل فيه نوع قصور وهذا الوجه يوافق ما ذكره  
 القاضي الامام وشمس الأئمة فملى هذا الوجه يجوز ان يكون قوله مقبدا متصلا  
 بجملتين كما في قوله تعالى فن نجعل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه  
 لمن اتى ويكون معناه ويسمى الاداء قضاء بقريظة ويستعمل الاداء في القضاء  
 مقبدا بقريظة (قوله ويجب القضاء ان عقل المثل) انت عرفت ان القضاء  
 ثلاثة انواع نوع بمثل معقول اي مماثل يدرك بالعقل وقيل اي مدرك بالرأى  
 نحو المثل والقيمة في باب الغصب (قوله قيده) اي بان يعقل المثل (قوله لان  
 القضاء بمثل غير معقول) اي غير مدرك بقولنا يعني بالرأى نحو الدابة في باب النفس  
 والفدية في باب الصوم لانه خلاف العقل اذ العقل حجة من حجج الله ولا تناقض

في كونه حجة لكن يستحيل ان يرد الشرع بخلاف العقل (قوله يجب بسبب  
 جديد الخ) اي بنص قصد به ايجاب القضاء ابتداء لا بالعقل (قوله بالاتفاق  
 في هذه الصورة) واما في النوعين نوع بمثل معقول ونوع بمعنى الاداء اختلف  
 مشايخنا في ان القضاء ايجب بنص مقصود ابتداء دون الاول ايضا ام بالسبب  
 الذي يوجب الاداء اقول الاول ان يقول المصنف بنص جديد لان السبب للعموم  
 بخلاف النص كما قال فخر الاسلام مرة بعد اخرى (قوله وهو النص اندال على  
 وجوب الاداء في الجملة) انظر اهران يقول وهو السبب الدان على وجوب  
 الاداء العموم (قوله فلا يرد النقص الخ) اي بقضاء صوم الحائض وصلوة  
 التائم لان وجوب الاداء في الجملة للعموم دليله كما سبق (قوله وانما يرد) اي النقص  
 بصوم الحائض وصلوة التائم (قوله لو كان المراد به) اي بموجب الاداء (قوله  
 على التعيين) اي على تعيين وقت الاداء فيرد النقص بصوم الحائض وصلوة  
 التائم لان سبب وجوب الاداء فيهما ايسر على التعيين لانهما لا يؤيدان ادب القضاء  
 فانت عرفت ان لا تعين في وقت القضاء (قوله في الجواب عنه) اي عن ايراد  
 المذكور (قوله فكيف يستقيم جعل الوجوب للاداء الامر) اقول في جوابه ان  
 سبب نفس الوجوب وهو الوقت بسبب الامر وضافة الواجب الى الامر مجاز  
 لان نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالامر الا ان السبب لما علم بالامر اضيف  
 الوجوب اليه فصار من قبيل الاسناد الى السبب كهذا م الامير الجنيد  
 فان قلت لاي شئ ترك القائل تفسير السبب الحقيقي في الاداء وهو الامر واراد  
 المجاز قلت لو فسره بسبب وجوب الاداء وهو الامر يشمل تعريف صاحب  
 المعنى للاداء القضاء فلا يكون تعريف الاداء مادما اعلم ان فخر الاسلام ابهم  
 في رواية السببية حيث قال او لا ايجب بنص مقصود ثم قال ام بالسبب الذي  
 يوجب الاداء والسبب غير النص لان السبب يوجب نفس الوجوب والنص  
 يوجب الاداء فاختر بعض الشارحين ان المراد من النص السبب وانما اضيف  
 الى النص لانه يقرر سببية الوقت في حق الصلوة ويعرف به سببية جميع  
 الاسباب في حق المسببات كالنصاب في حق اذ كوة ولهذا صرح الامام  
 الارساندي في مختصره انتفويج بهذا فالخاصل ان الامام الارساندي قال  
 يجب القضاء بالسبب الذي يجب به الاداء وعليه الامام الرباني حسام الدين  
 وصاحب الميزان قال يجب بالامر الذي يجب به الاداء واليه اشار الامام  
 السرخسي واما فخر الاسلام ابهم الكلام ولم يبين المرام لخاصل الكلام يجب



القضاء بالامر السابق الذي يجب به الاداء لا بامر مبتدأ جديد (قوله الابتنص)  
 اى بنص مقصود مبتدأ دون الاول (قوله فلا تقضى الامثلها) اى لا تقضى  
 العبادة التي عرفت قربتها بوقتها الامثل تلك العبادة بعد فوت وقتها (قوله  
 لان الضمان يعتمد المماثلة) لانه لا يعرف لها مثل الابتنص مقصود دون الاول  
 فكيف يكون مثلاً بالقياس حاصله ان القضاء عندهم على خلاف القياس  
 والنصوص الواردة عندهم غير معقولة ولا معلومة كذا قال مبداني (قوله فان  
 قيل الى قوله اعلم) مذكور في التلويح (قوله قلنا) اى قال عامة مشايخنا (قوله  
 في الاستدلال على المختار) وهو وجوب القضاء بموجب الاداء وهو الامر السابق  
 (قوله لما عقل ما في قضاء الصوم والصلوة) اى لما كان وجوب القضاء مدركا  
 بالعقل فان الاداء كان فرضا في الوقت فاذا فات الفرض مضمونا وهو قادر على  
 تسليم مثله من عنده لكونه انقل مشروعا من جنسه اى جنس المأمور به  
 امر يصرف ماله اى النقل الى ما عليه اى الفرض فاذا عقل هذا وجب  
 القياس به في قضاء المنذورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف وهذا  
 القول اى قول عامة مشايخنا اقرب الى المعقول مما ذهب اليه الفريق الاول  
 و اقبس و اشبه بمائل اصحابنا (قوله اما في الصوم) يعنى اما كون وجوب  
 القضاء بذلك النص السابق فان الله تعالى اوجب القضاء في الصوم  
 بالنص فقال فعدة من ايام اخر اقول لا نزاع في اثبات الصوم  
 والصلوة بالنصين وانما النزاع ان الآية والسنة المعلومتان  
 بعلة يمكن تعليلها الى المنذورات المتعينة كالصلوة والصوم ام لا فعندنا  
 معلولة معقولة حاصله ان الخلاف بين عامة مشايخنا وبعضهم من وجهين  
 احدهما ان القضاء على وفاق القياس عندنا وعلى خلاف القياس عندهم  
 وثانيهما ان النصوص الواردة في القضاء معقولة معلومة عند عامة مشايخنا  
 وغير معقولة ولا معلومة عندهم كما سبق (قوله واما في الصلوة) يعنى اما كون  
 وجوب القضاء في الصلوة بذلك النص السابق وهو الحديث (قوله اى وقت  
 قضاء الصلوة) يريد ان المضاف محذوف بقرينة اذا ذكرها والايكون  
 اداء ونحوه في القضاء (قوله وجب عليه) اى على المريض والمسافر (قوله  
 في الشهر) اى الشهر الكمال هو شهر رمضان الذي هو وقت مضيق وجب  
 صومه على كل مسلم (قوله اذ اثبت في الذمة) بسبب نفس الوجوب  
 وهو الوقت (قوله لا يسقط) اى الواجب الثابت في الذمة

(قوله الابتنص) اى باداء الواجب لانه فرض مطالب من الله بالخضاب وهو امر  
 صلوا (قوله او اسقاط صاحب الحق) وهو الله تعالى (قوله او العجز كالمريض)  
 الذي لا قدرة له عليها (قوله ولم يوجد الاولان) اى الاداء اسقاط صاحب الحق  
 (قوله وهو) اى عدم وجدان الاولين ظاهر لان الاداء لم يوجد والعفو لم يعلم  
 (قوله ولا اثبات) وهو العجز (قوله قدرته) متعلق بلا يوجد المقدر اى لا يوجد  
 بالعجز ولانه قادر على تسليم مثله من عنده لكون الفعل مشروعا له من جنس  
 المأمور به صورة لامعنى ولا حكما لعدم كونه في وقته (قوله الى ما عليه) وهو الفرض  
 الغائت (قوله من النقل المشروع) بيان ماله (قوله لبتدري رفع الاثم) ان لم يكن عامدا  
 في تركه لقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وارتاقي العمد فالاثم ثابت  
 بالنص والاجماع (قوله وان لم يفد احراز الفضيلة) لان فضل الوقت سقط  
 بالتفويت او الفوت (قوله واما سقوط شرف الوقت للعجز) جواب سؤال مقدر  
 تقديره الغائت يقابل بالمثل او الضمان فاذا قل به شرف الوقت الغائت  
 فيؤثر في سقوط اصله فاجاب بقوله واما سقوط شرف الوقت فغير مؤثر في سقوط  
 اصله اى اصل الفرض لانه قد تحقق العجز عن مقابله اذ لم يشرع للعباد  
 ما يماثل شرف الوقت (قوله لا) اى ايسر سقوط شرف الوقت (قوله الى مثل  
 جنسه) اى لامتهبها الى مثل جنسه بان لم يجب من جنسه لعدم جنس المأمور به  
 وهو الفرض بل ينتهي الى غير مثل وهو النقل ولا الى ضمان بان لم يجب من خلاف  
 جنسه بل من جنسه صورة لانه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا  
 اصلا وذلك ان الشارع جعل جزاء الترك في غير عامد هو الاتيان بالصوم في ايام  
 اخر والصلوة في وقت آخر من تعرض لشيء آخر بل مع ايماء لانه بمنزلة المأتى به  
 في وقته لقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان اقول الاولى ان يقول  
 واما سقوط شرف الوقت فللعجز لا الى مثل من جنسه بان لم يجب من جنسه ولا الى  
 ضمان بان لم يجب من خلاف جنسه والتحقيق في البردوى والكشف والتلويح  
 (قوله كضمان المتلف) اى كسقوط ضمان المتلف المثل (قوله بالقيمة) متعلق بالسقوط  
 المقدر اقول حاصله القضاء بمثل معقول فنوعان كامل وقاصر اما الكامل فاماثل  
 صورة ومعنى كما قال النبي صلى الله عليه وسلم الخنطة بالخنطة مثلا بمثل  
 واما القاصر فالقيمة فبما له مثل اذا انقطع مثله عن ايدى الناس بان لا يوجد  
 في الاسواق وهذا قول عامة المشايخ بالاتفاق وفيما لا يمثل له كالحبوانات والخياب  
 والعديدات المتفاوت فان الواجب فيها المثل معنى وهو القيمة عند تعذر والعين



عند الجمهور للعجز عن القضاء به فبقى حق المالك في المعنى وهو القيمة وكذلك في قضاء الصلوة والصوم لانه لما سقط فضيلة الوقت وشرفه للعجز عن اتيان الوقت الكامل وهو القضاء فيه فبقى حق المالك في المعنى وهو النفل غير مثل في المعنى بل في الصورة قال شمس الأئمة ومن فاتته صلوة في السفر فقضاها في الحضر صلى ركعتين واوقاته في الحضر فقضاها في السفر صلى اربعة انتهى فاذا عقل هذا المعنى الذي ذكرنا في المنصوص وهو الصوم والصلوة وجب القياس بهذا المعنى في قضاء المنذورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف وهذا قول عامة مشايخنا (قوله وسره) اي سر سقوط شرف الوقت (قوله ابست مقصودة بالذات) اي خصوصية الوقت ابست بمقصودة بل العبادة مقصودة في ذلك الوقت (قوله وانما نصبت) اي خصوصية الوقت (قوله امارات للوجوب) اي نفس الوجوب ان كان فرضا ولو وجوب الاداء ان كان نذرا لان نفس الوجوب في المنذورات بالنذر لا بالوقت (قوله والمقصود ما فيها) اي المقصود العبادة التي حصلت في خصوصية الوقت لا المقصود خصوصية الوقت انت عرفت من هذا التفسير ان الضمير الراجع الى ما حصل من متعلق فيها وهو حصلت (قوله من العبادة) بيان لما (قوله فلا عقل النصاب) اي لما كان نص الآية والحديث في المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة معقولا في وجوب القضاء يعني مدركا بالعقل (قوله قبس بهما) جوابا (قوله من الصوم والصلوة) من بيان التناثر (قوله فوجب قضاء الى قوله في التخريج) حاصله ان ثمة الخلاف يظهر فيما اذكر من المنذورات المتعينة فعمد العامة يجب قضاؤها بالقياس وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه ولكن ذكر صدر الاسلام ابن ابي عمير في اصوله انه اذا نذر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات او نذر صوم هذا الشهر فضى اليوم والشهر ولم يف فالتضاء واجب بالاجماع بين الفريقين ولكن على الفريق الاول بسبب اخر مقصود غير النذر وهو التفويت وعلى قول آخر بالنذر واعلم ان التفويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة نص مقصود فكانه اذا فوت فقد التزم المنذور ثانيا فعلى هذا اذا فات لا بالتفويت بان مرض او جن في الشهر المنذور صومه او اغنى عليه في اليوم المنذور فيه الصلوة لا يجب ان يقضى عندهم لعدم النص المقصود صريحا او دلالة فظهور ثمة الخلاف ولكن ما ذكر شمس الأئمة ان وجوب القضاء بدائل آخر وهو تفويت الواجب عن الوقت على وجه وهو معذور فيه او غير معذور فيه يشير الى ان الفوات

بمنزلة التفويت عندهم في ايجاب القضاء فحينئذ لا يظهر ثمة الخلاف في الاحكام بين اصحابنا وانما يظهر في التخريج وهو القياس الخفي ولاجل هذا ابهم فخر الاسلام ولم يحكم على جانب (قوله لانسل ان النص الايجاب) اي لانسل ان النصين لا يوجب قضاء ابتداء حتى يكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدأ بل القضاء بالنص السابق قول هذا يخالف ما قال فخر الاسلام وقلنا نحن وجب القضاء في هذا اي في المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة بالنص وهو معقول (قوله بل الاعلام ببقاء الواجب) اي في الذمة الذي لا بد من تفرغه عنها (قوله وسقوط شرف الوقت) عطف على بقاء الواجب (قوله لا) اي ليس بقاء الواجب وسقوط شرف الوقت (قوله الى مثل وضمان) اي ليس منتهيا الى مثل بان لا يجب من جنسه بل منته الى غير مثل في العبادة التي كان الوقت ظفا ومعيارا (قوله اذا كان اخراج الواجب) اذ ظرف السقوط (قوله عن الوقت) متعلق باخراج (قوله بعذر) متعلق ايضا باخراج حاصله اذا كان عدم اتيان الواجب بعذر سقط شرف الوقت واذا كان تامدا في تركه يأنم بسقوط فضل الوقت بالنص والاجماع كما سبق (قوله والقياس) مظهر لامشيت اقول لانزاع في اثبات الصوم والصلوة بالنصين وانما يكون النزاع ان الآية والسنة هل تكونان علتين الى المنذورات بالقياس وكلامنا فيه اي في المنصوص عليه لا المنذورات فتأمل (قوله ثانيا بالنص الوارد) اي بسبب النص الوارد فيكون قياسا (قوله في بقاء وجوب المكتوب) اي في المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة (قوله ويكون الواجب) عطف على قوله فيكون (قوله في الكل) اي وجوب المكتوب والمنذور (قوله بالسبب السابق وهو امانص او نذر) لان الواجب بالنذر بمنزلة الواجب بالامر عند الفريق الثاني (قوله ثم لما ورد) اي السؤال (قوله ان القضاء الواجب الخ) حاصل ورود السؤال لو كان القضاء مضافا الى السبب الاول في المنذورات فكيف وجب زائدا على ما وجبه السبب الاول مع ان الحكم لا يزيد على العلة مع انه اذا قال لله على ان اعتكف شهر رمضان او اعتكف هذا الشهر سواء عينه باسمه العلم او بالاشارة فصامه ولم يعتكف لزمه ان يقضى الاعتكاف متساويا بصوم مبتدأ (قوله ان يجوز قضاء الاعتكاف) فاعل لزم (قوله في رمضان الثاني) متعلق بقضاء والثاني صفة رمضان ان كان علما وان كان العلم شهر رمضان يكون مضافا (قوله فلما يجوز) اي قضاء الاعتكاف في رمضان (قوله بل اقتضاه) اي اقتضى قضاء الاعتكاف بالمنذور في رمضان صوما مقصودا



مستقلا (قوله علم انه) اي القضاء مطلقا (قوله بسبب جديد) اي بدليل مبتدأ غير دليل سابق (قوله اجاب عنه) اي اجاب الفریق الثاني عن ورود السؤال من الفریق الاول (قوله بصوم مقصود بالاعتكاف) لا الاعتكاف مقصودا بالصوم كما في رمضان (قوله لا فرض مستند) اي متفرد بصوم رمضان وفي اللغة استند فلان بكذا اي تفرد (قوله في رمضان) متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف لاقر به بل لو كان متعلقا بالاعتكاف الظاهر لفسد المعنى فتأمل (قوله حتى لو تركهما معا) اي ترك الصوم والاعتكاف معا (قوله لخرج) اي النذر (قوله عن العهدة) اي عن عهدة النذر (قوله بالاعتكاف) متعلق بخرج (قوله في قضاء هذا الصوم متعلق بالاعتكاف) اي قضاء ذلك الصوم الذي فاته وقت رمضان اما بالفوات كالمرض والجنون او انغى عليه او بالتفويت بان يكون مسافرا باختياره (قوله بقاء الاتصال) اي اتصال الاعتكاف (قوله بصوم لشهر) متعلق بالاتصال اي بصوم شهر رمضان (قوله حكما تميز الاتصال) اقول حاصله جواب سؤال مقدر تقديره لما صار النذر السابق كالمطلق بعد زوال رمضان حتى وجب الصوم المقصود لزم ان لا يتأدى الاعتكاف بصوم القضاء فيما لم يضم ولم يعتكف ثم اعتكف في قضاء الصوم متابعا كما لو كان النذر مطلقا ابتداء وجب الصوم المقصود لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم فاجاب بقوله حتى او تركهما لخرج عن العهدة بقاء الاتصال بصوم شهر رمضان حكما لان الاعتكاف يجوز ان يكون باعتبار اتصاله بصوم شهر رمضان وان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو قضاء رمضان ومحصوله امتناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز ان يكون باعتبار شرف الوقت لان شهر رمضان شهر شريف مبارك ويجوز ان يكون باعتبار اتصاله بصوم رمضان بقاء الخلف فيجوز الاعتكاف بلا صوم مقصود له لبقاء احدي العلتين (قوله كما صرح به في الجامع الكبير) واصول شمس الائمة وكشف اليردوى (قوله لعود شرطه وهو الصوم) اي لعود شرط الاعتكاف الواجب الذي هو مطلق عن الوقت بعد الزوال او الاعتكاف الواجب الذي قيد بوقت اول قيد يقتضى صوما للاعتكاف للنذر الذي يوجب اثره ايجابه لان الصوم شرطه وشرط الشيء تابع له فلا يوجد الاعتكاف المشروط الا بالشرط وهو الصوم كشرط الطهارة للصلوة وانما قيده بالنذر لانه واجب ولهذا شرط الصوم واما في الاعتكاف النفل فلا يشترط الصوم وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يشترط فيه الصوم

ايضا لان الصوم فيه كالطهارة للصلوة فعلى هذا لا يجوز الاعتكاف النفل اقل من يوم لانه شرط في مضيق لا يجوز اقل من يوم وظاهر الرواية ان مبنى النفل على المساهلة والمساحة حتى يجوز صلوة النفل قاعدا مع القدرة على القيام ورا كما مع القدرة على النزول والواجب لا يجوز قال محمد اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف النفل فهو معتكف ما اقام نارك له اذا خرج كذا في المبسوط (قوله الى الكمال الاصيلي) انت عرفت ان الاعتكاف المنذور لما صار مطلقا بعد الزوال ينصرف الى الكمال الاصيلي الواجب الذي هو مطلق عن الوقت يقتضى صوما للاعتكاف المنذور لان الصوم شرط له (قوله وذلك) اي عود شرط الاعتكاف وهو الصوم (قوله لان الاكتفاء بصوم رمضان) انما جاز اشرفه هذا جواب سؤال مقدر تقديره اذا وجب الصوم المقصود بالاعتكاف فكيف يجوز بصوم رمضان وقضاء رمضان لان الصوم فيهما ليس بمقصود بالاعتكاف بل واجب بوقته وبوقت الاداء في القضاء فاذا جاز الاعتكاف بصوم غير مقصود بالاعتكاف فلم لا يجوز قضاؤه بلاصوم واجاب بقوله انما جاز اشرفه اي اشرف شهر رمضان واتصال الاعتكاف به (قوله فلما انفصل عنه) اي عن رمضان (قوله زال الشرف) اي زال شرف الوقت بحيث لا يتمكن للعبد من اكتساب مثله بعد فوت الوقت (قوله الا بوقت من السنة الآتية وهو شهر رمضان) حاصله لا يتمكن اكتساب الوقت بعد الفوت الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحياة والممات فلم تثبت القدرة فسقط استدراك ما ثبت بشرف الوقت واكتساب مثله للعجز فبقي مضمونا اي واجب الضمان في الذمة باطلاق الاعتكاف فوجب الصوم كذا في اليردوى (قوله ولم يبق قضاء الصوم) اي قضاء الصوم الذي وجب للاعتكاف (قوله حتى يبقى الاتصال) بصوم الشهر حكما (قوله اي الا ان يبقى اتصال الاعتكاف بقضاء شهر رمضان) وهو الخلف فيكون متصلا بصوم رمضان حكما لبقاء احدي العلتين فيكون قضاء الصوم رمضان مع الاعتكاف قضاء صوم الاعتكاف كما في الاداء (قوله كما سبق) بقوله لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما كما صرح به في الجامع الكبير (قوله فعاد الشرط) اي عاد شرط الناقص وهو الاكتفاء لسرف الوقت بصوم الوقت الذي ليس بواجب للاعتكاف (قوله الى الكمال) من النقصان الذي لم يجب فيه الصوم له لان العود الى الكمال اولي من احتمال السقوط بالرخصة الواقعة بالشرف (قوله وهو الاستقلال) اي الكمال فلا يجوز



في الرضان الثاني لان الصوم فيه كامل والاعتكاف ناقص فاذا عاد الكمال وهو استقلال صومه لم يأت في الرضان الثاني ناقصا (قوله ان وجوب قضاء) اي وجوب قضاء الاعتكاف (قوله مع سقوط شرف الوقت) اي مع فوت فضل الوقت بخروجه (قوله احوط من وجوبه) اي وجوب الاعتكاف (قوله لان سقوطه) اي سقوط الاعتكاف في شهر رمضان (قوله بوجوب صوما مقصودا) لانه لا يمكن دركه الا في وقت مديد يستوى فيه الحيوة والموت (قوله احوط من فضيلة شرف الوقت) لعوده من النقصان الى الكمال (قوله لان شرف الوقت بعد مازال) وهذا الدليل لعدم جواز الاعتكاف في الرضان الثاني والدليل الذي ذكرنا نسب منه (قوله مما يختاط في اثباته الخ) اراد الرخصة الواقعة بالشرف بحيثل السقوط والعود لكن الاعتكاف عبادة فلا بد فيها من الاحتياط فالاولى اثبات الصوم فيه احتياطا (قوله غير سبب الاداء الخ) بل بسبب الاداء وهو النذر الواجب الذي بمنزلة النص عندنا وعندهم في الاداء (قوله انه واجب بالتفويت الجارى مجرى النص) يعنى ان القضاء واجب ابتداء بالتفويت لا بالنذر عندهم لان التفويت سبب مطلق عن الوقت فسار كالنذر المطلق عند الوقت فصار التفويت عندهم بمنزلة نص مقصود (قوله ونحوه اي نحو التفويت الفوات) اقول هذا الجام الخصم بدليله الا ترى ان القضاء يجب بالفوات عندهم وهذا دليل على انه لا يمكن اضافة القضاء الى التفويت لانه لو كان كذلك يلزم ان لا يجب في الفوات وذلك بان جن او اغنى عليه او مرض حتى فاته المذخور بلا اختياره اذ لا يمكن ان يجعل فوات المذخور بمنزلة نذر ابتدائي لانه لا بد فيه من كونه مختارا ولا اختيار في الفوات فلا يكون الفوات بمنزلة نص مقصود ولما وجب في الفوات عندهم وجب في التفويت يضاف الى معنى يشملهما وهو السبب الاول وهو النذر القائم بمنزلة النص وبصورة الفوات في مسألة الاعتكاف بان مرض مرضا لا يمنع من الصوم ويمنعه من الاعتكاف بان صار مبطونا ونحوه فعلم من هذا ان الاعتكاف الواجب بالنذر اذا فاته الوقت يقتضى صوما مستقلا في القضاء بالسبب الاول لا بنص مقصود كما قال المخالفون

فصل في بيان تقسيم الاداء والقضاء (قوله الاداء) لما فرغ عن تعريف اسم الاداء والقضاء شرع في تقسيمهما فقال الاداء (قوله اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض الخ) وفي البردوى الاداء ثلاثة انواع اداء محض كامل واداء قاصر

وما هو بسببه بالقضاء (قوله والمحض ينقسم الى اداء كامل وقاصر) قول ربي تقسيم المحض الى كامل وقاصر نوع ركافة لان الاداء المحض انما يكون بالخالص الكامل قال فخر الاسلام والمحض من الاداء ما يؤدى به الانسان بوصفه على ما شرع له مثل الصلوة بالجماعة واما فعل المنفرد واداء فبذ قصورا ترى ان الجهر عنه ساقط واشارع مع الامام بالجماعة مؤد اداء محضا انتهى فعلى هذا يلزم ان يكون القاصر غير المحض فكيف ينقسم المحض الى الكامل والاقاصر لكن المص نظر الى شبه القضاء وهو لا يكون اداء محضا اي خالصا واما بالنظر الى فعل المنفرد فهو اداء فيه قصور لكنه اداء صرف لا يشبه القضاء فيكون الاداء نوعين فتأمل (قوله وكذا) اي كانقسام الاداء القضاء (قوله والاول) اي القضاء المحض (قوله الى القضاء بمثل معقول) اي مدرك بالرأى نحو المثل والقيمة في باب الغصب وقضاء الصلوة والصوم (قوله والقضاء بمثل غير معقول) اي غير مدرك بالرأى كالدية في باب النفس والفدية في باب الصوم فيكون القضاء نوعين كما قال فخر الاسلام القضاء نوعان اما بمثل معقول واما بمثل غير معقول انتهى والمراد بالنقل ان الاداء صنفه ثلاثة والقضاء نوعان (قوله وانثل المعقول الى المثل الكامل والمثل القاصر) فان قبل يلزم على هذا التقسيم ان يكون القضاء اكثر من النوعين قلت ان القضاء الخالص فنوعان فاما الذي شابه معنى الاداء قسم اخر او معناه ان القضاء بالنظر الى كون المثل معقولا وغير معقول فنوعان فبدخل فيه جميع اقسامه لان القضاء الذي فيه معنى الاداء لا يخ اما ان يكون قضاء بمثل معقول او غير معقول ثم تقسيمه بالنظر الى الكمال والقاصر لا يضر بالتقسيم الاول كما ان اللفظ ينقسم على اسم وفعل وحرف بالنظر الى معنى ثم ينقسم الى مفرد وحرك بالنظر الى معنى اخر ولا يضر ذلك بالتقسيم الاول فكذا هذا (قوله وكل من هذه الاقسام) اي كل واحد من اقسام الاداء والقضاء (قوله يجرى في حقوق الله وحقوق العباد) لان حقوق العباد على هذا الوجه سيأتي لكل واحد منهما مثال على حدة (قوله الا الاخير) اي القضاء بمثل المعقول القاصر ولم يفرق فخر الاسلام وقال وهذه الاقسام تدخل في حقوق الله تعالى وتدخل في حقوق العباد ايضا انتهى (قوله سنين بقوله ولم بمثل بحقوق الله تعالى) لعدم جريان هذا القسم فيها انتهى (قوله الاداء اما محض كامل) سواء كان في العبادات او غيرها (قوله ان يؤدى الخ) الاول ان يقول وهو ما يؤدى به الانسان كما قال فخر الاسلام الا ان يقول



ان بمعنى الذي نحو زيد اعقل من ان يكذب اي الذي يكذب او ان يؤدي بمعنى المؤدى بعد التأويل بالاداء كما قيل في ان يفترى بمعنى المفترى بعد التأويل بالافتراء لان مع الفعل لايجب بمعنى المفعول فيكون تأويل وهو جائز كما ذكر صاحب الكشاف وابن يعيش في شرح المفصل (قوله مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة والسنن والاداب) لما بين ان الاداء يبنى عن الاستقصاء وشدة الرعاية وفيها ذلك وهذا في الصلوة سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والعبدن والوتر في رمضان والتراويح واما فيما لم يسن الجماعة فيه مثل عامة النوافل كالرغائب وغيرها والوتر في غير رمضان بالجماعة كاشافعي فصفة قصور كالاصبع الزائد (قوله هذا يوجب ان يكون الصلوة منفردة كاملة) لان الجماعة ايسر بواجبة اقول ترك الجماعة وان لم يوجب القصور لكنه في صلوة المنفرد ترك الواجب ضمنا لان الجهر الواجب بالجماعة ساقط عنه والجهر صفة كال الصلوة بدليل وجوب السجدة بتركة فلا يكون علة القصور مقصورا على قصور الجماعة بل اسقوط الجهر عنه يكون قاصرا فيصح ان يقال الصلوة المنفرد ترك فيه شيء من الواجبات قال فخر الاسلام الاترى ان الجهر عنه ساقط انتهى وقال الشراح ان الجماعة جامعة للواجبات والسنن والاداب الاترى ان الجهر واجب فيما يجهر انتهى (قوله هذا مثال للاداء الكامل) فان الصلوة بالجماعة تفضل على الصلوة المنفردة بسبع وعشرين درجة كما قال النبي عليه السلام صلوة الجماعة تفضل على صلوة المنفردة بسبع وعشرين درجة ولانها جامعة للواجبات كما سبق فحاصله صفة الكمال معللة بعلمين كما ذكرنا (قوله مثل له) اي لاداء محض كامل لانه رد عين الحق سالما فارغا عن حقوق الغير وكذا في البيع واداء الدين وان كانت الديون تقضى بامثالها عد من الاداء الكامل (قوله من حقوق العباد) بيان لضمير له (قوله او محض قاصر) الاولى ترك قوله محض لان صاحب الكشاف فسر المحض بالخالص الكامل فيكون القاصر ضدا له (قوله قاصر باعتبار ترك الجماعة) اي قاصر لعدم وصفه المرغوب فيه شرعا وهو الجماعة وعدم كونه جامعا للواجبات لان الجهر الواجب فيما يجهر ساقط عنه (قوله ورده) اي كرد المغصوب في اداء القاصر في حقوق العباد (قوله مشغولا) حال من ضمير رده وهو المغصوب المفعول (قوله يستحق بها) اي يستحق الغصوب بسبب الجناية او بموجب الجناية على حذف المضاف وهو شايع (قوله رقبة) اما بالدفع ان كان موجب الجناية خطأ واما بالقتل ان كان عمدا

(قوله او طرفة بالسكون) اي عينا اولسانا اورد كرا واطرافا لانه مصدر في الاصل يستوي فيه المفرد والجمع بعد النقل الى الاسمية كما قال الشاعر \* تراحم الورد على الزمزم \* وكذا في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم الاية والطفرة ايضا نقطة حراء من الدم تحدث في العين من ضربته وكذا في البيع قبل الدفع (قوله فانه) اي رد المغصوب مشغولا بجناية (قوله اداء او روده على عين ماغصب) يعني اداء على الوصف الذي ورد عليه الغصب لاعلى الوصف الذي وجب اداؤه من كونه سالما فارغا عن حقوق الغير وهو مشغول بالجناية فيكون رده اداء قاصرا (قوله واما غير محض بالكسر) عطف على اما محض بلا قيد لان غير محض لا يكون الا ناقصا لانه امام مسبوق فانه اول صلوة مع الامام واللاحق فانه الثاني مع الامام فهو مؤد في صورتين باعتبار بقاء الوقت اداء يشبه القضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فيكون الصلوة منفردا في صورتين فكان قاصرا (قوله ثم فانه الباقي بالحدث او نام خلف الامام) هذه صورة اللاحق والمسبوق ما ذكرنا (قوله فان فعله) اي ان فعل اللاحق الباقي اي الصلوة الباقية (قوله بعد فراغ الامام) يعني ان اللاحق او نام خلف الامام او صار محدثا فذهب يتوضو ثم عاد بعد فراغ الامام (قوله اداء باعتبار الوقت) يعني يكون مؤديا باعتبار بقاء الوقت لا قاضيا (قوله شبيهه بالقضاء شبيهه صفة اداء) يعني اداء يشبه القضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام لقراغه ولما كانت الجهة مختلفة صح اجتماعهما في فعل واحد مع كونهما متنافيين كالاقتداء بالامام في مكة (قوله لانه يقضى) متعلق بشبيهه بالقضاء (قوله ما انعقد له احرام الامام) اي تحريمه الامام لانه ادركها مع الامام وهي شيء واحد لكنه قاض باعتبار فراغ الامام لان المؤدى كانه خلف الامام في الحكم لانه في الحقيقة خلقه كما قال زفر لانه جعله مؤديا خلف الامام حقيقة حيث جعل اللاحق والمؤدى خلف الامام سواء (قوله بمثله) متعلق يقضى فصار اللاحق قاضيا لما انعقد له تحريمه الامام بمثله والضمير راجع الى ما وفي الكشاف والضمير راجع الى ما وفي هذه العبارة نوع تسامح لانه لا يقضى ما انعقد له احرام الامام وانما يقضى ما انعقد له احرام نفسه من المتابعة والمشاركة معه في الفعل الذي فانه بعد فراغ الامام الان المتابعة والمشاركة لما لم يتحقق بدون الامام جعل الامام اقول لا تسامح في العبارة لانه تابع ولا يصح اقتداء غيره به بعد الفراغ ولاجل هذا يشبه القضاء بعد الفراغ وان اعتبر قضاء



تحرمة نفسه فلا يظهر وجه شبه القضاء فتأمل (قوله وانما لم يعكس) يعني انما  
 جعلنا فعله اداء يشبه القضاء وانما يجعل فعله قضاء يشبه الاداء بالعكس اذ قوله  
 لان كونه اداء الخ) يعني انه باعتبار اصل الفعل مؤد في وقته (قوله وكونه قضاء  
 باعتبار وصفه) اي وصف الفعل يعني باعتبار الوصف وهو صفة الجماعة فيما  
 فاته مع الامام قاض فكان اداؤه كاملا بعبارة حقيقة وبعضه حكما فصار الاداء  
 اصلا والوصف تابعا ثم من المعلوم ان القضاء يقوم مقام الاداء وكان هو في  
 حكم المقتدى حتى لا يلزم القراءة وسجد سهوا وسهيا كالمقتدى كذا في الكشف  
 (قوله حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة) اقول في اطلاق الآية نظر لانه ان كان في  
 غير مصره لا يتغير فرضه بنية الاقامة وان كان في مصره يتغير كذا في البردوى  
 ويمكن ان يقال الاقامة يقتضى ان يكون في غير مصره لان الدخول الى مصره  
 لا يحتاج الى نية الاقامة فغير الغرض قبل الفراغ لكن كلامنا بعد  
 الفراغ فتأمل (قوله تفريع على شبيهه بالقضاء) اقول هذا استدلال مشايخنا  
 على شبه القضاء لا التفريع قال فخر الاسلام اللاحق مؤد اداء يشبهه القضاء  
 الا ترى انهم قالوا في مسافر اذا اقتدى بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث قبل  
 فراغ الامام او نام خلف الامام ثم سبقه الحدث بعد الفراغ ضرورة فدخل  
 مصره في الصورتين للوضوء او نوى الاقامة وهو في غير مصره والوقت باق انه  
 يصلى ركعتين باعتبار معنى القضاء فلا يعتبر بنية الاقامة يشبه القضاء ولو تكلم  
 صلى اربعا لزال شبه القضاء بالخروج عن التحريم انتهى ثم قال في ترتيب  
 الفروع فاذا لم يفرغ الامام حتى وجد من المقتدى ما يوجب اكمال صلوته تمت  
 صلوته اربعا بنية اقامته او بدخول مصره لانه مؤد في الوقت لعدم المنع المتغير  
 من العمل لقبول الاصل التغير لانه مؤد من كل وجه واعتراض المتغير يؤثر فيه  
 واما اذا فرغ الامام ثم وجد الاقامة او دخول المصر فانما اعتراض المغو  
 على القضاء دون الاداء فاذا لم يتغير الاداء لم يتغير القضاء انتهى للحصا  
 (قوله فانه لو كان اداء محضا) اي لو كان اداء اللاحق اداء محضا كالمسافر المقتدى  
 بالامام المسافر (قوله لتغير) اي لتغير فرض المسافر من الركعتين الى الاربعية بنية  
 اقامته او بدخول مصره لانه مؤد في الوقت واعتراض المتغير يؤثر فيه فوجب  
 اكمال صلوته اربعا (قوله فلما يتغير صلوة اللاحق) بنية الاقامة (قوله علم ان فيه)  
 اي في فرض اللاحق بنية الاقامة في غير مصره (قوله لان عدم التغير من خواص  
 القضاء) لان القضاء المحض بالفوات عن الوقت ثم وجد المتغير وهو السفر والعكس

يلزم قضاء الاربع في السفر وقضاء الركعتين في الحضر لان القضاء لم يتغير واما  
 في الاداء اذا وجد من المسافر المقتدى ما يوجب اكمال صلوته تمت صلوته كنية  
 الاقامة فيتغير الاداء (قوله وتسليم عبد مشتري بعد الامهار) اي المشتري بعد  
 الامهار فالاولى ان يقول وامهار عبد غيره وتسليمه بعد الامهار كما في عبارة متن  
 المتار هذا تفريع اداء غير محض بل شبيهه بالقضاء في حقوق العباد (قوله فانه اذا  
 امهر عبد غيره) يعني ان الزوج اذا جعل مهر المرأة عبد الغير اما بالنصب وبالاشارة  
 الى العبد بغير ازالته يد الحق واثبت يد الباطل (قوله ثم اشتراه) اي اشترى الزوج  
 العبد بعد العقد (قوله كان تسليمه اداء) اي كان تسليم الزوج العبد المعين الى  
 المرأة اداء لانه عين حقها المسمى وانكون العبد عين المسمى بالعقد حقيقة فبنا  
 ان الزوج اذا ملكه لا يملك ان يمنعها عنه لانه عين حقها حتى لو امتنع عنه  
 بعد طلب المرأة يجبر على التسليم كما تجبر المرأة اذا امتنعت عن القبول (قوله  
 لكنه شبيهه بالقضاء لانه يصير ملكا له) اي للزوج المشتري (قوله قبل التسليم الى المرأة  
 بعد العقد) فصار الاداء شبيها بالقضاء (قوله وتبدل الملك عندهم) اي عند  
 مشايخنا اقول الاولى ان يقول لان تبدل الملك الخ لان هذا الاداء بالتسليم شبيهه بالقضاء  
 لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين فكان هذا غير ما وجب تسليمه بالعقد حكما  
 والدليل عليه ان عابسة رضى الله عنهما قالت حين دخل رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم والبرمة تفور بلحم فقرب اليه خبز وادام من ادم البيت فقال عليه السلام المار  
 برمة فبها لحم قالوا بل ولكن ذلك لحم تصدق به على برمة وانت لانا كل الصدقة  
 فقال عليه السلام هو عليها صدقة وانما صدقة كذا في المصابيح فبطل اختلاف  
 السبب بمنزلة اختلاف العين لا يقال كيف يصح هذا والصدقة لا يحل لبني هاشم  
 ومواليهم لانا نقول انها كانت مولاة عابسة رضى الله عنها وهى من بنى تميم  
 لامن بنى هاشم ولانه كان ذلك التصديق تطوعا بدليل كونه لحما وحرمة مختصة  
 بابن بنى هاشم عليه وسلم فاذا جاز التصديق التطوعى بغير النبي صلى الله عليه وسلم  
 ينقلب هدية بعد تسليمها (قوله حتى تجبر المرأة) يعني لو اراد الزوج بعد اشتريته  
 ان يدفعه اليها فابت عن القبول تجبر عليه ايضا لان هذا اداء العين الذي استحق  
 بالتسمية في العقد وكونه ملك الغير لا يمنع صحة التسمية الا ترى اذا تعذر التسليم  
 يلزمه القيمة وهو استحقاق الاصل (قوله ويمنعه) اي ذلك العبد المشتري  
 لا حاجة هنا الى جعل الضمير في مقام اسم الاشارة (قوله قبل التسليم) اي  
 الى المرأة يعني اذا اعتق الزوج العبد او كاتبه او باعه قبل التسليم صح لانه



مثل من وجه وعلمه قيمته لكونه غير المسمى حكما (قوله هو) فاعل يعتقه (قوله  
 اى الرجل المشتري) الظاهر اى الزوج المشتري لان الاعتاق بعد العقد  
 (قوله لاهى) اى لانعتقه المرأة المنكوحه لكون العبد غير المسمى فى الحكم  
 ولهذا قال مشايخنا ان القاضى اذا قضى بغيره على الزوج بعد الاستحقاق ثم ملكه  
 الزوج ان حقه لا يعود اليه فلا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول  
 لان الحق نقل من العين الى القيمة وكذا هذا قبل التسليم فصح اعتاق غيره  
 (قوله تفرع) خبر لقوله وقوله (قوله شبيها بالقضاء) فى حقوق العباد (قوله  
 لو كان اداء محضا) كفى البيع والعبد المعين له فى المهر (قوله لا اعتقت) اى اعتقت  
 المرأة المنكوحه اياه لكونه حقه لكن القيمة مزاجه للمسمى بالاستحقاق  
 فلا يعتبر الحكمى عند القدرة على الاصل (قوله والقضاء اما قضاء محض) اى  
 القضاء الخالص فروعان اما معقول واما غير معقول فاما الذى شابه بمعنى الاداء  
 فقسم آخر (قوله كامل بان يكون له مثل صورة ومعنى) كما اصلوة والصوم  
 واما قصر على الصوم حتى ظهر عدم اتيانه بمعقول قاصر فى حقوق الله تعالى  
 (قوله بالقيمة عند العجز) لان حق المستحق فى صورة المغصوب من حيث العين  
 والمعنى من حيث المالىة الا ان الحق قد فات للعجز عن القضاء به فبقي فى المعنى  
 ولهذا قال ابو حنيفة فبين قطع يد رجل ثم قتله عمدا انه يقطع الولي ان شاء  
 ثم يقتله لانه مثل كامل لرعاية الصورة والمعنى كذا فى البردوى (قوله بان يكون  
 المغصوب قيميا) مثل الحيوان واثوب والعدد المتفاوتة (قوله او مثليا) كالخنطة  
 والعددى الغير المتفاوتة (قوله انقطع مثله) اى فى الاسواق (قوله ولم يمثله) بمثل  
 القاصر فى حقوق الله تعالى قال فخر الاسلام اما القضاء بمثل معقول فروعان  
 كامل وقاصر انتهى ولم يتعرض بالمثل الى حقوق الله تعالى كاملا وقاصرا وقال  
 صاحب الكشف قيل هذا يجرى فى حقوق الله تعالى ايضا فان القضاء الفائتة  
 بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر  
 كما فى الاداء فضارت الاقسام بهذا الاعتبار اربعة عشر ويحتمل ان لا يجرى  
 هذا التقسيم فيها لان صفة لقصور فى المثل انما ثبت اذا تحقق الوجوب فى الصفة  
 ايتكن بفواتها قصور فيه كفى الاداء ولم يتحقق ههنا لان وصف الجماعة ايسر  
 بلازم فى القضاء لان الزوم فيه مبنى على صيرورة الواجب وينافى الذمة وبعد  
 الفوات يصير وصف الجماعة وينافى الذمة بالاجماع بل الدين اصل الصلوة لا غير  
 فبفوات هذا الوصف لا يمكن قصور فى المثل بل القضاء منفردا مثل كامل

والقضاء بالجماعة اكن منه فكانت بهذا الاعتبار ثلثة عشر انتهى اقول ومن  
 العجيب ان هذا الاعتبار يجعل الناقص فى الاصل كاملا والكامل اكن منه مع  
 ان الناقص فى الاصل اتفاقا كيف يتصف بالكمال لان الكمال انما يكون بعد  
 التمام والتميم يقابل الناقص فيلزم اجتماع التبيين (قوله هذا التقسيم فيها)  
 اى فى حقوق الله تعالى (قوله اى القضاء بمثل معقول) اى معنى لاصورة وهو القيمة  
 (قوله قاصر لقصوره) عن حق المستحق فى صورة المغصوب من حيث العين  
 (قوله خلف عن الاول) اى قائم مقام المغصوب للعجز عن القضاء به لعدم  
 المثل الكامل اصلا او لانتقطاع المثل الكامل (قوله ولهذا) اى ولكون المثل  
 الكامل اصلا فى ضمان العدوان وسابقا على القاصر (قوله قال ابو حنيفة لا يضمن  
 المثل بالقيمة اذا انقطع المثل الخ) يعنى اذا انقطع المثل فى المثل يعتبر القيمة وقت  
 القضاء عند ابي حنيفة (قوله لان الواجب فى الذمة هو المثل الكامل لان التحول  
 الى القيمة انما يتحقق وقت القضاء اذا المثل هو الواجب فى الذمة قبله وهو يطالب  
 به حتى لو صير الى مجئ ادائه كانه ان يطالبه بالمثل (قوله وانما يتحول الى القاصر)  
 اى القيمة (قوله للعجز وهو انتقطاعه وقت القضاء من قوله هذا الى هنا عبارة  
 الكشف) اقول هذا فى المثل اما اذا كان المغصوب او المستهلك بما لا مثل له  
 فبخلافه لان الواجب هنا وان كان هو المثل عند ابي حنيفة ولكنه غير مطالب  
 باداء المثل بل هو مطالب باداء القيمة باسئل السبب فيعتبر قيمته عند الغصب  
 فيكون حاصله لا يضمن المثل الا يوم الحصرمة فلا يكون من قبيل الاستناد فى هذا  
 الغصب واما عند ابي يوسف فلما انقطع المثل فقد التحق بما لا مثل له فى وجوب  
 اعتبار القيمة والخلاف انما يجب بالسبب الذى يجب به الاصل فيعتبر قيمته يوم  
 الغصب ومحمد يقول اصل الغصب اوجب المثل خلفا عن رد العين وصار ذلك  
 دينيا فى ذمته فلا يوجب القيمة ايضا لان السبب الواجب لا يوجب ضمانين  
 ولكن المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانتقطاع عن ايدى الناس  
 فيعتبر قيمته باخر يوم كان موجودا فبذ فانقطع كذا فى البسوط (قوله غير معقول)  
 يعنى انه لا يدركه يعنى ان غير معقول لا يدركه ضمير لا يدركه سهو من قلم الناسخ  
 (قوله بعقولنا متعلق بلا يدرك) اى قضاء غير معقول اى غير مدرك بعقولنا ورأينا  
 كالدية فى باب النفس والفدية فى باب الصوم كما يدرك بالرأى نحو المثل والقيمة  
 فى باب الغصب (قوله لان يكون مما يرد العقل) جواب سؤال مقدر تقديره لما كان  
 هذا القضاء لكونه غير مدرك بالعقل بل مدرك بالشرع فكيف يصح القضاء



بمدرك كما في الغصب فاجاب بقوله لان يكون مما يرد العقل اذ العقل حجة شرعية  
من حجج الله تعالى فلا تناقض في حججته (قوله بل اقوى الخ) فيه بحث لان العقل  
يرد بالشرع فيستحيل ان يرد الشرع بالعقل كما ذهب اليه المعتزلة (قوله ولا مماثلة  
بينهما) اي بين القديمة والصوم (قوله لا صورة وهو اظاهر) لان القديمة والصوم  
امساك (قوله ولا معنى) اي ولا مماثلة بينهما معنى لان هذا قضاء بمثل غيره وقول  
في حقوق الله تعالى (قوله والمال قضاء في القصاص) اي وكالمال في مثل  
غير معقول في حقوق العباد (قوله فيما اذعفا) بالانف لانه واوى والياء خطاء  
من الناس لان احد الاولياء فاعل (قوله احد الاولياء واخذ الباقي) اي باقى  
الورثة ان كان (قوله للمال مفعول اخذ) اي اخذ باقى الورثة المال باضرورة  
لان النصاص ليس بمجيز (قوله او صالحوا) اي جميع الاولياء (قوله عليه)  
اي على المال (قوله لا مماثلة بينهما) اي بين المال والقصاص (قوله لا صورة وهو  
ظاهر) اذ لا مماثلة بين الادمى والابل او الدرهم صورة (قوله ولا معنى) لان الادمى  
مبتذل لما سواه والمال مملوك مبتذل ولا تساوى بين المالك والمملوك بل هما ضدان  
لان الادمى في الدرجة العليا والمال في الدرجة السفلى ولان معنى المال هو ما خلق  
الله الادمى من اقامة لمصالح به ومعنى الادمى هو ما خلق له من عبادة لله والخلافة  
في ارضه لاقامة حقوقه وتحمل امانته ولا مشابهة بين المدينين ولان المال جعل  
مثلا للمال آخر يخالفه صورة لتساويهما في قدر المالية لا غير وهذا المتلف ليس  
بمال فكان طريق المماثلة بينهما مفسدا ولان المثل معنى عبارة عن قيمة الشيء  
وهي عبارة عن قدر ما يتيه بالدرهم او الدينار واذالم يكن الشيء مالا لم يكن له  
قيمة كذا في الاسرار (قوله هذا) اي اخذ ما قلنا في المثل وتبني على ما قلنا  
في المشهور (قوله فانه ثابت بقوله تعالى ودية مسلمة الى اهله الخ) اقول فيه  
بحث لان هذه الآية مختصة بالدية فان اول الآية من قتل مؤمنا خطأ فحري  
رقية مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا الآية فضمن النفس بالمال عند  
احتمال القصاص ليس بمختص بالخطاء بل الاب اذا قتل ابنه عمدا يجب المال  
تعدرا يجب القصاص بحرمة الابوة وكذا اذا عفا احد الوالدين يجب للآخر  
المال ايضا لانه تعدر عليه استيفاء القصاص لمعنى في القاتل وهو انه حي في بعض  
نفسه بعفو احدهما يكون القول المشهور مثل النفس بضمان اي بضمان المال  
وضمن النفس بالمال اعم فلا يكون ثابتا بقوله تعالى ودية مسلمة الآية (قوله وانما  
عدل عنه) اي عن المشهور (قوله تسليم مثل الواجب بسببه) اي بسبب الواجب

(قوله عين ما واجب بالنص ابتداء) اقول فيد بحث لان ما واجب فيما ذكرنا ليس بنص  
ابتداء بل بالقياس الى النص في ايجاب المال وتحقيقه ان القصاص نهائية في العقوبات  
المعجلة في الدنيا فلا يجوز مؤاخذه الخاطيء به لكونه معذورا فيه ونفس المقتول  
محرمة لا يسقط حرمتها بعذر الخاطيء فوجب صيانتها عن النهدر فاوجب  
الشرع المال في حالة الخطأ لصيانة النفس المحترمة عن الاهدار لا بطريق انه  
مثل كما اوجب القديمة على الشيخ الفاني عند وقوع اليأس له عن الصوم وذلك  
لا يدل على ان الاطعام مثل الصوم فيجب المال منه على القاتل بان سلمت نفسه به  
مع انه قتل نفسا معصومة ومنه على المقتول بان لم يهدر حقه بايجاب شيء يقضى به  
حواليه وحواليه ورثته مع ان القاتل معذور فاذا ثبت هذا في الخطاء في كل  
موضع من مواضع العمد يتحقق هذا المعنى وهو تعدر القصاص مع بقاء المحل  
كما سبق فيكون في هذه الصورة غير ما واجب بالنص ابتداء بل بالقياس فيكون  
من قبيل القضاء لعدم المماثلة وفي لفظ فخر الاسلام اشارة الى ما ذكرنا حيث قال  
في المشهور وانما شرع عند عدم المثل ولم يقل في حالة الخطاء اذ وجوب المال  
ليس بمختص بحالة الخطاء بل هو ثابت في غيره من الصورة كما ذكرنا فلهذا قال  
عند عدم المثل ا يكون شاملا لجميع الصورة فالأخذ بعدم المثل قضاء البتة  
(قوله واما الثاني) اي الاشكال الثاني (قوله والنفس) اي النفس التي يلزم هي  
بالقتل عمدا وهي مقابلة النفس بالنفس لقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس  
بالنفس فمع القدرة على المثل الكمال لا يجوز المصير الى غيره لانه سابق على اقسام  
القضاء الا ترى ان الصوم لا يجوز قضاؤه بالقديمة مع القدرة على المثل الكمال  
وهو الصوم (قوله ليست مما يثبت فيها) اي في الذمة بل الثابت في الذمة القصاص  
لان الشرع اوجب القصاص في العمد لكونه مثلا لصورة ومعنى يحصل به الانتقام  
و بشئ صدور الولي وبقاء الحياة لان بالتلاف حبة يحصل به حبرة للولي القائم  
مقام القاتل لحصول شفاء الصدور وذلك في القصاص دون ايجاب المال لان  
افاتة الحياة مضمونة بما يقوم مقامها وانما يقوم مقامها حياة اخرى فلم يجز  
ان يزاحم ما قبس بمثل صورة ومعنى وهو الدية (قوله فلا وجه لبيان انتفاء المماثلة  
بينهما) اي بين المال والنفس (قوله وانما الثابت فيها) اي في الذمة القصاص  
(قوله فالوجه بيان انتفاءها) اي انتفاء المماثلة (قوله بينهما) اي بين القصاص  
وبين المال لانه ثابت في الذمة لا النفس فلهذا عدل عن مثل النفس بضمان المال  
الى وكالمال بالقصاص في بيان مثل غير معقول في حقوق العباد اقول فيه الجاهات



احدها ان المداينة غير معقولة بين المال والنفس بطريق المثل عند احتمال القود  
لان المال بطريق الصلح مشروع مع احتمال القود بالاتفاق فيكون المال  
بعد الصلح ثابتا في الذمة فيكون بدل الصلح غير مائل في الصورة والمعنى فيكون  
المشهور في التمثيل والبيان بقوله والضمان النفس بالمال مجزا وهو شايع والثاني  
ان موجب القتل في العمد القود او الدية والخيار للولي في التعيين لقوله عليه السلام  
من قتل قتيلا فاهله بين خيرتين ان احبوا اقتلوا وان احبوا اخذوا الدية وهذا  
تنصيب على ان كل واحد من القتل والدية موجب القتل وان الولي مخير بينهما  
فيجب المال في الذمة باختيارهم لكنه مثل غير معقول كما عرفت والثالث ان  
وجوب المال هو الاصل في قتل العمد لانه شرع يجبر حقوق المقتول فيما فات عليه  
بدليل حالة الخطاء مع احتمال القود فان القتل في الوجهين على نمط واحد الا ترى  
انه يدفع به يقضى ديونه وينفذ وصاياه فاما القصاص فانما ينتفع به الوارث  
اذ استبقى يحصل له دون المقتول ولهذا كان المقتول شهيدا في العمد دون الخطاء  
لان تقع القصاص لا يعود اليه فحاصله ان المماثلة وعدم المماثلة في هذا النوع  
اما الجمع والاقتصاص على احدهما لكنه تميز الجمع بينهما لان كل واحد منهما  
يجب حقه للعبد حتى يعمل فيه ويورث عنه ولا يجوز الجمع بين الحقين بمسحق  
واحد بمقابلة محل واحد فثبتت الجمع بينهما على سبيل التخيير فان اختار القود  
ثبت المماثلة وان اختار الدية في القتل بالعمد فلا مماثلة بينهما لانها لو وجبت باختيارها  
كانت حقا من القصاص لانه الواجب الاصلى دون الدية التي لا مماثلة بينهما وبين  
القائم بوجه فيكون اختيار الدية انتقالا عن الاصل الى الخلف مع القدرة عليه  
فيكون الدية قضاء مثلا غير معقول بنص لان القضاء في حقوق الناس بمثل  
غير معقول فهو وكغير المال المتقوم اذ ضمن بالمال المتقوم كان مثلا غير معقول ولهذا  
جاز الاقتصاص عليها بالاجماع (قوله لماورد) ائى السؤال (قوله او غير معقول  
كالفدية للصوم على الشيخ الفاني) عند وقوع اليأس عن الصوم حاصل  
السؤال لما ذكر المص ان لا مدخل للرأى فيما ليس له مثل معقول فلزم عليه من  
ايجاب الفدية في الصلوة ان يعارض في ذلك فان ثبوت الفدية بنص غير معقول  
فكيف قال يوجب الفدية في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم من غير تعليل  
(قوله اجاب عنه) جواب لما (قوله ليس للعمل بالقياس على ما لا يصح القياس  
عليه) اى لا ندعى ذلك الحكم بالقياس ولا نوجبه احتمالا بل نقول للاحتياط يحتمل  
ان يكون ايجاب الفدية في الصوم بناء على معنى معقول وان كنا لانصف عليه

فالصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لاتعلق  
لوجوبها ولا لادائها بالمال بل اهم لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله  
والصوم بواسطة قهر النفس فاذا وجبت تدارك الصوم عند العجز بالفدية فالصلوة  
بانتدرك اولى فتفكر في هذا التحقيق حتى يحصل لك النيل بالاحتمالين اللذين ذكرهما  
المص انما (قوله يحتمل ان يكون معللا بالعجز الخ) اى يحتمل ما ثبت من الفدية عن  
الصوم معللا اى معلولا بعبادة معقولة لكننا لم نعقل بالعجز عن الوقوف (قوله تعليلا)  
مفعول له لقوله للعجز ويحتمل ان يكون بدلا من محل الجملة الاولى اى يحتمل تعليلا يصح  
معه القياس (قوله يصح بعد القياس) صفة تعليلا (قوله ويحتمل ان يكون الخ)  
اى يحتمل ما ثبت من حكم الفدية عن الصوم ان لا يكون معللا بعبادة العجز (قوله  
ذلك التعليل) اى تعليلا يصح معه القياس قوله ذلك التعليل مفعول ضمير به  
لانه يرجع الى العجز حاصله ان ما ثبت من حكم الفدية للصوم يحتمل ان يكون  
معلولا بعبادة لكننا لم نعقل والصلوة نظير الصوم بل هو اهم منه ويحتمل ان  
لا يكون معلولا بعبادة وما لا تدركه لا يلزم العمل به فلا يجب علينا العمل بالاحتمال  
الاول لمعارضته الاحتمال الثاني اياه (قوله فان معناه لا يطيقونه) جواب سؤال مقدر  
تقديره كيف يعمل بالعجز لان يطيقونه يقتضى عدم العجز عن الصوم فاجاب بقوله  
فان معناه لا يطيقونه (قوله وحذف لاجاز عند عدم اللبس) كزيادتها بقرينة  
كذا قال الزركشى وصاحب الكشاف ومن الزيادة قوله تعالى لتلا يعلم اهل الكتاب  
اى ان يعلم اهل الكتاب وعندى نظير هذه الآية قوله تعالى بين الله لكم ان  
تضلوا والمضى ان لا تضلوا لان البيان انما يقع لاجل ان لا تضلوا فيجوز ان يكون  
حذف لالفاظا مرادة معنى فيجوز جعلها على النظر والنقبض (قوله قراءة  
حفصة) وهى بنت عمر بن الخطاب رضى الله عنها وفي الكشاف وغيره بحنا ما ذكرنا  
بقراءة ابن عباس وحفصة رضى الله عنهم وتحقيقه ان هذه الآية مختصرة بالاجماع  
فان حكم الشيخ الفاني ومن بمعناه مجمع عليه مستفاد من الكتاب ولا يستفاد منه  
بدون حذف لافيهكون محذوفا لامحالة فيكون النص مختصرا وان كانت الآية  
منسوخة في بعض الرواية فان الاجماع على الاضمار لان الامت اجتمعت على  
وجوب الفدية على الشيخ الفاني واجتمعت على انهم يفهم من هذه الآية فيكون  
اجماعا على حذف كلمة لا ضرورة ورجع هذا قراءة ابن عباس وحفصة وفي شروح  
اسئلة واجوبة كثيرة ان اردت الاطلاع فليراجع عمه (قوله فان بناء الحكم)  
يعنى بناء وجوب فدية طعام مسكين في الآية (قوله على المشتق وهو الذين)



لا يطبقون (قوله وان كان مشعرا) وصلية متعلقة ببناء الحكم على المشتق (قوله مشعرا) قوله مشعرا يشعرا لا يكون الحكم على المشتق دليلا قطعا على علية المأخذ وهو المشتق منه لان موضع الاشتقاق علية مأخذ الحكم ان كان صالحا كالزنا والسرقة واما اذا لم يكن صالحا فلا كما سبق (قوله بعلية المبدأ) اي المأخذ وهو المصدر (قوله اي له) اي الحكم على المشتق (قوله لكن كل علة منصوصة) خبر فان (قوله لجواز ان يكون العلة المنصوصة قاصرة) ولا شبهة في قصور علة الفدية لانها مثل غير معقول للصوم (قوله فامرنا بالفدية) جواب لما المقدره تقديره لما احتل ما ثبت من حكم الفدية الوجهين المذكورين وهما الاحتملان فامرناه اي العاجز عن الصلوة كالشيخ الفاني (قوله بالفدية) اي في الصلوة (قوله نظرا الى احتمال الاول) اي بناء على الوجه الاول (قوله احتياطا) اي على سبيل الاحتياط اي اركان الفدية مشروعا في الصلوة معقولا في الصوم فتد تأدى المشروع فان لم يكن معقولا مشروعا فيها فقد كان احسانا وبرا وصدقة وامثالا (قوله عملا) عطف على احتياطا (قوله بالقياس فيما لا يجوز فيه) اي لا عملا بالقياس في نص غير معقول لايجوز فيه القياس (قوله والدليل عليه) اي على الاحتياط او على عدم العمل بالقياس (قوله انهم) اي مشايخنا (قوله لم يحكموا باجزاء الفدية) اي لم يحكم مشايخنا بجواز الفدية (قوله كما حكوا به في الصلوة) اي مثل حكم مشايخنا بجواز الفدية في الصوم قطعا لكونه منصوصا عليه فبين ان ايجاب الفدية في الصلوة بالاحتياط لا يطرق القياس والالحكموا بجواز الفدية بل قالوا رجونا قبول الفدية من الله في الصلوة فضلا (قوله حتى قال محمد في الزيات) في فدية الصلوة (قوله يجزئه ان شاء الله تعالى) كما اذا تطوع به الوارث في الصوم انتهى يعني محمد قال في فداء الصلوة يجزئه ان شاء الله تعالى كما قال يجزئه ان شاء الله تعالى في فداء الصوم فيما اذا تطوع الوارث بان مات من عابه الصوم من غير قضاء ولا ايباء بالفدية (قوله ولو كان ثابتا بالقياس لما احتج الى التعليل) اي لا احتج الى الخاق الاستثناء به (قوله كسائر الاجتهادات) اي كما لا يحتاج في سائر الاحكام انشابة بالقياس الى الخاق الاستثناء لا يقال لما كانت الصلوة مثل الصوم بل اهم منه يلزم ان يثبت الحكم بالدلالة وان كان غير معقول المعنى كما ثبت الحكم في الاكل والشرب بطريق الدلالة بالنص الوارد في الجماع وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن للقياس فيه مدخل لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء كان تأثيره في الحكم معقولا كالايذاء في التأفيف

او غير معقول كالجنبابة على الصوم في ايجاب الكفارة المكيفة المقدره وههنا المعنى الذي هو المؤثر في ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس ثم اذا مات وعلي صلوات يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من الخنطة او صاع من غيرها وكان محمد بن مقاتل يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم جمع فقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح كذا في المبسوط (قوله كما يوجب التصديق) اقول هذه مسألة اخرى تصدى المص لها ايضا بطريق التشبيه حاصلها ان الاضحية لا مثل لها تقولا ولا نصا لانها حيوان ليس من المثلات وقد اوجبتم بعد فوات وقتها التصديق بالعين او بالقيمة فيكون قياسا على من غير معقول بالقيمة اذا استهلك المعينة اذ لم يضح اصلا فاجاب ضمنا بطريق التشبيه الامر بالفدية للاحتياط لا القياس وكذا هذا (قوله بالعين) فيما اذا كانت الشاة التي عبت للتضحية بالثذرا او بالشراء الصادر من الفقير بنية الاضحية باقية بعد ايام النحر فانه يلزم التصديق بعينها حية (قوله او بالقيمة) اي او بالقيمة (قوله اي قيمتها) اي قيمة العين او الاضحية (قوله اذا استهلكك) اي الشاة المعينة للتضحية بالثذرا او بالشراء اولم يضح اصلا حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصديق بالقيمة كذا في الايضاح وغيره (قوله اولم يضحها الغني) اي لم يضح الغني الشاة المعينة تصدق القيمة وانما قيده بالغني لان الشراء الصادر من الفقير بنية الاضحية يلزمه التصديق بعينها حية لان على الفقير بنية الاضحية صار واجبا عليه في هذه الايام لان الفقير والغني في هذه الايام سواء وبعد مضي الايام ليس باهل للتصدق ولهذا ان كان العين باقية في يد الفقير لايجوز التصديق بالقيمة لعدم الاهلية (قوله فانه ليس) اي ايجاب التصديق بالعين او القيمة (قوله اعتبار الخلف) خبر ليس (قوله ان التصديق بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلا) اي في الاضحية لان الاضحية يثبت قرينة بالنص وهو قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وقوله عليه السلام ضموا وغير ذلك فاحتمل ان يكون التصديق بعين الشاة او قيمتها اصلا في باب الاضحية (قوله لان شكر كل نعمته انما هو من جنسه) حاصله ان الاضحية انما هو مشروع في باب المال كما في سائر العبادات المالية من الزكاة وصدقة الفطر لان معنى العبادة وهو مخالفة هوى النفس بازالة المحبوب من يده ان يحصل به فيكون تصدق القيمة من جنسها (قوله الا ان الشرع عين الارقاة) استثناء من قوله فينتني يعني نقل الشارع الفدية من تملك عينها او قيمتها الى الارقاة في ايام النحر (قوله تطيبا



لا طعام (مفعول له امين اي عين الشارع الارقاة في ايام النحر لاجل تطيب  
 الطعام لان اناس اضيف الله تعالى في يوم العيد ولهذا كره الاكل قبل الصلوة  
 في عيد الاضحية ليكون اول ماتنازلوا من طعام الضيافة (قوله بازالغما في مال  
 الصدقة) من اوساخ الاثم يعني ان الشارع عين الارقاة تطيبها للحرم الاضحية  
 بازالة الاوساخ لان الاضحية من مال الصدقة ومال الصدقة من الاوساخ  
 لازالة الذنوب بمزلة المال المستعمل واليه اشار الله تعالى في قوله خذ من اموالهم  
 صدقة تطهرهم وتزكهم ولهذا حرم على النبي وعلى من التحق به نسبا  
 لكرامتهم وعلى الغني اهدم حاجته فلا يلبق بالكرام المطلق الغني على الحقيقة  
 ان يضرب عباده بالطعام الخبيث فنقل القرينة من عين الشاة الى الارقاة لينقل  
 الخبيث الى الارقاة والدماء فيبقى المحوم طيبة فيتحقق معنى الضيافة فلهذا حرم  
 صوم هذه الايام ويستوى الغني والفقير فيها (قوله ويحتمل ان يكون الارقاة  
 اصلا الخ) دون التصديق فلم يعتبر هذا الموهوم وهو التصديق في معارضة  
 المنصوص المتيقن به وهو التضحية اي الارقاة (قوله وبعديام التضحية عملنا) اي  
 بالمظنون لانه اذا فات المتيقن لغوات وقت وجب العمل بالمظنون وهو التصديق لاحتمال  
 ان يكون معتبرا احتياطيا ايضا في باب العبادة (قوله لا يناء على انه مثل لها) يعني ان  
 حاصل الجواب ان الامر بالتصدق باعتبار كونه اصلا لا باعتبار كونه مثالا لها لكن فيه  
 شبهة المماثلة قال فخر الاسلام في شرح التقويم المماثلة نقل الغدية من التملك  
 الى الارقاة فثبت المماثلة بينهما شرعا من حيث ان الله اقام الارقاة مقام  
 التملك وفيه شبهة المماثلة فان محمد قال ان قرينة لا يتم الا بالتملك حتى لو هب  
 شاة فضحي الموهوب له لا ينقطع حتى الموهوب له قبل التملك فدل ان قرينة  
 لا يتم الا بالتملك فاذا كان بينهما مماثلة من هذا الوجه فاذا ذهب وقت التضحية  
 وجب التملك بالشاة او القيمة لانه مثل من حيث ان الشارع اقام احدهما مقام الآخر  
 فثبت المثلية من هذا الوجه هكذا نص فخر الاسلام في البردوى ايضا وشروحه  
 (قوله وخلف عنها) عطف على مثل لها فيه بحث لان التصديق خلف عنها  
 لا مثل لها تأمل (قوله وانذا) اي ولاجل احتمال تصديق الشاة بعد ايام التضحية  
 اصلا في الاضحية لا مثل لها (قوله لم ينتقل الحكم) وهو وجوب التصديق  
 بعينها او القيمة (قوله الى التضحية) اي الى ارقاة الدم (قوله في العام القابل)  
 يعني اذا جاء ايام النحر في العام القابل لم ينتقل الحكم الى الاضحية اي الى ارقاة الدم  
 بل يكتفي بالتصدق لانه لما احتمل جهة اصالة ووقع الحكم به لم يبطل بالشك قال

فخر الاسلام في شرح التقويم انه اذا عاد وقت الاضحية انما يسقط التصديق لانه  
 مثل اصلي في هذا الباب على معنى انه كان اصلا فنقل منه الى التضحية ولو لم يكن  
 مثلا اصليا لعادت الاضحية في العام القابل للقدرة عليها كما ان المثل في حقوق  
 العباد اذا انقطع في الاسواق وجب القيمة عاد حقه بالقدرة على المثل وههنا  
 لم يعد الفأنت دل على انه مثل اصلي وبعض اصحابنا قالوا انما لا يعود الاضحية  
 لان المثل وجب ونأكد بايجاب الله تعالى فلا يسقط بالقدرة على الفأنت  
 كافي المثليات اذا انقطعت عن ايدي الناس وقضى القاضي بالقيمة ثم عاد المثل  
 لا يعود حقه اليه كذا هذا وكذا قاله فخر الاسلام في البردوى حاصله ان ايام  
 النحر في العام وقت يقدر فيه على اداء مثل الاصل وهو الارقاة اذا الارقاة  
 الارقاة مثل من كل وجه فيجب ان يبطل الخلف وهو وجوب تصديق الشاة  
 او القيمة (قوله كما انتقل في الغدية عند القدرة) يعني من وجب عليه الغدية اذا قدر  
 على الصوم يسقط عنه الغدية وينقل الحكم الى الصوم لانه المثل الاصل  
 في باب الصوم فثبت من هذا ان وجوب العمل بالموهوم احتياطا لانه مثل  
 الاضحية بعد ايام النحر (قوله فالحكم باشيء) الفاء فذلك اي لما ثبت التصديق  
 اصلا من الوجه الذي قال مشايخنا وهو ان الاصل في القرينات المالبة التصديق  
 (قوله اذا وقع بجهة الاصاله) اي اذا وقع حكم الشارع بوجوب التصديق  
 بجهة الاصاله في المثالية (قوله ولو من وجه وصليته متعلقة بجهة الاصاله) اي  
 ولو كانت جهة الاصاله من وجه المثالية دون الارقاة وهي اصل في هذا الباب  
 (قوله لا يبطل بالشك) يعني ان التصديق ان كان اصلا من وجه لا يبطل بالقدرة  
 على الارقاة وان كانت الارقاة اصلا من كل وجه يبطل الخلف بالقدرة على المثل  
 الاصلي كما في باب الغصب اذا انقطع الكامل يتحول الضمان الى المثل ناقصر  
 وهو القيمة فاذا قدر على الاصل قبل الاداء ينتقل الى الاصل ولا يجب الصوم  
 في الشيخ الفاني اذا قدر عليه وبطل الخلف لكن في هذا المعنى لم يبطل التصديق لكونه  
 اصلا محكوما به فلا يبطل بهذا الشك كما لم يبطل الارقاة المنصوص عليها  
 في ايام النحر باحتمال كون التصديق اصلا اعلم ان معنى كلام فخر الاسلام في شرح  
 التقويم ينتقل الحكم الى الاضحية بعد ايام التضحية لكونه خلفا عنها لعدم  
 قدرته على الارقاة وهي الاصل وتمام الحكم الخلف ولكنها لا تعود في العام  
 القابل كالغدية لكونه اصلا من وجه دون مثل لان في المثل ينتقل الحكم الى المثل  
 الاصل واما معنى ما ذكر في البردوى لا يكون التصديق الاصل في العام القابل



مبطلا بالاراقة الاصلية المنصوص عليها في ايام النحر باحتمال كونه اصلا  
 قبل تمام الحكم بالخلف لان انسام القابل وقت يقدر فيه على اداء مثل الاصل  
 وهو الراقعة الاراقة وهي مثل من كل وجه فالتفصيل في البردوى وأشروحه  
 ( قوله وجب بالاص ) وهو قوله تعالى وعلى الذين يطبقونه فدية طعام يكون  
 اداء بالنص ( قوله لا فضاء ) وكلاهما فيه ( قوله اذا وجب ابتداء ) كقوله تعالى صوموا  
 ( قوله لا خلفا عن اصل ) عطف على قوله ابتداء اي لا يكون الواجب في الاداء  
 خلفا عن اصل بل اذا وجب بالنص خلفا يكون قضاء وكذا هذا ( قوله قوله )  
 اي قول السائل ( قوله كوجوب الصلوة على المسلم في آخر جزء من الوقت كما سبق )  
 اي كما قال المحققان الثلثة والشافعي اذا ادرك الجزء الاخير بعد ما اسلم لزمه قضاء  
 فرض الوقت لوجود السبب حال صيرورته اهلا للوجوب مع الجزم الذي لا يجزى  
 من الوقت لا يمكن الاداء لزمه قضاء فرض الوقت لظهور اثره في حق القضاء  
 فكذا هذا ( قوله اودلالته ) عطف على النص يعني لا سبيل للقضاء بمثل غير  
 معقول الا بالنص اودلالته ( قوله بدلا عن القصاص ) الذي يلزمه بالعمد ( قوله  
 فانه ) اي اخذ المال بدلا عن القصاص ( قوله مخالفا للقياس ) لان الدية ليس  
 بمثل صورة ولا معنى للقتيل ( قوله بدلالة نص ) ورد في الخطاء وهو قوله تعالى  
 ومن قتل مؤمنا خطأ فدية مسلمة الى اهله ( قوله لا للدية والمثلية ) لان الدرهم  
 والدنانير والا بل لا تكون بدلا ومثلا للانسان ( قوله بل لصيانة الدم عن الهدر )  
 اي بل انما شرع الدية في الخطاء لصيانة الدم عن الهدر في المقتول فضلا ومنه  
 من الله تعالى الى الجانبين ( قوله اذ كونه عظيم الخطر ) اي ليكون الانسان عظيم  
 الشأن والشرف في الاحترام ( قوله منة ) مفعول له اشروع المقدر كما في البردوى  
 والتوضيح اي انما شرع الدية في الخطاء منة ( قوله على القاتل ) اي على ضرر  
 القاتل باعطائه الدية مع هدم قصده ( قوله بسلامة نفسه له ) الباء سببية متعلقة  
 بمنة واللام للنتع والضميران راجعان الى القاتل فيكون منة على القاتل بان سلمت له  
 نفسه ( قوله وعلى القاتل ) عطف على القاتل اي ومنة على القاتل في ايجاب المال  
 بان لم يهدر دمه يقضى به حوائجه وديونه وينفذ وصاياه وحوائج ورثته الظاهر  
 ان بقول وللقاتل كما في البردوى ولكن في التوضيح والكشف يعني فيكون  
 من قبيل قوله تعالى انك لعلي هدى او في خلال مبين ( قوله وغائله معذور ) جملة  
 حاوية من فاعل لم يهدر وهو الدم او من قوله على القاتل ويجوز ان يكون بمعنى مع  
 اي مع قاتله معذور ( قوله وقد اخطى به ) اي بالخطاء ( قوله كل عمد تعذر فيه القصاص

لمعنى في النحل ) يعني اذا ثبت المال في الخطاء في كل موضع من مواضع العمد بتحقيق  
 هذا المعنى وهو تدمير القصاص مع بقاء النحل لمعنى في النحل يجب المال ايضا قال  
 صاحب الكشف ان المختصر من القياس بالنص يلحقه به ما يكون في معناه من  
 كل وجه فالاب اذا قبل ابنة عمدا يجب المال لتعذر ايجاب القصاص بحرمة الابوة وكذا  
 اذا عفا احد الورثة يجب الباقي المال لعدم تجزى القصاص كما سبق ( قوله مع بقاءه )  
 اي مع بقاء النحل لا يجوز القصاص بل يجب المال وهذا احتراز عن مات قبل  
 القصاص فلا يكون في معنى الخاطي لغوات النحل ( قوله كما في الصورة المذكورة ) التي  
 ذكرها بقوله والمال قضاء للقصاص فيما اذا عفا احد الاولياء واخذ الباقي المال  
 او صالحوا عليه او قتل في دار الحرب او قتل الاب ابنة انتهى ( قوله فان المختص بالعمد )  
 ما نقلناه من الكشف ( قوله ليس كما ينبغي الخ ) اقول قوله ليس كما ينبغي لا ينبغي  
 لان معنى النص اما صريح اودلالا او اشارة فيكون دلالة النص نصا على ما حقق  
 في محله ( قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم ) يعني ان ما ليس بمال متقوم لا يضمن  
 بالمال كما قال مشايخنا اذا شهد شاهدان بالتطبيقات الثلث بعد الدخول ثم رجعا  
 بعند القضاء بالفرقة لم يضمننا شيئا عندنا خلافا للشافعي وكذلك ان قتل رجل  
 منكوحه رجل ام يضمن القاتل شيئا من المهر عندنا خلافا للشافعي ايضا وكذلك  
 لو ارتدت المرأة بعد الدخول لم تغرم للزوج شيئا عندنا وعند الشافعي في النكاح  
 المهر المثل وعندنا ملك النكاح ليس بمال متقوم وانما يقوم بالمال بضع المرأة تعظيما  
 لخطره وانما الخطر والشرف للمملوك فاما الملك الوارد عليه فلا حتى صح ابطاله  
 بغير شهود ولا ولي ولهذا اي ولاجل تقوم البضع فخطره لم يجعل للبضع حكم  
 التقوم عند الزوال اي عند خروجه عن ملك الزوج فالتفصيل في البردوى ( قوله  
 اذا تماثلت بينهما ) اي بين ما ليس بمتقوم ومتقوم ( قوله والمنفعة معنى غير متقوم )  
 يعني ان المنفعة وصف معدوم غير متقوم لعدم كونه موجودا فلا يكون ما لا عند  
 الاصوليين وفي اللغة المال ما ملكته من كل شيء كما في القاموس والمغرب على ما روى  
 عن محمد وفيه اشعار بان المنفعة مال واما عند الاصوليين انها ليست بمال فانه  
 ما يدخر لوقت الحاجة ويدخل فيه ما يكون مباح الانتفاع شرعا وما لا يكون  
 كالخمر والخنزير ويخرج عنه نحو حبة من شعيرة وكف تراب وشربة ماء كما يخرج  
 الميتة والدم فالمال يثبت بالتناول اي بادخار كل الناس او بعضهم فان ابيح الانتفاع به  
 شرعا فتقوم بالكسر والفتح كالمستقر والمحصل في المستقر فيه والمحصل عليه  
 والا فغير متقوم فانت عرفت من هذا التحقيق ان في قوله والمنفعة معنى شيئا



لا يخفى على المتأمل ( قوله من الاعراض الغير الباقية ) صفة كاشفة للاعراض لان الاعراض لا تبقى والجواهر باقية وفي الغير المحلى باللام اختلاف النحاة فالاولى ان يقول غير الباقية فان قيل اضافة غير لا تفيد التعريف فكيف يكون وصفا للمعرفة قلنا الصفة المختصة ولو نكرة يجوز ان يكون وصفا للمعرفة قال ابو حبان في البحر يجوز ان يكون النكرة وصفا للمعرفة اذ لو حفظ ان الموصوف صار معروفا بهذا الوصف وفي الارتشاف ايضا يجوز وصف المعرفة بالنكرة عند ابن الطراد اذا كان الوصف خاصا بالموصوف \* نحو والمغني رسول الزور قواد \* وفي انسابها السم نافع \* فقواد صفة للمغني ونافع صفة للسم مع انها نكرتان والموصوفان معرفتان انتهى وكذا قال الامام السعدي ويمكن ان يوجه اللام في الاعراض للجنس فيكون من قبيل واقد امر على اللثيم يسبني ويكثل الحمار يحمل اسفارا ( قوله كالحركة ) اقول مراده بهذا التمثيل ان في عدم بقاء الاعراض منعا ظاهرا ولا يخفى ان انعدام الاوان في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدث امثالها في كل آن الا ان يخص الحكم بالاعراض المنعدمة مثل الحركة والمنافع ولهذا الاختصاص مثل المصنف بالحركة فعلى هذا يكون قوله الغير الباقية احترازية فتأمل فان قيل كيف يرد العقد على المنافع الغير الباقية كالاجارة المتجددة يوما فيوما بل انا فانا قلنا بانامة العين مة لها ضرورة الناس استحصانا فان قيل منافع الوقف مضمونة مع انها غير متقومة قلنا مشايخنا جوزوا استحسانا ايضا ميلا الى جانب الوقف وكلامنا في القياس لاعلى خلاف القياس ( قوله كاصيد والحشيش ) كذا في التلويح فيه بحث لان كل ما يبيح الانتفاع به فيقوم شرعا كذا في كتب الفقه لكنه غير محرز فراه ان المنفعة عندنا بى حنفية لا يضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار اوقت الحاجة فيتوقف على الباقي لا بحالة وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الابنص والانص ( قوله ولبس فلبس ) الروا والمحال والفاء فذلكه يعني ان المنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال فلا يقضى الابنص والانص فلا قضاء ( قوله وقد فرغوا على هذا الاصل ) اى قد فرغ مشايخنا على عدم ضمان المنافع بالمال المتقوم يعني ان ما لبس بمال لا يكون المال مثلا له فلا يضمن ( قوله فروعا كثيرة ) وقالوا ان القصاص ليس بمتقوم فلم يكن له مثل وقالوا ايضا ان ملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول وبقتل المنكوحه وبردتها لانها ليس بمال متقوم ( قوله ذكر

واحد منها ) اى ذكر المص من الفروع واحدا وهو قوله فلا يضمن قاتل القاتل اولى القاتل ( قوله حيث فرعه ) اى فرع صاحب التنقيح هذا الذى يتنى عليه الفروع ( قوله ابتداء ) اى جعل فرعا ابتداء ولم يجعل اصلا من وجه وفرعا من وجه لكن ذكره بالعطف فقال ولا يضمن الشاهد بعفو اولى القصاص اذا قضى القاضي به ثم رجس ولا غير اولى القاتل اذا قتل القاتل لان الشهود وقتل القاتل لم يفوتوا اولى القاتل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل قلت حاصل كلام صاحب التنقيح عطف الخاص على العام ( قوله فقال تعقيب على قوله ذكر او عطف عليه ) اى قال المص فلا يضمن الخ تعريضا له ( قوله لانه تعلق بلا يضمن ) والضمير راجع الى قاتل القاتل ( قوله الاستيفاء القصاص ) لان التعلق باليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال لان المال ليس بمثل له صورة ولا معنى لان ملك القصاص ملك من عليه القصاص وملك حيوته في حق الاستيفاء وقد اتلفه القاتل ضمنا لا تلاف المحل لا قصدا اليه فلا يضمن ( قوله وانما قيده بولى القاتل ) وهو القاتل الاول ( قوله لولى القاتل ) وهو القاتل الثانى ( قوله فان خاف الفوت ) اقول وفي هذا القضاء الذى بمعنى الاداء تفصيل وتحقيقه ر جل ادرك الامام في الركوع من صلوة العبد يأتى بتكبيرات العيد قائما ان كان يرجو ان يدرك الامام في الركوع اى يكون التكبيرات في القيام من كل وجه فان خاف ان يكبر تكبيرات العبد ان يرفع رأسه فانه يكبر الافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر تكبيرات العبد في الركوع وهى سنة ولا يرفع يديه لان الرفع سنة ووضع الكف على الركبة سنة فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك السنة ( قوله ويكون ذلك قضاء ) لان التكبيرات قد فاتت عن موضعها وهو القيام فكأن قضاء لانه غير قادر على مثل من عنده قرينة فكان ينبغى ان لا يقضى على المثل لعدم القدرة ( قوله يشبه الاداء لبقاء محل الاداء ) وهو القيام في التكبيرات في الجملة كقيام بعض الناس وهو الاحدب ( قوله يشبه القيام صورة ) اى حقيقة لان القيام ليس الا الانتصاب وهو باق باستواء النصف الاخير ويفوت الاستواء بفوات الاستواء في النصف الاسفل لان استواء النصف الاعلى موجود فيها لكن فيها نقصان لما فيه من الانحناء وذلك لا يضر لانه قد يكون قيام بعض الناس هكذا كما سبق في الاحدب كذا قال الامام الاسبيجاني واما عند ابى يوسف فلا يجوز لانه يأتى بها في الركوع وفاتت عن موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثل من عنده قرينة في الركوع فلا يصح ادائها فيه واما قضاء العيد فلا تكبير في غير ايام التشرىق والمسئلة



على اربعة اوجه فالتفصيل في الكشف فليراجع ثمه (قوله وحكما) عطف على صورة اى وبشبه القيام حكما ووجه المشابهة ظاهرا الا ترى ان تكبيره الركوع تحسب منها ولو است في حال محض القيام بل في حال الانتقال فاحتمل ان يلحق بهما نظائرهما الخ يعني تكبيرات العبد فوجب عليه التكبير في الركوع احتياطا اعتبارا لشبهة الاداء فالاحتياط في العبادات ان يجب بالشبهة كذا في البردوى (قوله وادقيمة عبد) عطف على قوله كقضاء تكبيرات يعني القضاء الذي في حكم الاداء مثل رجل تزوج امرأة على عبد مطلق غير معين اذا ادى عين الوسط او قيمة عبد الوسط اجبرت على القبول لان قيمة الشيء قضاء له لامحالة عند العجز عن تسليم الاصل لعدم كونه مسمى يحتمل العجز باعتبار جهالة الوصف فاذا ادى القيمة صح (قوله يكون تسليم وسط اداء) لانه زوج امرأة على عبد مطلق مجهول من وجه وهو وصفه ومعلوم من وجه وهو جنسه فصح تسليمه من وجه باعتبار كونه معلوما كما اذا كان عبدا له بعينه فوجب الوسط بتعيين الشرع عندنا خلافا للشافعي لان انكاح عقد معاوضة عنده على قياس البيع والعبد المطلق لا يستحق بعقد المعاوضة فكذا بالنكاح فيلزم مهر المثل (قوله وتسليم قيمته) اى قيمة العبد الوسط (قوله قضاء حقيقة) لانه زوج على العبد وسلم قيمته فيكون قضاء البتة (قوله لكونها) اى القيمة (قوله مثل الواجب) وهو المهر المسمى (قوله لايينه) اى لايين المهر وهو العبد (قوله لكنه) اى تسليم العين (قوله لما في القيمة من جهة الاصل) يعني لما كان الاصل المسمى وهو العبد لا يتحقق ادائه لجهالة الوصف الالتهيني ولا تعين الابالتقويم صار التقويم اصلا من هذا الوجه فصارت القيمة مناجاة للمسمى في الوجوب بخلاف العبد او المكبل او الموزون المرصوف لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا لا قضاء يشبه الاداء فيعتبر القيمة عند القدرة على الاصل (قوله بجهالة وصفه لا يمكن ادائه الخ) يعني باعتبار جهالة الوصف لا يمكن تسليم المجهول فيجب القيمة كما اذا سمى عبد الغير او عبد نفسه فابق (قوله فصارت القيمة اصلا) لان الاصل المسمى وهو العبد لجهالة وصفه لا يمكن ادائه الالتهيني الاصل ولا تعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا (قوله يرجع اليه) صفة اصلا وضمير يرجع اليه وضمير اليه راجع الى التقويم الظاهر ان يقول ولا تعين بالاشديد الابالتقويم على العكس كما في البردوى (قوله ويعتبر مقدما على العبد حتى كأنه خلف عنها) يعني اذا ادى عبدا وسطا قضاء لاداء مع انه مسمى لان القيمة بهذا الاعتبار قبل العبد

الذي يقضى به وكان تسليمها من هذا الوجه اداء لا قضاء لان القضاء خلف عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل لا قبله فيكون بهذا الاعتبار خلفا

### باب بيان صفة الحسن للمأثور به

(قوله من الحسن متعلق بلا بد) يعني ان حكم الامر اى المأثور به لا بد ان يكون وسوفا بالحسن من حيث كونه مأثورا به لا بالقتل نفسه كما قالت المعتزلة اذا العقل غير موجب بحال لكنه ليس بهدر من كل وجه كما قالت الاشعرية (قوله لا بمعنى كونه) اى الحسن (قوله صفة كمال) وان كان الحسن بطابق على العلم كما يقال العلم حسن والجهل قبيح لكنه ليس بمراد لان الحسن كون الصفة صفة كما يقال العلم حسن اى لمن اتصف به صفة كمال وارتفاع شان كذا في شرح المواقف (قوله او موافقا للغرض كالعادل) لان ملائمة الغرض وموافقته كان حسنا وما خالف كان قبيحا وما ليس كذلك لا يكون حسنا ولا قبيحا وقد يبرع به بالمصلحة فيقال الحسن ما فيه مصلحة الظاهر ان يقول ولا موافقا ولا ملائمة قال الاخفش العدل بالفتح مصدر قولك عدلت بهذا عدلا حسنا (قوله او ملائمة للطبع) لم يذكري في المواقف وفي عقايد مولانا جلال الدين الدواني بل الحسن والقبح يقال لمعان ثمة الاول صفة الكمال والنقص والثاني ملائمة الغرض فلا نزاع فيهما الثالث متعلق المدح والثواب او الذم والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعى وعند المعتزلة عقلى وملائمة الطبع كالحلاوة والمرأة الجميلة اذا تزينت بزينة صارت جامعة الحسنين حسن لذاتها وحسن اخيرها (قوله فان ذلك) اى ذلك الحسن الذى ذكرناه من غير المأثور به (قوله يدرك بالعقل) قبل ورود الشرع (قوله بالاتفاق) اى يدرك ذلك الحسن بالعقل باتفاق المعتزلة والاشعرية معنا لان اختلافهم في حسن المأثور به فن موجبات الامر عند الاشعرية ولاحظ للعقل وعن مدلولاته عندنا فالعقل آلة وعند المعتزلة العقل موجبة اياه (قوله بل بمعنى كونه اضراب من قوله لا بمعنى كونه الخ) يعني بل المأثور به من الحسن بمعنى كونه متعلق المدح (قوله عاجلا في الدنيا) يعني باتيان المأثور بالمأثور به بالامر يستحق المدح في الدنيا عاجلا (قوله موجب الامر) بالفتح (قوله اى اثاره الثابت به) اى بالامر وهو حكم الامر المأثور (قوله فالفعل امر به بحسن) سواء حسنه العقل ام لا الظاهر ان يقول فالفعل الذى امر به (قوله لانه) اى الفعل (قوله لانه حسن) قبل ورود الامر به (قوله والموجب له) عطف على قوله والحكام (قوله هو الشرع) اى مقصور على الشرع وهو السمع (قوله ولا يدخل للعقل



فيه) يعني قالت الاشعرية لاحظ للعقل ولاعبرة له اصلا (قوله وانما العقل آله  
لنهم الخطاب) يعني العقل آله صالحة لمعرفة الحسن والقبح واثبات الاهلية  
(قوله في هذا الرأي) يعني وافق رأي بعض الخنفية الاشاعرة في كون الموجب  
للحسن هو الشرع فقط ولاعبرة للعقل وان كان عند جمهور الخنفية العقل ليس  
بهدر لان للعقل دركهما في بعض الاحيان (قوله الحسن مدلوله) يعني قالت  
المعتزلة الحسن مدلول الامر فلا يعرف المدلول من الدليل الا بالعقل (قوله  
فالعمل عندهم حسن فامر به) يعني ان الفعل قبل ورود الشرع حسن بالعقل  
فامر به لعدم حواجز تقبيح الشرع ما قطع العقل بحسنه و بالعكس عندهم (قوله  
على عكس ما عند الاشاعرة) وهو لانه حسن فامر به فلاعبرة للعقل قبل السمع (قوله  
والموجب له) اي للحسن (قوله ولا دخل للشرع) اي لاحظ للشرع في الحكم  
الحسن (قوله ابتداء) يعني ان كل الحسن توليد عقل عند المعتزلة في اغلب الاحيان  
فالشرع ينسب في البعض حسنا لعدم تخريج لما استحسنه ابتداء هذا ما ذكره  
القوم في معنى الشرع ان معنى الشرع مبين في البعض وامامنا ذكر المص من قوله  
فانه ربما يظهر انه الى قوله وان لم يظهر وجه اقتضائه فلا يعطى العليل شفاء  
والغليل ماء (قوله لا مطلقا بل للعقل درك في بعض الاحيان) يعني ان حسن الامر  
ايجاب في حق معرفة الله تعالى وصفاته وللعقل درك الحسن يفهم العادي  
لا الايجابي في غير معرفة الله تعالى (قوله بوجوب الايمان على الصبي العاقل)  
اقول هذا على مذهب المعتزلة قال فخر الاسلام في آخر البردوي في باب بيان  
العقل اختلف الناس في العقل اهو من العلل الموجبة ام لا فقالت المعتزلة ان العقل  
علة موجبة وقالوا الصبي العاقل مكلف على الايمان وقالوا فيمن لم تبلغه الدعوة  
فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا وغفل عنه انه من اهل النار وقالت الاشعرية انه لاعبرة  
بالعقل اصلا دون السمع حتى ابطالوا ايمان الصبي وعندنا لا بالعقل كفاية بحال  
ولهذا قلنا في الصبي العاقل انه لا يكلف بالايمان حتى اذا عقلت المراهقة  
وام تصف وهي تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبين من  
زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها ولو عقلت وهي مراهقة ووصفت  
الكفر صارت مرتدة وبانت من زوجها ذكر ذلك في الجامع الكبير فعلم به انه  
غير مكلف بالايمان انتهى ومن هذا التحقيق عرفت عدم وجوب الايمان على  
الصبي مع ان حكم فخر الاسلام على عدم وجوبه على الصبي يكفي فان القول  
ماقالت حذام ثم اقول في توجيه كلام القائلين وفي الجواب على صاحب الكشف

ان المراد بالوجوب وجوب اصل الايمان بلا تكليف قال فخر الاسلام ايضا في قبيل  
باب اهلية الاداء اذا عقل الصبي واحتمل الاداء اي قدر قلنا بوجوب اصل الايمان  
دون ادائه حتى صح الاداء وذلك لما عرف ان الوجوب جبرين الله تعالى بالايجاب  
باسباب وضعت للاحكام اذا لم يخل الوجوب عن حكمه واپس في اوجوب تكليف  
وخطاب وانما التكليف في الاداء ولا خطاب ولا تكليف على الصبي بمجرد العقل  
حتى يبلغ فثبت انه غير مخاطب بالايمان لكن صحة الاداء يتنى على كون الشيء  
مشروعا وعلى قدرة الاداء لا على الخطاب والتكليف كالمسافر يودى الجمعة  
من غير خطاب ولا تكليف فيصح منه مباشرة لان الاهلية القاصرة والقدرة  
القاصرة كافية لجواز الاداء لانه نفع محض يجوز تصحيحه من الصبي بناء على  
وجود الاهلية القاصرة وهي عبارة عن وجود العقل وقدرة البدن قبل البلوغ  
فوجب القول بصحة ايمان الصبي العاقل لما ثبت اهلية ادائه ووجد منه بحقيقته  
اذا الايمان اقرار وتصديق وقد سمع من الاقرار وعرف منه التصديق لان التصديق  
انما يعرف بالاقرار من هو عاقل مميز لان الشيء اذا وجد بحقيقته لا يعدم الا بالحجر  
من الشرع كالطلاق والعتاق وذلك في الايمان باطل لان الحجر من الايمان كفر  
مع انه من حقوق الله تعالى وحسن لا يحتمل القبح ولا ضرر فيه بوجه لانه ايمان  
وحرمان الارث يضاف الى كفر الابوين وباقي الورثة وكذلك الفرقة باسلام  
الزوجة انتهى ملخصا فعلم من هذا التحقيق وجوب الايمان على الصبي العاقل  
بلا تكليف ولو لم يكن الايمان واجبا على الصبي العاقل كيف يصح ايمانه واسلامه  
وامانه حتى قالوا اذا اسلم احد الابوين ثم ارتدوا لحق بدار الحرب لم يحكم بارتداد الصبي  
العاقل الذي اسلم ببعيته لان اسلام الصبي العاقل بالاصالة لا بالبيعة بالابوين  
حتى خصص التبعية في الحديث المشهور بغير العاقل كما ذكر في القهستاني  
(قوله اي الحسن مدلول الامر) الضمير راجع الى الامر لا الى الحسن بل الحسن  
مبتدأ محذوف خبره مدلوله (قوله اي فيما يفهم العقل حسنه عندنا) لا بمعنى  
ثابت قبله كما قالت المعتزلة (قوله موجبه اي الحسن اثر الامر) اي اثر الثابت بالامر  
كما قال الاشاعرة (قوله اي غير المفهوم) معنى غير ما يفهم العقل حسنه عندنا  
على ما قاله صاحب الميراث (قوله انه مدلوله) اي الحسن مدلول الامر (قوله  
ولا عينيا) اي اذا كان افادة ما ذكر الخ في غايته الاشكال فلا يجب علينا  
ان نطوى اي ان نتعمد (قوله عن الاشتغال بها) اي بافادة ما ذكر الخ (قوله كشح  
المقال الخ) مفعول نطوى اي ستر المقال واخبره يقال طوى فلان عنى كشحه



اذ قطعك اى اعرض عنك وهو الاحتراز الملزوم لطلى الكشح كذا قال ميرزا جان  
 (قوله هو الشرع) الظاهر ترك هو (قوله وليس العقل مجرد انه فمهم الخطاب  
 فقط) كما ان الاشارة (قوله بل هو) اى العقل (قوله قبل السمع) اى بدون السمع  
 وان امر الشرع به الظاهر ان يقول بدون السمع لان لفظ قبل السمع يوهم  
 ان يكون الحسن الذى يدرك بالعقل قبل السمع واداله الشرع بعده (قوله  
 كصدق النافع) اى كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل  
 عاقل يحكم بهما بالتوقف (قوله اوبه عطف على قوله بلا كسب) اى او يعرف  
 بالكسب والنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب البافع كذا فى المواقف  
 الاولى ان يقول كحسن الصدق الضار لان النجاة فى الصدق فلا حسن  
 فى الكذب لقول النبي عليه السلام المسلم لا يكذب فيعرف حسن الصدق الضار  
 من هذا الدليل فيكون بالكسب والنظر لا يديها العقل (قوله واخر بعده)  
 اى بعد السمع يعنى لا تدرك حسنه بالعقل لا بالضرورة ولا بالكسب لكن يعرف  
 بعد ورود السمع كما فى صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع  
 ان ثمة جهه محسنة اوجهه مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمة  
 الشارع فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشارع  
 عنهما بامر ونهي كذا فى شرح المواقف (قوله المأمور به) نوعان فى وصف  
 الحسن حسن لمعنى فى نفسه وحسن لمعنى فى غيره فالحسن لمعنى فى نفسه ثلثة  
 اضرب ضرب لا يقبل سقوط وصف الحسن بحال وضرب يقبله وضرب منه  
 يلحق بهذا القسم لكنه مشابه لما هو حسن لمعنى فى غيره والذى حسن لمعنى  
 فى غيره ثلثة اضرب ايضا فاضرب منه ما هو حسن لغيره وذلك الغير قائم  
 بنفسه مقصودا لا يتأدى بالذى قبله بحال وضرب منه ما هو احسن لمعنى  
 فى غيره لكنه يتأدى بنفس المأمور به فكان شبيها بالذى حسن لمعنى فى نفسه  
 وضرب منه ما هو حسن لحسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه  
 او لمخالفه وهذا القسم يسمى جامعاً لاشتماله على ما هو حسن لعينه واخيره (قوله  
 اى اذا كان) يعنى ان الغاء فذلك (قوله اما حسن لحسن فى نفسه) اى حسن  
 المأمور به حسن فى ذاته يعنى اتصف بالحسن لهذا الوصف (قوله سواء كان  
 لعينه) فمحو الايمان بالله وصفاته لان الايمان بالله تعالى وصفاته حسن لعينه وانما قلنا  
 وصفاته احترازاً عن آمن بالله ووحدانيته وانكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة  
 (قوله اوجز الخ) يعنى ان الحسن لمعنى فى نفسه ينقسم الى الحسن لعينه والى

الحسن الجزئية لان الجزء الصادق على الكل كالعبادة جزء يصدق على الصلوة  
 والصلوة عبادة مع خصوصيتها فالعبادة جزء ما الصادق عليها فهو المراد  
 من قوله اوجز لا انجز الذى لم يصدق على كل كالاجزاء الخارجية من  
 الصلوة كالتكبير والسجود والزكوع مثلاً لان جزءاً واحداً منها لا يطلق على  
 الصلوة على ما حققه صاحب التوضيح وكذا من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه  
 كان مؤمناً عند الله تعالى غير مؤمن فى احكام الدنيا فيكون حسناً بجزئية كما  
 اذا وجد من المنافق اقرار دون التصديق كان مؤمناً فى احكام الدنيا لوجود  
 الاقرار وكافراً عند الله لعدم التصديق وهو الركن الاصلى فى الايمان لكن  
 مطلق الحسن لا يسقط عن الاقرار بواحدة نية الله تعالى البتة ولو سقط لصار  
 الاقرار حالة الاكراه قبيحاً مع انه يحكم على اسلامه والا يلزم ارتفاع الضدين  
 وهو الحسن والقبح عنه ولم يقل به احد فثبت ان حسن الاقرار مطلقاً غير  
 ساقط بحال سواء كان بالاكراه او بالتفائق وعلى هذين الوجهين يكون الحسن  
 بجزئية لان مذهب المحققين من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب  
 والاقرار باللسان الا ان الاقرار ركن زائد يحتمل السقوط بعذر الاكراه  
 فيكون الايمان عبارة عن الشئيين وان وجد احدهما دون الاخر يكون الحسن  
 بجزئية فى الظاهر او الباطن لكن على ما ذكره صاحب التوضيح لا يكون كلاهما حسناً  
 بجزئية لان الحسن باعتبار الجزئية عند انما يكون حسناً بجزئية اذا كان جميع الاجزاء حسناً  
 يعنى انه لا يكون جزءاً واحداً منه قبيحاً لعينه اذا و كان لا يكون المجموع حسناً وعندى ان  
 ان تصدق القابى حسن لانه ركن اصلى فالعبارة له كما يقال الحج عرفة وان  
 لم يوجد ركن زائد وهو الاقرار لانه يحتمل السقوط حالة الاكراه فيكون حسناً  
 واما تصديق المنافق ايس بحسن بجزئية لانه لم يوجد ركن اصلى فلا يكون  
 حسناً (قوله بخلاف الحسن لغيره) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان كلامنا  
 فى حسن لذاته فلا يكون بهذا الاعتبار من هذا القبيل فاجاب بقوله  
 بخلاف الحسن لغيره حاصله ان الحسن اما لذاته او لغيره فلا واسطة بينهما  
 فيكون داخل فى نفسه لان جزء الشئ داخل فى الشئ بخلاف الحسن لغيره  
 لان اتصاف المأمور به بالحسن فيه باعتبار حسن فى غيره فلا يدخل فيه (قوله  
 واما حسن لمعنى فى نفسه الخ) مقول قول الجمهور (قوله وهو الحسن) خبر ان  
 (قوله لامر اخر) على ما حققه صاحب الكشف ولاجل هذا قال المص  
 اما حسن لحسن فى نفسه ولم يقل اما حسن لمعنى فى نفسه (قوله حتى يحتاج



الى تكليف ارتكبه صاحب التنقيح وهو اى حسن الفعل اما لعينه اولشى  
 آخر ثم ذلك حسن لعينه وهو اما جزء ذلك الفعل او خارج عنه والجزء اما  
 صادق على الكل كالعبادة جزء صادق على الصلوة والصلوة عبادة مع  
 خصوصيته فالعبادة جزءها كما سبق (قوله حقيقة لان وصف الحسن ليس حكما  
 بالمشابهة الى حسن في غيره) وهو النوع الاول والثاني من القسم الاول كما سبق  
 (قوله بان لا يكون فيه شبه بالحسن لغيره) كالزكوة لان حسن الزكوة يلحق بالحسن  
 الذى فى نفسه كالصلوة لان الصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما لله تعالى  
 قولاً وفعلاً فتأهت الزكوة باعتبار حسن شرطها وهو القدرة على الاداء  
 (قوله فاما ان لا يقبل ذلك الحسن) الذى كان فى نفسه حقيقة (قوله سقوط  
 التكليف) اراد قول البردوى فاما ان لا يقبل سقوط وصف الحسن بحال  
 سواء كان مكرها او غير مكره كالتصديق (قوله وهو) اى التكليف من الله  
 الى العباد (قوله الزام ما فيه كفاية) وهو لا يسقط بحال لان الالتزام والتكليف  
 وجدانى لا يطلع عليه الا الله تعالى (قوله وفى اختياره) اى فى اختيار المص  
 سقوط التكليف (قوله على قول فخر الاسلام) متعلق على قوله وفى اختياره  
 (قوله اما ان لا يقبل) مقول قول فخر الاسلام (قوله يعنى ان فى وصف الحسن  
 الخ) لفظ ان وفى سهو ان من النسخ لان بعض الشراح فسريه معنى وصف  
 الحسن وبعضهم باى وصف الحسن (قوله فائدتان) مبداء مؤخر وفى اختياره  
 خبره (قوله الاولى) اى الفائدة الاولى التى اختاره لاجلها (قوله دفع ما يرد عليه)  
 اى على فخر الاسلام (قوله انه لا يلزم بيان ما) لان من مخدوفة من ان المفتوحة  
 قبسا با لا تفاق كالحذف من المفاعيل (قوله فقتل كان مأجورا فكيف  
 يكون حسنة ساقطا) وانما سقوط وجوب الاقرار وهو التكليف ولا يلزم منه سقوط  
 حسنة لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالتدوب لان عدم المتروك  
 لا يستلزم عدم اللازم اقول فى الجواب عن الاختيار لهذه الفائدة بانه لا يلزم  
 من كون الصابر عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار لانه لو لم يسقط حسنة  
 لا يلزم منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل بقى ذلك حراما كما كان الا ان  
 الترخص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا بناء على بقاء  
 حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار واجيب ايضا ان معنى قول  
 فخر الاسلام ان لا يقبل سقوط هذا الوصف اى كونه مأمورا به كالتصديق  
 فانه مأمور به فى جميع الاحوال (قوله وضرب يقبله) اى يقبل سقوط هذا الوصف

كالأقرار فانه لا يبقى مأمورا به فى حال الاكراه وما ذكر شمس الأئمة ادل على هذا المعنى  
 فانه قال والنوع قسمان حسن لعينه لا يحتمل السقوط بحال يعنى به السقوط  
 عن المكلف وحسن لعينه قد يحتمل السقوط فى بعض الاحوال فلا يبقى لاختيار  
 المص فائدة وانت خبير ان محل هذه الفائدة ان ثبت بعد قوله او يقبله كالأقرار  
 او تقديم قوله الثانية بان يجعل الاولى فافهم (قوله الثانية) اى الفائدة الثانية  
 (قوله ان التكليف) الذى اختاره المص (قوله كفى الصلوة) اى كالحسن الذى  
 فى الصلوة لان الصلوة موصوفة بالحسن لكونها تعظيما لله تعالى قولاً وفعلاً  
 اقول قول فخر الاسلام لا يقبل سقوط هذا الوصف اى وصف الحسن بحال  
 يشمل الصلوة لان قول المكره الصلوة ليست بواجبة مع اعتقاد الوجوب  
 لا يخرجها عن مطلق الحسن كفى التصديق (قوله بالسعى فى حصوله) اى  
 فى حصول الموصوف بالحسن كمن آمن بالله وصفاته موصوف بحسن الايمان  
 على التحقيق من حين آمن بالله وصفاته موصوف بحسن الايمان على التحقيق  
 الى ان مات بل الى الابد فيكون مؤمنا بوجود الايمان وقيامه به حقيقة (قوله  
 فانه) اى التصديق بوحدانية الله تعالى (قوله كيف الخ) لان التصديق  
 اذعان والاذعان علم والعلم من مقولة الكيف عند الجمهور على ما حققه السيد السند  
 والفاضل الدوانى اقول هذا التصديق اختياري لانه هو الاثر المترتب على النظر  
 وهو فعل اختياري لا الكيف الذى يحصل بلا نظر بديهته وضرورة فيكون  
 اختياريا فى حصوله بهذا المعنى وهو المراد بالتصديق اعلم ان كيف اسم مبهم  
 مجهول الماهية ومجهول النسبة وغير متمكن على ما حققه الكاتبى فى شرح الملخص  
 اقول الايمان هو التصديق من القائم بقلبه الدائم من حين آمن الى الابد على ما حققه  
 صاحب الكشف فكيف يكون كيفا مبهما غير متمكن بل متمكنا قادرا فى قلب المؤمن  
 (قوله او الانفعال) اى من مقولة الانفعال او الاضافة عندهم فلا يكون الانفعال  
 اختياريا كقبول الجسم اللون مثل صفرة الذهب لامن مقولة الانفعال كحمره  
 الخجل وصفرة الوجع لان التصديق لبس من الانفعال الذى هو سريع الزوال  
 بل من الانفعالات القارة الدائمة الثابتة كصفرة الذهب لان انفعال قلب المؤمن  
 بالايمان القارة الثابتة لا ينتقل منه الى ان مات كصفرة الذهب لان انفعال  
 والانفعالات مذكور فى محله (قوله لا اختيار) صفة كيف وانفعال (قوله فى حصوله)  
 اى فى حصول كيف كقول الجسم اللون او فى حصول انفعال كحمره الخجل وصفرة



الوجل فلا اختيار لهما لاحد لانهما ضروريان كرحمة المرتعش اقول اذا كان  
 كينا وانفعالا ضروريا كما قال المص لانظر يا كما قلنا لا يثبت المؤمن ولا يعاقب  
 الكافر بكفره لانه ليس بمكتمسب (قوله مع ورود الامر به اي بالتصديق) اقول  
 ورود الامر الى التصديق الضروري لا يثبتني المحكم العليم بل التصديق  
 اختياري يترتب الصواب والعقاب على الاختيار (قوله في الايمان) اقول  
 بل التصديق هو الايمان بالله تعالى وصفاته (قوله وهو التصديق المنطقي)  
 اي التصديق بالله تعالى تصديق منطقي (قوله وراست كوى داشتن) فيه بحث  
 لان في تصديق القلب وهو الايمان راست وكوى داشتن نيست بل اعتقاد والقلب  
 معتبر هنا بالاتلفظ والا يكون اقرارا لا تصديقا فتأمل (قوله وحاصله) اي  
 حاصل التصديق (قوله الاذعان والتبول لوقوع النسبة او لوقوعها كالتصديق  
 المنطقي) يعني ان التصديق اي الحكم في اصطلاح المنطق ادراك ان النسبة  
 واقعة في الموجبة الحقيقية او ليست بواقعة في السالبة هذا عند المتأخرين  
 لان التصديق ليس عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات اطرافه  
 بل التصديق هو الحكم وحده والباقي شرط عند الجمهور فيكون التصديق  
 بنسبة الوجدانية الى الله تعالى ادراك ان النسبة واقعة فيكون عين التصديق  
 المنطقي وهو الاذعان لكن نازعوا في تسمية التصديق بالاذعان وهو الحكم  
 فقال الآخرون هو الاتباع او الانتزاع لا الوجود او الوجود وهو المذهب  
 المتقدمين (قوله وتسميته تسليما الخ) منصوب بواو مع اي حاصل التصديق  
 الاذعان مع تسمية التصديق تسليما اي بالنسبة لان الامام الغزالي عبر عن التصديق  
 بالنسبة والالتقاء وتبعه التفتازاني وبعض المتأخرين وجعلوا ركنا للايمان  
 قال الفاضل الدواني اعلم ان الاسلام هو الاتقاد الظاهر هو التلفظ بالشهادتين  
 والاقرار بما يترتب عليهما والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان والاتباع  
 بالشهادتين والصلوة والزكاة والصوم والحج والاقرب ان يفسر التصديق بالنسبة  
 الباطني والاتقاد القلبي انتهى ملخصا اقول هذا الاقرب هو المراد بالنسبة  
 (قوله زيادة توضيح المقصود الخ) مفعول للتسمية لان المقصود بالتصديق  
 وهو الاذعان التسليم الباطني والاتقاد القلبي والايكون الاسلام منفكا عن الايمان  
 كما قال الله تعالى قالت الاعراب انما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا سلطنا فيصبح ان يكون  
 الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة والاسلام الحقيقي  
 المقبول عند الله لا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق

بقلبه التارك الاعمال هكذا حققه الدواني (قوله وهم) اقول ليس بوجه  
 لان التصديق في اصطلاح الاصول غير التصديق المنطقي والعرفي وهو يطلق  
 في العرف على اسناد امر الى آخر اي نسبتته اليه بالاجاب او السلب وفي اصطلاح  
 الاصول يطلق على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير  
 فكيف يصدق عليه فتأمل (قوله وحصوله للكافر والمنافق) اي حصول  
 التصديق لهما (قوله مم الخ) اقول هذا ليس بمنوع بل نادر و اسلامه صحيح  
 قال فخر الاسلام ومن صدق بقلبه ولم يصادف وقتا يتمكن فيه من البيان  
 وكان مختارا في التصديق كان مؤمنا عند الله تعالى ان تحقق انتهى وقال الشراح  
 وانما جاء بحرف الشرط لانه في غاية الندرة (قوله ولو سلم في البعض اي ولو سلم  
 في البعض صدق بقلبه لان الايمان هو التصديق في سبب لانه عمل القلب لا يتعلق له  
 باللسان لان الايمان بالله تعالى هو التصديق لغة وعرفا فيما اخبر على لسان  
 رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم او تصديق رسول الله فيما بلغ عن الله  
 (قوله يكون كفره باعتبار وجوده باللسان) قال فخر الاسلام فمن صدق بقلبه وترك  
 البيان من غير عندهم يكن مؤمنا عند الله تعالى فكان من اهل النار وهو مذهب  
 فخر الاسلام وشمس الأئمة واكثر الفقهاء وتمسكوا بظواهر النصوص نحو قوله  
 عليه السلام بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وقوله عليه السلام  
 امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقوله عليه السلام الايمان بضع  
 وسبعون شعبة فافضلها لا اله الا الله وغير ذلك فعلى هذا لا يكون بالتصديق  
 مسلما كتصديق ابي طالب حتى استدل الروافض على اسلامه بقوله نعم الدين  
 دين محمدينا وتصديق ابي جهل قال ابو حيان في البحر قال الاخنس بن الشريق  
 لابي جهل يا ابا الحكم اخبرني عن محمد اصادق هو ام كاذب فانه ليس عندنا  
 احد غيرنا فقال له ان محمدا اصادق وما كذب قط ولكن اذا ذهب بنوقصي  
 باللواء والسقاية والنبوة فماذا يكون لسائر قريش انتهى (قوله ليس ايمانا  
 في نفس الامر الخ) لان الايمان في الحقيقة عبارة عن التصديق لانه ركن اصلي  
 وليس لنا وقوف ولا اطلاع على ما في الضمائر فهو مؤمن عندنا وعند الله من  
 اهل النار بل من اصحاب اسفل السافلين (قوله وعندنا اذا علمناه) اي عندنا ليس  
 بايمان اذا علمنا نفاقه (قوله فليخلف التصديق) اي خلفاء تصديق المنافق لعدم  
 اطلاعنا على ضميره والله هو المطلع على الضمائر (قوله ليس اللسان معدنه) اي  
 ليس اللسان معدن التصديق اي محله بل شرط اجراء الاحكام في الدنيا (قوله)



وقيام السيف) اي قيام سيف المنكره على المنكره وهذا يدل على ان الاكراه  
 المتبر انما يكون باقدرة على ايقاع القتل لا بالضرب والتخويف بالقدرة  
 على ايقاعه (قوله يدل على عدم تبدله) اي ان كان متبدلا لا يحتاج الى السيف  
 (قوله يدل على فواته) اي الاصل وهو التصديق (قوله ولو عند الله) الظاهر  
 ان يقول عند الله كما قال فخر الاسلام وصاحب الكشف (قوله لا المصدق  
 الغير المتمكن ولو كان نادرا) يعني لفظ لانفي النبي فيقتضي الايجاب حاصله من  
 صدق بقلبه ولم يتمكن الوقت للبيان بصير مؤمنا عند الله تعالى ولو نادرا اقول  
 هذا القول يخالف قوله وحصوله للكفار ثم تأمل في الجواب (قوله ولا المتمكن  
 عند الاجبار على الاقرار) عطف على قوله لا المصدق الغير المتمكن اي يكون  
 المصدق بالاكراه على الاقرار مؤمنا مع انه غير متمكن على التصديق (قوله  
 او لا ينكر) عطف على الاقرار يعني من اجبر على الكفر مع انه غير متمكن عليه  
 بل متمكن على الصدق يكون مؤمنا كما كان ولم يكن كافرا لانه اذا تبدل بضده  
 بعذر الاكراه لم يعد كفرا لان اللسان ليس معدن التصديق فلا يكون تركه  
 حالة العذر وجبا للتكذيب بخلاف القلب فانه معدن التصديق فتركه يوجب  
 التكذيب وان كان معه العذر (قوله فان الاكراه الملبى لا يهدم الاختيار  
 بل يفسده) الغاء علة لمفهوم قوله او الانكار (قوله والاسلام مما يثبت بالشبهة الخ)  
 بالنصب عطف على الاكراه وعله لمفهوم قوله ولا المتمكن عند الاجبار حاصله  
 جواب سؤال مقدر تقديره اذا كان التصديق ركنا اصليا ولم يعد كفرا بعذر  
 الاكراه لان اللسان ليس معدن التصديق فيقتضي ان لا يكون الكافر المصدق  
 مسلما اتمكته على الكفر مع انه يحكم بالاسلام فان اقرار المنكره في الاسلام جائز فاجاب  
 بقوله والاسلام مما يثبت بالشبهة لانه يعلو بعد الاقرار بالشبهة ولا يعلى  
 باخذ الخراج والجزية وغيرهما (قوله فيكفي فيه) في في الاسلام (قوله الاختيار  
 الفاسد) اي اختيار الموجود للمجرب فيقلب الفساد الى الصحة النافعة في الدنيا  
 والاخرة فنعم الفساد هذا الفساد ويخرج صاحبه من النار المخلد ويدخل الجنة  
 وهي دار الخلود (قوله والصلوة) عطف على قوله كالاقرار يعني ان الصلوة مثل  
 الاقرار في قبول سقوط التكليف كما سقط التكليف من الاقرار حالة الاكراه سقط تكليف  
 الصلوة باعذار كثيرة (قوله بعذر الجنون والاعماء) اذا استغرقا اليوم (قوله والحبص  
 والنفساء مطبقا) فان قيل التصديق ساقط ايضا بعذر الجنون والصبي اذا بلغ  
 مجنونا فلا فائدة في تخصيص الاقرار قلت وجوب التصديق ما كان ثابتا عليهما

حتى سقط بالعذر (قوله وهي) اي الصلوة (قوله وان شاركته) وصلية متعلقة  
 بالصلوة اي وان شاركت الصلوة الاقرار (قوله اي الصلوة ادنى من الاقرار  
 الخ) اقول اي شيء الجأه على هذا التفسير مع ان الصلوة ليست ادنى من التصديق  
 الذي هو ركن اصلي بل دونه قال فخر الاسلام الا انها دون التصديق وهي  
 نظير الاقرار حتى سقطت باعذار كثيرة الا انها ليست بركن في الايمان بخلاف  
 الاقرار انتهى (قوله وليست ركنا مثله) اللفظ ان يقول لانها ليست ركنا اي ليست  
 الصلوة ركنا في الايمان مثل الاقرار لان الاقرار في الايمان ركن زائد (قوله  
 لاحقيقة وهو ظاهر) لان الركن في الايمان التصديق والاقرار لا الصلوة (قوله  
 ولا الحائقا) عطف على قوله لاحقيقة (قوله اذا لتدل عليه) اي لتدل الصلوة  
 على الركن في الايمان (قوله عد ما كارك الصلوة) اذا لم يصل في عمره لم يحكم  
 بالكفر بعد الايمان (قوله كالاقرار) اي كدلالة عدم الاقرار في حال الاختيار  
 على عدم التصديق لان التصديق دائر مع الاقرار وجودا وعدما (قوله  
 ولا وجودا) اي لا يدل على الايمان وجود صلوة الكافر منفردا (قوله الاعلى هيئته  
 مخصوصة) يعني مع الجماعة وهي صفة كمال وسنة مؤكدة حاصل الاستثناء جواب  
 سؤال مقدر تقديره انت قلت ان الصلوة لا تدل على الايمان وجودا وعدما  
 مع ان صلوة الكافر مع الجماعة تدل على ايمانه ويحكم عليه باسلامه فاجاب  
 بقوله الاعلى هيئته مخصوصة يعني لا يلزم علينا الكافر اذا صلى بجماعة فان صلوته  
 تدل على ايمانه لان الدلالة على الايمان باعتبار اتباعه الجماعة التي فيها اتباع  
 الفرض والسنة وهذا الاتباع اقرار بوحدة نبوة الله تعالى وسنة رسول الله فيصير  
 مسلما حكما لانه يشبه المسلم حتى لو صلى وحدانا لا تدل على الايمان وهذا سره  
 (قوله وسره) اي سر كون الاقرار ركنا (قوله بالجمع بين باطنه) اي التصديق القلبي  
 (قوله وظاهره) اي الايمان بالشهادتين والصلوة والصوم والحج والزكوة (قوله  
 كما هو) اي كمال الايمان (قوله فعين) لذلك المجموع (قوله فعل اللسان) كالشهادتين  
 في الايمان والتكبير والقراءة في الصلوة ورفع الصوت بالتلبية في الحج اقره صلى الله عليه  
 وسلم افضل الحج العج والتج العج رفع الصوت بالتلبية والتج ارفقة الدم وان لم يكن  
 الاحتياج الى اللسان في الصوم عين لذلك المجموع اللسان بناء على الغالب  
 (قوله لانه) اي اللسان (قوله موضوع للبيان) اي ابيان ما في ضميره لان عمل اللسان  
 هو النطق الذي يفصح عن كل خفي ويجلي عن كل مشبهة كذا في الكشف  
 (قوله ولذا) اي ولاجل كون اللسان موضوعا للبيان (قوله جعل رأس اشكر الحمد)



كقوله عليه السلام الحمد رأس الشكر والحمد لا يكون الا باللسان وحده لان الحمد  
 انشاء على الجليل من نعمته او غيرها باللسان وحده وتقبضه الذم وابس بمقلوب  
 مدح لانه متعلق بالحمد فتمدح جوهره ولا يقال الحمد كما قيل مدحت للؤلؤ وعلى  
 صفاتها ولا يقال حمدت اللؤلؤ على صفاتها لان صفاء اللؤلؤ وابس باختياري وفي  
 حده تعالى على صفاته جوا بان مشهوران لكن لا يساعده هذا المقام واما عند  
 صاحب الكشاف الحمد والمدح فاخوان مترادفان لافرق بينهما ومسئلة اللؤلؤ  
 موجود بالمصنوع (قوله لا) اي ام يجعل سائر الاركان من القلب واليد رأس الشكر  
 وان كانا كرا كما قال الشاعر \* افادتكم النعماني ثلثة \* يدي ولساني والضمير المحجبا \*  
 (قوله و اشار الى الفرق الثاني) بين الصلوة والاقرار (قوله باعذار كثيرة) اي تسقط  
 الصلوة باعذار كثيرة (قوله كما سبق) وهو عذر الجنون والاعماء والحجن وانفاس  
 (قوله بمذر واحد وهو الاكراه الخ) اقول انت عرفت ان الاقرار ساقط عن الصبي  
 والجنون انا باغ مجنوننا بل التصديق ايضا فكيف يكون سقوط الاقرار بمذر  
 واحد يمكن ان يجاب وجوب التصديق والاقرار ما كانا ثابتين عليهما حتى  
 سقط بمذر الصبي والجنون (قوله اذ فيه تجويع النفس الخ) ظرف ابس  
 اي الصوم ابس بحسن في ذاته لانه تجويع النفس المأمور بالاكل والشرب (قوله  
 ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه) عطف على تجويع النفس اي ومنع النفس عن  
 انعم شئوقه لهم المسئلة لاجلهم (قوله مع المصوص المبيحة) بقوله تعالى خلق  
 لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى كلوا مما في الارض حلالا طيبا وبقوله تعالى  
 كلوا واشربوا (قوله بوسطه حسن) قهر النفس المركبة من الطبائع الاربعه  
 (قوله هي اعدى اعداء انسان) الظاهر ان يقول اعدى اعداء الله والمؤمنين كما في  
 قصة داود عليه السلام عادفك فانها اتصبت لعمان فقهرها بمنع الاكل والشرب  
 والوقاع (قوله زجر الهما) اي للنفس (قوله عن ارتكاب العصيان) حتى صارت راضية  
 ومطمئنة (قوله و تزكوة) عطف على قوله كالصوم (قوله لان فيها اضاعة) اي  
 في الزكوة تنقيص ماله وهو ممنوع عقلا وشرعا (قوله وانما حسنت) اي الزكوة (قوله  
 بواسطه تدفع حاجة الفقير) الذي هو مجبور فيها (قوله واخج) اي وكذا الحج ابس  
 بحسن في ذاته (قوله فانه الخ) الغاء علة ابس اي لان الحج (قوله قطع المسافة الى  
 امكنة مخصوصة) يعني الى مكة بمجران الاوطان (قوله وزيارة الهما الخ) الظاهر  
 ان يقول وزيارة لها اي للامكنة التي هي البقاع المختلفة (قوله بمنزلة السفر  
 للتجارة) في تحمل المشاق بل قوبة عن سفر التجارة فضلا عن ابتلاء اصحاب الجمال

(قوله وزيارة البلدان) عطف على السفر اي وبمنزلة زيارة البلدان (قوله  
 وانما حسن) اي الحج (قوله بتشريف الله تعالى اياه) اي البيت الذي ابس  
 بمسئوق بنفسه اعظم بل بتشريف الله تعالى اياه لان البيت تراب وحجر كسائر  
 الاماكن سوى الحجر الاسود الا ان الله تعالى اعظم البيت و امرنا تعظيمه الاولى  
 ان يقول بتشريف الله اياه وسائر البقاع لان الركن الاعظم في الحج الوقوف  
 بجبل عرفات كما قال النبي عليه السلام الحج عرفه (قوله لكن هذه الوسائط لا يخرجها  
 عن ان يكون حسنة لبيها) هذا جواب اشكال وهو لم اصارت حسنة بهذه  
 الوسائط فكيف يكون حسنا لحسن في نفسه بل يكون احسنا لحسن غيره فيخرجها  
 عن الحسن في ذاته فاجاب بقوله لكن هذه الوسائط الخ (قوله لان النفس  
 وان كانت بحسب الفطرة محملا الى الخير والشر) فيقتضى بصرفها الى الخير يكون  
 حسنا (قوله الا انها) اي النفس (قوله حتى كانها بمنزلة امر جبلي) اي كان  
 اقبال النفس الى المعاصي وميلها الى الشهوات امر جبلي يعني ان حسن  
 الوسائط غير معتبر لان هذه الوسائط غير مستحقة لانفسها لان النفس ليست  
 بجائية في صفتها ولا مختارة في عداوتها بل هي مجبولة عليها (قوله بمنزلة  
 الاحراق للدار) اي بمنزلة جيلة النار في احراق الاشياء المستعدة (قوله لا يحسن  
 قهرها) اي لا يحسن في قهر النفس (قوله اذ لا قبح في الاضطراري) الاولى  
 ان يقول اذ لا حسن ولا قبح في الاضطراري وفي شرح المواقف وغيره ان الحسن  
 والتج ابسا عقليين لان العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل  
 فيها بحسن ولا قبح لان ما ابس فعلا اختيارا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا  
 منها انتهى فلا يكون في قهره حسنا فلا يكون الوسائط غير مستحقة بالحسن  
 فان قبل لما كانت النفس مجبولة عليها فكيف يستحق القهر على ما ابس  
 باختيارها قلت المراد من القهر صرفها عن هواها التلايق في المهالك بسبب  
 هواها كقوله تعالى ونهي النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى (قوله والفقير)  
 الظاهر ان يقول فالفقير (قوله انما يستحق الاحسان) يعني ان الفقير لبس  
 بمسئوق عبادة وابس بمختار في كونه محتاجا الى الغير فقيرا مفتقرا الى مثله  
 وانما العبادة لله تعالى والفقير يستحق الاحسان وطبع الانسان يميل الى الاحسان  
 (قوله من جهة الرحمن) يجعله فقيرا (قوله لامن جهة الانسان) باختيار كونه  
 فقيرا محتاجا الى الغير بل كل انسان باختياره يطلب الغنى لان الانسان مجبور على  
 طلب العزة كقول المتنبي اطلب العز ولو في اللظى \* وارك الذل ولو في الجنان الخلود \*



ولكن في الفقير لم يوجد لان الرزق مقسوم والمعنى هو الله تعالى لا غير (قوله والبيت لا يستحق الزيارة لنفسه) يعني البيت ايسر بمسحق عبادة بنفسه ولا يستحق للتعظيم (قوله لانه بيت كسائر البيوت المبنية) من التراب والحجر (قوله فسقط حسن قهر النفس) يعني لما ثبت ان هذه الوسائط بخلق الله تعالى بلا اختيار عبد كان وجودها مضافا الى الله تعالى لا الى العباد فكانت معدومة بالنسبة الى العباد كما انسيان لما كان مر كبا في الانسان بخلق الله تعالى بلا اختيار العبد كان الصوم باقيا مع فوات ركن الصوم حقيقة حتى جعل الاكل والشرب الموجودان بطريق النسيان معدوما في حق الانسان قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك في اضافة الاطعام والاسقاء الى الله تعالى دليل على ما قلنا ان فعل العبد ليس اختياريا (قوله ودفع الحاجة) عطف على قوله حسن قهر النفس اي وسقط حسن دفع الحاجة من الفقير (قوله وزيارة البيت) اي وسقط حسن زيارة البيت (قوله عن درجة الاعتبار) متعلق بقوله فسقط اي فسقط حسن هذه الوسائط عن درجة الاعتبار (قوله وعبادة) عطف على قوله حسنا اي وصار عبادة خاصة بسبب سقوط حسن هذه الوسائط لانها غير معتبر (قوله بمنزلة الصلوة والاقرار في القسم الثاني) يعني يكون حسن الحج والزكوة والصوم بلا واسطة كالصلوة والاقرار فان افعال الصلوة واقوالها كلها حسنة في وصفها وكذا الاقرار فان قيل الصلوة انما كانت حسنة اذا كانت مستجمعة جميع الشرائط ومنها القبلة فصارت حسنة بواسطة التوجه الى القبلة لانفسها من كل وجه فكانت من القسم الثالث قلت الصلوة لا يفتقر الى القبلة مثل ما افتقرت تلك الافعال الى وسائطها ولهذا يجوز النقل الى اي جهة شاء فان قيل الجهة التوجه اليها قبلتها ولها هذا يجوز في الصحراء را كبا ما لا يجوز نازلا وكذلك في البلدان عند ابن يوسف واختصاص جوازها بحال دون حال دليل على ان الجهة المتوجه اليها قبلتها فلا يخرج عن الاشكال قلت يمكن ان يقال الاقوال والافعال في الصلوة كانت حسنة قبل انعقاد التحريم فان قراءة القرآن والتسبيح والركوع والسجود حسنة كلها في ذاتها وبالحرمة ازيد حسنة شرعا بخلاف تلك الافعال فان دفع المال الى الغير بدون العوض واجماع النفس بوما كاملا وزيارة البلدان بلا فائدة دينية ولا دنيوية ايسر بحسنة عقلا حتى يزداد حسنا شرعا كذا في شرح البردوي (قوله ولهذا) اي ولاجل كون الصوم والحج والزكوة حسنا لمعنى في نفسه بلا واسطة وعبادة

خالصة بمنزلة الصلوة (قوله بدون العكس) اي لم يجعل حسنة لحسن في غيره شبهة بحسنة الحسن في نفسه (قوله ان الوسائط هذه الامور) يعني من جهة الرحمن في الفقير ومن جهة التعظيم في البيت ومن جهة امر جبلي في قهر النفس (قوله لان الوسائط) متعلق بقلا او بمهوم دون يعني ولم نقل الشهوة الخ (قوله ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها) اي الوسائط (قوله ايسر كذلك) اي ايسر هذه الوسائط غير مستحقة لانفسها بل من جهة الرحمن واتعظيم وغيره (قوله فايئامل) اشارة الى ضعفه لان وجود الذهني غير وجود الخارجي او اشارة الى الدقة في التباين لان الامور العقلية تقابل العينية الخارجية وهي المراد في هذا المقام (قوله الا بالاداء) يعني هذا القسم الثالث فمختص بالاداء دون القضاء وذلك عبارة عن القدرة التي يمكن بها العبد من اداء ما لزمه وذلك شرط الاداء دون الوجوب واصل ذلك قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها حاصله ان هذا القسم لا يتأتى الا في الاداء لان هذا القسم جامع بين الحسن الذاتي والحسن الذي يكون في الشرط وهو القدرة وانها شرطه في وجود الاداء دون القضاء فلا يمكن الجمع بين الحسنين في وجوب القضاء فثبت ان القسم الثالث مختص بالاداء دون القضاء لان الاداء لا بد له من نفس الوجوب ووجوب الاداء ووجوب الاداء ووجوب القضاء ووجوب القضاء اما الوجوب فلا يجب الا بالسبب ووجود الاهلية وهي البينة والعقل والبلوغ ولا يشترط لوجوده القدرة البتة لاحقيقة ولا متوهمة لانه جبر من الله تعالى واما وجوب الاداء فلا بد له من قدرة متوهمة محتملة للوجود دون الحقيقة اذ وجوب الاداء يوجد الاداء اذ الاداء فعل اختياري فلا بد له من حقيقة القدرة اذ وجود الفعل موقوف على حقيقة القدرة ووجوب الفعل موقوف على احتمال القدرة فلو شرطنا اوجوب الاداء حقيقة القدرة للزم تقديم الاستطاعة على الفعل وهذا لا يجوز كذا في الشروح (قوله احتراز عن الحسن لحسن في غيره) لاني نفسه حقيقة او حكما كما عرفت (قوله كالوضوء) لان الوضوء عندنا من حيث هو فعل يفيد الطهارة للبدن و ايسر بعبادة لانه في نفسه تبرد وتطهر لكن انما حسن لانه يراد به اقامة الصلوة فكان حسنا غيره لانه لا يتأدى به الصلوة بحال وتستغنى عن صفة القرية في الوضوء حتى يصح بغير نية عندنا خلافا للشافعي قال لا بد من النية ايصير عبادة لانه عمل شرعي ولا عمل بدون النية بالحديث المشهور وعندنا عمل حسبي من حيث الاستعمال وباستعمال المطهر يحصل الطهارة التي هي شرط الصلوة فاذا نوى



صار عبادة يراد بها ثواب الآخرة فالخصل ان الطهارة من حيث العبادة  
 يفترق الى النية ومن حيث انها مفتاح الصلوة وشرطها لا يحتاج  
 الى النية لذاتها ليست بمقصودة بل المقصود بهما اداء الصلوة ولهذا  
 قام التراب مقامه عند خوف فوت صلوة الجنائز والعيد فلا يكون  
 حسنا لذاتها بل غيرها (قوله والسعي) عطف على الرضوء يعني ان السعي  
 الى الجمعة والمراد بالسعي الاقبال الى الجمعة دون المشي بسرعة بل المشي على  
 هيئة لعدم التفرقة في حديث الهيت بين سائر الصلوة والجمعة وذكر في الكشاف  
 ان السعي هو القصد دون العدو والسعي هو التصرف في كل عمل قال الله تعالى  
 فلما بلغ معه السعي فالسعي الى الجمعة ليس بحسن مقصودا في نفسه وانما صار  
 حسنا لانه موصل الى الجمعة لامن حيث انه نقل الاقدام وقطع المسافة بل من حيث  
 انه يؤدي الى اداء الجمعة فيكون مرضية وحسنة باعتبار الجملة والجملة بتأدي  
 بفعل مقصود اي بفعل قصدي لا بنفس السعي فيكون حذيقه في كونه حسنا  
 في معنى غيره (قوله فانه يسقط) اي الحسن في غيره يسقط (قوله بسقوط الغير) لانه  
 ليس بمقصود في نفسه يعني انما يسقط الغير سقط حسنه بل اصله لسقوط الرضوء  
 في الحائض والنفساء والمجنون والسعي عن المسافر والمريض وغيرهما (قوله  
 في الذمة بالسبب) وهو الوقت مع وجود الاهلية (قوله بالعارض الحادثة  
 في الوقت) اي بعارض الحيض والنفساء والمجنون في الوقت وهو السبب للصلوة  
 مثلا (قوله لانه يمان ما ثبت بالامر) لا بالسبب الذي هو الوقت (قوله وان كان  
 المراد به) اي بالساقط (قوله ما ثبت بالامر) لا بالسبب الذي هو الوقت (قوله  
 وهو وجوب الاداء) لان نفس الوجوب بالوقت ووجوب الاداء بالامر والخطاب  
 كما سبق (قوله في آخر جزء) كما سبق في قوله واما وجوب الاداء فسيببه الخطاب  
 المتوجه عند ما يسع الفرض حاصله ان القدرة الممكنة شرط للتكليف ولهذا  
 قال زفر في المرأة التي تطهر من حيضها او نفاسها او الكافر يسلم او الصبي  
 يبلغ او افاق المجنون في آخر الوقت ان لصلوة عليهم وهو القياس لان المكلف  
 على اداء المأمور به لابد من ان يكون قادرا عليه حقيقة لانه اولم يكن قادرا على  
 الاداء حقيقة لكان تكليف ما ليس في وسعه والله خلاف النص الا ان يدركوا  
 وقتا صالحا للاداء لكن اصحابنا اخذوا الدليل الحفي القوي وهو الاستحسان وتركوا  
 الدليل الظاهر الضعيف وقالوا يجب ان صلوة بادراك جزء يسير من الوقت  
 يصلح لتكبيرة الافتتاح بها وكذلك الكافر والصبي البالغ وغيرهما لان سبب

الوجوب جزء من الوقت كما سبق اقول حاصل الجواب راجع الى قول زفر فلا  
 يندفع السؤال بهذا الجواب لان وجوب الاداء لا يسقط عندنا بعارض فلا يكون  
 الجواب مرضيا للسائل (قوله فانه ليس بحسن لذاته) اراد ان قوله كالجهاد  
 تمثيل حسن لحسن في غيره لا تمثيل ان يتأدى ذلك الغير بنفس المأمور به فتأمل  
 (قوله لانه تخريب البلاد وتعذيب العباد) اي تخريب بلاد الله تعالى وتعذيب  
 عباد الله قال النبي صلى الله عليه وسلم الا آدمي بذيان الرب يلعون من هدم بذيان  
 الرب ولان الظلم مردود فلا يكون الجهاد حسنا لذاته (قوله وانما حسن لما فيه  
 من اعلاء كلمة الله تعالى) يعني انما صار حسنا لرفع التفرغ وقمع الفسق واعلاء الدين  
 وابلاء اليقين واطهار الشرع واثبات الاصل والزرع (قوله بدون الميت عبث)  
 اي في قوربها ومقابلتها ليست بحسن لان صلوة الجنائز قيام في مقابلة الميت  
 والميت ليست بقبلة للصلوة حتى لو كان بخسا او منافقا او كافرا لا يكون القيام في  
 مقابلتها حسنا بل قبيحا محضا قال الله تعالى في حق الكافر والمنافق الذي ظهر  
 نفاقه ولا تصل على احدهم مات ابدا فان قبل الصلوة في حق الميت المسلم دعاء  
 واستغفار وانتهما حسنان في ذنوبهما قلت الدعاء والاستغفار ليسا بحسنيين عامة  
 وانما صار حسنيين باسلام الميت فثبت انها حسنة لمعنى في غيرها فالتفصيل في  
 الشروح (قوله اي الحسن لحسن في نفسه) يعني ان الامر المطلق عن القرينة  
 الدالة على ان المأمور به حسن لعينه او غيره يشبه الضرب الاول من القسم الاول  
 وهو ان يكون حسنا لذاته لا يحتمل السقوط بحال مثل الايمان لله تعالى والصلوة  
 (قوله وجد المشابهة ان مفهوم الجهاد الخ) يعني وجد المشابهة وان كان في  
 امر الجهاد ساقطا بحسب المفهوم في الظاهر لان مفهوم الجهاد تخريب البلاد  
 وتعذيب العباد كما عرفت وليس فيه حسنة لذاته حتى يكون مشابها لحسن في معنى  
 في نفسه (قوله لكان لا مغايرة بينهما في الخارج) اي لا مغايرة بين المفهومين في  
 الخارج لان التمثيل والتخريب اعلاء كلمة الله تعالى في الخارج (قوله والاعلاء) الواو  
 المحال من الخارج يعني والحال ان اعلاء كلمة الله تعالى في الخارج حسن لمعنى في نفسه  
 (قوله فا) اي الحسن الذي (قوله يتحده) اي يتحد ذلك الحسن بالحسن لمعنى في  
 نفسه (قوله لم يشبه هذا بالاول) اي لم يشبه حسن لحسن في غيره بحسن لمعنى  
 في نفسه فكيف يكون مشابها به (قوله ولم يشبه الحكمي منه) اي من الاول  
 (قوله بهذا) اي بحسن لحسن في غيره حتى يتناول الضرب الاول من هذه  
 المشابهة (قوله قلنا) اي قلنا يشبه هذا بالاول (قوله لانه لاجهته له ههنا)



اي في مقام حسن لحسن في غيره ( قوله لا ارتفاع الوسائط ) وهو التخریب  
 والتمذيب وصيرورتها في حكم العدم لان المقصود من الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى  
 لا تخریب البلاد ( قوله بخلافها ) اي بخلاف الوسائط في الحج وزكوة  
 والصوم لانها غير مرتفعة بل الحسن بواسطة قهر النفس وزيارة بيت اشرف  
 ودفع حاجة الفقير والاحسان اليه ( قوله فانه في ذاته تبرد واضاعة ماء ) يعني ان  
 الوضوء عندنا من حيث هو فعل يفيد الطهارة للبدن ليست بعبادة لانه في نفسه  
 تبرد وتطهر باضاعة الماء ( قوله وانما حسن لانه وسيلة الى الصلوة ) اي ليكون  
 الوضوء شرط لها ولا تحصل اقامتها الا به او يبدله في الضرورة فكان حسنا لغيره  
 ( قوله فانه في نفسه تعب ) لكونه غير فرض مقصودا وانما حسن لاقامة الجمعة  
 ( قوله ثم لصلوة لانتأني بالوضوء قط ) ولا الجمعة بالسعي قط ( قوله بل لفعل  
 مقصود ) اي مطلوب حسن في نفسه ( قوله بعد حصول كل واحد منهما )  
 اي من الوضوء والسعي لانهما يؤديان الى اداء الصلوة والجمعة بعد حصولهما  
 لكونهما شرطا ( قوله اي حكم الحسن لحسن في غيره ) سواء يتأدى بنفس الأمر به  
 كالجهاد وصلوة الجمعة اولا كالوضوء والسعي ( قوله وجوبه بوجوب الغير ) اي  
 وجوب الوضوء او السعي بوجوب الصلوة والجمعة فيكون الغير واسطة بوجوبه  
 وسقوطه بالخيس والنفاس وغيرهما وكذلك في الجهاد وصلوة الجمعة بالاسلام والكفر  
 حاصله وجوبه بوجوب الغير وسقوطه بالعكس ( قوله والامر المطلق عن  
 قرينة الخ ) يعني ان الامر المطابق عن القرينة الدالة على ان الأمر به حسن  
 اعينه اولغيره ( قوله يقتضي الضرب الاول ) في صفة الحسن ( قوله لاقتضاء  
 الكمال ) يعني ان الامر المطلق كامل وكالامر يقتضي كمال صفة الأمر به وهو  
 حسن لذاته لا يحتمل السقوط بحال مثل حسن الايمان والصلوة

فصل في بيان مراتب تكليف ما لا يطاق

( قوله ثم التكليف ) اي الأمر به ( قوله اعلم ان ما لا يطاق ) يعني ان التكليف  
 ما لا يطاق جائز عندنا على ما حقق في محله من انه لا يجب عليه شيء ولا يقع منه  
 شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يعقب حكمه ونوعه المعتدلة لوجه عقلا  
 كما في الشاهد فان كلف الاعمى فقط المصاحف والزمن المشي الى اقصى البلاد  
 وطيران العبد الى السماء عند سفها وقبح ذلك في بديهة العقل وكان كامر الجراد  
 الذي لا شك في كونه سفها كذا في شرح المواقف واما في التوضيح التكليف  
 بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم وبقوله تعالى لا يكلف الله

نفسا الاوسعها الى غير ذلك من الايات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا وواقع  
 عنده في غيره كما يمان ابي جهل وعندنا هذا ليس تكليفا بما لا يطاق بناء على  
 ان اقدرة العبد تأثيرا في افعاله توسطها بين الجبر والقدر على ان عليه تعالى بانه  
 لا يؤمن باختياره لا يخرج عنه حيز الامكان وعنده لا تأثير لها بل هو مجبور ثم  
 عندنا عدم جوازه ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافا للمعتدلة  
 بل بناء على انه لا يليق بحكمته وفضله انتهى اقول بين هذين القولين تناقض في  
 الظاهر لكن يمكن التوفيق بينهما ان مراد صاحب التوضيح بقوله التكليف  
 بما لا يطاق غير جائز ان تكليف ما لا يطاق في الممتنع لذاته اتفاقا وراهبة المرتبة  
 الوسطى من مراتب ما لا يطاق جائزة عندنا كالادنى لكن فيهما نزاع هل هما  
 من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق فنجد  
 الجمهور من قبيل التكليف ما لا يطاق بمعنى ان العبد تادر على القصد باختياره  
 وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقوب قصده ولا معنى لتأثير العبد في افعاله الا  
 هذا على ما حقق في التوسط بين الجبر والقدر وعندنا اشعري هو محال لاستلزامه  
 المحال في الادنى فضلا عن الوسطى والمحال عنده انقلاب علم الله جهلا او وقوع  
 الكذب في اخباره فایمان ابي جهل محال لقوله تعالى سواء عليهم ما تنذرتهم ام  
 لم تنذرهم وعلى هذا صرح صاحب التوضيح وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا  
 واقع عنده في غير الممتنع لذاته سواء كان الادنى او الوسطى كما يمان ابي جهل  
 وعندنا هذا ليس تكليفا بما لا يطاق بناء على ان اقدرة العبد تأثيرا في افعاله توسطها  
 بين الجبر والقدر على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرج عنه حيز الامكان  
 ( قوله على ثلث مراتب ) اي ما لا يطاق على ثلث مراتب ( قوله ادناها ) اي  
 ادنى ثلث مراتب مما لا يطاق ( قوله ما ) اي الفعل ( قوله يمتنع اعلم الله بعدم  
 وقوعه ) اي يمتنع ذلك الفعل اعلم الله تعالى بعدم وقوع ذلك الفعل كما يمان  
 ابي جهل ( قوله او لارادته ذلك ) اي او لارادة عدم وقوع ذلك الفعل ( قوله  
 او لاختياره ) اي بعدم وقوعه كما يمان ابي جهل لقوله تعالى سبصلى نار ذات لهب  
 ( قوله ولا نزاع في وقوع التكليف به ) اي بذلك المذكور وهو ان يمتنع الفعل اعلم  
 الله تعالى بعدم وقوعه او تعلق ارادته بعدمه او اخباره حاصله غايبة ما ورد في حق  
 ابي جهل وابي لهب عدم ايمانهما وليس فيهما ما يدل على الاخبار بعدم تصديقهما  
 للنبي صلى الله عليه وسلم قطعا فعلمه تعالى واخباره لا يخرجهما عن حيز الطاقدة  
 والامكان بمعنى صحة تعلق قدرتهما القصد اليه وانما فسر الامكان بذلك



لاز البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع فالتفصيل في محله  
 ( قوله فان من مات على كفره بعد عاصيا ) يعني ان لم يكن العاصي والكافر مكلفا  
 بالايمن وترك الكبر مع علم الله تعالى بعدم وقوعه فلا يكون تارك المأثور به عاصيا  
 وكافرا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة ( قوله واقصاها ) عطف  
 على ادناها اي اقصى ثبوت مراتب مما لا يطاق ( قوله ما يتمتع لذاته ) اي الذي  
 يتمتع لنفس مفهومه ( قوله كقلب الحقايق ) اي كقلب الحجر والبحار ذهبيا  
 بلا اعدام ( قوله وجع الضدين ) لان مفهوم جمع الضدين يتمتع بجمع الظاهر  
 والحبيض في آن واحد ( قوله او نقبض ) كاجتماع الموجبة والسالية في مادة واحدة  
 مع صدقهما نحو زيد قائم وزيد ليس بقائم في آن واحد ( قوله والاجماع منعقد  
 على عدم وقوع التكليف به ) اي بما يتمتع لذاته لان جواز التكليف به فرع  
 تصور له وهو مختلف فيه فبما قال لو لم يتصور المتمتع لذاته لا يتمتع بالحكم  
 عليه بانتفاع تصور له وامتناع طلبه الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه  
 ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصور واقعا اي ثابتا لان الطالب اثبت شيء  
 لا بد ان يتصور او لا مطلوبه على وجه يتعلق به طلبه ثم بطلانه وهذا التصور  
 على وجه الوقوع والثبوت منتف في المتمتع لنفس مفهومه فانه يستحيل تصور  
 ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هي هي يقتضي انتفاءه وتصور الشيء  
 على خلاف ما يقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصورا لذاتي الشيء بل لشيء آخر  
 كمن تصور اربعة ايسر بزواج فانه لا يكون مصورا الاربعة قطعاً فالتمتع  
 لذاته ايسر بمكلف ( قوله والاستقراء ايضا ) اي كلاجماع بعدم وقوع التكليف به  
 ( قوله شاهد على ذلك ) اي عدم وقوع التكليف به ( قوله والايات الناطقة به )  
 اي بعدم وقوعه كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله تعالى وما جعل  
 عليكم في الدين من حرج اقول الاولى ان يذكر هذين الدليلين نعتي الايات  
 الناطقة بعد الوسطى كما قال صاحب المواقف وغيره لان اجماع الامة يكفي  
 للبرهان والوسطى يفي بالادلة ( قوله والمرتبة الوسطى ) عطف على اقصاها  
 او مبتداء التغيير الاستلوي ( قوله ما يمكن في نفسه ) اما خبر مبتداء محذوف وهو هو  
 ان كان المبتداء عطفاً على اقصاها والايكون خبراً له ( قوله كذا في الجسم )  
 اي لا يكون التكليف من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة  
 لا يتعلق بايجاد الجواهر اصلاً فانه مخصص بالقدرة القديمة لان القدرة الحادثة  
 مع الفعل لا قبله ( قوله اعادة ) اي يكون من جنس ما يتعلق به من نوع كعراج

النبي وادريس وعيسى عليهم السلام لكن لا يكون عادة كالتعود في السماء  
 والطيران فيه وكحمل الجبل ورؤية اعمى الصين بقعة انداس وان كان التكليف  
 بها بما لا يطاق عادة يجوزها نحن وان لم يقع بالاستقراء لقوله تعالى لا يكلف الله  
 نفسا الا وسعها كذا في شرح المواقف وغيره ( قوله وهذا ) هو محل النزاع  
 من ادلة اصحابنا واما كونه امورا بالجمع بين المتناقضين فنصب الدليل في غير  
 محل النزاع اذ لم يجوز احد من الماتريدية والاشاعرة والمعتزلة ( قوله ولهذا ) اي  
 ولاجل عدم تكليف ما لا يطاق في المتمتع لذاته اتفاقاً وفي الوسطى اصلاً او عادة  
 قلت ثم التكليف ( قوله ثم التكليف ) اي طلب تحقق الفعل معني الطلب تحقق  
 الفعل بالامر لا بالاجاز ( قوله لا على قصد التعجيز ) واطهار عدم القدرة كالتكليف  
 في قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله ( قوله لا يقدر عليه ) متعلق بالتكليف يعني  
 ثم التكليف بالفعل الذي لا يقدر عليه ذلك الشخص المأمور ( قوله محال ) خبر  
 التكليف ( قوله فلان طلب حصول المحال ) بالامر التكليفي ( قوله فان قيل هذا )  
 اي طلب حصول المحال لا يلبق من الحكيم ( قوله يمنع الوقوع فقط ) وكلامنا  
 في عدم جواز التكليف بما لا يطاق عندنا ( قوله بل الجواز ايضا ) يعني بل يمنع  
 الجواز كما يمنع الوقوع لكن عدم جواز تكليف ما لا يطاق ليس بمعنى على انه  
 يجب على الله تعالى ما هو اصح للعباد ولا خفاء في ان عدم جواز تكليف  
 ما لا يطاق اصح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعاً بل عندنا مبنى على انه  
 لا يلبق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطبقونه اصلاً فيلزم الترك بالضرورة  
 لان التكليف بما لا يلبق بالحكمة والفضل سفيه وترك احسان الى من يستحقه  
 وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى فيكون لزوم ترك تكليف ما لا يطاق  
 تفضلاً على العباد واحساناً لا واجبا اقول في شرح المواقف التكليف بما لا يطاق  
 عادة كاطيران في السماء وان لم يقع بالاستقراء يجوز نحن فكيف يمنع الجواز  
 ايضا ( قوله لان الامتناع الوجوب يقتضي الحكمة ) والوجد والفضل فيه نظر  
 لان القول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يلبق بالحكمة والفضل  
 قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلاً على العباد واحساناً وهذا  
 قول بوجوب الاصل فان قيل لا يجب عليه الترك لانه يتركه تفضلاً واحساناً  
 قلنا حينئذ لا يثبت عدم الجواز والمص هو المدعى بل يثبت عدم الوقوع كما نص  
 عليه صاحب المواقف ( قوله كما لا يمنع الايجاب ) من الله تعالى ( قوله يحتمل  
 الاختيار ) اي لا يمنع ايجاباً من الله تعالى يدخل في خلال الايجاب اختيار العبد



كأمان ابن جهل لان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرج من حيز الامكان كما سبق تحقيقه خلافا للاشعري (قوله واما نقلا بالفتح) عطف على قوله اما عقلا (قوله يستحيل وقوعه) فان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون واهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تعالى تابعا ان المطابقة يعتبر من جهة العلم بان يكون على طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوعه (قوله والا) اي ان لم يكن كل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه مستحيلا بل يكون واقعا (قوله امكن كذبه) اي جاز كذبه تعالى الله علوا كبيرا (قوله وامكان المحال محال) اي جواز المحال محال فيلزم عدم جواز تكليف ما لا يطاق كعدم وقوعه (قوله فلا بد له من قدرة الخ) الفاء فذلكا يعني اذ ثبت ان الله لا يأمر احدا بما ليس في طاقته وقدرته فلا بد للمأمور قدرة لانها شرط للتكليف (قوله لا بمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل وهو القدرة الحقيقية كما قال زفر) يعني ان حقيقة القدرة حاسة الامر والتكليف قبل وجود الفعل ليست بشرط التكليف فان قيل الامر بدون القدرة الحقيقية يكون كالامر للعاجز وانه لا يجوز قلت انعدامها عند الامر لا يخرج من ان يكون حسنا ولا يمنع صحته ايضا لانه بمنزلة انعدام المأمور الا ترى ان الامة باسمهم الى يوم القيمة مخاطبون بالامور النازلة على محمد صلى الله عليه وسلم والصادرة منه بشرط الوجود والبلوغ والعقل فعدم المأمور لا يمنع صحة الامر فعدم القدرة الحقيقية مع وجود المأمور واهليته لا يمنع بطريق الاولى لان القدرة شرط وجوب الاداء دون الوجوب حتى يلزم للامر الوجود والقدرة الحقيقية هكذا اشار شمس الأئمة في اصوله لكن هذا يخالف معنى قول فخر الاسلام بل هذا اي ولا يكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب بالخطاب كانت الاستطاعة رتبة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت امام الوجوب وهو جبر من الله تعالى لا اختيار فيه اوسع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح به حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبري ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل اعلم ان ههنا وجوب باووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي يتعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء

سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارايدته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهي لا تكون الامع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام انت عرفت من هذا التحقيق ان قول المص لا بمعنى الاستطاعة المقارنة الخ على مسلك شمس الأئمة في اصوله (قوله فانها علة تامة) اي الاستطاعة المقارنة للفعل علة تامة وقدرة حقيقة الا اننا نقلنا الشرطية عن حقيقة القدرة الى سلامة الاسباب كيلا يلزم تقدم العلة وهي القدرة التامة على المعول وهو الفعل والاي يلزم تخلف المعول عن علة التامة وهو محال ان هذا يتوقف على تمهيد مقدمة اعلم ان الشروط خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم العلة وشرط له حكم الاسباب وشرط اسمي لا حكمي فكان مجزا في باب الشروط وشرط هو بمعنى العلامة الخالصة اما الشرط المحض فباستتبع به وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة فيصير الوجود مضافا الى الشرط دون الوجوب وذلك تعليق بحرف من حروف الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق يعني امتنع التطابق بالتعليق حتى يوجد الشرط اما الشرط الذي هو في حكم العلة فان كل شرط لم يعارضه علة صلح ان يكون علة بضاف اليه الحكم واما الشرط الذي له حكم الاسباب فقد كور في قولنا على قول المص شرط اوجوب الاداء وهو سلامة الاسباب والآلات عند جمهور الاصوليين لا يلزم تقدم العلة على المعول خلافا لفخر الاسلام واما الشرط الذي هو شرط اسمي لا حكمي فان كل حكم تعلقي بشرطين فان اولهما شرط اسمي لا حكمي واما الشرط الذي هو علامة فالاحصان في باب الزنا وانما قلنا علامة لان حكم الشرط الحقيقي ان يمتنع انعقاد العلة الى ان يوجد الشرط وهذا لا يتصور في الزنا بحال وسيجيء التفصيل في باب تقسيم الشروط ان شاء الله تعالى فان اردت الشيع والتفصيل فارجع الى باب فخر الاسلام في آخر البرزوي لكن الاولى ان يقول المص القدرة الحقيقية حالة الامر والتكليف ليست بشرط عند الجمهور بل القدرة بمعنى سلامة الاسباب شرط كما سبق (قوله بل بمعنى سلامة الاسباب الخ) يعني بل المراد بالقدرة عند التكليف صحة الاسباب والآلات وكال اهالية وتوهم القدرة عند الفعل فهو شرط لصحة الامر لا القدرة الحقيقية المقارنة للفعل الا ترى ان نفس الوجوب يثبت في حق العاجز كالنائم والمغمي عليه مع انه لم يثبت وجوب الاداء في حقهما (قوله بهما يمكن المأمور من اداء ما لزمه الخ) هذا تعريف لفظي للقدرة ومفسر لها فالظاهر ان يقول المص من القدرة التي



يتمكن بها العبد ان يأمر من اداء ما لزمه كما قال اليرزوي فتأمل (قوله وانما قال  
 بلا حرج غالبا) يعني الحق المص التعريف والتفسير قوله بلا حرج غالبا (قوله  
 فانه نادر) يعني ان الحج لا يجب اداؤه الا بالزاد والراحلة لان تمكن السفر  
 الخصوص به لا يحصل بدونهما في الغالب واما المشي الى سفر الحج بلا زاد  
 كالهتود فنادر لا يجب بناء الاحكام عليه بل لا يجوز لكونه مفضيا الى الهلاك  
 ظاهر وغالبا فيكون الفاء النفس الى التهلكة وانه لا يجوز بانص فان قيل الحج  
 ماشيا معهود معتبر شرعا ولمذا لوندرب به ليصح النذر ويجب الحج ماشيا ولو كان  
 الزاد والراحلة عبارة عن ادنى ما يتمكن المراد من اداء الحج لما صح النذر بالحج ماشيا  
 لان الحج بدونهما كان محالا لان وجوب العبادة بدون القدرة الممكنة محال قلت  
 صحة النذر بناء على نفس المشروعية لا على توهم القدرة كافي الصلوة الا ترى  
 ان من نذر ان حج يجب عليه ويصح النذر مع ان اداء الف حج لا يتصور  
 منه ظاهرا وغالبا ثبت ان وجوب الاداء باعتبار القدرة الممكنة وصحة النذر  
 باعتبار نفس المشروعية فصحة النذر للحج ماشيا لا يدل على ان صحة النذر واما كان  
 الاداء ماشيا كاف بوجوب الحج (قوله وبلا راحلة فقط) هذا لا يمكن عقلا لان  
 الزاد هو القوت والماء والراحلة ما يحملهما ولا يمكن تحمل الزاد في الذهاب  
 والاياب الا ان يراد به سببه وهو الدرهم الذي يكفي للزاد دون الراحلة (قوله واما  
 بهما فعاب) اي بالزاد والراحلة فيترتب الاحكام على الغالب (قوله شرط  
 لوجوب الاداء) يعني قسم ثالث من الاقسام الخمسة التي ذكرناها قبل اعنى الشرط  
 له حكم الاسباب فهو ان يعترض عليه فعل مختار غير منسوب الى الشرط فانه  
 لو كان منسوبا اليه كان ذلك الشرط في حكم العطل على قول محمد كشرط القدرة  
 الحقيقية وان يكون الشرط سابقا على ذلك الفعل المعترض حتى اذا هلك النصاب  
 بعد الحول قبل القدرة من الاداء اذا كان بعيدا من المال او لم يجد المصرف  
 كفر يذالكفرة والسفينة سقط الواجب بالاجاع وانما قيد قبل القدرة لان بعد  
 التمكن مختلف فيه (قوله لاداء نفسه) اي لشرط حقيقة الاداء (قوله جبري)  
 اي منسوب الى جبر الله لان نفس الوجوب جبري من الله تعالى بلا اختيار من العبد لانه  
 سبب ولا اختيار للمكلف في السبب (قوله ولذا) اي ولاجل نفس الوجوب غير  
 محتاج الى قدرة العبد (قوله يتحقق في التام) والمعنى عليه والمجنون اذا افاق قبل  
 تمام يوم وليلته واذ كان القدرة شرطا لنفس الوجوب لا يلزم على التام في الوقت  
 والمجنون والمعنى عليه افاقا قبل يوم وليلته القضاء فثبت ان القدرة شرط وجوب الاداء  
 ووجوب الاداء يتأخر الى المطالبة وهو الخطاب من الله تعالى واما الوجوب

في الايجاب لصحة سببه لا بالخطاب بل يثبت مطالبة الواجب بالسبب (قوله ذالم  
 يؤد الى الحرج) ظرف يتحقق (قوله ولاقدرة ثم) حال من فاعل يتحقق وهو نفس  
 الوجوب الذي هو الوقت يعني لاقدرة للتائم والمعنى عليه في حال نومه وانما  
 في ذلك الوقت مع انه يجب القضاء عليهما (قوله فان نفس الوجوب لا ينفك  
 عن التكليف المستلزم للقدرة) لان نفس الوجوب بايجاب الله تعالى عينيا لصحة  
 سببه وهو الوقت وسلامة الالات فكيف ينفك عن لزمه وهو وجوب الاداء  
 اقول هذا السؤال والجواب سبق من المص مرة بعد اخرى فلا يبق بمثل هذا  
 الموجز (قوله عدم الانفكاك ثم) لانه ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء بل الاداء  
 متأخر ومتراخ الى الطلب واذ كان كذلك لا يثبت بنفس الوجوب وجوب الاداء  
 في الحال بل يتأخر الى وجود دابسه وهو المطالبة الا ترى ان الوجوب في الذمة باول  
 جزء الوقت ولم يجب عليه الاداء في هذا الجزء لان اشرع خيره في وقت الاداء اي  
 فرض اليه تعيين الجزء الذي يؤدي فيه بالفعل لانه طالبة بالاداء في كل الوقت  
 لافي جزء معين فينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء وانت عرفت ايضا ان  
 وجوب الزكاة بالنصاب ووجوب الاداء بعد الحول حتى لو هلك النصاب سقط  
 الزكاة وكذا اذا ادى شاة من اربعين قبل الحول فصارت في الحول ثمان وثلاثون  
 يرجع الى شاتها ان بقبت والاصارت تبرعا فثبت انفكاك نفس الوجوب عن وجوب  
 الاداء ايضا (قوله عند ارادة احدائه) اي عند ارادة العبد احدائه ما يستطيعه  
 (قوله فهذه القدرة لا تلزم التكليف مطاقا) كالتام والمجنون (قوله بل حائذ) اي  
 حال ارادة احدائه الفعل (قوله وهي) اي القدرة نوعان كامل ومطلق (قوله النوع  
 الاول وهو مطاق) اي القدرة من الله تعالى فضل ومنة من حيث انه لا يجب على  
 الله شيء لاجداد كالجود والحيوة والعقل والرزق والبقاء فضل من الله فكذلك القدرة  
 زعم بعض العلماء ان في هذا اشارة الى ان التكليف بدون القدرة جائز لانها فضل  
 قلت انها فضل في نفسها بالنسبة الى اصل الخلقة لا بالنسبة الى التكليف الا ترى  
 ان العقل فضل من الله تعالى وهو شرط لتوجه الخطاب لان الخطاب الى من  
 لا يفهم قبيح فكذلك القدرة فضل في الاصل وشرط في حق التكليف كالعقل  
 والنفس والحيوة (قوله ادنى ما ذكر) اي ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه  
 بدنيا كان او ماليا وهذا فضل ومنة من الله تعالى نفيًا لواجب الاصلح خلافا  
 المعتزلة (قوله والممكنة) اي يسمى هذا النوع من القدرة الممكنة والثاني المبسرة  
 (قوله لكونه وسيلة) علة للتسمية ووجه التسمية بالممكنة (قوله من غير اعتبار



يسر زائد كافي العشر والخراج شرط البسر ولم يجب العشر الا بارض نامية  
 فشرط بقاء الخراج لبقاء صفة البسر وكذلك الخراج يسقط اذا استاصله الذرع  
 افة (قوله اي هذا النوع) من القدرة وسلامة الاسباب والالات (قوله لوجوب  
 اداء كل واجب) اي ثابت بكل امر (قوله مظلنا) اي سواء كان حسنا لمعنى في  
 نفسه او في غيره فلا حاجة الى ذكر دنيا او ماليا هنا لان البدني والمالي المذكوران في  
 معنى اداء ما لزمه لانه شامل لهما لكن الحسن لمعنى في نفسه او غيره يحتاج الى قيد  
 مطلقا فاتفصيل في البرد وى وشروحه (قوله اي لكونه) اي لكون القدرة  
 الممكنة الضمير راجع الى القدرة باعتبار الخبر او المذكور او وضع الضمير موضع اسم  
 الاشارة (قوله شرطا لوجوب الاداء) اقول بل شرطا للتكليف الذي يلزم منه  
 وجوب الاداء والا فلا فائدة لقوله مطلقا فيما قاله زفر فتأمل (قوله لم يلزم) اي  
 لم يجعل لازما (قوله الاداء) مفعول يلزم (قوله في الجزء الاخر) اي في الجزء الاخر  
 الذي هو جزء لا يتجزى لا يسع الاداء قال زفر ان المكلف على اداء المأمور به  
 لبدله من ان يكون قادرا عليه حقيقة لانه لو لم يكن قادرا على الاداء حقيقة  
 لكان تكليف ما ليس في وسعه وهو خلاف النص بيانه ان القدرة على نوعين  
 احدهما سلامة الاسباب والالات وانها تسمى قدرة لانها محل حدوث القدرة عند  
 قصد الفعل في العادة وثانيهما القدرة في الحقيقة التي هي مقارنة للفعل وعلة لها  
 وصحة التكليف باعتبار حقيقة القدرة وسلامة الاسباب بالنص الا اننا نقلنا  
 الشرطية عن حقيقة القدرة الى سلامة الاسباب كيلا يلزم تقدم العلة وهي  
 القدرة على المعلول وهو الفعل اذ لو كانت سابقة يلزم تخلف المعلول عن العلة  
 التامة وهو غير جائز لحصول القدرة الحقيقية قطعا وعادة يكون المأمور به قادرا  
 على الفعل حقيقة حتى صح التكليف فلا يلزم على التام والمغيب عليه والمجنون  
 افاقا قبل يوم وليلة القضاء وكذا المرأة تطهر من حيضها او نفاسها او الكافر  
 يسلم او الصبي يبلغ في آخر الوقت ان لا صلوة عليهم الا ان يدر كوا وقتنا صالحا الاداء  
 لان القدرة الممكنة وهي الحقيقة شرط عنده (قوله من الوقتين الجزئين الاخرين)  
 لا الداخلة على المفضل عليه لانه لا يجتمع مع اللام وفي الارتساق ولا تستعمل  
 ذوالبن الداخلة على المفضل فاما قول الاعشى ولسن بالاكتر منهم حصي  
 فاول على زيادة ال او على اضمارا اكثر اي ولسن بالاكتر اكثر من حصي حذف  
 لدلالة الاول عليه فلو كان من غير داخلة على المفضل جاز ان يتعلق بذي  
 ال نحو قول الكميت فهم الاقربون من كل خير كما يتعلق بحرف الجر غير من نحو

هم الابصرون بالعلم انتهى وكذا التأويل في قول الامام محمد يلزم الاقل من  
 القيمة ولا اعتبار الى قول الفاضل ابن الفارسي في حاشية شرح المواقيف عند تأويل  
 قول عضد الملة والاكثر منه وغيره استعمال افعال التفضيل باللام وبمعنى في كلام  
 المحصلين شابع (قوله انا حدث فيه) اي في الجزء الاخر (قوله الاهلية كرامة)  
 طاهرة من الحيض او النفاس والكا فر اسلم والصبي بلغ وغير ذلك (قوله فان  
 الاداء فيه) اي في الجزء الاخير (قوله تمتنع عقلا ووقوعا) وان وجد احتمال القدرة  
 بامتداد الوقت عن الجزء الاخر بتوقف الشمس كما كان اسلمان صلوات الله  
 على نبينا وعليه السلام فلا اعتبار له لانه معجزة فلا يجب بناء الاحكام الشرعية  
 عليها (قوله قلنا في جوابه) اي قال مشايخنا في جوابه استحسانا (قوله انما يؤدى  
 الى ذلك التكليف) اي بما لا يطاق (قوله وهو موم) اي التكليف بالاداء في الجزء  
 الاخر الذي هو جزء لا يتجزى ممنوع (قوله بالاداء مطلقا) اي سواء كان اداء  
 حقيقة بالشروع فيه سوى العجز على ما ذكره المص نافلا عن طريقة الخلاف  
 وغيره كما سبق او اداء بمعنى القضاء كما سبق ايضا انت عرفت ان قوله بالاداء  
 مطلقا الخ منقوض بقولنا سوى العجز لان الاداء بعد طواع الشمس لا يجوز اتفاقا  
 فيكفي للنقض الواحد (قوله وان اتم الخ) وصلية ويجوز ان يكون بلا او اوى  
 اذا شرع في اخر الوقت يكون اداء ان اتم بعد الوقت (قوله كما سبق في انتقال  
 سببية الجزء من الاول الى الجزء الثاني بالترتيب) لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره  
 او شرع في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء (قوله فيه) اي  
 في ذلك الجزء الاخر (قوله قد يجب ادائه لوجود سبب الوجوب) وهو الوقت  
 ونحتاج لوجوب الاداء الى احتمال وجود القدرة المتوهمة المشروطة لوجوب  
 الاداء لان حقيقة القدرة ليست بشرط لوجوب الاداء عندنا كما قال زفر لان  
 القدرة لا تسبق الفعل الا في الاسباب والالات لكن توهم القدرة يكفي لوجوب  
 الاداء مشروعا (قوله ثم يخلفه خلفه للعجز عنه) اي ينقل وجوب الاداء الى  
 البديل المشروع وهو القضاء وخلفه ودليل النقل العجز الحالى عند فوات  
 الاصل (قوله كالوضوء للتيمم) اي ينقل وجوب الاداء الى وجوب القضاء  
 للعجز عن نقل الوضوء الى خلفه وهو التيمم للعجز الحالى عند اداء الصلوة في الحال  
 كن هجم عليه وقت الصلوة وهو في السفر ان خطاب الاصل وهو قوله  
 تعالى فاعسلوا وجوهكم الية والاصل يتوجه على الوضوء الاحتمال  
 وجود الماء ثم بالعجز الحالى ينتقل الى التراب وهو خلف الوضوء (قوله



ولكن حلف على مس السماء او نحو بل الحجر ذهباً) اي ويكن يتقل وجوب الاداء  
 الى الكفارة وهي خلفه وبدله لان انعقاد اليمين لتوهم البر وان كان بعيدا  
 في انعقاد اليمين على مس السماء لان انعقاد اليمين باعتبار توهم الصدق في الخبر  
 وهو موجود فان السماء عين ممسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا  
 لمسنا السماء والملائكة يصعدون اليه وواقدرة الله تعالى على صعودها يصعدونها  
 لعيسى ومحمد عليهما السلام وكذا الحجر محل قابل للنحويل لو حوله الله تعالى  
 فينقله عنده عندنا ثم يحدث في الحال العجز عن ايجاد شرط البرظاهرا فيكون  
 المقصود من اليمين تعظيم المقسم به وذلك كاف للحث ولا يؤخر الحث الى  
 حين الموت لعدم القاندة كذا في المبسوط (قوله ووجود القدرة) اي التوهمة  
 باحتمال امتداد الوقت عن الجزء الاخير بوقف الشمس كما كان سليمان عليه  
 السلام اذ القدرة التي تشترط اوجوب العبادات متقدمة وهي سلامة الالات  
 والاسباب فقط وهي حاصلة ههنا ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة  
 للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للفعل وهو المعلول اذ كانت سابقة زمانا  
 يلزم تخالف المعلول عن العلة التامة وهو غير جائز (قوله كاف) اي في القضاء لان القدرة  
 الحقيقية لو وجب الاداء ايسر بشرط خلافا لفر بل القدرة التوهمة تكفي  
 لوجوب الاداء لان العجز تنقل الى لبدل وهو ان القضاء اقول قوله ووجود القدرة  
 الى قوله كاف لا يفيد هذا المعنى مع ان مراده هذا فان اردت التفصيل فليراجع  
 الى ليردوى (قوله والجواب) المشهور لفر (قوله موجود ههنا) اي في الجزء  
 الآخر (قوله يبنى على نفس الوجوب) اي الذي ثبت في الذمة (قوله فايكون سببا  
 لنفس الوجوب) اي الذي يكون سببا لنفس الوجوب في الذمة تكون سببا للقضاء  
 لان ايجاب الله تعالى يقتضي الاداء الثابت في الذمة ان امكن في وقتها والا يقتضي القضاء  
 بثبته لانه دين في الذمة والديون تقضى باعمالها (قوله والجزء الاخير صالح للاول)  
 اي صالح بان يكون سببا لنفس الوجوب وهو الاول (قوله لان نفس الوجوب  
 جبري) اي جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد الا ترى انه يجب بالسبب ولا اختيار  
 للمكلف (قوله كما سبق) اي في بحث سببية الوقت ان السبب وقت يجب  
 على النائم والمجنون ولا اختيار لهما (قوله فيكون صالحا لباقي) اي يكون الجزء  
 الآخر صالحا للقضاء في السببية ايضا اي كما في نفس الوجوب (قوله من جملة  
 الاسباب) يعني ان شرط وجوب الاداء ايسر منحصرا على القدرة بمعنى سلامة  
 الاسباب بل الوقت الصالح للاداء سبب ايضا فيكون من جملة الاسباب (قوله

فاذا انتفى الصلاحية) اي صلاحية الوقت للصلوة كالجزء الاخر (قوله لا يبق  
 السلامة انكالية) في الاسباب فلا يوجد الشرط بجميع اجزائه (قوله فلان  
 وجوب القضاء للتكليف) اي الامر لان الامر تكليف (قوله فلو بنى) اي القضاء  
 (قوله على مجرد نفس الوجوب) وهو الوقت دون وجوب الاداء وهو الامر  
 والخطاب (قوله واپس القدرة شرطه) اي لجرد نفس الوجوب يعني او بنى القضاء  
 على مجرد نفس الوجوب وهو الوقت افاد الوجوب الثابت في الذمة بنفسه لكونه  
 سببا من غير ان يحتاج في السببية الى شيء آخر من غير ان يتوقف على شرط  
 لان السبب اذا وجد والذمة سالحة ولم يوجد ما نفي ظهر تأثيره ضرورة كافي  
 قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة الممكنة اذا تمكن  
 على الاداء يستغنى عن بقائها فلهذا لا يشترط للقضاء كما اذا ملك الزاد والراحلة  
 فلم يحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى مما يمكن به على السفر  
 غالبا فاذا هلك المال لا يسقط عند الحج كذا في التوضيح (قوله لوقم) اي القضاء  
 (قوله للتكليف) اي الامر (قوله بدون شرط) اي بدون شرط التكليف وهو صحة  
 الاسباب والالات وكال اهلية وتوهم القدرة عند الفعل فهو شرط الامر  
 وهو التكليف (قوله وهو باطل) اي التكليف بدون شرطه وهو باطل يعني  
 لا امر الله احدا بما ليس في طاقته وقد رتته فثبت ان القدرة شرط للتكليف  
 (قوله فليتأمل) اشارة الى ضعف الضعف لان الوجوب ثبت في الذمة جبر من الله  
 تعالى بلا اختيار من العبد الا ترى انه يجب بالسبب ولا اختيار للعبد في السبب  
 ويجب على النائم والمجنون ولو كان القدرة شرطاً للتكليف لما وجب عليهما  
 القضاء بافاقة قبل يوم وليلة فتأمل (قوله والنوع الثاني) اي من القدرة (قوله  
 اي اعلى ما ذكر) اشارة ان ضمير اقصاه راجع الى القدرة بتأويل ما ذكره الظاهر  
 ان يرجع الى التمكّن وهو القدرة (قوله المبصرة) اي القدرة التي يحصل بها البسر  
 بعد القدرة المتمكنة كالتماء في الزكوة يعني ان المبصرة زائدة على الشرط وهو  
 القدرة المتمكنة مثلا الزكوة يحتاج الى القدرة المبصرة بعد المتمكنة اما المتمكنة  
 فهي ان تكون متمكنا من ادائها بان كان مالكا للمال قادرا عليه وذلك المال  
 يكون نصبا لان مادونه يكون في حكم العدم اقلته فقد شرع بالنصاب والبسر  
 انما وقع زائدا عليه باشرط التمام والحول لا بالنصاب فقط الا ترى انه لو اباحه  
 غيره لا يجب عليه الزكوة وكذا اذا هلك النصاب بعد الحول قبل الاداء سقط  
 الواجب بالاجماع (قوله لتحصيلها الخ) هذا وجه تسمية المبصرة والضمير



راجع اليها (قوله فهى) اى المبسرة (قوله زائدة على الشرط المحض) وهو القدرة الخاصة وهى المتكينة كالتناء فى الزكوة على ما حقق قبل (قوله اشترطت) اى المبسرة (قوله لوجوب بعض الواجبات) كان زكوة والعشر والخراج سبأ فى تحقيقه (قوله شرط لبقاء الواجب فى الذمة) اى يشترط بقاء النصاب بعد الحول لبقاء الواجب فى الذمة فى الزكوة مثلالان امر الزكوة مطلقة عن الوقت لم يذكر فيها وقت معين حتى لو ادى بعد خمسين عاما يصير مؤديا لا قاضيا كما فى الحج فان قلت لبقاء العبادة لا بد لها من وقت فكيف يكون مطلقة قلت نعتى من الوقت الوقت المحدود الذى تعلق جوارها به حتى لو فات ذلك الوقت صار قضاء لا مطلق الوقت لا يقال ما من فعل الا تعلق بوقت محدود عند الوجود لانا نقول المراد بالوقت المحدود ما عينه الشرع لا غير كاقوات الصلوات وهو ليس بموجود فيكون اداء فى جميع العروقى التوضيح فلا يجب الزكوة فى هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن انتهى اقول الظاهر ان يقول قبل التمكن كما قال فخر الاسلام انه قال اذا هلك النصاب بعد الحول قبل التمكن من الاداء سقط الواجب بالاجماع انتهى وقال الشراح انما قيد بقوله قبل التمكن لان بعد التمكن يختلف فيه انتهى ومعنى قبل التمكن بعد الحول بان كان بعيدا من المال اولم يجد المصرف والمال عنده او هلك المال بعد الحول بالغرق او الحرق او السرقة واما ان استهلك بعد الحول فيجب عليه اداؤها لكونه تمديدا (قوله لئلا ينقلب البسر عسرا) يعنى ان حصول القدرة المبسرة يسر ولو لم يجعل بقاء النوع الثانى شرطا لبقاء الواجب فى الذمة لصار عسرا بعد يسر وبيانه اذا ملك ما يتمكن به من اغناء الفقير عن المسئلة به كان هو غنيا عن المسئلة متمكنا من الاغناء فلو اعتبر هذا الغناء بعد الهلاك واخرنا باغناء الفقير اعاد على موضوعه بالنقض لانه يصير محتاجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان حاجة دفع نفسه لئلا يخرج الى المسئلة اولى من دفع حاجة الفقير الا ترى انه لو كان له طعام او شراب يحتاج اليه وغيره ايضا يحتاج اليه كان الصرف الى نفسه اولى بل واجبا ان خاف الهلاك عليها (قوله اعترض عليه) اى على كون النوع الثانى شرطا لبقاء الواجب (قوله لا يجب عليه شئ) اقول فيه نظر لان فى خمسين يحصل التمكن البتة وبعد التمكن يختلف فيه خصوصا فى التقصير فى الزمان الطويل (قوله وثانيا) اى واعترض عليه ثانيا (قوله بانالانم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب البسر عسرا) انت عرفت انقلاب البسر عسرا من البيان الذى ذكرناه لكن مراده لا يلزم

من عدم اشتراط بقائها انقلاب البسر عسرا بل يلزم قيام المأل بصفة النماء فهو يسر للاداء لان شرط النصاب لا يغير صفة الواجب الا ترى ان يسر اداء الخمسة من المأتين ويسر اداء الدرهم من الاربعين سواء فلا يلزم عليه الخمسة بعد الهلاك حتى يلزم انقلاب البسر عسرا فوجوب الدرهم بعد وجوب الخمسة يسر (قوله بل انما يلزم) من عدم اشتراط بقائها (قوله ثبوت احد البسرين وهو النماء) يعنى لا يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب البسر عسرا فان البسر الذى حصل باشتراط الحول وهو النماء لا ينقلب عسرا بل غاية ان لا يثبت يسر آخر فلا يلزم انقلاب البسر عسرا لان القدرة على الاداء تحصل بمال مطلق اى تام او غير تام ثم شرط الشارع النماء فى المال فيكون المؤدى جزءا من النماء فيكون المؤدى فى غاية البسر لان اشتراط المأتين لاداء خمسة نوع يسر حتى لو ملك اربعين درهما لا يجب عليه شئ فى الابتداء وبعد الهلاك يبقى بقسطه لان شرط النصاب لا يغير صفة الواجب من العسر الى البسر لان الواجب ربع العشر ولا تأثير للنصاب فيه فبقى بدونه فلو قلنا الواجب خمسة بعد الهلاك لا تقلب غرامة مخضة فيبذل الواجب فلذلك سقط بهلاك النصاب فلا يلزم ان النصاب شرط لابتداء الوجوب ان يشترط لبقاءه بعد حولان الحول (قوله دون الآخر) وهو البقاء لان سقوط الزكوة لقوات النماء الذى تعلق البسر به لا لقوات النصاب الا ترى انه اذا هلك بعضه فبقى بقسطه البقى ولو كان النصاب شرط البسر لسقطت الزكوة بالكلية لقوات جزء من النصاب لا نفع الكلى بقوات جزئه كما فى الابتداء (قوله فان حصول القدرة المبسرة يسر) اى فى الابتداء لان النصاب شرط فى الابتداء ليصير المكلف اهلا للوجوب لانه امور بالاغناء الذى يدفع حاجة الفقير من غير الغنى لا يتصور كالتملك من غير المالك والغنى بكثرة المال وليس لكثرة حد تعرف به واحوال الناس فيه شتى فقد رالشرع بحد وهو النصاب فصارت ذلك شرطا للوجوب فى الابتداء (قوله وبقائها يسر آخر) اى يسر آخر فى غاية التيسير وهو ليس بشرط يعنى لما كانت الاهلية بوجود النصاب امرا زائدا على الاهلية الاصلية اى البلوغ والعقل فثبت انها بمنزلة القدرة الممكنة لان النصاب شرط ثبوت الاهلية لا بشرط ثبوت البسر حاصله لما ثبت ان اشتراط النصاب اثبوت الاهلية واصل الاهلية ثابت بالعقل والبلوغ كان هذا امرا زائدا على تلك الاهلية فى هذه العبادة حتى صارت اهلية هذه العبادة بالعقل والبلوغ



وتلك النصاب كما ان القدرة في الصلوة امر اذن اولى على الاهلية الاصلية واذا كان كذلك كان اشتراطه للوجوب لا للبسر كاشتراط الاهلية الاصلية واشتراط القدرة في الصلوة فلا يشترط دوامه اذا الوجوب في واجب لا يتكرر (قوله واجب عن الاول) اي اجب عن الاعتراض الاول وهو ان النوع الثاني لم يكن موقفا بوقت واذا كان شرطا لبقاء الواجب يؤدي ان لا يجب عليه شي مع التزام الفوت في خمسين سنة (قوله بالتزام الفوات) متعلق باجب يعني التزام النوات والهلاك فليس فيه نفوت والاسهالك حتى يجب عليه التضمين والغرامة بالتعدي (قوله ولا محذور في ذلك) اي في ذلك الهلاك الذي التزم الفوات فيه بتأخير الاداء خمسين سنة (قوله على احد ملكا) اي على احد من الفقراء ملكا في صورة الهلاك بخلاف الاستهلاك لان ملك الزكوة انما يصير ملكا بالتعيين من ماله وتسلمه الى احد وقبل التعمين والتسليم ليس بملك لاحد من الفقراء (قوله حقه ملكا ويدها) لان المال مخلوط متعذر للتعيين وله رأى في اختيار محل الاداء وانما يؤدي الى محل آخر (قوله وعن الثاني) اي واجب عن الاعتراض الثاني (قوله بان معنى انقلاب البسر عسرا) متعلق باجب المقدر ايضا (قوله انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير) يعني اوجبنا القليل وهو درهم من اربعين بعد هلاك النصاب الذي يلزم منه خمسة وهو الكثير يسرا وسهولة (قوله ولو اوجبنا على تقدير الهلاك) اي لو لم يشترط البقاء اوجبنا خمسة على تقدير الهلاك بطريق الضمان فيصير عسرا اي يتبدل الواجب من البسر الى العسر الا ترى ان يسرا داء الخمسة من المائتين ويسرا داء الدرهم من الاربعين سواء لا يختلف لانه ربع عشر بكل حال لان الواجب ربع العشر ولا تأثير للنصاب فيه فبقي بدونه (قوله ان نفس البسر) وهو بقاء الاول (قوله يصير عسرا) اي يصير نفس البسر عسرا مع بقاءه (قوله وانما يصير البسر) اي يصير القدرة المبسرة نظرا للمكلف (قوله عسرا) لعدم قدرة المكلف يهلك المال الذي هو البسر للاداء (قوله او بالعكس) اي يصير البسر نظرا للمكلف يسرا كما اوجبنا القليل وهو درهم من اربعين بعد هلاك النصاب الذي يلزم منه خمسة دراهم وهو الكثير يسرا وسهولة فان قبل في صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته او يلقيه في البحر قد انتفت القدرة المبسرة فينبغي ان لا يجب الضمان بجوابه ان اشتراط بقاء القدرة المبسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه

او تقول نجعل القدرة المبسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي وردا لما قصره من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير وانما عدى النظر بالام لانه بمعنى الشفقة كما يقال نظر الامير لفلان وان عدى بالي يكون بمعنى الرؤية نحو نظرت الى من حسن وجهه وان عدى بفي يكون بمعنى الفكر نحو نظرت في الامر اي تفكرت وبمعنى الانتظار اذا كان متعديا نحو انظرونا تقبلس من نورك كذا في البحر ودرا للقيط والجوهري وفي شرح المواقف في الالهيات (قوله دون بقاء النوع الاول) بمعنى ان القدرة الممكنة ليست شرطا لبقاء الواجب كما شرط في النوع الثاني (قوله الى حقيقة هذه القدرة) الظاهر ان يقول الى حقيقة القدرة بترك الاشارة فتأمل (قوله وبقاؤها) اي بقاء حقيقة القدرة المؤثرة المستجمعة بجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان (قوله هو) اي المنقصر الى حقيقة القدرة وبقاؤها (قوله حقيقة الاداء) لان حقيقة الاداء لا يحصل الا بالاستطاعة المقارنة للفعل وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها لا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المملول عن العلة انتامة المؤثرة (قوله وانما من الاداء) اي تمكن القدرة التي هي صفة الاسباب والالات وتوهم القدرة منه ان فعل شرط لصحة الامر (قوله يستغنى) عن بقاء القدرة الحقيقية (قوله ليس فيه) اي في الشرط (قوله معنى العلة) اي حقيقة القدرة قبل وجود الفعل فهذه ليست بشرط للنوع الاول دون الثاني (قوله فلم يشترط بقاؤها) الفاء فذلكم اي اذا كانت القدرة الممكنة ليست فيها معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الراجب بخلاف النوع الثاني (قوله اذ البقاء) اي بقاء الشيء (قوله غير الوجود) اي غير وجود الشيء ولهذا صح اثبات الوجود ونفي البقاء بان يقال وجد الشيء فليبق فلا يلزم ان يكون ماهو شرط للوجود شرطا للبقاء كالشهود في باب النكاح شرطا للانعقاد لا للبقاء (قوله شرط المانع) دون البقاء لانه لا يشترط دوام الشهود لدوام النكاح لان القدرة الاولى لما شرطت للتمكن من الفعل فلم يتغير بهما الواجب فبقي شرطا محضا وليس فيه معنى العلة بوجه والشرط المحض لا يشترط دوامه لبقاء المشروط كما طهارة شرط لجواز الصلوة ولا يشترط دوامها لبقاء الجواز ولم يشترط دوامها لبقاء الواجب (قوله فانها شرط فيه) اي حقيقة القدرة شرط في تكليف المبسرة بالامر (قوله معنى العلة) اي القدرة الحقيقية لان الزكوة مثلا وجبت بصفة البسر وشرط قدرة يوجب هذا البسر وهو ملك النصاب مع صفة الماء ومع الاغناء لقوله عليه السلام اغزوهم عن المسئلة فعني العلة تقتضي



البقاء لان بنى الزكوة على البسر والسهولة (قوله لانها) اي المبسرة (قوله  
غيرت صفة الواجب من العسر الى البسر) اي غيرت المبسرة صفة الواجب  
من وصف الاطلاق والامكان الى وصف السهولة والبسر وجعلت سمحا سهلا  
ايضا فشرط بقاؤها بقاء الواجب الذي بصفة البسر لالمعنى انها شرط محض  
بل لمعنى انها علة لانها غيرته الى هذا الوصف فلا يبقى بدونها مثلا وجوب  
الزكوة بصفة البسر وشرط قدرة النصاب والتماء فوجب القليل من الكثير  
لان السقوط باعتبار قوت البسر لا باعتبار قوت النصاب (قوله فبشرط دوامها)  
اي دوام المبسرة (قوله مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها) اي بدون هذه العلة (قوله  
ان لا يتصور) اي الحكم (قوله بدون المبسرة) لان الواجب شرع بهذه الصفة  
فلا يبقى بدون هذه الصفة وبقاء هذه لا يتصور بدون هذا الوصف فبشرط  
دوامها باضرورة بخلاف الممكنة (قوله مع ان ظاهر النظر) وهو ترتيب امور  
معلومة او امر للتأدي الى مجهول نظري (قوله يقتضى ان تكون الامر بالعكس)  
اي يقتضى النظر اشتراط بقاء القدرة الممكنة دون المبسرة (قوله اذا الفعل)  
اي فعل الصلوة مثلا (قوله لا يتصور بدون الامكان) اي بدون القدرة الممكنة  
عند الفعل وهو شرط التكليف (قوله ويتصور بدون البسر) اي قبل الزكوة  
وهو اعطاء خمسة دراهم من غير ان يكون له المأثنين لكن الشارع يفعل ما يشاء  
ويحكم ما يريد (قوله اي لذلك الاستغناء) يشير بذلك جواز اشارة المعقول  
بالقريب وبالبعيد او جواز وضع ذلك موضع هذا كما ذكرنا قبل (قوله وظاهر انه  
لبس بقادر على تداركها) اي تدارك الصلوة والصيام والحج لان العبد لبس  
بقادر الى اعادة الزمان (قوله ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق) هذا جواب سؤال  
مقدر تقديره ان تدارك ما فات بالقضاء في الجزء الاخير من العمر تكليف ما لبس  
في الوسع فاجاب بقوله ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق لانه اذا فات الاداء بحال  
القدرة بسبب تفصير الخطاب بقي ما يجب في عهده وجعل الشرط وهو القدرة  
بمثلة القائم حكما لتقصيره لان التفصير لا يصلح سببا لاقاط الواجب عنه  
لانه جنابة وهي لا تصلح سببا للتخفيف (قوله لان هذا) اي تكليف القضاء (قوله  
لبس ابتداء تكليف) اقول هذا انما يستقيم على قول من اوجب القضاء بالنص  
الذي وجب به الاداء واما على قول من اوجب القضاء بنص مقصود ابتدائي  
فلا بد من اشتراط القدرة في القضاء ايضا لانه تكليف آخر لكن المختار هو الاول  
كما قال المص والدليل على ان القدرة ليست بشرط في وجوب القضاء ان في النفس

الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوات والصيامات والحج وغيرها وقد  
تيقنا انه ليس بقادر على تداركها ولهذا تبقى الواجبات عليه بعد الموت كذا في  
كشف البرذوي (قوله وليس ذلك كجزء الاخير من الوقت) اي لبس نفس  
الاخير من العمر كجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانا اعتبرنا ذلك ليطهر  
اثره في خلفه ولا خلف فيه للقضاء فلم يعتبر فبقية القوات عليه فعمل ان القدرة  
مختصة بالاداء لا للقضاء لا يقال ان كون القدرة ليست بشرط في القضاء يقتضى  
ان لا يخرج عن العهدة اذا فاتت صلوات في الصحة فقضاها في حالة المرض  
قاعدا او مضطجعا او موميا مع انه خارج عن العهدة ولو لم يشترط في القضاء  
لما خرج عن العهدة لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يأت بها  
لانا نقول انه قضاها كما وجب عليه الاداء لان الشرط في الاداء اصل القدرة  
التي تمكنه من الاداء قائما او قاعدا او موميا لا قدرة مكيفة ظهر بهذا ان استطاعته  
على القيام والسجود كما كانت شرطا في الابتداء بل شرطا ذلك لكونه قادرا على  
القيام لا ان يكون القدرة على القيام مشروطة في وجوب الصلوة (قوله بل بقاء  
التكليف الاول) لان القضاء يبنى على نفس الوجوب لاعلى وجوب الاداء كما في قضاء  
المسافر والمرضى الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة الممكنة لبقاء الواجب  
اذا تمكن على الاداء يستغنى عن بقائها فللهذا لا يشترط للقضاء فليزم التدارك  
(قوله على ما هو المختار) اي على ما هو مختار مشايخنا قاطبة (قوله انما هو بسبب  
الاول) اي القضاء انما يكون بسبب نفس الوجوب (قوله وليس ذلك) اي  
نفس الوجوب (قوله كجزء الاخير من الوقت في حق الاداء) كمن اسلم او باع  
او افاق من الجنون او طهرت من الحيض او انفاس لا يلزم القضاء عند زفر لانه  
تكليف ما لا يطاق (قوله لانه انما اعتبر) اي الجزء الاخير (قوله ليطهر اثره  
في خلفه) يعني اعتبر الجزء الاخير من الوقت في حق الاداء ليطهر اثره في القضاء  
وهو خلفه (قوله ولا خلف للقضاء) يعني اعتبر الجزء الاخير عندنا للخلف وهو  
القضاء ولا خلف للقضاء حتى اعتبر (قوله وفيه بحث) اي في قول مشايخنا ان  
القضاء انما هو بسبب الاول وهو نفس الوجوب بحث اي ضعف على زعمه وهو  
ان وجوب القضاء للتكليف فلو بني على مجرد نفس الوجوب ولبس القدرة  
شرطا له لوقع التكليف بدون شرطه وهو باطل اقول جوابها ذكرنا في وجه  
التأمل وهو ان الوجوب ثبت في الذمة جبرا من الله تعالى بلا اختيار من العبد الا ترى  
انه يجب بالسبب ولا اختيار للعبد في السبب حتى يجب على النائم والجنون ولو كانت



القدرة شرطاً للتكليف لما وجب عليهما القضاء بالافاقة واليقظة على ان وجوب  
القضاء في النفس الاخير من العمر اتفاني ولو شرطت القدرة للتكليف لما وجبت  
تدارك مافات من الاداء في هذا الوقت فأمل ( قوله لما وجبت الخ ) الظاهر  
ان يقول لما وجب ( قوله بالقدرة المبسرة ) اي بصفة البسر وشرط القدرة  
والاغناء ( قوله انتفى ) اي انتفى بقاء الزكوة والعشر الخ ( قوله بانتفائها ) اي  
بانتفاء القدرة المبسرة ويجوز ان يقول بانتفائه بارجاع الضمير الى المال النامي  
( قوله اما الزكوة ) اي اما عدم بقاء الزكوة يعني سقوط الزكوة بهلاك النصاب بعد  
الحول عندنا ( قوله فلانها يجب بالنماء الذي يحصل به يسر الاداء ) لان الشرع  
علق وجوب الزكوة بالقدرة لمبسرة وهذه القدرة لبقاء الواجب لامر اصل المال  
تيسيرا للاداء على ارباب الاموال ولهذا يشترط لتكرار الواجب تكرار الحول  
لان النصاب ( قوله فان النصاب الملم بغير صفة الواجب من العسر الى البسر ) لان  
النصاب شرط لابتداء الوجوب ولا يشترط لبقائه فان كل جزء من الباقي يبقى  
يقسطه لان شرط النصاب لا يغير صفة الواجب من العسر الى البسر لان  
الواجب ربع العشر ولا تأثير للنصاب فيه فبقي بدون ( قوله سواء في البسر )  
يعني لا يختلف لانه ربع عشر بكل حال ( قوله لم يعد من القدرة المبسرة  
جواب لما ) ( قوله بل جعل ) اي النصاب ( قوله من شرائط الاهلية  
كالمقل والبلوغ ) يعني لما ثبت ان اشتراط النصاب اثبوت الاهلية واصل الاهلية  
ثابت بالمقل والبلوغ كانت الاهلية بوجوب النصاب امر زائدا على تلك  
الهيئة في هذه العبادة حتى صارت اهلية هذه العبادة بالمقل والبلوغ وذلك  
النصاب كما ان القدرة من الفعل في الصلوة امر زائدا على الاهلية الاصلية اي  
البلوغ والمقل واذا كان كذلك اشتراط النصاب للوجوب لا للبسر كاشتراط  
الاهلية الاصلية واشتراط القدرة في الصلوة فلم يشترط دوامه كشرط الصلوة  
( قوله او شرط وجوب الاداء ) عطف على شرائط الاهلية اي او جعل النصاب  
من شرط وجوب الاداء ( قوله لان حسن الاغناء ) اي حسن اغناء الفقير ( قوله  
لا يتحقق غالبا الا بالغنى ) اي لا يتصور اغناء الفقير من غير الغنى كالتامك من غير  
المالك والغناء بكثرة المال فقد ر الشرع بحد وهو النصاب فصا ر شرطا  
لوجوب الزكوة فان قيل الاغناء الذي يدفع حاجة الفقير لا يقتقر الى النصاب قلت  
الاغناء الحسن لا يحصل بدون النصاب خصه في بلدة قسطنطينية ان الكبار  
في غير الزكوة التي هي جبر من الله تعالى لا يهبط الاداء فكيف يحصل الاغناء فضلا

عن الحسن الا ترى ان شمس الأئمة نص على الغنى فقال انما يتحقق الاغناء  
بصفة الحسن من الغنى فان قيل الاغناء من غير الغنى حسن ايضا فلهذا مدحهم  
الله تعالى بقوله ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة وقال النبي صلى الله  
تعالى عليه وسلم افضل الصدقة جهد المقل قلت هذا نادر و بناء الاحكام  
على الغالب والغالب ان المحتاج لا ينفق على المحتاج ( قوله فان قيل فينبغي  
ان لا يسقط الزكوة بهلاك النصاب ) يعني لما كان النصاب شرط الاهلية  
او شرط الوجوب الزائد على الاهلية الاصلية لا شرط البسر يذبح ان لا يسقط  
الزكوة بهلاك ( قوله قلنا انما يسقط لغوات القدرة ) يعني سقوط الزكوة لغوات  
النماء الذي تعلق البسر به لغوات النصاب ( قوله ولهذا لا يسقط بهلاك  
بعض النصاب الخ ) الا ترى انه اذا هلك بعضه فبقي بقسط الباقي ولو كان  
النصاب شرط البسر لسقطت الزكوة لغوات جزء من النصاب لانتهاء الكل  
بغوات جزئه ( قوله ومن هنا ) اي سقوط الزكوة لغوات القدرة المبسرة التي هي  
وصف النماء لغوات النصاب ( قوله فائدة تقييد المال بالنماء ) اي فائدة تقييد  
المص المال الهالك بالنامي ( قوله واما العشر فلان الله تعالى الخ ) يعني يسقط  
العشر بهلاك الخارج وهو النماء الحقيقي لان الشارع علق الوجوب بشرط القدرة  
المبسرة ( قوله اذ القدرة على اداء العشر الخ ) يعني ان القدرة على اداء ما هو  
عشر من الجملة لا يفتقر الى قيام تسعة الاعشار بالنظر الى ذات العشر وان افتقرت  
اليه من حيث هو عشر كما ان الجزء لا يفتقر الى الكل نظرا الى ذاته وامام من حيث  
هو جزء فلا يستغنى عنه ( قوله وذلك الخ ) اي شرط قيام تسعة الاعشار مع  
استثناء القدرة على العشر وقيل البسر ولم يجب العشر الا بارض نامية بالخارج  
فشرط قيامه لبقاء صفة البسر ( قوله واما الخراج ) اي اما سقوط الخراج ( قوله  
بنماء الارض وهو الخراج ) اقول قال المص في العشر خصه بالخارج من الارض  
الذي هو نمائها وفي الخراج قال خصه الله بنماء الارض وهو الخراج مع اشتراكهما  
في تعلقهما بالنماء اشارة الى الفرق بين وجوب العشر ووجوب الخراج وفي الاول  
اراد بالخارج النماء الحقيقي وفي الثاني اراد بالنماء النماء التقديري ويؤيد الاول  
قوله اوجب قليلا من الكثير ويؤيد الثاني قوله حتى لو كان الارض سبخة  
لا تصلح للزراعة لا يجب عاينه شيء وقوله اذا لم يحصل الخراج بان زرعها  
ولم يخرج شيء وتصريحه ايضا بقوله لوجود الخراج تقديرا في الخراج ويجب  
بالخراج تحقيقا في العشر وكذا اذا هلك الخراج بالافة وكذا اذا غرقت الارض



بان صارت معدن الماء او ذهب الماء بها او نضت عنها الماء وهذا في وقت لا يقدر على زراعتها قبل مضي السنة ففي هذه الصيرورة لا يجب على صاحبها الخراج فثبت انه انما وجب بالقدرة المبسرة الا ان التمام التقديري وهو ان يكون متمكنا من الزراعة في وقتها اقيم مقام الحقيقي لانه كان للوجوب ولم يعتبر التمام التقديري في العشر ووجد الفرق من وجوه الاول ان العشر جزء من الخراج فلا يمكن ايجابه بدون الخراج بخلاف الخراج لانه ليس من جنس الخراج لانه درهم وقفيز هاشمي على كل جريب وعشر دراهم على جريب الكرم وخمسة دراهم على جريب الرطبة فلا يفتر الوظيفة الى الخراج فيعتبر التمام التقديري والثاني ان العشر مؤنة فيها معنى العبادة فلو اوجبا بدون الخراج يصير غرامة وانه لا يجوز اما الخراج مؤنة فيها معنى العقوبة فلو اوجبا بدون الخراج يصير غرامة محضا كخراج الرأس وانه لا يجوز والثالث ان الخراج حق الغزاة فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة ويحمل التمام التقديري كالحقيقي حكما لتقصيره حيث عطلها بعد التمكن من الزراعة اما العشر حق الله تعالى فيجعل تقصيره عذرا في ابطاله فان قلت انه حق الفقراء ايضا فكيف يكون حقا لله تعالى قلت يصير حقهم في العاقبة كذا في شروح البرزوي والرابع ان العشر اسم اضافي لانه عشر العشرة فلا يكون بدون العشرة بخلاف الخراج (قوله واما اذا تمكن من الزراعة وتركها الخ) قال فخر الاسلام الخراج يسقط اذا اصطلح الزرع آفة لانه انما وجب بصفة البسر الا يرى انه لا يجب الا بسلامة الخراج الا انه بطريق التقدير بالتمكن اي بسبب التمكن من الزراعة لكون الواجب من غير جنس الخراج انتهى قال الشراح بخلاف ما اذا اصطلح الزرع آفة حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يصلح للزراعة الى آخر السنة لا يسقط الخراج انتهى فظهور من هذا ان قول المص قاصر من افادة هذه المسئلة ولو قال واما اذا تمكن من الزراعة ولو بعد الاصطلام وتركها فيجب عليه او جود الخراج تقديرا الخ لافاد هذه المسئلة فتأمل (قوله فانه انما يجب بالخراج تحقيقا) لان الخراج الحقيقي هو المشروط في العشر كما ذكرنا (قوله لان الواجب في الخراج غير جنس الخراج) اقول لم يذكر الدليل الثاني قال فخر الاسلام بعد هذا الدليل وبدليل ان الخراج اذا قل حط الخراج الى نصف الخراج انتهى يعني ان الخراج كله انما يجب اذا لم يمكن اكثر من نصف الخراج فانما كان اكثر من النصف حط الى نصف الخراج لبيسالة النصف على كل حال لان النصف عين الانصاف فلو كان

الخارج مثلا يساوي ديناراً يجب نصف ديناراً ولو كان الخراج مقدرة مبسرة سقط بهلاكه - حتى لا ينقلب غراماً محضاً وان لم يسقط به يصير الخراج غرامة محضة كالجزية وانه لا يجوز كذا في الشروح (قوله وبسوقه عطف على قوله بقوله) يعني وثم انه فرع على اشتراط بقاء القدرة المبسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء الممكنة بقوله بخلاف الحج وصدقة الفطر حاصله فرع في الاول اي المبسرة ان بقي المقدرة المبسرة بقي الواجب فان اتى الثاني وفي الثاني اي الممكنة ان لم يبق القدرة الممكنة بعد حصولها ببق المشروط واجبا في الذمة لان بقاء ما ليس بشرط (قوله اما الحج) اي وجوب الحج بعد حصول القدرة الممكنة وهي القدرة على الزاد والراحلة (قوله بالزاد والراحلة) اي وجوب الحج بشرط قدرة الزاد والراحلة (قوله وهم ممن الممكنة) اي الزاد والراحلة من القدرة الممكنة دون المبسرة لقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا والاستطاعة لا يتصور في الغالب بدون الزاد والراحلة لانهما ادنى ما يقطع به سفر الحج لان الزاد هو القوت والراحلة ما يحمله من ضرورات السفر على ما عليه العادة والمبسرة انما تقع الاجتهد ومراكب واعوان ولبس بشرط بالاجماع (قوله لان غالب التمكن بهما) اي بالزاد والراحلة من الممكنة فلم يكن بقاء ملك الزاد والراحلة شرطا له وام الواجب بل الواجب باق في الذمة مع عدم بقاها وانما قال لان غالب التمكن بهما لان بناء الاحكام على الغالب لاعلى النادر (قوله نذير بدون الزاد نادر) كأنه نذر والسائل اللذين شرعا في السفر بترهم السؤال وهذا الشروع يفض الى اهلاك ظاهرا وغالبا فيكون القاء النفس الى التهلكة وانه لا يجوز بالنص مع حرمة السؤال فان قيل الحج ماشيا معهود معتبر شرعا وانهذا النذر به ليصح النذر ويستحب الحج فلو كان الزاد وراحلة عبارة عن ادنى ما يمكن المرأ من اداء الحج لما صح النذر بالحج ماشيا لان الحج بدونها كان محالا لان وجوب العبادة بدون القدرة الممكنة محال قلت صحة النذر بناء على نفس المشروعية لاعلى توهم القدرة الا يرى ان من نذر الف حج يجب عليه وصح النذر مع اداء الف حج لا يتصور منه ظاهرا وغالبا فثبت ان وجوب الاداء باعتبار القدرة الممكنة وصحة النذر باعتبار نفس المشروعية فصحة النذر بالحج ماشيا لا يدل على ان صحة النذر وان كان الاداء ماشيا كاف بوجوب الحج كما سبق (قوله وبدون الراحلة وان كان كثيرا) الاولى ان يكتفى بالنادر لان القوم احتزوا بالغالب عن النادر وهو السفر ماشيا وذكروا في بلهيم لان تمكن السفر بدون الزاد والراحلة نادر



قال المص في حاشيته قد فرق بين الغالب والكثير بان ما لبس بكثير وهو نادرا وليس كل ما لبس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا انتهى اقول يقتضى هذا ان لا يكون لشرط الراحلة فائدة لان الغفها، بين الاحكام على الكثير فبقتضى وجوب الحج بدون الراحلة لانه كثير فتأمل (قوله وانما لم يعتبر توهم القدرة بالمشى وغيره) اى وغير المشى وهو توهم الزاد والراحلة او توهم المال (قوله كما اعتبر توهم الامتداد) اى توهم امتداد الجزء الاخير في وقت الصلوة حاصلة جواب سؤال مقدر تقديره القدرة لتوهمه كائنه لوجوب فيجب ان يكون توهم الزاد والراحلة او توهم المال كاف في وجوب الحج فاجاب بقوله وانما لم يعتبر توهم القدرة لافضائه الى التلف (قوله مع ان هذا) اى توهم قدرة المشى في الحج (قوله اقرب منه) اى اقرب من توهم امتداد الجزء الاخير من الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان عليه السلام عقلا ووقوعا لان احتمال امتداد الزمان من الجزء الذى يسع التحريمة فقط بعبد لكونه معجزة وهذا واقع في كل سنة الحج الآن (قوله لان اعتباره ههنا الخ) هذا علمه لقوله انما لم يعتبر اى لم يعتبر توهم القدرة بالمشى لان اعتبار توهم القدرة في الحج (قوله يفضى الى تلف) يعنى اوشرع في سفر الحج بتوهم المشى يفضى الى الهلاك ظاهرا وباطنا (قوله ولا خلف حتى يظهر اثره فيه) اى لا خلف بعد التلف حتى يظهر اثر التوهم (قوله بخلاف وقت الصلوة) يعنى يظهر اثر توهم القدرة في الجزء الذى لا يتجزى في القضاء وهو خلف صلوة الوقت (قوله واما صدقة الفطر) اى اما عدم سقوط صدقة الفطر بعد الهلاك وذهاب الغنى قال فخر الاسلام لا يسقط صدقة الفطر بهلاك الرأس وذهاب الغنى انتهى اى هلاك الرأس الذى هو السبب بان كان له عبد وجب عليه صدقة الفطر بعد هلاكه وذهاب المال الذى هو الشرط وان لم يجب ابتداء بد ونهما لان اشتراط الغنى للوجوب لا تبسر الاداء (قوله بنصب فاضل عن الحاجة الاصلية) لان شرط القدرة وقيام صفة الاهلية بالغنى لان المص على الاغناء ولا اغناء بدون الغنى ولا غنى بدون النصاب فوجب بنصب وقيدته بفاضل عن حاجته الاصلية لانه اذا ملك ما يتمكن به من اغناء الفقير عن المسئلة به كان هو غنيا عن المسئلة متمكنا من الاغناء فلو اعتبر هذا الاغناء واحرا بالاغناء لعاد على موضوعه بالتقص لانه يصير حينئذ محتاجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان دفع حاجة نفسه لئلا يخرج الى المسئلة اولى من دفع حاجة الفقير فالتفصيل سبق (قوله من ثياب البذلة) بكسر الباء بالاتفاق وهى ما يتخذ من الثياب يقال بذله اى استعماله واما المهنة ذكر في المغرب

المهنة بكسر الميم وفتحها الخدمة والابتذال وحينئذ يكونان لفظين مترادفين وذكر في الصحاح ان المهنة بالكسر عند ابي زيد والكسائي وانكره الاصمعي وقيل البذلة ما يلبس في الاعياد والجمع والمهنة ما يلبس في غيرها (قوله حتى لو ملك من ثياب البذلة ما يفضل عنها الخ) الظاهر ان يقول حتى لو ملك ما يفضل عنها اى عن حاجة الاصلية من ثياب البذلة لان قوله من ثياب البذلة بيان لما يفضل ولا يجوز تقسيم المبين على المبين فان قلت الثياب البذلة التى يلبسها عادة لابس بنصاب اصلا خصوصا في عرف الناس قلت المراد ما يلبس في المواسم العامة نحو التعزية والعيد والجمعة وحالة الاختلاط مع الخلق دون حالة الاشتغال بالحاجة الاصلية هذا اذا باغ قيمتها نصا با فاضلا عن الحاجة الاصلية فحينئذ يلزمه صدقة الفطر مع انها ليست بنامية ولا يجب بسببها لزكوة فثبت ان اشتراط الغنى ههنا ثبوت الاهلية والتمكن دون البسر الا ترى انه لا يشترط حولان الحول فيها كذا في كتب الفقه ويشير اليه بقوله او ملك نصا باليلة انه لا يحذر بلزمه صدقة الفطر وان كان البسر وهو النماء شرطا فكيف يلزمه صدقة الفطر حين ملك في ليلة الفطر لان النماء مشروط بحولان الحول (قوله واعتبار النصاب لابس للبسر) اى اعتبار الغنى بنصاب ثياب البذلة لابس للبسر لانه لا يقع بثياب البذلة يسر لانها ليست بنامية فلم يكن البقاء متقرا الى دوام شرط الوجوب وهو الغنى الذى يجب ابتداء لبقاء لان اشتراط الغنى للوجوب لا تبسير الاداء (قوله بل يصير المخاطب به) اى بالنصاب غنيا انت عرفت ان الغنى وصف لا بد منه ايصرا الموصوف به اهلا للاغناء اذا الاغناء من غير الغنى لا يتصور كالتملك من غير المالك والغنى بكثرة المال ولبس للكثرة حد يعرف به واحوال الناس فيه شتى فقدر الشرع بحد واحد وهو النصاب فصار النصاب شرطا للوجوب في الفطرة بغير النماء دون البقاء بخلاف الزكوة والعشر والخراج (قوله فيكون اهلا للاغناء) لان شرط القدرة وهو النصاب اغراض اغناء الفقير عن المسئلة في يوم العيد الذى فيه ضيافة الكرم للامة ومن عادة الكرم ان لا يحتاج الناس في يوم ضيافته الى المسئلة (قوله بقوله علمه السلام اغنواهم عن المسئلة) ورد هذا الحديث في صدقة الفطر فان ابن عمر رضى الله عنهما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر الناس ان يؤدوا صدقة الفطر قبل ان يخرجوا الى المصلى وقال اغنواهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم اى العيد لكن الفقهاء خرجوا الحكم في الزكوة بطريق الدلالة لان الاغناء لا واجب في صدقة الفطر لاسد خلقه



الغني مع قصور صفة انشاء فيها لقصور النصاب والمؤدى فوجب في الزكوة لهذا المعنى مع كمال صفة الغنى فيها وكان اولى قال فخر الاسلام بقوله صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى وهذا الاغناء وجب عبادة وشكرا انعمه الغنى فشرط الكمال في سببه اى في سبب الشكر النصاب يستحق شكره على الكمال فيكون الواجب شطرا من الكمال انتهى اى جزأ من الكمال وقيل بعضها منه وشرط الشئ بعضه وقيل نصفه الا انه يستعمل في البعض توسعا ومنه قوله صلى الله عليه وسلم الخايض يعقد شطر عمرها يسمى البعض شطرا توسعا في الكلام ومثله في التوسع تعلموا الفرائض فانها نصف العلم اى بعضه كذا في المغرب (قوله وانما اليسر بالتماء وهو) اى اليسر والتماء (قوله غير معتبر ههنا) اى في الحج وصدقة الفطرات عرفت الزاد والراحلة من القدرة الممكنة دون المبسرة واما في صدقة الفطر النصاب من القدرة الممكنة بدون شرط التمام اى اليسر الممكنة والمبسرة من الامر رب يسر سائر امرنا

### فصل الامر بامر الغير لبس امره الابدليل

اعلم ان هذا المبحث يحتاج الى مقدمة وتفصيل فان اردت التفصيل فاستمع لما تبلى عليك من تقرير البردوى ان حقوق الله تعالى ثلثة اقسام وحقوق العباد ايضا ثلثة اقسام ما هو نفع محض وما هو ضرر محض وما هو دائر بينهما اما النفع المحض فيصح من الصبي مباشرة وكسبه في حقوق الله تعالى كصحة النوافل والاسلام بالعقل وقدرة البدن قبل البلوغ بالاهلية الفاصرة وانها كافية لاداء نفع محض لان النوافل والاسلام من الصبي نفع محض وكذلك في حقوق العباد مثل قبول الهبة والصدقة لانها نفع محض في التصرفات وكذلك قبول بدل الخلع من العبد المحجور بغير اذن المولى بان خالع منكوحته على مال وقبضه منها بغير اذن مولاه يصح لانه نفع محض في حقه فلا يكون متوقفا على اذنه ولا يؤثر الحجر فيه وكذا اذا اجر الصبي المحجور نفسه ومضى على العمل وجب الاجر استحسانا وما هو ضرر محض سقط عنه كالحدود والقصاص لانه لبس بخاطب بالمضرات الا ترى انه لا يجب عليه القصاص والحدود وان باشر اسبا بهما لانه لا يلزم عليه العهدة وكذا اذا احرم صح منه بلا عهدة حتى اذا ارتكب محظورا لم يلزمه وكذا اذا ارتدته لا يقتل وان صح رده عند ابي حنيفة ومحمد لان القتل يجب بالحمار به لا بعين الردة ولم توجد فاشبه ردة المرأة واما ما هو ضرر محض في حقوق العباد فلبس بمشروع في حقوق الصبي العاقل فبطلت مثل

الطلاق والعتاق والهبة والقرض والصدقة ولا يملك عليه غيره ما خلا القرض فانه يملكه القاضى عليه لان صيانة الحقوق لما كانت بولاية القاضى انقلب القرض نفعاً محضاً وما هو بين هذين القسمين يحتمل التسخير والتبديل فلا يكون حسناً لذاته كالايمن ولا قبيحاً لذاته كالكفر بل يتردد اى لبس بحسن بعينه ولا قبيح بعينه بل يحتمل ان يكون حسناً في بعض الاوقات دون البعض مثل عامة العبادات كالصلوة والصوم والحج فان الصلوة لبست بحسنة في الاوقات المكروهة وفي حال الحيض والنفاس بل لبست بمشروعة اصلاً في هذه الحالة وكذا الصوم فيهما وفي الليل وكذا الحج في غير وقته واما ما يتردد بين النفع والضرر مثل البيع والنكاح والاجارة وما اشبه ذلك فانه لا يملكه بنفسه لما فيه من الاحتمال ويملكه برأى المولى لانه اهل الحكمة بمباشرة المولى وقد صار اهلاً بتصوير منه المباشرة انتهى (قوله لبس بامر) اى لبس الامر بامر الغير امره لا بدليل وهو المختار اقول فيه بحث ان اراد بالامر الامر التكليفي بقربة تذليله بمبحث الامر التكليفي وهذا لبس بمستقيم بدليل قوله عليه السلام امر وهم بالصلوة لسبع لان السنة المعروفة جاءت لجواز النقل من الصبي باعتبار الاهلية الفاصرة قبل البلوغ بقدرة البدن مع العقل لا الامر التكليفي الذي يقتضى بالامتناع والترك من الصلوة عقوبة وقد عرفت انه لبس باهل للعقوبة وان اراد بالامر العرفي كقول زيد لغروقه واقعد او امرتك بالقعود فلا اعتبار بمثل هذا الامر في الثواب والعقاب لكن مراده ان امر الغير لبس امره في الدينونة والديونة الا بسند شرعى كتكليف الاب لابنته الصغيرة بالصلوة يجوز بالحديث والا يلزم في الظاهر تكليف الصبيان وهو خلاف ما اتفق عليه الجمهور وكذا الامر بانفاق عياله وبناء الدار وغيرهما يلزمه بامره لان الشرع جوزه (قوله لقوله عليه السلام امر وهم بالصلوة لسبع) اقول ما ورد من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لبس هذا قال فخر الاسلام وفي ذلك اى في جواز النقل من الصبي جاءت السنة المعروفة قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم امروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرة الحديث واما هذا ضرب تأديب وتعزير لا عقوبة انتهى اقول الضرب المذكور في الحديث يقتضى امر التكليف لان الضرب على الامتناع والترك من الصلوة عقوبة فقد عرفت انه لبس باهل للعقوبة فاجاب بقوله بانه ضرب تأديب للصبي قيل رب اطمة خير من الف لقمه وهذا الامر نفع محض مثل الامر الاب لابنته لقبول الصدقة والهبة فعلى هذا



التقرير لا يحتاج الى قول المص في حاشيته ان اللام في قوله عليه السلام سبع للوقت كافي قوله تعالى لداوك الشمس انتهى لانه ليس في الحديث اللام حتى يحتاج الى التأويل مع ان كون اللام للوقت منظور فيه كما سبق رأتين سلب يوهوم وجوب الصلوة على الصبي الذي بلغ سبع سنين فتأمل ووجه الامر لسبع الله اعلم ورسوله لحصول القوة والكمال في السبع اما القوة فلقول ابي حبان في البحر ان السبع فيه دلالة على تضاعف القوة والشدة كانه ضوعف سبع مرات ومن شان العرب ان يبالغوا بالسبعة والسبعين من العدد لما في ذكرها من دابل المضاعفة نحو ذرعها سبعون ذراعا ان تستغفر لهم سبعين مرة والسبع تذكر في الايام السبعة السموات سبع والارضون سبع النجوم التي هي اعلام يستدل بها زحل والمشتري والعطارد والمريخ والزهرة والشمس والقمر البحار سبعة وابواب جهنم سبعة واما الكمال فلقول صاحب كشف الكشاف والقاضي وغيرهما في سورة التوبة روى عن علي بن عيسى انه قال العرب يبالغ في السبع والسبعين لان التعديل في نصف العقد وهو خمسة فاذا زيد عليها واحد كان لادنى مبالغة فاذا زد اثنان كان لاقصاها ولذلك قيل للاسد سبع كانه ضوعف قوته سبع مرات وقال صاحب الايجاز السبعة اكل الاعداد لجمعها معاني الاعداد ولان الستة اول عدد تام لانها تناول اجزائها الصحيحة اذ نصفها ثلثة وثلثها اثنان وسدسها واحد وجمعتها ست وهي مع الواحد سبع فكانت كاملة اذ ليس بعد التمام الا الكمال ووجه كون الست تاما على ما حققه الامام الصغدي في شرح لامية العجم بيان ذلك العدد التام هو ما اجتمعت اجزائه كانت مثله وهو الست فان اجزاءها البسيطة الصحيحة انما هي النصف وهو الثلث وثلث وهو اثنان والسدس وهو واحد وجموع ذلك يكون ستا والعدد الناقص اذا اجتمعت اجزائه البسيطة الصحيحة كانت جملة اقل منها وهو الثمان فان اجزاءها انما هي النصف وهو الرابع والربع وهو اثنان والثلث وهو واحد وجموع ذلك وهو السبع وهو اقل من العدد المذكور والعدد الزائد ما اجتمعت اجزائه زادت عليه وهو اثني عشر فانها النصف وهو الست والثلث وهو الرابع والربع وهو الثلث والسدس وهو اثنان وجموع ذلك خمسة عشر وهو زائد على الاصل انتهى وانما حققنا هذه المسئلة لان تفسير والاصول والفروع وغيرها يحتاج اليها واكثر الناس عنها غافلون (قوله والا) اي وانما يكن الامر الى الغير بدليل (قوله لكان قولك مر عبدك ان يتجر في مالك تعديا) لان امر امر بامر المولى الى العبد بالتجارة اجزائه زادت عليه

وجدني نسخة قوله ونصفه وهو واحد وجموع ذلك ستة عشر لكن هذا مخالف لما وجدني ساثر الكتب وتعريفه وهو العدد الزائد ما اجتمعت اجزائه زادت عليه

فيكون الامر تعديا الى العبد وليس كذلك (قوله ومناقضا لقولك للعبد لا يتجر) يعني اذا قال مر عبدك ان يتجر وانت قلت عقيب كلامه لعبدك لا يتجر يكون مناقضا لانه ان صح مر عبدك تعديا يكون امرا وقولك لا يتجر نهيا فيكون مناقضا بلا شبهة (قوله وليس كذلك) اي ليس بمناقض لقولك اي نهيك لان المولى امر او نهيا في حق عبده ولاحق للاجنبي في امر عبد الغير (قوله انما يلزم لتساوي الدلائل وليس كذلك) يعني ان تناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى وبالعكس ولا بد من الاختلاف في الحكم والكيف والجهة والاتحاد فبما عداها (قوله لا اختلاف فهما) اي الدلائل ان (قوله بالذاتية) وهي قول السيد لعبد لا يتجر (قوله والواسطة) وهي قولك مر عبدك ان يتجر لان امرك ان كان امرا بامر الغير للعبد يكون امر السيد بواسطة الغير ونهيه بالذات فلا تناقض لعدم اتحاد الامر والنهي وهو شرط للتناقض (قوله والواسطة في اصطلاحنا) اي في اصطلاح اذ صوابين (قوله لا يرفع التناقض) لان الامر من طرفه بامر كانه امر نفسه مثلا اذا قال لآخر مر عبدنا بالتجارة فامر الآخر للعبد بها فقال السيد حين الامر لا يتجر يكون تناقضا لاتحاد المتكلم معني (قوله عطف على قوله فقيل) يعني قبل الامر بامر الغير امره (قوله اذ فهم ذلك) اي الامر بامر الغير امرا (قوله ان يا امرنا) اي بان يا امرنا متعلق بامر الله وحذف الجار من ان قياسي (قوله به) اي بان يا امرنا وفي ارجاع الضمير شي لا يخفى على المتأمل

فصل

في بيان اتيان المأمور به (قوله اي اتيان المأمور) اي اتيان المأمور بالمأمور به (قوله وكما امر به) عطف تفسيري (قوله يوجب الاجزاء) يعني اتيان المأمور بالمأمور به يوجب قضاء الدين الثابت في الذمة بالامر فلا يحتاج الى قضاء آخر كاداء الدين ولا الى دليل آخر لاسقاطه كإنكار الدين القضاء فانه عدل يعلم السر واخفى (قوله ام لا) اي ام لا يوجب الصحة والاجزاء (قوله والمختار) انه يوجب ثلثة اوجه (قوله فلان الامر ان بقي) اي بعد اتيان المأمور به (قوله كان طلب تحصيل الحاصل) لان المأتي به حاصل لا شمالة (قوله او غيره) ان بقي متعلقا بغير المأتي به بعد الاداء (قوله كل المأمور به) الظاهر ترك الكل ويعلم وجه الظهور من قوله او غيره فتأمل (قوله والمفروض خلافه) اي المفروض كون المأتي بالمأمور به (قوله فلانه) اي اتيان المأمور به بالامر (قوله يقتضى الحسن) لكون الامر حسنا



(قوله الا بالصفة الشرعية) والايكون فعله لغوا (قوله لو لم يتفص عن عهده) اي لم يتخلص بقال نفسي الانسان اذا تخلص من المضيق والبليسة وتفصبت من الديون اذا خرجت منها وتخلصت واكثر تعديته بمن قال ابن السكيت اقصى منك الحراى خرج ولا تقول اقصى عنك البرد واقصى المطر اي اقلع (قوله بذلك) الاتيان (قوله وثانيا) وثالثا الى التسلسل (قوله فلم يعلم امثال) لان الامثال انما يكون باتمام الامر ولم يحصل بعد اقول هذا يخالف قوله ان لا يوجب الاجزاء بمعنى سقوط القضاء لاي معنى حصول الامثال حتى يعلم الامثال (قوله مع انه لا يفيد التكرار) اي مع الامر لا يفيد التكرار قال فخر الاسلام الامر للوجوب في واجب واحد فلا يتكرر انتهى (قوله وقيل لا يوجب) اي اتيان المأمور لا يوجب الاجزاء والصفة (قوله بل هو) اي الاجزاء (قوله يثبت بدليل آخر) كما قبل القضاء يثبت بنص مقصود ابتدائي بالنص الاول (قوله قلنا النهى المطلق يقتضى فساد النهى عنه) قال فخر الاسلام ان المطلق من كل شئ يتناول التكامل منه ويحتمل القاصر والتكامل في صفة اتقح فيما قلنا وهو ان يكون القبح في النهى عنه لافي غيره كما في جانب الحسن فن قال بان النهى عنه مشروعا في الاصل فيجوز في الوصف بجعل النهى مجازا في الاصل حقيقة في الوصف لانه لم يجعل الاصل منهيا عنه حقيقة مع ان النهى اضيف اليه وهذا عكس الحقيقة اي عكس ما يقتضيه حقيقة الكلام لان الاصل ان يثبت حكم النهى ومقتضاه فيما اضيف اليه انتهى وان لا يثبت فيما لم يضاف اليه فثبت مقتضاه فيما لم يضاف اليه ولم يثبت فيما اضيف اليه كان عكس الحقيقة لان فيه اثبات ما لم يوجب به الكلام وابطال ما اوجبه وقلب الاصل عطف على قوله عكس الحقيقة وبيان قلب الاصل ان الوصف تابع للاصل وفيما قالوا بصير الاصل تابعا للوصف في صحة اضافة النهى اليه اذ لولا الوصف لم يصح اضافة النهى اليه وهو في التحقيق مرادف للاول واذا ثبت هذا الاصل كان تخريج الفرع طريقان احدهما ان ينعدم المشروع باقتضاء النهى والثاني ان ينعدم بحكمه انتهى ملخصا اقول حاصله ان النهى المطلق باقتضاء النهى وهو القبح او عدم المشروعية لان النهى لما اقتضى القبح وهو لا يثبت مع بقاء المشروعية وهذا النوع قبيح بعينه وباطل والثاني وهو انتفاء المشروعية بحكم النهى لانه منهى عنه لمعنى في غيره فصار قبيحا بوصفه مشروعا باصله فصار فاسدا باطلا واما جواز الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء فلا يكون النهى يقتضى المشروعية فيهما

وكلامنا فيما ينعدم بالنهى شرعا لا فيما لا يقبل العدم ولا ينقطع فصارت الصلوة والبيع ناقصة لافاسدة لان الصلوة مشروعة باصلها وشروطها والغصب لا يفيد الملك فيكون مكروها لاناقصه ولا فاسدة مع ان المكان ظرف واشتغاله حرام والنهى وارد عن الصلوة فيها لكن اتصال الظرف بالمظروف من حيث المجاورة لامن حيث الوصف والفرق بين الصلوة في الاوقات المكروهة والصوم في العيد والصلوة في الارض المغصوبة مذكور في اليزدوى وشروحه بان الصلوة في الاوقات المكروهة ناقصة والصوم فاسد والصلوة في الارض المغصوبة مكروهة واما جواز البيع ونهوه فلان الملك نعمة وكرامة ووسيلة الى المقاصد الدينية والدياوية فيتعاقب بسبب كان مشروعا لا محظورا لان المحظور يصلح ان يكون سببا للمحظور لا للمشروع كذا في اليزدوى وشروحه اعلم ان هذا يبنى على قاعدة ذكرها زر كشي وغيره قال زعم بعض العلماء ان من شرط صحة النفي عن الشئ صحة اتصاف النفي عنه بذلك الشئ ومن ثمة قال بعض الخنفية ان النهى عن الشئ يقتضى الصحة وذلك باطل بقوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون وما كان ربك نسيا لاناخذ به سنة ولانوم وهو يطعم ولا يطعم ونظائره والصواب ان انتفاء الشئ قد يكون لكونه لا يمكن فيه عقلا وقد يكون لكونه لا يقع منه مع امكانه فنهى الشئ عن الشئ لا يستلزم امكانه كما ذكر في الايات (قوله وفي المثالين قرينة على ان النهى للمجاور) يعني ان قياسكم بجواز الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء قياس مع الفارق لان كلامنا في النهى المطلق وهذا المذكور ان مقيد ان فيرجع النهى الى المقيد كما لني فيكون المقيد باقيا على اصله فان قيل قد يكون نفي الذات ايضا نحو قوله تعالى لا يسألون الناس الحافا اي لا يسألون لهم اصلا فلا يحصل منهم الحاف ولا شفيع يطاع اي لا شفيع لهم اصلا فانتفع شفاعته الشافعين اي لا شافعين لهم تنفعهم شفاعتهم بدليل فالتناس من الشافعين ويسمى هذا النوع عند اهل البديع نفي الشئ بايجابه وعند المنطقيين السالبة لا تقتضى وجود الموضوع وعبارة ابن رشيق في تفسيره ان يكون الكلام ظاهرا ايجاب الشئ وباطنه نفيه بان يبنى ما هو من سببه كوصفه وهو المنفي في الباطن وعبارة غيره ان تنفي الشئ مقيدا والمراد نفيه مطلقا بالغة في النفي وتأكيده وكذا في النهى ومثله هذا قول امرئ القيس \* على لاحب لا يهتدى بمناره \* لا يريد ان يثبت لهذا الطريق منارا \* وينفي عنه الاهتداء وانما يريد نفي المنار فتنفي الهداية به اي



اي لامنار لهذا الطريق فيهدى به وكذا قول الافق الاودي \* بمهمه مالا انيس \*  
 حس فافيه له رسيس \* لا يريد ان بهذا الغفرانيسا لاحس له انما يريد لانيس به  
 فيكون له حس قلت نعم ان القضية السالبة لانستلزم وجود الموضوع بل  
 كما تصدق مع وجوده تصدق مع عدمه فانما قيل ما جاء في قاضي مكة مثلا  
 صدقت القضية وان لم يكن بمكة قاض وهذه القاعدة هي التي يتخرج عليها  
 فانفعهم شفاعة الشافعين وبيت امرئ القيس وغيرهم الكن القاعدة ان القضية  
 السالبة المشتملة على مقيد نحو ما جاء في رجل شاعر يحتمل وجهين احدهما  
 ان يكون نفي المسند باعتبار القيد فيقتضي المفهوم في المثال المذكور وجود  
 مجيء رجل ما غير شاعر وهذا احتمال راجح متبادر الا ترى انه لو كان المراد نفيه  
 عن الرجل مطلقا لكان ذكر الوصف ضائعا وكان زيادة في اللفظ ونقصا  
 في المعنى المراد والثاني ان يكون نفي المقيد احتمالا لمرجوحا لا يصار اليه  
 الا بالقرينة وفيما نحن فيه القرينة على خلافه لان اصل الصلوة والبيع جائزان  
 فيجوز ان يكون النهي للمجاور او الوصف فيكون المطلوب بالنهي ترك الوصف  
 او المجاور وفي توجيه هذا البحث وجه آخر في شرح المفتاح للسيد الشريف لكن  
 لا يساعده هذا المقام (قوله ومو) اي الفرق (قوله ان الانتهاء عن الشيء) اي  
 الامتناع عن الشيء المقيد (قوله يكون بترك شيء منه) اي من المقيد وهو القيد  
 وهو المتبادر (قوله فيمكن ان يكون المطلوب) من نهى المقيد (قوله ترك وصف  
 المقيد) او مجاوره وهو احتمال راجح (قوله اما الامتثال به الخ) هذا جواب لقوله  
 فكذا الامر لا يقتضي الصحة بحكم قياس العكس لاني قد عرفت ان انتهاء الشيء  
 المقيد يكون بترك الوصف وهو القيد واما امتثال الامر فليس الا باتيان  
 جميع الامور به (قوله واما ثانيا) عطف على اما اولا (قوله وسقوط  
 التكليف زائد) اي زائد على فعل المأمور به لانه بعده فيحتاج الى دليل  
 زائد لسقوطه (قوله سقوط التكليف مقتضى مقتضى وهو الحسن كما سبق)  
 يعني يسقط التكليف وهو الاقرار بحالة الاكراه حاصله ان الحسن وهو مقتضى  
 مقتضى وهو الامر كما سبق في قول المص ان الحسن اما ان لا يقبل سقوط التكليف  
 كما تصديق في الايمان او يقبل الحسن بسقوط التكليف حالة الاكراه كما لا قرار  
 بالكفر حالة اطمينان قلبه (قوله واتيانه على وجهه) اي اتيان المأمور به كما امر به  
 بوجوب سقوط التكليف ايضا اي كسقوطه بعدم اتيانه حالة الاكراه بل بالطريق  
 الاولى لان سقوط التكليف بتلفظ الكفر في الظاهر يقتضي السقوط بالامتثال

واتيان المأمور به بالطريق الاولى (قوله انتفاء الكراهة) صفة الاجزاء (قوله لا يجمع  
 الكراهة) سواء كانت تزيهية او تحريمية على الخلاف لان الحسن وان لم يكن  
 بمعنى صفة الكمال كما سبق لكن يستحق فاعله في حكم الله تعالى المدح والثواب  
 فلا بد ان لا يشوب الحسن الكراهة (قوله ولا كراهة فيهما) اي في الصلوة  
 لان الصلوة وقت طلوع الشمس وغروبها وزوالها مشروعة باصلها لان النهي  
 بهذه الاوقات يقتضي المشروعية اذ لا يفتح في اركانها وشروطها لان كلها  
 تعظيم الله والوقت صحيح باسائه من حيث انه حركة الفلك لا يفتح فيه ولا فساد  
 (قوله وانما الكراهة في التأخير الخ) يعني انما جاء النسيان من وصفه من حيث  
 انه منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة اي قول النبي وفعله صلى الله عليه  
 وسلم بترك الصلوة في هذه الاوقات وقيل الحديث وهو حديث عقبة بثلاث  
 اوقات نهينا رسول الله صلى الله عليه وسلم وحديث الضابحي ان النبي صلى الله  
 عليه وسلم نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني  
 الشيطان وان الشيطان يزنيها في عيني من يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت  
 فارقتها فاذا كانت عند القيام فارزها فاذا ماتت فارقتها فانادنت المغيب فارزها  
 فاذا غربت فارقتها فلا تصلوا في هذه الاوقات وفي حديث عمرو بن عبسة ذكر  
 لفظه اقصرت عن الصلوة اي امسك وهي في معنى النهي ايضا وقرنا الشيطان  
 ناحيتا رأسه وجانباه جهنم ولهذا سمي الولي الرومي ذا القرنين وقيل ينتصب  
 في مقابلة الشمس فيطلق الشمس بين قرنيه فيقع سجود الكفار للشمس له وقيل  
 قرن الشمس قوته يقال انا مقرن لهذا الامر اي مطبق له قال الله تعالى وما كآله  
 مقرنين اي مطبقين وقوة الشيطان في هذه الاوقات على وسوسة الكفار اقوى  
 فالتثنية للتأكييد كليلك وسعديك (قوله الى وقت يكون العبادة فيه  
 تشبها بالكفرة) يعني اذا اخر الصلوة الى احرار الشمس لا توجد الصلوة  
 بالوقت لانه ظر فيها وهو سببها فصارت الصلوة ناقصة لا مكروهة كالصلوة  
 في الارض المصوبة ولا فاسدة كالصوم في العيد كما سبق وانما لم يقل الى وقت  
 يكون العبادة منها بل تشبها بالكفرة لان المقصود من النهي للتشبه وان الطاعة  
 في هذه الاوقات افضل لانه فيها رغب الشيطان ورد وسوسته ومخالفة قومه  
 لكن فيها المشابهة في نفس الخدمة ثابتة من حيث الصورة فان العبادة تدل  
 وخضوع سواء للرغم او لغيره فان قيل انهم يتوجهون جانب الشمس ونحن  
 جانب القبلة فلا تقع المشابهة قلت المشابهة في نفس الخدمة ثابتة ولان قوما



من عبادة الشمس كانوا في جانب الغرب يتوجهون جانب الشرق ولان قوما  
من المسلمين من وراء مكة يتوجهون الى جانب الغرب فان قيل ان عبادة الاصنام  
يعبدون الاصنام دائما بواسطة الشيطان ولا كراهة لنا في عبادتنا واولقاتنا  
ولا مشابهة بيننا وبينهم قلت هذه الاوقات صارت عملا لعبادتهم الشمس لقوة  
وسوسته بخلاف سائر الاوقات وهذا هو معنى كون الاوقات منسوبة الى الشيطان  
(قوله ولا امر بحسبه) اي بقدر ذلك الوقت وعدده بفتح السين وانما سكن  
في ضرورة الشعر وقيل ٧ بسكون السين بمعنى الاكتفاء وهو ليس بصحيح  
لانه ما جاء بمعنى الاكتفاء الا في الافعال نحو احسبني شيئا اي كفايتي وحسب لك  
اي كاف ويجوز ان يكون بحسبه بمعنى المفعول مثل نقض بمعنى منقوض اي  
ولا امر بحسب ذلك الوقت من الكراهة لان الوقت صحيح باصله فاسد بوصفه  
فصارت الصلوة ناقصة لافاسدة كافي البردوي واما في شروحه ففي الارض  
المغصوبة ناقصة وفي هذا الوقت مكروهة (قوله بنسخ وجوبه) قال فخر  
الاسلام لان النسخ لاعدام الشيء شرعا لينعدم فعل العبد لعدم المشروع  
بنفسه ليصير امتناعه بناء على عدمه في الشرع انتهى فعلى هذا التحقيق  
ان بقي الجواز يقتضي الوجود والنسخ وهو اعدام الشيء يقتضي الالوجود فيكون  
مناقضا فلا يصح الجمع بينهما بحال وكذا الجمع بين النهي والنسخ ايضا لان النهي  
لطاب امتناع العبد عن الفعل مضافا الى اختياره وكسبه فيعتبر التصور اي  
تصور وجوده شرعا توضيحه ان النهي يرا دبه عدم الفعل مضافا  
الى اختيار العباد وكسبهم فيقتضي تصور الفعل المنهي عنه ووجوده ليكون  
العبد متبلا بين ان يكف عنه باختياره فيشأب عليه وبين ان يفعله  
فيلزمه جزاؤه فيقتضي النهي الوجود والنسخ الوجود فلا يصح الجمع  
بينهما فالافتصايل في البردوي وشروحه (قوله لان انتفاء الخاص) اي الوجوب  
(قوله لا يوجب انتفاء العام) وهو الجواز (قوله انتفاء الجواز) اي انتفاء الجواز  
بالنسخ (قوله بل لانتفاء الموجب وهو الامر) يعني ان النسخ يبين ان المشروع  
اربيق شروعا اصلا ولا تصور الوجود شرعا كصيام اللبالي والتوجه الى بيت المقدس  
والجمع بين الاختين وحل الاخوات فامتناع المكلف عن هذه الافعال وعدم  
هذه الافعال ليس باعتبار اعدام الفعل من جانب المكلف بل لعدم المشروعية  
شرعا اصلا فلا يجوز بل يزول جوازه لان الجواز تصور الوجود وتصور الوجود  
في الشرعيات بالشرع والنسخ ليس بم تصور الوجود فيكون انتفاء الجواز لانتفاء

٧ ابن كمال

الموجب وهو الامر لان الامر والنهي انما يكونان للكون والامر والنهي عما  
لا يكون لغوا لا يقال للاعنى ابصر ولا تبصر وللادعى طر ولا تظر (قوله فعندنا  
ابست بشرط) اي ارادة وجودها امور به ابست بشرط صحة الامر عندنا (قوله  
خلافا للمعتلة) فان عندهم ارادة وجود الامر به بشرط صحة الامر وتفصيله ان  
فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبالعكس  
والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وهو افعال غير  
المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة (قوله بناء الخ) عله ابست وهي علمتنا (قوله  
لما لم يجز) اي لم يجز تخلف المراد عن ارادة الله تعالى عندنا (قوله بانفكا كها)  
اي انفكاك ارادة الله تعالى عن الامر حاصله انا نقول انفكا كها عن الارادة  
لان الله تعالى يريد للكائنات بالامر لانه خالق الايشاء كلها باسرها لان جميع الممكنات  
مقدورة لله تعالى فلا بد اسناد جميع الحوادث الى قدرته ابتداء فان كان خلق الشيء  
بلا ارادة فريده واما ان كان بالاكره فغيره من يده لانه علم من الكافر كابي جهل  
وابي لهب مثلا انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا لامتناع ان ينقلب العلم جهلا  
والله تعالى عالم باستحالة الشيء لا يريد بالضرورة وايضا لو اراده فاما ان يقع فيلزم  
الانقلاب او لا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده فيلزم انفكا كها عن الامر  
قيل انه لا يتصور من العالم باستحالة الشيء صفة مريحة لاحد طرفيه لان احدهما  
مستحيل والاخر واجب فلامعنى لترجيح الصفة انتهى قال السيد السند فيه بحث لان  
عدم ايمان الكافر مراد الله تعالى مع كونه واجبا وايضا هو منقوض بما علم الله وجوده  
كايان المؤمن فان احد طرفيه واجب والاخر ممتنع فلا وجه لترجيح الصفة  
انتهى اقول في بحثه بحث لانه لو كان عدم ايمان الكافر مراد الله تعالى لكان الكافر  
مراد الله تعالى وكان فعل الكافر والايمان به موافقة لمراد الله تعالى فيكون كفره  
طاعة مثابته وانه باطل ضرورة من الدين وما كان في علم الله تعالى وجوده كايان  
المؤمن يكون الامر موافقا لارادة العبد فلا يكون طاعة قال الامدى ان موافقة  
الارادة ابست طاعة الا ترى انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الاخر  
على وفق ارادة المريد لاشعور للفاعل لارادته فانه لا يعبد من الطاعة له ولهذا  
يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة انتهى (قوله ووجه  
البناء) اي وجه بناء انفكاك الارادة عن الامر (قوله ان الخلاف) اي بيننا  
وبين المعتلة (قوله وان كان في الامر الاعم الخ) وصليمة الخلاف (قوله لكاننا  
لم يجوز الخ) خبران (قوله لا يستلزم الارادة) سواء كان من الله تعالى او من العبد



مثلا المتحن لعبد هل يطيبه ام لا قديا امره ولا يريد منه الفعل حقيقة فيحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع ام عصى فان اطاع امتثل امر سيده والاعصى الاترى ان الملبأ الى الامر قد يأمر الى طلاق امر أنه او اعتاق عبده فلا يريد فعل المأمور به بل يريد خلافه (قوله ان الامر يستلزمها) اى الارادة منطلقا (قوله للزم في جميع الصور) لان الحكم باستلزامها يكون قاعدة كلية لا يتخلف في مادة اصلا فيلزم عدم انفكاكها في امر الله تعالى لاحتمال (قوله ولا تقول بالاستلزام فيه) اى في امر الله تعالى ولا في امر العبد ايضا كما سبق لكن المص اقتصر على الاول لان النزاع فيما نحن فيه في امر الله تعالى لاقى امر العبد لانه انفاق (قوله في جواز تخلف المراد) يعنى ان المعتزلة لم يفرقوا بين الارادتين في جواز تخلف المراد فالترنوا بالاستلزام فيقولون ان ابا جهل و ابا لهب ليسا بمأمورين بازادة الايمان لان الارادة في الامر شرط فاذا كانا مأمورين بازادة الايمان مع انه عالم انهما لا يؤمنان فكان الايمان منهما محالا فيكون تكليفا بالمحال والله عالم باستحالتهم فلا يريد بالضرورة (قوله و يؤمر الكفار بالايمان سواء علم انه لا يقع او علم انه يقع فيكون الكفار مأمورين به) اقول فلو قال المص فيؤمر الكفار الخ لكان تعريفا حسنا فتأمل في الامر والكفار جمع كما في كضراب لاصيغه مبالغة كحسان ونجال (قوله و يؤمر و ايضا) اى يؤمر و الكفار بالمعاملات كما يؤمر و بالايمان (قوله بلا خلاف) اى بالاتفاق لقوله عليه السلام لهم مالنا و عليهم ما علينا (قوله باحكام المعاملات يشير ان قوله و المعاملات) عطف على قوله بالايمان بحذف المضاف (قوله و انهم اثروا الدنيا الخ) عطف على قوله لان المطلوب و حذف الجار قياسا و التقدير اى ولا نهم اثروا الخ (قوله بقصد الذمة) اى يلزم العهدة (قوله من الحدود و القصاص و غير ذلك الخ) اشار بذلك الى الحدود و القصاص كقوله تعالى عوان بين ذلك و قول الشاعر ان الخبز وللشر مدى وكلا ذلك وجه وقيل كما سبق حاسله ان الكفار مخاطبون بالايمان و المعاملات و العقوبات مطلقا اجماعا قال صاحب التوضيح هذا الفصل غير مذکور في اصول فخر الاسلام انتهى اقول مذکور في آخر كتابه في باب بيان الاهلية على التفصيل فارجع ثم (قوله وجوب العبادات) يعنى الكفار مخاطبون بالعبادات في حق المواخذة في الآخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين الآية اقول في حذف نون امك ولم نك تفصيل في الخوف ان اردت التفصيل فاستمع لما يتلى عليك فانه نافع قال الرضى وقد يحذف

لام يكن المجرم تشبيها لثوبها باوا و حذف مع انه قد حذف حركتها المجرم اولا وذلك لكثرة استعمالها قال الله تعالى لم يك مغيرا نعمه كما حذف كسرة لم ابال فقبل لم ابل بهما ما حذف منه الياء لكثرة الاستعمال ايضا قال سيبويه اذا لاقى نون يكن المجرم سا كذا بعد ما لم يجر حذفها قال الله تعالى لم يكن الذين كفروا الاية لتقويها بالحركة و خر و جهها عن شبه حرف المد و اجاز يونس الحذف مع ذلك ايضا انشر ابو زيد في نوادره \* لم يك الحق على ان هاجه \* رسم دارقديس في السرر \* قال السيرافي هذا شاذ انتهى وتبعه ابن الحاجب قال في اماليه في شرح قول المتنبي \* جللا كابي فليك التبريح \* وحذف النون يعنى في البيت ضرورة لانها في موضع تحريك وانما يحسن حذفها اذا لم تكن كذلك كقولك لم يك زيد قائما وامامك لم يكن الذين كفروا فالحذف فيه ضعيف ووجهه ان الاصل السكون فحذف لذلك ولان مجيء ما بعدها مما اوجب حركتها انما كان بعد تحقق حذفها فبقيت على ما كان جائزا فيها انتهى قال ابن مالك في التسهيل و يجوز حذف لام يكن جزما ولا يمنع ذلك اى جواز حذف اللام الساكنة ملاقة ساكن وفاقا ليونس وخلافا لسبويه انتهى قال الدماميني واختار المص الاول مستندا الى استعمالات وقعت للحرب كذلك كقوله \* لم يك المسقى سوى ان هاجه \* رسم دارقديس في السرر \* وقوله فان امك المرأة ابدات وسامة \* فقد ابدات المرأة جبهته ضيق \* وقوله اذا لم نك الحاجات من همة الغنى \* فليس بمعنى عنه عقد التاميم \* قال ولا ضرورة في هذه الايات التي يمكن الشاعر الاول من ان يقول لم يك حق سوى ان هاجه والثاني من ان يقول فان نك المرأة اخفت و سامة والثالث من ان يقول اذا لم يكن من همة المرء ما نوى انتهى قال ابو حسان في شرح التسهيل لم يفهم ابن مالك قول الخويين في الضرورة اى في ضرورة الشعر فقال في غير موضع ايس هذا البيت بضرورة لان قائله ممكن من ان يقول كذا ففهم ان الضرورة في اصطلاحهم هو الاجاء الى الشيء فقال انهم لا يلجئون الى ذلك اذ لا يمكن ان يقولوا كذا فملى زعمه لا توجد ضرورة اصلا لانه ما من ضرورة الا و يمكن ان ينها ونظم تركيب آخر غير ذلك التركيب وانما يعنون بالضرورة ان ذلك من تراكيبهم الواقعة في الشعر المختصة به ولا يقع في كلامهم انشر وانما يستعملون ذلك في الشعر خاصة دون انشر ولا يعنون النحويون بالضرورة انه لا مند و حذ عن النطق به هنا اللفظ وانما يعنون ما ذكرناه والا كان لا توجد ضرورة لانه لا من لفظ الا و يمكن الشاعر ان يغيره انتهى

٨ و المرأة بكسر الميم و معناه الهمة آفة الرؤية و حكاية نظر الى وجهه الخ في حقها فلم يره حسنا فملى نفسه بانه يشبه الضيق وهو الاست و الوسامة بفتح الواو الحسن والجمل والحاصل ان المرئي فيها وان كان شبح المنظر لكنه شبيح



وتأني الدماميني ايضا كذلك اقول يؤيد ما قاله ابن مالك قول ابن الاثير في المثل السائر ان التأثر في استعمال الاعتراض الذي يفسد معنى الكلام اكثر ملائمة من الناظم لان الناظم مضطر الى اقامة ميراث الشعر وربما يلقيه طلب الوزن في هذه الورطات واما التأثر فلا يضطر الى اقامة الوزن فاذا اعترض اعتراضا يفسده توجه عايبه الانكار وايضا يلزم على قول ابن حبان تسمية الضرورة بلاوجه وانكار هذه الامور سفسطة انكار الاوليات والحاصل المضطر يحل ما حرم عليه كقول امرئ القيس \* وهل منعمن الاسعبد مخلد \* قليل الهموم لا يبيت يا وجال \* فاذا كان قليل الهموم فانه لا يبيت يا وجال وهذا تكرر المعنى الا انه ليس بعيب لانه قافية انتهى كلام ابن الاثير لمخلصا قال الدماميني ثم حذف نون يكن مقيد بان لا يتصل بان نون ضمير احتراز من ان يتصل بها ذلك فلا يجوز الحذف حينئذ كقوله \* فان لم يكنها اوتكنه فانه \* اخوها غدته امه بلدانها \* فن ثمة يتوجه على ابن مالك مناقشة في اطلاق جواز الحذف انتهى وفي التوضيح يجوز حذف نون يكن وذلك بشرط كونه مجزوما بالسكون غير متصل بضمير نصبه ولا متصل بساكن ووقع ذلك في التنزيل في ثمانية عشر موضعا بخلاف من تكون له عاقبة الدار وتكون لكما الكبيرياء لا تنفء الجزم فيهما لان الاول مرفوع والثاني منصوب وبخلاف وتكونوا من بعده قوما صالحين لان جزمه بحذف النون بالعطف على محل الجزوم في جواب الامر وبخلاف نحو ان يكنه فلن تسلط عليه فلا يحذف لاتصاله بالضمير المنصوب انتهى قال ابن يعيش وابو حيان الضمائر ترد الاشياء الى اصولها فلا يحذف معها بعض الاصول اقول في الجواب عن طرف ابن مالك اتصال الضمير المنصوب بكان غير قياسي والقياس وعليه الاكثر فان لم يكن اياها اوتكن اياه كذا قال ابو يحيى الانصاري الا ان يدعى جواز اتصاله عند ابن مالك ثم اقول ادعاء الحذف لكثرة الاستعمال في بعض الآيات فيما يمنع مانع وهو لاقاة ساكن وعدم حذفه في بعضها مكاره لان استعمال الكثرة والقلة سيان في القرآن فالحق ما قاله الزركشي فيحذف حرف النون الذي هو لام فعل تنبيهها على صفر مبدأ الشيء وحقارته وان منه ينشأ ويريد الى ما لا يحيط بعلمه غير الله تعالى مثل الميك نطفة حذف النون تنبيهها على انها مبدأ الانسان وصغر قدره بحسب ما يدرك هو من نفسه ثم يترقى في اطوار التكوين فاذا هو خصيم مبين فهو حين كان نطفة كان ناقص الكون كذلك كل مرتبة ينتهي اليها كونه هي ناقصة الكون بالنسبة لما بعدها

فالوجود دنيوي كله ناقص الكون عن كون الآخرة كما قال الله تعالى وان الدار الآخرة لهي الحيوان وكذلك وانك حسنة يضاعفها حذفت النون تنبيهها على انها وان كانت صغيرة المقدار وحقيرة الاعتبار كان اليها ترتيبها وتضاعفها ومثله وان يك مثقال حبة من خردل وكذلك الميك بأيتكم رسلكم بالبينات جاءتهم الرسل من اقرب في البيان الذي اقل من مبتدأ فيه وهو الحس الى العقل الى الذكر ورقوهم من اخفض رتبة وهي الجهل الى ارفع درجة في العلم وهي اليقين وكذلك فلم يك ينفعهم ايمانهم انتهى عن ايمانهم مبدأ الانتفاع واقله فانتهى الاصل وهذا بخلاف قوله الميكن آياتي يتلى عليكم فان كون تلاوة آياتي قد اكبر كونه وتم وكذلك الميكن ارض الله واسعة فهاجروا فيها هذا قدتم كونه وكذلك لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب هذا قدتم كونهم غير منفيين الى تلك الغاية المجعولة لهم وهي مجيء البينة انتهى انت خبير هذا الذي ذكره الزركشي في كون الناقص غير ما ذكره الخويون في حذفها لكثرة الاستعمال والدوران وهذا معنى معقول ودليله واضح على ما ينسأه قبل (قوله لان ذلك كفر على كفر) فيكون الكفر مر كبا كالجهل المركب فيعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر ذكر الامام السرخسي لاخلاف في ان الكفار يخاطبون بالايان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات في حق المؤاخذة في حق الآخرة انتهى ووجهه الله اعلم ورسوله ان الكفار يعذبون بالنار بعدم اعتقادهم وعدم تصديقهم من باطنهم ويعذبون بعدم العبادات من ظاهرهم فيكونون تركييا من النار (قوله وانما الخلاف في وجوب اداء العبادات الخ) اقول بتحقيق هذه المسئلة يحتاج الى تمهيد المقدمات التفصيلية فان اردت التفصيل فاستمع لما يتلى عليك فانه نافع لا يمكن الوقوف عليها الا بعد الاطلاع عليه ووجه الخلاف بين مشايخنا في وجوب اداء العبادات في الدنيا ان الايمان اصل وصار العبادات فروعه فاذا لم يوجد الاصل لا يجب اداؤها اذ لا صحه لها بدونها اصلها وهو صحيح بدونها كذا في التحقيق واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الأئمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين وهو الصحيح واما عند العراقيين وهو مذهب الشافعي يجب اداؤها بناء على قيام الذمة لان الادمي يولد وله ذمة صالحة لها للوجوب باجماع الفقهاء بناء على العهد الماضي قال الله تعالى واذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الآية وقال وكل انسان لزمانه طائر في عنقه والذمة العهد وانما يراد به نفس ورقبة لها ذمة وعهد كذا في البرذوي اعلم ان العلماء



اختلفوا في تفسير هذه الآية ذكره صاحب الكشاف ان معنى اخذ ذريتهم  
من ظهورهم اخرجهم نسلا واشهدهم على انفسهم وقوله الست بربكم  
قالوا بلى شهدنا من التمثيل والتخييل ومع ذلك نصب لهم الادلة على ربوبيته  
ووحديته وشهدت بها وبصائرهم التي ركبها في انفسهم وذرهم وقال الست  
بربكم وكانهم قالوا بلى اشهدتنا شهدنا على انفسنا وقررنا بوحديتك لا يقال  
ان الاصل في الكلام الحقيقة لانقول باب الاستعارة والتمثيل واسع في كلام الله  
وكلام الرسول وفي كلام العرب وهذا هو مختار الشيخ ابي منصور الماتريدي  
وعلى هذا لا يجوز التمسك بالآية في القضية نحن فيها كما هو مختار المتأخرين  
وهو الصحيح وانما يكون تمسكهم في القضية بالسنة وهي ما روى ابن عباس  
رضي الله عنهما ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال في تفسير هذه الآية  
اخذ الله الميثاق من ظهر آدم فاخرج من صلبه كل ذرية ذراها فتشورها بين  
يديه ثم كلمهم قبلا يعني عيانا بحيث يعاينهم ادم قال الست بربكم قالوا بلى شهدنا  
وروى هذا الحديث جماعة منهم ابن عباس وابن مسعود وابي بن كعب والحسن  
وابن جريح ومهر والسدي ومقاتل ومجاهد وابو العالية وعطاء بن نابت وابو قلابه  
 وغيرهم رضي الله عنهم قال ابو العالية جمعهم جمعا يومئذ جعلهم ارواحا ثم  
صورهم ثم اسنطقتهم واخذ عليهم الميثاق واشهدهم على انفسهم قال الست  
بربكم قالوا بلى شهدنا قال فاني اشهد عليكم السموات والارضين السبع واشهد  
عليكم اباكم آدم ان يقولوا يوم القيمة ما لم يعلموا اى كراهة ان يقولوا يوم القيمة  
ما لم يعلموا اعلموا ان لا اله غيري فلا يشركوا بي راني وسارسل اليكم يذركم  
وازل عليكم كتي قالوا تشهدك الهنا لا اله غيرك فاقروا يومئذ بالطاعة  
وقال ابي بن كعب وابن عباس رضي الله عنهم جعلهم ناطقين سامعين عدولا  
مختارين فانه اشهدهم على انفسهم ولا يصح الاشهاد الا على الموصوفين  
بهذه الصفات ولانه خاطبهم والخطاب دل على سماعهم واجابوا فهذا دل  
على كلامهم ولانهم قالوا شهدنا على علمهم وعقلهم وهذه الاوصاف لا يكون  
الامن الاحياء وايس بمسئدكر من الله وضع الحيوة والعلم والعقل في التماثل الصغار  
اعتبارا بكلام عيسى وكلام الطيور نحو هدهد وكلام نمل سليمان فثبت ما ذكرنا  
بهذا الحديث في رواية مقاتل ان الله مسح صفحة ظهر آدم اليمنى يعني احس  
ما كان ذلك فاخرج منه ذرية سوداء كهية الذر يخرج كون ثم مسح صفحة ظهره

اليسرى فاخرج منه ذرية سوداء كهية الذر فقال يا آدم هؤلاء ذريتك اخذ  
ميثاقهم على ان يعبدوني ولا يشركوا بي شيئا وعلى رزقهم فقالوا نعم يا رب  
فقال لهم الست بربكم قالوا بلى ثم افاضه افاضة القداح ثم اعادهم جميعا  
في صلب آدم فاهل القبور محبوبون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاب  
الرجال وارحام النساء فعلى هذا يجوز التمسك وذكر صاحب التفسير وطاعة  
اهل التفسير على اخراج ذرية آدم من ظهره واخذ الميثاق عليهم في عصره  
كما قال ابو العالية وروى غيره بالاسانيد وعلى هذا صح التمسك في المسئلة على  
ان يجب على الكفار اداء العبادات في الدنيا بايمانهم في قالوا بلى بالكتاب والسنة  
لكون ذنتهم سالحة للوجوب فلهذا ذهب العراقيون وهو مذهب الشافعي  
الى انهم يؤمرون باداء العبادات في الدنيا لكن لا بد من التوفيق بين الكتاب  
والسنة اذا كتاب لا يوافق الحديث لان الآية تدل على اخذ الذرية من ظهر  
بني آدم حيث قال من ظهورهم وقوله تعالى من ظهورهم بدل البعض من الكل  
بتكرير الجار والحديث يدل على اخراج الذرية من صلب آدم قلت وجه التوفيق  
بينهما ان الله اخرج ذرية بعضهم من ظهور بعض على حسب ما يتوالدون  
الى يوم القيمة فكان ذلك في زمان تكليف كما يكون موت الكل في اذنى مدة  
بالنفخ في الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية كذا في شرح البرزوى (قوله وهذا  
عامه مشايخ ما وراء النهر لا يؤمرون باداء ما يحتمل السقوط منها) اى من العبادات  
انت عرفت ان الايمان اصل وسائر العبادات فرعه فاذا لم يوجد الايمان فكيف يوجد  
صفته اعلم ان العبادات نوعان الايمان وفروعه وهى اى العبادات ثلاثة انواع اصل  
وملحق به وزوائد اما الاصل فالتصديق في الايمان وهو اصل محكم لا يحتمل السقوط  
بحال بعد الاكراه وبغيره من الاعذار كاعتقال اللسان ولا يبقى التصديق في الايمان  
مع التبديل بحال يعنى لا في حال الاكراه ولا في غيره واما الملحق به فهو  
الافرار باللسان وهو ركن في الايمان ملحق بالتصديق بالنسبة اليه وهو في الاصل  
دليل على التصديق يعنى لبس بركن لانه يحتمل السقوط في حال الاكراه فانقلب  
ركنا في احكام الدنيا والاخرة حتى اذا صدق بقلبه ولم يقرب بلسانه بعد التمكن  
منه لا يكون مؤمنا عند الله تعالى كما سبق حتى اذا اكره الكافر على الايمان  
فامن صح ايمانه بناء على وجود احد الركنين واما الزوائد فهى اصل في فروع  
الايمان وهى الصلوة وهى عماد الدين الذى يشتمل ظاهر الانسان وباطنه الا انها  
لما صارت اصلا بواسطة الكعبة كانت دون الايمان الذى صارت قرينة بلا واسطة



ثم الزكوة التي تملقت باحد ضربى النعمة وهو المال وهى دون الصلوة لان نعمة  
البدن اصل ونعمة المال فرع والاولى صارت قرينة بواسطة القبلة التي هى  
جهد وهذه صارت قرينة بواسطة التقير

باب النهى

( قوله ومنه ) اى من الخالص النهى لانه خاص فى التحريم ككون الامر خاصا  
فى الوجوب لانه ضده ومقابل له ولانه مطابق عن القرينة الدالة على ان المنهى عنه  
قبيح عينه او غيره او مطلق عن القرينة الدالة على انه حقيقة او مصروف  
الى مجازة فينصرف الى كماله وهو التحريم خصوصا فى التعريف فيكون خاصا  
فيه ثم النهى لغة المنع ومنه سمي العقل نهية لانه منع العاقل عن مباشرة القبح  
( قوله وهو ) اى النهى فى اصطلاح الاصول ( قوله لفظ طلبه الكف الخ )  
اقول لما كان النهى مقابلا ل الامر وكان فى تعريف الامر من المزيف والمختار  
ولكن المختار لا يخ عن النظر فيه اجاد المص فى الامر تعريفا وكذا فى النهى مع  
ان تعريفه فى كل واحد منه لا يخ عن النظر فيه ولاجل هذا ترك فخر الاسلام  
تعريفى الامر والنهى قال صاحب الكشف فى النهى وتعريف الاصوليين  
كثيرا قال بعضهم هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن دونه وقيل قول الفائل لغيره  
لاتفعل على جهة الاستعلاء وهو مختار صاحب التوضيح قال فى الباب الثانى  
الامر قول الفائل استعلاء افعال والنهى قوله استعلاء لاتفعل انتهى لكن المختار  
التعريف الاول وقبل هو اقتضاه كف عن الفعل على جهة الاستعلاء وهذه  
العبارات قريب بعضها عن بعض ( قوله اى من حيث انه كف الخ ) قيد المص  
بهذه الحقيقة لاجراج اكفف لان قيد الحقيقة معتبر فى التعريف ( قوله وامتناع  
عن الفعل الخ ) عطف تفسيرى لقيد الحقيقة لان معنى الكف المنع فيكون التقدير  
هو لفظ طلبه الكف وهو الامتناع او عطف على المغايرة فيكون المجموع قيد  
الحقيقة لان الكف يطلق على النسخ الذى لا اختيار للعبد فيه كالجمع بين  
الاختين والتوجه فى الصلوة الى بيت المقدس وغيرهما لكن الاول اولى لان النهى  
لطلب الامتناع عن الفعل بناء على اختيار العبد لان يصير مجازا عن النسخ  
كما قال الشافعى لان النهى ضد الامر وهو لطلب الفعل بابلغ الوجوه مع بقاء  
اختيار العبد وكذلك النهى فى طلب الامتناع عن الفعل باكد الوجوه وهو  
التحريم مع بقاء اختيار العبد فى مباشرة المنهى عنه ( قوله لامن حيث انه الخ )  
حاصله ان النهى وهو طلب امتناع الفعل الذى فهم من الصيغة لامن نفس الكلمة

كما فهم طلب الفعل فى الامر من الصيغة لامن لفظ امر ( قوله فلا يرد النقص بقولنا  
اكفف فى الامر الخ ) اقول لاحاجة الى هذا التكلف لانه لم يقل فى تعريف النهى  
وهو قول الفائل لاتفعل كما قال صاحب التوضيح وغيره حتى يرد النقص بقولنا  
اكفف فى الامر فدخل اكفف فى النهى لان معناه ان تقول لاتفعل كقوله تعالى  
وذروا البيع اذمعناه ولا يبايعوا كما دخل لفظ امر فى الامر كذا قال صاحب  
الكشف لكن النزاع ان صيغة النهى اخص بالتحريم دون الكراهة او على  
العكس او مشترك بينهما بالاشتراك اللفظى او المعنوى او موقوف على ما تقدم  
فى الامر لكن المص لم يذكر الموقوف فى النهى كما ذكر فى الامر لانه ذكر فى  
التعريف ويحتمل ان لا يكون الاختلاف بالموقوف لان القول به يودى الى  
ان يصير موجب الامر والنهى واحدا وهو الوقف وهذا لا سبيل اليه  
انتهى لكن النزاع فى الامر بين الوجوب والتهديد والتدب والاباحة  
وفى الباقي مجاز بالاتفاق واما فى النهى فيجازى غير التحريم دون الكراهة بالاتفاق كذا  
فى الكشف وصيغة النهى مترددة بين التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا زنا  
والكراهة كقوله وذروا البيع اذمعناه ولا يبايعوا او التخيير كقوله تعالى ولا تمدن  
عينك الابسة وبيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا والى تكلفى  
الى نفسى والياس كقوله تعالى لاتعتمدوا اليوم والارشاد كقوله تعالى لاتسأوا  
عن اشياء وانشفقة كقوله عليه السلام لاتخذوا دوابكم كراسى ( قوله جزما الخ )  
زاد هذا القيد لاجراج الكراهة كما زاد فى الامر لاجراج التدب والاباحة ( قوله  
فان المكروه ) الفاء تامة لقوله خرج ( قوله ليس بمنهى عنه حقيقة ) اى ليس نهى  
الكراهة منها عنها حقيقة وان رجح جانب ترك الفعل لان النهى مطلق  
والمطلق كامل فيوجد الكمال فى التحريم لاني امتزيد ( قوله لان موجب  
النهى وجوب الانتهاء الخ ) علة لليس وهو موجب بالقبح وهو اثر الصيغة حاصله ان  
موجب النهى وجوب الانتهاء وهو الاثر للامر الشابت بالنهى عن مباشرة  
النهى عنه ووجوب الانتهاء اثر الامر والامر حقيقة فى الوجوب كما سبق فيكون  
النهى حقيقة فى التحريم لانه ضده اقول الحق ان وجوب الانتهاء حكم الامر  
لاموجب لان صاحب الميزان قال ان حكم النهى صيرورة الفعل المنهى عنه حراما  
وثبت الحرمة فيه فان النهى والتحريم واحد وهو وجوب التحريم هو الحرمة  
كوجوب التملك هو ثبوت الملك هذا هو حكم النهى من حيث انه نهى فاما  
وجوب الانتهاء فحكم النهى من حيث انه امر بضده فى الحقيقة وجوب الانتهاء



حكم الامر الثابت بالنهى وكون الفعل المنهى عنه حراما حكم النهى ومقتضى النهى شرعا فبح النهى عنه كما ان مقتضى الامر حسن الامور به لان الحكم لا ينهى عن فعل الا ليقبحه كما امر بشئ الحسنه قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر فكان الفح من مقتضياتها شرعا لا لغتها (قوله والخلاف في انه حقيقة في التحريم فقط) كما قال اكثر مشايخنا (قوله اوفيه) اى في التحريم وفي الكراهية اعاد الجار لاستقلال الوضع في كل واحد منهما ان كان مشتركا لفظيا كالعين اعلم ان ما قيل في الامر قيل في النهى الا انهم تفقوا ان صيغة الامر ليست حقيقة في جميع المعاني بل الخلاف انما كان في الندب والاباحة والوجوب والتهديد وفي الباقي مجاز وكذلك في النهى اختلفوا في التحريم والكراهية وفي الباقي مجاز بالاتفاق انت عرفت قبل ان بعض الواقعية قال الامر مشترك بين الوجوه الاربعه بالاشتراك اللفظي كالعين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن شريح من اصحاب الشافعي وبعض الشيعة والى هذا القول اشار فتح الاسلام وجعل التوبيخ من مواجبه وكذلك في النهى وقيل الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي كذا قال صاحب الكشف وقيل بالاشتراك المعنوي تحزا عن اللفظي وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة في الامر وكذلك يكون حقيقة في ترجيح ترك الفعل الشامل للتحريم والكراهية في النهى وهو مذهب المرتضى بن الشيعة والاشتراك اللفظي منقول عن الشافعي قال ابو الحسن الاشعري في رواية القاسمي الباقلاني والغزالي ومن تابعهم لا يدري انه حقيقة في الوجوب فقط اوفى في الندب فقط اوفيهما معا بالاشتراك وكذا في النهى فليس قول هو لا جرم الا حكم لهما اصلا بدون القرينة الا التوقف مع انعقاد ان ما اراد الله منهما حق لانه يجمل لازدحام المعاني فيهما وحكم المجمع التوقف الا ان اتوقف عند البعض في نفس الموجب وعند البعض في تعيينه وقال مشايخ سمرقند رئيسهم ابو منصور ما تريد ان حكم الوجوب عملا لا اعتقادا فيكون في النهى كذلك (قوله اى لطاب الكف) وهو صيغة النهى وهو الانشاء (قوله خرج به) اى بوضعه له (قوله اللفظ الموضوع للاخبار الخ) يعنى خرج اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الكف وان اختصر منه النهى على قصد الانشاء للاخبار كما سبق في اختصار الامر لكن في تعبيره نوع قصور فتأمل (قوله استعلاء) فيه بحث لانه تمييز بعد الجملة عاملة طلب هذا مذهب سيبويه والمازني والمبرد والزجاج والفسارسي وقال ابن عصفور وذهب المحققون الى ان العامل

هو الجملة المنتصب عن تمامها لا الفعل ولا الاسم الذي جرى مجراة ولا اجل هذا وقع في تعريف المتقدمين من الاصويين بقواهم على جهة الاستعلاء لكون مثل هذا التمييز متنازع فيه لكن المص وصاحب التوضيح والتلويح اختاروا استعلاء اختصارا في التعريف (قوله خرج به الدعاء والالتماس) لانهما ابسا على جهة الاستعلاء مثال الدعاء لا تكفى الى نفسى واما الالتماس بصيغة النهى فهو من الأدنى الى الأعلى كقول المظلوم للظالم لا تطم ولا تفعل لكن الالتماس في النهى ليس بمذكور في شروح البردوى وغيرها لكن المص قاس النهى على الامر وانما اخرجهما عن التعريف لانهما مجازان في النهى اقول لاحاجة الى اخرجهما بهذا القيد لانهما خرجا بقوله جزما كما خرج غير التحريم (قوله لان قولك لا تضرب مثلا لا يصدر منك ضرب الخ) يعنى قوله لا تضرب مختصر من لا يصدر منك ضرب فيقع النكرة وهى ضرب في سياق النفي فتعم اقول هذا التقدير يخالف بما قدره في الامر لانه قال ان اضرب مختصر اطلب منك الضرب فالاولى ان يقول في الامر ان اضرب مختصر من اطلب منك ضرب كما قال الفريق الاول حتى يصح ان يقول ان معنى لا تضرب لا يصدر منك ضرب لكن الفرق بينهما ان العموم في الامر عند الفريق الاول مأخوذ من المصدر لامن اللام الاترى ان قوله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا حيث وصف الثبور بالكثرة مع انه نكرة في موضع الاثبات فعلم انه يحتمل العموم باعتبارانه مصدر لانه نكرة فانك اذا قلت رأيت رجلا كثيرا لا يصح ان النكرة في موضع الاثبات تختص وان كانت شايعا يتناول واحدا من افراد الجنس على طريق البدلية واما في النفي فتعم ضرورة كما سبق (قوله يدل على انتفاء الدوام كقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة) اقول ان حقيقة النهى وموجبه عندنا في الافعال الشرعية ان يثبت القبح في غير المنهى عنه وان يبقى المنهى مشروعا يتصور امتناع المكلف عنه باختياره كافي هذه الآية لان المنهى عنه تقرب المصلى الى الصلوة سكرانا لا التقرب الى الصلوة وكذلك الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والطلاق في حالة الحيض ولاجل هذا يجوز جبه الكراهة عندنا فان قيل لم لا يجوز مع الكراهة في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم مع ان المنهى عنه مقيد قلت هذا محتمل النهى وهو ان يثبت القبح في عين المنهى عنه فلا يبقى مشروعا اصلا وبصير النهى مجازا عن النسخ فان النهى المطلق يحتمل على حقيقته وهى ان يكون المنهى عنه فبيحا لغيره مشروعا باصله الا ان يقوم الدليل على خلافة فيجب اثبات محتمله مجازا وهو ان يكون فبيحا لعينه غير مشرووع



اصلا كما في الآية المذكورة كافي ببيع المضامين والملاقح اما عند الشافعي فحقيقته ان يثبت القبح في عين المنهي عنه فلا يبقى مشروعا اصلا كما في الفعل الحسي كارتنا والسرقة وشرب الخمر والقتل ومحتله ان يثبت القبح في غير المنهي فبقي المنهي عنه مشروعا كما كان فالنهي المطابق يحل على حقيقته عنده وهي ان يكون المنهي عنه قبيحا عينه غير مشروع اصلا الا ان يقوم دليل يصرفه عن هذه الحقيقة فيحمل على محتله وهو ان يكون قبيحا لغيره كالتبهي عن الصلوة في الآية المذكورة وعن الصلوة في الارض المنصوبة والبيع وقت النداء وغيرها (قوله تال المخالف) وهو الشافعي (قوله قرائنك الدوام عنه) اي عن النهي (قوله في نحو نهى الحايض عن الصلوة الخ) يعني ان نهى الحايض عن الصلوة والصوم لا يوجب دوام الترك في النهي فكيف يقال النهي يوجب دوام الترك (قوله فنه ذلك) اي ذلك النهي عن الصلوة في الحايض (قوله نهى مقيد مع عموم) اي عموم النهي الى الرجال والنساء (قوله لاوقات الحايض الخ) متعلق الى مقيد (قوله والكلام في المطلق الكامل) لا النهي الخاص المقيد باحوال النساء لان احوالها ناقصة لا كاملة ولاجل هذا حكم على نقصان دينها (قوله ويقضى القبح الخ) اي يقضى النهي قبح المنهي عنه قبل النهي كما قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر فكان القبح من مقتضياته شرعا لان الحكم لا ينهي عن فعل الاقبحه كالامر لا امر بشئ الا حسنه (قوله لا يعني كونه صفة نقصان كالجمل الخ) يعني ان النهي لقبه لان كونه صفة نقصان (قوله او مخافة للغرض كاظم الخ) الظ ان قول او مخالف الغرض الا لا حظا عطف او غير ملائم لان غير لا يفيد التعريف باضافة فلاجل هذا غير الاسلوب (قوله كل ما) اي كل المنهي عنه الذي قبح عينه وضعا كالعيب والسفاهة والزنا والقتل والكذب والنظم (قوله ليستوجب الذم في نظر العقول الخ) يعني لا يتوقف معرفة قبحه على الشرع كالاشياء المذكورة لان معرفة قبحها كانت معلومة قبل الشرع عند اهل الملل وغيرهم (قوله فان ذلك الخ) خبر المبتدأ وهو كل ما فدخل الفاء على الخبر لتضمنه معنى الشرط وذلك اشارة الى كل ما يستوجب الذم الخ والاشارة بذلك الى القربب لكونه مساويا لهذا اولكون المعنى غير مشاهد كما سبق (قوله فان هذا محل خلاف) اي كون الفعل المنهي عنه بحيث يستحق فاعله في حكم الله تعالى الذم والعقاب محل خلاف قال الاشاعرة القبح بهذا المعنى موجب النهي اي اثره الثابت به لانه قبيح فنهى عنه والحاكم بذلك هو الشرع ولا يدخل للعقل فيه فعلى هذا يلزم

ان لا يصح قوله بالاتفاق في قوله فان ذلك يدرك بالعقل ورثه الشرع ام لا بالاتفاق فتأمل (قوله وفي اختيار لفظ يقتضي الخ) اخذ هذا من الترضيح والتلويح واخذ من الكشف قال صاحب التوضيح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء لاذكرنا ان الله تعالى انما نهى عن الشيء لقبحه لا ان النهي يثبت القبح الخ وقال صاحب التلويح اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فنهى الله عنه لا ان النهي يوجب القبح كما هو رأي الاشعري (قوله والاقوال السابقة في الحسن جارئة في القبح الخ) انت عرفت رأي الاشعري فاعلم ان بعض الحنفية وافقهم وقالت المعتزلة القبح مدلول النهي والحاكم العقل والشرع مبين للقبح في البعض الذي لا يدرك بالعقل ومن الحنفية كالشيخ ابو منصور وكثير من مشايخ العراق وافقهم لا طاعة بل في ايجاب المعرفة وقال صاحب الميران مدلوله في المفهوم موجب في غيره ولتختار عندنا مدلوله مطلقا لحكمه انما هي (قوله لا موجب الخ) لان موجب الامر وجوب الامتثال فالتبهي ضد الامر فيكون موجب النهي وجوب الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه (قوله فهو) اي القبح فافاء فذالكه فالتقدير اذا كان القبح الخ (قوله مقتضى النهي معنى مقتضى النهي شرعا فصح المنهي عنه) كما ان مقتضى الامر حسن المأمور به لان الحكم في الامر لا يكون الا حسنه وكذا الحكم لا ينهي عن فعل الا لقبحه كما قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر الآية فكان من مقتضياته شرعا لا لغة كما سبق (قوله اما عينه الخ) هذا شروع الى تقسيم المنهي عنه في صفة القبح الى اربعة اقسام احدها ما قبح عينه وضعا كالعيب والسفاهة والكذب والنظم والثاني ما التحق به شرعا كبيع الحر والمضامين والملاقح والثالث ما قبح بغيره وضعا كالبيع الفاسد والرابع ما قبح بغيره مجازا اياه جمعا كالبيع وقت النداء كذا في الكشف واما في التلويح فالقبح ينقسم الى خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته اولا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول انتهى افول آرمص طريقة صاحب الكشف لان القبح لجزئه داخل في القبح عينه لانه ان كان بعض اجزائه قبيحا وبعضها حسنا او كان بعضها قبيحا وبعضها لاحسنا ولا قبيحا يحول من قسم القبح عينه ترجيحا لجانب الحرمة وتغليب الجانب القبح وهذا عند عامة مشايخنا وهو الحق فكيف ينقسم القبح لجزئه الى القسمين فتأمل (قوله ولبس المراد به) اي المنهي عنه او القبيح (قوله قبيح من حيث هو هو الخ) يعني ان القبيح لذته لبس بمراد الا ترى ان لكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي او مظلوم من ظالم (قوله لما تقرر) متعلق بلبس (قوله ان الاضافة



داخله في حقيقة الفعل الخ) يعني ان القبح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة لان الفعل يتصف بالحسن والقبح فيكون داخله في حقيقة الفعل لان الفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه كما يقال قبل حسن وفعل قبيح والحسن والقبح لذاته انواع لا الجنس نفسه فلا يكون المراد في القبح من حيث هو هو لانه ليس بقائم بنفسه لان الاضافة ليس لها وجود منفرد ليتصور تعيينها بنفسها بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء لكن يرد عليه ان ادخال الاعراض في حقيقة الفعل غير جائز لان الحقيقة باقية والاعراض غير باقية فلا يحصى عنه فالتفصيل في شرح المواقف (قوله وان حسنه وقبحه) عطف على ان الاضافة وضمير حسنه راجع الى الامر وقبحه الى النهي (قوله لجهات يقع هو عاينها الخ) يعني ان الحسن او القبح لو كان من حيث هو هو لما اختلف بان يكون الفعل قبيحا تارة وحسنا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان الكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة من الظالم كما سبق ولهذا قال صاحب التوضيح القبح بعينه باطل اتفاقا (قوله بل المراد الخ) اضراب عن لبس المراد (قوله ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي الخ) حاصله المراد من النهي عنه والقبح هذا المجموع المركب وهو عين الفعل الذي الخ (قوله قبيح) خبران (قوله وان كان ذلك لمعنى زائد على ذاته الخ) اي وان كان النهي لمعنى زائد على قبح ذاته (قوله كالكفر والظلم والعبث الخ) لان قبح الكفر بحسب الموضع معلوم عند اهل الملل فلا يتوقف معرفة قبحها على الشرع ككفر ان التهمة ثم زاد عليه بالنهي عن الكفر بالله وكذا الظلم والعبث حاصله ان معنى الفعل في هذه الاشياء باعتبار الموضع واللغة كاف في النهي ولا يحتاج الى اعتبار معنى شرعي لان القبح الاصلى يعني للنهي (قوله عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع الخ) اقول فيه بحث لان قبحه لا يعلم بمجرد العقل بل بالمعاني والحس قال في شرح الاسلام فالنهي عن الافعال الحسية دالة على كونها قبيحة في انفسها لمعنى في اعيانها بلا خلاف الا اذا قام الدليل على خلافه انتهى قال صاحب الكشف في قوله لمعنى في اعيانها بلا خلاف لان الاصل ان يثبت القبح فيما اضيف اليه النهي لا فيما لم يصف اليه فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لانه يمكن تحقق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا يمنع وجودها بسبب القبح انتهى (قوله اولهينه شرعا) فان قيل البيع من قبيل لهينه وضع

لان الكفار يتبايعون ويتعاملون جميع المعاملات قبل الشرع وكذا النكاح قال النبي صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح لامن سفاح (قوله والحرايس بمال) فضلا عن التقوم فيكون باطلا لانعدام ركن البيع وهو مباداة المال بالمال فان الحر لا يعد ما لا عنده احد ممن له دين سماوي كما قال صاحب الهداية والشرع قصر على مال متقوم حال العقد والحرايس بمال فيكون باطلا لرجوع النهي الى الاصل لا الى الوصف (قوله البطلان الخ) اقول فيه بحث لان الكذب داخل فيما قبح لعينه وضعا مثل الكفر قال في شرح الاسلام والنهي المطلق بنفسه انقسام الامر ما قبح لعينه وضعا مثل الكفر والكذب والعبث انتهى وقال صاحب الكشف وهو قسمان قسم لا يحتمل ان يسقط عنه القبح بحال كالكفر وهو مقابله الايمان وقسم يحتمل ذلك كالكذب فان قبحه يسقط في اصلاح ذات البين وفي الحرب وفي ارضاء المنكوحين وتخليص الظالم كما ورد به الاثر انتهى فعلى هذا التحقيق يجوز الكذب ولا يكون حكمه البطلان بل يكون مشروعا بوصفه فتأمل اعلم ان بيان هذه يحتاج الى تقرير الاقوال وتفسير المنازل اما الاقوال فالظاهر من مذهب الشافعي انه يدل على بطلان الافعال الشرعية من العبادات والمعاملات والمحققون من اصحابه فرقوا بين العبادات والمعاملات وعندنا لا يدل على البطلان اصلا واليه يميل الغزالي كذا في شروح البردوي فان قيل كيف يحكم على البطلان في المعاملات الشرعية كبيع الحر مع ان الاصل عندنا ان النهي في الافعال الشرعية يقتضي ان يكون النهي عنه قبيحا في غيره حتى يبي مشروعا قلت نعم ان الاصل والحقيقة في النهي المطلق عندنا ان يكون النهي عنه قبيحا لغيره مشروعا باصله الا ان يقرم الدليل على خلافه فيجب اثبات محتمله وهو ان يكون قبيحا لعينه غير مشروع اصلا كما في قوله تعالى ولا تبيحوا ما بكم وكافي بيع المضامين والملاقيح وبيع الحر واما المنازل فالصحيح والباطل والفساد والمكروه وحاصله ان الصحيح ما كان مشروع الاصل والوصف والباطل ما كان غير مشروع الاصل والوصف والفساد ما كان مشروع الاصل غير مشروع الوصف وعند الشافعي الباطل والفساد لفظان مترادفان وعندنا الفاسد اعم من الباطل والمكروه ما كان مشروع الاصل والوصف لكن جاوره وصف القبح كالتنهي عن الصلوة في ارض مغصوبة والبيع في وقت النداء والطلاق في حالة الحيض (قوله لا يتصور انفكاكه عنه الخ) ضمير انفكاكه راجع الى الغير وضمير عنه راجع الى النهي عنه حاصله ان الاعراض عن ضيافة الله تعالى لا تنفك عن صوم العيد وايام النشريق



وهو فسخ لمعنى في غيره (قرله ولا يكون من الشروط) اى لا يكون ذلك الخير منها  
 كالتبعية في الصوم اقول فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون  
 من الشروط لان الاعراض عن ضيافة الله تعالى محمول على صوم الايام المنهية  
 فيكون الموضوع والمحول متبعا فاذا لم يكن الاعراض من الشروط فلا يكون  
 وقت الصوم من الشروط ولا خفاء في ان الوقت من شرط الصلوة والصوم  
 والمصنف جعله في الصوم وضعا لازما كذا في التلويح (قوله سواء صدق على  
 المتزوم الخ) اى سواء كان ذلك الغير محمولا على المتزوم وهو صوم الايام المنهية  
 نحو صوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى (قوله اولا كائنه) اى  
 اولا يصدق على المتزوم كالتبعية لانه لا يقال البيع ثمن بل يقال البيع مبادلة المال  
 بالمال بائراضى في الشرع (قوله فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن) كالذراع وصف  
 في الثوب الا ترى انه عبارة عن الطول والعرض ولكنه ليس بشرط لا يقابله  
 الثمن الا اذا كان وصفا مرغوبا (قوله وليس ركنه) اى ليس ذلك الثمن وهو  
 الثمن ركن البيع لان ركن البيع الايجاب والقبول فلا بد له من الاهلية وهو العقل  
 والبلوغ ومن يقابله المال بالمال فيجوز البيع بالخمر لانه مال والبيع بالخمر منهي  
 بوصفه لان الخمر مال غير متقوم فصلح ثمن من وجه دون وجه فصار فاسدا  
 لا باطلا ولا خلال في ركن البيع ولا في محله فصار قبيحا بوصفه مشروعا باعله  
 كذا في البردوى وشروحه وركن البيع على ما ذكره صاحب الهداية مبادلة  
 المال بالمال وكذا قال المصنف في البيع بالخمر سيأتي بعد الرقنين (قوله لا مقصود  
 اصلى الخ) يعنى ان الثمن وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلى لان الدراهم والدينار  
 ليسا بمنفعة بهما الا بالاختلاف فلا يكون مقصودا اصليا (قوله يجرى مجرى  
 الآلات الصناعية) اى جرى الثمن في تحصيل المقصود الاصلى مجرى الآلات  
 (قوله كصوم الايام المنهية) اقول اثر الاختلاف بيننا وبين الشافعي يظهر  
 في مثل هذه المسائل ويبان هذا الاصل في صوم العيدين واليام التشريق والبيع  
 العاسد انها مشروعة عندنا لاحكامها وهى الجواز في الصوم والمالك في البيع  
 وعند الشافعي باطله منسوخة لاحكامها لكن فيه بحث لانه ان اعتبر ان صوم الايام  
 المنهية يستلزم الواجب المنذور كان صحيحا عند فسر الصحة بكونه مسقطا للقضاء  
 كما قال بعض الفقهاء ان الصحة في العبادات عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء  
 فلا يكون مثالا بالفاسد واما ان اعتبر كونه غير مشروع الوصف كان فاسدا  
 لا صحيحا لان الصحيح ما كان مشروع الاصل والوصف ويمكن ان يجاب

عن الاول بان النزاع مع الخصم في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء  
 وموافقة امر الشارع وههنا الصحة ابست كذلك ومراد من فسر الصحة بكونه  
 مسقطا للقضاء هكذا فتأمل (قوله يتصور انفكاكه في الجملة الخ) اقول المثال  
 المشهور في المجاور الصلوة في الارض المغصوبة والطلاق في حالة الحيض  
 فلا يتصور انفكاكهما عنهما وان امكن الانفكاك في الجملة في هذا المثال الا ان يقال  
 الانفكاك في المجاور في الجملة يكفي (قوله سواء صدق عليه) اى سواء كان ذلك  
 الغير المجاور محمولا لمنهى عنه نحو البيع وقت النداء اخلال للسعي لكنه قابل  
 لانفكاك الاخلال عنه كالباع في الطريق ذاهبين (قوله والاول كالباع وقت  
 النداء) اى المجاور لمنهى عنه يتصور انفكاكه في الجملة ومحمول عليه كالباع  
 وقت النداء (قوله الواجب) صفة السعي (قوله وبالعكس) اى وقد يوجد  
 الاخلال بدون البيع كالتوقف في طريق الجمعة بدون البيع (قوله والثاني)  
 اى كون ذلك الغير المجاور لمنهى عنه يتصور انفكاكه في الجملة ولكن لا يصدق  
 عليه نحو قطع الطريق فانه لا يصدق على السفر فلا يقال السفر قطع الطريق  
 لكن قطع الطريق ينفك عن اسفر قطاع الطريق كمن سافر لقطع الطريق  
 ولم يمكن لما عدا عدم وجدان شخص فيه فرجع الى منزله (قوله والمنهى  
 المطلق الخ) اقول بين المصنوع او لا النهى لعينه اوله غيره ثم شرع المطابق على  
 خلاف طريقة فخر الاسلام وغيره لان فخر الاسلام وغيره قال باب النهى ومن هذا  
 الاصل النهى والنهي نوبان نهى عن الافعال الحسية مثل الزنا والقتل وشرب الخمر  
 ونهى عن التصرفات الشرعية الصوم والصلوة والبيع والاجارة انتهى ثم قسم  
 في كل من الافعال الحسية والشرعية على قبيحة في انفسها واخرها فهذا طريق  
 المتقدمين لان المطلق مقدم والقييد عارض والمص ارضه الطريقة لان معرفة  
 النهى المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه او غيره يتوقف على معرفتهما  
 ولاجل كونهما موقوفا عليهما قد مهما لسلك وجهته (قوله عن القرينة  
 الدالة الخ) وفي الكشف والنهي المطلق عن القرينة الدالة على ان النهى عنه  
 قبح لعينه او غيره او المطلق عن القرينة الدالة على حقيقته او مصروف الى  
 مجازه انتهى (قوله عن الافعال الحسية وهى ما لا يكون موضوعا في الشرع الخ)  
 قال صاحب الكشف وسائر الشراح في تعريف الافعال الحسية وهى التي يعرف  
 وجودها حسا ولا يتوقف تحققها ومعرفتها على الشرع لانها كانت معلومة  
 قبل الشرع بالحس والمعينة فان قيل التصرفات الشرعية كالصلوة وغيرها تعرف



بالس ايضا قلت الصلوة على الهيئة المخصوصة ليست بحسبة فقط بل تعرف  
 بالس والشرع على الهيئة المخصوصة فلا يكون معلومة قبل الشرع وهذا المعنى  
 ما قاله صاحب التوضيح المراد بالحسبات مالها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات  
 مالها وجود شرعي مع وجود حسي كالبيع انتهى ملخصا (قوله لحكم مطلوب الخ)  
 اي لا يكون الافعال الحسية المنهي عنها موضوعا في الشرع لحكم مطلوب اصلا  
 كالزنا وقتل وشرب الخمر (قوله تقتضي الاول يعني القبح لعينه الخ) لان القبح  
 في اقتضاء النهي المطلق حقيقة لان المطلق من كل شئ يتناول التكامل منه  
 ويحتمل الفاصر والتكامل في صفة القبح ان يكون القبح في المنهي عنه وهو لعينه  
 لاني غيره اذ الناقص موجود من وجه دون وجه (قوله وانتفاع المانع وهو القرينة)  
 لان النهي اضيف الى المنهي عنه فيجب العمل بحقيقته وهو ان يثبت قبح  
 لعين المنهي عنه لا غيره الابدليل وهو منتف بالمطلق لا يقال فيه شبهة علم  
 الاضافة الى المنهي عنه لعينه لانقول شبهة العدم لا يثبت حقيقة الوجود (قوله  
 او كون الفعل شرعا الخ) عطف على القرينة يعني اوانتفاء المانع وهو كون  
 الفعل شرعا في الاصل فيجاء في الوصف بان يجعل النهي مجازا في الاصل لانه  
 لا يجعل الاصل منهبا عنه حقيقة مع ان النهي اضيف اليه وحقيقة في الوصف  
 مع ان النهي غير مضاف اليه وهذا عكس الحقيقة وقلب الاصل لان الوصف  
 تابع الاصل وفي الشرعي يصير الاصل تابعا للوصف في صحة اضافة النهي اليه  
 اذ لو الوصف لم يصح اضافة النهي اليه واما كونه عكس الحقيقة فلان  
 عكس ما يقتضيه حقيقة الكلام لان الاصل ان يثبت حكم النهي ومقتضاه  
 فيما اضيف اليه النهي وان لا يثبت فيما لم يضاف اليه و متى ثبت مقتضاه  
 فيما لم يضاف اليه ولم يثبت فيما اضيف اليه كان عكس الحقيقة لان فيه اثباتا  
 لم يوجب به الكلام وابطال ما وجبه وهذا في النهي الذي اضيف الى الشرع  
 مطرد فيكون مانعا من ارادة الحقيقة والعكس في التحقيق مرادف لقلب الاصل  
 (قوله كالظلم) يعني ان النهي عن الافعال الحسية يقتضي ان يكون القبح في ذات  
 المنهي عنه كالظلم فانه معناه لغة وحسا قبيح مركز في العقل ورد الشرع ام لا  
 (قوله والنهي عن الافعال الحسية المقارنة بالقرينة يقتضي القبح لغيره) يعني ان  
 النهي عن الافعال الحسية دالة على كونها قبيحة في نفسها لمعنى في اعيانها  
 بلا خلاف كالزنا وقتل وشرب الخمر الا اذا قام الدليل بخلافه كالوطئ في حالة  
 الحبض فانه منهي لغيره وهو الاذى بدليل قوله تعالى قل هو انى لاداته ولذا

يثبت الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر والاحصان وسائر الاحكام التي  
 ثبتت عليه (قوله في الوصف) يعني في صورة كون ذلك الغير هو الوصف اي  
 في الافعال الحسية (قوله كالاول يعني كالتبج لعينه) اي باطل مع كونه وصفا انت  
 عرفت في الشرعيات اذا كان التبج في الوصف يكون فاسدا واما في الافعال الحسية  
 فاذا كان القبح في الوصف يكون باطلا حاصله ان انتهى عن الفعل الحسي يحمل  
 عند الاطلاق على القبح لعينه اي لذاته او لجزئه وهو باطل اتفاقا ويحمل على  
 القبح لغيره بواسطة القرينة فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو  
 بمنزلة القبح لعينه يعني يكون باطلا ولا يترتب عليه الاحكام وان كان الغير مجاورا  
 منفصلا عنه فلا والتحقيق في المفصلات (قوله اي لا يكون المنهي عنه في صورة  
 المجاور كالاول حتى يكون فيجاء لعينه حكما الخ) اي لا يكون المنهي عنه  
 في المجاور باطلا حكما كالوصف القائم بالمنهي عنه (قوله ولا يترتب عليه حكم  
 شرعي الخ) عطف على قوله حتى يكون قبيحا الخ اي وحتى لا يترتب عليه حكم  
 شرعي بل يترتب عليه حكم الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر وغيرها  
 في وطي الحايض واما في وصف القائم كالزنا فلا لان الزنا حرام محض فلم يصلح  
 سببا لحكم شرعي هو نعمة لانه لا بد من المناسبة بين السبب والحكم لا يقال آهن  
 العالم واعز الجاهل لان الاهانة لا تناسب العالم كما ان الاعزاز لا يلائم الجاهل  
 ولان مناسبة هناك في الكشف (قوله كوطئ الحايض) اقول الفرق بين النهي  
 المطلق عن الافعال الحسية وبين النهي عنها بالقرينة المجاورة ان نظير الاول  
 قول الطبيب للمريض لا تأكل اللحم فان المنع من الاكل لمعنى في اللحم وهو انه  
 لا يوافقته ونظير الثاني قولك لغيرك لا تأكل هذا اللحم وقد عرفت انه مسموم يكون  
 المنع لقبج في غيره وهو السم المجاور لعينه فلا يكون قبيحا لعينه لاحقيقة ولا حكما  
 بل يبقى الاصل مشروعا فيترتب الحكم عليه وهو الحل للزوج الاول والنسب  
 وتكميل المهر والاحصان (قوله والنهي عن الافعال الشرعية) اي عن الافعال  
 الحسية الشرعية (قوله اول الثاني الخ) نصب بفعل مقدر وهو يقتضي واول  
 الثاني قبيح لغيره وصفا لكنه باطل وفي الافعال الشرعية فاسد (قوله فيصح  
 المنهي عنه باصلا) يعني ان موجب النهي وحقيقته عندنا في الافعال الشرعية  
 ان يثبت القبح في غير المنهي عنه وان يبقى المنهي عنه مشروعا يتصور امتناع  
 المكلف عنه باختياره (قوله لان كون الفعل شرعا الخ) متعلق بقوله فيصح  
 (قوله قال الشافعي النهي المطلق عن الافعال الشرعية يقتضي الاول الخ)



يعني موجب النهي وحقيقته عند الشافعي ان يثبت القبح في غير المنهي عنه  
 فلا يبقى مشروعا اصلا كما في الفعل الحسي (قوله فيبطل المنهي عنه حيثئذ) اي  
 يبطل المنهي عنه لان الشيء اذا كان قبيحا لعينه يكون باطلا (قوله لاقتضاء  
 الكمال) متعلق بقوله فيبطل اي يبطل لاقتضاء كمال النهي وهو المطلق كمال  
 القبح وهو لعينه (قوله كما في الامر) اي كاقضاء الامر المطلق الحسن الكمال  
 يعني قال الشافعي انكم اتفقتم ان الامر المطلق يقتضي ان يكون المأمور به  
 حسنا كاملا لمعنى في نفسه كالصاوة والصوم الابدليل كالوضوء والجهاد فينبغي  
 ان يكون العمل بحقيقته النهي كالامر وهذه مقدمه قياسية فاذا كان النهي ضد  
 الامر فثبت ان المطلق من كل شيء يتناول الكمال منه ويحتمل القاصر فلا يترك  
 هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة هنا (قوله ولتضاد المشروعية والمعصية)  
 اقول الاولى ان يقول ولتشاف بينهما لانه قال فخر الاسلام بين كونه معصية  
 وبين كونه مشروعا وطاعة تضاد وتنافي انتهى قال صاحب الكشف التضاد راجع  
 الى كونه طاعة ومعصية والتنافي راجع الى كونه مشروعا ومعصية من قبيل الالف  
 والنشر المشوش اما التضاد بين المعصية والطاعة فظاهر لانهما امران وجوديان  
 بينهما غاية الخلاف واما التنافي بين المشروعية والمعصية فن حيث ان الشيء  
 اذا كان مشروعا لا يكون معصية البتة وبين الامعصية والمعصية تنافى انتهى  
 قال صاحب البرهان والمنافاة جنس يدخل تحتها التضاد والتناقض وغيرها  
 وفي بعض النسخ لم يذكر التضاد لدخوله تحت التناقض انتهى فعلى هذا التحقيق  
 وجب ان يقول لتضاد بين الطاعة والمعصية او يقول لتناف بين المشروعية  
 والمعصية كما قال صاحب التوضيح ويمكن ان يجاب ان القوم يطلقون التضاد  
 والتنافي والتناقض ولا يريدون بهما عانيهما المصلحة بين قوم وانما يريدون نفس المخالفة  
 كما قال صاحب الكشف في محل اخر (قوله قلنا في الجواب عن الدليل الاول) يعني  
 قلنا في جواب الشافعي عن دليله الاول وهو قوله لاقتضاء الكمال (قوله كمال  
 المقضى) بقبح الضاد وهو القبح والحرمة (قوله يبطل المقضى وهو النهي الخ)  
 اقول ان النهي بحقيقته يقتضي القبح في عين ما اضيف اليه والنهي عن التصرفات  
 الشرعية مشروعة في الاصل قبيح في الوصف فيكون مجازا في الاصل حقيقة  
 في الوصف وهذا عكس الحقيقة وقلب الاصل كما سبق تحقيقه واذا ثبت هذا الاصل  
 كان تخريج "فروع طريقان احدهما ان ينعدم المشروع باقتضاء النهي والثاني  
 ان ينعدم بحكمه وفي الاول وهو اقتضاء النهي يصير النهي عن التصرفات

الشرعية نسخا بمقتضاه وهو التحريم السابق اي بيانا لانتهاه مدة المشروعية  
 في التصرفات لانها ينصور الوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد فيعاقب او يكف  
 عنه فيتاب لان النهي مع المشروعية لا يصح فيثبت القبح والحرمة سابقين  
 على النهي ليصح النهي فصار كان النهي قال حرمت عليكم هذا الفعل  
 فلا تفعلوا فبصير على هذا التقدير التحريم سابقا على خطاب النهي ضرورة  
 تصحيا للنهي فيكون النهي مجازا عن النسخ وكلا منا في النهي المطلق  
 لا في النسخ هكذا حقق جيد الدين وشروح البردوي (قوله اي بخلاف كمال  
 المقضى) بالقبح (قوله حيث لا يبطله كمال الحسن) اي لا يبطل الامر المطلق  
 المقضى بالكسر كمال الحسن المقضى بالقبح (قوله بل يحققه ويقرره) اي بل يحقق  
 الامر المطلق الكمال كمال الحسن ويقرره فيكون القياس مع الفارق (قوله فانه  
 لبيان الفعل الخ) اي فان النسخ لبيان انتهاء المشروعية في التصرفات كما توجه  
 الى بيت المقدس وحل الاخوات (قوله والعبارة للمعاني لا بصورة الخ) يعني ان  
 الاعتبار في التصرفات الى معنى النهي الذي لا يصح نهيه مع المشروعية فيكون  
 مجازا في الاصل مع ما اضيف اليه وحقيقة في الوصف مع ان النهي غير مضاف اليه  
 تصحيا للنهي (قوله وجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عيبا) اقول  
 ولنا في الجواب دليل عقلي ان للمشروعات درجات وهي فرض وواجب وسنة  
 ومسحب ومندوب ومباح وادناها ان يكون مرضية وكون الفعل قبيحا منها بيان في  
 كونه مرضيا وان كان داخل في المشية والقضاء والحكم كالكفر وسائر المعاصي  
 فانها بمشية الله تعالى وقضائه وحكمه توجد بلارضاه فصار النهي عن هذه  
 التصرفات نسخا بمقتضاه وهو التحريم السابق كذا في البردوي (قوله وجوبه  
 لا قبل النهي فسلم) اي وجوب تصور وجود الفعل قبل النهي فسلم (قوله  
 لجواز ان يمنع بعده) اي لجواز ان يمنع بعد النهي فلا يبقى النهي عنه مشروعا  
 ولا يعد عيبا (قوله وان اريد وجوبه بعده) اي ان اريد وجوب تصور وجود  
 الفعل بعد النهي ممنوع (قوله لا يد من الدليل عليه الخ) والدليل ما قاله فخر  
 الاسلام والنهي لا يقع على ما لا يتكون اي لا ينصور ولا يوجد على ما لا يتكون بيانه  
 ان النهي يراد به عدم الفعل بناء على امتناع العبد عن الفعل مضافا الى اختيار  
 العبد وكسبه فيعتمد تصور وجوده شرعا ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه  
 باختياره فيتاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيلزمه جزاؤه والنسخ لاعدام  
 الشيء شرعا ينعدم فعل العبد لعدم المشروع بنفسه ليصير امتناعه بناء  
 على عدم المشروع بنفسه وهما اي النهي والنسخ في طرفي نقيض فلا يصح



الجمع بينهما بحال والحكم الاصلى ما ذكرنا وهو تصور الوجود بعد النهى كذا  
 في البردوى حاصله ان النسخ والنهى في طرفي تقيض وهو الوجود والوجود  
 فلا يصح الجمع بينهما اى بين موجب النهى والنسخ بحال اى لا حقيقة  
 بان يقال موجب النهى عدم المشروعية كالنسخ ولا يجازا بان يقال لفظ النهى  
 مستعار عن النسخ فثبت ان النهى يقتضى وجود النهى عنه ثم ان النهى  
 كما يقتضى وجود تصور النهى عنه يقتضى قبح النهى عنه ان امكن الجمع بينهما  
 كما في الحسابات وجب الجمع بينهما والعمل بهما وان لم يمكن الجمع بينهما وجب  
 ترجيح احدهما لظرفين فالشافعى رجح جانب الحرمة وعلمنا وان رجحوا جانب  
 المشروعية ولنا وجوه الترجيح احدهما ان الموجب الاصلى في النهى تصور  
 النهى عنه كما ذكرنا والقبح من مقتضياته شرعا فاعتبار الموجب الاصلى وهو  
 الحقيقة اولى من اعتبار ما ثبت باقتضاء شرعا وثانيها ان الجمع بينهما اولى  
 من اهدار الحقيقة لان مع اعتبار جانب الحقيقة وهو تصور النهى عنه امكن  
 اعتبار جانب القبح بان كان القبح راجعا الى الوصف ومع اعتبار جانب القبح  
 لا يمكن اعتبار الحقيقة وهو التصور فكان الجمع بينهما اولى وثالثها ان الحرمة  
 والقبح انما ثبت بطريق الاقتضاء سابقا على النهى تصححا للنهى هذه النكات  
 الثلاثة نكتة واحدة في البردوى (قوله ويمكن ان يجاب بان المراد بوجوب التصور  
 وجوبه وقت النداء الخ) اقول حاصل الجواب بعض ما ذكرنا قبل توضيحه  
 ان النهى في الفعل الشرعى وجب الترجيح اما جانب القبح كما هو مذهب الخصم  
 او جانب تصور الوجود كما قلنا بالقبح راجع الى الوصف لان التصور هو الموجب  
 الاصلى لغة لانه يقال نهيته فانهى كما يقال امرته فامر فوجوب تصور الامثال  
 في المستقبل والحسن مقتضاه وكذا في النهى وهذا اولى من اعتبار القبح لان فيه  
 الجمع بين اعتبار تصور الوجود واعتبار جانب القبح بان كان القبح راجعا الى  
 الوصف فالجمع بينهما اولى من اهدار الحقيقة كما سبق ولنا في ترجيح جانب التصور  
 وجهين آخرين وهما عرفا وشرعا اما عرفا فان لم يتصور الوجود لا يصح النهى  
 فلا يقال للاعمى لا تبصر والانسان لا تطرف فوجب ان يتصور الوجود بعد النهى  
 واما شرعا فان تحقق الابتلاء يتصور الوجود والقبح ليس كذلك فكان اعتبار  
 الموجب الاصلى الذى له وجود اولى من اعتبار ما لا وجود له بحقيقته شرعا  
 وعرفا ولغة بل ثابت شرعا لاعرفا ولالغة كذا قال صاحب الكشف فعلى هذا  
 التحقيق يجب ان يفهم هذا المقام خذ هذا وكن من الشاكرين (قوله وقلنا

في الجواب عن الدليل الثاني الخ) اى وقلنا في الجواب عن الدليل الثاني للشافعى  
 وهو ان لا يجوز ان يكون النهى عنه مشروعا بل باطلا لتضاد المشروعية والمعصية  
 (قوله اذا المشروعية بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف الخ) يبنى  
 يجب العمل بالاصل في موضعه اى بتحقيق المشروعية في النهى عنه ويجب العمل  
 بالمتقضى وهو القبح بقدر الامكان فيصير النهى مشروعا باصله غير مشروع  
 بوصفه فيصير فاسدا لا باطلا كما قال الخصم هذا غاية تحقيق هذا الاصل كذا  
 في البردوى (قوله والمشروعات تحتمل هذا المعنى كاحرام الخ) حاصله لابد  
 من اقامة الدليل على ان المشروعات تحتمل هذا الوصف كاحرام الفاسد بالجماع  
 قبل الوقوف او احرم في حالة الجماع يفسد احرامه ويبقى حجه مشروعا مع  
 صفة الفساد حتى وجب عليه اداء افعال الحج ولو ارتكب شيئا من محظورات الحج  
 كقتل الصيد وخلق الرأس وغير ذلك يجب عليه الدم فاجتمع الفساد والمشروعية  
 معا فيه مع انه منهى عنه فثبت ان النهى لا ينافى المشروعية مع الفساد لكن يجب  
 عليه القضاء في العام القابل كذا في شروح البردوى وانما قلنا او احرم في حالة  
 الجماع مع انهما في الحكم سواء قال فخر الاسلام اذا جامع المحرم او احرم مجامعا  
 انه يبقى مشروعا مع كونه فاسدا انتهى قال الشراح انما ذكره هذه المسئلة عقبيها  
 دفع الوهم من قال ان الاحرام عقد لازم والفسد ورد عليه بعد الانعقاد فلهذا  
 لا يعلم المشروعية فاجاب بانه اذا احرم مجامعا اى في حالة الجماع الخ وفي شروح  
 البردوى اسئلة واجوبة في ايراد هذه المسئلة فليراجع ثمه (قوله والطلاق  
 الفاسدين) الظاهر ان الفاسدين وصف الاحرام والطلاق ويمكن ان يكون  
 وصفا للطلاق لانه مصدر في الاصل يستوى فيه اثنتى والجمع والمفرد كما قال  
 الصغدى في قول الطغرابي تراحم الورد على الزمزم والمفسرون في قوله تعالى  
 ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم فيكون الطلاق في حالة الحيض او في طهر  
 الجماع منهى عنه لمعنى في غيره وهو الضرر بالمرأة بتطويل العدة في الحيض  
 او بتلبس امر العدة عليها اما تطويل العدة في حالة الحيض فظاهر لانها  
 تعدد بلثة اقراء غير ما وقع فيه الطلاق واما تلبس العدة فلان الوطى ان كان  
 معلقا تعدد بوضع الحمل وهو اكثر منها وان لم يكن معلقا تعدد بالاقرار وهذا  
 تلبس امر العدة وهو التلبس على مذهب الشافعى اظهر لان الحامل تحيض  
 عنده فبشئبه وجه الاعتداد لعدم تيقنه بوجود الحمل وكذلك يلزم التلبس  
 في النفقة لان الحامل اهل النفقة والمباينة لان نفقة اهلها كذا في شروح البردوى



(قوله والصلوة في المغصوبة) أي المشروعة سئل هذا المعنى كالصلوة في الأرض  
 المغصوبة ولم يتعرض الى الفساد والكراهة لان الصلوة فيها توصف بالجواز  
 واللاجواز والكراهة وعدمها ولاجل هذا قال فخر الاسلام والصلوة الحرام  
 وقال صاحب الكشف لانها تؤدي بفعل حرام وهو شغل ارض الغير انتهى  
 وانما اخرج عن النظرين لانها لو كانت فاسدة لوجب عليه القضاء لو جوب قضاء  
 الاحرام في العام القابل وكذلك يجب عليه الرجعة في الطلاق الفاسد ولا يجب  
 القضاء في الصلوة في المغصوبة ولكنها مكروهة مثل الصلوة في الاوقات المكروهة  
 (قوله والخلف على معصية) يعني كالخلف على محظور مثل قتل زيد وترك الصلوة  
 والصوم والحج وشتم الابوين (قوله فاذا اختلف جهتا هما) اي جهتي  
 المشروعية والمعصية (قوله فلا تضاد بينهما لانه يقتضي اتحاد الجهة) ولا اتحاد  
 فيها كما سبق تحقيقه (قوله يقتضي ما يفيد القربة) حاصله ان حقيقة النهي  
 وموجبه عندنا في الافعال الشرعية ان يثبت القبح في غير المنهي عنه وان بقي  
 المنهي عنه مشروعا ليتصور امتناع المكلف عنه باختياره ومحمّل النهي  
 ان يثبت القبح في عين المنهي عنه كالفعل الحسي فلا يبقى مشروعا اصلا ويصير  
 النهي مجازا عن التسخ فالنهي يحمل على حقيقة عندنا وهي ان يكون  
 المنهي عنه قبيحا لغيره مشروعا باصله الا ان يقوم الدليل على خلافه فيجب اثبات  
 محتمله وهو ان يكون قبيحا لعينه غير مشروع اصلا كما في قوله تعالى ولا تنكحوا  
 ما نكح آباؤكم وكان في بيع المضامين والملاقيح وحقيقته عند الشافعي ان يثبت القبح  
 في الافعال الشرعية في عين المنهي عنه فلا يبقى مشروعا اصلا كما في الفعل الحسي  
 فيكون ما كان فاسدا عندنا باطلا عنده ومحمّل النهي عنده ان يثبت القبح في غير  
 المنهي عنه فيبقى المنهي عنه مشروعا كما كان فالنهي المطلق يحمل على حقيقة  
 وهي ان يكون المنهي عنه قبيحا لعينه غير مشروع اصلا الا ان يقوم دليل يصرفه  
 عن هذه الحقيقة فيحمل على محتمله وهو ان يكون قبيحا لغيره كالنهي عن الصلوة  
 في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والطلاق في حالة الحيض او في طهر  
 الجماع (قوله المال المنقوم الخ) الظاهر ترك المنقوم لان كلامنا في القبح لعينه  
 وهو البطلان (قوله ليحصل الفائدة الخ) اقول التعليل قاصر عن المثل لعدم  
 الفائدة في زيادة المنقوم لان البيع بالخمر منهي بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال  
 غير منقوم فصالح ثمن من وجه دون وجه فصار فاسدا لا باطلا ولا خلل في ركن  
 العقد ولا في محله فصار قبيحا بوصفه مشروعا باصله كذا في البرزوي

قال صاحب البرهان ان البيع الشرعي مباداة المال بالمال على سبيل التراضي فتقول  
 البيع بالخمر كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه وهو الثمن انتهى ملخصا  
 ويؤيد ما قلنا قول المص لموله في غير محله كضرب الميت الخ لانك عرفت ان البيع  
 بالخمر كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فلا خلل في محله على ما نقل  
 عن البرزوي فالصواب ان يقول ان البيع للموضع لتمليك المال كان باطلا في غير  
 محله كبيع الخمر والمضامين والملاقيح هكذا عبارة البرزوي (قوله اي فيما اذا كان  
 ذلك الغير مجاورا للمنهى عنه لا ووصفا لازماله كالصلوة في الارض المغصوبة الخ)  
 يعني النهي عن الصلوة متعلق بما ليس بوصف ولا سبب للمنهى عنه فلم يفسد ولم  
 ينقص المأمور به بتركها لان المكان لا يدخل تحت الامر بخلاف الوقت في الصلوة  
 فان كمالها داخله تحت الامر فقواته يوجب نقصان بالمأمور به فلا يأتى بها  
 الكامل فيكون فاسدا وتوضيحه ان النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة  
 بسبب شغل الارض وانه صفة الشاغل وهو المصلي والصلوة اعراض شرعية  
 قائمة بذاته المصلي فلا يكون الشغل صفة للصلوة لان فيه من المحالين قيام العرض  
 بالعرض وقيام العرض بمحلين وقد ذكرنا اشرف فخر الاسلام الى الفرق بين الصلوة  
 في الاوقات المكروهة وبينها في المغصوبة كما ان الوقت وصف داخل تحت  
 الامر فقواته يوجب نقصان بالمأمور به فيكون ناقصا فاسدا واما في الصلوة  
 بالارض المغصوبة والبيع وقت النداء فلا يكون الوصف داخلا تحت الامر  
 فتكون مكروهة (قوله واعترض عليه الخ) اعلم ان العلماء اختلفوا في جواز الصلوة  
 في الارض المغصوبة ذهب فقهاؤنا الى انها صحيحة وذهب احمد بن حنبل  
 وما لك الى انها غير صحيحة لهما ان القول بصحتها يؤدي الى الجمع بين الحلال  
 والحرمه وكون الفعل الواحد محظورا ومشروعا بيانه ان شغل الارض المغصوبة  
 حرام لان الصلوة مركبة من القيام والركوع وسباؤها على وضع القدم  
 والسجود وبنائها على وضع الجبهة ووضع اليد والركبة والرجل والنقود وبنائها  
 على الجلوس على الارض فثبت ان الصلوة فيها شغلها وانه حرام بالاتفاق  
 وفاعله عاص واذا كان الفعل حراما لا يكون مباحا ولا مندوبا ولا واجبا لانه واجب  
 الترك واذا كان الفاعل عاصبا لا يكون مطيعا متعبدا للتأنيق بينهما فلا يصح كذا  
 في شروح البرزوي (قوله لان الصلوة تشمل على حركات وسكنات) يعني  
 ان الصلوة مركبة من اجزاء مختلفة مثل القيام والركوع والسجود والقعدة فهذه  
 الاشياء تشمل الحركات والسكنات (قوله والحركة شغل حبر الخ) هذا تعريف الحركة



(قرله شغل حيز واحد في زمانين) تعريف للسكون (قوله فسئغل الحيز جزء ما هيتهما) اي ماهية الحركة والسكون لان الشغل مأخوذ في تعريفهما (قرله وهما جزء الصلوة) اي الحركة والسكون جزئي الصلوة (قوله وجزء الجزء جزء) يعني ان الحركة والسكون جزئي الصلوة وشغل الحيز جزء من جزء الصلوة فيكون جزء الجزء للصلوة جزأها (قوله وشغل الحيز في هذه الصلوة) اي شغل المصلي بمال الغير منهى عنه (قوله لانه) اي شغل الحيز (قوله فكان جزء هذه الصلوة منها) فاستحال ان يكون مأمورا به لان النهي ورد على جزء حرام فكان منها غير مشروع ومحظور واذا كان مأمورا به يكون مشروعا غير محظور فاستحال ان يكون مأمورا به (قوله فلم تكن هذه الصلوة مأمورا بها اذا الامر بالكل التركيبي) يعني ان الامر بانصلوة المركبة من الاجزاء المختلفة امر بالجزء واذا كان الجزء فاسدا لا يكون مأمورا فلا تصح الصلوة في الارض المغصوبة لان الصلوة فيها شغلها وانه حرام بالاتفاق وفاعلها عاصيا لا يكون مطيعا متعبدا للتأني بينهما كما سبق (قوله واجب بان المعتبر في جزئية الصلوة شغل ما لافساد فيه) حاصله ان هذا الفعل وهو كونه في الارض المغصوبة اوفى الدار المغصوبة حرام من حيث انه شغل ارض الغير لكنه غير معتبر في الصلوة لان شغلها حلال وقربة من حيث انه صلوة والجهتان متغايرتان بين لشغلين فلا يكون المطيع المتعبدا سببا من هذه الجهة ولا الفعل من حيث انه حلال حراما كذا في الشروح (قوله والافساد كل صلوة الخ) اقول هذا جواب سؤال مقدر تقديره هذا الشاغل مطيع عاص في هذه الحالة واجاب بقوله والافساد كل صلوة لان جميع المذنبين عاصين مطيعين على اختلاف الجهات فلا تصح صلوة احد من المذنبين مع انها تصح (قوله وفساده ايضا لامن حيث تعينه المكان الخ) اقول هذا ايضا جواب سؤال مقدر تقديره الجهتان اذا كانتا ملازمتين كانت احديهما كالوصف الاخرى فينبغي ان يفسد الصلوة كصوم يوم العيد فاجاب بقوله وفساده ايضا لامن حيث تعينه المكان الخ اقول الاولى في الجواب ان يقول الجهتان ليستا بتلازمين لتصور الانفكاك فان الشغل بدون الصلوة وانصلوة بدون الشغل متصور كذا في شروح البرزوي والجواب المشهور لعلمائنا في الاجماع والعقول اما الاجماع فان الامة اجتمعت على ذمهم ما امروا احدا من المصلين في الارض المغصوبة بالاعادة ولا نقل منهم احد

رواية فيه واما المعقول فلان الفعل الواحد اذا كان له جهتان يجوز ان يكون الفعل متعلق الامر من جهة ومتعلق النهي من جهة حتى كان مكروها من جهة مستحسنا من جهة اما الجمع بين الكراهة والحسن في جهة واحدة لا يجوز مثاله اذا رمى الى صف الكفار وانهم تترسوا بصبيان المسلمين فالرمي مأثور مستحسن من حيث انه يقصده الكفار ومنهى قبيح من حيث انه يصبب المسلمين وكذا اذا قصد بالرمي الكفار فنفذ منه الى مسلم او قصد المسلم فنفذ منه الى الكافر فهذا الفعل الواحد حسن من وجه قبيح من وجه فثبت ان هذه الصلوة وهي كونها في الارض المغصوبة حرام من حيث شغل ارض الغير وحلال وقربة من حيث انها صلوة والجهتان متغايرتان فيعتبر جهة الحسن لعدم كونه وصفا لازما لتصور الانفكاك فثبت ان النهي عن الصلوة في ارض مغصوبة متعلق بما ليس بوصف فلم يفسد بل صحح مكروه كذا في البرزوي والجواب الاصح ان كل شيء تركب من اجزاء متجانسة متفقة كان لكل جزء منها حكم الكل يطابق عليه اسم الكل كالقطرة من الماء والذرة من الهواء وكل شيء تركب من اجزاء مختلفة كالصلوة والادعي لا يكون لكل جزء منها حكم الكل ولا يطلق عليه اسم الكل حتى يكون فاسدا كذا في شروح البرزوي (قوله ولا يتصور مثله) اي مثل انفكاك النقصان في الصلوة في الارض المغصوبة بالحق اذن المالك وغيره (قوله في الصلوة في الوقت المكروه لان الصلوة في الوقت المكروه الخ) اي لا يتصور مثل انفكاك النقصان الناشئ من الزمان كما يتصور من المكان فتبقى ناقصة فان قيل الصلوة في الاوقات الثلاثة المكروهة مشروعة باصلها لان النهي يقتضي المشروعية مثل وقت طلوع الشمس ودلوكها اي زوالها وغرو بها اذ لا قبح في اركانها وشروطها والوقت صحح باصله من حيث انه حركة الفلك لا قبح فيه ولا فساد وفساد بوصفه من حيث انه منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة فيكون فاسدة لاناقصه قلت ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظرفها لامعبارها وهو سببها بل بالمصلي لانها قائمة به ووجوبها في ذمته ولا اتصال لها بالوقت لامن حيث انه ظرفها لامعبارها واتصال الظرف بالمنظروف من حيث المجاورة لامن حيث الوصف كذا في البرزوي وشروحه فان قيل الصلوة في الارض المغصوبة اتصال الظرف بالمنظروف من حيث المجاورة فكيف يعتبر في هذا الكراهة وفي الصلوة في الوقت المكروه الناقصة قلت المصلي في الارض المغصوبة يكون متصفا بالتعدي فيكون بهذا الاعتبار وصفا لا ظرفا



مجاورا وهذا معنى قول المص بل من حيث اتصاله بالعدى وذا مما ينفك الخ  
 فان قيل فساد النظر يقتضى ان يكون المظروف فاسدا كما في المعيار فان الصوم  
 يوم العيد فاسد لفساد الوقت فكذا الصلوة في هذه الاوقات ينبغي ان يكون  
 فاسدا وينبغي ان لا يكون الصلوة في هذه الاوقات ناقصة بل مكروهة كالصلوة  
 في الارض المغصوبة ليست بناقصه مع ان المكان ظرف واشتغاله حرام وانتهى  
 وارد في الصلوة فيها فلا يكون ناقصة كما لا يكون فاسدة فاحتاج الى الفرق  
 بين الصلوة في الاوقات والصوم في العيد والصلوة في الارض المغصوبة فان الصلوة  
 في هذه الاوقات ناقصة والصوم فاسد والصلوة في الارض المغصوبة مكروهة  
 واجيب عن الاول ان الصلوة في الاوقات لا توجد بالوقت بل بالمصلى كما ذكرنا  
 وعن الثاني ان الوقت معيار وله اتصال بالوقت ففساد الصوم باعتبار فساد المعيار  
 لانه وصفه لامن حيث الظرفية كالصلوة ولا من حيث المجاورة كالمسالك كما  
 في البردوى وشروحه (قوله لان نقصانه في السببية) اى نقصان الوقت  
 في السبب لا في اركانها وشروطها لان الوقت صحيح باصله فاسد بوصفه  
 كما سبق (قوله ولا في الصوم الخ) عطف على قوله ولا يتصور مثله في الصلوة اى  
 لا يتصور انفكاك النقصان في الصوم اذا كان فاسدا مثل صوم يوم العيد وايام  
 الشريفة حاصله ان صوم يوم العيد حسن مشروع باصله وهو الامساك لله  
 تعالى في وقته طاعة وقرابة قبيح بوصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى  
 في هذا الوقت بالصوم فلم يتقلب الطاعة معصية بل هو طاعة انضم اليها وصف  
 وهو معصية فصار فاسدا ومعنى الفاسد ما هو غير مشروع بوصفه فلا يتصور  
 انفكاك النقصان عن صوم يوم العيد يعنى لا يتصور صوم يوم العيد بدون الاعراض  
 عن ضيافة الله تعالى وترك الاجابة كما يتصور في الصلوة في الارض المغصوبة  
 واهذا لا يلزم بالشروع بغير نذر في ظاهر الرواية مثل ان يقول اصوم يوم العيد  
 فقط لان الشروع فيه متصل بالمعصية فامر القطع حقا لصاحب الشرع  
 فصار مضافا الى صاحب الشرع فبرى العبد عن وجوب القضاء لان الامر  
 بالاتلاف مع الضمان لا يجتمعان فصار كان الشارع قاله اقطع لاجل حتى فلا  
 يجب عليه القضاء لحصول الامر واما اذا نذر لم يصح القضاء سواء شرع فيه ام لا  
 وان ادى في يوم العيد خرج عن العهدة هذا ملخص البردوى وشروحه واما  
 في المبسوط فانا صام يوم الفطر ثم افظ لاقضاء عليه في قول ابى حنيفة وقال  
 عليه القضاء وذكر في الاسرار عليه القضاء في قول ابى يوسف ان الشروع

يلزم كالنذر فيصح كما في سائر الايام ودليل ابى حنيفة ما ذكرنا اولاه وهو ظاهر الرواية  
 (قوله لان تعين الوقت معتبر فيه) اى تعين الوقت وهو يباح النهار متعين  
 للصوم لانه عبادة والعبادة خلاف العادة واعادة الاكل والشرب في النهار وهو  
 المتعين لشهوة البطن غالبا فتعين الوقت للصوم تحققة الابتلاء فان قيل يجوز  
 صوم الوصال وهو ان يوصل بعض الزهاد الايام والليالي بالصوم ويمسك  
 عن المفطرات ليلا ونهارا قلت هذا الصوم منهى عنه لانه عليه السلام نهى  
 عن صوم الوصال لان الوصال غير مشروع لان اللبالي ليست بمحل الصوم  
 ولا يمكن لان حيوة الادمى بالغذاء والغذاء بالاكل والشرب فاذا داوم على الامساك  
 افضى الى الغناء فثبت ان الوصال غير ممكن كذا في الشروح (قوله ويقتضى  
 النهى في الصورة المذكورة) اى في الصورة التى يكون القبح غير المنهى عنه حال  
 كون ذلك الغير وصفا لازما للنهى عنه لا يتصور انفكاك ذلك الغير عن النهى عنه  
 ولا يكون ذلك الغير من الشروط سواء صدق على المزوم اولا كصوم الايام  
 المنهية والبيع بالخمر (قوله الفساد في الوصف الخ) لان النهى المطلق عن  
 الافعال الشرعية يقتضى فحما غيره لان النهى عن الافعال الشرعية يقتضى  
 مشروعية الاصل لان النهى يرفع الوصف والنفي يرفع الاصل فصار النهى حقيقة  
 في رجع لوصف فحمل الشئ على حقيقته بلا مانع اولى من المجاز وان كانت استعارة  
 المنهى عن النفي صحيحة لما بينهما من المشابهة (قوله فان الاصل في المنهى عنه  
 عنده لما كان البطلان جرى على اصله الخ) اقول حاصله ان حقيقة النهى عند  
 الشافعى ان يثبت القبح في عين المنهى عنه فلا يبقى مشروعيا اصلا كما في الفعل  
 الحسى لان النهى ورد عليه ومحتمله ان يثبت القبح في غير المنهى عنه فيبقى  
 المنهى عنه مشروعيا كما كان فالنهي المطلق يحمل على حقيقته وهى ان يكون  
 المنهى عنه قبيحا لعينه غير مشروع اصلا (قوله الا عند الضرورة) الاستثناء  
 مفرغ بتأويل العموم اى لما كان البطلان جرى في جميع الصور على اصله  
 الا عند الضرورة او بعدم الصحة حاصل الاستثناء ان النهى المطلق يحمل على  
 حقيقته وهى ان يكون المنهى عنه قبيحا لعينه غير مشروع اصلا الا ان يقوم  
 دليل بصرفه عن هذه الحقيقة فيحمل على محتمله وهو ان يكون قبيحا لغيره  
 كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والطلاق  
 في حالة الحبس كذا في الكشف اقول الفرق بيننا وبين الشافعى ان كل الفاسد  
 باطل عنده وعندنا الباطل ما كان غير مشروع الاصل والوصف



والفاسد ما كان مشروع الاصل غير مشروع الوصف فيكون كل الباطل فاسدا  
 وليس كل فاسد باطلا (قوله وهي مقتصرة الخ) اي الضرورة مقتصرة عند الشافعي  
 على القبح المجاور الذي وهو مكروه وهو ما كان مشروع الاصل والوصف  
 لكن جاوره وصف القبح (قوله كالبيع وقت النداء) والصاوة في الارض المغصوبة  
 والطلاق في حالة الحيض (قوله واما اذا دل على انه) اي اذا دل الدليل على  
 ان النهي القبح الوصف اللازم الذي لا يتصور انكاه عنه (قوله فلا ضرورة  
 في عدم جريته على اصله) اي لا ضرورة في عدم جريته بان النهي على اصل النهي عنه  
 الذي ورد النهي عليه (قوله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان  
 الاصل) ابطلان الحال الساري يوجب بطلان المحل بخلاف المجاور لانه ينفك  
 عنه ففي الاصل سالما عن البطلان (قوله واما عندنا فان الاصل في النهي عنه  
 الخ) اقول بيان هذا الاصل ان النهي المطلق في التصرفات الشرعية  
 فيبقى قبيحا لمعنى في غيره لكن متصلا به حتى يبقى النهي عنه مشروعاً مع  
 اطلاق النهي وحقيقته وتوضيحه ان حقيقة النهي وهو جبه في الافعال  
 الشرعية ان يثبت القبح في غير النهي عنه وان يبقى النهي عنه مشروعاً  
 ليتصور امتناع المكلف عنه باختياره (قوله الا عند الضرورة) وهي قيام  
 الدليل على خلافه فيجب اثبات محتمله وهو ان يثبت القبح في عين النهي عنه  
 فلا يبقى مشروعاً اصلاً كبيع المضامين والملاقيح وكقوله تعالى ولا تشكروا ما نكح  
 ابائكم ويصير النهي مجازاً عن النسخ والنفي كما سبق ان من قال بان النهي عنه  
 يكون مشروعاً في الاصل قبيحاً في الوصف يجعل النهي مجازاً في الاصل لانه  
 لم يجعل الاصل منه باعنه حقيقة مع ان النهي اضيف اليه بل جعل حقيقة  
 في الوصف مع ان النهي غير مضاف اليه وهذا عكس الحقيقة وقلب الاصل  
 (قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة الشيء الخ) كما في صوم العبد  
 وايام النحر بقى لان صحة الاجزاء وهي الامساك عن المفطرات الثلاثة وهو  
 الركن وصحة الشرط وهي بياض النهار وهو المعيار كافية في جواز الصوم عند  
 علمنا خلافاً لزر والشافعي اقول الاولى ان يقول كافية في جواز الشيء لان  
 الصحيح ما كان مشروع الاصل والوصف والفاسد ما كان مشروع الاصل غير  
 مشروع الوصف وما نحن فيه في قبح الوصف اللازم فيكون جازاً فاسداً اصححاً  
 ويمكن ان يقال مراده اختيار قول من فسر الصحة بكونه مسقطاً للقضاء فباعبار  
 ان صوم يوم النحر وايام النحر بقى يسقط الواجب المنذور فلا يلزم القضاء

(قوله بالوصف الخارج الخ) اقول هذا الجواب لا يفتنع الخصم لان الاصل  
 عند الخصم ان يكون انتهى في الشرعيات مثل النهي في الحسابات يوجب قبح  
 الذات لان النهي اضيف اليه فلا يبقى مشروعاً اصلاً الا ان يقوم دليل يصرفه  
 كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والطلاق في حالة  
 الحيض وهذا المذكور مكروه لانه مشروع الاصل والوصف لكن جاوره وصف  
 القبح والنزاع في الفاسد لا المكروه (قوله فقننا بناء على الاصل) يعني اثر هذا  
 الاختلاف بيننا وبين الخصم يظهر في المسائل التي تذكر وهي بيع الربوا  
 والبيع بالخمر والشرط الفاسد في البيع مثل الربوا وصوم الايام المنهية وغيرها  
 انها مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها (قوله يفسد الربوا فانه فضل  
 خال عن العرض المشروط الخ) يعني يفسد البيع الربوا وهو معاوضة مال بمال  
 مع الفضل الخالي عن العوض على احد الجانبين مستحق بعقد المعاوضة مشروع  
 باصله وهو وجود ركنه وهو تمت واشترت في محله وهو المال المتقوم او هو  
 مبادلة المال بالمال على سبيل التراضي كما قال صاحب الهداية وغيره غير مشروع  
 بوصفه وهو الفضل الخالي عن العوض فصار فاسداً لا باطلاً لكون النهي  
 يقتضي بقاء المشروعة في الشرعيات كذا في البردوي (قوله فلما كان مشروطاً  
 في العقد) اي لما كان الفضل مشروطاً في العقد (قوله كان لازماً له) اي كان  
 الفضل لازماً للعقد (قوله ثم هو) اي المشروط (قوله لان الدرهم) اي الثمن  
 اللام متعلق بخال (قوله لا يصح عوضاً الا لمثله) اي لمثل الدرهم وان لم يكن له مثل  
 بالزيادة او النقصان فيكون فضلاً خالياً عن العوض على احد الجانبين (قوله  
 فان المبادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل الخ) الفاء متعلق بلا يصح  
 حاصله ان الفضل في العقد يفوت المساواة وانها شرط صحة البيع واذا  
 فات شرط صحة البيع كان فاسداً (قوله لكن الزائد فرع المزيد عليه فكان  
 كالوصف) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان الفاسد ما كان غير مشروع  
 بوصفه وليس الفضل الخالي عن العوض ليس بوصف لان الفساد ليس  
 في صلب العقد وهو الثمن كالبيع بالخمر بل في وصف العقد وهو الثمن فاجاب بقوله  
 لكن الزائد هو فرع المزيد عليه فكان كالوصف لان الفضل يفوت المساواة  
 وانها شرط الجواز واذا كان شرط الجواز كان مثل البيع بالخمر في الفساد اقول  
 الاولى ان يقول فكان صفة بلانثبته لان الفضل الخالي عن العوض وهو الزائد  
 يميز البطل عن السائر فيكون صفة ولان الصفة هي الاسم الدال على بعض



احوال الذات والزائد كذلك فيكون صفة كذا في شروح البردوى (قوله ويفسد البيع بالخمر) يعني يفسد البيع اذا كان الخمر ثمن لان البيع بالخمر منهي وصفه وهو الثمن لان لباء يصاحب الاثمان بخلاف ما اذا باع الخمر بالدرهم حيث يكون باطلا لا فاسدا لان الخمر مبيعه فكان الفساد في الاصل دون الوصف كذا في البردوى وشروحه (قوله فانه مال غير متقوم) الظاهر ان يقول فانها لكن ذكر باعتبار الخمر بقوله تعالى هذا ربي على احد التأويلين اما كونها مالا لان المال غير الادمى خلق لمصلحة الادمى ولا يقال لانسليم ان فيها مصلحة لانا نقول ثبت المنفعة فيها بانص قال الله تعالى ومنافع للناس فثبت انها مال وقيل المال بالحري فيه الشح والضمنة وقيل المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة والخمر بهذه المشابة عند الكفار والفسقة فيكون مالا لكنها غير متقومة لان اتقوم عبارة عن الحفظ والمتقوم مال محفوظ والخمر ليست بمحفوظة لانها واجبة الاجتناب بانص فلا تكون واجبة الحفظ فن حيث انها مال يصلح للثمنية ومن حيث انها غير متقومة لا يصلح للثمنية فكانت ثمننا من وجه دون وجه فصار فاسدا لا باطلا (قوله فاجعلها ثمن) الضمير في جعلها راجع الى الخمر اقول يشير المصنف الى قاعدة النحو لان القاعدة في التأنيث المعنوي روعي جانب اللفظ اولا ثم جانب المعنى ولهذا قال اولافاته مال ثم قال فجعلها ثمننا وهذه مطردة الا في قوله تعالى ما في بطون هذه الانعام احملت لذكوركم ومحرم هلى اناذكم (قوله لا يبطل البيع) اى لا يبطل ذلك الجعل البيع (قوله لما ذكرنا وهو قوله كالثمن) فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق على البيع وليس ركنه لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اعلى جبرى مجرى آلات الصناعة ويؤيده ما قاله في الحاشية كالباع الفاسد اذا كان فساده من حيث ان الثمن فيه لا يكون من جنس المال المتقوم كالخمر (قوله ان الثمن غير مقصود الخ) بيان لما ذكرنا لانه ليس عينه بل عين ما ذكرناه ونقلناه فليراجع ثمة (قوله ولان ركن البيع الخ) عطف على قوله فانه مال غير متقوم اى يفسد البيع بالخمر ولا يبطل لانه لا خلل في ركن العقد ولا في محله فصار قبيحا بوصفه مشروعا باصالة (قوله لكن المبادلة التامة لم توجد) اقول هذا جواب سؤال مقدر تقديره اذا وجد ركن البيع ولا خلل فيه ولا في محله كان البيع جائزا فاجاب بقوله لكن المبادلة التامة لم توجد الخ (قوله في احد الجانبين) اقول الاولى ان يقول في جانب المشتري لانه ان كان في جانب الباع يكون باطلا واعتبار احد الجانبين في بيع الربوا وهو معاوضة

المال بالمال مع الفضل الخالى عن العوض في احد الجانبين كذا في شروح البردوى (قوله ويفسد البيع بالشرط) لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع وشرط فلاولى ان يقول بالشرط لفساد كما قال البردوى لان كل شرط يقتضيه العقد كشرط الملك للمشتري لا يفسد العقد وكذلك لو كان الشرط لا يقتضيه العقد ولا منفعة فيد لاحد لا يفسده وهو انظاها من المذهب كشرط ان لا يبيع المشتري الدابة المبيعة لانه انهدمت المطالبة فلا يؤدي الى الربوا ولا الى المنازعة اذا ثبت نقول هذا شرط لا يقتضيه العقد كذا في الهداية وذكر هشام عن محمد اشترى جارية على انها حامل يجوز البيع وعن الهندي واني لو شرط الحمل من البائع لا يفسد لان البائع يذكره على بيان العيب عادة ولو وجد من المشتري يفسد لانه ذكره على وجه اشتراط الزيادة كذا في الكاكي (قوله كالربوا الخ) اى يفسد البيع بالشرط كفساد بيع الربوا (قوله فان الشرط امر زائد على اصل البيع الخ) يعنى يكون البيع بالشرط فاسدا لان النهى يقتضى بقاء مشروعية الاصل ولهذا قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان النهى بعدم الوصف من شهادة محدود القذف حتى لو ادى الشهادة لا تقبل منه ويبقى اصل الشهادة وهو التحمل حتى انعقد النكاح بشهادة محدود القذف كما انعقد بشهادة الاعمى لان الشهادة في النكاح لا تتحمل لالاداء فيبقى الاصل لان عدم قبول الشهادة انما يتصور اذا كانت الشهادة موجودة فيصير اصل الشهادة فاسدة كذا في البردوى (قوله ويفسد صوم الايام المنهية) نحو صيام العبد وايام التشريق لانه منهي عنه والنهى لا يقع على ما لا يتكون فيكون حسن مشروع باصله وهو الامسالك لله تعالى في وقته طاعة وقربة فيصح بوصفه وهو الاعراض عن ضيافته الله تعالى في هذه الاوقات بالصوم فلم يتقلب الطاعة معصية بل هو طاعة انضم اليها وصف وهو معصية الا يرى ان الصوم يتقوم بالوقت ولا فساد فيه لانه وقت بركة الفلك كسائر الاوقات من الفجر الى الغروب والنهى متعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ومعنى الفساد ما هو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر هذا كلام البردوى الجواهر في اللغة عبارة عن عين الشيء واصطلاحه وفي عرف المتكلمين عبارة عن الجزء الذى لا يتجزى وفي عرف التجار عبارة عن لؤة كبيرة وغيرها وهو معرب كوهى والمراد هنا الاعيان التى تحتل الفساد مثل اللحم وغيره يقال لحم فاسد اذا انتن وبقى اصله وفسد وصفه ولؤة فاسدة اذا بقي اصلها اذا ذهب لمعانها



وبياضها واصفر لونها والمراد منه في الشرع ما كان مشروعا بالنظر الى الاصل  
غير مشروع بالنظر الى الوصف يعني بقي اصل المشروعية ولا يجوز الانتفاع به  
( قوله ترك للمفطرات الثلث ) اي ترك الاكل والشرب والوقاع ( قوله والاجابة )  
اي وترك الاجابة لان شروع الصوم فيه متصل بالمعصية فامر بالقطع حقا  
لصاحب الشرع فصار مضافا الى صاحب الشرع فبرئ عن وجوب القضاء  
بالقطع لان الامر بالاتلاف مع الضمان لا يجتمعان فكان صاحب الشرع قاله  
اقطع لاجل حتى واذا اقطع صار فاسدا ببرك الاجابة كذا في البرزوي ( قوله فن  
حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ) اي فن حيث اضافة الصوم  
الى ترك المفطرات يكون عبادة مستحسنة لانه قربة بترك شهوة البطن ( قوله  
ومن حيث الاضافة الى الاجابة ) اي الصوم من حيث الاضافة الى الاجابة  
( قوله يكون منها عنه ) اي يكون الصوم منها عنه لانه قربة بترك شهوة البطن  
عن ضيافة الله تعالى وهو معصية ( قوله لا يفيد من ترك الواجب ) اللام متعلق  
بكون لان شروع فيه متصل بالمعصية فامر بالقطع حقا لصاحب الشرع  
فصار مضافا الى صاحب الشرع فبعدم القطع مع كونه مأمورا يكون تاركا  
للاوجب فان قيل اذا كان صوم الايام المنهية فاسدا لزم اجتماع الضدين لان  
صومها فعل واحد واذا كان ترك المفطرات وهو الامساك عبادة مستحسنة وترك  
الاجابة فيحازم الجمع بين الحسن والقبح في فعل واحد وهما الضدان فلا يجوز  
جمعهما قلت اذا كان الفعل واحد جهتان يجوز له جهة مستحسنة وجهة قبيحة  
فلا يلزم الجمع بين الضدين لان الجهتين متغايرتان ( قوله والاضد الاصلى للصوم  
هو الاول ) اي المفطرات الثلث هذا بيان على وجه يعقل لان المتناول من جنس  
الشهوات باصله فيكون قبيحا فصار تركه طاعة باصله وهو ترك الشهوة بالنظر  
الى اصل المتناول فله كف النفس عما تشتهي وهو طاعة كذا في البرزوي والكشف  
اقول في قوله والاضد الاصل للصوم هو الاول بحث لان الضد المفطرات لا ترك  
المفطرات فتأمل ( قوله لا الثاني ) اي الاجابة بالاكل والشرب ( قوله لا اختصاصه  
بهذه الايام ) اي اختصاص الثاني وهو الاجابة بالامر بقطع الصوم بهذه الايام  
بالاكل والشرب دون سائر الايام لان الاعراض لا يحصل الا بهما ( قوله فالصوم  
باعتبار الاضافة الى الاضداد الخ ) اقول وفي الصوم في الايام المنهية اعتباران  
احدهما اعتبار اضافة الصوم الى ضده وهو المفطرات الثلث والثاني اعتبار  
اضافة الصوم المنهي عنه الى الاجابة فان اعتبر الاول يكون الصوم في الايام

المنهية بمنزلة الاصل بالنظر الى اصل المتناول من جنس الشهوات وهو الاكل  
والشرب والجماع حاصله اذا كان الاصل المتناول قبيحا يكون تركه قربة فانه  
كف النفس عما تشتهي فيكون الطاعة بمنزلة الاصل والصوم يقوم بالوقت  
ولا فساد فيه لانه وقت كسائر الاوقات وان اعتبر الثاني يكون الصوم بمنزلة التابع  
لليوم لان النهي متعلق بوصفه وهو انه يوم عيد وهو صفة لانه يتميز عن سائر  
الايام ولانه اسم دال على بعض احوال الذات فكان صفة تابعة للبرصوف  
كذا في الشرح ( قوله وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع )  
اي وباعتبار اضافة الصوم الى الاجابة لاني الاضداد يكون الصوم المنهي عنه  
بمنزلة التابع لليوم لان الناس اضيف الله تعالى في ايام العيد والمتناول من  
جنس الشهوات قبيح باصله وطيب بوصفه لكونه ضيافة الله فصار ترك المتناول  
طاعة باصله وهو ترك الشهوة بالنظر الى المتناول وهو الضد الاصلى ومعصية  
بوصفه وهو ترك الضيافة المشروعة ( قوله بمنزلة الوصف ) اي بحيث لا تصور  
لوجود ذلك الغير الا بالصوم المنهي عنه لان الصوم طاعة انضم اليها وصف  
وهو معصية فيكون الصائم بهذه الايام المنهية عاصيا بهذا الاعتبار ( قوله فبي  
الصوم في هذه الايام مشروعا ) باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا  
لا باطلا اقول حاصل هذا الكلام ان النهي ورد لمعنى في غير الصوم وهو ترك الاجابة  
والاعراض عن ضيافة الله تعالى لكنه متصل بالصوم وصفا فيفسد الصوم  
وهذا طريقة الامام ابي زيد والشيخين وعامة المتأخرين كذا في الكشف ( قوله  
فلا يلزم بالشروع ) اي بالشروع بغير نذر مثل ان يقول اصوم يوم النحر فقط  
( قوله لان الشروع فيه شروع في المعصية الخ ) لان الشروع فيه متصل بالمعصية  
فامر بالقطع حقا لصاحب الشرع فصار مضافا الى صاحب الشرع فبرئ العبد  
عن عهدة القضاء لان الامر بالاتلاف لا يجتمعان كمن امر غيره بالاتلاف ماله لا يضمن  
بخلاف النذر وبخلاف الصلوة في الوقت المكروه اقول هذا عند ابي حنيفة  
واما عندهما يلزم القضاء وفي المبسوط اذا صام يوم الفطر ثم افطر لا قضاء  
عليه عند ابي حنيفة وقال عليه القضاء وذكر في الاسرار وعليه القضاء عند  
ابي يوسف لهما ان الشروع يلزم في المنهي عنه كالنذر فيصح كفاي سائر الايام  
( قوله وفي الزاوية ) اي في عدم قطعها بعد الشروع تقرير للمعصية ( قوله  
ولا يصلح للقضاء ايضا ) اي لا يجوز ان يكون صوم تلك الايام المنهية قضاء  
من الصائم عن صياماته السابقة الثابتة في ذمته بسبب من اسباب الصيام



كلا يلزم بأشروع (قوله لان ماوجب كاملا الخ) بل ماوجب ناقصا يؤدي كاملا فكيف يؤدي ماوجب كاملا ناقصا (قوله وصحة النذر به) اي صحة النذر بالصوم فيها واجب القضاء عليه حتى لو ادى في هذه الايام خرج عن العهدة بل صار صحيحا على قول من فسر الصحيح بكونه مسقطا للقضاء (قوله لان انفصال المعصية عنه) متعلق بقوله وصحة النذر يعني يصح النذر بصوم العبد لانه نذر بالطاعة وانما وصف المعصية متصل بذات صوم العبد من حيث الفعل وهو الشروع فيه وبالقضاء بعده ينفصل وصف المعصية عنه اقول فيد بحث لان العلة قاصرة عن المعمل لانه ان ادى في هذه الايام خرج عن العهدة مع عدم انفصال المعصية فتأمل (قوله فانه في نفسه طاعة الخ) علة الصحة يعني يصح النذر بصوم العبد لكون الصوم مشروعا في هذا اليوم طاعة في نفسه وان اتصل به وصف القبح (قوله وهي في فعل الصوم لاني ذكره) اي المعصية في فعل الصوم بالشروع فيه لان وصف المعصية متصل به وبالقضاء ينفصل المعصية عنه لا باسمه ذكر لان ذكر المعصية ليس بمعصية وذكر الكفر ليس بكفر وكذلك ذكر الايمان بيانه انه اذا شرع في الصوم يلزم الاعراض وترك الاجابة اما اذا ذكر الصوم او نذر بان قال على صوم ايام العبد لا يلزم الاعراض وترك الاجابة فان قيل لما كان الصوم في هذه الايام منهيبا ومعصية كان النذر كالنذر بازنا وقتل النفس وضرب ايده و امه فلا يلزم قلت هذا المذكور في الافعال الحسية بالغصير المشروعة باصلها واما الصوم في هذه الايام ليس بمعصية ذاتا بل هو طاعة وقربة ومعصية متعلقة بترك الضيافة فالنذر صحيح من حيث انه قربة وطاعة وليس فيه معصية لانه لم يلزم ترك الضيافة لان الاجابة صحيحة بالقضاء (قوله او تقول) اي تقول في صحة النذر به فيها (قوله انما هو باعتبار الجهة الاولى) اي باعتبار جهة الطاعة اقول فيه بحث لانه اذا اعتبر في فعل واحد جهتان احدهما مشروعة باصلها والاخرى بوصفها يجوز الشروع فيه لان الجهتين متغايرتان كما سبق الا ان يقال الكلام في انعقاد النذر لاني شرع فعله (قوله حتى فانوا لو صرح بنذر المنهي عنه) فقال الله على صوم يوم النحر لم يصح نذره اقول وجهه انه صرح في النذر بما هو منهي عنه نصا فلا يصح وهذا نظير المرأة اذا قالت لله على ان اصوم يوم حيضى لم يصح النذر (قوله في ظاهر الرواية) فتمسك بروي عن ابي حنيفة انه اذا نذر بان قال لله على صوم النحر لا يصح رواه الحسن اقول فيه بحث لان شراح البردوى قالوا الفرق على ظاهر الرواية بين نذر

المرأة وبين نذر يوم النحر ان صوم يوم النحر مشروع باصله فصح النذر وان صرح بالمنهي عنه في نذره واما نذر المرأة وهو الصوم مع الحيض فغير مشروع اصلا لان الطهارة عن الحيض واجبة اجماعا انتهى كما فهم فانما كان الفرق في ظاهر الرواية على هذا الوجه فكيف يصح قوله لم يصح نذره في ظاهر الرواية (قوله بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر الخ) يعني يصح النذر بذكر الغد اذا كان الغد يوم النحر لانه لم يصح بنذر المنهي عنه نصا فصار هذا نظير المرأة اذا قالت لله على ان اصوم غدا وكان الغد يوم حيضها صح النذر كذا في شروح البردوى (قوله والصلوة في الاوقات المنهية ناقصة الخ) اقول لما فرغ من الافعال المنهية التي كانت مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها فاسدة شرعا بالافعال المنهية التي كانت مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها ناقصة كالصلوة وقت طلوع الشمس ودواؤها لانها مشروعة باصلها ان لا يفتح في اركانها وشروطها والوقت صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظرفها لا يعبرها وهو سببها فصارت الصلوة ناقصة لافاسدة كذا في البردوى (قوله ناقصة ايضا) اي ناقصة كالصوم في الايام المنهية (قوله لكنها دون) اي لكن الصلوة في النقصان دون الصوم اقول دون تقييد فوق وانها معان احدها من ظروف المكان المبهم لاحتمالها الجهات الست وهذا ليس بمراد هنا وقيل هي ظرف يدل على السفلى في المكان او المترالة كقولك زيدون عمر واي في الشرف وهذا هو المراد ويؤيد تفسير المص بقوله اي ادنى مرتبة في النقصان فلا عراب فيه لفتان احديهما اعرابها كاعراب الموصوف والثانية ابتاؤها على اصلها من الظرفية وعليها قوله تعالى وما دون ذلك قرى بالرفع وانصب الثانية كونها اسما نحو من دونه والثالثة صفة نحو هذا الشيء دون اي ردى وفي نحو تفصيل لهما لکن لا يساعده المتام (قوله اي ادنى مرتبة في النقصان من الصيام في تلك الايام) اقول فسر المص دونه بالادنى بحسب المعنى لان اصل النقصان لما وجد فيهما وكان نقصان الصوم فوق نقصان الصلوة مرتبة ونقصان الصلوة دونه فصار نقصان الصلوة ادنى مرتبة منه وهذا موافق ما قاله الرنخسرى معني دون ادنى مكان من الشيء او يستعمل للتفاوت نحو زيد دون عمرو انتهى وقال الرنكشي وهذا دون ذلك اي اقرب منه ودونك هذا اصله خذ من ذلك اي من ادنى مكان منك فاخصر انتهى فانت عرفت تفسير دون بالادنى مطرد اما بحسب المعنى او بحسب الاختصار



(قوله لكونه معيارا له وجودا) اي لكون اليوم معيارا للصوم وجودا لان الصوم لا يقوم ولا يوجد الا باليوم كاملا حتى اذا اكل في جزء من اليوم لا يكون صوما بخلاف الظرف (قوله ارمذ كورا في حده تعقلا الخ) عطف على قوله معيارا اي او لكون اليوم مذكورا في حد الصوم تعقلا لان تعريف الصوم ترك المنطرات الثلث من الفجر الى المغرب والصواب ترك قوله تعقلا لان لوقت داخل في التعريف قال فخر الاسلام الصوم يقوم بالوقت ويعرف به انتهى وقال الشراح ان الصوم يقوم بالوقت لانه جزء من اجزاء الصوم ودخل في حد الصوم ولهذا لو صام الليل لا يجوز مع ان الاسالك عن المفطرات الثلث موجودة في الليل لعدم بياض النهار فثبت ان الصوم يقوم بالوقت ويعرف به انتهى فالاولى ان يقول ومذكورا في حده كما قال فخر الاسلام (قوله اكثر) خبران (قوله لكونه ظرفا لها فقط) اي لكون الوقت ظرفا للصلاة لان الصلاة لا توجد بالوقت بل للمصلي لانها قائمة به ولا اتصال لها بالوقت الا من حيث انه ظرفها واتصال الظرف بالمظروف من حيث المجاورة لامن حيث الوصف كالمعيار لان اتصال الصوم باليوم من حيث الوصف لانه جزء من اجزاء الصوم وحده وان كان اليوم للصوم ظرفا في الصورة لكنه وصفه والوقت ظرف لها فقط وابس كالوصف فنظهر من هذا التحقيق حسن قوله فقط والافلا وجه له (قوله فتأثير نقصان اليوم في الصوم اشد من تأثير نقصان الوقت في الصلاة الخ) الفاء فذلك اي اذا كان الصوم يقوم بالوقت ويعرف به فاذا زاد افساد الوقت في الصوم من افساد وقت الصلاة لا يزيد اتصال وقت الصوم بالصوم (قوله ولدا) اي ولكون تأثير نقصان اليوم في الصوم اشد من تأثير نقصان الصلاة (قوله فسد الصوم) اي فصار الصوم فاسدا فلا يضمن بالشروع لان بمجرد الشروع في الصوم صار من تكبها بالمعصية لانه يوجب الاعراض ونزك الاجابة فاذا بطريق المعصية اذا قطع لا يجب حفظه وصيانه بطريق القضاء (قوله لا الصلاة) اي لا تفسد الصلاة بل تكون ناقصة لان الصلاة لا توجد بالوقت لانه ظرفها للمعيار وهو سببها فصارت الصلاة ناقصة لافساده كذا في البردوي (قوله واذا لم تفسد فتضمن بالشروع في تلك الاوقات) اي لان بمجرد الشروع في الصلاة لا يبصر من تكبها للتهي عنده لان بمجرد الشروع فيها لا يكون صلوة لانها مركبة من اجزاء مختلفة فلا يكون لكل جزء منها حكم الكل فالأدعى مركب من اجزاء مختلفة لا يكون لكل منها حكم الكل بخلاف الصوم فانه مركب من اجزاء متجانسة كالماء والهواء فيطلق على جزء منها حكم الكل كالقطرة

من الماء والذرة من الهواء فيكون في الصوم من تكبها بالمعصية بالشروع فلا يضمن بخلاف الصلاة ا ترى ان الخالف بحث بمجرد الشروع في الصوم فلا يثبت بمجرد الشروع فيها لان الصلاة في الشرع لا تكون بركعة واحدة بل بالركعتين فكيف تكون بمجرد الشروع فيها اقول هذا الوجه في الفرق اولى مما قاله صاحب الكشف انه قال توضيحه ان في الصلاة يمكنه الاداء بذلك الشروع لابصفة الكراهة بان يصير حتى ترتفع الشمس فلهذا لم يمتد بالشروع وفي الصوم بعد الشروع لا يمكنه الاداء بدون صفة الكراهة فلم يلزمه بالشروع انتهى فتأمل في وجه الاولوية (قوله نظرا الى جهة دنوها الخ) علة الضمان والضمير راجع الى الاوقات انت عرفت ان الصلاة لا توجد بالوقت بل للمصلي لانها لا اتصال لها بالوقت الا من حيث انه ظرفها واتصال الظرف بالمظروف من حيث المجاورة لامن حيث الوصف كالمعيار كما سبق (قوله وانما قال فتضمن و لم يقل فيلزم الخ) كما قال فخر الاسلام وتضمن الصلاة بالشروع ولم يضمن الصوم بالشروع (قوله نظرا الى جهة نقصانها في نفسها) اي نقصان الصلاة في نفسها لانظرا الى جهة دنوها من الصوم لان الامر المطلق للصلاة يقتضي الحسن الكامل والصلاة الكاملة انما تكون باوقات غير منهية لان الوقت وصف الصلاة فلا يأتى بها الكامل لغوات الوصف لان الامر راجع الى نفس المأمور به اصلا او وصفا ولهذا لا يصلح للقضاء (قوله والصلاة في تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لکنها فوق ما في الارض الخ) اقول هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان النقصان لا يمنع الجواز لاني الاداء ولا في القضاء بان ترك فاتحة او واجبا في الاداء او في القضاء يخرج عن العهدة سواء كان ساهيا فينجبر بالسهو او عامدا فلا ينجبر فوجب ان يتأدى به الكامل كما يتأدى الكامل بالصلاة في الارض المغصوبة فاجاب بقوله والصلاة في تلك الاوقات فوق ما في الارض المغصوبة فلا تصلح للقضاء وتصلح له ما في الارض المغصوبة (قوله فوق ما الخ) فوق قبض دون وفي الاعراب نظيره الا انه ههنا مبني على القبح فقط لان فوق مضاف الى ما لا يمكن الاعراب فيعرض البناء على القبح نحو مثل ما وغيرها وحسبنا وفوق ما نظيرها هكذا حقق ابن بعيش في شرح المغصل (قوله الكائنة صفة الصلاة) وتعلق قوله في الارض وحذف الموصول مع بعض انصالة وان لم يجز عند النهويين لكنه يجوز عند حذاق المتأخرين كما قيل في اول المفتاح ان القسم الاول في المعاني اي القسم الاول الكائن في المعاني وفي التلخيص الفن الاول في المعاني والتأني في البيان والثالث في البديع



(قوله لان نقصان الناشئ من المكان يمكن زواله كما سبق) اي كما سبق في قوله وذاتك  
 عن ذلك الشغل المعين بتعيين مكانه باريد بحقه اذن مالكه او ينتقل ملكه الى المصلي  
 او الى بيت المال ولا يتصور مثله في الصلوة في الاوقات المكروهة لان نقصانها  
 في السببية الخ (قوله بخلاف النقصان الناشئ من الزمان) اقول الاولى ان يذكر  
 قوله كما سبق بعد قوله بخلاف الزمان اول ما يذكر قوله بخلاف الزمان لانه معلوم  
 فلا ينبغي اثباته بمثل هذا المختصر (قوله انما يمنع القضاء) اي انما يمنع النقصان  
 القضاء اذا كان لفوات وصف داخل تحت الامر وذلك اذا كان راجعا الى المأمور به  
 اصلا او وصفا (قوله اذا كان راجعا الى نفس المأمور به) اي اذا كان النقصان  
 راجعا الى نفس المأمور به فلا يصلح للقضاء لانه اذا رجع اليها يكون المأمور به  
 ناقصا في نفسه فلا يتأدى الكامل باناقص لان ما لم يبق كاملا لا يؤدي ناقصا  
 حاصله النقصان اذا كان لفوات وصف كان داخل تحت الامر فيمنع الجواز  
 ولا يتأدى به الكامل كالاعمى في تحرير الرقبة فان فوات البصر يوجب النقصان  
 لان وصف البصر داخل تحت الامر لان الرقبة الكاملة يقتضي الكمال وكذا  
 نقصان الصلوة في الاوقات المكروهة داخل تحت الامر لان امر الصلوة مطابقة  
 كاملة فتقتضي الحسن الكامل وهو الصلوة الكاملة والوقت سببها فنقصان  
 السبب يوجب نقصان المسبب وهو الصلوة لانها صفة المصلي والوقت راجع  
 اليها لانه سببها فيمنع الجواز ولا يتأدى به الكامل (قوله اصلا او وصفا) تمييزان  
 للرجوع (قوله واما ما لم يدخل تحت الامر) اي واما النقصان الذي لم يدخل  
 تحت الامر وصفا (قوله فقواته لا يمنع) اي فوات ذلك نقصان الوصف الذي  
 لم يدخل تحت الامر لا يمنع القضاء كالصلوة في الارض المغصوبة لانه مشروعة  
 باصلها ووصفها لكن جاورها وصف القبح الذي ليس بداخل تحت الامر  
 لان شغل المكان صفة الشاغل وهو المصلي وليس بسبب راجع الى نقصان  
 المأمور به وصفا فلا يدخل تحت الامر بالصلوة فلا يوجب نقصان المأمور به  
 فيجوز القضاء (قوله اي لا يمنع القضاء لانه لا يخل بالمأمور به وهو الصلوة) اقول  
 حاصله الفرق بين ظرف الزمان وهو وقت الصلوة وبين ظرف المكان وهو  
 الارض المغصوبة ان الوقت ليس باصل ولا وصف لها لانه ليس بمعيار لكنه  
 سبب فنقصان السبب يوجب نقصان المسبب وهو الصلوة الكاملة فيكون  
 النقصان داخلا تحت الامر لكونه راجعا الى نفس المأمور به وصفا فيمنع القضاء  
 لئلا ينتقض المأمور به واما المكان فليس بسبب ولا وصف فلا يكون ناقصة

بل مكروهة بمجرد النهي وانه لا يجوز القضاء في المكان لافي السبب والفرق الاخر  
 ان النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة بسبب شغل الارض وهو صفة  
 الشاغل وهو المصلي والصلوة اعراض شرعية قائمة بالمصلي فلا يكون الشغل  
 صفة الصلوة ولا يرجع الى صفة الصلوة والايكز المحالين قيام العرض بالعرض  
 وقيام العرض الواحد بمحلين بخلاف النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة  
 فتأمل (قوله ثم الوقت في الصلوة الخ) اقول هذا جواب سؤال مقدر من وجهين  
 احدهما ان يقال فساد ظرف الزمان لما اثر في الظروف لانه مجاور كان ينبغي ان  
 يؤثر فساد ظرف المكان في الصلوة في الارض المغصوبة حيث لا يتأدى به الكامل  
 وثانيهما ان يقال لما لم يؤثر فساد ظرف المكان في الظروف حيث يتأدى به الكامل  
 كان ينبغي ان لا يؤثر فساد ظرف الزمان ايضا حتى لا يمنع القضاء ايضا فاجاب  
 بقوله واما ما لم يدخل الخ (قوله بالدلائل القاطعة) اي بالنصوص القاطعة  
 كقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اقول فيه بحث لان الاوقات  
 اسباب في حق الفرائض كما عرف في باب بيان الاسباب دون النوافل مع ان  
 بالشروع الى التطوع يلزم القضاء فكيف يكون الوقت في القضاء في التطوع  
 بالنصوص قلت ان النوافل تابعة بالفرائض فيصلح الوقت سببها بالشروع  
 ويلزم القضاء فيكون وقتها بالدلالة القطعية لان النوافل لا تجوز بالاوقات  
 المنهية وبعده العصر والعجربنص الحديث فيكون بالدلائل القاطعة بخلاف المكان  
 (قوله فنقصانه يمنع القضاء) اي نقصان الوقت الذي ثبت دخوله تحت الامر  
 بالدليل القطعي لكونه سببا يمنع القضاء اقول هذا مخالف بما ذكر في نوادر صلوة  
 المبسوط ان من شرع في صلوة التطوع في وقت مكروه وفسدها فقضاءها في  
 وقت اخر مكروه تجوز انتهى وكذا مخالف بما ذكر في شروح البرذوي ايضا ان  
 الكافر اذا اسلم في آخر وقت العصر وفات الوقت ثم ادى في اليوم الثاني فيه يجوز مع  
 انه وجب بصفة الكمال بعد الفوات ويؤدي بصفة النقصان انتهى والجواب  
 ما قاله فخر الاسلام اذا فأت العصر اصلا اضعف وجوبها الى جلة الوقت  
 دون الجزء القاسد فوجب بصفة الكمال فيميز قضاؤها بصفة النقصان ولا يلزم  
 اذا اسلم الكافر في آخر وقت العصر ثم لم يؤد حتى احترت الشمس في اليوم الثاني  
 وقد نسي ثم تذكر فاراد ان يؤديها في وقت الاحرار لان هذا لا يروى انتهى اي  
 لا يروى عن السلف مثل ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد رحمهم الله واختلف المشايخ  
 فيه قال ابو اليسر يجوز واكثر المشايخ على انه لا يجوز وجه الجواز انه يجب بالسبب



الناقص فيؤدي بصفة النقصان فاذا عرفت هذا فاعرف ان ما ذكر في المبسوط  
 وشروح البردوي بناء على قول ابي اليسر وقول المص ولا يصلح له في الاوقات  
 المكر وهه بناء على قول فخر الاسلام واكثر المشايخ خذ جوابه هذا فكأن من  
 الشاكرين (قوله بخلاف المكان فيها) اي بخلاف نقصان المكان في الصلوة لانه  
 ليس بوصف ولا سبب فلا يكون داخل تحت الامر لانه ليس بثابت بالدليل القطعي  
 بل باخبار الاحاد لان النهي عن الصلوة في الارض المنصوبة ثبت باخبار الاحاد  
 بطريق الزيادة فلا ينقص المأمور به بتركها (قوله فظهر ان معنى قولهم  
 ماوجب كاملا لا يؤدي ناقصا الخ) يعني ان النقصان ليس على اطلاقه بل  
 مخصص بنقصان راجع الى نفس المأمور به اصلا او وصفا (قوله تذييب) بلاتنين  
 او خبر مبتدأ مقدا او مؤخر (قوله شبه) بالتشديد (قوله بالبحث عن ان  
 كلا منهما الخ) الباء متعلق بتعقيب وضمير منهما راجع الى الامر والنهي  
 (قوله بالتذويب) متعلق بشبه (قوله وهو جعل الشيء ذنبا بشئ آخر) الذنابة  
 بالكسر والضم الموضع الذي ينتهي اليه شئ والمناسبت بقول المص شبه تعقيب  
 مباحث الامر الخ ان يقول وهو جعل الشيء ذنبا لان الذناب بالكسر عقيب كل شئ  
 او يقول جعل كل شئ ذنبا لشيء آخر لان الذناب التابع وهذا مناسب لتعليقه بقوله  
 لكونه تهما الخ فتأمل (قوله لكونه تهما لهما وتعلقا بهما الخ) اللام متعلق بجعل والضمير  
 راجع الى البحث والضميران في بها ولها راجعان الى مباحث الامر والنهي  
 (قوله وان اورد الخ) وصلية والضمير راجع الى تعريف التذويب باعتبار المعنى  
 (قوله يستلزم تحريم ضده) لان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه لان الامر  
 مخصص عند الاصويين بالوجوب فيستلزم الضد تحريما لاند باواما من عم القول في  
 امر الوجوب والتدب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتزبها كذا في التلويح  
 وبيان كون الامر ضدا للنهي لان من حكم الامر وجوب الامثال وهو الطاعة  
 وان يصير الفعل على خلاف موجبه معصية او هو الاقدام على ترك الفعل وهذا  
 موجب حقيقته فبين كون الفعل طاعة وكونه معصية تضادا لان الفعل فيهما امران  
 وجوديان بينهما غاية الخلاف وهذا موافق لاصطلاح المتكلمين ويجوز ان يقال  
 يستلزم تحريم تنافيه لان حكم الامر يقتضي المشروعية وان يصير الفعل خلاف  
 موجبه معصية فبين المشروعية والمعصية تناف لان الشيء اذا كان مشروعا لا يكون  
 معصية البتة وبين اللامعصية والمعصية تناف كذا في الكشف فالاولى ان يقول  
 تحريم ضده وتنافيه وان يقول تحريم تنافيه لان صاحب البرهان قال المناقاة جنس

يدخل تحتها التضاد والتناقض وغيرهما انتهى ويؤيد هذا بعض نسخ فخر الاسلام  
 حيث قال لدخوله تحت التناقض ولم يذكر التضادا علم ان العلماء اختلفوا في ان الامر بالشيء  
 هل هو نهى عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر  
 مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعال وصيغة  
 النهي لاتفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهى عن الشيء  
 المضاد له ففهم من خصص الحكم بما اذا اتحد كالحركة والسكون ومنهم من قال اذا  
 تردد يكون نهيا عن واحد غير معين (قوله كالتناقض واليهودية والنصرانية للايمان  
 المأمور به) اقول والحق ان الكفر ضد للايمان لان الكفر عرض واحد يعرض للانسان  
 ويوصف باليهودية والنصرانية وغيرهما كالعرض الواحد الذي يوصف بانه  
 موجود ومحدث ومصنوع وعرض وصفة ولون اولان الكفر جنس وهذه الصفات  
 انواعه كاللون الذي يدخل تحته البياض والصفرة والسواد فهذه صفات راجعة  
 الى الذات لان التناقض واليهودية والنصرانية راجعة الى الذات لامعان زائدة  
 عليها لان هذه صفات اضافية واسماء نسبية والصفات الاضافية ليست  
 بمعان زائدة قائمة بالذات كافي لفظ الابن والابن والذات موصوفة  
 بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم يكن الابوة والبنوة والاخوة معان قائمة  
 بالذات زائدة عليها بل علة بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى فلا يكون  
 هذه الصفات صفة قائمة بالذات بل صفة للكفر راجعة الى الذات فيكون  
 الكفر ضدا للايمان لانه الصفات كذا في الميزان والكشف ويؤيد هذا ما قاله  
 التفتازاني في التلويح يمكن التحقيق الامر بالايمان بوجوب حرمة التناقض واليهودية  
 والنصرانية لكونها من افراد الكفر انتهى فيكون الكفر ضدا للايمان فيكون له  
 ضد واحد لا تضاد فان قيل يلزم من هذا المحال ان قيام العرض بالعرض وقيام  
 العرض الواحد بمحليين قلت انت عرفت ان هذه الصفات راجعة الى الذات بواسطة  
 كونها صفة الكفر الذي هو جنس او عرض للذات لاصفات قائمة بالعرض ولا  
 بالمحليين بل صفة اضافية كذا في الكشف ملخصا (قوله وسواء قصد بالامر  
 تحريم ضد المأمور به الخ) يعني الامر بالشيء يستلزم تحريم ضده ان قوت  
 المقصود به سواء كان له ضد واحد او تضاد وسواء قصد به تحريم ضد المأمور به  
 كافي قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحبض فان معنى النهي وهو ضد الامر مقصود  
 بالامر ههنا لان معنى الاعتزال عن النساء كف الزوج عن الوطئ في حالة الحيض  
 فيكون النهي مقصودا به فان قيل النهي عن الافعال الحسية قبيحة في انفسها



لمعتى في اعيانها بلا خلاف فكيف تحريم ضده مقصود به لان امر الاعتزال  
مقيد بالحض والنهي في الافعال يقتضى دوام الحرمة في النهي قلت نعم الا اذا  
قام الدليل على خلافه كالوطئ في حالة الحيض فانه منهي اغيره وهو الاذى بدليل  
قوله تعالى قل هو اذى لذاته ولهذا يثبت الحل للزوج الاول والنسب وتكبير  
المهر والاحسان وسائر الاحكام يثبت عليه كما سبق (قوله اولا كالاftار للكف  
الدائم الخ) اى اول يقصد بالامر وهو قوله تعالى فليصمه في قوله تعالى من شهد  
منكم الشهر فليصمه الآية تحريم ضده وهو المفطرات الثلث حاصله ان معنى  
الامر في الصوم كف المرأ عن المفطرات وهى الاكل والشرب والوقاع والافتطار  
ضد المأموره والامر يقتضى الكف عن المفطرات من اول الشهر الى آخره  
متصلا واحدا مع ان الافتطار حلال في الليل فلا يقصد بالامر تحريم ضده وهو  
المفطرات (قوله المستفاد صفة الافتطار الخ) حاصله ان الليل داخل في الشهر  
لكن الصوم مخصص بيباض النهار فلا يكون الليل داخلا في الشهر في الصوم  
بدلالة قوله اتموا الصيام الى الليل (قوله وان ام يفوته) اى وان ام يفوت ذلك الضد  
اى النهى المقبه (قوله اى اللزم هو الكراهة لان الثابت يقتضى الامر كما يفوت  
المقصود به) نقول بكرهته ملاحظة لظاهر الامر فان مشابهة المنهى عنه  
يوجب الكراهة كذا في التوضيح (قوله لان الضرورة تندفع بها الخ) اى  
ضرورة الحرمة اللازمة من النهى اثبت بالامر من حيث انه صفة للنهى تندفع  
بسبب صرف النهى الى الكراهة لان الضد ليس بمفوت له فيندفع عن المنهى  
عنه الذي اضيف اليه النهى بسبب تعلق النهى الى الظرف المجاور الذي يلزم  
منه الكراهة لانه ليس باصل ولا وصف فلا يكون باطلا ولا فاعدا بل مكروهة  
فتدفع ضرورة الحرمة التي يلزم من النهى لان النهى والتحريم واحد وموجبه  
الحرمة كذا في الميزان فبقى المأموره مشروعا فلا يفوت المقصود به ويمكن دفع  
الكراهة ايضا الا ترى ان النهى عن الصلوة في ارض مغموسة متعلق بما ليس  
بوصف للصلوة وهو الشغل بما لا يمتنع بان يلحقه اذن مالكة او يتنقل  
مالكة الى المصلى اولى بيت المال وهذا في الظرف المجاور للمكان وكذلك  
في الظرف المجاور ازمانى لان البيع وقت التمداء متعلق بما ليس بوصف له  
لان النهى عن البيع بسبب ترك السعى وانه ليس بوصف الا ترى ان البيع يوجد  
بلا ترك السعى بان يتبايعوا ساعين فيندفع الكراهة ايضا وكذلك ترك السعى  
بلا بيع بان تقعوا في الطريق فارغين عنه فلا يكون النهى للوصف اللزم فثبت

انه كان لامر مجاور فوجب الكراهة دون الفساد فلم يفوت المقصود به (قوله  
ثم ارفع رأسك حتى تستوى قائما) اى القيام المأموره الى الركعة الثانية في قوله  
عليه السلام ثم ارفع رأسك الخ اقول هذا ضعيف في التمثيل من جهتين احدهما  
ان صاحب الهداية قال فاذا اطمان جالسا كبر وسجد لقوله عليه السلام في حديث  
الاعرابي ثم ارفع رأسك حتى تستوى جالسا ولو لم يستو جالسا وسجد اخرى  
اجزأه عند ابى حنيفة انتهى وكذا في شروح الهداية انت عرفت من هذه المسئلة  
ان الامر بالنسي لا يستلزم تحريم ضده ان لم يفوت المقصود به لان ضد الامر  
وتنا فيه لم يفوت المقصود وهو الصلوة لان النبي صلى الله عليه وسلم ما صنع  
الاعرابي صلوة حيث قال وما نقصت من هذا شيئا فقد نقصت من صلوتك  
فلو كان ترك التعديل مفسدا لاسمها صلوة فلا يمنع مثل هذا النقصان الجواز لا  
في الاداء ولا في القضاء كالصلوة في الارض المغموسة وثانيهما استدلال ابو يوسف  
بحديث الاعرابي وهو قوله عليه السلام حيث راه تقرأ الديك فم فصل فانك  
لم تصل قال نفي كونه صلوة بترك التعديل فكان الحديث مشترك الا لزام من الوجهين  
كذا في شروح الهداية فلا يصح الاستدلال به سواء كان جالسا او قائما  
فان قيل ان صح رواية ما نقصت من هذا شيئا فقد نقصت من صلوتك فلا يؤدي  
الى الكراهة فقط بل يجوز ان يكون ناقصة داخلة تحت الامر لا مكروهة وكلامنا  
فيها لا في الناقصة قلت الامر والنهى اذا لم يفوتا المقصود نقول بان الكراهة  
في الامر والسنة المؤكدة في النهى كذا في التفتيح ملخصا فتأمل في التمثيل (قوله  
فانه لا يستلزم تحريم القعود الى قوله حرم القعود) فيه عبارة التلويح لكن هذا  
الحديث ليس بمذكور في التوضيح والتلويح قال صاحب التوضيح والمأمور بالقيام  
في الصلوة اذا قعد ثم قام لا تبطل لكننه نكره انتهى اقول حاصله ان ضد  
المأموره ان كان مفوتا للمقصود ويكون حراما والا كان مكروها مثلا اذا تعين  
زمان المأموره فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان كالامر بالصوم فان  
الكف عن المفطرات المقصود بالامر وضده الاكل والشرب لا يتصور في زمان  
واحد وهو الحيار لان اتصاف الشيء في زمان واحد بفتين متضادين  
او متجانسين كالجوسين في زمان واحد محال بخلاف الصلوة المأمورة بالقيام  
كما صلوا قائما لان ضد المأموره وهو القعود لم يفوت المقصود بالامر في الصلوة  
لان الزمان فيها ظرف منسع لاتعين فيه للزمان بعينه لالصلوة ولا للقيام فيها  
فيكون مكرها لا حراما لان قعود المصلى لا يفوت القيام المأموره لجواز



ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان اقول وقول صاحب التنقيح لا تبطل معناه  
 لا تفسد لان عدم البطلان لا يوجب عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد  
 الصلوة ولا يطلها كذا في التلويح (قوله ولم تفسد الخ) حال من الصلوة يعني  
 لم تفسد الصلوة بتك القيام اما موربه فيها لعدم تعيين الزمان فان قبل نقصان  
 اذا كان لغوات وصف كان داخلا تحت الامر يمنع الجواز وذلك بان يكون راجعا  
 الى نفس المأموره اصلا او وصفا وهذا كذلك فيمنع الجواز قلت نعم لكن لا فوات  
 للوصف فيها اصلا بجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان فينجبر به (قوله وانتهى  
 عن الشيء يستلزم وجوب ضده) اي يقتضى وجوب الانتهاء من حيث انه امر  
 بضده في الحقيقة وجوب الانتهاء حكم الامر الثابت بالنهاى كذا في الكشف  
 فعقل الضد يكون واجبا ان فوت المقصود بالنهاى حاصله اذا نهى عن الشيء  
 فعدم ضده ان فوت المقصود به فعقل الضد يكون واجبا ومحصوله ان وجد  
 شرائط التناقض بين الضدين فخر من احدهما يوجب وجوب الاخر لان حرمة  
 الشيء تدل على وجوب تركه كما يوجب في الامر وجوب احدهما حرمة الاخر  
 لان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه فهذا المذكور تلخيص التوضيح والتلويح  
 (قوله كانهى عن عزم عقدة النكاح يقتضى وجوب الكف) اي كانهى  
 في قوله تعالى ولا تعزبوا عقدة النكاح عن عزم عقدة النكاح الخ اقول هذا  
 تمثيل للنهى عن الشيء يقتضى وجوب ضد الفوات له يعنى يقتضى الامر بالكف  
 لكنه غير مقصود فيجربى التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه  
 وهو مقصود (قوله لان عدم الكف عن التزوج يفوت ترك العزم) حاصله  
 ان الكف عن التزوج داخل تحت النهى لان عدم الكف عن التزوج يفوت  
 العزم فوجب الكف الذى هو حكم النهى من حيث انه امر بضده فوجب  
 الكف حكم الامر الثابت بالنهاى كذا في الكشف (قوله فيحتمل ذلك الضد  
 السنة المؤكدة) حاصله ان حكم النهى ومقتضاه من حيث انه امر بضده يكون  
 مشابها بالمأمور فيحتمل الندب والسنة المؤكدة لان الضد الذى لم يفوت عدم  
 ذلك الضد المقصود بالنهاى ملا حظة لظاهر النهى كان ذلك الضد مشابها  
 بالمأمور يوجب كونه سنة مؤكدة لان ادنى المأمور به ان يكون سنة مؤكدة (قوله  
 فان المحرم منهى عن لبس الخيط مدة احرامه) الضمير راجع الى المحرم والفاء صلة  
 للاحتمال او تفريع على ان عدم ضد النهى عنه اذا لم يفوته كان مندوبا وسنة  
 مؤكدة ولا واجبا فان المحرم منهى عن لبس الخيط مدة احرامه وعدم ضده

اعنى عدم لبس الرداء والازار لبس بمفوت بالمقصود بالنهاى اعنى ترك لبس الخيط  
 لجواز ان لا يلبس الخيط ولا شيئاً من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار  
 سنة مؤكدة لا واجبا وقوله فان المحرم الى قوله لا واجبا عبارة التلويح بعينه (قوله  
 فيكون لبس الازار) فان قيل لان لبس الازار سنة لان به ستر العورة وهو  
 واجب اجيب بانه يجوز ان يكون بانفراده واجبا كما كثر العرب في الحجاز اما اذا انضم  
 الى شيء آخر كاحرام فلا يجب لان الستر يحصل بالاحرام فيكون لبس الازار  
 سنة مؤكدة لا واجبا وفي التلويح لا يقال ضد لبس الخيط تركه اعم من ان يلبس  
 شيئاً آخر او لا وعدم الترك مفوت للباس ضرورة لانا نقول هذا مبنى على اعتباراتهم  
 من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضعف لبس  
 الخيط هو لبس غير الخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد  
 يكون وجوديا انتهى اقول فيه بحث لان عدم الترك مفوت للمقصود بالنهاى  
 لا مفوت للباس الا ان يحمل اللام على التعليل لاعلى صلة التفويت والصلة  
 محذوفة كما قدرنا (قوله كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار) حيث قال ان لم يفوت  
 عدم ذلك الضد فالنهي يقتضى كونه سنة مؤكدة انتهى كلامهما ملخصين  
 وانت ان معنى الاقتضاء الاستلزام كما ان مقتضى الامر الحسن ومقتضى النهى  
 القبح (قوله لجواز ان يكون للضد جهة حرمة او اباحة الخ) اللام متعلق بقوله  
 ولا يستلزمها هذا منع يكفي فيه الجواز وله وقوع يأتي بقوله فان الزنا مثلا الخ  
 (قوله فان الزنا مثلا الخ) تفريع على طريق اللف والنشر المرتب (قوله فيلزم  
 ما يلزم الخ) هذا حسن تعبير تحزا عن التصريح يعنى يلزم ان يكون اللواطة  
 ندبا وهذا باطل لم يقل به ملة من اثنين وسبعين ملة متفرقة ضالة اقول هذا  
 لا يرد عليها لان كون لبس الازار والرداء سنة مؤكدة انما يلزم من مشابهة  
 المأمور ملا حظة لظاهر النهى لان النهى عن الخيط يوجب الكف عن لبس  
 الخيط لان حكم النهى امر بضده فيكون المحرم مأمورا بغير الخيط وهو الاحرام  
 وضده وهو الازار والرداء لبس بمفوت له بل مشابها للمأمور فيمشابهة المأمور  
 في كونه غير مخيط يوجب الندب وكونه سنة مؤكدة هذا تلخيص التوضيح  
 وشروح البردوى واما في اللواطة فجهة الحرمة ثابتة بدليل قطعى وهو قوله  
 عليه السلام لا تزن ولا تاط فكيف يكون ندبا بالمشابهة لان المحرم راجع  
 على ان كلامنا في النهى المطلق عن التصرفات الشرعية التى تقتضى قبحا  
 لمعنى في غير النهى عنه لاعن الافعال الحسنة التى تقتضى قبحا لمعنى في اعيانها



بلا خلاف مثل زنا وللواطه والقتل وغيرها ( قوله وكذا عدم قربان  
 المنكوحه الخ ) تفريع بقوله او اباحه ( قوله ايس بموت اتركه ) اي لترك الزنا ( قوله  
 وهو بياح الخ ) الواو حالية من القربان والضمير راجع اليه اقول لا يرد هذا ايضا  
 لان كون فعل الضد سنة مؤكدة ان لم يفوت المقصود بمشابهة المأمور وفي فعل  
 المباح لا يكون مشابها بالمأمور لان المأمور امام أمر الوجوب او بانسب  
 والمأمور بالاباحه ايس بمأمور حقيقة حتى يكون ضدا غير مفوت له وكلامنا  
 في حكم ضدا الامر والنهي حقيقة لاني الضد المطلق قال ابو الحسن الاشعري  
 في رواية والغاضي الباقلاني والغزالي ومن تابعهم لا يدرى انه حقيقة في الوجوب  
 فقط او في الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك وقال مشايخ سمرقند رؤسهم الشيخ  
 ابو منصور ان حكمه الوجوب عملا لا اعتقادا وهو ان لا يعتقد فيه بندب ولا يجاب  
 بطريق التعيين بل يعتقد على الابهام والاختلاف في النهي كذلك كذا  
 في الكشف حاصله ان النهي عن الشيء ان لم يفوت عدم ذلك الضد المقصود  
 يقتضي الندب وكونه سنة مؤكدة الا اذا قام الدليل على خلافه وان لم يكن التقدير  
 هذا فيرد على قوله فيحتمله ما يرد عليهما فتأمل

فصل

( قوله اختلفوا في المطلق والمقيد هل هما خاص ام لا والصحيح انها خاص ) قوله  
 كما صرح به صاحب التنقيح وغيره من المحققين قال صاحب التنقيح في الباب  
 الاول اسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فطاق او معد فقيد او اشخاصه  
 فعام وقال في التوضيح ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد  
 النوعي انتهى اقول الاولى ان يقول كما صرح به في الاسلام وغيره لان القول  
 قوله قال فيخر الاسلام الخاص فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد  
 وانقطاع الشركة او كل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد على وجه لا يشاركه  
 غيره وهو مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اي انفرد به وفلان خاص فلان  
 اي منفرد به فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد ويقطع الشركة فاذا اريد  
 خصوص الجنس قيل انسان بالنسبة الى الغنم والفرس والبقر فان كلا من هذه  
 الالفاظ خاص من حيث انه وضع لمعنى واحد وهو انه حيوان ناطق او صاهل  
 وجنس من حيث انه يتناول الواحد ويحتمل الكل وعند الحكماء نوع من الانواع  
 وان اريد خصوص النوع قيل فلان فانه نوع في لسان الشرع وصنف عند  
 الحكماء لانه خاص من بين سائر الانواع وان اريد به خصوص العين اي خصوص  
 الفرد بين الافراد بالاتفاق قيل زيد لانه خاص من بين سائر الاعيان انتهى

كلامه ملخصا وكذا المقيد مثل رقبة مؤمنة ورقبة كافرة خاص لان كلا منهما  
 خاص بالنسبة الى الاخر فان قيل ذكر كلمة كل في التعريف مع انها لاحاطة الافراد  
 والتعريف للحقيقة لا للافراد وسمى النوع جنسا والصنف نوعا مع انه لا بد  
 في الجنس ان يشمل الانواع قلت ان اهل الشرع لم يلتفتوا لتفاوت بين الذات  
 والعرضي الذي اعتبره الفلاسفة ولهذا لم يذكرها احد منهم في تصانيفهم  
 وانما يذكرون تعريفات يوقف بها على معنى اللفظ ويحصل بها التمييز تركا  
 منهم للتكلف واحترزا عمالا يعينهم محصول مقصودهم دونها قال سيد الامام  
 ناصر الدين السمرقندي في اصول النقه هذا كتاب فقهي لا يستعمل فيه بصغة  
 التحديد في كل لفظ بل يذكر ما يعرف بمعانيها ويدل على حقائقها واسرارها  
 بالكشوف والرسوم وقال فيه في موضع آخر ونحن لانذكر الحدود المنطقية  
 وانما نذكر رسوما شرعية يوقف بها على معنى اللفظ كما هو السابق واذا كان  
 كذلك لم يلتفتوا الى استبعادهم ذكر كلمة كل في التحديد بانها لاحاطة الافراد  
 والتعريف للحقيقة لا للافراد ولا الى استبعادهم كون الرجل نوعا للانسان  
 بان الانسان نوع الانواع اذ ليس بعده نوع عندهم حكموا تارة على الرجل  
 والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى فحش التفاوت بينهما في المقاصد والاحكام  
 فقالوا واشترى عبدا فظهر انه امة لا ينعقد البيع بخلاف البهائم مثلا واشترى  
 كبشا فظهر انه غنم او جلا فظهر انه ناقة ينعقد البيع للتفاوت البسيرة في البهائم  
 وكذا في الجواهر وحكموا تارة بكونهما نوعي الانسان لاشترى كتهما في الانسانية  
 وتارة الى اختلافهما نظرا الى تفاوت الذكورة والانوثة هذا تلخيص شروح  
 البردوي ( قوله وهو الشايح في جنسه بمعنى انه من الحقيقة ) يعني ان المطلق خاص  
 من الحقيقة من حيث انه لمعنى واحد كإنسان ورجل لان كلا منهما خاص وحصته  
 من بين سائر الاجناس ومن بين سائر الانواع لان دلالة المطلق على الافراد ضمنية  
 لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لخصص كثيرة  
 والمراد دلالة على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى  
 فقهر ر رقبة انما يدل على وجوب اعتناق رقبة مالا على جميع الرقبة ولا بعض المعينة  
 ( قوله محتملة لخصص كثيرة صفة حصة ) حاصله ان المطلق حصة واحدة  
 خاصة من حيث انه وضع لمعنى واحد وحصته واحدة محتملة للكثير من حيث  
 انه يتناول الكل كما عرفت ( قوله اي ملتبسا بانتفاء ما يدل على الشمول والاحاطة الخ )  
 هذا تفسير بحسب المعنى على ان يكون الطرف مستقرا اقول الاولى ان يكون



الظرف لغوا متملقا بالشايح بتقدير المضاف وهو شايح لان الاصل في الكلام عدم الحذف والتقدير ان امكن المعنى وان لم يمكن وحذف الواحد الشايح اولى من حذف الاشياء الكثيرة التي لادلائه على حذفها حاصله ان المطابق لا يدل على الشمول الا بدلالة انشمول نحو ان الانسان انى خسرو وكل نفس ذئقة الموت والنكرة اذا اتصل بها دليل العموم وبيان هذا ان النكرة في النفي تعم وفي الاثبات تخص لان النفي دليل العموم وذلك ضرورى للمعنى في صبغة الاسم واما النكرة المثبتة فانها تخص عندنا ولا تعم الا انها مطلقة وقال الشافعي هي يوجب العموم ايضا حتى قال في قوله تعالى فحري رقبه عامة يتناول الصغيرة والكبيرة والسوداء والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة بالاجماع فصح تخصيص الكافر منها بالقياس على ككفارة القتل وقتلنا نحن هذه مطلقة لاعامة لانها فرد فيتناول واحدا دون وصف والمطابق يحتمل التقييد وذلك مانع من العمل بالمطلق فصار نسخنا (قوله فخرج به العام) اى خرج بقوله بلا شمول العام لفظا ومعنى نحو الرجال والنساء وسائر الجموع او معنى لاصبغة مثل من وما والرهط والقوم والطائفة والجماعة لان كلامها فرد بصبغتها وجمع بمعناها فيدل على الشمول كذا في البردوى وخرج ايضا اسماء الاعداد لانها دالة على معدودات كثيرة شاملة لهما (قوله ولا تعين) عطف على قوله بلا شمول اى و بلا دلالة تعين وتخصيص ببعض المراد (قوله فخرج به المقيد) اى خرج بقوله ولا تعين المقيد نحو رقبه مؤمنة لان ارقبة مطلقة عندنا شايحة للمؤمن والكافر وتقييد المؤمنة يخرج الرقبه المطلقة فالتعريف يكون مطردا ومنعكسا اقول في بحث لان المطابق فرد يتناول واحدا على احتمال وصف دون وصف فيحتمل التقييد فاذا قيد بوصف خاص يخصه ببعض المراد عنه واما اذا قيد بوصف عام فيكون المطلق عاما مقيدا فلا يخرج من التعريف لبقوله بلا شمول ولا بقوله ولا تعين كطرد عام وخصب عام لان المطر والخصب مطلق وتقييد عام يكون مقيدا عاما لان العموم في اللغة هو الشمول يقال مطر عام اذا شمل الامكنة وخصب عام اذا عم الاعيان ووسع البلاد فيكون المطر عام بمعنى ما يعناه وهو الحلول بالامكنة كذا في البردوى فالاولى في تعريف المطلق ان يقول هو دال على ذات الشئ او حقيقته من غير تعرض بتقييد وهو المختار عند الاصوليين او يقول هو الدال على الماهية من غير تعرض الى الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة وهو عند البعض لانه لا يرد عليهما ما يرد عليه لان تعريف العام هو الدال

على المسميات الكثيرة الغير المعينة فخرج بتقييد من غير تعرض عن تعريف المطلق العام والمقيد لان فيها تعرضا الى التقييد اما في المقيد فقط واما في العام فتقييد المسميات الكثيرة الخ فيكون المطر والخصب عامين بمعناهما وهو الحلول بالامكنة والاعيان لاسم جمعهما المطر والخصب ولا جل هذا الورود فسر المص قوله بلا شمول اى ملتبسا بانتفاء ما يدل على الشمول والاحاطة الخ دفعا للبرود فان قبل ان اسماء الاعداد كانت داخله في تعريف العام قلت نعم دخل اسماء الاعداد فيه فخرج بقوله الغير المعينة لان اسماء الاعداد وان كانت كثيرة لكنهم متعينة (قوله كرقبة مؤمنة) اقول رقبه كبقرة يطلق على الذكر والانثى كقولهم شاة ودحاجة وحمامة واشبهه ذلك فان العرب اجرت اسم الجنس المؤنث على المذكر وان كان حقيقيا واجرت اسم الجنس المذكر على المؤنث لانهم ازاعت اللفظ تارة والمعنى اخرى كذا قال ابن الحاجب في اماليه قال صاحب الكشاف وابو حيان في البحر يستوى في اسم الجنس المذكر والمؤنث ويقال دابة للمذكر كما يقال حمار وحارة انتهى قال ابن الحاجب من حسن جرى صفة المؤنث على ما لم يكن وضعه لمذكر معين فظهر فرق بينهما من حيث الاستعمال ومن حيث المعنى ولا يستدل على التأييد في بغلة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ثبوت ان البغلة للذكر والانثى بتأنيث كانت والشهباء في قول العرب ان بغلة رسول الله كانت شهباء لانه استدلال بمثل صفراء وارونها يكون البقرة انثى على انه قد نقل عن بعض العلماء انه قال سلونى عما سئتم وكان ابو حنيفة حاضرا لا يشهر به فقال لانسان قل له اذكر كانت نمله سليمان ام انثى فلم يجرب جوابا ثم قيل لابي حنيفة كانت انثى بدليل التأييد في قالت نمله واو كانت ذكر القال قال نمله انتهى كذا في برهان الزركشى والسبوطى اقول ابراهه بملاوة في الجواب يدل على الضعف في الظاهر واما في الحقيقة اولم يحتمل الذكرك كيف سأل ابو حنيفة وكيف سكت بعض العلماء الفصيح في الجواب والجواب لابي حنيفة بقوله لو كان ذكر القال قال نمله لبس بشئ لانه اسند الى ظاهره فيجوز التذكير (قوله وغيرها) الضمير راجع الى المؤمنة (قوله اذا ورد البيان الحكم) اى اذا ورد المطلق والمقيد ابيان الحكم (قوله اجري المطلق على اطلاقه الخ) جواب فان لم يكن (قوله مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا) اى اطعم رجلا مطلقا اى سواء كان غنيا او فقيرا صحيفا او مريضا واكس رجلا عاريا عن اللباس وهو الفقير والمسكين (قوله اعتق رقبه لا تعتق رقبه كافرة) يعنى ان المقيد وهو رقبه كافرة يوجب تقييد المطلق



اعني اعتق رقبة بالمؤمنة لان النهي عن اعتاق رقبة كافر والامر باعتاق رقبة مؤمنة يوجب تقييد الرقبة بالمؤمنة ضرورة لانه لا واسطة بينهما عندنا بخلاف المعتزلة فانهم يثبتون المنزلة بين المنزلتين فلا يوجب تقييدا الاخر بالذات (قوله فان نفي تملك الكافرة الخ) علة لوجوب مقيد في قوله او بالواسطة (قوله وهذا) اي نفي تملك الكافر (قوله يوجب تقييدا يوجب الاعتاق الخ) اي يستلزم نفي تملك الكافر نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التملك ونفي اللزوم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لانعتق عنى رقبة كافرة فان قلت معنى حل المطلق على المقيد تقييده بذلك المقيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك المقيد لكن ان كان المقيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فنفيه وههنا قيد الكافرة نفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن صاحب التنقيح ان معنى حل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما كما قال المص هو الخارج عن الشيوع بوجه ماساء كان هو المذكور في المقيد او في غيره لانه في مقابلة اجزاء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما فاستفصل في شروح البرزوى والنلويج (قوله حل المطلق على المقيد الخ) هذا جواب لقوله وان كان احدهما الخ (قوله وان الحد) اي الحكم (قوله فاما ان يختلف الحد الخ) ككفارة اليمين والقتل (قوله فلاحل عندنا) اي لا يحمل المطلق على المقيد عندنا يعني لا يحمل رقبة مطلقة في كفارة اليمين على رقبة مقيدة بالايمن في كفارة القتل لان رقبة مطلقة لا عامة عندنا والمطلق يحتمل التقييد وذلك مانع من العمل بالمطلق فصار نسخا وقد جعل وجوب التحرير جزاء لامر اي شان فصار ذلك سببا له فتكرر مطلقا بتكرره سببه وهو الشان كتكرر وجوب الصلوة بتكرر الوقت وليس تكرر الحكم بتكرر السبب من باب العموم فصار مقيدا بالملك لاقتضاء التحرير الملك لا على جهة الخصوص وام يتناول الرقبة الزمنة لان الرقبة اسم للبينة مطلقا ف وقعت على الكامل منه ذاتا الذي هو موجود بجميع اجزائه فلم يتناول ما هوها لك من وجه فلم يدخل الزمن كذا في البرزوى (قوله خلافا للشافعي) قال فخر الاسلام وقال الشافعي ان الذكرة توجب العموم حتى قال في قوله تعالى فتحرير رقبة انها عامة يتناول الصغيرة والكبيرة والسواد والبياض والكافرة والمؤمنة والصحيفة والزمنة وقد خص منها الزمنة بالاجماع فصح تخصيص الكافر منها بالقياس على كفارة القتل انتهى وفي هذا المقام اجنات كثيرة لشروح البرزوى لكن لا يساعدها المقام (قوله وان اتحدت) اي الحادثة كصدقة الفطر من هنا الى قوله لمخالفة المأوربه

عبارة التلويج (قوله فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب) اي يكون دخول النص المطلق والمقيد على السبب (قوله فان الاول) اي ان كان الاطلاق والتقييد في السبب (قوله فلاحل) اي لم يحمل المطلق على المقيد عندنا بل يجب العمل بكل منهما اذ لا تنافي في الاسباب لانه يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد مسببا كذا في التوضيح (قوله خلافا له) اي للشافعي في قوله فلاحل (قوله كوجوب الصاع في صدقة بسبب الرأس مطلقا) في احد الحديثين هذا تمثيل لدخول النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله ادوا عن كل حر وعبد (قوله ومقيدا بالاسلام) عطف على مطلقا يعني وجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مقيدا بالاسلام في آخر الحديثين وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين (قوله وان كان الثاني) اي ان اتحدت الحادثة ودخل نص المطلق والمقيد على الحكم لا على السبب بحمل المطلق على المقيد بالاتفاق (قوله كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام) في كفارة اليمين في سورة المائدة (قوله وقراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ثلثة ايام متابعات) عطف بالجر على قراءة العامة وفي التنقيح مع قراءة ابن مسعود فالأمال واحد (قوله لامتناع الاجتماع بينهما) فان الحكم وجوب ثلثة ايام من غير قيد تابع في قراءة العامة وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب ثلثة ايام متابعات فالمطلق يوجب اجزاء غير التابع والمقيد يوجب عدم اجزائه فيحمل المطلق على المقيد لامتناع الجمع بينهما لكن هذا يخالف ما قال المص في تعريف القرآن وهو النظم المنزل على رسولنا صلى الله تعالى عليه وسلم المنقول عنه تواترا انه قال خرج جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراءات الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله تعالى عنه نحو فصيام ثلثة ايام متابعات الخ فلا يكون قراءة ابن مسعود قرأنا حتى يلزم امتناع الاجتماع بينهما ويحمل المطلق على قراءته بالاتفاق اقول اشار المص بهذا المثال الى الجواب لان قراءة العامة ساكتة عن التابع وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه مشهورة بمثلها فيجز الزيادة على الكتاب بطريق الشهرة فيكون نصا في التابع فيحمل المطلق الساكت على المقيد المشهور لاتحاد الحادثة وكانا في الحكم دون السبب وانما قلنا بهذا المثال لان قراءة ابن مسعود في سورة البقرة فصيام ثلثة ايام متابعات شاذة لايزاد بمثلها على الكتاب فان قلنا انما نحمل هذا المطلق على المقيد في كفارة



القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم فلا يحتاج الى التكلف قلنا هذا لا يجوز لان كفارة اليمين في حادثة وكفارة القتل والظهار في حادثة اخرى فلا يجوز الحمل ولهذا جعلناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وموقراة ابن مسعود قالها مشهورة بمثلها يزداد على الكتاب والشافعي لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فان قيل يحمل المطلق على المقيد عنده وان وردا في حادثين كما في رقبة كفارة القتل وسائر الكفارات فلم لم يحمل ههنا على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار قلت ان الحمل عنده اذا كان المقيد نوعا واحدا واما اذا كان نوعين نوع مقيد بالتتابع ونوع مقيد بالفريق فلا يحمل لئلا يلزم ترجيح احدهما على الاخر الا ترى ان صومى كفارة القتل والظهار مقيد بالتتابع والصوم في الحج التمتع مقيد بالفريق ولهذا يحمل عنده كذا قال صاحب الكافي فالتمثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين الحديث اقول وجهه ان الحديث المطلق وهو صم شهرين غير متواتر فيجوز الزيادة عنده على النص الغير المتواتر بالمشهور وخبر الواحد (قوله وانما لم تقيد الحكم بكونه مثبتا الخ) اقول هذا تعريض لصاحب التنقيح حيث قال هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيًا لمولا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة لا يجرى اتفاقا فلا تعتق اصلا (قوله لان النكرة في سياق النفي عام الخ) بيان ذلك عند اتصال دليل العموم بها ان النكرة في النفي تعم بالاتفاق سواء دخل حرف النفي على نفسها نحو لارجل في الدار او على الفعل الواقع عليها كقولك مارأيت رجلا وفي الوجهين يثبت العموم فيهما ضرورة واقضاء للمعنى في نفس الصيغة انه لا يتناول في النفي والاثبات الا واحدا وذلك لما نفي رؤية رجل منكر فقد نفي رؤية هذه الحقيقة وهي موجودة في جميع الافراد وكان من ضرورة انتفاء رؤية جميع الافراد لئلا يلزم الجمع بين التقيضين اذ لو رأى رجلا واحدا لا يثبت رؤية تلك الحقيقة الا ترى لوقال ما اكلت اليوم شيئا فن اراد تكذيبه قال بل اكلت شيئا ولو لم يفد الاول العموم لما صح هذا التكذيب لان الايجاب الجزئي لا يناقض السلب الجزئي ويؤيد ما ذكرنا ان اليهود لما قات ما انزل الله على بشر من شيء رد الله قواهم بقوله عز اسمه قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ولولم يفد الكلام الاول العموم لما كان هذا رداله فان قيل قد يصح الاضراب عنها باثبات التثنية والجمع مثل ان يقول مارأيت رجلا بل رأيت رجلين او رجلا كذا نقل عن سيبويه ولو كان موجبا للعموم لما صح بل رأيت رجلين او رجلا في مارأيت رجلا قلنا نحن لانسم صحة ذلك وان سلبنا فنقول بقريته الاضراب

يفهم ان المراد نفي صفة الوحدة لان نفي جنس الحقيقة كذا هذا وكذا تعم في موضع الشرط كما تعم في النفي نحو من تأتني بمال فله كذا لانه لا يختص بمال دون مال كذا في الكشف وانما قلنا ان النكرة في سياق النفي تعم بالاتفاق لان النكرة في الاثبات اذا كانت مصدرا يحتمل العموم فانه تعالى قال لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا وصف الثبور بالكثرة فكذا لو قال انت طالق طلاقا ونوى الثلث يصح فعلم ان المصدر المنكر يحتمل العموم في الاثبات واما في الاسم فلا يصح الا ترى انه لو قال رأيت رجلا كثيرا فلا يصح كما سبق في اختصار الامر من المصدر (قوله لا مطلق الخ) حاصله ان المصدر لم يقيد الحكم بكونه مثبتا كما يقيد صاحب التنقيح لان النكرة في سياق النفي تعم وكلامنا في حمل المطلق على المقيد لاني حل العام على الخاص اقول في جواب هذا التعريض ان صاحب التنقيح نظر الى اصلها لان النفي دليل العموم وذلك ضروري للمعنى في اصل صيغة الاسم وذلك انك اذا قلت ما جاءني رجل فقد نفيت بجي رجل واحد نكرة ومن ضرورة نفيه نفي الجمع فيصح نفيه بخلاف الاثبات لان بجي رجل واحد لا يوجب بجي غيره لاصيغة ولا ضرورة كذا في البردوى ويمكن ان يقال المراد من المطلق هنا ان يكون غير مقيد بقيد سواء كان عاما مطلقا اي ليس بمقيد او مطلقا حقيقة فلا يحمل اتفاقا وهذا وجه وجيه ولاجل قيد الحكم بالاثبات ولكل وجهة (قوله والمعرفة ليست بمطقة) اقول هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان الكلام في حمل المطلق على المقيد اذا كان الحكم مثبتا لا منفيًا سواء كان المنفي نكرة او معرفة نحو لا تعتق الرقبة ولا تعتق الرقبة الكافرة فلا يلزم العموم بوقوع النكرة في سياق النفي فاجاب بقوله والمعرفة ليست بمطقة لان المطلق لا بد ان يكون نكرة والمعرفة خلاف النكرة فلا يكون مطلقة حاصله اذا دخل لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بعينه بمعنى العهد يكون من دلائل العموم نحو قوله تعالى والعصر ان الانسان لني خسر وكذلك السارق والسارقة الزانية والزاني ومثاله قول علمائنا المرأة التي تزوج طالق كذا في البردوى فيلزم ما يلزم على الاول لان كلامنا في حمل المطلق على المقيد لاني حل العام على الخاص وان اريد المعرفة بعينها فلا يكون مطلقة لانها موضوعة لفرد غير متعين والمعرفة خلافها اقول يمكن ان يقال ان دخول اللام على النكرة لا يمنع ان يكون مطلقة اذا كانت اللام جنسا نحو قولهم فلان يحب الدينار والدرهم فالمراد منه جنس الدينار والدرهم لا كل دينار والدينار ودرهما ثم اعلم اخلاف ائمة الاصول ان الجنس اذا دخلت لام التعريف كان اللام لتعريف



ذلك الجنس اول استغراق الجنس وذكر الشيخ ابوالمعين في طريقته قال بعضهم ان هذا الجنس يراد ويحتاج في استغراقه الى دليل واليه مال ابو علي القسوي من ائمة الادب وعلى هذا القول المحققون من المتأخرين وقالوا هذا اللفظ كما يتناول بحقيقته كل الافراد يتناول بحقيقته ادنى الافراد وكل فرد يحتمل ان يكون كل جنس عند عدم مزاجه فرد اخر وبالزاجه يصير بعضه فلما سوى البعض الكل في الدخول تحت الاسم ترجح البعض باتيقن فانصرف مطلق اللفظ الى الادنى لتيقنه وهو الفرد واحتمل انصرف الى الكل بدليله والدليل على مذهبهم انهم قاؤ في قوله لا اشرب الماء ولا تزوج النساء ولا اشترى العبيد ان هذه الايمان يقع على الادنى مع احتمال الكل ولا يقع على الكل الا بالنية حتى يحث بشرب قطرة وتزوج امرأة وشراء رقبة ولو نوى الكل لا يحث فان قيل انما لا ينصرف الى الكل للتعذر قلت ان التعذر في قوله طلق نفسك ومع هذا يتناول الادنى دون الاعلى كذا في الكشف فان قيل ان الجمع لما صار جنسا واللام للتعريف فينبغي ان يكون المراد كل الجنس لا الواحد ولا يحث بتزوج امرأة واحدة ولا بشراء عبد واحد لانهما ليسا بجنسين كاملين بل هما بعض الجنس قلت جوابه ما ذكره فخر الاسلام اذا دخل لام التعريف على الجمع يحتمل على الجنس لان لام المعرفة لا العهد ولا العهد في اقسام الجمع جعل للجنس لان فيه معنى الجمع بيانه ان لفظ الجنس اذا اطلق على الجنس دخل فيه عدد الثلث فصاعدا فوجد فيه معنى الجمع فكان فيه عمل بالوصفين ولو حل على حقيقة الجمعية اعنى الثلث بطل حكم اللام بالكلية فصار الجنس اولى من ابقاء الجمع على حقيقته قال الله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اى من بعد تسعة وقال اصحابنا فيمن قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فامرأته طالق ان ذلك يقع على الواحد فصاعدا لما قلنا انه صار عبارة عن الجنس فسقطت حقيقة الجمع واسم الجنس يقع على الواحد على انه كل الجنس لابعضه الا ترى انه لو اغيروه لكان كلافان آدم عليه السلام وحده كان كل الجنس للرجال وحواء كانت كل الجنس للنساء فلا يسقط هذه الحقيقة بالمزاجه فيكون الواحد كل الجنس فصار للجنس مثل الثلثة للجمع فكما كان اسم الجمع واقعا على الثلثة فصاعدا كان اسم الجنس واقعا على الواحد فصاعدا فصار كمن حلف لا يشرب الماء انه يقع على القليل على احتمال الكل انتهى ملخصا ثبت ان يكون المعرفة مطلقا كاسم الجنس وهذا جواب وجه لقول المص والمعرفة ابست بمطلق واما وجه قول المص حجة عامة المشايخ

الكتاب واجماع اهل اللغة اما الكتاب فقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وصحة الاستثناء دليل الاستغراق وقوله تعالى ثم استوى الى السماء فسويهن جمع الضمير مع انه تعالى ذكر السماء بلفظ الواحد وهذا دليل الاستغراق ايضا كذا ذكر الاخفش وقوله تعالى من الارض مثلهن وبهذا عرفنا كون الارضين سبعا وكذا استدلل العلماء قاطبة بعموم قوله تعالى والسارق والسارقة الزانية والزانية في ايجاب القطع والجلد على كل السارق والزانية ومثل هذا كثير في القرآن وكذا اطبقوا ان الالف واللام في قوله تعالى الحمد لله رب العالمين لاستغراق الجنس بمعنى جميع المحامد لله تعالى وفي قولهم يقع على الادنى رد لهذا الاجماع وفي شروح البردوى اجوبة كثيرة وجواب عن قول المتأخرين ان الواحد كل الجنس عند عدم مزاجه فرد آخر وبالزاجه يصير بعضه فانصرف البعض الى الادنى لتيقنه الخ لكن لا يساعد المقام (قوله سواء اختلفت الحادثة) ككفارة اليمين والقتل يحمل عنده لا عندنا (قوله اولا) اى لم يختلفت الحادثة كصدقة الفطر (قوله او كانا في السبب) اى اوسواء كان الاطلاق والتقييد في السبب كسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر ام يحمل عندنا ويحمل عنده (قوله اوفى الحكم) اى سواء كان الاطلاق والتقييد في الحكم في صورة اتحاد الحادثة بحمل بالاتفاق (قوله لان الناطق باقيد الذى هو المقيد) اقول هذا تقييد لان الذى صفة الناطق لصفة القيد والمعنى ان المقيد ناطق بالقيد لان الشئ لا يكون مقيدا الا بالقيد فيكون ناطقه (قوله اول من الساكت عن القيد الذى هو المطلق) انت عرفت ان الذى ايضا صفة الساكت والمعنى ان المطلق ساكت عن ذكر القيد والا يكون مقيدا وجه الاووية ان المطلق ساكت عن القيد والسكوت عدم القيد ووجودى والوجود راجح على العدم فيكون اولى (قوله قلنا في جوابه ذلك اى الترجيح بالناطقية الخ) اقول هذا التفسير جواب التفتازانى في التلويح انه قال وجوابه القول بالموجب اى نعم يكون اولى عند التعارض لان القول بالموجب عبارة عن تسليم الدليل مع منع جريانه فيما ادعى الخصم وقال بعضهم القول بالموجب يقتض الجيم وهو التزام ما يلتزمه المعلل بتعاليه مع بقاء النزاع في الحكم المقصود لكن المص ايقول وجوابه القول بالموجب بل قال اى الترجيح بالناطقية لانه يرد على ظاهر جواب التفتازانى ما لم يحمل على التعارض كما في الحديثين لان في الحديثين اتحاد الحكم والحادثة مع التعارض فكيف يكون تسليم الدليل عند التعارض ولهذا صرف التفتازانى قول صاحب التوضيح



ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا في ثلاثة ايام متتابعات عن  
ظاهره وفسر بقوله اي نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخل في الحكم واتحدت  
الحادثة انتهى بقرينة قوله كما ذكرنا في ثلاثة ايام متتابعات لان المطلق والمقيد  
في هذا المثال دخلا على الحكم دون السبب فيكون قيدا بقوله الا في اتحاد الحادثة  
فيقيد بقيد دخولهما على الحكم دون السبب (قوله مع كونهما في الحكم دون  
السبب) اقول هذان القيدان تعريضان الى صاحب التنقيح لانه لم يذكر مع انه  
لا بد منه في التعارض وجوابه ما ذكرنا ان قوله كما ذكرنا في ثلاثة ايام قيد دخولهما  
على الحكم دون السبب (قوله لا يمكن العمل بهما في غيره) اللام متعلق بقوله  
مع كونهما في الحكم اي لا يمكن العمل بالمطلق والمقيد في غير الحكم اي  
في دخولهما غير الحكم كدخولهما بالسبب كما في الحديثين مع اتحاد الحكم والحادثة  
لا يحتمل المطلق على المقيد فيعمل بهما (قوله للقطع الى قوله لم يكن الكلامان  
متعارضين عبارة التلويح) قيل واثن سلم التعارض فدليلهم هذا معارض  
بالقلب بيانه ان التعارض انما هو بالقبلة الكافرة والمطلق ناطق بها لتناول  
انطلاق عليها والمقيد ساكت عنها

### باب الفاظ العموم

(قوله فلفظ احتريزه عن المعنى) والمراد لفظ موضوع عند البعض  
ويخرج ما يدل بالطبع ايضا وعند البعض لم يشترط الوضع لان عموم  
النكرة لبس من الوضع بل بالضرورة واليه مال المص لان فخر الاسلام  
نص في البردوي وشرح التفويم ان النكرة المنفية وغيرها لفظ عام واما من قيد  
بالوضع قال الحدايان الحقيقة والنكرة المنفية يصدق عليها حد المجاز فيكون  
عاما مجازيا فان رجلا في قوله ما رأيت رجلا لفظ اريد به غير ما وضع له بعلاقة  
وهي العموم بقرينة النفي كما اريد بالاسد الرجل الشجاع بقرينة الرمي والحمام  
وقد نص عليه ابن الحاجب في اصول الفقه وشرح البردوي (قوله  
لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ الخ) اللام متعلق بقوله احتريزه يعني  
تخصيص اللفظ بالذكري اشارة الى ان العموم من عوارض اللفظ دون المعنى  
في الصحيح (قوله وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف به الخ)  
المراد ببعض المشايخ الفاضل الامام ابو زيد حاصله ان المعنى يتصف بالعام  
عنده كاتصاف اللفظ به في قولك الشيء عام لان الشيء لفظ عام لانه اسم لكل  
موجود وكذا قولك مطر عام اذا عم الامكنة فيكون عاما بمعناه وهو الحمول

بالامكنة لا باسماء يجمعها المطر بخلاف الشيء لانه لفظ عام يجمعها فانه يشتمل  
الارض والسماء والانس والجن وغيرها فيدخل المجال المختلفة تحت عموم  
اللفظ بلا واسطة معنى يحل مجال كثيرة بخلاف معنى المطر لانه لا يحل مجال كثيرة  
دخلت المجال تحت لفظ المطر بواسطة معناه وهو حلوله بها لا بلفظه لانه  
لا دلالة له على المجال الكثيرة لانه اسم جنس كذا في شروح البردوي  
وفيها ايضا لما رأى فخر الاسلام دخول المجال تحت لفظ المطر بطريق الالتزام  
ولا يدخل له في التعريفات لكونه مجازا لم يتعرض في تعريفه لهذا قال في تعريفه  
هو كل لفظ ينتظم جمعا من المسيمات لفظا او معنى وقال معنى قولنا لفظا او معنى  
هو تفسير الانتظام بمعنى ذلك اللفظ ينتظم مرة لفظا نحو زيد ونحوه ومرة  
معنى نحو من وما ونحوهما والعموم في اللغة هو الشمول يقال مطر عام اذا شمل  
الامكنة وخصب اي عم الاعيان والبلاد انتهى ملخصا (قوله بوصف بالعموم  
حقيقة الخ) يقال مطر عام اذا شمل الامكنة وخصب عام اي عم الاعيان  
ووسع البلاد (قوله خرج به) اي خرج بقيد يستغرق العلم سواء كان علم شخص  
او جنس لانه خصوص فرد من بين الافراد بالاتفاق نحو زيد لانه خاص من بين  
ساير الاعيان (قوله واسم الجنس) لان رجلا مثلا يصح اسكل ذكر يبلغ حد البلوغ  
من بني آدم لكنه لبس بمستغرق في الاثبات بل موضوع لفرد غير معين يتناول  
جنسه على سبيل البرلية لا على الاستغراق (قوله والثنية) اي خرج بقوله  
يستغرق الثنية ايضا فانها ليست بعامة بل مثل ساير الاعداد في الخصوص  
واما من قال حد العام هو اللفظ الدال على الشبثين فصاعدا فقد احتريزه عنها  
ايضا بقوله فصاعدا كذا في الشروح وقال بعض الفقهاء انها عامدة في الوصايا  
والجماعات وحكاية النفس (قوله والجمع المنكر) لانه شرط الاستغراق فيكون  
واسطة بين الخاص والعام اقول هذا مذهب عامة الاصوليين في الجمع القلة  
لان جمع القلة عندهم اذا كان منكر اليبس بعام لكونه طاهرا في العشرة ومادونها  
وكذا عند النحويين قال امام الحرمين قول النحاة جمع القلة للعشرة ومادونها  
انما هو في النكرة انتهى واختلفوا في جمع النكرة اذا كان منكرا وفخر الاسلام رد  
قول العامة واختار ان كل جمع عام سواء كان جمع قلة او كثرة واثبت في اللغة  
جمع القلة يكون العموم في موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفي غيره  
يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ لبس من شرط العموم عند  
فخر الاسلام الاستغراق وتبعه صاحب التنقيح في اول كتابه بل العام عنده



هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء وجد فيه الاستغراق  
 او لا فالجمع المذكور عام عنده وعند بعض المشايخ فيظهر ثمرته لخلاف في العام  
 الذي خص منه البعض فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه ام يبق عاما  
 وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجملة كذا في الشروح فان قيل قال  
 فخر الاسلام العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء  
 والمسلمين والمسلمات والمشركون والمشركات انتهى اللام في هذه النظائر يقتضى  
 ان يكون قوله كل جمع مقيدا باللام قلت اللام في هذه النظائر لتحسين الكلام  
 كما في قوله ولقد امر على النبي صلى الله عليه وسلم ان لا يخرج من مكة الا بالعام  
 فان كلامه يأتي في الجمع بعده ولهذا ذكر هذه النظائر في شرح التوقيم والميران  
 منكرة مثل رجال ونساء كذا في الكشف (قوله فلا يخرج نحو السموات) لان  
 المراد باستغراق مسميات غير محصورة ان لا يكون في اللفظ دلالة على الانحصار  
 وان كان منحصرا في سبغ في الواقع عند اهل الشرع وتوسع عند الحكماء فبدخل  
 في العام السموات كما سبق في اول الكتاب في تقسيم اللفظ الى الخاص والعام  
 والمشارك (قوله ويخرج اسماء العدد) لانها منحصرة في عدد معين وان كان  
 كثيرا لكنه متحقق محصورا لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل  
 تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فتح يكون لفظ السموات موضوعا لكثير  
 محصور ولفظ الف الف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة  
 ان الاول عام والثاني اسم عدد كذا في التلويح اقول هذا الدليل لا يقتضى الخصم  
 لانه تمليل بعد الوقوع الا ان يقال مراده ان اسماء الاعداد من باب الخاص لان  
 دلالتها دلالة الخصوص دون الشمول وهذا معنى تفسير قوله اى لم يوجد  
 في اللفظ ما يدل على الحصر انت عرفت ان دلالة الحصر يوجد في لفظ اسماء  
 العدد فيخرج فيه بحيث لان المراد لا يدفع الايراد لا يقال هذا القيد مستدرك لان  
 الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ  
 المائة مثلا يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الاحاد لانا نقول اراد  
 بالصلوح صلوح اسم الكل لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة  
 او تضمننا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجمع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين  
 والرحمة والقوم بالنسبة الى الاحاد ومستغرفة لما يصلح له فدخلت اسماء  
 العدد في الحد واحتاج اخراجهما الى قيد غير محصور كذا في التلويح  
 (قوله والجمع الممهور) اى يخرج عن الحد اجمع الذي صار علما

نحو عرفات واذرعان لان عرفات موضع مبنى وهو اسم في لفظ الجمع  
 قال الفراء ولا واحد له بصحة وقول الناس نزلنا عرفة شبيهة بعمود  
 ولبس بعربي محض قال ابو حيان في الارتشاف وقد افرد لفظها عرفة وقال  
 قد جمعوا الاعلام الجنسية كما جمعوا الاعلام الشخصية فقالوا الاسمانان  
 والاسامات وينبغي ان يكون ذلك النظر الى الشخص الخارجى لالى الكلى الذهنى  
 لاستحالة ذلك فيه ولا يسلب العلمية اثنية في نحو جادين اسمى الشهرين وعماتين  
 ورامتين وابانين اسمى جباين ولا يسلب العلمية اجمع نحو عرفات واذرعان قالوا  
 ابان وعمات وعرفة انتهى وعرفات معرفة وان كان جمع لان الاما كن لا تزول  
 فصار كالشيء الواحد وخالف الزيد بن تقول هذه عرفات حسنة تنصب التعت  
 لانه نكرة وهى مصروفة قال الله تعالى فاذا افضتم من عرفات قال الاخفش انما  
 صرفت لان التاء صارت بمنزلة الواو والياء في مسلمون ومسلمين لانه تذكيره وصار  
 التنوين بمنزلة النون فلما سمي به ترك على حاله كما يترك مسلمون اذا سمي به على  
 حاله يقال عرف الناس اذا شهدوا عرفات وهو معروف ومعهود للموقف فيكون  
 جمعا معهودا وكذا الاذرعان بكسر الراء موضع بالشام تنصب اليها الخمر قال  
 ابو ذؤيب فان رحيق سببها التجار من اذرعان فوادخدره وهى معرفة مصروفة  
 مثل عرفات قال سيبويه فن العرب من لا ينون اذرعان يقول هذه اذرعان ورأيت  
 اذرعان بكسر التاء بلا تنوين والنسبة اليها اذرعى وكذلك عانات وعرتينات  
 (قوله فانطبق الحد على المحدود الخ) اى يكون الحد مطردا ومنعكسا اقول  
 لم يتعرض لاجراجه المشترك مع انه عرف البعض العام بلفظ وضع وضعا واحدا  
 لكثير غير محصور مستغرق لجمع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك  
 بالنسبة الى معانيه المتعددة فكيف ينطبق التعريف وجوابه وهو الحق ان المشترك  
 يستغرق لمعانيه على سبيل البدل كالكثرة المثبتة لاعلى سبيل الشمول فالتفصيل  
 في شروح البردوى والتلويح **فصل** معرفة احكام العموم  
 (قوله اختلف في حكم العام من حيث هو عام) اى من حيث انه لم يخص منه شىء  
 ويشير بعمومه الى استواء الامر وانتهى والخبر في ذلك (قوله فعند الاشاعرة  
 التوقف) اى عند صابة الاشاعرة والمرجئة التوقف في حق العمل والاعتقاد  
 جميعا واليه مال ابو سعيد البردعى من اصحابنا ويسمون الواقفية (قوله حتى يقوم  
 دليل عموم او خصوص) لان العام لفظ مجمل فيما اريد به لاختلاف اعداد الجمع  
 في الغلبة من الثلاثة والاربعة والخمسة الى العشرة والاولوية للبعض على البعض



لاستواء الجمع في معنى الجمية فلا يتصور معرفته بالتأمل في صيغة الجمع وكذا جمع  
الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى مالا نهائية له فانه انا قال زيد  
على الاطلاق يصح بيانه من الثلاثة الى العشرة وانه يؤكد بما يفسره فيقال جاءني  
القوم اجعون وكلهم فلما استقام تفسيره بما يوجب الاحاطة علم انه كان جملا  
الاترى ان الخاص لا يؤكد بما يوجب الاحاطة يقال جاءني زيد نفسه لاجبته لانه  
يحتل المجاز دون البيان فلا يؤكد بالجمع وقد ذكر الجمع واربده البعض الخاص نحو  
قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جءواكم بالآية وانما هو اى الناس  
الاول واحد وهو نعيم بن مسعود الأشجعي والثاني اوسفيان واعد رسول الله  
صلى الله عليه وسلم يوم احدان يوافقهما العام المقبل ولاجل هذا وجب الوقف (قوله  
وعند الثلجي والجبائي الخ) الثلجي بالثاء وفي شرح البرزدي ومن اصحابنا من قال  
ثبت بالعام اخص الخصوص وهو الواحد في اسم الجنس والثلاثة في صيغة الجمع لان  
الاخص منها متيقن ولاوجه بالتوقف لان التوقف يوجب اهمال اللفظ الموضوع  
مع امكان العمل به وهذا لا يجوز ويتوقف فيما وراء ذلك الى ان يقوم الدليل  
ويسمون اصحاب الخصوص وبه اخذ ابو عبد الله الثلجي من اصحابنا وابو علي الجبائي  
من المعتزلة (قوله وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناولها فلما عند  
جمهور الفقهاء والمتكلمين الخ) اقول هذا يخالف ما قاله فخر الاسلام وصاحب  
الكشف قال فخر الاسلام العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناولها قطعا ويقينا بمنزلة  
الخاص انتهى وقال صاحب الكشف وهو مذهب اكثر مشايخنا (قوله والمختار عند  
مشايخ سمرقند يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد الخ) وفي شرح البرزدي ومن  
اصحابنا من توقف في حق انكسار في حق الاعتقاد دون العمل فقالوا يجب ان  
يتقدم على الايهام ان اراد الله من العموم والخصوص فهو حق ولكنه  
يوجب العمل وهو مذهب مشايخ سمرقند رئيسهم الامام ابو منصور الماتريدي  
(قوله ويجوز تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء الخ) اقول  
الصواب ان يذكر هذا بعد قوله وهو مذهب الشافعي لانه دليل الشافعي قال فخر  
الاسلام قال الشافعي العام يوجب الحكم لاعلى اليقين قال صاحب الكشف يعني  
قال الشافعي العام يوجب الحكم على سبيل الظن لاعلى اليقين بمنزلة القياس  
وخبر الواحد ولهذا يجوز تخصيص العام ابتداء بهما كذا ذكر في كتب اصحاب  
الشافعي انتهى وقال فخر الاسلام وقد قال عامة مشايخنا ان العام الذي لم يثبت  
خصوصه لا يحتل الخصوص بخبر الواحد والقياس هذا هو المشهور واختاره

القاضي الشهيد في كتاب الغرر انتهى وانت خبيران هذا النقل يخالف  
ما قاله المصنف عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي الخ (قوله  
وقطعا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين) وفي شرح البرزدي وعند  
فقهاء المتأخرين منهم القاضي وصاحب الكتاب ان وجبه قطعي انتهى  
ولم يذكر مشايخ العراق وقال فخر الاسلام العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناولها  
قطعا ويقينا بمنزلة الخاص ثم قال وقد قال عامة مشايخنا ان العام الذي لم يثبت  
خصوصه لا يحتل الخصوص بخبر الواحد والقياس هذا هو المشهور واختاره  
القاضي الشهيد في كتاب الغرر فثبت ان المذهب عندنا ما قلنا وهو قوله العام  
يوجب الحكم فيما يتناولها قطعا ويقينا انتهى لمخصا ويؤيده قول المص  
لاحتجاج اهل اللسان (قوله لا احتجاج اهل اللسان بالعمومات في احكام قطعية)  
يعني وجه قولنا ان العام موجب للقطع لان العموم معنى مقصود بين الناس شرعا  
وعرفا ووضعها اما وضعها فلان الواضع للافاظ العامة للعموم كما وضع الخاص  
للخصوص واما عرفا فلان عقلا كل عصر في قضاء الحوائج تكلموا وخطبوا  
بالالفاظ العامة لطلب العموم كما تعرفوا بالالفاظ الخاصة الاترى ان من اراد  
ان يعتق عبده كان السبيل فيه ان يعمر فيقول عبيدي احرار فثبت ان العموم  
مقصود كما ان الخصوص مقصود واذا كان العموم مقصودا فلا بد من لفظ وضعه  
على سبيل المقصود لان الالفاظ اكثر من المعاني لانها مبهمة ومستعملة واما شرعا  
الخطابات العامة الواردة في الشرع نحو قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة  
واحتجاج الصحابة وعلماء الامة من السلف (قوله اقول ابن مسعود رضي الله تعالى  
عنه الخ) يعني والاحتجاج بالعموم من السلف متوارث كقول عبد الله بن مسعود  
(قوله ان الحمل المتوفى عنها زوجها معتد بوضع الحمل لا بابتداء الاجلين الخ)  
يعني اختلف علي وابن مسعود رضي الله عنهما في حامل توفي عنها زوجها فقال  
علي رضي الله تعالى عنه تعتد بابتداء الاجلين توفيقا بين الايتين احد بهما  
في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجياتر بصن  
بأنفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصص وهي قوله  
واولات الاجال اجلهن ان يضعن حملهن وقال ابن مسعود في الحمل انه ينسخ  
سائر وجوه العدد بقوله تعالى واولات الاجال اجلهن ان يضعن حملهن  
فقال انه اخرهما الايتين نزولا فصارتنا نسخا للخاص الذي في سورة البقرة وهو  
آية التبرص (قوله لان سورة النساء انقصت الخ) اي لان سورة عدة طلاق



النساء القصرى اقول القصرى صفة عدة النساء لا السورة ولا النساء لان سورة  
النساء التي يدكر فيها عدتها القصرى والافسورة النساء من الطوال السبع لانه  
اخرج ابوداود والطيب السى في مسنده عن عمران عن قتادة فالسبع الطوال اولها  
بقرة واخرها براءة لانهم كانوا يعدون الانفال وبراءة سورة واحدة وذلك لم يفصل  
وحكى عن سعيد بن جبيرة عن عد لسبع الطوال البقرة وآل عمران والنساء والمائدة  
والانعام والاعراف ويونس والذول بضم الطاء جمع طولى كالكبر جمع كبرى  
وكذلك قصرى تأنيث الاقصر وجمعها قصر كذا في برهان الزركشى والاتقان  
(قوله بعد الطولى) اى زلت بعد سورة النساء الطولى كذا في التوضيح يعنى  
بعد آية التبرص في سور ذابقرة وهى طولى لانها زلت بعد اربع اشهر وعشرا  
(قوله فنسخت) اى القصرى (قوله بعمومها الخ) الباء سببية متعلقة بنسخت  
والضمير راجع الى القصرى ووجه عمومها انها يتناول المطلقة والمتوفى منها  
زوجها (قوله خصوص الاولى الخ) نصب على المفعولية لنسخت ووجه  
خصوصيتها لانها لا يتناول غير المتوفى عنها زوجها (قوله وان كان من وجه) اى  
وان كان الخصوص من وجه دون وجه وصالية متعلقة بخصوص الاولى يعنى جواب  
سؤال مقدر تقديره كيف سماه خاصا مع انه عام في الواقع لانه يتناول افرادا متفقة  
الحدود من زمان نزوله الى الابد وكيف جمع بين الاسمين مع تباين حديهما فاجاب  
بقوله وان كان من وجه يعنى آية التبرص خاصة بالنسبة الى آية الحمل بالنظر  
الى الواقع لان آية الحمل يتناول المطلقة وغيرها وآية التبرص خاصة لى المتوفى  
عنها زوجها فان قيل آية الحمل خاصة ايضا بالنسبة اليها فلا يكون  
العام ناسخا للخاص قلت آية الحمل عامة من حيث انها يتناول جميع الحوامل  
سواء كانت معتدة من الطلاق او من فوت الزوج وآية التبرص خاصة من حيث  
انها يتناول حاملا معيناً من المورت والنزاع فى الحامل فيكون آية الحمل عامة  
فثبت المدعى فان قيل كيف صح دعوى النسخ وهو معمول فى حق الحامل  
قلت جاز ان يكون النص الواحد منسوخا فى حق بعض الاحكام دون البعض  
كافى قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فانها منسوخة فى حق مشركى  
نصارى حتى جاز تزويج نسائهم مع انها مشركات دون سائر المشركات كذا  
فى شروح البردوى اقول النسخ مما خص الله بهذه الامة فى حكم من التبسر بعد  
نزوله ولا خلاف فى جواز نسخ الكتاب بالكتاب ما نسخ من آية او نساها نأت بخير  
منها او مثلها وقال واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل وكذلك نسخ السنة

بالتكاتب كالتصفة فى صوم عاشوراء برهضان وغيره واختلف فى نسخ الكتاب بالسنة  
كذا فى الزركشى والناسخ والمنسوخ كثير فى القرآن فاذا اردت التفصيل فارجع  
الى براهين القرآن (قوله وقول عثمان رضى الله عنه الخ) بالجبر عطف على قوله  
كقول ابن مسعود يعنى ان الاحتجاج بالعموم فى احكام قطعية من اهل اللسان  
من السلف اقول ثوله وقول عثمان خطأ فالصواب ان يقول وقيل على حين  
اختلف مع عثمان رضى الله عنهما (قوله فى تحريم الاختين) اى فى تحريم الجمع  
بين الاختين (قوله احلتها اية مقول قوله) وقول عثمان مع انه قول على رضى الله عنه  
والضمير راجع الى الاختين والاية المحللة لهما قوله تعالى الا على ازواجهم  
او ما ملكت ايمانهم فانها تدل على حل وطئ كل امة يملوكه سواء كانت مجتمعة مع  
اختها فى الوطئ اولا (قوله وحرمتها اية) هذا من مقول قول على ومجموعهما  
قول واحد على رضى الله عنه والاية المحرمة قوله تعالى وان تجمعا بين الاختين  
فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق  
الوطئ بملك اليمين حاصله ان حكم العام ايجاب الحكم فيما يتناوله قطعاً لاحتجاج  
اهل اللسان من السلف الا ترى ان علياً مع كمال علمه بلسان العرب قال تعدد  
اولات الاحمال بعد وضع الحمل با بعد الاجلين توفيقاً بين الآيتين لان آية التبرص  
عامة وقال ابن مسعود مع كونه صدر المفسرين بعد ابن عباس ان قوله تعالى اولات  
الاحمال الآية عامة وحكمه قطعى لئلا يكتفى بخاصة خصوص الاولى لانها زلت  
بعدها وكذلك النزاع بين على وعثمان رضى الله عنهما قال عثمان يجوز الجمع  
بين الاختين وطأ بملك يمين لان الآية بعمومها احلتها وهى قوله تعالى  
او ما ملكت ايمانكم فانها تدل على حل وطئ كل امة سواء كانت مجتمعة اولاً فقال  
على رضى الله عنه احلتها اية كما سبق وحرمتها آية وهى ان تجمعا بين  
الاختين سواء كان الجمع بين الاختين بطريق النكاح او بطريق الوطئ بملك  
اليمين لان المحرم فى باب التعارض بين المحرم والمباح راجح ولو لم يكن العام يوجب  
القطع لما جرى النزاع بينهم فان قيل كيف يصح الاحتجاج باهل اللسان فى الاحكام  
القطعية للعموم فان علياً رضى الله عنه رئيس المفسرين ثم ابن عباس ثم ابن مسعود  
فلا يجوز الاستدلال بقول الادنى من على قلت نعم الا ان السلف من الصحابة  
وعلماء الامة وائمة الدين اجموا على قول ابن مسعود بطريق الوراثة بطنا  
بعد بطن قرناً بعد قرن الى هذا الزمان فيكون قوله شرعياً راجحاً بالاجماع  
فيجوز الاستدلال به وكذلك اختلف على مع عثمان رضى الله تعالى عنهما



(قوله والمحرم راجع) يعني يأتي في باب التعارض ان المحرم راجع على المبيح صحيح فثبت ان العام يوجب القطع وثبت ايضا ان مذهب الواقفية وغيرهم مخالف لاجماع الصحابة وثبت ايضا ان قول المص وقطعا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين ضعيف كما اشرنا بقولنا بل عند عامة المنتقد من (قوله ونقل ابى بكر رضى الله عنه عطف بالجر على قول عثمان في الظاهر وعلى قول علي في الحقيقة يعني تمسك ابو بكر بقوله عليه السلام الائمة من قريش بعمومه حين اختلف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير ولم ينكره احد دخل محل الاجماع (قوله ونحن معاشر الانبياء الحديث) اى ونقل ابى بكر قوله عليه السلام ونحن معاشر الانبياء الخ) يعني حكم هذا الحديث نسخ بعموم آية التوريت وقد اشتهر تمسك الصحابة رضى الله عنهم في توريت فاطمة رضى الله عنها بقوله تعالى يوم يصيبكم الله في اولادكم مع ان ابابكر رضى الله عنه روى قوله عليه السلام انا معاشر الانبياء لانورث ديناراً وولاد رهما وانما نورث العلم وفي رواية ما تركناه صدقة الحديث ولو لم يكن حكم العام قطعياً لما صح تمسك الصحابة في توريت فاطمة فان قبل عدم قبول ابى بكر رد لهذا الاحتجاج قلت لم ينكر ابو بكر رضى الله عنه هذا الاحتجاج لكن عمل بنص آخر وهو قوله عليه السلام انا معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة الحديث كذا في الكشف وانت عرفت لاختلاف في جواز نسخ السنة بالكتاب واما نسخ الكتاب بالسنة ففيه اختلاف قال ابن عطية حذاق الامة على الجواز وذلك موجود في قوله عليه السلام لا وصية لوارث كذا في الزركشى وان صح هذا القول فكيف يصح الاستدلال بعموم آية التوريت المنسوخة فتأمل (قوله وامل ذلك كثير من ان يحصى) يعني اكتفى المص بامثلة ثلاثة مخافة لاطالة الكلام في مثل هذا التخصيص والافانثال هذه التمسكات من الصحابة والعلماء في القرآن والاحاديث كثيرة مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقوله تعالى والسارق والسارقة الزانية والزانية وغيرها (قوله لا يقال فهم ذلك بالقرائن الخ) هذا رد سؤال مقدر حاصله ان فهم العموم يحتاج الى القرينة لاحتمال التخصيص والقطع واليقين لا يجتمعان مع الاحتمال واذا كان الاحتمال ثابتاً لا يكون العام قطعياً لان الاحتمال مع القطع متضادان (قوله لان فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر الخ) يعني يؤدي فتح هذا الباب الى ان لا يثبت للفظ خاص حكم قطعي من مفهومه الظاهري لاحتمال المجاز مع انه قطعي عندنا

وعندكم مع احتماله (قوله لجواز ان يفهم بالقرائن) للام متعاقبة بقوله ان لا يثبت انت خبير ان قوله لا يقال منع ويكتفى فيه الجواز (قوله فان الناقلين) انفاء علة الجواز لبيان الوقوع واد لا يحتاج علة الجواز في المنع الى اعادة فاذا ثبت هذا يكون مشترك الالزام مع ان احتمال المجاز لا يخرج الخاص عن القطعية بالاتفاق فالعام كذلك فان قيل ان في العام احتمالين احتمال التخصيص واحتمال الجزو والخاص احتمال واحد وهو احتمال الجزو فرجع عليه قلنا للخاص احتمالان ايضا احتمال النسخ واحتمال المجاز فلما ربحان قبل احتمال النسخ مشترك بين العام والخاص فثبت الربحان اجيب ان احتمال التخصيص لا يخرج العام عن حقيقته لان حقيقة العام باق فيما بقى من العدد الداخل تحت العام عندنا غير الكرخى وكان حقيقة له فكان للعام مسمان احدهما الكل والثاني القدر الباقي بعد التخصيص فاحتمل ارادة التخصيص كاحتمال ارادة مسمى آخر في المشترك فيقطع اليقين بخلاف الجزو فانه يخرج عن موضوعه فبمجرد احتمال التخصيص في العام لا يثبت الاخراج عن موضوعه الاصلى فلا يثبت به الشبهة اقول فيه بحث لان استعمال الشيء في الزيادة والنقصان يكون مجازاً البتة لانه لا يستعمل في تمام ما وضع له سواء كان بالزيادة كالغليب او بالنقصان كاستعمال العام في الخاص وقياسه بالمشترك في افادة اليقين قياس مع الفارق لان المشترك وضع وضعاً كثيراً اعان متمدة وافادة القطع في معنى واحد انما يكون بالقرينة كالمجاز والجواب الصواب ان اللفظ متى وضع لمعنى معين كان ذلك حقاً ثابتاً واجباله الا ان يقوم دليل على خلافه ولفظ العام موضوع بازاء العموم فيكون ثابتاً واجباًه فلا يجوز تركه الا بدليل وارادة الباطن لا يصلح دليلاً يعني ارادة التخصيص من المكلف امر مبطن فلا يصلح دليلاً على ترك الموضوع الاصلى لانه غيب عنا ونحن لانكلف بدرك الغيوب لانه ايسر في وسعنا درك الغيوب لانه تكليف ما لا يطاق ولانا لو اعتبرنا ارادة التخصيص من المتكلم بدون الدليل لالتبس الامر على السامع وفيه تكليف المحال ايضا كذا في البرزوى وشروحه (قوله سواء كان قياساً او خبر واحد الخ) يعني لا يخص العام بالدليل الظنى ابتداء عندنا سواء كان الدليل الظنى قياساً او خبر واحد خلافاً للشافعي (قوله لان التخصيص عندنا غير لحكم العام) اى مخصص العام اذا كان مقترناً به مغير لحكم العام عندنا لا مفسر كما قال الشافعي وانما قيدنا بكونه مقترناً به احترازاً عن النسخ فاذا كان مترخياً يكون نسخاً واذا كان متصللاً به يكون تخصيصاً (قوله ومغير القطعي لا يكون ظنياً الخ) بل قطعياً متصللاً به



عندنا خلافا للشافعي قال صاحب الكشف يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس  
 وخبر الواحد عنده سواء كانا متقدمين او متأخرين كذا ذكر في كتاب اصحاب الشافعي  
 ( قوله ولهذا شرطنا اتصاله بالعام ) اي ولاجل كون المخصص خيرا للحكم العام  
 شرطنا اتصال المخصص به وان لم يتصل به يكون متأخرا فيكون ناسخا لا مغيرا  
 وان كان الخاص متقدما يكون العام ناسخا ولهذا شرطنا اتصاله به ( قوله  
 هذا اذا لم يخصص ابتداء بالقطعي ) اي كون هذا الاتصال بالعام شرطا ( قوله  
 اذا لم يخصص ابتداء بالقطعي ) اي اذا لم يخصص العام ابتداء بالقطعي بشرط  
 الاتصال به ( قوله واما اذا خصص به فيجوز تخصيصه بالظني ) يعني اذا خصص  
 العام بالقطعي او لا فيجوز تخصيص العام بالظني بعده لان حكم العام بعد التغير  
 لا يكون قطعا عند البعض بل لا يبقى حجة اصلا عند الكرخي سواء كان المخصوص  
 معلوما او مجهولا وقال غيره ان كان المخصوص معلوما بقي العام فيما وراءه  
 على ما كان فاما اذا كان مجهولا فان قام دليل يسقط فيبقى العام موجبا كما كان  
 قبل لموق التخصيص كذا في البرزوي فاذا عرفت هذا التحقيق يكون العام  
 بعد التخصيص ظنيا في الحجة فيجوز تخصيصه بالقياس الظني وخبر الواحد  
 الظني ( قوله وسيجي تمام تحقيقه ) اي سيجي بعد الورقتين تمام تحقيقه ( قوله قال  
 الشافعي ان تخصيص محتمل الخ ) يعني ان الفقهاء الذين قالوا بالعموم اختلفوا  
 في موجب العام فذهب بعضهم الى ان موجب ليس بقطعي وهو مذهب  
 الشافعي ومذهب كثير من فقهاء سمرقند كذا في الشروح ( قوله لانه شايع  
 في العام ) اي لان التخصيص شايع فيه قال فخر الاسلام قال الشافعي كل عام  
 يحتمل ارادة المخصوص من المنكلم فتمكنت فيه شبهة فذهب اليقين بالاشبهة  
 قولنا ان الصيغة متى وضعت لمعنى كان ذلك المعنى واجبا به اي بلفظ الصيغة  
 حتى يقوم الدليل على خلافه و ارادة الباطن اي ارادة التخصيص من المكلف  
 امر مبطن لا يصلح دليلا على ترك الموضوع الاصل على ارادة المخصوص لانا  
 لم نكلف درك الغيب فلا يبقى له عبرة اصلا انتهى ملخصا ( قوله الا قلب لا  
 بعونة القرآن ) كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم الباء متعلق بخلقوا المقدر في قوله  
 الا قلبا اي يخلقوا العام قلبا بعونة القرآن كلامة المذكورة والقرآن كون  
 الآية من المحكمات حاصله ان حكم العام الايجاب قطعيا وبقينا بلا شبهة اي  
 بلا احتمال تخصيص ولا تأويل عندنا لانه احتمال النسخ وعند الشافعي  
 التخصيص محتمل فاذا زاد قوة واحكم المراد به من احتمال النسخ والتبديل

عندنا وعن احتمال التخصيص عند الشافعي سمي محكما من احكام  
 البناء قال الله تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر منشا بهات  
 وذلك مثل قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم كذا في البرزوي اقول القرآن  
 في هذا المثال انه من الاخبارات والخبر لا يحتمل النسخ يعني المعنى العموم  
 القائم بلفظه لا يحتمل النسخ لانه يؤدي الى الكذب او الغلط وهو محال على الله  
 تعالى وانه اكد بان فيصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلا لان من دليل  
 ولا غير ناس والكلام المؤكد غير قابل للنسخ عندنا ولا احتمال التخصيص عند  
 الشافعي لانه يسمى محكما وهو قول عامة الاصويين وعامة اهل الامم حتى  
 لم يختلفوا فيه ثم انقطاع احتمال النسخ قديكون بمعنى في ذاته بان لا يحتمل القبول  
 عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته جل جلاله وحدث العالم كالاية  
 الكرسي وسورة الاخلاص وغيرها ويسمى هذا محكما لعينه وقديكون بانقطاع  
 الوحي بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى هذا محكما لغيره كذا في شروح  
 البرزوي والتأكيدي في الآية بان والجملة الخبرية وصيغة المبالغة لان علم صيغة  
 مبالغة لانه خول من عالم كذا في البحر والارتشاف لابي حيان ( قوله بمنزلة المثال )  
 اي بمنزلة المثال السائر اقول كون قول الشافعي ما من عام الخ بمنزلة المثال السائر  
 فيما بينهم لا يكون سندا ( قوله يحتمل ان يكون مقصورا على البعض ) اي عند الله  
 تعالى ( قوله بناء على شيوع ذلك التخصيص الخ ) في العام يحتمل ان يكون العام  
 العاري عن التخصيص ظاهرا عنده وانت عرفت جوابنا ان الصيغة متى وضعت  
 لمعنى كان ذلك المعنى واجبا بها حتى يقوم الدليل على خلافه و ارادة الباطن  
 عند الله لا يصلح دليلا لانا لم نكلف درك الغيب فلا يبقى له عبرة اصلا كما سبق ( قوله  
 ابتداء اي يخصص العام بالظني كالتقياس وخبر الواحد ابتداء ) اي من غير تخصيص  
 بالقطعي ( قوله قلنا في جوابه ) اي جواب الشافعي ( قوله اي ليس بمسند اليه )  
 اي احتمال العام للتخصيص ليس بمسند الى دليل الشافعي وهو لانه شايع في العام  
 ( قوله فلا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا ) اي المعنى المراد وهو احتمال الناسي عن الدليل  
 ههنا اي في جواب الشافعي واما المعنى المراد في جواب الواقفة وهو عدم احتمال  
 المعنى الغير الناشئ عن الدليل تقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق  
 الاحتمال فلا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل  
 فيجوز ان يكون العام قطعا مع انه يحتمل المخصوص احتمالا غير ناس عن الدليل  
 كما ان الخاص قطعي مع احتمال المجاز حاصله حكم العام عندنا قطعي مساو للخاص



لان اللفظ متى وضع لعنى كان ذلك المعنى لازماله الا ان تدل القرينة على خلافه  
 ووجاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان  
 خطبات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشئ من دليل وهو ان لا تدل القرينة  
 على خلافه لا يعتبر واحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص مع ان عنده  
 بهذا الاحتمال حكم الخاص قطعي ومخصوصه نحن لان دعوى ان العام لا احتمال فيه  
 اصلا فاحتمال التخصيص كاحتمال المجاز في الخاص فان قيل احتمال المجاز الذي  
 في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص  
 راجحا فالخاص كائن والعام كالظاهر فكيف يكون الظاهر كالنص في افادة  
 القطع قلت لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق  
 المجاز لانه لم يستعمل في تمام ما وضع له وكثرة احتمال المجاز لا اعتبار لها الا ترى  
 اذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان  
 او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على تمام ما وضع له  
 وهو المعنى الحقيقي بل لا ترجيح الاول على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي  
 لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازة كثيرة لا قرينة لها كذا في التوضيح وغيره وانما ذكرنا  
 هذا مع سبقه مفصلا قبل ورقة لكونه غيره من وجه (قوله فان كثرة التخصيص  
 بالمعنى المذكور الخ) الفاء صلة لقوله فلا ينفى (قوله في عام لم يقارنه مخصص الخ)  
 متعلق بقوله لا يصلح حاصله لان ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال  
 شايع في العام بلا قرينة بل هو في غاية الغلظة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول  
 بالعام فان لم يكن المخصص مقارنا موصولا بل مترخيا يكون ناسخا لا مخصصا  
 وكلاهما في مخصص العام في الكلام في المخصص الذي يكون موصولا وهو  
 في غاية الاشوع فيه فلا يكون قصر العام على بعض مسمياته شايعا ولا يكون  
 التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال مستندا الى دابله وهو الشروع اقول  
 فيه بحث لان مراد الشافعي بالتخصيص قصر العام على بعض مسمياته سواء  
 كان بغير مستقل كما سبق ام بمستقل موصول او مترخ ولا شك بهذا المعنى في  
 شوعه وكثرته فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير  
 المستقل او بالمستقل المترخي فالاولى ان يقول المص لا يصلح ان يكون دليلا على  
 تخصيص حكم العام على بعض المسميات في عام لم يقارنه مخصص عندنا بدل  
 قوله على اختصار الحكم على بعض المسميات الخ لان الخصم يقول قصر العام  
 على بعض المسميات شايع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على بعض سواء كان

بغير مستقل او بمستقل موصول او مترخ فيورث الشبهة في تناول الحكم بل جمع  
 الافراد في العام سواء ظهر له مخصص ام لا فيصير دليلا على احتمال الاقتصار  
 على بعض المسميات فلا يكون قطعا مثبت ان التخصيص الذي هو القصر  
 عند الخصم شايع كثير في العام فيورث الشبهة في تناوله بل جمع ما بقي بعد  
 التخصيص كما هو المذهب في العام ان الذي خص منه البعض فيصير ظنيا في الجمع  
 فلا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله لا يصلح ان يكون دابلا  
 على اقتصار الحكم على بعض المسميات في عام لم يقارنه مخصص الخ معنى يقع  
 الخصم فيكون احتمال العام للتخصيص ناشيا عن دابله الا ان يقال التخصيص  
 ان كان بغير مستقل او مترخ فلا يكون تخصيصا اصلا او يكون ناسخا  
 لا مخصصا عندنا فيكون مراد المصنف بقوله احتمال العام للتخصيص احتمال  
 غير ناشئ عن الدليل اي ايسر بمسند اليه الخ عندنا وان كان مسندا اليه  
 عنده لا يكون كثيرا شايعا بل قليلا جدا فان قيل قال السبوطي قال القاضي  
 جلال الدين البلقيني بمقام العام على عمومته عزيزا من عام الا ويتخيل فيه  
 التخصيص نحو قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم قد ينخص منه غير المكلف  
 وحرمت عليكم الميتة خص منه حانة الاضطرار وميتة السمك والجراد وحرمت  
 الربوا خص منه العرايا وذكر الزركشي انه في القرآن كثير قلت مع كونهما شافعين  
 اورد عليهما بالآيات السابقة بقوله تعالى ما في السموات والارض والله  
 بكل شئ عليم ان الله لا يظلم الناس شيئا ولا يظلم ربك احدا الله الذي خلقكم  
 ثم يميتكم ثم يحييكم الله ان الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة الله الذي جعل لكم  
 الارض قرارا فان قيل هذه الآيات كلها في غير الاحكام الشرعية فالظاهر  
 ان مراد البلقيني انه عزيز في الاحكام الشرعية قلت ان النزاع في تخصيص  
 العام مطلقا سواء كان في الاحكام الشرعية او في غيرها مع ان في الاحكام الشرعية  
 لا يتخيل التخصيص نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الآية فانه لا تخصيص  
 فيها ويكفي هذه الآية لنقض قول البلقيني ما من عام الا ويتخيل فيه التخصيص  
 وقول الشافعي ما من عام الا وقد خص منه البعض وهذا ما تيسر لنا في هذا المقام  
 (قوله فان علم التاريخ يخصصه) اي الخاص العام ان قارنه فان قيل الصواب ذكر  
 قوله فان علم التاريخ بعد قوله وينسخه الخ لانه ان قارنه يخصصه سواء علم التاريخ  
 اولا قلت جوابه يفهم من قوله في النزول لان المقارنة في القراءة والترتيب لا يدل  
 ان يكون موصولا في النزول ما لم يعلم تاريخه اقول بدل هذا على شرف علم التاريخ



(قوله الاول) يعني مقارنة الخاص للعام وكان بينهما عموم وخصوص مطلق  
 (قوله نحو قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا الخ) يعني خص الربوا من قوله  
 احل الله البيع لان الربوا بيع ولكنه خص منه البيع العام فيكون بينهما عموم  
 وخصوص مطلق المشهور في تخصيص انعام بالخاص وفي الخصوص والعموم  
 مطلقا بين الاصوليين قوله تعالى افتلوا المشركين ولا تغنوا اهل الذمة لا المثل  
 الذي ذكره المصنف لان الربوا مجهول لان الربوا المكيف حرام لانفس الربوا  
 لان طلب الفضل حلال بالاجماع كذا في شروح البردوي وفي كون الربوا  
 المكيف حراما بحث لانه خص منه اعرابا كذا في الاتفاق وقال ابن لاثير في النهاية  
 في الحديث انه عليه السلام رخص في العربية والعرايا انتهى وتفسيرها مذکور  
 فيه وفي شروح صحيح البخاري وشروح المصائب قال الجوهرى وفي الحديث  
 انه رخص في العرايا بعد نهيه عن المزانية لانه ربما نادى بدخوله عليه فيحتاج الى ان  
 يشترها منه بتمفرغ خص له ذلك والعربية الرطب انتهى فعلى هذا لا يكون حرمة  
 الربوا قطعيا بالخاص فيكون حكم العام في الثاني مجهولا فتأمل (قوله والثاني  
 نحو قوله تعالى والذين يتوفون الخ) اقول هذا مثال لتأخر العام عن الخاص  
 وعكسه حاصله ان علم التاريخ فالمتأخر اما العام واما الخاص فملى الاول العام  
 ناسخ الخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به كالتشال  
 الاول وناسخ له في قدر ما تناوله ان كان متراخيا عنه كما في الآيتين على رأى ابن  
 مسعود رضى الله عنه لاعلى رأى على رضى الله عنه فان قوله تعالى واولات الاحمال  
 متراخ عن قوله والذين يتوفون عند ابن مسعود فن حيث انه عام من وجه خاص  
 من وجه يكون مثالا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى  
 والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص  
 بالعام المتأخر ينبغي ايضا ان يفيد بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول  
 افراد لا يتناوله العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق  
 غير الحوامل قلت هو من هذه الخبيثة يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا  
 من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل  
 ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر  
 عنه بالعام فانه انما يكون من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره وهذا التحقيق  
 معنى قول المصنف في المتن الآتى بعد وينسخ الخاص بالعام ان تقدم الخ (قوله  
 وفائدة كونه ناسخا لا مخصصا) ان العام حينئذ يكون قطعيا في الباقي ووجهه

ان الخاص اذا كان متراخيا بعدم مقداره من العام فيكون للعام مسمىان احدهما  
 الكل والثاني القدر الباقي بعد النسخ فارادة الباقي مسمى آخر بعد النسخ  
 كإرادة مسمى آخر في المشترك فيقطع اليقين كذا في شروح البردوي (قوله لا  
 كالعام المخصوص منه البعض فانه ظني في الباقي الخ) ووجهه ما قاله فخر الاسلام  
 والصحيح من مذهبا ان العام يبقى حجة بعد الخصوص معلوما كان المخصوص  
 او مجهولا الا ان فيه ضرب الشبهة وذلك مثل قول الشافعي في العموم قبل  
 الخصوص ودليل صحة هذا المذهب اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم  
 ودليل ان في ذلك شبهة اجماهم على جواز التخصيص بالقياس وخبر الاحاد  
 انتهى بخلاف العام المنسوخ لانه لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص  
 اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصه ولا يلزم بالتخصيص المعارضة لانه  
 يبين ان المخصص لم يدخل (قوله ايضا) اي كتناول العام للافراد ظاهرا  
 في التخصيص (قوله الى الان) اي الى هذا الان (قوله خرجت عنه الخ) خبر  
 ان اي خرجت الافراد الداخلة عن حكم العام (قوله من بعد الخ) اي من بعد  
 العلم الى تاريخ الخاص (قوله يلزم من هذا) اي من هذا التحقيق الذي ان  
 التخصيص بيان الافراد التي تناولها العام ظاهرا غير داخلة في الحكم فوجب  
 اتصال المخصص وفي النسخ التراخي ان لا يجوز تخصيص العام المخصوص  
 من الكتاب بالقياس وخبر الواحد للقطع بتراخي القياس وخبر الواحد عن العام  
 المخصوص القطعي من الكتاب اقول الاولى ان يقول وخبر الاحاد لان العام  
 دون الخبر الواحد يعني ان العام المخصوص من الكتاب يكون ادنى درجة  
 من الخبر الواحد لان خبر الواحد قطعي من حيث الاصل لكن الشبهة وقع  
 في الرواية والنقل اما العام فالشبهة في كل فرد من افراده لانه يحتمل ان يكون  
 مخصوصا بتعليقه او بتفسيره فكان الشبهة في العام في الاصل وفي الخبر  
 في الوصف كذا في البردوي وشروحه (قوله ان ما بعده) يعني ان القياس الذي  
 حصل تخصيصه بعد المخصص الاول تفسير لا تغيير حاصله ان المخصص  
 نومان نوع يقابل النسخ وهو المخصص الاول المغير الواقع ونوع هو  
 التخصيص المفسر اقول لا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف قال فخر الاسلام  
 جواز تخصيص العام المخصوص بالقياس وخبر الاحاد يا جاع السلف  
 انتهى قال الشراح اذا صح تخصيصه بالقياس ثبت فيه ضرب شبهة يعني  
 يكون العام حجة ولا يكون قطعيا بوجب العمل ولا يوجب العلم واذا خصص



بدليل مقارن مستقل يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل شراح كالتحليل وخبر  
 الاحاد بلا خلاف ويكتفى الاجماع بالحجة ولا يحتاج الى التكلف (قوله وان جهل  
 حل على المقارنة الخ) يعني اذا تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حل  
 على المقارنة مع انه في الواقع احد هما ناسخ والاخر منسوخ لكن لما جهلنا  
 النسخ والمنسوخ حل على المقارنة (قوله لئلا يلزم الترجيح بالمرجح) الام  
 متعلقة بحمل (قوله ثبت بينهما حكم المعارضة في متاهما) كراى  
 على رضى الله عنه بابعد الاجلين في الحامل المتوفى عنها زوجها لان المطابقة  
 اذ لا يتاويلها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتاويلها الثاني  
 (قوله دينه) اى دون العام انت عرفت ان حكم امام عند الشافعي فيخص  
 بالقطعي مطلقا باطنى ابتداء كالتحليل وخبر الاحاد لان القياس ظني والعام  
 كذلك عنده فيجوز تخصيص العام الظني ابتداء بهما (قوله ويرد الضمير) راجع  
 الى مطلقا او تأخرا (قوله اتفاق اهل العلم الخ) اقول هذا الرد لا يضر الخصم  
 لان عند الشافعي لا عرف في النفي النكرة ولا في دخول لا عليها ولهذا  
 قال فخر الاسلام مثله قول علمائنا وقال الشراح واحترز بقول علمائنا عن قول  
 الشافعي فان عنده لا يطابق على عرف انتهى بيانه ان النكرة المنفية يحتمل  
 نفي صفة او وحدة ولا يكون المراد نفي نفس الحقيقة مثل ان يقول ما رأيت رجلا  
 بل رجلين او رجلا لا كما نقل عن سيبويه ولو كان موجبا للعموم لما صح ذلك  
 انتهى (قوله على اندراج زيد في قول المولى لعبد له لان ضرب احدا بعد قوله  
 اضرب زيدا الخ) لان النكرة في سياق النفي تفيد العموم بالاتفاق (قوله فان مجرد  
 العقل يخص ذاته تعالى منه) اى من اشئ لان ذاته منزلة عن الخلق (قوله ومنه  
 تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع الخ) اى ومن هذا القبيل يعنى  
 من تخصيص مجرد العقل تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع لان  
 خطابات انما يكون باصر تكلفي وهما لبسا من المكلف فيخصان بمجرد العقل  
 (قوله وعن الحسن) عطف على قوله عن العقل اى احتراز بكلام عن الحسن  
 ايضا (قوله نحو او ثبت من كل شئ) وفي التمثيل بقوله او ثبت بكل شئ رد على من زعم  
 ان التخصيص لا يجري في الخبر كالتسليم لانه يؤدى الى الكذب والغلط وهو محال  
 على الله تعالى وهذا قول من فرق بين الخبر وبين الامر وانتهى فيتوقف في الخبر  
 واجرى الامر وانتهى على العموم وهذا قول حكام ابو الطيب بن شهاب عن ابي  
 الحسن الكرخي كذا في شروح البرزوى (قوله فان قيل المدرك بالحس) الى وقوله

قلنا عبارة التلويح بعينها (قوله فانما معنى تخصيص الحس الخ) حاصل الجواب رد  
 قول المتقارن في التلويح قال فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ارله كذا وكذا واما انه  
 لبس له غم ذلك فانما هو باعقل لا غير انتهى ا وبيان وجه المسامحة  
 (قوله وعن العادة) عطف على قوله عن الحس او على قوله عن العقل (قوله  
 لا يأكل رأسا فيقع على المتعارف) اقول فيه نوع مسامحة لان قوله لا يأكل  
 رأسا ان كان نهيا يقع على العموم لان النكرة في سياق النفي لكن المراد لو حلف  
 لا يأكل رأسا فيقع على المعهود المتعارف في الحلف لان الرأس وان كان مستعملا  
 عرفا في رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة رأس  
 العصفور والجراد والفارة فيخص بما يكون متعارفا ان يكبس في النور ويباع  
 مشوبا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابوح اولاب رأس  
 البقر والغنم والابل وثانيا رأس البقر والغنم وابو يوسف ومحمد رجهما الله  
 رأس الغنم (قوله وعن تفاوت بعض الافراد الخ) عطف على قوله وعن العادة  
 (قوله كل مملوك لى كذا حيث لا يقع على المكاتب) اى اذا قال كل مملوك لى حر  
 لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا بمعنى اللفظ الموضوع اعنى مملوك لمعنى  
 لا يستوى فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب  
 او بالاولوية او بالتقدم وانا آخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه  
 يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطئ اعنى ما وضع لمعنى واحد يستوى  
 فيه الافراد فلو قال كل مملوك لى فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه  
 لانه يملك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا واطئ  
 المكاتب بخلاف المدبرة وام الولد كذا في التلويح اقول عدم دخول المكاتب يفهم  
 من اطلاق مملوك فانه ينصرف الى الكامل وكالملك في القن لافى المكاتب فخرج  
 المكاتب عن قوله كل مملوك كما خرج الزمنة باطلاق رقبة في قوله تعالى وتحرير  
 رقبة (قوله او بالزيادة) عطف على قوله اما بالنقصان (قوله كالفأ كهيئة حيث  
 لا يقع على العنب) يعنى لو حلف لا يأكل فأ كهيئة ولا نية له لم يحث بأكل العنب  
 والرطب والزمان عند ابي حنيفة رجه الله لان كلامها وان كان فأ كهيئة لغة  
 وعرفا الا فيها معنى زائدا على التفكه اى التلذذ والتعم وهو اى المعنى الزائد  
 الغذائية وقوام البدن به فهذه الزيادة يخص من عموم الفأ كهيئة (قوله فان كلا  
 منها) اى كل عام لحقه الخصوص من كلام او عقل او حس او عادة او تفاوت



بعض افراد (قوله لانجمل العام ظنيا في الباقي مطلقا الخ) وذهب الكرخي  
 وابوعبد الله الجرجاني وعيسى ابن ابان في رواية وابو ثور من متكلم اهل الحديث  
 وغيرهم الى انه لا يبيح حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه الى البيان  
 سواء كان الخصوص معلوما كما يقال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة  
 او مجهولا كما لو قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم الا انه يجب اخص  
 الخصوص اذا كان معلوما كذا في البردوي والكشف (قوله يكون العام في الباقي  
 قطعيا) يعني قال غير الكرخي ومن تبعه اذا لم يكن العام خصص ان كان معلوما  
 بقي العام فيما وراء الخصوص المعلوم حجة قطعيا على ما كان لانه موجب قطعيا  
 قبل التخصيص ويبقى قطعيا بعده حتى لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد  
 ومن قال ان موجب ظني يبقى عنده ظنيا وحاصل هذا القول ان تخصيص  
 العموم بخصوص معلوم لا يؤثر في العام اصلا كذا في الكشف (قوله وان  
 اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا) لتخصيص الربوا من قوله تعالى  
 واحل الله البيع وحرم الربوا الآية وهو اي الربوا مجهول لان الربوا المكيف  
 حرام لانفس الربوا لان طلب الفضل حلال بالاجماع فيكون مواضع الشبهة  
 وفيه ضرب جهالة واختلاف اي لا يعرف انه شبهة يعتبرام لا والصحيح من مذهبنا  
 ان العام يبقى حجة بعد الخصاص معلوما كان الخصوص او مجهولا الا ان فيه  
 ضرب شبهة وذلك مثل قول الشافعي في العموم قبل الخصوص ودليل صحة  
 هذا المذهب اجماع السلف ودليل ان في ذلك شبهة اجماعهم على جواز  
 تخصيص العام بخصوص بالمجهول بالقياس وخبر الاحاد كما سبق كذا في البردوي  
 (قوله فاننا لا يتصور التراخي فيما سوى العرف الخ) لان التراخي في العرف جائز  
 بناء على جواز تبدل العرف بحسب تبدل الازمان والاعصار (قوله حتى يحتاج  
 الى التقييد بالاتصال) فان قيل هذا يخالف ما ذكر في الجواب في قوله تعالى قلنا  
 لم يشترط الاتصال في مطلق التخصيص بل في التخصيص المغير وهو ليس الا التخصيص  
 الاول فان المفهوم من كلام المشايخ ان ما بعده تفسير لا تغير قلت هذه التخصيصات  
 كلها التخصيص الاول فلا يحتاج الى التقييد بالاتصال لانه شرط (قوله وقد ترك  
 التقييد) اي وقد يترك التقييد في العرف وان كان يحتاج اليه لتصور التراخي  
 فيه بناء على جواز تبدل العرف بحسب تبدل الازمان والاعصار للاعتماد على  
 ما سبق من اشتراط الاتصال في التخصيص اقول فيه بحث لانا سلمنا كون هذه  
 التخصيصات التخصيص الاول لكن لانسلم ان كونها متصلا بالعام فان مجرد

العقل يخصص ذاته تعالى من الشيء ولم يتصل بالتخصيص الى القران بل متراخ  
 عنه البتة وكذا تخصيص المجنون والصبي من خطابات الشرع متراخ البتة وكذا  
 سائر التخصيصات فتأمل (قوله مستقل) احتراز عن الاستثناء والشرط والغاية  
 وبدل البعض لان الاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده ولكنه غير  
 مستقل لانه يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه وكذا الشرط الذي يخص  
 العام على بعض افراده لا الشرط المقدم على التالي مثلا الشرط يوجب قصر  
 صدر الكلام على بعض التقادير ولا يكون تاما بنفسه نحو انت طالق ان دخلت  
 الدار والغاية يوجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو اتموا  
 الصيام الى الليل وما وراء الغاية نحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ولا يكون  
 تاما مستقلا بنفسه بل يتعلق بصدر الكلام وكذا في بدل البعض نحو قوله تعالى  
 والله حج البيت من استطاع اليه سبيلا وبدل البعض يوجب القصر على البعض  
 فالمستطيعون بعض الناس لا كلهم اقول فيه بحث قال ابو حيان في الارتشاف البدل  
 تابع مستقل بمقتضى العامل تقديرا دون متبع ومستقل يخرج النعت وعطف  
 البيان والتوكيد واكثر النجاة على ان العامل في البدل مقدر وهو بلفظ الاول  
 فهو من جملة ثابتة لامن الجملة الاولى ولا ينوي بالاول الطرح وقد صرح سيبويه  
 بان البدل من جملة ثابتة ثم قال القسم الثاني بدل البعض وشرط هذا البدل ان ترد  
 المسئلة الى اصلها الذي اختصرت منه بان يظهر العامل في البدل فيصير  
 الكلام جلتين كما كان قبل ان يقتصر ويظهر العامل كثيرا انتهى فعلى هذا  
 التحقيق لا يصح الاحتراز عن بدل البعض ولهذا ترك صاحب التنقيح وغيره ذكر  
 بدل البعض وذكر الصفة بدله وقال والصفة توجب القصر على ما توجد فيه  
 الصفة نحو في الابل السائمة زكوة وانت خبيران الصفة ليست بمستقلة بل عرض  
 قائم بالوصوف وان لم يوجد الموصوف يكون معدومة لا محالة والعدم لا يعمل  
 (قوله فان شيئا منها) اي من الاستثناء والشرط الخ (قوله مع انه لا يسمى عندنا  
 مخصصا) بل يسمى قصر العام على بعض ما تناوله (قوله لا يجعل العام دليلا  
 ظنيا الخ) لان العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي استثنى منه  
 للباقي ان كان المخرج معلوما فالعام دليل بلا شبهة (قوله كما كان قبل القصر  
 على البعض) اي كما كان العام دليلا قطعيا عندنا قبل القصر على البعض (قوله  
 لعدم مورث الشبهة لانه) اي مورث الشبهة (قوله اما جهالة المخرج) يعني انا كان  
 المخرج مجهولا لوجب جهالة في الباقي لانه لم يبين مالم يدخل تحت افراد العام



واما ان كان معلوما يكون العام حقيقة في الباقي كما عرفت فيوجب قطعا عندنا  
 (قوله وغير المستقل لا يحتمل) اي غير المستقل وهو الاستثناء لا يحتمل التعليل  
 ولا يقبله لعدم استقلاله بنفسه فلا يوجب استثناء المعلوم جهالة الباقي  
 فيبقى الباقي كما كان قبل الاستثناء عندنا قبل الاستثناء لا يقبل التعليل قطعا كما  
 لورفع من عشرة خمسة يبقى الباقي خمسة قطعا (قوله وان كان مجهولا) اي  
 ان كان المخرج بالاستثناء مجهولا (قوله كما اذا قال عبيد بن احمر ايا بعضا) او قال  
 لفلان على الف الاشبه (قوله اورد ذاك جملة) اي اوجب جهالة المستثنى جهالة  
 الباقي في المستثنى منه بالاجماع (قوله بل يصلح للحجية) اي اذا صار مجهولا يصلح  
 حجة بنفسه كالجمل (قوله الا ان يبين المراد) يعني يجب التوقف فيه الى ان يبين  
 المراد وان لم يبين فالغاضي يجبر على القرب بالبيان (قوله فانه ايضا) اي فان  
 الناسخ كالتخصيص يخصص العام بكلام مستقل لكنه متراخ عنه لا يسمى تخصيصا  
 عندنا خلافا للشانخي (قوله لا يجعل العام ظنيا في الباقي) لان المخرج به اي المخرج من  
 العام بالناسخ (قوله ان كان مجهولا) اي ان كان المخرج بالناسخ مجهولا (قوله  
 يسقط بنفسه) اي يسقط اناسخ المجهول يعني لما كان الناسخ كلاما مجهولا  
 وان كان مستغلا بنفسه لا يصلح معارضا للدليل والعام القطعي فيما يتناوله كالتخصيص  
 فيما يتناوله فاذا كان مجهولا لا يصلح دليلا ولا يعارضه بل يسقط بنفسه (قوله ولا يتعدى  
 جهالته في العام) اي لا يؤثر جهالة النسخ لعدم كونه دليلا به في العام القطعي  
 (قوله فيبقى كما كان) اي يبقى العام قطعا عندنا كما كان قبل النسخ المجهول (قوله  
 وان كان معلوما) اي ان كان المخرج بالناسخ معلوما (قوله لانه لا يحتمل التعليل)  
 اي لان المخرج المعلوم لا يحتمل التعليل كما يحتمل التخصيص المعلوم لان التعليل  
 يعمل على سبيل البيان والتفسير لاعلى سبيل المعارضة بالنص بخلاف النسخ فانه  
 يعمل على سبيل المعارضة به فلا يصح تعليله (قوله لاستلزامه كون القياس ناسخا الخ)  
 اللام متعلق بل لا يحتمل اي لاستلزام التعليل كون القياس ناسخا يعني لو صح تعليل النسخ  
 بخلاف مع كونه معارضا للنص يصير القياس معارضا للنص وهذا لا يصلح بالاجماع  
 التخصيص فانه مبين والقياس يصح مبينا فيصح تعليله فان شرط التعليل ان يثبت  
 الحكم بالقياس على وفق المنصوص عليه وهو يعمل على سبيل البيان فكذا  
 تعليله يعمل على سبيل البيان بخلاف الناسخ فان تعليله ان كان يعمل عمل  
 الناسخ يصير القياس معارضا وان كان يعمل غيره يصير مخالفا بخلاف التخصيص  
 ابتداء بالقياس بحيث لا يجوز لان الاصل الذي استنبط منه القياس لا يصلح مبينا

لهذا العام لانه لم يتناوله واذا لم يصلح الاصل مبينا لا يصلح القياس مبينا ايضا  
 واذا لم يكن مبينا يكون معارضا وانه لا يجوز في القياس كذا في البردوي وشروحه  
 (قوله دليلا ظنيا) اي يكون العام القطعي حجة ظنية بعد التخصيص لان ما كان  
 ثابتا باليقين لا يزول بالشك ولكنه تمكن فيه شبهة جهالة فاورثت زوال اليقين  
 فيوجب العمل دون العلم كذا في الشروح (قوله فيخص اي العام المخصوص  
 منه البعض) اقول هذا متفرع على اختلاف القوم في العام الذي لحقه خصوص  
 قال ابو الحسن الكرخي لا يبقى حجة اصلا سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا  
 وقال غيره ان كان المخصوص معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص على ما كان  
 حجة منه واما اذا كان المخصوص مجهولا لا يسقط حكم العام وقال بعضهم  
 ان كان المخصوص معلوما بقي العام فيما وراءه على ما كان واما ان كان مجهولا  
 فان دليل المخصوص يسقط فعلى قول الكرخي يبطل الاستدلال بعامة العمومات  
 لما دخلها من التخصيص والتخصيص من مذهبنا ان العام يبقى حجة بعد التخصيص  
 سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا الا ان فيه ضرب شبهة ودليل ان في ذلك  
 شبهة اجماعهم على جواز التخصيص بالقياس وخبر الواحد كذا في البردوي  
 (قوله بالظني من القياس وخبر الواحد الخ) من بيان الظني انت عرفت قبل  
 ان العام المخصوص من الكتاب ادنى درجة من خبر الواحد لان خبر الواحد  
 قطعي من حيث الاصل لكن الشبهة وقع في ازواية والنقل اما العام فالشبهة  
 في كل فرد من افراده لانه يحتمل ان يكون مخصوصا بتعليله او بتفسيره فكان  
 الشبهة في العام في الاصل وفي خبر الواحد في الوصف فاستقام ان يمارض  
 للعام القياس بخلاف خبر الواحد لانه تعين باصله فلا يعارضه القياس هكذا  
 حقق فخر الاسلام مرة بعد اخرى فالاولى ان يقول بخبر الواحد (قوله لان الظني  
 يفسر الظني) اي الظني من القياس وخبر الواحد بين الظني من العام المخصوص  
 (قوله وقد سبق ان التخصيص تفسير) اي قد سبق قبل ورقة في جواب سؤال  
 تراخي القياس عن العام المخصوص بقوله لم يشترط الاتصال في مطلق المخصوص  
 الخ (قوله شبهة الاستثناء والنسخ الخ) متعلق بقوله ظنيا (قوله في المجهول)  
 متعلق بقوله شبهة الاستثناء يعني اذا كان المخصوص مجهولا بقي العام  
 المخصوص حجة ظنية شبهة الاستثناء المجهول بحكمه والنسخ المجهول  
 بصيغته (قوله يعني ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه) يعني ان المخصص الاول  
 بمنزلة الاستثناء المجهول في التعبير بما قبله حكما وان كان فارقه في الصيغة (قوله لانه



الدفع وبيان عدم الدخول الخ) متعلق يشبه ووجه الشبه ان المخصص يدفع الحكم على جميع افراد العام ويدين افراد العام الغير الداخلة تحت حكم العام لارفع الحكم عن البعض بعد ثبوته كافي التسخيح (قوله ويشبه الناسخ) بصيغته لاستقلاله لان المخصص كلام تام مستقل بنفسه (قوله فهو مستقل من وجهه دون وجهه) اي المخصص مستقل بوجهه مشابهته الى التسخيح المجهول في كونه كلاما كاملا في نفسه وغير مستقل في مشابهته الى الاستثناء المجهول (قوله ان يعتبر بهما) اي بالشبهين (قوله ولا ييطل احدهما بالكلية) كما قال ابو الحسن الكرخي ومن تبعه لثلا يلزم الترجيح بلا مرجح (قوله كالتاسخ المجهول) اي يبقى العام قطعا كما كان بهذه المشابهة (قوله كافي الاستثناء المجهول) اي لا يبقى حجة بمشابهة الاستثناء المجهول كما قال عبيد احرار البعض لانه يتوقف فيه الى البيان واذا صار مجهولا لم يصلح حجة بنفسه كالمجمل (قوله فوقع الشك في سقوط العام) اي وقع الشك في دلائل الخصوص (قوله فيوجب العمل دون العلم) اي يوجب الشك العمل اهتماما بالعلم لان اليقين لا يجتمع مع الشك (قوله وصحة التعليل في المعلوم عطف على قوله يشبه الاستثناء الخ) يعني اذا كان متناول المخصوص معلوما يكون العام دليلا ظنيا لصحة التعليل في المعلوم فيخص بالظني من القياس وخبر الواحد (قوله يصح تعليقه الخ) لان المخصص هنا نص معلوم قائم بنفسه منفصل عن الاول فيكون قابلا للتعليل (قوله فاذا لم يدرك علمه الخ) اي علة المخصص المعلوم يعني اذا لم يدرك علة المخصوص من العام (قوله فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص) لان الاصل في النصوص التعليل فيصير قدرا متناوله العام مجهولا على اعتبار صيغة النص (قوله واذا ادركت) اي علة المخصص المعلوم (قوله فاحتمال الغير) اي احتمال غير العلة المدركة (قوله قائم لما في العلة من التراجع) كتر اجماع على المنصوص الواحد (قوله وانما عدل عن تقرير القوم) اي عدل المص عن تقرير القوم في الصحيح من مذهبا ان العام يبقى حجة بعد المخصوص معلوما كان المخصوص او مجهولا الا ان فيه ضرب شبهة (قوله فيوجب جهالة في الباقي) اي يوجب التعليل جهالة فيه لان المعلوم اذا كان معلوما يجوز ان يلحق به من افراد العام شيء فلا يدري كمية الخارج فلا يبقى حجة (قوله ومن جهة عدم استقلاله) اي من جهة اعتبار حكمه لا يصح تعليقه كما لا يصح تعليل الاستثناء فيبقى العام قطعيا على حاله كما كان قبل التخصيص على عكس ما ذكر في المخصوص المجهول ووجه عدم تعليل الاستثناء لانه عدم

والعدم لا يعلل يعني ان الاستثناء في حكم العدم لانه وصف او جزء الجملة وكلاهما في حكم العدم من حيث انهما لا يستقلان في افادة الحكم وصحة التكلم وله وجه اخر وهو ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثبوت فكله تكلم بالقدر الباقي دون المستثنى شرحه لفلان على عشرة الادرهما تقديره لفلان على تسعة دراهم فثبت ان الاستثناء في حكم العدم تقديرا وكذلك حكم العام مع دليل لخصوص لان دليل الخصوص يبين ان قدر المخصوص لم يكن داخلا اصلا فصار معدوما حكما والعام يتناول الباقي ابتداء كذا في البرهان (قوله فوقع الشك) الفاء فذا كذا اي اذا ثبت احتمال التعليل في المخصوص فوقع الشك لانه يصير مخصوصا من جملة افراد العام ويصير قدرا متناوله العام مجهولا لانه يجوز ان يلحق بالمخصوص المعلوم بشيء من افراد العام فلا يدري كمية الخارج منه فيلزم من جهالته جهالته هذا على اعتبار صيغة النص فيخرج العام من ان يكون حجة وعلى اعتبار حكمه وهو الاستثناء المعلوم يبقى العام موجبا للحكم قطعا لان حكم الاستثناء من المعلوم قطعي فلم يخرج العام عن الدلالة بالشك فصار العام مشكوكا بالنظر الى اصله انه حجة ام لا فاشبه دليل القياس فاستقام ان يعارضه فيخصه (قوله وهو) اي وقوع الشك (قوله لا ييطل اصل الحجة) اي لا ييطل الشك اصل الحجة وهو عام قطعي في الحكم عندنا وحجة يقينية (قوله بل وصفها) اي بل ييطل وصف الحجة وهو قطعي او يقيني (قوله لما يرد عليه) الام متعلقة بقوله وانما عدل وضمير يرد راجع الى ما وعليه الى تقرير القوم (قوله انكم قائلون بصحة تعليقه الخ) ان بيان لما يرد وضمير تعليقه راجع الى معلوما حاصل الايراد لما ثبت تعليل المخصوص المعلوم على اعتبار صيغة النص وهي دليل الخصوص التي يتحقق بها شبه التسخيح ثبت ان الناسخ يحتمل التعليل فيجب ان ييطل العام عندكم بتخصيص العام بالمخصص المشابه للناسخ فلا يبقى الجهالة حتى يكون ظنيا بل يكون المخصص المعلوم المشابه بالناسخ وييطل حكم العام بالكلية فيفيد اليقين اقول في جواب ان الناسخ من حيث انه نص مستقل بنفسه يقبل التعليل اما من حيث انه يعمل على سبيل المعارضة لا يعلل لان شرط التعليل ان يثبت الحكم بالقياس على وفق النصوص عليه وهو يعمل على سبيل البيان وكذا تعليقه يعمل على سبيل البيان بخلاف الناسخ فان تعليقه ان كان يعمل عمل الناسخ يصير القياس معارضا مع انه قياس وان كان يعمل عمل غيره يصير مخالفا فثبت ان الناسخ يحتمل التعليل ولكن لا يعلل لما ناع



ولا مانع في دليل الخصوص فيكفي في الشبهة هذا المقدار (قوله ولا ينفذكم شبه الاستثناء) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان دليل الخصوص وان شابه الناسخ من حيث الصيغة ولكنه يشابه الاستثناء من حيث انه مبين وبهذه المشابهة لا يلزم التعليل لعدم استقلال الاستثناء حتى يلزم الايراد فاجاب بقوله ولا ينفذكم شبه الاستثناء لان الاستثناء لا يمنع عندكم التعليل كما قال بالقطع ان علم الخصوص كالاستثناء المعلوم ومنع التعليل لان الاستثناء لا يمتثله وسيأتي تحقيقه بعد اسطر يعني ان دليل الخصوص عندكم يشابه الناسخ من حيث الصيغة ويشابه الاستثناء من حيث انه مبين فلا يمنع من شابهة دليل الخصوص بالاستثناء التعليل بل التعليل دليل الخصوص هنا في اثبات الجهالة والابلزوم بمشابهته الى الاستثناء فقط ان يبقى العام قطعيا كما في الاستثناء المعام لظننا والمدعى هذا اقول انت عرفت جوابنا وحاصله ان دليل الخصوص يشابه الناسخ من حيث الصيغة ولا يشابه من حيث انه معارض ويشابه الاستثناء من حيث انه مبين ولا يشابه في عدم الاستقلال وعدم التعليل في الناسخ باعتبار كونه معارضا وفي الاستثناء باعتبار كونه غير مستقل وهذان الوصفان معدومان في دليل الخصوص فيقبل التعليل وقد خلت الشبهة ايضا يعني كالمجهول وقد عرف ان العام موجب فلا يبطل بالاحتمال ولكن تمكنت فيه الشبهة فوجب العمل دون العلم هذا لمخص الشروح ويمكن ان يقال ابطال العام بالتخصيص ان كان نسخا فلا جاع وعدم ابطاله بالتخصيص بالايجاع ايضا فلا يرد (قوله فانه لما شبه الناسخ بصيغته اعتبر حاله) اي لما شبه الخصوص الناسخ بصيغته اعتبر حال الناسخ في الخصوص بسبب مشابهة صيغته صيغته في كونها كلاما كاملا مستقلا (قوله ان كان مجهولا لا يسقط بنفسه) ولا يتعدى جهالة الى العام فيبقى العام كما كان قطعيا عندنا (قوله وان كان معلوما لا يصح تعليله) اي ان كان النسخ معلوما في بعض تناوله العام فان الحكم فيما بقي من العام بعد ورود ناسخ معلوم في البعض لا يتغير بسبب احتمال التعليل لان الناسخ انما يعمل على طريق المعارضة والممانعة وهما انما يكون بين الدليلين القويين ولا مانعة بين النص والقياس فلو قلنا بالتعليل يصير القياس معارضا للنص فهذا لا يجوز بالايجاع كما قلنا (قوله والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضا) اي التخصيص مثل الناسخ في كونه كلاما تاما مستقلا فيكون حكمه مثله في كونه قطعيا فلا يصح تعليله ايضا اقول هذا يخالف الاجماع

لان المخصص مبين والقياس يصح ان يكون مبينا فيصح تعليله بخلاف العام فانه يعمل على سبيل المعارضة فلا يصح تعليله لانه لو صح بصير القياس معارضا للنص وهذا لا يجوز بالايجاع كما سبق فيكفي ان يشابه الناسخ من حيث الصيغة فقط لان حيث انه معارض فيكون هذا الوصف معدوما في دليل الخصوص فيقبل التعليل وهو الحق (قوله وقيل لا يبيح حجة) القائل ابو الحسن الكرخي (قوله كالاستثناء المجهول) يعني احتج الكرخي بان دليل خصوص العام اذا كان مجهولا اوجب تخصيصه جهالة في باقي العام لان الخصوص بمنزلة الاستثناء المجهول في تغيير ما قبله وان فارقه في الصيغة واذا صار كالاستثناء اوجب جهالته جهالة الباقي كالاستثناء المجهول فانه يوجب جهالة في المستثنى منه بالايجاع حتى لو قال لفلان على الف الاشياء يتوقف فيه الى البيان واذا صار مجهولا لم يصلح حجة بنفسه كالمجهول بل يجب التوقف فيه ويجب عليه البيان حاصله ان الشيخ ابو الحسن الكرخي الحق دليل الخصوص اذا كان مجهولا بالاستثناء المجهول والجامع ان دليل الخصوص يبين ان قدر المخصص ان يكن داخل تحت العام كالاستثناء يبين ان قدر المستثنى لم يكن داخل تحت المستثنى منه (قوله واما اذا كان معلوما) اي اذا كان المخصص معلوما فكذلك (قوله لانه كلام مستقل في افادته بنفسه) اذ هو لا يفتقر الى صدر الكلام (قوله ولا يدري كم خرج بالتعليل) يعني على تقدير التعليل لا يدري اي قدر منه باقي العام صار مخصوصا فصار كما لو خص منه بعض معلوم وبعض آخر مجهول فصار بمنزلة جهالة المخصص وجهالة المخصص توجب جهالة الباقي فلا يبيح حجة فان قيل المخصص المعلوم لا يصير كالمجهول البتة قلت المعلوم اذا كان معلوما لا يجوز ان يلحق به شيء من الافراد الباقية فيصير مجهولا فصار دليل الخصوص معلوما كان او مجهولا لان نظير الاستثناء المجهول (قوله فان كلا منهما) اي من المخصص المعلوم والاستثناء (قوله ابيان انه لم يدخل في الحكم) اي لبيان ان كل واحد منهما لم يدخل تحت افراد العام (قوله فلا يقبل التعليل) اي اذا كان المخصص المعلوم بمنزلة الاستثناء فلا يقبل التعليل لان الاستثناء لا يمتثل له لانه ليس بجملة تامة والتعليل انما يجري في كلام مستقل ولانه عدم والعدم لا يعمل كما سبق ولا معنى لقول من قال انه يمتثل التعليل لانه اذا كان بمنزلة الاستثناء لا يمتثل التعليل لانه عدم لا يقال انه كالاستثناء معنى لانقطاعه فلا يمنع التعليل بهذا المقدار من المشابهة لان لفظه قائم بنفسه مستقل تام لانا نقول الاعتبار للمعنى للفظ لانه قالب للمعنى



ومن حيث المعنى غير مستقل فلا يثبت بالنطق ( قوله والمستثنى منه حجة قطعية في الباقي ) يعني اذا قال اقلان على عشرة الا درهما والمستثنى منه اي العشرة التي اخرج منها درهم قطعية في الباقي اي التسعة ( قوله وكذا ما في حكمه ) اي كاستثناء بخصوص الذي في حكمه ( قوله كاستثناء المجهول ) يعني كقول الكرخي ان العام لا يوجب شيئا كاستثناء المجهول معلوما كان او مجهولا حاصله ان هذا الفريق الحقوا دليل الخصوص سواء كان معلوما او مجهولا بالاستثناء فقط لا الاستثناء المجهول فقط كما قال الكرخي وفرقوا بين دليل الخصوص المعلوم والمجهول وقالوا ان دليل الخصوص اذا كان مجهولا لا يبيح حجة اصلا كما في الاستثناء المجهول واذا كان معلوما بقي العام حجة قطعية في الباقي كاستثناء المعلوم ( قوله ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والتسريح في المجهول ) وصحة التعليل في المعلوم وفخر الاسلام اعتبر بالشبهين في كل نوع من الخصوص العلول والمجهول وهو الوجه الوجيه لان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لان المراد اثبات الحكم فيما وراء الخصوص لرفع الحكم عن الخصوص بعد ان كان ثابتا ويشبه التاميم لانه نص قائم بنفسه فلم يجز الحاق دليل الخصوص بالاستثناء عينيا من غير اعتبار معنى التسريح فيه ولا بالتاميم عينيا من غير اعتبار معنى الاستثناء فيه لان في الحاقه باحدهما عينيا ابطال شبه الاخر بل وجب اعتباره في كل باب بنظيره فاذا كان دليل الخصوص مجهولا او جبهانه في الاول بحكمه اذا اعتبر بالاستثناء وسقط في نفسه بصيغته واذا اعتبر بالتاميم وحكمه قائم بصيغته فصار الدليل مشبها فلم يطله بالشك وكذلك اذا كان الخصوص معلوما يحتمل ان يكون معلولا فبصير قدر ما تناوله العام مجهولا هذا على اعتبار صيغة النص وعلى اعتبار حكمه لا يصح التعليل لانه شبهه بالاستثناء وهو عدم والعدم لا يعمل فدخلت الشبهة ايضا وقد عرف العام موجبا للقطع فلا يطل بالاحتمال لان اليقين لا يزول بالشك ولكن تمكنت فيه الشبهة فاوردت زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم هذا تلخيص كلام فخر الاسلام

فصل

اختلفوا في العام المخرج منه بعض الافراد هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز والحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثيرة يعسر العلم بقدرها والا فجاز وقال ابو الحسن البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او وصف او استثناء او غاية ومجازان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لاصفة

وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لاستثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل ( قوله فان الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه ) سواء كان للموضوع له تاما او ناقصا او زائدا وهو مذهب صاحب البديع وهو محمد بن مسعود ابن النكعي لانه ذكر رسما الحقيقة وهو لفظ استعمل لشيء وضع الواضع مثله لمثله لاعينه لعينه كالاسد للثوب ثم قال وعلامتها سبق الفهم اليها ( قوله والمجاز ما يكون معدولا به عن موضوعه ) وهذا ايضا مذهب صاحب البديع قال المجاز لفظ يستعمل لشيء بينه وبين الحقيقة اتصال والاتصال تسعة مذكور في محله وعلامة المجاز قرينة تصرف الفهم عن معنى الحقيقة اليه وذكر متوسطا بين الحقيقة والمجاز وقال هو لفظ مستعمل لشيء وضع الواضع مثله لعينه كالاعلام للاشياء المعينة ككفة للبقعة المعينة ثم قال والحقيقة لغوية كالاسد للثوب وعرفية كالنارة للمذنة وشرعية كالصلوة لعبادة مخصوصة انتهى قال ابو حيان اكثر ما تكلم في هذه المسئلة في اصول الفقه وعلم البيان ونظمت انا في ذلك \* اللفظ ان اريد به الظاهر \* حقيقة مجازه مغاير \* لا بد من علاقة تكون \* بينهما تقرب او تبين \* مثاله مقال بعض العربان \* صار الثريد في رؤس العبدان \* اراد بالثريد حب السنبلة \* سماه بالشيء الذي يؤله \* انتهى لكن هذا التحقيق يخالف ما قاله ابو اسحق البهاري في كتاب املاء المنهل في شرح كتاب المجمل الحقيقة ما استعمل في الموضوع له اولا والمجاز ما استعمل في غير الموضوع له اولا انتهى وقال فخر الاسلام الحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له مأخوذ من حق الشيء فهو حق وحق اي ثابت وحقق اي جدير ومنه سميت الحاققة والمجاز لما اريد به غير ما وضع له مفعول من جاز يجوز بمعنى فاعل اي متعد عن اصله ولا ينال الحقيقة الا بالسمع ولا يسقط عن المسمى ابدا والمجاز ينال بالتأمل في طريقة فيعتبر به ويحتدى بمثاله ومثال المجاز من الحقيقة مثل القياس بالنص انتهى ( قوله واذا كان صيغة العموم يتناول الثلاثة حقيقة ) اقول فيه بحث لانه يخالف تعريفه بقوله لفظ يستغرق مسميات غير محصورة واما على تعريف فخر الاسلام يتناول الثلاثة حقيقة لانه قال العام وهو كل لفظ ينظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى انتهى فتأمل ( قوله كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه ) اقول يكون مجازا فيما وراءه ولا يكون حقيقة فيه مثلا اذا خص العام بمستقل معلوم يحتمل ان يكون معلولا وعلى تقدير التعليل لا يدري اي قدر من الباقي يصير مخصوصا فيجوز ان يلحق به من الافراد الباقية



شيء فيوجب جهالته جهالته فكيف يكون حقيقة في شيء يكون بعضه معلوما  
 وبعضه مجهولا والحقيقة استعمال الشيء فيما وضع له معلوما ولو سلم هذا لكن قوله  
 فاذا خص البعض كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه الخ يخالف كلام  
 الجمهور لان الحقيقة عند عامة العلماء استعمال الشيء في تمام ما وضع له واستعماله  
 في البعض يكون مجازا واستعماله بالزيادة مجاز ايضا عند الجمهور لانه لا يستعمل  
 في تمام ما وضع له فقط كالتغليب المجازي (قوله على انه كل لانه بعض بمنزلة  
 الاستثناء الخ) فيه بحث لانه ان اراد بقوله بمنزلة الاستثناء الاستثناء المجهول  
 فدليله مسلم لكن لا يفيد اصلا لان كلامنا ان يكون العام بعد الاخراج حجة  
 وحقيقة و ليس فيه الاخراج حقيقة لان جهالة الاستثناء يوجب جهالة  
 في المستثنى منه بالاجماع ولم يصلح حجة بنفسه كالمجمل وان بقي على حاله حقيقة  
 وان اراد بمنزلة الاستثناء الاستثناء المعلوم هو المراد ههنا فدليله ممنوع لان المراد  
 بالوضع الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق  
 لا للباقي عند اقترانه بالاستثناء حتى يصير عبارة عماء الاستثناء بطريق انه كل  
 لبعض والالكان مشتركا وسيجي في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع  
 وانما الاستثناء المنع دخول المستثنى في الحكم وقد صرح القوم ان المستثنى منه  
 مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة المجاز فكيف يكون حقيقة في الثاني مع ان المص  
 اختار شبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة التعليل في المعلوم ولم يعتبر شبه  
 الاستثناء المعلوم حتى يجعل ما وراء المخصوص على انه لا بعض بمنزلة الاستثناء  
 فتأمل (قوله واماما اختاره صاحب التقيج من انه حقيقة من حيث تناول مجاز  
 من حيث الاقتصار الخ) هذا كلام امام الحرمين ومذهبه وما ذكره من الضعف  
 ملخص التلويح فان اردت التفصيل فليراجع ثمه

باب الفاظ العموم

وانما قدم الاحكام على الالفاظ لانها بمنزلة القوالب والمعاني مقصودة فقدم  
 المقصود على اللفظ (قوله العام بصيغته ومعناه الخ) اما صيغته فموضوعه للجمع  
 لان واضع اللغة ما وضع هذه الالفاظ اعني الفاظ الجمع الالاعداد مجتمعة الا ترى  
 انه يقال للواحد رجل وللثنين رجلان وللثلاثة والالف رجال وامامنا فكذلك  
 لانه تدل على اعداد مجتمعة قال شمس الائمة وهو عام بمعناه لانه شامل لكل  
 ما يتناول عند الاطلاق ان امكن العمل به وان لم يمكن فينبطق على الثلاثة لانه  
 اقل ما يتيقن فصار اول من غيره كما ذكر محمد صريح في كتاب السير في الانفال وغيرها

(قوله وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى الخ) هذا رد لليزدوى واختيار  
 مذهب الجمهور قال فخر الاسلام في اليزدوى اما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة  
 كل جمع مثل الرجال والنساء والمسلمين والمسلمات والمشركين والمشركات انتهى  
 اقول اجمع على نوعين جمع قلة وهو ما يدل على العشرة فادونها الى الثلاثة  
 وامثلته افعال وافعل وافعله وفعله كاثواب وافلس واجزية وغلطة وقيل جمع  
 السلامة بالواو والنون والالف والنساء للتقليل ايضا وقال بعض الاصوليين هو  
 بقيد لاسما فيما ليس فيه جمع مبنى للكثير كسلمات وغيرها وبالضرورة تستعمل  
 في الكثير كالايام وانما اختلفوا في جمع الكثير اذا كان منكرا فكان فخر الاسلام  
 اراد بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العامة واختار ان كل جمع عام سواء كان  
 جمع قلة او كثرة الا انه يثبت في اللغة جمع القلة بكون العموم في موضوعه وهو  
 جمع الثلاثة فصاهدا الى العشرة وفي غيره يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل  
 ان ليس من شرط العموم عنده الاستغراق كما سبق في تعريفه (قوله سواء كان له  
 واحد من لفظه) كالرجال لان لفظ واحدها رجل وثنتينها رجلان وجمعها  
 رجال وانما كتني بالجمع الكثير رمزا الى ما اختاره وردا لقول اليزدوى مثل الرجال  
 والنساء والمسلمون والمسلمات والمشركين والمشركات انتهى انت عرفت قبل  
 ان اللام في هذين المثالين لتحسين الكلام والمراد الجموع المنكرة كما ذكر في التقويم  
 والمبيران مثل رجال ونساء لا المعرف باللام والاضافة فان الكلام بعده الجمع  
 المعرف (قوله اولا كالنساء) اي لا واحد له من لفظه كالنساء لان لفظ واحدها  
 امرأة وثنتينها امرأتان وجمعها نساء (قوله وهذا القسم اما ان يتناول المجموع  
 لكل واحد) يعني القسم الثاني انواع منها ما هو فرد وضع للجمع مثل الرهط  
 والقوم من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن  
 فله كذا فدخله جماعة كان النقل لمجموعهم ولو دخل واحدا يستحق شبيها  
 ولهذا يجوز رهطان وارهط وارهاط جمع قلة وكثرة وقوم وقومان واقوام فاللفظ  
 مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوجد الضمير العامة اليه مثل الرهط دخل والقوم  
 خرج قال المحقق التفتازاني والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به  
 ثم غلب على الرجال لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق وينبغي ان يكون هذا  
 تأويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم فهو وهم والافعل ليس  
 من ابيته اجمع انتهى قال صاحب الكشاف في الحجرات القوم وهو في الاصل جمع  
 قائم كصوم وزور في جمع صائم وزاير انتهى قال ابو حبان ليس فعل من ابيته



الجموع الاعلى مذهب ابى الحسن الاخفش في قوله تعالى انزكبا جمع راكب انتهى  
اقول والوجد الوجيه ان القوم في الاصل مصدر يستعمل بعد النقل كالمصدر  
في الجمع كما قال الامام الصفدى في لامية العجم في قوله تراجم الورد على الزمزم  
اي الواردين كما قيل في قوله تعالى على سمعهم بعد قوله تعالى ختم الله على  
قلوبهم وقيل قوله على ابصارهم لان السمع في الاصل مصدر يستوى فيه  
المفرد والجمع فيعتبر فيه بعد النقل ما يعتبر قبله لكن الرهط اسم لادون العشرة  
من الرجال لا امرأة فيهم كما ذكر في كتب اللغة والقوم يطلق على جماعة  
الرجال خاصة لانهم القوام على النساء نحو قوله تعالى الرجال قوامون على  
النساء وقال الزهير وما ادرى ولست اخال ادرى اقوم آل حصن ام نساء قال  
صاحب الكشاف واما قواهم في قوم فرعون وقوم عاد هم الذكور والاناث  
فليس لفظ القوم بمتعاط للغيريقين ولكن ذكر الذكور وترك الاناث انتهى قال  
ابو حيان غيره بجمله من باب التغايب انتهى (قوله والانس والجن والجمع ونحو  
ذلك مثل الطائفة والجماعة) واما ذكرنا هذين اللفظين دفعا لوهيم من زعم انهما  
عامان صبغة ومعنى لان التاء علامة الجمع كالواو في مسلون والتاء في مسلمات  
فبين فخر الاسلام انهما من قبيل العام المعنوي دون اللفظي ولهذا يثنى كل  
واحد ويجمع يقال طائفتان وطوائف وجماعات الان الطائفة فانه  
اسم للواحد فصاعدا كذا قال ابن عباس رضى الله عنه قال في قوله تعالى فاولا نفر  
من كل فرقة منهم طائفة انه يقع على الواحد فصاعدا لانه نعت فرد صار جنسا  
بعلامة الجماعة وهي التاء انتهى قال الزهير اسم للثلاثة وقال عطاء اسم للاثنتين  
وقال الحسن اسم للعشرة وهي في الحقيقة نعت المرأة كالضاربة والقائلة من طاف  
يطوف فهو طائف وهي طائفة ولهذا يقال لبعض الشيء طائفة يقال طائفة  
من المال وطائفة من الليل لكن هذا غير مراد بالاجماع فتعين ارادة الجماعة  
فصارت جنسا لعلامة الجماعة كالمعتزلة والكرامية لان التاء في الاسم انما يدخل  
اما التانيث او التشبيه التانيث وهو ان يكون فرعا غيره ولا تانيث ههنا فبقي ان يكون  
داخلا يشبه التانيث وهو معنى الجمعية فصارت جنسا لعلامة التانيث فان قيل  
لما كان التاء علامة الجماعة ينبغي ان يصير جمعا لا جنسا قلت لفظه نعت فرد  
لحقته به علامة الجماعة فيجب توفير حفظ الشبهين فجمعا بينهما في النظر  
الى النعت يتناول الواحد ويانظر الى المعنى يتناول الزائد فصار جنسا فان قيل  
لما كان لفظه نعت فرد لحقت به علامة الجمع صار نظير القوم والرهط لانظير الجنس

قلت

قلت علامة الجماعة نظير صبغة الجمع في لا تزوج النساء وكونه نعت فرد نظير الالف  
واللام الداخلة على الجمع فكما ان بسبب الالف واللام الدالة على الفردية  
صارت صبغة الجمع جنسا وكذلك بسبب دلالة نعت الفرد على الفردية  
صارت الصبغة مع علامة الجمع جنسا كذا في البردوى وشروحه  
(قوله او يتناول كل واحد) اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء  
كان مجتمعا مع غيره او منفردا مثل من دخل هذا الحصن فله درهم الخ فلو دخله  
واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم  
(قوله مثل من دخل هذا الحصن او لافله كذا) اي درهم فكل واحد دخله  
او لامنفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحق شيئا ولو دخلوه متعاقبين  
لم يستحق الا الواحد السابق فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث  
بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما وجه الاول والثاني ظاهر ووجه  
الثالث على ما قلنا فخر الاسلام ان كلمة من يحتمل الخصوص لانها وضعت مبهمه  
في ذوات من يعقل هذا مشروع في بيان احتمال كونه خاصا بعد بيان كونه عاما  
ووجهه ان الاول اسم لفرد سابق لا يشاركه غيره من جنسه كما كان الآخر اسم  
لفرد لاحق وكلمة من يحتمل الخصوص كما يحتمل العموم فلما جمع بينهما يحتمل المحتمل  
على المحكم فسقط معنى العموم لتعذر العمل به واذا كان اسما لفرد سابق قلنا اذا دخل  
جماعة لا يستحقون شيئا لانهم ليسوا بفرد واذا دخل بعد الاول احد لا يستحق  
ايضا لانه ليس بسابق هذا ما قلنا محمد في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن  
اولافله من الفل كذا فدخل واحد فله نفل فان دخل اثنان معا فصاعدا بطل  
الفل لان لفظ الاول اسم للفرد السابق فلما قرنه بهذه الكلمة اي من دل ذلك على  
الخصوص فتعين به احتمال الخصوص وسقط العموم فلم يجب النقل الا الواحد  
متقدما ولم يوجد انتهى وهذا معنى قول المصنف وفخر الاسلام الى ان ما لحقه اولا  
يكون خاصا انتهى لان كلمة كل يحتمل العموم والخصوص قال الله تعالى ومنهم من  
يسمعون اليك نظير العموم ومنهم من ينظر اليك نظير الخصوص هذان المثالان  
في الخبر واصلها العموم قال النبي صلى الله عليه وسلم من دخل دارى سفيان فهو  
امن فهذا عام من قسم الشرط كقوله من زارنى فله كذا فهو عام ايضا  
وفي الاستفهام نحو قولك من في الدار فهو عام ايضا لانه يجوز زيد وعمرو وغيرهما  
وقال اصحابنا فيمن قال اعبيده من شاء من عبيدى العتق فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا  
واما اذا قل من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله



لأنهم ان يعتقدهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من تميز عبيده من عبيد غيره  
 واما ما قال ابو حنيفة يعتقدهم الا واحدا منهم لان المولى جمع بين كلمة العموم  
 والتبويض فصار الامر متنا ولا بعضا عاما فاذا قصر عن الكل اى من كل عبيد  
 بواحد كان عملا بهما وهذا حقيقة التبويض وكذا قوله من شاء من عبيدى عتقه  
 فهو حر ينال البعض الا انه موصوف بصفة عامة فسقط بها الخصوص  
 فان قيل اذا كان كلمة من فاعلا كان موصوفا بصفة عامة وكذلك اذا كان مفعولا  
 وفي المسئلة الاولى المتفق عليها فاعل شاء واختلف فيها مفعول شئت وقولك  
 زيد ضارب وزيد مضروب بيان في الموصوفية قلت فيه جوابان الاول ان المفعول  
 في الثاني هو العتق لا العبيد لانه قال من شئت من عبيدى عتقه والثاني ان الصفة  
 في الحقيقة المصدر وهو قائم بالفاعل لا بالمفعول نحو ضرب زيد عمرا فان الضرب  
 قائم بزيد وانما للمفعول نوع تعلق بالفاعل فلا يكون المفعول في الحقيقة موصوفا  
 حتى يعم بها كذا في النحو والاصول (قوله الجمع المعرف باللام الخ) خبر اى الفاظ  
 العموم الجمع المعرف (قوله والاضافة) فان الاضافة ايضا يفيد العموم نحو عبيدى  
 احرار لانه يصح الاستثناء ودليل العموم باللام والاضافة قول حسان بن ثابت  
 رضى الله عنه \* لنا الجففات الغريبلعن بالضحى \* واسيا فنيا يقطن من نجدة دما \*  
 وهذا دليل العموم في المعرف باللام وهى الجففات جمع قلة لانها مصححة وكذا  
 اسيا فنيا لكنهما باللام والاضافة يفيدان العموم والا يكون جففاتهم وسبوفهم  
 عشرة لان اكثر جمع القلة عشرة والمراد بهما الكثرة لان المقام مقام مدح  
 فيكون عاما شاملا الى غير محصور كالجمع الكثرة هكذا حقق صاحب الكشاف  
 وابو حيان (قوله حيث لاعهد خارجيا) اى من دلائل العموم دخول اللام فيما  
 لا يحتمل التعريف بعينه بمعنى العهد حيث لاعهد في اقسام الجروع اى لامعهود  
 في الجروع ليمكن تعريفه باللام حتى لو كان معهودا يمكن صرفه اليه كمن قال  
 لا خرائك زيد ان تزوج هذه النسوة الاربع فقال والله لا تزوج النساء ينصرف  
 كلامه اليهن خاصة كذا ذكر صدر الاسلام وفخر الاسلام وصاحب الكشاف  
 (قوله فانه الخ) لغاء متعلق بالعهد خارجيا والضمير راجع الى العهد خارجي  
 (قوله المفهوم من الاطلاق) لان التعريف تميز الشئ عن اعباره وتعريف العهد  
 وهو ان يكون مذكورا بين المتكلم والمخاطب كما في قوله تعالى فعصى فرعون  
 الرسول وقولك رأيت رجلا ثم كلمت الرجل اى ذلك الرجل بعينه (قوله لاعهد  
 الذهنى) لانه موقوف على وجود قرينة البعض ولا قرينة (قوله ولا الاعم)

من العهد الخارجى والذهنى لانه يكون من قبيل عموم المجاز ولا قرينة عن صرف  
 الحقيقة (قوله ثم الاستغراق) عطف بالتراخي في الرتبة على قوله العهد الخارجى  
 (قوله لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد الخ) فيد بحث لان الحكم على  
 نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد في تعريف الجنس لاقى استغراق الجنس وتعريف  
 الجنس نحو قولهم فلان يجب الدينار والد درهم فالمراد منه جنس الدينار والد درهم  
 لان كل دينار الدنيا ودراهمها لان العلم بكل فرد شرط لمحبه ولا علم لهبه وكذا قولهم  
 الرجل خير من المرأة والتمخير من زبور (قوله فان الجمعية قرينة القصد الى  
 الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هى هى) اقول فيه قرينة القصد الى نفس  
 الحقيقة اذا دخله لام التعريف فصار صيغة الجمع الذى كان جمعا بلفظه ومعناه  
 مجازا عن الجنس لان لام المعرفة للعهد ولا عهد في اقسام الجروع فجعل للجنس  
 لبتسليم تعريفه باللام اذا الجنس معهود الذهن وفي جملة للجنس معنى الجمع ايضا  
 لان كل جنس يتضمن الجمع بيانه ان لفظ الجنس اذا اطلق على كل الجنس دخل  
 فيه عدد الثلاث فصاعدا فوجد فيه معنى الجمع في الخارج اوفى الوهم اذ هو  
 من الكليات والكل لا يمنع مفهومه عن الشركة ولذلك جعلوا الشمس جنسا  
 والقمر كذلك وجمعوهما على شمس واقمار فكان في جملة جنسا عمل بالوصفين  
 اى بالمعنيين وهما الجمعية والتعريف ولو جعل لفظ الجمع بعد دخول اللام على  
 حقيقة الجمعية بطل حكم اللام بالكلية فصار جملة على الجنس وجعله مجازا فيه  
 اولى من ابقائه على حقيقة بيانه ان حقيقة الجمع للثلاث فصاعدا وليس فيه  
 معنى الجنس وهو الواحد والكل البتة فبطل معنى الجنس من كل وجه لانه اما  
 تعريف العهد ولا معهود فيه واما تعريف الجنس ولا جنسية فيه ايضا اما اذا  
 حملناه على الجنس ففيه معنى الجمع ايضا فلم يبطل معنى التعريف والصيغة فهذا  
 اولى عملا بالوصفين فان قيل لو جعل على حقيقة الجنس وهو الواحد لبطل معنى  
 الجمع من كل وجه كما لو جعل على معنى الجمع لبطل معنى الجنس من كل وجه  
 فتعارضت قلت يبطل على تقدير ولا يبطل على تقدير من وجه فصح الترجيح  
 من حيث انه لا يبطل بخلاف لو حملناه على حقيقة الجمع حيث يبطل معنى الجنس  
 من كل وجه وهذا من الدلائل المعقولة التى ذكرها فخر الاسلام وشروحه واكدوها  
 بالمنقول ولم يذكر المص هذه الدلائل المعقولة واكتفى بالمنقول (قوله وقد تمسك  
 ابو بكر رضى الله عنه بقوله الائمة من قر يش الخ) يعنى ان الائمة جمع معرف باللام  
 واذا لم يفد العموم لما سكت الاصحاب وسكوتهم في مقام الاجماع كمشهير الناضى



الشريح في زمن الاصحاب فثبت ان يكون الجمع المعرف عاما والدليل النقلى  
 في البرزوى قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اى من بعد تسعة وقال اصحابنا  
 فبين قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فامر أنه طالق ان ذلك يقع على  
 الواحد فصاعدا حتى اذا اشترى عبدا واحدا او تزوج امرأة واحدة حث  
 كافي عشرين وامرأتين وثلاث واربع والى عبيد ايضا كما يحث في المنكر بشراء  
 اربعة وخمسة وعشرة والى ايضا لكنه اذا نوى شراء عبيدين او اكثر لا يحث  
 بما دون ذلك ولا يعمل نيته فيما فوقه بخلاف المسئلة الاولى فانه يصح فيها نية  
 ما فوق الثلاثة والفرق ان اسم الجنس انما يتناول باعتبار معنى الفردية لانه اسم فرد  
 وهو موجود في الادنى والاعلى تحقيقا وتقديرا دون ما بينهما وهذا اللفظ انما يتناول  
 باعتبار معنى الجمعية وهو موجود في الاعلى والادنى وفيما بينهما من اقسام الجوع  
 قال صدر الاسلام ابو اليسر حتى لو حلف لا تتزوج نساء ويتوى ما بين الكل  
 والثلاث يصح ولا يحث بتزوج اثنتى ولو حلف لا يشرب ماء او الماء ويتوى ما بين  
 اسكل والادنى ولا يصح نيته حتى يحث بشرب الاقدار المختللة بين اسكل والادنى  
 لانه جنس يتناول الاعلى والادنى ولا يتناول ما بينهما فان نوى كوزا او كوزين  
 او قدحا او قدحين لا يعمل لان اللفظ لا يحتمله والحاصل ان المعرف باللام صار عبارة  
 عن الجنس فسقطت حقيقة الجمع واسم الجنس يقع على الواحد على انه كل  
 الجنس لا البعض الا ترى انه لو لا غير الواحد لكان كلا فان آدم عليه السلام وحده  
 كان كل الجنس للرجال وحووا وحدها كانت كل الجنس للنساء فلا يسقط هذه الحقيقة  
 بالزوجة كما لا يسقط من الشمس والقمر بعدم المزاج فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة  
 فكما كان اسم الجمع للجمع واقعا على الثلاثة فصاعدا كان اسم الجنس واقعا على  
 الواحد فصاعدا وصار كمن حلف لا يشرب الماء انه يقع على القليل على احتمال هذا  
 ملخص البرزوى وشروحه ومن العجب ان فاضل الروم ابن كمال الوزير ان عموم  
 الجمع المعرف مخصص بالنفي نحو لا تتزوج النساء ولا يجوز في الميثاقا قلا عن فخر  
 الاسلام مع ان فخر الاسلام نص على عمومه مطلقا مرة بعد اخرى ولم ينقل  
 عنه لافي البرزوى ولا في شرح التقيوم (قوله وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء  
 منه وهو دليل عموم) اى كتمسك ابى بكر لقوله عليه السلام الائمة من قريش على  
 عموم الجمع المعرف اتفاق اصحابنا على عموم الاستثناء وهذا دليل نقلى ايضا  
 كالايجاع (قوله واورد ان المستثنى منه قد يكون اسم عدد) حاصل الايراد في هذا  
 المسال ان صحة الاستثناء لا يستلزم العموم فلا يدل عليه لان الاستثناء صحيح

في مثل عندي عشرة الا واحدا مع ان العشرة اسم خاص بالاتفاق لاعام (قوله  
 او اسم علم نحو كسوت زيدا الاراسه) و في هذا المثال ايضا خاص بعينه  
 (قوله او اشار اليه) لان الاصل في المشار اليه ان يكون مرتبا مخصوصا معينيا  
 بجميع اجزائه فكيف يكون عاما شاملا غير محصور (قوله استثناء ما هو من افراد  
 مدلول اللفظ نفسه) نحو ما جاء في الرجال الارجلا (قوله او اصله) نحو ما جاء في  
 الرجال الا زيدا لان زيدا وان لم يكن فردا مدلول نفس لفظ ارجل لكنه فرد  
 مدلول اصله الذي هو الرجل فاندفع ما قيل ان المستثنى الخ فيه بحيث لان  
 زيدا علم حين الصباوة فكيف يكون فردا مدلول اصله الذي هو الرجل الذي  
 يطلق بعد البلوغ فتأمل (قوله لان افراد الجمع جوع لا احاد لان الجمع يحتمل  
 ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد فيكون افراد الجمع) اى  
 اجزائه جوعا لا احادا اقول حاصل الدفع ان المراد بالاستثناء الذي هو دليل  
 العموم استثناء من مجي المجموع الذي لا يتصور بدون مجي كل واحد من المستثنى منه  
 فيكون المستثنى من افراد مفهوم الجمع وهو مدلول لفظ نفسه اذا وصله وليس  
 المراد عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد  
 لانه ح يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل يتاقيه لان  
 الدلالة على الاستغراق شرط في الجمع المعرف عند المص وغيره لا عند  
 فخر الاسلام لان تعريف العام عنده هو تنظيم جمعا من المسميات سواء كان  
 مستغراقا ام لا (قوله اى معنى الجمع المعرف الذي) يعنى ان الفاظ العموم الجمع  
 المعرف باللام الذي هو جمع صيغة ومعنى وما معنى في جمع المعرف (قوله وهو) اى  
 معنى الجمع المعرف (قوله الذي يتعلق الحكم بمجموع احاده لا بكل واحد  
 على سبيل الانفراد) حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع  
 من غير ان يثبت اسكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطبق رفع هذا الحجر القوم  
 الا زيدا (قوله كالمهبط اسم لادون العشرة) واما اذا كان معرفة باللام يصح اطلاقه  
 على اى عدد كان من الثلاثة الى ما لانها يمله كذا في التلويح (قوله فاللفظ مفرد)  
 اى لفظ الرهط والقوم مفرد بدليل انه يثنى ويجمع نحو رهطان وارهط  
 وارهط وقومان واقوام ويوجد الضمير الرجوع اليه نحو الرهط او القوم دخل  
 الحصن ويشير اليه بقوله حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن  
 فه كذا (قوله واما صحة الواحد منه على الاتصال الخ) هذا جواب سؤال  
 مقدر تقديره واذا كان انقل لمجموعهم ولم يتناول كل واحد منه فكيف يصح



استثناء الواحد منه في مثل جاني القوم الازيد ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه اولا الاستثناء فاجاب بقوله فن جهة ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد هذا الجواب الى قوله ولا يصح العشرة الخ عبارة التلويح (قوله ويخص كل واحد من الجموع وما في معناه) اي تخصيص الجمع المنكر سواء كان قلة او كثرة بالمستقل وكذلك معنى الجمع كالمهبط والقوم المنكر الى الثلاثة عند اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة وانما قلنا الجمع المنكر لان المعرف في حكم المفرد لانه يراد به الواحد نحو لا تزوج النساء خلافا لصاحب الكشاف ومن تبعه قال في سورة البقرة استغراق المفرد اظهر من الجمع فان قلت اي فرق بين لام الجنس داخله على المفرد وبينها داخله على الجمع قلنا اذا دخلت على المفرد كان صالحا لان يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد به بعضه الى الواحد منه واذا دخلت على المجموع صلح ان يراد به جميع الجنس وان يراد به بعضه لا الى الواحد والجمية في حمل الجنس لا في وحدانه انتهى وتبعه السيد السند في حاشيته قال ابو حيان في البحر هذا مرد ود بل الجمع المحلى باللام او الاضافة اشمل من المفرد لان قواهم اعتقت عبيدي واهلك اناس الدينار والصفير والدرهم البيض والصفير صفتي الدينار والدرهم وان لم يشملا لما كانا صفتين لاسمى الجنس الشامل الى الواحد اقول والحق ما قاله ابو حيان لموافقته لما في الاصول في لا تزوج النساء وعبيدي حر وغيرهما وفي الدبوان والتفسير واللغة وهذا مذهب الجمهور وهو مذهب منصور فلا يلتفت الى قول صاحب الكشاف (قوله فقبل لا بد من بقاء جمع يقرب من مد اول العام الخ) سواء كان معرفة او نكرة وهو مذهب صاحب الكشاف كما ذكرنا (قوله وقبل الى ثلثة) يعني اختلفوا في اقل عدد يطابق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين كما يحنث بتزوج امرأة في لا تزوج النساء (قوله وقبل الى اثنين) حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه يأتى بيانه (قوله وقبل الى واحد) اقول ابي بكر هذا في اليزدي والتلويح وغيرهما ولم يذكر المص له مثالا لكنه صرح بقوله وقد صرح شمس الائمة ان هذا هو الاصل عندنا القول قوله قال المولى الفاضل شهاب المصري الحفاجي في طراز المجالس وذهب بعضهم كالحلى الى ان الفرق المذكور لاهل العربية انتهى فيخص بالواحد ويؤيد ضعف هذا ما قاله القوا في انه لاح الى اشكال عرضته

على الفضلاء عشرين سنة فلم يظهر لي ولهم جواب وهو ان اهل الاصول اختلفوا في اقل الجمع هل هو ثلثة او اثنان فان اراد به مدلول جمع لم يلزم اثباته في الجموع الاصطلاحية وهم مثلوا بها وان ارادوا ما يطلق عليه الجمع من جمع القلة موضوع للعشرة فادونها الى الثلثة او الاثنين على الخلاف وجمع الكثرة الى فوق العشرة فاقه احد عشر فكيف يكون تخصيص جمع الكثرة بالثلث او الاثنين ويمكن ان يجاب لانه قال في المفصل وغيره ان كلا منهما يستعار الاخر فلا يستقيم ما ذكر في جمع الكثرة وتمثيلهم بدراهم ونحوه يدل على انهم لم يريدوا جمع القلة فقط ويمكن ايضا ان كلام الاصوليين على اطلاقه وجمع الكثرة يصدق على ما دون العشرة حقيقة لانهم اتفقوا على من اقر واوصى بدراهم قبل منه تفسيرها بثلثة وهي جمع كثرة واقوله احد عشر باتفاق الصحابة والفقهاء وهذا هو المذكور في الاصول واما جمع القلة فلا يصدق ما فوق العشرة فان ساعد على ذلك كلام النحويين فلا كلام فيه ههنا ولك ان يجاب عنه ان جمع القلة يستعمل ما فوق العشرة اذا لم يكن له جمع كثرة كالايام ولم يعرف كزوجته في جمع زوج يستعمل الازوج فقط كذا في البحر وبرهان الزركشي ويستعمل الكثرة في القلة ايضا اذا لم يكن له جمع قلة قال الرضى والزركشي وغيرهما ان الاسم اذا لم يكن له الا جمع قلة فقط او كثرة فقط كان مشتركا بين معنى القلة والكثرة وقد يستعار احدهما للاخر مع وجود غيره كما يستعار جمع المذكر للمؤنث وعكسه كما يقال في جمع هالك هو لك وفارس فوارس وقابل قوابل وفي قصيدة الحجاج \* فعد اراني اصل القعادا \* في المؤنث وكذا قصيدة القطامي في المؤنث \* ابصارهن الى الشبان مائلة \* وقد ارهن عنى غير صداد \* الصداد والقعاد جمع مذكر كراكب وركاب وضارب وضراب قال سعيد بن سلمه وقال الزجاج والاخلفش قد يحبل بعض الجمع على بعض فيحمل جمع المذكر على المؤنث وجمع المؤنث على المذكر وفي هذا البحث كلام طويل لكن لا يساعده المقام فثبت ان يخصص الجمع على الاطلاق محجوجا بالدلالة الاصولية والنحوية الدالة على عموم الجمع ولا يمكن ان يدعى الاجماع على خلاف ذلك وتبعه النفاذاني في التلويح والدماميني في شرح التسهيل في باب احرف الناصبة (قوله وقد صرح شمس الائمة ان هذا هو الاصل عندنا كما في الاستثناء) يعني ان جمع المنكر عام عنده لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الاعلى غير (قوله يخرج اللفظ عن الرلالة على الجمع) فيصير نسخا هذا في الجمع



المنكر اما في المعرف فيصير مجازا على ما نص فخر الاسلام بقريضة اللام (قوله لان مادوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم) لان المعنى الواحد والثنية صيغة موضوعية وكذلك الجمع ويتبادر الثلثة من الوضع حقيقة (قوله وايضا) اي كتاباد اذنى الجمع هو الثلثة من الصيغة (قوله يصح نفي الجمع عن الاثنين) وان كان حقيقة في الاثنين لما صح نفي الشيء عن حقيقته لان النفي يوجب الكذب ولم يصدق كني الابوة عن الجد لان الجد مجاز في الابوة الا ترى بقال للجداب مجازا ويقال ايضا ايس باب حقيقة (قوله وايضا يصح رجال ثلثة واربعة) اي يصح رجال ثلثة بوصف فيقتضى اتحادهما ولا يقال رجال اثنان وايس لمراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء العدد ايست جوعا ولا لفظ اثنان تشبيه كذا في التلويح اقول ربما اوجبوا مراعاة صورة اللفظ والمعنى بالوصف اي يكون في كلا الصنفين والموصوف اشعار ما لا تشبيه اوما فوقها فلا بعد فيه بناء على ما تقرر ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع الا ترى ان قولك زيد وعمرو وبكر العالمون انما يجوز بعد العطف بالواو ين فثبت ان حرف الجمع كالجمع كذا في فصول البدايع قال ابن يعرب اذا كان الاسماء متحدة يقال زيدون العالمون وزيدان عالمان واما اذا كان مغايرا يعطف بالواو ويقال زيد وعمرو العالمان وزيد وعمرو وبكر العالمون فيكون الواو في الاول في حكم التثنية وفي الثاني في حكم الجمع وكذلك ثلثة واربعة في معنى الجمع فيكون مراعاة اللفظ والمعنى فتأمل (قوله وكذا كل جمع في الموارد والوصايا حتى ان للاختين الثلثين كما للاخوات والاثنتين ما وصى لاقرباء فلان) اقول لو كان الاجتهاد في هذا الزمان لحكمت لو احد لان حقيقة الجمع مبهجرة خصوصا في الروم لان اكثر اهل الروم يتلفظون بهذا اللفظ ولم يقصدوا الجمع (قوله اذما جعل الله لرجل قابلين في جوفه) وفي تخصيص الذكر بالرجل اما لكون المخاطبين رجلين ارد فع وهم من قال للشجاع قلبان (قوله ولا يصح العالمون) اي لا يصح عند النجاة واما عند الاصوابين فيصح فتأمل (قوله استحقاقا وحبيا الخ) اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا) اي من يرث بالاخوة يعني الاختين لآب وام او الاب اثنتين فلهما اثنان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما متوسطة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الإشارة من قوله تعالى فلذلك مثل حظ الاثنين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة

الثلثان فيكون ذلك حظ الاثنين اعني البنتين ثم لما كان هذا موهبا ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفي ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحققت الثلث مع اخ لهما فمع اخت لهما بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبنى على الارث اذ الحجب لا يكون الا وارثا بالقوة او الفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روى ان ابن عباس قال لعثمان رضي الله عنهم حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فللمه السدس فابس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان رضي الله عنه نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فجاروا وروى لا استطع ان انقض امرأ كان قبلي ونوارته الناس كذا في التلويح (قوله والوصية) عطف على قوله باب الارث مبنى لانزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث وفي باب الوصية لان الوصية تلحقه بالميراث من حيث ان كلاهما يثبت للملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت (قوله وعن الثاني) اي والجواب عن الثاني (قوله ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز) بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في قوله تعالى واناله لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وكذا يطلق على التثنية مجازا قال ابو حيان في البحر في سورة الشعراء انا معكم مستمعون الآية وضع الجمع موضع التثنية اي معكما فالخطاب اوسى وهرون فتطارد بالجمع التثنية انتهى وقال صاحب الكشاف وكانها اشرفهما عند الله عالمهما في الخطاب معاملة الجمع اذا كان ذلك جائزا اي يعامل به الواحد لشرفه وعظمته انتهى اقول اما لشرف صاحبه او لشرف القاب لان نصف الانسان فؤاد ونصفه لسانه والباقي اللحم والدم او اعظم منفعته ينزل قلب كل واحد منهما منزلة الاثنين فيكون اربعا فيكون جمعا لان اكثر اعضاء المنفعة بها في الانسان زوج فالحق ما كان فردا منه لعظم منفعته بالزوج كذا في الكشاف وانما اكثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استئصال الجمع بين التثنية مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنين كذا في التلويح اقول جعل صاحب الكشاف وضوح المراد دابلا مستقلا وقال



واضاف الجمع الى النسبة و اراد النسبة اما حذرا من استئصال الجمع بين النسبتين او امتناع الالباس لان كل عاقل يعقل ان لكل احد قلبا واحدا وهذا نوع من الفصاحة وصنف من البلاغة لطيف المنهج دقيق المسالك قال الشاعر ظهرا هم مثل ظهور الترسين وهذا اذا من عن الالباس لكانا متصلين حتى لا يجوز ان يقال افراسكما وغلمانكما انتهى ثم اقول لا يختلجك قولهما استئصال الجمع بين النسبتين لان المراد بالجمع جمع النسبتين احدهما قلبا والاخر كما وكذا رؤسهما وانفسهما لاصيغة الجمع وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهةين او تردد بينهما انه ذو قلبين ويؤيد هذا ما قاله صاحب الكشف فيقال للمناق ذو قلبين ويقال للذي لا يميل الا الى الشيء الواحد ذو قلب انتهى (قوله وعن الثالث بان النزاع ليس في جمع وما يشق منه) يعني يطلق الجماعة على الاثنين والجمع اعني جمع عليهما لكون الاجتماع في النسبة وليس النزاع فيه كما توهم الشافعي فلا تقتضي تسمية الدال على ما فوق الاثنين جمعا للاجتماع لا تقتضي تسمية كل ما فيه اجتماع به كالتقارورة كذا في فصول البدائع فان قيل مراد الشافعي انها عامة صيغة ومعنى وليس النزاع في جمع لان التاء علامة الجمع كالواو في مسلمون والتاء في مسلمات قلت بين فخر الاسلام ان الجماعة والطائفة من قبيل العام المعنوي دون اللفظي ولهذا يثنى كل واحد ويجمع يقال جااعتان وجاعات وطائفتان وطوائف الا ان الطائفة اسم للواحد فصاعدا انتهى حاصله ان الجماعة لفظ فرد وضع للجمع وهذا يثنى ويجمع وكلامنا في الجمع معنى وصيغة لا فرد بصيغة وجمع بمعنى فلا حاجة الى تأويل الحديث بان يحمل على ان الاثنين حكم الجمع في الموارث الخ (قوله بان الجمع المعرف يتناول مسميات غير متناهية وان اقله ثلاثة) يعني الجمع المعرف من الكثرة نحو الرجال والنساء والقلة كصبي الخمس اوفى بعناه كالرهنم وغيره يصح اطلاق كل واحد منهما على اى عدد كان من الثلاثة الى ما نهية مع ان الرهنم موضوع الى التسعة وصبي الخمس الى العشرة الى العشرة لان الدلالة على الاستغراق شرط في العام هذا عند الجمهور واما عند فخر الاسلام فجمع القلة يكون العموم في موضوعه وهو جمع الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفي غيره يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم الاستغراق عنده كما نص عليه في تعريف العام في اول كتاب الزدوى وحققه صاحب الكشف في باب اللفظ العموم ويؤيده ما قال صاحب الكشف الرهنم باللام من الثلاثة الى العشرة وقيل السبعة (قوله مجاز عن الجنس) يعني اذا دخل على صيغة الجمع الذي

كان جمعا بلفظه ومعناه او معناه فقط لام التعريف بصير الجمع مجازا عن الجنس لان لام المعرفة للعهد ولا عهد في اقسام الجموع لانه لا يحتمل التعريف بعينه وفيما لا يحتمل التعريف بعينه يحتمل على الجنس سواء كان في الجمع نحو الرجال والنساء اوفى المفرد نحو ان الانسان لفي خسرو وكذلك الزانية والزاني والسارق والسارقة ومثل قول علماتنا المرأة التي اتزوج طالق فجعل للجنس وفيه معنى الجمع بيانه ان لفظ الجنس اذا اطلق على كل الجنس دخل فيه عدد الثلاث فصاعدا فوجد فيه معنى الجمع فكان فيه عمل بالوصفين ولو حمل على حقيقةه بطل حكم اللام بالكسبة فصار الجنس اولى كما سبق كذا في البردوى (قوله كقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد) اى من بعد تسعة وهي تشمل الواحد فصاعدا (قوله وكقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الشاب البيض الخيل الخيول) ومنه قوله تعالى والخيل والبغال والحمير لتركبوها الآية كذا في الجوهرى وقال اصحابنا فيمن قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فامرأته طالق ان ذلك يقع على الواحد فصاعدا حتى اذا اشترى عبدا واحدا او تزوج امرأة واحدة حنث ولا يتوقف الحنث على شراء ثلاثة من العبيد او تزوج ثلاثة من النساء كما توقف اذا كان منكرا لانه صار عبارة عن الجنس فسقطت حقيقة الجمع واسم الجمع يقع على الواحد على انه كل الجنس لابعضه الا ترى لولا غيره لكان كلاكادم وحووا (قوله اولادكم الناس يحنث بالواحد) اى بواحد من الانس والجن قال صاحب القاموس الناس يكون من الانس والجن جمع انس اصله اناس جمع عزيز ادخل عليه ال انتهى قال الجوهرى والناس قد يكون من الانس والجن واصله اناس فخفف ولم يجعلوا الالف واللام فيدعوا عن الهمة المحذوفة لانه لو كان كذلك لما اجتمع مع المعوض عنه في قول الشاعر ان المنيا يطلعن على الاناس الامبتا انتهى اقول فيه بحث لان الشاعر جمع في قوله اقول يا اللهم يا اللهم قال ابن عطية ويجوز عند بعضهم حذف الياء فنقول الناس كالفاس والهباد اما جوازه في العربية فذكره سيبويه واما جوازه مفردا به فلا احفظه انتهى قال ابو حيان في البحر ظاهر قوله اما جوازه في العربية فذكره سيبويه يقتضى ان ذلك جائز مطلقا ولم يجزه سيبويه الا في الشعر واجازه الفراء في الكلام وقوله واما جوازه مفردا به فلا احفظه فكونه لا يحفظه قد حفظ غيره قال المهدي وافاض الناس سعيدين جبر وعنه ايضا الناس بالكسر من غير ياء انتهى اقول ان التعليل قاصر عن المعلل لان قول المهدي والناس بالكسر من غير ياء يجوز ان يختص بهذا الشعر فتأمل وفي المصباح المنير الناس اسم وضع للجمع كالقوم والرهنم وواحدة انسان



لامن لفظه مشتق من ناس ينوس اذا نزل وتحرك فيطلق على الجن والانس  
 قال الله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس ثم فسر الناس بالجن والانس قتال  
 من الجنة والناس سمي الجن ناسا كما سما رجالا قال تعالى وانه كان رجال من الانس  
 يعوذون برجال من الجن وكانت العرب تقول رأيت ناسا من الجن وتصغير  
 الناس على نويس فيعم الجن والانس لكن غلب استعماله في الانس واشتقاقه  
 من ناس ينوس اذا تحرك وتقدم والناووس فاعول مقربة النصارى انتهى (قوله  
 الاينوى العموم فتح لا يثبت قط) اقول استعمال قط في غير موضعه لان قط  
 ظرف ماض فلا يعمل فيه الا الماضى المنفى كذا في البحر واستعماله ان محشورى  
 في الكشاف بعد المضارع مثبتا ومنفيا مرة بعد اخرى منظوره فيه قال ابن هشام  
 في المعنى قط على ثلثة اوجه احدها ان يكون ظرف زمان لاستغراق ماضى  
 وهذه بفتح القاف وتشديد الطاء مضمومة في افصح اللغات ويختص بالنفى  
 يقال ما فعلته قط والعامه تقول لا فعله قط وهو الجن واشتقاقه من قططته  
 اى قططته فمضى ما فعلته قط اى ما فعلته فيما انقطع من عمرى لان الماضى منقطع  
 عن الحالى والاستقبال وبنت انضمتها معنى مذ والى اذا المعنى مذ ان حافت الى الآن  
 على حركة الايلا يلقى سا كان وكانت الضمة تشبهها بالغايات وقد تنكسر على  
 اسل التقاء الساكنين وقد تتبع قافه طاء في الضم وقد خفف طاؤه مع ضمها  
 او اسكانها انتهى والباقي في المعنى (قوله لانه نوى حقيقة لا يثبت الا بالنية) يعنى  
 نوى حقيقة الجمع الذى صار فى حكم المفرد بعد دخول اللام عليه فصاركانه  
 بعد دخول اللام جنسا مفردا فيكون نية في المجاز فلا يعتبر بها في اليمين (قوله  
 في صور ليس فيها العهد والاستغراق) يعنى من قال ان تزوجت النساء او اشتريت  
 العبيد فاسرأته طالق يقع على الواحد لانه عرفت ان الجمع لا يحتمل العهد لانه  
 لا عهد في اقسام الجموع ولا استغراق ايضا لان تزوج جميع النساء في الدنيا واشترى  
 عبيدها ليس يمكن جعل الجنس الذى وهو مجاز في لام التعريف الداخلة على  
 الجمع فالصواب ترك قوله ثم الجنس فان المص بصدد اثبات المجاز في الجمع وفي  
 التلويح والبرذوى لاشك ان جعل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد والاستغراق  
 حقيقة ولا مساع للتحلف الا عند معذر الاصل ولهذا الوقت خاعنى على ما في يدى  
 من الدراهم ولا شئ فيها الزنه ثلثة دراهم ولو حلف لا يكله الايام او الشهور  
 يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه يمكن العهد في  
 الايام اسبق ما في يدى وفي الاخرين للمعرف فلا يحتمل على الجنس ولهذا قالوا

في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه الاستغراق دون الجنس انتهى (قوله لانه قد عرفت  
 ان الاصل هو العهد) اى قد عرفت قبل ورقنين في الجمع المعرف ان الاصل اى  
 الراجح العهد الخارجى ثم الاستغراق (قوله ولا مساع للتحلف) اى لا مساع للميل على  
 معنى آخر من اللام استخلافا الا عند تعذر الاصل وهو لام العهد والاستغراق  
 الداخلة على الجمع (قوله ولهذا) اى ولا جعل كون اللام على العهد والاستغراق  
 حقيقة وعلى الجنس مجاز ولا مساع للتحلف اى الجنس الا عند تعذر الاصل وهو  
 العهد والاستغراق (قوله قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه الاستغراق  
 لا للجنس) يعنى جعلوا اللام الداخلة على الجمع في قوله تعالى لا تدركه الابصار  
 على الاستغراق لانه الاصل دون الجنس وهو مجاز في اللام الداخلة على الجمع  
 (قوله وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم) اى نفي الشمول ورفع  
 الايجاب الكلى فيكون سلبا جزئيا (قوله لا لا يدركه شئ من الابصار لانه عموم  
 السلب) اى ليس المعنى لا يدركه شئ من الابصار لانه عموم السلب اى شمول النفي  
 لكل احد فيكون سلبا كليا اقول يرد على هذا ان الاصل في السلب ان يصح الاستثناء  
 وصحة الاستثناء على تقدير النفي لا الاول فليأمل لا يقال كما ان الجمع المعرف باللام  
 في الاثبات لا يجاب الحكمة لكل فرد وكذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد  
 كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول  
 يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس لان الجنس في النفي يعنى فيكون المعنى الله  
 اعلم وما الله يريد عبدا بظلم كما قال اصحابنا في لا تزوج النساء يصير المعنى لا تزوج  
 امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في نفي (قوله والمفرد المعرف باللام او الاضافة)  
 عطف على الجمع المعرف باللام يعنى الفاعل العام الجمع المعرف باللام او الاضافة  
 والمفرد المعرف باللام او الاضافة حيث لا عهد ايضا (قوله فانه اصل كاسبق)  
 اى فان العهد اصل راجح كاسبق في لام الجمع المعرف ولهذا ذهب المحققون الى  
 ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير القوم اخذوا بالاصل وجعلوه اربعة  
 اقسام توصيفا وتسهيلا (قوله فاذا لم يوجد معهود يصار الى الاستغراق الا  
 ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية) كما في قوانا الانسان حيوان ناطق اعلم ان اللام  
 من دلائل العموم اذا دخل في المفرد فيما لا يحتمل التعريف بعينه بمعنى العهد كقوله  
 تعالى والعصران الانسان لى خمراى هذا الجنس وكذلك السارق والسارقة  
 الزانية والزانية يصير للجنس واصل ذلك ان لام التعريف للعهد وهو ان تدكر  
 شيئا ثم تعاوده فيكون ذلك معهودا نحو قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا



فعمى فرعون الرسول فيكون الثاني هو الاول كذا في البردوي واما في فصول  
 البدائع فيكون التعريف للمعهد حقيقيا نحو جاني رجل ان تكلمت الرجل  
 او تقديريا نحو ان تكلمت الامير اذا لم يكن في البلد الامير انتهى واذ تعذر معنى المعهد  
 حل على الجنس ليكون تعريفه مثل قولك فلان يحب الديناري هذا الجنس  
 لا كل دينار الدنيا ودرهمها لان العلم بكل فرد شرط لمحبة ولا علم به اذ ليس فيه  
 عين معهوده فاذا اردت التفصيل في اللام فاستمع لما يتلى عليك فانه نافع ان المعرف  
 باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة  
 وقد يكون حصص معينة منها واحدا او اكثر لان التعريف هو تمييز الشيء عن  
 اغياره وهو تعريف المعهد وهو ان يكون مذكورا بين المتكلم والمخاطب حقيقيا كان  
 او تقديريا كما ذكره مثل جاني رجل فقال الرجل كذا وقال الامير كذا اذا لم يكن في البلد  
 الامير وقد يكون حصص غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل  
 ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها نحو ان الانسان اني خسرو اللام بالاجماع  
 للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصص معينة من الحقيقة  
 وهو تعريف المعهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار  
 الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه  
 وحينئذ اما ان يوجد قرينة البعضية كما في ادخلوا السوق وهو المعهد الذهني اولا  
 وهو الاستغراق احترازا من ترجيح بعض المساويات فالعهد الذهني والاستغراق  
 من فروع تعريف الحقيقة كذا في التلويح والحاصل اختلف ائمة الاصول  
 اذا دخل لام التعريف على الجنس حيث لا عهد كان لتعريف ذلك الجنس  
 والاستغراق الجنس ذكر الشيخ ابو المعين في طريقته قال بعضهم بنى عن ان هذا  
 الجنس يراد وباحتاج في استغراقه الى دليل واليه قال ابو علي القسوي من ائمة  
 الادب وعلى هذا القول المحققون من المتأخرين وقالوا هذا اللفظ كما يتناول  
 بحقيقته كل الافراد يتناول بحقيقته ادنى الافراد وكل فرد يحتمل ان يكون كل  
 الجنس عند عدم مزاحة فرد آخر وبالمرآحة يصير بعضه فمساوي البعض  
 الكل في الدخول تحت الاسم ترجيح البعض باليقين فانصرف مطلق اللفظ  
 الى الادنى لتيقنه واحتمل الصفر الى الكل بدليله والدليل على مذهبهم انهم  
 قالوا في قوله لا اشرب الماء ولا اتزوج النساء ولا اشترى العبيد ان هذه الايمان تقع  
 على الادنى مع احتمال الكل ولا يقع على الكل الابالنية حتى يحتمل بشرب قطرة  
 وتزوج امرأة وشراء عبد ولو نوى الكل لا يحتمل فان قيل انما لا ينصرف الى الكل

للتعذر قلت التعذر متعذر في قوله طلق نفسك ومع هذا يتناول الارنى دون  
 الاعلى ووجه عامة المشايخ الكتاب واجاع اهل اللغة اما الكتاب قوله تعالى  
 ان الانسان لني خسر الا الذين آمنوا وصحوا الاستثناء دليل الاستغراق وقوله  
 ثم استوى الى السماء فسويهن جمع الضمير مع انه تعالى ذكر السماء بلفظ الواحد  
 فهذا دليل الاستغراق كذا ذكر الاخفش وقوله ومن الارض مثلهن وبهذه  
 الآية عرفنا كون الارضين سبعة وكذا استدل جميع العلماء قاطبة بعموم قوله  
 تعالى والسارق والسارقة الزانية والزانية في ايجاب القطع والجلد ومثل هذا  
 كثير في القرآن وكذلك اطبق المسلمون ان الالف واللام في قوله تعالى الحمد لله  
 رب العالمين لاستغراق الجنس يعني جميع المحامد لله تعالى وفي قولهم يقع على الادنى  
 رد لهذا الاجماع وقال الشيخ ابو المعين ان الالف واللام هما علم التعريف  
 والتعريف يحصل بتمييز المسمى عن اغياره وهو تارة يكون بتمييز الشخص عن  
 سائر الاشخاص المشاركة في الدخول تحت النوع المساوية له في قبول الصورة  
 النوعية والفصول الفاصلة ولهذا النوع من سائر الانواع المزاحمة له في الدخول  
 تحت الجنس العام وان يحصل هذا التعريف الابعاد سبق عهد لهذا الشخص  
 ذكرا او مشاهدة وتارة يكون بتمييز النوع عن سائر الانواع المساوية في دخوله  
 تحت الجنس كما يقال ما كان من السباع غير مخوف فهذا الاسد مخوف  
 فان المعرف وهو اسم الاسد واقع على كمال نوعه على شخص من اشخاص الواقعة  
 تحت هذا النوع لانعدام سبق العهد لكل شخص من اشخاص النوع وفرد  
 من افراده في التسمية نحو الرجل المعهود فبشاركه كل رجل في التسمية بعد التعريف  
 بخلاف تعريف النوع بحيث لا يشاركه نوع آخر في التسمية والمعنى بعد  
 التعريف فثبت انه كان اتم واقوى وابلغ واولى في التخصيص والتمييز من التعريف  
 السابق ولهذا قال اهل الاصول باجتماعهم او ابرزون الموسويون بالتخصيص  
 الى انصرف اللفظ الممكن صرفه الى الجنس المعهود وصرفه الى الجنس اولى  
 من صرفه الى المعهود لان جعل علامة متى التعريف علامة لما كان تعريفه وقوى  
 تخصيصه اولى من جعلها علامة لما ضعف في بابه الى هنا كلام الشيخ وجواب  
 عامة المشايخ عن قول الآخرين وعن قول الشيخ المذكور في شروح البردوي  
 (قوله وما في معناه) عطف على المفرد المعرف اقول لاحاجة الى ذكره في مثل  
 هذا المختصر لانه سبق في الجمع المعرف باللام (قوله كالجاء الذي يراد به الواحد)  
 مثل لا تزوج النساء حيث يحتمل بالواحدة يعني لا فرق بين لام الجنس الداخلة







ادواته انما يحفظ ذلك مع هل في جميع ماورد في النفي نحو هل في الدار من رجل  
وقوله تعالى هل تحس منهم من احد وفي الحاق الهمزة بهل نظير ولا خفظه  
من اسان العرب ولو قلت كيف تضرب من رجل او كيف خرج من رجل او اين  
تضرب من رجل ومتى تقوم من رجل لم يجز وقيل يحفظ اذا كانت للنفي المخصص جاز  
دخول من فتقول فلما يأتي من احد في معنى ما يأتي من احد انتهى قال الزهري  
ولعل الفرق ان هل لطالب التصديق دائما اقول نعم الفرق لهذا لکن دخول  
من الداخلة على نكرة مختصة بانني وشبهه في التصور وفي غير النفي كما قال  
الاخفش اطرادا للباب وانت خبير ان قول الزهري ان هل لطالب التصديق  
دائما الخ اختراز عن الهمزة لان اصلها الاستفهام وهو طلب الافهام وتأتي  
لطالب التصور والتصديق ولا يلتفت الى قول الرزكشي في برهانه ان الهمزة تأتي  
لطالب التصور والتصديق بخلاف هل فانها للتصور خاصة والهمزة اغلب  
دورنا ولذلك كانت ام الباب انتهى لانه خطأ محض عن مثل هذا الفاضل  
العلامة فالصواب ان يقول ان الهمزة تأتي لطالب التصور والتصديق بخلاف  
ما وهل لانه يطلب بما للتصور فقط وبهل التصديق فقط وهذا بالاجماع  
فالتفصيل في محله (قوله والشرط المنهت) قال ابن هشام وزاد الفارسي الشرط  
كقوله ومهما تكن من امر خليفة وان حانها تخفي على الناس تعلم انتهى ووجه  
اقادة العموم في المنهت ما ذكره صاحب الكشف قال ذكر بعضهم ان النكرة تعم  
في موضع الشرط كما تعم في موضع النفي يقال من يأتيني بمال او اجازة لا يختص  
هذا بل دون ما وذلك انها انما عممت في النفي لانهما ليست مختصة بمعين في قولك  
ما رأيت رجلا راتني للاختصاص له لانه يقبض الاثبات فاذا ضم النفي الى التاكيد  
اقضى اجتماعهما العموم وكذا الشرط للاختصاص له بل مقتضاه العموم  
انتهى (قوله اعلم اني لم اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ العموم) لان  
القائمين بعمومها ام يشترطوا في العموم الاستغراق حاصلة رد مذهب فخر الاسلام  
لان تعريف العام عنده هو ما ينظم جمعا من المسميات ولم يشترط في العام  
الاستغراق واما عند المصطلح فاعلم لفظ يستغرق مسميات فيكون النكرة الموصوفة  
بصفة عامة غير مستغرق بجميع افراد الجنس الا ترى لو قلت ما رأيت رجلا  
كوفيا يدل على انتفاء هذه الحقيقة الموصوفة لا عطلاق الحقيقة قال فخر  
الاعلام وضرب اخر من دلائل العموم اذا اتصل بالنكرة وصف عام مثل قول  
الرجل والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا ولا تزوج امرأة الا كوفية والله لا اقر بكما

الا يوما اقر بكما فيه ان المستثنى في هذا كله يكون عاما للعموم وصفه والنكرة  
تحت ذلك انتهى اقول يؤيد هذا ما قاله شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا  
كانت غير موصوفة فلا استثنا باسم الشخص في تناول واحدا فاذا كانت موصوفة  
فلا استثنا بصفة النوع فيخصص ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتبعه التفاز في  
في التلويح ذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعاليله بهذا الوصف معنى  
تعلق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان ما أخذ  
اشتقاق الوصف عليه لذلك الحكم فيعم الحكم العموم علته فيعلم من ذلك تعلق  
الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف فالخاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم  
بحسب اقتضاء المقام الا انه في النكرة الموصوفة بوصف عام انتهى لمختصا فثبت  
ان النكرة الموصوفة بصفة عامة عام (قوله والاعادة) اي اعادة النكرة او المعرفة اقول  
الاولى ان يذكر هذه المسئلة بعد المفرد المحلى باللام كما ذكر فخر الاسلام لان  
هذه اللام الداخلة على المفرد لا يصير الاسم عاما بدخولها لان النكرة في لا يحتمل  
التعريف بعينه يصير للجنس واصل ذلك ان لام التعريف للعهد وهو ان يذكر  
شيئا ثم يعاوده فيكون ذلك معهودا وانكرة لانعم ايضا في هذه المسئلة بل ذكر  
بالتبعية (قوله بالمعرفة) مثال اللام قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فنعصى  
فرعون الرسول) فيكون الثاني هو الاول وهو موسى عليه السلام والثاني قوله تعالى  
ان مع العسر يسرا فان مع العسر يسرا فهذا يكون مثالا باعادة المعرفة بالمعرفة  
فيكون غير الاول ويكون مثالا باعادة النكرة بالنكرة فيكون غير الاول وذلك معنى قول  
ابن عباس رضي الله عنهما ان يغلب عسر واحد يسرين قال فخر الاسلام ان  
صحت هذه الحكاية عنه وفيه نظر عندنا انتهى قال الشراح وكذا نقل عن ابن  
مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مبشرا  
ويضحك ويقول ان يغلب عسر يسرين ان يغلب عسر يسرين وعن ابن مسعود  
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عند نزول هذه الآية والذي نفسي بيده  
ولو كان العسر في حجر لطلبه اليسر حتى يدخل عليه وان يغلب عسر يسرين  
فان قيل كيف صح هذا القول والرواية عن ابن مسعود رضي الله عنه  
وفي مصنفه غير مكرر بل مرة واحدة قلت كان ابن مسعود جعل اليسر  
الواحد يسرين بسبب التاكيد لانه للتعظيم فيسأله يسر الدارين وذلك  
يسران في الحقيقة وهو يسر الدنيا والآخرة انتهى قلت وعلى هذا لا يكون  
مثالا فيما نحن فيه لعدم الاعادة فان قيل انصح قول ابن عباس رضي الله عنهما



ان كان العسر واحدا مع ان العسرين صرح قلت ذكر ابي الكشاف ان حرف التعريف لا يخلو اما ان يكون لتعريف العهد وحينئذ يكون هو هو لا محالة وتعريف الجنس الذي يعلمه كل احد وهو هو ايضا بخلاف البسر لانه منكر فيكون متاولا لبعض الجنس فاذا كان الكلام الثاني مستانفا غير مكرر فقد يتناول بعضا غير البعض الاول بغير الاشكال انتهى (قوله سواء عرفت باللام والاضافة) انت عرفت الاعادة باللام ومثال الاضافة الى المعرفة لوقال انت طالق نصف التغطية وثلاثها وسدسها يقع عليها تغطية واحدة لانها اعيدت معرفة فكانت غير الاولى فصارت كما قال نصف التغطية وثلاث تلك التغطية وسدس تلك التغطية كذا في شروح البردوى (قوله والاعادة بالنكرة) اي اعادة النكرة او المعرفة بالنكرة انت عرفت ان اعادة النكرة بالنكرة يقتضى التغير كما بسر المذكور في قوله تعالى ان مع العسر يسرا الآية وعلى هذا الاصل يخرج قول الرجل لامرأته انت طالق نصف تغطية وثلاث تغطية وسدس تغطية فانه يقع عليها ثلاث تغطيات لانه اضاف كل جزء الى تطبيق نكرة فكانت غير الاولى فصارت كما هي انت طالق نصف تغطية وثلاث تغطية اخرى وسدس تغطية اخرى كذا في شروح البردوى واعادة المعرفة بالنكرة يقتضى التغير ايضا مثله قول الشاعر صفحنا عن نبي دهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا (قوله الامانع) يعنى ان الاصل اي القاعدة والقانون في الاعادة غير مطرد لانا وجدنا معرفة معادة هي غير الاولى كما في قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب الآية والكتاب الاول القرآن والثاني غيره مع انهما معرفتان توضيحية ان الكتاب الاول مقيد بقيدين وهو كونه منزلا على الرسول ومصدقا لما بين يديه والثاني مطلق والمقيد غير المطلق ولان الاول منزل عليه والثاني بيان لما بين يديه فلا يمكن جعله واحدا فترك هذا الاصل بهذه الصورة (قوله والنكرة والمعرفة) يعنى ان هذا الاصل غير مطرد ايضا في قوله تعالى وهذا كتاب الآية لان المراد بالنكرة القرآن وبالمعرفة غيره على عكس الرسول (قوله واتحدت النكرتان) يعنى ان هذا الاصل غير مطرد ايضا لان المراد بالنكرتين في قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله معبود واحد بالحق في السماء وفي الارض لا غير هلى خلاف البسر (قوله واتحدت المعرفة والنكرة في قوله تعالى انما الهكم اله واحد) يعنى ان هذا الاصل غير مطرد ايضا لان المعرفة والنكرة واحد على عكس قول الشاعر كما سبق (قوله ومن فانها

موضوعه لذوات من يعقل) اي من الالفاظ الذي هو عام بمعنى دون صيغته كلمة من وهي مختصة بذوات من يعلم وقيل من يعقل وان استعملت في غيره فعلى المجاز هذه عبارة القدماء وعدل جماعة الى قولهم من يعلم لاطلاقها على البارئ تعالى كما في قوله تعالى قل من رب السموات والارض قل الله وهو سبحانه يوصف بالعلم لا بالعقل لعدم الاذن في الشرع وضيق سبويه العبارة فقال هي للاناسى فاورد عليه انها يكون للملك كقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات والارض فكان حقه ان يأتى بلفظ يعم الجميع بان يقول الاولى العلم واجب بان هذا يقل فيها فاقصر على الاناسى للغلبة واذا اطلقت على ما لا يعقل فاما لانه عومل معاملة من يعقل واما الاختلاط به فن الاول قوله تعالى انى يخلق كمن لا يخلق والذي لا يخلق المراد به الاصنام لان الخطاب مع العرب لكنهما لما عوملت بالعبادة عبر عنها بمن يانبسبة الى اعتقاد المخاطب ويجوز ان يكون المراد بمن لا يخلق العموم الشامل لكن ما عبد من دون الله من العاقلين وغيرهم فيكون محجى من هنا للتغليب الذي اقتضاه الاختلاط كما في قوله تعالى والله يخلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشى على بطنه الآية فعبر بها عن من يمشى على بطنه وهم الحيات وعن يمشى على اربع وهم البهائم لاختلاطها مع من يمشى على رجلين في صدر الآية لان عموم الآية يشمل العقلاء وغيرهم فغاب على الجميع حكم العاقل كذا في الزركشى (قوله وعامة لهم) عطف على موضوعه يعنى ان من موضوعه لذوات من يعقل وعامة لهم فيكون المعطوف عليه محذوفا لقوله تعالى ان اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فاضرب فانفجرت وقيل في ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ان ام متصلة والتقدير علم بان الجنة جفت بالمكارة ام حسبتم كذا في المغنى لكن في جعل لذوات طرفا مستقرا متعلقا بموضوعه شئ لا يخلق على انتأمل (قوله غير معتبر في عمومها) الانفراد كما في كل لان كلمة كل للاحاطة على سبيل الانفراد) اي افراد المضاف اليه قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى مفردا بسبب مع غيره وهذه الاحاطة مع الانفراد معنى يثبت بهذه الكلمة لغة فيما اضيفت اليه يعنى يظهر اثر عمومته في المضاف اليه كانه صلة حتى لم تستعمل مفردة فانها اذا دخلت على النكرة اوجبت عمومها وان كان النكرة في ذاتها خاصة اذ هي اسم وضع لفرد من افراد الجملة هذا ملخص البردوى والكشاف (قوله لا الاجتماع كما في جميع) يعنى الجميع عام مثل كل الا انه بوجوب الاجتماع فصارت بهذا المعنى مخالفا بكلمة من وكل لان كلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الانفراد كما بينا وكلمة من



توجب الاجتماع والعموم ولا توجب الاحاطة قصدا وكلمة الجميع يخالفهما لانها  
توجب الاحاطة بصفة الاجتماع قصدا ولهذا صارت مؤكدة لكلمة كل نحو  
فسجد الملائكة كلهم اجعون ونحو جاني القوم كلهم اجعون (قوله ان كانت  
شرطية استفهامة) يعني يجيء من بمعنى الاستفهام والشرط والخبر والعموم  
لازم في الاولين دون الخبر لكن في الشرطية ليست مختصة بالما قبل قال الانياري  
في شرح البرهان ان اختصاص من بالما قبل وما بغيره مخصوص بالموصولين  
اما الشرطيتين فليستا من هذا القبيل لان الشرط يستدعي الفعل ولا يدخل على  
الاسماء انتهى (قوله من جاني فله درهم) وكذلك من زارني فله كذا وقوله عليه  
السلام من دخل دار ابي سفيان فهو آمن من قسم الشرط وهو عام ايضا (قوله  
ومعنى من في الدار زيد ام عمرو الى غير ذلك) يعني معنى من في الدار عام لانه يجوز  
ان يقال في جوابه زيد وعمرو وغيرهما (قوله فعديل في الصورتين) اي صورتى  
ان جاني زيد وان جاءني عمرو الى غير ذلك وازيد في الدارم الخ الى لفظة من  
قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر لان عدم جيع من يعقل حين  
الشرط والاستفهام متعسر ومتعذر فاخصرا احترازا عن التطويل لان خير  
الكلام ما قبل ودل خصوصا عند التعسر والتعذر (قوله لا) اي ايس عموم من  
قطعا (قوله اما ان كانت موصوفة فلانها في المعنى نكرة) فيه بحث قال ابو حيان  
في البحر واكثر لسان العرب ان من لا يكون نكرة موصوفة الا في موضع تختص بالنكرة  
نحو \* رب من انضجت غبظا قلبه \* قد تمنى لي موالم يطعم \* وفي المعنى ووصفت  
بالنكرة في قولهم حررت بمن تعجب لك انتهى وبقول استعمالها في موضع لا يختص  
بالنكرة كقول حسان بن ثابت رضي الله عنه \* فكفى بنا فضلا على من غيرنا \*  
حب النبي محمد ايانا \* انتهى الا ان يقال انها نكرة غالبا او على مذهب الكسائي  
وهو امام نحو وسامع لغة انكر وقوع من نكرة موصوفة في غير مكان يختص بالنكرة  
كذا في البحر ايضا وفيه نظر قال في المعنى وزعم الكسائي انها لا تكون نكرة الا  
في موضع يخص بالنكرات ورد بقول حسان كما سبق وقول الفرزدق \* انى وياك  
مذحلت بارحلنا \* كن بواديه بعد المحل ممتور \* اي كشيخص ممتور بواديه  
وزعم الكسائي انها لا تكون نكرة الا في موضع يخص بالنكرات ورد بهذين البيتين  
فخرجهما على الزيادة وذلك لم يثبت انتهى (قوله واما اذا كانت موصولة فلانها قد  
يكون المخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون الخ) قال في  
الاسلام ومن ذلك اي من اللفاظ الذي هو عام معناه دون صيغته كلمة من وهي تحتمل

العموم والخصوص قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك  
واصلها العموم انتهى ومن العجب السيد السند قال في شرح الموقف في تأويل  
قوله تعالى ومن لم يحكم بما ازل الله فاولئك هم الكافرون الموصول لم توضع  
للعوم بل للجنس يحتمل العموم والخصوص انتهى وهذا خلاف قاعدة النحو  
والاصول قال الشراح ويجيء بمعنى الاستفهام والشرط والخبر والعموم زم  
في الاولين دون الخبر وهو معنى قول فخر الاسلام وهي تحتمل العموم وقوله تعالى  
ومنهم من يستمعون نظير العموم وقوله تعالى ومنهم من ينظر اليك نظير الخصوص  
وقيل هما عامان لكن تارة نظر الى اللفظ واخر الضمير وتارة نظر الى المعنى  
وعم انتهى انت خبيران هذا خلاف ما ذكره المص ويؤيد قول قيل ما ذكره  
الزركشي في قاعدة مراعاة اللفظ والمعنى بيان حكم من في ذلك قوله تعالى  
الامن كان هودا او نصارى فجعل اسم كان مفردا حلا على لفظ من وخبرها  
جمعا حلا على معناها واوحد الاسم والخبر على اللفظ معا افعال الا ان كان  
يهوديا او نصريا ولو حلتها على معناها لقال الامن كانوا هودا او نصارى  
فصارت الآية الشريفة بمنزلة قولك لا يدخل الدار الامن كان عاقبين وهذه  
المسئلة منعها ابن السراج وغيره وقالوا لا يجوز ان يحتمل الاسم والخبر معا على اللفظ  
فيقال الامن كان عاقلا او محملا معا على المعنى فيقال الامن كانوا عاقبين وقد جاء  
القرآن بخلاف قولهم انتهى (قوله فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند  
من يكتب في العموم بانتظام جمع من السميات) اقول المراد بقوله الا عند من يكتب في  
الخ فخر الاسلام فانه قال في تعريف العام هو ينتظم جمعا من السميات (قوله  
بين من شاء من عبيدى عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه)  
قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لئلا امور ان يمتعهما جمعا في هذه الصور (قوله  
عملا بعموم من ولا يجمل كلمة من في هذه الصورة لمتبعض الخ) بل للبيان ولتمييز عبيده  
من غيرهم كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان فهذه للبيان لان جميع الرجس  
واجب الاجتناب فهذا متيقن في قوله من شاء من عبيدى عتقه حاصله ان كلمة  
من صامة محكمة وكلمة من محتملة للتبعض والبيان فلا يتغير المحكم فيحمل من للبيان  
لان الاضافة بمعنى من للبيان شايخ نحو خاتم فضة اى من فضة وكذلك في مقام  
الاباحة نحو كل من طعم اى ماشئت وخذ من مالى ماشئت ففي هذه الصور تكون  
للبيان بالاتفاق لانه ولا ية اخذ كل الطعام والمال نشئت ان العبد كلهم عتقوا  
ان شئت (قوله ولذ ايضا راعاه) اى ولا يكون من الشرطية عام قطعا كما سوى ابو يوسف



ومحمد بين المسئلتين راعى ابو حنيفة العموم في الصورتين (قوله اما في الاول فلانه  
يعتق كل عبد شاء) فان قيل كلمة من يتناول البعض في هذه المسئلة كما يتناول  
في المتنازع فيها لدخول حرف التبعض في العبد فيهما قلت نعم الا ان من  
من حيث انه وضع مبهما في حكم التكررة وقد وضعت بصفة عامة وهى المشية  
فصارت عامة ولا يقال ان من موصول وشاء صلته فكيف يكون صفة فضلا  
عن العمامة لا قلت ان الصلة والموصول كالصفة والموصوف فيعم ضرورة كذا  
في البرهان فان قيل كلمة من اذا كان فاعلا كان موصوفا بصفة عامة فكذلك  
اذا كان مفعولا وفي المسئلة المنفقة فاعل شاء وفي المختلفة مفعول شئت وقولك  
زيد ضارب وزيد مضروب بيان في الموصوفية قلت ان الصفة في الحقيقة  
المصدر وهو قائم بالفاعل لا بالمفعول وتما للمفعول نوع تعاقى بالفعل فلا يكون  
المفعول في الحقيقة موصوفا حتى يعم بها كما قال الخويون في قولك ضرب زيد  
عرا ان الضرب قائم بالفاعل والمفعول نوع تعلق (قوله واما في الثانية فلانه قال  
يعتقهم الا واحدا) يعنى قال ابو حنيفة في الثانية يعتقدهم الا واحدا منهم لان العمل  
بحقيقة كل واحد من الكلمتين واجب متهما امكن حقيقة من للعموم ويحتمل  
الخصوص (قوله ان وقع الاعتناق على الترتيب) اقول لا حاجة الى الترتيب  
بل يصح بعد اخراج الواحد اعتقادهم جميعا (قوله والا) اى وان لم يعتق على  
الترتيب حتى ينتهى الى الواحد فالخيار في عدم عتق الواحد مفوض الى المولى  
(قوله الا من للتبعض وحقيقة فيه) اقول حاصله ان المولى لاجع بين كلمتي  
العموم والتبعض فالعموم هو الاصل لانه اضيف الفعل اليه فوجب العمل بالعموم  
ولكن التبعض واجب ايضا فنقصناه بواحد ليكون عملا بوجوب العموم  
والتبعض (قوله دفعا لا شراك) يعنى اذا تراجم المعانى في شئ ولم يتعين كونه  
حقيقة في كل واحد منها بل معروفا في الواحد يحتمل على المجاز في غيره دفعا  
لاشتراك كذا في النحو والاصول (قوله ولا ينافى هذا قول ائمة العربية ان اصلها  
ابتداء الغاية) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان من موضوعه لابتداء الغاية  
عند اهل فكيف يكون موضوعه للتبعض فاجاب بقوله لان المبدء في الحقيقة  
بعض المذكور فلا يخلو عن التبعض الخ اقول فيسه بحث لان حاصل الجواب  
ان من موضوعه للتبعض وابتداء الغاية وسائر معانيها راجعة الى التبعض ولبس  
كذلك لان من يستعمل على خمسة عشر وجها ولبس الوضع في واحد منها  
ولا في جميعها معلوما لكن ابتداء الغاية وهو الغالب عليها حتى ادعى جماعة

ان سائر معانيها راجعة اليها كذا في المعنى على ان التبعض كيف يكون معنى  
حقيقيا لمن لانه يحتاج الى القرينة وعلامتها امكان سد بعض مسدها كقراءة  
ابن مسعود تنفقوا بعض ما تحبون (قوله في صورة اضافة المشية الى اعمام) اى  
من وهى الصورة الاولى ترجح العموم فصرفت كلمة من عن معنى التبعض  
وجلت على البيان حاصله ان قوله من شاء من عبيدى فان كلمة من صارت عامة  
محكمة لاتصافها بصفة عامة وهى المشية فلهذه الضرورة قلنا ان كلمة من  
للبيان لا للتبعض لان محل المحتمل على المحكم واجب (قوله وفي صورة اضافة  
المشية الى الخاص كالمخاطب في من شئت يعتبر بالخصوص معه الخ) يعنى ان في هذه  
الصورة اتصفت كلمة من بصفة خاصة وهى اضافة المشية الى المخاطب فسقط معنى  
العموم فامكن العمل بكلمة التبعض فيعتبر بالخصوص اى يكون عملا بوجوب العموم  
والتبعض فان قيل حالة الاعتناق وهى حالة السماح دال على العموم ايضا قلت  
الاعتناق مما يظن ويسمح بخلاف حالة الاباحة حيث لا يظن فيها البتة (قوله  
ويخص من اذا لفظه لفظ اولا) اقول لما فرغ عن بيان كون من عاماشرع في بيان  
احتمال كونه خاصا فقال ويخص الخ بانه ان كلمة من تحتمل الخصوص لانها  
وضعت مبهمتي في ذوات من يعقل ومعنى الابهام ان يقع على شئ لاسبيل التعيين  
ولا يفهم بذواتها وانما يفهم من صلتهما الداخلة عليهما حتى صارت بصلتهما  
كلمة واحدة فاذا صارت الصلة خاصة تعين المبهم فيكون خاصا كذا في الشروح  
(قوله قال في السير الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخله  
رجلان معا لم يستحق واحد منهما شيئا الخ) يعنى مثال احتمال هذه الكلمة  
المنحصصة ما قال محمد في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل  
كذا فدخله واحد فله نفل فان دخل اثنان فصاعدا يعطى النفل لان لفظ  
اولا اسم افردي سابق لا يشار كغيره من جنسه وهو محكم في هذا المعنى فلما قرنه  
بكلمة من يحتمل الخصوص كما يحتمل العموم دل ذلك القران على خصوص  
اللفظ من فسقط معنى العموم لتعذر العمل به عند الجمع لان القاعدة اذا اجتمع  
المحكم مع المحتمل فحمل المحتمل على المحكم واجب فتعين به احتمال الخصوص  
وسقط الخصوص فلم يجب النفل الا لواحد متقدما واذا دخل جماعة لم يستحقوا  
شيئا لانهم ليسوا بفردي واذا دخل بعد الاول احد لا يستحق ايضا لانه ليس بسابق كذا  
في البرزوى وشروحه (قوله وما يكن) اى من الفاظ العموم بمعناه دون صيغته  
ما يكن (قوله في انها الخ) وجه الشبه (قوله لكننه) اى بالصفات من يعقل وهو



الانس والجن والملك تقول ما زيد بجوابه عاقل او عالم والفرق بين التمييز والعقل ان العقل قوة نورانية في البطن الثاني من الدماغ وهو خادم للروح الانساني والتمييز قوة حاسلة للروح الحيواني خادمه هذا عند الحكماء واما عند الفقهاء فيقولون سن التمييز والمراد سن اذ انتهى اليه عرف منافعه ومضاره وكانه مأخوذ من ميزت الاشياء اذ فرقتها بعدم معرفتها واصله مرت ميرامن باب ياع عزله وفصلته عن غيره والتقبل مبالغة وذلك يكون في المشبهات نحو ليمز الله الخبيث من الطيب وفي المختلطات وامتازها اليوم ايها المجرمون وتميز الشيء انفصل عن غيره كذا في المصباح المنير لمختصا (قوله وذوات غيرهم) اي كلمة ماعامة في ذوات ما لا يعقل تقول ما في الدار يستقيم في الجواب فرس او شاة او ثوب ولا يستقيم فيه رجلا كذا ذكر عامة الاصوليين ورأيت في بعض النسخ من اصول الفقه ان اهل اللغة اتفقوا على ان كلمة من مختصة بالعقل لكنهم اختلفوا في كلمة ما ففهم من يقول انها زائدة على معنى من يصلح لا يعقل ولما لا يعقل ومنهم من يقول انها تختص بما لا يعقل كاختصاص من بمن يعقل وذو كرساحب المفتاح ان ما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس او كتاب او طعام او عن الوصف تقول ما زيد وما عمر وجوابه الكريم او الفاضل قال وليكون ما للسؤال عن الجنس والسؤال عن الوصف وقع بين فرعون وموسى ما وقع لان فرعون لما كان جاهلا بالله متوقفا ان لا موجود مستقلا بنفسه سوى الاجسام اعتقاد كل جاهل لا نظره ثم سمع موسى قال انا رسول رب العالمين سأل فرعون بمعن الجنس سؤال مثله فقال وبارب العالمين كانه قال اي اجناس الاجسام هو واما كان موسى عليه السلام عالما بالله اجاب عن الوصف تذييها على النظر المؤدى الى العلم بحقيقته المنزلة عن حقايق الممكنات فلما لم يطابق السؤال الجواب عند فرعون الجاهل عجب من حوله من جماعة الجهلة فقال لهم الاتسمون ثم استهزى بموسى عليه السلام وجنته فقال ان رسولاكم الذي ارسل اليكم ليجنون وحين لم يرههم موسى بفظنون لما تذهبهم عليه في الكونين من فساد مسألتهم فقال في الثالثة في جوابه على اسلوب الحكيم رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون فان قيل المجنون والصبي لا عقل لهما مع انهما لا يدخل تحت ما قلت لهما عقل لكنه ضئيف وكذلك حكم السكران كذا في الشروح (قوله كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة) اي كما يكون العمل بالعموم في هذه المسئلة يقتضى ان يكون جميع القران في الآية المذكورة

بيان المسئلة قال اصحابنا فبين قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم يعتق لان شرط العتق ان يكون جميع ما في البطن غلاما ولم يكن فلا تعتق فان قيل قوله ان كان الخ قبل نفخ الروح فلا يصح قوله غلاما لان الجسد لا يوصف بكونه غلاما واذا كان بعد النفخ فلا يتناول كلمة ما لانه من ذوات من يعقل قلت كلمة ما ههنا دخل في صفات من يعقل لان معنى هذا الكلام ما الحمل اذ كر اما اني ان كان ذكرا فانت حرة وقيل النفخ يكون كان بمعنى صار (قوله اما استعارة من لما) فكما في قوله تعالى فمنهم من يعشى على بطنه ومنهم من يعشى على اربع وقوله تعالى ان يخلق كمن لا يخلق وقيل اختير لفظ من في هذه المواضع لانه لما قال خلق كل دابة دخل فيه العقلاء وغيرهم فحسن تغليب العقلاء على غيرهم او بالمزاوجة والمقارنة وكذلك قيل استعير ما لمن في قوله تعالى ما في السموات وما في الارض لان كلمة ما في الآية ان كان متساويا لذوات من لا يعقل لا يكون عاما لجميع الاشياء الداخلة في السماء والارض وان كان بمعنى من فلا يكون عاما ايضا فقيل يجوز ان يكون مستعارا عن كلمة من يتناول الباقي بحكم التبعية كذا في شروح البرزوي اقول فيه نظر لان ما عام لكل شيء فيدخل جميع الاشياء تحته حاصله ما لفظ مبهم في غاية الابهام حتى انه يقع على الممدوم نحو انه عالم بما كان وبما لم يكن واصلها ان يكون غير العاقل كقوله ما عندكم ينقد وما عند الله باق وقد يقع على من يعقل عند اختلاطه بما لا يعقل تغايبا كقوله تعالى اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء فانه عبارة عن مطلق الموجودات وقوله سبح لله ما في السموات والارض وهذا كذلك فان قلت لم لم يتعرض الى السماء والارض في قوله تعالى ما في السموات والارض قلت الله اعلم هما داخلان ايضا لانهما في الظرف الداخل والخارج فيكون عاما ولذا قيل قوله تعالى له ما في السموات والارض ابلغ من قوله له ملك السموات والارض وما فيهن لان كون السموات والارض لله في الآية الاولى على طريق البرهان فتأمل (قوله واما العكس) اي استعارة ما لمن فكقوله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها هذا في قول بعض المفسرين وقال بعضهم اوثرت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية فكانه قال والسماء والقادر الذي بناها اقول لاستعارة في الآية قال ابو حيان في الارتشاف ان لم يطلمع الى كنهه الشيء يجوز استعمال ما نحو قولهم سبحان ما سبح العبد بحمده وسبحان ما سخر كن لنا وقد يأتي ما لانواع من يعقل كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء اي الابكار ان شئتم والشييات ولا يكون



لاشخاص من يعقل على الصحيح لانها اسم مبهم يقع على جميع الاجناس فلا يصح وقوعها الا على جنس ومنهم من جوزه تحتجا بقوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي والمراد آدم عليه السلام وقوله ولا انتم عابدون ما عبد اي الله (قرله وابن وحيث لتعميم الامكنة الخ) اين اسم استفهام عن المكان فاين تذهبون ويرد شرطا عاما في الامكنة وايضا اعم منها نحو اينما يوجهه لايات بخير كذا في اتقان السبوطي والصحيح لافرق بينهما قال الزركشي ان ما واردة للفظ ويسميه بعضهم صلة وبعضهم زائدة ويؤيد زيادتها لانها بين ماهو كالشيء الواحد وهو الجازم والمجزوم نحو اينما تكونوا يأت بكم الله جميعا اينما تكونوا يركبكم الموت انتهى ملخصا واني للسؤال عن الحال وعن المكان وقال القراء اني مشاكلة لمعنى اين الان اين للموضع خاصة واني لا تصح لغير ذلك وقال ابن البرهان فيها بمعنى يزيد على اين لانه لو قال اين لك هذا كان نقص عن معنى اني لك لان معنى اني لك من اين لك فان معناه مع حرف الجر ووقع في الجواب كذلك بقوله هو من عند الله ولم يقل هو عند الله وجواب اني لك هذا غير جواب اين لك هذا فالتفصيل في الزركشي وحيث ظرف مكان قال الاخفش وللزمان وهي مبنية على الضم تشبيها بانعايات لان الاضائة الى الجملة كلاضافة لان اثرها لا يظهر ولهذا قال الزجاج في قوله تعالى من حيث لا ترونهم ما بعد حيث صلة لها وابست بمضافة اليه ويجوز الكسر على التقاء الساكنين والفتح للتخفيف ومن العرب من يعرب حيث وقراءة من قرأ من حيث لا يعلمون بالكسر يحتملها ويحتمل لغة البناء على الكسر وفي المعنى وهي للمكان اتساقا وقال الاخفش وقد رد للزمان قال ابو حيان في البحر حيث ظرف مكان مبهم لازم الظرفية وجاء جره بمن كثيرا وبنى واضافة ادى اليه قليلا ولا يكون ظرف زمان خلافا للاخفش ولا يرفع اسمين ناسبة عن طرفين نحو زيد حيث عمرو خلافا للكوفيين ولا يجوز بها دون ما خلافا للقراء ولا تضاف الى المفرد خلافا للكسائي وما جاء من ذلك حكيمناه بشذوذه وهي مبنية ويعتقب على اخر الحركات الثلث ويجوز حوث بالواو وحكى الكسائي ان اعرابها لغة بني فقعس انتهى وفي النحو تفصيل لا يساعد المقام (قوله ومتى الاوقات اي لتعميمها) يعني ان متى اذا كان اسم شرط يكون لتعميم الاوقات كقوله متى اضع العمامة تعرفوني ويحي متى على خمسة اوجه اسم استفهام نحو متى نصر الله واسم مرادف للوسط وحرف بمعنى من اوفى وباقى التفصيل في المعنى (قوله وكل لشمول الافراد) اي نوع اخر من الالفاظ الذي هو عام

من حيث المعنى كلمة كل وهي الاحاطة على سبيل افراد المضاف اليه ولهذا لو اقر لجلين وقال لكما على الف درهم يجب عليه الالف لهما ولو قال لكل واحد منكما على الف درهم يلزم عليه لكل واحد منهما الف فثبتت الاحاطة على سبيل الافراد كقوله تعالى كل نفس ذائفة الموت ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى مفردا ايس معه غيره وهذه الاية توجب الاحاطة لكل نفس لكن على سبيل الافراد وكان كل نفس تدفق الموت فردا فردا فقط فثبت معنى العموم بهذه الكلمة لغة فيما اضيف اليه يعني ظهر اثر عمومته في المضاف اليه حتى لم تستعمل مفردة اي بدون المضاف اليه او بدله فلا يقال كل جاؤا بلا تنوين وانما يقال كل القوم جاؤا او كل جاؤا كذا في الكشف وهي من الاسماء اللازمة الاضافة ولهذا لا يدخل الا على الاسماء اذا لاضافة من خصا يص الاسم فان اضيف الى نكرة توجب احاطة الافراد كما في الاية انذ كورة قال ابو حيان في البحر كل للعموم وهو اسم جمع لازم الاضافة الا ان ما اضيف اليه يجوز حذفه ويعوض عنه التنوين وقبل هو تنوين الصرف وانا كان المحذوف معرفة بقتيت كل على تعريفها بالاضافة فيجي منها الحال ولا تعرف باللام عند الاكثرين واجاز ذلك الاخفش والفارسي وربما انصبت حالا والاصل فيه ان تبع تو كيدا كاجمع ويستعمل مبتداء وكونها كذلك احسن من كونها مفعولا وابس ذلك مقصورا بالسماع ولا يختص بالشعر خلافا لزامه وانا اضيف كل الى نكرة اولى معرفة بلام الجنس حسن ان يلى العوامل اللفظية وانا ابتدئ بها مضافة لفظا الى نكرة طابقت الاخبار وغيرها ما يضاف اليه اولى معرفة فالافصح افراد العايد او معنى لانفذا فالاصل الجمع وقد يحسن الافراد واحكام كل كثيرة ذكرنا كلا في كتابنا التذكرة انتهى (قوله او لشمول الاجزاء) يعني اذا اضيف كل الى المعرفة توجب احاطة الاجزاء فيصح قول الرجل كل التفاح حامض اي جميع اجزائه ولا يصح كل تفاح حامض خلاوة بعض منه (قوله فانها كالصلة لم تستعمل منفردة) الفاء علة لشمول الحكم لافراد المضاف اليه او لاجزائه يعني ان كل لشمول افراد المضاف اليه او لشمول اجزائه يعني يظهر اثر عمومته في المضاف اليه كأنها صلة لاتنك عن الموصول حقيقة او بد لا فيكون كأنه شيء واحد كالصلة مع الموصول (قوله اي ارادة كل واحد مع قطع النظر عن غيره) كالاية المذكورة (قوله ولذا اذا قال كل من دخل هذا الحصن فله كذا فدخله عشرة على التعاقب يستحق كل واحد نفلا تاما) لان كلمة كل توجب



الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد منهم الا ان التعاقب شرط لان التعاقب لا ينفك عن الغناء سواء كان عطفا او جزاء كذا في النحو (قوله فيصح كل رجل يشعبه هذا الرغيف) يعني ان كل اذا اضيف الى النكرة يتبر كل واحد مع قطع النظر عن غيره فيصح كل رجل يشعبه هذا الرغيف المشاهد اي يكفي هذا الرغيف لكل رجل على حدة لا على جميع الرجال الموجود في العالم لانه كذب (قوله بخلاف كل الرجال) اي لا يصح كل الرجال يشعبه هذا الرغيف لان الرغيف الواحد المشاهد لا يكفي اجزاء المعرف بلام الجنس وهو جميع الرجال (قوله فتقول المشايخ انه يفيد عموم الافراد في المنكر والاجزاء في المعرف لا يخرج عن تسامح) اقول هذا يخالف ما قاله اولائه اذا قلت اكلت كل رغيف زيدا كانت لعموم الافراد واذا اضيف الرغيف الى زيد صارت لعموم اجزاء فرد واحد انتهى ومثل هذا التسامح يمثل هذا الفاضل ايس بلايق والله الهادي الى سبيل الرشاد (قوله وهي بلي الاسماء لا الافعال) لان كلمة كل من الاسماء اللازمة الاضافة ولهذا لا يدخل الاعلى الاسماء اذا الاضافة من خصائص الاسم فيقال كل رجل ولا يقال كل ضرب وكل يضرب (قوله تطلق في المرة الاولى دون الثانية) يعني كلمة كل توجب العموم في الاسماء التكررات دون الافعال وعلى ذلك بنيت مسائل اصحابنا فاذا قال كل امرأة تزوجها فهي طالق يعم الاعيان دون الافعال فاذا تزوج مرتين لا يحنث في المرة الثانية بخلاف كلما يعني اذا تزوج امرأة مرتين يحنث في كل مرة وكذا الحكم في كل عبد اشترته فهو حر فاشترى عبدا وباعه ثم اشتراه لا يحنث في المرة الثانية وفي العيين الثانية يحنث في المرة الثانية وفي جنس هذه المسائل كثيرة في الاصول والفروع (قوله وكلما بالعكس) يعني كلمة كلما توجب العموم في الافعال على عكس كلمة كل لانها توجب العموم في الاعيان وايضا ان كلما يقتضي الحنث في المرة الثانية على عكس كل قال ابو حيان في البحر ان كلما منصوب على الظرف وسرت اليه الظرفية من اضافته لما المصدرية الظرفية لانك اذا قلت ما صحبتني اكرمتك فالمعنى مدة صحبتك لي اكرمتك وغالب ما توصل هذه بالماضي وماء الظرفية يراد بها العموم فاذا قلت صحبتك ما ذر الاشارق فانما تريد العموم وكل هذه اكدت العموم الذي افادته ما الظرفية ولا يراد في لسان العرب مطلق الفعل الواقع صالحة لما فيكيتني بمره واحدة ولدالاتها على عموم الزمان جزم بعض العرب والتكرار الذي يذكره اهل اصول الفقه والفقهاء في كلما انما ذلك فيها من العموم لا ان لفظ كلما وضع

للتكرار كما يدل عليه كلامهم وانما جاءت كل توكيدا للعموم المستفاد من ما الظرفية فاذا قلت كلما صحبتني اكرمتك فالمعنى اكرمتك في كل فرد فرد من حيثائك الى ثم قال في موضع اخر لافرق عندي بين كلما واذا من جهة المعنى في فهم التكرار على ان من النحويين من ذهب الى ان اذا تدل على التكرار ككلمة او انشور واذا وجدت اذ ارا الحلب في كبدى \* اقبلت نحو سقاء القوم ابرد \* انتهى اقول وله وجه اخر في انتصاب كل في كلما غير ما ذكره ابو حيان قال ابن يعرب اذا اضيف المعرب الى ما لا يتمكن الاعراب مثل ماوان ومن عرض لبيداء على الفتح مثل ما وغيره وما مثل ان يقول وغيره ان يقول وكذا كل في كلما فنحن هذا قال الامام الدميري في شرح المنهاج في او اخر باب الغصب نبه الزجاج في آخر كتاب المنهاج على ان كلما ان كانت ظرفا تكتب موصولة نحو كلما رأيت زيدا فاكرمه والافلا انتهى (قوله فالنفل الاول خاصة الخ) اما اذا دخل عشرة معا وجب لكل رجل منهم النفل كاملا على حدة كذا قال محمد في السير الكبير ووجهه ما ذكره فخر الاسلام انه يوجب الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد منهم على خياله وهو اي كل واحد من الجماعة موصوف بصفة الاولية فان قيل كيف وجب النفل تاما لكل فرد لان الاول اسم مفرد سابق وهذه جماعة فلا يكون فردا قلت كلمة كل الاحاطة على سبيل الافراد كان كل واحد مفردا في نفسه سابق بالنسبة الى من تخاف فتحقق معنى الاحاطة والاولية بخلاف ما اذا دخل العشرة فرادى حيث استحق الاول دون الباقي ولما كان الكل الاحاطة على سبيل الافراد كان كل واحد من العشرة سابقا بالنسبة الى من تخلف لان السابق على نوعين سبق بالنسبة الى انفسهم وسبق بالنسبة الى غيرهم والاصل في السابق السابق الذي بين انفسهم والسبق الذي كان بالنسبة الى غيرهم معتبر عند هذا السابق وقد وجد هذا فلا يعتبر هذا وهذا وجد الاول دون الباقي فيستحق الاول دون الباقي كذا في شروح البرزوي فان قيل في قولنا كلمة كل الاحاطة على سبيل الافراد وكان كل واحد مفردا في نفسه سابقا بالنسبة الى من تخلف الخ نظر لان من دخل اخرامعا لبس له الاولية بالنسبة الى السابقين قلت جوابه ما سبق ان كل واحد من الجماعة موصوفة بصفة الاولية في حق من تخلف عن اناس ولم يدخل كانه لبس معه غيره لان موجب كلمة كل واحد منهم اول لانه لم يسبق كل واحد منهم غيره بالدخول على اعتبار افراد كل واحد منهم كذا في البرزوي وشروحه (قوله لان من دخل بعده لبس داخلا او لا الخ) اقول الاولى في التعليل ان يقول لانه هو



الاول من كل وجه وكلية كل تحتمل الخصوص فسقط عنها الاحاطة فصارت  
كلية من الخصوص (قوله وجب للشمول على سبيل الاجتماع دون الانفراد) يعني  
ان لفظ جميع عام مثل كل من حيث انها توجب الاحاطة الا انه يوجب الاجتماع  
دون الافراد فصار بهذا المعنى مخالفا للقسمين الاوامين اى كلمة من وكلية كل  
لان كلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الانفراد كما بين وكلمة من توجب الاجتماع  
والعموم ولا توجب الاحاطة قصدا وكلمة جميع مخالفا لهما لانها توجب الاحاطة  
بصفة الاجتماع قصدا ولذلك صارت مؤكدة لكلمة كل (قوله حتى لرقال جميع  
من دخل هذا الحصن اولافله كذا) يعني بيان ان كلمة جميع توجب الاجتماع قول  
محمد في السير الكبير جميع من دخل هذا الحصن اولافله كذا فدخول عشرة منهم  
معا ان لهم نفلا واحدا بالنسوية بينهم جميعا باشركة (قوله لان لفظة جميع  
للإحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة كشخص واحد) يعني ان كلمة جميع  
اضيفت الى كلمة من ههنا وهى تدل على الاجتماع دون الانفراد فبصير باعتباره  
جميع الداخلين كشخص واحد في انهم اول قوله من دخل هذا الحصن اولافله  
فله نفل وكذا في كل من دخل فله كذا فدخول فرادى (قوله ولما ورد ههنا  
اشكال الخ) اقول وجد الاشكال ان المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول  
الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد من اومع اضافة الكل او الجميع  
اليه وعلى التقادير الثلث ان كان الداخل واحدا فله كمال النفل في الصور الثلث  
اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فان دخلوا فرادى  
كان للاول لان الجميع يستعار لمعنى الكل من حيث ان كل واحد منهما يوجب  
الاحاطة والعموم فيعمل به عند تعذر العمل بالحقيقة وقد قام الدليل على ان الواحد  
يستحق النفل كالجميع لان هذا النفل للتشجيع واطهار الجلادة في قتال العدو  
اولا فلما استحقه الجماعة بالدخول اولافالواحد الداخل اولافى لان الجراءة  
والجلادة اقوى الا ترى انه لو قال لرجل بعينه لست اطعم في ان تدخل اولافى ولكن  
ان دخلت ثانيا فلك كذا فدخول اولافى يستحق النفل استحسانا واعتراض عليه  
بان في هذه الاستعارة جمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا دخل فيه الجميع استحقوا  
نفلا واحدا عملا بحقيقته ولو دخل واحد اولافى صورة الفرادى استحقه ايضا  
عملا بمجازه واجيب ايس المراد كليهما بل المراد احدهما لان الشرط وهو  
الدخول اولافى لا يوجد الا في واحد او اكثر من واحد فان وجد في اكثر من واحد  
يعمل بحقيقته وان وجد في واحد يعمل بمجازه فلا يلزم الجمع بينهما وانما يلزم الجمع بينهما

ان تصور اجتماعهما بان دخل جماعة اولافى واستحقوا النفل ودخل واحد  
اولافى ايضا واستحق النفل وذلك غير ممكن فلا يكون فيه جمع بينهما كذا قيل ورده  
صاحب الكشف وصاحب التنقيح اما رد صاحب الكشف قال عدم جواز  
الجمع بالنظر الى الارادة لا بالنظر الى الوقوع وفي ارادة الجمع منصور بل متحقق  
فلا يجوز انتهى واما رد صاحب التنقيح قال ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول  
على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه  
في حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل منهما معينا يتنافى ارادة الآخر  
(قوله واجاب عنه بقوله وهو) اى لفظ جميع في قولنا جميع من دخل اولافى مستعار  
للسابق اقول اخذ هذا الجواب من صاحب التوضيح لكن صاحب التوضيح  
ذكر الجوابين الاول ان الجميع مستعار لكل ان الكل الافرادى يدل على امرين  
احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا  
كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر الاول حتى  
يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر فلا يراد المعنى الحقيقي من لفظ الجميع  
ولا الامر الثاني من الكل حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا  
وذلك لان هذا الكلام للتحرير والحث على دخول الحصن اولافى  
ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع  
لانه اذا اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره عن المسابقة لا يوجب حرمان  
الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد  
المعنى الحقيقي والثاني لادليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة  
نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا  
عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا  
او مجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله  
تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق انتهى (قوله مستعار للمعنى كل  
من دخل اولافى حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع) يعني ان الجميع مستعار  
لكل لو دخلت عشرة فرادى في مسألة كل كان النفل للاول سواء كان واحدا  
او جمعا لامستعار لكل بمعنى كل من دخل منكم هذا الحصن اولافله كذا فدخول  
عشرة معا وجب لكل رجل منهم النفل كاملا لعدم القرينة على ذلك (قوله  
بل هو مستعار للسابق) اى بل الجميع مستعار للسابق في الدخول واحدا كان  
او جماعة (قوله فيكون للجماعة نفل واحد كلالواحد) انت عرفت ان لفظ جميع



لاحاطة الافراد على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بعد انفتح ولذا قال الله اجعون في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون (قوله عملا بعموم المجاز) لان من احكام الحقيقة والمجاز اجتمعا عنهما مرادين بلفظ واحد لان احدهما موضوع والاخر مستعار منه فاستحالة اجتماعهما كما استحالة ان يكون الثوب الواحد على رجل لبسه ملكاه وعارية معا فان قيل قد قال ابو يوسف ومحمد فمين حلف لا يأكل من هذه الخنطة انه حث ان اكل عينها او ما يتخذ منها وفيه جمع بينهما وكذلك قالوا فمين حلف لا يشرب من الفرات انه يحث ان كرع او اغترف وهو جمع بينهما قيل له اما ابو يوسف ومحمد فقد عملا بعموم المجاز واطلاقه لان الخنطة في العادة اسم لما في باطنها او ما يتخذ منها اكل ما فيها والشرب من الفرات مجاز للشرب من الماء الذي يجاور الفرات وينسب اليه وهذه النسبة لاتقطع بالاواني والغرف وكذلك فيما نحن فيه ان الاولية والسابقة لاتقطع بالاجتماع في الدخول فيجب النفل سواء كان واحدا او جماعة عملا بعموم المجاز (قوله ان لا يطل حقيقة المنطوق) اي ان لا يطل المفهوم بدلالة النص حقيقة المنطوق وههنا لا يطل الافراد وصيغة الجمع (قوله نعم بفتح العين وكا نة بكسر ها وبها قرأ الكسائي) وبعضهم يبدلها حاء وبها قرأ ابن مسعود وبعضهم بكسر النون اتباعا لكسرة العين وهي حرف تصديق و وعد و اعلام فالاول بعد الخبر نحو قام زيد او ما قام زيد والثاني بعد الفعل ولا تفعل وفي معانها او بعد الاستفهام والثالث المعنيين بعد الاستفهام وام يد كرسبويه معنى الاعلام بل قال واما نعم فهي تصديق ما بعد الاستفهام والاولى ان يكون للاعلام ان يصح ان تقول لقائل صدقت لانه انشاء لا خبر هذا ملخص المعنى (قوله فانها مقررة لما سبق من كلام موجب) يعني اذا قيل قام زيد فتصديقه نعم وتكذيبه لا ويمتنع دخول بلى لعدم النفي (قوله او منفي نحو ما قام زيد فتصديقه نعم) وتكذيبه بلى ويمتنع دخول لانها انفي الاثبات لان النفي (قوله استفهاما او خبرا الخ) هذان تمييزان من قوله من كلام موجب او منفي على طريق التقسيم او خبران لكان اي استفهاما ما كان او خبرا مثال الموجب و المنفي سبق ومثال المرجب في استفهام نحو اقام زيد فهو مثل قام زيد يعني اذا اثبت القيام تقول نعم وان نفيته لا ويمتنع دخول بلى ومثال المنفي استفهاما نحو الم يقم زيد فتقول في تصديق النفي نعم وفي تكذيبه اي في اثباته بلى ولا يجوز في هذا الموضوع ان ترد بلا مخالفة اللبس لاحتمال ان يكون المعنى تكذيبه او تصديقه فلهذا

ان كان يجوز في وصفه وخبره الجمع والافراد نحو قوله تعالى لما جمع الدنيا محضرون وقوله نحن جميع متصرف فوصفه بالجمع وبالافراد كذا في البحر

تعيين بلى لان معناها تكذيبه قال الله تعالى الم اأتاكم نذيرا قالوا بلى الست بر بكم قالوا بلى او لم تؤن قال بلى وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه اوقيل نعم في جواب الست بر بكم كان كفرا وفي النحو تفصيل لكن لا يساعده المقام (قوله وبلى حرف جواب اصلي الالف) وقال جماعة الاصل بل والالف زائدة وبعض هؤلاء يقول انها للتأنيث بدليل امانتها (قوله فانها مختصة بايجاب النفي السابق) اي يختص بالنفي وتفيدا بطلاله اي ايجابه وهو الاصل واما قوله تعالى بلى قد جاءتك آياتي فانها لم يتقد مها في لفظا لكنه مقدر فان معنى لو ان الله مداني يا مداني فلذلك اجب بلى التي هي جواب النفي المعنوي ولذلك حققه بقوله قد جاءتك آياتي وهي من اعظم الهدايات ومثله بلى قادرين فانه سبق نفي وهو ان لا يجمع عظامه بخات الآية على جهة التوبيخ لهم في اعتقادهم ان الله لا يجمع عظامهم فرد عليهم بقوله بلى اي نحن قادرين وقال ابن عطية حق بلى ان تجي بعد نفي عليه تقرير وهذا القيد الذي ذكره في النفي لم يذكره غيره واطلق التحويرين انه سا جواب النفي واعلم انك متى رأيت بلى او نعم بعد كلام يتعلق بهما تعلق الجواب وابس قبلهما ما يصلح ان يكون جوابا لهما فاعلم ان هناك سوء الامتدرا لفظه لفظ الجواب ولكنه اختصر وطوى ذكره علما بالمعنى فالتفصيل في محله (قوله فعلى هذا لا يصح بلى في جواب كان لي عليك كذا) يعني لما كانت بلى مختصة بايجاب النفي قال جماعة من الفقهاء لو قال كان لي عليك كذا فقال في الجواب بلى لا يكون اقرارا ولا يلزمه شيء لان النفي لم يسبق لفظا او معنى وكذلك لو قال البس لي عليك كذا فقال نعم لا يكون اقرارا ولا يلزمه شيء ووجهه ان نعم تصديق للخبر بنفي او ايجاب ولم يعلم فلا يلزمه شيء بالشك حاصله اذا قال البس لي عليك كذا فقال في الجواب نعم لم يعلم هل اراد نعم لبس على شيء لك حلا على اللفظ او نعم على شيء لك حلا على المعنى فثبت الشك فلا يلزمه شيء به ويؤيده ما قال ابن عباس وغيره لو قال في جواب الست بر بكم نعم كفروا لانه لا يلزمه شيء لان النفي مع التقرير اجري مجرى النفي فيكون رده بلى ايجاب النفي فيلزمه ويؤيده ما قال ابن عصفور اجرت العرب التقرير في الجواب مجرى النفي المحض وان كان ايجابيا في المعنى فاذا قيل الم اعطك درهمين قيل في تصديقه نعم وفي تكذيبه بلى وذلك لان المقرر قد يوافقك فيما تدعيه وقد يخالفك فاذا قال نعم لم يعلم هل اراد نعم لم تعطني على اللفظ او نعم اعطيتني على المعنى فلذلك اجابوه على اللفظ ولم يلتفتوا على المعنى انتهى واما رده بنعم فيكون تصديقا في نفيه فلا يلزمه شيء وقال جماعة من المتأخرين



منهم الشلو بين اذا كان قبل النبي استفهام فان كان على حقيقته تجرأ به كجواب  
النبي المجرود وان كان مراد به التثنية فلا كثر الايجاب بما يجاب به النبي رعاية  
للفظة كذا في المعنى فلا يلزم بنعم شي (قوله الا ان المعتبر في احكام الشرع هو  
العرف حقيقة) يعني قال جماعة اخرى من الفقهاء يلزمه فيهما سواء كان الجواب  
في الابدان بل اوفي المنى بالاستفهام نعم على مقتضى العرف لا اللغة لان عرف  
الشرع اقوى حجة من اللغة وفي صورة البس لي عليك كذا يلزم بنعم على قاعدة  
النحو قال في المعنى اذا كان قبل النبي استفهام يجزى عند امن اللبس ان يجاب  
بما يجاب به الايجاب رعبا لعناه الا ترى انه لا يجوز دخول احد ولا الاستثناء المفرغ  
لا يقال البس احد في الدار ولا البس في الدار الازيد وعلى ذلك قول الانصار للنبي  
صلى الله عليه وسلم وقد قال لهم الستم ترون لهم ذلك نعم وقول حيدر \* البس  
الليل يجع ام عمرو \* وايانا فذلك هنا تداني \* نعم وارى الهلال كآراء \* ويعاوها  
انتهار كما علماني \* وعلى ذلك جرى كلام سبويه انتهى قوله ما لا يكون الى قوله  
والنبي استفهاما او خبرا عبارة التلويح بعينها (قوله او كان مستقلا) عطف على  
قوله ان لم يكن مستقلا (قوله لكن كان جوابا قطعيا) يعني لم يكن مستقلا مبتدأ  
بل كان جوابا قطعيا (قوله او كان جوابا ظاهرا) اي جوابا ظاهرا مع احتمال الابتدء  
(قوله جواب جواب ان لم يكن) يعني هذه الثلاثة جواب لابتداء الكلام اما في  
الاول فظ لانه لبس بمستقل فلا يكون كلاما ابتداء واما الثاني فان يخرج مخرج  
الجواب قطعيا فلا يكون كلاما ابتداء واما الثالث فيحمل على ظاهره نحو ان تغديت  
فكذا في جواب مقول تغدمني لانه لازية على قدر الجواب فيكون المستقل  
الظاهر انه جواب (قوله فلا يحنث في الاول بالتغدي لانه) يعني اذا قال يقال  
تغدمني اولاً ثم قال ان تغديت فانت حر او طالق فتغدي المخاطب مفردا ومع  
غير المعلق لا يحنث الامع التغدي به لان قوله معي او لا يقيد مطلق التغدية (قوله  
ولا في الثاني بالاغتسال لانيها او فيها لا عنها) يعني اذا قال ان اغتسلت فانت  
حرة او انت طالق لا يحنث المتكلم باغتسال المخاطب مطلقا بل يحنث  
اذا اغتسل المخاطب في الليلة الميمنة ولا يحنث ايضا بلا اغتسال عن الجنابة  
فيها بل عنها الا عند زفر عملا بعموم اللفظ لا لخصوص السبب (قوله قلنا  
خصصه دلالة الحال عرفا) يعني ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص  
السبب عندنا ايضا فان الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات  
الواردة في حوادث خاصة الا ان دلالة الحال عرفا هنا خصصه كما خصص

العرف في الشراء بالدرهم المطلق بنقد البلد بل باروجه عندهم (قوله  
وان كان الظ ابتداء فابتداء لاجواب) اي ان كان الظاهر ان اللفظ الوارد  
بعد سؤال او حادثة ابتداء كلام مع احتمال الجواب فيحمل على الابتداء عندنا  
لا على الجواب حلالا للزيادة على الافادة واو قال عنيت الجواب صدق ديانة  
وعند الشافعي يحتمل على الجواب (قوله وذلك) اي كون الظاهر الابتداء بان يشتمل  
على الزائد على قدر الجواب كجواب النبي عليه السلام حين سئل عن بئر بضاعة  
بقوله خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحته (قوله  
عن بئر بضاعة) البضاعة بكسر الباء وضمة اسم موضع كذا في الجوهرى  
وفي شرح المشكلات اهل اللغة يضمنون الباء ويكسرونها والمخفوظ في الحديث  
الضم وفي النهاية لابن الاثير حكى بعضهم بالصاد المهملة (قوله خلق الماء  
طهورا) اي مطهرا قال عصام الدين العتيق الشهير بدانشميد في شرح  
الهداية مبنى الاستدلال ان الطهور هو المطهر كما ذهب اليه ثعلب من ائمة  
اللغة وكثير من الفقهاء ظاهر لا يشبهه في الحديث المذكور لانه ورد جوابا عن  
سؤال التوضي من بئر بضاعة فلولم يكن الطهور فيه بمعنى المطهر لم يطابق  
الجواب السؤال وكذا في قوله صلى الله عليه وسلم حين سئل من التوضي  
بماء البحر هو الطهور ماؤه وفي قوله صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم  
فانه في بيان التيم واستعمال التراب للتطهير وكذا قوله تعالى وانزلنا من السماء  
ماء طهورا وبالجملة مجيى الطهور بمعنى المطهر مما لا ينبغي ان ينازع فيه انتهى  
ملخصا اقول معنى التطهير من صبغة الطهور الدالة على المبالغة اذ لا بد ان يكون  
تلك المبالغة من حيث افادة طهارة غيره وهذا المعنى ادخل في المندواقوى لان  
الامتنان بانزل الماء الطاهر يحصل محمل الطهور على المطهر ليفيد فائدة  
زائدة اولى ويؤيده قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم الايذ (قوله  
وقوله عليه السلام حين رأى شاة ميمونة ايماها ب دبع فقد طهر) وكذلك  
آية الظهر نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان في اهل  
ابن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان اوفي سرقة الجن (قوله  
حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم مطلقا) اي يحنث بالتغدي في ذلك  
اليوم ذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه (قوله وانما حمل  
على الابتداء اعتبارا للزيادة الملقوظة) يعني انما حمل على الابتداء لان في حمله  
على الابتداء اعتبارا للزيادة الملقوظة على الافادة والقاء الحال المبطنة الخفية



حاصله ان زيادة المفوضة في كلام العاقل يعتبر مهما امكن ومدلول الحال امر  
مبطن فلما يطالع الانسان بمعنى ان الله اعلم بحقيقة الحال فيه هل هو كاذك ارام لا  
(قوله وفي حله على الجواب الامر بالعكس) اي حل الزيادة المفوضة على الجواب  
الامر بالعكس كما قال الشافعي بناء على ما يقال لسان الحال افسح وانطق  
من لسان المقال (قوله ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال) اي ادنى  
من العمل بالمقال قريء دون بالرفع والنصب قال الزنجشيري في قوله تعالى  
ومنا دون ذلك ادنى مكان من الشيء ومنه الدور للتحقير ويستعمل للفتاوت في الحال  
نحو زيد دون عمرو اي في الشرف والعلم انتهى قال الزركشي ودونك هذا اصله  
خذ من دونك اي من ادنى مكان منك فاخصر انتهى (قوله ان العبرة لعموم  
اللفظ الخ) وذلك كآية الظهار وآية اللعان وآية السرقة وغيرها كما سبق (قوله  
عنيت الجواب صدق ديانته) من قوله ان العبرة لعموم اللفظ الى قوله تخفينا عليه  
عبارة التلويح (قوله مع ان فيه تخفينا عليه) اي مع ان في خلاف الظاهر مظنة  
للكذب (قوله حكاية الفعل المثبت لاتعم هذه مسئلة) تحريرحمل النزاع فالتفصيل  
يأتي (قوله لا خلاف في ان الفعل المنفي اذا حكى نعم) اي لا خلاف بيننا وبين  
الشافعي ان الفعل المنفي اذا حكى نعم (قوله واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكاية  
لاتعم) اقول قوله فالصحيح الخ يشعر النزاع في عموم الفعل المثبت ولا يخفى انه  
لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان  
وتحريرحمل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا  
من افعال النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع  
الغرر وقضى بالشفعة للمجاره هل يكون عاما اولا فذهب بعضهم الى عمومه لان  
الظاهر من حال الصحابي العدل العارف بالالفة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه  
وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالحكي لا بالحكاية والعموم انما  
هو في الحكاية لا بالحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة (قوله كصلى النبي  
صلى الله عليه وسلم في الكعبة) اي داخل الكعبة والمص مثل في تحريرحمل  
النزاع بمثل قول الصحابي رضى الله عنهم صلى النبي عليه السلام انت عرفت لا يخفى  
انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان  
والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان  
معين وغير الواقع انما يلحق به بدلالة النص او القياس كقياس جواز  
الفرض في الكعبة حتى جواز النفل بيانه قال الشافعي لا يجوز الفرض

في الكعبة لانه يلزم منه استبعاد بعض اجزاء الكعبة فحمل فعله على الفل  
واما اصحابنا قالوا لما ثبت جواز النفل بفعله عليه السلام والنساي بين الفرض  
والنفل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فثبت الجواز في البعض الاخر  
قياسا وان لا يستدل في التمثيل على عموم الزمان والصلوة لانه لم ينقل الاصحاب  
صلى النبي جميع الصلوة النفل والفرض في جميع الازمان (قوله للفرض والنفل  
متعلق بلايعم) يعني لاتعم حكاية الفعل المثبت كصلى النبي الخ للفرض والنفل وهما  
من اقسام الصلوة وجميع الازمان لان فعله صلى الله عليه وسلم واقع بصفة معينة  
في زمان معين فلا يكون عاما (قوله ولا جهات وضع اللفظ) اي ولا تعم الحكاية جهات  
وضع اللفظ يعني اذا روى الراوي فعلا من افعال جوارحه عليه السلام لا عموم له  
اصلا لاني الزمان ولا في اقسام الصلوة ولا في جهات وضع اللفظ كالشفق العام  
الى البياض السواد في الحكاية لان الشفق هو البياض الذي في الافق بعد الحجرة  
عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما هو الحجرة وهو رواية عن ابي حنيفة وهو  
قول الشافعي لقوله عليه السلام الشفق الحجرة وله قوله عليه السلام وآخر وقت  
المغرب اذا اسود الافق الحديث فيكون الشفق هو البياض عنده (قوله الا عند  
من يقول بعموم المشترك) استثناء من قوله ولا جهات وضع اللفظ فالاولى ان يكون  
مستثنى من قوله لاتعم الازمان ولا جهات وضع اللفظ لان قوله كصلى النبي عليه السلام  
في الكعبة في معنى المشترك كما قال صاحب التنقيح فيأمل معنى المشترك فان ترجع  
بعض المعاني فذاك وان ثبت النساي فالحكم في البعض بفعله عليه السلام وفي  
البعض الاخر بالقياس انتهى (قوله ولا جهات وقوع الفعل) اي لاتعم حكاية  
الفعل المثبت جهات وقوع الفعل كقول الصحابة جمع النبي صلى الله عليه وسلم الظهر  
والعصر في يوم عرفة لجمعهما في وقت الاولى والثانية اما اذا حكى الصحابي بلفظ  
ظاهره العموم فلانزاع فيه نحو اذا قال صلى النبي جميع الصلوة النفل والفرض  
الى جميع الجهات داخل الكعبة وكذا لانزاع في عدم عموم الفعل المثبت وفي مختصر  
ابن الحاجب وغيره ان الفعل المثبت لا عموم له وهذه المسئلة متفق عليها بين الحنفية  
والشافعية والنزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا  
من افعال النبي بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للمجار  
هل يكون عاما اولا كما سبق (قوله لانه) اي النفل علة لقوله لاتعم (قوله بل يقع ذلك  
الفعل على صفة معينة) يعني بل يقع الفعل المحكي عنه لا الحكاية على صفة  
معينة فلا عموم له لان الفعل الواقع من النبي صلى الله عليه وسلم انما يكون بصفة



معينة في زمان معين فلا يكون الفعل عاما للنفل والفرض ولا جميع الزمان  
 (قوله في معنى المشترك) من هنا الى قوله جاز في الفرض ايضا قياسا عبارة التوضيح  
 (قوله نحو نهى عن بيع الغرر الخ) الغرر الخطر الذي لا يدري ان يكون ام لا  
 كبيع السمك في الماء والطير في الهواء حاصله ان حكاية الفعل بلفظ ظاهره العموم  
 لبس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه كانه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم  
 لا تتبعوا بالغرر وكذا قضى بالشفعة للجار كانه قال صلى الله عليه وسلم الشفعة  
 ثابتة للجار فان قيل هذا مردود لانه حينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية  
 الفعل واتقدير بخلافه كما قال التفتازاني في التلويح قلنا لامنافة في هذا المعنى  
 كذا في فصول البدائع (قوله خلافا لاكثرين) يعني ذهب الاكثر الى انه لا يعبر  
 لان الاحتجاج انما هو بالحكي عن النبي صلى الله عليه وسلم لا الحكاية والعموم  
 في هذين المثالين انما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الابصفة  
 معينة (قوله واعلم ان بين هذه المسئلة والمسئلة الاولى فرقا ظاهرا) اي بين مسئلة  
 الحكاية بلفظ ظاهره العموم وبين حكاية الفعل المثبت فرق ظاهر (قوله وهو  
 انها فيما لبس في ظاهر اللفظ دليل العموم) اي الفرق ان المسئلة الاولى كصلى  
 النبي في الكعبة وكصلى بعد غيبوبة الشفق لبس في ظاهر لفظهما دليل العموم  
 لاني الحكاية ولا في المحكي اما الحكاية فلان الفعل الواقع من النبي انما يكون  
 بصفة معينة وزمان معين فلا عموم له وغير الواقع انما يلحق به بدليل من دلالة  
 النص او القياس او نحو ذلك (قوله بخلاف هذه المسئلة) اي بخلاف الحكاية  
 بلفظ ظاهره دليل العموم كلام الاستغراق في المحكي وهو لام الجار ولام انغرر  
 اقول فيه نظر من وجوه اما اولها فلان مدلول الكلام لبس الاخبار عن النبي  
 صلى الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا فلا عموم له  
 واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ لبس النزاع الا فيما يكون  
 حكاية الصحابي بلفظ عام كما سبق انه اذا قل صلى النبي جميع الصلوة النفل والفرض  
 الى جميع الجهات داخل الكعبة واما ثالثا فلان جعل قول الصحابي قضى النبي  
 بالشفعة منزلة لكل جار بقريته اللام غير صحيح ضرورة ان الفعل اعني قضى  
 بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جيران معين فكيف يكون العموم والحق  
 ان حكاية الصحابي لبس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه فيكون قول الصحابي  
 قضى النبي بالشفعة للجار بمنزلة الشفعة ثابتة للجار فيكون اللام للاستغراق  
 لان المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للعهد يكون للعموم كقوله ان الانسان لفي خسر

وسلم الكافر ويقول الكافر ولا ياتفت الى قول التفتازاني في التلويح ان نقل  
 الحديث بالمعنى لا يكون من حكاية الفعل والتقدير بخلافه لان صاحب فصول  
 البدائع قال لا منافاة فيه مع ان اجماع المشايخ يؤيد هذا (قوله الجمع المذكور)  
 يعني في الاعتلاء لان قوله المسلمون وفعلوا جمعا السلامة يختص  
 في اصل الوضوح باولى العلم وان وجد في غيرهم فبحكم الاطلاق والنسبية  
 كقوله تعالى اني رأيت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين  
 (قوله نحو المسلمات وفعلن ويختص بهن) فيه بحث لان القاعدة الخوية  
 نون ضمير الجمع يرجع الى المؤن والمذكر لانك تقول الهندات يقمن والهنود مع ان  
 الهنود جمع مذكر مكسر ويجوز وضع المفرد موضع الجمع كازواج مطهرة فصل  
 في بيان لفظ المشترك (قوله والمشارك) اي المشترك فيه اي لفظ مشترك  
 فيه كاستقر في مستقر فيه حذف الجار والمجرور اختصارا لكثرة دورانه  
 عند البصر بين لان الحذف والا بصال مذهب الكوفيين وانما فسرنا بلفظ  
 لان احكام الشرع انما تعرف بمعرفة اقسام اللفظ والمعنى وذلك اربعة اقسام  
 في وجوه النظم صيغة ولغة فهي اربعة اوجه الخاص والعام والمشارك  
 والمأول كذا في اليزدوي فيكون المشترك راجعا الى النظم فقط (قوله لان  
 المفهومات مشتركة) اي مفهومات العين مثلا مشتركة على بناء اسم الفاعل  
 من اللازم او المفعول كما سبق باعتبار معنى جامع فكان عاما في المعنى كالشيء  
 يتناول الاشياء باعتبار الشئية والوجود يقال عين الناظر وعين الشمس وعين  
 الميران وعين الماء وغيرها كما سبق لكن الفرق ان المشترك موضوع لكل واحد  
 منها والشيء موضوع لتناول الاشياء دفعة واحدة في محال متعددة ولا يعرف  
 هذا الا بالسمع وقد اطبق العلماء ان لفظ العين موضوع بازاء كل واحد من هذه  
 الاعيان وضما على حدة فلا يكون عاما لينة بخلاف الشيء ولا مدخل  
 للقياس في اثبات اللغات كذا في شروح اليزدوي (قوله حذف فيه لكثرة  
 الاستعمال) حاصله ان اسم المفعول انما يبنى من المتعدي واما ان عدى اللازم  
 بحرف الجر والظرف جاز ببناء اسم المفعول منه نحو غير المغضوب عليهم  
 وزيد منطلق به وقد يحذف الجار والظرف مع مدخوليهما اتساعا واختصارا  
 لكثرة استعماله ودورانه كما حذف في المستقر والمحصل اي قبله وعليه  
 عند البصريين والحذف لكثرة الاستعمال جائز عندهم كافي ايش ولم ابل  
 ولا در واهيك ولم الك ويوسف اعرض كذا قال ابو حيان والزر كشي والسبوطي



والحقه ابن يعيش لمكى لم ادر والحذف والا يصل ابس بقياسي فيما عدا ان  
وان والمفعول له وفيه عند البصريين كذا في الرضى وغيره وفي المغنى الحذف  
والايصال ابس بقياسي فيما عدا ان وان وكى انتهى وان كان بين قوايهما مخالفة  
لكن في مادة المشترك عدم جواز الحذف والا يصل مشترك فبكرن الحذف  
فيه اختصارا لكثرة الاستعمال والدوران كذا قال السيرافي والطبي وغيرهما  
ولهذا ناظر ابن اياز باسعيد السيرافي في قوله تعالى واختر موسى قومه سبعين  
رجلا اى من قومه فزاد في المفاعيل الخمسة مفعولا اخر سماه المفعول منه  
قال ابن اياز هذا ضعيف جدا لانه يقتضى ان يسمى نحو قولك نظرت الى زيد  
مفعولا اليه وانصرفت عن خالده مفعولا عنه انتهى اقول وهذا ضعيف  
ايضا لان تأويله في المنصوب لا في المجرور فيكون قياسه قياسا مع الفارق  
على ان الضرورة ملجئة اليه في قول السيرافي ولا ضرورة فيهما (قوله  
ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا) اى يجوز ان يكون لفظا مشتركا موضوعا  
اصطلاحيا حقا حقا كما سيأتى في الحقيقة اقول ويجوز ان يكون مصدرا لانه  
من فعل زائد على ثلاثة احرف فيكون بصورة المفعول فلا يحتاج الى تأويل  
قال ابو حيان في البحر المستقر المستعمل من الفرار وهو اللبث والاقامة ويكون  
مصدرا لانه من فعل زائد على ثلاثة احرف فيكون المذكور بصورة المفعول انتهى  
فلا وجه اقول من قال نظرت المستقر بكسر القاف اولى لموافقة قراءة ابى جعفر  
وزيد بن على في سورة القمر وكل امر مستقر واقد صبحهم بكرة عذاب مستقر  
لانه ورد في قوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقر يفتح القاف كما سبق (قوله  
لما اشترك فيه المعاني) فالاصواب ان يقول لما اشترك ارادة كل واحد من المعاني  
لا المجموع من حيث انه مجموع لان المشترك لا عموم له عندنا وعند الشافعي له عموم  
اقول المراد من المعاني مثلا مفهومات لفظ الشمس ولفظ السبوع ولفظ الذهب  
وغيرها لان لفظ عين موضوع بازاء مفهومات هذه الالفاظ فيكون العين مثلا  
مشتركا في المعاني قال شمس الائمة الكردرى ان لفظ العين ان كان موضوعا بازاء  
لفظ الشمس والسبوع والذهب يكون مشتركا في الاسماء وان كان موضوعا  
بازاء مفهومات هذه الالفاظ فيكون مشتركا في المعاني انتهى قلت وعلى هذا  
لا فرق بين العام والمشارك (قوله لعين الخ) كالغرة للبحر والطهر لانه من الاسماء  
الجمامة وهو المشترك دون القرء الذى هو المصدر لانه ابس بمشارك بل هو  
موضوع للجمع والضم والانتقال ومنه قواهم ما قرأت هذه النافذة جنينا اى لم تضم

رجها على ولد والاوجه ان القرء من الاسماء المشتركة عند اهل اللغة وهو  
ما خوذ من الاشتراك ولا عموم لهذا اللفظ كالشيء باعتبار معنى جامع كالوجود  
الشامل بجميع الاشياء المختلفة ويكون مشتركا بانظر الى الاشياء المختلفة حقيقة  
باعتبار المعاني المختلفة بل باعتبار مسمى من المسميات المختلفة المعاني على سبيل  
البدل كذا في البرذوى وشروحه وكذا الصريح لعينين وهو اسم الليل والصبح  
جيبعا على الاحتمال لاصلى العموم وكذا الجون لانه اسم الابيض والاسود وهو  
من الاضداد كالصريح والقرء وجع الجون جون بالضم (قوله فصاعدا كالعين  
الخ) اسم لعين الناظر وعين الشمس والميران والماء والديار والمال النقد والجاسوس  
والد يدبان والمطر الذى لا يقطع وولد بقر الوحش وخيار الشيء ونفس الشيء  
يقال هو هو بعينه والناس القليل يقال بلد قليل العين اى قليل الناس والتفصيل  
سبق (قوله فخرج المنفرة عاما كان او خاصا) اى خرج من تعريف المشترك  
بقوله لعينين فصاعدا اللفظ المنفرد بنفسه عاما كان او خاصا او الفاظا مترادفة  
لانها وان كان فيها وضع كثير كاللبث والاسد والسبع والغضنفر والضيغم لكنها  
وضع لسمى واحد (قوله والمجاز) عطف على المنفرد اى خرج المجاز اذ لا وضع  
فيه بهذا المعنى اى لا وضع في المجاز لعينين فصاعدا بل فيه وضع لعين اخرى مثلا  
ان لفظ الصلوة موضوعة للدعاء حقيقة في اللغة مجازا شرعا لانها في الاركان  
المعلومة مجاز لغة حقيقة شرعا فيكون المجاز مستعملا فيما وضع له وفي غير ما وضع له  
فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين  
كلفظ الصلوة بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس  
مثلا من حيث اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت الدابة  
بالفرس مع رعاية المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازا اذا اريد بها  
غير ما وضعت له وهو ما يدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت  
كانها موضوعة ابتداء لانها لما خصت به فكأنه لم يراع المعنى الاول فصارت  
اسمها فيكون للمجاز وضع لكن يشترط عدم الوضع في الجملة فضلا عن الوضع  
حاصله ان المراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اى يكون  
العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللفظ فوضع  
الغوى والا فان كان من الشارع فوضع شرعى والا فان كان من قوم مخصوص  
كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفى خاص ويسمى اصطلاحيا  
والافوض عرفى عام وقد غالب العرف عند الاطلاق في الحقيقة ان يكون موضوعا



لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لعناه في شيء  
 من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان يكون موضوعا للمعنى في جميع الاوضاع  
 الاربعه فهي الحقيقة على الاطلاق ولا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها  
 كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون  
 مستعملا في غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي كان غير  
 موضوع له فيكون المجاز موضوعا بجهة وغير موضوع بجهة اخرى (قوله  
 بل انقل من معنى الى اخر) سواء كان بينهما مناسبة كما ذكرنا في لفظ الصلوة (قوله  
 اولاً كالمترجل وهو حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني للعلاقة) لان الاستعمال  
 الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا في ما وضع له فيكون  
 حقيقة وانما جعل صاحب التنقيح من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا  
 الى الوضع الاول فانه اولي بالاعتبار فالمستعمل في غير ما وضع له لا ينحصر  
 في المجاز بل يكون في المترجل والمنقول (قوله فخرج المنقول فانطبق الحد على  
 المحدود) الاول ان يقول فخرج المترجل اولا والمنقول بقوله سواء كان بينهما  
 مناسبة لان اعتبار عدم العلاقة في المترجل واعتبار وجودها في المنقول لازم  
 (قوله وحكمه التوقف) اي حكم المشترك التوقف للتأمل يعني ان المشترك يفارق  
 الجمل لان المشترك يحتمل الادراك باستعانة التأمل في معنى الكلام لغة لا شرعا  
 برجحان بعض الوجوه فقل ظهور الريحان يسمى مشتركا وبعده ما ولا نظير المشترك  
 الذي يحتمل الادراك بالتأمل في معناه لغة برجحان بعض الوجوه قوله تعالى ثلثة  
 قروء فان اصحابنا رحمهم الله تأملوا في معنى القروء فوجدوه دالا على الجمع  
 والانتقال في اصل اللغة وذلك في الحيض دون الطهر لان المجتمع هو الدم  
 والانتقال يحصل بالحيض اذ الطهر هو الاصل فتأملوا في لفظ الثلثة فوجدوه  
 دالا على الافراد الكاملة وذلك في الحمل على الحيض فحملوه عليه واما الجمل  
 فاليدرك لغة لمعنى زائد ثبت شرعا كاصلاوة والزكوة والربوا فانه زيد على  
 المعاني اللغوية في الشرع شيء آخر فان الربوا في اللغة عبارة عن الزيادة ونفس  
 الزيادة غير مرادة بالاجاع فان البيع وضع للاسترباح بل المراد الزيادة المعهودة  
 على ما عرف وكذا الصلوة فانها اسم للدعاء او تحريك الصلوات وليس ذلك بمراد  
 بنفسه وكذا الزكوة كذا في اليزدوي وشروحه (قوله حتى اولم يترجم بان انسد  
 باب ترجمته يكون المشترك مجازا) اقول ذكر المص من الجمل ماله ظهور من وجه  
 كالمشترك الذي انسد فيه باب الترجيح لكونه مشابها ونظيره قال فخر الاسلام

واما الجمل فاليدرك لغة لمعنى زائد ثبت شرعا اول انسداد باب الترجيح لغة  
 فوجب الرجوع الى بيان الجمل انتهى اقول انسداد باب الترجيح كانهل  
 للعطشان والريان والصرم للصبح والليل وانت عرفت الجمل الذي لا يدرك  
 لغة لمعنى زائد ثبت شرعا والحاصل ان الجمل قسمان ما ليس له ظهور اصلا  
 كالصلوة والزكوة والربوا وماله ظهور من وجه كالمشترك انسد فيه باب الترجيح  
 فانه ظاهر في ان المتكلم اراد هذا اوزاك ولم يرد شيئا آخر ولكنه جمل في تعيين  
 ما اراده من المعنيين فقوله لمعنى زائد ثبت شرعا اشارة الى القسم الاول وقوله او  
 لانسداد باب الترجيح اشارة الى القسم الثاني والمص اکتفى بهذا لكونه مشاركا له (قوله  
 ولا عموم له خلافا لبعض الشافعية) اي لا عموم للمشترك عندنا وعند الشافعي له  
 عموم قال شرح اليزدوي اعلم انه يجوز عند الشافعي وابي بكر الباقلاني وجاعة  
 من المعتزلة كالجباري وعبد الجبار وغيرهم ان يراد بالمشترك كل واحد من معنييه  
 او معانيه بطريق الحقيقة اذ صح الجمع بينهما كاستعمال العين في الباصرة والشمس  
 لا كاستعمال القمر في الحيض والظهر معا واستعمال افعال في الامر بالشيء والتهديد  
 عليه لانه يمتنع الجمع بينهما الا عند الشافعي وابي بكر متى تجرد المشترك عن  
 القرائن الصارفة الى احد معنييه وجب حمله على المعنيين كسائر الالفاظ العامة انتهى  
 (قوله بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما) لان المشترك موضوع لكل واحد منهما  
 (قوله لا بالجموع من حيث هو مجموع) كلفظ الشيء العام اذا لم يكن اجتماعها كانهم  
 على مولاك يعني لا يتعلق النسبة في المشترك بالجموع وان امكن جمعها كلفظ العام  
 بل يتعلق بكل واحد منها كانهم على مولاك لان الانعام يتناول الناصر والعتق وابن  
 العم (قوله بخلاف ثلثة قروء) انت عرفت قبل ان لفظ الثلثة دال على الافراد  
 الكاملة فعندنا يحمل على الحيض وعند الشافعي على الطهر لانه يمتنع الجمع بينهما  
 بقريئة الثلثة لا يكونان من الاضداد لان عند الشافعي والباقلاني متى تجرد  
 المشترك عن القريئة الصارفة الى احد معنييه فوجب حمله على المعنيين كسائر  
 الالفاظ العامة واما ههنا فلفظ الثلثة قريئة (قوله وافعل في الامر والتهديد  
 والتدب والاباحة الخ) عطف على قوله ثلثة قروء اي وبخلاف افعال في الامر  
 بالشيء والتهديد وغيرهما لان استعمال افعال في الامر بالشيء والتهديد عليه  
 وغيرهما يمتنع الجمع خلافا للشافعي وابي بكر كاسبق (قوله فقل يجوز) انت عرفت  
 المجوزون الشافعي وابي بكر الباقلاني وجاعة من المعتزلة (قوله لا يجوز عند  
 اصحابنا) وقال بعض المحققين من اصحاب الشافعي وجميع اهل اللغة وابي هاشم



وابن عبد الله البصري لا يجوز ذلك حقيقة ولا مجازا في مختلف فيها كاتقراء والصريح  
 ولا خلاف فيه بيننا وبينهم وانما الخلاف في المشترك الذي يجوز الجمع بين معانيه  
 كالعين والمولى فان قيل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح ابؤكم بوجوب حرمة الوطء  
 والعقد والنكاح لفظ مشترك بين العقد والوطء فكان عاما وكذلك لو حلف  
 لا يكلم مولى فلان يتناول العيين الناصر والمعتق وابن العم قلت ما ذكرنا في موضع  
 الاثبات كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والقرء مشترك بين  
 الحيض والظهر ولا جمع بينهما البتة في الارادة واما في موضع الثاني نعم فان قيل  
 قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر  
 والنجوم وكثير من الناس هذه الآية توجب عموم المشترك في الاثبات لان السجدة  
 من الجماد الخضوع ومن العباد وضع الجبهة على الارض والمعنيان المختلفان اريدا  
 من اللفظ فيكون المشترك عاما قلت يمكن ان يقال معنى الآية الله اعلم وسجد  
 كثير من الناس بدلالة الظاهر عليه فيفهم من السجود الاول الخضوع والانتقاد  
 ومن سجد الناس سجدة الطاعة والعبادة وهذا من قبيل الاضمار بشرط التفسير  
 كذا في شروح البردوي فعلى هذا التحقيق لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز  
 في كلمة واحدة بل في كلمتين فلا يضر قيل تمسكهم بهذه الآية لا يتم اذ يمكن ان  
 يراد بالسجود الانتقاد في الجميع وما ذكرنا ان الانتقاد شامل لجميع الناس بط لان  
 الكفار لاسيما المتكبرين منهم لم يسهم الانتقاد اصلا وايضا لا يعدان يراد بالسجود  
 وضع الرأس على الارض في الجمع ولا يحكم باستحسانه من الجمادات الامن يحكم  
 باستحالة التسبيح والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان محكم  
 التنزيل ناطق بهذا وقد صح عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سمع تسبيح الحصى  
 وقوله تعالى لا يفقهون تسبيحهم تحقق ان المراد حقيقة التسبيح لا الدلالة على  
 وحدانيته فان قوله تعالى لا يفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع رأس خضوعا  
 لله تعالى غير ممنوع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره الامن كان منكر اخوارق العادة  
 انتهى (قوله فقبل حقيقة) اي قال الشافعي وابو بكر الباقلاني يجوز الجمع بينهما  
 حقيقة متى تجرد عن القرائن الصارفة سواء كان متفقة الحقيقة او مختلفها كالشيء  
 العام الشامل بمتفقة الحقيقة كالجسم والحيوان والمحال مختلفة كالانس والجن  
 والفرس والجماد (قوله وقبل مجاز) اي يجوز اطلاقه عليهما مجازا لا حقيقة عند  
 بعض المتأخرين (قوله وعن الشافعي) والباقلاني (قوله الا بقرينة نحو ثلثة قروء)  
 وافعل في الامر بالشيء والتهديد كما سبق (قوله واختلف القائلون بعدم الجواز)

اي بعدم جواز الجمع بينهما مطلقا لا حقيقة ولا مجازا (قوله فقيل لا يمكن  
 للذين التأم على امتناعه) اقول الدليل ان الواضع لا يخاف ان يضع المشترك  
 لكل واحد من المعنيين بدون الآخر اولكل واحد منهما مع الاخر اي المجموع  
 اولكل منهما مطلقا والثاني غير واقع لان الواضع لم يضعه للمجموع واللام يصح  
 استعماله في احدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا  
 وايضا على تقدير الوقوع استعماله يكون استعمالا في احد المعنيين وان وجد  
 الاول او الثالث ثبت المدعى لان الواضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع  
 يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى  
 تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الموضوعين ينافي اعتبار الآخر (قوله يلزم ان يكون  
 كل منهما مرادا وغير مراد وهو محال) اقول قال مشايخنا ان المستعمل  
 اذا اطلق للفظ يكون مرادا لموضوع ولم يكن مرادا لموضوع آخر وكذا العكس  
 فلواطلق عليهما يلزم الجمع بين المراد وغير المراد فيكون الجمع بين التخصيص  
 ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين  
 لان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضع  
 للمجموع متفلا يصح استعماله فيهما حقيقة (قوله واما مجاز) فلان استعماله  
 في محل من المعنيين بطريق المجاز اما بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما  
 على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له لعلاقة بينهما وهذا  
 جمع بين الحقيقة والمجاز اقول في ظاهر كلامه تكلف لان استعماله في كل واحد  
 من المعنيين بطريق المجاز يخالف ظاهر قوله فيراد احدهما على انه نفس  
 الموضوع له وهو اظهر من ان يخفى ويمكن توجيهه بان يقال ان اللفظ موضوع  
 للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له لان الواضع  
 وضع لاستعماله في معناه فقط واستعماله في المعنيين يكون تعديا وهو معنى المجاز  
 فيهما فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق ويؤيداه قوله بعد  
 واما استعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال لكن النزاع انما يكون  
 في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا وان كان  
 اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا بان يكون كل منهما متعلق بالحكم مثل  
 ان يقول لا يقتل الاسد ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما انه من حيث انه  
 نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة فلا يراد من اللفظ  
 الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع على التابع فلا يستحق معتق



المتعق مع وجود المتعق اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر ابقوله عليه السلام  
من شرب الخمر فاجلدوه حاصله ان لفظ المرلى حقيقة في المرلى الاسفل وهو  
المتعق مجاز في معنى المتعق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معنى المتعق مع وجود  
المتعق وكذا اذا اوصى لاولاد فلان اولاد بنائه وله بنون وبنون بنين فالوصية لابنائه  
دون بنى بنيه والتحقيق ان المجاز فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ  
موضوع للمعنى المجازى بالنوع فهو بانظر الى الوضحين بمنزلة المشترك فن جوز  
ذلك كالتغليب جوزهذا ومن لا فلا واما استعمال اللفظ في معنى واحد مجاز او حقيقة  
فلا نزاع في جوازه اذا كان الحقيقى من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب  
في الارض ووضع القدم في الدخول (قوله او باستعماله في معنيين مجزبين) مثل  
ان تقول الاسود وتريد الرجل الشجاع **فصل** في الجمع المنكر (قوله  
بلاشعول خرج به العام) اعلم ان مشايخنا اختلفوا في الجمع المنكر لاشك في عمومه  
على تعريف فخر الاسلام لانه قال في تعريف العام انتظام جمع من المسميات  
وتماثلها في العموم بوصف الاستغراق والشمول فالكثر على انه ليس بعام  
لان رجلا في الجموع كرجل في الواحدان يعنى يضح اطلاق رجال على كل  
جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وكما لا يكون رجل  
عاما لا يكون رجال كذلك وبمضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون  
عاما لصحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بهما دور قلنا يثبت العلم  
بالعموم بوقوع الاستثناء من غير تكبير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع قال  
في التلويح اقوله تعالى ان عبادى ايس لك عليهم ساطعان الامن اتبعك اقول  
لانواع في عموم الجمع المعرف باللام او الاضافة ينسب وتماثلها في الجمع المنكر  
وام اعرف وجه هذا التمثيل من مثل هذا الفاضل المعتمد ولان الجمع المنكر لو لم يكن  
الاستغراق لكان لبعض ولا قابل به ان لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة  
ولان جملة على مادون الكل اجمال لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد  
من الجمل على الاقل لتبينه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية  
بالعموم والشمول النسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب  
الجموع فجملة على الاستغراق حل على جميع حقايقه فكان اولى والجواب عن  
الاول اننا لانسلم انه استثناء بل صفة بمعنى غير كما قال النحويون ولو كان استثناء  
لوجب نصبه قال الزركشى وهذه الجام الخصم بالحجة وهو الاحتجاج على المعنى  
المقصود بحجة عقلية والعجب من ابن المقتر في بدعيه حيث انكر وجود هذا النوع

في القرآن وهو من اساليبه ومنه قوله تعالى او كان فيهما آلهة الا الله افسدنا  
ثم قال النحاة ان الثانى امتنع لاجل امتناع الاول وخالفهم ابن الحاجب وقال  
المتنع الاول لاجل امتناع الثاني فانتعد منتف لاجل امتناع الفساد ولهذه  
الاساليب امثلة كثيرة فليراجع ثم وعن الثانى ان عدم الاستغراق لا يستلزم اعتبار  
عدمه ايلزم البعضية بل للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث انه اثبات  
اللغة بالترجيح على ان الجمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لاجمال اذ يعرف  
ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقايق  
ان اريد انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة اى يكون مشتركا فهو م وان  
اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو  
قول بعد الاستغراق (قوله سواء كان جمع القلة او الكثرة) اى سواء كان الجمع  
المنكر صبغة ومعنى قلة وكثرة نحو مشركين ورجال ونساء او معنى بلا صبغة كرهط  
وقوم لا يجوز التخصيص الى الثلاثة طر يقدان دليل العقل تبين ان الكل ليس بمراد  
وان مادون الكل الى الثلاثة لا يمكن ترجيح بعضه على البعض لاستحالة الترجيح  
بلا مرجح فتعينت الثلاثة مرادا للتيقن بها فكان هذا الدليل مخصصا لما وراء  
الثلاثة الى الكل هكذا نص محمد في السير الكبير وعلى هذا عامة مسائل اصحابنا  
وهو مذهب عبد الله بن عباس وعثمان واكثر الصحابة وطامة الفقهاء والمتكلمين  
واهل اللغة وذهب بعض اصحاب الشافعى وطامة الاشعرية الى اقل الجمع اثنان وهو  
مذهب عمرو بن زيد بن ثابت رضى الله عنهم كذا ذكر الغزالي واليه ذهب  
نظوييه من النحويين والغريقي الاول اختلفوا في انه هل يجوز استعمال صيغ الجموع  
المنكرة في الاثنى مجازا فنفهم من منع ذلك واكثرهم على انه يجوز وقائدة الاختلاف  
يظهر في جواز التخصيص الى اثنين وعدمه وعند بعض الشافعى ان ادنى الجمع  
اثنان فالتفصيل في البرذوى وشروحه

### باب معرفة احكام الظاهر والنص والمفسر والمحكم

(قوله واما النظار فاعرف مراده لم يقل ظهر اثنان لانه تعريف النى بنفسه)  
اقول اراد رد البرذوى والسمرقندى وغيرهما قال فخر الاسلام فيه الظاهر اسم  
لكل كلام ظهر المراد منه للسامع بصيغته وقال ابو القاسم السمرقندى الظاهر  
ما ظهر المراد منه لكنه يحتمل احتمالا بعيدا نحو الامر يفهم منه الايجاب وان كان  
يحتمل التهديد وكذا النهى يدل على التحريم وان كان يحتمل التنزيه قال صاحب  
الكشف رأيت في تصانيف اصحابنا في اصول الفقه الظاهر اسم لما يظهر المراد منه



بمجرد السمع من غير اطالة فكرة ولا اجالة رؤية ولا يلزم فيه تعريف الشيء  
بنفسه لان المراد من الظاهر هو المصطلح اي الشيء الذي يسمى ظاهرا في اصطلاح  
الاصوليين ومن قوله ما ظهر الظهور للغوي فيكون الاول بمنزلة العلم ولا يرعى  
فيه المعنى لكن المص اختار ما ذكر شمس الائمة في اصول الفقه الظاهر ما يعرف  
المراد منه بنفس السماع من غير تأمل وهكذا ذكر القاضي الامام ابو زيد  
في التوقيم وصدر الاسلام ابو البسر في اصول الفقه لثلاثتهم تعريف الشيء  
بنفسه (قوله ولم يقل ما وضح لان الوضوح فوق الظهور) اقول فيه بحث لانه  
لو كان الوضوح فوق الظهور لما احتج الى لفظ ازداد في تعريف النص قال  
فخر الاسلام فاازداد وضوحا على الظاهر بل يقال ما وضح على الظاهر ولا فرق  
في اللغة لان النص في اللغة بمعنى الظهور يقول العرب نصبت الظبية رأسها  
اذا رفعت واظهرت وعلى هذا حده حد الظاهر واما في الشرع فالنص فوق  
الظاهر ولهذا قال صدر الاسلام وغيره النص فوق الظاهر في البيان (قوله  
سواء كان مسوقا له) مثل قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانه ظاهر  
في الاطلاق (قوله اولا مثل قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث  
ورباع) فان هذا ظاهرا في الاطلاق نص في بيان العدد لانه سبق الكلام له  
وقصده قال شراح البردوي اعلم ان اكثر من تصدى بشرح البردوي والمختصر  
ذكروا ان قصد المتكلم اذا افتتن بالظاهر صار نصا وشرطوا في الظاهر ان لا يكون  
معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بين النص والظاهر قالوا لو قيل رأيت فلانا  
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  
بالسوق انتهى فعلى هذا التقرير ان كان مسوقا لافرق بين الظاهر والنص فيكونان  
متداخلين حاصله قال بعض الشارحين الظاهر ما ظهر المراد منه ولم يكن سبق له  
الكلام واختلف الشارحين في هذا القيد قال بعضهم لا اعتبار للسوق وعدمه  
في الظاهر فان الظاهر ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة سواء كان مسوقا له او لم يكن مثل  
قوله تعالى وانكحوا الايامي منكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانهما سببان  
في اطلاق انتكاح ولهذا لم يذكر من ائمة الاصول هذا القيد في تعريفاتهم ولهذا  
جمع شمس الائمة في ايراد النظائر بين ما كان مسوقا له وغير مسوق له قال الله  
تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وقال الله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا استوى  
في كونه ظاهرا بين المسوق له وغير المسوق له ولهذا اختار المص هذا (قوله

كما ان المعتبر في النص كونه مسوقا له للبراد) اقول مدار الفرق بين الظاهر والنص  
ان الظاهر استوى في كونه ظاهرا بين المسوق له وغير المسوق له وبهذا الاعتبار  
يشتركان في هذا المقدر ويفترقان في حق العدد اسكون السياق للعدد  
مقصودا به في النص فيكون زائدا هلى الظاهر بان قصده وسبق له كما في قوله تعالى  
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع (قوله سواء احتمل التخصيص  
او التأويل اولا) ذكر الغزالي في المستصفى الظاهر هو الذي يحتمل التأويل  
والنص هو الذي لا يحتمل التأويل (قوله وفي المفسر عدم احتمال التخصيص  
والتأويل) يعني ان المفسر فاازداد وضوحا على النص لان احتمال التأويل  
ينقطع فيه بخلاف النص فان احتماله قائم اقول عدم احتمال التخصيص والتأويل  
ان كان النص عاما فلحقه بيان قاطع فانسديه باب التخصيص مثل قوله تعالى  
فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع عام يحتمل للتخصيص فانسد  
باب التخصيص بذكر الكل وذكر الكل احتمال تأويل التفرقة فقطعه بقوله  
اجمعون فصار مفسرا او كان النص مجعلا فلحقه بيان قاطع فانسديه باب التأويل  
(قوله سواء احتمل التسخ اولا) قال فخر الاسلام الا انه احتمال التسخ انتهى اي  
في نفس الامر لا في مفهوم الكلام والمص نظر الى مفهوم الكلام وعم لان المفسر  
اذا كان من الاخبارات والخبر لا يحتمل التسخ لانه يؤدي الى الكذب والغلط وهو محال  
على الله تعالى الا ترى ان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون نظير الاقسام  
الاربعة لان قوله فسجد الملائكة ظاهرا في سجود الملائكة لكن يجوز به الواحد  
بجازا كما في قوله تعالى وقالت الملائكة يا مريم المراد جبريل بقوله كلهم ازداد  
وضوحا على الاول فصار نصا وبقوله اجمعون القطع الاحتمال بالكتابة فصار  
مفسرا وهو اخبار لا يحتمل التسخ فيكون محكما وهذا معنى قول المص فعلى  
هذا يكون الاقسام متداخلة بحسب الوجود متميزة بحسب المفهوم واعتبار  
الحبسية على رأى المتقدمين اقول التسخ الآن منقطع لان احتمال التسخ  
قد يكون بمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع  
وصفاته كالآية الكرسي وسورة الاخلاص وغيرها اوعلى حدوث العالم ويسمى  
هذا محكما امينه وقديكون بانقطاع الوحي بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى  
هذا محكما لغيره كذا في شروح البردوي فعلم من هذا التحقيق لا يمكن التسخ  
الآن (قوله وحكمه وجوب العمل بما عرف) قال فخر الاسلام وحكم الظاهر  
ثبوت ما انتظمه يقينا انتهى قال الشراح حكم الظاهر ثبوت ما انتظمه يقينا



عاما كان او خاصا وهو مذهب مشايخ العراق من اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن  
 الكرخي وابو بكر الجصاص واليه ذهب القاضي الامام ابو زيد صاحب التقويم  
 ومن تابعه وعامة المعتزلة وقال مشايخ ديارنا منهم الشيخ ابو منصور حكيم  
 الظاهر وجوب العمل بما وضعه اللفظ ظاهرا لا قطعاً (قوله وخلاف فيه بيننا)  
 وبين الشافعية والمعتزلة (قوله وانما الخلاف في ايجابه العلم ايضا) فعند البعض  
 لا يوجب العلم عند الشيخ ابو منصور وعند اصحاب الحديث والمعتزلة لا يوجب  
 العلم الظاهر والحقيقة الظاهرة العلم لاحتمال الخصوص في الجملة في العام واحتمال  
 كل حقيقة للمجاز ومع الاحتمال لا يثبت القطع كذا في الميراث حاشاه ان ما دخل  
 تحت الاحتمال وان كان بعيدا لا يوجب العلم بل يوجب العمل عندهم كخبر  
 الواحد والقياس (قوله مع وجوب اعتقاد ان مراد الله حق) يعني مع وجوب  
 حقيقة ما اراد الله تعالى من ذلك حقيقة او مجازا عاما او خاصا (قوله لان  
 الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين الخ) علة لقوله لا يوجب العلم لان ما دخل  
 تحت الاحتمال وان كان بعيدا لا يوجب العلم كما سبق (قوله قلنا لا عبرة باحتمال  
 لا ينشأ عن دليل) يعني ان العام الخالي عن قرينة الخصوص والحقيقة الخالية  
 عن قرينة المجاز يوجب العلم والعمل قطعا عندنا لانه لا عبرة باحتمال البعيد  
 الذي لا يدل عليه قرينة لان الناشئ عن ارادة المتكلم وهي امر باطن لا يوقف  
 عليه والاحكام لاتعلق بالمعاني الباطنة كخصه المسافر لاتعلق بحقيقة  
 المشقة والنسب بالاعلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها امورا باطنية  
 بل بالسفر الذي هو سبب المشقة والفراس الذي هو دليل الاهلاق والاحتمال  
 الذي هو دليل اعتدال العقل كذا في الكشف (قوله كما في العلوم العادية)  
 اي كالعبرة في العلوم العادية باحتمال لا ينشأ عن دليل (قوله وانما قلنا يقينا)  
 اي واعدم كون العبرة باحتمال لا ينشأ عن دليل قلنا وجوب العمل في الظاهر  
 يقينا فيجب العلم والعمل عندنا (قوله قد يفيد القطع) وهو الاصل والاشهر  
 وهو ما لا يشترق اليه احتمال اصلا لا على قرب ولا على بعد كالخمس مثلا  
 فانه نص في معناه ولا يحتمل شيئا اخر فكل ما كانت دلالة على معناه في هذه الدرجة  
 سمى بالاضافة الى معناه نصا في طرف الاثبات والنفي اعني في اثبات المسمى  
 ونفي ما يطلق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع  
 معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد  
 نصا وظاهرا ومجتمعا كذا قال الغزالي في المستصفي (قوله وقد يفيد الظن)

اي قد يفيد كل منهما الظن بالاضافة الى معناه المراد ان تطرق اليه احتمال غيره  
 باحتمال مقبول يعضده دليل اما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ  
 عن كونه نصا (قوله ان اراد الرد على الفريقين) اقول اراد الرد على الفريقين  
 لان الفريق الاول وهو الشافعي قال الغزالي في المستصفي اطلق الشافعي وسمى  
 الظاهر تفرقا فهو مطلق على اللغة ولا مانع في الشرع فعلى هذا حده حد الظاهر  
 وهو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة  
 الى ذلك المعنى الغالب ظاهرا ونص انتهى اقول هذا ليس بحق لانه قد يفيد  
 القطع وقال الفريق الثاني وهو الاشهر هو ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا كالخمس  
 مثلا فانه نص ولا يحتمل شيئا آخر كما سبق فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه  
 على القطع معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص وظاهر كذا في المستصفي  
 وهذا ليس بحق ايضا لان النص والظاهر ان تطرق احتمال مقبول يعضده  
 دليل يكون ظنيا اما عند الفريق الثاني فلا يكون هذا نصا لان النص عندهم  
 لا يتطرق اليه احتمال يعضده دليل وان تطرق لا يكون نصا كذا في المستصفي  
 فيكون الحق بين الفريقين ان يكون بعض النص قطعيا وبعضه ظنيا ان تطرق  
 اليه احتمال يعضده دليل (قوله من حيث هما يفيد انه كما في الخاص والعام  
 لا مطلقا) اقول هذا عند مشايخنا لان العام الظاهر والخاص الظاهر الخالين  
 عن قرينة الخصوص او التأويل يوجب العلم والعمل قطعا اما عند الفريق  
 الثاني ما لا يكون قطعيا لا يكون نصا فيكون مطلقا (قوله و كذا  
 من يقول بعدمها) اقول هذا ايضا مطلقا لان عند الشافعي لا يفيد  
 قطعا مطلقا لاحتمال الخصوص في الجملة كذا في شرح البرزوي  
 (قوله لكنها بعيدة كما لا يخفى) اقول وجه البعد ان حقيقة الشيء يوجب  
 بطلان الغير وفي هذا المحل يوجب بطلان الغيرين لان الحق بين المذهبين كما  
 قال مشايخنا فتأمل (قوله مع احتمال التأويل ان كان خاصا هذا) رد لمذهب  
 الشافعي لان عندهم حكم الخاص والعام ظني لاحتمال الخصوص والتأويل في  
 الجملة (قوله والتخصيص) عطف على التأويل (قوله والا فلا يكون شي من الخاص  
 ظاهرا) اي وان لم يحتمل الخاص التأويل كاسماء الاعداد فلا يكون ظاهرا بل  
 نصافي معناه لا يحتمل شيئا آخر فيكون قطعيا كما فسر كذا في شرح البرزوي  
 اقول الاولى ان يكون مستثنى من التأويل والتخصيص لان الملائكة جمع علم  
 ظاهر محتمل للتخصيص اما في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون انسد



باب التخصيص بذكر الكل فلا يكون ظاهرا (قوله اومع احتمال النسخ) اقول  
او بمعنى الواو رغمال الشافعي (قوله ظهورا) اي ظهوره يعني اقيم التمييز مقام الفاعل  
كذا في النحو (قوله اي ازدياده بسبب امر من جهة المتكلم) اي بسبب معنى من  
جهة المتكلم لاني نفس الصيغة حاصله ذكروا ان قصد المتكلم اذا افترن بالظاهر  
صار نصا مثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان  
هذا ظاهر في الاطلاق اي في اباحة نكاح النساء نص في بيان العدد لانه سبق  
الكلام للعدد وقصده فازداد ظهورا على الاول وهو قوله تعالى فانكحوا  
ما طاب لكم من النساء من غير ذكر عدد بسبب ان قصد العدد بالكلام وسبق  
الكلام للعدد وهذا المعنى لم يكن مفهوما من الاول (قوله قيل هو سوق  
الكلام له) صاحب القيل اكثر من تصدى بشرح البردوي والمختصر لاخصتكي  
كذا في الكشف وضمير هو راجع الى امر يعني قال شرح البردوي والمختصر  
ازدياده بسبب امر سوق الكلام له اي لذلك الامر انت عرفت لو قيل رأيت  
فلانا 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  
بالسوق وهذا لان الكلام اذا سبق لمقصود كان فيه زيادة ظهور وجلاء بالنسبة  
الى غير السوق ولهذا كانت عبارة النص راجحة على اشارته يعني جاءني القوم  
راجحة بعبارة على قوله رأيت فلانا حين جاءني القوم لمجيء القوم لان مسوق له اجلي  
من غير السوق و اشار اليهما فخر الاسلام بقوله بمعنى من المتكلم لانفس الصيغة  
وبقوله فازداد وضوحا على الاول بان قصد وسبق له كذا في الكشف (قوله وفي الكشف  
انه لبس بشيء) لعدم الفرق في الظهور بين وانكحوا الايامي وفانكحوا ما طاب لكم  
قال صاحب الكشف اعلم ان اكثر من تصدى بشرح هذا الكتاب والمختصر شرطوا  
في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بينه وبين النص ثم قال  
ان عدم السوق في الظاهر لبس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان  
مسوقا او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الأئمة وغيره في ايراد النظائر بين ما كان  
مسوقا وغير مسوق الا ترى ان احدا من الاصوليين لم يذكر في تحديده للظاهر  
هذا الشرط ولو كان منظورا اليه لما غفل عنه الكل وليس ازدياد وضوح النص  
على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ لبس بين قوله وانكحوا الايامي منكم مع كونه  
مسوقا في اطلاق النكاح وبين قوله فانكحوا ما طاب لكم مع كونه غير مسوق فيه  
فرقا في فهم المراد للسامع (قوله نعم يفيد قوة للسوق له هي علة الترجيح

عند التعارض) حاصله ايس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق  
كما ظنوا وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة يصلح للترجيح عند  
التعارض كالتبرين المتساويين في الظهور ويجوز ان يثبت لاحدهما منزلة على  
الاخر با شهرة او التواتر او غيرهما من المعاني كذا في الكشف (قوله بل هو ضم  
قرينة نطقية سياقية نحو مثنى وثلاث ورباع) هذا اضراب من قوله لبس بشيء  
حاصله لبس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق بل ازدياده على  
الظاهر بان يفهم منه معنى لم يفهم من لظاهر لقرينة نطقية ينضم اليه سياقا  
يدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالا فرقة بين قوله تعالى فانكحوا  
ما طاب لكم من النساء من غير ذكر عدد وبين قوله فانكحوا ما طاب لكم  
من النساء مثنى وثلاث ورباع فان الاول ظاهر في اباحة نكاح النساء والثاني نص  
في بيان العدد لانه سبق الكلام للعدد وقصده فازداد ظهورا على الاول بسبب  
قصد العدد بالكلام وهذا المعنى لم يكن مفهوما من الاول (قوله اوسياقية نحو  
قالوا انما البيع مثل الربوا) يعني ان قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا نص  
في التفرقة بين البيع والربوا بقرينة دعوى المماثلة في السياق نحو قالوا انما البيع  
مثل الربوا ولم يعرف هذا المعنى بدون تلك القرينة بان قال ابتداء واحل الله البيع وحرم  
الربوا فثبت ان الغرض اثبات التفرقة بينهما بقرينة دعوى المماثلة في سياق  
الآية وسباقها واما السياق فقوله تعالى الذين يأكلون الربوا لا يقومون الآية بين  
الوحيد بما فعلوا وبما قالوا انما البيع مثل الربوا فرد الله تسويتهم البيع بالربوا  
حيث بين التفرقة بينهما بقوله واحل الله البيع وحرم الربوا فاني يتساويان حيث  
اريد بالاسماع ذلك يعني ان الحل والحرمه ضدان والتسوية بين الضدين  
في الحكم مستحيلة واما سياق الآية قوله تعالى يحق الله الربوا اي يذهب ببركة  
الربوا فيكون مذموما بكل حال حرمة اقول ان الكفرة القائلين بتسوية البيع  
مع الربوا في الحل جعلوا الربوا بمنزلة الاصل في الحل والبيع بمنزلة التبعية في الحل  
حيث جعلوا الربوا المقبس عليه في الحل والبيع بمنزلة المقبس فيه فكان  
الربوا في الحل ابلغ من البيع في اعتقادهم وكان هذا منهم غاية الغفاد والمكابرة  
فانهم كانوا يعلمون حرمة الربوا في الاديان الماضية ومع ذلك قالوا انما البيع  
مثل الربوا مبالغين في حل الربوا بالتسوية الى حل البيع فكان ذلك منهم معاندة  
لان حرمة الربوا كانت مشهورة في الاديان الماضية بدليل قوله تعالى واخذهم  
الربوا وقد نهوا عنه قال صاحب الكشف كان شيخني يقول في هذه الآية دليل



على ان القياس حجة لان الله تعالى رد عليهم وجود شرط صحة قياسهم وهو  
المماثلة ولم يرد قياسهم فقال واحل الله البيع وحرم الربوا يعني فاني يتساويان  
فقد نفي المساواة التي هي شرط صحة القياس ولم يقل قالوا انما البيع مثل الربوا  
فقد قاسوا والقياس ليس بحجة انتهى اعلم ان قوله تعالى انما البيع مثل الربوا  
من عكس التشبيه نحو الشمس كالرغيف وفي دلائل الاعجاز \* اعاب الافاعي  
القاتلات اعابه \* اي كاعاب فله انتهى وقول الشاعر كان ضياء الشمس غرة  
جعفر قال ابو حيان في البحر عكس التشبيه وهو موجود في كلام العرب قال  
ذو الرمة \* ورمل كاورك العذاري قطعه انتهى فيه بحث لان التشبيه فيه  
في القطع لاني تشبيه الرمل الكشيب بادراك العذاري بل تشبيه الرمل المقطوع  
باكفال العذاري واليها فلا يكون من قلب التشبيه الا ان يكون التشبيه قبل القطع  
فتأمل (قوله يدل على معنى زائد) صفة كقوله ضم قرينه سواء كان سياقيا او سابقيا  
او كلاهما معا كما قلنا (قوله هو المقصود الاصلى بالسوق) اي المعنى الزائد المقصود  
الاصلى بالسوق لان قصد العدد بالكلام فسبق الكلام للعدد وهذا المعنى لم يكن  
مفهوما من الاول من غير ذكر عدد (قوله كيان العدد في الاول) يعني نزول الآية  
ليان انحصار العدد على الاربع في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى  
وثلاث ورباع ولان العدد اصل والواحدة كالخائف منه قال الله تعالى وان خفتم  
ان لا تعدلوا فواحدة فثبت ان الآية سبق للعدد فان قيل تزوج رسول الله صلى الله  
عليه وسلم التسع فكانا بيانا في حق العدد فكانت الآية ظاهرة في حق العدد قلت  
كان النبي مخصوصا بالتسع لعدم الجواز في حق الامة فسبق الكلام للعدد  
في حقهم كذا في شروح البردوي (قوله لان محط الفائدة هو القيد الزائد علة  
لقوله المقصود الاصلى) يعني ان محط الفائدة في الاثبات هو القيد الزائد  
كان محط الفائدة هو التبدل الزائد في النفي كما في قوله تعالى تجري من تحتها الانهار  
لان النهر يدل على مطلق الجريان لا على الجريان من تحتها فلا يكون تجري  
لغوا بل مناط الفائدة القيد (قوله والفرقة في الثاني) عطف على قوله العدد  
في الاول اي وبيان الفرقة في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا يعني اريد  
بالاستماع باقتزان صيغة اخرى وهو قوله واحل الله البيع وحرم الربوا بصيغة  
الظاهر وهو قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا نص في الفرقة بين  
البيع والربوا قرينة دعوى المماثلة ولو قال ابتداء واحل الله البيع وحرم الربوا  
بدون تلك القرينة لكان ظاهرا لانصا فثبت ان الغرض اثبات الفرقة بينهما

فيكون تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فاني يتماثلان (قوله بان قرينة  
السوق يمنع احتمال غير السوق له) لانه احتمال بعيد لا يدل عليه قرينة وهو امر  
باطن لا يوقف عليه فلا عبرة له لان الاحكام لاتعلق بالمعاني الباطنة فيزداد به  
المسوق له وضوحا (قوله ان القرينة لا تختص بالنطقية واعلمها حالة) حاصله  
ما قاله فخر الاسلام واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من جهة  
المتكلم لا في نفس الصيغة انتهى قال الشراح ان المعنى الذي به ازدياد النص  
وضوحا على الظاهر ليس له صيغة في الكلام يدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة  
التي افترن الكلام انه هو الغرض المتكلم من السوق كما ان فهم التفرقة ليس  
باعتبار صيغة يدل عليه لغة بل التفرقة السابقة التي يدل على ان قصد المتكلم  
هو التفرقة انتهى حاصله لاصيغة للسوق والقصد في النص وانهما يقومان  
بالتكلم الا ترى ان كون العدد مقصودا لا يفهم من صيغة وكون التفرقة ثابتة بين  
البيع والربوا لا يفهم من لفظه قط فيكون حاله لانطقية ولو ازداد وضوحا  
يدل عليه صيغة فيصير مفسرا وكلاما في النص لا فيقول فيه بحث لان مراد  
صاحب الكشف لا بد في النص من القرينة النطقية لان مجرد قصد المتكلم  
وارادته امر باطن لا يوقف عليه فلا عبرة له في الاحكام الشرعية واما اذا دل  
قرينة نطقية فيعتبر الاحكام على قصد المتكلم وان لم يدل على ازدياد الوضوح  
نفس الصيغة لغة فتأمل (قوله فان اشتقاق هذه الكلمة) من قولك نصصت  
الدابة اذا جعلتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب باشرته يعني ان النص  
ما خوذ من قواهم نصصت الدابة اذا استخرجت بتكلفتك منها سيرا فوق  
سيرها المعتاد وهي ازيمشي كل يوم المرحلتين ففي هذا اليوم ثلث مراحل او اكثر  
وسمي مجلس العروس منصبة لانه از داد ظهورا على سائر المجامع بفضل  
تكلف اتصل به من جهة الواضع كذا في البردوي وفي المغرب المنصبة بفتح  
الميم كرسبها التي تقعد الماشطة العروس عليها وهي مفعلة من نص ينص  
ويقال تنص الماشطة العروس اي ترفعها انتهى (قوله عاما كان او خاصا)  
يعني ان النص يزداد وضوحا عند المقابلة بالظاهر عاما كان الظاهر والنص  
او خاصا ذلك الظاهر والنص (قوله فيكون النص ظاهرا بصيغة الخطاب  
نصا باعتبار القرينة كان السياق لاجلها) اي لاجل قرينة التفرقة كما في قوله  
تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان هذا ظاهرا في الاطلاق  
ونص في بيان العدد لانه سبق الكلام لاجلها فازداد وضوحا فصار نصا



(قوله فانه ظاهر في اطلاق) اي فان قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا  
 ظاهر في اباحة البيع وحرمة الربوا (قوله ونص في الفرق بين البيع والربوا) اي  
 ونص في نفي المماثلة بقرينة سابقة عليه وهي قوله تعالى انما البيع مثل الربوا  
 وقوله تعالى الذين يأكلون الربوا لا يقومون لانه بين اللوعيد او بلا حقه كقوله تعالى  
 يحق الله الربوا) اي يذهب ببركة الربوا (قوله وحكمه) اي حكم النص وجوب  
 العمل كالظاهر (قوله يعني احتمال التأويل والتخصيص والتسريح احتمالا غير  
 ناس عن دليل) يعني حكم النص وجوب العمل بقينا عندنا اي يوجب العلم  
 والعمل قطعا وان كان احتمال التأويل في الخاص في الجملة والتخصيص في العام  
 والتسريح فيهما كذلك لان الاحتمال الغير الناسي عن الدليل لا يعتبر في الاحكام  
 الشرعية عندنا لان الاحكام لا تتعلق بالاحكام الباطنة التي لا يتوقف عليها  
 بخلاف الشافعي واصحاب الحديث وبعض المعتزلة لان الاحتمال في الجملة قاطع  
 لليقين فيوجب العمل كخبر الواحد والقياس لا العلم (قوله وقد يطلق النص  
 على مطلق اللفظ) اعلم انهم يطلقون اسم النص على كل ملفوظ يفهم المعنى  
 منه سواء كان ظاهرا او مفسرا او نصا حقيقة كان او مجازا خاصا كان او عاما  
 هذا هو المراد بالنص دون ما تقدم تفسيره كذا في الكشف (قوله وقد يطلق  
 على لفظ القرآن والحديث) اي يطلقون اسم النص على كل ملفوظ يفهم  
 المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او نصا حقيقة كان  
 او مجازا صريحا كان او كناية اعتبارا منهم للغالب لان ما ورد من صاحب الشرع  
 نصريحا (فهذا هو المراد من النص كذا في الكشف ايضا) قوله واما المفسر  
 فما زاد وضوحا على النص لان احتمال التأويل منقطع فيه بخلاف النص  
 فان احتماله قائم فيه (قوله بان كان اللفظ مجملا) اقول فيه بحث لان الظاهر  
 ان يجعل اسم كان النص لان المفسر ما زاد وضوحا على النص لكن هذا  
 محال لانه يلزم ان يكون النص مجملا والمجمل نصا وهو جمع بين المتضادين لان  
 المجمل يضاد النص لانه من اسماء المقابلة كما عرف في موضعه ولذا جعل اسم كان  
 اللفظ وفيه يلزم ايضا ان يبطل حد المفسر وهو قوله فما ازداد وضوحا  
 على النص لانه لو ازداد على المجمل فصار مفسرا ايضا ولم يصح حده وهو  
 اشكال قوي لم يطعن جوابه احد من العلماء قال صاحب الكشف انا اتصدى  
 جوابه وارجم من الله صوابه وثوابه فاقول يجوز ان يكون المراد من احتمال  
 التأويل نفس الاحتمال بان يكون النص ذا احتمال وخفاء فلحقه بيان قاطع

والدليل على ما قلنا قوله فانسد باب التأويل فيكون النص مجملا والمجمل  
 المصطلح لا يجري فيه التأويل ولا ينكشف معناه الا ببيان المجمل وما يجمل  
 تأويله اذ لا يكون مجملا البتة او نقول جازان يكون النص نصا بوجهة  
 ومجمل بوجهة اخرى كاية الضوء في حق الغسل والمسح مجمل في حق المقادير  
 حتى لحقه بيان قاطع في المسح بحديث مغيرة بن شعبة وكاية السرقة نص  
 في بيان لقطع مجمل في مقداره وفي نصاب السرقة فيحتاج الى البيان وكاية  
 البيع ظاهر في الاحلال والتحريم نص في حق الفصل والتفرقة مجمل في حق  
 الربوا فلحقه بيان قاطع في الاشياء الستة انتهى وهذا معنى قوله في محل اخر  
 يجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا وظاهرا ومجمل بالاضافة الى ثلاثة معان  
 لا الى معنى واحد وهذا تحقيق دقيق لا يطلع عليه الا الاذكياء (قوله اذ لو لم يكن  
 قطعي الدلالة او الثبوت) اي اذ لو لم يكن بيان المجمل قطعي الدلالة او الثبوت  
 كالحديث المشهور والمتواتر (قوله لا تفتح باب التأويل) حاصله ان المجمل لو لحقه  
 بيان قطعي الدلالة او الثبوت لصار مفسرا واما اذا لحقه بيان غير قطعي  
 الدلالة او الثبوت كحديث الواحد والاية المأولة فيبقى في حيز التأويل لكن  
 يخرج عن حيز الاجمال (قوله فان المجمل لا يقبله) اي لا يقبل التأويل  
 ما لم يتبين بغير القاطع كخبر الواحد والاية المأولة (قوله والثاني بيان التقرير)  
 اي قوله او المتكلم بيان التقرير (قوله اما بان يكون عاما فلحقه ما انسده باب  
 التخصيص) مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع  
 عام بدخول اللام محتمل للتخصيص لانه قد يذكر ويراد به الواحد مجازا  
 كما في قوله تعالى واذا قالت الملائكة يا مريم قبل المراد جبريل فانسد باب  
 التخصيص بذكر الكل (قوله او خاصا فلحقه ما انسده به باب التأويل)  
 كما سبق قول المص في طلق نفسك واحدة فان الطلاق لفظ خاص لكن يحتمل  
 التأويل بالثلاث لان باب الطلاق يتناول الثلث لما سبق ان معنى طلق اي اوقعي  
 الطلاق او طلاقا او افعلي التطبيق او تطليقا وهما اسمان فردان  
 ليسا بصيغتي جمع ولا عدد لان بين الفرد والعدد تنافيا لان الفرد  
 ما لا تركيب فيه والعدد ما يتركب من الافراد الا ان المصدر الثابت بالامر  
 اسم جنس له كل وبعض فابعض منه الذي هو اقله فرد حقيقة وحكما  
 واما الثلث الطلقات فليست بفرد حقيقة بل هي اجزاء متعددة ولكنها فرد  
 حكما لانها جنس واحد فصارت من طريق الجنس واحدا الا ترى انك اذا عدت



الاجناس قلت اجناس التصرفات الشرعية النكاح والطلاق والعناق والبيع  
والاجارة يحتمل كل واحد منها باعتبار معنى الفردية في الجنس وان وقع على الاذن  
للتيقن بفرديته فلحقه واحد فانسد باب التأويل (قوله وسبب ارادة المتكلم)  
اي سبب التأويل ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر في معناه (قوله الاالنسخ) اي  
لايحتمل المفسر التأويل والتخصيص الا انه يحتمل النسخ اقول هذا استثناء  
من جنس لان النص يحتمل التخصيص والتأويل والمفسر يحتمل النسخ خاصة  
دون التخصيص والتأويل فاستثنى هذا من جنس هذه الاحتمالات فان قيل المفسر  
اذا كان خيرا لايحتمل النسخ قلت المراد من حيث انه مفسر يحتمل النسخ لان من حيث  
انه اخبار او المفسر يحتمل النسخ في الجملة بدون ان يكون خيرا او انشاء او نقول  
الاخبارات لايحتمل النسخ من حيث المعنى لان فيه اثبات الكذب والخطأ  
على الله تعالى فالله منزّه عنهما ومحال عليه تعالى واما من حيث اللفظ يحتمل  
النسخ فان قيل قد ذكر ترجيح النص على الظاهر عند المعارضة ناقلا عن الكشاف  
وما ذكر ترجيح المفسر على النص عند التعارض قلت قد اشار بقوله دون التأويل  
والتخصيص لان النص يوجب النسخ مع الاحتمال والمفسر بلا احتمال فافترقا  
(قوله الاول نحو قوله تعالى خلق الانسان هلوفا) اي بيان التفسير في الكلام  
بان يكون اللفظ مجمولا فلحقه بيان قطعي الدلالة والتبويب فانسد به باب التأويل  
نحو قوله تعالى خلق الانسان هلوفا ان الهلوع مجمل معناه شديد الحرص قليل  
الصبر كذا في البيضاوي فلحقه بيان بقوله اذا مسه الشرجزوعا اي بكثرة الجزع  
فيكون يينا قليلا الصبر وبقوله اذا مسه الخير منوعا اي يسالغ في الامساك فيكون  
بيانا شديد الحرص (قوله ونحو الصلوة والزكوة) لان الصلوة مجملة لانها  
في اصل الوضع اي في اللغة عبارة عن الدعاء والرحمة وعن تحريك الصلوة  
وقد فسر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اي فسر بفعل رسول الله بطلب المعنى  
الذي جعل الصلوة لاجله اه والتواضع والخشوع او الاركان المعلومة ثم يتأمل  
انه هل يتعدى هذا الى صلوة الجيزة فبين حلف لا يصلي وكذا الزكوة مجمل لانها  
في الاصل عبارة عن النماء والتطهير وقد ورد البيان فيها بقوله عليه السلام لبس  
عليك في الذهب شيء ولبس عليك في الفضة شيء الحديث ثم يطاب المعنى الذي  
اوجبت الزكوة لاجله اهو ملك نصاب كامل فارغ من الدين او مشغول به  
وفي وجوب الزكوة في الابل والبقر اشترط الاسامة ام لا وفي العشر الحب لمجرد  
الخارج ام بوصف آخر فان عند البعض لا يجب العشر مالم يباع نصبا ولا يجب

في كل خارج بل يجب في البعض كذا في شروح البردوي بقوله واما لهما كالربوا  
فان البيع ظاهر في الاحلال والتحريم نص في حق التفرقة لكنه مجمل في حق الربوا  
لان الربوا يقال لنفس الزائد والمقصود من البيع الشرعي الزيادة فيكون الربوا  
مجملا فلحقه البيان في الاشياء الستة بالزائد في القرض والسلف على المد فوع  
وبالزائد في بيع الاموال الربوية عند بيع بعضها بجنسه قدر ايس مثله في الآخر  
فالتفصيل في الفقه اعلم ان المجمل ثلاثة انواع نوع لا يفهم معناه كالهلوغ  
قبل التفسير ونوع معناه مفهوم لغة ولكنه ليس بمراد كالصلوة والربوا والزكوة  
ونوع معناه مفهوم لغة الا انه متعدد والمراد واحد منه وام يمكن تعيينه لانسداد  
باب الترجيح فيه وفي القسم الاول توارد المعنى باعتبار الوضع وفي القسمين الاخرين  
باعتبار غرابية اللفظ وابهام المتكلم كذا في الكشاف (قوله والاول من الثاني)  
اي القسم الاول من الثاني وهو بيان تقرير المتكلم وهو قسمان الاول وهو العام الذي  
لحقه ما انسده باب التخصيص (قوله فان الملائكة جمع عام) اي جمع صيغة عام  
معنى وانما قال عام لان صيغة الجمع قد يسلب عنها العموم بدخول اللام ويصير  
بمعنى الجنس الداخل عليه اللام عند الفقهاء والاصويين كما في قوله تعالى  
لايحل لك النساء من بعد وكذا في قوله تعالى واذا قالت الملائكة يا مريم اوصي  
جنسا لصار نقصا او نقول انما قال عام لانه تناول الكثرة دون القلة لان الآية في بيان  
تعظيم آدم وتبجيله والتعظيم في سجدة الجهم الغفير لا القليل لان المقام مقام المدح  
والتعظيم فانسد باب التخصيص بذكر الكل فيكون اللام للاستغراق ان كان  
جمع الملائكة داخل تحت الاخبار اوله ههد ان كان الجمع المعين او الحاضرون  
في ذلك المجمع حتى صح سد باب التخصيص اما لو كان المراد جنس الملائكة  
لايصح ما قلنا فثبت ان الجمع عام فانسد باب التخصيص بذكر الكل (قوله  
وذكر الكل يحتمل التفرق) اي يحتمل تأويل التفرق (قوله فقطع) اي قطع  
احتمال التفرق (قوله والثاني من الثاني) اي قوله او خاصا فلحقه ما انسده  
باب التأويل من بيان التقرير وهو الثاني (قوله وحكمه وجوب العمل به) اي  
حكم المفسر واجب لاجاز ولا استحباب لانه يوجب الحكم قطعا بلا شبهة  
وهذا لاخلاف فيه لاحد من اهل العلم (قوله ووجوب الاعتقاد بموجبه) لانه  
لايحتمل التخصيص والتأويل فيكون راجعا على النص قال فخر الاسلام في شرح  
التقويم وحكمه اعتقاد ما في النص وانه لايحتمل التأويل فيكون اولي من النص  
عند المقابلة فان شمس الائمة مثاله ماقاله علماءنا فبين تزوج امرأة شهرا يكون



متعة لانكاحا لان قوله تزوجت نص النكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله شهرا مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعنا المفسر وجعلنا النص على ذلك المفسر فكان متعة لانكاحا انتهى (قوله مع احتماله) يعني ان المفسر يحتمل النسخ في نفس الامر لاني مفهوم الكلام لان المثال وهو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون اخبار عن فعل كائن في زمان الماضي والنسخ لا يجوز في مثل هذا الكلام اذ هو بيان انتهاء الحكم حاصله ليس المراد بكون هذه الآية مفسرا ان لا يكون محكما فان قوله تعالى فسجد الملائكة ظاهر وقوله كلهم نص من حيث انه سبق له مفسر من حيث قطع الاحتمال محكم من حيث انه اخبار بل المراد به ان المفسر في الجملة يحتمل النسخ كنسخ اللفظ وان كان محكما مثل الشيخ والشيخة اذ انزيا فارجوهما البتة فانه يجوز ان لا يتعلق بهذا النظم جواز الصلوة وحرمة القراءة للجنب وهو المراد من النسخ وكذا هذا المثال يحتمل الاستثناء فان ابلس استثنى من الملائكة كذا في شروح البردوي (قوله بخلوه عن احتمال النسخ) الباء متعلق بازداد والضمير راجع الى المحكم اي امتنع او امن لمعنى الذي اريد بالمفسر عن النسخ والتبديل وانما فسرنا بهذين التفسيرين لان احكم ضمن معنى امتنع او امن كذا في الكشف (قوله مأخوذ من احكام البناء) يعني سمي محكما مأخوذا من احكام البناء يقال بناء محكم اي آمنون الانتقاض واحكمت الصيغة اي امتت تقضها وتبديلها وقيل مأخوذ من قولهم احكمت فلانا عن كذا اي منعته قال الشاعر \* ابى خيفة احكموا سفهاكم \* انى اخاف عليكم ان اغضبا \* ومنه حكمة الفرس لانها يمنع من العيار والفساد فالمحكم ممنوع عن احتمال التأويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل وبهذا ظهر وجه تفسيرنا بامتنع او امن ولهذا سمي الله تعالى المحكمات ام الكتاب اي الاصل الذي يكون المرجع اليه بمنزلة الام للولد قال الله تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر منشا بهات وسميت مكة ام القرى لان الناس يرجعون اليها في الحج وفي اخر الامر والمرجع ما ليس فيه احتمال التأويل ولا احتمال النسخ والتبديل كذا ذكر شمس الأئمة وذلك مثل قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم لان هذه الآية محكمة بالدلائل العقلية الدالة على انه عالم بكل شئ ولا يجوز التبديل والنسخ لانه اخبار مؤكد لا يحتمل النسخ والايوذي الى الكذب والغلط وهو محال على الله تعالى وكذا سائر الآية الدالة على وجود الصانع وصفاته وحدوث العالم عقلا ويسمى امثال هذه الآيات محكما عينه كذا في الكشف (قوله وقيل ما ازداد

وضوحا عليه) اي ما ازداد المحكم وضوحا على المفسر حاصله قبل في تعريف المحكم ما ازداد وضوحا على المفسر يدل قرنا ما ازداد قوة على المفسر وصاحب الكشف مال اليه لانه قال لابد من كون الكلام في غاية الوضوح في افادة معناه وكونه غير قابل للنسخ يسمى محكما وهو قول عامة الأصوليين من اصحابنا انتهى (قوله والمختار هو الاول) اي مختار فخر الاسلام وغيره هو الاول وهو قول المص واما المحكم فاذا ازداد قوة على المفسر لان فخر الاسلام قال فانما ازداد قوة واحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل سمي محكما من احكام البناء انتهى حاصله ان في كل من الظاهر والنص والمفسر والمحكم معنى الظهور والظهور لا يصاد الظهور لكن في النص زيادة ظهور بالاضافة الى الظاهر وفي المفسر بالاضافة الى النص وليس في المحكم زيادة ظهور بالاضافة اليه ولذا قال قال مشايخنا في تعريف النص ما ازداد ظهورا على الظاهر وفي تعريف المفسر ما ازداد وضوحا على النص وفي تعريف المحكم ما ازداد قوة على المفسر قال بعض الشراح قوله ازداد قوة اي المفسر ازداد قوة ونعني بالقوة ما يقطع احتمال النسخ صار محكما وقيل اي وضوحا لا وضوح فوقه وقوله احكم المراد به اي بالمفسر قيل الضمير راجع الى المفسر وقيل الباء متعلق بالارادة والوجه هو الاول ومعنى احكم اي عين معناه لا يحتمل غيره او وضوحا ايضا حال وضوح بعده وقيل امن معناه من النسخ كما في الشروح فانت عرفت من هذا التفصيل ان قول المص والمختار هو الاول معنى قولهم والوجه هو الاول (قوله اما عينه) اي انقطاع احتمال النسخ اما ان يكون بمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل اصلا (قوله بما يدل على الدوام متعلق بانقطع) اي تقطع احتمال النسخ من المفسر بازداد قوة من التأيد او التوقيت او غير ذلك (قوله واما غيره) اي انقطاع احتمال النسخ لا يكون بمعنى بذاته بل لغیره وهو انقطاع الوحي بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم (قوله كل من انظر والنص والمفسر محكم) الاولى ان يقول كل من الانشاء والخبر سواء كان ظاهرا او نصا او مفسرا يكون محكما بعد انبي صلى الله عليه وسلم لان نزاع القوم في الانشاء (قوله فسقط الادنى بالا على) يعني ان حكم الظاهر وجوب العمل بالذي يظهر منه وكذا حكم النص وكذا المفسر والمحكم وانما يظهر تفاوت هذه المنازل عند التعارض فيصير الادنى متروكا بالا على وهذا كثير امثله في السنن والاحاديث ومثاله من مسائل اصحابنا ما ذكره محمد في كتاب الاقرار من الجامع رجل قال لا خرى عليك الدراهم ففان الاخر الحق اليقين الصدق كان كل ذلك تصديقا ولو قال البر الصلاح لم يكن تصديقا ولو جمع بين البر والحق او البر واليقين



او البر والصدق حمل البر على الصدق والحق واليقين قبل تصديقا ولو جمع بين  
الحق واليقين او الصدق والصلاح جعل ردا ولم يجعل تصديقا فالتفصيل  
في البردوى اقول الادنى والا على ايسر صبغتي تفضل بمعناها بل المراد زيادة  
مطلقة والا فلا يكون الظاهر ادنى ولا النص اعلى بل يسقط الظاهر بالمفسر  
والمحكم ويسقط النص بالمحكم على اعتبار الادنى والاعلى بالواسطة (قوله قوله  
تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين نص) اى انشاء في صورة  
الخبر لانه خبر في معنى الامر كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن فان هذا  
خبر في معنى الامر اى ليتربصن ويحى الامر بمعنى الخبر كقوله عليه السلام فلينبوا  
مقعد من النار يهني مقعد من النار اى مقعد من النار كذا في انكشف  
(قوله وقوله تعالى حمله وفصاله ثلثون شهرا) ظاهر في ان مدته حولان ونصف اقول  
اى اولى قوله وحمله وفصاله بيان مدة الرضاع لا الفطام ولكن عبر عن الرضاع به  
لان الرضاع يليه الفصال ويلاسه لانه ينتهي اليه والغرض هو الدلالة على الرضاع  
التام المنتهى بالفصال ووقته ثم المراد من الحمل ان كان هو الحمل بالايدي اذا الطفل  
يحمل باليد في هذه المدة غالبا فالمدّة المذكورة المحمل والفصال جميعا ولا تعرض  
لحمل في البطن حينئذ في الآية فلا يكون الاشارة المذكورة ثابتة فيها ويكون  
الآية حجة لابي حنيفة في ان اكثر مدة الرضاع ثلثون شهرا ويحمل على هذا  
التقدير قوله تعالى حولين كاملين وفصاله في عامين على بيان مدة وجوب  
اجر الرضاع على الاب دفعا للتعارض وان كان المراد منه الحمل في البطن كاذب  
اليه الجمهور وهو الظاهر فالاشارة ثابتة لا يمكن التمسك لابي حنيفة بها في تلك  
المسئلة بل التمسك له بالمعقول وهو ان اللبن كما يغدى الصبي قبل الحولين يغديه  
بعدها والفطام لا يحصل في ساعة واحدة بل يفطم درجة فدرجة حتى يئس  
عن اللبن ويتغود الصبي الطعام فلا بد من زيادة على حولين لمدة الفطام  
واذا وجبت الزيادة قدرنا تلك الزيادة بادنى مدة الحمل وذلك ستة اشهر اعتبارا  
للانتهاء بالابتداء كذا في المبسوط (قوله لانها سبقت لمنة الوالدة على الولد)  
متعلق بقوله ظاهر والضمير راجع الى الآية الثانية حاصله ان الآية الثانية سبقت  
لمنة الوالدة على الولد وتمسك المجتهد في اثبات الحكم بظاهر لان عمل المجتهد  
بظاهر ماسبق الكلام له استدلالا بعبارة النص لا غير والمراد من النص دون  
ما تقدم تفسيره حتى كان التمسك في اثبات الحكم بظاهر او مفسر او محكم  
او خاص او عام او صريح او كناية استدلالا بعبارة النص لا غير كذا في انكشف

والمراد من العمل اثبات الحكم لا العمل بالجوارح كما قيل الصلوة فريضة لقوله  
تعالى اقيموا الصلوة والزنا حرام لقوله تعالى ولا تقربوا الزنا فهذا وامثاله هو العمل  
بظاهر النص والاستدلال بعبارة (قوله مترجحت الاولى) اى الحولان التام  
في الرضاع على الثانية وهى حولان ونصف لانها سبقت لمنة الوالدة على الوالد  
بحمل ستة اشهر اقلها في البطن وحولان في ايديها فيكون ثلثون شهرا  
فيكون حمله وفصاله ثلثون شهرا سبق لاثبات منة الوالدة على الولد لا لبيان  
مدة الرضاع وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر اذا رفعت مدة  
الرضاع وهذا القسم اى الثابت بالاشارة هو الثابت بالنظم بعينه كذا في البردوى  
كما قال على وابن عباس رضى الله عنهما روى ان امرأة ولدت ستة اشهر من وقت  
التزوج فرجع ذلك الى عمر رضى الله عنه وفي رواية الى عثمان رضى الله عنه فهم  
ان يرجعها فقال على وابن عباس رضى الله عنهما اما انها لو خاصمتك  
بتكاتب الله لخصمتك اى غلبتك في الخصومة قال الله تعالى حمله وفصاله  
ثلثون شهرا وقال الله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فبقي  
سنة اشهر لحماها فاخذ عمر رضى الله عنه بقوليهما واثني عليهما ودرأ عنها الحد  
قال ابو اليسر وهذه اشارة غامضة وقف عليها عبد الله بن عباس بدقة فهمه  
وقد اخفى هذا الحكم على الصحابة رضى الله عنهم قبلوا منه لا يقال لا بد  
في الاشارة من لفظ يدل على المشار اليه وليس ذلك فيما ذكرت بل هو من قبيل  
بيان الضرورة لانا نقول قوله وثلثون يشتمل افراده مطابقة فيكون الستة بعض  
مدلوله فيكون ثابتا بالنظم ولا منافاة بين بيان الضرورة والاشارة فان قيل  
العادة المستمرة في مدة الحمل تسعة اشهر فكان المناسب في مقام بيان المدة ذكر  
الاكثر المعتاد لا ذكر الاقل النادر كما في جانب الفصال قلنا بدليل نزات الآية  
في ابي بكر رضى الله عنه حمله امه بمسقة ثم وضعت على تمام ستة اشهر وقيل  
نزات في الحسن او الحسين رضى الله عنهما وضعت امه على ما ذكر من المدة  
كذا في شرح التأويلات فاذا كان كذلك لا يستقيم ذكر ما رواها كيبلاؤدى  
الى الكذب ولان هذه المدة اقل مدة الحمل اذا الانسان يهبس اذا ولد اقل  
من ستة اشهر فيكون مسقة الحمل في هذه المدة موجودة لا محالة في حق  
كل مخاطب فيكون اعتبار ما هو المتيقن به لكونه ملزما للمنة لا محالة ادخل في باب  
المناسبة بخلاف الفصال لانه لاحد الجانب العلة بل لا يتيقن في نفس الرضاع  
اذ يجوز ان يهبس الانسان بدون ارضاع من الام فلا جرم اعتبر فيه الاكثر لانه



هو الغالب فيه اذ الرضاع اختياري والمشقة حاملة على تكميل المدة فصار  
 في التقدير كأنه قيل قد حلت سنة اشهر لا محالة ان لم تحمله اكثر منها  
 وارضته سنتين فوجب عليه الاحسان اليها بقوله وباوالدين احسانا  
 كذا في الشروح (قوله ومن السنة) عطف على قوله من الكتاب يعني تعارض  
 الظاهر مع النص من السنة (قوله قوله عليه السلام للعربيين) اي لعموم  
 العربيين وهو ما روى انس بن مالك رضى الله عنه ان قوما من عرنة اتوا المدينة  
 فاجتووها اي كرهوا المقام بها لانها لم توافقهم الاجتواء ناخوش آمدن هوا  
 فاصفرت وجوههم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 بان يخرجوا الى ابل الصدقة وتشرىوا من ابوالها والبا منها ففعلوا وصحوا ثم  
 ارتدوا من الدين ومالوا الى الرعاء وقتلواهم واستاقوا الابل فبعث رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم في اثرهم قوما فاخذوا فقطع النبي صلى الله عليه وسلم  
 ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم اي فقاها وقلدها وتركهم في سدة الحر  
 وقال الراوى حتى رأيت بعضهم يكرم الارض بعينه من شدة العطش حتى ماتوا  
 وهذا حديث خاص لانه ورد في ابوال ابل ثم منسوخ لعموم قوله عليه السلام  
 استنزها من البول فان عامة عذاب القبر منه اذ البول اسم محلي باللام فيتناول  
 ابوال الابل وغيرها ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني  
 اذ من شرطه المماثلة كذا في الكشف (قوله نص في وجوب الاحتراز) اي  
 في وجوب الاحتراز عن جميع ابوال فان عامة عذاب القبر منه وهو عام  
 ودليل خصوص الاول خصوص المخاطبين وهم قوم عرنة في ابوال الابل  
 وهي مخصوصة ايضا ودليل عموم والثاني ان الخطاب يتناول جميع  
 المؤمنين في جميع ابوال اذ البول جنس يتناول بول ما يؤكل لحمه وغيرها  
 (قوله فهذا راجح) اي كون العام ناسخا للخاص راجح لا كون المحرم راجحا  
 على المبيح وان كان عبارة المص بوجه هذا قال فخر الاسلام قال ابو حنيفة  
 رحمه الله ان الخاص لا يقضى على العام اي لا يرجح عليه بل يجز ان ينسخ  
 الخاص به مثل حديث العربيين في بول ما يؤكل لحمه نسخ وهو خاص  
 بقوله صلى الله عليه وسلم استنزها هو البول انتهى فان قيل يحتمل ان يكون  
 نسخا باعتبار كونه محرما لا باعتبار كونه عاما لان المحرم اولي من المبيح قلت  
 صحة النسخ بناء على ان لنا نسخا كان متا خرامسا وبوالاول في القوة  
 بدخول اللام لا على كونه محرما او غير محرم كذا في شروح البردوى

فان قيل سلمنا ان البول جنس لكن يحتمل ان يكون المراد الفرد فلا يكون عاما قلت  
 دخول اللام دليل العموم فان قيل دخول اللام وعدمها في الجنس  
 سواء كما في قوله لا اشرب الماء او ماء فانه يتناول الاول على التقديرين  
 وعلى هذا يكون نكرة في موضع الاثبات فيكون خاصا قلت دخول اللام  
 في الجنس يوجب الاستغراق باتفاق اهل السنة قال الله تعالى ان الانسان افي  
 خسرا ليله صحة الاستثنا، واما العموم في مسألة الشرب فتارة ثبت بكونه نكرة  
 في سياق النفي وتارة بكونه محلي باللام فلا يكون الدخول وعدمه متساويين  
 فان قيل يحتمل ان يكون للعهد لان الامر بشرب ابوال الابل كان كالمعهود  
 والمعروف وهذا متأخر عنه قلت عموم وجوب الاستنزاه في كل ابوال يتأفبه  
 فان قيل شرط صحة النسخ ان يكون النسخ متأخرا وههنا التاريخ مجهول يحتمل  
 تأخر كل منهما عن الآخر قلت حديث العربيين مشتمل على حكيمين اباحه شرب  
 ما يؤكل لحمه وجواز المثلثة والمثلة كانت في صدر الاسلام نسخت بعد ذلك وكذلك  
 شرب بول الابل ونسخ المثلثة دليل على تقدم الحديث فكان تقدم حديث  
 العربيين ثابتا بدليل بخلاف الحديث الآخر حيث لم يثبت تقدمه بدليل بل بمجرد  
 احتمال فلا يكون معتبرا كذا في الشروح (قوله قوله عليه السلام المستحاضة  
 تتوضأ لكل صلوة نص يحتمل التأويل) لان الحديث مسوق في مفهومه فكان  
 نصا ولكنه يحتمل التأويل اذ اللام يستعار للوقت (قوله مفسر فيه) اي الحديث الثاني  
 لا يحتمل التأويل فيكون مفسرا (قوله فرجع عليه) اي اذا كان الاول يحتمل  
 التأويل والثاني لا يحتمله فرجع الثاني الى الاول وحمل الاول عليه قال فخر الاسلام  
 في شرح التقويم وحكم المفسر اعتقاد ما في النص وانه لا يحتمل التأويل فيكون  
 اولي من النص عند المقابلة قال شمس الائمة مثاله ما قال عينا وثا فبين تزوج امرأة  
 شهرا اولى شهر يكون متعة لانكاحا لان قوله تزوجت نص للنيكاح ولكن احتمال  
 المتعة قائم فيه لان يراد به المتعة مجازا وقوله شهرا مفسر في المتعة ليس فيه احتمال  
 النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمع راجحنا المفسر وحلنا  
 النص على ذلك المفسر فكان متعة لانكاحا وذكر غيره نظير التعارض بينهما  
 قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله المستحاضة تتوضأ  
 لوقت كل صلوة قال لان الاول مسوق في مفهومه فكان نصا ولكنه يحتمل  
 التأويل لان اللام يستعار للوقت والثاني لا يحتمله فيكون مفسرا فرجع ويحتمل  
 الاول عليه ولكن الاولى ان يجعل هذا نظير تعارض الظاهر مع النص او تعارض



الظاهر مع المفسر لا يبين ان الاعتبار لزيادة الوضوح لا لسوق انتهى هذا مذهب  
شمس الأئمة وتبعه صاحب الكشف وهذا المقام تفصيل في الشروح لكن  
لا يساعده المقام (قوله فهو نص فيها) اى وجوب قبول الشهادة نص في العدالة  
لانه سبق الكلام للعدالة وقصده فيكون نصا بالسوق (قوله ومفسر لانه  
لا يحتمل التأويل والتخصيص بقبول شهادة غير العدول) لان الاشهاد انما يكون  
للقبول فلا يحتمل قبول غير العدول فيكون مفسرا (قوله مقتضى اعدم القبول  
الخ) مقتضى بالفتح مبتدأ ومحكم خبره واللام عوض عن الاضافة اى مقتضى  
النص اعدم قبول شهادة من المحدود في القذف وان تاب وعدل محكم في رد  
قبول الشهادة منه والمقتضى بالفتح اما مفعول او بمعنى الاقتضاء لان زنة المفعول  
من اوزان المصادر كذا في الكشف (قوله اذ لا يحتمل النسخ للتأييد اذ متعلق بحكمهم)  
اى محكم بقوله ابدأ فرجع قوله تعالى ولا تقبلوا شهداءهم ابدأ على قوله تعالى  
واشهدوا ذوى عدل منكم (قوله واعترض باننا لانسلم ان الاول مفسر كيف الخ)  
اى كيف لا يكون الاعتراض والامر يحتمل الايجاب والتدب وقد خص منه الاعمى  
والعبد والمفسر فاذا زاد وضوحا على النص فلحقته بيان قاطع فانسد به  
باب التأويل ان كان مجعلا وان كان عاما فلحقه بيان قاطع فانسد به باب التخصيص  
والاحتمال ان موجودا فيه فكيف يكون مفسرا (قوله ولانسلم ان الاشهاد انما  
يكون للقبول) فلامه للتحمل فقط كشهادة العيان والمحدود في القذف  
في النكاح لان النهى في قوله تعالى ولا تقبلوا يعدم الوصف من شهادته وهو الاداء  
ويبقى اصل الشهادة وهو التحمل حتى انعقد النكاح بشهادة محدود في القذف  
كما انعقد بشهادة الاعمى لان الشهادة في النكاح للتحمل لا للاداء فلا يترقف على  
وصف الاداء لان عدم القبول انما يتصور اذا كانت الشهادة موجودة شرعا  
ونفى اصلها ولبس كذلك بل نفي وصفها فينعقد بشهادتهما كذا في البرزوى  
وشروحه (قوله واجيب بان المسند شهد به للمفسر ذوى عدل لا غير) يعنى اجيب  
عن الاعتراض الاول ان المسند شهد به للمفسر ذوى عدل لا قوله واشهدوا ولا قوله  
منكم حتى يعترض بان المفسر لا يحتمل التأويل والتخصيص وههنا لا يحتملها  
فكيف يكون مفسرا فاحتمالهما لهما لا ينافي كون ذوى عدل مفسرا (قوله  
والعدالة تقصد للقبول لا للتحمل) يعنى واجيب عن الاعتراض الثانى بقوله والعدالة  
تقصد للقبول يعنى ان الكلام سبق للقبول وقصده لا للتحمل (قوله وهذا)

اى ويبان هذا الجواب الذى ذكر بان المسند شهد به للمفسر ذوى عدل فقط  
لا غير واحتمال المجاز في الامر والتخصيص في منكم لا ينافيه (قوله لانه ان كان خبرا  
فمحكم) اى لان المفسر ان كان خبرا من الشارع فمحكم الا ترى ان المفسر اجمعون في قوله  
تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لانه انقطع به الاحتمال بالكلية فصار مفسرا وهو  
اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما لان هذا اخبار عن فعل كائن واقع فيما مضى من  
الزمان والنسخ لا يجري في مثل هذا اذ هو بيان انتهاء الحكم والايدى الى الكذب  
او الغلط وهو محال على الله تعالى لانه منزلة عنهما (قوله وان كان انشاء) اى وان كان  
المفسر انشاء مثل الامر والنهى وغيرهما (قوله فلكل نوع منه محتملات مجازية)  
اى لكل نوع من الانشاء مثل الامر والنهى محتملات مجازية لان الامر حقيقة في  
الايجاب ويحتمل التدب والاباحة وغيرهما وكذا النهى حقيقة في التحريم  
ويحتمل انكراهه والتخبر والباس وبيان العاقبة والدعاء وغيرهما كما فصلنا في الامر  
وانتهى (قوله وكذا كونه محكما كالنهي في لا تقبلوا) اى وككون المفسر محتملات  
مجازية كون المفسر محكما كالنهي في لا تقبلوا شهداءهم ابدأ (قوله فالتحقيق  
يقضى ان يكون التمثيل بهما) اى بالمفسر والمحكم (قوله بقيد من الكلام لا بمجموعه)  
الباء في قوله بقيد متعلق بقوله يقضى (قوله كالمفعول في اقبلوا المشركين كافة) يعنى  
ان التمثيل بالمفسر في الكلام بقوله كافة لا بمجموع الكلام والافاحتمال الضرب  
الشديد بالقتل مجازا باقى في الكلام فكيف يكون مفسرا (قوله بان يكونا متواترين  
او مشهورين او خبرى واحد) يعنى اذا تساوى الادنى والاعلى مثلا بان يكون  
الظاهر والنص متواترين او مشهورين او خبرى واحد وكذا النص والمفسر وكذا  
المفسر والمحكم اذا تعارضتا مع كونهما متواترين فرجع النص على الظاهر  
والمفسر على النص والمحكم على المفسر ان كان المعارض مفسرا والارجح على  
النص والظاهر في مسألة المنعة واما اذا كان الظاهر متواترا والنص مشهورا وكان  
الظاهر مشهورا والنص خبر واحد لا يرجح النص على الظاهر وكذا في المفسر  
والمحكم وهذا قوله معنى وعلى هذا ففس اى ففس على هذا الباقي (قوله  
فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب) الفناء فذ لك اى اذا كان حكم  
ظاهر الكتاب وجوب العمل بالذى ظهر منه يقينا فلا يعمل بخبر الواحد لانه لا يوجب  
اليقين وان كان نصا فلا يرجح على قطعى الشبوت والدلالة (قوله واما الخفى) لما فرغ  
من اقسام الظهور وهى الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان فى الكل معنى  
الظهور شرع فى اقسام الخفاء (قوله ولما كان هذه الاقسام) اى اقسام الخفاء



متباينة بلا خلاف لان الخفي اسم لكل ما اشتبه معناه وخفي مراده واظهار  
 ما عرف مراده بسماع صيغته فيكونان متضادين وكذا خفاء المشكل وظهور النص  
 وكذا خفاء الجمل وظهور المفسر وكذا خفاء المنشابه وظهور المحكم بخلاف  
 اقسام الظهور فانها متداخلة كما صرح به في بيان الظاهر نظير التداخل الاقسام  
 الاربعة قوله تعالى فسجد الملائكة لظهور في سجود الملائكة ونص في سجود  
 الكل بقوله كلهم ومنسرب قوله اجمعون لتقطع الاحتمال بالكلية ومحكم لا يحتمل  
 النسخ فيكون الاقسام متداخلة (قوله عرف كلامها بحيث لا يتناول الاخر) بخلاف  
 اقسام الظهور لان كلامها عرف بحيث يتناول الاخر فقبل بما ازداد ظهورا ثم  
 ثم (قوله فما خفي مراده بعارض غير الصيغة) اي بسبب عارض لا ان يكون اللفظ  
 خفيا في نفسه هذا مسلك فخر الاسلام في شرح التوقييم لانه قال آية السرقة ظاهرة  
 في كل سارق واكتنفا خفية في حق الطرار والنباش لامسلك شمس الائمة لانه قال  
 بعارض في الصيغة فكان قول المص وقول فخر الاسلام بعارض غير الصيغة وعني به  
 ان الخفاء في الصيغة وهو السارق وبالعارض الطرار والنباش مثلا لا ان يكون  
 اصله خفيا فيكون موافقا لما ذكر فخر الاسلام لان الآية صارت خفية بسبب  
 العارض مثل الطرار والنباش وقيل المراد من الصيغة في كلا ميهما نظم الآية  
 والمراد من الصيغة في كلام شمس الائمة صيغة الطرار والنباش فلا اختلاف اذا  
 بين كلام شمس الائمة وبين كلاميهما ولكن الوجه الوجه هو الاول انتهى ولم  
 يلتفت المص الى ما نقله فخر الاسلام في البردوى ان ذلك اي الخفي مثل الطرار  
 والنباش لان شراح البردوى قالوا فيه تسامح لانهما ليسا بخفيين بل آية السرقة  
 خفية في حقهما ولكن لما حصل المقصود لم ينتفت الى جانب اللفظ والاولى ان يقال  
 وذلك مثل آية السرقة في حق الطرار والنباش انتهى وقال فخر الاسلام في البردوى  
 اسم لكل ما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لان يقال بالطلب  
 انتهى قبل ما اشتبه معناه من حيث اللغة على السامع دون المتكلم وخفي مراده  
 اي الحكم الشرعي كما ان معنى السارق لغة وهو اخذ مال الغير على سبيل الخفية  
 اشتبه في حق الطرار والنباش وكذا حكمه وهو وجوب القطع خفي في حقهما  
 والاشبه انهما يبان عن معنى بمنزلة المترادف ولهذا لم يذكر المص الاول تقليدا  
 بالتحصر والتفوييم لانه لم يذكر الاول فيهما قالا بعارض غير الصيغة تحقيقا للمقابلة  
 فان الظاهر ظهوره من حيث الصيغة فحسب فضده الخفاء الوارد من غير الصيغة  
 اذ لو كان الخفاء من حيث الصيغة يكون الخفاء والعموض اكثر وازيد من الظهور

في الظاهر فيكون الخفاء بسبب عارض لا ان يكون اللفظ خفيا في نفسه فان آية  
 السرقة ظاهرة في كل سارق لم يعرف باسم آخر ولكنه خفية في الطرار والنباش  
 بعارض لا اختصاصهما باسمين آخرين يعرفان بهما واختلف الاسماء يدل  
 على اختلاف المعاني فبعدها بهذه الواسطه عن اسم السرقة فلهذا خفيت الآية  
 في حقهما (قوله فان قيل ينبغي ان يكون الخفي الخ) رد هذا السؤال على قوله  
 بعارض غير الصيغة فينسخ ان يقال ينبغي ان يكون ظهور الظاهر بعرض الصيغة  
 ليطابق الخفي لانه انما ذكر هذا التقييد تحقيقا للمقابلة فان الظاهر ظهوره من  
 حيث الصيغة فحسب فضده الخفاء الوارد من غير الصيغة اذ لو كان الخفاء من  
 حيث الصيغة يكون الخفاء والعموض اكثر وازيد من الظهور في الظاهر فلا يكون  
 مقابلا له (قوله الخفاء بنفسها) وهو الكناية (قوله فوق الخفاء بعارض وهو الخفي)  
 والفرق بين الخفي والكناية ان الكناية قد تكون تعريفا بالغير كالضرب بابا العيائ  
 والخفي ما اشتبه مراده بعارض يقال بالانامل وتقرر بهذا في قوله تعالى والسارق  
 والسارقة هذا ظاهر في معناه لكن فردا من افراد السارق اختص باسم خفي  
 مراده بهذا النص كالطرار فاذا طلب معناه زال الخفاء ويثبت قطع اليد بقوله  
 تعالى والسارق والسارقة وتقرر الكناية في قوله تعالى اوجبا احد منكم من الغائط  
 تعريف الحديث بالمكان المطين من الارض كذا في شروح البردوى (قوله  
 لم يكن في اول مراتب الخفاء) فليكن مقابلا للظاهر بل يكون مقابلا للنص  
 لان ظهور النص مستفاد من غير الصيغة مع الظهور الكائن في الصيغة اولا  
 فيكون مقابلا للنص ويستلزم النسوية بينه وبين الكناية واما على اراد  
 السؤال على ما قلنا يلزم ان يكون الظاهر نصا لان الظهور المستفاد من غير  
 الصيغة يكون مع الظهور الكائن في الصيغة اولا فيلزم النسوية بين الظاهر  
 والنص وكذا الخفي والكناية ايضا (قوله كاسارق خفي في حق الطرار والنباش  
 لا اختصاصهما باسميهما) يعني مثال الخفي كاسارق في قوله تعالى والسارق  
 والسارقة وان كان ظاهرة في ايجاب القطع على كل سارق سرق نصا با كاملا  
 من حرز كامل اكنها خفي في حق الطرار والنباش لان السارق يختص باسم  
 وانهما اختصاصا باسمين آخرين سوى السارق والاختصاص باسم آخر اما نقصان  
 في فعله اول الكمال فان كان الكمال في فعله وفضله في جانيته نحو الطرار يجب  
 القطع بالاتفاق لان الطرار اسم لقطع الشيء عن البقطان يضرب غفلة وفترة  
 يفترية وهذه المسارقة في غاية الكمال وتعدية الحدود في مثله في نهاية الصحة



والاستقامة كذا في البردوي وان كان نقصان نحو النباش اختلف العلماء قال  
ابو حنيفة ومحمد لا يقطع النباش البتة سواء كان القبر في البيت اوفى غير البيت  
بعيدا كان من العمران اوقريبا منه وقال ابو يوسف يقطع النباش وهو قول  
الشافعي ثم اختلف اصحاب الشافعي قال بعضهم يقطع اذا سرق من قبر  
في بيت محرز اوفى مقبرة متصلة بالعمران اما اذا كان في مفازة بعيدة من العمران  
فلا يقطع وعليه الغزالي وقال بعضهم يقطع وان كان القبر في المفازة وعليه  
القعقال الشاشي وذكر في المبسوط شمس الأئمة واختلف مشايخنا فيما اذا كان  
القبر في بيت مقفل والاصح عندي ان لا يجب القطع سواء نبش الكفن او اخذ  
ما لا آخر من ذلك البيت اعلم ان من اوجب القطع على النباش تمسك بالنص  
والمعقول اما النص فقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فعوم  
الآية يتناول لان النباش سارق فان قيل اختصاصه باسم اخر دليل على انه  
لم يدخل تحت هذا النص قلت اختصاص النوع باسم اخر لا يدل على عدم دخول  
ذلك النوع تحت جنسه نحو السلم والصرف لانهما اختصا باسمين آخرين ومع  
هذا دخلا تحت مطلق البيع وكالانسان داخل تحت الحيوان مع انه اختص باسم  
آخر وهو الانسان وكذا الطرار فان اختصاصه باسم اخر لا يمنع من الدخول  
وروى النبي صلى الله عليه وسلم قطع يد نباش وروى عن عابشة رضي الله عنها  
انها قالت سارق امواتنا كسارق احيانا وروى عمر رضي الله عنه امر بقطع  
ابن مسعود حين سأل عن النباش واما المعقول فلانه سرق ما لا متقوما يبلغ قيمته  
نصابا من حرز يقصد حفظه فيه فصار كلباس الحي وكسرقه الغنم من الحظيرة  
والغنمية من الغنم والدرهم من الصندوق ولا يلزم علينا سرقة مال آخر موضوع  
في القبر حيث لا يقطع لانه لبس بحرزه قصدا وكذا لو كان الكفن زائدا على  
المسنون فصار القبر كالحظيرة فانها حرز للغنم دون الامتعة فكذا القبر حرز  
لكفن دون الزائد وتمسك ابو حنيفة ومحمد المنقول والمعقول اما المنقول فقوله  
تعالى والسارق والسارقة وجه الاستدلال ان السرقة اخذ مال متقوم بمملوك  
من عين بحفظه قصدا فتعزى غنله او حرز يقصد حفظه فيه والنباش ناقص  
في جميع المعاني فلا يكون سارقا فلا يدخل تحت هذا النص اما قصور الفعل  
فلان النباش وهو تقتبش التراب واخذ الكفن من الميت وهذا من ارذل الافعال  
وارداء الخصال واخسه بشهادة العرف والمعروف بخلاف فعل السرقة فانه  
يدل على خطر المأخوذ على انه ذو قدر وقيمة فان السرقة قطعة من حرير

قال

قال النبي صلى الله عليه وسلم لعابشة رضي الله عنها اني ارى صورتك على سرقة  
من حرير اى قطعة من حرير ولهذا اطلق الفقهاء على ان القطع لا يجب في شيء  
من التافية والحقير وما يوجد مباحا وتفقدوا على اشتراط النصاب لظهور  
خطر الفعل فظهر ان فعل النباش لا يساوى السرقة واما قصور المال  
من حيث اقيمة فلانه لا يقوم مثل ما قوم قبل التكفين واما من حيث المالية  
فلانها عبارة عن التول والادخار لوقت الحاجة والكفن يوضع مع الميت للبلى  
والتوى ولهذا يوضع في الثرى لانه اقرب الى البلى وقد اشار الصديق رضي الله  
عنه الى هذا بقوله اغسلوني ثوبى هذين وكفنوني فيهما فانهما للصيد والحي  
احوج الى الحديد واما نقصان الملك فلان الكفن لبس بمملوك للوارث لبقاء  
ملك الميت فيما يحتاج اليه نحر قضاء الديون والكفن مقدم على الدين فيكون  
مقدما على الارث بالطريق الاولى ولبس بمملوك للميت حقيقة لان الموت ينافي  
الملكية لانها عبارة عن القدرة والموت يثبت العجز واما نقصان الحفظ فلان النباش  
يسارق عن عين من يهجم عليه اى يدخل بغته بمن لبس بحفظ الكفن ولا قصد  
الحفظ اما نقصان الحرز فلانه لا يتخلو اما ان يجعل القبر حرزا بنفسه او بالميت  
والقبر لبس بحرز بنفسه لانه لو دفن فيه غير هذا الثوب من جنس الكفن ثم سرق  
لا يجب عليه القطع وما كان حرزا لشيء كان حرزا لجنسه لا محالة لان معنى الصيانة  
لا يختلف في جنس واحد ولا يصير حرزا للميت لانه جساد لا يحرز نفسه وكيف  
يحرز غيره وانما القبر يحفر صيانة للميت عن الضياع وسترا عن اعين الناس  
لثلا يكون مأكولا للضباع ولو كان حرزا انما يكون للميت لا للكفن واما الجواب  
عماروى انه قطع نباشا فعارض بما روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا قطع  
على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة كذا فسره ابو عبيد فاذا تعارض الفعل  
والقول فرجح القول على الفعل فيحمل على السياسة وكذا حديث عمر يحمل  
على السياسة لان الامام يفعل ذلك كما قطع ابو بكر ايدى نسوة ضربن الدفوف  
اظهارا للشتماتة بفوت النبي صلى الله عليه وسلم واما ما روت عابشة رضي الله  
عنها فمحمول في التشبيه على استحقاق الاثم اذ لا عوم في كاف التشبيه فالفصل  
في البردوي وشروحه (قوله وحكمه اعتقاد حقيقة المراد من اللفظ الخفي) اى  
حكم الخفي اعتقاد حقيقة المراد من الخفي عند الله بعد انكشافه يبسط الفروع  
بالاجتهاد وكما اعتقاد حقيقة المراد عند الله بالمشابهة قبل يوم القيامة (قوله ثم النظر  
في ان اختفاءه) اى ثم الفكر في اختفائه وانما فسرنا بالفكر لان النظر اذا تعدى



بني يكون بمعنى الفكر نحو نظرت في الامر اي تفكرت فيه و اذا تعدى بالي يكون  
بمعنى الرئية نحو نظرت الى من حسن الله وجهه و اذا تعدى بالباء يكون  
بمعنى الشفقة و اعطف نحو نظر الامير بفلان و اذا تعدى بنفسه يكون بمعنى الانتظار  
نحو نظرونا نقتبس من نوركم كما سبق (قوله لمزية لما خفي فيه) اي لمزية اطرار  
على معنى السارق الذي هرب ظاهر فيه فيقطع بالاتفاق لانه اذا اوجب الناقص  
القطع وهو السارق فايجاب القطع في الزائد بطريق الاولى (قوله او نقصان  
لما خفي فيه) عمه رطاه رقيه في ذلك المعنى فلا يشمله فلا يقطع عند ابي حنيفة و محمد  
خلاف لابي يوسف و الشافعي (قوله و اما المشكل فما خفي مراده بحيث لا يدرك  
ذلك المراد الابانامل والنظر) وفي البردوي لا ينال بالطلب بل بالتأويل ليميز  
عن اشكاله وهذا فوق الخفي انما قال المص بانامل لان التأويل لا يكون الابانامل  
و يؤيد ما قاله صاحب المنار في كشف الاسرار فلا ينال الخفي بمجرد الطلب  
بل بالتأمل بعد الطلب انتهى (قوله سمى به لدخوله في اشكاله و امثاله) اي  
اشباهه هذا اشارة الى ما اخذه قال شمس الائمة المشكل مأخوذ من قولهم اشكل  
على كذا اي دخل في اشكاله و امثاله وهو اسم لما يشبه المراد منه بدخوله في اشكاله  
على وجه لا يعرف المراد الابدليل بتميزه من بين سائر الاشكال وقال فخر الاسلام  
المشكل وهو الداخل في اشكاله و امثاله مثل احرم فلان اذا دخل في الحرم واشتق  
اذا دخل في الشتاء انتهى و قال بعضهم احرم اذا دخل مكان الاحرام  
وفي الجوهرى احرم الرجل اذا دخل في حرمة لانهتهك واحرم الرجل اي دخل  
في الشهر الحرام واحرم بالحج والعمرة لانه يحرم عليه ما كان حلالا قبل كالصيد  
و النساء انتهى ملخصا اقول حاصله ان قولهم احرم يستعمل في الدخول في الزمان  
و المكان و قال القاضي الامام ابو زيد صاحب التعميم هو الذي اشكل  
على السامع طريق الوصول الى المعنى لدقة المعنى في نفسه لا بعراض فكان  
خفاؤه فوق الذي كان بعراض حتى كاد المشكل يلحق بالحيل وكثير من العلماء  
لا يهتدون الى الفرق بينهما (قوله وهو قسمان لان ذلك الخفاء) الاولى ان يقول  
لان ذلك الاشكال لان الاشكال فوق الخفاء والتقسيم للاشكال للخفاء وانما تقسم  
الى قسمين لان الاشكال انما يقع لغموض في المعنى او لاستعارة بديعة لا غير (قوله  
اما لغموض في المعنى المراد ودقة فيه) عطف مترادف او تفسيري اي لغموض  
اللفظ في المعنى المراد الشرعي لا لعراض فيحتاج الى الطلب والتأمل باعتبار دقة  
في معنى اللفظ (قوله نحو وان كنتم جنبا فاطهروا) هذا نظير المشكل لغموض اللفظ

في المعنى فانه مشكل في حق الفم والانف لانه امر بغسل جميع البدن والباطن  
خارج منه بالاجماع للتعذر في الظاهر مرادا ولفم والانف شبه بالظاهر حنيفة  
وحكما وشبهه بالباطن كذلك لانه باطن من وجه فاشكل امرهما باعتبار هذين الشبهين  
فبعد الطلب الحقا هما بالظاهر في الطهارة الكبرى احتياطا حتى وجب غسله  
في الجنابة (قوله وفي الباطن في الصغرى) اي فالحق الفم والانف بالباطن  
في الصغرى وهي الوضوء فلا يجب غسلهما في الحدث الا صغرا (قوله وهذا اولي  
من العكس) اي الحاق الفم والانف بالظاهر في الجنابة والحاقهما بالباطن في الوضوء  
اولي من الحاقهما في الوضوء بالظاهر وفي الجنابة بالباطن لان قوله فاطهروا  
بالشديد يدل على المبالغة اي مبالغة التطهير لانه امر بالاطهار وهو تطهير  
جميع البدن واومن وجه الا ان ما يتعذر ايصال الماء اليه خارج عن حكم البدن  
او الاصل كالعين لانه خرج بقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج لان ايصال  
الماء الى العين سبب للعمى ولبس في ايصاله الى داخل الفم والانف حرج في  
داخلا تحت الوجوب هذا معنى التأمل بعد الطلب لا قوله فاغسلوا اي  
لا يدل قوله فاغسلوا على المبالغة فحمل مبالغة التطهير بغسل الفم والانف  
على الجنابة اولي من حمل فاغسلوا على مبالغة الغسل وهو التطهير في الوضوء  
(قوله فان قيل معنى التطهير الخ) اقول هذا السؤال لصاحب الكشف  
في رد نظير بعض الاصوليين في المشكل بقوله تعالى فان كنتم جنبا فاطهروا  
حيث قال هذا معنى فقهي لطيف الا ان ما ذكره لا يصلح نظيرا للمشكل لان  
المشكل ما كان في نفسه اشتباه ولبس ما ذكره كذلك لان معنى التطهير اغتسال  
وشرعا معلوم ولكنه اشبه بالنسبة الى الفم والانف كما شابه لفظ السارق  
بالنسبة الى الطرار والنياس فكان من نظائر الخفي لا من نظائر المشكل ذكر  
شمس الائمة الكردري ان من نظائر المشكل قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر  
ولا بد ان يوجد ليلة القدر في اثني عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه  
بثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فيعد التأمل عرف ان المراد الف شهر ليس  
فيها ليلة القدر لالف شهر على الولاء ولهذا لم يقل خير من اربعة اشهر وثلاث  
وثمانين سنة لانها يوجد في كل سنة لا محالة فيؤدي الى ما ذكرنا اقول ومثله  
قوله عليه السلام من قرأ يس يريد بها وجه الله تعالى غفر الله له واهبط  
من الاجر كما قرأ القرآن اثنين وعشرين مرة وفي رواية من قرأ سورة يس  
كان كمن قرأ القرآن عشر مرات ففيه تفضيل الشيء على نفسه ايضا فبعد



التأمل عرف ان معناه فكأنما قرأ اقرآن عشر مرات او اثنين وعشرين مرة  
بدونها لامعها ومن نظائر قوله تعالى فأتوا حرثكم اني شئتم اشبهه معناه  
على السامع ان اتى بمعنى كيف او بمعنى اين فعرف بعد الطلب والتأمل انه بمعنى  
كيف بقريضة الحرث فان الدبر موضع الفرت والقبل موضع الحرث وبدلالة  
حرمة القربان في الاذى العارض وهو الخيض وفي الاذى اللازم اولى انتهى  
اقول حاسله كلامه تنظير شمس الأئمة وتنظيرنا في المشكل ظاهر لاخفاء فيه  
واما تنظير بعض الاصوليين بقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا خفي لاظهار  
فيه (قوله فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن) اي فان التطهير في الغسل  
عن الجنابة عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن لان النجاسة تسرى الى جميع  
البدن فيها فوجب التطهير بامر فاطهروا لكن فيه غموض لا يعلم قبل الطلب  
والتأمل ان ظاهر البدن هو ابشرة والشعر وهو الحية في الرجال والظفاير  
في النساء مع داخل الفم والانف ام لا لانهما لبسا من ظاهر البدن من وجه ومنه  
من وجه والباطن من كل وجه خارج منه بالاجماع للتعذر في الظاهر مراد  
منه فصارت الآية في تطهير الفم والانف غامضا بالشبهين لا يعلم قبل الطلب  
والتأمل فاشكل امرهما فبعد الطلب الحقنهما بظاهر البدن احتياطا ولو كانا  
من وجه لان صيغة المبالغة تدل على هذا في غير المتعذر فيكون الخفاء في نفسها  
لابمارض فيكون مشكلا لاخفيا اقول مراد صاحب الكشاف ان التطهر ظاهر  
في غسل ظاهر البدن ودخل الفم والانف ليس بظاهر ين فيلزم الخفاء  
على ظاهر البدن من عارض غير الصيغة فيكون خفيا حاصله اعتبر المص  
ظاهر الفم والانف وصاحب الكشاف داخلهما فيكون الآية خفية من وجه  
ومشكلا من وجه ولكل وجهة لكن الاولى ماقاله صاحب الكشاف لان التنظير  
للمشكل بغير هذه الآية ممكن كما ذكره شمس الأئمة الكردي ولبس فيه ايراد  
وفيه رد ماورد وان امكن الجواب بالتكلف ويؤيد ما قلنا قوله والا حسن ان يجعل  
منشأ الاشكال فتأمل (قوله المبالغة المستفادة من الاطهار) وفيه تسامح فالاولى  
ان يقال المبالغة المستفادة من الامر بالاطهار (قوله فانها يحتمل ان يكون  
من جهة الكيفية) اي فان المبالغة يحتمل ان يكون من جهة الكيفية (قوله  
كأذهب اليه مالك) الظاهر ان يقول كأذهب اليه الشافعي لانهما ستان في الغسل  
عنده لقوله عليه السلام عشر من القطرة اي من السنة وذكر منها المضمضة  
والاستنشاق ولهذا كانا ستين في الوضوء كذا في الهداية اقول يريد ان الحديث

معمول به في الوضوء فيكون معمولا به في الغسل ايضا لا ستواتهما في الدخول  
تحت الاطلاق فيلزم ان يحتمل المبالغة على جهة الكيفية (قوله فبعد ما نظر  
في المحامل) اي بعد الفكر في محامل المبالغة (قوله ظهر ان المراد هو الثاني) اي  
ظهر ان المراد في المبالغة مختص بجهة الكيفية (قوله فاذا وضح الاشكال بعد  
التأمل) بان يكون المراد الثاني اندفع الاشكال وهو وجهة الكيفية (قوله وذلك الخفاء)  
بالنصب عطف على قوله ذلك الخفاء اي ولان ذلك الخفاء لاستعارة بديعة  
وهي قسم ثان من المشكل (قوله نحو قوارير من فضة) يعني نظير الاستعارة البديعة  
نحو قوارير من فضة (قوله اي تكونت منها) اي تكونت القوارير من الفضة مع ان  
القوارير لا يكون من الفضة وما كان من الفضة لا يكون قوارير لان القوارير جمع  
قارورة وهي من الزجاج لامن الفضة ولكن للفضة صفة كمال وهي نفاضة جوهرة  
وبياض كونه وصفة نقصان وهي انها لا تصفو ولا تشف وللقارورة صفة كمال  
ايضا وهي الصفاء والشفيف وصفة نقصان وهي خساسة الجوهر فعرف بعد  
التأمل ان المراد من كل واحد صفة كمال وان معناه انها مخوفة من فضة وهي مع  
بياض الفضة في صفاء القوارير وشفيفها وهذا معني تفسير المص باي تكونت  
منها وهي مع بياض الفضة وحسنها الخ حاصله ان هذا استعارة بديعة عجبية  
وغريبة وهي ان يأخذ صفتين محمودتين من جوهريين وجههما في شيء واحد  
مثل قوله تعالى فصب عليهم ربك سوط عذاب فلا صب دوام وشمول فلا يكون  
له شدة وللسوط عكسه اي شدة وايلام فاستعير الصب للدوام والشمول والسوط  
للشدة والايلام اي انزل عليهم عذابا شديدا موملا دائما شاملا كما لطر الذي لا ينقطع  
وقيل ذكر الصب اشارة الى انه من السماء اي من عند الله وذكر السوط اشارة  
الى ما احل بهم في الدنيا من العذاب العظيم بالقياس الى ما اعد لهم في الآخرة  
كالسوط اذا قبس الى سائر ما يعذب به وقوله تعالى واذا قها الله لباس الجوع  
والخوف فاللباس لا يذاق واكنه يشمل الظاهر ولا اثره في الباطن والاذافة اثرها  
في الباطن ولاشمول لها فاستعيرت الاذافة لما يصل من اثر الضرب الى الباطن  
واللباس للشمول فكله قيل فاذا فهم ما غشبههم من الجوع والخوف اي اثرها واصل  
الى بواطنهم وبيان النظائر الثلاثة منقول من العلامة شمس الأئمة الكردي (قوله  
استعارة الاسد للشجاع) اي كاستعارة الاسد على نزع الخافض (قوله ثم جعلت من  
الفضة) اي استعيرت القوارير اولا لما يشبهها في الصفاء والشفيف ثم جعلت  
القوارير من الفضة لان المراد من كل واحد صفة كمال وان معناه انها مخلوقة



من الفضة وهي مع بياض الفضة في صفاء القوارير وشفيفتها (قوله ثم الطلب) أي  
 النظر في محامله لغرابته مثل رجل اغترب عن وطنه فاختلف بأشكاله من الناس  
 في طلب موضعه فصار خفياً بمعنى زائد على الحفي كذا في البردوي (قوله ثم  
 التأمل) أي التكلف في الفكر أي يتأمل في أمثاله وأشكاله ليتوقف عليه والمشكل  
 يقابل النص (قوله وأما المجمال فما حفي مراده بحيث لا يدرك الأيديان يرجى) قال  
 فخر الإسلام وهو ما زدحت فيه المعاني واشتبه فيه المراد اشتباها لا يدرك بنفس  
 العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم بالطلب ثم بالتأمل في ذلك قبل قوله ما زدحت  
 فيه المعاني زائد في التعريف اذ يكفيه أن يقول ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك  
 إلا بالاستفسار كما قال شمس الأئمة وهو لفظ لا يفهم المراد منه إلا بالاستفسار المجمال  
 وقال القاضي الإمام أبو زيد في التوقيف هو الذي لا يعقل معناه أصلاً ولكنه احتمل البيان  
 وقال الآخر وما لا يمكن العمل به الأبيان يقترب به قال صاحب الكشف لما حصل  
 المقصود وهو فهم المعنى لا ضمير في طرح التكليف وبيان أسباب الاشتباه انتهى  
 ولهذا اختصر النص في تحديد المجمال لأن خير الكلام قل ودل خصوصاً  
 في التعريفات (قوله كن اغترب عن وطنه بحيث انقطع أثره) يعني أن المجمال كرجل  
 اختار الغربة عن وطنه بوجه انقطع به أثره أي علامته التي يعرف بها أهله فتح  
 لا يعرف ولا يوقف عليه إلا بالاستفسار كذا في البردوي وفي نسخة أخرى ذكر  
 كرجل غاب عن بلده ودخل في بلدة أخرى لا يعرفه أهل تلك البلدة بالتأمل فيه  
 بل بالرجوع إلى بلده حتى لو شهد لا يجل للقاضي أن يقضي بشهادته ولا للمركب  
 أن يعدله إلا بالرجوع إلى أهل بلده ليعرف حاله فإن طريق دركه متوهم أي مرجو  
 من جهة المجمال والمجمال يقابل المفسر لأنه مأخوذ من الجملة كما أن في الجملة لا يدرك  
 كل واحد على التفصيل كذا في المجمال فيكون مقابلاً للتفصيل أيضاً كذا في  
 البردوي وشروحه (قوله يرجى اجترأ عن المنشابه) فإن بيانه لا يرجى يعني إذا صار  
 المراد في المجمال مشتبهاً على وجه لا طريق لدركه حتى سقط طابه ووجب اعتقاد  
 الحقيقة فيه سمي منشأ بها بخلاف المجمال فإن طريق دركه متوهم وطريق  
 درك المشكل قائم أي ثابت بدون بيان يتحقق به بل يعرف بالتأمل في مواضع اللغة  
 وأما المنشابه فلا طريق لدركه إلا بالنسليم فيقتضي اعتقاد حقيقة المراد به عند الله  
 قبل يوم القيمة فإن المنشابهات تنكشف يوم القيمة (قوله لأنه أما أن لا يفهم الخ)  
 اللام علة وجه الحصر في الثلاثة يعني ينحصر المجمال في أنواع ثلاثة نوع لا يفهم  
 معناه كالهملوع قبل التفسير لغرابته (قوله أو فهم ذلك المعنى ولكنه لم يرد)

أي نوع معناه مفهوم لغة ولكنه ليس بمراد (قوله كالربوا والصلوة والزكوة) أي كآية  
 الربو الجملة لاشتباها المراد لأنها في اللغة الفضل المطابق ولكن الله تعالى ما راده  
 فلحقها البيان بالحديث الوارد في الأشياء الستة وهو غير شاف فيصير المجمال  
 مأولاً ولهذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي من الدنيا ولم يبين لنا أبواب الربوا  
 وهذا النوع من الأبيان قد يحتاج فيه إلى الطلب والتأمل لأن المجمال بمثل هذا  
 البيان يخرج عن حيز الأجمال إلى حيز الأشكال بخلاف الصلوة والزكوة فإنهما  
 يجمالان لأنهما في أصل الوضع للدعاء وانتم فلمنهما البيان شافياً فيصير المجمال به  
 مفسراً كذا في الكشف (قوله أو ذلك المعنى اللغوي متعدد) والمراد واحد منهما  
 ولم يمكن تعيينه إذ لا يرجح لأحدهما على الآخر الخ أي نوع معناه معلوم لغة  
 إلا أنه متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه لأن سداد باب الترجيح فيه  
 لأن المعاني تواردت وتزاحمت على اللفظ الواحد من غير رجحان لأحدهما على  
 الباقي كما في المشترك في أصل الوضع فيكون معنى الأجمال والأبهام توارد المعاني  
 باعتبار الوضع فقط في هذا القسم وفي القسم الأول باعتبار غرابته باللفظ وفي الثاني  
 باعتبار ابهام المتكلم الكلام كذا في الكشف (قوله أو الغفلة عن الوضع  
 الأول الخ) فيه بحث فأمثل في دليله (قوله وهو أي بيان المجمال تفسير أن شفي)  
 يعني أن بيان المجمال قد يكون بياناً شافياً وبصير المجمال به كيان الصلوة والزكوة  
 بفعل النبي وقوله عليه السلام (قوله وتؤويل أن أفاد الظن) عطف  
 على قوله تفسير يعني بيان اللاحق بالمجمال قد يكون غير شاف وبصير المجمال  
 مأولاً أن أفاد الظن بأراد كيان مقدار مسح الرأس على الناصية فلا يكون  
 المجمال كما كان قبل البيان لأن مقدار الناصية معلوم من وجهه فينبغي أن يكون  
 مجملاً مأولاً (قوله والأبي وأن لم يفد البيان الظن بالمراد يحتاج أولاً إلى الطلب الخ)  
 أقول في قوله أو لا نظراً لأنه أن لم يفد البيان اللاحق إلى المجمال الظن بالمراد بل يحتاج  
 إلى الطلب والتأمل بعد البيان كيان الربوا بالحديث الوارد في الأشياء الستة  
 لأن عمر رضي الله عنه قال خرج النبي من الدنيا ولم يبين لنا أبواب الربوا فيحتاج  
 فيه من الاستفسار أولاً بعد البيان (قوله فيكون مشكلاً الخ) لأن مثل هذا البيان  
 يخرج عن حيز الأجمال إلى حيز الأشكال لأن ما يحتاج إليه في المشكل وهو  
 الطلب والتأمل وهذا بعد البيان كذلك (قوله ثم إذا استخرج يكون مأولاً)  
 يعني بعد استخراجها عن أشكالها بالتأمل يكون مأولاً (قوله كالربوا فإنه محلى باللام  
 فيستغرق جميع أنواعه) يعني بيان ما قاله المص أن المجمال بصير مشكلاً بعد



البيان وهو الربوا لانه مع اجماله اسم جنس محلى باللام فيستغرق جميع انواعه  
والنبي صلى الله عليه وسلم بين الحكيم في الاشياء من غير قصر عليها بالاجماع  
فالحكيم فيما وراء الستة غير معلوم كما كان قبل البيان فنبغي ان يكون مجملا  
فيما سواها الا انه احتمل ان يوقف على ما رواها بالتأمل في البيان فيكون مشكلا  
فيه لا مجملا كذا في الكشف (قوله ثم لاستخراج المراد وحكم بان الة هي القدر  
والجنس صار مأذلا) يعني بعد الوقوف على المعنى المؤثر صار مأذلا ولا فيه ايضا  
فصار تقدير الكلام لابد من الرجوع في الربوا الى كل انواعه ثم الطلب والتأمل  
في البعض وحين الطلب والتأمل فيما وراء الستة يكون المجمل مشكلا لان ما يحتاج  
اليه في المشكل وهو الطلب والتأمل وبعد الوقوف على الة المؤثرة صار مأذلا  
فيه ايضا لان المراد هو الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الحفاء كما في المشكل وبعد  
الاطلاع على المعنى المؤثر يصير مأذلا كذا في الكشف (قوله فما انقطع رجاء  
معرفة مراده) اي انقطع رجاء الامة عن معرفة مراد الله اياه قبل يوم القيمة  
(قوله طه وبس والم) والرواقون وغيرها (قوله لانها اسماء حروف يجب  
ان يقطع عن الاخر الخ) اي حروف يجب ان يقطع في التكلم كل حرف منها  
عن الباقي بان يوتى كل منها على هيته كقوله الف لام ميم بخلاف قوله الم فانه  
يجب ان يوصل بعضها ببعض ليقيد المعنى وهذه الالفاظ وان كانت اسماء حقيقة  
لكنها يسمى حروفا باعتبار مدلولاتها تجوزا (قوله قد يطلق على الكلمة لانها من  
اقسامها) والكلمة تطلق على الكلام يقال كلمة جويدة لقصيدة كذا في الكشف  
والحرف يطلق على الكلام ايضا قال السبوطي في الاتقان اخرج الحكيم عن  
ابن مسعود رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم كان الكتاب الاول ينزل  
من باب واحد على حرف واحد ونزل القرآن من سبعة ابواب على سبعة احرف  
زاجر وأمر وحلال وحرام ومحكم ومنشابه وامثال واخرج ابن جرير عن ابن  
عباس مر فوجا انزل القرآن على اربعة احرف حلال وحرام لا يعذر احد  
بجهالة وتفسير تفسره العرب والعلماء او منشابه لا يعلمه الا الله ومن ادعى بعلمه  
سوى الله فهو كاذب انتهى وانت خبيران هذا يدل بعدم الاعلام الى رسول الله  
صلى الله عليه وسلم واذا جاز ان يعرفه مع قوله وما يعلم تأويله الا الله لجاز ان يعرفه  
الرايون من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين (قوله وقيل انها ابست  
من المنشابه) اي ان المقطعات في اوائل السور ابست من المنشابه بل يكون  
من جنس التكلم بالرمز فيحتمل التأويل والدليل على انها ابست من المنشابهات

تأويل بعض السلف مثل ابن عباس وغيره هذه الحروف من غير رد وانكار من  
الباقرين عليهم قال ابن عباس رضي الله عنهما اعلم ان كل القرآن الاربعه  
الغسلين والحنان والرقيم والاواه ثم روى عنه انه علم ذلك وروى عنه انه كان  
يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المنشابه وانما من يعلم تأويله وهو مذهب  
اكثر المتأخرين وان الوقف على قوله والراسخون في العلم لاعني ما قبله والروا  
للعطف لالاسنياف وهو مذهب عامة المعتزلة قالوا لو لم يكن للراسخ حفظ  
في العلم بالمنشابه الا ان يقولوا آتاه كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال  
لانهم يقولون ذلك ايضا كذا في الكشف وقال العتيبي منا هكذا حاصله اختلف  
العلماء في المنشابه منشأ الاختلاف على قوله والراسخون في العلم هل هو معطوف  
ويقولون حال او مبتدأ خبره بقولون والروا للاسنياف وعلى الاول طائفة يسيرة  
منهم مجاهد ورواية عن ابن عباس فاخرج ابن المنذر من طريق مجاهد عن ابن  
عباس في قوله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم قال انما من يعلم تأويله واخرج  
عبد بن حنبل عن مجاهد في قوله والراسخون في العلم قال يعلمون تأويله ويقولون آتاه  
واخرج ابن حاتم عن الضحاك قال الراسخون في العلم يعلمون تأويله لو لم يعلموا تأويله  
لم يعلموا ناسخه من منسوخه وحلاله من حرامه ولا محكمه من منشابهه واختار  
هذا القول النووي وقال في شرح المسلم انه الاصح لانه يبعد ان يخاطب عباده  
على السبيل لاحد من الخلق الى معرفته وقال ابن الحاجب انه الظاهر كذا في الاتقان  
(قوله والاكثر على الاول) اي عامة السلف من الصحابة والتابعين الى ان المقطعات  
من المنشابهات لاحظ لاحد في ذلك (قوله واثنان من مشابه المفهوم) اي النوع  
الثاني من المنشابه مشابه المفهوم (قوله كالاستواء المفهوم في قوله تعالى  
الرجن على العرش استوى) وان اول باسنياف الحكيم كما هو رأى طائفة يقول  
الاستواء الاستيلاء نحو قداستوى عمر وعلى رضي الله عنهما على العراق من غير  
سيف ودم مهراق كذا في المواقف (قوله واليد المفهوم من قوله تعالى  
يد الله فوق ايديهم) وان اول بقدرة الله من المتأخرين لكن لم ينقل عن احد  
من السلف تأويل اليد والاستواء والوجه كانوا يؤخرون عن ذلك حتى قال  
مالك ابن انس حين سئل عن قوله تعالى الرجن على العرش استوى الاستواء  
غير مجهول والكيف منه غير معقول والايمن له واجب والشك فيه شرك  
والسؤال عنه بدعة كذا في الكشف وفي المواقف كما روى عن احمد الاستواء  
معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة انتهى واخرج الدارمي في مسنده



عن سليمان بن يسار ان رجلا يقال له صبيغ قدم المدينة فسأل عن من مشابه القرآن  
 فارسل اليه عمر رضي الله عنه وقد اعد له عراجين النخل فقال من انت قال  
 انا عبد الله صبيغ فاخذ عمر عرجونا من هراجين فضر به حتى دمي رأسه كذا  
 في الاتقان اقول هذا يدل على شدة عمر رضي الله عنه في الحق وصلابته (قوله  
 هذه طريقة السلف) قال السبوطي في الاتقان واما الاكثرون من الصحابة والتابعين  
 ومن بعدهم خصوصا اهل السنة ذهبوا الى الوقف على قوله الا الله وهو اصح  
 الروايات عن ابن عباس قال ابن السمعاني لم يذهب الى العطف الا شذوذة  
 قليلة واختاره العتيبي قال وقد كان يمتدح مذهب اهل السنة لكنه سبه في هذه  
 المسئلة فلا غرو فان لكل جواد كبوة ولكل عالم هفوة قلت ويدل صحة مذهب  
 الاكثري ما خرج هبذ الرزاق في تفسيره والحاكم في مستدركه عن ابن عباس  
 انه كان يقرأ وما يعلم تأويله الا الله ويقول الراسخون في العلم اماناه فهو هذا يدل  
 على ان الواو للاستيف وهذه الرواية وان لم تثبت في القراءة فافل درجا تها  
 ان يكون خبرا باسناد صحيح الى ترجان القرآن فيقدم كلامه في ذلك على من دونه  
 وفي قراءة ابى ابن كعب ايضا يقول الراسخون انتهى وفي الكشف والدليل  
 عليه قراءة هبذ الله بن مسعود رضي الله عنه ان تأويله الا عند الله وقراءة ابى  
 وابن عباس في رواية طارس عنه ويقول الراسخون في العلم ولانه تعالى نم من اتبع  
 المشابه ابتغاء التأويل كما ذم على اتباعه له ابتغاء الفتنة بان يجر به على الظاهر  
 من غير تأويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقوله ربنا لا تزغ  
 قلوبنا اى لانجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المشابه مأولين او غير مأولين  
 فدل هذا على ان الوقف على قوله الا الله لازم وروى عن عابسة رضي الله عنها  
 انها قالت تلى رسول الله هذه الآية وقال اذا رأيتم الذين يتبعون ما نشأ به منه  
 قائلون الذين سماهم الله اى ذكرهم الله تعالى في كلامه القديم فاحذروهم امر  
 بالحد من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع وروى عنها ايضا ان النبي  
 لم يفسر من القرآن الايات علمهن جبريل فن قال انا افسر الجميع فقد تكلف  
 فيه ما لم يتكلف الرسول صلى الله عليه وسلم ثم قيل لا اختلاف في هذه  
 المسئلة في الحقيقة لان من قال بان الراسخ يعلم تأويله اراد به يعلم ظاهرا لا حقيقة  
 ومن قال انه لا يعلمه ارادانه لا يعلمه حقيقة وانما ذلك الى القديم سبحانه وتعالى  
 قيل كل مشابه يمكن رده الى محكم فان الراسخ يعلم تأويله كقوله تعالى نسوا الله  
 فتسبهم فهو هذا مشابه يمكن رده الى قوله تعالى لا يضل ربي ولا ينسى الذي

هو محكم لا يحتمل التأويل فيكون معناه جازاهم جزاء النسيان وهو الترتك  
 والاعراض وكل مشابه لا يمكن رده الى محكم فالراسخ لا يعلم تأويله كقوله تعالى  
 يستأولك عن الساعة ايان مر سيبها قل انما علمها عند ربي انتهى وكذا  
 سائر المغيبات قال السبوطي في الاتقان اخرج الطبراني في الكبير عن ابن  
 مالك الاشعري انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا اخاف الا ثبت  
 وان يفتح لهم الكتاب فيأخذ المؤمن بيده ويأويله وما يعلم تأويله الا الله الحديث  
 انتهى اقول في الاتقان وفي سائر البرهان ان الاحاديث والاثار تدل على ان المشابه  
 مما لا يعلمه الا الله كثير لكن لا يساعده المقام (قوله ومذهب طامة اهل السنة  
 من مشايخ سمرقند) قال صاحب الكشف وانما الواجب فيه التسليم الى الله تعالى  
 مع اعتقاد حقيقة المراد عنده وهو مذهب عامة متقدمي اهل السنة والجماعة  
 من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو مختار فخر الاسلام وشار اليه بقوله  
 وعندنا الوقف على قوله الا الله واجب لانه او وصل فهم ان الراسخين  
 يعلمون تأويله فيتغير الكلام انتهى (قوله هذا على تقدير صحته) اى على تقدير  
 صحة هذا الجواب (قوله لا يتناول بعض انواع المشابه) اى لا يتناول كالمقطعات  
 في اوائل السور فانه ليس فيها معرفة الحكم فضلا عن معرفة المعنى (قوله فليتأمل)  
 اشارة الى الجواب بالنسبة الى القسم الثاني ويؤيده ما قلنا نصحح المحجب  
 بقوله بل يثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها بالابد والوجود والعين فتأمل  
 (قوله بناء على لزوم الوقف) هله امتناع التأويل (قوله على الا الله) اى الوقف  
 على قوله الا الله (قوله الدال) صفة الوقف (قوله على والراسخون الخ) على  
 متعلق بالوقف ايضا (قوله الدالة دلى انهم) ايضا يعلمون تأويله صفة قراءة  
 الوقف والضمير ان راجعان الى الراسخون يعنى ان الوقف على الراسخون  
 يقتضى العطف والاشترك في علم المشابه (قوله بوجوه) متعلق بربحت (قوله  
 برفع الراسخون) يعنى الترجيح الاول برفع الراسخون في قراءة ابن مسعود ولو كان  
 وقفنا على الراسخون لكان معطوفا على الله المجرور بعند فيكون والراسخين  
 (قوله الثاني انها يوجب تخصص المعطوف بالخال) يعنى لو كان وقفنا دلى  
 الراسخون لكان معطوفا مشتركا في علم التأويل كاشترك التثنية لان العطف  
 بالواو في المختلفين كالتثنية في المتفقين كذا قال ابن البعش في شرح المفصل  
 والزركشى في برهانه وكان يقولون حال من المعطوف فحسب فهذا غير جائز وجعله  
 كلاما مبتدأ محذوف المبتدأ اى هم يقولون تكلف بعبد مع انه خلاف الاصل



( قوله ان الله ذم من اتبع المنشابه ) ابتغاء التأويل بقوله تعالى ان الذين  
 في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله الآية يعني ان الله  
 ذم من اتبع المنشابه ابتغاء التأويل كما ذم اتباعه له ابتغاء الفتنة ( قوله فيتبعون  
 المنشابه ) اي يتبعون المنشابه مأولين او غير مأولين من غير فصل بين متابع ومتابع  
 روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت تلى رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه  
 الآية وقال اذ رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله فاحذروهم  
 امر بالحد من غير فصل بين متابع ومتابع يتناول الجميع كذا في الكشف ( قوله  
 الرابع انه البقي بالنظم ) اي ان الوقف على قوله الا الله البقي بالنظم اقول هذا  
 الوجه قريب الى الثاني فالاولى ان يقول الرابع ان الوقف على قوله الا الله اولى  
 لان اهل الايمان على طيقتين في العلم منهم من يؤمر بالامعان في الطاب المكونه  
 مبتلى نوع من الجهل ومنهم من يطالب بالوقف لكونه مكرما بضرب من العلم  
 فانزل المنشابه تحقيقا للابتلاء في حقه او توجها للابتداء في حق الكل وهذا هو  
 المعنى في الابتلاء بازال الجبل والمشكل والخفي فان الكل لو كان ظاهرا جليا  
 بطل معنى الامتحان ونيل الثواب بالجهد في الطلب لعدم تفاوت الناس في نيل  
 معنى الظاهر الجلي ولو كان الكل مشكلا خفيا لم يعلم شيء حقيقة فجعل بعضها  
 جليا ظاهرا وبعضها خفيا ليتوصل بالجلي الى معرفة الخفي بالاجتهاد واتعاب  
 النفس واعمال الفكر حتى يتبين الجهد من المقصر والمجتهد من المفرط فيكون  
 ثوابهم بقدر اجتهادهم ومراتبهم على قدر علومهم فيظهر فضيلة الراسخين  
 في العلم لخدمة الناس الى الرجوع اليهم والافتداء بهم ولو كان كذا ظاهرا لاستوت  
 الاقدام ولم يتميز خاص الخاص من الخواص والخاص من العام ولمذهب التفاوت بين  
 الناس انزل الله الجمل والمشكل والخفي ولا يزال الناس عن التفاوت لانهم اذا استموا  
 هلكوا قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات ليلوكم فيما اتاكم وهذا  
 الوجه اعظم من وجوه الترجيح في الوقف على الا الله كذا في ليردوى وشروحه  
 ( قوله والحذف خلاف الاصل فيما امكن المعنى بدونه ) لان الجملة الفعلية صالحة  
 لابتداء من غير احتياج الى حذف المتبدأ ( قوله لا تدل على وجوب الوقف  
 على الله ) اي لا تدل قطعا ( قوله من قبيل الميل المعنى ) الظاهر ان يقول الى المعنى  
 ( قوله من المال الامسحتنا او مجلف ) يعني عطف او مجلف على محل مسحتنا ميلا  
 الى المعنى كذا والراسخون الرفع معطوف على عند الله بالجر ميلا الى المعنى  
 لان معنى ان تأويله لا عند الله تأويله الا الله والراسخون في العلم فيه بحث من وجهين

الاول ان المعنى ركيك بهذا التأويل لان عند اذا افحم لم يصح المعنى لان  
 تأويله عنده لاذاته والثاني ليس عطف او مجلف على الامسحتنا ميلا الى المعنى  
 بل بعدم الا في المعطوف قال ابو حيان في الارتساف اذا انتصب ما بعد الا  
 على الاستثناء فالخلاف في الناصب فقيل النصب بالانفسها ونسب الى سبويه  
 وقيل بان مقدرة بعد الا ونسب الى الكسائي وقيل باسئني مضرة بعد الا وهو  
 مذهب المبرد والزجاج وقيل بمخالفة الاول ونسب الى الكسائي ايضا وقيل  
 بان مخففة من ان مر كبا منها ومن لافن نصب غلب حكم ان وخبرها محذوف  
 ومن رفع غلب حكم لا انتهى وبهذا التحقيق علم ان رفع المعطوف بما قبلها  
 من غير واسطة الا وهو مذهب ابن حروف مستد لا بكلام سبويه انتهى  
 ( قوله على ان قراءة الاحاد لاتعارض الدلائل القطعية ) اقول الاولى ان يقول  
 لاتعارض القراءة المتواترة والمشهورة لانه لا قطع في القراءة على الا الله الا ان يراد  
 بالدلائل القطعية الاحاديث المشهورة وطريقة السلف وهو مذهب عامة اهل  
 السنة ( قوله لكن معناه انه لا يعلم احد سوى الله بنفسه الخ ) فيه بحث لانه  
 يلزم ان لا فرق بين المنشابه وبين المشكل والمجمل والخفي فتأمل ( قوله لاخير  
 فيما ذكر اجالا وتفصيلا ) اي لانفع للمجيب فيما اجابه اجالا وتفصيلا  
 ( قوله اما الاول ) اي اما عدم نفع الاول وهو الاجمال ( قوله انما هو على رأي  
 المتأخرين لا مختاره بدليل تصريحه ) بقوله واما المنشابه فلا طريق لدركه  
 الا للتسليم فيقتضى اعتقاد حقيقة المراد به قبل الاصابة اي قبل يوم القيمة وهذا  
 معنى قوله واخر منشابهات وعندنا لاحظ للراسخين الخ فان قيل يلزم التناقض  
 بين قوله الرسول عليه السلام فانه يعلم المنشابه وبين قوله لاحظ للراسخين  
 في العلم من المنشابه قلت لانه قال عندكم وهذا يدل على انه ليس بمرضى عنده  
 ( قوله واما الثاني ) اي عدم نفع الثاني وهو التفصيل للمجيب ( قوله فلان جل الرفع )  
 مع وجود في المعطوف عليه ( قوله على الميل مع المعنى ) الظاهر الى المعنى ايضا  
 ( قوله ميل عن سواء السبيل ) اي خروج عن طريق الحق وسلوك الى طريق  
 الباطل مع انه خلاف الظاهر ( قوله ولا ضرورة تدعوا اليه ) هذا جواب سؤال  
 مقدر تقديره جل القرآن على خلاف الظاهر كاشير فيما لا يجوز حله على الظاهر  
 وهذا كذلك فاجاب بقوله ولا ضرورة يقتضى حله على خلاف الظاهر ( قوله  
 ودعوى قطعية تلك الادلة غير مسلمة عند الخصم الخ ) هنا اشارة الى جواب قوله  
 على ان قراءة الاحاد ( قوله لانها تشبهه في زعمه ) اي لان الادلة تشبهه في زعم المجيب



القطعية لادلائل قطعية في نفس الامر فلا ينفع المجيب زعمه (قوله وحل معناه) اشارة الى جواب قوله ولو سلم ذلك الخ لانه تقييد المطلق بلا قرينة (قوله بخلاف الغيب) اشارة الى ان قياسه قياس مع الفارق لان اطلاع الانبياء والاولياء بالغيب تقييد بقرينة الاستثناء في قوله الامن ارتضى ولا قرينة في المقبس فيه (قوله والوقف وان لم يتألف العطف فلزومه يتألفه) اشارة الى جواب قوله على ان الوقف لا يتألف العطف اذا القراء اطبقوا الخ لان الوقف وان لم يتألف العطف فلزوم الوقف يتألفه والكلام في لزوم الوقف لاني الوقف (قوله ان ذلك التخصيص) اي تخصيص المعطوف بالجمال جائز حيث لا التباس فيه نحو قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة لك لان نافلة حال من يعقوب لان معنى النافلة ولد الوالد فيكون هذا تخصيص المعطوف بالجمال لانه ولد اسحق قال النبي عليه السلام \* الكرم ابن الكرم ابن الكرم ابن الكرم \* يوسف بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم (قوله انه تعالى ذم من اتبع المشابه) الى قوله وعن الرابع مذكور في الكشف (قوله من غير فصل بين متابع ومتابع) اي من غير فصل بين متابع بالفتح وهو المأول وبين المتابع بالكسر وهو غير المأول بل تابع تأويله (قوله فيتناول الجميع) اي المأولين وغير المأولين على رواية عابشة رضى الله عنها واما على جواب المص فيتناول الجميع اي من اتبع المشابه مطلقا سواء يميل طبعه الى الهوى ام لا وسواء مأولين او غير مأولين فان اردت الاطلاع على تفسيرنا فارجع الى كشف البردوى (قوله لكان البق بالنظم ان يقال واما الراسخون الخ) فيه شيء لا يخفى على المتأمل (قوله ان الجملة الفعلية سالحة للابتداء من غير احتياج) اقول في هذا المحل غير سالحة له فتأمل (قوله وان جوزه المتأخرون وهو مذهب العراقيون) يعني ذهب اكثر المتأخرين الى ان الراسخ يعلم تأويل المشابه وان الوقف على قوله والراسخون في العلم لا على ما قبله والواو فيه للعطف لا للاستيناف وهو مذهب عامة المعتزلة كذا في الكشف (قوله قالوا اولا) اي قال عامة المعتزلة ويؤيد هذا قوله بعد وقالوا ثانيا ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تأويله الخ (قوله الخطاب بما لا يفهم لا يليق الخ) هذا مقول قالوا قال العتيبي من اهل السنة لم ينزل الله شيئا من القرآن الا ينتفع به عباده فلو كان المشابه لا يعلمه غيره لالزم للطاعين فيه مقال وازم منه خطاب بما لا يفهم ولم يبق حينئذ فيه فائدة وقد سبق ان الشعماني قال ان العتيبي يعتقد مذهب اهل السنة لكنه سهى في هذه المسئلة (قوله اذا كانت الحكمة شيئا آخر فلا) اي اذا كانت الحكمة بازال المشابه تحقيقا

الابتلاء فيليب للحكيم ان يطالب بالوقف لكونه مكرما بضرب من العلم وهذا اعظم الابتداء واعمه نفعاً في الدنيا والآخرة كذا في البردوى (قوله لا يلزم انتفاؤه مطلقاً) اي لا يلزم انتفاء فضل الراسخين مطلقاً لان الراسخين في العلم يتوصل بالجلي الى الخفي والمجمل والمشكل باتعاب النفس واعمال الفكر فيكون ثوابهم بقدر اجتهادهم وعرايتهم على قدر علومهم فيظهر فضل الراسخين في العلم لاجحة الناس الى الرجوع اليهم والافتداء بهم اقول ان في عدم الحظ بين وغيرهم في المشابه فرقا ظاهرا ايضا لان الراسخين مطالبون بالوقف لكونهم مكرمين بضرب من العلم واما الجهال مطالبون في المشابه والخفي والمشكل والمجمل بالوقف جميعا لكونهم مبتلى بضرب من الجهل بل مبتلى بالجهل مطلقا فتأمل (قوله ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تأويله) يعني قال عامة المعتزلة لم ينزل المفسرون الى هذا الزمان من ان يفسروا ويؤولوا كل آية ولم ترهم وقفوا على شيء من القرآن وقالوا هذا من مشابه لا يعلمه الا الله بل فسروا الكل قال ابن عباس رضى الله عنهما اعلم كل القرآن الا اربعة الغسلين والحنان والرقم والواو ثم روى عنه انه علم ذلك وروى عنه انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد اشتهر عن الصحابة تفسير الحروف المقطعة في اوائل السور ويدل على ما ذكرنا ما قرأ مجاهد وابن جريح والراسخون في العلم ويقولون آمنابه (قوله ورد بذلك كان في القرن الاول واشتاق) اي ردهذا الجواب بان التكلم في المشابه كان في القرن الاول اي في الصدر الاول مثل ابن عباس من غير انكار من الباقيين وهذا يدل على اجاع السلف وفي القرن الثاني ابن المنذر وعبد بن حميد وابن ابي حاتم وغيرهم (قوله وقد يقال ان الوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا) اي باطنا لا ظاهرا وفي الاتقان حدثنا سفيان عن يونس بن عبيد عن الحسن قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل آية ظهر وبطن واكمل حرف حد واكمل حد مطلع الظاهر لفظها وباطنها تأويلها وحكى ابن النقيب ان ظهرها ما ظهر من معانيها لاهل العلم باظهار وبطنها ما تضمنتها من الاسرار التي اطلع الله عليها ارباب الحقايق انتهى وفي الظاهر والباطن احتمالات اخر مذكور فيه فليراجع ثم (قوله فبهذا يمكن ان يرفع النزاع) اي فباعتبار تأويله ظاهرا يمكن ان يرفع النزاع من بين المتقدمين والمتأخرين حتى يكون النزاع بينهما لفظيا (قوله بل اكثر القرآن من هذا القبيل) لانه بحر لا ينقض عجايبه قلت يؤيد هذا ما اخرج ابن حاتم من طريق الضحاك عن ابن عباس رضى الله عنهما



قال ان القرآن ذو شجون وفنون و ظهور و بطون لا ينقضى عجائبه ولا تباع غايته  
فن اوغل فيه برفق نجا ومن اوغل فيه بعنف هوى اخبار وامثال وحلال وحرام  
وناسخ ومنسوخ ومحكم ومنشابه وظهور و بطن وقال ابن سبع في شفاء الصدور  
ورد عن ابي الدرداء انه قال لانفق الرجل كل الفقه حتى يجعل القرآن وجوها  
وقال بعض العلماء لكل اية ستون الف فهم كذا في الاتقان (قوله فاني للبشر  
العوص على لا آية) اي فكيف يكون للبشر العوص على اخراج جميع لا آية  
فان الجمع اذا اضيف يفيد الاستغراق كعبیدی حر \* واسيافا يقطرن من نجدة  
دما \* وحذف المضاف شائع (قوله والاحاطة بكنهه ما فيه) عطف على لغرض  
اي وكيف يكون للبشر الاحاطة بكنهه المعاني في القرآن سوى النبي صلى الله  
عليه وسلم قال الشافعي في الرسالة لا يحيط باللغة الابي كذا في الاتقان وقال الزركشي  
حتى كانه ايس من جنس البشر تنزيلا للتغاير في الوصف منزلة التغاير في الذات  
انتهى كقول المتنبي فان تغق الانام وانت منهم فان المسك بعض دم الغزال  
وكقوله في حقه دما انا منهم بالعبس فيهم ولكن معدن الذهب الرغام (قوله  
وتوضيحه ان فائدة تنزيل المنشابه الى قوله) ثم لما فرغ من ذكر في البردوى  
والنفصيل في شروحه فان اردته فارجع ثم حاصله وجوب تسليم المنشابه  
على اعتقاد حقيقة المراد في المقطعات وكذلك اثبات اليد والوجه والاستواء  
حق عندنا معلوم باصله منشابه بوصفه ولا يجوز لاهل السنة ابطال الاصل  
بالجز عن درك الوصف وانما ضلت المعتزلة من هذا الوجه فانهم ردوا الاصول  
لجهلهم بالصغات فصاروا معطلة بانكارهم صفة الله تعالى واهل السنة  
والجماعة اثبتوا ما هو الاصل المعلوم بالنص وتوقفوا فيما هو المنشابه وهو  
الكيفية ولم يجوزوا فان قيل لما ثبت ذكر الوجه واليد في حق الله تعالى هل  
يصح اطلاق معنى الوجه واليد في حق الله تعالى بغير العربية بان قال دسبت خدای  
وروی خدای ام لا قلنا قد ذكر الامام الاجل المتقن مولانا الفاضل العلامة  
جمال الدين المحبوبي في كتاب العتاق من كتاب الفروق في بيان الفرق  
بين قوله يا ازيد وقوله باحران الفارسية اذا عربت يكون اصلح ووافق اما العربية  
اذا فرست فسدت الا ترى انه يقال يدالله فوق ايديهم ولا يقال دست خدای  
برهه دستهاست ولو قال به كفر انتهى كذا في تحفة الفقهاء

باب الحقيقة والحجاز واحكامهما \*

(قوله واما الحقيقة وهي اما فعيل) اي حقيق والتاء اما للنقل من الوصفية الى الاسمية

وهو \*

وهو مذهب المنصور لانه مذهب الجمهور وهو المختار والنايت وهو مذهب السكاكي  
(قوله بمعنى فاعل) ككريم لا بمعنى فاعل كعالم الذي حول من عالم اللبغة لان حقيق  
لازم فالتفصيل في الارتشاف والبحر (قوله من حق الشيء اذا ثبت) يعني  
في الاصل فعيل بمعنى فاعل ما خوذ ومستحق على المذهبين من حق الشيء اذا ثبت  
قال فخر الاسلام اي ما خوذ من حق الشيء يحق حقا فهو حق وحقا وحقا  
انتهى اقول الاول صفة مشبهة والثاني اسم فاعل او صفة مشبهة ايضا  
كظاهر الذيل والعرض وساهم الوجه وجمال الذكر وطاهر الفاقة وغيرها كذا  
في التسهيل والارتشاف والثالث فعيل بمعنى فاعل وهو بمعنى الحدوث كحاسن  
والمعنى في الجميع ثابت في موضعه الاصل ومنه قوله تعالى الحاقة لانها ثابتة  
كأنة لا محالة فعلي هذا يكون التاء في لفظ حقيقة للنقل من الوصفية الى الاسمية  
(قوله واما بمعنى مفعول من حققت الشيء بالتخفيف) اذا ثبت فيكون متعديا  
فيكون بمعنى مفعول اي المثبتة او بمعنى مفعول من حققت الشيء بالشديد فيبحث  
لان الفعيل بمعنى لفاعل من غير الثلاثي يحق على خلاف القياس فسميع بمعنى مسمع  
واليم بمعنى موم وهو محفوظ لا ينقل عليه وكذا المفعول فالتفصيل في محله والاص  
قلد التفتازاني في المطول في بحث الحقيقة والحق ان يقول واما بمعنى مفعول  
من حق فلان الشيء فيكون الحقيق بمعنى المثبت والتاء للنقل من الوصفية  
الى الاسمية في كلا الوجهين لان الفعيل اذا كان موصوفه مذكرا كاللفظ يكون  
الحقيق مذكرا سواء كان بمعنى الفاعل او المفعول واما فعيل من غير الثلاثي  
بمعنى المفعول لم يسمع ولو سلم فيحتاج في مادة الحقيقة الى السماع (قوله فيكون معناها  
الثابتة او المثبتة) اي يكون معنى الحقيقة الثابتة في موضعها الاصل ان كانت  
بمعنى الفاعل او المثبتة ان كانت بمعنى المفعول (قوله وانما يستوي المذكر والمؤنث الخ)  
هذا جواب سؤال مقدر تقديره اذا كان الفعيل بمعنى المفعول فكيف يوجد مع التاء  
لان المذكر والمؤنث يستوي في فعيل بمعنى المفعول فاجاب بقوله اذا كان جاريا  
على موصوفه لا مطلقا حاصله ان النقل عند صاحب المفتاح من الوصفية  
الى الاسمية بالتاء لان المنقول اليه مؤنث اي الكلمة او اللفظة فيكون التاء عنده  
للتأنيث على الوجهين اما على الاول فظاهر لان فعلا بمعنى فاعل يذكر ويؤنث  
سواء اجري على موصوفه او لا نحو رجل ظريف وامرأة ظريفة كذا في المطول  
اقول فيه بحث لان المنقول اليه اذا كان لفظا او اسما لكل لفظ فلا ظهور له واما  
على الثاني فلان صاحب المفتاح يقدر لفظ الحقيقة قبل النقل الى الاسمية



صفة لمؤنث غير مجرأة على موصوفها وفعيل بمعنى مفعول انما يستوى فيه  
 المذكور والمؤنث اذا جرى على موصوفه نحو رجل قاتل وامرأة قاتل واما  
 اذا لم يجر على موصوفه فالتأنيث واجب دفعا للالتباس نحو مررت بقاتل  
 بنى فلان وقاتله بنى فلان كذا في المطول ايضا اقول فيه بحث ايضا لان قوله  
 واما اذا لم يجر على موصوفه فالتأنيث واجب الخ ايسر على اطلاقه اذا لم يجر وجود  
 قرينة فارقة حتى لو قيل رأيت قتيلا من النساء صح وان لم تلحظه تاء وانما ارتكبت  
 السكامة هذا التقدير البعيد نظرا الى ان الاصل في التاء هو التأنيث ثم اقول  
 تعريف المص يمتنع هذا التقدير فالاول ان يقول في تعريف الحقيقة اسم لكل  
 لفظ اريد به ما وضع له كما قال فخر الاسلام حتى يكون صفة غير جارئة على  
 موصوفها لان في قوله اسم لكل لفظ اشارة الى ان الحقيقة من اوصاف اللفظ  
 دون المعاني يقال لفظ حقيقة ولفظ مجاز وفي توضيح وبعض الناس قديطلقون  
 الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجاز واما على انه خطأ العوام انتهى اعلم ان الحقيقة  
 والمجاز من اوصاف اللفظ دون المعنى يقال لفظ حقيقة ولفظ مجاز لما ان الحقيقة  
 سميت حقيقة لانه حق لها ان يراد بها ما وضعت هي له وهذا يتأتى في اللفظ  
 دون المعنى والمجاز لما كان مأخوذا من الجواز وهو التعمد ورد في اللفظ لان التعمد  
 يتأتى في اللفظ دون المعنى لانه مستقر في كلا المحلين كذا في التحفة و بهذا التحقيق  
 ظهر ان تاء الحقيقة لا نقل لالتأنيث لان الموصوف لفظ لا كلمة واما على تعريف  
 المص فلا يكون وصفا للفظ بل يكون لفظا استعمال فيما وضع له فتأمل (قوله  
 اي اللفظ فيه) دلالة على كون الحقيقة في اللفظ دون المعنى (قوله قبل الاستعمال  
 لا يسمى حقيقة ولا مجازا) اقول لا يعرف بعد الاستعمال ايضا كون اللفظ  
 حقيقة فيما استعمال فيه الا بالسمع من اهل اللغة انه موضوع فيما استعمال فيه  
 بخلاف المجز فانه توقف عليه بالتأمل من غير سماع انهم استعماله في غير  
 موضوع له حاصله ان استعمال اللفظ في مفهومه الحقيقي موقوف على السماع  
 بالاتفاق بخلاف المجاز كذا في الكشف (قوله والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى)  
 اي تعيين اللفظ من الواضع ولا ينال به الا بالسمع من اهل اللغة (قوله بحيث  
 يدل عليه بغير قرينة) اي بحيث يدل اللفظ على المعنى الموضوع له بالسمع بغير  
 قرينة بخلاف المجاز فان تعيين اللفظ للمعنى بالتأمل لا بالوضع النوعي كما قبل  
 لان الحقيقة لا يمكن ان يثبت في محل الا بالسمع من اهل اللغة ولكن المجاز يمكن  
 ان يثبت في محل بالتأمل في طريقته من غير سماع وهو التأمل في محل الحقيقة

واستخراج المعنى المشهور اللازم فاذا وجد في محل آخر يجوز ان يستعار اللفظ له  
 فيصح هذا من كل متكلم كما يصح القياس من كل مجتهد الا ان المتعبر في القياس  
 المعنى الشرعي وفي المجاز المعنى اللغوي وذهب طائفة الى اشتراط السماع في كل فرد  
 من المجاز حاصله ان جواز استعمال المجاز لا يتوقف على السماع بل يتوقف على  
 معرفة طريقته الذي سلكه اهل اللسان في استعماله وهو رعاية الاتصال بين محل  
 الحقيقة والمجاز بوجه كذا في الكشف فان قبل يلزم من قوله والمراد بالوضع الى  
 قوله بحيث يدل عليه بغير قرينة ان يكون اللفظ المشترك داخلا في المجاز دون  
 الحقيقة قلت خرج بقوله استعمال فيما وضع له من المجاز لان القرينة في المشترك  
 لتعيين المعنى المراد للفظ لتعيين اللفظ في المعنى فتأمل (قوله او غيره) اي او من جهة  
 غير واضع اللغة (قوله كالصلوة) اي مثل الصلوة التي عبرت عن الاركان المعلومة  
 في الشرع لاعتناء الدعاء الذي هو حقيقة في اللغة (قوله والاسد) اي ومثل لفظ  
 الاسد الذي وضع للهيكل المحسوس المخصوص الذي لا يسقط عنه ابدان في اللغة  
 بخلاف الرجل الشجاع فانه يصح ان ينسب عنه فعلم انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني  
 (قوله والكلمة) اي مثل الكلمة في اصطلاح النحو للحرف والفعل والاسم واما  
 في اصطلاح غيره يجوز ان يطلق الكلمة بالكلام المستقل ككلمة الشهادة وكلمة  
 جريدة للقصيدة (قوله والداية) اي مثل الداية للفارس في عرف الشرع  
 وان اطلقت على ما يدب في الارض في اللغة (قوله فلا يخفى ان قيد الحبيبة معتبرا الخ)  
 هذا اشارة الى دفع الاعتراض الذي ذكره صاحب التلويح في هذا المقام بقوله  
 فان قيل لا بد في التعريفين من تعيين اللفظ بالاصطلاح المتخاطب الخ اجاب  
 عنه بقوله قلنا قيد الحبيبة مأخوذ في تعريف الامور التي يختلف باختلاف  
 الاعتبارات فان اردت التفصيل فليظنر الى التلويح فالمنقول الشرعي يكون حقيقة  
 في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة (قوله  
 فيكون حقيقة) اي فيكون اللفظ حقيقة للوضع الجديد فالمرتبج حقيقة في المعنى  
 الثاني بسبب الوضع الثاني (قوله وانما جعل صاحب التنقيح من قسم المستعمل  
 في غير ما وضع له) يعني قل صاحب التنقيح وان استعماله في غيره لعلاقة بينهما فمجاز  
 ولا لعلاقة فرتبج وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد انتهى حاصله ان استعمال  
 اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة فمجاز وان استعماله في غيره لا لعلاقة فرتبج فيكون  
 المرتبج من اقسام المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول ومن اقسام  
 المستعمل فيما وضع له نظرا الى الوضع الثاني فلا كل وجهة لكن ما قاله صاحب



التفح اول لان ظهور الحقيقة باللغة لا بالاستعمال واما ظهور الحقيقة الغير اللغوية  
 بالاستعمال فقط فجعله من اقسام المستعمل فتأمل وعلاقات المجاز وهي مذكورة  
 في الكتب غير مضبوطة لكن المص قال في بحث المجاز العلاقة على ما عليه  
 المحققون منحصرة في ثمانية انتهى سياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله وينسب  
 الى الناقل لان وصف النقولية انما حصل من جهة الخ) تحقيقه ان النقولية ما غلب  
 في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجاز  
 في اثنى من حيث اللغة وبالعكس من حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف  
 او الاصطلاح ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر البقي كالعادة  
 مثلا فن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت السابغة  
 بالفرس مع رعاية المعنى الاول وهو ما يدب في الارض صارت مجازا اذا اريد بها غير  
 ما وضعت له وهو يدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت الدابة  
 كانهما موضوعا للفرس لتداء لانه لما خصت به فكأنه لم يراع المعنى الاول فصارت  
 اسم للفرس (قوله ثبوته) اي ثبوت ما وضع له انما لم يقل المص ثبوتها ووضعت  
 مع ان الضمير يرجع ان الى الحقيقة نظرا الى معناها وهو لفظ مستعمل فيما  
 وضع له فالقدير حكم لفظ هو مستعمل على موضوعه الاصل ثبوت موضوع اريد  
 بهذا اللفظ بوضع الراضع كذا في شروح اليرزدي (قوله سواء كانت عاما او خاصا  
 او امر او نهيا) الظ ان يقول سواء كان امر او نهيا خاصا او عاما كما قال فخر الاسلام  
 لان الامر والنهي خاصان ولا يكونان عامين فيكون قوله او عاما اشارة الى انهما  
 كانا عامين من وجه كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقوله تعالى  
 ولا تقبلوا النفس التي حرم الله الابالحق فان كل واحد من النصين خاص في الامور به  
 والنهي عنه وعام في الامور والنهي وهم المخاطبون وهذا بلا خلاف هكذا  
 حققه صاحب الكشف قوله فلا يقال للاب انه لبس باب) اقول هذا تفرغ  
 لامتناع في الحقيقة مثلا اذا كان زيدا بالعمرو لا يقال ان زيدا لبس باب لعمرو لان  
 انتكلم يكون بالثني كاذبا (قوله ويقال للجذاه لبس باب) يعني اذا كان زيدا بالعمرو  
 وكان ابابكر بصير زيدا بالابكر مجازا لانه يقال زيد اب ابكر واما اذا نفي متكلم  
 فقال زيد لبس باب لباكر لا يكون كاذبا لانه لبس باب حقيقة فيصح نفيه وتحقيقه  
 ان حكم الحقيقة لا يسقط عن المسمى ولا يصح نفيه ابدأ بحال فاذا اطلق كان  
 مسماه اول من غيره فاذا استعمل لفظ الحقيقة لغيره احتمال السقوط يقال للوالد اب  
 ولا ينفى عنه بحال ويقال للجذاب مجازا ويصح ان ينفيه لان الحقيقة موضوعة

وهذا مستعار فكنا كالمالك والعارية فلا يجتمعان الا ان يكرن المسمى مهجورا فح  
 سقط لفظ الحقيقة عن المسمى سواء كان المسمى مهجورا بهجران الشرع  
 او العادة او بترك الناس العمل وكان عادة متروكا كذا قال فخر الاسلام وشروحه  
 (قوله فان قلت الخ) يعني يرد ان يصح نفي الحقيقة في هذه الآية وجوابه ان نفي  
 بشرية يوسف عليه السلام من نساء المصر ادعاء لا يمنع امتناع نفي البشرية حتى  
 يرد ان يصح نفي الحقيقة في هذه الآية (قوله وحكمها ايضا رجحانها على المجاز)  
 الاول ان يقرب وحكمها رجحانها على المجاز الا ان يكون المجاز مرادا بالاجماع  
 وتفصيل ما قلنا ماقاله الشراح ان حكمي الحقيقة والمجاز في اثبات الحكم الشرعي  
 وايجاب العمل على المكلف سواء لاتفوت في كونهما موجبين لكن اذا تعارض في  
 كلام واحد جهة كونه مستعملا في موضوعه وجهة كونه مستعملا في غير موضوعه  
 كان حله على الحقيقة اول لان الحقيقة اصل والمجاز عارض ويجوز ان يكون  
 مناه اذا تعارض كلام هو حقيقة وكلام آخر هو مجاز كان الحقيقة اول من المجاز  
 مثال الاول اولامستم النساء فانه يجوز ان يكون مستعملا على الحقيقة وهو اللبس  
 باليد وعلى المجاز وهو الوطئ فان قيل قد رجح علماؤنا جهة المجاز فيه قلت ان  
 المجاز مراد بالاجماع فلورجحنا العمل بالحقيقة يلزم ترك الاجماع انتهى فلولم يوجد  
 الاجماع رجحنا اللبس باليد على الوطئ لان الآية قرأت بقرآن تين لامستم  
 من الملامسة ولمستم من اللبس وكلاهما حقيقة في اللبس باليد ومجاز في الوطئ وقد  
 اختلف الصحابة في حمل الآية فجمهور ابن مسعود رضي الله عنهما حلا الآية على  
 اللبس باليد ولم يجوزا المجنب التيمم وعلى ابن عباس رضي الله عنهما حلا الآية على الوطئ  
 وجوزا المجنب التيمم ونقل عن الغزالي ان الشافعي قال اجل الآية على اللبس  
 باليد والوطئ حتى جوز التيمم للمجنب والمحدث باللبس باليد قال علماؤنا المراد بالآية  
 الوطئ حتى يجوز التيمم للمجنب ولان ذكره في القرآن الالهنا وانما قلنا ذلك لان  
 المجاز هو الوطئ مراد بالاجماع بيننا وبين الشافعي فلا يكون الحقيقة مرادة  
 فان قيل لان سلم ان المجاز مراد باتفاق الخصوم فانه جائز ان يقول يجوز التيمم  
 للمجنب بحديث عمار قلت حديث عمار خبر الواحد ولا يجوز الزيادة على الكتاب  
 بخبر الواحد فثبت ان جواز التيمم للمجنب بهذا النص فالتفصيل في الشروح وكذا  
 رجحان الحقيقة على المجاز في قوله عليه السلام من شرب الخمر فا جلدوه حيث  
 اريد بها حقيقة فلا يرد غيرها من المجاز لعلاقة المشابهة في مخامرة العقل  
 وانما يجب الجلد في السكر من غيرها بديلا اخر من اجماع اوستة سياتي



تحقيقه (قوله وان رجح لمجاز على المشترك الخ) وصلية ودفع السؤال المتصدر  
تقديره ان الحقيقة لو رجحت على المجاز لجاز ترجيح المشترك عليه ايضا لانه حقيقة مع ان  
المجاز رجح عليه يعني اذا تعارض لفظ المشترك المجاز فالجز اولى منه نحو النكاح  
(قوله فانه يحتمل انه حقيقة في الوطئ مجاز في العقد) قال في المغرب اصل النكاح  
الوطئ ثم قيل للتزوج نكاح مجازا لانه سبب للوطئ المباح وقولهم النكاح الضم  
مجاز ايضا لان هذان تسمية المسبب باسم السبب والاعلى العكس انتهى وفي النهاية  
النكاح في اللغة عبارة عن الوطئ ثم قيل للتزوج نكاح مجازا لانه سبب له وقيل  
مشترك بينهما (قوله وانه مشترك بينهما) عطف على قوله انه حقيقة أى ويحتمل  
انه مشترك بينهما (قوله فالعقد اقرب الى الفهم) من المشترك (قوله بخلاف  
المجاز ان يحتمل مع القرينة عابيه) كعمل النكاح على العقد كما في الانشاء فيكون  
مجازا عن الوطئ الخلال باعتبار الاول والسبب وبدونها على الوطئ كقوله تعالى  
حتى تنكح زوجا غيره وفي الجوهري اشعار الاشتراك لانه قال النكاح الوطئ  
وقد يكون العقد حتى قالوا اسرع من نكاح ام خارجة انتهى ملخصا (قوله فاللايق  
الحاق الفرد بالاهم الاغلب) اى الحاق الفرد الدائر بين الحقيقة والمجاز بالمجاز الاعم  
الاغلب (قوله واما المجاز وهو مفعول من جاز المكان يجوز اذا تعدها) يعني  
ان المجاز مصدر ميمي بمعنى فاعل اى متعد عن اصله من الجواز بمعنى العبور  
والتعدى لان الكلمة اذا استعملت في غير موضوعها فقد تعدت موضعها الاصلى  
اعلم ان المجاز لما كان مأخوذا من الجواز وهو التعدى ورد في اللفظ لان التعدى يتأتى  
في اللفظ دون المعنى لانه مستقر فيه وكذا الحقيقة كما سبق (قوله من اعتبار قيد الحلية)  
يعنى ان قيد الحلية معتبر في التعريفات وان لم يذكر لوضوحه (قوله خصوصا عند  
تعليق الحكم الخ) اى عند تعليق صورة الحكم للاتقاس في ذهن السامع وعند تعليق  
الحكم حقيقة لان التعريف اللفظي عند العضد والسيد السند من قبيل التصديقات  
وفي شرح المواقف التعريف اللفظي وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة على المعنى  
فيفسر بلفظ اوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك القضنفر الاسد وابس هذا  
تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد تعيين ما وضع له لفظ  
القضنفر من سائر المعاني ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازانة فآلة الى التصديق  
وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقى واقسامه الاربعة التى ذكرت  
وحقه ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يقصده  
تعيين المعنى لانفصليه انتهى فتعريف المجاز والحقيقة من قبيل ذكر المركب

الذى يقصده تعيين المعنى فيكون الحكم باللفظ على الحقيقة والمجاز تعليقا  
بالوصف المستعمل فيما وضع له اوفى غير ما وضع له يشعر بالحلية لان استعمال  
لفظ الصلوة مثلا في الدعاء شرعا لا يكون مستعملا في الموضوع له عند اهل  
الشرع وان كان مستعملا في الموضوع له عند اهل اللغة فيعتبر هذا القيد حاصله  
ان ما يوصف به حقيقة ومجاز باعتبارين هو الموضوعات الشرعية كالصلوة  
والزكاة والصوم والحج والداية فانها حقائق بانظر الى الشرع مجازات بالنظر  
الى اللغة كذا في الاتقان (قوله لعلاقة بينهما) متعلق باستعمل (قوله بين المعنى  
المستعمل) اى في غير الموضوع له والمعنى الموضوع له وهو الحقيقة حاصله طريق  
المجاز الذى سلكه اهل اللسان وهو رعاية الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز  
بوجه (قوله ويعتبر السماع في نوعها) اى في نوع العلاقة اقول يلزم من قيد  
استعمل في التعريفين الواسطة بين الحقيقة والمجاز لان اللفظ قبل الاستعمال  
لا يكون حقيقة ولا مجازا وهو المراد ويلزم من قوله لعلاقة بينهما الواسطة  
ايضا بينهما لان اللفظ المستعمل في المشاكلة نحو ومكروا ومكر الله وجزاء سبئة  
سبئة مثلها ذكر بعضهم انها اى المشاكلة واسطة بينهما لانه لم يوضع  
لما استعمل فيه فليس حقيقة ولا علاقة معتبرة فليس مجازا كذا في شرح بدعية  
ابن جابر قلت والذى ظهر عندي انها مجاز والعلاقة المصاحبة فيعتبر بحمل  
اللفظ على اللفظ كما في قوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان ومكروا ومكر الله  
كذا قال الزركشى في برهانه والكتابة واسطة عند البعض واليه ذهب صاحب  
التلخيص لانه في المجاز ان يراد المعنى الحقيقى مع المجازى وعند عبد السلام حقيقة  
وهو الظاهر وعند البعض مجاز وعند الشيخ تقي الدين السبكي تقسيم الى حقيقة  
ومجاز كذا في الاتقان (قوله لاشخصها) اى لافى شخص العلاقة هذا مذهب  
الجمهور وذهب طائفة الى اشتراط السماع في كل فرد من المجاز (قوله وهذا  
اشارة الى القريب) وهو يكفى نقل نوع العلاقة ولا يلزم النقل باعيانها عن اهل  
اللسان وهو المختار لاجماع اللسان اقول وللقوم مجاز المجاز لم يذكر فيه ولا بد  
من ذكره وهو ان يجعل المجاز المأخوذ من الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة الى مجاز  
آخر فيجوز بالمجاز الاول عن الثانى لعلاقة بينهما كقوله تعالى ولكن لا تواعدوهن  
سرا فانه مجاز عن مجاز فان الوطئ يجوز عنه بالسر لكونه لا يقع غابا الا فى السر  
وتجوز به عن العقد لانه مسبب عنه فالصحيح للمجاز الاول الملازمة والثانى  
السببية والمعنى لا تواعدوهن عقد نكاح وكذا قوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله



فان قوله لاله الا الله مجز عن تصديق القلب بمدلول هذا اللفظ والعلاقة السببية  
لاز توحيد اللسان مسبب عن توحيد الجن والتعبير بلاله الا الله عن الواحدانية  
بجواز التعبير بالقول عن المقول فيه وجعل منه ابن اسيد قوله انزلنا عليكم لباسا  
فان المنزل عليهم ايس هو نفس الالباس بل الماء المنبت للزرع المتخذ منه الغزل المنسوج  
منه اللباس (قوله اى العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة في ثمانية) قال ابو حيان  
في آخر الارتشاف لم تراحدا من الخويين وضع باب الحقيقة والمجاز وبهض  
اصحابنا وهو ابو اسحق البهاري ذكر من ذلك شئناى كلبه املا المنحل في شرح  
كتاب الجمل وصاحب البدايع وهو محمد بن مسعود ابن الرضى في كتابه فذكر رسما  
للحقيقة وهو لفظ يستعمل لشيء وضع الواضع مثله لشيء لا عينه لعيته كالاسد  
لايث ثم قال وعلامتها سبق الفهم الى معناها وقال المجاز لفظ يستعمل لشيء بينه  
وبين الحقيقة اتصال كما اتصال التشبيه كما استعمال الاسد للشجاع او اتصال  
النسب كما استعمال السماء للنبات او اتصال البعوضة كاستعمال الحافر للدابذة  
ذى الحافر او اتصال لكالية كاستعمال العالم لبعضه او اتصال العموم كاستعمال  
الحجر للياقوت او اتصال الخصوص كاستعمال السيف للسلاح او اتصال الاضافة  
كاستعمال القربة لاهلها او اتصال الاستعمال كاستعمال شئ لما هو مشتمل عليه  
كاستعمال الغائط للعذرة والخيل للفرسان والسلاح للمتمسح والثوب للابس  
في قولهم سلب زيد ثوبه ولبس في الدار الا الوارى ولم ينبج من الحرب فلان الافرسه  
وعلامه المجاز قرينة تصرف الفهم عن معنى الحقيقة اليه وذكر متوسطا بين  
الحقيقة والمجاز قال وهو لفظ يستعمل لشيء وضع الواضع مثله لعينه كالاعلام  
للأشياء المعينة ككلمة لبقعة معينة قال والحقيقة لغوية كالاسد للث وعرقية  
كالامارة للمأذنة وشرعية كالصلوة لعباده مخصوصة انتهى كلامه قال ابو حيان  
واكثر ما تكلم في هذه المسئلة في اصول الفقه وعلم البيان انتهى اقول معنى مقاله  
المص ان العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة في ثمانية قول صاحب البدايع لانه  
ثمانية على ما ذكرنا لكن في قوله على ما عليه المحققون نظر لان ابا اسحق البهاري  
من المحققين ذكر في المجاز احدى وعشرين علاقة قال في الارتشاف تلخيص ما ذكره  
ان الحقيقة ما استعمل في الموضوع له او لا والمجاز ما استعمل في غيره موضوع له او لا  
ومن اقسام المجاز الاستعارة كقوله تعالى جدار يريد ان ينقض والقلب كقولهم خرق  
الثوب المسمار والحذف نحو واسئل القربة وازيادة نحو لبس كقوله شئ زاد والتشبيه  
كقوله تعالى اعمالهم كسراب بقيعة وقلب التشبيه كقول حسان بن ثابت يكون

مراجها غسل وماء والكتابة كائنا كان الطعام والتعرض بقوله باقوم ايس  
بى سفاهة والانتقطاع من الجنس كقوله تعالى الا ابلس اقول استثناء ابلس من  
الملائكة مجاز لانه تغليب الجنس الكثير الافراد على فرد من غير هذا الجنس معهود  
فما بينهم بان يطلق اسم ذلك الجنس على الجميع وعد منهم مع انه كان من الجن  
تغليباً لكونه جنياً واحداً فيما بينهم ولان حل الاستثناء على الاتصال اصل  
وبدل على كونه من غير الملائكة مارواه مسلم في صحيحه خلقت الملائكة من النور  
والجن من نار وقيل انه ملك فسلب الملكية واجب عن كونه من الجن بانه  
اسم انواع من الملائكة قال الزحشرى كان مختلطاً بهم فيئذ عمته الدعوة بالخلط  
لا بالجنس وقال ابن جنى قال ابو الحسن في قوله تعالى واذ قال يا عيسى بن مريم انت  
قلت للناس اتخذوني واحى آلهين من دون الله وانما اتخذها عيسى دون امه  
فهو من باب لنا قراها والنجرم الطوائع كذا في الزركشى واوله اخذنا بافاق السماء  
عليكم والبيت للفرزدق وتحقيقه في اشباه السيوطى في مجلس الهارون مع المفضل  
والكسائى فار جمع ثم وتسمية الشئ بما يقابله نحو وجرأ سبئة سبئة مثلها  
وتسمية الشئ بالسبب فيه كقوله تعالى قد انزلنا عليكم لباساً وتسميته بما يؤل اليه  
كقوله تعالى انى اراتى اعصر خرا او اضافة شئ الى ما لا يستحق ذلك كقوله تعالى  
بل مكر الليل والنهار والخبارة عن الشئ او وصفه بغيره نحو نهاره صائم ولبه قائم  
وورود المدح في صورة الذم او الذم في صورة المدح كقوله تعالى ذق انت  
انت العزيز الكريم وقالوا ما شعره قاتله الله واخزاه الله ما افصحه وورود الامر  
بصيغة الخبر والخبر بصيغة الامر نحو والوالدات يرضعن اولادهن وقال الله اسمع  
بهم وابصر وورود الواجب او المحال في صورة الممكن كقوله تعالى عسى ان ييهئك  
ربك مقاما محمودا وقول امرى القيس لعل منايانا تحولن ابوسا والتشبيه كقولهم  
العسل احلى من الخل والامثال الصبغ ضيغت اللبن والتقديم والتأخير كقوله تعالى  
والذى اخرج المرعى فجعله غثاء احوى وتجاهل العارف كقوله تعالى انا اواباىكم اعلى  
هدى او فى ضلال مبين انتهى ما لخص من كلام البهاري اقول استعملت على  
في جانب الحق وفي جانب الباطل لان صاحب الحق كانه مستعمل يرقب نظره  
كيف شاء ظاهرة له الاشياء وصاحب الباطل كانه منغمس في كلامه وتخفيض  
لا يدري اين توجه فاخراج الكلام مخرج الشك في اللفظ دون الحقيقة كضرب  
من المسامحة وحسم العناد وهو اعلم انه على الهدى وانهم على الضلال ولا شك  
عنده ولا ريب كذا في برهان الزركشى قال صاحب الكشف لا بد من ان يكون



من المحلى الحقيقة والمجاز تعلق خاص يكون ذلك باعثا على استعمال اللفظ في محل  
المجاز إذ لو لم يكن بينهما تعلق في نفس الامر او كان لكن لم يعتبره المستعمل كان  
ذلك استعمال منه ابتداء وضع آخر وكان ذلك اللفظ مشتركا لا مجازا انتهى  
وقال فخر الاسلام ان الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشئين وذلك بطريقتين  
لائث لهما وهو الاتصال بينهما صورة او معنى لان كل موجود من الصور له  
صورة ومعنى لائث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث انتهى اقول  
هذا الحصر اضبط مما ذكره العلماء اذ لا يمكن يشذ عنه شئ مما ذكره ولا يخفى  
تداخل بعض الاستعارة في بعض على ما ذكره بالاستقراء وحصره في خمسة  
وعشرين نوعا فان اردت التفصيل غير ما ذكرناه او لا فاستمع لما يتلى لانه نافع  
وان كان ذكر بعضه مكررا اطلاق السبب على المسبب كقوله عليه السلام بلوا  
ارحامكم ولو بالسلام اى سلوها فان العرب لما رأت بعض الاشياء يتصل بالندوة  
استعارت عنه البلى بمعنى الوصل عكسه كقول الشاعر شربت الاثم حتى ضل  
عقلي كذلك الاثم يذهب بالعقول سمي الخمر اثما لكونه سيباله واطلاق اسم الاكل  
على البعض كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم اى انا ملهم وعكسه كقوله  
تعالى كل شئ عاك الاوجه اى ذاته واطلاق اسم الملزوم على اللازم كقوله  
تعالى ام اترنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا يشركون سميت الدلالة كلاما  
لانها من لوازمه ومنه قيل كل صامت ناطق اى اثار الحدوث فيه يدل على مجرته  
فكأنه ينطق وعكسه كقول الشاعر قوم اذا حاربوا شد واما زهرهم دون النساء  
اريد بشد المبرز الاعتزال عن النساء لان شد الازار من لوازم الاعتزال واطلاق  
احد المثالبين على الآخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المنقوشة  
لشبابهما شكلا واطلاق الاسد على الشجاع لشبابهما فى الشجاعة التى هى  
من الصفات الظاهرة للاسد واطلاق اسم المطلق على المقيد كقول الشاعر  
فيا ليتنا نحى جعبا وابتنا \* اذ نحن متناضما كفتان \* وبالبت بينهما هوى  
من البأس قبل اليوم يلتقيان \* اى قبل يوم القيمة وعكسه قال شريح \* اصبحت  
ونصف الناس على غضبان \* يريد ان الناس بين محكوم عليه ومحكوم له  
لان نصف الناس على سبيل التعديل والنسوية ومنه قول الشاعر \* اذا مات كان الناس  
صنفان شامت \* وآخر من باندى كنت افعل \* واطلاق اسم الخاص  
على العام كقوله تعالى وحسن اولئك رفيقا اى رفقاء قال ابو حيان ورفيق جمع  
يستوى فيه المفرد والتثنية والجمع كقعيدا وجمع يستوى فيه المفرد والجمع كغريب

فالتفصيل في البحر فلا يكون من اطلاق الخاص على العام وعند النحويين  
لا فرق بين اطلاق الخاص على العام وعكسه وبين اطلاق المقيد على المطلق  
وعكسه وهذا الفرق بين المعانين والاصوليين فيكون هذان من تداخل بعض في بعض  
وعكسه كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وانا اول المؤمنين لم يرد  
الاسم لان الانبياء كانوا قبله مؤمنين وحذف المضاف سواء اقيم المضاف اليه مقامه  
كقوله اخبارا واسئل القرية اولا كقول ابى داود اكل امرى نحسين امرى \*  
ونار توقد بالليل نارا \* وسمى هذا مجازا اعتبارا بالنقصان وعكسه كقول الشاعر  
\* انا ابن جلا وطلاع الثغابا \* متى اضع العمامة تعرفونى \* اى ابن رجل جلا  
اى اوضح امره وتسمية الشئ باسم ما كان كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب  
ضاربا وتسمية الشئ باسم ماله به تعلق المجاز كتسمية قضاء الحاجة بالغائط الذى  
هو المكان المطهين من الارض وتسمية الشئ باسم ما يؤول اليه كتسمية العنب  
بالخمر واطلاق اسم المحل على الحال كقوله عليه السلام لا تقصص الله فاك  
اى اسنانك وعندى هذا من التداخل لانه من قبيل واسئل القرية وعكسه  
كقوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم فى رحمة الله هم فيها خالدون اى  
فى الجنة لانها محل يحل فيها الرحمة لاتزول عنها واطلاق اسم آلة الشئ عليه  
كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام واجعل لى لسان صدق فى الاخرين  
اى ذكرنا حسنا اطلق اسم اللسان وارا دبه الذكر اذ اللسان آتته واطلاق  
اسم الشئ على بدله كقول العرب فلان يأكل الدم اذا اكل الدية وعندى انه  
من التداخل لان الدم سبب للدية والاولى فى مثال البدل قول الشاعر \* ان لنا  
احرة عجافا \* يا كلهن كل ايلة اكافا \* اى ثمن الاكاف واطلاق النكرة فى موضع  
الاثبات للعموم كقوله تعالى علمت نفس ما حضرت اى كل نفس ومنه دع امرأ  
وما اختاره اى اترك كل امرأ واختياره واطلاق المعرف باللام واردة واحدة  
منكرا كقوله تعالى وادخلوا الباب سجدا اى بايا من ابوابها كذا نقل عن اهل  
التفسير واطلاق احد الضدين على الآخر كقوله تعالى وجزاء سبئة سبئة مثلها  
فانها من المبتدى سبئة ومن الله حسنة وكذا هل جزاء الاحسان الا الاحسان  
الاحسان من العبد طاعة وفعل حسن ومن الله اعطاء الثواب وادخال الجنة  
باللطف والوعد ومثاله كثير ومنه ما يقال قاتله الله ما احسن ما قال يريدون به  
الدعاء له وان كان هو الدعاء عليه كقول المأمون بن الهارون الرشيد حين رأى  
فى ايلة الزفاف ما انتشرته نساء الخلافة من اللؤلؤ على فرش منسوج من الذهب



قائله الله يا تواس كانه رأى هذا المجلس وقال كان صفري وكبرى من فواقعها  
 حصبا، در على ارض من الذهب \* كذا في الكشاف والحذف كقوله  
 الايض او الى لثلا يضلوا وازيادة كقوله تعالى بس كانه شئ وهذا منتخب ما ذكره  
 العلماء اظنه ان يكون مفيدا والتطويل غير مملول عند الافادة (قوله المشابهة حقيقية  
 كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع) اى ان كان المستعار له متحققا حسا او عقلا  
 فلا استعارة حقيقية لكون المستعار له محققا ومتيقنا والافتخيلية هذا مذهب  
 السكاكى يعنى استعير للرجل الشجاع ما يحل الاسد ويجاوره مجازا ليعمل  
 في المستعار له عمل الاسد وهو الغلبة على الخصوم ودفعها كالثوب يلبه المستعير  
 كان اثره في دفع الحر والبرد مثل عمله اذا لبس بحق الملك الا انها يتفاوتان لزوما  
 وبقاء لان اسم الاسد لازم للهيكل المخصوص للرجل الشجاع كاسم الاب  
 لازم للاب دون الجسد وان كان يطلق عليه مجازا لانه ينتفى عنه دون الاب لكن  
 شرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد يراى به لازمه وهو الشجاع فيطلق على  
 الرجل باعتبار انه شجاع وانما قدم المص العلاقة المشابهة معنى الاستعارة  
 على غير المشابهة وهو المجاز المرسل تقديما للوجودى على العدمى لكونه  
 منصودا اصليا (قوله او اعتبارا) اى المشابهة اعتبارا محض بان ينتقل  
 الذهن من الوضعى اليه في الجملة فلا يشترط ان يلزم من تصوره تصويره كالبصير  
 اذا اطلق على الاعمى والشجاع على الجبان وغيرهما وان لم يكن بينهما لزوم  
 في الخارج لانه تسمية الشئ باسم مقابله فيكون مجازا واستعارة تخيلية (قوله  
 وما اشبه ذلك) نحو وكروا وكر الله ونحو نسوا الله فنسيهم ونحو هل جراء الاحسان  
 الا الاحسان وغيرها (قوله واما غير المشابهة) اى العلاقة الغير المشابهة  
 يعنى ان كانت علاقة المجاز غير المشابهة فمجاز مرسل يسمى بالمرسل لعدم  
 تقييده بعلاقة واحدة ولم يقل المص واما غير المشابهة فمجاز مرسل لعدم  
 تصریحهم بذلك لان القوم قالوا ان كانت علاقته المقصودة مشابهة فلا استعارة  
 تصریحية او مكنية وان كان المستعار اسم جنس غير مشتق فلا استعارة اصلية  
 والا فتبعية لجرانها في اللفظ المشتق والحرف وانكر التبعية السكاكى وردها  
 الى المكنية وذهب الى انه ان كان المستعار له متحققا متيقنا حسا او عقلا فلا استعارة  
 حقيقية والافتخيلية والاستعارة ان لم تقترب بما لا يلايم شيئا من المستعار منه والمستعار له  
 قطاعة نحو رأيت اسدا وان افترنت بما لا يلايم المستعار منه فمشتقة وان افترنت  
 بما لا يلايم المستعار له فجردة وان كانت علاقته غير المشابهة فلا يسمى استعارة

ولم يقل فيسمى مجازا مرسل لعدم تصریحهم بذلك (قوله فهمى الكون عليه)  
 اى فالعلاقة الكون على المعنى الحقيقي اقول هذا اشارة الى ما قال صاحب  
 التتبع اذ اطلقت لفظا على المسمى وارادت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان  
 حصل لذلك المسمى بالفعل في بعض الازمان فجاز باعتبار ما كان انتهى واشارة  
 ايضا الى ما قال التفتازانى في المطول او تسمية الشئ باسم الشئ الذى كان هو  
 عليه في الزمان الماضى نحو واتوا اليتامى اموالهم اى الذين كانوا قبل ذلك مثلا  
 اليتامى في قوله تعالى واتوا اليتامى اموالهم مجاز وقت الايتاء لانه وقت البلوغ وان كانوا  
 يتامى اى طفلا خلقا عن احد ابويه او كلاهما حال التكلم بامر واتوا اليتامى لان  
 الامر من حين نزوله الى هذا الزمان مقدم الى جميع المأمورين بالايتاء فيكون  
 حقيقة بالنسبة الى زمان الطفولية ولكن الامر بالايتاء انما يكون بعد البلوغ فيكون  
 مجازا باعتبار ما كان (قوله وان تأخر عنه) اى ان تأخر معنى الحقيقي عن زمان  
 تعاق الحكم (قوله فهمى الاول اليه) اى العلاقة باعتبار ما يؤول اليه نحو اتى ارانى  
 اعصر خراى اعصر عنبا يؤول الى الخمر اذ لو كان المعنى الحقيقي حاصل في زمان الحكم  
 او في جميع الازمنة لم يكن الكون والاول مجازا (قوله وكذا القتييل في قتلت  
 قتيلا والخمر في عصرت خرا) اى مثل اليتامى في المجاز في الكون والاول القتييل  
 والخمر لكون الفعل حاصل بالفعل ولو في نظر المتكلم لان اليتامى والخمر  
 والقتل وان لم يحصل بالفعل في زمان ايتاء المال والعصر والقتل لكنها  
 حاصله في نظر المتكلم بالنسبة الى الماضى في الايتاء وبالاستقبال في العصر والقتل  
 (قوله وعلى الثاني) اى على قوله اولا يعنى ان لم يكن المعنى الحقيقي حاصل بالفعل  
 ولو في نظر المتكلم بل حصل له بالقوة (قوله فهمى الاستعداد) اى العلاقة الاستعداد  
 فيكون مجازا بالقوة كالمسكر الخمر اريقت وهذا مثال مشهور في المجاز في الاستعداد  
 والقوة اقول اى شئ يمنع وقت الارقان يكون مجازا باعتبار ما كان في نظر  
 المتكلم فتأمل (قوله والاخ) ظاهره يقتضى ان يقول ان لم يكن المعنى الحقيقي حاصل  
 لا بالفعل ولا بالقوة فلا علاقة بينهما فلا يكون مجازا ولا استعارة وهذا ليس  
 بصحيح لانه ان لم يحصل له علاقة لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد ان يريد معنى لازما  
 لمعناه الوضعى ذهنا اى ينتقل الذهن من الوضعى اليه في الجملة فلا يشترط ان  
 يلزم من تصوره تصويره كالبصير اذا اطلق على الاعمى وهو ذهني محض ان لم يكن  
 بينهما لزوم في الخارج كتسمية الشئ باسم مقابله او منضم الى العرفى ان كان  
 بينهما لزوم في الخارج بحسب عادات الناس كالفياط او منضم الى الخارج



لا يحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار الزيم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فيسمى الاول عرفيا والثاني خلقيا كذا في التوضيح ولاجل هذا تدارك المصنف بقوله فان لم يكن لزوم اتصال في العقل بوجه ما الخ فيدخل الذهني والرفي والخافي لان في كل منها اتصالا في العقل في الجملة (قوله وان كان) اي ان كان لزوم اتصال في العقل اقوله سواء كان حصول العرض في الجوهر او الجسم في المكان) فيه اشارة الى تقسيم الحال الى القسمين احدهما سر باني كحلول اللون في الجوهر او جواري كحلول الجسم في الخبز (قوله او غير ذلك) يشير بذلك الى حصول العرض في الجوهر او الجسم في المكان لانه يجوز الاشارة بذلك الى واحد والتشبية والجمع والقريب والبعيد هكذا حققه ابو حيان في البحر عند تفسير قوله تعالى ذلك الكتاب المبين (قوله ويدخل فيه استعمال الغائظ الموضوع لمكان المظمتين في الفضلات) اي يدخل في اطلاق اسم الحال على المحل استعمال الغائظ في الفضلات في قوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائظ وهو المظمتين من الارض تسمى في قوله من الغائظ الحدث بالغائظ بمجاورة الحدث المكان المظمتين صورة في المادة ونظيره في اطلاق اسم الحال على المحل قوله تعالى خذوا زينةكم عند كل مسجد اي صلوة وعكسه اي اطلاق اسم المحل على الحال نحو قوله تعالى تجري الانهار ورسال الوادي (قوله كحصول الرحمة في الجنة التي تحمل فيها الرحمة كما في قوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله) اي في الجنة تسمى المحل باسم الحال والعلاقة بينهما الحلول وعكسه كالناد الذي هو المجلس المستعمل في اهله كما في قوله تعالى فليبدع نادية سمي الحال باسم المحل لعلاقة بينهما وهي الحلول (قوله وذلك مثل استعمال اليد في القدرة نحو يد الله فوق ايديهم) اقول هذا من المنشابهات والحق عند اهل السنة والجماعة من صفة الحقيقة لان المجاز لكن النزاع في الكيفية وتحقيقه سبق في بحث المنشابه فالاولى ان يقول مثل استعمال اليد في النعمة والقدرة وام يمثله يد الله فوق ايديهم واستعمال قبيها كثير وان كانت موضوعة للمجاعة المخصوصة لكن من شان النعمة ان يصدر منها ويصل الى المقصود بها وكذا في القدرة الحادثة لان اكثر تسلط القدرة في اليد وبها يكون الافعال الدائنة على القدرة من البطش والضرب والقتل والقطع والاختذ وغيرها (قوله او يحلوا لهما في محل واحد) عطف على قوله يكون احدهما الخ اي وان يكون اللزوم والاتصال بينهما بحلول الحقيقة والمجاز في محل واحد كاستعمال الحيوة والموت في الايمان والكفر يقال فلان حي اي مؤمن وفلان ميت اي كافر

(قوله الخالين في الشخص الواحد) اي الحيوة والايمان الخالين في شخص فيكون الشخص المؤمن محلا لهما وكذا استعمال الحيوة في العلم الخالين في شخص عالم لان العالم حي والجاهل ميت يمضي في الثرى ويظن من الاحياء وهو عديم كذا قال الامام الشافعي (قوله او في محلين متقاربين) كاستعمال رضاء الله في رضاء الرسول او حلوا لهما في حيزين متقاربين اقول الصواب ان يجعلهما عكسا لان في قوله في محلين متقاربين شبه لا يخفى على المتأمل واستعمال البيت في حرمه يراجع ضمير فيه الى البيت ليكون البيت ومقام ابراهيم في محلين متقاربين في الحرم كانه صار البيت ظرفا لمقام ابراهيم لكمال قربه (قوله واما يكون احدهما جزءا الاخر) عطف على قوله فاما ان يكون احدهما اي ان كان لزوم واتصال بينهما فاما ان يكون احدهما حالا في الاخر واما ان يكون احدهما جزءا للاخر (قوله كاستعمال الركوع في الصلوة في قوله تعالى واركعوا مع الراكعين) لان الركوع اسم خاص لفعل معلوم وهو الميلان عن الاستواء بما يقطع اسم الاستواء يقال ركعت النخلة اذا تطأأت رأسها وهو جزء واجب من الصلوة فاريد به كل الصلوة فيه بحث لانه قيل هو امر لليهود بالركوع اي اقبوا صلوة المسلمين وزكوتهم واركعوا مع الراكعين منهم وذلك لان اليهود لا ركوع في صلواتهم حينئذ لا يكون المراد بالركوع الصلوة بل نفسه مخصوصا فلا يكون مثالا بما نحن في صدده ويمكن ان يجاب عنه بانه يجوز ان يراد بالركوع الصلوة كما يعبر عنها بالسجود فيكون امر ابا ن يصلي مع المصلين يعني مع الجماعة كانه قيل واقبوا الصلوة وصلوها مع المصلين لان منفردين كذا في الكشف فملى الوجه الاول فريضة الركوع بهذه الآية ثابتة علينا بطريق الاشارة او الدلالة فانه اوجب الركوع عليهم متابع لنا فيكون ذلك علينا اوجب وايراد قوله اركعوا واسجدوا لاثبات فرضية اركوع كما اورده شمس الائمة احسن كذا في الكشف اقول وجه الاحسنة ان قوله واركعوا في هذه الآية خاص في حق المأمور به بقريضة العطف على قوله واسجدوا وان كان عاما في حق المأمور واما في الآية الاولى فان كان المراد من الركوع الصلوة فلا يثبت فرضية الركوع لانا ولا لهم وفي عطف قوله واركعوا على واسجدوا كلام طويل وتأويل بارد في التفاسير لكن لا يساعده هذا المقام (قوله واليد فيما وراء السغ) اي وكاستعمال اليد فيما وراء السغ وهو الوظيف وهو مستدق الزراع وهو الركوع يعني استعمال البد في الزراع او من اليد الى الابط استعمال الجزء في التكل (قوله كما في صور حمل المطلق على المقيد) وهذا قاعدة



الاصول كما سبق في قوله تعالى فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود وهي ثلثة ايام  
متابعات اقول الفارقون بين المطلق والعام انما هم الاصوابون واما اهل  
العريية فلا يفرقون بينهما ويقولون في حمل المطلق على المقيد حمل العام على  
الخاص كذا في شروح رسالة الاستعارة (قوله وعكسه كما استعمال المرسن  
في الانف) والمشفر في شفة الانسان وفي هذين المثالين يحمل المقيد على المطلق  
لان المرسن بكسر السين موضع الرسن من انف الفرس ثم كثر استعماله في الغير حتى  
قبل مرسن الانسان لانفه قال العجاج وقاحا ومر سنا مسرجا البيت كذا في القاموس  
وكذا المشفر من البعير كالحفلة من الفرس ومشافر الحبش مستعار منه وفي المثل  
اراك بشر ما احار مشفر اى اغتاك الظاهر عن سؤال الباطن واصله في البعير  
كذا في الجوهرى حاصله ان المرسن مقيد بموضع الرسن من انف الفرس ثم استعمل  
في انف الانسان وكذا المشفر مقيد بالبعير ثم استعمل في كل غلظ الشفة لعلاقة  
بينهما (قوله فهى الجزية والكلية) اى العلاقة في هذه الامثلة الجزئية والكلية  
(قوله واكتفى بالجزية للتضاييف بينهما) اى اكتفى المص في المتن بالجزية مع  
ان العلاقة في بعض الامثلة في الكلية اختصارا لكونهما متضائفتين فيقتضى  
ذكر احدهما ذكر الاخر كالاب والابن اقول فيه بحثان الاول ان المقام مقام او  
والا يلزم ان يكون العلاقة في شئ واحد الجزئية والكلية مع انهما اما الجزئية  
واما الكلية والثاني ان المسند المعرف باللام يقتضى الحصر على ما نصبه صاحب  
الكشاف وابو حيان (قوله واما ان يكون احدهما سببا للاخر) والاخر مسببا عنه  
عطف على قوله فاما ان يكون احدهما حالا او علما قوله واما ان يكون احدهما  
جزءا على القولين لكن المختار الثاني (قوله اما بجهة الفاعلية كما استعمال النبات  
في الغيث) اى العادة لاني التأثير ولا في الصورة كما في قول العرب رعيانا غييا اى نباتا  
الذى سببه الغيث بقريته مانعة من ارادة الحقيقة من الغيث وهى الرعى وهذا  
تسمية الشئ باسم سببه كقول الشاعر \* اذا نزل السماء بارض قوم \* رعيناه  
وان كانوا غضايا \* ارجع ضمير نزل الى السماء الذى له اتصال الى المطر صورة  
واراد به الكلام بجهة الفاعلية عادة وفي الشعر مجاز ان الاول اراد بالسماء المطر  
لاتصال بينهما صورة لان كل حال عند العرب سماء والمطر من السحاب ينزل  
والسحاب سماء عندهم حقيقة فسمى المطر باسم السحاب لاتصال بينهما  
صورة وقيل بين السماء والمطر اتصال ذاتي لخلوله فيه لان المطر متصل  
بالسحاب ذاتا فكان بينهما اتصال ذاتي والثاني اراد بالمطر النبات لكونه سببا عادة

وهو

وهو المراد ههنا وعندى الاولى في التمثيل كما استعمال في التهمة فانها خارجة  
مخصوصة فالخارجة المخصوصة بمنزلة العلة الفاعلية للنعمة او الصورة ومع  
هذا فلا بد من اشارة الى المنعم مثل كثر ابادى فلان عندي وجلت يده لدى  
(قوله وعكسه نحو امطرت السماء نباتا) اى غييا لكون النبات مسببا عنه (قوله  
ومن السببية استعمال الدم في الدية) يقال فلان اكل الدم اذ الدم سبب الدية  
وكذا رعيانا الغيث اى النبات الذى سببه الغيث واورد في الايضاح في امثلة  
تسمية السبب باسم المسبب قولهم فلان اكل الدم وظاهرانه سهولان كلام المورد  
من تسمية المسبب وهو الدية باسم السبب وهو الدم اذ الدم سبب الدية والعجب  
انه قال في تفسيره اى الدية المسببة عن الدم كذا في المطول (قوله والمسببية  
عطف على قوله ومن السببية) يعنى ومن المسببية استعمال الموت المسبب في المرض  
والجرح والضرب السبب يقال امات فلان فلانا وقتله اذا ضرب ضرا بشديدا  
والمثال المشهور في استعمال المسبب في السبب نحو امطرت السماء نباتا اى غييا لكونه  
مسببا عنه (قوله المهلكة صفة للثالثة المذكورة ويكنى التأنيث) في وصف الجمع  
فلا حاجة الى الجمع قال الشاعر \* واذا العذارى بالدخان تقنعت \* واستجملت  
نصب القدر رقت \* والقياس تقنعت واستجملت وملان كذا في الكشاف  
والمراد بالمهلكة المهلكة بالقررة لا بالفعل والاف يكون الموت حقيقة في هذه الثلث  
اقول ان استعمال الموت والقتل في الضرب الشديد لمشابهة القتل والموت  
والاهلاك في كمال الايلام استعارة كالاسد في الرجل الشجاع كما ذكر في رسالة الاستعارة  
لكن المص اعتبر السببية والمسببية فجعله مجازا مرسلا وان جازان يكون استعارة  
على قصد التشبيه في الايلام وهذا معنى قوله بمد اسطر ان هذه العلاقات  
يجوز اجتماعها باعتبارات مثلا الخ (قوله واما بجهة الغائية) عطف على قوله  
اما بجهة الفاعلية يعنى السببية والمسببية اما ان يكون بجهة الغائية والاول (قوله  
كاستعمال الخمر في العنب في قوله تعالى انى ارانى اعصر نخرا) اى عند الاتصال بينهما  
ذاتا لان العنب مركب بثقله ومائه وقشره فيكون سببا للخمر فيعبر عنه بالخمر  
باعتبار الاول والغائية اقول الفرق بين جهة الفاعلية وجهة الغائية ان الاتصال  
بينهما في الفاعلية معنى وعادة لا صورة وذاتا واما في جهة الغائية ان الاتصال  
بينهما ذاتا وصورة لكن قيل لا يجاز في هذا المثال فان الخمر العنب بعينه لغة  
لازدغان نقله الفارسي في التذكرة عن غريب القرآن لابن دريد وقيل لا يجاز  
في الاسم بل في الفعل وهو اعصر فانه اطلق واريد به استخراج واليه ذهب



ابن عزيز في غريبه وقيل واكتفى بذكر المسبب الذي هو الخمر عن السبب الذي هو العنب قاله ابن جني في الخصاص اقول هذا باعتبار الاول الى الخمرية لكنه عبر عنه به وامثلة تسمية الشيء بما يؤول اليه كثيرة نحو قوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا اي صائرا الى الفجور والكفر وقوله انك ميت وقوله اني اراي احل فوق رأسي خبرا اي الذي يأكل الطير منه انما هو البر لا الخبز وقوله حتى تنكح زوجا غيره سماه زوجا لان العقد يؤول الى زوجته لانه لا تنكح في حال كونه زوجا وقوله انانيدشرك بغلام عليم وصفه في حال البشارة بما يؤول اليه من العلم (قوله ومنه قوله تعالى انهم لايمان لهم) اي من المجاز باعتبار السببية والغائية استعمال المهدي في الوفاء في قوله تعالى انهم لايمان لهم لان العهد في اللغة الامان واليمين والمرثى فاستعمل المهدي وهو اليمين في الوفاء مجازا باعتبار السببية وجهة الغائية والاول لانهم تعاهدوا فاخبر الله عن عدم وفائهم (قوله فهي السببية والمسببية) اي العلاقة من الجهتين المذكورتين السببية والمسببية (قوله في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الآخرين) اي ذكر احسان الخ انما صرح هذا التفسير لانه لما كان في معنى المجازي نوع خفاء صرح ذكره بعنى محله لان اللسان آلة الذكر فيكون تسمية الشيء باسم الله مجازا العلاقة بينهما كما صرح صاحب التلخيص (قوله واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات) اقول في العلاقات بين الحقيقة والمجاز اعتبارات لغة وفقها واصطلاحا فلا بد من معرفتها اعلم انك تحتاج الى معرفة الاستعارة لغة وفقها واصطلاحا اما لغة فانها طلب العارية ثم العارية ان كان في الاملاك فهي تملك المنافع بغير عوض فالاستعارة طلب تملك المنافع في الفقه ولا بد لها من المستعير وهو الطالب والمستعار وهو العين والمستعاره وهو الشخص والاستعارة وهو الاتماس والمستعار عنه وهو المالك وعندى المستعاره وهو الامر المقصود كاللباس لدفع الحر والبرد وفي الانفاذ هو طلب نقل اللفظ عن الموضوع الى غير الموضوع بالنسبة كان المتكلم استعار اللفظ عن الموضوع الاصلى الى غيره بنوع نسبة بينهما كاستعارة الثوب ولا بد له ايضا من المستعير وهو المتكلم والمستعار وهو اللفظ والمستعار عنه وهو الهيكل المخصوص كما في الاسد مثلا والمستعاره وهو الانسان الشجاع والمستعار به وهو النسبة والاستعارة وهو التلغظ لاجل النقل واما فقها فان الفقهاء اتفقوا ان المجز والاستعارة لفظان مترادفان على معنى واحد من حيث المعنى ولا تفاوت بينهما الامن حيث الصورة لان الاستعارة في اصطلاح الفقهاء عبارة

عن مطلق المجاز لكن الاستعارة اي التلغظ من المتكلم بنية النقل قائم بالمتكلم لانه مصدر والمجاز مفعول بمعنى الفاعل اي متعدد عن الموضوع الى غيره وهو صفة اللفظ فكان نظير المستعار واما اصطلاحا ذكر صاحب الكشاف ان المجاز جنس تحته نوعان الاستعارة والتشيل والنوع لا يخالف جنسه الا في العموم والمخصوص لانه ذكر في نهاية الاجاز ان المجاز اعم من الاستعارة لانها نقل اسم الاصل الى غيره للتشبيه بينهما على حد المبالغة بيانه لك تقول رأيت اسدا ويريد انسانا شجاعا المشابهة بين الانسان الشجاع والحيوان المفترس في الشجاعة وهذا مجاز فاذا زادت المشابهة وكلت النسبة حتى لا يبقى بينهما تفاوت الصورة فرضت الشجاع واحدا من الاسود ومعمورا بين افراد الجنس ونقلت لغز الاسد عن الموضوع الثاني وهو الانسان الشجاع الى اصله وهو الحيوان المخصوص لكمال المشابهة وتام المبالغة ونظيره الابليس كان من الجن فغمر بين افراد الملائكة حتى صار من جنس الملائكة وصلاح اسنثاؤه منها قال الله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى واهذا سمي النوع من المجاز استعارة بديعة كما في قوله تعالى قوارير من فضة كما سبق فالفرق بينهما على ان المجاز مبنى على نفس المشابهة والاستعارة على كمال المبالغة في المشابهة على هذا التحقيق لكن يخالف هذا ما ذكره القوم ان المجاز ينقسم الى قسمين لانه استعارة ان كان علاقته المشابهة ومرسل ان كان علاقته غير المشابهة وسوق المص في قوله وهي اي العلاقة المشابهة حقيقة او اعتبارا او غير المشابهة الخ يقتضى ما ذكره القوم وذكر في بعض الشروح ان الاستعارة ان يذكر احد طرفي التشبيه ويريد طرفا آخر مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به والا على ذلك باثباتك المشبه ما يخص المشبه به معناه ان يذكر الاسد ويريد به انسانا شجاعا وتدعى ان الانسان دخل في جنس الاسود وصار من افراده بدليل اطلاق اسم الاسد على الشجاع وهذا معنى قول المص ان العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات الخ وهذا قول مشكل كشفت اشكاله ورفعت القناع عن معضلاته طلبا للثواب وهو العاصم عن كل عقاب وهو حسبي ونعم الوكيل (قوله واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون للمسببية الغائية) الظاهر ترك الغائية والافلا فائدة لقوله وان يكون للاول اليه اقول اطلاق الخمر على العنب على طريق المسببية مذهب ابن جني قال في الخصاص اكتفى بذكر المسبب الذي هو الخمر عن السبب الذي هو العنب انتهى واما تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه فلبس بظاهر في العنب لانه مركب



من ثقله وقشره وماه بل في العصير يؤل الى الخمر وهذا قال في المطول او تسمية الشيء باسم ما يؤل ذلك الشيء اليه في الزمان المستقبل نحو اني ارا اني اعصر خرا اي عصيرا يؤل اليه انتهى فيكون العصير بعينه ما سبق خرا فيكون تسمية الشيء باسم ما يؤل اليه ظاهرا كما ذكر في بعض اصول الفقه هذا تسمية الشيء باسم غايته فالعنى استخراج بالعصر خرا اي عصير يؤل اليها انتهى لكن يلزم على هذا ان يكون المجز في الاسم والفعل وهو اعصر فانه اطلاق واريد به استخراج و اليه ذهب ابن عزيز في غريب القرآن حاصله يجوز في لفظ واحد اعتبار المجاز والاستعارة فاللفظ الواحد بالنسبة الى معنى واحد يجوز ان يكون استعارة بقصد المشابهة ومجاز امر سلاب عدم قصد المشابهة كما لشفر في شفة الانسان على ما حققه المص وكذا في اطلاق الخمر على العنب يجوز الاعتباران اعتبار اطلاق السبب على المسبب واطلاق المسبب على السبب باعتبار مسببية الغيبة فيكون في مجاز واحد اعتباران فانت عرفت ان هذا المجاز في الفعل لاقى الاسم فلا يكون الاعتباران في المجاز في شيء واحد فتأمل (قوله ان المعنى في المجاز وجود العلاقة) يعني ان الحق في جواز استعمال المجاز ان لا يتوقف على السماع بل يتوقف على معرفة طريقه الذي سلكه اهل اللسان في استعماله وهو رعاية الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز بوجه كما ذكر (قوله ولا يشترط السماع في افراد المجازات) اي لا يشترط السماع في كل فرد من المجاز كما ذهب اليه طائفة (قوله في يجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع الخ) اقول هذا شروع الى الاستعارة في الشرع ونفي اقول من قال ان المجاز لا يجري في الالفاظ الشرعية مثل البيع والهبة والنكاح والطلاق لانها اخبارات جعلها الشرع انشاءات واذا صارت انشاءات صارت كشيء خارج عن اللغة لان اقسام اللغة اخبار واستخبار وامر ونهى ولبس الانشاء منها ولان الانشاء فعل جارحة الكلام وهو اللسان ومخارج الحروف والاستعارة لا تجري في الافعال وانما تجري في الاخبار والامر والنهى ولان حقيقة الفعل اذا صدر من احد لا يكون صادرا عن غيره لاحقيقة ولا مجازا حاصله ان علاقة المجاز عند العرب الاتصال بين الشئين وذلك بطرفين لثالث لهما الاتصال بينهما صورة او معنى لان كل موجود من الصور له صورة ومعنى لثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث لان المجاز لا يجوز الا ان يكون بين محلي الحقيقة والمجاز تعلق خاص ليكون ذلك باعنا على استعمال اللفظ في محل المجاز وذلك التعلق يحتمل

ان يكون من حيث المعنى او من حيث الصورة اما من حيث المعنى فمثل تسميتهم للرجل البليد حارا وللشجاع اسدا واما من حيث الصورة فمثل تسميتهم المطر سماء لا اتصال بينهما صورة فعلى هذا خرج الشرعيات باستعارة السبب والعلل من المجاز لان المشروعات احكاما واسبابا ولبس لها صورة محسوسة بالبصر وانما هي مسموعات فان قيل التعاطي محسوس بحس البصرقات هو ملحق ولبس باصل في باب البيع كذا في البرزوى وشروحه (قوله وقد يهبر عن علاقة المشابهة في المجاز الشرعي بالاتصال في المعنى المشروع) اقول هذا جواب النفي المذكور حاصله لا خلاف بين الفقهاء ان الاتصال بين مدلولي اللفظين من حيث المعنى الشرعي يصلح طريقا للاستعارة وانها ليست بحكم يختص باللغة لان طريق الاستعارة القرب والاتصال وذلك ثابت بين كل موجودين من حيث وجداء سواء كانا محسوسين او مشروعين والمشروع قائم بمعناه الذي شرع له وبسببه الذي تعلق به فصحت به الاستعارة ولان حكم الشرع متعلق بلفظ شرع سببا او علة لا يثبت من حيث يعقل الا واللفظ دال عليه لغة والكلام فيما يعقل والاستعارة فيما لا يعقل الا ترى ان البيع لتمليك العين شرعا ولذلك وضع لغة وكذا ما شا كل ما يانه ان استعمال الاستعارة في الالفاظ الشرعية كثير في مسائل اصحابنا مثل البيع والهبة والتمليك في النكاح فان اللفظ وهو البيع مثلا صارت علة في الشرع اثبتت الملك في المحل الصالح وذلك معقول المعنى لان لفظ البيع دال على هذا المعنى قبل الشرع فانه في اللغة مبادلة لمال بالمال ثم زيد في الشرع الرضاء وكذا النكاح فانه في اللغة الضم والازدواج وزيد في الشرع شروط الشهود وذلك المعنى معقول في الشرع وكذلك مشابهة الاعتاق والطلاق لان الاعتاق لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة بخلاف تعلق الحد الى الزنا والقذف لانه غير معقول (قوله لان المشابهة في اتفاق الكيفية والصفة الخ) يشير بلفظ الكيفية نظير المعنوي من المحسوس ولفظ الصفة نظير الصورة فبما يحس لان المشابهة في المشروعات ليست بصورة تحس فصار الاتصال في السبب والصفة نظير الصورة فبما يحس والاتصال في معنى المشروع كيف شرع اتصال هو نظير القسم المعنوي من المحسوس بيانه ان اتصال السبب بالمسبب والعللة بالمعلول نظير اتصال الصوري في المحسوسات لان السبب المحض مجاور للمسبب والمسبب مجاور للسبب ذاتا كوجود النهار بالشمس والعللة مجاورة للمعلول والمعلول كذلك لان العلة التابعة لاتنفعك عن المعلول والمعلول كذلك ولبس بين السبب والمسبب



و بين العلة والمعلول اتصال من حيث المعنى لان معنى السبب الافضاء ومعنى  
 المسبب كونه مؤثرا بذلك الافضاء كما قلنا في وجود النهار بالشمس ومعنى العلة  
 وهي المؤثرة في الشرع دون العقليات الايجاب ومعنى المعلول ان تأثير بذلك الايجاب  
 فثبت ان بينهما مناسبة من حيث المجاورة والملازمة لان حيث المعنى فالحقناها  
 بالاتصال الصوري ومحصولها ان المشروعات ووجودات كالمحسوسات ولها صورة  
 ومعنى ايضا فاذا كان سبب الاستعارة في اللغة القرب بين المحسوسات فصحت فيها  
 ايضا كما حملنا في اقياس الشرعي فان طريق صحة القياس استنباط الوصف  
 المؤثر فكما وجد هذا الوصف صح القياس بلا تفاوت ياتفاق كذا في الشروح  
 واما الاتصال في الكيفية وهو اتصال معنى فالحقناها بالمعنى من المحسوس بيان  
 الاتصال معنى ان بين العلة وحكمها اتصالا من حيث الاتصال كما طر في السحاب  
 اى السماء فكذلك بين علة وعلته وسبب وسبب اتصال من حيث المعنى لان البيع  
 شرع لاثبات الملك والنكاح شرع لاثبات الملك فكان بينهما اتصال من حيث  
 المعنى لان مشروعية البيع لتملك ملك الرقبة ومشروعية النكاح لتملك منافع  
 البضع فكان بينهما مناسبة وكذا الحوالة شرعت لنقل الدين من ذمة المحبيل  
 الى ذمة المختال عليه وتوجه المطالبة اليه وكذا الكفالة ضم ذمة الى ذمة يظهر  
 اثرها في حق توجه المطالبة فلهذا قالوا الكفالة بشرط البراءة حوالة والحوالة  
 بشرط عدم البراءة كفاله وكذلك الوصية والارث لانهما استخلاف يضاف الى  
 ما بعد الموت كذا في شروح البردوى (قوله كالهبة والبيع الخ) مثال للمجاز  
 الشرعي (قوله كاستعمال اللفظين) اى البيع والهبة (قوله الدالين عليهما) اى  
 على اللغوى والشرعى (قوله في النكاح) متعلق بقوله كاستعمال (قوله فان الهبة  
 وضمت الخ) الفاء علة لقوله الدالين ان الظان يقول فان الهبة والبيع وضعا لكن  
 اكتفى بها لظهوره من العلة وهي ملك الرقبة او لقوله ككاحه بلفظ الهبة (قوله  
 ملك الرقبة) اى وضعت في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة (قوله والنكاح  
 لملك المتعة) اى وان النكاح وضع لاجل حصول ملك التمتع وهو الوطئ الحلال  
 لا المتعة المعروفة فانت عرفت من هذا ان الملك اعم من المال (قوله فاطلق اللفظ  
 الموضوع للسبب) اى اطلق لفظي الهبة والبيع الموضوعين لملك الرقبة (قوله  
 واريد به) اى باللفظ الموضوع وهو الهبة والبيع السببين المسبب وهو  
 ملك المتعة شرعا حاصله ان لفظي الهبة والبيع الواردين في النكاح الشرعى  
 الدالين على المعنيين اللغويين الموضوعين الاصلين اللذين يجرى فيهما الاستعارة

ضرورة بقاء دلالة اللغوية لان معنى الشرعى غير مغيرة بالمعنى اللغوى بالكتابة  
 بسبب الدلالة عليه وكذا الشافعى استعمال المجاز وقال ان الطلاق يقع بلفظ  
 انحرير مجازا والتساق يقع بلفظ الطلاق مجازا ولم يمنع احد من ائمة السلف  
 عن استعمال المجاز في الشرع فالتفصيل في البردوى (قوله ككاحه بلفظ الهبة)  
 الضمير راجع الى الرسول وانما ذكر بهذه الصورة لان المشبه به وهو المقبس عليه  
 اقوى واعظم يعنى انعقد نكاح النبي عليه السلام بلفظ الهبة مجازا مستعارة  
 لان نكاحه عليه السلام انعقد هبة لان تملك المال في غير المال لا ينصور وقد كان  
 في نكاحه وجوب العدل في القسم والطلاق والعدة ولم يتوقف الملك على القبض  
 فثبت انه كان مستعارة للنكاح ولا اختصاص للرسالة بالاستعارة اى لا اختصاص له  
 بانعقاد لنكاح بلفظ الهبة بطريق الاستعارة ووجوه الكلام بل الناس في وجوه  
 التكلم سواء فثبت ان جواز جريان الاستعارة في الالفاظ الشرعية لا خلاف فيه  
 غير ان الشافعى ابي ان انعقد النكاح الا بلفظ النكاح او التزوج لحكمة كذا  
 في البردوى اعلم ان النكاح ينعقد بلفظ النكاح والتزوج والهبة والصدقة  
 والتمليك عندنا وعندنا ينعقد بلفظ النكاح والتزوج فقط ولا ينعقد بلفظ الاباحة  
 والاحلال والاجارة والعارية بالاتفاق وينعقد بلفظ البيع والشراء في الاصح  
 من الرويتين كذا في شروح البردوى (قوله لقوله تعالى خالصة لك الخ) هذا  
 دليل الشافعى ومتعلق بقوله لا ينعقد يعنى لا ينعقد النكاح باقياس الى النبي  
 لان هذا مختص به لقوله تعالى خالصة لك اى من دون المؤمنين (قوله ولانه عقد  
 شرع لمصلحة مشتركة) اى لا ينعقد النكاح بالهبة والبيع لان النكاح عقد  
 شرع لامور مشتركة بين الزوج والزوجة في الدينية والدينية لا تخصى ولهذا  
 شرع بهذين اللفظين واهس فيهما معنى التمليك لان النكاح في اللغة الضم  
 والتزويج لازدواج والابتلاف ويدلان على التلقيق الكامل الموجب للاتحاد  
 بين الزوجين واهس في هذين اللفظين ما يدل على التمليك لافى العين ولا فى النعمة  
 بخلاف البيع فانه مبادلة المال بالمال وفي الهبة تملك ايضا فلم يصح الانتقال  
 عن لفظ البيع والهبة الى النكاح لقصور اللفظ المستعار وهو البيع والهبة عن  
 اللفظ الموضوع المستعار له وهو النكاح والتزويج وهذا معنى قول اصحاب  
 الشافعى النكاح عقد خاص شرع بلفظ خاص وهذا كلفظ الشهادة لا يجوز  
 ادائه الا بنفس اللفظ ولم يقم اليقين مقامها وهو ان يقول احلف بالله مقام  
 اشهد لان الحلف موجب بغيره اى يوجب البر لصيانته اسم الله تعالى عن الهتك



فلم تصح الاستعارة ( قوله كالنسب وعدم انقطاع النسل الخ ) مثال لمصالح  
الدينية لان التوالد و التناسل وعدم انقطاع النسل من المصالح الدنيوية  
( قوله والاجتناب عن الزنا ) وتحصيل الاحصان من الامور الدينية لان الاجتناب  
عن الفساد والزنا دينية وكذلك تحصيل الاحصان من الدينية قال النبي صلى الله  
عليه وسلم من تزوج فقد حصن نصف دينه واثبات صفة الاحصان للنفس  
شرعا راجع الى الدينية ( قوله واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر ) الى قوله  
وجريان اتوارث مثال الدنيوية وفي الجوهرى والعرب تقول الأزواج ثلثة زوج  
بهر وزوج دهر وزوج مهر اى يبهر العيون بحسنه وجماله او يعد لتوائب الدهر  
او يؤخذ منه المهر انتهى وقال النبي صلى الله عليه وسلم الدنيا متاع وخير متاعها  
المرأة الصالحة وقال الطيبي الحسنة في الدنيا المرأة الصالحة وفي حديث طويل  
قال النبي صلى الله عليه وسلم لعمر رضى الله عنه الاخبرك بخبر ما يكثر المرأة المرأة  
الصالحة اذا نظرت اليها سريته واذا امرها اطاعته واذا غاب عنها حفظته انتهى  
انت خبيران هذه المعاني لا تخافوا عن استمداد كل منهما في المعيشة بالآخر ( قوله  
خلوص المجاز واختصاصه بحضرة الرسول في غاية البعد ) اى خلوص المجاز  
من قوله خالصه واختصاصه بقرينة لام لك في غاية البعد لما سبق ان لا اختصاص  
للمرسالة بالاستعارة في انعقاد النكاح بلفظ الهبة بل الناس في وجوه التكلم سواء  
( قوله وعن الثاني انا لانسلم ان شرعه لتلك المصالح الخ ) هذا جواب عما قال  
الشافعي ان النكاح عقد شرع لمصالح حاصله النكاح موضوع لامر واحد  
وهو ملك المنعة ولا يجوز ان يكون موضوعا لمصالح بل للملك له عليها اى بل شرع  
النكاح للملك للزوج على الزوجة فيكون الهبة مستعارة للنكاح لضرورة بقاء  
دلالة اللغوية وهى الملك له ( قوله وانما هي ثمرات ) اى انما المصالح ثمرات تنرب  
على حكم الملك له عليها لانه امر معقول معلوم بدليل لزوم المهر وهو الثمن عوضا  
عن الملك وهو يلزمه بسبب العقد لها ولو كان ما ذكره اصلا وهو مشترك  
لمصح ايجاب العوض على احدهما لانه مشترك بينهما ولما كان الرجل قواما  
عليها ( قوله وكون الطلاق بيده ) عطف على قوله بلزوم المهر اى بدليل كون  
الطلاق بيد الزوج لانه هو المالك له ( قوله واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة )  
هذا جواب آخر اى اذا صح النكاح بلفظى النكاح والتزويج الذين لا يدلان  
على الملك لغة ( قوله فلان يصح بما يدل عليه اولى ) اى فلان يصح بلفظ يدل  
على الملك لغة وهو الهبة اولى مما لا يدل عليه اصلا حاصله النكاح موضوع لامر

واحد وهو ملك المنعة ولا يجوز ان يكون موضوعا لامر لا يحصى لان ما وراء  
ملك المنعة من ثمرات النكاح وفوائدها وفروعها وانها غير محصورة فلا يمكن  
ضبطها فلا يجوز وضع النكاح اياها ولانه لم يعرف في اللغة لفظ وضع لعان  
لم يكن محصورة ولان العقد لو شرع لجميع المصالح لوجب تخلف فملم انه شرع  
لملك الزوج على الزوجة ( قوله فان قيل الخ ) حاصل السؤال ان الملك لما كان  
مقصودا في النكاح والنكاح والتزويج لا يثبتان عن الملك فينبغي ان لا يعقد النكاح  
بهذين اللفظين فاجاب بقوله النكاح والتزويج صارا عملا لهذا الحكم والعلم يثبت  
الحكم بذاته لا بمعناه بيانه ان الواضع اذا وضع لفظا بازاء المعنى صار ذلك اللفظ  
حقيقة لذلك المعنى بعد اعادة المتكلم فبدل عليه سواء كان ذلك المعنى معقولا  
او غير معقول الا ترى ان اسماء الاضداد اذا اطلق على اضدادها يدل على  
مسمياتها كما بصير على الاعمى والاسود على الابيض كما كافر على الحبشى فثبت ان  
دلالة الاسم على المسمى بحسب ذات اللفظ لا بمعناه الا ترى انه موقوف  
على السماع دون العقل كالتص الوارد في الشرع يثبت به الاحكام بصريحه  
كالحد في الزنا والفسخ في دون الاوصاف المؤثرة فكذلك هذا فان تفصيل في محله  
( قوله ويزيد عليها بلزوم العوض ) اى يزيد البيع على الهبة بلزوم العوض  
في البيع فان قيل يجوز العوض في الهبة ايضا قلت انها بشرط العوض يكون  
يبعا لان الهبة في الشرع عليك عين بلا شرط عوض ( قوله واعلم ان هذا الاعتبار )  
اى اعتبار اتصال ولزوم بين الحقيقة والمجاز في سببية البيع والهبة للنكاح  
( قوله ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازى بعينه بل يجنسه قوله ان يكون  
فاعل اذا لم يجب ) حاصله ان استعمال البيع والهبة في النكاح بالسببية عند  
من لم يشترط في السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازى بعينه بل يجنسه  
واما عند من شرط في السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازى بعينه  
لا يجنسه فتمسك في استعمال البيع والهبة في النكاح بالاستعارة لان ملك الرقبة  
اقوى واشد من ملك المنعة فن اكتفى بالجنسية تمسك في المجاز بالسببية  
ومحصوله دفع الاشكال وجه الاشكال ان الاتصال لما كان قائما بين السيدين  
وهو البيع والنكاح والحكمين وهو ملك الرقبة والمنعة فيجوز ان يستعار النكاح  
عن البيع كما صح استعارة البيع عن النكاح لان الاتصال لا بد له من الطرفين  
واذا كان هذا الطرف جائزا كان ذلك الطرف مناسبه لان الشيء لا يتصل  
بغيره الا ان يكون ذلك متصلا به كالاخوين واذا لم يجز من هذا الجانب لا يجوز



من ذلك ايضا فاجيب عنه ان الاتصال نوعان كامل وقاصر اما الكامل فهو ليس بسبب محض بل شرع لحكم السببية فيكون الاتصال لحكم السببية الشرعية فيكون علة لان الحكم علة فلا يكون مقصودة في ذاتها لان العلة لم تشرع الا لحكمها والحكم لا يثبت الا بعلة لان المعلول لا يوجد الا بعلة فاستوى الاتصال من الجانبين بهذا فعمت الاستعارة من المعلول الى العلة ومن العلة الى المعلول وكذا في السببية الكاملة لانها تشبه العلة لحكمها في عدم كونها مقصودة لذاتها بل يجنسها الاترى ان معنى الحقيقي للغيث يستعار للمعنى المجازي وهو النبات بل لكن الغيث ليس سببا للمعنى المجازي بعينه وهو النبات الحاصل من الغيث فقط بل يستعار يجنس المعنى المجازي وهو مطلق النبات سواء حصل بالمطر او الماء فيكون المسبب اقوى فيطلق على السبب اقول هذا القياس غير صحيح لان النبات المسبب يطلق على الغيث وعكسه واما النكاح المسبب فلا يطلق على السبب وهو البيع والهبة فكيف يجوز هذا التمثيل فتأمل اعلم ان السبب يطلق على العلة الموجبة كما يقال الزنا سبب الحد والسرقة سبب اللقطة والبيع سبب لوجود المالك لان الافضاء في العلة موجود مع زيادة وهو اضافة الحكم الى العلة و يطلق على غير العلة وهو السبب الخالص وهو الذي كان مفضيا ولا يكون موجبا لان السبب المحض ما كان مفضيا الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة المتخللة بين السبب والحكم كالطريق فانه سبب الوصول الى المقصود لكن العلة ممتشي الاقدام ولا يضاف اليه الوصول ولا العلة المتخللة وهي المشي ويجوز ان يكون العلة المتخللة مضافة اليه نحو ملك الرقبة فان البيع علة لملك الرقبة وملك الرقبة علة لثبوت المتعة والبيع سبب لهما وملك الرقبة مضاف الى السبب وهو البيع (قوله واما اذا وجب ذلك) اي اذا وجب المعنى الحقيقي الذي كان سببا للمعنى المجازي بعينه في المجاز (قوله فلا يصح ههنا الا اعتبار الاستعارة) اي لا يصح اعتبار المجاز من الجانبين الا اعتبار الاستعارة وهو من جانب واحد كاطلاق استعمال الاسد على الرجل الشجاع والجمار على البليد لا البليد على الجمار ولا الرجل الشجاع على الاسد يعني لا يقال الاسد رجل شجاع ولا الجمار بليد على طريق الاستعارة وكذا البيع يطلق على النكاح على طريق المجاز لكونه سببا لملك المتعة ولا يطلق النكاح على البيع لانه اصل وسبب والنكاح فرع ومسبب لانه ثبت تبعاً لملك الرقبة اولاً لانه غير مقنن اليه والمسبب مقنن اليه فيستعار للفرع والسبب للحكم لان هذا الاتصال ثابت في حق الفرغ وهو ثبوت ملك المتعة لافتقاره الى ملك الرقبة

ولا يصح ان يستعار الفرع الاصل لان هذا الاتصال يعني افتقار المسبب وهو ثبوت ملك المتعة في حق الاصل وهو ملك الرقبة معدوم لاستغنائه فيكون اتصاله الى السبب ناقصا وقاصرا فيكون المجاز من احد الجانبين اقوى واعرف وهذا الاتصال بين السبب والمسبب في الافتقار كالجملة الناقصة اذا عطف على الجملة الكاملة توقف اول الكلام على آخره لصحة آخره وافتقار الآخر الى الاولى في اثبات الخبر مثلاً اذا كان لرجل زوجان فقال زينب طالق وخديجة قاول التلا وهو المعطوف عليه فقام في نفسه لاستغنائه عنه وعلى هذا الاصل والسبب يستعار للمسبب ليعكسه كذا في البردوى فان قيل كما ان العلة مفتقرة الى المعلول في المشروعية فكذلك السبب لم يشرع الا لحكمه فيكون مفتقرا الى المسبب في كونه سببا فاذا جاز الاستعارة في افتقار العلة الى المعلول من الجانبين بالاتفاق فكذا يجوز في افتقار السببية قلنا لان السبب لم يشرع الا للمسبب الاترى ان ملك الرقبة يوجد في الامة الجوسية والاخذ الرضاعية والعبيد والبهايم بدون وصف الاستمتاع فثبت ان السبب موجود بدون المسبب ومشروع بدونه واذا كان كذلك لا يكون السبب لازماً للمسبب فلا يجوز اطلاق المسبب على السبب لانه ليس بلازم بخلاف اطلاق السبب على المسبب لانه لازم له وبخلاف اطلاق اسم المعلول على العلة لان المعلول لا يوجد بدونها فكان مفتقرا في وجوده الى العلة ولاجل هذا يجوز المجاز في العلة والمعلول من الجانبين وفي السبب المحض من احدهما واما اذا كان المسبب مخصصا بالسبب نحو اختصاص المعلول بالعلة فيجوز اطلاق المسبب على السبب لكون الافتقار من الجانبين بسبب الاختصاص كالعلة والمعلول فعمت الاستعارة من الجانبين كافتقار جنس النبات بجنس الماء وافتقار الخمر بالنسب بخلاف المتعة فانها ثبت تبعاً لملك الرقبة ولا يوجد الاتفاق كما سبق فلا يكون مخصصاً بالفاظ التملك فلا يصح الاستعارة من الجانبين بل من جانب وفي هذا محل اسئلة واجوبة لكن لا يساعد المقام (قوله وهكذا حكم الطلاق والعتق) يعني الفاظ العتق مثل التحرير والاعتاق وانت حرة وغيرها يصلح ان يستعار لاطلاق لانها وضعت لازمة لملك الرقبة وهي توجب زوال ملك المتعة تبعاً لاقتضاء فصحت الاستعارة مثلاً اذا قال لامرأته اعتقتك وحررتك وانت حرة ونوى الطلاق وقع الطلاق فان قيل قولك بعث ابنتي او وهبتها منها لا يحتاج الى النية وينعقد النكاح بدونها وههنا يحتاج الى النية قلت الفرق ان محل المجاز في الفاظ التملك متعين



لان الحرة لا تكون محلا للبيع وللاهبنة حقيقة فتعين المجاز مرادا بلائبة وهو  
 عقد النكاح واما اذا قال حررتك وانت حرة او اعتقتك فيجوز ان يضاف اليها  
 باعتبار حقيقة الحرية ويجوز ان يكون مستعارا عن الطلاق فلا بد من النية قال  
 الشافعي يصح ان يستعار الطلاق للعتق لانها تتشابهان في المعاني اقول التشابه  
 طريق من طرق الاستعارة كالشابه بين الاسد والانسان مع وصف الشجاعة  
 وبين الحمار والبليد في وصف البلادة والدليل على وجود التشابه بين الطلاق والعتاق  
 انها بنيا على الاسقاط والسراية اما الطلاق فيقال اطلقت البعير اى ارسلته  
 ويقال اطلقت الطير اى خليته فثبت انها في اللغة اسقاط وفي الشرعية رفع  
 قيد النكاح واذا رفع قيد ملك اليمين يكون بمعنى الاسقاط ومعنى السراية انه  
 اذا طلقها نصف الطلاق يقع الكامل كما اذا اعتق نصف العبد يقع الكل  
 عندهما وعنده اذا كان مرسرا والمناسبة في المعاني من اسباب الاستعارة مثل المناسبة  
 في الاسباب اقول لا تصح هذه الاستعارة اى استعارة الطلاق عن العتاق عندنا لان  
 صحة الاستعارة مبنى على الاتصال اما ذاتا او معنى والاتصال الذاتي في الشرعيات  
 يكون بين السبب والمسبب وزوال ملك النكاح ايس بسبب لزوال ملك الرقبة  
 بالاتفاق واتصال المسبب بالسبب لا يصلح طريقا للاستعارة المسبب كالشبيكة  
 للصيد والاب الابن باتفاق الخصم ايضا والاتصال من حيث المعنى معدوم  
 ايضا لان الاستعارة لا تصح بالمساكلة بكل معنى قائم بالماهية بدون ان يكون لازما  
 مشهورا مختصا عندنا وعند الخصم يجوز بكل وصف سواء كان مشهورا او غير  
 مشهور واما عندنا لا تجوز الاستعارة بالمعاني المشاكلة الداخلة تحت الماهية الا  
 ان يكون تلك المعاني مختصة لازمة مشهورة لا تنفك عن الماهية ولا يتصور الماهية  
 بدونها كالشجاعة للاسد والبلادة للحمار كذا في البرزوى وشروحه (قوله  
 ثم ان كانت الاصلية والفرعية من الطرفين جازا المجاز منهما) لما فرغ من الاتصال  
 الذي يصلح طريقا للاستعارة من احد الطرفين وهو ان يستعار الاصل للفرع  
 والسبب للمسبب ولا يصح عكسه شرعا في الاتصال الذي يصلح ان يستعار الفرع  
 الاصل والمسبب للسبب فقال ثم ان كانت الخ (قوله التبعية في الجملة) لان اللزوم  
 والاتصال بينهما في العقل بوجه ما يكفي في المجاز (قوله لامتناع الانفكاك) اى  
 لامعنى اللزوم ههنا امتناع الانفكاك كاللزوم في العلة والمعلول (قوله كالسبب  
 والمسبب المقصود به الخ) قوله المقصود بصفة السبب وضميره راجع الى السبب  
 (قوله وان كانت معلومة) وصلية والضمير راجع الى العلة الغائبة (قوله فيجوز

استعمال احد ههما في الاخر الغناء فذلكه) والمعنى اذا كان الاتصال من حيث  
 السببية اتصال الحكم بالعلة اى اتصال المعلول بالعلة التي توجب الاستعارة  
 من الطرفين لان العلة لم تشرع الا لحكمتها والحكم لا يثبت الا بعلة فيجوز استعمال  
 احدهما في الاخر مجازا (قوله كالشراء والملك) يعنى كاستعارة الشراء للملك والملك  
 للشراء من الطرفين لان الشراء سبب للملك فيطلق عليه بلا نزاع والملك علة  
 غائية للشراء لان الشراء انما يكون بملاحظة الملك فيكون علة غائية فيطلق  
 على المعلول بلا نزاع ايضا لان المعلول لا ينفك عن العلة (قوله حتى اذا قال  
 ان ملكك عبدا فهو حر) اى عبدا منكرا وانما قلنا منكرا لان في العبد المعين يستوى  
 الملك والشراء مثلا اذا قال ان ملكك هذا العبد او اشتريت هذا العبد فهو حر  
 يستوى الحلف بالملك والشراء في ان النصف الباقي يعتق في الوجهين ووجهه  
 ان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين لانه غائب فيبحث وان لم يجتمع  
 الملك واما في الحاضر فصفة الاجتماع لغولانه يعرف بالاشارة اليه فان لم يوجد  
 صفة الاجتماع لم يبحث ولان بدون الاشارة الى المعين قصده نفي الغنى عن نفسه  
 ولم يحصل له الغناء اذا ملكه متفرقا وفي المعين قصده نفي ملكه عن المحل  
 وقد ملكه على المشار اليه ثابتا وان كان في ازمة متفرقة كذا في جامع شمس الائمة  
 وفخر الاسلام (قوله فاشتره متفرقا) اى ملك العبد بعقدين مثلا ملك نصفه بعقد  
 فباعه ثم ملك النصف الباقي بالدفعة الثانية لم يعتق كله ونصفه حتى يجتمع الكل  
 في ملكه سيأتى تحقيقه (قوله عنيت بالملك الشراء) يعنى اذا قال اردت بالملك  
 في قوله ان ملكك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب وهو الملك على السبب  
 وهو الشراء صفة ديانة وقضاء فيعتق النصف الثاني (قوله لان العبد لا يعتق)  
 علة لقوله صدق (قوله في قوله ان ملكك) اى لا يعتق من العبد في قوله ان ملكك  
 لا كلا ولا بعضا حتى يجتمع الكل في ملكه لان الملك مطلق والمطلق راجع  
 الى الكامل والكامل لا يوجد الا باشتراك الكل بصفة واحدة او بصفتين او اكثر  
 مع اجتماع الملك وهذا استحسان من اصحابنا والقياس ان يعتق لان الشرط  
 ملك العبد مطلقا من غير صفة الاجتماع والافتراق (قوله ويعتق في قوله  
 ان اشتريت عبدا) يعنى لو قال رجل ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف  
 عبدا فقط لم يعتق وان باعه ثم اشترى النصف الباقي يعتق قياسا واستحسانا  
 لان الاجتماع في الشراء ايس بشرط فالاجتماع في كونه مشتريا بعد زوال النصف  
 متحقق الا ترى اذا اشترى عبدا ثم باعه يسمى مشتريا عرفا وعادة وان لم يجتمعا



(قوله فقد عنى ما واغلف عليه) اى قد اختار الضرر عليه اقول فى قوله فاشتره متفرقا تكلف بارد لانه اذا لم يحمل قوله فاشتره متفرقا على اشتراء النصف اولا متفرقا ثم باعه فاشتره النصف الباقى فبشكل التفرقة بين قوله ان ملكت وبين قوله ان اشتريت لان الاشتراء متفرقا يمنع اجتماع الملك وان يكون مشتريا لم يعتبر بيع النصف الاول فى الاشتراء المتفرق فيعتق العبد فى كلا الوجهين فلا يظهر الفرق ولا يؤدى عبارة مراده فتأمل اعلم ان المسئلة على اربعة اوجه الاول الحلف على ملك عبد منكر والثانى الحلف على عبد معين والثالث على شراء عبد منكر والرابع الحلف على شراء عبد معين اما الاول فهو ان يقول ان ملكت عبدا فهو حر ان ملك كل عبد عتق وان ملك نصف عبد لم يعتق وان ملك نصفه ثم باعه ثم ملك النصف الاخر عتق عليه فى القياس ولم يعتق فى الاستحسان وجه القياس ان الشرط ملك العبد مطلنا من غير صفة الاجتماع والافتراق فاذا اجتمع النصفان فى الملك عتق فكذلك اذا افترق النصفان قياسا على المعين وجه الاحسان ان الملك مطلق والمطلق راجع الى الكمال وهو ما كان بصفة الاجتماع فثبت ان قيد الاجتماع بهذه الدلالة وفيه دلالة اخرى فان الرجل يقول والله ما ملكت الف درهم قد انفق على نفسه الف الف درهم ومع هذا كان صادقا في عينه لانه لم يجتمع في ملكه الف درهم فثبت ان صفة الاجتماع ثابتة فى الملك حتى قيل ان محمدا وضع هذه واختها ولم يفهم اصحابه وكان على باب مسجده رجل يقال له اسحق فنادى وقال يا اسحق هل ملكت الفاقال لا فقال هل اشتريت بالف درهم قال نعم وقيل كان المنادى ابا بكر الاسكاف واما الثانى فهو ان يحلف وقال ان اشتريت عبدا فهو حر فان اشتره عتق وان اشترى نصفه فقط لم يعتق وان اشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف الاخر يعتق قياسا واستحسانا والفرق بين الاستحسانين فى المسئلتين ان الاجتماع فى الملك شرط بحكم العرف والعادة والاجتماع بعد الزوال لا يتحقق اما الاجتماع فى الشراء ايس بشرط فالاجتماع فى كونه مشتريا بعد الزوال متحقق الا ترى انه اذا اشترى ثم باعه يسمى مشتريا عرفا وعادة الا ترى انه لو حلف وقال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشترى غيره انه يحنث في عينه فاذا اشترى النصف الاخر بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع صفة كونه مشتريا فى الكل فيعتق النصف الباقى واما الثالث والرابع فهو ان يحلف على ملك عبد معين او شراء عبد معين بان قال ان اشتريت هذا العبد او ملكت هذا العبد فهو حر فان ملك النصف

او اشترى النصف لم يعتق وان ملك الكل عتق وان ملك النصف الاخر بعد زوال الاول عن ملكه او اشترى النصف لم يعتق فى الفصلين بلا خلاف وان فرق بين الفصل الاول والثانى ان الاجتماع صفة والصفة فى المعين لغو وفى الغائب معتبرا كما فى الدار الا ترى انه اذا حلف لا يدخل دارا فدخل دارا صارت صحراء لا يحنث لان البناء صفة والصفة فى الغائب معتبر ولو قال هذه الدار فدخل بعد ما صارت صحراء يحنث لانها تعرف بالاشارة لابلان صفة هذا اذا كان الشراء صحيحا حتى عتق نصف الاخر فى الشراء ولم يعتق فى الملك فاما اذا كان الشراء فاسدا فلا يعتق (قوله واذا قال ان اشتريت فقال عنيت الملك) يعنى اذا قال من حلف اذا اشترت عبدا فهو حر حتى يشترط فيه صفة الاجتماع بان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب وهو طريق الاستعارة (قوله صدق ديانة) حتى لا يعتق النصف الباقى بقوله نوبت الملك يجيب المفتى لوجود طريق الاستعارة (قوله وان لم يصدق قضاء) لانه اراد تخفيفا فلم يصدق القاضى قوله نوبت الملك لانه ادعى تخفيفا على نفسه واراد دفع الضرر فلا يقبل للتهمة لاعدم صحة الاستعارة اقول فيه بحث لانه لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملكه هبة او ارثا يعتق وعلى ما ذكره المص لا يعتق ويمكن ان يجاب عنه ان مراده بالملك فى صورة الاشتراء لان فيه تهمة وتخفيفا واما اذا اراد بالشراء الملك فملكه بالهبة او الارث فقد عنى ما هو اغلف عليه كما اراد بالملك الشراء ويؤيده قوله لا يجب فى المجاز ان يكون معنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه بل يجنبه حتى يراى بالغيب جنس النبات سواء حصل بالطر او غيره فهذه كذلك (قوله ونحو الكل والجزء المستلزم ذلك الجزاء) عطف على قوله كالسبب اقول اقامة الضمير المستتر مقام اسم الاشارة ليس بمسموع وان جاز وضع الضمير مقام الاشارة كقول روبة فيها خطوط وسواد وبلق كانه فى الجار توليد البهق وسئل عن ضمير كانه ان كان راجعا الى الناقة تقتضى كانه وان كان راجعا الى سواد وبلق يقتضى كانهما فقال ويحك بوضع الضمير موضع اسم الاشارة انتهى فيكون التقدير كان ذلك ويجوز الاشارة بذلك الى التثنية كقوله تعالى عوان بين ذلك وكقول الشاعر ان الخير وللشمرمدى وكلا ذلك وجه وقيل والى التثنية والجمع كما نص ابو حيان فى البحر فى قوله تعالى ذلك الكتاب المبين حاصله ان كانت الاصلية والفرعية من الطرفين جاز المجاز منهما كالسبب والمسبب الح ونحو الكل والجزء المستلزم لا كل مثال الجزء المستلزمه الرأس والعنق والفرد (قوله هو مبنى



على العرف) اى الجزء المستلزم للكل مبنى على العرف توضيحه ان اهل اللسان اتفقوا على اطلاق اسم الكل على البعض من جهات المجاز وهذا ليس كالعام اذا ريد بعضه فانه حقيقة فيه لانه موضوع اشمول جميع من السميات للاستغراقها عندنا والشمول موجود فى البعض والكل حتى ان من شرط الاستغراق فيه يقول انه مجاز فى البعض ايضا كما سبق تحقيقه فى الامر وكذا اطلاق البعض على الكل من جهات المجاز عندهم الا ان البعض يعبر عنه وذهب بعض اصحاب الشافعى وجهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة ومال اليه فخر الاسلام وشبهتهم ان العام لو اريد بعضه يكون حقيقة فيه وكذا هذا وان كان بعضه لان من شرط المجاز ان يكون معنى المجازى مغايرا للمعنى الحقيقى وهذا هو غير المعنى الحقيقى لانه جزؤه الا انه قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا ولان من شرط ثبوت المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية فما بقى شئ من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز وجوابه المذكور مفصلا فى بحث الامر واجاله انه مجاز لان اسم الحقيقة لا يتردد بين الحقيقة والمجاز ولانه تعداه كما قال الكرخى والخصاص (قوله حيث يقال للشخص الذى قطعت يده اورجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره) الظاهر ان يقال ورجله بدل لفظ اول لان لفظ الانسان موضوع بازائه معنى الانسانية فلا ينتقض ذلك بقطع يديه ورجليه وانفه واثنه وبالعمى (قوله فاعتبر الجزء الذى لا يبقى للانسان موجودا بدونه) اى اعتبر فى العرف الجزء الذى لا يبقى للانسان حيا بدمه كالرأس والعنق والفتواد (قوله واطلاق العين على الرقيب) هذا جواب سؤال مقدر تقديره لما كان اطلاق الجزء على الكل معتبرا بالجزء الذى لا يبقى للانسان بدونه فكيف يطلق العين على الرقيب واللسان على الترجمان مع ان الاعمى ومقطوع اللسان الجبين كثير فى الدنيا فاجاب بقوله فانما هو من جهة ان الانسان يوصف كونه رقبيا لا بوحده بدونه اى بدون ذلك الوصف حاصله ان استعمال العين وهى المصوب بالبصر المخصوص فى الرقبة وهى الشخص الرقيب مجاز مرسل لان العين لفظ موضوع لجزء الشئ فيكون اطلاق لفظ الجزء على الكل مجازا مرسلا بيان وجه تسمية الرقيب مع بقائه بدونه لان العين لما كانت هى المقصودة فى كون الشخص رقبيا لان غيرها من الاعضاء مما لا يعنى شئ بحدونها صارت العين كانه الشخص كله فلا بد فى الجزء المطلق على الكل من ان يكون لذلك الجزء المطلق على الكل مزيد اختصاص بالمعنى الذى قصد بالكل مثلا لا يجوز اطلاق اليد او الرجل او غيرها على الرقيب وان كان كل منها

جزأ منه وبهذا الاختصاص يطلق عليه وكذا اطلاق اللسان على الترجمان اقول فيه بحث لان العين من الفاظ مشتركة واحد معانيه الرقيب وكذا قال صاحب الكشف وابو حيان فيكون استعماله فى الرقيب حقيقة لا مجازا وكذا اللسان فى الترجمان فتأمل واعلم ان الرقيب صيغة مبالغة ولايجب المبالغة من قبيل الا اذا حول من فاعل كعظيم كما سبق تحقيقه فى اول كتابنا قال ابو حيان فى البحر الرقيب فعيل للمبالغة من رقب رقبيا ورقوبا ورقبانا احد النظر الى امر ليحققه على ما هو عليه ويقترن به الحفظ ومنه قيل للذى يرقب خر وج السهم رقيب انتهى (قوله الاول فليدع ناديه) اى اهل مجلسه يعنى مثال استعمال المحل فى الحال نحو قوله تعالى فليدع ناديه لان ناديا هو المجلس الذى يندى فيه قوم ابي جهل فيكون المراد بناد اهله وهم الخالون فيه (قوله والثانى) اى استعمال الحال فى المحل نحو قوله تعالى واما الذين ايسدت وجوههم فى رحمة الله (قوله فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة) يعنى شرعية ملك الرقبة ليست لاجل حصول ملك المتعة لان افتقار المسبب وهو ثبوت ملك المتعة فى حق الاصل وهو ملك الرقبة معدوم لاستغناؤه عنه فلا يكون السبب مشروعا لاجل المسبب على سبيل الاصل بل ثبوت المسبب بهذا السبب اتفاقية الا ترى ان ملك الرقبة يوجد فى العبد والاخت من الرضاع والامة المجوسية والبهائم ولو شرع لهذا المسبب لم يوجد فى غيرها ومثل هذا السبب يطلق عليه الاتصال بين السبب والمسبب ولا يطلق المسبب عليه لاستغناؤه عنه (قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق بلاعكس) اقول هذا تفريع لقوله فلا يجوز المجاز الا من طرف الاصل وهو السبب المحض لامن الطرف الفرع وهو المسبب لان الاتصال فى السبب المحض ناقص وقاصر لاستغناؤه عنه كما سبق (قوله وتلك الازالة) اى ازالة ملك الرقبة (قوله سبب لهذه) اى سبب لملك المتعة (قوله لانها يفضى اليها) اى لان ازالة ملك الرقبة تفضى الى ازالة ملك المتعة (قوله وليست وهى مقصودة منها) اى ليست ازالة ملك المتعة مقصودة من ازالة ملك الرقبة يعنى ان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة وتلك الازالة توجب زوال ملك المتعة تبعا لا قصدا كما استعمال البيع فى النكاح لان البيع وضع لتملك ملك الرقبة وذلك يوجب ملك المتعة تبعا لا قصدا فبستعمال الاصل للفرع لاعكسه فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق الا ترى اذا قال رجل لامته طلقك اوانت طالق اوبان او حرام ونوى العتق لا يصح هذه الاستعارة ولا يعتق عند اصحابنا خلافا للشافعى (قوله فان قيل



الاعتبار في المجاز الخ) هذا السؤال يرد على قوله فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة  
 حاصله ان استعارة العتاق عن الطلاق غير صحيح لان الاستعارة مبنية على الاتصال  
 بين السبب والمسبب في المعنى الحقيقي والمجازي فعني الاعتاق اثبات القوة الشرعية  
 لغة وشرعا على ما حققه فخر الاسلام فكيف يستعمل في الطلاق وهو ازالة  
 ملك المتعة فكيف يقال انه وضع لازالة ملك الرقبة وهو سبب لازالة ملك المتعة  
 (قوله قلنا قد يقوم الغرض من المعنى الحقيقي مقامه الخ) هذا معنى ما قاله  
 فخر الاسلام ان معنى الحقيقي ما وضع له اسمه وما احتمله محله انتهى فعلى هذا  
 يكون ازالة ملك الرقبة غرضا من معنى الحقيقي للعتق فيكون ازالة ملك الرقبة  
 سببا لازالة ملك المتعة وهو سببه فيستعمل مجازا فيه كاستعمال البيع الموضوع  
 لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة بلا عكس فثبت ان زوال ملك الرقبة  
 سبب لزوال ملك المتعة وزوال ملك النكاح ليس بسبب لزوال ملك الرقبة  
 بالاتفاق واتصال المسبب بالسبب هنا لا يصلح طريقا لاستعارة المسبب عن السبب  
 باتفاق الخصم ايضا هذا في الاتصال الذاتي لكن النزاع ينشأ وبين الخصم  
 في الاتصال من حيث المعنى وعندنا هذا معدوم في الاصل ايضا لاستغناء عنه  
 اعلم ان المراد من الاتصال ان يكون احدهما سببا للآخر وهذا كاف في المجاز  
 على ما ذهب اليه المحققون فلا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام الى الاتصال بين  
 السبب ايضا مثلا الفاظ التملك الفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة  
 لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة (قوله قال الشافعي يقع العكس  
 ايضا) اي قال الشافعي يصح ان يستعار الطلاق للعتق كما يصح عكسه (قوله  
 لكن لا بطريق السبب على السبب بل بطريق الاستعارة) يعني قال الشافعي  
 طرق المجاز كثيرة فاستعمال الطلاق في العتق من حيث المسببية فيجوز استعماله  
 بطريق الاستعارة لكونه منسبا بهاله في المعنى والتشابه في المعنى طريق من طرق  
 الاستعارة كالتشابه بين الاسد والانسان في وصف الشجاعة وبين الجمار والبلبد  
 في وصف البلادة (قوله اذ كل منهما اسقاط بنى على السراية والالزيم الخ)  
 من قوله اذ كل منهما الى قوله قلنا مذکور في التوضيح بعبارة يعنى الدليل  
 على التشابه انهما بنيا على الاسقاط والسراية في اللغة والشرع اما في اللغة فيقال  
 اطلقت البعير اي ارسلته ويقال اعتقت الطير اي خلبته فثبت انهما في اللغة اسقاط  
 واما في الشرع فالطلاق رفع قيد ملك النكاح والعتاق رفع قيد ملك العتق وكانا  
 بمعنى الاسقاط في الشرع ايضا ويقال اسقاط الحق فيهما واما السراية فانه

اذا طلقها نصف الطلاق يقع الطلاق الكامل كما اذا اعتق نصف العبد  
 يعتق الكل عندهما وعنده اذا كان موسرا كذا في البرهان واما الالزوم فانهما  
 لا يرتدان بالرد ولا يحتمل النسخ والتعاقب بعد الايجاب فاذا ثبت التشابه صح  
 الاستعارة لان المناسبة في المعاني من طرق الاستعارة مثل المناسبة في الاسباب (قوله  
 قلنا في جوابه ازالة الملك التي هي الاعتاق اقوى من ازالة القيد الذي هو الطلاق)  
 توضيحه ان الاعتاق اثبات القوة الشرعية لان ذلك معناه لغة يقال عتق الطير  
 اي الفرخ اذا قوي وطار عن ذكره اي عشه ومن هذا المعنى وهو القوة يقال عتاق  
 الطير لكونها سببها وهو البازي والصقر والشاهين لزيادة قوة فيها فيقال عتقت البكر  
 اذا ادركت اي بلغت لزيادة القوة وهذا المعنى في العتق شائع في كلام العرب  
 والمراد من القوة الشرعية اهل الولاية والشهادة وسائر التصرفات وكذا معناه  
 الشرعي لان الرق ثابت على الكمال حتى يسلب عنه الولايات كلها وصار كالبهايم  
 والجماد وسلطان المالكية ساقط عنه فثبت ان الاعتاق اثبات القوة الشرعية  
 لغة وشريعة وليس بين ازالة قيد النكاح لتعمل القوة الشرعية التي ثابتة للمرأة  
 قبل النكاح ومع النكاح بالاهلية والعقل والبلوغ عملها من التزوج بزواج آخر  
 والخروج والبروز وبين اثبات القوة الشرعية بعد العدم اي بعد صارت  
 معدوما بالاسيلاء والتقهر عليها مشابهة كما ليس بين اطلاق الحي برفع القيد  
 عن المحبوس وبين احياء الميت حقيقة فاهذا الاكن استعارة الجمار للزكي والاسد  
 على الجبان واما ضعف معنى الطلاق المستعمل في العتاق فان معنى الطلاق الذي  
 وضع له اسمه وهو رفع القيد لان الطلاق عبارة عنه في اللغة وما احتمل محله وهو  
 نوع حبس ثبت حقا للزوج على الزوجة فانكاح لا يوجب حقيقة الرق ولا يسلب  
 المالكية منها الا ترى ان الزوجة تملك الرقبة وسائر الولايات هذا هو معناه لغة  
 وشرعا وتوضيحه اما لغة فلان معناه في اللغة الارسال والتخليية يقال اطلق البعير  
 اذا رفع عقاله واطلق المسجون اذا خلى سبيله واطلق العبد اذا رفع قيده واطلق  
 الطير اذا ارسله واما شرعا فلان النكاح يوجب كونها محبوسة لحق الزوج حتى  
 لا يجوز لها الخروج والبروز بدون اذنه ولا يوجب الرق حقيقة ولا يسلب مالكية  
 المال ولا ولاية الشهادة وان جميع التصرفات والولايات ثابتة لها بعد النكاح  
 كما كانت قبل النكاح فالطلاق يرفع القيد ويرسل الحبس الذي ثبت بالنكاح وهذا  
 هو القيد الذي احتمله المحل لا غير فلان مناسبة بينهما من هذا الوجه لان معنى  
 المشاكاة في الاستعارة هو المشابهة في المعنى الخاص المشهور بينهما فلا يجوز



الاستعارة بمعنى غير مشهور بينهما والجازات استعارة السم عن الشهد والسماء  
 عن الارض وجميع المتضادين عن اضدادها باعتبار المشابهة في الشبئية والحدوث  
 والوجود ولا يقول به احد الا ترى ان العرب تسمى الشجاع اسدا للاشتراك  
 في المعنى الخاص المشهور اللازم لا ينفك عن الماهية ولا يتصور الماهية بدونه  
 مثل الشجاعة الاسد والبلادة الحمار ولان الابتلاء يسقط يعني ان الله تعالى امرنا  
 بالاعتبار بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو رد الشيء الى نظيره بالوصف  
 المؤثر ولو جاز الاستعارة والتعليل بكل وصف لم يبق للابتلاء فائدة ولا العالم فضيلة  
 على الجاهل في التعليل والاستعارة ولا الجاهل نقصة فاستوى العالم مع الجاهل  
 وهذا منتف بقوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون فثبت  
 ان الاستعارة انما تقع بوصف لازم مشهور له اثر الاختصاص لا بكل وصف عام  
 يكون له واخيره على سبيل العموم والايطال الامتحان وبصير الموجودات في الاحكام  
 كلها متناسبة مع ان طريق المجاز انما وضع لظهور الفصاحة والبلاغة  
 وايزداد الاحكام حسنا وطرارة ولتتميز العاقل من غير العاقل والعالم من الجاهل  
 والركى عن الغبي في ابداع الاستعارات والمجازات واستخراج غرائب التمثيلات  
 واستنباط عجائب التشبيهات على وجه بديع ونظم غريب وتمثيل موقوت وتشبيه  
 مرق لقوله تعالى قوارير من فضة والله الهادي الى سبيل الرشاد (قوله لان المستعار له  
 يجب ان يكون اضعف) في وجه الشبه كرجل الشجاع والرجل البليد من الاسد  
 والحمار وههنا لبس كذلك لان المشبه وهو الاعتاق اقوى من المشبه به وهو الطلاق  
 فلا يجوز الاستعارة من الجاني لان السبب كان محضا فيصح اطلاقه على المسبب  
 فلا يصح اطلاقه على السبب المحض (قوله قد يكون مبنية على التشابه) يعني  
 ان الاستعارة مبنية على التشبيه وقد يكون مبنية على التشابه بان يجعل احد الشبئين  
 اصلا والآخر فرعا وبالعكس فلا يكون المستعار له اضعف في وجه الشبه  
 والمستعار منه اقوى واشد منه (قوله ويحصل المبالغة باطلاق احد المتشابهين  
 على الآخر) وجعله هو هو ادعاء حتى صار المشبه من جنس المشبه به بان يجعل  
 الرجل الشجاع فردا من افراد الاسد ادعاء فكان استعمال الاسد في الرجل الشجاع  
 كما استعماله في حقيقة المفترس وكذا استعمال الصبح في غرة الفرس لان غرة الفرس  
 صار مستعمرا لافيا ووضع له ادعاء وهو الصبح هذا مجاز عقلي (قوله وكون المشبه به  
 اقوى في وجه الشبه) انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقر في علم البيان  
 اقول كون المشبه به اقوى في وجه الشبه في مجاز لغوي والاستعارة كلها مجاز لغوي

عند الجمهور فيكون الاسد مثلا موضوعا للمشبه به لا للمشبه ولا لاعم منهما فيكون  
 المشبه به اقوى في وجه الشبه لان استعماله في المشبه به يكون فيما وضع له وفي المشبه  
 في غير ما وضع له بيانه ان البيانيين اختلفوا في ان الاستعارة مجاز لغوي ام عقلي  
 فذهب الجمهور الى انها مجاز لغوي بمعنى انها لفظ استعمال في غير ما وضع له  
 لعلاقة المشابهة والدليل على ذلك ان الاستعارة كاسد مثلا في قوائس رأيت اسدا  
 يرمي موضوعا للمشبه به اعني السبع المخصوص للمشبه اعني الرجل الشجاع  
 ولا لاعم منهما كالشجاع مثلا يكون كل منهما حقيقة كاطلاق الحيوان عليهما  
 وهذا معلوم قطعا بالنقل عن ائمة اللغة فمح يكون استعماله في المشبه استعمالا في غير  
 ما وضع له مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له اعني المشبه به فيكون مجازا لغويا  
 فيكون المشبه به اقوى في وجه الشبه وهذا معنى قول المص اقول قد تقرر في ذلك  
 العلم ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد الخ - انه ان الجامع  
 بين البابين مثلا الشجاعة في المستعار منه اعني المشبه به يجب ان يكون ذلك  
 الجامع اقوى واشد من المستعار له اعني المشبه لان لفظ المشبه به مستعار فيكون  
 بمنزلة لباس طلب عارية من المشبه به لاجل المشبه فيكون فرعا لا اصلا فيكون  
 ضعيفا من الاصل فيكون منعا لقول المعترض (قوله قال صاحب المفتاح في  
 الاستعارة) اقول هذا دليل لمدعاء كانه قال لانه قال صاحب المفتاح (قوله هي اذا  
 وجدت وصفها مشتركا بين ملزومين مختلفين في الحقيقة الخ) يعني اذا وجدت وصفا  
 كالشجاعة مثلا مشتركا بين ملزومين مختلفين كالاسد والرجل لان وصف الشجاعة  
 مشترك بين اسد ورجل شجاع ملزومين مختلفين (قوله هو في احدهما اقوى منه  
 في الآخر) اي الوصف المشترك اعني الشجاعة في الاسد اقوى من الرجل لان  
 لفظ الاسد موضوع له (قوله وانت تريد الخاق الاضعف بالاقوى على وجه التسمية  
 بينهما الخ) اراد بقوله وانت الخطاب الى المعترض حاصله ان المراد بالاستعارة  
 عند جمهور البيانيين مجاز لغوي وهو موضوع المشبه به لا للمشبه ولا لاعم منهما  
 وانت تريد المجاز العقلي وهو ان يدعى ملزوم الاضعف وهو الشجاعة من جنس  
 ملزوم الاقوى وهو الاسد بان تدعى دخول المشبه في جنس المشبه به بان يجعل  
 الرجل الشجاع فردا من افراد الاسد فيكون استعمال الاسد في الرجل الشجاع  
 مثلا استعمالا فيما وضع له كما استعمال الاسد في الاسد فلا يكون مجازا لغويا بل عقليا  
 بمعنى ان العقل تصرف وجعل الرجل الشجاع من جنس الاسد وجعل ما لبس  
 في الواقع واقعا مجاز عقلي لبس بمعتبر عند جمهور البيانيين وكلامنا في مذهب



الجمهور والمذهب المنصور والمجاز العقلي مر دو دبان الادعاء لا يقتضى كون  
 الاستعارة فيما وضعت له لالم الضرورى بانها مستعملة في الرجل اشجاع مثلا  
 والموضوع له هو السبع المخصوص والمعتبر في الاستعارة والمجاز الاتصال  
 والعلاقة بين معنى الحقيقى والمجازى وفي الادعاء لا يوجد معنى الحقيقى (قوله واورد  
 هذا المعترض الخ) هذا دليل اخر والجام الخصم بكلامه لانه قال ان الجامع في  
 المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد ثم اجاب بيراد نفسه مع تسليمه ان الجامع  
 في المستعار يجب ان يكون اقوى واشد والمدعى ذلك والدليل على ذلك قوله مع  
 كونه في احد المفهومين اشد واقوى (قوله نعم قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه)  
 حاصله تسليم التشبيه مبنى على التشابه وتسليم عدم اشتراط قوة وجه الشبه في التشابه  
 لكن فرق بين التشبيه وبين الاستعارة وكلامنا في الاستعارة لاقى التشبيه وفي هذا  
 المحل كلام كثير لكن لا يساعد المقام (قوله وكذا يعقد) اى كان عقدا لطلاق بلفظ  
 البيع يعقد اجارة الحر بلفظ البيع بلا عكس بناء على الاصل المذكور ان الشئ  
 اذا كان سببا محضا لصح اطلاقه على المسبب دون العكس قال بعض مشايخنا ان  
 البيع لا يعقد بلفظ الاجارة والاجارة يعقد بلفظ البيع (قوله حتى لو قال بعثت نفسى  
 منك شهرا بعمل كذا) يعقد اجارة يعنى لو قال الحر بعثت نفسى شهرا بدرهم لعمل  
 كذا يعقد اجارة لان انعقاد الاجارة بلفظ البيع يتصور في الحر (قوله ولو ترك واحد  
 من العيود يفسد العقد) اى عقد الاجارة بلفظ البيع لان البيع اذا كان مضافا الى  
 الحر مع بيان المدة والتمن والعمل يعقد الاجارة واما اذا كان البيع مضافا الى الحر  
 لا يعقد لانه مضاف الى غير محله وكذا اذا لم يبين المدة والتمن والعمل يفسد عقد  
 الاجارة فلا بد من بيان كل منها (قوله ولو قال بعثت منك عبدي بكذا فان لم يذكر  
 المدة يعقد بيعا) اى بالاتفاق لان ركن البيع صدر من اهله الى محله فوجب  
 القول بالانفاذ لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة فلا يمكن  
 حمله على الاجارة (قوله فان ذكرت) اى المدة في اجارة العبد بلفظ البيع فان  
 لم يسم جنس العمل فلا روية فيه وان سمي يعقد اجارة كذا في الاسرار اقول  
 بيانه ما قاله صاحب البرهان وان كان مع بيان المدة بان قال بعثت منك عبدي شهرا  
 بدرهم فهذا الرواية في انعقاده ويجوز ان يعقد اجارة لانه ذكر في الاسرار ان اهل  
 المدينة يسمون الاجارة بيعا فعلى ذلك التعارف يجوز واذا جاز في تعارف اهل  
 بلدة جاز في غيره اذا اتفق العاقدان عليه ويجوز ان لا يعقد اجارة كما اشار اليه  
 فخر الاسلام في قوله ويتصور ذلك في الخروج يعقد بيعا صحيحا لامكان العمل

بالحقيقة لان المحل قابل للحقيقة ويحمل على تأجيل الثمن كما هو المعهود في قولهم  
 بعثت هذا الى شهر فكذا هذا انتهى اقول هذا موافق بقاعدة الاصول ان الحقيقة  
 اصل والمجاز خلف عنها بالاتفاق والمصير الى المجاز موقوف على تعذر الاصل  
 وهو العمل بالحقيقة فلا تعذر فيه فيحمل عليها (قوله لكنه لا يصح) لان محمدا  
 رحمه الله ذكر في اول كتاب الصلح من المبسوط اذا قال بعثت منك منافع هذه  
 الدار شهرا بكذا لم يجز (قوله لبس بفساد المجاز) يعنى عدم انعقاد الاجارة بلفظ  
 البيع لبس لفساد في الاستعارة لان استعارة البيع للاجارة جائز لغسة (قوله  
 لا تصلح محلها) اى النفقة لا تصلح محلا لاضافة العقد اليها (قوله لكونها  
 معدومة) اى لكون المنفعة معدومة وليس في مقدور البشر ايجادها حتى  
 لو اضاف اليها الاجارة لم يجز يعنى اذا قال اجرت منافع هذه الدار منك بكذا  
 الى كذا لم يجز فكذا اضافة البيع الذى يستعارها بل بطريق الاولى وانما انعقد  
 الاجارة بلفظ الاجارة اذا اقيم العين مقام المنفعة فكذا فيما يستعارها وهو البيع  
 يجب اقامة العين مقام المنفعة فصار عدم الجواز في اضافة البيع الى المنفعة  
 كالبيع يستعار للنكاح في غير محله وهو المحرم من النساء فانها اذا لم يكن محلا  
 لاضافة النكاح اليها حقيقة لم يكن محلا لاضافة البيع المستعار للنكاح فكذلك  
 المنافع لما لم يكن محلا للحقيقة الاجارة فلا يكون محلا لما يستعارها وهو البيع  
 ثبت ان الفساد لعدم المحل للاضافة لافساد في الاستعارة وشرايطها (قوله  
 او كما دخل فيه الحقيقى) نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول الملك والاجارة  
 والعارية اقول حاصله اذا اضاف الدار الى فلان فائما يراد بالاضافة نسبة  
 السكنى اليه وفي نسبة الملك نسبة السكنى موجودة لاحتمال فيناوله عموم  
 المجاز كذا في البردوى ومحصوله ان قوله لا ادخل دار فلان يحتمل  
 لسنتين والاصل في الاضافة نسبة الملك فقلنا ان هذه الاضافة تستعار  
 عن نسبة السكنى يعنى لا ادخل دارا مسكونة لفلان او موضع سكنى لفلان  
 بدلالة حال الخالف لان الحامل عليه البعض والدار بنفسها لا تعادى  
 ولا تهجر عادة وانما يعاد ويهجر لبعض صاحبها فكان المقصود من هذه  
 الاضافة نسبة السكنى لانسبة الملك فدخل في عموم هذا الكلام العارية والاجارة  
 والملك كذا ذكر في كتب الفقه وكذا في قوله لا اسكن دار فلان وذكر في اصول  
 الامام السرخسى انه لو دخل دار فلان وهو لبس مسكونة له لا يحنث وذكر في فتاوى  
 الظهيرية انه لو دخل دار فلان وهو لبس بساكن فيها يحنث فهذا جمع



بين الحقيقة والمجاز قلت يحتمل ان يقع الجواب على مذهب من جوز الجمع بين الحقيقة والمجاز ويحتمل ان يكون المراد دارا منسوبة الى فلان فهذا يتناول نسبة الملك وغيره ( قوله اولاً نحو لا تتبعوا الصاع بالصاعين ) بمعنى لا يدخل في ذلك العام المعنى الحقيقي نحو لا تتبعوا الصاع الخ وفي هذا المحل كلام طويل غاية ان النهي مضاف الى المعيار من حيث المظروفة فقط ولا يتناول المعيار المخصوص وهو الصاع لان بيع الصاع الجديد المصنع بالصاعين الباليين جائز بلا نزاع ( قوله وحكمها ايضا جواز نفيها ) اي نفي الحقيقة يعني اذا اطلق لفظ الاسد على الرجل الشجاع فيكون مسمى مجازا يصح ان يقال ان الرجل الشجاع ليس باسد حقيقة كما يصح نفي الابوة عن الجد مع ان الجد يطلق على الاب يقال للجد اب مجازا لكن يصح نفيه عنه كما يقال للجد ليس باب في نفس الامر حاصله ومن حكم الحقيقة ان لفظ الحقيقة لا يسقط عن المسمى بحال ويصح اطلاقه على موضوعه ابدا ولا يصح نفيه عنه بحال فاذا اطلق كان مسماه اولي به من غيره فاذا استعمل لغيره احتمل السقوط يقال للوالد اب ولا يني عند بحال ويقال للجد اب مجازا ويصح نفيه لان الحقيقة موضوع وهذا مستعار وكانا كالك والعمارة ( قوله ايلم انهم قالوا صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عند العقل وفي نفس الامر ) يعني قال مشايخنا ان صحة نفي المعنى الحقيقي الذي وضع لفظ معلوم عند العقل وفي نفس الامر ( قوله عن المعنى المستعمل فيه ) قوله عن المعنى متعلق بالنفي وضهير فيه راجع الى اللفظ ( قوله علامة كون اللفظ مجازا الخ ) خبر ان حاصله صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ الاسد عن المعنى وهو الشجاع المستعمل في لفظ الاسد كما يقال الشجاع ليس باسد في نفس الامر علامة كون لفظ الاسد في الرجل الشجاع مجازا لان احدهما موضوع والاخر مستعار له فيصح نفيه عن المعنى الحقيقي للفظ ( قوله وعدم صحته علامة كونه حقيقة ) اي عدم صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ حقيقة كما يقال الاسد الحقيقي ليس باسد حقيقة لان نفي الشيء عن نفسه لا يجوز كما لا يجوز ان يقال الموجود ليس بموجود للتناقض ( قوله لان النفي ربما يصح لغة واللفظ حقيقة الخ ) الام متعلق بقوله قيدوا والمعنى ان النفي ربما يصح لغة مع كون اللفظ حقيقة لغوية ولا يصح قاعدة كون اللفظ الحقيقة لا يصح نفيه لانه يصح في قولنا ليس زيد بانسان نفي الانسانية وهي معنى الحقيقي للانسان واما بقيد نفس الامر وهو الحيوان انطلق لا يصح نفيه اقول الاولى في المثال ان يقول كمن حلف لا يأكل من هذا

الدقيق لا يحنث بالاكل من عينه عند بعض مشايخنا كما اذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة فأكل من عين الشجرة لم يحنث ايضا وكذا من حلف لا يسكن هذه الدار فانتقل من ساعتها وكذا من حلف لا يقتل فلانا وقد كان جرح فوات المجروح بعد اليقين من ذلك الجرح لا يحنث لان مقصود الحالف منع النفس عما في وسعه منع الجرح الموجود قبل اليقين وكذا من حلف ان لا يطلق امرأته وقد عاق طلاقها بدخول الدار لا المقصود من الحالف منع النفس في المستقبل لاني الماضي وانت عرفت ان في هذه المسائل يجوز نفي الحقيقة لغة لاني نفس الامر الا ترى ان اكل الشجرة متعذر وكذا الباقي فيكون المسمى مهجورا فيصير بمنزلة الاستثناء فلا يرد النقص بقوله وجواز نفيها عن المسمى لانه لا حقيقة في الكلام لهذه المسائل لكن الاولى ان يقول في المثمن الان يكون مهجورا كما قال فخر الاسلام ( قوله فان عدم صحة نفيه عنهما متحقق ) اي عدم صحة نفي المعنى الحقيقي عن المجاز المستعمل في الجزء واللازم المحمولين نحو الانسان ناطق وانما نطق انسان او الانسان كاتب والكاتب انسان متحقق مع انه مجاز لا حقيقي فبشكل ( قوله واجب عنه بانه يصح نفي مفهومه المطابق ) اي يصح نفي مفهوم الانسان اعني الحيوان والناطق عن المراد من الناطق والكاتب وهو مفهومهما فقط لاما صدق عليه لان حقيقة الانسان مجموع الحيوان الناطق والحيوان الكاتب لاجزائهما فلا يكون مستعملا في تمام ما وضع له فيكون مجازا فيصح نفيه بان يقال ليس مفهوم الانسان ناطق فقط بل مجموعهما فلا يرد الاشكال حاصله استعمال اللفظ بالزيادة والنقصان يكون مجازا عند الجمهور ( قوله اذا استعمل اللفظ الموضوع للعام والخاص بخصوصه فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص ) اقول هذا الايراد ليس بوارد الا عند من جوز استعمال كلمة من وما والذي مثلا في الخاص وهذا ضعيف والمذهب المنصور ان كلمة من يحتمل العموم والخصوص لان اصله مبهم في ذوات من يعقل فالك اذا قلت من في الدار استقام الجواب بالواحد فيقال زيد كما استقام بالجمع فيقال فلان وفلان وفلان لان من وما والذي عام بمعناه دون صبغتها وقول المشايخ اصلها العموم باعتبار كثرة الاستعمال فيه لا بالوضع واما سائر الالفاظ العامة فلا يستعمل في الواحد حقيقة فالتفصيل في البرزوي وشروحه

\* فصل \* المجاز خلف عن الحقيقة قوله ويختلفها اي المجاز الحقيقة الخ اي يخالف المجاز الحقيقة يعني يكون المجاز خلفا عن الحقيقة وفرعها لا سخافة



اجتماعهما مرادين بلفظ واحد بانفاق العلماء (قوله ثم اختلفوا في ان الخليفة في حق التكلم او في حق الحكم) اعلم ان ههنا احكاما متفقة واحكاما مختلفة اما المتفقة فاربعة الاول ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ يقال لفظ حقيقة وانظ مجاز والثاني ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق والثالث ان المصير الى المجاز موقوف على تعذر العمل بالحقيقة والرابع ان حكم المجاز حكم الحقيقة كالحكم اثبات بعد الوكيل للموكل يساوي حكم الموكل فان الوكيل اذا اشترى جارية للموكل يجوز وطئها كما واشترى لنفسه (قوله فقال ابو حنيفة في حق التكلم لالحكم) اي لافي حق الحكم يعني اذا قال الرجل لعبده هذا ابني وهو كبيرنا منه يعنى عند ابي حنيفة فيكون قوله هذا ابني خلفا عن قوله هذا حر (قوله لانهما) اي المجاز والحقيقة من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة الا ترى انه يقال لفظ حقيقة ولفظ مجاز (قوله اي من حيث العربية سواء صح معناها اولا) حاصله المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم لافي الحكم بل المجاز في الحكم اصل الا ترى ان العبارة تتغير باللفظ دون الحكم فكان المجاز تصرفا في التكلم فيشترط صحة اصل التكلم من حيث افادة المعنى في نفسه وذلك بان يكون مبتدأ وخبر الموضوعين الايجاب بصيغته كما في قوله هذا ابني فاذا وجد صحة الاصل وتعدر العمل بحقيقته لكونه اكبرنا منه وله مجاز شعير وهو الحرية صار مستهارا لحكمه بتغيريته كالتكاح بلفظ الهبة والبيع كذا في البردوى (قوله ولا بد من امكان الاصل بالذات وامتاعه بالعرض ليخلفه خلفه) يعني ومن شرط الخلف ان يتعد السبب للاصل اعني حكم الحقيقة على احتمال الخلف وامتنع وجود الاصل بعراض كمن حلف ليمين السماء ان اليمين انعدت للبر وهو الحكم الاصل لاحتمال وجود الاصل لانه من الممكنات كعراج النبي وعروج عيسى وادريس والملائكة مع انه محسوس البشر في الجملة لكنه متعذر لانه غير معذور حقيقة للبشر فانه قد يمين في حق البر ثم يثبت الحنث فيلزم الخلف وهو الكفارة (قوله حتى اذا امتنع الاصل بالذات لا يخلفه خلفه ولا يصح الحكم اصلا) اي لم يتعد للحكم الاصل وهو البر كما في اليمين الغموس لانه كذب صريح فلا يحتمل الخلف وهو الكفارة فلا يتعد خلفه اقول لا يوجد لذك قوله ولا بد من امكان الاصل بالذات الى قوله حيث لم يجب الكفارة الخ في قول ابي حنيفة بل يجب ذكره في قول الامامين كما ذكره البردوى لان تصور حكم الحقيقة ليس بشرط الخليفة عنده بل تصور الاصل يكون من حيث العربية يعني تصور الاصل بتصور المبتدأ والخبر

وتصور الاصل في قوله هذا ابني وهو كبيرنا منه غير ممكن فيكون المجاز خلفا عن افظ الحقيقة اعني هذا حر بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم الحكم يثبت بلفظ المجاز ابتداء على سبيل الاستبدال بيانه ان قوله هذا اسد للانسان الشجاع خلف عن قوله هذا اسد الحيوان المخصوص دون هيكل المخصوص فاطلاق لفظ الاسد على الانسان الشجاع جائز بالاجماع مع انه لا يتصور ان يكون للشجاع ذلك الهيكل فان قيل كيف يتصور ان يكون اللفظ الواحد وهو قوله هذا اسد مجازا عن قوله هذا اسد لان الخلف لا يكون من الخلف عنه قلت هذا اللفظ ليس بموضوع لعين ذلك اللفظ بل هو موضوع لثله فيكون خلفا ولان الشيء يختلف باختلاف الصفة كالعصير يصير خرا مع ان الذات باقية ثم يصير خلا مع ان اصله من ماء العنب فكذلك لفظ الاسد يختلف باختلاف الاستعمال على الموضوع الاول والثاني كذا في البرهان (قوله وقال في حق الحكم الخ) بيانه فبين قال لعبده وهو كبيرنا منه هذا ابني لم يعنى عندهما لان هذا الكلام لم يتعد لما رضع له وهو البنية اصلا اي لاعقلا ولا شرعا فصار لغوا لاحكم له فلا يجب العمل بمجازه لانه خلف عنه في اثبات الحكم ومن شرط الخلف ان يتعد السبب للاصل على احتمال الخلف وامتنع وجوده بعراض كذا في البردوى وانت خبيران محل ذكر قوله ولا بد من امكان الاصل بالذات وامتاعه بالعرض الخ هذا المحل اعني قول الامامين لا قول ابي حنيفة (قوله فلنا في الجواب عن قولهما) يعني قال ابو حنيفة لهما هذا تصرف في التكلم فلا يتوقف على احتمال الحكم كالاستثناء فان من قال لامرأته انت طالق الفسا الاتسمائة وتسعة وتسعين فانه يقع واحدة ذكره في المنقح وايجاب ما زاد على الثلث من طريق الحكم باطل لكن من طريق التكلم صحيح والاستثناء تصرف في التكلم بالنوع فصحيح فكذا هذا لما كان تصرفا في التكلم صححت الاستعارة به لحكم حقيقته انتهى كلامه (قوله هو) اي استعمال المجاز (قوله ان تصرف اللفظي الخ) اي تصرف في اللفظ دون المعنى لان الخليفة في اللفظ والتكلم عنده دون المعنى (قوله فلا يتوقف على صحة الحكم) اي لا يتوقف صحة التصرف في اللفظ على تصور الحكم فضلا عن صحته كالاستثناء لان الاستثناء تصرف في التكلم فصحته لم يتوقف على تصور المعنى لانه منع صدر الكلام وصار تسكها بالباقي بعد الثبوت (قوله فان من قال الخ) الفاء تفسير وتوضيح (قوله فانه يقع واحدة من حيث الاستثناء ولم يقع اكثر من واحد وهو الثلث) قبل هذا استثناء الكل



من اسكل من حيث المعنى لان في ايجاب اذلف ايجاب الثلث وفي استثناء تسعة وتسعة وتسعين استثناء الثلث فينبغي ان لا يصح اقول هذا غلط عظيم لانه ايسر باستثناء الكل مسورة ولا معنى اما صورة فلانه يجب ان يستثنى لفظ المستثنى منه بعينه مثل ان يقول الانفا واما معنى فلانه يجب ان يستثنى جميع اجزاء المستثنى منه فردا فردا مثل ان يقول انت طائق ثلاثا الا واحدة وهذا صحيح بالاتفاق مثل ان يقول نسائي طواق الافاطمة وعابشة وزينب وحفصة لم تطلق واحدة منهن واما قوله فيه استثناء الثلث فمنوع بل فيه استثناء الثلث لان ما وقع بالانف ثلث فا- ثلثي واحد منها (قوله ذكره في المتقى) اى ذكر الحاكم الشهيد هذه الرواية في كتابه المتقى (قوله وايجاب مازاد على الثلث باطل حكما وان صح تكلمنا) اى والحال ان ايجاب مازاد على الثلث من طريق الحكم باطل اذا اطلاق لا يزيد على الثلث وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم قال وثع الثلث والباقي وبال عليه لمن قالت ان زوجي طلقى اغا فثبت ان صحة التكلم باعتبار صحة الاسناد وان التصرف في التكلم يتوقف على صحة التركيب دون المعنى (قوله وكذا يجوز لما كان تصرفا في التكلم صح لا ثبات المعنى المجازى وان لم يصح المعنى الحقيقي) يعنى وكذا المجازى قوله هذا ابني لما كان المجاز تصرفا في اللفظ بانقل من الموضوع الاصلى الى غيره صح المجاز بقوله هذا ابني لحكم حقيقته وهو الحرية وان لم يصح معنى وحقيقته وهو ثبوت النبوة (قوله والاصل صحيح من حيث العربية) وهو الاصل وهو هذا ابني صحيح من حيث العربية لانه مبتدأ وخبر فثبت الحكم وهو الحرية ابتداء على سبيل الاستبدال (قوله فيراد به لزوم النبوة) اى يراد بلفظ المجاز وهو ابني حكم الحقيقة اى لازمها وهو الحرية لان من لوازم حقيقة هذا الكلام وهو ثبوت النبوة عتقه من حين ملكه مثلا اذا قال اغلام صغير مجهول النسب هذا ابني ثبت نسبه ويعتق عليه من حين ملكه فكذا اذا كان اكبر منا منه يعتق عليه من حين ملكه جعل هذا الكلام اقرارا به (قوله ويعتق العبد عنده قال فخر الاسلام فعنى في القضاء انتهى) اى يحكم القاضي بعقده وانما قال هذا الدفع شبهة وهو انه لما جعل اقرارا عن الحرية فانه كاذب فيه فينبغي ان لا يحكم القاضي بالعتق فاجاب بانه لا يحكم اقر على نفسه والاقرار في حق المقر صحيح وفيه اشارة الى انه لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى وذكر الامام البرغرى في طريقته صريحا انه لا يعتق (قوله تمسك بالطريق الاول) اى بالاستعارة (قوله تمسك بالثاني) اى بالسببية كما سبق في استعمال البيع والهبة في النكاح

(قوله بخلاف النداء الى قوله لتصحيح المعنى عبارة البرزدوى) اقول هذا جواب اشكال وهو ان يقال اذا نادى لعبد وقال يا ابني لا يعتق والقباس ان يعتق بطريق الاستعارة كما في غير النداء فاجاب بقوله لان النداء في اللغة موضوع لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا لتحقيق المعنى واذا لم يكن المعنى مقصودا لم يشتغل بتصحيحه بطريق الاستعارة (قوله هكذا يجب ان يعلم هذا المقام الخ) اقول ايسر بواجب ان يعلم هكذا لانه قال ابو ح في رواية يعتق كذا في شروح البرزدوى (قوله ووقرعه) اى وقوع العتق يباحرو يا مولاي مع وجود النداء ايضا اقول هذا جواب لاشكال وارد على هذا الجواب وهو ان يقال يشكل بما لو قال لعبد ياحر يعتق وان كان هوندا كالوقال انت حر فاستوى النداء وهو قوله ياحر والحر وهو قوله هذا حر وانت حر فاجاب بقوله لكون كل واحد منهما صريحا فيه اى في الاعتناق يعنى ان قوله حر موضوع للنحر بربك يكون صريحا فيه وعلمنا عليه فصارعينه قائما مقام معناه فلا يختلف معناه الموضوع بالنداء والحر فيعتق في الحالين بخلاف النداء والخبر في قوله يا ابني الا ترى انه لو اراد ان يتكلم بكلمة من كلمات الخبر فسبق لسانه بقوله لعبدى حر يعتق وان لم يقصد الحرية فان قيل ذكر في المبسوط انه لو جعل اسم عبده حرا ثم ناداه لا يعتق قلت ان المقصود في الاعلام نفس الاحضار لا تحقيق الصفة فلا يمكن صفة الحرية هذا اذا كان معروفا بهذا الاسم ثم ناداه فاما اذا لم يعرف بين الناس بهذا الاسم يعتق بخلاف قوله يا ابني والفرق انه في ياحر ناداه بوصف يملك ايجابه وهو الحرية وفي يا ابني ناداه بوصف لا يملك ايجابه اى النبوة فلا يمكن ايجابه بالنداء في الحال (قوله اما الاول) اى قوله ياحر (قوله فلكونه حقيقة فيه) اى فلكونه الاول يعنى الحر حقيقة موضوعة في الاعتناق والتحرير بلا اشتراك فيصير على معنى الموضوع له لكونه صريحا فيه ولا قرينة صارفة عن معنى الحقيقي (قوله واما الثاني) اى قوله يا مولاي (قوله وان كان مشتركا) اى وان كان لفظ المولى مشتركا بين العبد والسيد وابن العم والجارية الناصر (قوله احد معانيه) اى احد معاني المولى المعتق والاخر المعتق بالكسر (قوله لا يلبق الا هذا المعنى) اى لا يناسب بل لا يتصور الا معنى المعتق بالقبح لان العبد لا يعتق سيده فيعتق بلانية اقول في قوله لكن في العبد لا يلبق الا هذا المعنى فيعتق بلانية نظر لان احد معانيه الناصر فيلبق في العبد هذا المعنى فامل (قوله لان المشترك المقترن بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح) مثلا لو قال هذا ابني لابوام يعتق بقرينة الاب والام لان الاخوة اسم مشترك يحى بمعنى الاخوة



في النسب قال الله تعالى فان كان له اخوة رجالا ونساء وفي الرضاع فان اخوك من الرضاع وبمعنى الاتحاد في القبيلة والى اخاهم هو داء وبمعنى الاخوة في الاسلام انما المؤمنون اخوة وبمعنى المواخاة اخا رسول الله بين اصحابه فلا يكون حجبا في الحرية بدون البيان واما بالبيان فيكون المراد الحرية لا غير كذا في الاصول (قوله ولذا) اى وان يكون المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق امتنع المجاز اذا امكنت الحقيقة لان شان الخلف ان لا يزاحم الاصل ولا ينافيه الخ اقول ان الحقيقة والمجاز اذا اجتمعا فكسبه العمل بالحقيقة متى امكن فسقط المجاز فلا يعمل به لان المستعار لا يزاحم الاصل يعني ان المجاز لا يعارض الحقيقة مثاله قولنا في الاقراء انها الحيض لان القراء للحيض حقيقة وللطهر مجاز لانه مأخوذ من الجمع وهو معنى حقيقة هذه العبارة لغة وذلك صفة الدم المجمع واما الطهر فانه ما وصف به مجازا لمجاورته يعني ان الطهر ليس بشئ مجتمع ولكنه حال اجتماع دم الحيض في الرحم في زمان الطهر فيكون مجازا لمجاورة الاجتماع في زمان الطهر ولان معنى القراء لغة الانتقال يقال قراء النجم اذا انتقل من مكان الى مكان والدم ينتقل من العروق الى الرحم فيكون الانتقال بالحيض لا بالطهر فيكون صفة للدم المنتقل فصار بهذين الدليلين ان القراء حقيقة للحيض مجاز للطهر وان كان الاشتراك هو المختار فيه وبهذا عرف ان المذكور في اول الكتاب انه هو المشترك لا ينافي المذكور هنا فان قيل ان الطهر ينتقل الى الدم فكيف يكون حقيقة في الحيض مجازا في الطهر على الدليل الثاني قلت الطهر المطلق ليس بقرء بالاتفاق يعني لا يسمى قرأ وانما المراد الطهر المتخلل بين الدمين حتى يسمى قرأ بسبب المجاورة ولان الطهر امر اصلي فلا يوصف بالانتقال لان الانتقال انما يكون بعارض فيكون حقيقة للحيض ولان الحيض هو المنتقل اليه والمنتقل عنه فيكون اولى بهذا الاسم ولان الصبغة التي تنتقل منه الى الحيض لا يسمى طهرا بالايجاع فثبت ان القرء حقيقة للحيض وذكر الامام البرغري ان الطهر لا يابأ خذ اسم الطهر الا بمجاورة الدم فان كل طهر لا يطلق عليه اسم القرء فكان جعله اسما للدم اولى وكذلك التكاح المجمع في لغة العرب فيكون حقيقة في الوطى لان الاجتماع فيه ويسمى العقد نكاحا مجازا لانه سبه حتى يسمى الوطى جماعا فكانت الحقيقة اولى وامثلة هذا اكثر من ان تحصى كذا في البرزدوى (قوله اليمشقة كاكل النخلة) يعني اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة فأكل عينها لم يحث لان اكل عين الشجرة معذرة عادة فيصير الى المجاز وهو الرطب والتمر وثمنها (قوله او هجرت بان يتركه الناس وان تيسر

الوصول اليه كوضع القدم الخ) وان وصلية واحتراز عن المتعسر كالحقيقة المتعدرة مثل النخلة والدقيق واما الحقيقة المهجورة بين الناس كوضع القدم مجاز عن الدخول لانه موجب والدخول مطلق فوجب العمل باطلاق المجاز وعمومه كذا في البرزدوى حاصله لو حلف لا يضع قدمه الى دار فلان يكون مجازا عن قرله لا يدخل دار فلان اما حقيقة وضع القدم لا يصير مجازا عن حقيقة الدخول ولهذا ذكر في حواشي البرزدوى انه عبارة عن الدخول لانه موجب يعني الدخول موجب وضع القدمين لان وضع القدمين سبب الدخول فاستعير السبب للمسبب فان قيل الاستعارة موقوفة على النية ولانية الحالف قلنا جلنا على الدخول بدلالة مقصودة الحالف لان مقصوده منع النفس عن الدخول لا عن وضع القدم مجردا فصار كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق يتناول الركوب والتسل والخفاء فيحث في الكل باعتبار الدخول لا باعتبار وضع القدم ولهذا لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحث فيه ذكره في فتاوى قاضيان ونظيره مطلق الرقبة فان باعتبار مطلق الرقبة تخرج عن عهدة التكفير في غير القتل لا باعتبار كونها مؤمنة او كافرة او صغيرة او كبيرة بل باعتبار وجود الرقبة وكذلك ههنا يجب باعتبار الدخول سواء كان راكبا او حافيا او متعملا كذا في الشروح (قوله وقيل المتعدرة ما لا يتعلق به حكم وان تحقق) يعني قال بعض مشايخنا من حلف لا يأكل من هذا الدقيق واكل من عينه لا يتعلق به حكم الخث كما اذا حلف من هذه الشجرة فاكل من عين الشجرة لم يحث ايضا والفرق بين النخلة والدقيق ان الحقيقة في النخلة غير صالحة للاكل اصلا وفي الدقيق صالح لكن يتعسر الوصول حتى لو تكلف باكل النخلة لا يحث بالاتفاق ولو تكلف باكل الدقيق يحث في قول ولا يحث في قول (قوله والمهجورة قد ثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز مثل وضع القدم) فانه اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحث اذا دخلها راكبا او ماشيا او حافيا او متعملا والدخول حافيا حقيقة له وغيره مجاز وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز فوجب العمل باطلاق المجاز وعمومه فيكون فردا من افراد المجاز لكن ذكر في المحيط اذا عني به حقيقة وضع القدم لا يحث بالدخول راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق ديانة وقضاء انتهى وكذا قال في السير الكبير في حر لما استأمن على نفسه وعلى الابناء فان الامان ثبت للابناء وابناء الابناء وفيه جمع بينهما باطلاق المجاز وعمومه فيكون فردا من افراده وكذا اذا حلف لا يدخل دار فلان ولا يسكن دار فلان فلانه يحث اذا دخل اوسكن واراد مملوكة لفلان



او مستأجرة او عاربه في يده والاضافة في الملك حقيقة وفي غيره مجاز وفيه جمع بينهما هذا اذا لم يسم دارا بعينها ولم ينو الملك وغيره وكذا اذا حلف لا يدخل هذه الدار فانتقل من ساعته بحيث عند زفر لان قوله لا يسكن دل على مصدر نكرة وانعة موقع النفي فيعم فبناول جميع ما يتصور من السكنى في جميع العمر فالقياس ان يحنث وار شرع في النقل من ساعته لوجود حقيقة السكنى بعد فراغه من العيين وان قل لفوات شرط البر وهو استغراق عدم السكنى جميع العمر واما عند مشايخنا ان زمان النقل من السكنى كان مستثنى من العيين استحسانا لكونه مهجورا (قوله عامة او شرعا فان المهجورة شرعا كالمهجورة عادة الخ) بشير بقوله فالمهجورة شرعا الخ ان قوله عادة او شرعا متعلق بقوله او هجرت ويؤيده ما قاله في الحاشية متعلق بقوله او هجرت لا متعلق له بقوله اذا تعذرت انتهى اقول هذا سهولا لان اكل عين الشجرة وعين الدقيق متعذر عادة فيعم تعلقه في العادة قال صاحب الكشاف ان اكل عين الشجرة لا كان مهجورا عادة للتعذر فانصرفت بمبته الى المجاز وهو اكل ثمره ان كان ثمرا وثمره ان كان غير ثمرا انتهى ثم قال المتعذر ما لا يتدرج في الوسع والاد بالتعذر المذكور ههنا ليس عدم الذاتي بل باعتبار العرف والعادة انتهى (قوله صير اليه) الى المجاز قال فخر الاسلام صير الى المجاز بالايجاع لعدم المراجعة اقول فائدة هذا القيد يظهر بعد اسطر عند قوله لا اذ تعارف واستعملت خلافا لهما الخ (قوله اما المتعذر فكان يقول والله لا اكل من هذه النخلة الخ) هذا ما ذكره فخر الاسلام ان المتعذر مثل الرجل يحلف ان لا يأكل من هذه النخلة او الكرم او القدر فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا انتهى اقول ان كان الحلف على الشجرة التي تؤكل فالعيين واقع على عينها كالربواش وقصب السكر وان كان مما لا يؤكل فالعيين يقع على ثمنها ان لم يكن لها ثمر كالخلاف وغيرها وان كان لها ثمر كالنخلة والكرمة فالعيين على ثمرها هذا نقل عن ائمة لاصول قال فخر الاسلام وقيل بل الحقيقة لا يسقط بحال فيحنث والاول اشبه لان اصحابنا قالوا فيمن حلف لا ينكح فلانة وهي اجنبية انه يقع على العقد فان زنى بها لم يحنث فاسقطوا حقيقة لان المجاز مراد بالاتفاق والحقيقة مهجورة شرعا وعقلا وعادة اقول في قول فخر الاسلام نوع ركائة لانه قال اول صير الى المجاز بالايجاع ثم قال وقيل بل الحقيقة لا يسقط بحال فيحنث فتأمل (قوله بخلاف ما اذا قال لا اكل من هذه الشاة او نحوها) اي نحو الشاة مثل الحلف ان لا يأكل من هذا اللبن او من هذا الرطب فانه يقع على عينه لان الحقيقة قائمة

غير متعذرة فلا يصار الى المجاز فان قيل ان الحقيقة متعذرة في الشاة في حق الصورة والعظم ومهجورة في حق اللحم بدون الطبخ عادة وكذلك النواة في الرطب قلت النخلة والكرمة باستا بصالحتين الاكل بخلاف الشاة فانها صالحة في الجملة وكذا الرطب صالحة الاكل فلا يكون متعذرة وابست بمهجورة اصلا كوضع القدم لان عينها يؤكل طبخا وانما هجروا اكلها غير مطبوخ وكذا اكل الرطب مهجور بالنواة (قوله واما المهجورة عادة) اعلم ان الحقيقة المهجورة على نوعين عادة وشريعة اما إعادة كأن يقول لا اضع قدمي في دار فلان (قوله فان الحقيقة اللغوية) اعنى وضع القدم بلا دخول او مع الدخول مهجورة عادة الخ يعنى من حلف لا يضع قدمه في دار فلان ان حقيقة المعنى اعنى وضع القدم صافيا مهجورة والمجاز وهو الدخول مراد عرفا فيحنث كيف دخل سواء كان حافيا او متعلا اورا كبا (قوله حتى وضع القدم بلا دخول) لم يحنث مع انه حقيقة كذا ذكر قاضيخان (قوله بل المراد معناه المجازي) وهو الدخول حافيا او متعلا اورا كبا فان قيل كيف يكون مجازا في الدخول حافيا وهو وضع القدم حقيقة فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت وضع القدم مجاز عن الدخول لانه موجب والدخول مطلق فوجب العمل باطلاق المجاز وعمومه فلا يلزم الجمع بينهما (قوله واما المهجورة شرعا) فنكالتوكيل بالخصومة حيث لا يراد حقيقة الجدل والنزاع اذ لا اذن له في الشرع الخ حاصله ان الحقيقة المهجورة مثل التوكيل بالخصومة فانه مهجور شرعا لان الخصومة وهي المشاجرة والمنازعة حرام محض فيكون مهجورا شرعا مثاله رجل وكل رجلا بالخصومة مطلقا لا يجوز اقراره قياسا وهو قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالمنازعة والاقرار مسالمة وموافقة فكان ضد ما وكله به والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده ويجوز اقراره استحسانا وهو قول عثمان لان حقيقة الخصومة حرام لقوله تعالى فلا تنازعوا فتفشلوا فجهنم انا مجازا عن الجواب لان الخصومة سبب للجواب فاطلق السبب على المسبب واتما قلنا انه مهجور شرعا وعادة لان التوكيل يصح بما يملك الموكل بنفسه والذي يملكه الموكل بنفسه الجواب لانه المنازعة والانتكار لان من عادة الناس انهم اذا عرفوا ان المدعى محق في دعواه شرعا لا يسعهم الانتكار لشرعا ولاعادة والمهجور شرعا كالمهجور عادة الا ان ابا يوسف قال في قوله الاخر انه يصح اقراره في مجلس القاضى وفي مجلس غير القاضى لانه لما قام مقام الموكل والموكل يصح اقراره في المجلس وغيره وكذا التوكيل يصح اقراره فيهما وعندهما لا يصح اقراره الا في مجلس القاضى



لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا كان في مجلس القاضى لانه اذا خرج في مقابلة الخصومة من المدعى يسمى خصومة كما في قوله تعالى وجزاء سبعة سبعة مثلها والجزاء لا يكون سبعة وانما يسمى سبعة في مقابلة السبعة فكذا الجواب يسمى خصومة في مقابلة الخصومة وهذا لا يوجد في غير مجلس القضاء والى قولهما اشار فخر الاسلام في قوله صرف الى جواب الخصم مجازا لان جواب الخصم لا يتصور الا في مجلس الخصومة وهو مجلس القضاء كما ذكرنا فيحمل لفظ التوكيل بالخصومة الى جواب الخصم مجازا عند الاطلاق فيناول الاقرار والانتكار باعتبار عموم المجاز وهو انه جواب الخصم فان قيل وضع القدم مهجور عادة ولكنه داخل في عموم المجاز والمهجور شرعا لا يكون داخل في مجازه فكيف يكون المهجور شرعا مثله ولان حقيقة الخصومة حرام شرعا ووضع القدم حافيا لبس بحرام شرعا فلا يصح الحاقه به قلت وجه الاطلاق ان الحقيقة متروكة في العرف في الشرعي وهذا القدر يكفي للاطلاق ولا يلزم في الاطلاق ان يكون عاما في التشبيه اعني من كل وجه (قوله فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة) يعني لما كان التوكيل بالخصومة مهجورا شرعا لان الخصومة وهي المشاجرة والمنازعة حرام محض فوجب العدول الى اقرب المجازات كالبعث والمدافعة لانه وكله الى المنازعة لا الى ضد ما ركله وهو الاقرار مسالمة وموافقة (قوله المدافعة غير الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة الخ) فلا يكون مجازا بل وقع في المنهى عنه (قوله واذا اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها) اي اذا اريد بالبحث التفحص عن حقيقة الحال لاظهار الحق (قوله فهو عين الجواب) اي ذلك التفحص مجاز عن الجواب كما قال علماءنا لان الخصومة سبب للجواب فاطلق السبب وهو الخصومة على المسبب وهو الجواب فيملك التوكيل بما يملكه المؤكل وهو الاقرار لان المؤكل يصح اقراره وكذا من قام مقامه (قوله والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها) هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره اذا دخل الاقرار في التوكيل بالخصومة يكون الخصومة مجازا عن ضدها كما سبق فاجاب بقوله بل عمدات عليه القرينة كما هو الواجب اي بل الخصومة جعلت مجازا عن الجواب اندي دلت عليه القرينة فدخل فيه ضدها اعني الاقرار مجازا لكون الاقرار جوابا لا لكونه ضدها (قوله لاند تعارف المجاز) يعني اذا كانت الحقيقة مهجورة شرعا وعادة صير الى المجاز بالاجماع واما اذا لم يكن الحقيقة مهجورة بالكلية بل تعارف المجاز مع استعمال الحقيقة ففيه خلاف بينه وبين الامامين اعلم ان العلماء

اختلفوا في معنى التعارف قال بعضهم المراد التعامل وهو مذهب علماء النسخ وهو قولهما وقال بعضهم المراد التفاهم اي المتبادر الى الفهم في العرف وهو قول ما وراء النهر وهو قول شيخ العراق وهو قول ابي حنيفة والفرق بينهما مسألة اللحم فان من حلف لا يأكل لحم الخنزير يحنث عنده لانه المتفاهم من اللحم وهذا صواب عندي لان اكل لحم الخنزير يلبس ادنى من الحنث مع انه وقع فيه اجتهاد الامام ولا يحنث عندهما لانه لاتعامل فيه لان المسلم لا يأكل لحم الخنزير عادة قال صاحب الكشف وعندى المراد من التعارف ههنا التعامل والتفاهم لان الناس يفهمون من قوله لا يأكل لحم الخنزير كذا اي حنطة خبز وهو التعامل ايضا ففهم الخبز من الحنطة يعرف العملي والقولي (قوله اعلم ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا) مثلا لو قال لاجنبة ان تكلمت فعدى حر يقع على المجاز وهو المقصد لان النكاح للوطئ حقيقة حتى لو زنى بها لا يحنث لان المجاز مراد بالاتفاق والحقيقة مهجورة شرعا وعقلا وعادة الاترى ان من حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بصياها لان هجران الصبي مهجور شرعا بقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا الحديث فلم يتقيد اليمين بزمان صباه بل جيع ازمته وجوده حتى لو تكلم به بعد ما كبر وشاخ يحنث اعلم ان ههنا مسائل احدها ما اذا حلف لا يكلم صبيا او هذا الصبي وحكمهما ان اليمين يتقيد بزمان صباه في الاول ولم يتقيد في الثاني لان الصفة في المعين لغو وفي الغائب معتبر كما سبق انه اذا حلف لا يدخل هذه الدار فدخل بعد ما كانت صحراء يحنث لانها تعرف بالاشارة لا بالصفة بخلاف ما اذا حلف لا يدخل دارا فدخل دارا صارت صحراء لا يحنث لان البناء صفة والصفة معتبر في الغائب وثانيها ما اذا حلف لا يأكل لحم الخنزير او هذا الرطب وحكمهما ان اليمين يتقيد بوصف الرطوبة وثالثها اذا حلف لا يأكل لحم الخنزير او لحم هذا الحمل وحكمهما ان اليمين يتقيد بالوصف في المنكر ولم يتقيد في المعرف بالاشارة والاصل في المسئلة ان المحلوف اذا كان موصوفا بصفة فلا يحنث واما ان يكون الوصف داعيا الى الحلف او لا يكون داعيا فان كان داعيا الى اليمين يتقيد اليمين به سواء كان غائبا او حاضرا منكر او معرفا كما في يمين الرطب فان وصف الرطوبة لما كان مضرا كان داعيا الى منع النفس عنه فيتقيد اليمين بالوصف فيهما فاذا لم يكن داعيا الى الحلف فكان المحلوف عليه منكر يتقيد به لان الوصف صار مقصودا وان كان المحلوف معرفا بالاشارة لا يتقيد اليمين بالوصف نظيره لو حلف لا يأكل لحم هذا الحمل لم يتقيد اليمين حتى لو اكل



بعد ما صار كذا بحيث لان الوصف وهو كونه حلالا لا يصلح داعيا الى اليمين لان  
 من يتضرر بلحم الجمل يتضرر بلحم الكلب بالطريق الاولى فاذا لم يكن داعيا  
 اليه والوصف اما للتقييد او للتعريف فكونه حلالا لا يصلح للتقييد لما ذكرنا  
 فبقي التعريف والتعريف في الحاضر انما لان الاشارة من اقوى وجوه التعريف  
 فصارت تقدير الكلام لاياً كل لحم هذا الذات بخلاف قوله لحم حلال لان الوصف  
 وان لم يصلح للتقييد لكنه يصلح للتعريف فيتعديه واذا عرفت هذا قلنا  
 وصف الصبا بما يصلح داعيا الى اليمين بسوء ادبهم وقلة عقولهم وشاغلهم  
 كما في اربطوبة وكان القياس ان يتقيد اليمين بزمان الصبا في الحاضر والغائب الا ان  
 هجران الصبي حرام شرعا قال النبي صلى الله عليه وسلم من لم يرجع صغيرنا  
 ولم يوقر كبيرنا فليس منا او عد على ترك الكلام معهم وفي ترك الكلام ترك الرحم  
 فكان منع النفس عن الكلام معهم حراما فكان مهجورا شرعا وانه بمنزلة  
 المهجور عا. فصار الى الجواز وصار تقدير الكلام لا اكلم هذا بطريق اطلاق  
 اسم الكل وهو الصبي على البعض وهو الذات فاذا كلف بعدد والصفة الصبا بحيث  
 لبقاء الذات فان قيل هجران الصبي حرام مطلقا سواء كان منكرا او معرفا حاضرا  
 كان او غائبا ينبغي ان لا يتقيد بزمان صباه في قوله لا اكلم صبيا وصار تقدير الكلام  
 لا يتكلم ذاتا ما قلت القياس ما قلت بالنظر الى الحديث لكن صار الوصف مقصودا  
 لكونه معرفا للمخوف عليه فيتعديه كذا في البرهان (قوله والآن لم يصير المجاز  
 متعارفا فالعمل بالحقيقة اتفاقا) الا ترى ان التكاثر للوطني حقيقة ولا عقد مجاز حتى  
 لو قال لزوجته او لامته ان تكفني فانت كذا يقع على الوطني بالاتفاق حتى  
 لو تزوجها بعد الطلاق والعتاق لا يحنث لان العمل بالحقيقة مهما امكن لسقط  
 المجاز وعلى هذه يخرج قول علماء في رجل قال لعبده كان اصغر سنا منه ومثله  
 يولد لمثله وهو معروف بالنسب من غيره هذا ابنه يعتق من طريق ثبوت النسب  
 عملا بحقيقته دون مجازة لان ذلك العمل بالحقيقة ممكن فالنسب قد ثبت من زيد  
 ويشتهر من عمرو فيكون المقر مصدقا في حق نفسه بان يجعل النسب كأنه ثابت  
 بطريق الحقيقة للاحكام ولا يصدق فيما يرجع الى حق غيره وهو قطع نسب الغير  
 وانما يعتق بطريق ثبوت النسب اشار محم في كتاب الدعوى والعتاق ان الام  
 تصير ام ولد له انتهى اقول وجه الاشارة لو كان العتق بطريق المجاز لما صارت  
 الجارية ام ولد له كما قال انت حرام تصير الجارية ام ولد بل انما يعتق لاحتمال  
 انه مخروق من مائة فتصير الجارية ام ولد بهذا الاحتمال وقال في الجامع في رجل له

عبد ولعبد ابن ولابنه ابنان في بطنين مختلفين وكل واحد منهم يصلح ابنا للمولى  
 بان يكون كل واحد اصغر سنا منه فقال المولى في صحته هو لاه ابنه ثم مات  
 قبل البيان انه يعتق من الاول ربه ويسعى في ثلثة ارباعه ومن الثاني ثلثة  
 ويسعى في ثلثة ارباعه ومن كل واحد من الاخرين ثلثة ارباعه ويسعى كل واحد  
 منهما في ربع قيمته ولو كانا توأمين يعتق كل واحد منهما بكماله لان احدا توأمين  
 لا ينفصل عن الاخر وعلى قياس تقرير مسألة الجامع لو كان لابن العبد ابن واحد  
 لكان ابنين وكلهم يولد بمثله انه يعتق من الاول ثلثة ومن الثاني نصفه ومن الثالث  
 كله لاحتمال النسب في المسئلتين لا للتحريروا لو كان هذا ابنه مستعارا عن قوله انت  
 حر اعتق في المسئلة الاولى من كل واحد ربه وفي الثانية ثلثة فثبت ان العمل متى امكن  
 بالحقيقة سقط المجاز كذا في البردوى ووجه سهام العتق في الصحة والمرض مذکور  
 في الكشف والبرهان فليراجع ثمة (قوله وان صار متعارفا مع استعمال الحقيقة الخ)  
 اي وان صار المجاز متعارفا مع استعمال الحقيقة فعندنا في حنيفة العبرة بالحقيقة لان  
 عندنا في ح لما كان هذه الخليفة في التكلم لافي الحكم لان الحقيقة والمجاز صفتا للفظ  
 دون الحكم ولان المتكلم تصرف في عبارة نفسه بان اقام عبارة مقام عبارة اخرى  
 لم يثبت الحكم مقصودا بالعبارة الثانية دون الاولى فلا يكون لفظ المجاز مزاحا  
 للفظ الحقيقة فيجعل اللفظ عاملا في حقيقته عند الامكان وانما يصار الى اعمال  
 المجاز اذا تعذر العمل باللفظ في حقيقته هذا معنى كلام فخر الاسلام (قوله وعندنا  
 العبرة بالمجاز) لان المرجوح وهو الحقيقة في مقابلة الراجح وهو المجاز الغالب المتعارف  
 في استعمال ساقط بمنزلة المهجور اقول وجه الراجح ان حكم الحقيقة داخل  
 في حكم المجاز وحكم المجاز لم يدخل في حكم الحقيقة فكان حكم المجاز اعم من  
 حكم الحقيقة وهذا معنى قول المصنف رحمه الله لان المرجوح في مقابلة الراجح  
 ساقط بمنزلة المهجور فيكون حكم المجاز راجحا لعموم المجاز لانه يطلق على  
 الحقيقة والمجاز معا فصار مشتلا على حكم الحقيقة فصار اولي (قوله والجواب)  
 اي الجواب من جانب ابى حنيفة اليهما قال صاحب الكشف والدليل عنده ان العلة  
 لا يترجح بالزيادة من جنسها فكان الاستعمال لهما في حد التعارض فبقي العبرة  
 بالحقيقة ولست هذه كالمهجورة لانه لا تعارض بينهما انتهى فصارت الحقيقة اولي  
 مثاله من حلف لاياً كل من هذه النطقة يقع على عينها دون ما يتخذ منه عنده  
 لان عينها ما كولة عادة لانها تؤكل بالقلبي ويتخذ منها الكشكك والهريس ولما كانت  
 ما كولة ينصرف اليمين الى الحقيقة وهو كل عينها دون المجاز وهو ما يتخذ منها



كافي العيب فان العيب ينصرف الى عينه دون ما يتخذ منه كذا في البرزوي وشروحه  
واما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين وكانت الحقيقة  
اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال سواء فالعبارة الحقيقية بالاتفاق لان الاصل في الكلام  
هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارض الاصل فوجب العمل بها وان كان المجاز اغلب  
استعمالا فعند ابي حنيفة العبارة الحقيقية وعندهما العبارة للمجاز كذا في الكشف  
(قوله وقد ينعذران معا) اي وقد يمنع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد اعلم ان اللفظ  
له حقيقة ومجاز وربما ينعذر العمل بحقيقته ومجازه وربما ينعذر بمجازه دون حقيقته  
وعكسه مثاله هذا بنى وهو اكبر سنامنه ينعذر العمل بحقيقة هذا اللفظ وهو اثبات  
النسب دون مجازه وهو الحربة عند ابي حنيفة وعندهما ينعذر مجازه ايضا كما سبق  
وفي الاصغر سنامنه وهو معروف النسب ينعذر العمل بحقيقته دون مجازه واذ قال  
لابن له من امة الغير هذا ابي يعذر العمل بمجازه بدون الملك دون حكم الحقيقة وهو  
الاخبار عن النسب (قوله اذا كان الحكم ممتعا) اي اذا كان حكم الحقيقة والمجاز  
نحو البنية والحرمة فيبطل الكلام قبل الحكم والمعنى واحد وقيل معنى الموضوع  
له هو البنية وحكمه هو الحرمة المؤيدة في مسئلتنا يعني اذا تعذر اثبات معناه  
الموضوع واثبات حكمه اللازم بلغوا الكلام وقد حقق بعض الشارحين ان معنى  
بعض الكلام قد تعذر اثباته بطريق الحقيقة واذا تعذر اثباته بطريق الحقيقة  
تعذر بطريق المجاز كما تعذر اثبات الحكم في المحارم بله نظ النكاح تعذر بلفظ  
المستعار عنه كالبيع والهبة وغيرهما (قوله سواء كانت اكبر سنامنه الخ) بيان  
لقوله مطلقا يعني لا يقع به الحرمة ابداعنا خلافا للشافعي الا انه اذا اصر على ذلك  
يفرق القاضي بينهما لان الحرمة ثابتة بهذا اللفظ بل لانه اذا اصر عليه صار  
ظالما منع حقها من الجماع لانه يمتنع عن وطئها عند الاصرار فصار ظالما فيجب  
دفع ظلمه على القاضي بالتفريق كما في الجلب والعنة كذا في الكشف والبرهان  
فان قيل انظرا ان يقول سواء كانت كبرى منه سنا قلت افعال التفضيل اذا اضيف  
الى نكرة جامدة او استعمل بمن كان مفردا مذكرا نحو هند افضل من زينب وهند  
افضل امرأة والهندان افضل امرأتين والهنود افضل النساء كما يقال هند افضل  
قرشبة وهندان افضل قرشبين والهنود افضل قرشيات كذا ذكره محمد بن زكي  
في البديع وابو حيان في الارتشاف والزر كشي في البرهان وغيرهم (قوله اما تعذر  
المعنى الحقيقي وهو النسب في الاول) اي في اكبر سنامنه فقط لانها اكبر سنامنه (قوله  
واما في الثاني) اي واما تعذر المعنى الحقيقي في اصغر سنامنه (قوله لا يجوز ان يثبت  
مطلقا) اي في حق جميع الناس بان يجعل النسب ثابتا لها منه بالنسبة الى جميع الناس

بان يثبت منه فقط وينبغي من اشتهر منه (قوله ام يؤثر اقراره في ابطال حق الغير)  
اي لا يصدق اقراره فيما يرجع الى حق الغير وهو قطع نسب الغير لان نسب  
المرأة ثابت من اشتهر نسبها منه فلا يؤثر قوله هذه بنتي في ابطال حق الغير  
لان اقراره لا يؤثر في حق الغير (قوله ولا في حق نفسه فقط) اي لا يؤثر اقراره  
في حق نفسه فقط ايضا يعني لا يملك المقر ان يجعل النسب ثابتا في حقه بناء على  
اقراره لان الرجوع عنه صحيح والقاضي كذبه لكونها معروفة النسب (قوله  
لان الشرع يكذبه) متعلق بالتمذر المقدر تقديره واما تعذر المعنى الحقيقي في اصغر  
سنامنه لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير ولو كذب نفسه لا يثبت النسب  
فقام تكذيب القاضي مقامه بل تكذيبه اولي واشار محمد في عتاق المبسوط الى هذا  
المعنى فقال اذا قال لامرأته وهي معروفة النسب من الغير هذه بنتي فانه لا يقع  
افرقه بينهما لانه صار مكذبا شرعا في حق النسب ولو اكدب نفسه بان قال  
غلطت لا يقع الفرق (قوله واما في الثالث) اي في مجهولية النسب قال في المبسوط  
وان لم يكن لها نسبا معروفا فكذلك اي معروف النسب يعني صار مكذبا شرعا  
اعلم ان فخر الاسلام وضع المسئلة في معروف النسب والحكم في مجهول النسب  
كذلك كذا نص في الاسرار فقال اذا قال الرجل لامرأة هذه بنتي ولها نسب  
معروف او ليس لها نسب معروف وقال غلطت او اخطأت حل له ان يتزوجها  
واذا قال بعد العقد لم يحرم والدليل ما ذكرنا ان الرجوع عن الاقرار بالنسب قبل  
تصديق المقر له اياه صحيح كما صح الرجوع في سائر العقود بعد الايجاب قبل القبول  
فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول من المقر له لاحتمال  
التقاضى بالرجوع بخلاف العتق كذا في الشروح (قوله واما تعذر المعنى المجزى)  
عطف على قوله اما تعذر المعنى الحقيقي يعني اما تعذر العمل بحقيقة هذا الكلام  
تعذر العمل بمجازه وهو التحريم سواء كانت في اكبر سنامنه او اصغر منه معلومة  
النسب او مجهولية (قوله فاما ان يكون الحرمة) الظاهر ان يقول التحريم كما قال  
فخر الاسلام (قوله والاول باطل لانه مناف للنكاح) يعني ان التحريم الثابت بهذا  
الكلام وهو هذه بنتي اوضح معناه وهو البنية يصير منافيا للملك للنكاح فلم يصلح  
حقا من حقوق الملك لان المتنافي للشيء لا يكون من حقوق ذلك الشيء ولو جعل  
مجازا عن الطلاق المحرم اصرار حقا من حرق النكاح (قوله فالزوج لا يملك الخ)  
اعلم ان الزوج الواحد الذي يكون معه اخر واثنان زوجان ويقال للرجل زوج  
ولامرأته ايضا زوج وزوجة اقل وذكر الغراء ان زوجا المراد به الموث فيه لغتان



زوج لغة اهل الحجاز وزوجة لغة تميم وكثير من قبس واهل نجد كل شئ قرن بصاحبه فهو زوج له والزوج الصنف ومنه زوج بهيج او زوجهم ذكرنا وانانا كذا في البحر وبهذا التقرير ظهر فساد ما قاله ابن كمال الوزير اذ وجّه غلط انتهى والمراد ههنا ان العبد لا يملك ولانه اثبات حرمة كانت منافية للملك النكاح بل له ولاية اثبات حرمة هي من قواطع النكاح (قوله ان ليس له تبديل محل الحل) يعني ليس في قدرة العبد تبديل المحل من الحل الى الحرمة المؤبدة والا يكون مشتركا في الشرع (قوله وكذا الثاني لانه ليس من لوازم هذا الكلام الخ) الضميران راجعان الى الحرمة باعتبار التحريم يعني كما كان الاول باطلا يكون الثاني وهو قوله والتي تقطع الحل الثابت بالنكاح باطلا ايضا لان التحريم ليس من موجبات هذا الكلام ولذا زيد هذه بنى (قوله بل من منافياته) لان التحريم مناف للملك النكاح ومناف الشئ لا يكون من حقوق ذلك الشئ (قوله فلا يصح استعماله فيه) اي لا يصح ان يستعار هذا الكلام لذلك التحريم (قوله ان التحريم الذي في وسعه) وهو الطلاق (قوله لا يصح اللفظ له) اي لا يصح لفظ بنى للتحريم الذي في وسعه وهو الطلاق (قوله والذي يصح اللفظ له) اي البنينة التي تصح لفظ بنى لها ليست في وسع الزوج فلا يصح من الزوج اثبات التحريم بهذا اللفظ (قوله بخلاف العتق بقوله هذا ابني) لان العمل بحقيقته في الاصغر سنانه ممكن على ما مر وكذا مجازه فيه وفي الاكبر سنانه لان البنوة بعد ثبوت موجبها عتق بقطع الملك كانشاء العتق ولهذا تأدت به الكفارة ويثبت به الولاء ولذا لو اشترى ابنه او ابنته صح الشراء وفي وسعه اثبات عتق بقطع الملك وهو موجب البنوة فيجعل كناية عنه وقدّر القاضي الامام ابو زيد بهذه العبارة (قوله قول ينبغي ان لا يتعذر المجاز) عند من يكتفى في المجاز باعتبار السببية يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بجنسه كما سبق انتهى حاصله ان لا يتعذر المعنى المجازي في هذه بنى وهو التحريم بان يكون المعنى الحقيقي وهو الحرمة المؤبدة سببا بجنس المعنى المجازي وهو التحريم لا بعينه وهو الحرمة المؤبدة كانه قال هذه على حرام فيكون مجازا او كناية عنه كما سبق في رعيه ساغيا وفي استعمال البيع والهبة في النكاح الا ترى يراد باغيا جنس النبات سواء حصل بالطر او غيره وكذا البيع والهبة استعمالا في النكاح فانهما وضعا في الشرع لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وملك الرقبة سبب لملك المتعة في الجارية فاطلق لفظ الموضوع للسبب لملك الرقبة واريد به المسبب لملك المتعة سواء كان ملك المتعة بملك الرقبة او بملك النكاح اطلاقا للمعنى الحقيقي

للسبب للمعنى المجازي بجنسه لا بعينه وكذا هذه بنى اقول فيه بحثان الاول قد حقق بعض الشارحين ان بعض الاحكام قد تعذر اثباته بطريق الحقيقة واذا تعذر اثباته بطريق الحقيقة تعذر بطريق المجاز كما تم ذكر اثبات الحكم في المحارم بلفظ النكاح تعذر بلفظ المستعار عنه كالبيع والهبة وغيرهما وكذا هذه بنى فيكون القياس قياسا مع الفارق والثاني ان السبب في المقس عليه كامل لانه شرع لحكم السببية باجماع مشايخنا فيكون السبب علة للحكم واما فيما نحن فيه فليس فيه السببية المحضة فضلا عن الكامل بيانه ان قوله هذه بنى لو كان كناية عن قوله هذه على حرام كان كناية عن حرمة تملك الزوج اثباتها بملك او عن حرمة لا يملكها فلا بد ان يقول عن تحريم تملك الزوج اثباته بحق الملك لينفذ فيه ويلزمه بقوله فان تحريمها غير مملوك له بحق الملك غير لازم بهذا الكلام ولا نافذ كما لو اخبر بحرمة في ملك الغير واخبر به رجل آخر فقال انها بنت هذا الزوج والتحريم المملوك للزوج بحق الملك تحريم بعد الملك من حيث قطع الملك لامن حيث اثبات حرمة مؤبدة فالحرمة المؤبدة علقته باسباب حكمته ثبت قبل ملك المالك غير مملوك للرجل بملك النكاح واللفظ الذي تكلم به لا يحتمل ان يكون سببا للفرقة بحال بل هو سبب لحرمة مؤبدة منافية للنكاح من حيث ثبت لامن حيث يملك فانا لو توهمناه صادقا لم يكن بينهما نكاح من الاصل ولا يحل بحال واذا لم يحتمل له لم يصح كناية عنه ولا مجازا خلفا صريحه وكنايته جيبا فعلى هذا التحقيق عرفت ان قول المص فلينأمل اشارة الى ضعف كلامه او دقة هذا الفهم

## فصل

في استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز مرادين بلفظ واحد (قوله ولا يجتمعان) اي المعنى الحقيقي والمجازي مرادين بلفظ واحد الخ يعني استحالة ان يكون اللفظ الواحد في الزمان الواحد مستعملا على الموضوع الحقيقي والمجازي كما استحالة ان يكون الثوب الواحد على رجل لبسه ملكا وعارية معا لان اجتماع العلتين المؤثرتين وهو الملك والعارية على الاثر الواحد محال فيستحيل ان يجمع المفهومات في ارادة المتكلم بان يكون الحقيقة والمجاز مرادى المتكلم من لفظ واحد وان جمعا في تناول اللفظ اياهما ظاهرا او في حق الحكم فان لفظ الابناء او الموالى يتناول لابن وابن الابن والمعنى ومعتقه ظاهرا وكذلك يجمع المفهومات في حق الحكم فان الامان يثبت لابن وابن الابن وللعنق ومعتقه بقوله امنونا على ابائنا وهو الينا



ثبت انهما يجتمعان من حيث التناول والحكم دون الارادة كذا في شروح البرزوي  
وهذا معنى قوله لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى  
الحقيقي من افراده الى قوله حقيقة ومجازا مع انتهى يعني استعمالهما فيهما  
بعموم المجاز لا يارادتهما بلفظ واحد (قوله وانما النزاع فيما اشير في المتن) وهو  
ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا  
بان يكون كل منهما متعلق الحكم الخ فان قيل قد اجتمع ارادة الحقيقة والمجاز  
في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وقد حرمت الجدات وبنات البنات  
بهذا النص مع ان لفظ الامهات يتناول الجدات وكذا البنات لبنات البنات  
والعراقبون يجوزون اجتماع ارادة الحقيقة والمجاز من لفظ واحد في محلين  
نحو الجدة والام فان حرمة الجدة والام ثبتا بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم  
وهذا مذهب الخصوم قلت والجواب عما قالوا ما قال شيخ المعظم والاسناد المقدم  
مولانا حافظ الدين ان الام هو الاصل والبنات هو الفرع فصارت تقدير الكلام  
حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فثبت الحرمة فيهما بطريق الحقيقة من النص  
لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز او ثبت الحرمة في الجدة وبنات البنات بالاجماع  
لابانص (قوله وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا) اي ان كان  
لفظ الاسد في قوله لا تقتل اسدا حقيقة في السمع ومجازا في الرجل الشجاع (قوله  
والحق انه فرع استعمال المشترك في معنييه) عطف على كان (قوله فان اللفظ  
موضوع الخ) جواب ان حاصله اذا اوصى لمواليه وله موال اعتقهم ولو ابيه  
موال اعتقوهم ان التثنية للذين اعتقهم ولبس لموالي معتقبه شيء لان معتقبه  
مواليه حقيقة بان انعم بالاعتاق عليهم فصارت كرامة العبيد يعني الاعتاق  
كالولادة والمعتق كالولد لدلائلهم بالاعتاق واما موالى المولى فواليه مجازا لانه  
لما اعتق الاولين فقد اثبت لهم مالكية الاعتاق فصارت المعتق الاول بذلك مسيئا  
اي صاحب سبب لاعتاقهم فنسبوا اليهم بحكم السببية مجازا والحقيقة ثابتة  
فلم يثبت المجاز الا ترى ان الاسم المشترك لا عموم له مثل المولى لان نعم الاعليين  
والاسفلين حتى ان الوصية للمولى وللموصى موال اعتقهم وموال اعتقوه باطل  
وهذه المعاني التي دل عليها الاسم المشترك وهو المولى بحتمها احتمالا على السواء  
لان لفظ المولى وضع بازاء كل واحد منها قصدا وكان ارادة كل منها محتملة  
على السواء الا انها لما اختلف سقط العموم فالحقيقة والمجاز وهما مختلفان  
صورة ومعنى لان الاسد يخالف الانسان الشجاع صورة ومعنى ودلالة الاسم

عليهما اولي ان لا يجتمعا في لفظ واحد وهذا وجه الحاقهما بموضوعي المشترك (قوله  
فن جواز ذلك جوزهذا) اي من جواز اجتماع المعنيين الموضوعين في المشترك جواز  
ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا كما عراقيون والشافعي (قوله فلا يراد المس  
باليد وغير الخبز) اي لما امتنع الجمع بين الحقيقة والمجاز بين مفهوميهما في لفظ واحد  
قلنا في قوله تعالى اولامستم النساء ان المس باليد غير مراد لان المجاز مراد بالاجماع  
وهو الوطئ حتى جواز الجنب التيمم فطلب الحقيقة كذا في البرزوي اعلم ان الآية  
قرأت بقراءتين لامستم من الملامسة ولمستم من اللمس وكلاهما حقيقة في المس  
باليد ومجازي في الوطئ وقد اختلفت الصحابة في جعل الآية فعمروا ابن مسعود رضي الله  
عنهما جلا الآية على المس باليد وام يجوزوا الجنب التيمم وعلى ابن عباس رضي الله  
عنهم جلا على الوطئ وجوزوا للجنب التيمم ونقل عن الغزالي ان الشافعي قال  
احل الآية على المس باليد والوطئ حتى جواز التيمم للجنب والمحدث بالس باليد  
قال علماءنا المراد بالآية الوطئ حتى يجوز التيمم للجنب ولا ذكره في القرآن الا هنا  
وانما قلنا ذلك لان المجاز وهو الوطئ مراد بالاجماع بيننا وبين الشافعي فلا يكون  
الحقيقة مرادة فان قيل لانسلم ان المجاز مراد بانفق الخصوم فانه جائز ان يقول  
يجوز التيمم بحديث عمار قلت حديث عمار خبر الواحد ولا يجوز الزيادة على الكتاب  
بخبر الواحد فثبت ان جواز التيمم للجنب بهذا النص فان قيل لم لا يجوز ان يفهم  
الوطئ من قراءة المس باليد من قراءة كافي ارجلكم بالنصب والجر يحمل كل قراءة  
على حاله وكافي قوله تعالى حتى يطهرن بالشديد والتخفيف قلت اوجلتنا كل قراءة  
على احد المعنيين للزم ان يكون المس حدثا وان لم يجوز التيمم بسبب الوطئ  
او المس وهذا قول خارج عن اقوال الصحابة لانهم اختلفوا في كون المس حدثا  
وفي جواز التيمم على القولين واختلافهم على القولين اجماع على ابطال القول  
الثالث ولان الاختلاف المنقول عن الخصوم في كل قراءة على السواء فثبت ان الوطئ  
هو المراد من القراءتين دون المس باليد فيهما او احدهما كذا في شروح البرزوي  
(قوله حيث اريد بهما حقيقةها) فلا يراد غيرها من المسكرات لعلاقة المشابهة  
في مخامرة العقل خلافا للشافعي قال قائل المسكرات وكثيرها كالخمر استدلالا  
بقوله صلى الله عليه وسلم من شرب خرا فاجلدوه وسمى المسكرات خرا المخامرة  
العقل في الكل فدخل الكل تحت عموم هذا النص فيجب حدها بالخمر  
في قائل المسكرات في كثيرة بهذا النص وقلنا سمي الخمر التي من ماء العنب اذا غلا  
واشدد وقذف بالزبد خرا حقيقة وسائر المسكرات سمي خرا مجازا والحقيقة



أريدت بهذا النص فلا يكون المجاز مراداً (قوله وإنما يجب الجلد في السكر منها) أي من المسكرات غير الخمر أقول هذا جواب سؤال مقدر تقديره قد التحق سائر الأشربة عند حصول السكر بهذا النص في إيجاب الحد وأريدت منه فكذا فكذا الحق القليل منها بهذا فاجاب بقوله وإنما يجب الجلد في سائر المسكرات بدليل آخر من إجماع أوسنة وهي قوله عليه السلام والسكر من كل شراب لا بطريق الإلحاق قلت ولأنه إذا بلغ حد السكر صار مساوياً للخمر في السكر فيجب الحد بدلالة النص لا بالنص بخلاف القليل من المسكرات لأنه لبس بمساو للقليل من الخمر في الحرمة لأنها ثابتة بالنص (قوله ولو سلم فخرج عن المبحث الخ) الأولى أن يقول فخرج عن أقوال الصحابة لأنهم اختلفوا في كون المس حدثاً وفي جواز التيمم للجذب فإذا أريد عموم المجاز فلا يكون الاختلاف بينهم فأملاً (قوله ثم لما كان مسائل يتراى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز أوردها) أعلم أن المص لما فرغ عن بيان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز شرع في بيان التقوص الواردة على هذه القاعدة وهي مسائل بعضها متفق وبعضها مختلف أما المتفق قوله إذا قال حالفاً لأضع قدمي في دار فلان (قوله إنما وقع) أي لفظ لأضع قدمي (قوله على الدخول حافياً الذي هو من معناه الحقيقي) لأن حفي مشي بلا خف ولا نعل حفاء بالمد والحافى خلاف الناعل كذا في المغرب (قوله فيكون وضع القدم مجرداً) حقيقة في الدخول حافياً (قوله والدخول متنعلاً وماشياً وراكباً الخ) هذا مبتدأ وخبره قوله بعموم المجاز حاصله إذا حلف رجل لأضع قدمه في دار فلان يحث إذا دخلها ركباً أو ماشياً أو حافياً أو متنعلاً والدخول حافياً حقيقة في وضع القدم وغير مجاز وفيه جمع بينهما بطريق إرادة معنى مجازي عام شامل وهو الدخول لا بطريق الجمع بينهما في الإرادة وذكر في المحيط إذا عني به حقيقة وضع القدم لا يحث بالدخول ركباً لأنه نوى حقيقة كلامه فيصرد في ديانته وقضاء انتهى أقول هذا يخالف ما ذكره قاضيان فيحث في الكل باعتبار الدخول لا باعتبار وضع القدم ولهذا لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحث فيه انتهى فتأمل قبل وضع القدم حافياً لبس بحقيقة بل وضع القدم مجاز عن الدخول لأنه موجه يعني قوله لا يوضع قدمه في دار فلان مجاز عن قوله لا يدخل دار فلان أما حقيقة وضع القدم لا يصير مجازاً عن حقيقة الدخول كما ذكره قاضيان بل صار عبارة عن الدخول لأنه موجه يعني الدخول موجب وضع القدمين لأن وضع القدمين سبب الدخول فاستعير السبب للمسبب

والدخول مطلق فوجب العمل باطلاق المجاز وعمومه إلى الحافى والراكب والمتنعلاً والماشى فإن قيل الاستهارة موقوفة على النية ولانية المخالف قلت جلتنا على الدخول بدلالة مقصود الخالف لأن مقصوده منع النفس عن الدخول عن وضع القدم مجرداً فصار كأنه حلف لا يدخل والدخول مطلق يتناول الجميع فيحث في الكل باعتبار الدخول لا باعتبار وضع القدم وكذا فبين حلف لا يسكن دار فلان أنه يقع على الملك والأجارة والعارية في يده جميعاً لأن مقصوده منع النفس عن السكنى غضباً إلى ساكنها لا غضباً إلى الدار هذا إذا لم يسم داراً بعينها ولم ينو ملكاً أو غيره كذا في شروح البرزوي (قوله الذي هو معناه المجازي) أقول الذي صفة الدخول باعتبار قيوده ويمكن أن يكون صفة لقوله متنعلاً وماشياً وراكباً قال أبو حيان في البحر قال الفارسي الذي مثل من ولبس كذلك لأن الذي صيغة مفرد ويثنى ويجمع بخلاف من فإن لفظ من مفرد يذكر أبداً وقد جعل الزنجشري ذلك مثله في قوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا وقال في الارتشاف أن الذي جاؤا بفلح وماؤهم انتهى (قوله إنما وقع لفظ دار فلان) يعني إذا حلف لا يدخل دار فلان ولا يسكن دار فلان (قوله على الملك الذي هو معناه الحقيقي الخ) يعني إضافة الدار إلى فلان حقيقة في الملك وفي غير الملك مجاز فيقع الحث على الملك والأجارة والعارية جميعاً بعموم المجاز لا بإرادة الجمع بين الحقيقة والمجاز (قوله في الصورة الأولى الدخول) أي في قوله لأضع قدمي الدخول مطلقاً (قوله وذلك المعنى في الصورة الثانية) أي المعنى المجازي في لا يدخل دار فلان أو لا يسكن دار فلان نسبة السكنى لنسبة الملك حقيقة (قوله وغيرها مجازاً) أي وغير نسبة الملك مجازاً (قوله وذلك لأن اليوم إذا تعلق بفعل ممتد فليباض النهار وبغير الممتد فمطلق الوقت الخ) بيانه إذا قال امرئ بيديك يوم يقوم فلان أو اختارى نفسك يوم يدخل فلان فالامر والاختيار ممتد والقدم والدخول مما لا يمتد فكثر مشايخنا على أن المراد بياض النهار حتى إذا قدم نهاراً كان الأمر والاختيار في يدها وإن قدم ليلاً ودخل ليلاً لا يكون الأمر والاختيار في يدها لأن اليوم تعلق بفعل ممتد وإن كان المضاف إليه اليوم غير ممتد والقبوم والدخول وإذا تعلق بفعل غير ممتد فيكون بمعنى الوقت نحو عبيدي كذا يوم يقدم فلان لأن معناه حررتك يوم يقدم فلان وكذلك أنت حررتك يوم يقدم فلان أي حررتك وكذلك أنت طالق بمعنى طلقتك فإن أردت التفصيل في هذا المقام فاستمع لما يتلى عليك فإنه نافع أعلم أن الشأن في معرفة الممتد وغيره أن يكون الممتد ما يصح فيه ضرب المدة أي يصح تقديره بزمان معين نحو الأمر



باليدي والاختيار والركوب والمسكنة والمسافرة واللبس فإنه يصح ان يقال سافرت شهرا وسكنت الدار هرا ولبست الثياب اياما وركبت الدواب اعوانا وامرك بيدك اليوم فاليوم اذا قرن بهذه الافعال يحمل على بياض النهار وغير الممتد ما لا يصح فيه ضرب المدة نحو القدوم والدخول والخروج بان اليوم اذا قرن بهذه الافعال يحمل على مطلق الوقت حاصله ان المظروف اذا كان مما لا يحتاج الى وقت غير مقدر وهو المعتبر وهو بياض النهار واذا كان مما لا يمتد يحتاج الى وقت غير مقدر وهو الظرف وهو مطلق الوقت فان قيل هذه الافعال اعراض والعرض لا يبي زمانين فكيف يتصور الامتداد فيها قلت بتصور الامتداد فيهما بطريق تجد الامثال كما قلنا في السواد والبياض وسائر الالوان والاكوان والاعراض التي هي بطي الزوال عند الحكماء فان قيل الامتداد بطريق تجد الامثال يتصور في جميع الافعال قلت كل فعل لا يتفاوت اجزائه وامثاله يتصور فيه الامتداد بطريق تجد الامثال كالسكون في الزمان الثاني والركوب واللبس فانها في الزمان الثاني مثل الزمان الاول فيمكن القول بالامتداد بانضمام الامثال بخلاف القدوم والدخول والخروج وحاصل الكلام ان الحكم هو المظروف كما قلنا ثم نقول لا بد لك من العلم بأنه لا بد لليوم في هذه المسائل من فعلين احدهما ما يضاف الى اليوم وثانيهما ما يضاف اليوم اليه فان كانا ممتدين لاشك ان اليوم بمعنى الوقت نحو قولك انت طالق يوم يقدم فلان وانت حريوم يدخل فلان بمعنى طلقتك وحررتك والثالث ما كان المضاف الى اليوم ممتدا والمضاف اليه غير ممتد نحو قولك امرك بيدك يوم يقدم فلان او اختاري نفسك يوم يدخل هذه الدار فلان فان الامر والاختيار مما يمتد والقدوم والدخول مما لا يمتد فاكثر مشايخنا على ان المراد بياض النهار حتى اذا قدم نهارا كان الامر بيدها وان قدم ليلا لا يكون الاختيار بيدها ففي هذه المسئلة اعتبر بعض مشايخنا المضاف الى اليوم وبعضهم المضاف اليه اليوم والدليل على الاول ما ذكره شمس الائمة في كتاب الطلاق وقال لان اليوم اذا قرن بفعل ممتد كان بمعنى بياض النهار كقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان اعتبر المضاف وهو الامر وذكر في باب الخبار وان قال اختاري نفسك يوم يقدم فلان فقدم فلان ليلا فلا خيار لها وان قدم بالنهار فلها الخيار اعتبر المضاف دون المضاف اليه وذكر في الهداية في فصل اضافة الطلاق الى الزمان فبين قال لامر أنه يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان اليوم اذا قرن بفعل غير ممتد يحمل على مطلق الوقت والطلاق من هذا القبيل يعني اعتبر

المضاف دون المضاف اليه وان دلل على الثاني ما ذكره فخر الاسلام في شرح جامع الصغير في مسئلة التزوج ان التزوج لا يمتد فحمل فيه على الوقت فاعتبر التزوج لذى هو المضاف اليه دون المضاف وذكروا في كتاب الايمان في قوله يوم اكلم فلانا فامر أنه طالق انه يقع على الليل والنهار حيث قال لان الكلام مما لا يمتد ولا يقل لان الطلاق مما لا يمتد اعتبر المضاف اليه دون المضاف الذي هو المظروف ولان في اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا كما في اعتبار المضاف لان الظرف اذا اضيف الى فعل كان ذلك الفعل واقعا فيه فكان مظهروفا للمضاف ويكون المضاف ظرفا له ضرورة وقوع ذلك الفعل فيه وهذا اولي بلا اعتبار لان الظرف وهو اليوم يضاف اليه صورة والمضاف اليه بضاف الى الظرف من حيث انه مظروفه معنى بخلاف المظروف وهو العطلاق فإنه يضاف الى الظرف من حيث المظروفية فقط فهذا غاية البحث ونهاية التخصيل (قوله وذلك) يشير بذلك الى القريب وهو تعذر بياض النهار (قوله يقتضى كون الظرف الخ) خبر ان اى يقتضى الفعل المنسوب الى ظرف الزمان كون الظرف معاراله لا ظرفا زائدا عليه مثل صمت الشهر الظاهر ان يقول صمت اليوم كما قال صاحب التوضيح كالصوم لان اليوم ظرف الزمان لكنه معيار لا يفضل عن المظروف لان الصوم امر ممتد فيعتبر جميع اجزائه الا ترى اذا افطر في اول جزء من النهار لا يكون صائما بخلاف الصلوة فان الوقت فيها ظرف واسع يفضل عن المظروف وهو فعل الصلوة فلا يعتبر جميع اجزائه كما سبق وسيأتى في كفاية في بحث حروف المعاني تفصيله (قوله فاذا امتد الفعل امتد لظرف ضرورة فيصح حله على الحقيقة) يعني اذا امتد الفعل مثل الصوم واللبس والمسكنة والمسافرة امتد الظرف وهو بياض النهار مثلا ضرورة (قوله والافلا) اى وان لم يمتد الفعل فلا يمتد الظرف (قوله لان الممتد لا يكون معيارا لغيره) اى لان الظرف الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد وهو الفعل الغير الممتد كوقت الصلوة لا يكون معيارا لها لانه زائد عليها فيكون ظرفا لامعيارا فلا يصح حله على بياض النهار الممتد (قوله بل يكون مجازا عن جزء من الزمان) اى بل يكون الظرف وهو اليوم مثلا مجازا عن جزء من الزمان فلا يعتبر امتداد الزمان عرفا اقول فيه بحث لان النهار اسم للبياض الخالص والليل اسم للسواد الخالص واليوم تارة يجي بمعنى البياض الخالص بطريق الحقيقة نحو قوله تعالى في ايام معدودات وتارة يجي بمعنى الوقت بطريق الحقيقة عند البعض وحيث يكون مشتركا وبطريق



المجاز عند البعض لكن المصنف اختار هذا لانه اول من المشترك لان المجاز  
اغلب حملة على الاغلب اولى ولانه لا يؤدي الى الابهام ولا الى الاخلال في الفهم  
كذا في شروح البرزوي وهذا مسلك صاحب التوضيح ( قوله سواء كان  
من الليل او النهار ) اي سواء كان الوقت من الليل او النهار لان العلاقة موجودة  
بين معناه الحقيقي لليوم وبين مطلق الوقت اقول انت عرفت مما ذكرناه مفصلا  
ان ما ذكره المصنف على وفق ما ذكره شمس الائمة وصاحب الهداية واما على  
ما ذكره فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير في مسألة التزوج انا قال لامرأه  
يوم تزوجك ان التزوج لا يمتد حمل فيه على الوقت فاعتبر التزوج الذي هو  
المضاف اليه دون المضاف والفعل الذي تعلق به اليوم وكذلك ذكر في كتاب  
الايمان في قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق انه يقع على الليل والنهار حيث قال  
لان الكلام مما لا يمتد ولم يقل لان الطلاق مما لا يمتد اعتبر المضاف اليه دون المضاف  
والفعل الذي تعلق به المضاف وهو اليوم وكذلك قال في البرزوي اليوم اسم  
وقت ولبياض النهار ودلالة تعين احد الوجهين ان ينظر الى ما دخل اليوم عليه  
فان كان فعلا امتدا فالنهار اول به لانه يصلح معياره واذ كان لا يمتد كان الطرف  
اول به وهو الوقت ثم العمل بعموم الوقت واجب فلذلك دخل الليل والنهار  
بمخلاف قوله ليلة يقدم فلان فانه لا يتناول النهار لانه اسم للسواد الخالص لا يمتد  
غيره مثل النهار اسم للبياض الخالص لا يمتد غيره انتهى بعبارة وانت خبير  
على هذا الوجه العبرة للمضاف اليه اليوم واليوم عنده يكون مشتركا فتأمل  
والصحيح ان اليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا لكن اخبرنا  
الى ضابط يعرفه في كل موضع كما ذكرناه اذا تعلق بفعل ممتد فلنهار وبغير ممتد  
فلا وقت ( قوله فالثمة الاول نذر بالاتفاق ) يعني اذا قال الله على ان اصوم رجبا  
ولم ينو شيئا او نوى النذر مع نفي اليمين او بدونه فنذر بالاتفاق لان النذر يفهم منه  
بدون قرينة من امارات المجاز فيترجم الحقيقة في الوجوه الثلاثة الاول فلا يلزم  
الجمع بين الحقيقة والمجاز واما في الوجه الرابع فتعين المجاز بالاتفاق وهو اليمين  
فلا يلزم الجمع بينهما ايضا ( قوله فممن ابى يوسف الخامس يمين والسادس نذر )  
الفاء تفسير الخلاف او قلنا كذا فعلى قول ابى يوسف لا يلزم الجمع بينهما في هذا  
الكلام بوجه من الوجوه الستة ( قوله وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان  
مختلفان الخ ) يعني يلزم في الوجهين الاخيرين الجمع بينهما باختلاف الجهتين على قول  
الامامين ( قوله وهو واجب الاول ) اي موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت

لا الكفارة ( قوله وموجب الثاني ) اي موجب اليمين البر عند الامكان  
والكفارة عند الفوت واختلاف الاحكام يدل على اختلاف الاصول فيجمع  
بين الحقيقة والمجاز في الوجهين على قول الامامين لان اللفظ حقيقة في النذر لانه  
يفهم عرفا وافتة وفي اليمين مجاز بالنية فلزم الجمع ظاهرا بينهما على قولهما فاجاب  
عنه بقوله انما لزم النذر واليمين الخ يعني ليس في مسألة النذر الجمع بينهما  
بل هو نذر بصيغته ويمين بموجبه ( قوله يمين بموجبه وخواه ) اي معناه قبل المراد  
من موجبه معناه وهو وجوب المباح الذي جاز تركه وجاز اتيانه لان الواجب لا يصح  
نذره لانه ثابت قبل النذر والنذر عبارة عن التزام ما كان مباحا في الشرع فصار  
تقدير الكلام انه نذر بصيغته لان صيغته وضع لا يجاب المباح ويمين بموجبه  
لان موجب الكلام وجوب المباح ووجوب المباح يمين فسمى الكلام نذرا  
باعتبار الصيغة يمين باعتبار موجبه ولا يكون مجازا لانه في موضعه ( قوله  
لان النذر ايجاب الخ ) اقول هذا التعليل قاصر عن المعلى وهو خواه اي معناه  
فالاولى في العطف على قوله بموجبه ان يقول ومقتضاه لان هذا التعليل يقتضي  
هذا بيانه قبل المراد بموجبه مقتضى موجبه لان موجبه وجوب المباح ووجوب  
المباح يقتضي تحريم المباح وهو الترك وانه يمين حاصله يلزم من هذا الكلام  
وجوب المنذور ومن ضرورته تحريم الترك فصار النذر والاعلى تحريم المباح  
بواسطة حكمه وهو وجوب المباح وتحريم المباح يمين لان الله تعالى سمي المباح  
يمينا حين حرم رسول الله الجارية او العسل على نفسه ووجب فيه الكفارة  
بقوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله الي قوله قد فرض الله عليكم تحلة ايمانكم  
الاية فلا يكون مجازا لانه لا يفهم منه بل يكون مقتضى موجبه واختلفوا  
في وجوب الكفارة على النبي صلى الله عليه وسلم قال مقاتل اعتق رسول الله  
رقبة فيها وهو مذهب الشيخين وابن عباس وابن مسعود واهل كوفة ومن قال  
اعدام وجوب الكفارة على النبي صلى الله عليه وسلم استدل بقوله تعالى  
وقد فرض الله لكم اي شرع لاجلكم والخطاب الى الامة فثبت ان هذا الكلام  
نذر باعتبار الصيغة يمين باعتبار الموجب فصار ذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم  
شراء اقرب اعتاق فان هذا تملك بصيغته واعتاق بموجبه لان الشراء مثبت  
للملك والاعتاق ازالة للملك وانهما متضادان فيستحيل ان يكون احدهما عين  
الآخر لكنه يثبت للملك بصيغته ويوجب ازالته لموجبه لان الملك في القريب سبب  
الاعتاق لقوله صلى الله عليه وسلم من ملك ذا رحم محرّم منه متقى عليه فكان تملكها



بصبغة الشراء اعتقاداً بموجب الشراء وهو الملك في القريب (قوله سمي تحريم النبي صلى الله عليه وسلم مارية الخ) مارية مفعول تحريم وهي جارية قبضية أم ولد للنبي صلى الله عليه وسلم التي بولد منها إبراهيم فخرها النبي عليه السلام على نفسه ابتغاء لمرضات أزواجه حتى نزل بسببه قوله تعالى يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك الآية أقول هذه الحكاية قريب لحكاية إبراهيم عليه السلام لأنه ترك أم ولده مع ولده اسمعيل في مكة لأرضاء زوجته وهي سارة فإذا كان الأنبياء والأولياء كعلم الباعور وغيره مبتلى لمرضات أزواجهم فكان الأزواج أسراء في قسطنطينية في أيدي النساء اتباعاً لهم (قوله أو العسل على نفسه الخ) بالنصب عطف على قوله مارية وأولئك في الرواية لافي التحريم على نفسه بأحدهما وسبب تحريم العسل للمخالفة الواقعة بين أزواجه بسبب آكله عليه السلام العسل في بيت واحدة منها (قوله يمينا الخ) مفعول ثان لسمى لأنه يتعدى بمفعولين يقال سميت فلاناً زيداً وسميته زيداً بمعنى كما يتعدى سقى إلى مفعولين في قوله تعالى وسقاهم ربهم شراباً طهوراً (قوله الأول ان اليمين ان كان موجباً يثبت وان لم ينو الخ) يعني لو كان النذر في هذا الكلام بصبغته واليمين بموجبه لا يحتاج في ثبوتها وكونها مفهوماً من هذا الكلام إلى النية كما في موجب شراء القريب وهو الاعتقاد يثبت سواء نوى أو لم ينو (قوله والالا) أي وان لم يكن اليمين موجب هذا الكلام باحتياجها إلى النية يثبت مدعى الخصوم وهو الجمع بينهما (قوله الأول لما استعملت الصبغة في محل آخر الخ) يعني لما أكثر استعمال هذا الكلام في محل آخر وهو النذر خرجت اليمين وهو موجب عن ان يكون مرادة بغير النية بسبب غلبة الاستعمال فصار اليمين كالحقيقة المهجورة فيحتاج إلى النية وانما قيدنا بكثرة الاستعمال لان مجرد استعمال الصبغة في محل آخر كاستعمال هذا الكلام في اليمين لا يوجب النية في النذر بمجرد استعماله فيها بل يجوز بلانية بالاتفاق فان قيل فعلى لزوم اليمين بالنية يلزم ان يكون المنذور الواحد واجباً مرتين بالنذر واليمين وان يجمع على الواجب الواحد موجبان قلت اجتماع الأدلة الكثرة على المدلول الواحد جائز في الشرع نحو الكتاب والسنة والاجماع ولأنه لاتفاق بين الوجودين لان احدهما وهو النذر يوجب ان يكون واجباً بعينه وثانيهما وهو اليمين يوجب ان يكون واجباً لغيره وهو محافظة اسم الله كما اذا حلف لبؤدين ظهر هذا اليوم يجب عليها ادائها بطريقين حتى لو فوتها يجب عليها القضاء او الكفارة أقول في الجواب الصواب ان اليمين

موجب هذا الكلام كشراء القريب يثبت سواء نوى أو لم ينو لأنه قال ابوسفيان الثوري يجب القضاء او الكفارة في امرأة نذرت وحاضت بغير نية اليمين فلا يحتاج إلى النية كاحتياج الحقيقة المهجورة كذا في الكشف قد طلع الصباح فاطف المصباح (قوله يشير إلى ان ليس المراد منه) أي من ذلك اللفظ أو من ذلك الكلام (قوله غير ايجاب المباح الخ) أي غير ايجاب المباح الذي هو معناه الحقيقي فيكون اللفظ حقيقة مستعملة في معناه وهو النذر (قوله حتى أولم يضم وجب عليه) أي من قال على ان اصوم رجب ونوى اليمين بدون نفي النذر أو نوى النذر واليمين جميعاً وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين على قولين الامامين (قوله والمنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي الحقيقي والمكني عنه) أي والمنوع عندنا هو الجمع بينهما لا الجمع بين الحقيقي والمكني منه أقول فيه بحث لان الكناية عند البعض مجازاً لا حقيقة (قوله فيمن قال الله على المشي إلى بيت الله يجب ماشياً بطريق الكناية) قال فخر الاسلام في البرزوي وشراحه في هذا الكلام يجب بطريق المجاز لان الكلام موضوع لاستعمال اناس في حوايجهم فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة لوجود اشارة الحقيقة وهي المبادرة إلى الفهم حتى صارت الحقيقة مهجورة فصار اللفظ يحكم الاستعمال كالحقيقة له والحقيقة بتلك استعمال اللفظ فيها كالمجاز لا يتناول الكلام الا بقرينة يدل عليه كالمجاز قبل الاستعمال وذكر شمس الأئمة ان هذا كاسم الدراهم يتناول فقد البلد عند الاطلاق لا يعرف والتعامل فيه ولا يتناول غير نقد الاقرينة لعدم التعامل فيه وان لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع له اسم الدراهم حقيقة حاصلة اذا قال رجل لله على المشي إلى بيت الله يلزم عليه حج او عمرة والخبار له وهذا استحسان ان لا يلزمه شيء وجه القياس انما الالتزام بالنذر اذا كان المترم من جنس ما وجب عليه وليس من جنس المشي إلى بيت الله واجب عليه شرعاً فلا يصح التزامه شرعاً كما شئى إلى مسجد الحرام عنده ووجه الاستحسان ان الناس تعارفوا استعماله للترام الحج او العمرة وتركوا القياس بالعرف ويريدون الترام الحج بهذا اللفظ فصار اللفظ يحكم الاستعمال حقيقة للمجاز وهو الترام الحج او العمرة ومجازاً للحقيقة وهو وجوب نفس المشي لعدم الاستعمال فيه واعلم ان ههنا الفاظاً لا بد لها من معرفتها اما وجوباً قوله على المشي إلى الكعبة أو إلى بيت الله موجب بالاتفاق وقوله على الذهاب او السفر إلى بيت الله او الكعبة غير موجب بالاتفاق وقوله على المشي إلى الحرام او المسجد الحرام غير موجب عند أبي حنيفة وموجب



عندهما قال علماؤنا فبين نذر صلوة او حجا او المشي الى بيت الله ينصرف الى المجاز المتعارف مع ترك الحقيقة في المشي اصلا ويلزمه العبادة المخصوصة لاستعمال اللفظ فيه كذا في البرنوي وشروحة

باب جملة ما تركه الحقيقة

لما فرغ المص من احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي تترك الحقيقة و يصرف الكلام الى المجاز وهي اربعة انواع على ما ذكره في الاول وخسة انواع على ما ذكره فخر الاسلام كاذكره المص في التقسيم الآخري يأتي تحقيقه (قوله نحو لا يأكل كل من هذه الخلة) يعني اذا اضيف النهي والتخريم الى العين المحسوس ولم يقل تلك العين الفعل المضارع اليها فلا بد ان يكون مضافا الى التابع وهو الفرة لان المحل ليس بمصالح له فبقام التابع مقام المحل بقريضة الحس وانما لم يقل لا تأكل من هذه الخطة لان النهي يقع على عينها دون ما يتخذ منها عند ابي حنيفة وعندهما يقع على اجزائها على العموم مجازا (قوله او عقلا نحو واستغزز من استطعت منهم) يعني لما استحال من الله تعالى الامر بالمعصية والكفر لان الامر بالقيح قبيح لقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء فجعل امر استغزز على امكان الفعل واقداره عليه مجازا لان الامر الايجاب فكان بين المعنيين اتصال بيان استحالة معنى الحقيقي لاستغزز عقلا ان معنى استغزز اذعج واستزل واستخف من قدرت منهم بصوتك اي بوسوستك ودعاك الى المعصية والكفر حاصله خاطب ابلبس عليه اللعنة و امره بوسوسة عبادة والامر بالمعصية والكفر طلب المعصية والكفر و طلب وجود المعصية والكفر من الله تعالى محال لانه لا يليق بحضرة ان يأمر بعد و بنى آدم ان توسوسهم وتلقبهم في المعصية والكفر ثم بعد بهم بعذاب النار فحملنا هذا الامر عقلا على تمكين الفعل واقداره عليه كأنه قال مكنتك منهم وجعلتك قادرا عليهم فافعل من استطعت ووجه المناسبة ان الامر لوجوب الفعل ووجوب الفعل لاجل وجوده ولا وجود له بدون الامكان لان الامر بما لا يمكن وجوده تكليف ما لا يطابق وانه محال ايضا فاستعير الامر للاقتدار والتمكين الذي هو من لوازم الامر كما في استعارة الاسد للشجاع او يكون ذكر السبب و ارادة المسبب او ذكر المزموم و ارادة اللازم والا كيف يتصور من الحكيم ان يأمر بعدوه باستخفاف اوليائه بل انبيائه عقلا فليأمل (قوله كما في بين الفور) الفور في اللغة مصدر فارت القدر اذا غلا وغلب ومنه فارت النور والفور الغليان فاستعير للمسرعة ثم سميت الحالة الحاضرة التي

لا بث فيها فقيل ذهب فلان من فوره اي من ساعته كذا ذكر في كتب اللغة وتفرغ بهذا اليمين ابو حنيفة وليقل لها احد قبله وكانوا يقولون قبله اليمين على نوعين مؤبدة مثل لا فاعل كذا وموقنة مثل قوله لا فاعل اليوم كذا فخرج ابوح يمين الفور (قوله يحمل على الفور عرفا) يعني يحمل في يمين الفور على المجاز وهو الحال دون معنى الحقيقة وهو العموم بدلالة حال المتكلم لان حال الرجل وهو هيجان الغضب دليل على انه ما اراد العموم من قوله ان خرجت فانت طالق فلذا لو خرجت بعد زمان لم تطلق لان عبارة النص تركت بالدلالة لان دلالة الجمال اقوى من العبارة ولهذا النوى المسافر الإقامة في المقازة خمسة عشر يوما لا يصبر معها لان حاله يخالف مقاله وما قلت دلالة النص لادلالة الحال وانه يقع على الفور (قوله او شرعا كافي اتوكيل بالخصوصية) وقد سبق حيث لا يراد بالخصوصية حقيقة الجمال والنزاع اذا اذن له في الشرع فيكون الحقيقة مهبجورة شرعا فيراد الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجز (قوله اما خارجه عن المتكلم والكلام الخ) اقول في ظاهره بحث لان ترك الحقيقة الثابتة بدلالة من قبل المتكلم اي بدلالة حال المتكلم لكن تدارك بقوله اي لا يكون امرا في المتكلم وصفة له ولا من جنس الكلام وفخر الاسلام جعل دلالة الحال من قبل دلالة المتكلم فقال واما الثابت اي واما ترك الحقيقة الثابت بدلالة من قبل المتكلم فمثل قوله تعالى واستغزز من استطعت منهم وكذلك امرأة قامت لتخرج فقال الزوج ان خرجت فانت طالق يقع على الفور انتهى لمخصا قال صاحب الكشف مسألة الفور بدلالة حال المتكلم انتهى (قوله او امر في المتكلم) اي شان فيه (قوله زيادة معناه في بعض الافراد) يعني ترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه على وجهين احدهما ان يكون الاسم متبعا عن نقصان في معناه كالفاكهة ويكون في بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال كالرطب والعنب والرمان فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل لامر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء فصار التعم والتلذذ تابعا فلم يتناول الكامل عنده لوصف زائد لان الاسم مقيد بالناقص في المعنى فصار مخصوصا وللخصوص شبه بالمجاز فلا يكون داخل في الحقيقة بلاية بيانه مثل قول الرجل لا يأكل فاكهة انه لا يقع على العنب والرطب والرمان بلانية مع انها حقيقة فيها فلا يثبت من حلف لا يأكل فاكهة عند ابي حنيفة بل ان الفاكهة اسم للتعم والتلذذ وقال الله تعالى اتقوا فاكهين اي ناعمين يعني متلذذين وذلك التعم امر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء فصار التعم تابعا والرطب



والغيب قد يصلحان للغداء وقد يقع بهما القوام والزمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية فاذا كان كذلك كان فيها وصف زائد واسم الفاكهة ناقص مقيد بكونها تبعا بالنسبة اليها في المعنى فلم يتناول الكامل فصار هذه الاشياء الثلاثة مخصوصا والمخصوص شبه بالمجاز فلا يكون داخلا في الحقيقة بلانية اما اذا نواها بحث بالاجماع ذكره في تحفه الفقه وعندهما بحث باكلها وهو مذهب الشافعي لهما ان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التفكه وهو التمتع وهذه الاشياء اكل ما يقع بها التمتع ولان الاسم مطلق فيتناول الكامل منه فثبت ان اللفظ يتناولها بدلالة اللفظ والمعنى كذا في البردوى وشروحه (قوله وانقصانه في بعض الافراد) انت عرفت ترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه على وجهين احدهما ان يكون الاسم منبأ عن كمال في مسماه كالفاكهة ويكون في بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل وتابيهما ان يكون الاسم منبأ عن كمال في مسماه لغة في بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور على عكس الاول فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الناقص كقول الرجل كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب بلانية لان المكاتب ليس بمملوك مطلقا كما لا لان الملك في المكاتب ناقص والمملوك كامل لانه مملوك رقية لا يداو المكاتب كالحرق ولهذا كان احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه ولا وطيء المكاتبه فكان مملوكا من وجه دون وجه فلا يكون مملوكا مطلقا فلا يدخل تحت قوله كل مملوك لي وكذلك اضاف الى نفسه بطريق الاطلاق والمكاتب مضاف اليه من وجه دون وجه فان قيل قد تناوله اسم الرقية حتى دخل في قوله تعالى ففخر برقية قلت الرقية اسم لذات مقهور والرق لا ينقص بالكتابة لقوله صلى الله عليه وسلم المكاتب عبد ما تقي عليه درهم وما تقي من الملك فيه يكفي لصحة الكفارة فيتأدى به الكفارة فان قيل المدبر وام الولد يدخلان في قوله كل مملوك لي حر ولا يتأدى بهما الكفارة قلت لان الملك فيهما كامل اذا المولى يملكهما يداور رقية واكسابهما ووطيء المدبر وام الولد فكان كل واحد منهما مملوكا من كل وجه فبدخل في عموم قوله كل مملوك لي فهو حر لكن الرق فيهما ناقص فاطلاق لفظه وهو كل مملوك لي فهو حر دليل على تخصيص هذا اللفظ بمملوك كامل دون المكاتب وكذا قول الرجل يحلف لباكل لجانا انه لا يقع على السمك بلانية وهو لحم في الحقيقة لكنه ناقص لان اللحم يتكامل بالدم ولادم للسمك فالادم له قاصر من وجه فخرج عن مطلقه بدلالة اللفظ وكذلك قول الرجل كل امرأة لي طالق لا يتناول المتوتة بلانية المعتدة كذا في البردوى وانما قيد هذه المسئلة بقيد

احدهما كونها مطلقا طلاقا باينا لانها لو كانت مطلقة طلاقا رجعا لدخلت تحت اليمين بغبرية وتابيهما كونها في العدة لانها لو انقضت عدتها لم يدخل في اليمين وان نواها وانما قلنا انها لم تدخل في اليمين بدون النية لانها امرأة من وجه ابقاء ملك اليد عليها وبقاء حق المنع من الخروج والبروز ووجوب النفقة وثبوت النسب ووقوع الطلاق او طلقها ولبست بامرأته من وجه زوال ملك النكاح وحرمة الوطئ وجميع الدرعاى واذا كانت امرأته من وجه دون وجه فلا يدخل تحت قوله كل امرأة لي طالق كذا في الشرح (قوله واما محل الكلام) الظاهر ان يقول او يحل بدلالة محل الكلام كغالب فخر الاسلام (قوله فان مضمون هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة) اى ظاهر الحديثين يقتضى ان لا يوجد عمل الابانية بالنظر الى كلمة المحصر وهى انما ان وجد في الحديث وان كان المحصر او بالنظر الى لام الجنس وبابى وجه لا بد من المحصر على ما حقق في محله وانما قلنا ان كان المحصر لان فيه اختلافا وذهب القاضي ابو بكر والغزالي وجساعة من الفقهاء الى انه ظاهر في المحصر قلنا المحصر لم ينشأ الا من عزم الاعمال فالانفصال يأتي في مفهوم انما ان شاء الله تعالى فليرا جمع ثمه وكذلك ان لا يوجد الخطاء والنسيان بالنظر الى اسناد الفعل وهو الرفع الى ما هو محلي بلام الجنس وهو الخطاء والنسيان وقد تحقق العمل بدون النية ووجد الخطاء والنسيان بلا شك فعرفنا ان هذه المحال لا يقبل العموم وان حقيقة الكلام ساقطة وان معنى الحديثين حكم الاعمال وحكم الخطاء والنسيان بطريق اقامة المضاف اليه مقام المضاف كما في قوله تعالى واسئل القرية (قوله والحكم وما في معناه كالأثر والازم مشترك لفظا الخ) يعنى لما كان معنى الحديثين حكم الاعمال وحكم الخطاء والنسيان بطريق اقامة المضاف اليه مقام المضاف فعلم ان الحكم معينين مختلفين احدهما الثواب على الاعمال التى هى عبادة والاثم على الافعال التى هى محرمة والثواب والاثم اللذان يبنى كل واحد منهما على العزيمة والقصد وتابيهما الجواز والفساد اللذان يبنى كل واحد منهما على الاداء بالاركان والشرايط واذا ثبت اختلاف المعنيين صار لفظ الحكم بمنزلة المشترك كالفرد والمولى واذا ثبت انه مشترك ولا عموم للمشارك باتفاق الخصوم فلا يجوز ارادة المعنيين معا فحكم الآخرة مراد بالاتفاقى فلا يجوز ارادة حكم الدنيا والايلازم العموم للمشارك وعلى هذا التقدير لا يجوز احتجاج الخصم بالحديثين في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطاء والاكره الا اذا اقام دليلا



على ان المراد منهما حكم الدنيا من الجواز والفساد وهذا غير متصور لان حكم  
 الآخرة وهو الثواب والعقاب مراد بالاجماع لما ذكرنا فان قيل لو كان المراد  
 حكم الآخرة لا غير لما بقى لقوله من امتي فائدة لان حكم الخطاء والنسيان من فروع  
 عن جميع الامم الماضية في الآخرة اذ المواخذة على حكم النسيان تكليف ما لا يطاق  
 فيعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة تعذيبهم قلت ذلك مذهب المعتزلة واما عند  
 اهل السنة والجماعة فالواخذة في الآخرة جائز في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبرنا ربنا  
 لا نؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فلو لم يجز المواخذة في الآخرة لحكم النسيان  
 والخطأ كان معنى الدعاء لا يجز علينا بالمواخذة اذ المواخذة فيما لا يجوز المواخذة  
 فيه جوز وهذا غير جائز وفساده ظاهر كذا في شروح البردوي (قوله فاطلاق  
 الحكم وما في معناه عليه يكون بمعنى اخر بالضرورة) يعني اطلاق الحكم المقدر  
 في الحديثين وما في معنى الحكم كالأثر واللازم على ما يتعلق بالآخرة يكون بمعنى  
 استحقاق الثواب بصحة عزيمته في الطاعة او المأثم لارتكاب المنهي بالضرورة  
 كما قاله اهل الحق لا بمعنى وجوب الثواب للطاعة والعقاب في المأثم كما قال المعتزلة  
 (قوله ولا معنى للاشتراك اللفظي الا ذلك) حاصله ان الحقيقة سقطت عن ظاهر  
 الحديثين لان المحل لا يحتمله من جهة ان عين الخطاء والنسيان وعين العمل  
 بلانية غير من فروع بل متصور فسقط حقيقته فصار ذكر الخطاء والعمل مجازا  
 عن حكمه وهو وجبه وموجبه نوعان مختلفان احدهما الثواب في الاعمال التي تفتقر  
 الى النية والمأثم في الحرمان والثاني الحكم المشروع فيه من الجواز والفساد  
 وغير ذلك وهذان اى الثواب والمأثم مع الجواز والفساد مختلفان الا ترى ان الجواز  
 والصحة يتعلق بركنه نحو القيام والركوع والسجود والقراءة في الصلوة وبشرطه  
 نحو الوضوء وان الثواب في الطاعة والمأثم في ارتكاب المنهي يتعلق بصحة قصده  
 وعزيمته فان من توضأ بماء نجس ولم يعلم حتى صلى وهضى على ذلك ولم يكن مقصرا  
 لم يجز في الحكم افقد شرطه واستحق الثواب بصحة عزيمته مع ان الصلوة غير  
 جائزة وكذا عكسه فان من توضأ بماء مغصوب وصلى جاز صلوته لو وجود ركنها  
 وشرطها ولم يستحق الثواب لفساد قصده فثبت ان بينهما اختلافا فاحشا  
 واذ صار اسمين مختلفين صار الاسم بعد صيرورته مجازا مشتركا اى حكمها مشتركا  
 فسقط العمل به حتى يقوم الدليل على احد الوجهين فيصير مأثوما وكذاك بمعنى  
 كان الجواز يتفصل عن الثواب في مسألة التوضي بالماء النجس والثواب عن الجواز  
 في مسألة التوضي بالماء المغصوب فكذلك الفساد يتفصل عن المأثم كما اذا صلى

مراتباً راعياً للشرائط والاركان فانه يستحق الاثم بدون الفساد وكذا اذا تكلم  
 في الصلوة ناسياً يفسد صلوته ولا يثم فثبت ان بين الاثم والفساد تبايناً كما بين الثواب  
 والجواز فصار لفظ الحكم كاسم القرء والمولى وسائر الاسماء المشتركة (قوله فاذن  
 لا يجوز ارادتهما جميعاً) اى فعلى تقدير لفظ الحكم بعد صيرورة اسم العمل والخطاء  
 والنسيان مجازاً عن الحكم لا يجوز ارادتهما جميعاً عند الجميع لكون لفظ الحكم  
 مشتركاً فسقط العمل مع انك تفر من ورطة وتقع في اخرى (قوله واما عندنا) اى  
 اما عدم جواز ارادتهما معاً فلان المشترك لا عموم له عندنا كما عدم جواز ارادة  
 الحقيقة والمجاز معاً (قوله واما عند الشافعي فلان مثل هذا المجاز من قبيل  
 المقضى فلا عموم له بالاتفاق) اقول الاولى ان يقول واما عند الشافعي فلان المجاز  
 لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فعمله الشافعي على النوع الثاني بناء  
 على ان المقصود الاثم من بعثة النبي عابه السلام بيان الحل والحرمة والصحة  
 والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا يكون  
 الابائية فلا يجوز الوضوء بدون النية حاصله اخلف مشايخنا والشافعي في مثل  
 هذا المجاز قال الشافعي ان مثل هذا المجاز من قبيل المقضى فلا عموم له بالاتفاق  
 وان جاز عموم المشترك عنده فلا عموم في هذا المجاز بالاتفاق بل يجب حمله على  
 الاول وهو ما يتعلق بالآخرة كالثواب في الآخرة عندنا فعمله الشافعي على الثاني  
 وهو ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد اقول في قوله من قبيل المقضى  
 ولا عموم له بالاتفاق بحث كما عرفت ان مثل هذا المجاز عنده لا عموم له والمقضى  
 عموم عنده فكيف يصح قوله ولا عموم له بالاتفاق قال صاحب الكشف اعلم  
 ان الفاضل الامام ابا زيد وهو صاحب التقويم لم يفرق بين المقضى والمخزوف  
 كما هو مذهب عامة اهل الاصول وجعل هذين الحديثين من نظائر المقضى فقال  
 في حديث الرفع عين هذه الاشياء غير من فوعة اذ لو اريد عينها لصار كذا وهذا  
 لا يجوز على صاحب الشرع فاقضى ضرورة زيادة وهي الحكم ابصير مقيداً  
 فصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم ان يكون عاماً عند الشافعي في الدنيا  
 والآخرة حتى بطل طلاق المكره ولم يفسد الصوم بالاكل مخطئاً لان المقضى له  
 عموم عنده وعندنا يرتفع حكم الآخرة لا غير لان ذلك القدر يصير مقيداً فتزول  
 الضرورة ولا يتعدى الى حكم آخر لان المقضى لا عموم له وقال في حديث النية  
 لما ثبت حكم الآخرة مراداً به بصير الكلام مقيداً لم يتمد الى ما وراءه وصار كأنه  
 قال انما ثواب الاعمال بالنيات ولما خالفه فخر الاسلام وشمس الأئمة في المخزوف



وفرقا بين المحذوف والمقتضى وجوزا عموم المحذوف دون المقتضى والحديثان  
من قبيل المحذوف دون المقتضى على اصلهما اضطررا الى تخريج الحديثين على  
وجه لا يرد نقض على ما اختارا من جواز عموم المحذوف فينا انتفاء العموم فيهما  
على الاشتراك دون الاقتضاء وفيه من التمثل ما ترى وقد كنت فيه برهنة  
من الزمان فلم يتضح ما يعتمد عليه ورجعت الفحول فلم يشيروا على - بجواب شاف  
وهو اعلم بالحقيقة انتهى بعبارة اقول جوابه ما قاله بعض الافاضل انا لانني  
بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال  
باليات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات  
المتأخرين وام يكن في عهد النبي عليه السلام بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق  
عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد  
وتحذ ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي اكونها موضوعة لكل  
منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجمع من المحذوف بل يجب حمل المحذوف  
على الاول عندنا لعدم عموم المشترك هذا ما تيسرنا في الجواب خذ هذا فكن  
من الشاكرين (قوله بل يجب حمله على احدهما) اضرب من قوله لا يجوز ان يردت  
جيبا بل يجب حمله على احدهما عنده ايضا (قوله فحمله الشافعي على الثاني)  
اي حمل الشافعي الحكم المشترك المقتضى على ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد  
الح (قوله انه اقرب الى موافقة دلالة على النبي) اي ان الثاني اقرب الى موافقة  
دلالة للفظ وهو انما الاعمال بالنيات على النبي وهو ما الاعمال بالنيات (قوله فقد دل  
على نفي اصل الفعل بدلالة المطابقة) يعني لما دل لفظ انما على النبي فصار المعنى  
لاصلوة فقد دل على نفي اصل الفعل اعني الصلوة والصوم بدلالة المطابقة  
لكونهما منفيين بلا (قوله وعلى صفاته بدلالة الالتزام) اي فقد دل على نفي  
صفات الفعل وهو الجواز والفساد وبدلالة الالتزام (قوله فاذا تعذر العمل  
بدلالة المطابقة) اي اذا تعذر العمل بقوله لاصلوة والصوم بدلالة المطابقة  
لان الصلوة والصوم موجودان في الخارج بلانية (قوله تعين العمل بدلالة  
الالتزام) وهي الحكم بمعنى الجواز والصحة وغيرهما لا الحكم بمعنى الثواب  
لان الثواب المنفي ليس من صفات اصل الفعل بدلالة الالتزام لانه ليس حكما  
الاعمال كما سبق فتعين العمل بدلالة الالتزام تعليلا لخالف الحكم للدليل  
في المطابقة وموافقة الحكم للدليل في الالتزام الا ترى اذا حكمت بالمطابقة  
بانه لاصلوة الابائية وعلاقت بقولك اذ لا وجود لاصلوة الابائية تخلف الحكم وهو

لاصاوة الابائية عن الدليل اذ الصلوة توجد بلانية واما اذا حكمت بانه لا جواز  
للصلوة الابائية وعلاقت بقولك اذ لا وجود بجواز الصلوة وهو دلالة الالتزام يكون  
موافقة الحكم للدليل اذ لا جواز لاصلوة الابائية (قوله اذا كان اللفظ قد دل  
على نفي العمل وعدمه) اي اذا كان لفظ انما قد دل على نفي العمل واثباته لان انما  
يتضمن النفي والاثبات (قوله حمله) اي يجب حمل اللفظ (قوله على اقرب  
المجازات الشبيهة به) اي بحمل اللفظ على حقيقة (قوله ولا ينبغي ان مشابهة  
الفعل الذي ليس بصحيح) يعني لما كان ذكر العمل والخطأ مجازا عن الحكم والحكم  
نوعان مختلفان احدهما الثواب في الاعمال والثاني الحكم المشروع من الجواز  
والفساد فوجب حمله على الثاني عند الشافعي لان مشابهة الفعل الذي ليس  
بصحيح كمن توضأ بماء نجس وام يعلم حتى صلى ومضى على ذلك وام يكن مقصرا الميجز  
في الحكم لفقده شرطه واستحق الثواب الصحة عن يمينه مع ان الصلوة غير جائزة  
(قوله ولا كامل) كمن توضأ بماء مغصوب وصلى جازت صلوة او وجود ركنها  
وشرطها ولم يستحق الثواب لفساد قصده فلا يكون كاملا فيكون مشبها بهمة  
الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعذور والنفي نحو لاصلوة الابائية  
اكثر (قوله من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين دون الآخر) اي  
من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين وهو الثواب في الطاعة او المأثم  
اللذان يتعلقان بصحة عن يمينه لان في صورة التوضي بماء نجس نفي عنه الصحة  
في الحكم دون الكمال وفي صورة التوضي بماء مغصوب نفي عنه الكمال دون الصحة  
لوجود ركنها وشرطها (قوله فكان الحمل عليه اولى) اي كان حمل لفظ الحكم  
على اكثر المشابهة وهو الثاني اولى من الاول وهو الثواب او المأثم (قوله وحمله  
ابو حنيفة على الاول) اي حمل ابو حنيفة الحكم المحذوف في حديث الاعمال على  
الثواب او المأثم (قوله ان الثواب ثابت اتفاقا) اي ان الثواب او المأثم ثابت بالاتفاق  
(قوله فقال في الاحكام) اي قال الامدي في كتابه المسمى بالاحكام (قوله المتبادر الى  
الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائده وجدواه) يعني تسارع  
فهم السامع من نفي كل فعل متحقق الوجود ولم يخطر على بال احد الا نفي فائده  
وجدواه ولا فائدة اعظم من الثواب الذي يكون وسيلة لادخال الجنة والنعمة  
المؤبدة اللهم بسرنا واسائر المسلمين بحرمه النبي الامين وآله (قوله ولو ارادوا  
ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز) اي عموم المجاز وهذا ان ليسا بجازين عندنا وعند  
يعني لو اراد من نفي الفعل نفي الحكم بمعنى الصحة كما اراد نفي الثواب يلزم عموم المشترك



عندنا لان الصحة تفصل عن الثواب فيكون مباحا فاذا اريد معا يلزم عموم المشترك  
 فاذا كان الحكم حقيقة في الصحة ومجازا في الثواب فاريد معا يلزم ارادة الحقيقة  
 والمجاز معا فليس مجازا عندنا وعند غيره فيلزم حمله على الثواب بالضرورة فاما  
 اذا اريد به عموم المجاز فليس مجازا عندنا ايضا واما عندنا فلا احتياج الى اختياره  
 (قوله لكان باقيا على عمومه) يعني لو حل الحكم على الثواب لكان باقيا على  
 عمومه ولا يحتاج الى تخصيصه اذ لا ثواب الا بالنية (قوله بخلاف الصحة) اي  
 بخلاف حل الحكم على الصحة والفساد كما قال الشافعي (قوله فانها قد تكون  
 بدون النية كالبيع والنكاح الخ) يعني اذا كان الحكم بمعنى ما يتعلق بالدنيا  
 من الصحة والفساد يلزم تخصيص الصحة بالعبادات ومن المعاملات بالطلاق  
 البائن لان اكثر المعاملات كالبيع والهبة والاجارة والعناق والشراء وغيرها  
 لا يحتاج في صحته الى النية بخلاف حمله على الثواب (قوله اذ لا بد عندكم من  
 تخصيصها) اي تخصيص الاعمال بالاعمال التي هي محل الثواب لا الاعمال العامة  
 كما يلزم تخصيص الصحة عندهم (قوله قلنا لا حاجة اليه بعد ان يراد به  
 ثواب الاعمال الخ) حاصل الجواب ان ظاهر الحديث يحتاج بالضرورة الى  
 تقدير الحكم وبعد التقدير ان كان بمعنى الثواب لا يحتاج الى تخصيص وان كان  
 بعد التقدير بمعنى الجواز والصحة فيحتاج الى تخصيص لان اكثر المعاملات مع  
 صحته لا يحتاج الى النية وكذلك حكم المأثم يعني كان الجواز يفصل عن الثواب  
 في مسألة التوضي بالماء النجس فكذلك الفساد يفصل عن المأثم كما اذا صلى مراتبا  
 مراعى للشرائط والاركان فانه يستحق الاثم بدون الفساد كما اذا تكلم في الصلوة  
 ناسيا يفسد صلوته ولا يثم ثبت بين الاثم والفساد تباينا كما بين الثواب والجواز  
 فعندنا في الحرمات بقدر الحكم بمعنى الاثم وعند الشافعي بمعنى الفساد (قوله وكذا  
 الحكم المقدر في الحديث الثاني) يعني قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امي  
 حكم الخطاء والنسيان (قوله ولا يجوز ارادتهما جميعا لماسبق) وهو قوله اما عندنا  
 فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان مثل هذا المجاز من قبيل المقضى  
 فلا عموم له بالاتفاق (قوله والاول مراد بالاتفاق) اي المواخذة الاخرية  
 مرادة بالاتفاق اقول فيه نظر من وجهين اما اولها فلانا لانسلم ان الثواب مراد  
 بالاتفاق وثانيا القول بعدم عموم المجاز مما لا يثبت من الشافعي وباقي التفصيل  
 في التلويح (قوله فلا يراد الثاني) اي العقوبة النبوية (قوله والالزم العموم) اي  
 ان كان الثاني مرادا ايضا لزم عموم المشترك عندنا وعموم المجاز عنده وهذا

لبسا بجائزين جميعا (قوله فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط النية  
 في الوضوء الخ) الفاء فذلكم فالتقدير اذا كان التقدير عندنا ثواب الاعمال بالنيات  
 فلا يجوز الاستدلال في الحديث الاول على عدم صحة الوضوء بلا نية لان الوضوء  
 في كونه عبادة تفتقر الى النية وفي كونه شرطا ومفتاحا للصلاة لا يحتاج الى النية  
 فيصح بلا نية عندنا خلافا للشافعي (قوله وبالثاني على عدم فساد الصلوة  
 بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل خاطئا كما ذهب اليه الشافعي الخ)  
 عطف على قوله بالحديث الاول يعني ولا يجوز الاستدلال بالحديث الثاني وهو  
 رفع عن امي الخ على عدم فساد الصلوة الخ لان الحكم المقدر مشترك ولا عموم له  
 بالمواخذة الاخرية والدنيوية عندنا فيقع طلاق المكره والمخطيء ويفسد  
 صومه بالاكل خاطئا وصلوته بالكلام ناسيا وعند الشافعي حكم الخطأ لفظ  
 عام يتناول حكم الدنيا والآخرة فيكون اللفظ مشتركا معنويا بان كان اللفظ  
 موضوعا بازاء معنى واحد ثم ذلك المعنى يعم الاشياء المختلفة كاسم الحيوان وضع  
 بازاء جسم حساس متحرك بالارادة فانه يوجد في سائر انواعه كالانسان والفرس  
 وغيرهما وكاسم الانسان وضع بازاء حيوان ناطق فانه يوجد في اضافة كاسم الرجل  
 وضع بازاء ذكر جاوز حد البلوغ من بني آدم وانه يوجد في افراده وكاسم الشيء  
 فانه وضع بازاء الموجود وانه يتناول جميع الاشياء المتضادة والمتخالفة والمماثلة  
 وكاسم اللون يتناول السواد والبياض باعتبار اللونية فكذلك لفظ الحكم وضع  
 بازاء الاثر الثابت بالفعل وذلك الاثر يتناول الصحة والفساد والثواب والعقاب  
 فكان مشتركا بالاشتراك المعنوي وله عموم فلا يصح الاحتجاج على الشافعي ولا يتم  
 كلامنا ولو سلم انه من قبيل الاشتراك اللفظي فله ان يقول من قبيل المحذوف  
 لا المجاز اي حكم الاعمال بالنية فيكون عاما لجواز عموم المشترك عنده ولو سلم  
 ان يكون مجازا فيجوز عموم المجاز عنده لان القول بعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعي  
 كما قال التفتازاني في التلويح واجيب عن الاول لانسلم ان يكون مشتركا معنويا  
 بل يكون من قبيل الاشتراك اللفظي لان ماهية الحيوان لا يوصف بالاشتراك  
 ولا بالتعدد ولا بكونه موجودا الا في ضمن كل فرد من افراد انواعه وكذلك ماهية  
 كل نوع لان الموجود من ماهية الحيوان والانسان في كل فرد من افراد انواعه  
 مثل ما يوجد في فرد آخر لان يكون مشتركا كاشتراك المفهوم من لفظ المشترك  
 كالعقاد والاسباب ولان يكون متعدد كعدد سائر الافراد وقوله كاشي قلت  
 طبق ائمة الاصول ان لفظ الشيء لفظ عام وذكر الامام المحقق والخبر المدقق



في مسألة خلق الافعال في جواب اهل الاعتزال في قوله تعالى خالق كل شيء ذكر  
ان لفظ الشيء مشترك بين القديم والحادث واقام عليه دلائل جمة وبراهين قوية  
ولم يقل احد انه مشترك بالاشتراك المعنوي كالحيوان ولا يجوز الحاقه بالحيوان  
لان الشيء لو كان جنسا لكان القديم نوعا منه وانه فاسد غاية الفساد ولا يخفى  
فساده على كل عاقل وفي جملة مشتركا لفظيا تفصي عن عهدة كثيرة من الاشكالات  
الصعبة القوية القابلة الموجود لفظ مشترك ايضا ذكره في التبصرة وقوله وكاسم  
اللون قلت اللون اسم جنس الالوان كاسم الاجناس وقوله فكذلك لفظ الحكم  
وضع باثر الاثر الثابت بالفعل وذلك الاثرية اول الصحة والفساد والشراب والعقاب  
فكان مشتركا بالاشتراك المعنوي وله عموم واجيب عنه كما سبق بانا لان معنى بقولنا  
الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قوانين احكام الاعمال بالنيات لان كون  
الحكم بمعنى الاثر الثابت يتماهى من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين  
ولم يكن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه  
انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو  
ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعا لكل منها  
وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع قوله فله ان يقول من قبيل المحذوف اجيب  
ان كان من قبيل المحذوف فلا يكون مجازا عنده مع ان ائمة الاصول صرحوا  
عنه بان يكون مجازا وعدم عموم المجاز عنده فاذا ثبت المجاز بالمنقول عنده وعدم  
عموم المجاز عنده يجب حمله على احدهما وهو الوجه الاول دون الثاني (قوله  
قبل ومن هذا القبيل مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الخ) ومن الناس  
من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان مثل حرمة الامهات والخمر مجاز لما هو من  
صفات الفعل فيصير وصف العين به مجازا وهذا غلط فاحش وخبث عظيم لان  
التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك اشارة لزوم التحريم وتحققه فيثبت بحرمة  
العين حرمة الفعل بطريق التأكيد والازوم والازوم من امارات الحقيقة فكيف يكون  
الحرمة المضافة الى العين مجازا بل التحريم المضاف الى العين حقيقي كالتحريم  
المضاف الى الفعل فيوصف المحل بالحرمة على الحقيقة ثم الفعل صار حراما بناء  
على حرمة المحل فيصير الحرمة عامة فالوجه الثاني مجازا يصير مشروعا باصله كما  
سبق في النهي المتعلق بالفعل ان النهي مشروع باصله منهى بوصفه فيكون  
المحل صالحا للفعل كما في اكل مال الغير وفيه غلط فاحش من وجهين احدهما

ان فيد اخراج العين عن كونها مقصودا بالحرمة واقامة التبع وهي حرمة  
الفعل مقام الاصل والثاني ان فيه اثبات الحرمة مع بقاء المحل وتصور الفعل المحرم  
وفيما قلنا ان عدم صلاحية المحل وعدم تصور الفعل وتحريم الفعل بطريق اخراج  
المحل عن المحلية في غاية التحقيق ونهاية التدقيق وان كان ثبوت الفعل بطريق  
التبعية لان في الفعل بطريق عدم المحل ادلى من نفيه مع بقاء المحل كما اذا قال المرء  
لا تشرب هذا الماء انه موجود يمكن ان يشرب واما اذا قال لا تشرب هذا الماء  
ثم اراق الماء فلا يتصور شربه وكذا اذا قال لا تأكل هذا يقتضي ان يكون ما كولا اما  
اذا قال لا يؤكل هذا يقتضي ان لا يكون محلا للاكل هذا ملخص البرزوي وشروحه  
(قوله فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال) اي  
على لفعل يعني اختلف العلماء في التحريم المضاف الى العين على ثلاثة اقوال الاول  
اختيار القدرية كابي عبد الله البصري واصحاب ابي هاشم وهو انها مجملة وان  
اثبات حرمة الامهات بهذه الآية وحرمة الميتة وحرمة الخمر بتلك الدلائل ضعيف  
غير صحيح ووجه هذا القول ان ثبوت الحرمة على وجه التعميم بحيث يوصف العين  
والفعل بالحرمة جميعا متعذرا لان الحرمة لا يكون وصفا لالاعيان لانها من باب  
التكليف الذي هو موقوف على القدرة ولهذا يتعلق بها الثواب والعقاب والاعيان  
ليست بمقدورة لئلا يتعلق بها الثواب والعقاب وانما يتعلق بالافعال المقدورة لئلا  
وهي الافعال كانت اختيارية واذا لم يصلح العين ان يكون متعلقة للتحريم فلا بد  
من اضرار فعل يكون متعلق التحريم حذرا من اهمال الخطاب ولا يجوز اضرار جميع  
الافعال المتعلقة بالعين لان الاضرار خلاف الاصل والضرورة تدفع بما دون الجميع  
فوجب الاقتصاد على البعض من غير معين لعدم دلالة اللفظ عليه وكان مجمولا  
لورود المعاني فيه من غير رجحان واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل  
بالرجوع الى الاستفسار ثم بالطلب ثم بالتأمل وهو شان الجمل (قوله وبعضهم  
على انه من حذف المضاف) يعني قال بعض العلماء ان كل ما اضيف الى العين يكون  
من قبيل حذف المضاف فيكون المراد تحريم الفعل لا غير وهو القول الثاني وهو  
اختيار بعض اصحابنا العراقيين منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه واليه  
ذهب عامة المعتزلة وتمسكهم بان العرف يدل قطعاً على ان المراد من ذلك  
تحريم الفعل المقصود منه فان من اطعم على عرف اللغة ومارس الفاظ العرب  
لا يتبادر الى فهمه عند قول القائل لغيره حرمت عليكم الطعام والشراب وحرمت  
عليكم النساء سوى تحريم الاكل والشرب في طعام والشراب وتحريم الوطئ



والاستمتاع في النساء ولا يتخالفه شك في ان هذا التحريم ليس بتحريم انفس العين  
 وانه تحريم الفعل المقصود فلا يكون مجملا فكأنه قيل حرم عليكم تكاح امهاتكم  
 والاستمتاع بهن وحرم عليكم اكل الميتة وحرم عليكم شرب الخمر لانه فلو قلنا  
 ان الافعال التي تملقت الحرمة بها غير معلومة كما قال القدرية او ان الحرمة راجعة  
 الى عين الاعيان كما قال ائمة الاصول لا بطلنا عرف اهل اللسان وهو غير جائز مما  
 يدل عليه ان اللفظ اذا احتمل معنيين فبطل دليل العقل احدهما وجب المصير  
 الى الآخر ولم يجز التوقف فيه وقد ورد افظ التحريم والتحليل متعلقا بالاعيان  
 التي لا تصلح كونها من افعالنا ولا يصح النهي عنها لوجودها بعين القسم الآخر  
 وهو رجوع التحريم والتحليل الى تصرفها فيها ولا يمكن للتوقف فيهما معنى مع  
 صحة احدا القسمين بطلان الآخر (قوله والصحيح الذي عليه المحققون انه حقيقة  
 الخ) يعني والقول الصحيح من الاقوال ما قاله ائمة الاصول من المحققين ان كل  
 ما اضيف فيه الحرمة الى العين حقيقة عامة لان التحريم المضاف الى العين حقيق  
 كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف المحل بالحرمة على الحقيقة ثم الفعل  
 صار حراما بناء على حرمة المحل كما سبق (قوله لان الحرام نوعان) يعني ان اضافة  
 الحرمة الى العين ليست بمجاز عن تحريم الفعل بل حقيقة لان التحريم نوعان  
 تحريم يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلا لكل مال الغير والنوع الثاني ان يخرج  
 المحل في الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فيعدم الفعل من قبل عدم محله  
 فيكون نسخا ويصير الفعل كالاكل والاستمتاع تابعا من هذا الوجه فيقام المحل  
 مقام الفعل فينسب التحريم الى ذلك المحل ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا له (قوله  
 فلا كل محرم ممنوع) اي اكل مال الغير محرم ممنوع من جانب الغير وهو المالك  
 (قوله لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكل مالكة) الظاهر ترك لفظ مالكة  
 لان قوله في الجملة يمنع هذا فالاولى ان يقول لكن المحل قابل للاكل في الجملة كما  
 قال لرجل مثلا لاننا كل هذا الخبر ومنع الخبر عن اكل الرجل بان رفع الخبر من بين  
 يديه ثم بان باكله او اعطاه اليه يكون المحل وهو الخبر قابلا للاكل في الجملة بهذا  
 الاعتبار (قوله فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل) لان المحل خرج في الشرع  
 من ان يكون قابلا لذلك الفعل فيعدم الفعل من قبل عدم محله ضرورة وهذا  
 الذي اولى من نفيه مع بقاء المحل (قوله بخلاف الحرام لغيره) هذا تشبيح على  
 الفريقين الاولين حاصله ان الفريقين الاولين يفترقان بين النوعين المذكورين وقاسا  
 اضافة الحرمة الى العين التي هي حرام لانه على اضافة الحرمة التي الى العين التي

هي حرام لغيره فما او اعلى حذف المضاف او اطلاق اسم المحل على الحال فجعلوه  
 مشروعا باصله لوصفه فوقعوا في غلط فاحش والله هو الموفق والهادي (قوله  
 كلفظ الخنفيقي) الخنفيقي موضوع للصيغة ولفظ المجاز عنه هو الداهية  
 والموت عذب لا تنافر فيه (قوله اذا استعمل لا يكون الكلام موزونا بخلاف لفظ  
 المجاز) يعني اذا كان الوزن داليا مثلا مثل الاحد والابد والعدد فلفظ الاسد المجاز  
 يستقيم في الوزن من الشجاع الحقيقي للممدوح (قوله من المقابلة والمطابقة الخ)  
 المطابقة ويسمى الطباق الجمع بين متضادين في الجملة وهو قسمان حقيقي ومجازي  
 والثاني يسمى التكافؤ وكل منهما اما لفظي او معنوي واما طباق ايجاب او سلب  
 فن امثلة ذلك فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وانه هو اضحك وابكى وانه هو مات  
 واحيا لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم وتحسبهم ايقاظا وهم رقود ومن  
 امثلة المجازي او من كان ميتا فاحييناه اي ضالا فهديناه ومن امثلة طباق السلب  
 في المجاز تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك ولا تخشوا الناس واخشوني ومن امثلة  
 المعنوي ان اتم الا تكذبون قالوا ربنا يعلم انا اليكم لمسلون معناه ربنا يعلم  
 انا لصادقون جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء قال ابو علي الفارسي لما كان  
 الباء معنى رفعا قوبل للفراش الذي هو على خلاف الفراش ونوع من المطابقة  
 يسمى المقابلة وهي ان يذكر اللفظان فاكثر ثم اضدادها على الترتيب قال ابن  
 ابي الاصبع والفرق بين المطابقة والمقابلة من وجهين احدهما ان الطباق لا يكون  
 الا من ضدتين فقط والمقابلة لا يكون الا بما زاد من الاربعة الى العشرة والثاني  
 ان الطباق لا يكون الا بالاضداد والمقابلة بالاضداد وبغيرها قال السكاكي ومن  
 خواص المقابلة انه اذا شرط في الاول ام شرط في الثاني ضده كقوله تعالى فاما من  
 اعطى واتى الآيتين قابل بين الاعطاء والبخل والاتقاء والاستغناء والتصديق  
 والتكذيب والبسرى والعسرى ولما جعل التفسير في الاول مشتركا بين الاعطاء  
 والاتقاء والتصديق جعل ضده وهو التفسير مشتركا بين اضدادها وقال بعضهم  
 المقابلة اما لواحد بواحد وذلك قليل جدا لقوله تعالى لا تأخذ سنة ولا نوم  
 والمقابلة تنقسم الى ثلاثة انواع نظيري كقوله تعالى لا تأخذ سنة ولا نوم وتقيضي  
 كقوله تعالى وتحسبهم ايقاظا وهم رقود وخلافي كقابلة الشر للشرد في قوله تعالى  
 وانا لاندرى اشرار يدمن في الارض او اراد بهم رشدا فانها مخالفا لان تقديضان  
 فان تقبض الشر الخير والرشد الغي ومن الطباق نوع يسمى ترصيع الكلام وهو  
 افتتان الشيء بما يجتمع معه في قدر مشترك كقوله تعالى ان لك ان لا تجوع فيها



ولا تعرى وانك لا تظلم فيها ولا تضحي جاء بالجوع مع العرى وبابه ان يكون مع  
الظماء وبالضحى مع الضماء وبابه ان يكون مع العرى لكن الجوع والعرى اشتراكا  
في الخلو فالجوع خلو الباطن من الطعام والعرى خلو الظاهر من اللباس والظما  
والضحى اشتراكا في الاحتراق فالظما احتراق الباطن من العطش والضحى احتراق  
الظاهر من حر الشمس والتجنيس هو تشابه اللفظ باللفظ وانواعه كثيرة تام وناقص  
ومصحف ومحرف ومذبل ومتعرج ومضارع ولاحق ومر فود كلها من المحاسن  
اللفظية لا المعنوية ومنها الجناس اللفظي بان يختفيا بحرف مناسب للاخر مناسبة  
اللفظية كالضاد والظاء كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ومنها تجنيس  
الغالب بان يختلف في ترتيب الحروف نحو فرقت بين بني اسرائيل ومنها تجنيس الاشتقاق  
بان يجتمع في اصل الاشتقاق ويسمى المقنضب نحو فروح وريحان فاقم  
وجهك للدين القيم وجهت وجهي ومنها تجنيس الاطلاق بان يجتمع في المشابهة  
فقط كقوله تعالى وجنى الجنين دان يدك بخير فلاراد فالتفصيل في محله (قوله  
وغير ذلك من المحسنات البديعية الخ) المحسنات البديعية عند البيانين ستة وثلاثون  
واما في براهين اقرآن فثمة نوع افردا ابن ابي الاصمعا واورد مثالا فان اردت  
الاطلاع الى تعريفات جميعها وامثالها فارجع الى اتقان السيوطي (قوله فان كلا  
منها قد يتأني بالمجاز دون الحقيقة) يعني ان كلام المحسنات البديعية يتأني بالحقيقة  
في الاكثر وقد يتأني بالمجاز دون الحقيقة فان اردت الوقوف فارجع الى امثلتها  
في الاتقان (قوله واما معنوي) اي والداعي الى المجاز امام معنوي وهو اختصاص  
معنى اللفظ بالاعظم كاستعارة لفظ ابي حنيفة لرجل عالم كما يقال لرجل عالم هذا  
ابو حنيفة بطريق استعارة المكنية (قوله اوزيادة البيان او الترهيب) كاستعارة  
الموت للسيف او المبالغة كاطلاق الاصابع على الانامل في قوله تعالى يحملون  
اصابعهم في اذانهم

### باب حروف المعاني

هذا باب  
دقيق المسالك لطيف المآخذ كثير الفوائد عزيز العوائد جم المعاني اتم المباني  
غريب الدقائق عجيب الحقائق زينة المصنف بديع المباني وحلاه بفرائب المعاني  
اودع فيه الحجج القاطعة والبراهين الساطعة رتب فيه العمل والاحكام على العطف  
وجه وابسر مرام جمع بين لطائف النحو وحقائق الفقه ليوصلك الى المقاصد  
الدينية والمطالب اليقينية فاستمع مني لما يتلى عليك من بيان اعنائك حقايقه  
واصغ لما ياتي عليك من كشف غوامض دقائقه من الكتب النورية وغيرها  
بتوفيقه تعالى وفقك الله وايدك ونصرك وقواك في الوقوف على عجائب مستبدعاته

ان شاء الله تعالى وجعل الجنة مثواك بجوده وكرمه انه هو جواد كريم رؤوف رحيم  
(قوله وكثيرا ما يسمى الجميع حروف الخ) يعني قال المصنف من حروف المعاني مع ان  
بعض ما ذكر في هذا الباب اسم لاحروف مثل متى وكل وكل ومن وانا فاجاب بقوله  
تغايير الان اكثرها كان حروفا فسمى السك حروفا تغاييرا وهذا ما اختاره صاحب  
الكشف (قوله والاول اوجه) اي علة التغايير اوجه انما اتى بصيغة التفضيل لان  
في الثاني اصل الوجاهة لان النحويين اطلقوا الحرف على الظرف فيكون حقيقة  
بالوضع الجديد فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاق الحرف على مطلق  
الكلمة فتأمل (قوله من حروف المعاني) هذا اضافة الاسم الى معناه كما يضاف  
المسمى الى الاسم كذات يوم وذات ليلة اعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف  
المبسوطة التي يتركب منها اصل التراكيب وهي الحروف التسعة والعشرون  
ويطلق على الحروف التي جاءت بمعنى لبس بمعنى اسم ولا فعل وهي تسمى  
اداة بينهما ويسمى حروف المعاني ايضا لا يصالها معاني الافعال الى الاسماء  
اولد لانتها على معنى فان الباء في قولك مررت بزيد حرف معنى لدلالته على  
الاصاق بخلاف الباء في بكر وبشر فانها لا تدل على معنى وكذا الهمزة في ازيد  
حرف معنى للاستفهام بخلافها في احد وكذا من والى في قولك خرجت من البصرة  
الى الكوفة اذ لو لم يكن من الابتداء والى لانتها لم يفهم ابتداء خروجك  
وانتهاءه وبهذا يمتاز عن حروف التهجي (قوله الحروف العاطفة) يعني من جملة  
حروف المعاني حروف العطف وانما قدم العطف لانها اكثرها وقوا فلزم  
البداية بها (قوله سميت بها) اي سميت الحروف بحروف المعاني (قوله لان وضعها  
لمعان يميز بها عن حروف المعاني) اي وضع حروف المعاني لمعان يميز بسبب  
تلك المعاني الموضوعه لها عن حروف المباني المبسوطة التي يتركب منها  
اصل تركيب الكلمة وهي الحروف التسعة والعشرون اقول فيسه نظر لان  
المدعى عام والدليل خاص فتأمل (قوله فالواو لمطلق الجمع) يعني الواو  
العاطفة لمطلق الجمع قدم الواو على سائر حروف العطف لان اصل  
هذا القسم اعني العطف بالواو وهي عندنا لمطلق الجمع من غير تعرض  
لمقارنته كما ظن بعض العلماء انها للمقارنة عندهما ولا ترتيب كما ظن بعض العلماء  
على اصل ابي حنيفة وكما زعم بعض اصحاب الشافعي والمطلق مقدم على  
المقيد حاصله ان العطف لا يثبت المشاركة والواو تثبت مطلق المشاركة  
بخلاف سائر حروف العطف حيث يثبت المشاركة مع شيء آخر من الترتيب



والتعقيب والمهله والمطلق مقدم على المقيد اولان سائر الحروف بمنزلة المركب وهذا كما لمفرد مثلا ان الغاء توجب العطف مع الترتيب والتعقيب ثم توجب العطف مع التراخي والواو توجب مجرد العطف والمفرد مقدم على المركب فكان اصلا فلهذا جاء مقديما وعلى هذا اي على كون الواو لمطلق الجمع عامة العلماء من اهل اللغة وائمة النحوي وائمة الفتوى والغنوي مشتق من الفتوى وهو الشاب القوى لانها جواب قوى في حادثه او احداث حكم قوى او تقوية لبيان مشكل كذا في المغرب ( قوله اي جمع الامر ين وتشرى كهمسا في الثبوت نحو قام زيد وقعد عمرو الخ ) يعني ان الواو لمطلق الجمع من غير ان يدل على كون المعطوف والمعطوف عليه معا بالزمان او على تقدم احدهما على الاخر في عطف الجملة على الجملة بل يدل على اشتراكهما في الثبوت على مذهب عامة اهل اللغة وجهور العلماء ( قوله اوفى حكم نحو قام زيد وعمرو ) يعني ان الواو يدل في عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عايه في الحكم اوفى ذات من غير ان يدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم احدهما على الاخر ( قوله بالدلالة على مقارنة ) اي اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه في الزمان كما نقل عن مالك الخ يعني قال مالك بن انس رضى الله عنه في مسألة وهي انت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها يقع الثلث وجعلها للقران لكنه غلط لان كلمة مع للقران فالواو ايضا للزم الترادف وانه خلاف الاصل كذا في البرزوي وقال الشراح وعند عثمان يقع واحدة خلافا لمالك والشافعي واحدين حنبل ويؤيده ما قاله قال ابن مالك وكونها للمقارنة راجح وللترتيب كثير وبعكسه قليل انتهى ( قوله ونسب الى الامامين ) يعني زعم بعض اصحابنا ان الواو للجمع مع المقارنة ونسب الى قول ابى يوسف ومحمد ( قوله ولادلالة على الترتيب في الزمان كما نقل عن الشافعي ) يعني قال بعض اصحاب الشافعي انها للترتيب ونقل ذلك عن الشافعي ايضا قال شمس الائمة وقد ذكر الشافعي في احكام القران والقواطع انه قال يعتبر في الوضوء ذكر الائمة ثم قال ومن خالف الترتيب الذي ذكره الله في الوضوء لم يجز وضوؤه وروى عن الفراء انها للترتيب حيث يستجبل الجمع اما في المفرد فكقولك زيد راكع وساجد واما في الجمع فكقوله تعالى اركعوا واسجدوا واما في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فلا لامكان الجمع حاصله قال بعض اصحاب الشافعي ان الواو توجب الترتيب حتى قالوا في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم توجب الترتيب واحتجوا بان النبي صلى الله عليه وسلم بدأ بالصفاء في السعي وقال

هذا بمبدأ الله تعالى يريد به قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله ففهم من ذلك وجوب الترتيب من وجوه احدها ان النبي صلى الله عليه وسلم فهم وجوب الترتيب حتى قال نبدا بمبدأ الله به وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وافصح العرب والعجم واليه اشير في الكتاب والثاني انه عليه السلام نص على الترتيب والثالث انها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل اللسان ولا يعارض بانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يقولون يجوز ان يكون سوء الهم لتجوزهم اياها مستعملة في الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب ووجب الترتيب لقوله تعالى واركعوا واسجدوا لان الركوع مقدم على السجود بلا خلاف واستفيد هذا التقديم من الواو اقول فيه بحث لانه وقع في القران واسجدوا واركعوا مع الزاكنين حتى قال البيضاوي مع تسلطه في مذهب الشافعي انما قدم السجود اشعارا بعدم الترتيب في الواو فتأمل في الجواب ومما تمسكوا به ان اعرابا قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه السلام بنس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو للجمع المطلق لما وقع الترتيب بين العبارتين ويؤيده ما قاله ابن هشام وقول سيرافى ان النحويين واللغويين اجمعوا على انها لا تعيد الترتيب مردود بل قال بافادتها اياه قطرب والربيع والفراء وثلث وابو عمر الزاهد وهشام والشافعي ونقل الامام في البرهان عن بعض الخنفية انها للمعينة وتنفرد عن سائر احرف العطف بخمسة عشر حكما انتهى ( قوله واستداوا على ذلك بوجوه ) اي تمسك الجمهور على كون الواو لمطلق الجمع بلا ترتيب ولا مقارنة بقوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقواوا وقوله تعالى في سورة الاعراف وقواوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة آحرا ومأمورا وزمانا ثبت ذلك بنقل ائمة التفسير فلو كان الواو للترتيب انتاقضا للدلالة الاول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك منزه ولانه لو افاد الترتيب لكان قوله رأيت زيدا وعمرا قبله متناقضا ولكان قوله رأيت زيدا وعمرا بعده تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل ( قوله اي استقرأ موارد الاستعمال ) يعني دابلتنا على ان الواو لمطلق الجمع لا للترتيب بالنقل عن ائمة اللغة وباستقرأ كلام العرب فان العرب تقول جائى زيد وعمرو فيفهم من هذا الكلام اجتماعهما من غير تعرض للقران او الترتيب في المجي حتى اوجا مقارنين او متعاقبين او متراخين لكان صادقا في الاخبار وقد ثبت هذا بنقل عن ائمة اللغة وانه حجة



كما اوقال جاني الزيدان فهذا الكلام لا يقتضي الترتيب والقران ولا يقدم احدهما  
 ولا يؤخر وكذلك قوله جاني زيد وعمرو ولان الفاء تختص بالاجزئية ولا يصلح فيها  
 الواو لان الجزاء يتعقب الشرط والفاء للتعقيب فيكون الفاء مختصة بالاجزئية  
 فلمكان الواو للترتيب يصلح الواو مقام الفاء ولما وقع الطلاق في قوله ان دخلت  
 الدار وانت طالق كما في قوله انت طالق ولان الواو لو كان للترتيب لمكان الواو  
 والفاء لفظان مترادفان لكون المعنى وهو الترتيب مشتركا بينهما فيجوز اطلاق  
 لفظ منهما على الترتيب في كل موضع كما اذا كان اللفظ مشتركا بين معنيين يجوز  
 اطلاق اللفظ المشترك على كل واحد من المعنيين فكذلك اذا كان المعنى مشتركا  
 وانه لا يجوز في الاجزئية حتى من قال لامرأته ان دخلت الدار وانت طالق ظلمت  
 في الحال ولو احتمل الواو للترتيب يصلح للجزاء كالفاء وقد صارت الواو بالاجماع  
 للجمع في قول الناس جاءني الزيدون واصله جاءني زيد وزيد وزيد فلو لم يكن  
 الواو للجمع لم يفهم من جمعه من تعدد لفظه ولما صح جمعه لان الواو لما كان  
 للترتيب فعلى تقدير الجمع بطل معنى الترتيب والواو في قوله جاءني زيد وزيد وزيد  
 نظير الواو في جاءني زيد وبكر وخالد وهذه الاسماء اسماء اعلام وضعت لاشخاص  
 مختلفة من غير نظر الى معناه لئلا يكون لما كانت الالفاظ مختلفة الحدود فلا يمكن  
 جمعها في لفظ واحد مع كمال المقصود وهو تعريف ذواتهم فلذا قال جاني زيد  
 وبكر وخالد اما اذا كانت الالفاظ متفقة الحدود فيمكن جمعها في لفظ واحد  
 مع كمال المقصود احترازا عن التطويل المستكره كذا قال ابن يعقوب في شرح  
 المفصل فثبت ان الواو في زيد وبكر وخالد مثل الواو في قوله زيد وزيد وزيد  
 وكان في الاول للجمع ايضا وقال اهل اللغة لا تأكل السمكة وتشرب اللبن معناه  
 لا يجمع بينهما من غير تعرض لمقارنة او ترتيب في الوجود ولو استعمل الفاء مكانه  
 بان يقال فشرب اللبن لبطل المراد لان الغرض هو النهي عن الجمع لان الفاء  
 للترتيب والتعقيب فصار اكل السمكة سببا للشرب ولبس المراد ان يجعل الاكل  
 سببا للشرب وانما المراد النهي عن الجمع بينهما وهذا مثل قوله لاتدن من الاسد  
 فبا كلك تقديره لاتدن من الاسد فاك ان دنت من الاسد اكلك وصار الدنو  
 من الاسد سببا اكله اياه واذا ثبت ان المراد من الكلام النهي عن الجمع وجب  
 الثبات على الواو ولا يجوز اقامة الفاء مقام الواو لانها تدل على الجمع والفاء  
 على التعقيب والسببية واذا ثبت ان الفاء لا تصلح في موضع الواو والواو لا تصلح  
 في موضع الفاء ثبت ان الواو لهما معنى لبس للفاء وان كل واحد منهما وضعت

لمعنى مقصود ولبس من الالفاظ المترادفة ومثله قول الشاعر لانه عن خلق  
 وتأتى مثله عار عليك اذا فعلت عظيم \* اي لا يجمع بين النهي عن فعل وتأتى مثله  
 وقال الامام عبدالقاهر ومما يدل على ان الواو لا يصلح في الترتيب انهم وضعوها  
 حيث لا يتصور الترتيب كفولهم اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد وذلك  
 ان الاشتراك والاختصاص مما يقتضي فاعلين ولو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو  
 ان زيدا قبل عمرو في الرتبة كان بمنزلة ان تقول اشترك زيد وتسكت لان احدهما  
 اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا ومجتما معه كالك اذا قلت جاءني زيد قبل  
 عمرو ولم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في المعنى فن ادعى ان الواو دليل على الترتيب  
 لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكر وتسكت وايضا لا يصلح بالفاء لانك اذا قلت  
 اختصم زيد فعمرو واشترك بكر ثم خالد كان بمنزلة قولك جاءني زيد فعمرو  
 وفي جعلك الاختصاص والاشتراك مما يسند الى فاعل واحد حتى كانت قلت  
 اختصم زيد وسكت لما ذكرنا ان الترتيب لذلك الاجتماع انتهى وهذا ابيان  
 الوضع وفي البردوي وشروحه استدلال اخر فان اردت الاطلاع فارجع ثم  
 (قوله ولما ذهب بعضهم الى انه للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع التثنية عندهما)  
 يعني قد ظن بعض اصحابنا ان الواو للمقارنة عندهما استدلالا بما ذكرنا في قول  
 الرجل لامرأته غير مدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق  
 يتعلق جميعا بالشرط ووقعن جميعا عند الشرط فلو لم يكن الواو للقران لوقع  
 الاول وبقى البقي لعدم العدة وبعضهم للترتيب لانها عند ابي حنيفة تطابق  
 واحدة وهذا دليل الترتيب لانه جعلها للترتيب وانهما جعلها للقران (قوله  
 لبس لدلالته على المقارنة) اي لبس الاختلاف باعتبار ان الواو للترتيب او للمقارنة  
 (قوله بل لان زمانه بل اختلافهم) ابتداء كلام راجع الى ان موجه الاجتماع  
 لبس بطلاق (قوله ولا تفريق في ذلك الزمان) اي لا تفريق للطلاق في زمان  
 وجود الشرط بل موجب الواو ان يصير الطلقات مجتمعة في زمان واحد فصح  
 تحصيل الطلقات التثنية لان الثاني جله ناقصة فشارك الاول في الشرط وهو  
 في الحال تكلم بالطلاق لان العطف يقتضي مشاركة المعطوف والمعطوف عليه  
 لانها للجمع فيكون موجب الكلام الجمع حاصله ان ذكر الطلقات بعد الشرط  
 متعاقبة يوجب اتصال الطلاق الاول بالشرط على اتمام اكونه جزءا بلا مانع  
 ولا واسطة ثم يوجب اتصال الطلاق الثاني والثالث بالشرط ايضا لكن الثاني  
 بواسطة الاول والثالث بواسطة الثاني والدليل عليه قول بعض مشايخنا في تقرير



قولهما ان عطف الجملة الناقصة على الكاملة توجب اعادة ما في الكاملة لتصير  
 الناقصة كاملة فصارت تقدير ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت  
 طالق ثلاث مرات فيقع ثلاث تطبيقات بدخول واحد كما اذا كرر صريحاً في غير المدخول  
 به لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقاً (قوله انت طالق وطالق وطالق) حيث  
 يقع الثالث اتفاقاً باعتبار اتحاد حال التعليق لان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة  
 بخلاف ما اذا تقدم الشرط حيث يتعلق الاجزئية بواسطة (قوله لبس لدلالته على  
 الترتيب بل لان الوقوع) اي وقوع الاجزئية انما هو على التعاقب دون الاجتماع الخ يعني  
 قال ابو حنيفة رحمه الله موجه الافتراق لان الثاني اتصل بالشرط بواسطة والثالث  
 بواسطة وبلا واسطة فلا يتغير هذا الموجب بالواو التي لا توجب القران  
 والترتيب (قوله وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية  
 عما بعدها الخ) الظاهر ان يقول فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها لان  
 قوله فانت طالق جملة تامة تعلق بالشرط بلا واسطة لانها مستغنية عما بعدها  
 فتعلقت بلا واسطة والجملة الثانية ناقصة في حق المبتدأ فتوقف على الاولى  
 لافتقارها اليها اذ الناقصة مفترقة الى الكاملة في افادة المعنى فتعلق الثانية بالشرط  
 بعد تعلق الاول بالشرط فكان تعلق الثانية منفصلاً عن تعلق الاول كما لو قال  
 ثم طالق ثم طالق والثالث يتعلق بالشرط بواسطة الاولى والثانية واذا كان تعلق  
 الاجزئية على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها كذلك (قوله بخلاف  
 صورة التكرار) يعني ما اورده الامامين في المقبس عليه قياس مع الفارق لان  
 في صورة التكرار يتعلق كل واحد من الاجزئية بالشرط بلا واسطة الاخر واما  
 في محل النزاع فيتعلق الجزء بالشرط بواسطة او بواسطة فافتراقاً (قوله  
 وبخلاف صورة التقديم) ايضا والفرق لابي حنيفة ان الكلام اذا وجد في آخره  
 ما يغير اوله يتوقف اوله على آخره فقوله انت طالق الخ موقوف على آخره فتعلقن  
 جميعاً بشرط واحد فنزان كذلك اما قوله ان دخلت الدار فانت طالق الخ  
 يتعلق الجزء بالشرط لان المغير موجود في الاول فلا يتوقف على الثاني والثالث  
 ويتوقف الثاني والثالث عليه واذا تعلق الاول بلا واسطة والثاني والثالث بواسطة  
 نزلن حاصله اذا تقدمت الاجزئية اي المطلقات المتعلقة على الشرط فصارت  
 موجب الكلام الاجتماع والاتحاد الثابت بنفس فلم يترك بالواو التي وضعت فان  
 قبل فقد قال اصحابنا فيمن قال لامرأته انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول بها  
 انها تبين بواحدة وهذا من باب الترتيب وقال في النكاح في الجامع فيمن زوج امين

من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم اعتقهما المولى معاً انه لا يبطل  
 نكاح واحدة منهما ولو اعتقهما في كلمتين منفصلتين يبطل نكاح الثانية فان قال  
 هذه حرة وهذه متصلا بواو العطف يبطل نكاح الثانية وهذا ايضا من الترتيب  
 وقال في باب النكاح فيمن زوج رجلاً اختين في عقدتين متفرقتين بغير اذن الزوج  
 قبله فاجازهما معاً بطلا وان اجازهما متفرقا يبطل الثاني وان قال اجزت نكاح  
 هذه وهذه بطلا كأنه قال اجزتهما وهذا من باب المقارنة وقال في باب الافرار  
 في الجامع فيمن هلك عن ثلثة اعبد قبيهم سواء وعن ابن لاوارث له غيره فقال  
 الابن اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا فان اقر بالاعتاق في كلام متصل  
 وهو قوله اعتق ابي هذا وهذا وهذا اعتق من كل واحد ثلثة وان سكت فيما بين  
 ذلك بان قال اعتق ابي هذا ثم سكت ثم قال اعتق هذا ثم قال اعتق هذا اعتق  
 الاول ونصف الثاني وثالث الثالث وهذا اي اثبات العتق فيما بينهم على السوية  
 في كلام متصل من باب القران اجيب للسائل اما في المسئلة الاولى فقد قال  
 مالك بن انس يقع الثلث وجعل الواو للقران لكنه غلط لان الواو للعطف  
 المطلق في اللغة للقران ولذلك لم يقع الطلاق الثاني لان الاول وقع قبل التكلم  
 بالثاني وكذلك في مسئلة نكاح الامين لان عتق الاول يبطل محلية وقف النكاح  
 على الزوج في حق الثانية لانه لا حل للامة في مقابلة الحرة حالة التوقف فيبطل  
 الثاني قبل التكلم بهتها ثم لم يصح التدارك لغوات المحل في حكم التوقف لان الواو  
 لا تعرض للمقارنة فاما في نكاح الاختين فان صدر الكلام توقف على اخره  
 لا لاقتضاء الواو لان صدر الكلام وضع لجواز النكاح فاذا اتصل به آخره سلب  
 عنه الجواز فصار اخره في حق اوله بمنزلة الشرط كما في قوله انت طالق ان دخلت  
 الدار والاشياء في قول الرجل انت طالق ان شاء الله وصدر الكلام يتوقف على  
 آخره بشرط الوصل وكذلك في مسئلة نكاح الامين لا يتغير صدر الكلام باخره  
 لان عتق الثانية ان ضم الى الاولى لم يتغير نكاح الاولى عن الصحة الى الفساد  
 وعن الوجود الى العدم وكذلك في مسئلة الاقرار صدر الكلام بتغير باخره  
 الا ترى ان موجب صدره عتقه بلا سعاية فاذا انضم الاخر الى الاول تغير الصدر  
 عن عتق الى رق عند ابي حنيفة لان المنسعي مكاتب عنده وعندهما يتغير  
 عن براءة الى شغل بدين السعاية فلذلك وقف صدره على آخره وللهذا اي ويكون  
 الواو لمطلق الجمع قلنا ان قول محمد رحمه الله في الجامع الصغير وينوي من عن يمينه  
 من الرجال والنساء والحفظة انه لا يوجب الترتيب ولا يدل تقديم الرجال والنساء



على الحفظه وتفضيلهم على الملائكة ومن الناس من فضل عامة المؤمنين على  
 عامة الملائكة استدلالا بهذه الرواية وهذا الاستدلال فاسد لانه ذكر في المبسوط  
 وبنو تيسمي الاول عن عبيد بن جراح من الحفظه والرجال والنساء وعن يساره مثله ثبت  
 انه اراد مطلق الجمع لا الترتيب في النية وقيل ما ذكر في الصلوة قول الاول لابي حنيفة  
 وما ذكر في الجامع الصغير فبناء على قول الثاني فقد رجح من تفضيل بني آدم على  
 الملائكة هكذا ذكر شمس الأئمة في شرح جامع الصغير لكن دل آخر تصنيفه ان  
 مؤمنى البشر افضل من الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة وهو  
 مذهب شيخ محي الدين العربي قال الامام السكائى والمختار عندنا ان خواص بني آدم  
 وهم المرسلون افضل من جملة الملائكة وعوام بني آدم من المسلمين الاقبياء افضل من  
 عوام الملائكة وابسوا بافضل من خواصهم بل خواص الملائكة افضل من عوام  
 بني آدم وذكر الشيخ الامام ابو منصور في تفسير قوله تعالى ولقد كرمتنا بني آدم اما الكلام  
 في تفضيل البشر على الملائكة والملائكة على البشر فانا لا نتكلم فيه لانا لانعلم ذلك وابس  
 في معرفته حاجة فنكل الامر فيه الى الله تعالى لان ذلك الكلام بين الانبياء  
 والرسل واقبياء الخلق وبين الملائكة وتفضيل هؤلاء على هؤلاء فنفوض ذلك الى  
 الله تعالى واما الكلام بين شر البشر وافسحهم وبين الملائكة الذين لم يعصوا الله  
 طرفه عين فيقال هم افضل من الملائكة فلا يجوز ذلك فتكلم حينئذ بتفضيل  
 بعضهم على بعض كذا في الشروح وكذلك قوله تعالى ان الصفا والمروة من  
 شعائر الله لا يوجب ترتيبا ايضا الا ترى ان المراد بالآية اثبات انهما من الشعائر  
 ولا يتصور فيه الترتيب لان الترتيب يجري في الفعل لا في العين لان كونهما من  
 الشعائر ثابت في زمان واحد ولو كان النص يوجب الترتيب لكان الصفا من الشعائر  
 قبل المروة وانما ثبت السعي بين الصفا والمروة بقوله تعالى ان يطوف بهما والتقدم  
 في الذكر يدل على قوة المقدم ظاهرا وهذا يصلح للترجيح فتزجج به النبي صلى الله  
 عليه وسلم بقوله ابدأ بمبدأ الله فصار الترتيب واجبا بفعله عليه السلام لا بمقتضى  
 الواو واتي التفصيل في البرزوى وشروحه (قوله اذا دخلت بين الشبئين) اقول  
 انما قال بين الشبئين لان البحث في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة  
 للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدأ  
 في الثماني (قوله فلما ان يتعلق المعطوف عليه بشئ مثل ان يقع خبرا للمبتدأ الخ)  
 وفي التلويح الجمل المنعطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر لمبتدأ او جزاء شرط  
 او نحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينهما في ذلك التعلق انتهى (قوله يفيد الواو الجمع

بينهما في التعلق) اي توجب الواو الشركة بينهما في التعلق لان اخر الكلام  
 في قوله انت طالق وطالق افتقر الى الاول فبشارك الآخر الاول فيما تم به الاول  
 بعينه فتعلق الآخر بالشرط بواسطة الجملة الاولى عنده وان لم يمتنع الاتحاد  
 في المعطوف والمعطوف عليه (قوله فقوله ان دخلت هذه الدار الخ) مبتدأ  
 بعين واحدة خبره وانما اتى بهذا المثال لكونه متفقا عليه (قوله لان تكرار الشرط)  
 اي لا يقع اكثر من واحدة عنده لانه تم به الاول بعينه لا بتقدير مثله في المعطوف  
 باعادة الشرط في الثاني والثالث كأنه قيل ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت  
 الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق  
 الاجزائية المتكررة بشرط واحد متحد فتعلق طالق وطالق وطالق بعين  
 الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت الدار لا بتقدير مثله وهو شرط آخر باعادة  
 الشرط في الثماني والثالث حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق  
 وان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق كما قال ابو يوسف  
 ومحمد فيقع الثلاث بدخول واحد كما اذا كرر صريح الجمل ان ناقصة اذا عطفت  
 على الكاملة فوجب اعادة ما في الكاملة لتصير الناقصة كاملة عندهما بخلاف  
 عطف الجملة الكاملة على الكاملة فان الرجل اذا قال لامرأته انت طالق ثلاثا  
 وهذه طلقت الثانية ثلاثا ايضا اما اذا قال انت طالق ثلاثا وهذه طالق يقع  
 الثانية واحدة (قوله ليكون حلفين فيقع ثنتان بمقتضى كلا) يعني ان يتعلق الاجزائية  
 المتكررة بشرط واحد متحد بعين الشرط الواحد المذكور ابس كتكرار الشرط  
 الآخر حتى يصير حلفين فيقع ثنتان في طالق وطالق بل يقع اكثر في طالق  
 وطالق وطالق بمقتضى كلا كما زعم الامان (قوله وكذا انت طالق ان دخلت  
 هذه الدار الخ) يعني كما يقع واحدة في قوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق  
 وطالق يقع واحدة في قوله انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه  
 لان الجزاء المقدم وهو انت طالق ينزل على مجموع الشرطين لان الواو توجب  
 مشاركة الشرطين في الجزاء المقدم الواحد فيقع طلاق واقع في الدخولين  
 الى الدارين المختلفين (قوله اوام يتعلق المعطوف عليه بشئ يفيد الواو حينئذ  
 الجمع الخ) عطف على قوله فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشئ حاصله ان الجملة  
 المنعطفة بالواو ان كان المعطوف عليه خبر المبتدأ او جزاء شرط وقع المعطوف  
 في موضع خبر او جزاء لشرط فالواو يفيد الجمع بينهما في التعلق والا فالواو  
 يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونهما في الواقع فقط (قوله بلا اعتبار خصوصية



الاول في الثاني الخ) يعني اذ لم يتعلق المعطوف عليه بشئ فيفيد الواو الجمع بينهما في حصول مضمونهما فقط من غير اعتبار بعض قيود الاول في الثاني الا ترى ان في قوله انت طالق ثلاثا وهذه طالق طلقت الثانية واحدة من غير اعتبار خصوصية الاول في الثاني (قوله او العكس) يعني انا قال الرجل انت طالق ثلاثا وهذه يعتبر خصوصية الاول في الثاني فيقع اثباته ايضا ثلاثا باعتبار خصوصية الاول في الثاني فلم تعتبر هذين الاعتبارين من الواو لان ذلك الاعتبارين من القرائن والافعال لا يوجبها ولا يدل عليها (قوله وانما افادت ذلك اذ اولاهما لاحتمل الرجوع والاضراب) اي انما افادت الواو الجمع بينهما في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع والاضراب يعني اذا قال الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ولم يذكر الواو يحتمل الرجوع بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار لست بطلاق بل هذه اما اذا ذكر بالواو فتكون الجملة الاولى كلاما مستقلا منفصلا عن الثاني بالواو فلا يمكن الرجوع والاضراب بعد الانفصال (قوله واما از زيادة على ذلك) حاصله ان الجملة تامة اطرفة بالواو وان وقعت في موضع خبر تفيده الجمع بينهما في التعلق والايفيد الجمع بينهما في حصول مضمونهما واما از زيادة على ذلك من اعتبار قيود الاولى في الثانية او بالعكس كما ذكرنا فنوضحة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها وتحقيقه قيد دخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا يجب بهذا العطف المشاركة بين الجملتين في الخبر مثل قول الرجل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية نطاق واحدة فسمى بعضهم هذه واو الابتداء او واو النظم وهذا ليس بمنقول وانما هي للعطف على ما هو اصلها لكن الشركة في الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثاني الى الاول اذا كان ناقصا لا بمجرد العطف فاذا كان تاما فقد ذهب دليل الشركة وهذا اي ولان ثبتت الشركة بين الجملتين الافتقار لا يقتضي الواو قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه حتى قلنا في قول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي التفرد بالشرط به كأنه اعاده لان المقصود حاصل بهذه الشركة فلا يصر الى اضممار كلام آخر وانما يصر الى هذه الضرورة استحالة الشركة كقوله زينب طالق وخديجة فيحتاج الى تقدير طلاق آخر ضرورة لان الطلاق الواحد لا يقع على المرأتين فلا يمكن الشركة في خبر واحد واما عند عدم استحالة الاشتراك في الخبر الاول وهو الاصل كقول الرجل لفلان على ألف ولفلان لان الشركة في المذكور اصل

والاضمار جعل غير المذكور مذكورا خلافا للاصل وانما يصر اليه عند الضرورة ولا ضرورة ههنا اذ الضرورة ارتفعت بالادنى وهو الشركة فيما تم به الاول فلا يصر الى الاعلى وهو الاضمار الا اذا استحتم اثبات الشركة فحينئذ يصر الى الاضمار كما ذكرنا في قوله زينب طالق وخديجة وكافي قوله جاني زيد وعمرو فان المجيء الواحد لا يقوم بشخصين ولا يتصور فصار الاضمار ضروريا والاول اصليا لانه تم بدون الاضمار كما ذكره الامام البرغري وكذا في البرزوي وشروحه اقول فيه بحث لان التفتازاني قال في التلويح ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاني زيد معنى كلي يمكن تعلقه بالتعددات ولهذا اجعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل انتهى وان كان الاضمار ضروريا فصار التقدير جاني زيد وجاني عم وفيكون من عطف الجمل والمسئلة المذكورة في ترتيب الوضوء ان تعدد الافعال بحسب تعدد المحال لا يوجب ان يقدر في الكلام متعددة بدليل قوله غسلت الاعضاء وضربت القوم وجاءني القوم وجاء الحجاج وبدليل اجاعهم على ان قوله وايدىكم من عطف المفرد دون الجملة (قوله ويستعار الواو للمحال) وفي البرزوي وقد يستعار الواو للمحال انتهى يشير الى ان قد في المستقبل على القلة يعني يستعار الواو للمحال قبل الاطلاق الله تعالى حتى اذا جاءها وقتحت ابوابها اي جاءها ابوابها مفتوحة لكن لفظ قد يقدر به اي وقد فتحت لان الماضي اذا وقع حالا لا بد من قد قال الله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا اي وقد كنتم امواتا وكذا قوله تعالى او جاءكم حصرت صدورهم اي قد حصرت هذا ملخص البرزوي وشروحه واما في الارتشاف جاز اجتماع الواو وقد كقولته تعالى وقد فصل انهم ما حرم عليكم وقد ينفر الواو كقوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا وقد ينفر قد نحو قوله آتيناكم قد عكم حذر العدى وقد يخالو الماضي منهما كقوله تعالى هذه بضاعتنا ردت اليها والصحيح جواز ذلك بغير واو ولا قد وهو قول الجمهور والكوفيين والاختفش لكثرة ما ورد من ذلك ولا يقدر قبله قد خلافا للفرع والمبرد وابي علي ومأخر اصحابنا الجزولي وابن عصفور وشيخنا ابى الحسن الابدي انتهى بعبارة (قوله لان الواو لمطلق الجمع) والاجتماع الذي بين الحل وذيهما من محتملاته فيجوز استعارتهما للمحال عند الاجتماع الخ يعني لما كان الواو لمطلق الجمع وبين الحال وذيهما نوع اجتماع والمقيد داخل تحت المطلق فكان الاجتماع بينهما من محتملات مطلق الجمع فيجوز استعارة المطلق للمقيد وهو الحال (قوله كاد الى الفاء وانت حر الى قوله) والفاء للتعقيب عبارة الكشف لمخصا



اعلم اخلف مسائل اصحابنا في دخول الواو على جملة كاملة ففي بعض  
 المسائل جعلوا الواو المحال من غير قرينة وفي بعضها جعلوها في عطف الجملة  
 لا غير وفي بعضها جعلوها للعطف محتملا للمحال وفي بعضها اختلفوا وقالوا  
 اذا قال لعبد اد الى الفاء وانت حر انه لا يعتق ما لم يؤد وكذا اذا قال لحرى انزل  
 وانت آمن لا يامن ما لم ينزل جعلوا الواو في المسئلتين للمحال لانه لا يمكن العمل  
 بحقيقةها وهي العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية  
 خبرية وبينهما كمال الانقطاع وذلك مانع من جنس العطف اذ لا بد لصحته  
 او لحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف في محله فلذلك جعلنا المحال  
 ولما صارت المحال والاحوال شروط لكونها مقبلة كالشروط تعلقت الحرية  
 بالاداء والامان بالنزول كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق  
 براكوب تعلقه بالدخول وصار كانه قال ان ادبت الى الفاء انت حر وان نزلت فانت  
 آمن هذا تقرير عامة الكتب (قوله فان قيل ماذا كر عكس ما يقتضيه ذلك الكلام)  
 نشأ هذا السؤال من قوله والاحوال شروط لكونها مقبلة كالشروط  
 فيتعلق الحرية بالاداء الخ (قوله فان الواو لما دخلت في انت حر الخ) حاصله  
 ان الواو دخلت على قوله انت حر لانه لا يقتضي الحرية شرطا للاداء  
 كما في قوله انت طالق وانت مريضة اذا نوى التعاقب كان المرض شرطا للطلاق  
 لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية سابقة على الاداء  
 لان الشرط مقدم على المشروط لا محالة فلا يكون متعلقا بالاداء واذا اتى  
 التعليق كانت الحرية واقعة في الحال كذا في الكشف (قوله قلنا اوله لانه من  
 باب القلب الخ) قد اختلف النحويون والبيانيون في القلب فن النحويين  
 من خصه باضرورة وزعم انه غني عن التأويل وهذا فاسد واما البيانيون على  
 جوازه فاختلفوا في كونه مقبولا في الكلام الفصيح قبله قوم مطلقا وعندهما  
 القلب على ثلثة اقسام فالتفصيل في المعنى وشروحه وانقان السبوطى وبرهان  
 الزركشى والارتشاف قال صاحب الكشف قلنا الجواب عنه من وجوه احدها  
 انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض على الناقة وهذا  
 سائر في الكلام قال الله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا اى جاءها  
 بأسنا اهلكناها على احد التأويلين فقال عن اسمه ثم دنى فتدلى حل على ثم  
 تدلى فدنى وقال روبة \* ومهمه مغبرة ارجاؤه \* كأن اون ارضه  
 سماءه \* اراد لون سماءه من غيرتها ارضه فيكون التقدير

كن حرا وانت مؤد الفاء اى انت حر في هذه الحالة (قوله وانما حل عليه) اى  
 انما حل على هذا التكلف لانه لا يصح تعليق الاداء بما دخل فيه الواو (قوله لان  
 التعاقب انما يصح ممن يصح منه التجيز الخ) الا ترى ان وجود المشروط من لوازم  
 الشرط ان لم ينزل قبله ولو وجدت الحرية ههنا لا يلزم منه الاداء (قوله ولما لم يصح  
 العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالعطف حل الخ) اى جعلناه من باب القلب الذى  
 شبهة من البلاغة لانه يؤثر الكلام ملاحه (قوله وثانيا الجملة الواقعة حالا الخ)  
 ذكر صاحب الكشف هذا الوجه ثالثا وقال والثاني ان قوله وانت حر من الاحوال  
 المقدره كقوله تعالى فادخلوها خالدى اى مقدرين الخلود في حالة الدخول لامن  
 الاحوال الواقعة بان غرض المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية في الحال  
 فيكون معناه ادالى الفاء مقدر للحرية في حالة الاداء ولما ثبت الحرية في حالة الاداء  
 كان متعلقا بالاداء ومعدوما في الحال او الثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب  
 الامر بدلالة مقصود المتكلم فاحدث حكمه و يصير معنى الكلام ادالى الفاء تنصر  
 حرا واذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء ومعدوما في الحال تعلق الاكرام  
 بالاتبان في قوله اتنى اكرمك والرابع ان قوله انت حر يوجب الحرية للمحال لولا  
 قوله ادالى كذا فبانضمام هذا الكلام اليه تأخر العتق كما يتأخر بانضمام ان دخلت  
 الدار اليه فكان قوله ادالى كذا بمنزلة ان دخلت الدار في تأخر الحرية عن وقت  
 التكلم فكان كالشرط من هذا الوجه وذكر في بعض الشروح انه لما لم يجعل الحرية  
 حالا للاداء اى وصفه لا يثبت سابقا عليه اذ الحال لما سبق ذال الحال والصفة لا يسبق  
 المرصوف كذا في الكشف (قوله ولفاء للتعقيب الخ) وفي المعنى الفاء المفردة حرف  
 مهمل خلافا لبعض الكوفيين في قولهم انها ناصبة في نحو ماتنا فحدثنا والمبرد  
 في قوله خافضة في نحو فذلك حبلى قد طرقت ومرضع فيمن جرمثلا والمعطوف  
 والصحيح ان النصب بان مضمرة كما سياتى وان الجر برب مضمرة وترد على ثلثة اوجه  
 احدها ان يكون عاطفة وتفيد ثلثة امور احدها الترتيب وهو نوعان معنوى كما في قام  
 زيد فعمر ووذكري وهو عطف مفصل على مجمل وقال الفراء لانفيد الترتيب  
 مطلقا وهذا مع قوله ان الواو تفيد الترتيب غريب وقال الجرمى لانفيد الترتيب  
 في البقاع ولا في الامطار بدليل قوله بين الدخول فومل وقولهم مطرنا مكان  
 كذا فكان كذا وان كان وقوع المطر فتهمما في وقت واحد الامر الثاني التعقيب  
 والامر الثالث السببية الثاني من وجه الفاء ان يكون رابطة للجواب امثال ان يكون  
 زئدة وقيل يكون الفاء للاستيفان انتهى ملخصا وكذا في سائر كتب النحويين



امثلة البعض مخالف للبعض (قوله ولا يحنث بترك دخول احدهما) فان الفاء  
 للعطف فيقتضى الاجتماع والاشتراك في الدخول (قوله ولا بتقديم دخول الثانية  
 على دخول الاولى) لان الفاء للعطف مع الترتيب وهو نوعان معنى كما في قام زيد  
 فعمرو وذكري وهو عطف مفصل على جملة نحو قوله تعالى فاذلهم الشيطان عنهما  
 فاخرجهما، كما نافية وذكر ازر كشي هذين المثالين في التعقيب وقال الفاء ترد عاطفة  
 وسببية وجزاء وزائدة الاولى الباطنة ومعناها التعقيب نحو قام زيد فعمرو اى قيامه  
 بعده بلا مهلة والتعقيب في كل شئ يحسبه ونحو فاذلهم الشيطان عنهما فاخرجهما  
 مما كانا فيه انتهى والترتيب اظاهر عندي نحو توضع فغسل وجهه ويديه ومسح  
 رأسه ورجليه ومعنى قوله والتعقيب في كل شئ يحسبه الا ترى ان يقال فلان تزج  
 فرا له اذا لم يكن بينهما الامدة الحمل وان كانت مدة متطاولة ودخلت البصرة  
 فبعد اذ الم يقم في البصرة ولا يذمها قال الله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء  
 فتصيح الارض مخضرة وقيل هذه الفاء في الآية بمعنى السببية وقيل بمعنى ثم وجعل منه  
 ابن مالك وقيل معطوف على محذوف تقديره انبتاه فطال النبات فتصبح الآية وباقي  
 التفصيل في كتب النحو (قوله ولا يحنث بتركها بمهلة) لان الشرط انما هو دخول الثانية  
 عقب الاولى بلا مهلة لكن هذا يشكل في قولك ان يسلم فهو يدخل الجنة  
 ومعلوم ما بينهما من المهلة وجوابه ان الفاء توجب الترتيب والتعقيب  
 بلا تراخ يحسبه قال الشيخ الامام عبد القاهر في دلائل الإعجاز في الوصل  
 والفصل ان الفاء توجب الترتيب من غير تراخ وتمر توجبه مع تراخ واوردد الفعل  
 بين الشبطين وتجعله لاحدهما لا يعينه فاذا عطف بواحدة منها الجملة على الجملة  
 ظهرت الغائبة فاذا قلت اعطاني فشكرته ظهر بالفاء ان الشكر كان معقبا على  
 العطاء ومسببا عنه واذا قلت خرجت ثم خرج زيد افادت ثم ان خروجه كان بعد  
 خروجك وان مهلة وقعت بينهما واذا قلت يعطيك اويكسوك دلت اوعلى انه  
 يفعل واحدا منهما لا يعينه وليس للواو معنى سوى الاشتراك في الحكم الذي يقتضيه  
 الاعراب الذي اتبع فيه الثاني الاول انتهى وباقي التفصيل فيه لكن المص  
 انما قيد بالفاء الجزائية في بيان التعقيب بلا مهلة لان الجزاء مرتب على الشرط  
 لا محالة لان من حق الاجزائية ان يتعقب وجودها وجود الشرط بلا مهلة  
 ولا زمان غالبا قال فخر الاسلام فاما الفاء فانه للوصل والتعقيب حتى ان المعطوف  
 يتراخي عن المعطوف عليه بزمان وان لطف هذا موجب الذي وضع له انتهى  
 يعني كونه للوصل بصيغة التعقيب موجب الفاء الذي وضع له وهذا يخالف ما نقله

المصنف عن الشيخ عبد القاهر ان اصل الفاء للاتباع والعطف فرعه ووجه ما قاله  
 الشيخ انك اذا قلت بصرت زيدا فعمرا كيف اتبعت عمرا زيدا مع العطف على الاول  
 وقديحي الاتباع بدون العطف كما في قوله ان تاتني فانا اكرمك فثبت ان اصله الاتباع  
 كذا ذكر عبد القاهر وانما قال فخر الاسلام ان المعطوف بالفاء يتراخي عن المعطوف  
 عليه بزمان وان لطف انتهى يعني ان المعطوف تراخ عن المعطوف عليه بزمان قليل  
 لا يمكن دركه وهذا القدر من الزمان من ضرورة التعقيب وهذا احتراز عن كون  
 المعطوف مقارنا للمعطوف عليه كما في كلمة مع لانها توجب المقارنة دون التراخي بزمان  
 لطيف والفاء توجب التراخي بزمان لطيف اقول لا فرق بين قول النحاة وقول  
 فخر الاسلام في المعنى لكن تعبير التراخي بزمان لطيف يخالف قولها لكن لا احتراز  
 المقارنة وجه وجيه (قوله وتدخل حكم العلة) اى تدخل الفاء الى حكم العلة  
 وهو المعلول وهو السبب كما تدخل الجزاء فان الجزاء مسبب عن الشرط وكذا  
 في العطف نحو اعطاني فشكرته كما سبق يعني تستعمل العرب الفاء في احكام العلة  
 كما استعملتها في الجزاء والفاء في الحقيقة جواب شرط محذوف كما في قوله جاء الشتاء  
 فتأهب اى اذا كان كذلك فتأهب وقد يكون حكم العلة اى معلول العلة  
 عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرهما نحو سقاه فارواه واطعمه فاشبعه  
 قال في التلويح فان قلت لاشك ان العلية والمعلوية في وجود السقي والارواء  
 لا في مفهوميهما والعلة يجب ان يكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف  
 يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل  
 الافعل واحد فالسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفة او صب في حلقه والارواء  
 لا يحصل الا بعد شربه بقدر الرى ولهذا صح سقاه فارواه اقول لا تسامح في ذلك  
 لان قوله سقاه فارواه واطعمه فاشبعه اى ارواه السقي واشبعه الاطعام لان الوصل  
 بصيغة التعقيب فلو كان الارواء والاشباع بغير هذا السقي وهذا الاطعام لم يكن  
 للعطف بالفاء فائدة لانه لم يكن متصلا وقد اوصله به فثبت ان الارواء والاشباع  
 حكم هذا السقي وهذا الاطعام وليس المراد منهما مطلقهما كما ظن بل مقدارا  
 يتلكن للاشباع والارواء حتى لو قيد به لم تغتصب العبارة كما كتب فقرمضوضرب فاجوع  
 والترتيب مفهوم عقلي والتقدم الواجب للعلة ذاتي فلا تقدم في الوجود لكن  
 في الترتيب العقلي العلة مقدمة على المعلول كحركة الاصبع واخاتم كذا في الشروح  
 وفصول البدائع ويقال لمثل هذه الحركة التوليد حاصل السؤال ان الفاء للتعقيب  
 وهو يوجب الترتيب والتراخي بزمان لطيف والحكم يقارن العلة فلا يصح الفاء



وجوابه ان العلة مقدمة على الحكم رتبة فيكون الحكم متأخرا فلذا دخل الغاء فيه  
ومن هذا القبيل اي كون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها قوله  
عليه السلام ان يجزى ولد والده حتى يجد مملوكا فبشتره فبعته لان اشتراء الولد  
والده عين الاعتاق في الوجود لان الاشتراء وهو العلة عين الاعتاق في الوجود  
وهو المعلول لكن مفهوم الاشتراء غير مفهوم الاعتاق فدل دخول الغاء على ان  
كونه معتقا حكم للشراء بواسطة الملك لان الغاء للتعقيب والحكم يعقب العلة  
وفي وجه تخصيص مجازاة الولد والوالد بالاعتاق تفصيل في الشروح فارجع منه اعلم  
ان دخل يتعدى الى المفعول قال الجوهري يقال دخلت البيت والصحيح فيه انك  
تريد دخلت الى البيت وحذفت حرف الجر فان تصبب انتصاب المفعول به انتهى اقول  
قوله والصحيح رد قول الجرمي وهو من الافعال ما يتعدى بحرف الجر و بغير حرف  
الجر انتهى واختيار قول سيبويه في كتابه في باب ما يجزى منه مجرورا كما كان منصوبا قال  
ابو عمرو الجرمي دخلت البيت لم يحذف منه حرف الجر ومن الافعال ما يتعدى بحرف  
جر و بغير حرف جر نحو جئتك وجئت اليك قال غلط في هذا سيبويه انتهى اقول  
قوله في كتابه قال غلط في هذا سيبويه يرد قول الجرمي و بهذا ظهر وجه قوله والصحيح  
لكن يرد على الجوهري انه قال في باب الشين وفصل اللام ومن الافعال ما يتعدى الى  
مفعول واحد بحرف جر و بغير حرف جر نحو اشتقتك واشتقت اليك فيكون بين قوله  
بوعت قرض ويمكن ان يجاب عنه بان يقال ان هذا اشارة الى مذهب الجرمي  
وقوله والصحيح اشارة الى المذهب المخار عنده وهو مذهب سيبويه قال ابن بعش فاما  
دخلت البيت فقد اختلف العلماء فيه هل هو من قبيل ما يتعدى الى مفعول  
واحد او من اللازم وسبب الخلاف استعماله تارة بحرف الجر وتارة بغيره نحو دخلت  
الى البيت ودخلت البيت والصواب عندي انه من قبيل الافعال اللازمة وانما  
يتعدى بحرف الجر نحو دخلت الى البيت وحذف عنه حرف الجر توسعا لكثرة  
الاستعمال والذي يدل على ذلك ان مصدره يأتي على فعول نحو الدخول وفعول  
في الغالب انما يأتي من اللازم نحو القعود والجلوس وان مثله وخلافه غير متعد  
فدخلت مثل غرت فكما ان غرت غير متعد فكذلك دخلت وخلافه خرجت  
وهو لازم ايضا فلا يتجد فعلا متعديا الا وخلافه ومضاده كذلك الاتري ان تحرك  
لازم وضده سكن وهو كذلك واسود وايض كذلك وخرج ضده دخل وخرج  
غير متعد فكذلك دخل ومثل دخلت البيت ذهبت الشام امرها واحد لا يقاس  
عليهما غيرهما اقله ما جاء ذلك انتهى اقول هذا القول يؤيد ما قاله الجوهري

وكلام سيبويه لكن دليله قاصر عن المعال لان قوله ان مصدره يأتي على فعول  
وفعول في الغالب يأتي من اللازم خاص والمدعى عام واما ما نقله ابو حيان في البحر  
عن سيبويه فاقض لمذهب سيبويه انه قال في البحر مذهب سيبويه في دخل انه  
يتعدى الى المختص من ظرف المكان بغير واسطة في فاذا كان الظرف مجازيا  
تعدى بنى نحو دخلت في نمار الناس ودخلت في الامر المشكل ومذهب الاخفش  
والجرمي ان مثل دخلت البيت مفعول به لا ظرف مكان انتهى فتأمل وانما اظننا  
هذا المبحث لكونه مبحثا لطيفا وذكرا وان لم يساعد المقام لكونه مفيدا للظالمين  
(قوله لترتبه عليهما) يعني ان الاصل عند العرب ان تدخل الغاء حكم العلة لترتب  
الحكم على العلة كما يقال جاء الشتاء فأذهب اي فتهدأ الاسباب للشتاء من الخطب  
والفحم والسياب المحيطة بالقطن والفرو وغير ذلك من الذخيرة المناسبة للشتاء  
لان الحكم اعني التهدى مرتب على العلة وهي مجيئ الشتاء فان مجيئ الشتاء علة  
للتهدى فدخل الغاء في حكم العلة لترتبه عليهما بلا فصل رتبة او زمانا على  
الاختلاف كما يدخل الغاء في الجزاء لانه مرتب على الشرط (قوله فقوله فهو حر  
في جواب من قال بعث منك هذا العبد بكذا قبول للبيع واعتاق الخ) الغاء فذا كذا  
اي اذا كان وجوه العطف انقسمت على حروف العطف وان كل حرف مختص بمعنى  
في اصل الوضع فلا بد ان يكون الغاء مختصا بمعنى هي موضوعه له حقيقة وهو التعقيب  
واكون الغاء للتعقيب قال اصحابنا فبين قال لآخر بعث منك هذا العبد بكذا فقال  
الآخر فهو حرانه قبول للبيع واعتاق له يعني ان الاخر يكون مستريا قابلا للبيع  
ثم معتقا للعبد لانه رتب الحرية على الايجاب بحرف الغاء والفاء للتعقيب ولا يترتب  
العتق على الايجاب الا بعد القبول فيثبت القبول ضرورة بظرفي الاقتضاء  
فصار تقدير الكلام قبلت البيع فهو حر (قوله بخلاف قوله هو حر او هو حر الخ)  
يعني قال اصحابنا فبين قال لآخر بعث هذا العبد بكذا فقال الآخر هو حر  
او هو حر لا يكون قبولا للبيع ولا اعتاق لعدم ما يوجب الترتيب والتعقيب  
(قوله فبني محتملا لرد الايجاب) اي فبني الكلام وهو حر او هو حر بلا او او مع  
الواو ثم الكلام يحتمل ان يكون ردا للايجاب بان يكون اخبارا عن الحرية السابقة  
الثابتة قبل قوله بعث منك هذا العبد بكذا (قوله وان قبول البيع) اي ومحتملا لقبول  
الايجاب يعني الكلام يحتمل ان يكون ردا للايجاب ويحتمل ان يكون قبولا للايجاب  
فالقبول لا يثبت بالشك وهو الاحتمال لان (قوله وقد تدخل الغاء العطل اذا دامت  
تلك العطل الخ) اي وقد تدخل الغاء على العطل كما دخل على الاحكام اذا كانت



تلك العلة مما يدوم فتصير بمعنى المترسخ كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث والغوث  
 مما يدوم فكان قبل الحكم وبعده ايضا حاصله ان الاصل في الغاء ان تدخل على  
 احكام لان حكم الشيء يعقب ذلك الشيء فيكون مترخبا فصالح ان يدخل الغاء  
 التعقيب عليه اما الدخول على العلة فعلى خلاف الاصل لكن العلة اذا كان لها  
 دوام والدوام فيها يستداه حكم الابتداء كان وجود العلة في الزمان الثاني مترخبا عن  
 وجودها في الزمان الاول فيدخل الغاء بهذا الاعتبار كما يقال للمظلوم او المحبوس  
 عند ظهور آتار النجاة والخلاص والفرج ابشر فقد اتاك الغوث والغوث هلة  
 الابتسار وانما دخل الغاء على الغوث لان له دواما بعد الابتسار في الزمان الاول  
 وانما اختار المصنف هذا التوجيه الذي ذكره القوم ولم يلتفت الى ما تكلف به  
 صاحب التوضيح اذ الغاء انما يدخل على العلة لان المعلول اذا كان مقصودا  
 من العلة يكون علة غائية للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار  
 انها معلول ومن ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر  
 اذا ملك لم يكن ذاهبة فدعه فدولته ذاهبة ونظيره كثير انتهى وذلك ان المعلول  
 الذي هو الحكم السابق على الغاء كالاتسار مثلا علة غائية للعلة التي دخل عليها  
 الغاء كالاتسار بآثار الغوث لكونه مقصودا منها فتكون تلك العلة التي دخل عليها  
 الغاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان لبس الابتسار علة غائية لابتن  
 الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا له  
 في مثل اهد ربك فان العبادة حقا له ولا الامر بتكبه لذهاب دولته الى غير ذلك  
 وانما هو علة غائية للاخبار بذلك كذا في التلويح (قوله ويسمى هذا فاء التعليل  
 لانها بمعنى لامه) اي العلماء سموا هذه الفاء اذا دخل على العلة فاء التعليل لانها  
 بمعنى لام التعليل (قوله في قوله ان ادالى الفاء فانت حر يعنى حالا) الغاء فذلك  
 يعنى اذا كان الغاء الداخلة على العلة مما يدوم بمعنى المترسخ في قوله ان ادالى الفاء  
 فانت حر يعنى للحال وان لم يؤد حاصله قال علماءنا في المأذون فيمن قال اعبده  
 ادالى الفاء فانت حر يعنى حالا وان لم يؤد (قوله لان معناه ادالى الفاء لانت حر)  
 يعنى اذا كان الغاء الداخلة على العلة للتعليل فتعنى للحال لانه صار تقدير الكلام  
 ادالى الفاء لانت عتيق وحر لان العتيق والحريه دائم فاشبه المترسخي وكأنه قال انت  
 حر دائم فكان مترخبا من حيث الدوام فيصالح دخول الغاء عليه (قوله وانما لم يجعل  
 على تعليل الحريه بالاداء كما هو حقيقة الغاء بتقدير ان ادبت الى فانت حر الخ)  
 اقول هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال لم لم يجعل قوله ادالى الفاء بمعنى

التعليل وهو ان ادبت الفاء فانت حر يضممار الشرط كما في صورة الواو فاجاب  
 بقوله لان الضممار خلاف الاصل والكلام صح بدون الضممار والاضمار ضروري  
 في الاصل فلا يصار اليه من غير ضرورة (قوله فان قيل دخول الغاء على العلة  
 ايضا خلاف الاصل) لان موجب الغاء الترتيب والتعقيب والعلة سابقة على  
 الحكم (قوله قلنا فيما ذهبنا الخ) هذا السؤال والجواب لصاحب الكشف  
 بعبارة (قوله وفيه بحث) اي في هذا الجواب بحث (قوله الا ان فيه عملا بحقيقة  
 الغاء من كل وجه) اي الا ان في الضممار عملا بحقيقة الغاء من كل وجه لان الغاء  
 للترتيب والتعقيب فانما قدر الشرط بكون الغاء الداخلة على الجزاء مترخبا على  
 الشرط ومتعقبا عليه لان من حق الاجزئية ان يتعقب وجودها وجود الشرط  
 بلا مهلة ولا زمان فيكون بمعنى الغاء مراعا من كل وجه وفيما قاله صاحب  
 الكشف يكون عمل حقيقة الغاء من وجه نظر الى الاستدانة فينبغي ان يكون  
 العمل بحقيقة الغاء من كل وجه اولى منه (قوله فالصواب ان يقال تقدير الشرط)  
 اعنى قوله ان ادبت الى الفاء (قوله الناقل الى المستقبل عند التلغظه الخ) اي  
 الشرط الناقل من معنى الماضي الى معنى المستقبل عند التلغظه به يعنى من احكام  
 ان انها لا استقبال وانما خلص الفعل له وان كان ماضيا كقولك ان اكرمتنى  
 اكرمتك ومعناه ان تكرمى اكرمك وهى عكس لوفانها للماضى وان دخلت على  
 المضارع اقول فيه بحث لانه تقول العرب ان اكرمتنى اليوم فقد اكرمتك امس  
 وكذا قوله تعالى ان كان قبضه قد من قبل فصدقت الآية فتأمل (قوله لم يعهد  
 مع الماضي) اي لم يعهد تقدير الشرط مع الماضي الذى يقع جوابا للامر يعنى  
 لا تقول اتينى اكرمك بتقدير الشرط مع الماضي بل تقول اتينى اكرمك بتقدير  
 الشرط مع المضارع (قوله فعدم تقدير الشرط مع الاسمية) وهى قوله فانت حر  
 (قوله وهى ابعده من الماضي اولى الخ) لان مدلول الجملة الاسمية ابعده من المستقبل  
 لان مدلول الماضي قريب الى المستقبل لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما  
 على الزمان بيانه ان معنى قوله فانت حر لانت حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا  
 للامر لان جواب الامر لا يقع الافعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب  
 بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل وكذلك تجعل الجملة الاسمية الدالة  
 على الشبوت بمعنى المستقبل وانما يجعل لفظ ان ذلك المعنى المستقبل اذا كانت  
 ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتيني اكرمك تجعل اكرمك لفظ  
 اكرمك ولا تقول اتنى اكرمك في تقدير الشرط بل يجب ان يقال اتنى اكرمك



فكرا في الجملة الاسمية تقول تأتيني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم بل تقول  
 ائتني اكرمك ايضا فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الجملة الاسمية  
 بمعنى المستقبل ايضا لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي  
 قريب اليه لا شترأ كهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم يجعل  
 ان المتقدرة الماضي بمعنى المستقبل لم يجعل الاسمية وهي انت حر بمعنى المستقبل  
 بطريق الاولى (قوله ويستعار الفاء للواو في قوله افلان على درهم فدرهم حتى  
 لزمه درهمان) اي يجعل الفاء مستعارة بمعنى الواو لان الفاء للعطف بصيغة التعقيب  
 ولا يمكن رعايته في الاعيان والمسطوف غير المعطوف عليه ضرورة لان العطف  
 يقتضي التغاير فيكون الثاني غير الاول فبستعار بعض حروف العطف عن البعض  
 لان استعارة المقيد في المطلق جائز لكون المقيد داخل تحت المطابق فكان بينهما  
 اتصال من حيث المعنى فيجوز ان يستعار عن الواو بهذه المناسبة وقال الشافعي  
 يلزمه درهم لان معنى الترتيب لغو فين فصل ضرورة فيحمل على انه جملة مبتدأة  
 خبر لمبتدأ محذوف تقديره فهو درهم ذكرت هذه الجملة بعد الجملة الاولى لتحقق  
 الجملة الاولى وتأكيدها كما قال الشاعر وهو الخطيئة اول الزوبة والشعر لا يستطيه  
 من يظلمه \* يريد ان يعربه فيجبه \* اي فهو يعجمه يريد اعجمه يعني اعجمه اعجمه  
 (قوله فيجعل الفاء مجازا عن الواو لشاركتها في نفس العطف الخ) يعني قلنا جملة جملة  
 مبتدأة كما قال الشافعي لا يصح الا باضمار المبتدأ وفيه ترك الحقيقة وهي حقيقة  
 العطف والفاء من كل وجه فيجعل الفاء مجازا عن الواو لشاركتها في نفس  
 العطف والحقيقة حتى بالاعتبار من الاعاء ما يمكن وخياد هبنا اليه وان كان  
 ترك الحقيقة من وجه ففبه اعتبارها من وجه وهو العطف (قوله ويجوز ان يصرف  
 الترتيب الى الوجوب لا الواجب وهو الدرهم) يعني ان الترتيب من لوازم الفاء ولا يمكن  
 رعايته ههنا لان العين لا يكون مرتب على عين انما الترتيب يكون بين الشبهين  
 باعتبار الزمان لا باعتبار الاعيان وما يتعلق بالزمان هو الفعل والدرهم في الذمة  
 في حكم الاعيان فلا يتصور فيها الترتيب يعني لا يقال في قوله افلان على درهم  
 فدرهم هذا الدرهم اول وهذا الثاني بل يقال وجب هذا ولا وهذا وجب ثانيا  
 والدرهم الثانية في الذمة في حكم الاعيان وان لم تكن موجودة في حين الوجوب  
 فلا يتصور الترتيب فيها فيصرف الترتيب في الوجوب وهو الفعل فيبني الفاء  
 على حقيقة حاصلها اذا قال افلان على درهم فدرهم يلزمه درهمان لان المعطوف  
 غير الاول فيصرف الترتيب الى الوجوب اي وجب هذا ولا وجب هذا ثانيا

كما قال افلان على درهم ثم درهم وجب درهمان بالاتفاق وبصرف التراخي  
 الى الوجوب كذا هذا نظيره قوم جلسوا في مكان لا يقال هذا اول وهذا آخر  
 وانما يقال جاء هذا اول وجاء هذا آخر فكذا هذا لان العين لا يرتب على العين  
 وهو من لوازم الفاء بل الترتيب يكون بين الشبهين باعتبار الزمان فيصرف الترتيب  
 الى الوجوب ضرورة (قوله ثم للتراخي ثم حرف عطف) ويقال فيها ثم كما يقال  
 في ثوب قوم وفي جدث جدف يقتضي ثلثة امور التثريك في الحكم والترتيب  
 والمهلة وفي كل منها خلاف فاما التثريك فزعم الاخفش والكوفيون انه  
 قد يتخلف وذلك بان يقع زائدة فلا يكون عاطفة وحلوا على ذلك قوله تعالى  
 وظنوا ان لا ملجأ من الله الا اليه ثم تاب عليهم وقول زهير \* اراني اذا أصبحت  
 أصبحت ذاهوي \* فثم اذا اسبت اسبت غا ويا \* اما الترتيب فخالف قوم  
 في افتضاءها اياه تمسكا بقوله تعالى خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها  
 وبدأ خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ثم سواه ونفخ  
 فيه من روحه ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون ثم اتينا موسى الكتاب (وقول الشاعر  
 ان من ساد ثم ساد ابوه \* ثم قد ساد قبل ذلك جده \* واما المهلة فزعم الفراء انها  
 قد يتخلف بدليل قولك انجني ما صنعت اليوم ثم ما صنعت امس اعجب والاجوبة  
 كلها مذكور في كتب النحو وقال صاحب الكشاف يأتي للاستبعاد نحو ثم الذين  
 كفروا بربهم يعدلون اول بعد ما بين الكفر بين خلق السموات والارض وعلى ذلك  
 جرى ان نخشع في مواضع كثيرة من الكشاف وعقبه ابو حيان بانه لم يذهب اليه  
 احد من النحويين وقال صاحب الكشاف ايضا يأتي للدلالة على ان الكثرة  
 الثانية ابلغ من الاولى نحو قول العرب اقول لك ثم اقول لك لا تفعل كذا انتهى ومنه  
 قوله تعالى فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر وقوله تعالى كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون  
 لترون الجحيم ثم لترونها وغيرها وقال ايضا ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حينما  
 ان في ثم ما فيها من تعظيم منزلة الرسول صلى الله عليه وسلم واجلال محله والايدان بانه  
 اولي واشرف ما اوتي خليل الله صلى الله عليه وسلم من الكرامة واجل ما اوتي من النعمة  
 اتباع رسول الله في ملته انتهى وبهذا التقرير يندفع الاعتراض بان ثم قد يخرج  
 عن الترتيب والمهلة وبصير كالواو لانه انما يتم على انها تقتضي الترتيب الزماني  
 لزوما واما اذا قلنا ترد لقصد التفاوت لم يخرج الى الترتيب الزماني وقبل في قوله  
 ثم الذين كفروا للتعجب وقيل بمعنى واو العطف كقوله تعالى فاليها مرجعهم ثم الله  
 شهيد وقوله تعالى ثم ان علينا بيانه والصواب انها على بابها وبأبي الاستيفاف



كقوله تعالى وان يقاتلوكم يواؤكم الادبار ثم لا ينصرون (قوله وهو ان يكون بين المعطوف مهلة) يعني المراد بالتراخي ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جاني زيد ثم عمر وقلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما مهلة وانهذا جاز ان يقول ضربت زيدا ثم عمرا بعد شهر او سنة فلا يصح ذلك بالفاء لان المعطوف موضوع ثم وان لم يختص بمعنى يتفرد به وهو التراخي لزم التكرار في الوضع او الاشتراك (قوله لكن ذلك التراخي عند ابى حنيفة في التكلم ويلزمه التراخي في الحكم الخ) يعني اختلف مذهب اصحابنا في ظهور اثر التراخي فقال ابو حنيفة يظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا حتى كان بمنزلة ما سكت واستأنف لان التراخي بمعنى الانقطاع والانفصال وعطابق التراخي يدل على كماله اذا المطلق ينصرف الى الكمال وذلك بان يثبت التراخي في التكلم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون التكلم كان ثابتا من وجه دون وجه الا ترى ان هذه الكلمة دخلت على اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي في نفس اللفظ ايضا تقديره كما يظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ صار كالوفصل بالسكوت (قوله وعند ههنا في الحكم لا التكلم الخ) يعني قال ابو يوسف ومحمد يظهر اثره في وجود الحكم دون التكلم اى يوجد الحكم في الثاني بعد الاول اما التكلم فيقتل حقيقة واولفنا بانفصال التكلم لا يصح العطف مع الانفصال كما سكت ثم تكلم بكلام اخر فثبت ان الكلام الثاني يتصل لفظا بنقطع معنى (قوله فاذا قال الزوج لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار) نزل الاول وانما الباقي اعلم ان المسائل ههنا اربع بين تعلق الطلاق بكلمة ثم لا يتخلو اما ان يكون في المدخول بها اوفى غير المدخول بها وكل واحد منهما لا يتخلو اما ان قدم الشرط فيها او اخر اما اذا اخذ الشرط عن الاجزئية في غير المدخول بها فيمن قال لامرأته قبل الدخول انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابو حنيفة الاول يقع في الحال ويلغو ما بعده كانه سكت عن الاول ثم استأنف انقضا ومعنى ولا يشوقف اول الكلام على اخره وان وجد المغير في آخره لعدم شرط التوقف وهو الاتصال فيقع الاول بلاعادة ويلغو ما بعده لعدم المحل كما اذا سكت عن الاول وعند ههنا يتعلق الدخول بالدار جميعا في الحال ثم ينزل على الترتيب فيقع الاول عند وجود الشرط بلاعادة ويلغو ما بعده لعدم المحل اقول لا فرق بينهم في الصورة الا بالتعلق (قوله ولو قدم الشرط تعلق الاول) يعني اذا قدم الشرط على الاجزئية في غير المدخول بها بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق

تعلق

تعلق الاول بالشرط بالاتفاق ووقع الثاني في الحال لبقاء المحل ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول بالشرط انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق كذا في التوضيح اقول هذا ان بقي من الثلث واحد واما اذا ملكها بعد الثلث ووجد الشرط لا يقع الطلاق (قوله وسكت ثم قال انت طالق الخ) وفي التوضيح ثم قال وانت طالق انتهى فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو فيصير كانه قال انت طالق من غير عطف كما قدره المص قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي وان اقام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو فقدره بالواو واما وجه عدم التقدير بالواو للمص فلكونه في وقوع الثاني متفقا عليه ومقبسا عليه قال فخر الاسلام ولو قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثاني في الحال ولغا الثالث كما اذا قال ان دخلت فانت طالق طالق طالق انتهى في الشروح هذه المسئلة على اربعة اوجه ايضا وهذه الوجوه الاربعة من غير ذكر خلاف فيصالح مقبسا عليه لابي حنيفة في المسائل المذكورة انتهى (قوله فان قيل ينبغي ان يلغو الثاني ايضا الخ) حاصل السؤال ينبغي ان لا يقع الثاني عنده لانه لما كان تأثير التراخي في الاستيناف بقي قوله ثم طالق بلا مبتدأ كانه قال ابتداء ثم طالق فلا يقع به شيء لعدم اعادته ما يتم به الثاني لانه لا يتوقف الكاملة لاجل الناقصة لانفصالها عنها فلا يثبت به شيء (قوله قلنا لهما لم يبلغ الخ) حاصله الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدأ وهذا القدر موجود فيعتبر في الثاني وهو طالق ما تم به الاول فهو وانت اما التعلق بالشرط يحتاج الى الاتصال صورة ومعنى وهذا مفقود ثم في هذه الصورة الا ترى انه اوقال ان دخلت فانت طالق طالق طالق لم يتعلق الثاني بالشرط مع انه متصل صورة لانه ليس بمتصل معنى لعدم الحرف الذي يوجب الاتصال وهو الفاء فيقدر في الثاني ما يتم به الاول وهو المبتدأ فتعلق الاول بالشرط في هذه الصورة بالاتفاق ووقع الثاني في الحال لبقاء المحل وانما الثالث لعدم المحل فثبت بمجرد الاتصال بينهما في الصورة توقف الجملة الاولى وثبوت الشركة بينهما (قوله وفي حق الموطوءة ان اخر الشرط نزل الاول والثاني في الحال) حاصله ان في حق الموطوءة يقع الطلقتان سواء اخذ الشرط او قدم وفي الصورة الاولى يقع الاول والثاني وفي الثانية الثاني والثالث (قوله في الصور كلها) يعني عند ههنا تعلق الكل بالشرط في الوجوه الاربعة سواء قدم الشرط او اخره وينزل جميعا على الترتيب عند وجود الشرط في الموطوءة فيقع الثالث وفي غيرها فيقع واحدة ويلغو الباقي لعدم المحل



(قوله ويستعار ثم للواو مجازا مع كونهما للعطف) قال فخر الاسلام وقد يستعار ثم لعنى  
 واو العطف مجازا للمجاورة التي بينهما اي لاتصال بينهما لان الواو لمطلق الجمع  
 وثم للعطف مع التراخي فكان مقيدا والمقيد داخل تحت المطلق فكان بينهما  
 اتصال من حيث المعنى فيجوز ان يستعار ثم عن الواو بهذه المناسبة قال الله تعالى  
 ثم الله شهيد على ما يفعلون الا وقد تعذر العمل بحقيقة كلمة ثم في هذه الآية لان الله  
 شهيد على فعلهم قبل رجوعهم اليه فثبت انها بمعنى الواو قال الشاعر  
 ان من ساد ثم ساد ابوه \* ثم قد ساد قبل ذلك جده \* فلولا يحمل ثم على الواو  
 لتنافى البيت وذكر في الكشاف ان المراد بالشهادة مقتضاها ونتيجتها وهو  
 العقاب كانه قال تعالى ثم الله بعاقب على ما يفعلون قال ويجوز ان يراد ان الله  
 مؤيد شهادته على افعالهم يوم القيمة حين ينطق جلودهم والسننهم وايديهم  
 وارجلهم شهادة عليهم وقال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا الذين آمنوا  
 آمنوا لتعذر العمل بحقيقة ثم اذا الايمان هو الاصل المقدم الذي يبنى عليه سائر  
 الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون فك الرقبة والاطعام معتبرا قبله  
 كاصلوة قبل الطهارة فمرفنا انه بمعنى الواو وذكر صاحب الكشاف في مثل هذا  
 الموضوع ان كلمة التراخي لبيان تباين المنزلتين كما انها لبيان تباين الوقتين في جاني  
 زيد ثم عمرو وقال في هذه الآية جاء ثم لتراخي الايمان وتباعده في الرتبة والفضيلة  
 عن العتق والصدقة لافي الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره وذكر  
 في التفسير انها لترتيب الاخبار لترتيب الوجود اي ثم اخبركم ان هذا لمن كان  
 مؤثرا وكذا قال ابن الحاجب (قوله كقوله عايد السلام من حلف على يمين ورأى  
 غيرها خيرا منها فليكفر بيمينه ثم ايات الخ) اقول المراد باليمين المحلوف عليه  
 وقد يسمى المحلوف عليه يمينا مجازا لتلبسه بها ومنه الحديث واليمين خلاف البسار  
 في الاصل وسمى القسم اي الحلف يمينا لانهم كانوا يتماشون بايمانهم حالة  
 التحالف وفي المصباح المنير سمي الحلف يمينا لانهم كانوا اذا تحالفوا ضرب كل  
 واحد منهم يمينه على يمين صاحبه فسمى الحلف يمينا مجازا انتهى وهي مؤنثة  
 في جميع المعاني كذا في المغرب (قوله وانما حلتاه عليه) اي انما حلت علمائنا  
 ثم في قوله ثم ايات علي واو العطف (قوله عملا بالرواية الاخرى فليات بالذمى هو خير  
 ثم يكفر بيمينه) اعلم ان الحديث روى بروايتين احدهما من حلف على يمين ورأى  
 غيرها خيرا منها فليات بالذمى هو خير ثم يكفر بيمينه وثانيهما فليكفر بيمينه ثم ايات  
 بالذمى هو خير قال الشافعي اذا عمل الكفارة بالمال قبل الحنث يجوز لقوله صلى الله

عليه وسلم فليكفر بيمينه ثم ايات بالذمى هو خير وحل هذا على الجواز وحل الاول  
 وهو قوله فليات بالذمى هو خير ثم يكفر على الوجوب وقال ان صاحب الشرع  
 جوز الكفارة قبل الحنث واوجب بعد الحنث وعلمائنا قالوا ان صاحب الشرع  
 رتب الكفارة على الحنث بقوله فليات بالذمى هو خير ثم يكفر والترتيب للوجوب  
 في الشرع فحملنا على الحقيقة في هذه الرواية لان العمل بحقيقته (قوله فان ثم  
 في هذه على حقيقته اذا الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا الخ) يعني حملنا  
 ثم على معنى الواو في رواية ثم ليات لان ثم في رواية ثم يكفر على حقيقته لان  
 الامر بالتكفير وهو قوله ثم يكفر على حقيقته لان الكفارة واجبة بعد  
 الحنث بالاتفاق في الرواية (قوله وهذه الرواية هي المشهورة ولا يعارضها  
 الرواية الاولى الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره اذا كان الحديث مرويا  
 بروايتين يعمل بهما فثبت الجواز في الاولى والوجوب في الثانية واذا تعارضا  
 فلم يعمل بهما فاجاب بقوله وهذه الرواية اي فليات بالذمى هو خير ثم يكفر الخ  
 هي المشهورة ولا يعارضها الرواية الاولى وهي فليكفر بيمينه ثم ليات الخ لانها  
 غير مشهورة كذا ذكر في الاسرار والبرهان والكشف وغيرها حاصله اننا لانسلم انه  
 حديث لانه خبر الواحد يحتمل الكذب ولا يعارض الصحيح المشهور (قوله  
 ولو صححت كان ثم ثم بمعنى الواو مجازا الخ) اي اوصحت رواية فليكفر بيمينه ثم ليات  
 بالذمى هو خير كان ثم فيها محمولا على الواو مجازا لان العمل بحقيقة ثم غير ممكن  
 (قوله لا نالو عملنا بحقيقته لا يمكن العمل بحقيقة الامر) يعني اوجب ثم على حقيقته لا يكون  
 الامر بالتكفير في قوله فليكفر للوجوب حينئذ لان التكفير قبل الحنث ايسر بواجب  
 بالايجاج لان كلام الشافعي في هذه الرواية في الجواز فقط لافي الوجوب (قوله  
 فتعين الخجاز في ثم دون الامر تحقيقا لما هو المقصود) اقول هذا جواب سؤال  
 مقدر تقديره فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر  
 وفيما قلنا بالعكس فبم رجع ما ذكرتم يعني قد تركت حقيقة ثم فيما ذهب اليه اصحاب  
 ابي حنيفة وترك حقيقة الامر فيما ذهب اليه الشافعي لاي شئ رجع ترك  
 حقيقة ثم فاجاب بقوله تحقيقا لما هو المقصود حاصل الجواب رجعنا كون كلمة ثم  
 مستعارا عن الواو ليحصل المقصود من الامر وهو وجوب الكفارة اذا المقصود  
 من اليمين البر والكفارة خلف عنه فكان مقصودا فحملنا هذه الرواية ان صححت  
 على الواو لان العمل بحقيقته غير ممكن لان الوجوب موجب الامر لان التكفير  
 قبل الحنث غير واجب بالاتفاق فكان الخجاز في ثم متعينا تحقيقا لما هو المقصود



وهو الخلف ويمكن ان يقال بان فيها ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهب اليه الشافعي ترك الحقيقة من وجهين وهما حل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الخنث لا يجوز بالاتفاق بالامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال وكلاهما خلاف الاصل فكان ما قلناه احق وفيما ذهب اليه الشافعي ترك الحقيقة من وجه آخر وهو انه عليه السلام علق التكفير بالمرين بالخلف وبرؤية الخنث خيرا وجواز التعجيل لا يعمل بالخيرية على اصلهم (قوله وبل للاعراض قبله ٢) اعلم ان كلمة بل موضوعة لاثبات ما بعده وللأعراض عما قبله منفيما كان او مثبتا على سبيل التدارك يقال جاني زيد بل عمرو على سبيل تدارك الغلط ومعنى الغلط انك قصدت ان يخبر عن مجيء عمرو فسبق لسائك فقلت جاني زيد ثم تبين لك غلطت فتداركت ذلك الغلط فقلت بل عمرو واذقلت ماجاني زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما ان يكون التقدير ماجاني زيد بل وما جاني عمرو وكأنك قصدت ان يثبت نفي المجيء لزيد ثم استدركت فثبت نفي المجيء وعمرو والثاني ان يكون المعنى ماجاني زيد بل جاني عمرو فيكون نفي المجيء ثابتا لزيد ويكون اثباته لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا كما قال الشيخ عبد القاهر (قوله اي جعله في حتم المسكوت عنه بلا تعرض لنفيه واثباته الخ) قال الزركشي قال النحاة هي تجعل ما قبلها كالمسكوت عنه فلا يحكم عليه بشيء ويثبت ما بعده وان تقدمها نفي واولها فهي لتقرير ما قبلها على حاله وجعل ضده لما بعدها نحو ما قام زيد بل عمرو ولا تقم زيد بل عمرو ووافق المبرد على ما ذكرنا غير انه اجاز مع ذلك ان يكون ناقله مع النفي والنهي الى ما بعدها وحاصل الخلاف انه اذا وقع قبلها النفي هل ينفي الفعل او يوجبه انتهى (قوله واذا انضم اليه لا صار نصا في نفيه) يعني اذا ادخلت كلمة لا على بل تأكيديا للنفي الذي تضمنه هذه الكلمة لان صدر الكلام مثبت صورة منفي معنى لانه قصد اثبات المجيء لعمرو فسبق لسانه فاخبر عن مجيء زيد ثم تدارك فقال بل عمرو فهذا نفي الاول واثبات للثاني فاذا ادخلت كلمة لا صار نصا في نفيه اقول فيه بحث لانه انما صح الاضراب عن صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيعمل في ثبات الثاني مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب لا ترى ان من قال لامرأته المدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق ثلثا لانه لا يمكن الرجوع عما وقع لانه انشاء لا يحتمل

الرد والرجوع واما اذا امكن الرجوع صار نصا في نفيه الا ترى لو قال رجل لرجل طلق امرأتى فلانة لابل فلانة يملك ان يطلق الثانية دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل منه صحيح كذا في شرح الجامع الصغير لشمس الأئمة (قوله وقيل هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني) يعني في بعض الروايات بل موضوعة للرجوع عن الاول منفيما كان او مثبتا واثبات الثاني كذا في الشرح لكن قال ابن الحاجب في شرح المفصل ابطال الاول واثباته للثاني ان كان في الاثبات نحو جاني زيد بل عمرو فهو من باب الغلط فلا يقع مثله في القرآن ولا في الكلام الفصح وان كان في النفي نحو ماجاني زيد بل عمرو يجوز ان يكون من باب الغلط يكون عمرو غير جاء ويجوز ان يكون مثبتا لعمرو والمجى فلا يكون غلطا انتهى (قوله فلا يقع في كلام الله تعالى الاحكامية) يعني على رواية الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تدارك لما وقع اولاً من الغلط فلا يقع في كلام الله تعالى الخ وانما قلنا على رواية الرجوع عن الاول الخ لان الاضراب ان كان بمعنى الانتقال يقع في كلام الله تعالى قال الزركشي الاضراب اما بمعنى ترك الاول والرجوع عنه بابطاله ويسمى حرف ابتداء كقوله تعالى وقاوا اتخذوا الرحمن ولدا بل عباد مكرمون اي بل هم عباد مكرمون وكذا ام يقواون به جنسة بل جاء هم بالحق واما بمعنى الانتقال من حديث الى آخر والخروج من قصة الى قصة من غير الرجوع عن الاول وهي في هذه الحالة عاطفة كما قال الصغار كقوله تعالى ولقد جننونا فرادى كما خلقناكم اول مرة بل زعمتم ان لن نجعل لكم موعدا وقوله ام يقولون افتراه بل هو الحق من ربك انتقل من القصة الاولى الى ما هو اهم منها وزعم صاحب البسيط وابن مالك انها لا يقع في القرآن الا بهذا المعنى واثبات ذلك انتهى ملخصا قال ابو حيان في البحر العطف ييل الاضراب عن الحكم الاول واثباته للثاني على جهة ابطال الاول او الانتقال فاما في كتاب الله تعالى في الاخبار فلا يكون الا للانتقال فاستفاد من الجملة الثانية ما لا يستفاد من الاولى انتهى ثم قال ما بعد بل لا يعمل فيما قبلها انتهى (قوله ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو في الاخبار دون الانشاء) يعني ان الاضراب عن صدر الكلام بهذه الكلمة انما يصح اذا كان صدر الكلام محتملا للرد والرجوع نحو جاني زيد بل عمرو في الاثبات واما في النفي يحتمل الوجهين كما سبق واما في الانشاء فلا يمكن الرجوع عما وقع كقول الرجل لامرأة المدخولة انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا (قوله لان التدارك للكذب ولا في الكذب في الانشاء كما ظن صاحب التقيح الخ) الا ترى

اعلم ان في بل اربعة مذاهب الاول ان يكون عاطفة وهو مذهب الجمهور والثاني مذهب صاحب الازهية قال ان بل يكون حرف جر وهم ابو حيان وابن هشام وغيرهما فقد نقل ابن مالك وابن عصفور اتفاق النحويين على خلافه والثالث مذهب الخوارزمي قال ان بل ليست من حروف العطف ولا سلف له في ذلك نقله الاندلسي في شرح المفصل ونقلت عبارته في حاشية المغني وازابع مذهب ابن مالك قال ان بل من عطف المفردات قال ابن هشام خرق ابن مالك في بعض كتبه اجماع النحويين فرغم انام المنقطعة تعطف المفردات كبل انتهى



ان الرجل اذا قال لرجل طلق امرأتى فلانة بل فلانة يملك الوكيل تطبيق الثانية دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل صحيح فكان اضربا عن الاول اثباتا للثاني مع انه انشاء كذا قوله اضرب زيدا بل عمرا (قوله بخلاف قوله له علي - درهم بل درهمان فانه يلزم درهمان) اقول هذا رد قول زفر وقياسه قال زفر فيمن قال لفلان علي الخ انه يلزم ثلثة الاف لان هذه الكلمة لتدارك الغلط بالرجوع عن الاول وباقامة الثاني مقامه لكن الرجوع عن الاول بعد الاقرار باطل واقارره بالالفين علي وجه الاقامة مقام الاول صحيح فيلزمه موجب الاقرارين وهو الممان كما اقول لامر أنه انت طالق واحدة بل ثنتين وهو مدخول بها تطلق ثلثا بالاجماع لانه انشاء لا يحتمل الرد والرجوع وكذا في هذا (قوله استحسانا) اي يلزمه درهمان لا غير وهو في الاستحسان وفي القياس يلزمه الممان وهما الثلثة كذا في المبسوط (قوله لان المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك بنفي ما قرره اول الابن في اصله) اي لان هذه الكلمة وضعت لتدارك الغلط الا ان المراد منه في مثل هذا الكلام في العادة تداركه بان ينفي انفراده ويراد بالجملة الثانية كمالها بالجملة الاولى وهي المقر بها يعني المراد نفي الجملة الاولى على سبيل الانفراد واثباتها على سبيل الانضمام والاجتماع الا ترى ان الالف وهي المقر به اولاداخله في الالفين (قوله فلو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات في شيء واحد) اي فلو كان التدارك بنفي الدرهم الاول اصلا واثبات الثانية مقامها لاجتمع النفي والاثبات في الدرهم الاول الداخل في الجملة الثانية وهذا محال ولا وجود للدرهمين بدون الدرهم فثبت ان تدارك الغلط في هذا الكلام باثبات الزيادة التي نفاه في الكلام الاول من حيث التقدير كأنه قال علي - درهم لا غير ثم تدارك النفي بقوله بل درهمان يعني غلطت في نفي الدرهم عنه بل معه درهم آخر (قوله كما يقال سني ستون بل سبعون) وكما يقال اكلت لقمة بل لقمتين وكلمت كلمة بل كلمتين وحببت حبة بل حبتين كان استدراكا لنفي الانفراد عنها واخبارا باكل لقمتين وتكلم الكلمتين وحببتين ويزيادة عشرة على ستين احترازا عن الغلط وهذا الزام بين وأخام قوي لاصحنا علي زفر بخلاف الطلاق في قول من قال لامر أنه انت طالق واحدة بل ثنتين انها تطلق ثلثا بالاجماع لانه انشاء وهو الاخراج من العدم الى الوجود واذا وجد الشيء في الواقع لا يمكن تداركه بان يجعل غير موجود في الواقع لانه غير مالك ابطال الاول فلا يجوز استدراكه فلزمه حتى اوقال كنت طلقت امرأتى امس واحدة بل ثنتين كان اقرارا بالثنتين عندنا

خلافاً زفر لما قلنا ان تدارك الغلط في الاخبار يمكن وعلى هذا اوقال علي الفان بل الف او علي الف جياذ بل زيوف بلزبه ازيد المالين وافضلها وهما الالفان والجياذ في الاستحسان لانه قصد استدراك الغلط بالرجوع عن بعض ما قر به او لا ووصفه فلم يعمل وفي القياس يلزمه الممان كذا في المبسوط اقول هذا الاستحسان انما يكون اذا اتفق جنس المال كما ذكر واما اذا اختلف المال بان قال علي الف درهم بل الف دينار يلزمه الممان لانه لا يمكن ان يجعل منه لان الاول غير داخل في الكلام الثاني (قوله ولكن للاستدراك) اي لكن بالتخفيف وضع الاستدراك بعد النفي اعلم ان كلمة لكن بتشديد النون للاستدراك لكنهما من الحروف الناصبة كان وان تدخل بين الجملتين وكلمة لكن بالتخفيف للاستدراك ولكنها من الحروف العاطفة تدخل بين المفردين والجملتين يستدرك بها ما يقدر في الجملة التي قبلها من التوهم نحو قولك ما جاني زيد لكن عمرو فعل الخطاب ان عمرا جاء ايضا فزال ذلك الوهم واستدرك التوهم انه جاء فصارت ثابت بل يمكن اثبات ما بعده فاما نفي الاول فثبت بحرف النفي بخلاف كلمة بل فان نفي الاول ثابت بحسب وضع بل (قوله بعد النفي ان دخلت المفرد) يعني لا يستدرك بل لكن الابعد النفي وفي المعنى ان وليها مفرد فهي عاطفة بشرطين احدهما ان يتقدمها نفي او نهي نحو ما قام زيد لكن عمرو ولا يقم زيد لكن عمرو والشرط الثاني ان لا تقترب بالواو قاله الفارسي واكثر النحو بين وقال قوم لا يستعمل لكن مع المفرد الا بالواو واختلف في نحو ما قام الازيد ولكن عمرو على اربعة اقوال احدها ايونس ان لكن غير عاطفة والواو عاطفة مفردا على مفرد الثاني لابن مالك ان لكن غير عاطفة والواو عاطفة جملة حذف بعضها على جملة صرح بجميعها قال والتقدير في ما قام زيد ولكن عمرو ولكن قام عمرو وكذا في ولكن رسول الله وخاتم النبيين وعله ذلك ان الواو لا يعطف مفردا على مفرد مخالف له في الایجاب والسلب بخلاف الجملتين المتعاطفتين فيجوز تخالفهما فيه نحو قام زيد ولم يقم عمرو والثالث لابن عصفور ان لكن عاطفة والواو زائدة لازمة والرابع لابن كيسان ان لكن عاطفة والواو زائدة غير لازمة انتهى اقول انما قيد المص بقوله بعد النفي للفرق بين لكن وبل اعلم ان الفرق بينهما من وجهين احدهما ان لكن اخص من كلمة بل في الاستدراك لان كلمة بل للاستدراك بعد الايجاب نحو قولك ضربت زيدا بل عمرو بعد النفي نحو ما جاني زيد بل عمرو ولا يستدرك بل لكن الابعد النفي لا تقول ضربت زيدا لكن عمرا وانما تقول ما ضربت زيدا لكن عمرا وهذا معنى قول المص للاستدراك بعد النفي وهذا في عطف المفرد على



المفرد فان كان في الكلام جملتان مختلفتان جاز الاستدراك بلكن في الايجاب ايضا  
 كقولك جاءني زيد لكن عمرو لم يجرى والثاني ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات  
 ما بعده فاما نفي الاول فليس من احكامها بل يثبت ذلك بالنفي الموجود صريحا  
 بخلاف كلمة بل فان موجبها وضعا نفي الاول واثبات الثاني توضيحه ان في قولك  
 ما جاءني زيد لكن عمرو اتني مجيء زيد بصريح النفي لا بكلمة لكن فانه اوسكت  
 عن قوله بل عمرو لا يثبت النفي بل يثبت الثبوت وهو ضده وهذا التحقيق هو الفرق  
 بينهما من وجهين (قوله ويجب اختلاف طرفيها) اي طرفي لكن ان دخلت  
 الجملة (قوله نفيًا واثباتًا لفظًا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجرى) فتقوله جاءني زيد جملة  
 موجبة فقوله عمرو لم يجرى جملة منفية فقد حصل الاختلاف وجاز الاستدراك  
 بلكن في الايجاب ايضا وليس لحرف العطف فيه حظ كما يكون في قولك ما ضربت  
 زيدا لكن عمرا اذا ذكره الشيخ عبد القاهر فبين بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفي  
 مختص بعطف المفرد على المفرد دون الجملة على الجملة (قوله او معنى نحو سا فر زيد  
 لكن عمرو حاضر) اي لكن عمرو لم يسافر (قوله بشرط اتساق الكلام الخ)  
 يعني ان لكن وضع الاستدراك بشرط اتساق الكلام والمراد من الاتساق الانتظام  
 والمناسبة وامكان التوفيق بين المتنافيين في الظاهر لامتنان في اصل الواجب  
 لان الاختلاف في السبب لا يمنع التوافق فيه (قوله وذلك بطريقتين) اي ذلك  
 الاتساق يحصل بطريقتين (قوله الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام الخ) اي  
 يكون بعض الكلام متصلا ببعض فلا يكون منفصلا يمكن تعلق النفي بالاثبات  
 (قوله والثاني ان يكون محل الاثبات) اي ان يكون محل اثبات الحكم فيه غير محل  
 نفي الحكم عنه يمكن الجمع بين النفي والاثبات والايقاع التعارض بين اول الكلام  
 واخره (قوله فان الكلام لما اتسق صح الوصل بلكن وحل على الخطأ في السبب  
 لا اوجب الخ) فان كلام المقر له مع كلام المقر لما اتفقا لانها اتفقا في اصل الواجب  
 صح الوصل بلكن وان اختلفا في السبب وهو القرض لان المقر له نفي تلك الجهة  
 واثبت جهة اخرى وهي الغصب وما نفي اصل الواجب لانه صدقه في الاقرار  
 باصل المال والمقصود في الاقرار الاحكام لا الاسباب فبقي الكلام متسقا موافقا  
 فصح الاستدراك حاصله لانتفاوت في الحكم بين السببين لان الاسباب مطلوبة  
 للاحكام فعند عدم التفاوت يتم تصديقه فيما اقر به فيلزم المال بخلاف ما اذا  
 شهد احد الشاهدين بان الالف عليه بسبب الغصب وشهد الاخر بان الالف عليه  
 بسبب القرض لا تقبل وان اتفقا في اصل المال لان المدعى يصير مكذبا احد

الشاهدين في بعض ما شهد به وذلك يبطل الشهادة واما تكذيب المقر له بالمقر  
 في بعض ما اقر به فلا يوجب بطلان الاقرار فافترا كذا في الكشف (قوله يكون  
 ما بعدها كلاما مستأنفا) اي يجعل لكن مع ما بعدها كلاما متبداً لانه غير  
 متسق (قوله كقول المولى لامته تزوجت بغير اذنه الخ) لم يذكر القيد بمائة حتى  
 يقع النفي على اصل النفي بيانه انه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن  
 اثبات ذلك النكاح بعينه بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم  
 انه غير متسق حملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة  
 النكاح اخر مهره مائتان لكن هذا مخالف لما قال البردوي انه قال قال في نكاح  
 الجامع في امه تزوجت بغير اذن سولها بمائة درهم فقال لا اجيز النكاح بمائة لكن  
 اجيزه بمائة وخمسين او ان زدتنى خمسين ان هذا فسح النكاح وجعل لكن متبداً  
 لان الكلام غير متسق لانه نفي فعل واثباته بعينه في يصلح للتدراك انتهى اقول وجه  
 كون هذا الكلام غير متسق لان محل النفي وهو النكاح غير محل الاثبات وهو النكاح  
 فكان متناقضا فلا يمكن الاستدراك لان النكاح المنعقد بمائة اذا بطل بنفيه لم يبق شيء  
 حتى يتعقد بمائتين هذا مسلك الفحول في قول امرئ القيس على لاحب لا يهتدى  
 بمناره وكذا مسلك المفسرين في قوله تعالى لا يستأمنون الناس الخافوا غيرهما (قوله وانما  
 يكون متسقا لو قال اجيزه بمائة الخ) اقول هذا عبارة التلويح ومسلك التوضيح  
 ويؤيد قولهما ما صرح قاضيخان في شرح الجامع وهو الموافق لما تقرره عندهم  
 من ان النفي في الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد برفع جميع الحكم بذلك القيد  
 لارفعه عن اصله بل انها يفيد اثباته متقيدا بقيد اخر انتهى حاصله في صورة القيد  
 نكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطال الاصل (قوله هذا هو الموافق لرواية الجامع  
 وكتب الاصول الخ) فيه بحث من وجهين اما اول فلان اكثر رواية الجامع بقيد  
 المائة اعني لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائة وخمسين الخ وثانيا ان شرح  
 البردوي ذكروا بقيد المائة حاصل ما ذكره ماقاله السيد السند في شرح المفتاح  
 ان اعتبر دخول النفي على المقيد اولاً ثم اعتبر القيد ثانياً كان القيد وارداً على  
 المنفي مقيداً تنقيه انتهى نحو قوله تعالى لا يستأمنون الناس الخافوا اي لا سؤال فيكون  
 الخافا وقد صرح على انه من باب قول امرئ القيس \* على لاحب لا يهتدى  
 بمناره \* لا يريد ان يثبت لهذا الطريق منارا وينفي عنه الاهتداء انما يريد نفي المنار  
 فتبقى الهداية له لا ينفى وجود الهداية وكذا قول الافق الاودي \* بمهمه ما لا  
 انيس به \* حس فا قبله رسيس \* لا يريد ان بهذا القفر انيس الاحس له انما يريد



لا انيس به فيكون حسا وكذا قوله لا تنفعهم شفاة الشافعين اى لاشافع لهم  
 فتفهم شفاة حاصله ان القضية السالبة لا تستلزم وجود الموضوع بل  
 كما يصدق بوجوده يصدق بعدمه فاذا قبل ما جاني قاضي مكة صدقت القضية  
 وان لم يكن بمكة قاض (قوله والا يلزم العتب في ذكر القيد الخ) يعني لو كان المراد  
 نفي القيد وهو فعل النكاح لكان ذكر القيد وهو وصف المائة ضايعا عبثا ولكان  
 زيادة في اللفظ ونقصا في المعنى المراد (قوله اجاب بالمنع) اى اجاب صاحب الكشف  
 المعترض بالمنع (قوله بل هو راجع الى الذات المقيدة) اى بل المنفي في قوله لا اجيزه  
 بمائة راجع الى فعل النكاح وهو الذات المقيدة بمائة (قوله دون مجرد القيد) اى ليس  
 راجع الى مجرد القيد بل نفي القيد باعتبار نفي المقيد لان عدم وجود المقيد يقتضى عدم  
 وجود القيد بالضرورة (قوله وانما يلزم العتب اولم يفد الاحتراز عن مقيد) اى انما يلزم  
 ذكر العتب بذكر القيد اذا كان المنفي راجعا الى المقيد لو لم يفد الاحتراز  
 عن مقيد آخر غير مائة وهو النكاح الاخر المقيد بقيد الزائد على المائة فيكون  
 ذكر القيد لغرض آخر كان يكون المراد نقض نكاح من اثبت ذلك الوصف  
 فيكون هذا الكلام غير منسقى مع قيده لان محل النفي هو النكاح غير محل الاثبات  
 وهو النكاح فكان متناقضا (قوله بمشهد به نقل ائمة العربية الخ) اقول هذا  
 مشترك الا لزام لان ائمة العربية وعامة المفسرين صرحوا بارجاع النفي الى القيد  
 في قول امرئ القيس على لاحب لا يهتدى بمناره وقالوا لا يريد ان يثبت لهذا  
 الطريق منارا وينى عنه الاهتداء انما يريد نفي المنار فتنفى الهداية به اى لا منار  
 لهذا الطريق فيهتدى به وقالوا في قول الافق الادوى \* بمهمه ما لا انيس به  
 حص فا فيه له رسيس \* لا يريد ان بهذا الفقر انيس الاحس له انما يريد لا انيس به  
 فيكون له حص كما سبق (قوله بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على الاطلاق الخ) والا  
 لكان ذكر القيد ضايعا اقول هذا حجة للجب الاترى ان القضية السالبة المشتملة  
 على مقيد نحو جاني رجل شاعر يحتمل ان يكون نفي المسند باعتبار القيد فيقتضى  
 المفهوم في المثال المذكور وجود رجل ما غير شاعر وهذا هو احتمال راجح منبادر  
 فيدل على ثبوت مجيى الاصل وهو الرجل مطلقا لا الرجل المقيد بشاعر بل هو  
 غير شاعر فثبت ان النكاح المقيد بقيد المائة غير النكاح المقيد بقيد الزيادة  
 فيكون غير منسقى فيكون حجة للجب (قوله بل ربما يدعى دلالة على ثبوت الاصل  
 مقيدا بقيد آخر) اقول فيه بحث من وجهين احدهما ان لفظ ربما يقتضى  
 ان يكون التعليل قاصرا عن المعلل لان المدعى عام والدليل خاص فتأمل وثانيهما

ان دلالة على ثبوت اصل النكاح مقيدا بقيد آخر لا يقتضى ان يكون المقيد  
 هو النكاح المذكور بقيد المائة بعينه بل غيره كما سبق فلا يكون منسقا ايضا مع  
 ذكر القيد فهو عين جواب المجيب (قوله اذا افاد الاحتراز عن مقيد آخر لم يكن  
 الفعل المنفي غير المثبت الخ) اقول فيه بحث لانه اذا اعتبر دخول النفي اولا على  
 المقيد ثم اعتبر القيد ثانيا واردا على المنفي مقيدا لغيره افاد الاحتراز عن مقيد آخر  
 فيكون الفعل المنفي وهو النكاح في قوله لا اجيزه النكاح بمائة عين المثبت في قوله  
 لكن اجيزه بمائتين بقطع النظر عن القيد لان معنى النكاح في المنفي هو المعنى في  
 الاثبات بعينه لان لفظ النكاح منفيا كان او مثبتا وضع لمعنى واحد فيكون نفي فعل النكاح  
 اثباته بعينه وليس هذا من قبيل الشئ فيه معنى الشئ حتى يفرق بينهما كما قال الشيخ  
 عبد القاهر في دلائل الإعجاز فرق بين ان يكون في الشئ معنى الشئ وبين ان يكون  
 الشئ على الاطلاق نيين ذلك انهما لا يكونان سواء انتهى وانت خبير  
 ان النكاح المنفي ليس بمعنى ان يكون في الشئ معنى الشئ بل عينه فتأمل (قوله  
 فالاولى في الاعتراض ان يقال ابتداء لانسلم ان قوله لا اجيزه الخ) اقول الاعتراض  
 على هذا الوجه مشهور بين النحويين وان كان الاعتراض بقوله بل يفيد نفي مقيد  
 واثبات مقيد آخر الخ يكون اعتراضا على قول محمد في الجامع لا على تأويل صاحب  
 الكشف فتأمل (قوله واو واحد ما فرقته) اى فوق الاحد بمعنى الواحد وهو اول  
 العدد يقول احد واثنان واحد وعشرون واحد عشر يعني ان الاحد قد يكون  
 اسما لعدد مخصوص بمعنى الواحد وهمزة حذفت منقابلة من الواو لان اصله واحد  
 بفتحين وكسر الحاء لغة ويقع على الذكر والانثى ويقع مراد فالواحد في موضعين  
 سماعا احدهما وصف اسم الباري تعالى فيقال هو الواحد وهو الاحد لاختصاصه  
 بالاحدية فلا يشركه فيها غيره ولهذا لا ينعى به غير الله تعالى فلا يقال رجل  
 احد ولا درهم احد ونحو ذلك والموضع الثاني اسماء العدد للغلبة وكثرة الاستعمال  
 فيقال احد وعشرون وواحد وعشرون وفي غير هذين يقع الفرق بينهما في  
 الاستعمال بان الاحد انى ما يذكر معه فلا يستعمل الا في الحمد لما فيه من العموم  
 وتأنيثه لا يكون الا بالالف لكن لا يقال احدى الامع غيرها نحو احدى عشرة  
 وغيرها وجمعه احاد مثل سبب واسباب وقال ثعلب وليس لاحد جمع واما الاحاد  
 فيحتمل ان يكون جمع الواحد مثل شاهد واشهاد وقد يكون اسما لمن  
 يصلح ان يخاطب يستوى فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزة اصلية  
 وهو في معنى العموم ولا يستعمل الا في ذوى العقول وقبل ان الاحد يكون بمعنى شئ



وهو موضوع للعموم فيستعمل تغير العاقل ايضا نحو ما في الدار من احد اى من شئ عاقلا كان او غير عاقل ثم يستثنى فيقال الاحار ونحوه فيكون الاستثناء متصلا وصرح بعضهم باطلاق احد على غير العاقل لانه بمعنى شئ وفي التلويح قال ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكر ائمة اللغة انتهى وقال في المطول انه لا يستعمل في الايجاب الامع كل وقال السيد السند لا يستعمل في الاثبات اصلا اقول ما ذكره في التلويح موافق لكلام ائمة اللغة والنحو وما ذكره في المطول مذهب آخر ذكره رعايته لمذهبين اوترك الاستثناء اعتمادا على الشهرة او على ما ذكره ثم اويكون المراد لا يستعمل في الايجاب منفردا فلا يحتاج الى الاستثناء وقال الشيخ عبد القاهر في دلائل الاجاز ان احد لا يقع الا في النفي نحو قولنا ما احد الا وهو وما يجرى مجرى النفي من النهي والاستفهام وان من الزيادة في ما من اله الا الله كذلك لا يكون الا في النفي انتهى وفي الجوهرى وتقول لاحد في الدار وتقول فيها احد ويستوى فيه الواحد والجمع والمؤنث قال الله تعالى استن كما حد من النساء وقال فامنكم من احد عنه حاجزين انتهى ملخصا وفي الكشاف وتقول ما كان فيها احد خير منك وما كان احد مثلك فيها وابس احد فيه خير منك فكلما قدمته كان احسن والتقديم والتأخير والافاء والاستقرار عربى جيد كثير قال الله تعالى ولم يكن له كفوا احد انتهى ملخصا اقول هذا مخالف لما قاله صاحب الجمل ما كان احد مثلك ولم يجز مثلك احدا لان الخبر هو المقصود بالنفي فاذا قال ما كان مثلك فقد نفي مماثلة كل احده واذا قال ما كان مثلك احدا وجب ان يكون المنفى احديا وهى الانسانية فيصير المعنى ما مثلك انسانا ويكون المماثل له مثبتا وانما نفي الانسانية عنه والمثل مثبت فالتفصيل في اما لى ابن الحاجب (قوله وهو شبتان فصاعدا) اى فوق الاحد شبتان او اكثر يعنى ان او موضوعا لاحد الشبتين او لاحد الاشياء على ما ذكره المتقدمون واما على ما ذكره المتأخرون فلها معان انتهت الى اثني عشر كذا في المعنى (قوله اخبرت هذه العبارة للاختصار) يعنى اختيار لفظ احد على الواحد مع ان المراد به الواحد للاختصار اقول اختيار الاحد في العدد لكثرة دورانه واستعماله تقول احد عشر واما في هذا المحل فلا كثرة في استعماله الا ان يقال استعمال الاحد كثير من استعمال الواحد فالاولى ان يقال اختيار هذه العبارة مع الاضافة لانه مبهم غير معين قال ابن بعيش وفي احد من الابهام ما لبس في واحد تقول جاني احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين (قوله فيوجب الشك في الاخبار) نحو لبثنا يوما او بعض يوم (قوله لا يعنى انه

موضوع له الخ) هذا ما قاله فخر الاسلام ان اول موضع للشك لان الشك لبس بامر مقصود يقصد بالكلام وضعا انتهى اقول اراد فخر الاسلام رد ما ذكره القاضي ابو زيد في التقويم ان كلمة او وضعت للشك في الاخبار فاذا دخلت في الانشآت فلا يتصور فيها شك فكان للتخيير انتهى لكن ما ذكره القاضي ابو زيد اولى مما ذكره فخر الاسلام والمص لانه مذهب عامة النحاة قال الزمخشري في الفصل في بحث او واما في الخبر انها للشك وفي الامر انها للتخيير والاباحة وذكر في المفتاح ان اوفى الخبر للشك وفي الامر للتخيير فتأمل (قوله لان وضع الكلام للافهام) يعنى ان المقصود من وضع الكلام افهام الخ لا ثق والشك يوجب خللا في الافهام لانه يوجب الابهام فلا يكون مطلوبوا اولان الشك لبس بمقصود في عرف الناس حتى يوضع له لفظ فان قيل قد وضع لمفهوم الشك لفظ الشك فثبت انه مقصود حيث وضع له لفظ قلت وضع له لفظ الشك للتعبير عن موجب الشك اذا وقع الشك ضرورة وهذا لا يدل على كونه مقصودا بالوضع في مقاصدهم ولان لفظ الشك وضع لمفهوم الشك فلو كان اول الشك وضعا للزم الترادف وهو خلاف الاصل (قوله بل يعنى انه اكثر ما يحصل من محل الكلام وهو الاخبار) اى بل يعنى ان الشك اكثر ما يحصل من محل الكلام هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان كلمة اوفى الاخبار للشك فعمل انها وضعت للشك فاجاب بقوله بل يعنى انه اكثر الخ حاصله انها وضعت في الاخبار لان يقضى الى الشك باعتبار محل الكلام لابعبار كلمة اويانه ان قوله جاء زيد او عمرو اخبار عن مجي احدهما ولا شك ان فعل المجي وجد من احدهما معينا لان صدور الفعل من غير معين في الواقع محال ثم بالاضافة الى احدهما غير معين فلا ينقل الفعل من المعين الى غير المعين بل يبقى مضافا الى المعين كما كان وتما وقع الشك لجهله بالذى وجد منه الفعل فتبين ان شكك جاء من قبيل المحل لامن قبيل اولان الفعل مسند الى واحد معين في الواقع الا ترى انها استعملت في الانشآت ولا يمكن الشك فيها فثبت انها لاحد الشبتين ولان الشك لو كان موضوعا لما سقط عنه موضوعه الاول وكذا التخيير ثبت باعتبار محل الكلام كالشك في الخبر باعتبار المحل هذا المذكور عبارة البرهان وقال صاحب الكشاف والصحیح عندنا ان كلمة او كلمة تشكيك فاذا قلت رأيت احمد اوزيدا لا تكون مخبرا عن رؤيتهما جميعا ولكنك تكون مخبرا عن رؤيته كل واحد منهما على سبيل الشك الا انها اذا استعملت في الايجاب والاوامر والنواهي لم يوجب شكنا لان الشك انما يتحقق عند

وفي الزركشى روى البيهقي في سننه عن ابن جريح قال كل شئ في القرآن فيه او للتخيير الا قوله تعالى ان يغفلوا او يصلبوا ابس بتخيير فيهما قال الشافعي وبهذا اقول انتهى



التباس العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبارات فاما الانشاءات فلا يتصور فيها شك ولا التباس لانها اثبات حكم ابتداء وما ذكر القاضي ابو زيد مذهب عامة النحاة وخالفه فخر الاسلام وشمس الأئمة في ذلك فقال هذه الكلمة استلشك انتشك انتهي اقول الواجهة عندي ما قاله صاحب الكشف كما قلنا قبل وهو مسالك القاضي ابو زيد وهو مذهب عامة النحاة ثم قال وقال المص وشمس الأئمة ان كلمة او وضعت لاحد الشبهين او الاشياء غير عين ولم توضع للشك وكذا في كثير من كتب النحو انتهى فتأمل (قوله فان الاخبار بمعنى احد الشخصين يكون غالباً لك المنكلم فيه) الا ترى انك اذا قلت رأيت زيدا او عمرا لا تكون مخبرا عن رؤيتهما جميعا بل تكون مخبرا عن رؤية واحد منهما على سبيل الشك لعدم علمك ان الجأى احدهما بعينه (قوله وقد يكون تشكيك السامع) اي وقد يكون الاخبار بمعنى احدهما مع علمه بعينه لتشكيك السامع لغرض الابهام وهو اخفاء الامر على السامع مع العلم به كقوله تعالى وانا اوانياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وقوله تعالى اتاهما امرنا ليلا او نهارا فهذا ابهام مع علمه تعالى لان الشك محال على الله تعالى وقوله تعالى الى مائة الف او يزيدون فان قلت يزيدون فعل ولا يصح عطفه على الجور بالي فان حرف الجر لا يصح تقديره على الفعل ولذلك لا يجوز مررت بقائم ويعقد على تأويل قائم وقاعد قلت يزيدون خبر مبتدأ محذوف في محل رفع والتقدير او هم يزيدون قاله ابن جني في المحنثب وجاز عطف الفعلية على الاسمية وعكسه ما ولا لا شتر اتهما في مطلق الجملة (قوله وقد يكون لمجرد ابهام واطهار بصنعة) اقول هذا ليس بمغايير لقوله وقد يكون تشكيك السامع لغرض له لان قوله تعالى وانا اوانياكم الخ مثال للابهام في المعنى وغيره وزاد المصنف قوله واطهار بصفة الخ من هنده وجعله مغاييرا للابهام المطلق (قوله ذهب بعضهم الى انه للشك الخ) المراد بالبعض القاضي ابو زيد وعامة النحاة لان القاضي ابو زيد صرح في تقويمه ان كلمة او وضعت لتشكيك في الاخبارات وهذا مذهب عامة النحاة وذكر في المفصل وقال اوفى الخبر للشك وكذا ذكر في المفتاح اوفى الخبر للشك كما سبق (قوله والظاهر انه لا نزاع لانهم لم يريدوا التبادر الذهن اليه الخ) اي الى الشك عند الاطلاق ولم يلزم من تبادر الذهن الى الشك عند الاطلاق للشك من الواضع او من السامع من العرب بالتواتر (قوله وما ذكره من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه الخ) اي وما ذكره فخر الاسلام وشمس الأئمة والمتقدمون من النحاة من ان كلمة او وضعت لاحد

الشبهين او الاشياء لان المقصود من وضع الكلام افهام الناس والشك يوجب خللا في الافهام لانه يوجب الابهام فلا يكون مطلوبا كما سبق (قوله انما يدل على ان اولم توضع للشك الخ) ولم يلزم من هذه الدلالة اثبات عدم وضع اوللشك كما يلزم من تبادر الذهن الى الشك وضع اوللشك فيكون النزاع بينهما اعظيا لاحقيا وهو الظاهر (قوله والافالشك ايضا) يعني يقصد افهامه اي وانما يدل ما ذكره على ان اولم توضع للشك بل كان نصا على ان اولم توضع للشك فلفظ الشك ايضا اي كلفظ او معنى يقصد افهامه مع ان لفظ الشك موضوع لمفهوم الشك فيلزم انه مقصود حيث وضع له قلت في الجواب وضع لفظ الشك لذلك المعنى للتعبير عن موجب الشك اذا وقع الشك ضرورة وهذا لا يدل على كونه مقصودا بالوضع في مقاصدهم ولان لفظ الشك وضع لمفهوم الشك فلو كان اوللشك وضعا للزم الترادف وهو خلاف الاصل والصحيح ان النزاع بينهما حقيقي لان القاضي الامام وغيره قالوا وضعت اوللشك وقال فخر الاسلام وشمس الأئمة وغيرهما لم يوضع للشك لكن ذكروا كل واحد من الطرفين دليل المعقول الذي يدل على مدعى كل واحد منهما (قوله ولهذا يوجب او التخيير في الانشاء) اي ولو كان او يوجب الشك في الاخبار يوجب التخيير في الانشاء يعني اذا استعملت اوفى الانشاء اي الابتداء تناولت احدهما من غير شك تقول انت زيدا او عمرا فيكون اوفى للتخيير بالية ان احدهما بغير معين لان الانشاء ابتداء وليس فيه شيء موجود قد شك فيه كما يكون في الخبر والتخيير هو الواقعة بعد الطلب وقيل ما يمتنع فيما يجمع نحو تزوج هنداً او اختها وخذ من مالي درهما او ديناراً فان قلت فقد مثل العلماء بابتي الكفارة والغدية للتخيير مع امكان الجمع قلت لا يمتنع الجمع بين الاطعام والكسوة والتحرير الاثني كل منهن كفارة ولا بين الصيام والصدقة والشك الاثني كل منهن فدية بل تقع واحدة منهن كفارة او فدية والباقي قرينة مستقلة خارجة عن الكفارة والغدية فيمتنع الجمع بينهما في كل واحد منهما كفارة او فدية (قوله وقد يفيد الاباحة وهي الواقعة بعد الطلب) وقيل ما يجوز فيه الجمع نحو جالس الحسن او ابن سيرين وجالس العلماء او الزهاد وتعلم الفقه او النحو ومن العجب ان المتقدمين من النحويين انهم ذكروا ان من معاني صيغة اذفل التخيير والاباحة ومثله نحو خذ من مالي درهما او ديناراً وجالس الحسن او ابن سيرين ثم ذكروا ان اوفى فيهما ومثلهما بالمثلين المذكورين كذلك وهذا بين الفساد في المعنى كذا في المعنى ونزاع جماعة في ثبوت هذا المعنى لا ما مع اثباتهم اياه لا واذ ادخلت



لاء الناهية امتنع فعل الجمع نحو قوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا إذ المعنى لا تطع أحدهما فأيهما فعل كان أحدهما فلبس المراد منه النهي عن طاعة أحدهما دون الآخر بل النهي عن طاعتهم مفردين أو مجتمعين وزعم ابن مالك أن الإباحة حالة محل الواو وهذا مردود لأنه لو قيل جالس الحسن وابن سيرين كان المأمور به مجالستهما ولم يخرج المأمور عن العهدة بمجالسة أحدهما هذا هو المعروف من كلام النحويين ولكن ذكر الزمخشري عند الكلام على قوله تعالى تلك عشرة كاملة أن الواو تأتي للإباحة نحو جالس الحسن وابن سيرين ولا تعرف هذه المقالة للنحويين (قوله والنسوية) عطف بيان للإباحة والالم يذكر للأمر معنى النسوية (قوله وغير ذلك) أي غير ذلك الشك والتخيير والإباحة إلى اثني عشر من معاني أو مما يناسب المقام فالتمصيل في النحو (قوله فانه بمعنى الأمر) أي يكفر بأحدى هذه الأمور كقوله تعالى وإنا ولدتنا يرضعن أولادهن وقوله تعالى وإزاوجهن يتربصن بأنفسهن أقول لأحاجة إلى إرجاع الإنشاء لأن أو في الخبر يجيء بمعنى التويع (قوله وسيجيء الفرق بينه وبين الإباحة) أقول مراده أن النجاة مثلوا الإباحة بهذه الآية ومثمل الأصوليون التخيير بهذه الآية فالفرق بينهما سيجيء فان اردت الفرق الآن فاستمع لما يتلى عليك فانه أحسن مما سيذكره اعلم أن التخيير فيما أصله المنع ثم يرد الأمر بأحدهما لأعلى البقين ويمتنع الجمع بينهما وأما الإباحة فان يكون كل منهما مباحا ويطلب الأتيان بأحدهما لا يمتنع الجمع بينهما وإنما يذكر باؤا لا يوجبهم أن الجمع بينهما واجب لو ذكر الواو ولهذا مثل النجاة الإباحة بقوله تعالى فكفارته أطعام عشرة مساكين الآية وقوله تعالى ففدية من صيام أو صدقة أو نسك لأن المراد الأمر بأحدهما رفقا للمكلف فلو أتى بالجمع لم يمتنع منه بل يكون أفضل وأما تمسك الأصوليين بما ذكرناه سابقا أن كلامها لا يقع كفارة أو فدية بل يقع واحدة منها كفارة أو فدية والباقي قرينة مستقلة خارجة عن ذلك ويؤيد ما ذكرناه جواب صاحب البسيط بأنه إنما يمتنع الجمع بينهما في المحذور ولا يمتنع خصال الكفارة لأنه يأتي بمساعدة الواجب تبرعا ولا يمتنع من التبرع انتهى بيان قوله إنما يمتنع الجمع بينهما نحو تزوج هنداً وأختها وخذ من مالى درهما أو ديناراً وأما في خصال الكفارة يجوز الجمع شرعا وعرفا لعدم المحذور فيها لكن المراد بالتخيير منع الجمع على وجه الكفارة لا المنع من التبرع والقرينة المستقلة وبالإباحة منع الخلو لا منع الجمع على وجه الإباحة فافتقا (قوله فني قوله هذا حر وهذا الخ)

الفاء فذلك أي إذا كان أو لأحد الشبهين المذكورين في قول الرجل لعبيديه هذا حر أو هذا لا يعتق أحد منهما نظرا إلى احتمال الحرية ويعتق نظرا إلى احتمال الإنشائية لأن الإنشاء إيجاد الحرية في الحال فواجب أن يختار الرجل المعتق في أيهما شاء بأن يبين في أحدهما جبراً لأن هذا القول بمنزلة قوله أحدكما حر (قوله وهو علة لقوله لا يعتق) أي قوله لجمعه علة لقوله المؤخر وهو لا يعتق ووجب قدمت عليهما (قوله جهتهما) مفعول لجمعه (قوله أي جهتي الأخبار والإنشاء فانه أخبار لغة وهو ظاهر) أي هذا الكلام يحتمل أن يكون خبراً لأنه في الأصل خبر كما تقول أحدكما حر (قوله وإنشاء شرعا وعرفا) أي هذا الكلام إيجاد الحرية في الحال شرعا وعرفا لكن يحتمل الخبر (قوله لأنه لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره أن هذا الكلام أخبار حقيقة فكيف يكون إنشاء شرعا وعرفا فاجاب بقوله لأنه لم يتحقق الحرية الخ أقول الأولى أن يقول لم يتحقق الحرية بغير لفظ الخبر فأمثل (قوله فلو كان خبرا محضا لكان كذبا) لأن الخبر يقتضي تقديم الخبر عنه لأنه معتمد عليه فاقتضى الأخبار عن الحرية سبق وجود الحرية على الأخبار ليصح الأخبار عنها والحرية ليست بثابتة مقدمة على الأخبار في الواقع فلو كان خبرا لكان كذبا (قوله فوجب أن يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام) يعني إذا كان الخبر يقتضي تقديم الخبر عنه والحرية ليست بثابتة في الواقع فوجب أن يجعل الحرية ثابتة قبل التكلم بطريق الاقتضاء صحيحا المدلول الخبر كذا في التلويح وشروح البردوي وعندى جواب عند أولى الأبواب صواب وهو أن يقال هذا الكلام إنشاء شرعا في الحال كأنه قال أنشأت الحرية احترازا عن الإلغاء والكذب حاصله أن في هذا الكلام احتمالين خبر وإنشاء واحتمل الإنشاء راجع على احتمال الخبر وأما على توجيبه المص وغيره فلا يخلو عن الإلغاء والكذب لأن وقوعه قبيل هذا الكلام كذب أيضا ويؤيد ما قلنا ما قاله صاحب الكشف فإذا لم يكن الحرية ثابتة جعلنا هذا الكلام إنشاء كأنه قال أنشأت الحرية احترازا عن الإلغاء وما قاله صاحب العناية أيضا أن الخبر يقتضي تقديم الخبر عنه على ما عليه وصفه ولم يتقدم الحرية فيما نحن فيه فلم يصح الأخبار عنها فجعلنا إنشاء حذرا من اللغو فأمثل (قوله فلجهة الأخبار لا يعتق العبد في الإشارة إليه وإلى الخ) يعني والدليل على كونه أخبارا حقيقة وعلى جهة الأخبار لا يعتق العبد في الإشارة إليه وإلى الخ إن المتكلم لو جمع بين حر وعبد ومطلقة ومنكوحة وقال هذا حر أو هذا أو قال هذه طائفة أو هذه بمنزلة قوله



احد كما حرا واحديكما طالق يجعل الكلام اخبارا حتى لا يعتق العبد ولا تطلق  
المنكوحه لانه يمكن من العمل بموضوعه الاصل وهو الاخبار فيكون راجحا كذا  
في البرهان (قوله ولجهة الانشائية يوجب ولاية تعيين) يعني اذا ثبت انه انشاء  
يحتل الخبر فوجب التخيير والتعيين من حيث انه انشاء ومعنى ولاية التعيين ان يختار  
العتق في ايهما شاء بان تبين العتق في احدهما ومن حيث الخبرية يوجب البيان  
والاظهار لا التخيير كما او اعتق عبدا معينان من العبد ثم نسي العتق فاخبر ان احدهم  
حر لا يكون له تعيين العتق في ايهم شاء بل يوجب عليه ان يبين العتق في العبد الذي  
اوقعه فيه اذا تذكر وهذا قول معنى المص فانه مخصوص بالانشاء (قوله يعبر  
عنها بالتخيير فانه مخصوص الخ) ضمير فانه راجع الى التخيير اقول في لفظ التخيير  
تسكف لان التخيير جعل المتكلم المخاطب مخيرا وههنا التخيير متكلم ويمكن ان يجاب  
عنه بان يقال ان المصدر رحل على المبنى للمفعول لانه جعل نفسه مخيرا لانه لما قال  
هذا حرا وهذا كان الكلام انشاء من وجه واخبارا من وجه ثم اذا بين العتق  
في احدهما معينا كان هذا البيان انشاء من وجه لان الايجاب الاول انشاء لكنه  
غير نازل في المحل المعين لانه اوقع العتق في التكره حيث قال هذا حرا وهذا  
والنازل في التكره لا يكون نازلا في المعرفة لان التكره ضد المعرفة فلا يمكن  
اثبات العتق غير ما اوجب والعتق في العبد انما نزل بعد البيان  
فيكون البيان بمنزلة الانشاء فكانه جعل نفسه مخيرا الى وقت البيان فكان له  
حكم الانشاء (قوله يجمع تلك التعيين ايضا) اي يجمع ذلك التعيين الجهتين  
الذكرتين الاخبار والانشاء كما جزم قوله هذا حرا وهذا جهتي الاخبار والانشاء  
(قوله فشرط لجهة انشائية صلاحية المحل عند البيان) يعني لما كان البيان بمنزلة  
الانشاء وكان له حكم الانشاء من هذا الوجه فشرط في العبد الذي بين فيه اهلية  
الانشاء وهي صلاحية المحل عند البيان حتى لو مات احد العبدين ثم بين العبد  
الميت لا يصح لانه ليس بمحل للانشاء وان كان محلا للاخبار والاظهار فيعتق الحي  
لان شائنا اعتبروا جهة الانشاء في موضع فيه تهمه وجهة الاخبار في موضع  
لا تهمه فيه الا ترى لو قال لعبد له قيمة احدى الف وقيمة الاخر مائة احد كما حر  
ثم مرض فبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة  
الاظهار لعدم التهمه لان كل واحد من العبدين متردد بين ان يعتق وبين ان لا يعتق  
فكان بمنزلة المتكاتب فلا يعتق به حق الورثة بخلاف مسألة الموت وكذا اذا قال  
لامرأته احديهما طالق فمات احد بهما قبل البيان تعينت الباقية لوقوع

الطلاق لعدم المزاحم لان الميتة ابست بمحل للطلاق فان قال اردت الميتة  
بقولي احديهما طالق يقبل قوله في حرمانه عن ميراثها لعدم التهمه ولا يقبل  
في ابطال الطلاق لان الباقية تعينت لوقوع الطلاق شرعا فلا يقبل قوله  
في صرف الطلاق عنها (قوله ولجهة اخبارية صح الخبر عليه) اي ولجهة  
اخبارية قوله هذا حرا وهذا صح الخبر المتكلم على البيان بان بين العتق  
في احدهما لان الخبرية توجب البيان والاظهار كما سبق (قوله فانه لا جبر  
في الانشآت) كما لا يكون الجبر للمأثور في قوله اضرب زيدا او عمرا لکن للمأثور  
ان يختار الضرب في ايهما شاء بلا جبر فكذا في قوله هذا حرا وهذا ان يختار العتق  
في ايهما شاء بلا جبر فثبت ان الجبر من حيث الخبرية لان الخبر يوجب البيان  
والاظهار في جبر عليه (قوله وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه)  
يعني قال فخر الاسلام وهذا الكلام انشاء يحتل الخبر فوجب التخيير على احتمال  
انه بيان حتى جعل البيان انشاء من وجه اظهرا من وجه على ما ذكرنا في مسائل  
العتاق في الجامع والزوائد انتهى ومن دأبه اذا اراد الشمول الى الجامع الصغير  
والكبير ذكره مطلقا واذا اراد التخصيص ذكره مقيدا باحدهما والزوائد  
اسم كتاب لمحمد ايضا (قوله ولذا اي ولا يكون اولا احد الشبئين فصاعدا) يعني  
ولهذا الاصل وهو ان اوضحت لان يتناول احد الشبئين لاعلى التعيين (قوله  
الصالح كل منهما الخ) صفة لاحد (قوله للاتصاف بالحكم على السوية) اي  
كل منهما صالح بان يكون محكوما عليه بالخبرية على السوية (قوله نشأ الشك  
في الخبر باقتضاء اوفى الكلام) لان اوضحت لان يتناول احدا الامرين لاعلى التعيين  
(قوله والتخيير في الانشاء الخ) اي انشاء التخيير في الانشاء على احتمال انه بيان  
حتى جعل بيان المتكلم مرادة منهما انشاء من وجه (قوله ابطلا اي ابو يوسف  
ومحمد الخ) اي ولهذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد فبين قال اعبد ودابته هذا  
حرا وهذا انه باطل لان الحراسم لاحدهما غير معين وذلك الاحد في الدابة غير  
محل للعتق فلا يكون محلا للايجاب صورة فيلغو كلامه كما لو قال احدهما حر  
وابطال الامامين يقتضي ان لا يصح العتق عندهما وان نوى بهذا الكلام  
وفي البسوط يصح بهذا الكلام عندهما ان نوى وتوضيحه ما قال شرح  
البردوي ان الكلام لغولان اولا احد المذكورين وحيث كان محلا للايجاب احدهما  
غير معين ولما يمكن احدهما محلا للايجاب لغير المعين لا يمكن صالحا للتحليل  
وبدون الصلاحية لا يصح للايجاب اصلا ذكر هذا من حيث المعنى في اصول



شمس الأئمة وقول فخر الإسلام انه باطل وقول شمس الأئمة لا يصح الايجاب  
 دليل على انه ان نوى العبد من هذا الايجاب لا يعتق عندهما ما ذكر في المبسوط  
 دليل على انه ان نوى عبده من هذا الايجاب يصح ويعتق عندهما لانه قال اذا  
 جمع بين عبده وبين ما يقع عليه العتق من الميت او الاسطوانة او حمار فقالت  
 هذا حرا وهذا اوقال احدا حرا لا يعتق في قول ابى يوسف ومحمد الا ان يعينه لانه  
 رد الكلام بين عبده وغيره فلا يتعين الابالية كما جمع بين عبده وعبده غيره  
 وقال احدهما حرا لا يعتق بدون النية انتهى (قوله لامقاله صاحب التتبع  
 وغيره) يعني ان العلة الصحيحة عندهما في بطلان قول المنكلم هذا حرا وهذا  
 لعدم صلاحية الدابة بالحرية لامقاله صاحب التتبع وغيره انه باطل لا يثبت به  
 شئ لان وضع او لاحد الشئ اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب  
 صدقه على الاخص فالواحد الاعم يصدق على العبد لان الدابة غير صالح  
 للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد (قوله لما ارد عليه ان ايجاب  
 العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشئيين لاعلى المفهوم والعام الخ)  
 هذا عبارة التلويح بعينها قال السيد السند اجيب بان العتق لا يتعلق بالمفهوم  
 العام ولم يقل احد من الفقهاء بل ما يتعلق به العتق هو الذات المبهمة وهو الفرد  
 المنتشر في الجنس بين الافراد والذات المبهمة من حيث انها مبهمة دائرة بين العبد  
 والدابة وهي لا تصلح محلا للعتق فبطل قوله وصار لغوا من الكلام وهذا معنى  
 كلام المص لان وضعه لاحدهما الذي هو اعم من الكل انتهى ويؤيده  
 ما في التلويح وقال ابو حنيفة لما تمذر العمل بالحقيقة اعنى الواحد الاعم فالعدول  
 الى الجواز وهو الواحد المعين اولى من الغناء الكلام وابطاله والمعين من محتملات  
 كلامه اذا قال ذلك في عبدين له يجبر على التبيين انتهى (قوله وان صحح  
 ابو حنيفة الخ) وصلية متعلقة بقوله ابطالا (قوله لان خليفة الجواز عنده في اللفظ)  
 كما سبق في قوله لا كبرنا منه هذا ابني ان هذا يكون مجازا من العتق لان العمل  
 بالاحتمال اولى كما من الالغاء عنده (قوله وهي يحتمل التعيين حتى لزمه في العبدان) اى  
 خليفة الجواز يحتمل التعيين حتى لزمه التعيين اياه في العبدان فان المذكورين لو كانا  
 عبدين له تناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى وجب عليه التعيين  
 واجبر عليه كافي الاقرار بالجھول واولم يكن محتمل كلامه لما اجبر عليه (قوله ويتعين  
 بموت احدهما اولى الخ) عطف على قوله لزمه يعنى اذا مات احدهما اوباع احدهما  
 به هذا الكلام يتعين الآخر للعتق فعم ان التعيين محتمله (قوله والعمل بالاحتمال

اولى من الاهدار) ببنى حال العمل بالاحتمال عندهم نذر العمل بحقيقته اولى من الالغاء  
 والابطال (قوله فبلغوا ذكره ضمنية كالوصية لحنى وميت) اى اذا كان العمل بالاحتمال  
 اولى من الاهدار فبلغوا ذكره ماضم وصار كانه قال لعبده حروسكت كما اذا اوصى بثلاث  
 ماله لحنى وميت كانت الوصية كلها للحنى بمنزلة ما قال ثلث مالى لفلان وسكت  
 بخلاف ضم عبد الغير لانه محل لا يجاب العتق ولكنه موقوف على اجازة المالك  
 فلهذا لا يعتق عبده هناك فان قيل روى ابن سماعة عن محمد انه اذا جمع بين عبده  
 واسطوانة فقال احدا حرا عتق عبده لان كلامه ايجاب للحرية وكذا روى عن محمد  
 وقال هذا حرا وهذا لعبده وحمار لا يعتق ما الفرق بينهما قلت الفرق بين المستثنين  
 ظاهر لان قوله احدا حرا قيم مقام قوله هذا حرا فصح ولو قال هذا حرا وهذا  
 اقيم مقام قوله هذا حرا ولا يصح هذا الكلام فلا يعتق كذا في الكشف (قوله  
 فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لاحد المذكورين بالتعيين الخ) يعنى  
 اذا قال لعبيده الثلاثة هذا او هذا وهذا انه يعتق الثالث وهو المعطوف بالواو لان  
 المعطوف عليه بيان حكم الاولين لاعينهما قال علم وَا ان كلمة او اذا دخلت بين  
 الشئيين كان لا يجاب الحكم في احدهما وكلمة الواو لا يثبت الشركة فيما سبق له  
 الكلام فصار قوله وهذا عطف على من كان معتق من الكلام الاول لاعلى الاول بعينه  
 اولا على اثنائى بعينه لانه ليس لكل واحد منهما حظ من الايجاب فلم يصح العطف  
 على كل واحد منهما بعينه وانما عطف على واحد منهما غير عين لان له الحظ  
 من الايجاب فصار كانه قال احدا حرا وهذا (قوله وقيل لا يعتق احدهم في الحال  
 ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين الخ) يعنى ان الثالث عند الفراء لا يعتق في  
 الحال ويخير بين الاول وبين الثاني والثالث ان شاء وقع العتق على الاول وان شاء  
 على الثاني والثالث ودليله ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ التثنية والجمع فصار معنى  
 الكلام كانه قال هذا حرا وهذا ان وهذا ذكر في الجامع انه اذا قال والله لا اكلم هذا  
 او هذا وهذا كان معناه لا اكلم هذا او هذين حتى اذا كلم الاول وحده حث ولو كلم  
 الثاني وحده او الثالث وحده لا يحث ولو كلم الاخيرين جميعا حث اقول سوق  
 كلامهم يقتضى ان يحث اذا كلم احدا الاولين او الثالث وحده لكن الرواية على  
 خلاف ذلك (قوله والاول اولى لوجهين) اى عتق الثالث في الحال اولى من عدم  
 عتق احدهم لان العتق خير من عدم العتق ويدل على وجه الاولوية في الاول  
 ذكره في المتن وعلى مرجوحية الثانية كلمة التمريض في الشرح (قوله والمذكور في  
 المعطوف عليه لفظ حرا لحران فتقدير حر في المعطوف اولى) اى تقدير احدهما



حر اولي من تقدير وهذا حران يعني اجاب بعض الفقهاء ان لاوجه للكلام الغراء  
لان خبر المثني غير خبر لواحد يقال هذا حر وهذا حران فالمدكور في كلامه من  
الخبر قرله حر وهو صفة فرد لا يصلح خبرا الاثني ولا يمكن اثبات خبر اخر لان  
العطف للاشتراك في خبر كان مذكورا للاثبات خبر اخر غير مذكور ولا لاثبات خبر  
كان مخالفا للخبر الاول لفظا واما قياسه في اليمين فان الخبر المذكور يصلح للمثني كما  
يصلح لواحد لان المراد بالخبر قوله لانكم هذا ولانكم هذين فالخبر وهو قوله لانكم  
في المسئلتين سواء (قوله الثاني ان الثاني مغير الاول من الجزم الى التردد فيتوقف  
عليه الخ) اي الوجه الثاني للاووية ان الثاني وهو قوله او هذا مغير للمعطوف  
عليه من الجزم الى التردد يعني اوسكت على الاول او عن الثاني فاوصل الثالث اليه  
حصل الجزم فلما ذكر او هذا نقل الكلام من الجزم الى الشك فيتوقف عليه (قوله  
واجيب عن الاول) اي اجاب عنه صاحب فصول البدايع (قوله بان الظاهر عند  
تقدير الخبر لكل ان لايجتمع في احد شقي التخيير) اي اجيب بان الظاهر عند تقدير  
الخبر لكل من الاخيرين ان لايجتمع الاخيران في احد شقي التخيير (قوله لان افراد  
الخبر اذ كر ولو تقدير) اما رد افراده بالحكم المستقل لا تشريككم كما في مسألة ان دخلت  
الدار فانت طالق وزينب طالق لا يتعلق الثاني بالشرط لافراد خبره بالذكري وكذا افراد  
الخبر بالذكري لو قال هذه طالق او هذه وهذه ان الثالثة تطلق ويخير الزوج  
في تعيين احد الاولين في الطلاق وقال الفاضل الشريف اجيب بان المعطوف  
في هذا الوجه هو مجموع الثاني والثالث بعد عطف الثالث على الثاني بالواو فلهاذا  
لم يحكم على شئ منها بما يحكم على الاول بل على المجموع من حيث هو مجموع وهذا  
ما صرح به صاحب الكشاف في بيان معنى الواوات في قوله تعالى هو الاول والاخر  
والظاهر والباطن حيث قال واما الواو الوسطى فعناها الدلالة على انه الجامع بين مجموع  
الصفتين الاولين ومجموع الصفتين الاخرين فانه جعل المتعدد في حكم الواحد  
بواسطة الواو فيجب ان يلاحظ فيما نحن فيه جهة الوحدة المعنوية دون تعدد  
الصور وحيث يصير او هذا وهذا في معنى هذا ولا شك ان هذا يقتضي  
خبرا مطابقا للثنية لاجر وحر ونظيره ما سمع من ائمة النحويين انهم يقولون في حلو  
حامض ان ضمير المبتدأ ليس في شئ منها والازم التناقض بل في المجموع من  
حيث هو مجموع وان اردت ان تعبر عن ذلك المجموع بلفظ واحد قلت من  
فانهم اعتبروا المتعدد صورة المحسد حكما غير ان هذا في الخبر وما نحن فيه  
في الخبر عنه ولا ضرر والفرق بالواو وعدمه لا يجدي نفعا للدلالة الواو

على ما يؤيد كد امر الانحساد وهو الجمعية (قوله وعن الثاني بان مغيرة الثالث تتوقف  
على عطفه على الثاني معينا الخ) اي اجاب صاحب فصول البدايع عن الاعتراض  
الثاني ايضا بان مغيرة الثالث الاول تتوقف على عطف الثالث على الثاني متعينا  
كما في قوله لانكم هذا ولانكم هذين يعني اذا تعين تشريك الثالث مع الثاني  
بعطفه عليه يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا فيتوقف اول الكلام  
على آخره ولم يثبت حربة احد الاولين بل يثبت حربة الاول او الثاني والثالث  
جميعا وليس عطفه على الثاني متعينا فلا يتوقف اول الكلام على آخره وهو  
الثالث (قوله وفيه النزاع) وانت خبير ان هذا خارج عن قانون التوجيه فان المعترض  
يمنع عدم مغيرة الثالث بطريق السند وهو قوله لا كلم هذا وهذا على وجه لا يشبهه  
على المناظر صحته فلا وجه للمناقشة بهذا الاسلوب هكذا ذكر المصنف في رد  
المجيب في حاشيته على التلويح حاصله ان الشارح وعلمائنا نفوا كون العطف بالواو  
للتغير بدليل اقتضائها للتشريك ووجود الاول فنع المعترض عدم التغير وهو  
قوله بان التشريك لا ينافي التغير مستندا بقوله لا اكلم هذا وهذا بل يوجبه ههنا  
الخ وهذا منع موجه لا يندفع بما ذكره صاحب فصول البدايع واجاب الفاضل  
الشريف عن الاعتراض انه قال لا يخفى ان هذا المنع مكابرة لانك اذا قلت جاءني  
زيد فقد اثبت المجيء لزيد ثم قولك وعمرو ليس الا لاثبات المجيء لعمرو ومجيء زيد  
على حاله بلا تفاوت فاما قوله اي قول التفتازاني فانه اذا لم يكن هذا التشريك  
كان له ان يختار الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له  
ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا الخ فامر خارج عن معنى  
الواو ولا اعتبار لمثل هذه المغيرات والالزم ان يكون مطلق مغير لزيد لانك  
اذا قلت زيد فلان قول والله ما تلفظت الا بزيد واذا ضمت اليه مطلق  
ليس لك ذلك وكذلك كل ثابن لا اول انتهى وهذا التقرير يخالف ما قاله التفتازاني  
في التلويح ان الحرية القائمة بكل تغاير حربة الاخر كما مر في جاءني زيد وعمرو  
انتهى اقول ما قاله الشريف احسن مما قاله التفتازاني لان قول التفتازاني اولا  
ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاء  
معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات  
دون الجملة وقد عرفت ذلك في مسألة ترتيب الموضوع انتهى بخالف قوله ثانيا  
ههنا تكبيلا للجملة الناقصة بتقدير المثل لان الحرية القائمة بكل تغاير الحرية  
بالاخر كما مر في جاءني زيد وعمرو انتهى فتأمل (قوله ففيه المصادرة) اقول



لامصادرة فيه لان المعترض اراد منع عدم مغيرة الثالث فاورد لمنعه سندا الذي لا يكون المدعى عينه ولا جزؤه ولا موقوفا على صحته ولا على صحة اجزائه لان المصادرة على المطاوع على اربعة اضرب احدها ان يكون المدعى عين الدليل والثاني ان يكون جزء الدليل والثالث ان يكون المدعى موقوفا على صحة الدليل والرابع كونه موقوفا على صحة اجزاء الدليل فهذه الجملة باطلة لاشتماله الدور ويقال المصادرة على المطلوب من قبيل المغالطة من حيث انه وضع فيه ما ليس بعلة علة حتى يكون المقدمة بعينها هي النتيجة وان كانت مختلفة في اللفظ فيقال كل انسان بشروكل بشر ضحك فكل انسان ضحك فالحد الاصغر في هذا القياس هو الاوسط بعينه وان كانا مختلفين في اللفظ فان الانسان في معنى البشر والبشر بمعنى الانسان على ما عرف في موضعه ثم اقول يمكن ان يدفع الاعتراض بان المثال لا يطابق المثل للقطع بوجود التغير في الثاني لان عطف الثالث بالواو على الثاني المعطوف باو على الاول يقتضي ههنا تشريك الثالث مع الثاني في انهما مقابلان الاول وموجبان للتخيير بينهما وبين الاول ولولا هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعد العطف ليس له ذلك فيتعلق به عند ثبوت التشريك حكم شرعي يخالف ما يتعلق به عند عدمه وليس الامر في المثال كذلك (قوله ويفيد او العموم اذا استعملت في سياق النفي) اي تستعار كلمة او للعموم بدلالة تقتزن بهما كاستعمالها في سياق النفي فتصير شيها بواو العطف لاجلها لان كل واحد من المذكورين مراد من الكلام وكلمة او يتناول احدا المذكورين وههنا يراد كل واحد من المذكورين فثبت انها صارت شيها بواو العطف ومن حيث ان كل واحد منهما مراد على الانفراد لا يكون عين الواو لان الاجتماع مقصود في الواو وههنا الاجتماع ليس بحتم فيه فيبقى فيه شبهة الحقيقة كذا في البردوى وشروحه (قوله وما بمعناه كالتنهي) اي واستعملت في سياق ما حصل بمعنى النفي كالتنهي (قوله نحو ما جاني زيد وعمرو) اي لاهذا ولاذاك وقال محمد في الجامع الكبير في رجل قال والله لا اكلم فلانا او فلانا ان معناه لافلانا ولافلانا حتى اذا تكلم احدهما يحث ولو كلمهما لم يحث الامر واحدة كذا في البردوى بخلاف الواو فانه في قوله وفلانا لا يحث ما لم يكلمهما اقول قوله ولو كلمهما لم يحث الامر واحدة جواب سؤال مقدر تقديره لما دخل كلام كل واحد منهما في اليقين على سبيل الانفراد ينبغي ان يكون يمين فيحث بالكلام معهما مرتين فاجاب بانه بين واحد لانه ذكر اسم الله مرة واحدة وتعدد الحث بتعدد ذلك اسم الله والكلام معهما

يوجب هتكا واحدا كما ان مع احدهما يوجب هتكا واحدا كما في قوله والله لا اكلم زيدا وعمرا ان كليهما يوجب هتكا واحدا فكذا هذا (قوله ونحو ولا تطع منهم آثما او كفورا) اي لاهذا ولاذاك قال الزجاج اوفى التنهي أكد من الواو لانك اذا قلت لا تطع زيدا وعمرا كان نهيا عن اطاعتهم ولا يكون نهيا عن اطاعة احدهما واذا قلت لا تطع زيدا او عمرا لم يجزان بطيع احدهما كما لا يجوز ان يطيعهما ومعنى الآية الله اعلم لا آثما ولا كفورا اي ولا تطع من يدعوك الى فعل هو اثم ولا من يدعوك الى فعل هو كفور انتهى قيل الاثم عتبه لانه مع الكفر كان ركابا انواع الاثم فغلب عليه هذا الاسم والكفور الوايد لانه مع ارتكاب المأثم كان غالبا في الكفر فغلب عليه هذا الاسم نظيرهما الصديق لابي بكر والفاروق لعمر رضي الله عنهما لان الصديق كان فاروقا والفاروق كان صديقا انتهى اقول هذا الله اعلم ليس بمراد لان نهى النبي عن الاطاعة والانتقباد في هذين الفعلين على العموم لانه نهى عن اطاعة عتبه والوايد فقط والابوهم الاطاعة على غيرهما بل ايها الانتقباد الى فعل ثالث غير هذين الفعلين فتأمل (قوله فيمثل بان لا يطيعهما اصلا) اي يقبل النبي امثال النهي بان لا يطيعهما اصلا (قوله لا بان يطيع واحدا منهما فقط) يعني ليس المراد منه نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن طاعة احدهما فقط دون الآخر بل النهي عن اطاعتهم مفردين او مجتمعين وانما ذكرنا قولنا او مجتمعين لثلايوهم طاعة من اجتمع فيه الوصفان كذا في الزركشي (قوله والسر في افادتها العموم ههنا انها لاحد الامرين) اقول وفي هذا السر كلام عريض من الفحول فان اردت انتصبل فاستمع لما ينلي عليك فانه نافع قال ابن هشام في المعنى اذا دخلت لا الناهية امتنع فعل الجميع نحو قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اذا لمعنى لا تفعل احدهما فايها فعل كان احدهما انتهى وقال ابن الجاجب استشكل قوم وقوع اوفى هذه الآية فانه لو انتهى عن احدهما لم يمتثل ولا يعد بمثابة الا بالانتهاء عنهما جميعا فقبل انها بمعنى الواو والاولى انها على بابها وانما جاء التعمين فيها من القرينة وهي النهي الذي فيه معنى النفي لان المعنى قبل وجود النهي تطع آثما او كفورا اي واحدا منهما فاذا جاء النهي ورد على ما كان ثابتا في المعنى فيصير المعنى ولا تطع واحدا منهما فيجب التعميم فيها من جهة النهي الداخل وهي على بابها فمما ذكرناه لانه لا يحصل الانتهاء عن احدهما حتى ينتهي عنهما بخلاف الايتان فانه قد يفعل احدهما دون الآخر قال فهذا معنى دقيق يعلم منه ان اوفى الآية على بابها وان التعميم لم يجر منها وانما جاء



من جهة المضموم اليها انتهى وقال ابو البقاء ان اتصلت او بالنهي وجب اجتناب الامرين عند التحويين كقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا فلو جمع بينهما الفعل المنهي عنه مرتين لان كل واحد منهما احدهما وقال في موضع آخر مذهب سبويه ان او في النهي تقبض او في الاباحه فتقولك جالس الحسن او ابن سيرين اذن في مجالستهما ومجالسة من شاء فضده في النهي لا تطع منهم آثما او كفورا اي لا تطع لا هذا ولا هذا والمعنى لا تطع احدهما ومن اطاع منهما كان احدهما فكان نهيا عن كل واحد منهما ولو جاء بالواو لا وهم الجمع وقبل او بمعنى الواو لانه لو انتهى عن احدهما لم يعد ممثلا بالانتهاء عنهما جعبا قال الخطابي والاولى انها على بابها وانما جاء التعميم فيها من النهي الذي فيه معنى النبي وانكراة في سياق النبي نعم لان المعنى قبل وجود النهي نطع آثما او كفورا اي واحدا منهما فاذا جاء النهي ورد على ما كان ثابتا فالمعنى لا تطع واحدا منهما وهي على بابها فيما ذكرناه لانه لا يحصل الانتهاء عن احدهما حتى ينتهي عنهما بخلاف الاثبات فانه قد ينتهي عن احدهما دون الآخر (قوله معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النبي فيعم الخ) قال فخر الاسلام وجه كون النبي دليلا على العموم ان كلمة او لما تناولت احدا المذكورين كان ذلك نكرة فقد قامت فيها دلالة العموم وهو لني على ما سبق فلذلك صار عاما الا انها اوجبت العموم على الافراد لما ان الافراد اصلها حتى ان من قال لا تطع فلانا او فلانا فاطاع احدهما كان عاصيا ولو قال وفلانا لم يكن عاصيا حتى تطيعهما انتهى بيانه ان كلمة او لاحد المذكورين على سبيل الافراد فلترتبدل معنى الخصوص وهو معنى احد بالعموم بدخول النبي لما تبدل معنى الافراد لان الافراد بجمع العموم كما في كل وفي هذا رعاية الحقيقة مهما امكن (وقوله حتى اذا قال لا افعل هذا او هذا يبحث بفعل احدهما) لان الافراد دون الشركة والجمع (قوله لان المراد مجموع الفعلين فلا يبحث بالبعض) لان الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع دون الافراد كما (قوله تمنع كلمة او عن حملها على العموم الخ) اي تمنع القرينة عن حمل او على العموم يعني اذا استعملت كلمة او في النبي فهو لني احدا الامرين فيفيد شمول عدم يقال له عموم السلب وشمول النبي عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حاوية او مقابلة على انه لا يتسع احد النفيين فينبذ يفيد عدم الشمول يقال له سلب العموم ونفي الشمول (قوله انها تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان الخ) اي ان الآية تدل على عدم النفع لانفس التي لم تجتمع بين الايمان والعمل لانه لا فرق بين النفس الكافرة اذا امت

هند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي امنت قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع عنده اقول يريد بهذه الدلالة وعدم الفرق تقوية مذهب الاعتزال وجوابه ان هذه الآية من قبيل اللف والنشر التقديري والمعنى لا ينفع نفسا ايمانها ولا عملها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا وهذه قاعدة افادها صاحب كشف الكشاف وجوابه في فصول البدايع من وجوه الاول ما افاده صاحب الكشاف لانه قال الاول ان المراد لا ينفع فيه الايمان لمن لم يتقدم الايمان ولا كسب الخير في ايمان ذلك القوم لمن لم يقدمه ففيه لفظ استغنى عن ذكره بذكر النشر الثاني ان المراد بكسب الخير الاخلاص اي لا ينفع الكافر ايمانه ولا المنافق اخلاصه الثالث ولئن سلم فيكون كقوله تعالى لا تأخذ سنة ولا نوم ويراد بنحوه المبالغة في نفي الشيء بنفيه ونفي ملزومه ويسمى تديليا من وجه وترقيا من وجه آخر يقال الامير لم يصل البلد ولا اقام فيه وفيه اشارة الى فائدة اخرى والله اعلم انه لو كان قدم احدا الامرين وهو الايمان المجرد او هو كسب الخير لنتفعه انتهى فيه بحث فتأمل اقول حاصل الاشكال في هذه الآية ان او لاحد الامرين فانما سبقت في النبي في مثل ذلك اقتضى نفي الامرين كقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا احدهما آمنت من قبل والثاني كسبت في ايمانها خيرا فيصير المعنى على الظاهر لا ينفع نفسا لم تكن آمنت من قبل ايمانها وهذا واضح ولا ينفع نفسا لم تكن كسبت في ايمانها خيرا وهذا الشق الثاني مشكل فان الايمان قبل مجيء الآيات نافع وان لم يكن له عمل صالح غيره فكيف يصح نفيه والجواب ان المعنى لا ينفع نفسا ايمانها وكسبها وهو العمل الصالح لم تكن آمنت من قبل الآية فاختصر للعلم به كذا قال ابن الحاجب في اماليه وهذا الجواب عين ما افاده صاحب الكشاف وفصول البدايع في اول اجوابه قال ابن الحاجب قوله لم تكن آمنت صفة لنفسا وان وقع الغصل لان المعنى على التأخير وانما اوجب التقديم الضمير في ايمانها والمعنى لا ينفع ايمان نفس نفسا لم تكن آمنت من قبل فلما اوجت التقديم الضمير بقيت الصفة في محلها ومن لا ابتداء الغاية تقول امن زيد من يوم كذا لا ابتداء الغاية فيكون نفي الايمان الذي ابتداءه من يوم الجمعة ولو قلت ما امن زيد يوم كذا كان نفي الايمان يوم الجمعة واذا اسقطت من في نحو ما آمن من قبل وقلت ما آمن قبل لم يخلف المعنى لانه اذا كان مبتدأ فيه من قبل فقد حصل قبل واذا حصل قبل فقد ابتدئ به من قبل انتهى (قوله ولم يحمله على عموم النبي الخ) اي لم يحمله صاحب الكشاف على عموم السلب وشمول عدم وعموم النبي بمعنى انه

وكذا قوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة وهذا قاعدة الترتي فالتفصيل في الاتقان للسيوطي



لا يتفهم الايمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخير في الايمان لانه اذا نفي  
 الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اي النفس  
 التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح حاصله ان النفي يعتبر اولاً ثم عطف احد  
 النفيين على الآخر فيفيد نفي العموم كما في هذه الآية على ما ذكره صاحب الكشاف  
 (قوله لان كلام صاحب الكشاف ليس بقطعي في ان اوفي الآية في سياق النفي الخ)  
 اقول هذا البحث ليس بوارد لان علمنا ارادوا باستعمال اوفي النفي ذكرها  
 في صورة النفي واجتماعها معه لا وقوعها في سياق النفي كما في مثل ما جاء في زيد  
 او عمرو فانوا اجتمعت مع النفي فالظاهر المتبادر توجه النفي الى العطف باو حينئذ  
 يفيد شمول العدم مطلقا الا اذا قامت قرينة على انه لا يقع احد النفيين فحينئذ  
 يعتبر النفي اولاً ثم عطف احد النفيين على الآخر فيفيد نفي العموم (قوله بل  
 يحتمل كون او دخلت على النفي) اي يحتمل كون او دخلت على قوله لم تكن المقدر  
 اي اولاً لم تكن كسبت عطفاً على قوله لم تكن آمنت فيكون العطف باو عطف  
 نفي امر على نفي امر لا عطف احد الامرين على الآخر باو ثم تسليط النفي  
 عليه مثل لم تكن على مثل آمنت او كسبت خيراً (قوله فافادت اي قاع احد النفيين  
 لاعمومه) اي فافادت او الداخلة على النفي اي قاع احد النفيين لاعمومه حاصله  
 ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الآخر باو ثم سلط عليه النفي مثل  
 لم تكن آمنت او عملت اما اذا عطف باو نفي امر على نفي امر فلا يفيد العموم  
 كما تقول لم تكن آمنت اولاً لم تكن كسبت اقول هذا البحث ليس بلايق بمثل هذا  
 الفاضل لانه لو لم يحتمل على هذا كيف يحتمل على نفي العموم وعدم الشمول  
 والاحتمال ذكره المصنفين عند صاحب الكشاف لان المتبادر من ادنى سياق  
 النفي شمول العدم مطلقاً فلما تعذر المتبادر لزوم التكرار حمل على هذا الاحتمال  
 وهو عطف نفي على نفي بالضرورة فيفيد نفي العموم لاعموم النفي وشموله هذا  
 مراد صاحب الكشاف (قوله بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت) عطف  
 على آمنت ولم يكن المقدر عطف على لم تكن اقول هذا احتمال بعيد بعد التقدير  
 بل مراد صاحب الكشاف في قوله كسبت في ايمانها خيراً عطف على آمنت  
 عطف الجملة على الجملة بتقدير مثله لان في مثل هذا العطف مذهبين احدهما  
 عطف المفرد على المفرد لان التقدير خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند  
 الضرورة وهذا اجمع النحاة في نحو ما جاءني زيد وعمرو انه من باب عطف المفرد  
 على المفرد وثانيهما ان المعطوف جملة ناقصة فلا بد من التقدير لتكميل الناقصة

فعلى هذا عطف قوله او كسبت على آمنت بتقدير المثل لتعذر الاول للزوم التكرار  
 فتعين الثاني وهو عطف كسبت على آمنت بعطف الجملة على الجملة لا بعطف  
 المفرد على المفرد (قوله ويؤيد ما ذكرناه قوله) اي قول صاحب التلويح  
 في شرح الكشاف (قوله واذا تأملت فيه) اي في كلام التفتازاني في شرح  
 الكشاف (قوله عرفت ان بينه وبين ما ذكر في التلويح تنافياً في غاية الظهور)  
 اي عرفت ان بين كلام التفتازاني في شرح الكشاف وبين ما ذكره في التلويح  
 تنافياً في غاية الظهور اقول هذا التنافي توهم من المصنف لان كلامه في التلويح  
 ليس بمخالف لكلامه في شرح الكشاف لان كلامه في التلويح صريح في ان مراد  
 صاحب الكشاف ان او في الآية في سياق النفي فكان الواجب ان يفيد عموم النفي  
 وشمول العدم الا ان القرينة وهي لزوم التكرار دل على ان المراد نفي العموم وعدم  
 الشمول 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 وعدم الشمول  
 بصريحه بلا احتياج الى القرينة فيكون اي قاع احد النفيين فيه صريحاً بلا احتياج  
 الى القرينة فهذا بعينه ما ذكره في التلويح في نفي العموم وعدم الشمول فتأمل  
 (قوله ولكن لم يجعل الله له نورا فانه من نور) هذه العبارة تستعمل في التعريف  
 في نبوة العالم كما يقال لكل عالم نبوة ولكل جواد كبوة اقول انت عرفت لانبوة  
 للتفتازاني بل يقال للمصنف ما قاله لانه ورد وصية لانتقد من على تخطئة اخيك  
 المؤمن فتخطى ابن اخك خالك (قوله لا توجه لمرامه) اي لمرام صاحب الكشاف  
 اقول بل توجه لمرامه لان مقصود صاحب الكشاف نفي العموم لاعموم النفي  
 وشمول العدم فلما قال او كسبت عطف على آمنت اراد ان يكون كسبت خبر  
 لم يكن المقدر تكميلاً للجملة الناقصة بتقدير المثل وان كان على خلاف الاصل  
 لتلازم التكرار (قوله لا ينافي كون كسبت خبر لم يكن المحذوف) اقول فيه تناف  
 بلا شبهة لان كسبت اذا عطف على آمنت يكون عطف مفرد على مفرد والعامل  
 فيه لم تكن المذكور عند جمهور النحاة كما في جاءني زيد وعمرو فان عمرو معطوف  
 على زيد والعامل فيه جاءني المذكور لاجاء المقدر والا فيكون من عطف الجملة  
 على الجملة بالاتفاق ووجه كونه عاملاً ان المجيء مفهوم كلي يمكن تعاقبه بالمتعددات  
 كضربت القوم وغسلت الاعضاء وكذا عدم الكون معني كلي يمكن تعاقبه  
 الى آمنت او كسبت لكن تعذر هذا للزوم التكرار فاخترت تقدير لم يكن حتى يكون  
 عطف احد المنفي على الآخر ولم يكن اوفي سياق النفي تحقيقاً (قوله كما عرفت



ان كسبت) مع كونه خبر لم يكن المحذوف معطوف على آمنت فليأمل اقول  
 وجه التأمل اشارة الى ضعف كلامه لان كسبت اذا كان خبر لم يكن المحذوف  
 يكون من عطف الجملة على الجملة ولم يقع اوفى سياق النفي بل وقع عليه فيكون  
 احدهما النفيين واما اذا عطف كسبت على آمنت يكون عطف مفرد على مفرد  
 فيقع اوفى سياق النفي فالظاهر المتبادر توجه النفي الى العطف باو فحينئذ يفيد  
 عموم النفي وشمول العدم الا اذا قامت قرينة لايقاع احد النفيين فحينئذ يعتبر النفي  
 اولا ثم عطف احدهما النفيين على الاخر فيغيب نفي العموم لضرورة التكرار (قرله  
 كعكس حكم الواو فانها نفي الشمول الخ) اي لسلب العموم واعدم الشمول  
 (قوله لانها للجمع) اي لان الواو العاطفة لمطلق الجمع من غير قيد التراخي  
 والتعقب والشك وغيرها (قوله ونفي المجموع يجوز ان يكون نفي واحد) اي  
 نفي المجموع في قولنا ما جاءني زيد وعمرو يجوز نفي واحد فلا يكون المراد نفي كل  
 واحد منهما (قوله الا ان تدل قرينة طالية او مقالية على انها لشمول النفي الخ)  
 اي لعموم السلب ونفي الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا ترتكب الزنا واكل مال  
 البني (قوله وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي) مثل ما جاءني زيد ولا عمرو اقول  
 القاعدة اذا عيد حرف النفي في العطف يكون المنفي مستقلا لا تابعا كما اذا عيد  
 الحروف في العطف كقوله تعالى ختم الله على قلوبهم وهلى سمعهم وعلى  
 ابصارهم ابية ولهذا التزم اهل السنة ادخال على على الال رداعلى الشيعة (قوله  
 فالخاصل ان اذا وقعت في سياق النفي) الظاهر ان يقول فالضابط ان اذا وقعت  
 (قوله والواو بالعكس) يعني فالضابط انه اذا قامت القرينة في الواو على شمول  
 العدم فذاك والا فاعدم الشمول واو بالعكس وفي التلويح ما ذكره صاحب  
 التنقيح من انه ان كان للاجتماع تأثير في المنع فاعدم الشمول والافلشمول العدم  
 ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو نفي المجموع مع انه لا تأثير  
 للاجتماع في النفي ومثله اكثر من ان يحصى انتهى هذا موافق لما قاله في خبر الاسلام  
 واذا حلف رجل لا يكلم فلانا وفلانا لم يحث حتى يكلمهما ولو قال او فلانا  
 حثا ذاكلم احدهما لان الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع دون الافراد  
 اقول يمكن ان يجاب من طرف صاحب التنقيح بان يقال قال العلامة السمرقندي  
 وهو صاحب القنية مشايخ بلخ كانوا يفتون فبين حلف ان كلمت فلانا وفلانا  
 اذا لفرق بين الشرط والنفي عند الاصوليين فيطرد كلام صاحب التنقيح على  
 هذه الرواية (قوله وقد يكون اول الاباحة الخ) وهي الواقعة بعد الطلب وقبل ما يجوز

فيه الجمع نحو جالس العلماء والزهاد وتعلم الفقه والنحو وجالس الحسن او ابن سيرين  
 واذا دخل عابه لاء الناهية امتنع فعل الجمع وذكر ابن مالك ان اكثر ورود او  
 للإباحة في التشبيه نحو قوله تعالى فهي كاللحجارة او اشد قسوة واتقدير نحو فكان  
 قاب قوسين او ادنى فلم يخصها بالمسبوقة بالطلب كذا في المعنى اقول مثاله  
 في التشبيه لبس بمسلم لان اوفى قوله او اشد قسوة بمعنى بل كما قاله اكثر الخذاق  
 ويمكن ان يجاب عنه لانه روى البيهقي عن جريح قال كل شئ في القرآن فيه  
 او للتخيير الا قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا ليس بتخيير فيها انتهى فتأمل (قوله  
 ويسمى تخييرا) قال فخر الاسلام والفرق بين التخيير والاباحة ان الجمع بين الامرين  
 في التخيير يجعل المأمور مخالفا وفي الاباحة موافقا وانما تعرف الاباحة من التخيير  
 بحال تدل عليه انتهى يعني ان الفرق بين وقوع كلمة اوفى موضع التخيير وبين وقوعها  
 في موضع الاباحة ان الجمع بين الشئيين في الاباحة جائز كما ذكر في قوله جالس العلماء  
 او الزهاد ولم يكن مخالفا وفي التخيير الجمع بين الامرين ليس بجائز ويكون مخالفا  
 كقوله انت زيد او عمرا او يع عبدى هذا اوداك قال علماءنا ان المكفر اذا جمع بين  
 انواع الكفارة كان ممثلا باحدها لا بالجمع فيكون الباقي تبعا وكان صاحب التنقيح  
 الفرق بين الاباحة والتخيير ان المراد فيه احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف  
 الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع  
 الخلو ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايها انتهى فالتفصيل سبق مناقب تسمية ورقة  
 (قوله والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او الخ)  
 يعني اضاف المتقدمون الاباحة والتخيير تارة الى صيغة افعال وذكروا ان معاني  
 صيغة افعال التخيير والاباحة ومثله نحو خذ من مالي درهما او دينار وجالس الحسن  
 او ابن سيرين وتارة الى كلمة او ثم ذكروا ان اوتقيدهما ومثلهما المثلين المذكورين  
 قال صاحب المعنى هذا من العجب ومن بين الفساد وفي المعنى كما سبق (قوله  
 وقد عرفت انها لاحد الشئيين فجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرائن الخ)  
 يعني ان التحقيق ان كلمة او لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب  
 محل الكلام ودلالة القرائن فيعرف بدلالة الحال ان المراد ايها لامن وضع او طلبا  
 وتكليفا وقد صرحوا بانه لا تكليف في الاباحة ولا طلب فتأمل (قوله فان قيل  
 قد لا يمنع الجمع في التخيير كما في خصمال الكفارة الخ) هذا السؤال يرد على قوله  
 مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا السائل الغاضل الشريف وشرح البرزوى  
 وغيرهم حيث قالوا يرد عليه انه اذا جمع بين خصمال الكفارة يكون اتيانا بالأمور به



بامر تخيير صورة ويصدق المأمور به على كل واحدة منها ( قوله المراد امتناع  
 الجمع من حيث الامتثال ) يعني ان المأمور به في التخيير احدهما ( قوله و ليس جمع الجامع  
 من حيث الامتثال به بل بالاباحة الاصلية ) يعني ايس من يأتي بمجموع خصال  
 الكفارة آتيا بالمأمور به الابا اعتبار اشتماله على المأمور به فامر الوجوب يسقط باتيان  
 الاول واتيان الباقي بحكم الاباحة الاصلية ( قوله حتى لو لم تكن لم يجز ) اي لو لم تكن  
 الاباحة في الباقي لم يجز الجمع كما اذا قال بع هذا العبد وذاك العبد وطلق هذه الزوجة  
 او تلك يعني اذا امر رجل الى رجل بع هذا او ذاك لا يملك المأمور ان يبيع كل واحد  
 منهما لان هذا الامر تخيير المأمور باحدهما لان اول احد الشئيين ولا باحة في بيع  
 عبدالغير وكذا امر الطلاق ( قوله فان الاصل فيه الحظر ) اي المنع والتخريم  
 ( قوله وقد يكون اول العطف بل بمعنى حتى او بمعنى الى او بمعنى الا ان ) اقول  
 فيه بحث لان وقد يكون بمعنى حتى او الى او الا وهذه بتصب المضارع بعدها باضمار  
 ان كما قال صاحب المعنى لان المضارع المنصوب لم يقع الا بعد ايقاع او بهذه المعاني مع  
 تقدير ان لكن ما قاله المص مذهب ابن عيسى قال الفراء في قوله او يتوب عليهم ان او  
 ههنا بمعنى حتى وقال ابن عيسى بمعنى الا ان لانه لا يحسن ان يعطف على شيء او على  
 ايس لانه يصير عطف الفعل على الاسم والمضارع على الماضي فسقطت حقيقته  
 فاستعير للغاية والكلام محتمل ثم اقول اذا دخلت او في الافعال له حكم اخر لم يذكره  
 المص وهما انما شرع قال فخر الاسلام وكذلك احكام هذه الكلمة في الافعال يعني كما ان  
 او في الاسماء ان دخل على الخبر يوجب الشك وان دخل في الانشاء يوجب التخيير  
 كذلك في الافعال ادخلت في الخبر نحو فعلت كذا او كذا افضت الى الشك وان  
 دخلت في الانشاء اوجبت التخيير مثل قول الرجل والله لا ادخلن هذه الدار  
 اولاد ادخلن هذه الدار اولاد ادخل هذه الدار اولاد ادخل هذه الدار ان له الخبار  
 ولها وجه آخر اي ولهذا الحرف وجه آخر في الافعال لا يوجد ذلك في الاسماء وهو  
 ان يجعل بمعنى حتى او الا ان وموضع ذلك ان يفسد العطف لاختلاف الكلام  
 بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا  
 تحقيا ويحتمل ضرب الغاية بان كان محتمل الامتداد انتهى ملخصا ( قوله اذا وقع  
 بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك ) اي مضارع منصوب  
 سواء كان مضارعا مثبتا مرفوعا كقولك لا تزمنك او تعطيني حتى او مضارعا منفيا  
 كقولك والله لا افارقك او تنصني حتى او فعلا ماضيا مثبتا او منفيا لان العطف  
 متعذر لاختلاف الفعلين من نفي واثبات وماض واستقبال واسم وفعل كذا

في

في البرنوى ( قوله كفوله تعالى ايس لك من الامر شيء او يتوب عليهم ) يعني  
 المقام الذي وجد فيه او بمعنى حتى او الا ان كفوله تعالى ايس لك الاية ( قوله  
 على احد الاقاول اي ايس لك الخ ) اقول لفظ اي تفسير احد من الاقاول  
 الثلاثة يعني او بمعنى حتى في هذه الاية على قول بعض من ائمة التفسير وهو  
 ايس لك من الامر في عذابهم واستصلاحهم شيء حتى يقع آوبتهم او تعذيبهم  
 وما عليك الا ان تبلغ رسالة وتجاهد حتى يظهر الدين واما في بعض الاقاول  
 او يتوب منصوب بانضمار ان وهو في حكم اسم معطوف على قوله من الامر  
 او على قوله شيء اي ايس لك من الامر شيء او من التوبة عليهم شيء او من  
 تعذيبهم شيء او التوبة بالرفع او تعذيبهم وذكر الكشاف ان قوله تعالى او يتوب  
 عليهم عطف على ما قبله و ايس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله  
 تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسئلوا  
 او تعذيبهم ان اصروا على الكفر و ايس لك من امرهم شيء لانك مبعوث لانتذارهم  
 وتخويفهم وبشارتهم ان آمنوا انتهى وعلى هذين القولين لا يكون او بمعنى حتى  
 ولاجل هذا قال المصنف على احد الاقاول وفسره باي والاقاويل جمع اقوال  
 واقوال جمع قول كاساطير جمع اسطار وهو جمع سطر وهذا موافق الاقوال ر قبل جمع  
 اسطارة وهي الزهات قاله ابو عبيدة وقيل جمع اسطورة كاخحواكة وقيل واحده  
 اسطور وقيل اسطير واسطيرة وقيل جمع لا واحده مثل عبايد وشماطيط و ابايل  
 وقيل جمع الجمع يقال سطر وسطر فن قال سطر بالكسر جمع على اسطار ثم جمع اسطار  
 على اساطير قاله يعقوب وقيل جمع الجمع يقال سطر ثم اسطر ثم اسطير  
 قاله الزجاج ( قوله فان عطف الفعل على الاسم غير جز الفاء صلة لقوله والم نع  
 من العطف الخ ) قال فخر الاسلام لان العطف لم يحسن للفعل على الاسم والمستقبل  
 على الماضي ثم قال ان العطف متعذر لاختلاف الفعلين من نفي واثبات وانت  
 خبير ان قوله لم يحسن يشعر بجوازه مع فحجه واما عند المصنف فغير جائز على  
 القواين اقول اراد بالماضي في قوله والمستقبل على الماضي لفظ ايس لانه فعل  
 عند بعض النحاة لكن المصنف تركه لانه ذكر في شرح الجمل انه بمنزلة الحرف  
 كلا وما ( قوله وتخريم ان يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد ) اي تحريم الله  
 دعاء الرسول على الكفار بقوله ايس لك شيء من الامر الاية يحتمل الامتداد  
 روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم استأذن ربه ان يدعو عليهم بهلاكهم  
 فنهاه عن ذلك وحكمة نهيه الله اعلم لشفاعته جميع امته اوجيع الناس لان جميع



الانبياء لم يؤخروا رجاءهم في حق امتهم كنوح ولوط وموسى عليهم السلام واما  
رسولنا صلى الله عليه وسلم فلما نهى عن ان يدعو بهلاكهم اخر رجاءه الى يوم القيامة  
فالتفصيل في تذكرة الامام القرطبي وقبل التحريم تحريم سؤال الهداية للكفار  
لانهم اذ لم يشج وجهه عليه السلام يوم احد سألوا الصحابة ان يلعنهم ويدعو  
بهلاكهم فقال عليه السلام ما بعث لعنا ولا طعنا ولكن بعثني داعيا ورجة  
اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الآية ونهى عن رسول الله الهداية لهم  
ونذا كان الكلام للتحريم كان محتملا للغاية لان كلمة اولماتناولت احد المذكورين  
كان احتمال ارادة كل واحد منهما متاهيا بوجود ارادة صاحبه فشابه الغاية  
من هنا الوجه فاستعير للغاية والكلام محتمله لانه للتحريم وهو محتمل الامتداد  
وانا احتمال الامتداد احتمال الغاية فلما سقطت حقيقته استعيرت لمعنى محتمله هذا  
اللفظ ويجب العمل بمجازه وهو الغاية (قوله وهو كون اللزوم لاجل الاعطاء  
لا يحصل مع العطف) حاصله اذا دخل بين اللفظين فالفعل الواقع بعد كذا او  
لا يخلو اما ان يكون مرفوعا او منصوبا من غير ان يوجد المعطوف عليه  
منصوبا كقولك لازمنيك لم تعطيني حتى فاذا قلت بالرفع عطفا على الاول كان  
المعنى ان احد الامرين لازم اما الملازمة او الاعطاء كما اذا قلت ائت زيدا او عمرا  
واذا قلت بالنصب بتقدير ان كان المعنى ان الملازمة لاجل الاعطاء يعني لازمنيك  
لتقضي حتى اوحى ان تقضي حتى اولى ان تقضي حتى اولا ان تقضي  
حتى واضرار ان واجب لبصير الفعل في معنى الاسم حتى يحصل المقصود (قوله  
فسقطت حقيقته واستعير لما احتمله الغاء فدلكة) اي اذا لم يجز العطف سقطت  
حقيقة ذلك الحرف واستعير لمعنى محتمله هذا اللفظ وهو الغاية او الاستثناء  
(قوله لان تناول احد المذكورين يقتضي تناهي احتمالا كل منهما وارتفاعة  
بوجود صاحبه الخ) اي لان اولماتناولت احد المذكورين كان احتمال ارادة  
كل واحد منهما متاهيا بوجود ارادة صاحبه فشابه الغاية من هذا  
الوجه فاستعير للغاية كما سبق (قوله ويحتمله الكلام لاحتمال صدره الامتداد  
وشمول الاوقات الخ) الواو حالية فيه نظر قال ابو حيان في البحر المضارع المثبت  
اذا وقع حالا لا بد خسل الواو عليه نحو جاني زيد يضحك ولا يجوز ويضحك  
واما قولهم قت واصك عيني ففي غاية الشذوذ وقد اول على اضمار مبتدأ اي قت  
وانا اصك عيني فالصواب ان يقول والكلام محتمله كما قال فخر الاسلام وابن عيسى  
كاسبق اي والكلام محتمل النهاهي لان صدره وهو قوله لبس لك من الامر شي

للتحريم وهو محتمل الامتداد واذ احتمل الامتداد احتمال الغاية (قوله فوجب العمل)  
اي لما سقطت حقيقته لعدم جواز العطف واستعير لما احتمله فوجب اضمار  
ان للعمل بمجازه (قوله اما بحرف الجر وهو اللام وحتى والى نحو لان يتوب عليهم) ولان  
تقضي حتى اوحى تقضي اولى تقضي ابصير الفعل في معنى الاسم لئلا يدخل  
حرف الجر على الفعل (قوله او يكون المستثنى مصدرا منزلة الوقت) عطف على  
قوله اما بحرف الجر والمعنى المسقط حقيقته الحرف واستعير لما احتمله وهو الاستثناء  
وجب اضمار ان يغير حرف الجر ليكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة الوقت فيكون  
المعنى مثلا لالزمنيك على طريق الاستمرار في جميع الاوقات الاوقات ان تقضي حتى  
فيكون استثناء مفرغا من المثبت لعمومه نحو قرأت الايوم كذا اقول في قوله  
مصدرا منزلا منزلة الوقت بحث لانه قال ابو حيان لا يجوز تنزيل المصدر الذي  
يكون ان مع الفعل منزلة الوقت الا ان يكون المصدر صريحا يقبل جنتك  
صباح الديك اي وقت صباح الديك ولا يقال جنتك ان يصبح الديك اي وقت  
ان يصبح الديك انتهى فالصواب ان يقول او يكون الاستثناء قطعا لامتداد الزمان  
الذي يشتمله المصدر (قوله ومنه قول امرئ القيس) اي من كون استعارة او  
بمعنى حتى اولا ان قول امرئ القيس قال فخر الاسلام وهذا اكثر من ان يخصى  
في كلام العرب (قوله بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه وايقن البيت سبب صدور  
هذا البيت من امرئ القيس قبل انه كان اميرا في ديار العرب ثم اخذ امارته الغبر  
فلما اراد الامتداد من سلطان القيصرة فملوا وقرب من درب القيصرة وهو مضيق  
بين الجبلين في قربه بكى صاحبه بفراق ملك السلطنة فانشده تسليفا لصاحبه  
وتوطيئا لنفسه فقل بكى صاحبي البيت والصحيح ان كون امرئ القيس من الملوك  
باعتبار كونه من ابناء الملوك واما نفسه فلم يكن ملكا وهناك في دعوى ملك ابيه  
ولم يتسمر له يدل عليه قول ابن دريد \* ان امرئ القيس جرى الى مدى \*  
فاعتاقه حمامة دون المدى \* قال شارح القصيدة ان ابيه حجر الكندي طرده  
من عنده لما قال الشعر فكان ينتقل في احياء العرب وكان ابوه ملك بني اسد فظلمهم  
فقتلوه فلما بلغه خبر قتله خرج الى قيصر ملك الروم مستعيثا به على ملك ابيه وكان  
جبل الوجه فهو تته بنت ملك فارسلت اليه خيرا فاطلع قيصر فاحمر بقله  
لابالسيف فوجه معه جبشاثم تبعه رجلا ومعه حلة مسمومة فلما ايسها تفرح  
جسده فأت ودفن عند عسب وهو جبل بقرب انكورية من بلاد الروم وهو الا ن  
معروف بانقره فحصل امره انه لم يدرك امارته ابيه وهلك فصار معنى البيت



نحاول ملكا حتى يموت او الا ان يموت تطيرا ومنه قول الشاعر لاستهلمن الصعب  
 اودرك المنى والمني جمع منية وهي اسم لما يمتناه الانسان ومنه نحو لا فتلنه او يسلم  
 (قوله وقد يكون او بمعنى بل كقوله تعالى فهي كاللجاجة او اشد قسوة اي بل اشد الخ)  
 قال الزركشي الثالث من معنى او التوزيع في الخبر كقوله تعالى فهي كاللجاجة او اشد  
 قسوة لان قلوبهم تارة تزداد قسوة وتارة يرد الى قسوة تها الاولى في باو  
 لاختلاف احوال قلوبهم انتهى وفي المعنى وذكر ابن مالك ان اكثر ورود او  
 الاباحة في التشبيه نحو قوله تعالى فهي كاللجاجة او اشد قسوة والتقدير نحو فكان  
 قاب قوسين او ادنى ثم قال السادس الاضراب كبل فعن سبويه اجازة ذلك  
 بشرطين تقدم نفي او نهى واعادة العامل نحو ما قام زيد او ما قام عمرو ولا يقيم  
 زيد او لا يقيم عمرو ونقله عنه ابن عصفور ويؤيده انه قال في قوله تعالى ولا تطع  
 منهم اثما او كفورا ولو قلت او لا تطع كفورا انقلب المعنى يعني انه بصير اضرابا  
 عن النهي الاول ونهيا عن الثاني فقط وقال الكوفيون وابو علي وابو الفتح وابن  
 برهان تأني الاضراب مطلقا احتججا بقول جرير \* ماذا ترى في عيال  
 قد برمت بهم \* لم اخص عدتهم الاعداد \* كانوا ثمانين اوزادوا ثمانية \*  
 لولا رجاؤك قد قتل اولادي \* وقراءة ابن السمال او كلما عاهدوا عهدا نبذه  
 فريق منهم بسكون الواو واختلف في قوله وارسلناه الى مائة الف او يزيدون  
 وقال الفراء بل زيدون هكذا جاء في التفسير مع صحته في العربية انتهى وفي الزركشي  
 والاضراب كبل كقوله تعالى كلمح البصر وهو اقرب على قول قاب قوسين  
 او ادنى انتهى ومنه قول الشاعر \* بدت مثل قرن الشمس في رونق الضحى \*  
 وصورتها اونت في العين الملح (قوله قبل وعليه قوله تعالى) اي على كون او بمعنى  
 بل قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا الآية (قوله قال مالك لما كان او في الانشاء  
 للتخيير ثبت التخيير في كل نوع) اي قال مالك والحسن و ابراهيم النخعي لما كان  
 او للتخيير في هذه الآية لكونها انشاء ثبت التخيير في كل نوع من انواع قطع  
 الطريق في الخبر (قوله فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر الاجزئية مقابلة  
 لانواع الجنابة والجزاء الخ) اي اجاب عن قول مالك بعض ائمتنا ذكر الاجزئية  
 مقابلة لانواع الجزاء والجنابة للتخيير ويؤيده ما رواه البيهقي في سننه عن ابن جريج  
 قال كل شيء في القرآن فيه او للتخيير الا قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا ليس  
 بتخيير فيهما قال الشافعي وبهذا اقول انتهى فلا يجوز العمل بالتخيير من الآية  
 فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجنابة اقول حاصله ان

في الآية دلالة على ان المذكورة جزاء المحاربة لان الله تعالى قال انما جزاء الذين  
 يحاربون ورسوله اي يحاربون اولياء الله على حذف المضاف فان احد الايحارب الله  
 او يحاربون مسافر الله في الغلوات لان المسافر فيها في امان الله وحفظه متوكلا  
 عليه فالمتعرض به كأنه يحارب الله والمحاربة معلومة بانواعها عادة بتخويف  
 او اخذ مال او قتل او اخذ مال وقتل وهذه الانواع يتفاوتت في صفة الجنابة  
 والمذكورة اجزئية متفاوتة في صفة التشديد والتغليظ والتخفيف فوقع الاشياء  
 بتلك الحالة وانت خبيران الجملة اذا قوبلت بجملة ينقسم البعض على البعض  
 فلهذا كان انواع الجزاء مقابلة بانواع الجنابة على حسب احوال الجنابة  
 فيتفاوت الاجزئية اذا المالبق بالحكيم ان يعاقب الخفيف بالخفيف والغليظ بالغليظ  
 فاعكس محال فالاحوال اربعة والاجزئية كذلك فينقسم كل واحد منها على  
 حسب احوالها فلا يكون او للتخيير (قوله على انه ورد بالحديث) بيانه على هذا  
 المثال يعني فعل النبي صلى الله عليه وسلم في قوم هلال بن عويم او في قوم  
 العربيين على هذا المنوال وانما اتى بعلى لضعفه قال عثمان بن قنينة في قوله  
 هلال بن عويم وهو ابو برة الاسلمي وكان بينه وبين رسول الله عهد وقد مر به  
 قوم يريدون رسول الله عليه السلام فقطعوا عليهم وقيل نزلت في العربيين  
 فاحس اليه صلى الله عليه وسلم ان من جمع بين القتل واخذ المال قتل وصلب  
 ومن افرد اخذ المال قطعت يده لاخذ المال ورجله لاخافة السبيل ومن افرد  
 الاخافة نفي من الارض وهذا القول ما ذكره المص والقول الاول ما ذكره العمامة  
 ولاجل هذا ذكره يعلى وقيل هذا حكم كل قاطع طريق كافرا او مسلما ومعنى الآية  
 ان يقتلوا من غير صلب ان افردوا القتل او يصلبوا مع القتل ان جمعوا بين القتل  
 والاخذ في صلب حيا ويطعن حتى يموت في ظاهر الرواية وعن الكرخي والطحاوي  
 يقتل ثم يصلب او يقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ان اخذوا المال او بنفوا  
 من الارض اذا لم يزيدوا على الاخافة كذا في الكشاف واما اذا لم يوجد اختلاف  
 الجنابة كافي جزاء قتل صيد وكفارة الحلق واليمين فبقية كلمة او على وضعها  
 موجبة للتخيير لان قتل الصيد واحد وكذا الحلق واليمين مع الخنث اما في القطع  
 فواجب او التفصيل والتقسيم في انواع الجزاء على حسب انواع الجنابة لكن  
 يؤيد قول ابن حنيفة قول مالك وحسن و ابراهيم النخعي لانه قال اذا اخذ المال  
 وقتل فالامام الخيار ان شاء قطع يده ورجله ثم قتله او صلبه وان شاء قتله من غير  
 قطع وان شاء صلبه لان الجنابة متعددة صورة لكونها اخذ او قتلا متحدة



معنى لئلا الكل قاطع الطريق فيقبل الى ايها شاء هكذا روي في الاصول والفقه  
 و يؤيد قولهم ايضا قول الزركشي ان اويحيى للتويع في الخبر كما سبق (قوله واجاب  
 بعضهم بما في المتن) اي اجاب بعضهم عن مالك وغيره بما في المتن وهو قوله  
 وقد يكون اومعنى بل كقوله تعالى او اشد قسوة وعليه قوله تعالى ان يقتلوا  
 او يصلبوا فلا يكون اول التخيير في الخبر بل بمعنى بل (قوله قال شمس الائمة بعد  
 ما ذكر اجواب الاول الظاهر ان ما زائدة) اي بعد ذكر اجواب الاول وهو  
 ذكر لاجزية مقابلة لانواع الجنابة فلا يكون للتخيير (قوله وقبل ان اوههنا  
 بمعنى بل الخ) يعني قال شمس الائمة بعد ذكر اجواب الاول وقبل ان في قوله تعالى  
 او يقتلوا او يصلبوا بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا اتفقت المحاربة بقتل  
 النفس واخذ المال كذا وكذا (قوله فظهر من ذلك) اي ظهر من قول شمس الائمة  
 (قوله ان خلط الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغي الخ)  
 اراد بالبعض شارح المنار صاحب كشف الاسرار وهو صاحب المتن اقول نعم  
 خلط في الكلام لكنه لم يجعل الكلامين كلاما واحدا فان اردت التفصيل فاستمع  
 لما يتلى عليك من البيان قال مالك ان اول التخيير في الاصل فاجبت التخيير في كل نوع  
 في هذه الآية وقال صاحبه في شرحه او لا لكننا نقول في الآية دليل على  
 ان المذكور جزء المحاربة فكان انواع الجزاء مقابلة بانواع الجنابة على حسب  
 احوال الجنابة فاجبت التفصيل والتقسيم في انواع الجزاء على حسب انواع  
 الجنابة انتهى ملخصا فعلى هذا التقدير لا يكون اول التخيير ولا معنى بل ثم قال في المتن  
 وقبل او عندنا بمعنى بل اي بل يصلبوا اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال  
 بل لقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل بنفوس الارض اذا خوفوا الطريق  
 انتهى بعبارة فيكون كلامه عين ما قال شمس الائمة ويكون الجوابين فلا يكون  
 خلط الكلامين ولا جعلهما جوابا واحدا فاذا عرفت هذا فاعرف خلطه قال  
 اما في قطع الطريق فاجبت او التفصيل والتقسيم في انواع الجزاء على حسب  
 انواع الجنابة ولهذا قال ابو حنيفة اذا اخذ المال وقتل فللامام الخبار ان شاء قطع  
 يده ورجله ثم قتله او صلبه وان شاء قتله من غير قطع وان شاء صلبه لان الجنابة  
 متعددة صورة لكونها اخذا وقتلا متحدة معنى لان لكل قاطع الطريق فيقبل  
 الى ايها شاء انتهى وانت خبير ان قوله فللامام الخبار يوجب التخيير فيكون نقل  
 قول ابي حنيفة خلطا بين الكلامين والجوابين لا خلط الكلامين ولا جعل  
 الجوابين جوابا واحدا اقول يمكن الجواب عن خلط قول ابي حنيفة بان يقال

ان قول صاحب كشف الاسرار ولهذا الخ اشارة الى قوله ولم يوجد اختلاف  
 الجنابة في جزاء قتل الصيد وكفارة اليمين مع الخنث والخلق لان قتل الصيد واحد  
 وكذا الخلق وكذا اليمين مع الخنث فبقيت كلمة او على وضعها موجبة للتخيير الخ لان  
 اباح اعتبار الجنابة الصورة والمعنى فيكون الجنابة متعددة صورة لكونها اخذا  
 وقتلا متحدة معنى لان لكل قاطع الطريق فيقبل الى ايها شاء، فيكون او على بابها  
 فيتي الجواب الاول والثاني على حالهما فلا يكون خلطا فتأمل (قوله اعلم ان كلمة  
 حتى لم يذكر ههنا كما ذكر في سائر الكتب الخ) يعني لم يذكر المص حتى في بحث  
 الحروف العاطفة كما ذكره صاحب التقيح والثار والتحرير لابن همام وغيرهم اقول  
 ما ذكره موافق لاكثر كلام النحويين لان حتى عندهم يكون عاطفة نحو قولك  
 مات الناس حتى العلماء قال ابن هشام في المغني يكون حتى عاطفة بمنزلة الواو  
 الا ان بينهما فرقا من ثلاثة اوجه احدها ان المعطوف ثلاثة شروط ان يكون  
 ظاهرا لا مضمرا كما ان ذلك شرط مجرورها ذكره ابن هشام الخضر اوى ولم اقف  
 عليه لغيره وان يكون اما بعضا من جمع قبلها كقدم الحاج حتى المشاة او جراً  
 من كل ما كالت السمكة حتى رأسها او كجزء كاعجني الجارية حتى حديثها والذي  
 يضبط ذلك انها تدخل حيث يصح دخول الاستثناء ويمتنع حيث يمتنع وان يكون  
 غاية لما قبلها اما في علو اوضده الثاني انها لا تعطف الجمل الثالث انها  
 اذا عطفت على مجرورها عيد الجار فرقا بينها وبين الجارة نحو مررت بالقوم حتى  
 يزيد ذكر ذلك ابن الخبار واطلقه وقيد به ابن مالك بان لا يتعين كونها للعطف  
 نحو عجبت من القوم حتى بنيتهم قال ابن هشام وهو حسن قال ويظهر لي ان الذي  
 لحظه ابن مالك ان الموضوع الذي يصلح ان تحمل فيه الى محل حتى العاطفة فهي  
 فيه محتملة للجارة فيحتاج ٧ حينئذ الى اعادة الجارة عند قصد العطف نحو اعتكفت  
 في الشهر حتى في آخره وزعم ابن عصفور ان الجار مع حتى حسن ولا يجعلها واجبة  
 انتهى ملخصا ولكل وجهة (قوله لان الاصل فيها هي الجارة لا العاطفة) قال ابن  
 هشام في المغني العطف بحتى قليل واهل الكوفة ينكرونه الياسة ويحملون نحو  
 جاءني القوم حتى ابوك ورأيتهم حتى ابك ومررت بهم حتى ايك على ان حتى فيه  
 ابتدائية وان ما بعدها على افتراء عامل انتهى (قوله فالاحسن ان يذكر في الحروف  
 الجارة) اي لما كان اصل حتى من الحروف الجارة فالاحسن ان يذكرها في بابها  
 بشر بلغظ الاحسن ان ذكرها في الحروف العاطفة حسن لانه قديمي  
 عاطفة اقول الاحسن ان يذكرها في باب على حدة كما ذكره فخر الاسلام

٢ حيث قال في التسهيل وان  
 عطفت على مجرور لازم  
 اعادة الجار ما لم يتعين العطف  
 قال ابن قاسم مثال ذلك  
 اعتكفت في الشهر حتى  
 في آخره اثلايتوهم ككون  
 المعطوف مجرورا بحتى فان  
 تعين العطف لم يلزم اعادة  
 الجار نحو عجبت من القوم حتى  
 بنيتهم وقوله جود يملك فاض  
 في الخلق حتى بانس وان  
 بالاساءة دينا قال الدماميني  
 قد خول حتى في المثال مجرور  
 بالعطف على القوم وفي البيت  
 ايضا مجرور على الخلق اي  
 قاض جودك في بانس اي  
 فقير متصف بالاساءة وهي  
 ضد الاحسان فالتفصيل  
 في شرح التسهيل  
 ٧ قال الاندلسي تقول  
 مررت بهم حتى زيد ان  
 جعلتها بمعنى الى لم يتنجح الى  
 اعادة الباء وان جعلتها كالواو  
 اعيدت الباء كما يعيدها  
 مع الواو وانتهى وما قال  
 في موضع آخر ويستحب ان  
 يعاد حرف الجر مع حتى  
 العاطفة ليقع الفرق بين الغاية  
 وبينها



في باب مستقل بين حروف العاطفة وحروف الجارة وقال فخر الاسلام باب حتى لان كلمة حتى اصلها من حروف الجارة وقد يبيى عاطفة فلها افرده يباب على حدة وورد بين البابين رغبة للنسبة وح اسكل من ذكرها في الجارة والعاطفة وفي باب على حدة وجهة

باب حروف الجر

(قرله حروف الجر وجه التسمية مشهورة) اقول اضافة الحروف الى الجر من باب اضافة الشئ الى اثره كشجرة الزمان او من باب اضافة الاسم الى المسمى ووجه التسمية المشهورة بهذا الحروف حروف الجر لانها تجر معاني الافعال الى الاسماء كما جر الباء معنى المرور الى زيد في قولك مررت بزيد كما يسمى حروف الاضافة لانها تفضي معاني الافعال الى الاسماء قال العبد الضعيف انما سمي بحروف الجر معنى شئ الى شئ سواء كان ذلك لشيء فعلا كما سبق او اسما كقولك المال زيد وان امكن التأويل يحصل الاسم مجرورا في الغالب (قوله فالباء للاتصاق الخ) اعلم ان الباء المفردة تجيء لاربعة عشر معنى اولها الاتصاق قيل وهو معنى لا يفارقها فلها اقتصر عليه سبويه كذا في المعنى قال التبريزي في شرح اللباب كلمة موضوعا للاتصاق وهو معنى عام موجود في جميع المواضع التي تستعمل فيها هذه الكلمة انتهى قال الزركشي اصله للاتصاق ومعناه اختلاط الشئ بالشئ (قوله وهو تعليق الشئ بالشئ) اي معنى الاتصاق تعليق الشئ بالشئ قال ابن يعرب هو تعليق الشئ بالشئ فاذا قلت مررت بزيد فقد عقلت المرور به فزيد متعلق المرور وذلك على ثلثة اوجه اختصاص الشئ بالشئ او عمل الشئ بالشئ او اتصال الشئ بالشئ وما قال الزركشي حقيقة وهو اكثر نحو به داء وبه عيب لان الداء والعيب التصق بصاحبهما حقيقة وكذا الباء المستعملة مع فعل القسم نحو اقسمت بالله وفعل الاستعطاف نحو بحياتك اخبرني واما مررت بزيد مجاز لان معناه جعلت مروري ملصقا بمكان قريب منه زيد لانه (قوله لانه اسثناء مفرغ لان المستثنى منه وهو خروجا مني عام غير مذكور) اعلم ان شرط التفرغ كون المستثنى منه عاما مقدرا منقبا لا يجوز في المثبت الا ان يفيد العموم نحو قرأت الا اليوم كذا ولا في التثني والامر والشرط الذي لا يتضمن النهي واما قوله يا بني الله الا ان يتم نوره محمول على معنى لا يريد الله الا ان يتم نوره وشرطه ايضا ترك المستثنى منه وتفرغ السابق وهو المستثنى منه لما بعد الا والمستثنى منه عام ههنا لكونه في سياق التثني وهو خرجا المقدر لان الباء للاتصاق فيكون متعلقا بملصقا وهو صفة خروجا فيكون معنى

قوله لا يخرج الا بذني اي لا يخرج خروجا الا خروجا ملصقا بذني فيقتضى في كل خروج اذا لعمومه اقول الصواب ان يقول النكرة الموصوفة في الاثبات عام قال فخر الاسلام انه يشترط تكرار الاذن لان الباء للاتصاق فاقضى ملصقا لغنة وهو الخروج فصار الخروج الملصق بالاذن الموصوف به مستثنى فصار عاما انتهى يعني ان النكرة الموصوفة في الاثبات عام كما في قوله لا تزوج الا امرأة كوفية فاما قوله الا ان اذن لك فانه جعل مستثنى بنفسه بدون اضمحار شئ وذلك غير جائز لانه خلاف جنسه فجعل مجازا عن الغاية لان الاستثناء يناسب الغاية (قوله فاذا اخرج منها بعض بقي ماعداه على العدم) اي اذا اخرج بالاستثناء من النكرة في سياق التثني بعض وهو خروج بالاذن بقي ماعدا بعض فعلى العدم فاذا وجد الخروج بعد هذا لا يكون خروجا ملصقا باذن مولا فيحتاج الى الاذن في كل خروج اقول بيانه ان الاستثناء يقتضى ان يكون ههنا مستثنى منه وان الباء تقتضى ملصقا وملصقا به ويقتضى الاتصاق ان يكون معمول الباء غير المستثنى منه لان الاتصاق انما يكون في الغيرين فيكون المستثنى منه مصدر الفعل المذكور بدلالة حرف الاتصاق لان ما قبله يقتضى معمولا وما صحبه الباء لا يصلح معمولا لما قبله لانه معمول الباء ومشغول به فلا يصلح ان يكون مقولا لشيء آخر فيكون معمول محذوفا بدلالة حرف الاتصاق فيحتاج في كل خروج الى الاذن لان الخروج موصوف بملصق وهو مقيد باذنه والاذن اسم لقول معلوم فلا ينفك الخروج عنه في كل مرة بخلاف قوله الا ان اذن لك لانه غير مشغول بحرف الباء فصالح معمولا لما قبله لان مع ما بعدها مصدر ومعناه لا يخرج الا بوجود اذني فيكون وجود مرة واحدة ومن هذا التحقيق ينحل مسألة الاشياء الخبرية يحتمل الصدق والكذب الا ان يصله الباء انتهى يعني لو قال الرجل ان اخبرتني بقدم فلان فعبدى حر انه يقع على الصدق لان ما صحبه الباء لا يصلح ان يكون مقول الاخبار فيكون مقول الخبر محذوفا بدلالة حرف الاتصاق فيكون المعنى ان اخبرتني خيرا ملصقا بقدمه والقدم اسم لفعل موجود فان لم يلتصق الخبر بالفعل الموجود فلا يقع العتق بخلاف قوله ان اخبرتني بقدم فلان فانه يتناول الكذب كما يتناول الصدق لانه غير مشغول بحرف الباء فصالح ان يكون مقولا للاخبار فيكون مقول الخبر كلاما لافعلا فصار المفعول الثاني التكلم بقدمه وهو قد وجد كانه قال ان تكلمت هذا فعبدى حر وقد وجد ذلك الاخبار وهذه المسئلة من مسائل البرزدي كتبناها لتلايق بعض الناس في اللفظ لان بعض طلبة زماننا كتبوا في حلها اشياء



عجبية يضحك الصبيان عنها ( قوله فيكون تقديره لا يخرج الا وقت اذني الخ )  
 اقول هذا السؤال لا يرد لان التقدير لا يكون الا وقت اذني بل يكون التقدير الا وقت  
 ان اذن لك وانت عرفت قبل ان المصدر المنزل منزلة الوقت في سعة الكلام  
 انما يجوز في المصدر الصريح لا بان مع الفعل تقول العرب جئتك صباح الديك  
 اى وقت صباح الديك ولم تقل جئتك ان يصبح الديك اى وقت ان يصبح الديك  
 وكذا يجوز حقوق النجم لكونه مصدرا صريحا ولا يجوز في ان اذن لك فان قيل  
 التأويل على التأويل جائز كما في تفسير ان يفترى به بالمفترى به قلت هذا لا يقاس بل  
 يحتاج الى السماع عن العرب ( قوله واعترض عليه ) اى اعترض على هذا  
 الجواب ( قوله وحذف حرف الجر مع ان وان شابع كثير ) اى حذف حرف الجر  
 معهما قياسى مطرد عند النحاة كالمفاعيل الخمسة والام كى ( قوله وعند تعارض  
 الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض الخ ) يعنى لما تعارض تقدير الاول  
 بتقدير الوقت يبقى حذف الباء سالما عن المعارض فتقتضى الخت بكل خروج  
 كما تقتضى في قوله لا يخرج الا باذني لان الحذف يوجب ذكر الباء اولا ( قوله ورد  
 بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان اذن لك الخ )  
 اى رد هذا الاعتراض فبقى الشك ( قوله والجواب ان اخذ لاله على تقدير تسليمه  
 انما هو من ترك بعض المقدرات وذكر بعضها ) وهو خروج حتى اذا قدر هكذا  
 لا يبقى اختلال اصلا فيلزم لكل خروج اذن كما في القول الاول اقول فيه نظر  
 لان المجاز اول من التقدير فضلا عن التقديرات لان التقدير خلاف الاصل مع انه  
 لا دلالة ههنا ( قوله فالصواب في الرد ) اقول لا حظا في الرد لان مراده ان مثل  
 هذا التركيب لم يسمع لا ان فيه فسادا من جهة المعنى بعد التقدير حتى يكون الجواب  
 المذكور جوابا لرده لان قوله فانه محتمل لا يعرف له استعمال ينادى مراده حاصل  
 الرد ان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم صحيح لان الباء حرف الاصل فلا بد له  
 من ملصق وملصق به فبهذه الدلالة اضمرنا الخروج لان الاضمار مع الحرف  
 شايع في الكلام ولهذا صح حذفه واما في قوله الا خروجا ان اذن لك فلا دليل  
 عليه فلا اضمار ايضا ولئن سلم فلا يستقيم ان يقول الا خروجا ملصقا باذني اذ لا بد  
 للجار والمجرور من متعلق ومن الملصق والملصق به فصار الخروج الملصق بالاذن  
 مستثنى فصار اما بوصفه واما قوله الا ان اذن لك فجعل مستثنى بذاته بدون اضمار  
 شئ وذلك غير صحيح لانه خلاف جنسه فجعل قوله الا ان اذن لك مجازا عن  
 قوله حتى اذني لان الاستثناء بناسب الغاية الا ترى انه لا يستقيم اظهار الخروج

يعنى يا اول ان يفترى  
 اولا بالا فتر آثم بالمفترى به  
 لان ان مع الفعل لا يا اول  
 بالمفعول

ههنا قال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير فلو قال الا ان اذن لك فهو  
 بمنزلة حتى عندنا حتى او اذن الخروج ثم خرج بغير اذنه ابحاث فلا يكون هذا  
 الجواب جوابا للرد فلا يحتاج في رد الاعتراض الى الرد الصواب ( قوله والاستعانة )  
 اى والباء بالاستعانة وهى الداخلة على آلة الفعل ومنه في اشهر الوجهين  
 بسم الله الرحمن الرحيم كذا في الزركشى وقال فخر الاسلام متعلق بمحذوف بدلالة  
 حرف الاصل كما تقول بسم الله اى بدأت به ( قوله مثل كتبت بالقلم ) فان قيل  
 ان الباء في قولك كتبت بالقلم دخل على الاسم وهو القلم وهو الاصل بالاتفاق فالفعل  
 قائم بالاسم لانه هر ض لا دوام له فكيف يكون الاسم تبعا والفعل اصلا قلت  
 القلم آلة بهذا النوع من الفعل وهو الكتابة فن حث انه آلة كان تبعا لامن حيث  
 انه جوهر او اسم ( قوله وقيل راجعة الى الاصل الخ ) اقول هذا ضعيف ولهذا اتى  
 بالتمريض وجه الضعف ان الباء اذا كان للاصاق يكون صلة فيعتبر فيها تيمم معنى  
 الفعل بخلاف الاستعانة والسببية الا ترى ان الباء في قولك مررت بزيد وكتبت  
 بالقلم متعلقة بالفعل المذكور والاول صلة متممة لمعنى المرور ولم يذكر ايتهم معنى  
 الفعل بخلاف الثاني فان كتبت وان تهدي بالباء الى القلم لكنها ليست بصلة متممة  
 للكتابة لتحقق معنى الكتابة بدون ذكره فافترا فكيف يرجع الى الاصل  
 فالتفصيل في النحو وبؤيده ما قاله صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى ولا تلبسوا  
 الحق بالباطل الباء اما صلة اول الاستعانة اى لا تخلطوا الحق بالباطل او لا تجملوه  
 ملتبسا بسبب الباطل ثم قال ولا شك ان الاول اظهر لان الصلة من تمام الفعل  
 انتهى وقال التبريزى في شرح اللباب من المعاني التى تستعمل فيها الباء تكميل  
 الفعل بان يكون الفعل مما لا يكون بكل معناه الا متعلق فيذكر ذلك المتعلق  
 بالباء كقولك مررت بزيد لان معنى المرور يقتضى مرورا به لا يكتمل بدون انتهى  
 ( قوله كالاثمان في البيوع ) يعنى لما كان الثمن واسطة التوسل به الى المقصود دخل  
 الباء على الثمن قال فخر الاسلام الباء للاصاق ولهذا صحبت الباء الاثمان انتهى  
 حاصله ان الباء الداخلة على الاثمان متصفة بالاستعانة والسببية والاصل  
 والمقابلة والفقهاء يقولون بقاء الثمن ( قوله هو الانتفاع بالملوك وذلك في البيع ) قال  
 سراج البرزدوى دخل الباء في جميع الاثمان الى الاثمان لان الباء للاصاق  
 والاصل يقتضى الطرفين ملصقا وملصقا به والملصق هو الاصل والملصق به  
 هو الفرع والاثمن ليس بمقصود في البياعات لانه تبع والبيع هو الاصل لانه المقصود  
 في البيع لان الانتفاع حاصل به الا ترى ان شرط صحة البيع كون البيع مقدر



النسليم وكونه مملوكا ولا يجب في الذمة إلا نادرا والثمن يجب في الذمة غالبا ولم يشترط فيه كونه مملوكا ولا مقدور التسليم فثبت ان المبيع اصل والثمن تبع فيدخل الباء على التبع (قوله والثمن وسيلة البه) لانه في الغالب من النفود التي لا ينتفع بها بالذات الا ترى ان الغرض الاصيل في البيع الانتفاع بالمملوك والثمن وسيلة لتحصيل المقصود (قوله وكذا اشترط وجود المبيع لصحة البيع الخ) اي لاجل المبيع مقصودا في البياعات اشترط وجود المبيع عند البائع مع قدرة التسليم ولا يجوز ما ليس عنده ولا يجوز ايضا وان لم يملك المشتري الثمن حتى لو باغ شيئا ولم يذكر الثمن انه قد البيع بصفة الفساد كذا قال المبداني (قوله فاذا كان الاصل ان يدخل الباء في الاثمان) يعني اذا كان الاصل ان يدخل الباء في جميع الازمان على الاثمان يظهر اثره في المستثنين المذكورين (قوله فبعت) اي قول البائع بعت هذا العبد بكر من الخنطة الخ وكذا قوله اشتريت هذا العبد بكر من الخنطة كما قال فخر الاسلام اقول انما قيد بوصف الخنطة لان المكيلات لا تصير ثمنا ولا يجب في الذمة بدون الوصف وينعقد البيع مساومة ولو كان الكر عينا يسمى مقايضة وهو بيع معلومة بسلمة عينا (قوله والعبد مبيع والكر ثمن يثبت في الذمة حالا الخ) لانه اضاف البيع الى العبد فقه جعله اصلا فصار العبد مبيعا ضرورة اضافة العقد اليه والكر ثمنا لانه ادخل الباء عليه فصار ثمنا ضرورة دخول الباء عليه والصق العبد بالكر لان الكر صار له مقايضة لانه آلة انعقاد البيع فثبت في الذمة لان الخنطة لبست بحاضرة لان العبد مشار اليه والكر ثمن بقرينة دخول الباء فيقتضى عدم الحضور فيصح الاستبدال بالكر قبل القبض اذ لو كان مبيعا لما جاز الاستبدال به قبل القبض عينا كان او ذينا كذا في المبسوط (قوله وقوله بعت كرا من الخنطة بهذا العبد سلم) يعني اذا اضاف العقد الى الكر فقال بعت واشتريت منك كرا خنطة بهذا العبد انه يضير سلما حاصله ان ادخل الباء الى العبد المشار اليه واطراف العقد الى الكر الموصوف انعقد سلما فلا بد من شرائط السلم فيعتبر بشرائط السلم من التأجيل وقبض رأس المال في المجلس وعدم صحة استبدال البائع به قبل القبض وعدم تصرفه قبله وبيان مكان الايفاء عند ابي حنيفة بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر فيها قبل القبض بالاستبدال كسائر الاثمان (قوله واذا دخلت الباء المحل لم يجب استيعابه الخ) يعني اذا دخل حرف الباء في المحل بقى الفعل متعديا الى الآلة نحو مسحت يدي بالحائط ورأس النيم فلا يقتضى استيعاب المحل كما ظنه المالك لان المسح غير مضاف

الى المحل لكن هذا الكلام يقتضى وضع آلة المسح اليه (قوله كالا لآلة اي كما لم يجب استيعاب الآلة بالفعل الخ) لان وضع آلة المسح لا يوجب استيعاب جميع اليد في العادة فيكون بعض الآلة مرادا وهو كثر اليد في العرف والعادة فيصير المراد كثر اليد فصار التبعض مرادا كما زعم الشافعي قال صاحب الكشف وعندى ان دخول الباء في المحل يوجب تعدية الفعل الى الآلة والصاقها بالرأس واستيعاب الآلة اوجود الاضافة اليها لكن بحكم العادة لا يوجب لان مسح ظهر اليد ساقط عادة واجواف الا نامل ساقط ضرورة فبقى باطن الا نامل لان باطن الكف يبقى فاقبم كثر اليد مقام الكل تبسيرا انتهى اقول ان باطن الكف وهو البعض مقدر با كثر آلة المسح وهو ثلاثة اصابع لا ان يكون مطلق البعض مرادا بالنظر الى كون الباء للتبعض كما قال الشافعي بل مرادا بحكم العرف والعادة (قوله شبه المحل الذي من شأنه الاستيعاب الخ) جواب لما حاصله الباء اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله فيقتضى استيعاب المحل لان المحل مفعول فعله فيتناول جميع المحل كما يقال مسحت الحائط بيدي لانه اضيف الى جلته وكذا مسحت رأس النيم بيدي يقتضى استيعاب رأس النيم لكن لما كان الاصل في الباء ان تدخل الوسائل والالات ولم يشترط الاستيعاب في الآلة شبه المحل الذي من شأنه الاستيعاب بالآلة التي اذا دخلها الباء من شأنها عدم الاستيعاب (قوله بالآلة الخ) الباء متعلقة بقوله شبه (قوله فلا يجب الاستيعاب في مسح الرأس) لقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم (قوله كما ذهب اليه مالك) اي كما ذهب الى استيعاب الرأس في المسح مالك فقط (قوله واما وجوبه في التيمم الاصح الخ) هذا جواب اشكال وهو ان الباء دخل في آية التيمم الى الوجه قال الله تعالى وامسحوا بوجوهكم وايديكم والوجه محل المسح وهذا لم يوجب استيعاب الآلة بل يوجب استيعاب المحل على عكس ما قلت في مسح الرأس فاجاب بان الاستيعاب في المحل في آية التيمم لم يثبت بسبب الباء بل يثبت بالسنة المشهورة التي تزايد بها على الكتاب وهي حديث عمار (قوله فان الوجه اسم للكل الخ) فيه بحث لان الرأس اسم للكل فالصواب ان يقول جعل الباء صلة بهذه الدلالة فصار كقول الشاعر يضرب بالسيف وترجو بالفزح كذا في اليرزوي (قوله ولانه حلف عن المستوعب وهو الوضوء الخ) اي ولان وجوب الاستيعاب في التيمم ليس بدخول الباء في المحل بل بدلالة الكتاب لان التيمم شرع خلفا عن الاصل الواجب وهو الوضوء باقامة التراب مقام الماء للضرورة او باقامة المسح بالصعيد في العضوين مقام الغسل بالماء والمسح



في الاعضاء الاربعه وانما اثر المصنف الوظائف الاربع على غسل اعضاء الثلاثة  
والمسح لاجتماع الغسل والمسح في الوظائف الاربع حاصله لما قام التراب بمقام الماء  
قام التيمم مقام الوضوء ضرورة والاستيعاب في اعضاء الوضوء شرط بالاجماع فكان  
شرطا في اعضاء التيمم بالضرورة لانه قائم مقامه ( قوله لان الخلف لا يخالف  
الاصل اصلا ) فان قيل الخلف يخالف الاصل لانه لا يوجب التسوية بينهما  
في اعضاء الوضوء فيكون مخالفا ولا يوجب التسوية في الوضوء الذي قام بالاعضاء  
وهو الاستيعاب قلت الخلف يوجب التسوية بينهما في جميع الشرائط لكن  
الحديث المشهور اوجب التنصيف قال عليه السلام التيمم ضربتان الحديث فبقي  
الباقى على ما كان فان قيل الخلف لا يوجب التسوية في الوصف العدمى وهو  
عدم اشتراط النية فان النية ليست بواجبة في الوضوء عندنا لانه شرط وواجبة  
في التيمم فكذا في الوصف الوجودى وهو الاستيعاب قلت اشتراط النية في التيمم  
ليس باعتبار الخلفية بل باعتبار ان التيمم في اللغة القصد وهو النية فاشتراط  
النية فيه باعتبار ذاته لا باعتبار الخلفية فلا يوجب خلفية النية  
( قوله ولان المسح بالصعيد في العضوين قائم مقام الوظائف الاربع وانما نصف  
التخفيف الخ ) اقول الصواب ان يجعل هذا الدليل والدليل الثانى دليلا واحدا  
لان التيمم شرع خلفا عن الاصل وهو الوضوء باقامة التراب مقام الماء او باقامة  
المسح بالصعيد في العضوين مقام الغسل والمسح بالماء في الاعضاء الاربعه  
لكن نصف الخلف تخفيفا كما جعل فخر الاسلام قال فخر الاسلام واما الاستيعاب  
في التيمم فتايت بالسنة المشهورة اذ النبي صلى الله عليه وسلم قال ضربتان ضربة  
للاعضاء وضربة للذراعين فجعل الباء صلة وبدلالة الكتاب لانه شرع خلفا  
عن الاصل وكل تنصيف يدل على بقاء الباقي على ما كان انتهى ( قوله ولا شك  
ان كل تنصيف يقتضى بقاء الباقي على ما كان عليه ) فان قيل لانسم ان الخلف  
وهو التيمم نصف حتى صح قوله ولا شك ان كل تنصيف يقتضى بقاء الباقي على  
ما كان عليه بل المسح بالصعيد في العضوين اقيم مقام غسل الاعضاء الثلاثة  
والمسح لان المسح بالصعيد في الاعضاء الاربعه اقيم مقام الغسل والمسح  
في الاعضاء الاربعه ثم نصف تخفيفا وكذلك في الجنابة اقيم التيمم في العضوين  
مقام غسل كل البدن ولو قلت بالتنصيف في حق الوضوء فاقول في حق الجنابة  
قلت القياس يوجب استعمال التراب في جميع اعضاء البدن التي يستعمل فيها  
الماء لان التراب اقيم مقام الماء فيجب استعمال التراب في كل ما يجب فيه استعمال

الماء الا ترى ان عمارة اخذ بالقياس وضرب التراب على جميع بدنه حتى قال رسول الله  
صلى الله عليه وسلم اصرت حجارا يا عمارة وقال اجنبت يا رسول الله فقال اما يكفيك  
الوجه والذراعان فبالنظر الى القياس كان تنصيفا في الوضوء واكتفاء في الكل  
بالجزء في الجنابة فثبت ان التيمم شرع بطريق التنصيف وكل تنصيف يدل على  
بقاء الباقي على ما كان ولا يمكن القول بالتنصيف في الجنابة المخرج ولا يمكن تعيين  
البعض بارأى فتعين ما عين الشرع بقوله اما يكفيك الوجه والذراعان فثبت  
ان في الجنابة اقيم البعض مقام الكل ولا يعتبر التنصيف كما يعتبر في الوضوء  
( قوله كصلوة المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد ونحو ذلك ) اى كصلوة  
المسافر نصفت وبشروط جميع الشرائط التي كانت واجبة الرعايه قبل التنصيف  
وكعدة الاماء والحدود لقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب  
فالاستيعاب واجب في الوضوء في هذين العضوين فكذا في التيمم لانه قائم مقامه  
وقد روى الحسن بن ابي حنيفة انه لا يشترط الاستيعاب ايضا بل الاكثر يقوم  
مقام الكل لان الاستيعاب في المسوحات ليس بشرط كما في مسح الخلف والجبيرة  
والراس ( قوله وعلى الاستعلاء صورة نحو زيد ركب على الفرس او معنى نحو  
نأمر علينا الخ ) اعلم ان على على وجهين احدهما ان يكون حرفا ومخالفا فيه  
جماعة فمنعوا انها لا تكون الا اسما ونسبوه لسبويه ولها تسعة معان احدها  
الاستعلاء اما على المجرور وهو الغالب نحو قوله تعالى وعليها وعلى الفلك  
تحملون او على ما يقرب منه نحو قوله تعالى اوجد على النار هدى وقوله وبات  
على النار الحدى والمخلق وقد يكون الاستعلاء معنويا نحو قوله تعالى ولهم على  
ذنب ونحو فضلتا بعضهم على بعض كذا في المغنى قال الزركشى على الاستعلاء  
حقيقة نحو عليها وعلى الفلك تحملون او مجازا نحو قوله تعالى ولهم على ذنب  
فضلتا بعضهم على بعض واما قوله تعالى وتوكل على الحمى الذي لا يموت  
فهى بمعنى الاضافة والاسناد اى اضفت توكل الى الله لالى الاستعلاء  
فانه لا يفيد ههنا انتهى فعلم من هذا ان على في غير المحسوسات يكون معنويا  
ومجازا وفي المحسوسات حقيقة لغوية وقد صار حقيقة شرعية في الايجاب  
والالزام في قول الرجل لفلان على الف درهم كذا في البرزوى اما كونه اسما بمعنى  
فوق فذلك اذا دخلت عليها من نحو غدت من عليه بعدها ثم ظمؤها ونحو  
زيد من على السطح اى من فوقه وزاد الاخفش موضع آخر وهو ان يكون  
مجرورها وفاعل متعلقها ضميرين لمسمى واحد نحو قوله تعالى امسك عليك



زوجك وقول الشاعر \* هون عليك فان الامور بكف الاله مقاديرها \* وفيه نظر لانها لو كانت اسما في هذه المواضع لصح حلول فوق محلها فالتفصيل في المعنى وترد فعلا من العلو ومنه ان فرعون علا في الارض فيه بحث لانه ليس بعلى بل علا الا ان يكون المراد بها التلفظ (قوله او معنى نحو تأمر علينا بالنشيد) اي صار اميرا علينا فان للامير علوا وارتقا على غيره لانه غالب بامارته (قوله كما يقال ركب دين الخ) اقول في تعدية ركب اختلاف قال بعضهم ان مصدره ركوب على وزن فعول فلا يتعدى في الغالب وقال بعضهم من الافعال التي يتعدى بحرف الجر وبغيرها كدخلت البيت وجلسته مع ان مصدرهما الدخول والجلوس ومن الافعال التي يتعدى بحرف الجر وبغير حرف جر نحو ذهبت الشام كذا قال ابني يعيش في شرح المفصل وان لم يجيء مصدره على فعول (قوله ويستعمل على للوجوب) اي للايجاب والالزام بالوضع الشرعي فيكون حقيقة شرعية لان اللزوم والوجوب يلزم بعلى ويتقضى علوه لان الدين يجب عليه بعلى ويلزمه (قوله الا اذا وصل به ودية) يعني اذا قال الرجل لفلان على الف دينار يكون ديننا الا ان يصل بكلامه لفظ الوديعة بان يقول لفلان على الف دينار ودية فحينئذ لا يثبت الدين وان كانت كلمة على للوجوب والالزام لان كلمة على يحتمل ان يكون لايجاب الحفظ وكونه ودية محكم في كونه واجب الحفظ لا واجب الاداء فيجمل على معنى الوديعة لان في الوديعة وجوب الحفظ (قوله اي في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها) اقول انما فسر بهذا التفسير لان على بمعنى الشرط لم يذكر في كتب النحو ولا في براهين القرآن لكنه من قاعدة الاصول قال فخر الاسلام اذا استعملت في الطلاق كان بمعنى الشرط عند ابى حنيفة وقال الله تعالى حقيقى على ان لا اقول ٧ على الله الا الحق وقال يياي عنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بهذا الشرط انتهى ملخصا قال شراخ البردوى واذا استعملت على في الاسقاطات كالطلاق والعناق كانت بمعنى الشرط عند ابى حنيفة انتهى حاصله ان كلمة على تستعمل على ان يكون شرطا عند الفقهاء وفي الخلاصة تعليق الهبة بالشرط باطل ان ذكر بكلمة ان وان ذكر بكلمة على ان كان ملائما صححت الهبة والشرط وان كان الشرط مخالفا صححت الهبة وبطل الشرط وفي المنتقى في البيع شرط اذباغ بكلمة على فعلى ما ذكرنا اما اذا قال بعث ان كان كذا فالبيع باطل سواء كان الشرط نافعا او ضارا انتهى ملخصا واما في فتاوى ابى السعود فسطور على خلافه

وهو

٧ فيه بحث قال السبوطى في الاتقان على حرف جر له معان سادسها معنى الباء نحو حقيقى على ان لا اقول اي بان كما قرأ ابى انتهى وفي برهان الزركشى على معنى الباء نحو حقيقى على ان لا اقول وفي قرأة ابى رضى الله عنه بالباء انتهى ولم يوجد معنى الشرط

وهو خطأ تجاوز الله عنه (قوله كما في المعاوضات المحضنة) اي الخالصة عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح يعني اذا استعملت في البيع وغيره من المعاوضات المحضنة نحو البيع على ارف والاجارة على الالف والنكاح على الالف يستحيل معنى الشرط لان الشرط هو التعليق بالخطر وهو لا يجري في التامك لان تعليق التامك بالخطر لا يجوز لانه لا يفرض العمل بمجازة بالاتفاق وهو معنى الباء لوجود معنى اللزوم المناسب بين الشرط والجراء وبين الاصلاق تحكيما للتصرف بقدر الامكان (قوله واما اذا لم يتعد معنى الشرط) كما في الطلاق فانه يقبل الشرط ولا يبطل به مثل ان يقول الرجل لامرأته ان قدم فلان فانت طالق على الف صح التعليق ولم يمنعوا المعاوضة عن صحة التعليق لان المال تابع فيه بالشرط (قوله فكذا عندهما) اي يحتمل على العوض فيه ايضا اي يحتمل الطلاق في مثل هذا على العوض كما للمعاوضات المحضنة عندهما اذا اطلاق يصلح ان يكون معاوضا والمال عوضه فصار مجازا عن الباء لان التعليق في الطلاق صحيح والمال وقع في ضمن ما يصح فيه التعليق وما ثبت في ضمن الشيء لا يعطى له حكم نفسه وانما يعطى له حكم المضمن (قوله ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج الخ) يعني اذا قالت المرأة طلقنى ثلثا على الف مثلا ثم قالت لا اطلب الطلاق بل رجعت قبل كلام الزوج صح رجوعها حتى لو طلقها بعده لا يستحق الالف اما اذا قال الزوج ابتداء طلقك على الف كان بمنزلة اليمين حتى لا يقتصر على مجلس الزوج ولا يمكن للزوج الرجوع عنه قبل كلام المرأة وان تعليق يكون يمينا بتقدير معنى التعليق فكانه قال ان قبلت القاء فانت طالق فثبت ان دخول المال في الطلاق لا يمنع معنى اليمين حيث يكون يمينا من جانب الزوج (قوله وللشرط عنده عملا بالحقيقة) اي بالحقيقة الشرعية يعني ان على في الطلاق وان ذكر فيه المال يحتمل على الشرط (قوله ففي قول المرأة لزوجها طلقنى) ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما كما في قولها بانف ويكون الواقع بينا لانه محمول على الباء كما اوقالت طلقنى ثلثا بالف لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا صح رجوعها عن قبول المال قبل كلام الزوج كما سبق ولهذا صار بينا لان الطلاق على مال باين ولزم عليها المال عوضا عن الطلاق وصار كقوله احمل هذا المتاع الى موضع كذا على الف درهم اي بالف درهم وكما قال طلقنى وضرتنى على الف فطلقها وحدها يجب عليها حصتها من الالف كما لو قال بالف لان اجزاء العوض

قال المص في الدرر في كتاب الصلح وكلمة على وان كانت للمعاوضة لكنها قد تكون بمعنى الشرط كما في قوله تعالى يياي عنك على ان لا يشركن بالله شيئا وقد تعذر العمل بمعنى المعاوضة فحمل على الشرط تحكيما للتصرف فانتهى حاصلة اذا كان مدخول على صالحا بان يكون عوضا يحتمل على معنى المعاوضة والايحتمل على الشرط بحسب المعنى تحكيما للتصرف

وفي القهستاني في فصل اقل المهر ان على للشرط عند الفقهاء يستعملونه في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها انتهى



ينقسم على اجزاء المعوض (قوله ولا شيء عنده) يعني اذا قالت له امرأته طلقني  
 ثلثا على الف درهم فطلقها واحدة لا يجب عليها شيء من الالف ويكون  
 الواقع رجعا عنده حاصله ان كلمة على في الطلاق للزوم وابس بين الواقع وهو  
 الطلاق وبين ما بينهما من الالف مقابلة حتى يتعقد معاوضة لانها ما جعلت  
 المال مقابلا للطلاق بحرف الباء حيث لم تقل بالف ولا مقابلة بينهما في الواقع  
 ولا يفتقر الى المال بل بينهما معاوضة لانه يجب المال عليها بقولها ثم وقع الطلاق  
 عليها بانه اعلم عليها والحاصل ان التعاقب معنى الشرط والجزاء لا معنى  
 للمعاوضة فاذا خالف الزوج لم يوجد الشرط فلم يجب عليها شيء (قوله لان اجزاء  
 الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط الخ) لان ثبوت المشروط بالشرط  
 بطريق المعاوضة ولو ثبت الانقسام لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط  
 فيلزم تقديم بعض المشروط على الشرط وانه محال اعلم ان اجزاء العوض ينقسم  
 على اجزاء المعوض بالاتفاق حتى لو قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة يجب  
 ثلث الالف عليها واجزاء لا ينقسم على اجزاء المشروط بالاتفاق حتى لو قال لامرأته  
 ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلثين لا تطلق بدخول كل واحد  
 من الدار طلاق واحد لانه تعلق اطلاقين بدخول الدارين ودخول الدارين شرط  
 واحد بوقوع الطلقتين (قوله وذلك) اي بيان انقسام اجزاء العوض على اجزاء  
 المعوض وعدم انقسام اجزاء الشرط على اجزاء المشروط وذلك مثل قوله نه لي  
 عوان بين ذلك (قوله ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة والمقابلة لا تخلو  
 عن المقارنة واذ كان كذلك يجوز توزيع اجزاء العوض على اجزاء المعوض  
 اذ كل جزء من العوض يقابل جزءا من المعوض (قوله ويمتنع تقدم احدهما  
 على الاخر كالمضائقين) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان توزيع اجزاء  
 العوض على المعوض يوجب تقديم بعض العوض على بعض المعوض وانه  
 لا يجوز توزيع اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لانه يوجب تقدم بعض  
 المشروط على الشرط فاجاب بقوله ويمتنع تقدم احدهما على الاخر حاصله  
 ان تقديم بعض العوض على بعض المعوض لا يبطل المقارنة الواقعة بين  
 العوض والمعوض بخلاف تقديم بعض المشروط على الشرط لان تقديم المشروط  
 عليه يبطل المعاوضة الثابتة بين المشروط والشرط (قوله ومن لا ابتداء الغاية الخ)  
 وفي المعنى من على خمسة عشر وجهها والصحيح ان لها سبعة عشر معنى لكن  
 بعضه مندرج في بعضه مثلا التجريد نحو اقيت من زيد اسدا على حذف المضاف

اي اقيت من لقاء زيد اسدا كانه جرد عن جميع الصفات الا عن صفة الاسدية  
 قاله صاحب اللباب وصاحب اللب وغيرهما وقال صاحب الارشاد قلت ابس  
 هذا قسما على خياله لاندرجه في الاقسام المذكورة قال الزمخشري ان  
 من التجريدية بيان اعتبارا للواقع واعتراضه السيد السند بان الحمل على البيان  
 يفوت الغرض من صنعة التجريد وهو المباشرة فالصواب انها ابتدائية وعلى  
 كلا التقديرين فهي داخلية فيما سبق احدها ابتداء الغاية وهو الغالب عليها حتى  
 ادعى جماعة ان سائر معانيها راجعة اليه قال ابو حيان وزعم المبرد والاختفش  
 الصغير وابن السراج وطائفة من الحدائق والسهيل من اصحابنا انها لا تكون  
 الا ابتداء الغاية وسائر المعاني التي ذكرها راجعة الى هذا المعنى انتهى واليه ذهب  
 الزمخشري في المفصل وقال الاندلسي في شرحه انما حكم برجوعها في جميع وجوهها  
 حتى لا يلزم الاشتراك او المجاز وهذا شان المحققين من التحويين في جميع تصارييف  
 الكلمة ويقع ابتداء الغاية في المسكان والزمان فالاول سبحان الذي اسرى بعبد  
 ليلا ٢ من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى والثاني قوله تعالى من اول يوم احق  
 ان يقوم فيد وقوله عليه السلام مطرنا من يوم الجمعة الى الجمعة وقول بعض العرب  
 من الآن الى الغد حكاه الاختفش في المعاني وخالفها اكثر البصريين وحملوا  
 هذه الأدلة على حذف مضاف والتقدير في الامة من تأسس اول يوم وفي الحديث  
 من صلوة الجمعة وقد يكون ابتداء الغاية في غيرهما نحو انه من سليمان وقرأ القرآن  
 من اول سورة البقرة الى آخرها قاله الغاضل شهاب الدين في حاشية التوضيح  
 في النحو وعلامة من الابتدائية ان يكون الفعل الذي قبلها له امتداد او اول ماله  
 امتداد نحو سرت من البصرة الى الكوفة ونحو خرجت من الشام الى البصرة  
 فان السير له امتداد والخروج وان لم يكن له امتداد الا انه اول جملة امتداد  
 وقال الزركشي معنى ابتداء الغاية اذا كان في مقابلتها الى التي الانتهاء انتهى  
 وقال الرضي وتعرف من الابتدائية بان يكون في مقابلتها الى او ما يفيد فاندتها نحو  
 قولك اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى اعوذ بالله التهييب البه فالباء هنا  
 افادت معنى الانتهاء انتهى وقد صرحوا في من الابتدائية انها قد تجيء  
 في بعض المواضع مستبعدة فيها الانتهاء لعدم القصد اليه كقوله اعوذ بالله  
 من الشيطان الرجيم فتأمل (قوله اذا الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء  
 وانتهاء الخ) اقول فيه بحث لان في الغاية تعريفين على ما حقق في محله الاول  
 ما ينتهي اليه الشيء والشيء ينتهي بضده لا يجزئه فلا يكون لها ابتداء وانتهاء

٣ السير الروحاني لبس بمقيد  
 بان زمان ولذلك قيد السير  
 بقوله ليلا في قوله تعالى  
 سبحان الذي اسرى بعبد  
 ليلا لان المراد ههنا السير  
 الجسماني فليلاً مل  
 وفي المصباح المنير سار يسير  
 سيرا ومسيرا يكون بالليل  
 وبالنهاري ويستعمل لازما  
 ومتعديا ويقال ياسار البعير  
 وسرته فهو مسير انتهى



والثاني ما يمتد اليه الشيء ويقتصر عليه فيكون لها ابتداء وانتهاء الا ترى انك اذا قلت سرت من البصرة الى الكوفة يعتبر فعل السير ممتدا او المسافة ممتدة فيكون ابتداء السير الممتدا وابتداء المسافة الممتدة البصرة وانتهاء الكوفة ويؤيده ما ذكر في كتاب حقايق الحروف ان الى لانتهاءه ابتداء فيما يدل عليه على تقيض من يقول خرجت من البصرة الى الكوفة فمن لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية انتهى واما عند صاحب البديع فان من لاقل من النصف كقوله تعالى منهم المؤمنون واكثرهم الغاسقون انتهى فلا يكون لابتداء الغاية اقول ان الغاية نوعان غاية ابتداء وغاية انتهاء وان ابتداء الغاية بمن يكون صدر الكلام وابتداء الغاية وان انتهى اليه صدر الكلام يكون لانتهاء الغاية والقرينة دخول الي عليها (قوله ويستعمل للتبويض) قال ابن مالك في شرح التسهيل ومن للتبويض كثير كقوله تعالى منهم من كلف الله وكقوله تعالى خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على اربع وعلامتها جواز الاستغناء عنها ببعض قراءة عبد الله بن مسعود حتى تنفقوا ببعض ما يحبون انتهى اي كقراءة عبد الله بن مسعود في قوله تعالى ان تناولوا البر حتى تنفقوا مما يحبون بعض ما يحبون وما ذكره ابن مالك من ان من تأتى للبعض لبس متفقا عليه وانت عرفت قبل ان المبرد والاحفش الصغير وابن السراج وطائفة من الخذاق والتسهيل من اعجابنا انها لا تكون الا لابتداء الغاية وان سائر المعاني التي ذكرها راجع الى هذا المعنى ويؤيده ما قاله الزركشي الثالث التبويض ولها علامتان ان يقع بعض موقعها وان يعم ما قبلها ما بعد ما انتهى ويؤيده ايضا ما قاله الرضي وتعرف من التبوضية بان يكون هناك شيء ظاهر هو بعض المجرور بمن كافي قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة او مقدرا نحو اخذت من الدراهم اي من الدراهم شيئا انتهى لان العلامة قرينة المجاز وان كان معناها لما احتاج الى القرينة (قوله وعليه المحققون) كابن مالك وفخر الاسلام وغيرهما قال فخر الاسلام واما من فلالتبويض هو اصلها ومعناها الذي وضعت له لان الاشتراك خلاف الاصل وقد ذكرنا مسائلها في قوله اهتق من عبيدي من شئت وما يجري مجراه ومسائلها كثيرة انتهى فعلم ان بعض الفقهاء من المحققين قالوا انها في التبويض حقيقة واليه ما فخر الاسلام (قوله ورد باطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية) اعلم ان المحققين من النحويين اطلقوا على انها حقيقة لابتداء الغاية والمعاني كلها ارجعة الى ابتداء الغاية فان قولك اخذت من الدراهم

دليل على ان الدراهم ابتداء غاية اخذك كما ان قولك سرت من البصرة دليل على ان البصرة ابتداء غاية سيرك الا انها اذا استعملت في الدراهم يفيد التبويض لانه يمكن فيها لا كلها وفي البصرة لا يفيد التبويض لانه غير ممكن فيها لان السير ممتد (قوله واوقيل انها في العرف الغالب الفقهي للتبويض مع رعاية معنى الابتداء لم يبعد) اقول يمكن ان يعارض بان يقال ان هذه الرعاية معتبرة عند من خص الوضع لابتداء الغاية من النحاة ايضا كما في قولك اخذت من الدراهم فلوجه لقول المص انهما في العرف الغالب الفقهي مع رعاية معنى الابتداء الخ ولما اضطر الاصوليون في جواب الرد قال صاحب الكشاف في جواب الرد وذكروا بعض الحواشي انها وضعت للتبويض في موضع التبويض ولابتداء الغاية في موضعها (قوله وبمعنى الباء نحو ينظرون من طرف خفي) حكاه الاخفش والبغوي عن يونس وجعل ابن ابيان يحفظونه من امر الله اي بامر الله وقوله من كل امر سلام وموافقة الباء من عند البصريين وقيل عند بعض الكوفيين قال ابن هشام والظاهر انها لابتداء في نحو ينظرون من طرف خفي وقال الدماميني ان اريد كون الطرف آلة فمن معنى الباء كما قاله يونس وان اريد ان الطرف وقع ابتداء النظر منه فمن لابتداء الغاية لا بمعنى الباء فهما معنيان متغايران مذكوران الى ارادة المستعمل فتأمل انتهى اقول وجه التأمل اشارة الى ضعفه لان من موضوعة لابتداء الغاية وان احتمل على معناها فلا يحتمل على المجاز ويؤيده ما قاله ابو حيان ولا حجة لما قاله يونس اذ يحتمل ان يكون فيه من لابتداء الغاية اي ابتداء نظره هو من طرف خفي انتهى وابن هشام حذا حذوه (قوله ويستعمل صلة) اي زائدة نحو ما جاني من احد اي زائدة لتأكيد النص على العموم وانما قال زائدة لانك لو اسقطت من لبق العموم على حاله لان احد لا يستعمل في النفي والنهي والاستفهام الا للعموم وقد اجتمعت المعاني الثلاثة نحو قوله تعالى ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ان ينزل عليهم من خير من ربكم فالاولى للبيان لان الكافرين نوعان ككافرون ومشركون والثانية مزيدة لدخولها على التكرار المنقبة والثالثة لابتداء الغاية وقوله تعالى تجري من تحتها الانهار يحملون فيها من اساور من ذهب فالاولى لابتداء الغاية والثانية لبيان الجنس اوزائدة بدليل قوله تعالى وحلوا اساور واثالث لبيان الجنس او التبويض وقوله تعالى ينزل من السماء من جبال فيها من برد فمن الاولى لابتداء الغاية اي ابتداء الازال من السماء والثانية للتبويض اي بعض جبال منها والثالث للبيان لان الجبال يكون بردا او غير برد كذا



في الزركشي ( قوله بخلاف ما جاءني من رجل ) يعني ان من ههنا ليست زائدة لان من الداخلة على نكرة لا تختص بالنفي نحو ما جاءني رجل الا ترى انه قبل دخول من يحتمل نفي الواحد ونفي الجنس على سبيل العموم ولهذا يصح بل رجلان و بعد دخولها يمنع ذلك ويصير نصا في نفي الجنس على سبيل العموم وتحققه ما قال ابو جعفر بن زيد لك اذا قلت ما جاءني رجل فانه يحتمل ثلاثة معان احدها ان يريد ما جاءني رجل واحد بل اكثر من واحد والثاني ان يريد ما جاءني رجل من قوته ونفاده بل جاءني الضعفاء والثالث ان يريد ما جاءني واحد ولا اكثر من ذلك انتهى اقول ما ذكره المص من تغاير المعنيين خلاف ما نص عليه سبويه من تساويهما قال الصفار وهو الصحيح عندي وانها مؤكدة في موضعين فانها لم تدخل على ما جاءني رجل الا وهو يراد به ما جاءني احد لانه قد ثبت فيها تأكيذا لاستغراق مع احد ولم يثبت انها استغراق فيحمل هذا عليه فلهذا كان مذهب سبويه اولى قال و اشار الى ان المؤكدة يرجع بمعنى التبعض فاذا قال ما جاءني من رجل فكانه قال ما جاءني بعض هذا الجنس ولا كله وكذا ما جاءني احد اي بعض من الاحدين انتهى اعلم ان الزائدة لها ثلثة شروط عند الجمهور واما عند الاخفش والكسائي وهشام فيجوز مطلقا سواء كان في النفي او الاثبات كقوله تعالى يكفر عنكم من سبائكم ويعفو عنكم من ذنوبكم والمراد بالجمع بدليل ان الله يعفو الذنوب جميعا اقول هذا يؤيد قول سبويه لانه لو لم يكن زائدة في النفي في قوله ما جاءني رجل لسكان الزيادة في الاثبات معارضا فوجب حمله على الزيادة فعا للتعارض فتأمل فان اردت تفصيل شروط الزيادة فاستمع لما ينلي عليك فانه نافع احدها ان يسبقها نفي بأي اداة كانت وانتهى بلا او استفهام بهل خاصة وفي الحاق الهمة بها نظر قال ابو حيان في الارتشاف واما الاستفهام فلبس عاما في جميع ادواته انما يحفظ ذلك مع هل في جميع ما ورد في النفي نحو هل في الدار من رجل وقوله تعالى هل تحس منهم من احد وفي الحاق الهمة بهل نظروا لاحفظه من لسان العرب ولو قلت كيف تضرب من رجل او كيف خرج من رجل او اين تضرب من رجل او متى تقوم من رجل لم يجز وقلنا اذا كانت للنفي المحض جاز دخول من فتقول قلنا يأتي من احد في معنى ما يأتي من احد انتهى وقال الازهرى ولعل الفرق ان هل لطلب التصديق دائما انتهى قلت ان هل يستعمل في النفي التصديقي نحو هل من خالق غير الله لان خالق مبتدأ وغير الله نعتة على المحل والخبر محذوف تقديره لكم وليس برزقكم الخبر المقدر لان هل لا تدخل على مبتدأ

مخبر عنه بفعل على الاصح فيكون من زائدة ومجورها المنكر مبتدأ مخصوصا بالاعت فبدخل من في النفي وفي غير النفي في هل يدخل اطرادا للباب وانما في ان يكون مجورها نكرة واثالث ان يكون مجورها المنكر اما فاعلا نحو ما ياتيهم من ذكر او مفعولا به نحو هل تحس منهم من احد او مبتدأ كما سبق واجاز بهضهم زيادتها بشرط تنكير مجورها فقط نحو قد كان من مطر واجازها الاخفش والكسائي وهشام بلا شرط مطلقا كما سبق وقال الفاضل الدماميني في شرح التسهيل قال ابو حيان وتراد في ظرف ومصدرا تسع فيهما نحو ما سير من سير وما صيد عليه من يوم قلت فهما داخلان في المفعول به انكل منهما عند ملاحظة الاتساع واعتباره مفعول به انتهى فيه بحث قال ابن هشام وكان وجه زيادتها في المفعول معه والمفعول لاجله والمفعول فيه انهن في المعنى بمنزلة المجزوم جمع وباللام ونفي ولا تجامه من من ولكن لا يظهر في المفعول المطابق وجه وقد خرج عليه ابو البقاء ما فرطنا في الكتاب من شيء فقال بن زائدة للتأكيدي في موضع المصدر اي تفرطنا نحو لا يضركم كيدهم شيئا اي ضمرا فلا يكون مفعولا به لان فرط انما يتعدى اليه نفي وعدي بها الكتاب انتهى قلت ومن هذا ظهر ان لا وجه في تخصيص زيادة من الى مفعول به بل يزداد الى المفعول المطلق قال ابن مالك وربما دخلت على حال قال ابو حيان في الارتشاف وفي اول نلنت ما ظننت من احد يفعل ذلك وفي اول اعلمت نحو ما اعلمت من احد زيدا مسافرا وفي ثاني اعطيت وفي اوله نحو ما اعطيت من درهم احدا وما اعطيت من احد درهما انتهى واما زيادتها في المفعول الثاني في غير هذه الافعال فلا يجوز عند اكثر النحويين ولهذا قال البيضاوي وقرئ في قوله تعالى ما كان لنا ان نتخذ من ذوات من اولياء نتخذ بالبناء للمفعول من اتخذ الذي له مفعولان كقوله تعالى واتخذ الله ابراهيم خليلا ومفعوله الثاني من اولياء ومن للتبعض انتهى وباقي التفصيل في النحو ( قوله وحتى للغاية ) وفي المعنى حتى حرف لاحد معان ثلثة انتهاء للغاية وهو الغالب والتعليل وبمعنى الا انتهى قال فخر الاسلام هذه كلمة اصلها للغاية في كلام العرب هو حقيقة هذا الحرف لا يسقط عنها ذلك الاجازا ليكون الحرف موضوعا لمعنى يخصه وقد وجدناها يستعمل للغاية لا يسقط عنها ذلك فعلنا انها وضعت له فاصلها كمال معنى للغاية فيها وخلوصها لذلك بمعنى الى انتهى اعلم ان الفرق بين حتى الجارة والى من وجوه قال السخاوي حتى اذا كانت جارة وافقت الى في انها غاية وخالفتهما في ثلاثة اشياء احدها انها لا تدخل على المضمر فلا يقال ٢ حناه كما يقال اليد والثاني ان فيها معنى الاستثناء وليس ذلك في الى

٢ وحتى وحتىك بخلاف الى فانه يقال الى واليك واليه خلافا للكوفيين والمبرد واما قوله \* انت حتاك تقصد كل فحج \* ترجى منك انها لا تجب فضرورة



والثالث ان الى تقع خبرا للمبتدأ كقوله تعالى والامر اليك وحتى لا يكون كذلك قال الابداسي ومما انفارقها ان ما قبل حتى يجب ان يكون جمعا كقولك قام القوم حتى زيد ولو قلت قام زيد حتى عمرو ولم يجز ومنهم من جوز وقوعه بعد مفرد كقولك صمت النهار حتى الليل وصمت رمضان حتى الفطر لكن الظاهر انه لم يدخل ما بعدها فيما قبلها من جهته الشرع والافلو قال سرت النهار حتى الليل لكان الظاهر انه سار الليل ايضا انتهى قال ابن وحى لا يمكن الاستدلال بقولنا صمت النهار حتى الليل على وقوع حتى بعد مفرد لان المراد به صمت ساعات النهار اما بتقدير المضاف او بتقدير الاجزاء الاعتبارية مثل اشتريت العبد كله انتهى فيه بحث لان النهار معيار للصوم لا يجوز اعتبار الساعات بتقدير المضاف او بتقدير الاجزاء والايحوز اطلاق الصوم في بعض ساعات النهار مع عدمه في بعضها كاشترى بعض العبد وهو محال مع انه صرح في شرحه للمعنى بقوله انه اراد بالمسبوق بذى اجزاء ان يذكر قبل حتى صريحا ذوا اجزاء فلا يكتفى بالتقدير والدلالة انتهى وقال ابن القواس في شرح الغيبة ابن معط حتى وان شاركت الى في الغيبة يخالفها في اوجه احدها ان يكون المجرور بها يجب ان يكون آخر جزء مما قبلها او ملاقي الاخر نحو اكلت السمكة حتى رأسها ولا تقول حتى نصفها او ثلثها كما تقول الى نصفها او الى ثلثها والثاني ان ما بعد حتى لا يكون الامن جنس ما قبلها فلا تقول ركبت الخيل حتى الحمار ولا يلزم ذلك في الى تقول ذهب الناس الى السوق والثالث ان حتى لا تقع مع مجرورها خبر المبتدأ بخلاف الى والرابع انها مختصة بالظاهر بخلاف الى انتهى قال ابن مالك في السهيل ابدال حاء حتى عينا لغذ هذيلة قال ابن قاسم بها قرأ ابن مسعود عتي حين وسمع عمر رضي الله عنه رجلا يقرأ عتي حين فقال من اقرأك قال ابن مسعود فكاتب اليه ان الله انزل القرآن عربيا انزله بلغة قريش فلا تقريء الناس بلغة هذيل والسلام انتهى اراد عمر رضي الله عنه انه تعرض لابن مسعود لانه هذلي كانه اقرأه على لغته قال في التعليق وفي الالباب قال الفراء حتى لغه قريش وجميع العرب الا هذيل وثقيفا فانهم يقولون عتي قال وانشدني بعض اهل اليمامة لاضع الولد ولا اصلي \* عتي ارى جلهما تولى (قوله سواء كان جزءا منه) اي سواء كان ما بعد حتى جزءا مما قبلها نحو اكلت السمكة حتى رأسها اعلم ان مذهب اكثر النحاة ان ما بعد حتى ليس بداخل فيما قبله فيكون غاية كما في في قولهم اكلت السمكة حتى رأسها لم يؤكل الرأس وان كان جزءا متصلا بالاصل في الغاية ان لا يكون داخله في الغاية ومذهب الشيخ عبد القاهر الى ان ما بعد حتى داخل فيما قبلها

نص عليه في المقصد فقال ويكون ما بعد حتى داخلا فيما قبله الا ترى انك اذا قلت اكلت السمكة حتى رأسها كان المعنى ان الاكل قد اشتمل على الرأس وكذا قولك ضربت القوم حتى زيدا المعنى ان زيدا قد ضربته وتابعد في ذلك صاحب المفصل وقال ومن حقها ان يدخل ما بعدها فيما قبلها في مسئلة السمكة والبارحة قد اكل الرأس ونيم الصباح وذلك لان الغرض ان ينقض الشيء الذي تعلق به الفعل شيئا فشيئا حتى تأتي الفعل على ذلك الشيء كله فلو انقطع الاكل عند الرأس لا يكون فعل الاكل آتيا على السمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى نصفها حاصله ان الغرض من وضع حتى ان يكون فعلها مما ينقض شيئا فشيئا حتى يؤولي آخر جزء منه او ما يلاقي آخره بخلاف الى ان ليس الغرض منها الا ان يدل بها على الانتهاء فقط اقول مذهب الشيخ عبد القاهر وصاحب المفصل يخالف مذهب سيبويه والفراء والعلب قال ابن مالك اذا قلت ضربت القوم حتى زيدا فيحتمل كون زيد مضروبا انتهى الضرب به ويحتمل انه انتهى الضرب عنده فلا يكون مضروبا اشار اليه سيبويه والفراء والعلب انتهى وقالت المغاربة ان لم تذكر قرينة الخروج حكم بالاول وقال الفاضل الدماميني والتحرير في الدخول والخروج انه ان قامت قرينة الدخول نحو حتى نعله القاهما وقرينة الخروج نحو صمت حتى يوم العيد عمل بمقتضاها والاحكام بالدخول حلا على الغالب وعلى اختها العاطفة وعلى المعنى فانها انما يذكر غالبا للاعلام بان ما بعده بالحكم اولى فانظرك بغيره نحو قدم الحجاج حتى المشاة وان ما بعدها ثبت له الحكم فكيف لا يثبت لغيره نحو مات الناس حتى الانبياء انتهى ومجرورها في الغالب آخر نحو حتى رأسها او متصل باخر نحو حتى مطلع الفجر فلا يقال سرت البارحة حتى نعتها لان النصف ليس باخر ولا متصلا بالآخر قائمه المغاربة وهو مذهب السكاكي حيث قال في قسم النحو من المفتاح وحتى بمعنى الى الا انه يجب ان يكون ما بعدها آخر جزء من الشيء او ما يلاقيه وان يكون داخلا في حكم ما قبلها وان يكون فعلها مما ينقض شيئا فشيئا انتهى (قوله والثاني نحو حتى مطلع الفجر) اي ما لم يكن بعد حتى جزءا مما قبلها بل ملاقيا لآخر جزء ولا يجوز سرت البارحة حتى نصفها او ثلثها كذا قالت المغاربة وتوهم ابن مالك ان ذلك لم يقل به الا الزمخشري واعترض عليه بقوله \* عنبت ليلة فازلت حتى \* نصفها فعدت بوسا \* هذا ليس محل الاشتراط اذ لم يقل فازلت تلك الليلة حتى نصفها وان كان المعنى عليه ولكنه لم يصرح به فالتفصيل

قال الشاعر \* التي الضعيفة  
كي يخفف رحله \* والراد  
حتى نعله القاهما \* بجز نعله  
سبح



في المعنى وشروحه اقول يؤيد هذا قول من قال ان الاصل في الغيبة ان لا يكون داخله في الغيبة الا سلام الملائكة ينتهي عند طلوع الفجر على ما روي في حديث ابن عباس ان جبرائيل هابه السلام ينزل ليلة القدر في كعبة من الملائكة معه لواء اخضر يركزه فوق الكعبة ثم تفرق الملائكة في الناس حتى يسلموا على كل قائم فاعد وذاكر وراكم وساجد الى ان يطلع الفجر (قوله وقد يكون عاطفة) اي وقد يستعار للعطف لما بين الغيبة والعطف من المناسبة لان المعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا الغيبة يعقب المعطوف بترتب عليه (قوله بلا سقوط معنى الغيبة) الا ترى انك تقول جاني القوم حتى زيد ورايت القوم حتى زيد او مررت بالقوم حتى زيد انت عرفت قبل ان حتى اذا عطفت على مجرور اعيد الجار فرقا بينها وبين الجارة ذكره ابن الجبار واطلقه وقيدته ابن مالك بان لا يتعين كونها للعطف نحو عجت من القوم حتى بنهم قال ابن هشام وهو حسن قال ويظهر لي ان الذي لحظه ابن مالك ان الموضع الذي تصلح ان تحمل فيه الى محل متى العاطفة فهي فيه محتملة الجارة فيحتاج حينئذ الى اعادة الجارة عند قصد العطف نحو اعتكفت في الشهر حتى في آخره وزعم ابن عصفور ان اعادة الجارة مع حتى حسن ولم يجعلها واجبة كما سبق ومعنى الغيبة في العطف باق لان معناها ان يحجى القوم ينتهي زيد ومروري بالقوم ينتهي زيد ورؤيتي ينتهي ايضا زيد لكن الفرق بين العاطفة والجارة قال ابو حيان لا يشترط في نالي الجارة ان يكون بعضا او بعض بخلاف العاطفة فانه شرط فيها انتهى قال الدماميني ان الجارة التالية لما يفهم الجمع لابد ان يكون مجرورها بعضا او بعض انتهى وجوابه ان ما ذكره ابو حيان قول البعض وما ذكره اندمايني قول البعض الاخر فاختر كل واحد منهما قول لا يكون كل واحد منهما غير متفق عليه (قوله افضل الاجزاء واخس الاجزاء) يعني كون حتى للعطف مختلف لسائر حروف العطف لان ما دخل عليه حتى يجب ان يكون اما افضلهم نحو مات الناس حتى الانبياء او ادونهم نحو قدم الحاج حتى المشاة ولهذا اوجب فيه التعظيم او التحقير لان الشيء اذا اخذ من ادناه كان اعلاه غايبة وطرفا كالانبياء غايبة جنس الناس واعلى طرفه واذا اخذ من اعلاه كان الادنى غايبة وطرفا كالمشاة للحجاج لان اعلاه الركب وادناه المشاة ونظير الارزل المشهور قولهم جاء الربيع وانك المرعى استنت الفصل حتى القرعى الاستئناس العدو نشاطا ومرحا وهو ان يرفع يديه ويطرحهما معا في حالة العدو والقرعى جمع قريع وهو ثبر ايض يخرج بالفصال هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي

ان

ان يتكلم بين يديه لعلوقدره ومعناه ان الفصلان استنوا حتى الذي به قرع لا يقدر على العدو ومع هذا استن اي عدى عدوا قويا فجعل حتى عطفا هو غايبة فكانت حقيقة فاصرة من حيث انها لم تخلص للغايبة كالي فانها خالصة للغايبة لانها غير مستعمله في غيرها ومنه نحو زارك الناس حتى الحجامون وقد اجتمعا في قوله قهرناكم حتى الكفا فانكم تخشوننا حتى بنينا الاصاغرا والكفا هلى وزن الغزاة جمع كى وهو الشجاع قال الجوهري كانوا جمعوا كما ميا مثل قاض وقضا انتهى (قوله فلا يجوز جاني الرجال حتى هند) ولا يجوز ضربت القوم حتى حارا لانه لا يجوز ان يكون طرفي الشيء من غيره الا ترى انك لو قلت ضربت القوم حتى حارا جعلت الحمار طرفا للقوم وهذا لا يجوز وكذا جاني الرجال حتى هند وعلى هذا قال مسايخنا او قال اعتقت عبيدي حتى فلانة لجا ريته او قال اعتقت اماني حتى فلانا لعبد له لم يعتق من دخل عليه كلمة حتى لان العبيد والاماء جنسان فلا يكون ما بعد حتى داخلا فيما قبله فلا يقع فعل الاعتاق عليه ولو قال اعتقت مبارك حتى سالما لم يعتق سالما لانه ليس بجزء مبارك ولو قال مكان حتى الى يعتق الكل في هذه المسائل جميعا لا مكان ان يكون الى بمعنى مع نحو قوله تعالى ولاتأكلوا اموالكم الى اموالكم اي مع اموالكم اعلم ان قول المصنف فيجب كون المعطوف جزءا من المعطوف عليه الى قوله مات الناس حتى الانبياء موافق لما قال الرضى قال والذي ارى ان حتى لا مهملة فيها بل حتى العاطفة تفيد ان المعطوف بها هو الجزء القابق اما في القوة او في الضعف على سائر اجزاء المعطوف عليه وقد يكون تعلق الفعل العامل في المعطوف عليه والمعطوف بما بعد حتى اسبق من تعلقه بالاجزاء الاخر كقولك توفي الله كل اب لي حتى آدم وقد يكون تعلقه به في اثناء تعلقه بتلك الاجزاء نحو مات الناس حتى الانبياء والمقصود ان الترتيب الخارجى غير معتبر فيها ايضا كما لا يعتبر فيها المهملة بل المعتبر ترتيب اجزاء ما قبلها ذهنا من الاضعف الى الاقوى كما في مات الناس حتى الانبياء ومن الاقوى الى الاضعف كما في قدم الحاج حتى المشاة انتهى ولما قال ابن هشام في المعنى الثاني من اوجه حتى ان يكون عاطفة بمنزلة الواو الا ان بينهما فرقا من ثلثة اوجه احدها ان المعطوف حتى ثلثة شروط احدها ان يكون ظاهرا لامضرا كما ان ذلك من شروط مجرورها ذكره ابن هشام الخضراوي ولم اقف عليه لغيره والثاني ان يكون اما بعضا من جمع قبلها كقدم الحاج حتى المشاة او جزءا من كل نحو اكلت السمكة حتى رأسها وكجزء نحو اعجبني الجارية حتى حديثها



ويعتبر ان يقول حتى ولدها والثالث ان يكون غاية لما قبلها اما في زيادة  
 او نقص فالاول نحو مات الناس حتى الانبياء والثاني نحو زارك الناس حتى الجماعون  
 انتهى ملخصا قال في التعليق مقتضى هذا ان لا ترتيب فيها ولا مهلة وصرح  
 ابن الحاجب بان حتى مثل ثم فبغير الترتيب والمهلة قال الجزولي والمهلة في حتى  
 اقل منها في ثم فهي متوسطة بين الفاء التي لامهلة فيها وثم المفيدة للمهلة وحكى  
 ابن مالك في التسهيل الخلاف في افادتها الترتيب وجعل القول بعدم افادته هو  
 الاصح انتهى ملخصا وقال ابن قاسم في شرح التسهيل فهو اي حتى كالواو  
 عند الجمهور قال المصنف يعني ابن مالك ومن زعم انها يقتضي الترتيب في الزمان  
 فقد ادعى ما لا دليل عليه وفي الحديث كل شئ بقضاء الله حتى الفجر والكسب  
 ولبس في القضاء ترتيب وانما الترتيب في ظهور المقضيات انتهى فمكانه اراد بقوله  
 ومن زعم انها الخ الرد على ابن الحاجب فانه قال في شرح كافيته وحتى مثل ثم  
 يعني في الترتيب والمهلة (قوله فيدخل على مبتدأ مذكور الخبر  
 اي تدخل كلمة حتى على جملة مبتدأة) يعني لكونه حرف ابتداء يقع بعدها  
 الجملة لا للعطف قال ابن هشام انها لا تعطف الجمل وذلك لان شرط  
 معطوفها ان يكون جزءا مما قبلها او كجزء منه ولا يتأتى ذلك الا في المفردات هذا هو  
 الصحيح انتهى هذا موافق لقول المصنف وقد يكون ابتدائية الخ اقول فيه  
 بحث قال علم الدين الاورقي في شرح المفصل واكثر ما يعطف بجمل والعطف  
 بها في الاسماء المفردة قليل انتهى وقال الفاضل الرضي ويجوز ان يكون حتى  
 بعطف الجملة على الجملة نحو نظرت حتى ابصرته ويجوز ان يقال حتى في مثله  
 ابتدائية وانها لا تعطف الجملة ابدا انتهى لكن المصنف قلنا ابن هشام واخر  
 كلام الرضي وعندى يجوز ان يكون عاطفة بنى على ماسبق وعلى ما نقل شراح  
 المعنى عن الجرمي بوقوعها عاطفة للجمل وعلى ما قال ابن السيد في قول امرئ  
 القيس سررت بهم حتى بكل مطبعم الخ ان جملة بكل مطبعم معطوفة بجمل  
 على سررت بهم انتهى وقال السيوطي وزعم الجرمي انها في البيت عاطفة  
 وان افترت بالواو كما افترت لكن بالواو وهي عاطفة انتهى (قوله نحو خرجت  
 النساء حتى هند خارجة الخ) اقول انما اتى الخبر من جنس الفعل المتقدم لانه  
 لو اتى من غيره لم يفد قال الرضي يلزم في الجملة الاسمية التي تدخل عليها حتى  
 الابتدائية ان يكون خبر المبتدأ من جنس الفعل المتقدم نحو ركب القوم حتى  
 الامير راكب ولو قلت حتى الامير ضاحك لم يفد انتهى (قوله وايضا جاز ادخال

٧ بكسر السين المهلة وسكون  
 الياء آخر الحروف من اسماء  
 الذئب

واو العطف عليها) اي ولاجل دخول كلمة حتى على جملة مبتدأة لا للعطف  
 بل يستأنف ما بعدها جاز ادخال واو العطف عليها ولو كان حرف عطف  
 قطعها كما في قولك ضربت القوم حتى زيدا لم يجز دخول حرف عطف آخر  
 عليها الا ترى لا يجوز ان تقول ضربت القوم وفعمران فان قيل ولكن مع الواو  
 هي العاطفة والواو زائدة كما زيدت ثم لما دخلت عليها الفاء كما في قول زهير  
 \* فثم اذا أصبحت أصبحت غاوية \* وضححه ابن عصفور قال وعليه ينبغي  
 ان يحمل مذهب سبويه والاعنقش لانهما قالوا انها من حروف العطف  
 ولما مثلا العطف بها مثلا بالواو وما ذهبوا اليه من ان الواو هي العاطفة  
 ولكن مخصصة للاستدراك باطل والدليل على ذلك ان الواو اذا عطفت مفردا  
 على مفرد شركت بينهما في الاعراب ومعنى ولكن مخالف لما قبلها في المعنى  
 فدل ذلك على ان لكن هي العاطفة وان الواو زائدة مثلها في قول الشاعر  
 \* ولما رأى الرحمن ان لبس فيهم \* رشيد ولاناه اخاه عن الغدر \* وصب عليهم  
 تغلب ابنة وابل \* وكانوا عليهم مثل راعية البكر \* يريد صب عليهم بالواو  
 وقول الآخر انشده الفراء \* وان رشيدا وابن مروان لم يكن \* ليفعل حتى  
 يصدر الامر مصدرا \* قلت المذهب المنصور انها ليست بعاطفة وان العطف  
 للواو عطف مفرد على مفرد وهو مذهب يونس والمذهب الآخر انها  
 ليست بعاطفة وان العطف للواو ايضا الا انه من عطف جملة على جملة وهذا  
 اختيار ابن مالك فانه قال في شرح التسهيل هي عند يونس حرف استدراك  
 لاحرف عطف فان ولها مفرد معطوف فعطفه بواو قبلها ولا بد قبل المفرد من  
 الواو نحو ما قام سعد ولكن سعيد ولا ترز زيدا ولكن عمرا ولو كانت لكن عاطفة  
 لا يستغنى عن الواو كما استغنى بيل وغيرها وما يوجد في كتب النحويين من نحو  
 ما قام سعد لكن سعيد ولا ترز زيدا لكن عمرا فن كلامهم لانه كلام العرب  
 ولذلك لم يمثل سبويه في امثلة العطف الا بولكن وهذا من شواهد امانته وكما  
 عدلته لانه يجيز العطف بها غير مسبوقه بواو وترك التمثيل به لئلا يعتقد انه  
 مما استعملته العرب ومع هذا نفي المفرد الواقع بعد ولكن اشكال لانه ما فررت  
 معطوف بالواو مع انه مخالف لما قبلها وحق المعطوف بالواو ان يكون موافقا  
 لما قبلها فالواجب ان يجعل من عطف الجمل ويضمه عاقل كانه قال ما قام سعد  
 ولكن قام سعيد ولا ترز زيدا ولكن زرع عمرا لان الجمل المعطوف بالواو يجوز  
 كونها موافقة ومخالفة فالموافقة نحو قام زيد وقام عمرو والمخالفة نحو قام زيد ولم يقم



عروا انتهى كلام ابن مالك ومذهب اكثر النحويين منهم الفسارسي ان لكن  
لا يكون عاطفة الا ان يدخل عليها الواو وعند ابن كيسان ان لكن عاطفة  
والواو زائدة غير لازمة وعند ابن عصفور لكن عاطفة والواو زائدة لازمة وباقى  
التفصيل في المغنى وشروحه ( قوله كما في قول امرئ القيس ) مطوت بهم حتى  
تكل عز بهم \* وحتى الجياد ما يقدن بارسان \* فالجياد مبتدأ وما يقدن خبره  
والواو داخل على حتى وهي ليست بعاطفة ولو كان حرف عطف لم يجز  
دخول حرف عطف عليها كما سبق كذا في الكشف والنحو ويروى سريرت بهم  
حتى بكل مطبهم كما اورده صاحب المغنى ويروى مطوت بهم حتى تكل عز بهم  
صدر البيت من الطويل لامرئ القيس من قصيدة نونية مطلعها \* ففانك  
من ذكرى حبيب وعرفان \* ورسم عفت اياته منذ ازمان \* انت حجج بعدي  
عليها فاصبحت \* كخط الزبور في مصاحف رهبان \* فسحت دموعي في الرداء  
كانها \* كل من شعبت ذات سحر وتهتان \* ان المرء لم يخزن عليه لسانه \* فلبس  
على شئ سواه بخزان \* وفتيان صدق قد بعثت بحجرة \* فقاموا جميعا بين  
عات وسكران \* مطوت بهم حتى تكل عزاتهم \* وحتى الجياد ما يقدن بارسان \*  
وحتى ترى الجون الذي كان باديا \* عليه عواف من نسور وعقبان \* ومعنى  
سريرت بهم اي حلتهم على السرى وهو سير الابل في الليل والباء التهديفة  
اي اسريرتهم ومعنى مطوت بهم اي حلتهم على المطو وهو مد السير وابعاد  
السفر والمعنى مددت بهم في السير والمطو المد يقال مطوت بالقوم مضوا اذا  
مددت بهم في السير قال الاصمعي المطية التي تمط في سيرها قال وهو مأخوذ  
من المطواي المدقال ابو زيد يقال منه امتطيتها اي اتخذتها مطية وقال امرئ  
امتطيتها اي جعلناها مطايا والغزاة جمع غاز والضمية عائد الى فتیان صدق وعلى رواية  
عز بهم كما اورده المص جمع غاز وسمع من فيه من العزور والمراد الافراس العاز  
لقوتها وجودتها لكن المناسب بمصراع الثاني فتور الغزاة لافتور الافراس  
فتأمل قوله تكل بفتح حرف المضارع وكسر الكاف من الكلال وهو الفتور  
والضعف والمعنى حتى تعي وتعب قوله الجياد الفرس الاصيل والقوى قوله  
ما يقدن من القود وهو الجر قوله والارسان جمع رسن وهو الحبل والباء  
متعلقة يقدن ويجوز ان يتعلق بمحذوف على انه حال والتقدير يقدن مستعملات  
بارسان والمعنى انها تساق معطلات دون حبال لبعث الغزور وافراط الكلال  
والمعنى هلى نسخة المصنف مددت القوم حتى تكل افراسهم القوية وحتى

جبادهم يقدن بالرسن ان كان مازائدة او المعنى مددتهم حتى صارت جبادنا  
ما يقدن بارسان بل صارت معطلات تساق بلا حبال قال التبريزي في شرح  
الاسباب معنى البيت سريرت بهم حتى كلات الجباد من تعب السير وضعفت حتى  
لا يمكن ان تقاد بالحبال وقد اورده المصنف مطلع القصيدة في منذ بلفظ \* وربيع  
عفت آثاره منذ ازمان \* قوله قفا خطاب لاثنين والمراد واحد ومن عاتتهم  
ان يخاطبوا الواو احد بصيغة الاثنين كما في قوله تعالى القبا في جهنم وراية التكرير كانه  
قال قف قف ويقال ٦ الالف ليست للثنية وانما هي مبدلة من نون التأكيده المخففة  
اللاحقة باخر الامر واصله قفن وعرفان بمعنى معرفة ورسم اثر عفت درست  
ايانه علاماته حجج سنون زبور كتاب سمحت جرت شعيب بوزن عظيم الرواية  
سبح صب تهتان سيلان شجرة السحر الاعلى عات مفسد مطوت مددت  
في السير قال السيوطي وحتى هنا حرف غاية يقع بعدها الجمل المستأنفة  
لا عاطفة لمصاحبها الواو العطف ولا جارة لرفع الجياد بعدها وهو مبتدأ وخبره  
ما يقدن انتهى ( قوله او مقدره اي مقدر الخبر ) الظاهر ان يقول او مقدره يعني  
تدخل كلمة حتى على جملة مبتدأة فان كان الخبر مذكورا فهو خبره والا فيجب  
اثباته من جنس ما قبلها نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع على احتمال  
ان ينسب الكل الى المتكلم او الى غيره اعني حتى رأسها مأكول او مأكول غيري  
فيكون اخبارا بان رأسها مأكول ايضا كذا في اليزدوي اقول فيه بحث لان  
تقدير الخبر من جنس ما قبلها في هذا المثال لبس بواجب عند الحاجة قال ابن  
هشام في المغنى وقد يكون الموضع صالحا لاقسام حتى الثلاثة كقولك اكلت السمكة  
حتى رأسها فذلك ان تخفض على معنى الى وان تصب على معنى الواو وان ترفع  
على الابتداء وقد روي بالا وجه الثلاثة ( قوله عمتهم بالندي حتى غواتهم فكنت  
مالك ذي غي وندي رشدا انتهى ) اورده شاهدا على جواز الوجه الثلاثة المذكورة  
فانه روي غواتهم بالخفض والنصب والرفع قال ابن قاسم العطف في البيت  
لغة ضمنية والرفع بالابتداء اجازه بعض الكوفيين ومذهب البصريين انه لا يجوز  
الا اذا كان ما بعده يصلح ان يكون خبرا وان صح رفع غواتهم عن العرب كان  
حجة على الجواز انتهى ( قوله واما اذا دخلت الافعال صورة الخ ) يعني كلمة  
حتى اذا دخلت في الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى من غير ان يجعل جملة مبتدأة  
كقولك سمرت حتى ادخل البصرة اي ان ادخلها فيكون الفعل مع ان في تأويل

٧ ان كان خطابا الى خازن جهنم  
وان كان خطابا اليه مع اعوانه  
يكون خطابا الى الجمع بصيغة  
الاثنين وان كان خطابا الى  
الملكين يكون حقيقة كذا  
في برهان السيوطي  
٦ هذه الرواية غريبة  
لم اطلع عليها قبل الا  
ان كان قفا منونا يجوز على  
القياس كما قال ابن هشام في شتا  
في قول الشاعر جاك سلمان  
ابوها شتا \* فقد غدا سيدها  
الحارث شرجه جاء فعل ماض  
كسلمان جار مجرور وعلامة  
الجر الفتح لانه لا ينصرف  
وانما افردت الكاف في الخط  
ليأتى الاغاز ابوها فاعل  
والضمير لامرأة قد عرفت  
بن السباق شتا فعل امر  
من شام البرق يشبه ونونه  
للتأكيده كتبت بالالف على  
القياس سيدها نصب بشيم  
كما تقول انظر سيدها  
والحارث فاعل غدا انتهى  
كلام ابن هشام  
٢ الاتصال للاغاز يجوز نحو  
بالحق الحارث كما يجوز الانفصال  
في جاك سلمان



المفرد فيكون معناه الى زمان دخول البصرة وعلى هذا التقدير لا يدخل حرف الجر على الفعل بل على الاسم كما قال الله تعالى حتى يقول الرسول بنصب اللام فيكون ما دخل عليه مجرورا بها وكذا قولك خرجت النساء حتى خرجت هند اي حتى ان خرجت هند قال ابن الحاجب في شرح الكافية وحتى تنصب المضارع لانها حرف جر فاذا وقع الفعل بعدها وجب ان تقدر اسما ليصح دخولها عليه ولا يصح ذلك الا بان او ما او كي ولا يصح ما لانها لا تنصب ظاهرة فكيف تنصب مقدره ولا ينبغي ان يكون كي لانه لم يثبت تقديرها فثبت تقدير ان انتهى فيه نظر لان تقدير الفعل بالاسم يكون بطريق التجريد عن معنى الزمان واستعماله في الحدث فقط على ما حققه صاحب الكشاف وغيره في تفسير قوله تعالى ومن آياته يريكم البرق ان يريكم مبتدأ والظرف المقدم خبره اي ومن آياته اراءة البرق مع انهم لم يقدروا ان ولو قدر ان نصب ومنه تسمع بالمعدي خير من ان تراه فيكون الخبر المصدر المنصوب من الفعل نحو سواء عليهم ان نذرتهم ام لم تنذرهم والتقدير سواء عليهم انذارك وعدمه والسبب بدون وجود حرف مصدرى مطرد في باب النسوية كذا قال خالد الازهرى في شرح التوضيح لابن مالك وقال الموضح والذي حسن حذف ان من تسمع بالمعدي خير من ان تراه من ثبوتها في ان تراه انتهى وقال البعض في تسمع بالمعدي ان ان مقدره قبله لان السبب بدون وجود حرف مصدرى في غير باب النسوية شاذ كذا في شرح التوضيح قال ابن هشام لا يرفع الفعل بعد حتى الا اذا كان حالا ثم ان كانت حالته بالنسبة الى زمان التكلم فالرفع واجب كقولك سرت حتى ادخلها اذا قلت ذلك وانت في حالة الدخول وان كانت حالته ليست حقيقة بل كانت محكية رفعه وجاز نصبه اذا لم يقدر الحكاية نحو ونزلوا حتى يقول الرسول قرأه نافع بالرفع بتقدير حتى حالتهم حينئذ ان الرسول والذين آمنوا معه يقولون كذا وكذا انتهى قال الدماميني انما وجب الرفع عند ارادة الحال لانهم انما نصبوا عند امكان تقدير الناصب الا ترى ان الفعل مستقبل وتقدير ان الناصب معه ممكن لانها للاستقبال بخلاف موضع الرفع فانه للحال وتقدير ان معه مناف له واذا رفع الفعل فحتى حرف ابتداء لانها لو كانت حرف جر لوجب ان يقدر الفعل اسما ليصح دخولها عليه ولا يقدر اسما الا بان لكن تقدير ان يمنع لما سمر كذا قال ابن الحاجب قلت في قوله ولا يقدر اسما الا بان نظر ولقائل ان يقول لم لا تكون جارة بتقدير ما المصدرية به وهي غير منافية للرفع ويجاب بان تقدير ما لم يثبت في كلامهم مع انه لا داعي الى التزام كونها جارة حتى يحتاج الى التقدير انتهى اقول يرد عليه

انه

ولا يرد عليه بقوله عليه السلام  
كما تكونوا يبولي عليكم الحديث  
فتأمل

انه شهادة على النبي وهي غير مقبولة وقد قد من شرط قبولها في بعض الصور فليترك الوجه الوجيه ما ذكره ابن الحاجب بانها لا تنصب ظاهرة فكيف تنصب مقدره انتهى فان قيل ان ما تنصب كما في قوله عليه السلام كما تكونوا يبولي عليكم الحديث قلت هذا من باب التقارض كما تقارض ان الرفع من ما المصدرية على قراءة الرفع في قوله تعالى ان يتم الرضاغة تقارض ما المصدرية من ان النصب اقول ما قاله ابن هشام و الدماميني مأخوذ من قول ابن الحاجب في شرح المفصل قال وان فقد شرط الاستقبال بطل النصب وصارت حرف ابتداء فيكون الفعل بعدها المقصود به الحال تحقبا او حكاية فثال التحقيق سرت حتى ادخل البلد فانت في حال الدخول مخبر عن الدخول الواقع ومثال الحكاية قولك وقد سرت ودخلت فيما مضى سرت حتى ادخل البلد امس اذا قصدت الاخبار عن تلك الحال الواقعة لغرض الحكاية لها انتهى ويجوز في الصورة الاخيرة النصب ايضا اذا لم تقصد الاخبار عن تلك الحال وهذا معنى قول ابن هشام و جاز نصبه اذا لم يقدر الحكاية وتوضيح تقدير الحكاية محتاج الى التفصيل قال صاحب الكشاف ومعنى حكاية الحال ان يفرض الفعل الذي وقع في الزمان الماضي واقعا في وقت التكلم انتهى فعلى هذا يكون قول ابن الحاجب سرت حتى ادخل البلد امس اذا قصدت الاخبار عن تلك الحال الواقعة لغرض الحكاية انتهى في قوة سرت حتى ادخل البلد الآن فيكون الفعل مرفوعا بعد حتى وان كانت حالته مجازية محكية والعلاقة بين الماضي والحال وقوع الفعل فيهما فلا يتصور في هذا الاعتبار جواز نصب لان المقدره مفيدة للاستقبال في المضارع وينهما تناف ولا مناسبة بين الماضي والاستقبال لان الفعل غير موجود في الاستقبال بل منتظر اليه ومتروك وقوعه واما اذا لم يعتبر هذا المعنى وكان الدخول في المثال مستقلا بالنظر الى ما قبل حتى وهو السير تنصبا كما اذا قلت سرت حتى ادخل المدينة وانت غير داخل وقت التكلم وبهذين الاعتبارين يجوز الرفع والنصب وقاعدة حكاية الحال الماضية تصوير تلك الحالة العجيبة واستحضار صورتها في مشاهدة السامع لينجب منها كما في حكاية الحال المستقبلية بان يفرض الفعل الذي سيقع في الزمان المستقبل واقعا في التكلم مثل قوله تعالى امستهم بالاسماء والضراء ونزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا حتى نصر الله الآية قال الاندلسي على ما نقله الرضى في بحث اسم الفاعل حكاية الحال ان تقدر نفسك كأنك موجود في ذلك الزمان او تقدر ذلك الزمان كأنه موجود الآن



انتهى والفعل المحكي ماض حقيقة حال مجازا لكونه حكاية الحال الماضية قال  
 شهاب الدين قرأ الجمهور يقول نصبا وله وجهان احدهما ان حتى بمعنى الى اي  
 ان يقول فهو غاية لما تقدم من المس والزوال في قوله تعالى مستهم البساء الآية  
 وحتى انما ينصب بعدها المضارع المستقبل وهنا وقع ماضيا والجواب انه حكاية  
 الحال والثاني ان حتى بمعنى كي فتفيد العلة نحو اطعت الله حتى ادخل الجنة وهذا  
 ضعيف في الآية لان قول رسول الله والمؤمنين ايس علة المس والزوال وان بعد  
 حتى مضمرة على كلا التقديرين وقرأ نافع برفعه على انه حال والحال لا ينصب  
 بعد حتى ولا غيرها لان الناصب يخلص المضارع الاستقبال فتأقبا انتهى  
 وقال ابو البقاء الحلبي حتى يقول الرسول يقرأ بالنصب والتقدير الى ان يقول الرسول  
 وهو غاية والفعل ههنا مستقبل حكيت به حالهم والمعنى على المضى والتقدير  
 الى ان قال الرسول وقرأ بالرفع على ان يكون التقدير وزلوا فقال الرسول والزلة  
 سبب القول وكلا الفعلين ماض فلم يعمل فيه حتى انتهى كلام ابي البقاء اشار  
 في وجه النصب بقوله والتقدير الى ان يقول وفي وجه الرفع بقوله التقدير وزلوا  
 فقال الرسول الى ان ان مقدره عالية في الاولى وابست بمقدرة في الثاني بل هي  
 نائب مناب الغاء لكونها مشتركة لهما في كونها من حروف العطف والتعقيب  
 قوله والزلة سبب القول يشعران حتى ههنا بمعنى كي وانت عرفت ضعفه  
 (قوله لان هذه الافعال منصوبة باضماران الخ) اي اذا كان حتى ابتدائية داخلية  
 على الافعال يكون منصوبة باضماران اقول هذا ضعيف لانه مذهب ابن مالك ولم يقل  
 احد من النحويين قال ابن هشام زعم ابن مالك ان حتى الابتدائية جارة  
 وان بعدها ان مضمرة ولا يعرف له في ذلك سلف وفيه تكلف اضمار من غير ضرورة  
 انتهى ويؤيده قول امرئ القيس مطوت بهم حتى تكلم عزاهم (قوله فلان غاية  
 فانها الاصل) يعني ان حتى الداخلة على المضارع المنصوب مرادفة الى وهي  
 لانتهاء الغاية وهو الاصل لانه الغالب (قوله ان احتمال الصدر الامتداد والآخر  
 الانتهاء اليه) يعني علامة الغاية ان يحتمل صدر الكلام الامتداد بان صلح  
 ضرب المدة وان يصلح آخر الكلام داخلا على الانتهاء كقوله تعالى قاتل المشركين  
 حتى يعطوا الجزية فان فعل المغاوه والقتال تمتد وآخر الكلام وهو اعطاء الجزية  
 انتهاء القتال ومؤثر فيه فيحمل عليهما امكان فعلي هذا قال محمد في الزنادات  
 في رجل قال لرجل عبدى حر ان لم اضربك حتى تصبح او حتى يشفق فلان او حتى  
 يدخل الليل ان لهذه الافعال غايات حتى اذا امسك قبل الغاية حث لان فعل

الضرب بضربى التكرار يحتمل الامتداد في حق البر والكف عنه يحتمل في حكم  
 الخث لا محالة وهذه الامور دلالات الامسالك والكف عن الضرب فوجب العمل  
 بحقيقة الغاية فصار شرط الخث الكف عنه قبل الغاية (قوله والاي  
 وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء، فبمعنى كي الخ) اي بمعنى كي التعليمية  
 يعني اذا قال عبدى حر ان لم اضربك فلا تا بما صنعت حتى يضربك لا يمكن ان يجعل  
 حتى ههنا للغاية لان الاخبار مما لا يمتد فيجعل بمعنى كي فاذا اخبره ولم يضربه بر  
 في عينه لان شرط البر الاخبار لا غير وقد وجد ولو قال عبدى حر ان لم اضربك  
 حتى يضربني او يشتمني فضربه ولم يضربه المضروب بر ايضا لان الضرب  
 وان كان فعلا ممتدا لكن الضرب والشتم من الضروب لا يصلح دليلا على الانتهاء  
 بل داع الى زيادة الضرب فلا يمكن ان يجعل غاية فيحمل على الجزاء قال شمس الائمة  
 ومراده اظهار مجزئه عن الضرب لوجود فعل الضرب منه ومعناه ان اضربك  
 حتى يضربني ان قدرت على ذلك ولا يمكنك لا تقدر (قوله والافلا عطف المحض)  
 اي ان تعذر المجازاة في حتى الداخلة على المضارع المنصوب جعل مستعارة  
 للعطف المحض وبطل معنى الغاية اصلا قال في المعنى بدل عطف المحض  
 مرادفة الا في الاستثناء فالتفصيل فيه (قوله ذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود  
 الخ) قال فخر الاسلام استعارة حتى بمعنى العطف المحض من غير اعتبار معنى الغاية  
 فيه بوجه استعارة لا يوجد لها ذكرفي كلام العرب ولا ذكرها احد من ائمة النحويين  
 واللغة فيما اعلم لكنها استعارة بديعة اقترحها اصحابنا على قياس استعارات  
 العرب لان بين الغاية والعطف مناسبة من حيث يوصل الغاية بالجملة كالمعطوف  
 الموصول بالمعطوف عليه وقد استعملت بمعنى العطف مع قيام الغاية بلا خلاف  
 فاستقام ان يستعمل للعطف المحض في الافعال اذا عذرت حقيقة انتهت (قوله  
 للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب الخ) يعني اذا استعير حتى للعطف استعير  
 لمعنى الغاء دون الواو لان الغاية تجانس التعقيب (قوله ولا حاجة في افراد المجاز  
 الى السماع الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره قال بعض العلماء لا بد في المجاز من السماع  
 فاجاب بقوله ولا حاجة الخ والحق ان المجاز لا يحتاج الى السماع بل يكفي اتصال  
 بينهما (قوله مع ان محمد بن حسن بن يؤخذ منه الغاية) هذا جواب على طريق  
 التسليم يعني لانسم اولا احتياج المجاز الى السماع وان سلم فكفى قول محمد سماحا  
 للمجاز لانه عالم بالمرسنة واللغة (قوله واوله صاحب الكشف) بان المراد انها  
 حرف يدل على الترتيب مثل الغاء ثم قال فخر الاسلام اذا استعير حتى للعطف



استعير لمعنى الغاء دون الواو لان الغاية تجانس التعقيب انتهى قال صاحب  
الكشف اى معنى حرف يوجب التعقيب مثل الغاء او ثم لان التعقيب اشد مناسبة  
ومجانسة للغاية من مطلق الجمع لوجوب الترتيب فيهما (قوله فلواتى وتغدى  
عقب الايتان من غير تراخ حصل البر) يعنى اذا قال ان لم آتكم حتى آتكم فصار  
كأنه قال ان لم آتكم فاتغدى عندك حتى اذا اتاه وتغدى من بعد غير تراخ  
فقد بر اقول هذه المسئلة في التوقيت باليوم بان قال ان لم آتكم اليوم حتى  
اتغدى عندك فشرط البر وجود الفعلين في اليوم وشرط الخت عد وجود  
احدهما فيه حتى اذا اتاه في اليوم وتغدى عنده في ذلك اليوم متصلا بالايان  
او متراخيا عنه كان بارا لوجود شرط قال صاحب الكشف وظنى ان المسئلة  
كانت موضوعة في الكتاب في اليوم مثلها في اصول شمس الاثمة و عامة نسخ  
الزيادات فسقط لفظ اليوم عن قلم الناسخ (قوله والافلا الخ) انظاهر ان يقول  
الا اذا عنى الفور فبشرط وجود الفعلين بصفة الاتصال كما قال صاحب الكشف  
(قوله والافهى للترتيب) اى وان لم يوقت ولم ينو الفور فهى للترتيب فلا يثبت  
بالايان والتغدى في وقت آخر هكذا ذكر شمس الاثمة في شرح الزيادات ايضا  
(قوله وار لم يجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو الخ) لان الجمع لا يناسب  
معنى الغاية لان البر في هذه المسئلة يتوقف على وجود الفعلين وهو الايتان  
والتغدى بصفة التعقيب دون الجمع (قوله على ما ذهب اليه الامام العتابي) يعنى  
جعل الامام العتابي حتى بمعنى الواو وقال وان تعذر الحمل على الجزاء يحتمل على  
العطف كقولك جاني القوم حتى زيد اى وزيد ثم قال وفي قوله ان لم آتكم اليوم حتى  
اتغدى عندك تقديره ان لم آتكم اليوم واتغدى عندك انتهى (قوله وعند تعذر  
الحقيقة الاخذ بالجز الانسب انسب) اى عند تعذر الحقيقة وهى الغاية يحتمل  
على الجز الانسب وهى المجاز بمعنى لامى اذا صلح لمناسبة بين المجازة وبين الغاية  
لان الفعل الذى هو سبب ينتهى لوجود الجزاء عادة كما ينتهى لوجود الغاية  
فان تعذر المجازة جعل مستعارة للعطف المحض المناسب للغاية وهو الغاء او ثم  
لان الغاية تجانس التعقيب دون الواو (قوله فلواتى عندى حران لم اضربك  
حتى تصبح هذا مثال على طريق اللف والنشر) يعنى اذا قال رجل لرجل عبدى  
حران لم اضربك حتى تصبح او حتى تشكى او حتى يشفع فلان او حتى يدخل الليل  
ان هذه الافعال غايات (قوله لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال) يعنى  
الفعل المحلوف عليه وهو الضرب يحتمل الامتداد بطريق التكرار وان لم يكن

للفعل امتداد حقيقة لانه عرض لا يبق فلا يتصور امتداده لكن بعض الافعال  
قد يحتمل الامتداد بتجدد الامثال من غير فصل كالجلوس والركوب والضرب  
من هذا القبيل فكان شرط البر المد الى الغاية المضروبة له متصورا واذا كان  
محتملا للامتداد فلواتى للضرب يعنى امسك عن الضرب قبل وجود هذه الغاية  
اعنى الصحيحة عنق عبده (قوله لان آخر الكلام وهو التغدية لا يصلح لانتهاه  
الايان بل هو داع الى الايتان) يعنى آخر الكلام وهو قوله حتى تغدىنى لا يصلح  
دليلا على انتهاء الايتان وكذا الايتان ايس بفعل ممتد يصلح ضرب المدة فيه  
ففات شرطا للغاية جيبا ولو كنه يصلح سببا للتغدية لان الايتان على وجه التعظيم  
والزيارة احسان بدنى الى المزور فيصلح سببا لاحسان ما تى منه الى الزائر فيكون  
التغدية صالحة على وجه يصلح سببا للجزاء بالغداء وقد وجد (قوله لان الايتان)  
هو السبب اللام فى الايتان للعهد فالمراد بالايان ايتان على وجه التعظيم والزيارة ولا  
فالايتان على وجه التحقير بان اتاه ليضربه او يشتمه او يؤذيه فلا يصلح سببا للتغدية  
فلا يكون شرطا للبر (قوله لان الفعل احسان الخ) اى التغدى من طعام الغير  
عند الاباحة احسان محض (قوله فلا يصلح غاية للاحسان بل هى داهية الى  
زيادة الايتان) اذا لانسان عبيد الاحسان فلا يمكن حمل حتى على الغاية (قوله  
ولا يصلح ايتانه سببا لفعله) اى لفعل نفسه وهو التغدى (قوله ولا فعله جزاء الايتان  
نفسه) لان المكافى غير المكافى فلا يصلح للمجازاة حمل على العطف المحض  
(قوله والى لانتهاه الغاية) وهى مقابلة من ثم لا يخلو اما ان تفتن بها قرينة تدل  
على ان ما بعدها داخل فيما قبلها او غير داخل فيصار اليه قطعا وان لم تفتن بها  
قرينة فاختلف في دخول ما بعدها في حكم ما قبلها على مذاهب احدها  
لا يدخل الاجازة لانها تدل على غاية الشئ او نهايته التى هى حده وما بعد الحد  
لا يدخل في الحدود واهذا لم يدخل شئ من الليل في الصوم في قوله تعالى  
ثم اتوا الصيام الى الليل الثانى عكسه اى انه يدخل ولا يخرج الاجازة بدائل  
اية الوضوء الثالث انها مشتركة فيهما لوجود الدخول وعدمه الرابع ان كان  
ما بعدها من جنس ما قبلها او جزأ كالمرافق دخل والافلا الخامس ان كان معه  
من دخل والحق انه لا مطلق فقد يدخل نحو وايدىكم الى المرافق وقد لا يدخل نحو  
اتوا الصيام الى الليل (قوله وقد مر معناه) وهو المسافة اطلاقا لاسم الجزء  
على الكل (قوله فيحمل الى عليه) اى على انتهاء الغاية يعنى ان الى حرف  
جر لها ثمانية معان احدها انتهاء الغاية زمانية كانت او مكانية نحو واتوا الصيام



الى الليل ونحو من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فيحمل عليه ان احتمله  
 اصدر الى الغاية (قوله كاجلت مالي عليك الى شهر وكذلك قولك اجرتك  
 هذه الدار الى شهر) يعني لما كان الى لانتها الغاية استعملت في آجال الديون  
 لاحتمال صدر الكلام وهو انما جيل والاجارة الانتهاء الى الغاية لان التأجيل والاجارة  
 لا خير ما يدخل فيه كآجيل الدين حاصله شرطه ان يكون المغيا قابلا للتوقيت  
 (قوله والا) اي وان لم يحتمل الصدر الا انتهاء اليها تعلق الى بمخذوف  
 دل عليه الكلام ان امكن كعبت الى شهر حاصله ان المغيا وهو صدر الكلام  
 ان لم يقبل التأجيل والتأخير كالباع الى شهر فانصرف الى المطالبة ولو لانه لمكانت  
 المطالبة ثابتة في الحال (قوله والا) اي وان لم يمكن تعلقه بالمخذوف يحتمل على  
 تأخيره ان احتمله كانت طالق الى شهر ولا ينوي التجيز والتأخير الخ يعني اذا دخل  
 التأجيل على اصل الطلاق كما في قول الرجل انت طالق الى شهر فلم يكن له  
 نية فيه يحتمل الى عندنا على تأخير ايقاع الطلاق الى مضي الشهر لان  
 الى كما لا يدخل في الشيء لتوقيته يدخل لتأجيل الثبوت ايضا فيصير كالمعلق به  
 والطلاق بعد وقوعه لا يقبل التأجيل والتأخير لانه مما لا يمتد فاما الايقاع فيقبله  
 فينصرف الاجل اليه كى لا يكون ابطاله وهو كالتصايب عليه لوجوب الزكوة  
 والماجل بحول تأجل الوجوب لان الزكوة الواجبة لانها بعد الوجوب لا يقبل  
 الاجل والوجوب نفسه يقبل فيقبل الاجل عليه فيما يقبله بخلاف البيع بانف  
 الى شهر لان الالف مما يتأجل قبضه فانصرف اليه حاصله ان التأجيل ههنا  
 دخل على اصل الطلاق لان قوله الى شهر دخل في قوله انت طالق كما دخل  
 في قوله بعتك بالالف الى شهر الالف لان ثبوت نفس الدين لا يقبل التأجيل  
 فانصرف الى المطالبة وثبوت الطلاق يقبله فانصرف التأجيل اليه فاجب  
 تأخيره خلافا لفرلان عنده وقع الحال وهو رواية عن ابي يوسف لان التأجيل  
 او التوقيت وكل ذلك صفة الموجود فلا بد من الوجود المحال ثم بلغ الوصف  
 لانه لا يقبله الا ترى انه اوباع عبده بالف الى شهر ثبت البيع المحال ويتأجل الثمن  
 بعد ثبوت البيع الا ترى انه اذا قال انت طالق الى شهر ونوى التجيز يطابق  
 في الحال وبلغوا اخر كلامه فاذا صح الغاء كلامه بالنية صح بلانية لعدم قبول  
 الطلاق التأجيل كذا في الشروح (قوله فان نوى احدهما فذاك) اي ان نوى  
 التجيز وقع الطلاق وبلغوا اخر كلامه لانه نوى حقيقة كلامه فانه اراد ايقاع  
 الطلاق في الحال وينتهي بمضي الشهر والطلاق لا يقبل التوقيت لانه مما لا يمتد

فبقع وبلغوا التوقيت وان نوى التوقيت والاضافة بتأخر الوقوع الى مضي  
 الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذا الطلاق يقبل الاضافة كقوله انت طالق  
 غدا والى يستعمل في التأخير كما يستعمل في الاضافة فصارت تقدير الكلام انت  
 طالق مؤخرا الى شهر (قوله والايقاع بعد مضي شهر) اي ان لم يكن له فيه نية  
 اصلا لا التجيز ولا التأخير يقع الطلاق بعد مضي شهر عندنا لان الى كما يدخل  
 في الشيء لتوقيته يدخل لتأجيل الثبوت ايضا فيصير كالمعلق به والطلاق بعد  
 وقوعه وان لم يقبل التأجيل لكن الايقاع يقبله فانصرف الاجل اليه احترازا  
 عن الالغاء والابطال كما سبق (قوله كالمراق في قوله وايدبكم الى المراق) اعلم  
 ان بعض الغايات داخله تحت صدر الكلام كما في قوله كل من هذا الرغيف الى  
 هذا الرغيف ومنه المراق فانه داخل في الغسل عندنا وبعضها غير داخل تحت  
 صدر الكلام كالليل في الصيام والحدود في البياعات ومنها داخل عند بعض  
 العلماء وغير داخل عند البعض فلا بد من جامع يعرف به الداخل من الخارج فلهذا  
 قال فخر الاسلام والاصل في الغاية اذا كان قائما بنفسه لم يدخل في الحكم  
 الا ان يكون صدر الكلام يقع على الجملة كما سبق وذكر في الكشف ان كلمة الى يقيد  
 معنى الغاية مطلقا فاما دخولها وخروجها فحكم بدور مع الدليل كما قلنا في الليل  
 انه لم يدخل في حكم الصوم لانه يصير وصلا والمراق يدخل في الغسل بدلالة  
 تناول اسم البدن الكلي وما لا يدخل فنظرة الى المبصرة لان المبصرة لا تدخل في النظرة  
 ولا يلزم النظرة في حالتي العسر والبسر وما يدخل قوله قرأت القرآن من اوله الى  
 آخره انتهى ووجه الدخول ان القرآن يطلق على البعض والكل واذا ذكرت  
 الى مقابلة بمن يدخل آخره بدلالة اسم القرآن المتناول للكل وكذا اذا قال  
 الى ثلثة والى نصفه بخلاف حتى لان المجزور بها يجب ان يكون آخر جزء مما قبلها  
 او بلاقي الآخر فلا تقول قرأت القرآن حتى نصفه او ثلثه كما تقول الى نصفه  
 والى ثلثه (قوله فان البد يتناول الابط) اي اسم البد يتناول الابط اعلم ان الى تدل  
 على وجوب الغسل الى المراقق بامر فاغسلوا ولا يفي وجوب غسل المراقق  
 لان الحد لا يدخل في الحدود ولا يفي التحديد كقولك سرت الى الكوفة فلا يقتضي  
 دخولها ولا يفي الا ان غسله ثبت بالسنة فان النبي عليه السلام علم الوضوء  
 الذي لا يقبل الله الصلوة الا به غسل المراقق هكذا حكى الحاشي للوضوء كذا  
 في المبسوط لا بموجب الكلام كالكوفة الراحلة في السير يحكم العادة لا بموجب  
 الكلام وكذا مسجد الاقصى داخل بحكم الحديث لا بموجب الكلام فلا يرد



النتقض بان الموجود المحسوس لبس بداخل في المغبا ولا يحتاج الى تأويل افادة الى اذا كان ما قبلها متاولا للغاية اسقاط ما وراها ان كان وراء شيء كالمرافق اقول منشأ الخلاف في آية الوضوء ان الى حرف مشترك يكون للغاية والمعية واليد تطلق في كلام العرب على ثلاثة معان على الكفين فقط وعلى الكف والذراع والعضد فن جعل الى بمعنى مع وفهم من اليد مجموع الثلاثة اوجب دخوله في الغسل ومن فهم من الى الغاية ومن اليد مادون المرفق لم يدخلها في الغسل قال الأمدى ويلزم من جعلها بمعنى مع ان يوجب غسلها الى المتكسب لان العرب تسميه يدا وقديماً بمعنى مع كقوله تعالى من انصاري الى الله ويزدكم قوة الى قوتكم ولاناً كلوا اموالهم الى اموالكم وايديكم الى المرافق كذا قال الزركشي (قوله لان الغاية قبل التكلم تدخل في المغبا حينئذ قطع الخ) يعني اذا كان المغبا وهو صدر الكلام اعني اليد واقعا عن الجملة قبل ذكر الغاية وهو المرافق يكون لاسقاط ما وراء المرافق فيثبت المرافق تحت النص الموجب على قول من يسميه يدا الى الابط لان اسم اليد يتناول موضع الغاية وزيادة عليه فكان المق من ذكر الغاية اسقاط ما وراء الغاية بعد تناول اسم المغبا الغاية وزيادة عليه فبقي داخل تحت الصدر فان قيل اتفق اهل الاسلام ان قوله الى المرافق متعلق بقوله تعالى فاغسلوا بلا ريب ولا شك فيكون غاية للفعل الذي تعلق به لاغاية للاسقاط لان الاسقاط لبس بوجود لفظا ولا يعضر معنى حتى يكون غاية له قلت كلمة الى وان كانت بالنظر الى المذكور غاية للغسل كما قال زفر لکنه في الحقيقة غاية للاسقاط لان الشيء اذا كان غاية لمد الحكم كان غاية للاثبات اما اذا كان غاية لقصر الحكم كان غاية للاسقاط نظير الاثبات نحو اتعوا الصيام الى الليل هذا غاية لمد الحكم لان الصوم يقع على الساعات فده الى الليل كان غاية لمد الحكم فلا يدخل تحت الحكم ونظير الاسقاط قوله تعالى الى المرافق لان اسم اليد يتناول الابط فيحتاج الى قصر الحكم وهذا غاية القصر في المرافق واسقاط ما وراه فثبت انه غاية لقصر الحكم واسقاط ما وراه لمد الحكم واثباته والعبارة عند الاصوليين والفقهاء للمعاني دون المباني (قوله فاذا دخلها الى جاء الشك في خروجها عنه الخ) اي اذا دخل الغاية الى جاء الشك في خروج الغاية عن المغبا ولا شك ان خروج غسل المرافق بشك دخول الى عليه عن دخول المرافق قطعاً في بد المتناول اليه وزيادة عليه لا يثبت بشك دخول الى على المحسوس الموجود وهو المرافق (قوله فلا يدخل الغاية تحت المغبا سواء قامت بنفسها كحائط البستان)

يعني ان الاصل اذا كان قائماً بنفسه بان يكون موجودة قبل التكلم ولا يكون مفترقة في وجودها الى المغبا لم يدخل في الحكم مثل قول الرجل بعث من هذا البستان الى هذا البستان لانها اذا كانت قائمة بنفسه لا يصير تابعة للمغبا ولا يستتبعها المغبا كما اذا اقران هذا ملك فلان من هذا الحائط الى هذا الحائط فلا يدخل الغايتان في البيع والاقرار كذا في البردوى (قوله فان قيل القاعدة الاولى ينتقض بقولنا قرأت الكتاب الى باب القياس الخ) يعني ان القاعدة الاولى وهي ان الغاية تدخل في المغبا تناولها المصدر ينتقض بقولنا قرأت الكتاب الخ لان الكتاب يتناول جميع الابواب الى آخره مع ان باب القياس لم يدخل في المغبا وهو من الكتاب اقول فيه بحث لان صدر الكلام يقع على الجملة فيكون غاية لاخراج ما وراها فيبقى باب القياس داخلاً بمطلق اسم الكتاب مثل ما قلنا في المرافق فلا يحتاج الى جواب المص (قوله وكذا القاعدة الثانية) يعني ان القاعدة الثانية وهي ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها لم تدخل في حكم المغبا ان لم يتناولها المصدر منقوض بقوله تعالى الى المسجد الاقصى والى الكوفة حاصل السؤال ان الكوفة في قوله سرت من البصرة الى الكوفة داخل في السير عادة وكذا قوله الى المسجد الاقصى داخل في الاسراء مع انه موجود محسوس قائم بنفسه لا يتناول المصدر فالقياس يقتضي ان لا يدخل في الحكم وحاصل الجواب الكوفة داخل في السير بحكم العادة لا بموجب الكلام وكذا مسجد الاقصى بحكم الحديث لا بموجب الكلام فلا يرد النقض (قوله وللغاضي الامام ابي زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية الخ) حاصله قال ابو يوسف ومحمد لا تدخل الغاية في مدة الخيار لان الغد جعل غاية والاصل ان الغاية لا تدخل في الصدر الا بدليل وهذا ما قاله صاحب الكشاف فاما دخولها وخروجها فحكم يدور مع الدليل انتهى ولهذا سميت غاية لان الحكم ينتهي اليها دل عليه الصوم الى الليل والاكل الى العجبر ولهذا او اجر داره الى رمضان او باع الى رمضان او حلف لا يكله الى رمضان لم يدخل رمضان تحت الجملة لانه غاية ولا يلزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الجملة الا انه ثبت بالسنة وذكر القاضي الامام صاحب التقويم معتد الاصوليين وهو ابو زيد المشهور بالغنى في آخر هذه المسئلة ان مذهبهما اوضح لان قوله الى غد قرن بالخيار فصار مدا الخيار اليه وكذلك المرافق قرن بالغسل والكلام اذا قرن به غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمفصول عن القيد ثم يعتبر بالقيد عن حال الاطلاق بل يعتبر القيد مع القيد جملة واحدة لما عرف في مسئلة



تعالى الطلاق بالشرط ومتى جعل كلاما واحدا كان لا يجب الى الغد  
 لا لا يجب والاسقاط لانها ضدان لا يجتمعان فلا يثبتان الابنصين والنص  
 مع الغاية نص واحد ولان مسئلة اليمين لازمة على طرفي ابي حنيفة والاعتماد  
 على رواية الاصل دون رواية الحسن انتهى اقول واذا كان الكلام لا يجب  
 لا لا يجب والاسقاط فلا يثبتان الابنصين فثبت غسل المتعبد بنص الكتاب  
 وغسل المرافق بنص الحديث لا يكونه فاية للاسقاط كما سبق ( قوله وفي للظرف  
 بان يشتمل المجرور الخ ) اقول هذا معنى اصطلاحى للظرف ولها عشرة معان  
 على ما ذكر في المعنى وغيره اعلم ان الظرف في اللغة عبارة عن وعاء وفي الاصطلاح  
 عبارة عما اشتمل على شئ آخر حقيقة نحو زيد في الدار او مجازا نحو نظرت  
 في الكتاب وتفكرت في العلم وانا في حاجتك لكون الكتاب والعلم والحاجة شاذلة  
 للنظر والفكر والمنكلم مشتملة على ذلك اشتمال الظرف على المظروف فكانها  
 محيطه بتلك الاشياء من جوانبها كذا قال الدماميني والظرف لا بصير مملو به  
 كالكوثر والجوالتى واوصار مملو به يسمى معبارا كالكيل وكلمة في تجعل ما تدخل  
 عليه طرفا لا قبلها نحو سرت في يوم الجمعة وركضت في الميدان ( قوله اشتمالا  
 زمانيا او مكانيا ) اقول قد اجتمعا في قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض  
 وهم من بعد غلبهم سيظفون في بضع سنين ومن المكاتبه ادخلت الخاتم في اصبعي  
 والقلنسوة في رأسي الا ان فيهما قلبا ( قوله فالزمانى للمعاني والمكانى لهما وللذوات )  
 اى اشتمال الزمان مختص بالمعاني لان اشتماله ليس بمترى بل معنوى واشتمال المكانى  
 يجوز للمعنى وللذات نحو زيد في الدار او جلوسه ( قوله نحو صمت في يوم الاثنين وزيد  
 او جلوسه في الدار ) الاول مثال الظرف الزمان الحقيقى والثانى مثال الظرف المكان  
 الحقيقى ( قوله او مجاز بين ) نحو طاب الحال في دولة فلان اذا لم يقدر المضاف اما اذا قدر  
 نحو في زمان دولة فلان يكون حقيقة ( قوله ونظرت في الكتاب ) وزيد في نعمة وتفكرت  
 في العلم وانا في حاجتك وقوله تعالى ولكم في القصاص حياة وهذه الامثلة مجاز  
 لان الكتاب والعلم جعلان للظرف لظرفك اى فكرك مجازا والحاجة والقصاص جعلان للظرف  
 مجازا فكانها محيطتان بتلك الاشياء من جوانبها لكونها مشتملة على ذلك اشتمال  
 الظرف على المظروف وانما فسرنا النظر بالفكر لان النظر اذا تعدى يبنى يكون  
 بمعنى الفكر فيكون مجازا واما اذا كان بمعنى الرؤية يتعدى بلى نحو نظرت الى من  
 حسن الله وجهه فيكون الكتاب ظرفا لرؤيتك حقيقة لا شتمال الكتاب على  
 النظر بمعنى الرؤية كما شتمال اليوم والميدان على السير والركض في قولك سرت

يوم الجمعة وركضت في الميدان كما زعم صاحب البرهان في شرح البرزوى والحق  
 ما قاله المصنف بقريته ان تعبدية ( قوله وحقيقة كانت الظرفية كالقدر المختص  
 بالمظروف ) اقول لما قسم معنى الظرف الزمانى والمكانى الى الحقيقى والمجازى  
 شرع تقسيم نفس الظرفية الى الحقيقية والاعتبارية فقال في الحقيقية كالقدر  
 المختص بالمظروف في الامثلة المذكورة وهو صمت في يوم الاثنين فان يوم الاثنين  
 ظرف معيارى لا يجوز فيه الزيادة والنقصان لان اليوم معيار للصوم فاذا اكل  
 في اوله او في آخره او جزء من اجزائه لا يكون صوما فيكون الظرف مختصا بالمظروف  
 فيه بحيث لان هذا المثال معيارا لظرف حقيقى الا ان يقال ان المراد بالامثلة المذكورة  
 نحو زيد او جلوسه في الدار الخ فتأمل ( قوله واعتبارية ) نصب عطفا على حقيقية  
 لكونها خبر كانت ( قوله كالقدر اشتمل نحو زيد في البلد والصلوة في يوم الجمعة )  
 اقول معنى الاشياء في البلد واليوم ظاهر لان المظروف وهو زيد لا بد في البلد شاغل  
 في حيز ما وذلك الحيز يكون مشتملا ومحيطا لزيد من جوانبه والبلد يكون مشتملا  
 لذلك الحيز فيكون البلد ظرفا لزيد باعتبار كونه ظرفا لزيد لان مستند المسند  
 الى الشئ مستند الى ذلك الشئ فيكون اشتمل وكذا الصلوة في يوم الجمعة لان يوم الجمعة  
 ظرف لوقت الظهر ووقت الظهر ظرف واسع لصلوة الجمعة فيكون يوم الجمعة ظرف  
 ظرف لصلوة الجمعة فيكون يوم الجمعة ظرفا اشتمل لصلوة الجمعة وغيرها ( قوله فالاقسام  
 اثني عشر ) لان الظرف اما زمانى او مكانى وكل واحد منهما اما حقيقى او مجازى بين  
 فيكون ستا ونفس الظرفية بنفسها الى الحقيقية والاعتبارية وكل واحد منهما اما  
 ان يكون زمانيا او مكانيا حقيقيا او مجازيا بين فصار الاقسام اثني عشر ( قوله وسوبا اى  
 الازمان بين اثباتها وحذفها في ظرف الزمان ) يعنى اختلف اصحابنا في حذفه واثباته  
 في ظروف الزمان وهو ان يقول انت طالق غدا او في غد فقال ابو يوسف ومحمد  
 رحمهما الله هما سواء حتى لو قال انت طالق غدا ونوى اخر النهار لا يصدق قضاء  
 ويصدق ذبانه وكذا اذا قال انت طالق في غد لا يصدق قضاء ويصدق ذبانه لهما  
 ان حذف حرف الظرف واثباته في الكلام سواء عرفا وعادة الا ترى انه لا فرق بين  
 قولك خرجت يوم الجمعة وفي يوم الجمعة وسكنت الدار وفي الدار ارايت ان معنى  
 قوله غدا وفي غد لا يتفاوت في كونها ظرفا الا انه حذف للاختصار وطلب  
 التخفيف وكان المحذوف كالمصرح به في الحكم فثبت انهما في المعنى سواء  
 فكذا يجب في الحكم سواء ( قوله وفرق الامام ابو حنيفة بين اثباتها وحذفها  
 بصحة نية الاخر من الوقت في صورة الاثبات الخ ) يعنى اذا نوى اخر النهار في قوله



في غد يصح ديانة وقضاء عنده بخلاف قوله غدا فانه يصدق ديانة لا قضاء  
 بالاجماع لان حرف الظرف اذا سقط اتصل بالطلاق بالغد بلا واسطة حرف  
 الظرف فيقع في كلة فيتعين اوله فلا يصدق في التأخير واما اذا لم يسقط حرف  
 الظرف صار مضافا الى جزء مبهم منه فيكون نيته بيانا لما البهيمه فصدقه القاضي  
 واما اذا لم ينوشبنا تعين الجزء الاول باعتبار السبق وعدم المزاجم واذا نوى  
 آخر الجزء وهو قصدي اولى بالاعتبار من الجزء الاول ضرورة كذا في الشروح  
 ( قوله لان الظرف صار بمنزلة المفعول به لانتصابه بالفعل فيقتضى الاستيعاب  
 كالمفعول به) يعني اذا قال الرجل ان صمت الدهر والسنة فعلى كذا انه يقع على  
 الابد واستيعاب السنة قال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير ان الفعل اذا اتصل  
 بالظرف بلا واسطة تقتضى استيعاب المظروف ان امكن لانه يشابه المفعول به  
 من حيث انه صار مفعولا للفعل ومعمولا به ولهذا نصب نصب المفعول به  
 ولهذا عامل به معاملة المفعول به يقال حررت يوم الجمعة بالنصب كما تقول ضربت  
 زيدا ويقال الذي سمرته يوم الجمعة كما يقال الذي ضربته زيد وقال في المفصل  
 وقال الشاعر **ويوما شهدناه سليما وغمرا** **الضمير المنصوب راجع الى اليوم وقال**  
**ياسارق الليل في الدار اضاف الفاعل الى الظرف كاضافته الى المفعول به فيقتضى**  
**الاستيعاب كالمفعول به حتى كان شرط الجنث صوم جميع السنة ( قوله بخلاف**  
**صمت في السنة) اي بخلاف ما اذا اتصل الفعل بواسطة الحرف لانه اقتضى وقوعه**  
**في جزء منه ( قوله لان الظرف قد يكون اوسع) اي لان الظرف ان لم يكن**  
**معيارا ايس من كونه طرفا ان يكون مستوعبا لان الظرف يكون اوسع البتة**  
**( قوله فلو نوى في انت طالق غدا اخر النهار يصدق ديانة لا قضاء) اي يصدق**  
**المفتى ويفتى لانه نوى محتمل كلامه ولا يصدق القاضي لانه متبهم لانه غير الكلام**  
**الى ما هو خفيف عليه ونوى خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء ( قوله وفي انت**  
**طالق في الغد يصدق قضاء ايضا) يعني اذا لم يسقط حرف الظرف ونوى آخر**  
**النهار صار مضافا الى جزء منه مبهم فتكون نيته بيانا لما البهيمه فيصدقه القاضي**  
**لان الجزء القصدي اولى بالاعتبار من الجزء الاول لان موجب كلامة وقوعه**  
**في جزء من الغد وله ولاية التعيين لانه المجمل كما لو اعنى واحدا من عبيده او طلق**  
**واحدة من نسائه فاذا نوى آخر النهار كانت النية تعيينا لما اجله فيصدق ديانة**  
**وقضاء ( قوله لكن اذا لم ينوشبنا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاجم)**  
**يعني ان المسئلة السابقة فيما اذا نوى آخر الجزء واما اذا لم ينوشبنا تعين الجزء**

الاول كما في سقوط حرف الظرف باعتبار سبق جزء الاول على سائر الاجزاء  
 وعدم المزاجم ( قوله ويفيد في اذا دخلت في المكان التنجيز) يعني ان اضافة  
 الطلاق مثلا الى المكان لا يفيد التعليق بل يقع في الحال الخ يعني اذا اضيف قوله انت  
 طالق الى مكان معين بان قال انت طالق في الدار او في البيت طلقت في الحال  
 لان المكان لا يصلح طرفا للطلاق اذ الظرف للمظروف بمنزلة الوصف للموصوف  
 ووصف الشيء يصلح مخصصا للموصوف والمكان لا يصلح مخصصا للطلاق  
 بحال لانه اذا وقع في مكان وقع في جميع الامكنة كلها والمرأة اذا اتصفت بالطلاق  
 في مكان يكون منصفه في جميع الامكنة بخلاف الوقت فانه يصلح مخصصا  
 للطلاق لان الطلاق في وقت واحد لا يكون واقعا في جميع الاوقات واذ لم يصلح  
 مخصصا لا يمكن ان يجعل بمعنى الشرط لان الشرط ما كان على خطر الوجود والمكان  
 موجود ثابت فلا يكون شرطا ( قوله ولانه موجود فالتعليق به تنجيز بخلاف الزمان)  
 اي ولان التعليق بالموجود وهو المكان تنجيز بخلاف الزمان فان التعليق بالزمان  
 دون الزمان صحيح لان الزمان معدوم فاذا اضافته الى زمان معدوم يصلح ان  
 يصير معلقا به فلا يقع في الحال ( قوله الا بتقدير فعل كالدخول) اي الا ان يراد  
 بقوله في الدار اضمار الفعل فيكون التقدير في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط  
 فلا يطلق في الحال لان ذكر المحل واردة الحال وهو الدخول جاز على طريق  
 المجاز واذا صح مانوى على طريق المجاز كان الدخول مضمرا في الكلام وعلى  
 طريق الاضمار كان بمنزلة الشرط كما ذكره فخر الاسلام وغيره في قوله انت طالق  
 في دخولك الدار ( قوله بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر موضع الزمان)  
 كما سبق جئتك حفرق النجم وصباح الديك اي وقت حفرق النجم ووقت صباح  
 الديك ( قوله فانه شايخ) فيه بحث لان اقامة المصدر مقام الزمان وان كان شايخا لكن  
 التأويل على ان التأويل غير شايخ فتأمل ( قوله اذ لامعاقبة بين الظرف والمظروف الخ)  
 اقول نعم لامعاقبة في قولك زيد في الدار اما في قوله انت طالق في دخولك الدار معاقبة  
 بلا شبهة لكونه تعليقا ولا فرق بين قوله انت طالق ان دخلت الدار وبين قوله  
 انت طالق في دخولك الدار في المعاقبة قال صاحب البرهان قال بعض الفقهاء  
 يجعل مستعارا بمعنى الشرط المحض حتى يقع الطلاق بعد الدخول كما لو قال  
 ان دخلت الدار للمناسبة بين الظرف والشرط من حيث الجمع لان الظرف مع  
 المظروف يكون جمعا كالجاء مع الشرط لكن مراد المص لما لم يصلح فعل  
 الدخول طرفا للطلاق لان الفعل لا يصلح طرفا للطلاق على ان يكون الطلاق



شاعلا للظرف لانه عرض لا يبق زمانين فتعذر العمل بحقيقة كلمة في فستعار عن  
 معنى المقارنة المناسبة بينهما لان الظرف يقارن المظروف وكذا الشرط يقارن  
 المشروط فعمل في معنى مع فصار قوله في دخولك الدار بمعنى مع دخولك الدار  
 فيتملق وجود الطلاق بوجود الدخول فلا يكون شرطا محضا يقع الطلاق بعده بل  
 وقع مع الدخول فلا يكون بينهما المقارنة وهو بنافي الشرطية (قوله واذ لا تطلق  
 اجنبية عطف على قوله اذلا معا قبة الخ) يعني هذا دليل ثان لاصحبة قوله الثاني  
 وبيان هذا الدليل ما ذكره القاضي الامام فخر الدين ان رجلا لو قال لاجنبية انت  
 طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو لم يجعل مسماها للمقارنة  
 لما جعل مشبهها به ولو جعل مستعارا عن الشرط لطلقت كما لو قال انت طالق  
 ان تزوجتك (قوله ولذا) اي ولكون الفعل الذي بمعنى الوقت بمنزلة الشرط  
 في عدم الوقوع قبله لا تطلق بان طالق في مشية الله وفي ارادته وفي رضائه  
 وفي محبته اوفي امر الله اوفي اذن الله اوفي حكم الله اوفي قدرة الله قال فخر الاسلام  
 وعلى هذا مسائل الزيادات انت طالق في مشية الله وارادته واخواتها ان الطلاق  
 لا يقع كانه قال ان شاء الله الا في علم الله لانه يستعمل بمعنى المعلوم وقال صاحب  
 البرهان في تفسير اخواتها اي في رضاه الله الى قوله اوفي حكم الله وقال صاحب  
 الكشف قال شيخ الاسلام صاحب الهداية في شرح الزيادات اذا قال انت  
 طالق في مشية الله اوفي ارادته اوفي رضائه اوفي محبته اوفي امره اوفي اذنه اوفي قدرته  
 لا يقع الطلاق اصلا الا في علم الله فانه يقع الطلاق فيه في الحال ومن هذا علم زيادة  
 اوقدرته في عدم الوقوع اصحاب الهداية ووجه ان كلمة في وضعت للظرفية  
 حقيقة فاذا دخل على الافعال والفعل لا يصح ظرفا حيا على الشرط اي جعلناه  
 بمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة وهذا في الافعال التي يصلح  
 الاثبات والنفي فانه يصح ان يقال شاء الله ولم يشأ و اراد ولم يرده ولم يجب  
 وامر ولم يأمر وحكم ولم يحكم واذن ولم يأذن وقدر ولم يقدر لان الله قدر الممكنات  
 ولم يقدر على المحالات والذات والصفات كذا في البرهان وهذا التحقيق خلاف ما  
 سيذكره المص بعد اسطر ان القدرة بمعنى الاول لا يوصف البارى بصددها وهو  
 ظاهر انتهى فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها ابطال الايجاب  
 فصارت تقدير الكلام انت طالق ان شاء الله اواراد الله الخ (قوله وتطلق بنى) اي بقوله  
 انت طالق في علم الله تعالى لان المشهور في استعماله في المعلوم الخ يقال علم  
 ابي حنيفة رحمه الله اي معلوم ابي حنيفة ومنه قوله تعالى ولا يجبطون بشئ

من علمه اي بمعلوماته فلا يصلح شرطا بل يستحيل لانه تعاقب بالموجود  
 والشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود وايضا لو حلف بعلم الله تعالى  
 لا يكون يمينا لان معلوم الله متحقق فيقع في الحال لانه جعل معلوم الله  
 ظرفا للطلاق والطلاق انما كان في معلوم اذا كان واقعا لانه لو لم يكن واقعا لكان  
 عدم الطلاق في معلوم الله وانه جعل وجوده في معلوم الله تعالى فيقع في الحال  
 فان قيل القدرة تستعمل بمعنى المقدور يقال هذا قدرة الله اي مقدوره مع ذلك  
 يصح التعليق بقوله انت طالق في قدرة الله على ما نقله صاحب الكشف من  
 صاحب الهداية فكذلك في علم الله قلت لانسلم ان القدرة تجي بمعنى المقدور  
 ومعنى قوله هذا قدرة الله اي اثر القدرة فاقم المضاف اليه مقام المضاف كما في قوله  
 تعالى واسئل القرية لانيها في معنى المقدور (قوله اولان اضافة تعالى بصدده  
 محال الخ) يعني ان العلم من الافعال التي يصح وصف الله بها ولا يصح نفيها  
 كالعلم فانه يصح وصف الله به ولا يصح نفيه عن ذات الله تعالى فانه لا يقال يعلم  
 شيئا ولا يعلم شيئا فانه عالم بالموجودات والمعدومات قال الله تعالى لا يعذب عنه  
 مثقال ذرة اي مثقال غلة في السموات والارض وحيث لا يكون تعليقا بل يكون  
 تبييرا فوق الطلاق في الحال (قوله اذا عرفت هذا الخ) اقول هذا جواب سؤال  
 مقدر تقديره لما كان العلم من الافعال التي يصح وصف الله بها ولا يصح نفيها  
 عنه تعالى لا يكون تعليقا بل يكون تبييرا فوق الطلاق فكذلك القدرة لا يصح  
 نفيها عنه تعالى فيكون تبييرا ومع هذا لم يقع الطلاق في قوله في قدرة الله فصار  
 تعليقا فاجاب بقوله اذا عرفت هذا الخ حاصله يمكن في قدرة الله ان يراد من  
 القدرة التقدير فانه صح قدر هذا ولم يقدر وبؤيده قوله تعالى فقدرناها فعم  
 القادرون فرى بالشديد والتخفيف فكان كالمشية والارادة فصح تعليقا فلا يقع  
 الطلاق بالاضافة اليها اقول لاحاجة الى هذا التكلف لانه يمكن ان يقال نفي  
 عنه القدرة باعتبار المحالات والذات والصفات كذا في البرهان كما سبق (قوله  
 والقدرة بمعنى الاول لا يوصف البارى بصدده وهو ظاهر الخ) اقول وجه الظهور  
 بالنسبة الى الممكنات والا فلا ظهور كما قدمناه (قوله ومن اسماء الظروف مع  
 وفي المعنى مع اسم بديل التنوين) في قولك معا ودخول الجار في حكاية سبويه  
 ذهبت من معه وقرأ بعضهم هذا ذكر من معي وتسكين عينه لغة غنم وريعة  
 لاضرورة خلافا لسبويه واسميتها باقية وقول النحاس انها حينئذ حرف  
 بالاجماع مردود ويستعمل مضافة فيكون ظرفا انتهى اقول هذا الوجه



مراد المصنف لخصر التمثيل فيه وفي هذا المقام تفصيل لكن لا يساعده المقام  
 ( قوله سواء وصف به ما قبله او ما بعده ) اعلم ان الظرف اذا قيد به الضمير كان  
 صفة لما قبله حاصله ان الظرف اذا دخل بين اسمين ولم يتصل به ضمير كان صفة  
 للمذكور اولا وان اتصل به ضمير كان صفة للمذكور آخره ومحصوله اذا ذكر مع  
 بلا ضمير يكون وصفا للاول سواء دخل مع على التابع او على المتبوع واذا ذكر  
 مع ضمير يكون وصفا للثاني فيقع الثنتان لان الجمع في وسعه وقد دل مع الجمع  
 بينهما فحملناه على القران تحقيقا لمراده وانما قال المصنف سواء وصف به ما قبله  
 او ما بعده الخ لان بعض اسماء الظروف كقبل وبعد اذا وصف بهما ما قبلهما  
 او ما بعدهما فلهما حكم آخر بيانه جاءني زيد قبل عمرو كانت القبليتين زيد  
 قبله عمرو كانت القبليتين صفة لعمرو واوقال جاءني زيد بعد عمرو كانت البعدية  
 صفة لزيد وقال بعده عمرو كانت البعدية صفة لعمرو فقبل بلا ضمير كبعد مع  
 الضمير وقبل مع الضمير كبعد بلا ضمير فان قيل قوله جاءني زيد قبل عمرو كيف  
 يكون صفة لزيد والصفة تابعة للموصوف في الاعراب وهذا يخالف وقوله  
 قبله عمرو كيف يكون صفة لعمرو والصفة مقدمة على الموصوف وهذا خلاف  
 الاصول والقياس ان يكون الطرفان صفة الاول ذكرنا قلت القياس ان يكونا  
 صفة الاول عند النحويين اما عند اهل التحقيق فصفتته قبل وبعد من حيث  
 المعنى لا من حيث اللفظ لانه من حيث اللفظ منصوب على الظرفية فيكون  
 التقديم الذي هو مدلول كلمة قبل اوان تأخر الذي هو كلمة بعد اما صفة للمذكور  
 اولا او صفة للمذكور آخره وهذا ما تيسرنا من التحقيق وان اردت الكشف  
 والبرهان لهذا الكلام فارجع الى برهان البردوي وكشفه ( قوله فتقع طلقتان  
 ثنتان ) اي تقع الثنتان معا لان مع للقران فيتوقف الاولى على الثانية ولا يفصل  
 احدهما عن الآخر فوقع معا قبل الدخول وبعد الدخول بالطريق الاولى  
 وهذا معنى قوله مطلقا اي سواء دخل بها اولا انتهى ( قوله وقيل للتقديم ) اي  
 للسبق للمضاف اليه واذا اضيف الطلاق بالقبليتين نحو ان يقول انت طالق قبل  
 شهو درمضان او قبل دخولك الدار طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود  
 المضاف اليه قال الله تعالى لنفد البعير قبل ان تنفد كلات ربي ولا نفسد للكلمات  
 ولا وجود للنفساد فلا يحتاج في تأويل الآية الى ان يجعل قبل بمعنى النبي كما قال  
 الزركشي مستدلا بقول الشاعر \* ياليني يوم خير قبل شره \* اي لاشرفيه وكذا  
 لا يتوقف على وجود المضاف اليه قوله تعالى آمنوا بما انزلنا مصدقا لما حكمكم

من قبل ان نطمس وجوها وانيمان منهم صحيح في الحال غير موقوف على  
 الطمس لهم وكذلك قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يمتاسا فالاعتناق غير  
 موقوف على المماس فثبت انه اوقال انت طالق قبل دخولك الدار تطابق  
 في الحال ( قوله لغيرها ) اي لغير الموطوءة وانما قيد بقوله لغيرها لانه اذا كان بعد  
 الدخول يقع ثنتان في جميع التقادير ( قوله وذلك ) اي بيان وقوع طلق واحدة  
 في غير الموطوءة في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة ( قوله لان القبليتين قائمة  
 باوحدته السابقة الخ ) اي لان القبليتين في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة  
 الاولى فيقع الاولى لان الاقرار بطلاق سابق يكون ايقاعا في الحال لان من  
 ضرورة الاسناد الى السابق الذي ليس في وسعه ايقاعه في الحال لانه غير قادر  
 عليه فالواقع في الماضي واقع في الحال فثبت ما في وسعه ليس في وسعه فلا يقع  
 الثانية لقوات المحل لكونها غير موطوءة الا ترى اذا قال انت طالق واحدة  
 وواحدة ولم يذكر قبل لوقعت الاولى وانما الثانية لعدم بقاء المحل فاذا اكد  
 بالقبليتين فبالطريق الاولى ان يقع الاولى دون الثانية ( قوله ويقع ثنتان في قوله  
 انت طالق واحدة قبلها واحدة لانها فاعل الظرف الخ ) اي لان الوحدة الثانية  
 فاعل قبل فيكون القبليتين صفة للوحدة الثانية فاقضى ايقاعها في الماضي  
 وايقاع الاولى في الحال فيقتربان لانه ليس في وسعه تقديم المتأخر لكن في وسعه  
 القران كما اذا قال واحدة معها واحدة فثبت من قصده قدر ما كان في وسعه  
 تصحيح الكلام مهما امكن وهو القران ولم يثبت قدر ما ليس في وسعه  
 وهو ايقاعه في السابق ( قوله وبعد بالعكس ) اي اوقال لغير الموطوءة انت طالق  
 واحدة بعد واحدة يقع ثنتان الخ لان قوله بعد واحدة صفة الاولى فاقضى  
 ايقاع الاولى في الحال لان البعدية صارت صفة الاولى فوجب تأخير الاولى  
 وليس في وسعه تأخير الاولى بعدما اوقعها واطبق بينهما في وسعه فثبت قدر ما كان  
 في وسعه وصارت انت طالق واحدة بعد واحدة في معنى مع واحدة تصحيحا للكلام  
 مهما امكن ( قوله واوقال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة يقع واحدة الخ ) لان  
 قوله بعدها بالضمير صفة للاخيرة فتبين غير الموطوءة بالاولى فتلفوا الثانية لقوات المحل  
 الا ترى ان الثانية اذا لم يؤكدها بالبعدية لا يقع الثانية فاذا اكدتها فلا يقع بالطريق الاولى  
 فان قلت ما قلت منقوض في الاقرار بالمال كما اذا قال لفلان على درهم بعد درهم  
 او درهم بعده درهم يلزمه درهمان على التقديرين قلت لو قال لفلان على درهم  
 قبل درهم يلزمه درهم واحد كما في الطلاق لان القبليتين صفة للمذكور اولا واوقال  
 درهم قوله درهم يلزمه درهمان فثبت ان الطلاق والاقرار بالمال في هذه الكلمة



سواء اما وقال افلان على درهم بعد درهم فليزمه درهمان ولو قال درهم بعده  
 درهم فانقياس فيه ان لا يجب الادرهه كالطلاق وفي الاستحسان يلزمه درهمان  
 والفرق ان وقوع الطلاق بعد وقوع الطلاق في غير المدخول بها غير ممكن  
 اما لزوم المال بعد اللزوم ممكن وقد اشار اليه فخر الاسلام بقوله وحكمها  
 في الطلاق ضد حكم قبل ومسئلة الفرق مذكور في المبسوط كذا في الشروح  
 (قوله وعند المحضرة الحقيقية الخ) اقول هذا موافق لعبارة ابن مالك لانه قال  
 عند اسم المحضور انتهى والصواب ان يقول اسم لمكان المحضور فانه ظرف  
 لامصدر وتأتي ايضا زمانه نحو قوله عليه السلام الصبر عند الصدمة الاولى  
 وجئتك عند طلوع الشمس ومخالف لعبارة الزركشي لانه قال عند ظرف مكان  
 بمعنى لدن الا ان عند معرفة وكان القياس بناؤها لافتقارها الى مضاف اليه  
 كلدن واذا ولكن اعربوا عند لانهم توسعوا فيها فاوقعوها على ذلك الشخص  
 حضره او غاب عنه بخلاف لدن فانه لا يقال لدى فلان الا اذا كان بحضوره  
 العامل فعند بهذا الاعتبار اعم من لدن ويؤيده ما في المعنى تقول عندي مال  
 وان كان غائبا ولا تقول لدى مال الا اذا كان حاضرا قاله الحريري وابو هلال  
 العسكري وابن الشجري وزعم المعري انه لا فرق بين لدى وعند وقول غيره  
 ارى بالقبول انتهى اقول في قول الزركشي ولكن اعربوا عند لانهم توسعوا  
 انتهى نظرا لانه قال ابن مالك ومن الظروف عادم التصرف كفوق وتحت وعند  
 ولدن ومع وبين وبين انتهى وقال الدماميني في شرح التسهيل ولا يرد على المص  
 ما حكاه ابن الشجري عن البصريين والكوفيين جعبا من عندها لان دخول  
 من لا يفسد ح في عدم التصرف انتهى اقول فيد بحث لان قوله لان دخول  
 من لا يفسد ح في عدم التصرف الخ يقتضي ان يكون مبنيا على الفتح عند دخول  
 من مع ان دخول من يجزه كقوله تعالى وآتيناه رجلة من عندنا الآية ويؤيده  
 ما في المعنى ان جرهما عن اكثر من نصيبها حتى انها لم يجز في التنزيل منصوبة وجر عند  
 كثير وجر لدى ممنوع انتهى وقد حذف نون لدن قال الله تعالى والفياسيها  
 لدى الباب وهذا ما لدى عتيد كذا في الزركشي اعلم ان عند اسم المحضور الحسي  
 نحو قوله تعالى فلما رآه مستقرا عنده وقد يكون المحضور والقرب المعنويين نحو  
 قال الذي عنده علم من الكتاب وازل عندك اي قريك واذا ثبت ان عند  
 للقرب فتارة يكون حقيقيا كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى  
 عندها جنة المأوى وتارة يكون مجازيا اما قرب المنزل والرافى كقوله تعالى

بل احياء عند ربهم يرزقون ان الدين عند ربك انى ايت عند ربى او قرب  
 الشريف رب ابن لى عندك بيتا في الجنة وفي عند احوال كثيرة في الخواص لكن  
 لا يد اعداه المقام وانت عرفت من هذا التحقيق ان قول المص وعند المحضرة  
 الحقيقية منظور فيه فأمل (قوله ويدل على الحفظ لا اللزوم في الذمة) اى لما  
 كانت عند وضعت الاخبار عن كون الشئ بحضوره فلان فيدل في الشرع  
 على الحفظ كما لو قال رجل لرجل وضعت هذا الشئ عندك يجب عليه الحفظ  
 وهذا يدل على طلب الحفظ منه حتى لضعفه بترك الحفظ يصير ضمانا الا يرى  
 ان رجلين لو كانا جالسين في مجلس واحد فترك احدهما متاعه عند صاحبه  
 يجب عليه الحفظ حتى اوضعه بترك الحفظ صار ضمانا بتركه فثبت ان المحضرة  
 يدل على الحفظ (قوله وعندى الف وديعة لادين) لانه ذكر في المبسوط لو قال  
 لفلان عندى الف درهم كان اقرارا بالوديعة لان هذه الكلمة عبارة  
 عن القرب وهى محتمل القرب من يده فيكون اقرارا بالامانة ويحتمل القرب في الذمة  
 فيكون اقرارا بالدين فلا يثبت به الا الاقل وهو الوديعة (قوله الا اذا وصل المقر  
 ديننا فيحتمل عليه لانه محتمل في الجملة الخ) اقول قوله لانه محتمل في الجملة اشارة الى انه  
 محتمل لا يثبت ان يكون للوديعة وان يكون الاقرار بالدين واما قول فخر الاسلام وعند  
 المحضرة حتى اذا قال افلان عندى الف درهم كان وديعة لان المحضرة تدل  
 على الحفظ دون اللزوم والوقوع عليه انتهى فاشارة الى انه للوديعة محتمل لا يحتمل  
 غيره (قوله او الحكمة عطف على قوله في الجملة) يعنى اذا وصل المقر بعند ديننا  
 يحتمل عند عليه لان الدين محتمل عنه في الحكمة لانه يراد تارة بعند الحكم كقوله  
 تعالى فاولئك عند الله هم الكاذبون اى في حكم الله تعالى وكذا قوله تعالى وهو  
 عند الله عظيم اى في حكم الله تعالى وقوله تعالى ان كان هذا هو الحق من عندك  
 اى في حكمك وقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام اى في حكمه تعالى فاذا ثبت  
 ان يكون الحكم محتمل عند فيحتمل عليه لانه محتمل والحكم انما يكون ديننا لانه  
 امر حكيمى لا وديعة (قوله ومن كلمات الشرط عجمها لان بعضها اسماء) اى عجم النص  
 كلمات الشرط من حروف المعاني بد كر كلمات الشرط بدل حروف الشرط  
 مع ان البحث في باب حروف المعاني لان الاصل في هذا الباب حرف ان وهو  
 حرف خالص ليس له معنى آخر وابوتى كذا واذا واذا ما وتى ومتى وكل  
 وكما ومن وما وغيرها اسماء اقول حاصله تعريض فخر الاسلام لانه قال ومن  
 ذلك حروف الشرط وهى ان واذا واذا ما الخ قوله حرف ان وهو حرف خالص  
 ليس له معنى آخر اشارة الى ان اذا واذا ما وتى ومتى وتى اسماء حروف مثلا



اذا نوعان ظرف ومفاجأة فالتى للمفاجأة خرجت فاذا السبع وتبى اسما وحرفا  
 فاذا كانت اسما كانت ظرف مكان وان كانت حرفا كان من حروف انعاشى  
 السائلة على المفاجأة كذا فى الزركشى وكذا متى تبى حرفا بمعنى من اوفى كذا فى المنفى  
 والبواقي من كل وكما ومن وما اسما بالاتفاق ومن هذا ظهر الجواب من طرف  
 فخر الاسلام ان كون هذه الكلمات من حروف المعاني من باب التغليب فلا يمكن  
 وجهه (قوله ان وهو اصل فيه) اى فى الشرط لانه لمحض الشرط الخ اى  
 حرف ان فهو الاصل فى هذا الباب لانه وضع للدلالة على كون الجملة الواقعة  
 بعده شرطا والجملة الثانية بعد الجملة الاولى جزء للشرط وقد صارت الجملة  
 جملة واحدة بواسطة حرف ان ليس له معنى آخر (قوله وتدخل امر معدوما الخ)  
 وانما يدخل ان على امر معدوم متردد الوجود والامر الموجود متحقق لامتردد  
 (قوله لكنه على خطر الوجود) اى على تردد بين ان يوجد وبين ان لا يوجد هذا  
 القيد احتراز عن المستحيل لانه واجب العدم وليس بمتعدد بين ان يكون وبين  
 ان لا يكون واحتراز ايضا عن امر يكون موجودا غالبا عادة كنجى الغد  
 وطلوع الشمس فانهما غير متردد الوجود فنقول ان زنتى فاكرمك ولا يجوز  
 ان جاء غد فاكرمك وكذا لا يجوز ان طلعت الشمس اكرمك وانما يقال اذا جاء  
 غد واذا طلعت الشمس اكرمك ولا تدخل على الاسم لان معنى الخطر فى الاسماء  
 لا يتحقق فان قيل كيف دخل فى قوله تعالى ان امرء هلك ان امرء خافت  
 من بعدها قلت هذا من قبيل الاضمار على شريطة التفسير او من باب التقديم  
 والتأخير لان اهل اللغة اتفقوا على ان حرف الشرط تدخل على الفعل دون الاسم  
 (قوله فالشرط فى قول الزوج انها ان لم اطلقك فانت طالق لا يوجد لا عند الموت الخ)  
 اى عند موت الزوج او الزوجة قال الزركشى فى برهانه فى مجت اذا ان المشرط  
 بان اذا كان عدما لم يتمتع الجزاء فى الحال حتى يتحقق البأس من وجوده مثل  
 ان اطلقك فانت طالق لا تطلق الا فى آخر العمر لان قوله لم اطلقك تعليق  
 للطلاق على امتناع التطبيق ولا يتحقق ذلك الا بموته غير مطلق ولو كان العدم  
 مشروطا باذا وقع الجزاء فى الحال مثل اذا لم اطلقك فانت طالق تطلق فى الحال  
 لان معنا انت طالق فى زمان عدم تطبيقك لك فامى زمان تخلف عن التطبيق  
 يقع فيه الطلاق انتهى ملخصا اقول هذا فرق بين ان واذا فى الاحكام المخلفة  
 بينهما ولهما موافقة فى بعض الاحكام فالانفصیل فى برهانه فارجع ثم قال  
 فخر الاسلام واثر حرف ان ان يمنع العلة عن الحكم اصلا حتى يبطل التعليق اى

اى الى ان يبطل التعليق عند وجود الشرط فاذا وجد الشرط فصار علة عندنا  
 وعلى هذا قلنا انما قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا انها لا تطلق حتى  
 يموت الزوج فيبطلق فى آخر جزء من اجزاء حيوته لان العدم لا يثبت الا بقرب  
 موته وكذلك اذا ماتت المرأة طلقت ثلثا قبل موتها فى اصح الروايتين انتهى  
 (قوله فى موت الزوج للموطوءة الميراث للفرار) يعنى فائدة الطلاق فى الموطوءة  
 قبيل موت الزوج لا يظهر لانها ميراثا لانها فارة (قوله واغيرها لا) اى اذا كانت  
 الزوجة غير موطوءة لاميراث لها يعنى يظهر فائدة الطلاق قبيل موت الزوج  
 فى غير المدخول بها بعدم وجوب عدة الوفاة وعدم كمال المهر وعدم الارث  
 وعدم جواز غسل الزوج كذا فى شروح البرنوبى (قوله فلا يشترط فيه ما يشترط  
 لحقيقة التجيز من القدرة) يعنى ان المعلق بالشرط كالمرسل حكما لا حقيقة  
 فلا يشترط فيه ما يشترط فى الحقيقة الا ترى ان العاقل اذا علق الطلاق بالشرط  
 ثم جن ثم وجد الشرط وقع الطلاق وان لم يتصور منه ايقاع الطلاق فى حالة  
 الجنون شرعا (قوله فان قيل سلمنا وقوعه بموته) اى سلمنا وقوع الطلاق بموت  
 الزوج لتحقق الفجر منه قبل الموت كما اشرف على الهلاك (قوله لكن ينبغي  
 ان لا يقع بموتها) لان التطبيق يمكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ  
 لا يتصور الوقوع حاصل السؤال ما ذكره صاحب النوادر قال انه لا يقع لانها  
 ما لم تمت فالتطبيق من الزوج متصور والعجز يتحقق بموتها فلو قلنا بوقوع  
 الطلاق لوقع بعد موتها وانه محال بخلاف جانب الزوج فانه يتحقق العجز  
 منه قبيل الموت كما اشرف على الهلاك انتهى (قوله بل يتحقق العجز عن ايقاع  
 قبل الموت الخ) يعنى وقع الطلاق عليها قبيل موتها لان العجز عن ايقاع الطلاق  
 من الزوج متحقق قبيل موتها لان العجز بفوت المحل لان المحل الشرط لوجود الفعل  
 فلا يتصور ايقاع بدون المحل (قوله لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور  
 ذلك الخ) هذه العلة جواب سؤال مقدر تفديده ان العجز عن ايقاع عليها  
 قبيل الموت غير متحقق فى موتها لان التعليق يمكن فاجاب بقوله لان من حكم ايقاع  
 ان يعقبه الوقوع وذلك لزمان الذى انصل باخر جزء من اجزاء حيوتها  
 صالح للوقوع لا لايقاع والوقوع مع العجز عن ايقاع الطلاق يتحقق قبيل  
 موتها فيكون الوقوع متصلا بالجزء الذى لا يتجزى فى آخر عمرها فيوجد بعض  
 العلة وهو الوقوع دون البعض وهو الايقاع فثبت العجز من الزوج قبيل موتها  
 فان قيل ان الزمان القليل المتصل بالموت ان لم يصلح للايقاع كيف يتحقق فيه



شرط الحتم لان المعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط فلا بد لو قوع  
الجزء من زمان يصلح الايقاع والوقوع قلت انت عرفت جوابه ان المعاق  
بالشرط كالمرسل حكما لاحقيقة فلا يشترط فيه ما يشترط في الحقيقة كما اذا وجد  
الشرط جال الجنون بعد ما عاقب عاقلا ( قوله لو للمضى لغة ) وكذا عند النحويين  
فلا وجه لتخصيصه باللغة ( قوله لانها لا تنفاه الاثاني لانفاه الاول ) فعلم ان  
للمضى لان انتفاء الشيء لا تنفاه الشيء انما يكون في الماضي قال بدر الدين ابن  
مالك اول التعليل في الماضي كما ان للتعليل في المستقبل ومن ضرورة كون الشرطية  
التعليل في الماضي ان يكون شرطها متني الوقوع لانه لو كان ثابتا كان الجواب  
كذلك فان قيل كيف يستقيم ذلك ونحن قاطعون بان انتفاء الاول لا تنفاه الثاني  
من حيث المعقول الا ترى انك اذا قلت لو كان هذا انسانا لكان حيوانا صدق  
ووجب ان يكون نبي الحيوانية مستلزما لنبي الانسانية لا العكس الذي صار اليه  
النحويون فانه على نقض المعقول فانه يستلزم ان يكون كل حيوان انسانا وهو  
فاسد قلت ما اقتضاه المعقول مقطوع به من جهة العقل وما قاله النحويون  
من جهة الوضع فيجب تأويله على وجه قريب وذلك انهم قصدوا ان لو تدل  
على انتفاء مسببا للاول لا الانتفاء مطلقا لما يؤدى من الفساد المقطوع به عقلا  
فالتفصيل في امالي ابن الحاجب فارجح ثم اعلم ان المشهور للو امتناع الثاني  
لامتناع الاول وعند البعض لو تدل على امتناع الجواب لامتناع الشرط وفيه  
تفصيل في النحو لكن هذا المحل يحتاج الى تمهيد مقدمة حتى يظهر عدم  
اطراد ما قاله المص توضحها ان النحاة ذكروا ان لها مع شرطها وجوابها  
اربعة احوال احدها ان يتجردها من النبي نحو لو جئتني لا كرمك وحينئذ يدل  
على انتفاء الامرين وهو ما قاله المص وسموها حرف وجوب وجوب ومنه قوله  
تعالى واو كان من عند غير الله اوجدوا فيه اختلافا كثيرا وكذا قوله تعالى  
ولو ارادوا الخرج لا عند والهامة وقوله او تقول او ان الله هداني كنت  
من المتقين اي ما هداني بدليل قوله بعده بلى جواب نبي وثانيها ان يقترن بها  
حرف النبي ويسمى حرف امتناع لامتناع نحو لو لم يكرمني لم اكرمك فتقتضى ثبوتها  
لانها الامتناع فاذا اقترن بها حرف النبي سلب عنها امتناع فحصل اثبت  
لان سلب السلب ايجاب فلا يكون هذا مما ذكره المص وثالثها ان يقترن حرف النبي  
بشرطها دون جوابها وهي حرف امتناع لوجوب نحو لو لم يكرمني اكرمك  
ومعناه عند الجمهور انتفاء الجزاء وثبوت الشرط ورابعها العكس وهي وجوب

لامتناع نحو او جئتني لم اكرمك فيقتضى ثبوت الجزاء وانتفاء الشرط وانت  
عرفت ان غير الوجه الاول لا يوافق ما قاله المص فتأمل ( قوله فني لو دخلت  
الدار لغنت ولم يدخل فبما مضى ينبغي ان لا يعتق الخ ) قال صاحب الكشف  
ان او للمضى يقول لو جئتني لا كرمك وهو معنى قولهم لو امتناع الشيء لعدم  
غيره لان الفعل الثاني لما تعلق وقوعه بوجود الاول وامتناع الاول لان الفعل  
في الزمان الماضي اذا عدم استحاله وجوده فيه بعد كان اثباتي ايضا متمم ضرورة  
تعلقه به فعلى هذا لو قال لعبد لود دخلت الدار لغنت ولم يدخل العبد الدار  
في الزمان الماضي ودخلها بعد كان ينبغي ان لا يعتق لان معناه لو كنت دخلت  
الدار امس لصرت حرا ولا تعلق لهذا الكلام بالمستقبل الا ان الفقهاء علموا  
العق بالدخول الذي يوجد في المستقبل لان او يستعمل في معنى الشرط في الاستقبال  
كان انتهى اقول استعمال او في معنى ان جاز عند النحاة ايضا قال في المغني الثاني  
من اقسام لو ان يكون حرف شرط في المستقبل الا انها لا تجزم انتهى وقال  
اكثر النحاة ان لو في قوله تعالى وليخش الذين اتركوا من خلفهم ذرية ضعفا  
خافوا عليهم بمعنى ان اي وليخش الذين ان شارفوا ان يتركوا ( قوله استعارة  
لان كما في قوله تعالى ولو اعجبك ولو كره الكافرون ) اي وان اعجبك حسنه لان الحسن  
الماضي لا يعجبه بل الحسن في الحال والاستقبال وكذا لو كره الكافرون اي ان كره  
الكافرون لان المراد الله اعلم من الكراهة الكراهة في الحال والاستقبال  
لا الكراهة الماضية فقط ( قوله كرمك في قوله تعالى ان كنت قلته فقد علمته )  
اي استعمل او بمعنى ان كان ان استعمل بمعنى او يعني لو كنت قلته لان المراد القول  
في الدنيا وهو ماض فاذا ثبت ما ذكرنا قال انت طالق لو دخلت الدار لا يقع  
حتى تدخل ( قوله ولا نص عنهما ) اي عن ابي حنيفة ومحمد اقول اراد التعريض  
على فخر الاسلام لانه قال وقد روى عن ابي يوسف ومحمد فبين قال انت طالق  
لو دخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت الدار انتهى قال صاحب الكشف رواه ابن  
سماعة في نوادره عن ابي يوسف قال ولو بمنزلة ان كذا في كتاب حقايق الحروف  
وابس فيه ذكر محمد وان لم يذكره شمس الائمة في اصول الفقه وابس في هذه  
المسئلة نص عن ابي حنيفة والى ان هذه المسئلة من النوادر اشار الشيخ بقوله  
وقد روى انتهى وقال صاحب البرهان هكذا روى ابن سماحة في نوادره عن  
ابي يوسف و اشار الشيخ الى ان هذه المسئلة مروية عنهما دون ابي حنيفة  
انتهى اقول قول صاحب الكشف والى ان هذه المسئلة من النوادر و اشار



الشيخ بقوله وقد روى وقوله ايضا ولبس فيه ذكر محمد الخ تهر يرض على  
 فخر الاسلام بان محمدا لم يذكر ولا نص له في النوادر فيه بحث لان قول فخر الاسلام  
 وقد روى عن ابى يوسف ومحمد كيف يشير الى ان هذه المسئلة من النوادر لجواز  
 ان يكون مرويا عن ابراهيم بن رستم او عن الكرخي او عن غيرهما والشيخ ثقة  
 في النقل ويؤيده قول صاحب البرهان وأشار الشيخ الى ان هذه المسئلة مروية  
 عنهما دون ابى حنيفة انتهى (قوله وقد تدخل اللام في جوابه لفسدنا) اقول  
 هذا فرق بين او وان لان اللام تدخل في الجملة التي هي جواب اولئك الارتباط  
 بين الجملتين نحو قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدنا (قوله وقد تدخل)  
 قال صاحب البرهان يجوز حذفها ايضا نحو قوله تعالى لو نشاء جعلناه اجاجا  
 بدلالة قوله تعالى لو نشاء جعلناه حطاما انتهى فيه نظر لانه قال ابن هشام  
 في المعنى والغالب على المبيت دخول اللام عليه نحو لو نشاء جعلناه حطاما ومن  
 تجرده منها لو نشاء جعلناه اجاجا والغالب على المنى تجرده منها نحو ولو نشاء  
 ربك ما فعلوه ومن اقتراه بها قوله \* لو يعطى الخبار لما افترقنا \* ولكن لاخبار  
 مع اللبالي \* انتهى فتأمل (قوله لا الغاء اصلا حتى اذا قال لو دخلت الدار  
 فانت طالق يقع في الحال الخ) لان لولا تدخل في الجزم اصلا لانها الماضي والفاء  
 الجزائية انما تدخل في جملة لو كان مكانها الفعل المضارع يجوز وكلمة لولا لا تدخل  
 في الجزم لانها يختص بالماضي والجزم يختص بالمضارع حاصله ان الغاء في مقام  
 المضارع المجزوم فلهذا لا تدخل في جواب لو فان دخل فلا يعتبر التعليق فيقع  
 في الحال (قوله كما يقع في ان دخلت الدار وانت طالق بالواو الخ) قال صاحب  
 الكشف قال ابو الحسن الاهوازي اذا قال لامرأة لو دخلت الدار فانت طالق  
 يقع الطلاق في الحال كما اوقا ان دخلت الدار وانت طالق لان الغاء لا تدخل  
 جواب او كما ان لولا لا تدخل جواب ان واجاز ابن مالك ان يكون جواب لو بانفائه  
 وانشد لو كان قتلي باسلام فراحة اى فهو راحة وتأوله ابنه بدر الدين على ان فراحة  
 معطوف على قتلي والجراب محذوف قال في بيان حقايق الحروف هو كما قال  
 الاهوازي ان الغاء لا تدخل في جواب لو عند النجاة بلا خلاف فاما عند الفقهاء  
 فلبس كذلك لاني سألت القاضي ابى اصم العاصم عن هذه المسئلة فقلت لو ان  
 رجلا قال لامرأة لو دخلت الدار فانت طالق فقال لا تطلق ما لم تدخل الدار  
 وماسا لانه عن العلة والعلة فيه ان لو شرط صحيح كأن وقد جاء كل واحد منهما  
 بمعنى الآخر كما ذكرنا فيجوز ان يقع موقعه ان في جواز دخول الغاء في جوابه قال

ولان الفقهاء لا يعتبرون الاعراب لان العامة تخفى وتصيب فيه الا ترى ان رجلا  
 لو قال لرجل زينت بكسر التاء ولا امرأة زينت بفتح التاء يجب حد القذف  
 في صورتين لماذا كرنا انتهى حاصله لا يقع الطلاق قبل الدخول عند بعض  
 الفقهاء في دخول الغاء على جواب لو ما لم يوجد الشرط لان لو لما صار بمعنى ان  
 يجوز دخول الغاء في جوابه فيحصل الارتباط بالفاء كما يحصل باللام فلا يقع الطلاق  
 وعندى ما قاله المص وجه وجه لانه امر الدين فيقع قال الرخشمري وقد تجي او  
 للتمنى كقولك لو تأتيني فحدثني كما تقول ليتك يا تبنى فحدثني فقال ابن مالك ان  
 اراد به الحذف اى وددت تأتيني فصحيح وان اراد بها موضوعه للتمنى فغير صحيح  
 لانها لو كانت موضوعه له ما جاز ان يجمع بينها وبين فعل التنى لا يقال تمنيت  
 ليتك تفعل ويجوز تمنيت لو تقدم وكذلك امتنع الجمع بين لعل والترجي وبين الا  
 واستثناء كذا في البحر اقول لا يرد بقوله قول الرخشمري لانه امام في النحو والقول قوله  
 في مذهبه (قوله ولولا في المنع كالاستثناء) اى لولا في المنع كالاستثناء اى لولا في منع الحكم  
 بمنزلة الاستثناء وهو قوله ان شاء الله يعني ان الاستثناء يخرج عن الايجاب والاعتبار  
 حتى لا يتعلق به الحكم فكذلك هذه الكلمة (قوله يعني ان لولا لما دل على امتناع  
 الشيء لوجود غيره جعل مانعا عن وقوع ما يرتب عليه فصار كالاستثناء) وتحقيقه  
 ما قاله صاحب الكشف ان لولا لا تمنع الشيء لوجود غيره زينت على كلمة لولا  
 تخرج من امتناع الشيء لامتناع غيره وبسمى لاهذه المغيرة لمعنى الحرف ولا يقع  
 بعدها الا الاسم المبتدأ فاذا قلت لولا زيد كان مرفوعا بالابتداء وخبره محذوف  
 حذفنا لازما والتقدير لولا زيد موجود لكان كذا وحذف هذا الخبر حذفنا لازما  
 لطول الكلام بالجواب الذي هو قولك لكان كذا ولان الحال يدل عليه ويدخل  
 في جوابها اللام للتأكيد ايضا فاذا قال انت طالق لولا صحبتك اولولا حسنك  
 اولولا حيك اياي لا يقع الطلاق في الحال لما فيه من معنى الشرط وهو ربط  
 اجدى الجملتين المتباينتين بالآخرى وامتناع الجزاء او اثر الشرط هو الابطال والمنع  
 الان في الشرط الحقيقي يتسوق وجود الجزاء بوجود الشرط وفي لولا لا توقع  
 في الجزاء اصلا لانه لا يستعمل في المستقبل ولهذا قالوا ان لولا بمنزلة الاستثناء  
 نص عليه شمس الائمة في اصول الفقه لان الاستثناء وهو قوله ان شاء الله يخرج  
 الكلام عن الايجاب والاعتبار حتى يتعلق به حكم فكذلك هذه الكلمة الا ترى  
 انه لو زال حسنهما اومات زيد في قوله انت طالق لولا حسنك او لولا زيد لا تطلق  
 وقد روى ابراهيم رستم عن محمد في قوله انت طالق لولا ابوك او اخوك اولولا حسنك



انها لانطلق وهو استثناء وكذا ذكر ابو الحسن الكرخي في مختصره عن محمد  
 في قوله انت طالق لولا دخولك الدار انها لانطلق وتجعل هذه الكلمة بمنزلة  
 الاستثناء انتهى حاصله ان قوله انت طالق يوجب الطلاق وقد منه بوجود  
 الدخول فعمل عمل الشرط في المنع و الشرط في الحقيقة هو المعدوم على خطر  
 الوجود وههنا الدخول موجود فلا يكون فيه معنى الشرط ولو كان فيه معنى  
 الشرط لوقع الطلاق عند وجود الشرط وهو زوال الدخول فاذا لم يوجد  
 معنى الشرط قال الفقهاء ان هذه الكلمة بمنزلة قوله ان شاء الله واذا كان كذلك  
 فقد خرج الكلام عن كونه موجبا واذا لم يبق موجبا لا يقع الطلاق بخلاف سائر  
 الشروط اقول في قوله وحذف الخبر حذف الازمان بحسب نهب الرمان وابن الشجري  
 والشلوبين وابن مالك الى انه يكون كونا مطلقا كالوجود والحصول فيجب حذفه  
 وكونا مقبدا كالقياس والقعود فيجب ذكره ان لم يعلم وان علم يجوز الامر ان  
 ويمكن ان يقال ما ذكره مذهب منصور وهو مذهب الجمهور قالوا يجب كون الخبر  
 كونا مطلقا محذوفا فاذا اريد كون المقيد لم يجز ان تقول لولا زيد قائم ثم اقول  
 قوله لا يقع بعدها الا اسم المبتدأ منظور فيه ايضا لقوله تعالى لولا تسفرون الله  
 واولا اخرتني الى احل قريب واولا جاوا عليه باربعة شهداء ولولا نصرهم الذي  
 اتخذوا من دون الله قربانا الهذ واولا انزل اليه ملك فلو لا كانت قريبة آمنت  
 فنفعتها ايمانها قلت يمكن ان يقال ما ذكره في اول الذي دل على امتناع الثاني  
 لوجود غيره وهو الارتباطية واما اول الداخلة على الفعل ان كان ماضيا  
 فلا ويجح والتسليم وان كان مضارعا فللمحضض والعرض فالتفصيل في المعنى  
 وغيره (قوله واذا عند الكوفيين مشترك لفظا لانه موضوع للظرف فقط الخ)  
 اقول الاولى ان يقتصر على قوله ولا جزم المضارع بترك قوله فقط بحيث لا يجازاة الخ  
 قال الزركشي ان تجزم الفعل المضارع اذا دخلت عليه واذا لا تجزمه لانها  
 لا تخضع شرط بل فيها معنى التزام الجزاء في وقت الشرط من غير وجوب ان يكون  
 معللا بالشرط وقد جاء الجزم بها اذا اريد بها معنى ان واعرض عما فيها من معنى  
 الزمان كقوله واذا تصبك خصاصة فتحمل انتهى يمكن المصنف رحمه الله قلد  
 فخر الاسلام لانه قال فخر الاسلام واما اذا فان مذهب اهل اللغة والنحويين  
 الكوفيين فيها انها تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازي بهامرة ولا يجازي  
 بها اخرى فاذا جوزي بها فانما يجازي بها على سقوط الوقت عنها كانها  
 حرف شرط وهو قول ابن حنيفة رحمه الله انتهى (قوله بحيث لا يجازاة ولا جزم)

اي تستعمل مرة بمعنى الوقت الخالص ولا يترتب عليها الجزاء والجزم لعدم كونها  
 للشرط كقوله تعالى والليل اذا يغشى واما سقوط الياء في اذا يسر فليس الجزم  
 بل عادة العرب اذا تغير المعنى تغير اللفظ ايضا (قوله ويستعمل في القطعي) اعلم  
 ان كلمة اذا اذا كان ظرفا يضاف ابدا الى الجملة الفعلية وانه اسم للوقت ويستعمل  
 في القطع يقال آتيتك اذا طلع الشمس واذا طلع الفجر واذا اجر البسر اي وقت  
 طلوع الشمس ووقت طلوع الفجر ووقت احمرار البسر ويقال آتيتك اذا اشتد  
 الحر ولا يجوز ان اشتد الحر كذا في كتاب سبويه لان الشرط يقتضي خطرا وترددا  
 هو اصله وكلمة اذا حين كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامر الكائن او المنتظر  
 الذي يكون واقعا البتة عادة او شرعا نحو مجيء الغد وطلوع الشمس والفجر  
 والقلم الى الصلوة كذا في التحقيق (قوله كقوله واذا تكون كر بهمة ادعى واذا  
 يحاس الحبس يدعى جندي) هذا مثال لدخول اذا للوقت فقط على المضارع  
 لامر كائن ولا جزم فيه لان الكريهة والحبس واقعا لا يمكن معنى الشرط لان  
 الشرط يقتضي خطرا وترددا فلا يكون الا للوقت الخالص الغالب الوجود  
 الحبس وهو تمر تخلط بالسمن الواقظ وحاس الحبس اتخذه وقيل الحبس طعام  
 حاصل من خايط العسل بالسمن وجندب بضم الجيم والدال اسم رجل رقيب شاعر  
 اقول لم يذكر المصنف دخول اذا للوقت فقط على المنفي ولا بد من ذكره قال  
 الزركشي ولو كان العدم مشروطا باذا وقع الجزاء في الحال مثل اذا لم اطلقك فانت  
 طالق تطلق في الحال لان معناه انت طالق في زمان عدم تطابق لك فاي زمان  
 يخلف عن التطابق يقع فيه الطلاق بخلاف ان لم اطلقك لان المشروط بان  
 اذا كان عدما يمتنع الجزاء في الحال حتى يتحقق اليأس من وجوده ولا يتحقق  
 ذلك الا بمرته انتهى كما سبق فان قيل ان اذا هل تفيد التكرار والعموم قلت فيه  
 قولان حكاهما ابن عصفور احدهما ان يلزم العموم فاذا قلت اذا قام زيد قام  
 عمرو افادت كلما قام زيد قام عمرو والثاني لا يلزم قال والصحيح ان المراد بها العموم  
 كسائر اسماء الشرط انتهى وفي الارتشاف قال ولا يقتضي العموم فليست كاسماء  
 الشروط انتهى والتقييد باذا مثل اقوم اذا قام زيد يقتضي ان قيامه مرتبط  
 بقيامه لا يتقدم عليه ولا يتأخر عنه بل يعاقبه على الاتصال بخلاف اقوم ان قام  
 زيد فانه يقتضي قيامه بعد قيامه وقد يكون عقبه وقد يتأخر عنه لانه تقييد  
 بالاستقبال بخلاف اذا ذكره ابو جعفر ابن الزبير في كتابه ملاك التأويل كذا  
 في الزركشي (قوله يوم موضوع ايضا عندهم) اي اذا موضوع عند الكوفيين



على ما قاله المصنف وعند الكوفيين واهل اللغة على ما قاله فخر الاسلام (قوله للشرط فقط) اي بمعنى ان بدون ان يكون للوقت فيجازى بها ولم يجزم بها اذا لم يدخل على المضارع كقوله تعالى اذا قم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم قال الزركشي يجاب اذا الشرطية بثلاثة اشياء احدها الفعل نحو اذا جئني اكرمك وثانيها الغاء نحو اذا جئني فانا اكرمك وثالثها اذا المكاتبه قال الله تعالى ثم اذا دعاكم دعوة من الارض اذا انتم تخرجون وقوله تعالى حتى اذا اخذنا مترفيهم بالعذاب اذا هم يجتزون (قوله و تجزم به المضارع ويستعمل في امر على خطر الوجود الخ) يعني اذا دخلت اذا على الفعل المضارع واريد بها معنى ان واعرض عما قبلها من الزمان يجزم بها المضارع كما يجزم بان للشرط المحض حاصله ان اذا تستعمل في معنى الشرط فقط دون معنى الوقت لان اذا بمعنى الوقت انما تدخل على امر موجود او متظن لاحتمال فاذا دخل عليه على سقوط الوقت عنه يجزم كان (قوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى \* و اذا تصبك خصاصة فتجمل) اي كن صاحب جمال ولا تكن عبوس الوجه ان كان بالجيم او فتصبر بالفعل الكريه ان كان بالحاء قال فخر الاسلام ان اذا قد يكون بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة واحتج الفراء لذلك بقول الشاعر استغن البيت وانما معناه وان تصبك خصاصة بلا شبهة انتهى وجه التمسك ان اصابة الخصاصة من الامور المترددة التي لا يجوز استعمالها اذا للوقت تستعمل في الامور الكائنة الموجودة او المتظنة التي لا تردد فيها ثبت انها بمعنى ان حيث يستعمل في الامور المترددة والشعر لواحد من الفضلاء لا يعرف يصي ايه اوله \* اجبل اني كارم قومه \* واذا دعيت الى المكارم فاجبل \* او صيك يا بني اني لك ناصح \* طين بربب الدهر غير معقل \* الله فاتقه واوف بنذره \* واذا حلفت مارب فاجبل \* واستغن ما اغناك ربك بالغنى \* و اذا تصبك خصاصة فتجمل \* وفي بعض الروايات ابني ان اباك كارم قومه من كرب الشيء اذا دنا والطين الحاذق والمعقل من عقلت الابل اي شددت عقاله ومعنى الشعر ان اباك قريب يوم موته او كريم قومه فاعمل بنصيحتي فاني مصروف الدهر عالم غير غافل او غير ممنوع من العلم بها فن نصايحي ان تعد نفسك غنيا بالغنى وتظهر ذلك بما اغناك الله واذا اصابك مسكنة وفقير وتكبه فتكفل بالصبر على الفعل الكريه صبرا جبلا من غصير جزع وشكوى هذا ان كان بالحاء وان كان بالجيم ففي تجمل اي اظهر الغنى من نفسك بالتجمل والترين

كلا يقف الناس على حالك لان اكثر الناس يشامتون الاصدقاء كما قال هارون الرشيد اذا وصفت الدنيا نفسها لما زاد على ما قاله ابو نواس شيبا \* اذا امتحن الدنيا اييب تكشفت \* له عن عدو في ثياب صديق \* واخذ ابو طيب من هذا وقال \* وما الناس الا هالك وابن هالك \* وذو نسب في الهالكين غريق \* اذا امتحن الدنيا اييب تكشفت \* باعدى عدو في ثياب صديق \* وذكر الشيخ عبدالقاهر في دلائل الاعجاز ان اذا لا يجازى بها الا في ضرورة الشعر كبيت الكتاب \* يرفع لي خندق والله يرفع لي \* نارا اذا خدعت نيرانهم نقد \* قال والاختيار ان لا تجزم بها لانهم وضهوها على ما يناسب التخصيص ويهد من الابهام الذي يقتضيه ان الا تراك تقول آتيتك اذا اجر البسر بمنزلة قولك آتيتك الوقت الذي تحمر فيه البسر ولو قلت آتيتك ان اجر البسر لم يستقم لان احرار البسر ايسر بعلة الايمان انتهى قال بعض العلماء الجزم بانما تختص بقوله فاذا تصبك خصاصة فتجمل فيه انه قال ابو حيان في الارشاد يجوز الجزم بانما نحو قوله \* واذا تصبك من الحوادث تكبه \* فاصبر فكل عيابة ستكشف \* (قوله فانه ليس بصواب) اي فان ذلك الجواب ليس بصواب (قوله واذا عند البصريين موضوع للظرف) قال فخر الاسلام واما البصريون من اهل اللغة والنحو قالوا انها للوقت وقد يستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فانها للوقت لا تسقط ذلك عنها بحال والمجازاة بها لازمة في غير موضع الاستفهام والمجازاة باذا غير لازمة بل هي في حيز الجواب انتهى (قوله يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال) يقال آتيتك اذا طلع الفجر واذا طلع الشمس واذا اجر البسر اي وقت طلوع الفجر ووقت طلوع الشمس ووقت احرار البسر (قوله كقوله تعالى والليل اذا يغشى) اي وقت غشيانه يعني وقت غشيان الليل الشمس او النهار فيكون اذا للحال لا للاستقبال حتى يكون بمعنى الشرط قال السيوطي في الاتقان فقد يخرج عن الاستقبال فترد للحال نحو والليل اذا يغشى فان النفساني يقارن الليل انتهى حاصله ان اذا يضاف الى فعلية استقبالية بمعنى الوقت الحاصل من غير اعتبار شرط وتعليق ولا يترب عليها الجزاء كقوله تعالى والليل اذا يغشى وهذا مسلك المصنف وهو راجح عما قاله صاحب البرهان انه يصلح للمجازاة لانه يدخل على المستقبل قال الله تعالى والليل اذا يغشى والنهار اذا تجلج وفيه نوع ابهام فناسب الشرط والمجازاة اذا الشرط ما يكون مترددا بين الوجود والعدم واذا يدخل على المستقبل وانه متردد بين الوجود والعدم الا ان الكوفيين



قالوا انها اي كلمة اذا اتصلح للوقت بدون ان يكون للشرط وللشرط بدون ان يكون للوقت فاذا جوزى بها فانما يجازى على سقوط الوقت عنهما انتهى لان اذا دخل على المستقبل لكنه بمعنى الحال لا الاستقبال حتى يكون مترددا بين الوجود والعدم (قوله ويستعمل ايضا للشرط بلا سقوطه) اي تستعمل اذا للشرط مع قيام معنى الوقت حاصله ان كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لا يبقى فيها معنى الوقت فصار بمعنى ان كما في سائر الالفاظ المشتركة اذا استعملت في احدى المعاني لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة وعند البصريين هي موضوعة للوقت ويستعمل في الشرط مستمرا من غير سقوط معنى الوقت واليه ذهب ابو يوسف ومحمد (قوله مثل اذا خرجت خرجت الخ) حاصله ان اذا توافق ان في بعض الاحكام وتخالفا في بعض ولهذا يستعمل للشرط للموافقة وللظرف للتحالفة فلا يجوز المضارع اذا دخلت عليه توضيحه ما قاله الزركشى ان اذا توافق ان في بعض الاحكام وتخالفا في بعض فاما الموافقة فهي ان كل واحد منهما يطلب شرطا وجزاء نحو اذا قت واذا زرتي اكرمتك فان كل واحد تطلب الفعل فان وقع الاسم بعد واحدة منهما قدره فعل يرفعه يفسره الظاهر مثاله قوله تعالى وان امرأة خافت وان امرى هلك وان احدهم المشركين استجارك ومثاله في اذا قوله تعالى اذا السماء انشقت اذا الشمس كورت وما بعدها في السورة من النظائر وكذا قوله تعالى اذا السماء انفطرت وما بعدها من النظائر انتهى (قوله تعليقاً بخروجك بخروجه الخ) انت عرفت قبل ان اذا يقتضى ارتباط خروجك بخروجه لا يتقدم عليه ولا يتأخر عنه بل يعاقبه على الاتصال بخلاف ان لانه لا استقبال فيجوز خروجك بعد خروجه وقد يكون عقبه وقد يتأخر عنه كذا في الزركشى كما سبق (قوله لانهم لم يجعلوه كمال الشرط) ولم يجزموه المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط الخ اي الا ان البصريين لم يجعلوا كلمة اذا للشرط الخالص لان الشرط الخالص يقتضى خطرا وترددا في الوجود وكذا اذا انما تستعمل في المعاني المعلومة الواقعة او المتيقنة بخلاف ان فانها لا تدخل الاعلى المشكوك نحو ان جئتني اكرمتك ومن هذا الوجه يخالف اذا بان وبالوجه الاول توافق ان فن وجه الموافقة يستعمل للشرط ومن المخالفة لا يسقط معنى الظرف فلم يجزموا بها المضارع لفوات معنى الابهام واللازم للشرط لان اذا يقع شرطا في الاشياء المتحققة الوقوع كقولك اذا طلعت الشمس آتيت لكونها

للزمن المعين بالاضافة على مذهب الاكثر ولذلك لم يجزموا باذا في الاختيار لعدم ابهامها كالشروط ولذلك وردت شروط القرآن بها كقوله تعالى اذا الشمس كورت اذا السماء انفطرت اذا السماء انشقت اذا وقعت الواقعة لكونها متحققة الوقوع كذا في شرح منصور بن فلاح للنفى وكذا قال الزركشى واما اذا فظاهر كلام النحاة يشعر بانها لا تدخل الاعلى المتيقن او ما في معناه نحو اذا طلعت الشمس فأتيتي وذلك لكونها للزمن المعين بالاضافة على مذهب الاكثر ولذلك لم يجزموا بها في الاختيار لعدم ابهامها كالشروط ولذلك وردت شروط القرآن بها كقوله تعالى اذا الشمس كورت ونظائرهما السابقة لكونها متحققة الوقوع ولما كان الفعل بعد اذا مجزوما به يستعمل فيه ما ينبي عن تحققه فيغلب لفظ الماضي كقوله فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سبئة فيجي باذا في جانب الحسنة وبان في جانب السبئة لان المراد بالحسنة جنس الحسنة ولهذا عرفت وحصول الحسنة المطلقة مقطوع به فاقتضت البلاغة التعبير باذا وحي بان في جانب السبئة لانها نادرة بالنسبة الى الحسنة المطلقة كما لمرض بالنسبة الى الصحة والخوف بالنسبة الى الامن انتهى بعبارة ملخصا وباقى التفصيل فيه فارجع ثم فان قيل ان ان يستعمل في المتيقن الوقوع نحو فان مت ونظائره وكذلك اذا تستعمل فيما لم يتيقن الوقوع كافي قوله تعالى واذا شئنا بدلنا امثالهم تبديلا فقد دخلت على غير الواقع قلنا في جواب الارل ان كان المتيقن الوقوع وقتنا مبهما جاز دخول ان عليه كقوله تعالى ان مت واجيب عن الثاني بان التبديل يحتمل وجهين احدهما اعادتهم في الآخرة لانهم انكروا البعث فيقع اذا موقعه لتحقق وقوع البعث والثاني اهلاكهم في الدنيا وتبديل امثالهم فيجمل اذا بمعنى ان الشرطية لان هذا شئ لم يكن فهي مكان ان لان الشرط يمكن ان يكون وان لا يكون فيكون كقوله تعالى ان يشأ يذهبكم ايها الناس ويأت باخرين ان يشأ يخسف بكم الارض وانما اجاز لا اذا ان تقع موقع ان لما بينهما من التشابه وقال الجويني في الجواب الذي اظنه انه يجوز دخول اذا على المتيقن والمشكوك لانها ظرف وشرط في النظر الى الشرط يدخل على المشكوك كان وبالنظر الى الظرف يدخل على المتيقن كسائر الظروف وانما اشترط فيما يدخل عليه ان ان يكون مشكوكا فيه لانها تغيب الحث على فعل المشروط لاستحقاق الجزاء كذا في الزركشى (قوله فان قولك آتيتك اذا اجر البسر الخ) علة لفوات معنى الابهام اللازم للشرط لان اذا مضافة الى ما بعده وهو الوقت المعين فيكون قوله



آتيك اذا اجر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر (قوله ففيه تعيين وتخصيص الخ) الغاء فذلكه والمعنى يكون ان يقال اذا كان قولك آتيك اذا اجر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر في الوقت الذي يحمر فيه البسر تعيين وتخصيص فلم يكن شرطا خالصا لان التعيين يقتضي الوجود والوقوع لاحالة والشرط يقتضي خطرا وترددا في الوجود (قوله بخلاف متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اخرج الخ) يعني لا يجوز وقوع متى في مثل هذه المواضع فلا يقال آتيك متى اجر البسر وآتيك متى طلعت الشمس لان الشرط بها يحتمل الوجود والعدم كقولك متى يقدم زيد اكرمك فان القيد وعدمه محتملان فيؤدي الشرط بها في متحقق الوقوع الى جهل ما يتحقق وجوده لان متى للوقت المبهم لعدم اضافتها الى ما بعدها واذ للوقت المعين لاضافتها كذا في شرح ابن فلاح للمعنى ويؤيده ما في الارتشاف انه قال اذا استعملت اذا شرطا فالجمهور على انها مضافة للجملة بعدها وضمت الربط بين ما يضاف اليه وغيره والعامل فيها جواب الشرط انتهى ويضعفه ايضا ما في الارتشاف انه قال والمذهب المنصور انها ليست بمضافة اليها والعامل فيها الفعل الذي يليها والمشهور انه لا يجوز بها الا في الشعر انتهى ويمكن ان يقال ان مراد المصنف من قوله بخلاف متى تخرج اخرج ان استعمال اذا للشرط لا يوجب سقوط الوقت عنها مثل متى لان المجازاة في متى الزم منها في اذا لانها في متى لازمة في غير موضع الاستفهام وهو مثل قولك متى القتال اومتى خرج زيد وذلك لان الجزاء في مقابلة الشرط والاستفهام ايس بشرط لانه اطلب الفهم عن وجود شيء وفي اذا جازة فاذا لم يسقط معنى الوقت عن متى في المجازاة مع كونها بمعنى ان قالوا ان يسقط عن اذا متى فثبت ان يستعار اذا للشرط مع عدم سقوط الوقت مثل متى (قوله ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز الخ) هـ جواب سؤال مقدر تقديره لما كان اذا موضوعة للظرفية فقط عند البصر بين يكون مجازا في الشرطية فاذا استعمل للشرط بلا سقوط معنى الظرف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز على ما قاله البصريون وانت عرفت ان من احكام الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد لان احدهما موضوع والاخر مستعار منه فاستعمال اجتماعهما كاستحالة ان يكون ثوب واحد على رجل ابيه ملكا وعارية معا وان كان مشتركا بينهما كما قال الكوفيون يلزم الجمع فهذا لا يجوز ايضا لان الاسم المشترك لا عموم له كما سبق فاجاب عنه بقوله لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف

أقول

أقول هذا الحصرينا في قوله ويستعمل ايضا للشرط بلا سقوط الخ والجواب الصحيح ان يقول ان اذا للوقت حقيقة والوقت يصلح للشرط والظرف فلا يكون بينهما تناف فلا تلزم الاستحالة الا ترى ان كلمة متى للوقت والشرط ولا تنافي بينهما وكذا اذا تجاوز ان يراد منه الوقت وهو المعنى الحقيقي والشرط ايضا لان الحقيقي يصلح لهما وهذا معنى قوله لكنه يتضمن معنى الشرط الخ حاصله استحالة اجتماعهما ان كان مرادا من لفظ واحد اما اجتماعهما من حيث تناول اللفظ والحكم دون الارادة فلا يضر (قوله ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا) اي لم يلزم من استعمال اذا الذي هو موضوع للظرف حقيقة في الشرط استعمال لفظ اذا في غير ما وضع له اصلا بل يستعمل فيما وضع له وهو الوقت مع زيادة وهي الشرط اقول هذا مذهب البعض وهو ضعيف والمختار عند جمهور النحاة انه مجاز لان الحقيقة ما يستعمل في الموضوع له فقط فان تعدى يكون مجازا في المعنى الحقيقي ايضا كما نصوا في التغليب فيكون من عموم المجاز لان قبيل الحقيقة والصواب ما ذكرناه آنفا ان اذا للوقت حقيقة والوقت يصلح للظرف والشرط من حيث تناول الوقت كمتى دون الارادة من لفظ اذا اجتماعهما فتأمل (قوله وهو) اي كونه للظرف فقط دون الوقت والشرط على السواء كما قال الكوفيون وهو قول ابي حنيفة (قوله قولهما) اي ابو يوسف ومحمد وهو مذهب البصريين (قوله في اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده الخ) اي اذا ثبت هذان الوجهان في اذا على التعارض اعني معنى الشرط الخالص ومعنى الوقت وقع الشك في وقوع الطلاق عند ابي حنيفة فلم يقع بالشك (قوله ولم يمت احدهما) اعلم ان كلمة اذا اذا كان بمعنى ان وبمعنى متى فلا يبي حنيفة في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق طريقان احدهما انها بمعنى ان وحينئذ لا يقع الطلاق عليها مادام احين وثانيهما ان اذا يجيء بمعنى الوقت وبالنظر الى كونها للوقت يقع بعد الفراغ من اليمين ووقع الشك في وقوع الطلاق فلم يكن واقعا بالشك (قوله ويقع عندهما كما فرغ) يعني قال ابو يوسف ومحمد اذا قال رجل اذا لم اطلقك فانت طالق يقع الطلاق في الحال كما فرغ من اليمين مثل قوله متى لم اطلقك لان اذا اسم للوقت كسائر الظروف مثل اليوم والوقت وهو للوقت المستقبل وقد استعمل للوقت خالصا بدون ان يكون فيه معنى الشرط اقول هذا اذا لم ينوشبنا اما اذا نوى الشرط او الوقت فهو على ما نوى بالاتفاق لانه محتمل كذا في شروح البرزدي ولا يختلج في ذهنك



ان اذا المفاجأة عندهما فيقع الطلاق بعد الفراغ فجأة لان النجاة فرقا بين المفاجأة والمجزأة وقالوا ان اذا التي للمفاجأة لا يتبدأ بها قوله تعالى وان تصبهم سبحة بما قدمت ايديهم اذ هم يقنطون والتي بمعنى المجزأة يتبدأ بها نص عليه سبويه فقال في الاولى اذا جواب بمنزلة الفاء وانما صارت جوابا بمنزلة الفاء لانه لا يتبدأ بها كما لا يتبدأ بالفاء اعلم ان اذا اذا كان للمفاجأة فلا بد لها من جملة مركبة من مبتدأ وخبر ولا بد لها من عامل يعمل في اذا وهو معنى المفاجأة وهو فاجأت مثل قولك خرجت فاذا هو على الباب اي خرجت ففاجأت حاضرا على الباب قال الله تعالى وان تصبهم سبحة الآية فكلمة هم مبتدأ وقوله يقنطون خبره واذا المفاجأة اقيم مقام الفاء الذي دخل في جزاء الشرط لان اذا المفاجأة دالة على التعقيب الذي دل عليه الفاء فكان هذه الجملة في موضع الجزم لوقوعها موقع يقنطون لان تقرير الكلام ان تصبهم سبحة يقنطوا والحاصل ان الشرط يجب بانذا المفاجأة والجزاء متحقق الوقوع عند وجود الشرط في هذه المسئلة ليس كذلك لان اذا يتبدأ به فلا يكون مفاجأة دالة على التعقيب عندهما بل وقوع الطلاق عندهما في الحال ان اذا للوقت مثل متى فلما اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطبيق وسكت يوجد ذلك الوقت فتطلق في الحال كما قال المصنف ثم اعلم ان ابن مالك جوز ان يجي اذا لا طرفا ولا شرطا وهي الداخلة عابها حتى الجارة كقوله تعالى حتى اذا جاؤها الواقعة مفعولا كقوله عليه السلام اني لاعلم اذا كنت على راضية وكما جاز تجردها عن الشرط جاز تجردها عن اظرف حاصله تارة يكون للطرف وتارة يكون للشرط وتارة يكون للطرف وللشرط وتارة لا يكون طرف زمان وهي المفاجأة كذا في الزركشي اقول في قول الزركشي المفاجأة نظر لان المفاجأة نظر لان المفاجأة طرف زمان وهي اذا على وجهين احدهما ان يكون للمفاجأة فتختص بالجملة الاسمية ولا يحتاج الى جواب ولا تقع في الابتداء ومعناها الحال لا الاستقبال نحو خرجت فاذا الاسد ومنه قوله تعالى فاذا هي حبة تسمى وهي حرف عند الاخفش وظرف مكان عند المبرد وظرف زمان عند الزجاج واختار الاول ابن مالك والثاني ابن عصفور والثالث الزنجشيري والثاني ان يكون غير المفاجأة فالغالب ان يكون طرفا للمستقبل مضمة معنى الشرط وتختص بالدخول على الجملة الفعلية عكس الفجائية وقد اجتمع في قوله تعالى ثم اذا كما دعوة من الارض اذا تم تخرجون وقوله تعالى فاذا اصابه

من يشاء من عبارته اذاهم يستبشرون ويكون الفعل بعدها ماضيا كثيرا ومضارعا دون ذلك وقد اجتمع في قول ابن زويب \* والنفس راغبة اذا رغبت لها \* واذا رد الى قبل تقنع \* انتهى ملخصا ( قوله ونحو اذا ما الا في تحضه للمجازاة ) قال فخر الاسلام وكذلك اذا ما انتهى اقول اخذ قوله الا في تحضه للمجازاة الخ من صاحب الكشف لكن الحق ما قاله فخر لاسلام ويجي تفصيله قال صاحب الكشف يعني لا يفتقر الحال بين دخول ما على اذا وبين عدمه فيذكر من الاحكام الا ان دخول ما يتحقق معنى المجازاة باتفاق بين البصريين والكوفيين وما هذه يسمى المسئلة ومعنى المسئلة ان يجعل الكلمة التي لا يعمل فيها بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تاتي اكرمك فاهي التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما تضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة عاملة بمنزلة متى وعند بعضهم ما في اذا صلة كذا في بيان حقايق الحروف انتهى فيه نظر من وجوه احدها بان اتفاق البصريين والكوفيين في انما الا في اذا ما قال ابو حيان في الارتشاف وادوات الشرط وضعت لتعلق جملة بجملة تكون الاولى سببا والثاني مسببا وذلك عند جمهور اصحابنا لا يكون الا في المستقبل وهذه حرف واسم الحرف ان واذا ما في مذهب سبويه خلافا للمبرد في احد قوليه وابن السراج والفسارسي في زعمهم ان اذا اسم ظرف زمان وان ام الادوات ولا يشعر بزمان يكون فيه توقف حصول الجزاء على حصول الشرط من لفظها واذا ما على مذهب سبويه كذلك ويجزم بهما في الكلام خلافا لمن خص ذلك في الشعر وجعلها كاذما انتهى ثم قال والمشهور ان الفعل لا يجزم باذا الا في الشعر لا في قبل من الكلام ولا في الكلام اذا زيد ما بعدها خلافا لراعم ذلك انتهى وثانيتها ان قوله لانه كان اسما تضاف الى الجمل غير عامل الخ لانه قال في الارتشاف ايضا اذا استعملت اذا شرطا فالنصور انها ليست بمضافة الى جملة والعامل فيها الفعل الذي يليها انتهى وثانيتها ان قوله فجعلته ما حرف من حروف المجازاة عاملة بمنزلة متى انتهى لان ما جعلته حرفا من حروف المجازاة لما وقع على خلاف ذلك في قول الشنفرى حين يصف امرأة بالعة \* نبت بمخاة من اللوم بينها \* اذا ما يوت باللامة حلت \* هذا البيت في دلائل الاعجاز يؤيده ما قاله الزركشي يكون اما ظرف مستقبل نحو اذا ما مات لسوف اخرج وتارة ظرف غير مستقبل اذا ما اتوك انتهى وانت خبير ان هذين المثالين مع زيادة ما ظرف لا شرط وكذا في قول الشنفرى ظرف لا شرط ولهم هذا اختار فخر الاسلام كون ما زائدة وقال



وكذلك اذا ما فلا تفاوت عنده بين دخول ما عليها وبين عدم دخولها في مسئلة  
 اذا لم اطلقك وهو الوجه الوجه الالهون فتأمل (قوله ومتى للوقت اللازم  
 المبهم الخ) يعني ان متى اسم للوقت المبهم لا يختص بوقت دون وقت كما لماضي  
 والحال والاستقبال فصار لطلاق الوقت وصار على خطر الوجود فيصالح للشرط  
 لكلمة ان لكونها مشاركا له في الابهام لكن الفرق بينهما ان متى للمجازاة مع  
 بقاء معنى الوقتية وان للمجازاة مع عدم الوقتية فان قيل ان ان تدل على الزمان  
 الا ترى اذا قلت ان تخرج اخرج يدل على الزمان قلنا جوابه ما قاله ابو حيان  
 في الارتشاف ان ان لا تدل على الزمان بحسب الوضع بل بحسب الالتزام لكن  
 فيقصد بها الزمان مجازا وعلى ضعف يقول ان اجر السرفاتي وان انما  
 تدخل على المشكوك او المعلوم المبهم زمانه كقوله تعالى ان مات فهم الخالدون  
 انتهى كذا في الزركشي كما سبق (قوله فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق  
 الخ) اي لما ثبت ان متى للوقت المبهم ولا تختص بوقت دون وقت وقد علق به  
 الطلاق لكونه للمجازاة مع بقاء معنى الوقتية وقع الطلاق عقب اليمين اوجود  
 شرط الحنث وهو عموم معنى الوقت (قوله ولا يسقط حين المجازاة الخ) اي لا يسقط  
 معنى الوقتية من متى حين المجازاة كما سقط من ان وفي الارتشاف متى لتعميم الازمنة  
 ولا يخرق الظرفية فيكون شرطا نحو متى تقم اقم قال المبرد يكون جواب متى واين  
 معرفة ونكرة انتهى حاصله اذا ثبت ان متى لا يختص بوقت دون وقت وانه  
 في الابهام مثل ان لتردد ما دخل عليه متى بين ان يكون وان لا يكون تقول متى تخرج  
 اخرج لم من باب المجازاة مثل ان لكن الفرق بينهما في بقاء معنى الوقتية وعدم  
 معنى الوقتية كما سبق (قوله ولم تدخل الاعلى خطر الخ) اقول هذا وجه المفارقة  
 بين متى واذا كما كان القول الاول وجه المفارقة بينه وبين ان لان متى اسم للوقت  
 المبهم وهو من ظروف الزمان بخلاف اذا فانه يختص بالوقت المعين وبدل  
 على الامور الكائنة ومتى لا يدخل على الامور الكائنة فيفارق اذا في كونه للوقت  
 المبهم والوجه الآخر للمفارقة بينهما على ما قاله ابن فلاح في شرح المعنى  
 ان العامل في متى شرطها على مذهب الجمهور لكونها غير مضافة اليه بخلاف  
 اذا ولذلك كانت متى للوقت المبهم لعدم اضافتها واذا للوقت المعين لاضافتها  
 انتهى وهذا يوافق بما قاله ابو حيان في الارتشاف اذا استعملت اذا شرطا فالجمهور  
 على انها مضافة الجملة بعدها والعامل فيها جواب الشرط انتهى و قال ابن  
 فلاح ومنهم من قال العامل في متى جوابها كذا لا اشتراكها في الشرط انتهى

فلا فرق بينهما ويمكن ان يقال لا فرق بينهما في كون العامل في اذا الفعل الذي  
 يليه ايضا قال في الارتشاف والمذهب المنصور ان اذا ابست بمضافة اليها  
 والعامل فيها الفعل الذي يليها انتهى فلا فرق بينهما ايضا في المتصور  
 ويفارق ان في بقاء معنى الوقتية لعدم معنى الوقتية في ان (قوله ويجزم الفعل)  
 اي يجزم الفعل المضارع ان دخل عليه مثل متى يخرج اخرج ومتى تقم اقم وكذا  
 في قول شحيم بن وثيل متى اضع العمامة تعرفوني فان متى اسم شرط ولهذا  
 جزم الفعلين وهما اضع وتعرفوا وانما قيدنا بالمضارع لان متى لا تختص بوقت  
 دون وقت الا ترى انك تقول متى خرجت خرجت اعلم ان هذا الكلام كله  
 في متى لاسم الشرط والايحي متى على خمسة اوجه استفهام واسم شرط واسم  
 مرادف للوسط وحرف بمعنى من اوفى (قوله فان كلامها اثر الابهام) اي كل  
 واحد من جزم المضارع ودخوله على خطر اثر الابهام الذي كان مشاركا بكلمة  
 ان في الابهام فيجزم المضارع ويدخل على الخطر مثل ان (قوله وانت طالق  
 متى شئت لم يقتصر على المجلس) اي لم يقتصر مشية الزوجة الطلاق على مجلس  
 التعليق لان متى لتعميم الازمنة فتطلق في اي زمان شئت وقد سبقت هذه المسئلة  
 في الفاظ العموم قال ومتى الاوقات اي لتعميمها ولهذا لو قالت انت طالق متى شئت  
 لم يتوقف ذلك بالمجلس انتهى (قوله ومثله متميا) اي مثل متى متميا في كونها  
 للشرط مع بقاء معنى الوقتية بل الشرطية في متميا لوجود ما الابهامية  
 (قوله لكنه لكونه ادخل في الابهام لم يصح الاستفهام) وفي الارتشاف لا يحي  
 بعد متى ما الا في الشرط فيجوز متميا اقم انتهى اقول هذا فرق بين متى ومتميا  
 لان متى يحي في زعم الكوفيين بمعنى وسط في لغة هذيل وبمعنى من وفي ولا يعرف  
 بذلك البصريون ويحي للاستفهام عند البصريين والكوفيين بخلاف متميا  
 لانها للمجازاة والاستفهام طلب الفهم عن وجود المستفهم فلا يصح اضمار  
 ان حاصله ان متى يحي للاستفهام ومتميا لم يحي للاستفهام لوجود ما الابهامية  
 فيه لان الابهام يوجب الترويض ان يكون وبين ان لا يكون والمستفهم موجود  
 فلا ترد فيه (قوله كيف للسؤال عن الحال الخ) اعلم ان كيف اسم مبهم غير متميا  
 وحرك آخره لالتقاء الساكنين وبنى على القحح دون الكسر لسكان الباء وهو  
 استفهام عن حال الشيء لاعن ذاته كما ان ماسؤال عن حقيقته ومن عن مشخصاته  
 كذا في الزركشي والجمهور على انه لا يجزم بكيف خلافا للكوفيين وقطرب وكيف  
 يكون استفهاما وهي لتعميم الاحوال واذا تعلقت بجملتين فقالوا يكون للمجازاة



من حيث المعنى لا من حيث العمل وقصرت عن ادوات الشرط بكونها لا يكون  
 الفعلان معها المتفقين نحو كيف تجلس اجلس ومع الادوات قد يكون الفعلان  
 متفقين نحو متى تجلس اجلس ومختلفين نحو متى تجلس اركب وسببوه يقول  
 يجازى بكيف والخليل يقول الجزاء بها مستكره وكثير من النحاة منعوا الجزاء بها  
 كذا في الارتساف وتال المبرد متى واين يكون جوابهما معرفة ونكرة وكيف  
 لا يكون جوابها الانكارة (قوله يعني باعتبار اصل الوضع الخ) بيانه اذا قلت  
 كيف زيد كان مبتدأ وكيف في محل الخبر والتقدير على اي حال زيد هذا اصلها  
 في الوضع ومع ذلك ينزل منزلة الظرف يعني لتضمنه معنى على وتأتي ظرفا في قول  
 سببويه وهي عنده في قوله تعالى كيف تكفرون منصوره على التشبيه بالظرف  
 اي في حال تكفرون وعلى الحال عند الاخفش اي على حال تكفرون وقد يعرض لها  
 معان تفهم من سياق الكلام او من قرينة الحال مثل معنى التنبيه والاعتبار وغيرها  
 وقال بعضهم انها ثمة اوجه احدها سؤال محض عن حال نحو كيف زيد وتانيها  
 حال لسؤال معه كقولك لا كبرتك كيف انت اي على اي حال كنت وتالثها معنى  
 التعجب المردود الخلق وعلى هذين تفسير قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم  
 امواتا فاحياكم وقال الراغب في تفسيره كيف ههنا استخبار لا استفهام والفرق  
 بينهما ان الاستخبار قد يكون تنبيها للمخاطب وتوبيخا ولا تقتضي عدم المستخبر  
 والاستفهام بخلاف ذلك وقار في المفردات كما اخبر الله بلفظ كيف عن نفسه فهو  
 استخبار على طريق التنبيه للمخاطب او توبيخ نحو كيف يكفرون كيف يهدي الله  
 قوما وقال غيره قد تأتي للنفي والانكار كقوله كيف يكون المشركين عهد عند الله  
 وللخدير كقوله فانظر كيف كان عاقبة مكرهم وللتنبيه والاعتبار كقوله انظر كيف  
 فضلنا بعضهم على بعض وللتأكيد والتحقيق ما قبلها كقوله تعالى انظر الى العظام  
 كيف نشزها وقوله فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد فانه تو كيد لما تقدم  
 من خبر وتحقيق لما بعده على تأويل ان الله لا يظلم مثقال ذرة في الدنيا فكيف  
 في الآخرة وللتعظيم والتهويل فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد اي فكيف  
 حالهم اذا جئنا وقيل يحيى مصدر كقوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل  
 اي مد الظل هذا كله ملخص الزركشي في مجت كيف (قوله ويستعمل لتفويض  
 الوصف بعد وقوع الاصل الخ) اعلم ان كيف اذا دخل على امر موجود كان  
 سو الا عن حاله واذا دخل على امر معدوم كان تفويضا لصفة المعدوم بعد  
 وقوع الاصل وهذا الاستعمال عند الاصويين والفقهاء مجازا (قوله فان استقام

السؤال عن الحال يعتبر ذك كيف فيكون تعليقا كاداة الشرط (قوله فجواب ان  
 محذوف الخ) اي جواب كيف يعني ان الشرطية في التعليق محذوف لدلالة  
 ما قبلها اقول الصواب ان يقول فجواب كيف محذوف لان اثبات الشرط  
 اللفظي لكيف مذهب الكوفيين لان كيف تجزم المضارع عندهم نحو كيف تكن  
 اكن وما عند البصريين فانها شرط معنوي وهو انما تفيد الربط فقط اي ربط  
 جملة باخرى كاداة الشرط اللفظي والالجزم الفعل المضارع كذا في الزركشي  
 (قوله لفا ذك كيف) اي بطل (قوله فينتق العبد عند ابي حنيفة الخ) يعني اذا ثبت  
 انه لسؤال عن الحال قال ابو حنيفة في قول الرجل انت حر كيف شئت نه يقع العتق  
 في الحال بلا مشية العبد (قوله ولا مساع ذلك) اي لا مساع في الشرع تفويض  
 حال العتق بعد وقوعه فبطل ذكره يعني لا يوصف الحرية بعد الوقوع حتى  
 يتعلق بالمشية فيكون تجزيرا ولا يكون تفويضا (قوله بخلاف الرجعية والبيئونية  
 وكونه واحدا الخ) اي بخلاف اطلاق فانه يقع واحدة ويبقى الفضل في الوصف  
 والقدر وهو الحال التي تدل عليها مفوضا اليها بشرط نية الزوج في حق المدخول  
 بها لانه لا يبقى فضل بعد الوقوع في غير المدخول بها حتى يتعلق بالمشية كما  
 في الحرية عنده (قوله وكذا تطلق غير الموطوءة في قول الزوج لها انت طالق  
 كيف شئت بلا تفويض الكيفية الى مشيتها مثل كونها باينا اورجعا) (قوله  
 والغلظة والتعدد مثل كونها بدعي وثلاثا الى مشيتها لانها في المحل) حاصله  
 قال ابو حنيفة في قوله لامرأته انت طالق كيف شئت في غير المدخول بها تطلق  
 باينة قبل المشية لاعدة ولا مشية لها في المجلس بعد ذلك كذا في المبسوط  
 (قوله وتطلق الموطوءة) اي تطلق الموطوءة قبل مشيتها تطليقة رجعية  
 وتفويض الكيفية الى مشيتها في المجلس بعد ذلك ان لم ينو الزوج لان الفضل  
 يبقى في الوصف والقدر مفوضا اليها بشرط عدم نية الزوج (قوله وان نوى فان اتفقا)  
 اي اتفقا نيتهما فذلك (قوله الا) اي وان لم يتفق الثبتان فرجعية وذكر الشيخ  
 ابو بكر الرازي ان لنية من الزوج لبس بشرط وقال فخر الاسلام لابد من نية الزوج  
 لتعيين احد المحتملين (قوله وان لم ينوشبنا اعتبر نيتهما) ذكر بعض مشايخنا انه اذا  
 لم ينوشبنا وشاءت المرأة ثلثا او واحدة باينة يقع ما وقعت بالاتفاق اما عنده فلان  
 المرأة قامت مقامه والزوج يقدر ان يجعل الرجعي باينا وثلاثا فكذلك المرأة قامت مقامها  
 فلانه فوض الطلاق اليها على اي وصف شاءت (قوله وقال في الإلتأني الإشارة  
 يرجع كيف الى الاصل) اي قال ابو يوسف ومحمد ما لا يقبل الإشارة ولا يكون



محسوسا مشارا اليه مثل التصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح  
 خاله مثل كون الطلاق بائنا ورجعيا ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا بمنزلة اصله  
 لان وجوده للم لم يكن معاينا محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره واصفاه كوجود  
 النكاح يعرف باثره وهو ثبوت الحل ووجود البيع باثره وهو الملك ووجود الطلاق  
 يعرف باثره وهو ثبوت الحرمة اما مغلظة او غير مغلظة وكذلك وجود العتق  
 يعرف باطلاق مولاه عن قيد الرقية وبسائر التصرفات وكونه اهلا للشهادة  
 وغيرها فيتعلق الاصل بتعلق وصفه ( قوله لان حملها على السؤال عن الحال  
 متعذر ) اي حمل كيف على السؤال عن الحال وهو معناه الحقيقي متعذر  
 في المسئلتين المذكورتين لان الطلاق والحرية فيهما لم يكونا مشارا اليهما فكيف  
 سأل عن حالهما ( قوله ولولم يرجع اليه ) اي لولم يرجع سؤال عن الحال الى الاصل  
 لكونه معدوما سلب معنى الاستفهام عن كيف فيبقى الاعملى نفس الحال كما حكى  
 قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع اي الى اي حال صنعك وكذا  
 ما قاله الزركشي وقال بعضهم لها ثلاثة اوجه احدها سؤال محض عن حال  
 نحو كيف زيد وثانيها حال لسؤال معه كقولك لا كبريتك كيف انت اي على اي  
 حال كنت انتهى ثم قال وثاني طرفا في قول سبويه وهي عنده في قوله تعالى  
 كيف تكفرون منصورا على التشبيه بالطرف اي في حال تكفرون وعلى الحال  
 عند الاخفش اي على حال تكفرون انتهى فعلى هذا يكون كيف في مذهب  
 سبويه والاخفش لجال لسؤال معه ومنه قول الشاعر \* يا ابا جعفر اتحككم  
 في الشعر \* وما فيك آله الحكماء \* ان تعد الدينار على الصيرف \* صعب فكيف  
 تعد الكلام \* قدرا ينالك لست تفرق في \* الاشعار بين الارواح والاجسام \*  
 هذا من شواهد الشيخ عبد القاهر في دلائل الاعجاز ( قوله واعماله على وجه  
 من وجوه المجاز الخ ) يعني حمل كلام العاقل على الاصلاح مهما امكن اولى  
 من ابطاله فلا يكون اسما للحال من غير معنى السؤال فيه كما في مسئلتنا هذه فآثر  
 يدل على معنى السؤال فيصح تقدير السؤال فيها وصح التعليل بالمسئلة فلواتى  
 السؤال لم يقع الطلاق في الحال من غير تعليل الوصف بمسئلتها ( قوله فاذا  
 رجع كيف الى الاصل ) ولم يكن الاصل معاينا محسوسا فلا يقع شئ في مسئلتى الطلاق  
 والعتاق مالم يشأ في المجلس ( قوله فان شئت فكما قال ابو ح ) قال ابو ح في قوله  
 الامر انه انت طالق كيف شئت ان كانت مدخولا بها فالطلبية الواحدة رجعية  
 والمسئلة بعد ذلك فان شئت البينة وقد نواها الزوج كانت باينة وان شئت ثلاثا

وقد نوى الزوج يطلق ثلاثا وان شئت واحدة باينة وقد نوى الزوج ثلاثا فهي  
 واحدة رجعية وبالعكس فهي رجعية ايضا لانها شئت غير مانوى الزوج  
 واوقعت غير ما فوض اليها فلا يعتبر ( قوله وان شاء العبد عتقا على مال الخ ) يبنى  
 قال ابو حنيفة في قول الرجل انت حركيت شئت يقع في الحال بلا تفويض  
 الى مشيئة لانه تفويض لخال العتق بعد وقوع اصله ولا مساغ لذلك اولان العتق  
 لا كيفية له بعد الوقوع كالطلاق حتى يتعلق بالمسئلة فيكون تبجيها لا تفويض  
 ( قوله وعلى قياس قولهما الخ ) اي على قياس الامامين بان يرجع كيف الى الاصل  
 ولا يقع شئ من الطلاق والعتاق مالم يشأ كل من المجلس ينبغي ان يثبت ما شاء العبد  
 عتقا على مال او الى اجل او شرط او شاء التدبير بشرط ارادة المولى ذلك لانهما  
 جعلتا الطلاق والعتاق مفوضا الى مشيئتهما فلا يقع كل منهما بدون مشيئتهما  
 ( قوله ومارأيت في كتاب كذا في الكشف ) اقول هذا النقل عن الكشف ناقص  
 لا يسنق العليل ولا يسنق الغليل قال صاحب الكشف ومارأيت في كتاب هما يقولان  
 انه جعل الطلاق مفوضا الى مشيئتهما فلا يقع بدون مشيئتهما كقوله انت طالق  
 ان شئت وكم شئت او حيث شئت لا يقع شئ مالم تشأ وهذا لانه فوض وصف الطلاق  
 اليها يكون ذلك تفويض ايضا لنفس الطلاق اليها ضرورة ان الوصف لا ينفك عن  
 الاصل توضيحه ان الرجعية من اوصاف الطلاق فتكون منعلقة بالمسئلة كالبينة  
 والعدد واذا تعلق بالمسئلة فن ضرورته تعلق الطلاق لان الطلاق بدون الوصف  
 لا يوجد وهو معنى قول فخر الاسلام فيتعلق الاصل بتعلقه فصارت الطلاق على اي  
 وصف شئت مفوضا اليها انتهى ( قوله وله اي لابي حنيفة ان الاستيفاف الذي  
 معناه الوضعي لا يتصور الا بعد وجود الاصل ) يعني دليل ابي حنيفة في المدخول بها  
 بالمسئلة في الصفة بعد وقوع الاصل لان الاستيفاف عن وصف الشئ قبل وجود  
 الاصل محال كما قال الشاعر \* يقول خليلي كيف صبرك بعدنا \* فقلت فهل صبر  
 فنسأل عن كيف \* بخلاف قوله حيث شئت لانه عبارة عن المكان والطلاق  
 اذا وقع في مكان يكون واقعا في الامكنة كلها فكان ذلك تعليل اصل الطلاق  
 بمسئلتها كأنه قال انت طالق في اي مكان شئت الطلاق وكذا ان شئت  
 او لم شئت لا يقع شئ مالم تشأ ( قوله واذا كان الاستيفاف ) يستدعي وجود الموصوف  
 لضرورة ان الوصف لا ينفك عن الاصل ( قوله فيقع اصل الطلاق ) وهو الرجعية في  
 المدخول بها قبل مشيئتهما ( قوله لكن ثبت ادنى اوصاف الخ ) هذا جواب سؤال مقدر  
 تقديره لما وقع اصل الطلاق قبلها الا شئ وقع وصف الرجعية من اوصاف الطلاق



مع ان البيونة والعدد من اوصاف الطلاق ايضا فاجاب بقوله لكن ثبت ادنى اوصافه وهو الرجعية (قوله وما نحن فيه من قبيل الثاني) اى مسئلتنا وهى قوله انت طالق كيف شئت من قبيل قوله طالق نفسك كيف شئت في وقوع الطلاق بمشبهتها (قوله الفرق باطل) يعنى الفرق بين دخول كيف على موجوده وبين دخوله على معدوم باطل بالقياس الى قوله طالق نفسك كيف شئت لانا لا نتكرد دخول كيف على معدوم سيوجد ولكن تقول انه لا يتعرض لاصل مادخله عليه وانما يتعرض بوصفه فقوله طالق نفسك اطلب الفعل والتفويض قبل دخول كيف عليه فلا يوجب فكذلك بعد دخوله لانه لا يتعرض للاصل فلا يتغير بدخول كيف فسا قاله ابو حنيفة حنيفة الكلام وما قاله معنى الكلام عرفا عرفا واستعمالا هذا السؤال والجواب الى قوله اقول مذكور في الكشف (قوله ومغير له بلا مرتبة الخ) فيه بحث قال ابو حنيفة في قوله لامر أنه انت طالق كيف شئت انها تطلق قبل المشية في المدخول بها تطبيقه رجعية والمشية اليها في المجلس بعد ذلك وان شاءت واحدة باينة وقد نوى الزوج ثلثا فهى واحدة رجعية وان شاءت ثلاثا وقد نوى زوج واحدة باينة فهى رجعية ايضا لانها شاءت غير ما نوى واوقعت غير ما فوض اليها فلا يعتبر عنده فكيف يكون مغيرا لما قبله بلا مرتبة وانما يغير ما قبله ان شاءت البائنة وقد نواها الزوج كانت باينة وان شاءت ثلاثا وقد نواها الزوج تطلق ثلثا عنده اذا لم ينو شيئا وشاءت المرأة ثلاثا واحدة باينة يقع ما وقعت بالاتفاق كما سبق (قوله فكيف يعطى لما قبله حكم قبله) يعنى اذا كانت قبل دخول كيف رجعية يعطى كيف لما قبله حكم قبله وهو الرجعية حاصله ان وقوع الطلاق قبل كيف رجعية فكيف يكون باينة وثلاثا على خلاف حكم قبله (قوله واصل هذا هو المدار الكلام الامامين فليأمل وجه التأمل) اشارة الى الجواب والى ضعف المدار توضيحه ان كيف يعطى لما قبله حكم قبله في البيونة لان الطلاق بهد الوقوع يحتمل ووصف البيونة بعد الانقضاء العدة فيمكن ان يدخل في تصرف المرأة بتفويض الزوج واما في وصف الثلاث بضم الاثنين اليه فيغير حكمه بان لا يبقى موجبا للرجعة فصار موجبا للمرمة الغليظة ويعطى لما قبله حكم قبله لان الواحد لا يتبدل في نفسه حقيقة فيصح تفويض الزوج اليها بلفظ كيف هذا ما يثبت سرنا في وجه التأمل والله هو الهادى (قوله وكما اسم موضوع للعدد المبهم) اعلم ان كم بسكون الميم اسم مبنى نكرة موضوع للعدد المبهم وفي الصحاح كم ناقص مبهم مبنى على السكون وان جعلته اسما تاما شددت آخره وصرفته فقلت اكثر من الكم والكلمة انتهى يعنى عبارة

عن العدد ايضا وقال الخويون كم على نوعين منفصل ومتصل اى استفهامية او خبرية والاستفهامية يحتاج الى جواب بمعنى اى عدد فينصب ما بعده نحو كم رجلا ضربت والخبرية لا يحتاج اليه بمعنى كثير فيجر ما بعده نحو كم عبد ملكت وقد تدخل عليها من كقوله تعالى وكم من قرية اهلكناها وكم قصتنا من قرية ولبست الاستفهامية اصلا الخبرية عند الجمهور خلافا للمزخشرى حيث ادعى ذلك في سورة يس هند الكلام على المبرواكم اهلكنا ولم يستعمل الخبر غالبا الا في مقام الاختصار والمباهاة لان معناها الكثير ولهذا ميرت بما يميزه العدد الكثير وهو مائة والف وكان مائة يميز بواحد مجرور فكذلك الخبرية واعلم ان كم مفرد اللفظ ومعناها الجمع فيجوز في ضميرها الامر ان باعتبارين قال الله تعالى وكم من ملك في السموات ثم قال لا يغنى شفاعتهم فأتى به جمعا وكم من قرية اهلكناها ثم قال او هم قائلون وفي المعنى بشر كان في خمسة امور الاسمية والابهام والافتقار الى التمييز والبناء ولزوم التصدير وقول ابن عصفور في قوله تعالى او لم يهد لهم كم اهلكنا ان كم فاعل مردود بان لها الصدر وقوله ان ذلك جاء على لغة رديبة حكاه الاخفش عن بعضهم انه يقول ملكت كم عبيد فيجر جهلا عن الصدرية خطأ عظيم ويفتر فان في خمسة امور احدها ان الكلام مع الخبرية محتمل للتصديق والتكذيب بخلاف الاستفهامية الثانية ان المتكلم بالخبرية لا يستدعى من مخاطبه جوابا لانه مخبر والمتكلم بالاستفهامية يستدعيه لانه مستخبر الثالث ان الاسم المبدل من الخبرية لا يفتقر بالهزرة بخلاف المبدل من الاستفهامية فيقال في الخبرية كم هيدلى خسون بل ستون وفي الاستفهامية كم مالك اعشرون ام ثلثون الرابع ان تمييز الخبرية مفرد او مجموع تقول كم عبيد ملكت او كم عبيد ملكت ولا يكون تمييز الاستفهامية المفردا خلافا للسكوفيين الخامس ان تمييز الخبرية واجب الخفض وتميز الاستفهامية منصوب ولا يجوز جره مطلقا خلافا للفراء والزجاج وابن السراج انتهى لمخصا (قوله ولم يقل للعدد الواقع كما قال القوم) اى كما قال فخر الاسلام وغيره من اصوليين لامن النجاة فان عندهم للعدد المبهم (قوله لانه بالنظر الى الطلاق فقط) اى لان العدد الواقع في كم في الطلاق فقط لانه في الشرع مختص بالثلاث (قوله اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شيء) اى اما استعمال كم مطلقا سواء كان استفهامية او خبرية فلا دلالة له على وقوع شيء من المعدودات (قوله في قوله انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية الخ) قال صاحب الكشف فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية ويتقيد بالمجلس وكان لها ان تطلق نفسها



واحدة او اثنين او ثلاثا بشرط المطابقة بارادة الزوج كذا رأيت بخط شيخنا  
 معلما بعلامة البردوي وذلك لان كلمة كم اسم للعدد المبهم كما ذكرنا والعدد هو  
 الواقع في الطلاق اما مقتضى كما في قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طائفة  
 او تطليقة واحدة وامامنا كورا كما في قوله انت طالق ثلثا او ثنتين او واحدة وهو  
 معنى قول فخر الاسلام كم اسم للعدد الذي هو الواقع ولما كان كذلك وقد دخلت  
 المشية على نفس الواقع الذي هو العدد تعلق اصله بالمشية بخلاف كيف كانه  
 قال انت طالق اي عدد شئت ولما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة  
 فكان لهما ان تشاء الواحدة والثنتين والثالث ولما لم يكن في كلامه دلالة على الوقت  
 تقيدت المشية بالجلس الى ما ذكرنا اشار فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير  
 ( قوله وغير يستعمل صفة للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الخ ) ولذلك صح  
 وصف النكرة به نحو مررت برجل غيرك لان اضافته للتخفيف لمشا بهته اسم  
 الفاعل بمعنى الحال الا ترى ان غيرك بمنزلة مغايرك فلا يقيد تعريف المضاف  
 فيكون التقدير مررت برجل غيرك فالتخفيف من التعريف شدة الابهام وبه قال  
 السيرافي وابن السراج وارتضاه الشلوبين وذهب سبويه والمبرد الى ان سبب  
 تنكير غير ومثل ان اضافتهما للتخفيف لمشا بهتهما اسم الفاعل بمعنى الحال لا ترى  
 ان غيرك ومثلك بمنزلة مغايرك ومماثلك واختاره ابو حيان وهذا النوع مرجعه  
 السماع ومنه شبهك وخدمك وضربك وتربك ونحوك وندك وحسبك وشركك  
 وامها مثلك وغيرك كذا حققه الشيخ خالد الازهرى قال ابن مالك ضابطه ان يكون  
 المضاف متوغلا في الابهام كغير ومثل اذا اريد بهما مطلق المماثلة والمغايرة لا كما  
 انتهى قال ابو البقاء اذا اريد بغير المغايرة من كل وجه تعرفت بالاضافة كقولك  
 هذه الحركة غير السكون وان اريد بها غير ذلك لم يتعرف لان المغايرة بين الشئين  
 لا يخص وجهها بعينه انتهى جعل المقتضى للتعريف وقوعهما بين متضادين  
 وبه قال السيرافي وفيه نظر لانه قال ابو حيان في الارتشاف وزعم السيرافي ان غيرا  
 يتعرف وجعل من ذلك غير المغضوب عليهم انتهى وقال ايضا اضافة غير  
 ومثل غير محضة وان كانا مضافين الى معرفة با ولان بتكرة نحو لا اباك ورب رجل  
 واخيه ومن العرب من يجعل اخا و ابا مضافين الى معرفة نكرتين هذا مذهب  
 المبرد قال ان غير لا يتعرف بحال وذهب ابن سراج الى ان المغاير والمماثل اذا كان  
 واحدا كان غير ومثل نكرتين وان اضيفا الى معرفة وجعل من ذلك غير المغضوب  
 عليهم ومررت بالجماد غير المتحرك انتهى اقول يؤيد قول السيرافي قول ابن مالك

٧ انما قيد بمعنى الحال لان اسم  
 الفاعل اذا كان بمعنى الماضي  
 تكون اضافته محضة غالبا  
 نحو انا قاتل غلامك بالاضافة  
 وانما قلنا غالبا لان عند البعض  
 يكون بالاضافة مطلقا بمعنى  
 الماضي وبعدم الاضافة يكون  
 بمعنى الاستقبال نحو قوله  
 تعالى انى فاعل ذلك غدا  
 وهذا ايسر بمطرد لان قوله  
 تعالى كل نفس ذائقة الموت  
 وانا مرسلوا النفاقة ولوترى  
 اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم  
 وغير محلى الصيد مضاف  
 مع انه بمعنى الحال او الاستقبال  
 قال سبويه في هذه الامثلة  
 ان العرب يستخفون التنوين  
 والنون ولا يتغير شئ من  
 المعنى ويجر المفعول لكف  
 التنوين من الاسم انتهى  
 ملخصا وكذا غافر الذنب  
 وقابل التوب سله  
 ٩ ووجه التأويل بالنكرة  
 في لا اباك ورب رجل واخيه  
 وكم ناقة وفصيلها وجاء وحده  
 لان لا لا تعمل في المعارف  
 ورب وكم لا يجز ان المعارف

لا كما لهما كما سبق وقول ابى البقاء واحد قولى ابن سراج على ما نقله الزركشى  
 حيث قال قال ابن السراج غير يجوز ان يقع صفة لمعرفة اذا كان مضافا الى ضد  
 الموصوف بشرط ان لا يكون له ضد واحد نحو مررت بالرجل الصادق غير الكاذب لانه  
 حينئذ يتعرف ومنه قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم فان  
 الغضب ضد النعمة والاول هم المؤمنون والثاني هم الكافرون انتهى ويؤيد قول  
 ابى حيان ومذهب المبرد ما في المعنى قال لا يتعرف غير بالاضافة لشدة ابهامها ويستعمل  
 غير المضافة لفظا على وجهين احدهما وهو الاصل ان يكون صفة للنكرة نحو قوله  
 تعالى تعمل صالحا غير الذي كان يعمل او لمعرفة قريبة منها نحو قوله تعالى صراط  
 الذين انعمت عليهم غير المغضوب لان المعرف الجنسى قريب من النكرة ولان غيرا  
 اذا وقعت بين ضد ين ضعف ابهامها حتى زعم ابن السراج انها حينئذ تتعرف  
 ويرده الاية الاولى انتهى قال السيد السند في شرح المغتاج قوله غير الحقيقي صفة  
 للوصف اما على انه بمعنى النكرة كالحمار والاعمى واما لان غيرا تعرف ههنا بالاضافة  
 لاشتهار الوصف الذي نحن فيه بمغايرة الحقيقي وقد منع النكاهة من تعريف غير باللام  
 مع كونه مضافا وان كان نكرة عند الاضافة ولم يوجد ذلك ايضا في كلام العرب العربا  
 بل في عبارات بعض العلماء فانهم جعلوه بمعنى المغاير انتهى قال ابن الوجيه في  
 زهول عن الاصل المقرر عندهم وهو منعهم من دخول اللام على غير وان لم يصف  
 قال الحريري قول بعضهم فعل الغير ذلك لحن انتهى فيه نظر فتأمل حاصل  
 ايراد صاحب المعنى ان غير اضيف الى الذى كانوا يعملونه وهو صفة الصالح  
 كانه قبل الطالح فوقع بين الضدين مع انه صفة للنكرة واجاب عنه الزركشى  
 بان الذى كانوا يعملونه بعض الطالح فليتمحض فلا يتعرف انتهى والوجه الوجيه  
 في الجواب ان الرد الذى يرد عليه انما يتم على احد قوله اذا اعترف بان غير الذى  
 صفة لصالح فن الجائر الله اعلم ان يكون بدلا من النكرة فلا يتم الرد فهذا الجواب  
 احسن مما قاله الزركشى وانت خبيران اطلاق المصنف يشير الى انه اختار مذهب  
 المبرد واحد قولى ابن السراج وهو مختار ابى حيان ولكل وجهة فان قيل كيف  
 يختار قول ابن السراج لكونه مناقضا لقوله الاخر قلنا لا تناقض في قوله لان احدهما  
 مذهب القوم والاخر مذهبهم قال ابن يعرب اذا اضيف غير ومثل الى غير ممنون يعرض  
 البناء على الفصح نحو مثل ما وغيرا وغير ان يكون انتهى وفي المعنى غير اسم ملازم  
 للاضافة في المعنى ويجوز ان يقطع عنها لفظها ان فهم معناه وتقدمت عليها كلمة  
 ايس وقواهم لا غير لحن انتهى فيه بحث لان ابى مالك جوز لا غير بالضم واحتج بقول

والحال لا يكون معرفة فوجب  
 التأويل بالنكرة في هذه  
 المضافات الى المعرفة فان  
 قيل ان لا دخل على المعرفة  
 في قول الشاعر ولا الحمد محمودا  
 ولا الضبر كاسب قلت هذا  
 محمول على الضمورة  
 فلا ينقاس سله



الشاعر \* لمن عمل اسلفت لا غير تسأل \* وقال ابن الحاجب في اماليه بنوا غير على الضم لما قطعت عن الاضافة تشبيها بالغايات حيث قالوا لا غير وابس غير وتابعه في ذلك كثير من المحققين وفي انفصل حكاية لا غير وابس غير وقال الاندلسي واما لا غير فان ابا العباس كان يقول انه مبني على الضم مثل قبل و بعد واما لبس غير فكذلك الا ان غيرا في موضع نصب على خبر لبس واسم لبس مضمرا لا يظهر لانه ههنا الاستثناء انتهى وذهب الشيخ الرضي الى ان لا هذه انفي الجنس دون العطف والمعنى في قولنا زيد شاعر لا غير لا غير زيد شاعر انتهى وذهب التفتازاني في شرح المفتاح الى ان لا هذه للعطف وقال وتبنى غير بالضم لتكون المضاف اليه منويا كما في الغايات من قبل ومن بعد مع ماله من الشبه بالظروف في البناء ولكون حر كته بنا بية لا تغير بتغير المعطوف عليه تقول رأيت زيدا لا غير ومررت بزيد لا غير انتهى وفي المقام تفصيل في النحو لكن لا يساعده المقام (قوله ويستعمل استثناء لمشابهته بينه وبين الاخر) وفي الارتشاف اصل غير ان يكون صفة واصل الا ان يكون استثناء ثم قد يحمل احد بهما على الاخرى فيما هو اصل فيها انتهى قال الزمخشري في المفصل الا وغير يتعارضان معناه اما قيام الامقام غير في معنى الصفة قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا اي غير الله ولا يجوز ان يكون بمعنى الاستثناء لما عرفت في الكلام وقال الشاعر لعمر ابيك الا الفرقدان ولهذا لوقال لفلان على مائة الدرهمان بالرفع يلزمه مائة تامه ولو قال الدرهمين بالنصب يلزمه ثمانية وتسعون لان الا في الاولى صفة قام مقام غير وغير اذا كان صفة كان تابعا في الاعراب للموصوف كما يقال مائة غير درهمين فاذا قام الامقام غير ظهر ذلك الاعراب في الاسم الواقع بعده فيقال لفلان على مائة الدرهمان كما ان غير اذا قام مقام الا يظهر اعراب الاسم الواقع بعد الا في لفظ غير تقول ما جاءني احد غير زيد بالرفع وما رأيت احدا غير زيد بالفتح وما مررت باحد غير زيد بالجر انتهى وفي الارتشاف وانما كانت الاصفة نحو قولك له عندي مائة الدرهمان فهو اقرار بالمائة فان قال الدرهمين فهو اقرار بثمانية وتسعين درهما انتهى وقد يقع غير بمعنى لا ايضا فينصب على الحال كقوله تعالى غير باع ولا عاد اي من اضطر جابعا لا باعيا وكذا غير ناظرين اناه وغير محلي الصيد فانتم حرم كذا في الزركشي واما قيام غير مقام الا في الاستثناء فنقل ما قام غير زيد وجاءني غير زيد وقاموا غير زيد وفي الارتشاف قال ويستثنى بغير فبهر ما بعدها بالاضافة وحكمها حكم الاسم الذي بعد الاتقول ما قام غير زيد وجاءني غير زيد تنصب وترفع على

الذمت للضمير على مذهب من اجاز ذلك او على عطف البيان على ما مر وما جاءني احد غير زيد ترفع وهو ارجح من النصب وما لاحد علم غير ظن فيجي فيه لغة الحجاز ولغة تميم واذا انتصب غير على الاستثناء نحو قاموا غير زيد فالنصب له عند اصحابنا كونه جاء فضلا بعد تمام الكلام كقولهم في المنصوب بعد الا وذهب السيرافي وابن الباذش الى انها منصوبة بالفعل السابق وهي عند ابن الباذش مشبهة بالظرف المبهم فكما يصل الفعل اليه بنفسه كذلك يصل الى غير وذهب الفارسي في التذكرة الى انها منصوبة على الحال وفيها معنى الاستثناء انتهى اعلم ان غير يستعمل للاستثناء فيعرب اعراب الاسم التالي لا في ذلك الكلام فتقول جاء القوم غير زيد بالنصب وما جاءني احد غير زيد بالنصب والرفع يعني يرفع غير حتما في نحو ما جاءني غير زيد وتنصب حتما في نحو جاءني القوم غير زيد اذا كان استثناء ويجوز الامران مع رجحان الرفع على النصب في نحو ما جاءني احد غير زيد وما جاءني القوم غير زيد وانما عبرت غير باعراب تالي الا لان اصل غير من حيث كونه اسما جواز تحمل الاعراب ومن حيث كونه استثناء يقتضي ان يكون المستثنى به من منصوب بالكون المعرف الجنس قريبا من انكرة مع انه مشغول بالجر لكونه مضافا اليه فيعطى اعراب المستثنى الذي كان يستحقه اولا المانع المذكور وهو اشغاله بالجر نفس غير بطريق العارية لا بطريق الاصل فكانه صار غير من الامور التي تكسب منها الاسم بالاضافة اعراب المضاف اليه وكذا اذا جاء بعد الفعل او جملة اسمية لم يقع موقعها غير كذا في الارتشاف (قوله والفرق بين الاستثناء وبين بوجهين) اي الفرق بين استعمال غير صفة وبين استعمال الاستثناء بوجهين (قوله ان استعماله صفة مختص بالانكرة الخ) اقول انت عرفت ان هذا على مذهب المبرد واحد قولي ابن السراج واما على مذهب السيرافي واحد قولي ابن السراج وتبعهما الزركشي فيجوز صفة للمعرفة بشرط المذكور كما سبق ويجوز بلا شرط قال ابو حيان في الارتشاف وفي البسيط جمهور النحويين على جواز كون غير تجرى على المعرفة فكذلك الا والظاهر انها يقع فيما يقع غير الا في الموضع الذي لا يتقدمها موصوف سواء كان في النفي ام الاثبات منفردا او مجموعا منكر او معرفا على ما في يد من التعريف ولما كانت غير من اخوات مثل يصح فيها التعريف صح جريها على المعرفة والانكرة وكذلك لا بعناها تجرى النكرة والمعرفة ويجوز فيها البدل كما جاز في غير وهل يجوز فيها الحال كما جاز في غير فيه نظر واجازه ابن السيد انتهى كلام البسيط

٨ قوله نفس غير منصوب على كونها مفعولا ثانيا يعطي



وشرط الوصف بالا ان يتقدمها موصوف فلا يحذف ويبقى هي بخلاف غير  
 فلا يجوز في قام القوم الازيد قام ويجوز في قام القوم غير زيد قام غير زيد  
 ويجوز الوصف بها حيث يجوز البديل وحيث لا يجوز وزعم المبرد انه لا يجوز الوصف  
 الا حيث يجوز البديل انتهى كلام الارتشاف بعبارته وفيه تفصيل لا يساعده  
 المقام (قوله بخلاف الاستثناء) فان غير في حكم الا فان كان ما بعده نكرة يكون نكرة  
 والاف يكون معرفة (قوله الثاني انه لو قال جاءني رجل غير زيد الخ) اي الفرق الثاني  
 بين ان يكون غير صفة واستثناء انه لو قال جاءني رجل غير زيد بالرفع وانما ترك هذا  
 التقيد اعتمادا على قوله الا في وهو جاءني القوم غير زيد بالنصب الخ وانما مثل  
 بالنكرة في الصفة لان غير لا يكون صفة الا للنكرة في زعمه كما في الا على مذهب  
 صاحب الضوابط حيث قال بوصف بها اذا كان المستثنى منه نكرة نحو قام  
 كل احد الا زيد فان قلت قام اخوتك الا زيدا تعين النصب ولا يجوز الرفع على  
 الصفة وهذا مختار ابن الحاجب في كافته حيث قال وبشروط في وضع الاموضع  
 غير ان يكون المستثنى منه وهو الموصوف جمعا منكر غير محصور نحو قوله تعالى  
 لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والحق ان غير والا يكونان وصفا للمعرفة والنكرة  
 قال الزمخشري في شرح المفصل اعلم ان الفرق بين غير اذا كان صفة وغير  
 اذا كان بمعنى الا انه اذا كان صفة لا يدل على حال المضارف اليه كما يقال جاءني  
 القوم غير زيد فانه يدل على مجيء القوم ولا يدل على زيد لانفيا ولا اثباتا واذا كان  
 استثناء يدل على نفي مجيء زيد كما يقال جاءني القوم غير زيد فانه يدل على مجيء  
 القوم ونفي مجيء زيد انتهى وهذا معنى قول المص ان لو قال جاءني رجل غير زيد  
 الى قوله ربما يفهم ان زيدا لم يجيء الخ ويؤيد مقاله الزمخشري مقاله ابو حيان  
 في الارتشاف ناقلا عن البسيط كما سبق ويؤيده ايضا مقاله فيه انه قال قال بعض  
 اصحابنا بوصف بها الظاهر والمضمر والمعرفة والنكرة وهو وصف يخالف سائر  
 الاوصاف انتهى فيه نظر الا ان يراد بالوصف عطف البيان لانه جاء بعد  
 المضمر والمضمر لا يوصف وانما خبران قول المصنف بالنصب قيد اتفاق على  
 مذهبه وقد احتزاني على مذهب الزمخشري لان الرفع جائز في هذا المثال  
 كما جاز النصب عنده (قوله سيما في الترفيع) اقول فيه بحث قال ثعلب تشديد ياءه  
 ودخول لا عليه واجب ومن استعمله على خلاف ما جاء في قول امرئ القيس  
 ولا سيما يوم يداره جليل فهو محطى وذكر غيره انه قد تخفف وقد يحذف  
 الواو كقوله ف بالعمود وبالايمن لاسيما عند وفائه به من اعظم القرب

قال ابن جني يجوز ان يكون  
 ما زائدة في قوله لاسيما يوم يداره  
 جليل فيكون مجرورا بهما  
 على الاضافة ويجوز ان يكون  
 بمعنى الذي فيكون يوم مرفوعا  
 لانه خبر مبتدأ محذوف  
 وتقديره ولا مثل الذي هو يوم  
 يداره جليل انتهى وقال قوم  
 يجوز النصب على الاستثناء  
 وليس يجيد قالوا ولا يستعمل  
 الا مع الجحد ونص عليه  
 ابو جعفر احمد بن محمد النحوي  
 في شرح المعلقات واغظه  
 ولا يجوز ان يقول جاءني القوم  
 سيما زيد حتى تأتي بلا لانه  
 كما لاستثناء وقال ابن يعرب  
 ايضا لامستثنى سيما الا معها  
 جحد وفي البارع مثل ذلك كذا  
 في الصباح

هذا

هذا شاهد على كذا الامر في التخفيف وحذف الواو فعلى كلا القولين فلامساغ  
 لجواز حذف لا بالاجاع فقول المص سيما بلا لا خطأ وسي في لاسيما اسم بمنزلة مثل  
 وزنا ومعنى وعينه في الاصل واو وثبته سيان ويستغنى عن الاضافة كما استغنت  
 عنها مثل في قوله الشر بالشر مثلان واذا اضيف الى ما لا يمكن فيه الاعراب  
 يعرض البناء على الفتح مثل مثل ما وغير ما وسما على مانص عليه ابو حيان في البحر  
 والارتشاف وابن يعرب في شرح المفصل وفي لاسيما كلام طويل في النحو فارجع  
 ثم (قوله بالرفع اي برفع غير يلزمه درهم تام لانه حينئذ صفة الدرهم الخ) اي  
 بالرفع صفة الدرهم فيلزمه درهم تام لان الدرهم موصوف مغاير للدائق  
 فلا ينتقص من الدرهم قيمة دائق لان وصف الشيء لا يكون مغاير له فهنا مغاير  
 فلا يعتبر به (قوله وبالنصب يلزمه ثلثة الارباع من الدرهم لانه حينئذ استثناء  
 فاللزم الدرهم الخارج منه دائق الخ) اي اللزم من الاستثناء ان يخرج من  
 الدرهم قيمة دائق فينتقص الدرهم لان الدرهم والدائق من جنس واحد فيصح  
 الاستثناء قال فخر الاسلام وكذلك لو قال لفلان على دينار غير عشرة دراهم  
 بالرفع لزمه دينار تام واراد نصبه فكذلك عند محمد وقال ابو حنيفة وابو يوسف لزمه  
 دينار الا قدر قيمة عشرة دراهم منه انتهى ووجه قول محمد في لزوم دينار  
 تام في النصب ايضا لان استثناء الدرهم من الدينار لا يصح عنده لانه خلاف  
 جنس الدينار فلا يتناوله الدينار فصار نظير استثناء الثوب من الدراهم وعندهما  
 الدراهم والدينار جنس واحد فيصح الاستثناء واعلم لابد لك من معرفة الدينار  
 من الذهب والفضة ومن معرفة الدائق والدرهم والقيراط والحبة اعلم ان  
 الدينار ستة دوائق والدائق اربع طسوجات والطسوج حبتان والحبة شعيرتان  
 والشعيرة ستة خردال والخردال اثنى عشر فلسا والفلس ستة قتيلات والقتيل  
 ستة نقيرات والنقير ثمانى قطيرات والقطير اثنى عشرة ذرة هكذا نقل عن  
 ائمة المتقدمين والدينار بسبعة اهل الحجاز عشرون قيراطا والقيراط خمس  
 شعيرات فالدينار عندهم مائة شعيرة والدينار بسبعة اهل سمرقند تسعة عشر  
 قيراطا وخمس قيراط وهو ستة وتسعون شعيرة والدرهم على نوعين احدهما  
 ان يكون وزنه ثلاث ارباع وزن الدينار بسبعة اهل سمرقند فوزن سبعة دنانير  
 ونصف دينار عندهم مثل وزن عشرة دراهم لان عشرة دراهم سبعة ائمة  
 وعشرون شعيرة وكل درهم اثنان وسبعون شعيرة وكذلك وزن سبعة دنانير  
 ونصف دينار وسبعمائة وعشرون شعيرة وهذا النوع من الدرهم ايضا



ستة دوانق غير دائق الدرهم ثلث طسوجات مثل ثلاثة ارباع دائق لدينار  
 والنوع الثاني وهو ان الدرهم عند اهل الحجاز اربعة عشر قيراطا والدرهم عندهم  
 سبعون شعيرة فوزن سبعة دنانير عندهم سبعمائة شعيرة فوزن سبعة دنانير عندهم  
 مثل وزن عشرة دراهم ويسمى هذا وزن السبعة واصل هذا وهو ان الدرهم  
 في زمن عمر رضي الله تعالى عنه على ثلث مراتب احدها عشرون قيراطا والناس  
 يتنازعون في دبايعاتهم ويختلفون في معاملاتهم فشاور عمر رضي الله تعالى عنه  
 مع اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في ذلك واجتمع رأيهم على ان عمر  
 رضي الله عنه يأخذ من كل نوع ثلثه و قدر وزن الدرهم على مجموع ذلك  
 فاخذ عمر رضي الله تعالى عنه ثلث العشرة وثلث العشرين وثلث اثني عشر  
 مجموع ذلك اربعة عشر قيراطا جعل وزن الدرهم اربعة عشر قيراطا وبقي  
 وزن الدينار عشرون قيراطا على حاله فيكون وزن عشرة دراهم مثل وزن سبعة  
 دنانير ايضا لان عشرة دراهم مائة واربعون قيراطا وسبعة دنانير ايضا مائة  
 واربعون قيراطا فالدرهم سبعة اعشار الدينار والدينار مثل الدرهم ومثل  
 ثلاثة اسباعه في الوزن كذا في شروح البردوي فعلى هذا خرج  
 كون الدائق ربع الدرهم فلما زاد ابو جعفر ربع الدرهم  
 على الخراج في زمنه سمى بالدوانق  
 كذا في شروح المكشاف

كل الجلد الاول من هذه الحاشية الشريفة بعونه تعالى  
 و يليه الجلد الثاني منها

